

آثار الشّيخ العلّامة

عبد الرحمن بن يحيى المعلمي

(١١)



مطبوعات المجمع

التنكيل

فِي فَتَايِّدِ الْكُوْثَرِ مِنْ أَبَاطِيلِنَّ

تأليف

الشّيخ العلّامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني

ـ ١٣٨٦هـ - ٢٠٠٥م

تحقيق

محمد عزير شمس و محمد أجمل الإصلاحي
المجلد الثاني

وفق المنهج المعمد من الشّيخ العلّامة

بِكَرْ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَحْيَى

(رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى)

تمويل

مؤسسة سليمان بن عبد العزير الزاجي الخيرية

ذِرْ عَلَيْهِ الْفَوَابِدُ

للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



مؤسسة سليمان بن عبدالعزيز الراجحي الخيرية
SULAIMAN BIN ABDUL AZIZ AL RAJHI CHARITABLE FOUNDATION

حقوق الطبع والنشر محفوظة
لمؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية
الطبعة الأولى ١٤٣٤ هـ

دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

مكة المكرمة - هاتف ٥٤٧٣١٦٦ - ٥٢٥٣٥٩٠ - فاكس ٥٤٥٧٦٠٦



الصف والمطبخ دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

البحث مع الحنفية في سبع عشرة قضية

وهو القسم الثالث من كتاب
«التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، الذي من يُرِدْ به خيراً يفقّهه في الدين. وأشهد
أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. اللهم
صل على محمد وعلى آل محمد، كما صلّيت على آل إبراهيم، وبارك على
محمد وعلى آل محمد، كما باركت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد.

أما بعد، فهذه بضع عشرة مسألة وردت فيها أحاديث ذكر الخطيب في
ترجمة أبي حنيفة من «تاريخ بغداد» إنكاراً بعض المتقدمين على أبي حنيفة
ردها، فتعرض لها الأستاذ محمد زايد الكوثري في كتابه «تأنيب الخطيب»،
فتعقبه في ذلك كما تعقبه في غيره. وسأذكر في كل مسألة كلامه، وما له، وما
عليه. وأسأل الله تعالى التوفيق.



المَسَالَةُ الْأُولَى

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَنْجَسْ

في «تاريخ بغداد» (١٣/٣٨٩) من طريق الفضل بن موسى السّيّناني يقول: سمعت أبا حنيفة يقول: من أصحابي من يبول قلتين. يرد على النبي ﷺ: إذا كان الماء قلتين لم ينجس».

قال الأستاذ (ص ٨٣): «و الحديث القلتين (١) لم يأخذ به أحد من الفقهاء قبل المائتين، (٢) لأن في ذلك اضطراباً عظيماً، (٣) ولم يقل بتصحّيه إلا المتساهلون، (٤) ولم ينفع تصحّيه من صحّه في الأخذ به، لعدم تعين المراد بالقلتين؛ (٥) حتى إن ابن دقيق العيد يعترف في شرح «عمدة الأحكام» بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم في «الصحيح». (٦) فدعونا معاشر الحنفية نتوضأ من الحنفيات ولا نغطس في المستنقعات».

أقول: في هذه العبارة ستة أمور، كما أشرت إليه بالأرقام.

فأما الأمر الأول: فالمنقول عن السلف قبل أبي حنيفة وفي عصره مذهبان:

الأول: أن الماء سواء أكان قليلاً أم كثيراً لا ينجس إلا أن تحالطه النجasse فتغيّر لونه أو ريحه أو طعمه. وإليه ذهب مالك، وكذلك أحمد في رواية، وهو أيسر المذاهب علمًا و عملاً. وقد جاءت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث أن الماء طهور لا ينجسه شيء^(١). وجاء في روایات

(١) أخرجه أبو داود (٦٦) والترمذى (٦٦) والنسائي (١٧٤/١) من حديث أبي سعيد الخدري، وحسنه الترمذى. قال الحافظ في «التلخيص» (١/١٣): صحيحه أحمد =

استثناءً ما غيرَت النجاسة أحداً أو صافه، وهي ضعيفة من جهة الإسناد^(١)، لكن حكوا الإجماع على ذلك^(٢).

المذهب الثاني: أن هذا حكم الماء الكثير بحسب مقداره في نفسه. فأما القليل، فينجس بوقوع النجاسة فيه، وإن لم تغِّير أحداً أو صافه. والقائلون بهذا يستثنون بعض النجاسات كالتي [٦/٢] لا يدركها الطرف، والتي تعمُّ بها البلوى، وميّة ما لا دم له سائل؛ وتفصيل ذلك في كتب الفقه. ثم المشهور في التقدير أن ما بلغ قلَّتين فهو كثير، وما دون ذلك فهو قليل. جاء في هذا عن النبي ﷺ حديث القلَّتين^(٣)، وروي من قول عبد الله بن

ويحيى بن معين وابن حزم. وأخرجه أبو داود (٦٨) والترمذى (٦٥) وابن ماجه (٣٧٠) من حديث ابن عباس، وصححه ابن خزيمة (٩١) وابن حبان (١٢٤١)، والحاكم في «المستدرك» (١٥٩/١).

(١) أخرجه ابن ماجه (٥٢١) والدارقطني (١/٢٨) والبيهقي (١/٢٥٩) من حديث أبي أمامة الباهلي، وفي إسناده رشدين بن سعد وهو متوفى. وأخرجه الدارقطني (١/٢٨) من طريق راشد بن سعد عن ثوبان مرفوعاً. وفي إسناده أيضاً رشدين. ورواه الدارقطني (١/٢٨) من طريق الأحوص عن راشد بن سعد مرسلاً. قال النووي: اتفق المحدثون على تضعيقه.

وانظر «علل» الدارقطني (١٢/٤٣٤ - ٤٣٦) و«التلخيص الحبير» (١/٢٦).

(٢) قال الشافعى في «اختلاف الحديث» من «الأم» (١٠/٨٧، ٨٨): وما قلتُ من أنه إذا تغِّير طعم الماء أو ريحه أو لونه كان نجساً، يُروى عن النبي ﷺ من وجه لا يُثبت مثله أهل الحديث، وهو قول العامة، لا أعلم بينهم فيه اختلافاً. وانظر «معرفة السنن والآثار» للبيهقي (٢/٨٢).

(٣) سيأتي كلام المؤلف عليه.

عمر، وعبد الله بن عباس، وأبي هريرة، ومن قول مجاهد^(١) وغيره من التابعين، وأخذ به نصاً عبيداً الله بن عبد الله بن عمر وبعض فقهاء مكة. والظاهر أنَّ كُلَّ مَنْ روى الحديث من الصحابة فَمَنْ بعدهم يأخذ به، ولا يُعدل عن هذا الظاهر إلا بإثبات خلافه. ولم يصحَّ عن النبي ﷺ تقدير آخر، فأما من بعده فرويَت أقوال:

أولها: عن ابن عباس، ذكر ذَنْوَيْنَ^(٢)، وفي سنته ضعف. ولو صَحَّ لما تحمَّلت مخالفته للقلتين، فإنَّ ابن عباس معروف بالميل إلى التيسير والتوصة، فلعله حمل القلتين على الإطلاق، فرأى أنه يصدق بالقلتين الصغيرتين اللتين تسع كُلُّ منها ذَنْوَيْنَ فقط.

ثانيها: عن سعيد بن جبير، ذكر ثلَاثَ قِلالَ^(٣). وسعيد كان بالعراق، فكانه رأى قلال العراق صغيرةً، كما أشار الشافعي إلى ذلك في القرَب، فحزَّر سعيد أنَّ ثلَاثَ من قلال العراق تعادل القلتين اللتين يُحملُ عليهما الحديث.

ثالثها: عن مسروق قال: «إذا بلغ الماءُ كذا لم ينجسْه شيءٌ». ونحوه عن ابن سيرين، وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود^(٤). وهؤلاء عراقيون، فإنما أن

(١) انظر لهذه الآثار «مصنف» ابن أبي شيبة (١٤٤/١) و«سنن» الدارقطني (١/٢٤)، (٢٥).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٤٤/١).

(٣) أخرجه أيضاً ابن أبي شيبة (١٤٤/١).

(٤) أخرج هذه الآثار ابن أبي شيبة (١٤٤/١). وفيها جميعاً: «كُرَّاً» بدل «كذا». والكُرْ كيل يُقدر باثني عشر وسقاً، والوسيق ستون صاعاً.

يكونوا لم يحققا مقدار القلتين في الحديث بقلال العراق، فأجملوا. وإنما أن يكون كُلُّ منهم أشار إلى ماء معين، فأراد قوله: «كذا» أي بمقدار هذا الماء المشار إليه. وقد ثبت بقولهم أنهم يرون التقدير، ولأنْ يُحمل ذلك على التقدير المنقول عن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أولى من أنْ يُحمل على تقدير لا يُعلم له مستند من الشرع.

رابعها: عن عبد الله بن عمرو بن العاص، ذكر الأربعين قلة^(١). ورويَ مثله من وجه ضعيف عن أبي هريرة^(٢). وقيل عنه: أربعين غرباً^(٣). وقيل: أربعين دلواً^(٤). وهذا القول يحتمل معنيين: الأول المعنى المعروف لحديث القلتين. المعنى الثاني أن ما بلغ الأربعين لا ينجس البة، لا^(٥) بمخالطة نجاسة لا تُغيّر أحد أو صافه لأنَّ قلتان وأكثر، ولا بمخالطة نجاسة تغيّر أحد أو صافه لأنَّ ذلك لا يقع عادة؛ إذ لا يُعرف في ذاك العصر ببلاد العرب ماء يبلغ أربعين أو [٧/٢] أزيد تقع فيه نجاسة تغيّره.

والمعنى الأول يحتاج إلى الاستثناء من منطوقه، فيقال: إلا أن يتغير؛ ومن مفهومه فيقال: إلا بعض النجاسات كمية ما لا دم له سائل. ومع ذلك لا يكون لمفهومه مستند معروف من الشرع، بل المنقول عن الشرع خلافه،

(١) أخرجه أبو عبيد في كتاب «الظهور» (١٦٠) وابن أبي شيبة (١٤٤/١) والدارقطني (٢٧/١).

(٢) أخرجه أبو عبيد في كتاب «الظهور» (١٦١) والدارقطني (١/٢٧).

(٣) أخرجه الطبراني في «تهذيب الآثار» (مستند ابن عباس) رقم (١٠٩١).

(٤) أخرجه أبو عبيد في كتاب «الظهور» (١٦٢) والطبراني برقم (١٠٩٢).

(٥) في المطبوع: «إلا». والمثبت يقتضيه السياق.

وأيضاً فلم يذهب إليه أحد من الفقهاء.

فإما أن يتراجع المعنى الثاني، وتكونفائدة ذاك القول أن ماء ورد ماء فوجده متغيراً، فإن كان من الكثرة بحيث لا يعرف في العادة أن تقع فيه نجاسة تغييره، فله استعماله بدون بحث. وإن كان دون ذلك فعليه أن يتربّى ويبحث. وإما أن يُحمل على المعنى الأول، ويُطرح مفهومه، ويقال: لعل ذاك القول كان عند سؤال عن ماء بذاك المقدار وقعت فيه نجاسة ولم تغيّر، فذكر الأربعين لموافقة الواقع لا للتنقييد.

هذا، ولم أجد عن المتقدمين من الفقهاء وغيرهم حرفًا واحدًا فيه التفاتٌ إلى ما اعتمدته الحنفية من اعتبار مساحة وجه الماء دون مقداره. وكأنَّ الأستاذ شعر بهذا، فحاول عيناً أن يُشرك مع مذهبِه في ذلك مذهبَ القلتين، إذ قال: «لم يأخذ به أحد من الفقهاء قبل المائتين». وقد علِمتَ أنَّ القول بالقلترين مروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم عن جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم.

فأما الحنفية، فذهبوا في الجملة إلى الفرق بين القليل والكثير، لكنهم لم يعتبروا مقدار الماء في نفسه، وإنما نظروا إلى مساحة وجهه، وعندهم في ذلك روايات:

الأولى: أن الماء الراكد الذي تقع فيه نجاسة لا تغيّر أحد أوصافه، إذا كانت مساحة وجهه بحيث يظن المحتاج خلوص النجاسة من أحد طرفيه إلى الآخر = تنجس^(١)، وإنما فلا.

(١) في الأصل: «بنجس»، ولعل الصواب ما أثبتُه كما سيأتي في السطر التالي. ويمكن أن يكون «ينجس».

الثانية: أنه إذا كانت بحيث إذا حرك أدناه اضطراب أقصاه تنفس، وإنما فلا.

ولهم في الترجيح والتفرع اختلافٌ واضطرابٌ شديدٌ جدًا، كما تراه في كتبهم المطولة^(۱). واستبعد بعضهم عدم اعتبار العمق، فاشترطوا عميقاً واختلفوا في قدره. فقيل: أن يكون بحيث لا ينحصر بالاعتراف. وقيل: أربع أصابع، وقيل: ما بلغ الكعبين، وقيل: شبر، وقيل: ذراع، وقيل: ذراعان!

واختلفوا على الرواية الثانية في الحركة، فقيل: حركة المغتسل، وقيل: المتوسط، وقيل: [٨/٢] اليد. ولم يعتبروا وقوع الحركة، وإنما ذكروها لمعرفة قدر المساحة. وسواء في الحكم عندهم أكان الماء عند وقوع النجاسة وبعدها ساكناً أم تحرك، وقالوا: إذا كان بالمساحة المشروطة فللمحتاج أن يستعمل من موضع النجاسة وإن لم يكن قد تحرك! وقالوا: إذا كانت مساحة وجه الماء تساوي القدر المشروط كفى، وإن كان دقيقاً كأن يكون طوله مائة ذراع، وعرضه ذراعاً! وقال محققاً ابن الهمام^(٢) في ترجيح الرواية الأولى: «هو الأليق بأصل أبي حنيفة، أعني عدم التحكم بتقدير فيما لم يرِد فيه تقدير شرعي».

أقول: والرواية الأولى فيها تحكم. والبول مثلًا إذا وقع في الماء ثم حرك الماء خلصت ذرات البول إلى جميع الماء، كما تشاهده إذا صببت قارورة مداد في حوض، فقد يظهر لون المداد في الماء واضحًا، وقد يظهر

(۱) انظر «فتح القدير» (١/٧٧ وما بعدها)، و«حاشية ابن عابدين» (١/١٩١ وما بعدها).

(٢) في «فتح القدير» (١/٧٧).

بتتأمل، وقد لا يظهر. وذلك بحسب اختلاف قدر الماء، وقدر المداد، وقدر لونه، وعلى كل حال فالخلوص محقق، وإنما لا يظهر اللون لتفرق الذرات. وظنون الناس لا ترجع غالباً إلى دلالة، وإنما ترجع إلى طبائعهم، فمنهم متقرّز ينفر عن حوض كبير إذا رأى إنساناً واحداً بال فيه. وأخر لا ينفر، ولكن لو رأى ثلاثة بالوا فيه لنفر. وثالث لا ينفر، ولو رأى عشرة بالوا فيه! وإذا جردت الرواية الأولى عن التحكم لم يكدر يحصل منها إلا أنَّ قائلها وكل الناس إلى طباعهم، وفي عدٍّ هذا قولًا ومذهبًا نظر.

وقد حكى الحنفية أنَّ محمد بن الحسن كان يقول بعشر في عشر، ثم رجع وقال: «لا أوقّت شيئاً»^(١). وعقد الشافعي لهذه المسألة باباً طويلاً تراه في كتاب «اختلاف الحديث» بهامش «الأم» (ج ٧ ص ١٠٥ - ١٢٥)^(٢): وذكر أنه ناظر بعضهم، والظاهر أنه محمد بن الحسن، وفي المنازرة^(٣): «قال: قد سمعت قولك في الماء، فلو قلت: لا ينجس الماء بحال للقياس على ما وصفت أن الماء يزيل الأنجلاس، كان قوله لا يستطيع أحد رده... قلت: ولا يجوز إلا أن لا ينجس شيء من الماء إلا بأن يتغير... أو ينجس كله بكل ما خالته. قال: ما يستقيم في القياس إلا هذا، ولكن لا قياس مع خلاف الخبر لازم. قلت: فقد خالفت الخبر اللازم، ولم تقل معقولاً، ولم تقيس». وقال في موضع آخر^(٤): «فقال: لقد سمعت أبا يوسف يقول: قول

(١) انظر «حاشية ابن عابدين» (١/١٩١).

(٢) (٩٥-٨٢/١٠) ط. دار الوفاء.

(٣) المصدر السابق (١٠/٨٩، ٩٠).

(٤) المصدر السابق (١٠/٩٣).

الحجازين [٢/٩] في الماء أحسنُ من قولنا، وقولنا فيه خطأً». وقال في موضع آخر^(١): «فقال: ما أحسنَ قولكم في الماء!».

أقول: فانحصر الحق في المذهبين الأولين، وسقط ما يخالفهما.

وأما الأمر الثاني، وهو الاضطراب في روایات ذاك الحديث، فالاضطراب الضارُّ أن يكون الحديث حجةً على أحد الوجهين مثلًا دون الآخر، ولا يتوجه الجمع ولا الترجيح، أو يكثر الاضطراب ويشتتُ بحيث يدل أن الراوي المضطرب الذي مدار الحديث عليه لم يضبط. وليس الأمر في هذا الحديث كذلك، كما يعلم من مراجعة «سنن الدارقطني»، و«المستدرك»، و«سنن البيهقي»^(٢).

وأما الأمر الثالث، وهو قول الأستاذ: «ولم يُقل بتصحیحه إلا المتساهلون»، ففيه مجازفة. فقد صحَّحه الشافعی^(٣)، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه^(٤)، وأبو عبيد القاسم بن سلام^(٥). وحكى الشافعی عن مناظره من الحنفية - ويظهر أنه محمد بن الحسن - أنه اعترف بشبنته، كما

(١) المصدر السابق (١٠/٩٣).

(٢) انظر «سنن» الدارقطني (١/١٧، ١٨) و«المستدرك» (١/١٣٣) والبيهقي (١/٢٦٠-٢٦٢). وراجع «التلخيص الحبير» (١/٢٩ وما بعدها) وتعليق أحمد شاكر على الترمذی (١/٩٧-٩٩).

(٣) في «اختلاف الحديث» من كتاب «الأم» (١٠/٨٩).

(٤) نقل الترمذی (٦٧) أقوال هؤلاء العلماء الذين أخذوا بهذا الحديث، وهذا يشير إلى صحته عندهم وعنده، كما ذكر ذلك أحمد شاكر في شرح الترمذی (١/٩٨).

(٥) انظر كتاب «الظهور» له (ص ١٣٣).

في كتاب «اختلاف الحديث» بهامش «الأم» (ج ٧ ص ١١٥^(١)) ولفظه: «فقلتُ: أليس ثبت الأحاديث التي وصفت؟ فقال: أما حديث الوليد بن كثير [وهو حديث القلتين]، وحديث لogue الكلب في الماء، وحديث موسى بن أبي عثمان = فثبت بإسنادها. وحديث بئر بضاعة، فيثبت بشهرته وأنه معروف». واعترف الطحاوي^(٢) بصححه، كما يأتي. وصححه ابن خزيمة^(٣)، وابن حبان^(٤)، والحاكم^(٥)، وغيرهم. قال الحاكم في «المستدرك» (ج ١ ص ١٣٢): «حديث صحيح على شرط الشيختين، فقد احتجَّ جميًعاً بجميع رواته ولم يخرجاه. وأظنهما - والله أعلم - لم يخرجاه لخلافِ فيه...» ثم ذكر الخلاف، وأثبت أنَّ ما هو متابعة تزيد الحديث قوة.

وأما الأمر الرابع، وهو قول الأستاذ: «ولم ينفع تصحيحَ من صحَّحه لعدم تعين المراد بالقلتين». ففي «فتح الباري»^(٦): «واعترف الطحاوي من الحنفية بذلك [يعني بصحة الحديث]، لكنه اعتذر عن القول به بأن القلة في الْعُرْف تطلق على الكبيرة والصغيرة كالجَرَّة، ولم يثبت في الحديث تقديرُهما، فيكون مجملًا، فلا يُعمل به. وقوَّاه ابن دقيق العيد...».

(١) (٨٩/١٠) ط. دار الوفاء.

(٢) رواه في «شرح معاني الآثار» (١٥/١) و«شرح مشكل الآثار» (٢٦٤٤) بإسناد صحيح، وبنى عليه الكلام.

(٣) في «صححه» (٩٢).

(٤) في «صححه» (١٢٤٩).

(٥) في «المستدرك» (١/١٣٢، ١٣٣).

(٦) (٣٤٨/١).

[١٠/٢] أقول: قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَكَفَرُتُمْ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسْكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةَ﴾ [المائدة: ٨٩]. ومن المساكين الصغير والكبير، والطويل الجسم والقصير القسيف^(١). ومن المالك الصغير والكبير. وقد يقال نحو ذلك في الإطعام والكسوة، إذ يصدقان بتمرة تمرة وقلنسوة قلنوسة. وأمثال هذا في النصوص كثير. وفيها ذكر المقادير كالصاع والرطل والمثقال والميل والفرسخ وغير ذلك مما وقع فيه الاشتباه والاختلاف، ولم يقل أحد في شيء من ذلك: إنه مجمل. بل منهم من يقول بمقتضى الإطلاق، ومنهم من يذهب إلى الغالب أو الأوسط، ومنهم من يختار الأكمل.

فيتمكن الأخذ بمقتضى الإطلاق في القلتين، فيؤول ذلك إلى تحقيق المقدار بما يملاً قلتين من أصغر ما يكون من القلال. ولا يُخْدِش في ذلك أنه قد يكون مقدار قُلَّةً كبيرة أو نصفها مثلاً، كما قد يأتي نحو ذلك في كسوة المساكين على القول بأنه يكفي ما يُسمَّى كسوة مساكين.

ويتمكن الأخذ بالأحوط كما فعل الشافعي وغيره. ولا ريب أنَّ ما بلغ قلتين من أكبر القلال المعهودة حينئذٍ وزاد على ذلك داخلاً في حكم منطوق الحديث حتماً على كل تقدير، وهو أنه لا ينجس، وأن ما لم يبلغ قلتين من أصغر القلال المعهودة حينئذٍ داخلاً في حكم مفهوم الحديث حتماً، وهو أنه ينجس. فلا يتوهם في الحديث إجمال بالنظر إلى هذين المقدارين، وإنما يبقى الشك في ما بينهما، فيؤخذ فيه بالاحتياط.

(١) أي النحيف.

وقال ابن التركماني في «الجوهر النقي»^(١): «قد اختلف في تفسير القلتين اختلافاً شديداً كما ترى، ففسّرتا بخمس قرب، وبأربع، وبأربعة وستين طلاً، وباثنين وثلاثين طلاً، وبالجرتين مطلقاً، وبالجرتين بقيد الكبر، وبالخابتين، والخالية: الحبُّ. ظهر بهذا جهالة مقدار القلتين، فتعذر العمل بها».

أقول: أما الاختلاف في تفسير القلة بمقتضى اللغة، فمن تأمل كلام أهل اللغة وموارد الاستعمال وتفسير المحدثين السابقين ظهر له أن القلة هي الجرّة، وإنما جاء قيد الكبر من جهتين:

الأولى: تفسير أهل الغريب لما ورد في الحديث^(٢) في ذكر سدرة المنتهى: «فإذا نيقها مثل [١١/٢] قلال هجر، وإذا ورقها مثل آذان الفيلة». وقلال هجر مشهورة بالكبير، وتفحيم شأن السدرة يقتضي الكبير.

الثانية: تفسير المحاطين لحديث القلتين. وفي «سنن البيهقي» (ج ١ ص ٢٦٤) عن مجاهد تفسير القلتين بالجرتين. ونحوه عن وكيع، ويحيى بن آدم. وعن ابن إسحاق: «هذه الجرارة التي يستنقى فيها الماء والدواريق». وعن هشيم: «الجرتين الكبار». وعن عاصم بن المنذر: «الخوابي العظام».

(١) (١/٢٦٥) بهامش «السنن الكبرى».

(٢) أخرجه البخاري (٣٨٨٧) عن مالك بن صعصعة في حديث المراج. وانظر «أعلام الحديث» للخطابي (١٦٨٠/٣) و«معالم السنن» (١/٥٧) و«النهاية» لابن الأثير (٤/١٠٤).

وأكثر الآخذين بحديث القلتين أخذوا بالاحتياط، فاشترطوا الكبر.
والخابية هي الحُبُّ، والحبُّ هو الجرة أو الجرة الكبيرة. وعلى كل حال فما بلغ جرَّتين من أكبر ما يُعهد من الجرار داخلٌ في حكم منطق الحديث حتماً، وما لم يبلغ جرتين من أصغر ما يُعهد من الجرار داخلٌ في حكم مفهومه حتماً كما سلف.

وأما الاختلاف في مقدار ما تسع، فأكثر الأوجه التي ذكرها ابن التركمانى جاءت في خبرٍ^(١) رواه ابن جرير عن محمد بن يحيى، عن يحيى بن عقيل، عن يحيى بن عمر، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسًا ولا بأسًا». رواه أبو قرة^(٢) عن ابن جرير وقال فيه: «قال محمد: فرأيت قلائلاً هَجَرَ، فَأَظُنُّ كُلَّ قُلَّةً تأخذ قِرْبَتَيْنَ».

ورواه الدارقطني^(٣)، عن أبي بكر النيسابوري، عن أبي حميد المصيسي، عن حجاج، عن ابن جرير؛ وقال فيه: «قال: فَأَظُنَّ أَنَّ كُلَّ قُلَّةً تأخذ الفَرَقَيْنَ».

ورواه البيهقي^(٤) عن أبي حامد أحمد بن علي الرازى، عن زاهر بن أحمد^(٥)، عن أبي بكر النيسابوري بإسناده مثله، وزاد: «والفرق ستة عشر

(١) آخر جه البيهقي (٢٦٣ / ١).

(٢) آخر جه البيهقي (١ / ٢٦٤) من طريقه.

(٣) (٢٤ / ١).

(٤) (٢٦٣ / ١).

(٥) في الأصل: «طاهر» وهو خطأ. والتوصيب من البيهقي. وهو أبو علي زاهر بن أحمد السريخي المترجم في «سير أعلام النبلاء» (٤٧٦ / ١٦).

رطلاً».

ورواه الشافعي^(١): «ثنا مسلم بن خالد، عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني ذكره أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا كان الماء قلتَين لم يحمل خبئاً». وقال في الحديث: بقلال هجر. قال ابن جريج: وقد رأيت بقلال هجر، فالقللة تسع قربتين أو قربتين وشائياً». قال الشافعي^(٢): «كان مسلم يذهب إلى أن ذلك أقل من نصف القرابة أو نصف القرابة، فيقول: خمسُ قرب هو أكثر ما يسع قلتين، وقد تكون القلتان أقل من خمس قرب». قال الشافعي^(٣): «فالاحتفاظ أن تكون القلة قربتين ونصف... وقرب الحجاز كبار...».

ومسلم بن خالد وإن ضعفه الأثرون [١٢/٢] ونسبوه إلى كثرة الغلط، فقد وثقه ابن معين وغيره، وقالوا: كان فقيه أهل مكة، وكانت له حلقة في حياة ابن جريج. وهذا الخبر مما يحتاج إليه الفقيه، فلا يُظنُّ به الغلط فيه^(٤). وقد تابعه في الجملة أبو قرة وهو ثقة. فلفظ «القربتين» ثابت عن ابن

(١) في كتاب «الأم» (١٠/١١، ١١/١٠) و«اختلاف الحديث» (٨٥/١٠).

(٢) «الأم» (٢٣/٢).

(٣) «الأم»: (١١/٢).

(٤) قلت: هذا غير مسلم، فإن لازمه قبول أحاديث الأحكام والزيادات التي تفرد بها بعض الفقهاء المتكلم فيهم أمثال أبي حنيفة وابن أبي ليلى وغيرهما؛ وهو مما لا يقوله المؤلف ولا غيره من أهل العلم، ثم لو سلمنا بذلك هنا فإسناد الزيادة من فوق مسلم بن خالد ضعيف لجهالة من فوق ابن جريج، فإن حمل على روایة أبي قرة عنه، فهي ضعيفة أيضاً لأن يحيى بن يعمر تابعي، ومحمد بن يحيى مجهول. وأما متابعة أبي قرة له في الجملة، فلا تفيد هنا لأن البحث خاص بزيادة «بقلال هجر» =

جريح.

فاما لفظ «الْفَرَقَيْنِ»، فإن كان بفتح الراء فيدفعه أن قِلَال هَجَر معروفة بالكَبِير بحيث يضرب بها المثل كما مرّ. وقد قال الأزهري^(١) بعد أن عاش في هَجَر ونواحيها سنتين: «قِلَال هَجَر والأحساء ونواحيها معروفة، تأخذ الْقُلُّة منها مزادةً كبيرةً من الماء، وتملاً الرواية قُلْتَيْن». والقرية تكون من جلد واحد، والمزادة من جلدين ونصف أو ثلاثة، والرواية هي البعير الذي يحمل

= وهي مما لم يتابعه عليها أبو قرة، وهب أنه قد توبع فهي لا ثبت لما عرفت من الضعف. على أن قوله: «وقال في الحديث: بقلال هجر» ليس صريحاً في الرفع، فكيف وقد رواه عبد الرزاق عن ابن جريح بلفظ: «قال ابن جريح زعموا أنها قِلَال هَجَر». فهذا صريح في الوقف. فسقط الاستدلال بها جملة.

ثم كيف يمكن أن تكون هذه الزيادة محفوظة، ولم ترد في شيء من طرق الحديث المحفوظة التي بها ثبت أصل حديث الْقُلْتَيْن لا برواية مسلم بن خالد له، بل القواعد الحديبية تعطي أن هذه الزيادة منكرة لتفرد ابن خالد بها وقد ضعفه الأكثرون، ومن شاء الاستزادة من التحقيق فعليه بـ«الإرواء» (٦٠ / ١).

والحق أن حديث الْقُلْتَيْن مع صحته، فالاستدلال به على ما ذهب إليه الشافعية صعب إثباته، وعليه اعترافات كثيرة لا قبل لهم ببردها، ولقد جهد المؤلف رحمه الله لنقرير الاستدلال به وتمكينه من بعض الوجوه من حيث منطقه ومفهومه، ولم يتعرض للإجابة عن الاعتراضات المشار إليها، فمن شاء الوقوف عليها فليرجع إلى تحقيق ابن القيم في «تهذيب السنين» (١ / ٥٦ - ٧٤).

والمحختار في هذه المسألة إنما هو المذهب الأول الذي قرره المؤلف رحمه الله تعالى، لأن حديثه مع ثبوته فالاستدلال به سالم من أي اعتراض علمي، بل هو الموافق لسماحة الشريعة ويسراها. [ن].

(١) انظر «تهذيب اللغة» (٨ / ٢٨٨).

مزادتي الماء. فالمراد هنا أن المزادتين اللتين يُستقى فيهما على البعير تملآن قلتين، فكيف يعقل أن يكون [١٣/٢] ما تسعه القلتان من قِلال هَجَر من الماء أربعة وستين رطلاً فقط؟ فإما أن يكون لفظ «الْفَرْقَيْنِ» تصحيفاً من بعض الرواة، والصواب «الْقِرْبَتَيْنِ». وإما أن يكون «الْفَرْقَيْنِ» بسكون الراء، والفرق بسكون الراء مائة وعشرون رطلاً. وما وقع في رواية البيهقي عن الرازبي عن زاهر: «والفرق ستة عشر رطلاً» تقديرٌ من بعض الرواة ظنَّ الفرقين بفتح الراء. وزاهر فيه كلام^(١).

وأما ما ذكره ابن التركماني من تفسير القُلْتَيْنِ معَا باثنين وثلاثين رطلاً، فإنما أخذه من قوله^(٢): «وقد جاء ذكر الفرق من طريق آخر أخرجه ابن عدي^(٣) من جهة المغيرة بن سقلاب، عن محمد بن إسحاق، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم: «إذا كان الماء قُلْتَيْنِ من قِلال هَجَر لم يُنْجِسْهُ شيءٌ»، وذكر أنهما فرقان»^(٤). قال ابن التركماني: «وهذا يقتضي أن تكون القلتان اثنين وثلاثين رطلاً. والمغيرة هذا ضعفه ابن عدي، وذكر ابن أبي حاتم^(٥) عن أبيه أنه صالح. وعن أبي زرعة: جَزَرِي لا

(١) هذا إذا كان زاهر بن طاهر [الشحامي المتوفى سنة ٥٣٣]، كما أثبتته المؤلف. وقد نبهنا أنه أبو علي زاهر بن أحمد السرخسي المتوفى سنة ٣٨٩، ولم نجد أحداً تكلم فيه.

(٢) «الجوهر النقي» (١/٢٦٤).

(٣) «الكامل» (٦/٣٥٩).

(٤) كذا ذكره ابن التركماني. والذي عند ابن عدي: «وذكر أنهما من قِلال هَجَر»، وليس فيه ذكر «الفرق».

(٥) «الجرح والتعديل» (٨/٢٢٤).

بأس به».

أقول: الراوي الذي يطعن فيه محدثو بلده طعنًا شديداً لا يزيده ثناءً بعض الغرباء عليه إلا وهنَا، لأن ذلك يُشعر بأنه كان يتعمد التخليط، فتزيَّن البعض الغرباء، واستقبله بأحاديث مستقيمة، فظن أن ذلك شأنه مطلقاً، فأثنى عليه. وعرف أهل بلده حقيقة حاله. وهذه حال المغيرة هذا، فإنه جزري أسقطه محدثو الجزيرة. فقال أبو جعفر النفيلى: لم يكن مؤتمناً. وقال علي بن ميمون الرقى: كان لا يَسْوَى بَعْرَةً. وأبو حاتم وأبو زرعة رازيان كأنهما لقياه في رحلتهما، فسمعا منه، فتزيَّن لهما - كما تقدَّم - فأحسنا به الظنَّ. وقد ضعَّفه ممن جاء بعد ذلك: الدارقطني وابن عدي، لأنهما اعتبرا أحاديثه. وحسبك دليلاً على تخلطيه هذا الحديث، فإن الناس رَوَوه عن ابن إسحاق، عن ابن عبد الله بن عمر، عن أبيه. ولا ذِكر فيه لِقلال هَجَر، ولا للتقدير؛ فخلطَ فيه المغيرة ما شاء.

هذا، والذي في «الميزان»^(١) في ترجمة المغيرة هذا: «... عن محمد بن إسحاق، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً: إذا كان الماء قُلتين لم ينجِّسه شيء، والقلة أربعة آصع». ففي هذا أن القلة الواحدة اثنان وثلاثون رطلاً، لا القلتان معاً. والصاع عند العراقيين ثمانية أرطال، وقد [١٤ / ٢] يكون المغيرة رأى في بعض الروايات التقدير بالفرقين، فظنه بفتح الراء كما تقدم. وهو تالف على كل حال.

هذا، والفرقان بسكون الراء قريبٌ من قربتين وهي من قرب الحجاز،

(١) (٤ / ١٦٣)، وكذا في «الكامل» لابن عدي (٦ / ٣٥٩).

فإنها كبار كما ذكره الشافعي، فالفرقان مائتان وأربعون رطلاً. ومرّ عن الشافعي وشيخه مسلم بن خالد صاحب ابن جريج جعل الشيء نصفاً، وحرر بعض أصحاب الشافعي القرية بمائة رطل، فتكون القلة مائتين وخمسين رطلاً. فتقاربت روايتا الفرقين، والقربتين شيء.

فاما ما روی عن الإمام أحمد أن القلتين أربع قرب^(١) فكأنه رجح رواية أبي قرعة عن ابن جريج، ورأى أن القلتين في أصل الحديث مطلقتان، وأن قلال هجر أكبر من قلال المدينة، فرأى أن الزيادة على أربع قرب غلوٌ في الاحتياط لا حاجة إليه.

وأما قول إسحاق بن راهويه إن القلتين ست قرب، فكأنه أخذه من قول الشافعي: «خمس قرب» مع قوله: إن قرب الحجاز كبار، فاحتاط إسحاق، فجعلها ست قرب بقرب العراق.

وعلى كل حال، فذاك المقدار - أعني خمس قرب من قرب الحجاز - داخل هو وما زاد عليه في حكم منطق الحديث حتماً، أعني أنه لا ينجس، لأنه يستعمل على قلتين أو قلتين وزيادة، على جميع التفاسير؛ فدلالة الحديث على أنه لا ينجس حتمية. وكذلك دلالة الحديث على أن الماء القليل الذي لا يبلغ أن يكون قلتين في تفسير من التفاسير ينجس = واضحة. فبطلت دعوى تعذر العمل بالحديث، وتحتم على من يعترف بصحته أن يعمل به فيما ذكر.

وأما الأمر الخامس، وهو الاحتجاج بحديث الماء الدائم، فإنه صح في

(١) كما في «المغني» لابن قدامة (٣٧ / ١).

ذلك حديثاً:

الأول في النهي عن البول فيه. ففي «صحيح مسلم»^(١) من حديث جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى أن يُبال في الماء الراكد، ومن حديث أبي هريرة^(٢) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا يبولنَ أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه». وفي رواية^(٣): «لا تبَلْ في الماء الدائم الذي لا يجري ثم تغتسل فيه». وحديث أبي هريرة في «صحيح البخاري»^(٤)، وفيه: «ثم يغتسل فيه».

فقد يقال من جانب الحنفية: هاهنا ثلاثة قضايا:

الأولى: فرق الحديث بين الراكد وغيره، وهو قولنا.

[١٥/٢] الثانية: دلَّ على أنَّ البول في الماء الراكد ينْجِسُه، ولم يشترط التغيير، فهو حجة لنا على من يشترطه.

الثالثة: قال في رواية البخاري: «ثم يغتسل فيه». وهو ظاهر في شمول الحكم للماء الذي يُمكِّن الإنسانَ أن يغتسل فيه، ولا بد أن يكون أكثر من قلتين؛ فهو حجة لنا على من يقول بالقلتين.

أقول: أما القضية الأولى، فالدالة الحديث على التفرقة إنما هي بمفهوم المخالفة، والحنفية لا يقولون بها، فيلزمهم إلحاد الراكد قياساً،

(١) رقم (٢٨١).

(٢) رقم (٢٨٢).

(٣) لمسلم رقم (٩٦/٢٨٢).

(٤) رقم (٢٣٩).

أو يقيموا على مخالفته له دليلاً آخر. أما نحن فنقول بدلالة مفهوم المخالفة، ولكننا نقول: ليس وجهاً للمخالفة ما توهّمه الحنفية أو بعضهم حتى قال بعضهم^(١): «إِنَّا إِنْ مَاءً أَحَدِهَا طَاهِرٌ، وَالآخَرُ نَجَسٌ، فَصُبَّاً مِنْ مَكَانٍ عَالٍ، فَاخْتَلَطَ فِي الْهَوَاءِ، ثُمَّ نَزَّلَ = طَهُرَ كُلُّهُ! وَلَوْ أَجْرَى مَاءُ الْإِنَاءِينَ فِي الْأَرْضِ صَارَ بِمَنْزِلَةِ مَاءِ جَارٍ»! وقال بعضهم^(٢): «لَوْ حَفِرَ نَهَرًا مِنْ حَوْضٍ صَغِيرٍ، أَوْ صَبَ رَفِيقَهُ الْمَاءَ فِي مِيزَابٍ وَتَوَضَّأَ فِيهِ، وَعِنْدَ طَرْفِهِ الْآخَرِ إِنَاءٌ يَجْتَمِعُ فِيهِ الْمَاءُ = جَازَ تَوْضُؤُهُ بِهِ ثَانِيَاً وَثُمَّ وَثُمَّ»! وذكروا أن هذا معتبر حتى على القول بنجاسة الماء المستعمل.

وقضية هذا أنه لو عمد إلى جرّة يصب الماء منها في ميزاب، وقعد آخر على وسط الميزاب يبول فيه ويسليل بوله مع الماء، وعلى طرف الميزاب إناء يجتمع فيه ذاك الماء = كان ذاك الماء الذي خالطه البول واجتمع في ذاك الإناء طاهراً مطهراً، مع أنه لو وضع في الجرة ابتداءً شيء يسير من ذاك البول لصار ماؤها نجساً!

ولا يخفى أن مثل هذا الفرق لا يعقل له وجه. وإنما الماء الجاري الخارج بمفهوم المخالفة في الحديث هو - بمقتضى التبادر والنظر - ما كان جارياً بطبيعة كالأنهار والعيون، مما ليس مفسدة البول فيه كمفادة البول في الراكد، فإن الراكد يختلط به البول ويبقى بحاله؛ فإن اغتسل منه البائل وغيره كان مغتسلاً بماء مخالطه البول من أول اغتساله إلى آخره. وأما الجاري كماء النهر، فإن الدفعه التي وقع فيها البول تذهب فوراً ولا تعود، فلا يمكن

(١) كما في «حاشية ابن عابدين» (١/١٨٧، ٣٢٦).

(٢) كما في «حاشية ابن عابدين» (١/١٨٨).

البائل أن يعود فيغتسل فيها. وإنما يمكنه أن يعود فيغتسل في تلك البقعة، ولا ضير؛ فإنَّ الماء الذي يكون فيها ماء جديد لم يخالطه بوله. ومن شأن الماء الجاري أن يتلاحق، فلا تكاد تمرُّ الدفعة التي وقع فيها البول مسافةً لها قدر حتى يتلاحق بها الماء المتجدد فيغلب [١٦/٢] عليها. وعلى فرض أنها حفظت بعض حالها حتى مرَّت بإنسان يغتسل، فسرعانَ ما تجاوزه ويعقبها الماء الجديد بل المتجدد، فيذهب بأثرها. فهذا هو المعنى المعقول الذي به خالف الجاري الراكد، فوجب البناء عليه. وبذلك عُلِمَ الجواب.

وأما القضية الثانية، فلو دلْ حديث جابر على تنجُس الراكد بالبولة الواحدة لدلَّ على تنجُس كل ماء راكد قلَّ أو كثُر حتى البحر الأعظم. فالصواب أن هناك عدة علل إذا خُشيت واحدة منها تتحقق النهي:

الأولى: التنجيس حالًا. إما بأن يكون الماء قليلاً جدًا تغييره البولة الواحدة، وإما بأن يكون دون المقدار الشرعي، وقد تقدم الكلام فيه.

الثانية: التنجيس مالًا. وذلك أنه لو لم يُنْهَ عن البول في الماء الراكد لأوشك أن يبول هذا، ثم يعود فيبول ويكرر ذلك، وكذلك يصنع غيره، فقد يكثر البول حتى يغيِّر الماء، فينجُسه.

الثالثة: التقدير حالًا. قال الشافعي كما في هامش «الأم» (ج ٧ ص ١١١)^(١): «ومن رأى رجلاً يبول في ماء ناقع قدر الشرب منه والوضوء به». وقال قبل ذلك: «كما يُنْهَى أن يتغوط على ظهر الطريق والظل والموضع التي يأوي الناس إليها، لما يتآذى به الناس من ذلك».

(١) «اختلاف الحديث» (٨٦/١٠).

الرابعة: التقدير مالاً. قد يكون الغدير أو المصنعة^(١) كبيراً جدًا لا يقدرها الإنسان لبولة واحدة، لكن إذا علم أن الناس يعتادون البول فيه قدره.

الخامسة: فشوُّ الأمراض. فقد تحقق في الطب أن كثيراً من الأمراض إذا بالمتلى بأحدها خرجت جراثيم المرض مع البول. فإن كان البول في ماء راكد بقيت تلك الجراثيم حتى تدخل في أجسام الناس الذين يستعملون ذاك الماء، فيصابون بتلك الأمراض. والإصابة بذلك أكثر جدًا من الإصابة بالجذام للقرب من المجدوم. وقد ثبت في «ال الصحيح»^(٢): «فِرَّ مِنْ الْمَجْدُومَ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسْدِ». وكثير منها أشدُّ ضررًا من جَرَبِ الإبل. وقد ثبت في «ال صحيح»^(٣): «لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصْحَّ».

وبهذا يبقى الحديث على عمومه، ولا يحتاج إلى إخراجه عن ظاهره بمجرد الاستنباط. فأما حال الضرورة فمستثنى من أكثر النواهي. ثم إن تحقق بعض [٢/١٧] هذه العلل في ماء يصدق عليه أنه ليس براكد وجب أن يشمله الحكم. أما على قول من لا يعتمد بمفهوم المخالفية كالحنفية فواضح، وأما على قول من يعتد به فيُخَصُّ عمومه بالقياس الواضح.

ولا ريب أن الشعع لا يبيح أن يُلقى في الماء الجاري ما يضرُّ الناس أو يؤذيهما. وعلى هذا، فلا حاجة في التخصيص إلى القياس، بل النصوص الزاجرة عن الإضرار والإيذاء كافية.

(١) المصنعة: شبه الحوض يجمع فيه ماء المطر ونحوه.

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٠٧) من حديث أبي هريرة.

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٧١) ومسلم (٢٢٢١) من حديث أبي هريرة.

فإن قيل: لو اعتبرنا العلل المذكورة واعتبرنا القياس لزم شمول الممنع
لكل ماء جاري، فيلزم اطراح المفهوم رأساً.

قلت: بل تبقى مياه السيول ونحوها التي تمثل نفسها على مواضع النجاسة، فلا يبقى وجه لمنع الإنسان عن البول فيها؛ على أن الذين يعتدون بمفهوم المخالفة يستطردون ما علّنا لو دققنا للاح لنا أنه غير متحقق هنا. وفي القرآن عدة آيات لا يأخذون فيها بمفهوم المخالفة، ويعتلّون بوجوهه إذا تدبرت وجدت بعضها وارداً هنا.

وأما حديث أبي هريرة، فإن كان قوله: «ثم يغسل منه» على معنى الخبر – كما قرره القرطبي، قال^(١): ك الحديث: «لا يضرب أحدكم امرأته ثم يضاجعها»^(٢) – فالكلام فيه كما مرّ، إلا أنه زاد بقوله: «ثم يغسل منه» التنبيه على بعض العلل. كأنه قال: كيف يبول فيه، ثم لعله يحتاج إليه فيغسل منه، فيتنجس أو يتقدّر؟ أو يدع الاغتسال مع حاجته إليه؟ وإذا كان هو يستقدر له بوله فيه، فغيره أولى بالاستقرار. والمؤمن يجب لأخيه ما يجب لنفسه. ولا يدفع هذا أن تكون هناك علة أخرى، فإن النهي عامٌ، وقد جاء مثله بدون هذا التنبيه، وهو حديث جابر.

وإن كان المعنى على النهي عن الجمع بين البول والاغتسال، انصب النهي على الاغتسال بعد البول، كأنه قيل: لا يغسل في ماء دائم قد بال فيه.

(١) في «المفهوم» (٥٤٢/١).

(٢) ذكره الحافظ في «الفتح» (٣٤٧/١) نقلًا عن القرطبي. ولفظ الحديث كما عند البخاري (٤٩٤٢) ومسلم (٢٨٥٥) من حديث عبد الله بن زمعة: «يعمد أحدكم يجحد امرأته جلدة العبد، فلعله يضاجعها من آخر يومه».

ويحتمل هذا النهي عللاً: إحداها التنجس، ثانيتها التقدّر، ثالثتها أن يكون عقوبة للبائل؛ لأن الإنسان إذا علم أنه إن بال في الماء حظر عليه الاغتسال منه كان مما يمنعه عن البول. وقريب منه حديث المرأة لعنت ناقتها، فأمر النبي صلّى الله عليه وآلـه وسلم بتخلية الناقة^(١)، كأنه جعل عقوبة المرأة على لعنها الناقة أن لا تنتفع بها، لكي تنزجر هي وغيرها عن اللعن. فأي واحدة من هذه العلل وُجدَت وُجدَ النهي، وبذلك يساوق التعليل عموم النص. وإن كان المعنى: لا يُنْجَلُ في الماء الدائم، فإن عصى فبال، فلا يغتسل منه؛ فآخره كما ذكر، وأوله كما مرّ في حديث جابر.

[١٨/٢] وأما القضية الثالثة، فقد مرّ ما يعلم به الجواب عنها، على أن الماء إذا كان دون القُلتين بقليل، وكان في حفرة ضيقة أو حوض بقدر قعدة الإنسان إلا أنه عميق، أمكن الانغماس فيه؛ لأنه إذا قعد ارتفع الماء من الجوانب فيغمره. ومع ذلك فالاغتسال في الماء يصدق بأن يقعد وسطه ويعرف على نفسه. وفوق هذا، فكلمة «فيه» كأنها شاذة، والغالب في الروايات من ذلك الوجه وغيره كلمة «منه»^(٢).

الحديث الثاني: النهي عن اغتسال الجنب فيه. وهو في «الصحيحين»^(٣) عن أبي السائب «أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه وآلـه وسلم: «لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب». فقال: كيف يفعل يا أبا هريرة؟ قال: يتناوله تناولاً».

(١) أخرجه مسلم (٢٥٩٥) من حديث عمران بن حصين.

(٢) انظر «فتح الباري» (٣٤٨/١).

(٣) أخرجه مسلم (٢٨٣). ولم أجده عند البخاري.

قد يستدل به على أن الماء يصير باغتسال الجنب فيه نجسًا أو غير مطهّر. فاما النجاسة، فرويت عن أبي حنيفة، ثم رغب عن ذلك الحنفية أنفسهم. وأما سلب التطهير فوافقهم عليه فيما دون القُلتين الشافعية والحنابلة. ومن يأبى ذلك يقول: إن علة النهي هي التقدير. وقد يتحمل غير ذلك من العلل تظاهر بالتأمل، فيساوق التعليل عموم النص. وأما التفرقة بين الدائم والجاري فقد مرّ ما فيها. وكذا إن قيل: إنَّ الحديث يدل على حصول المفسدة في الماء الذي يمكن أن يغتسل فيه الجنب ولا يكون إلا فوق القُلتين. فقد مرّ مثله، والجواب عنه.

وأما الأمر السادس، وهو قول الأستاذ: «فدعونا معاشرَ الحنفية نتوصل من الحنفيات ولا نغطس في المستنقعات»، فيأبى الأستاذ إلا التقليد حتى في السخرية^(١)!



(١) أقول: لقد فات المصنفَ رحمة الله تعالى النظرُ فيما ادعاه الأستاذ من اعتراف ابن دقيق العيد بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم، فإن الواقع خلافه. فهناك نص كلامه في الشرح المذكور (١٢١ / ١٢٥ - ١٢٥) بحاشية «العدة»: «وهذا الحديث مما يستدل به أصحاب أبي حنيفة على تنjis الماء الراكد وإن كان أكثر من قُلتين، فإن الصيغة صيغة عموم. وأصحاب الشافعی يخضون هذا العموم، ويحملون النهي على ما دون القُلتين. فيحمل هذا الحديث العام في النهي على ما دون القُلتين جمعاً بين الحديثين، فإن حديث القُلتين يقتضي عدم تنjis القُلتين بما فوقهما. وذلك أخص من مقتضى الحديث العام الذي ذكرناه. والخاص مقدم على العام». فليتأمل القارئ في كلام ابن دقيق هذا: فهو اعتراف أم اعتراف! [ن].

المسألة الثانية

رفع اليدين

في «تاريخ بغداد» (١٣/٣٨٩ [٤٠٦]) من طريق وكيع: «سأل ابن المبارك أبو حنيفة عن رفع اليدين في الركوع، فقال أبو حنيفة: يريده أن يطير فيرفع يديه؟ قال وكيع: وكان ابن المبارك رجلاً عاقلاً، فقال: إن كان طار في الأولى فإنه يطير في الثانية! فسكت أبو حنيفة ولم يقل شيئاً».

قال الأستاذ (ص ٨٣): «.... (١) مع ظهور الحجة في حديث ابن مسعود... (٢) لم يسلم سند من أسانيد الرفع عند الركوع من علة. (٣) بل لم يصح حديث في الرفع غير حديث ابن عمر (٤) وهو لم يأخذ به في روایة أبي بكر بن عياش ... (٥) ودعوى أحد الفريقين التواتر في موضع الخلاف المتواتر غير مسموعة. (٦) وإنما المتواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون، وجماعة منهم كانوا يرفعون. (٧) فيدل ذلك على التخيير الأصلي، (٨) وإنما خلافهم فيما هو الأفضل».

أقول: أما الأمر الأول، فحديث ابن مسعود كما قال الدارقطني^(١): «تفرّد به محمد بن جابر - وكان ضعيفاً - عن حماد، عن إبراهيم. وغير حماد يرويه عن إبراهيم مرسلاً عن عبد الله من فعله، غير مرفوع إلى النبي ﷺ، وهو الصواب».

ومحمد بن جابر ذكره الأستاذ (ص ١١٦) بمناسبة ما جاء عنه أنه قال: «سرق مني أبو حنيفة كتاب حماد» فقال الأستاذ: «الأعمى، قال فيه أحمدر: لا يُحَدِّثُ عنه إلَّا مَنْ هُوَ شَرُّ مِنْهُ». وترى ترجمته في قسم التراجم^(٢)،

(١) في «السنن» (١١/٢٩٥).

(٢) رقم (١٩٦).

والحاصل أنه ليس بعمدة.

وحمد بن أبي سليمان سيع الحفظ، حتى قال حبيب بن أبي ثابت: «كان حماد يقول: قال إبراهيم: فقلت له: والله إنك لتکذب على إبراهيم، أو إن إبراهيم ليخطئ». وقال شعبة: «قال لي حماد بن أبي سليمان: يا شعبة لا توقيوني على إبراهيم، فإن العهد قد طال. وأخاف أن أنسى، أو أكون قد نسيت». انظر: «تقدير الجرح والتعديل» (ص ١٦٥). قوله: «لا توقيوني إلخ» معناه: إذا قلت: «قال إبراهيم» أو نحو ذلك، فلا تسأليني: أسمعتَه من إبراهيم أم لا؟ فيتبين [٢٠ / ٢] بهذا أنه قد كان يقول^(١): «قال إبراهيم» ونحوه فيما لا يتحقق أنه سمعه من إبراهيم.

وقد أجاب ابن التركماني^(٢) عن كلام الدارقطني، فدافع عن محمد بن جابر بما لا يُجدي، وقال: «إذا تعارض الوصل مع الإرسال، والرفع مع الوقف، فالحكم عند أكثرهم للرافع والواصل؛ لأنهما زادا، وزيادة الثقة مقبولة». كذا قال، وقد عُلِّمَ أن محمد بن جابر ليس بثقة، وحمادًا سيع الحفظ. فالحديث ضعيف من أصله، فكيف مع الخلاف؟ وقد قال الأستاذ (ص ١٥٣): «من أصوله - يعني أبا حنيفة - أيضًا: ردُّ الزائد متناً كان أو سنداً إلى الناقص...». والذي عليه جهابذة الحديث الترجيح. هذا في اختلاف الثقات، وليس هذا منه، كما مرّ.

وروى النسائي^(٣) من طريق ابن المبارك، عن سفيان الشوري، عن

(١) في المطبوع: «يقال». والمثبت يقتضيه السياق.

(٢) في «الجوهر النقي» (٢ / ٧٨).

(٣) (٢ / ١٩٥).

عاصم بن كلبي، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن علقة، عن عبد الله بن مسعود قال: ألا أخبركم بصلة رسول الله ﷺ؟ قال: فقام، فرفع يديه أول مرة، ثم لم يُعدْ. وقد روى الترمذى^(١) عن ابن المبارك قال: «لم يثبت حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ لم يرفع يديه إلا أول مرة». وفي «سنن الدارقطنى» (ص ١١٠)^(٢) و«سنن البيهقي» (ج ٢ ص ٧٩) عن ابن المبارك قال: «لم يثبت عندي...» نحوه.

قد يقال: لعل ابن المبارك عنى حديث محمد بن جابر. لكن قد دلَّ جزمهُ بعدم الثبوت ومحافظته على رفع اليدين على أنه لا يرى فيما رواه عن سفيان ما يشدُّ حديث محمد بن جابر ولو من جهة المعنى. وحديث سفيان رجاله ثقات. وعاصم وإن قال ابن المديني: لا يُحتاج به إذا انفرد، فقد وثَّقه جماعة، وأخرج له مسلم في «الصحيح»^(٣). لكن هناك علل:

الأولى: أن سفيان يدلُّس، ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث عنه تصرِّيحة بالسماع.

الثانية: أنه قد اختلف عليه. قال أبو داود^(٤) عقب روايته عن عثمان بن أبي شيبة عن وكيع - وستأتي -: «ثنا الحسن بن علي، ثنا معاوية وخالد بن عمرو وأبو حذيفة قالوا: نا سفيان بإسناده هذا قال: رفع يديه في أول مرة،

(١) عقب الحديث (٢٥٦).

(٢) (٢٩٣/١).

(٣) انظر الأرقام (٢٠٧٨، ٢٧٢٥، ٢٩٩٢).

(٤) رقم (٧٥١).

وقال بعضهم: مرة واحدة». وفي «مسند أحمد» (ج ١ ص ٤٤٢)^(١): «ثنا وكيع، عن سفيان، عن عاصم... قال عبد الله: أصلّي بكم صلاة رسول الله ﷺ، فرفع يديه في أولٍ». وأخرجه أبو داود^(٢)، عن عثمان بن أبي شيبة، عن وكيع. وفيه: «فصلٍ فلم يرفع يديه إلا مرة».

[٢١/٢] الثالثة: قال أحمد في «المسنن» (ج ١ ص ٤١٨)^(٣): «ثنا يحيى بن آدم، ثنا عبد الله بن إدريس من كتابه، عن عاصم بن كلبي، عن عبد الرحمن بن الأسود، نا علقة، عن عبد الله قال: علمنا رسول الله ﷺ الصلاة، فكبَرَ ورفع يديه، ثم ركع وطبقَ بين يديه وجعلهما بين ركتبيه. فبلغ سعدًا، فقال: صدق أخي. قد كنا نفعل ذلك، ثم أُمِرْنَا بهذا - وأخذ بركتبيه - حدثني عاصم بن كلبي بهذا».

فأعلَّ البخاريُّ في «جزء رفع اليدين»^(٤) حديث سفيان بحديث ابن إدريس، وقال: «ليس فيه: ثم لم يَعُدْ. فهذا أصح، لأن الكتاب أحفظُ عند أهل العلم». يشير البخاري إلى أنَّ بعض الرواة لَمَّا لم ير في القصة ذكر الرفع عند الركوع، وكان المشهور عن أصحاب ابن مسعود أنهم كانوا لا يرفعون إلا في أول الصلاة، فَهُمْ أن الواقع في القصة كذلك. ثم لما روى من حفظه روى بحسب ما كان فَهُمْ.

(١) رقم (٤٢١١).

(٢) رقم (٧٤٨).

(٣) رقم (٣٩٧٤).

(٤) (ص ٨٠، ٨٢).

وممّن أعلَّ حديث سفيان من الأئمة: أحمد، وأبو داود، وأبو حاتم، ومحمد بن نصر المروزي، وغيرهم. فمنهم من حمل الوهم على وكيع، ومنهم من حمله على سفيان^(١).

وزعم بعض الناس^(٢) أن اختلافهم في هذا يقتضي رد قولهم جملة، وليس هذا بشيء. والذي يظهر أنه إن كان سفيان دلّسه، فالحمل على شيخه الذي سمعه منه، وإلا فالوهم منه. وراجع «نصب الراية» (ج ١ ص ٣٩٥).

الرابعة: أنه ليس في القصة تصريح من ابن مسعود بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يرفع إلا في أول الصلاة. غاية الأمر أنه ذكر أنه سيخبرهم بصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قام فصلّى بهم. فإن بنينا على رواية ابن إدريس عن عاصم، فليس فيها ذكر أن عبد الله لم يرفع في غير أول الصلاة. فقد يكون رفع ولم يذكر الراوي ذلك، كما لم يذكر وضع اليدين على الصدر، والقراءة، والتكبير للركوع؛ كأنه إنما كان يهمه من ذكر القصة شأنُ التطبيق.

وفي «مسند أحمد» (ج ١ ص ٤١٣)^(٣) من طريق أبي إسحاق، عن أبي الأسود^(٤)، عن علقمة والأسود: أنهما كانا مع ابن مسعود، فحضرت الصلاة، فتأخر علقمة والأسود، فأخذ ابن مسعود بأيديهما، فأقام أحدهما عن يمينه، والآخر عن يساره. ثم ركعا، فوضعوا أيديهما على رُكْبَيهما، وضرب

(١) راجع «العلل» لأحمد (١/٣٦٩ - ٣٧١) ولاين أبي حاتم (٢/١٢٣ - ١٢٥).

(٢) هو الزيلعي في «نصب الراية» (١/٣٩٦).

(٣) رقم (٣٩٢٧).

(٤) كما في الأصل وبعض نسخ «المسند»، والصواب «ابن الأسود»، وهو عبد الرحمن.

أيديهما. ثم طبّق بين يديه وشبك، وجعلهما بين فخذيه. وقال: رأيت النبي ﷺ فعَلَهُ.

وبنحوه رواه منصور، عن إبراهيم، عن علقة والأسود، كما في «صحيح [٢٢/٢] مسلم»^(١). وفيه^(٢) من طريق الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود وعلقة نحوه. وزاد: «قال: فلما صلى قال... وإذا كنتم ثلاثة فصلوا جميعاً، وإذا كنتم أكثر من ذلك فليؤمّكم أحدكم، وإذا ركع أحدكم فليفرّش ذراعيه على فخذيه، ولْيُجَنِّأْ ولْيُطْبَقْ بين كفيه. فلما كأنني أنظر إلى اختلاف أصابع رسول الله ﷺ. فأرَاهُم».

فأكثر الروايات لا تذكر عدم الرفع كما ترى، وكثير منها لا تذكر حتى الرفع أول الصلاة. فيظهر من هذا أن الذي كان يهمُ ابنَ مسعود من تعليمهم في تلك الصلاة ويهُمُّهم من رواية القصة إنما هو مقام الثلاثة والتطبيق. ولذلك لم يذكر عقب الصلاة إلا هذين إذ قال: «إذا كنتم ثلاثة...»، كما مرّ.

فإن قيل: فقد اشتهر عن علقة والأسود وغيرهما من أصحاب ابن مسعود أنهم كانوا لا يرفعون إلا في أول الصلاة. ولو رأياه رفع في غير ذلك - ولا سيما في تلك الصلاة - لكان الظاهر أن يأخذوا بذلك عنه، فقد أخذوا عنه التطبيق وغيره.

قلت: فقد أشار بعض أهل العلم إلى احتمال أن يكونوا غافلاً عن رفعه يديه في غير أول الصلاة، وأشار بعضهم إلى احتمال أن يكون ابن مسعود

(١) رقم (٥٣٤/٢٨).

(٢) رقم (٥٣٤/٢٦).

ذُهِلَ عن الرفع، كبعض ما يسهو الرجل؛ لأن المهم في تلك الصلاة كان بيان الموقف والتطبيق، كما مرّ.

فإن قيل: هذه احتمالات بعيدة.

قلت: هي على كل حال أقرب من دفع ما ثبت عن جماعة من الصحابة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع، وما تواتر عنهم أنهم كانوا يرفعون.

فإن قيل: فقد ذهب بعضهم إلى احتمال النسخ.

قلت: من الممتنع جدًا أن يقع نسخٌ في مثل هذا الحكم، ولا يطلع عليه جمهور الصحابة ويختص به ابن مسعود، ثم يكتفي من تبليغه مع اشتهر الرفع والإطباقي عليه بما وقع في القصة على فرض ثبوتها.

فإن قيل: فهل من شيء غير هذا؟

قلت: ذكر بعض أهل العلم أنه كما أن ابن مسعود طبق وأخبر بالتطبيق وأمر به، وقد تبين أن ذلك كان في أول الإسلام ثم نسخ، واتفق الناس على ترك التطبيق؛ وكما قال إن موقف إمام الاثنين بينهما، وخالفه الناس في ذلك، واعتذروا باحتمال أن يكون رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك في بيت ضيق = فكذلك حاله في عدم الرفع إن ثبت عنه. قد يكون الرفع في غير أول الصلاة لم يشرع منذ [٢٣/٢] شرعت الصلاة، فرأى ابن مسعود النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أول الإسلام يصلّي ولا يرفع إلا في أول الصلاة. فأخذ ابن مسعود بذلك، كما أخذ بالتطبيق والموقف، وإن كان كُل ذلك كان أولاً ثم ترك. وقد يكون رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ترك الرفع في بعض الصلوات لبيان أنه ليس بواجب، فأخذ ابن مسعود بذلك.

فإن قيل: قضية الموقف قريبة، لأن غالب ما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصلي الجمعة بأكثر من اثنين. فاما قضيتا التطبيق والرفع، ففيما ذكر بعده.

قلت: قد فتح الله تعالى - وله الحمد - بوجه يقرب الأمر في الثلاث كلها. وهو أن يقال: كأنه كان من رأي ابن مسعود أن النسخ لا يثبت بالترك وحده، بل يبقى الأول مشروعًا في الجملة على ما يقتضيه حاله. ويرى أن على العالم إذا خشي أن ينسى الناس الأمر الأول أن يسعى في إحيائه.

فاما التطبيق، فقد علم ابن مسعود أنه كان مشروعًا، ثم ترك العمل به. ورأى هو أن تركه ليس نسخاً له، بل إما أن يكون تركه رخصة؛ لأنه فيما يظهر أشـق من الأخذ بالركب. وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ربما يدع الأمر المستحب كراهية المشقة، كما كان يعجل صلاة العشاء إذا جمعوا^(١)، وأبطأ بها ليلة، ثم خرج، فصلّى، وقال: «إنه لوقتها، لو لا أن أشـق على أمتي»^(٢). وإما أن يكونا سواء، والمصلـى مخير بينهما، وإما أن يكون التطبيق مندوباً أيضاً وإن كان الأخذ بالركب أفضل. وقد علم ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ربما يدع ما هو في الأصل مندوب، ليبيـن للناس أنه ليس بواجب. وربما يفعل ما هو في الأصل مكرر، ليبيـن للناس أنه ليس بحرام. وكان أبو بكر وابن عباس لا يضطـدون، كانوا يدعون التضحية ليبيـنوا للناس أنها ليست بواجبة. فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على ترك التطبيق رأى أنه سنة قد أُمِيتْتْ، فأحبَّ إحياءها، ففعـلَه، وأمر

(١) كذا في (ط). والمعنى واضح، ولعله «اجتمعوا».

(٢) أخرجه مسلم (٦٣٨) من حديث عائشة رضي الله عنها. وأخرجه البخاري (٧٢٣٩)

ومسلم (٦٤٢) من حديث ابن عباس بنحوه.

أصحابه بفعله. ولم يَخْشَ أن يؤدي ذلك إلى إماتة الأخذ بالركب، لعلمه أن مشروعية ذلك معلومة بين الناس. وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قَصَدَ بيان الجواز، فترك [ما هو في الأصل مندوب، أو فعل]^(١) ما هو في الأصل مكرر؛ لا يخبر بقصده، بل يَكُلُّ الناس إلى ما قد عرفوه من الدليل على ما هو الأصل في ذلك. وكذلك لم يُنقل [٢٤/٢] أن أبا بكر وعمر وابن عباس كانوا حين يتركون التضحية يَبْيِنُونَ قصدتهم، بل كانوا يتكلون على ما قد عرفه الناس من مشروعيتها.

وأما وقوف إمام الاثنين بينهما، فلعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعله مرة، ثم تقدّم. فعلم ابن مسعود الأمرين، ولكنه رأى أن الأول لم يُنسخ، وأن كلا الأمرين مشروع وإن كان التقدم أفضل. ثم لما رأى الناس أطبقوا على التقدّم أحَبَّ إحياء تلك السنة.

وأما ترك الرفع في غير أول الصلاة، فإن ثبت عن ابن مسعود فالظاهر أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم تَرَكَه، إما في أول الإسلام بأن يكون كان أو لا يقتصر على الرفع أول الصلاة، ثم رفع في بقية المواضع. وإما بعد ذلك بأن يكون ربما ترك الرفع في غير الموضع الأول ليبيان أنه ليس في مرتبته، فإن الرفع أول الصلاة آكد، وذهب بعض أهل العلم إلى وجوبه. فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على المواظبة على الرفع في بقية المواضع مواظبَتَهم على الرفع أول الصلاة تَرَكَه لمصلحة البيان. وحال ذلك عنده دون حال التطبيق ووقف إمام الاثنين بينهما، بدليل أنه عقب ذلك الصلاة أمر بهذين، ولم يَعْرِض للرفع كما مرّ في حديث مسلم.

(١) زيادة يقتضيها السياق وبها يستقيم الكلام، وستأتي هذه العبارة بعد صفحتين.

وربما يقال: قد يكون ابن مسعود عَلِم أن النبي ﷺ كان أولاً يطبق ولا يرفع عند الركوع والرجوع منه، ثم ترك التطبيق ورفع، فرأى ابن مسعود أن الرفع بدل من التطبيق. فأما الأخذ بالرُّكْب، فقد يكون رخصةً فقط. فلما بدار ابن مسعود إحياء التطبيق طبق ولم يرفع، لئلا يجمع بين البدل والمبدل. والله أعلم.

فهذا غاية ما يقتضيه حسنُ الظن بابن مسعود، وهو أهل أن يُحسن الظن به. وعلى كل حال، فقد ثبت الرفع قطعاً عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وهو فعل عباديٌ متعلق بالصلاوة، ولا يُعقل أن يكون الفعل مندوباً مطلقاً، ويكون الترك أيضاً مندوباً مطلقاً، فما بقي إلا احتمال النسخ. والنسخ لا يثبت بمثل ما روی عن ابن مسعود، مع ما فيه من الكلام وما يطرقه من الاحتمال. وقد ترك الصحابة في عهد عثمان تكبيرات الانتقال أو الجهر بها، واستمرَ ذلك حتى ظن بعض التابعين أن ذلك غير مشروع، كما يأتي. ولا يظهر للترك سبب إلا الترخص في ترك المندوب، ونحن لم نظن بابن مسعود في ترك الرفع ذلك، ولا ما هو أبعد عن الملامة كالنسيان والذهول؛ [٢٥] وإنما ظننا به قصدَ البيان وتثبيتَ الحق.

فإن قيل: فقد يظهر أن ابن مسعود واظب على الترك، ورضي لأصحابه المواظبة عليه.

قلت: فكذلك في التطبيق ووقف إمام الاثنين بينهما، بل هو في هذين آكد؛ فإنه عَقِبَ تلك الصلاة أَمْرَهُمْ بِهِما وَلَمْ يَعْرِضْ لترك الرفع، كما مرَّ في حديث مسلم. والحق أن غاية ما في الأمر أن يكون رضي لهم المواظبة مدةً ليكون ذلك أوفي بما قصده من البيان، كما واظب أبو بكر وعمر وابن عباس

على ترك التضحيه. ورأى ابن مسعود أنه إن خفي على أصحابه حقيقة الحال، فسيعلمونها عندما يرون غيره من الصحابة وكبار التابعين، ويسمعون منهم ويتذربون. فما اتفق مما يخالف ذلك فإن مسعود غير مسؤول عنه.

وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قصَّدَ البيان، فتركَ ما هو في الأصل مندوب، أو فعلَ ما هو في الأصل مكرور = ربما يراهَ من لم يعرف الدليل السابق، فيفهم خلاف المقصود، وربما توهَّم بعضهم النسخ. وربما يقع هذا التوهُّم لبعض فقهاء الأمة ويبقى ذلك في أتباعه. ولهذا نظائر كثيرة في الشريعة حتى في نصوص القرآن مما يقع بسببه بعض الناس في الخطأ ويبقى ذلك في أتباعه، كما ترى ذلك واضحاً في اختلاف المذاهب. والله تعالى في ذلك الحكمة البالغة، يستيقنها المؤمن وإن لم يُحِطْ بها علماً. وليس هذا موضع النظر في ذلك.

وأما الأمان الثاني والثالث - وهمما قول الأستاذ: «لم يسلم سند للرفع من علة، ولم يصح فيه إلا حديث ابن عمر» - فمجازفة! قال البخاري كما يأتي: «لا أسانيد أصحٌ من أسانيد الرفع». وحديث ابن عمر قطعي الثبوت عنه، وصحٌ معه عدة أحاديث. منها في «ال الصحيحين»^(١) حديث مالك بن الحويرث، وفي « صحيح مسلم»^(٢) حديث وائل بن حجر. وأشار البخاري في «الصحيح»^(٣) إلى حديث أبي حميد الساعدي في عشرة من الصحابة.

(١) البخاري (٧٣٧) ومسلم (٣٩١).

(٢) رقم (٤٠١).

(٣) (٢٢١/٢) مع «الفتح»).

وقد صحّحه ابن خزيمة وابن حبان^(١)، وصحّحاً حديث علي^(٢) في ذلك. وفي «الفتح»^(٣): «قال البخاري في «جزء رفع اليدين»^(٤): من زعم أنه بدعة فقد طعن في الصحابة، فإنه لم يثبت عن أحد منهم تركه. ولا أسانيد أصح من أسانيد الرفع،... وذكر البخاري أيضاً أنه رواه سبعة عشر رجلاً من الصحابة. وذكر الحاكم وأبو القاسم ابن منهه ممن رواه العشرة المبشرة. وذكر شيخنا أبو الفضل الحافظ أنه تتبع من رواه من الصحابة بلغوا خمسين رجلاً».

وتواتر باعتراف الكوثري الرفع^[٢٦/٢] عن جماعة من الصحابة، بل نسبة غير واحد من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن جبير إلى الصحابة مطلقاً^(٥). وتواترُه عنهم يستلزم تواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كما يأتي في الأمر الخامس.

وأما الأمر الرابع - وهو قول الكوثري: إن ابن عمر «لم يأخذ به في رواية أبي بكر بن عياش» - ففيه مجازفة أيضاً؛ فإنَّ المراد رواية أبي بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: «ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتح»^(٦). ولو صح هذا عن مجاهد لما دل على أن ابن عمر لم يرفع،

(١) « صحيح ابن خزيمة» (٥٨٧) و« صحيح ابن حبان» (١٨٦٥).

(٢) « صحيح ابن خزيمة» (٥٨٤) و« صحيح ابن حبان» (١٧٧١ - ١٧٧٤).

(٣) (٢٢٠/٢).

(٤) (ص ١٢٩، ٢٢).

(٥) انظر «جزء رفع اليدين» للبخاري (ص ٧٥) ومصنف ابن أبي شيبة (١/٢٣٥) و«التمهيد» (٢١٧/٩) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٧٥/٢).

(٦) آخر جهه ابن أبي شيبة (١/٢٣٧). قال البخاري في «جزء رفع اليدين» (ص ٥٥): «قال يحيى بن معين: حديث أبي بكر عن حصين إنما هو توهم منه لا أصل له». وانظر

فكيف أن يدل على أنه لم يأخذ بال الحديث!

وأنا أذكر جماعةً من العلماء وغيرهم صحبُّهم مدةً، وصلَّيْتُ معهم، وأتذكَّر الآن هل أذكر رفعَهم عند الركوع أو تركَّهم الرفع، فلا أذكر؛ ومنهم من عهدي به قريب. وذلك أنني لم أتحرَّك أن أتفقد صلاتهم. ولكنني تحرَّيْتُ ذلك في جماعة، فأنا الآن أذكر بعد طول العهد.

ومجاهد لم يقل:رأيت ابن عمر لا يرفع، وإنما قال – إن صحت الحكاية عنه –: «ما رأيت ابن عمر يرفع...». وهذا يُشعر بأنه لا ينفي أن يكون ابن عمر رَفِع ولم يره مجاهد. ومذهب مجاهد الرفع كما ذكره البخاري وغيره^(١). فإن صح عنه ذاك القول فكأنه لم يتفق له أنْ يتحرَّى تفُّقد ابن عمر في رفعه، وإنما اتفق أنه شاهده رَفِع في أول الصلاة، ثم استغل مجاهد بصلوة نفسه.

وقد صح عن ابن عمر أنه كان ربما يرفع رفعاً تاماً، وربما يتجوَّز. ذكر مالك في «الموطأ»^(٢) عن نافع «أن ابن عمر كان إذا ابتدأ الصلاة رفع يديه حذو منكبيه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما دون ذلك». وفي «سنن أبي داود»^(٣) عن ابن جريج قال: «قلت لنافع: أكان ابن عمر يجعل الأولى أرفعهن؟ قال: لا، سواء. قلت: أشِّر لي، فأشار إلى الشديين وأسفل من ذلك». وصح عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه الرفع حذو المنكبين في

(ص ١٥٠، ١٥١) منه، و«معرفة السنن والآثار» (٤٢٨ / ٢).

(١) انظر «جزء رفع اليدين» (ص ١٥٠) و«معرفة السنن والآثار» (٤٢٨ / ٢).

(٢) (٧٧ / ١).

(٣) رقم (٧٤١).

الأولى وغيرها^(١)). قال الباجي في «المتنقى»^(٢): «ويحتمل أن يكون عبد الله بن عمر كان يفعل الأمرين جميعاً، ويرى ذلك واسعاً فيهما».

أقول: يدل مجموع الروايات عن ابن عمر أنه كان يرى أن أكمل الرفع أن تحاذى يداه من كبيه، وأن أصل السنة يحصل بما دون ذلك، ولا سيما إذا كان هناك عذر. فكأن ابن عمر [٢٧/٢] لما كبرَ وَضَعُفَ كان ربما يتجوز في الرفع، فيرفع إلى الثديين أو نحو ذلك. وربما يرفع في الأولى رفعاً تاماً لأنها آكد، ويتجاوز في الباقي. وكأن ابن جريج جوز أن يكون المشروع التفرقة بأن يكون الرفع في الأولى أعلى، وسأل عن فعل ابن عمر ليستدل به على ذلك، وفهم نافع هذا فأجابه بحسبه. فمحصل الجواب أن ابن عمر لم يكن يتحرى التفرقة تحرّياً يُشعر بأنها مشروعة، بل كان ربما يتتجاوز في الأولى أيضاً. فمن الجائز في الحكاية عن مجاهد أنه كان وراء ابن عمر غير قريب منه، فاتفق أن ابن عمر رفع في الأولى رفعاً تاماً رأه مجاهد، وتتجاوز في الباقي فلم يره. ومن الجائز أن يكون ابن عمر سها في تلك الصلاة التي رَقَبَ فيها مجاهد إن كان رَقَبَه.

وقد قال البخاري في «جزء رفع اليدين»^(٣) في الجواب عن تلك الحكاية: «قال ابن معين: إنما هو توهّم لا أصل له، أو هو محمول على السهو كبعض ما يسهو الرجل في صلاته. ولم يكن ابن عمر ليذع ما رواه [عن] النبي ﷺ، مع ما رواه عن ابن عمر مثل طاوس وسالم ونافع

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» (١/٧٥) ومن طريقه البخاري (٧٣٥) وغيره.

(٢) (٣٢/٢) ط. دار الكتب العلمية.

(٣) انظر (ص ٥٤، ٥٥، ١٥١) منه.

ومحارب بن دثار وأبي الزبير أنه كان يرفع يديه...». وروى البخاري في «جزء رفع اليدين»^(١) عن مالك أن ابن عمر كان إذا رأى رجلاً لا يرفع يديه إذا رفع وإذا رفع، رماه بالحصى.

وإذا ترك ابن عمر الرفع في بعض صلاته سهواً أو ضعفاً لم يصدق عليه مع ما تواتر عنه من الرفع أنه لم يأخذ بال الحديث، فكيف والذى في تلك الحكاية إنما هو نفي الرؤية لا نفي الرفع، ولا تلازم بين النفيين، كما سلف!

ومع هذا كله، فأبو بكر بن عياش عندهم سبعة الحفظ، كثير الغلط. ولم يخرج له البخاري في «الصحيح» إلا أحاديث ثبتت صحتها برواية غيره، كما تراه في «مقدمة الفتح»^(٢). ولم يخرج له مسلم شيئاً إلا أنه ذكر في «المقدمة»^(٣) عنه عن مغيرة بن مقْسُم قال: «لم يكن يصدق على عليٍ رضي الله عنه في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود». فلو كانت روایته هذه مخالفة لما ثبت برواية الجماعة عن ابن عمر لوجب ردُّها، كما لا يخفى.

وأما الأمر الخامس - وهو قول الأستاذ: «ودعوى أحد الفريقين التواتر في موضع الخلاف المتواتر غير مسموعة» - فكان الأستاذ انتقل ذهنه من

(١) (ص ٥٣) عن نافع لا عن مالك. وقد أخرجه أيضاً كذلك الحميدى في «مسنده»

(٢) (٢٧٧) والدارقطنى (٢٨٩ / ١) والحاكم في «معرفة علوم الحديث» (ص ٢١٨)

وعبد الله في «مسائل الإمام أحمد» (ص ٧٠) وعن ابن عبد البر في «التمهيد»

(٣) (٢٢٤ / ٩). ولعل المؤلف اعتمد على «الفتح» (٢ / ٢٢٠)، ففيه: «عن مالك» سهواً.

(٤) «هُدَى السارِي» (ص ٤٥٥).

(٥) (١٤ / ١).

التواتر إلى الإجماع. فإن الإجماع هو الذي يسوغ أن [٢٨/٢] يقال: لا تسمع دعواه في موضع الخلاف المتواتر لمنافاة الخلاف للإجماع. فأما التواتر، فلا منافاة بينه وبين الخلاف المتواتر، كما ستراه. بل إنَّ الخلاف المتواتر إذا لم يثبت أنَّ ابتداءه كان عقب وفاة النبي ﷺ فوراً لم يمنع من دعوى إجماع سابق. فلنا أن ندعُي في قضيتنا هذه إجماع الصحابة، لأن جماعة منهم رروا الرفع، وتواتر العمل به عن كثير منهم، كما اعترف به الكوثري. بل نسبة غير واحد من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن جبير إلى الصحابة مطلقاً، فاشتهر ذلك وانتشر، ولا يُعرف عن أحد منهم ما يدل على أنه غير مشروع.

فأما ما روی عن بعضهم أنه تركه، فلم يثبت. وقد مرَّ الكلام على ما روی عن ابن مسعود، ويأتي الكلام على غيره. ولو ثبت بعض ذلك فإنما هو ترك جزئي، أي في ركعة واحدة أو صلاة واحدة. وذلك لا يدل على أن التارك يراه غير مشروع، إذ قد يكون قصداً بيان أن الرفع في غير الأولى ليس في مرتبتها، وقد يكون سها، وقد يكون ترَّخص لعذر أو لغير عذر في ترك ما علِمه مندوباً.

بل لو ثبت أن بعضهم تركه مدة طويلة لما دل ذلك على أنه يراه غير مشروع، فقد جاء عن أبي بكر وعمر وابن عباس أنهم كانوا لا يُضْحُون^(١). بل قد ثبت أن الصحابة تركوا في عهد عثمان تكبيرات الخفض والرفع أو الجهر بها، واستمرَّ ذلك حتى إن علياً لما قدم العراق وصلَّى بهم وأتى

(١) انظر «مصنف عبد الرزاق» (٤/٣٨١) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٩/٢٦٥).

بالتكبيرات وجَهَرَ بها قال عمران بن حصين كما في «الصحيحين»^(١) وغيرهما: «ذَكَرْنَا هذا الرجل صلاةً كنا نصلّيها مع رسول الله ﷺ». وقال أبو موسى الأشعري فيما رواه أحمد وغيره بسند صحيح [كما] في «الفتح»^(٢): «ذَكَرْنَا علٰيٌ صلاةً كنا نصلّيها مع رسول الله ﷺ إِمَّا نسيناها وَإِمَّا تركتها عمداً». واستمر التَّرَك بالحجاز حتى إن أبا هريرة حين استخلفه مروان على إمارة المدينة في عهد معاوية صلٰى بهم، فأتى بالتَّكبيرات وجَهَرَ بها، فأنكرها ذلك. قال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف كما في «صحيف مسلم»^(٣): «فقلنا: يا أبا هريرة ما هذا التَّكبير؟ فقال: إنها لَصَلَوةُ رسول الله ﷺ». وصلٰى بهم بمكة، فأتى بالتَّكبيرات وجَهَرَ بها، فأنكرها ذلك. قال عكرمة كما في «صحيف البخاري»^(٤) وغيره: «فقلت لابن عباس: إنه أحمق. قال: ثُكِلتَك أُمك! سَنَةُ أَبِي القاسم ﷺ».

فاما التواتر، فأمره أوضح؛ فإنه من المعلوم أنه قد يحصل لشخص دون آخر. وقد جاء [٢٩/٢] عن ابن مسعود أنه كان يقول: إن المغوزتين ليستا من القرآن^(٥)، واعتذر أهل العلم عنه بأنه لم يسمع من النبي صلٰى الله عليه وآله وسلم ما يصرّح بقرآنِيهما، ولا تواتر ذلك عنده، مع أن من المقطوع به تواتر

(١) البخاري (٧٨٤) ومسلم (٣٩٣).

(٢) (٢٧٠/٢). والحديث في «المسندي» (١٩٤٩٤).

(٣) رقم (٣٩٢/٣١).

(٤) رقم (٧٨٨).

(٥) أخرجه عبد الله بن أحمد في «زوائد المسند» (٢١١٨٨) وغيره. وانظر «فتح الباري» (٧٤٢، ٧٤٣/٨).

ذلك عند غيره. فلا يُخْدِش في تواتر الرفع مخالفَةٌ بعض التابعين من الكوفيين، إذ لا يلزم من تواتره عند غيرهم تواتره عندهم. بل عرضت لأولهم شبهة الترك فتوهموا - أو بعضهم - أنه غير مشروع، كما توهّم غيرُهم من ترك عثمان وغيره تكبيرات الخفض والرفع أو الجهر بها أن ذلك غير مشروع، حتى أنكروه على أبي هريرة كما تقدم. ثم جاء بعدهم من الكوفيين مَن بلغته الأحاديث والأثار، ولعلها تواترت عنده، فلم تطِب نفسُه بترك ما أَلْفَه واعتاده، وفرَّ إلى احتمال النسخ، ورأى أن الترك أحوط له وأطيب لنفسه.

وقد اعترف الكوثري بتواتر الرفع عن جماعة من الصحابة، وذلك يستلزم⁽¹⁾ تواتره عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فإنه فعلٌ تعبدِي في الصلاة، لو لم يعلموا أنه مشروع وفعلوه: فإن فعلوه لا على وجه التعبد كان تلاعباً بالصلاحة وإيهاماً لمشروعية ما لم يشرعه الله، وذلك كذبٌ على الله ورسوله ودينه؛ وإن فعلوه على وجه التعبد فذلك صريح البدعة [و] الضلال، والكذب على الله، والتکذیب بآياته. فبهذا يثبت قطعاً أنهم كانوا يعتقدون أنه مشروع، ويمتنع اعتقادُهم ذلك من جهة الرأي، إذ لا مجال للرأي فيه. على أن الرأي إنما يُصار إليه في إثبات الفعل إذا لم يُعلم أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تركه تركاً مستمراً مع قيام السبب وانتفاء المانع. ويمتنع على الذين تواتر عنهم الرفع أن يجهلوا جميعاً أكان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يرفع أم لا، بعد أن طالت صحبتهم له ومراقبتهم لصلاته كما أُمِرُوا به.

(1) في المطبوع: «لا يستلزم»، وهو خطأ.

وأما الأمر السادس – وهو قول الأستاذ: «المتواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون، وجماعة منهم كانوا يرفعون» – فالشطر الثاني وهو تواتر الرفع حق، وأما الشطر الأول فلا. وهذا إمام النقل أبو عبد الله البخاري يقول كما تقدم: «لم يثبت عن أحد منهم تركه». وإنما نُقل الترك نقلاً فيه قوة ما عن ابن مسعود، وقد مرّ النظرُ فيه. وروي أيضًا عن عمر وعليٍّ. فأما عمر، فقد جاء عنه الرفع من روایته ومن فعله^(١).

وروى حسن بن عياش، عن عبد الملك بن أبي جر، [٢/٣٠] عن الزبير بن عدي، عن إبراهيم، عن الأسود قال: «صلَّيْتُ مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته إلا في افتتاح الصلاة»^(٢). وأُعِلَّ هذا بثلاثة أوجه:

الأول: أن حسن بن عياش لَيَّنَه بعضهم. قال عثمان الدارمي عن ابن معين: «ثقة، وأخوه أبو بكر ثقة». قال عثمان: «ليسا بذلك، وهم من أهل الصدق والأمانة». واتفقوا على تلبيس أبي بكر في حفظه حتى قال يحيى القطان: «لو كان أبو بكر بن عياش حاضرًا ما سأله عن شيء». وكان إذا ذُكر عنده كلح وجهه. وقال أبو نعيم الفضل بن دكين: «لم يكن في شيوخنا أحد أكثر غلطًا منه».

وقد روى الثوري، عن الزبير بن عدي، عن إبراهيم، عن الأسود «أن عمر كان يرفع يديه في الصلاة حذو منكبيه»^(٣). لم يذكر ما في روایة

(١) أخرجه البيهقي في «الخلافيات» كما في «نصب الراية» (١/٤١٥، ٤١٦).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١/٢٣٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»

(٣) ٢٢٧/١ و«شرح مشكل الآثار» (١٥/٥٠).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (٢٥٣٢) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢٥/٢).

الحسن بن عياش عن ابن أبيجر عن الزبير بن عدي. وكان الثوري لا يرفع، فلو كان في القصة ما ذكره الحسن لما أغفله الثوري. والخطأ في مثل هذا قريب، فإنه كان عند إبراهيم حكايات عن أهل الكوفة في عدم الرفع، فيقوى احتمال دخول الاشتباه على الحسن.

الوجه الثاني: أن إبراهيم ربما دلّس. وفي «معرفة علوم الحديث» للحاكم (ص ١٠٨) من طريق «خلف بن سالم قال: سمعت عدة من مشايخ أصحابنا تذاكروا كثرة التدليس والمدلسين، فأخذنا في تمييز أخبارهم، فاشتبه علينا تدليس الحسن بن أبي الحسن وإبراهيم بن يزيد النخعي... وإبراهيم أيضاً يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هنّي بن نويرة، وسهم بن منجات، وخزامة الطائي؛ وربما دلّس عنهم».

الثالث: أنه قد روي عن عمر الرفع من روایته ومن فعله. ويکفي في ذلك ما تواتر عن ابنه عبد الله، مع أنه كان ملازمًا لأبيه، متخرّيًا الاقتداء به. قال زيد بن أسلم عن أبيه: «ما وجد قاصد لباب المسجد داخل أو خارج بأقصد من عبد الله لعمل أبيه» رواه ابن سعد^(١). وقد جاء عن إبراهيم^(٢) أنه ذُکر له حديث ابن وائل بن حجر عن أبيه في الرفع، فقال إبراهيم: «ما أرى أباهرأى رسول الله ﷺ إلا ذاك اليوم الواحد^(٣)، فحفظ ذلك، وعبد الله [بن

(١) في «الطبقات الكبرى» (٤/١٥٠). وفيه: «ما رجل قاصد...»، ولعله الصواب.

(٢) انظر «معاني الآثار» (١/٢٢٥، ٢٢٦).

(٣) قلت: هذا مجرد رأي، ومع ذلك فقد صح ما يبطله. وهو ما أخرجه أبو داود [رقم ٧٢٦] وغيره عن كلبي وائل أنه قال: «لأنظرنَ إلى صلاة رسول الله ﷺ كيف يصلِّي...». قلت: فذكر الحديث، وفيه رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، وقال فيه:

[٢/٣١ مسعود] لم يحفظ عنه!». فيقال لإبراهيم - إن صح عنه ما رواه الحسن بن عياش - : ما نرى الأسود رأى عمر إلا ذاك اليوم الواحد، أفيكون أعلم به من ابنه عبد الله بن عمر!

ورواية وائل مثبتة محققة تثبت رفع النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم في الموضع، ومعلوم أن الرفع لا يكون إلا تعبدًا، إذ ليس هنا داعً طبيعـي إلى فعله مكررًا في الموضع. وإذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم في صلاة واحدة ثبتت مشروعيته في الصلاة مطلقاً، كما هو الشأن في غيره من أعمال الصلاة، إلا ما يثبت اختصاصه. وقد قدمنا أنَّ ما يثبت أو يقوى عن ابن مسعود لا يتحقق فيه منافاة لذلك.

فأما في الرواية عن الأسود - إن صحت إليه - فمن الجائز أن يكون عمر كان أمام الأسود غير قريب منه فرفع عمر أول الصلاة رفعاً تاماً رأه الأسود، ثم رفع عمر عند الركوع وما بعده رفعاً تجوز فيه - كما تقدم عن ابن عمر - فلم يره الأسود، فظن أنه لم يرفع أصلاً.

وأما على، فروى أبو بكر النهشلي^(١)، عن عاصم بن كلبي، عن أبيه،

= «ثم جئت بعد ذلك في زمان فيه برد شديد، فرأيت الناس عليهم جل الثياب، تحرك أيديهم تحت الثياب». وأخرجه أحمد (٤/٣١٨) وله عنده (٤/٣١٩) طريق آخر عن عبد الجبار عن بعض أهله أن وائلاً قال: «أتته مرة أخرى وعلى الناس ثياب فيها البرانس وفيها الأكسية، فرأيـهم يقولون هكذا تحت الثياب». [المؤلف].

(١) أخرجه بهذا الطريق ابن أبي شيبة في «المصنف» (١/٢٣٦) وأحمد في «العلل» (١/٣٧٤) والطحاوي في «معاني الآثار» (١/٢٢٥) والبيهقي في «الكبرى» (٢/٨٠) و«المعرفة» (٢/٤٢١).

عن عليٍ رضي الله عنه «أنه كان يرفع يديه في التكبير الأولى من الصلاة، ثم لا يرفع في شيء منها».

وروى ابن أبي الزناد^(١)، عن موسى بن عقبة، عن عبد الله بن الفضل، عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، عن عبيد الله بن أبي رافع، عن عليٍ، عن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدِيهِ حَذَّوْ مِنْكِبِيهِ، وَيَصْنَعُ ذَلِكَ أَيْضًا إِذَا قَضَى قِرَاءَتَهُ وَأَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ، وَيَصْنَعُهَا إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرَّكْوَعِ... وَإِذَا قَامَ مِنْ السَّجْدَتَيْنِ رَفَعَ يَدِيهِ كَذَلِكَ...».

في «نصب الراية»^(٢) وغيرها عن الإمام أحمد بن حنبل أنه سُئل عن حديث ابن أبي الزناد هذا، فقال: «صحيح». وذكر البخاري في «جزء رفع اليدين»^(٣) أثر النهشلي، ثم ذكر حديث ابن أبي الزناد وقال: «وهذا أصح». وأخرج الترمذى حديث ابن أبي الزناد في كتاب الدعوات من «جامعه»^(٤) وقال: «هذا حديث حسن صحيح». وصححه أيضًا ابن خزيمة وابن حبان^(٥). وفي «سنن البيهقي» (ج ٢ ص ٨٠)^(٦) عن عثمان بن سعيد الدارمي ذكر

(١) أخرجه من طريقه البخاري في «جزء رفع اليدين» (ص ٢٢) وأبو داود (٧٤٤) والترمذى (٣٤٢٣) وابن ماجه (٨٦٤) وابن خزيمة (٥٨٤) وابن حبان (١٧٧١ - ١٧٧٤).

(٢) (٤١٢/١).

(٣) (ص ٤٦). في (ط): «جزء القراءة» ولعله سبق قلم.

(٤) رقم (٣٤٢٣).

(٥) سبقت الإشارة إليهما في التعليق.

(٦) وكذلك في «معرفة السنن والآثار» (٤٢٢/٢).

[٣٢/٢] أثر النهشلي وقال: «فهذا قد روی من هذا الطريق الواهي عن عليّ، وقد روی عبد الرحمن بن ^(١) هرمز الأعرج، عن عبید الله بن أبي رافع، عن عليّ أنه رأى النبي ﷺ يرفعهما عند الركوع، وبعد ما يرفع رأسه من الركوع. فليس الظن بعليّ رضي الله عنه أن يختار فعله على فعل النبي ﷺ. ولكن ليس أبو بكر النهشلي ممن يُحتاج بروايته، أو تثبت به سنة لم يأت بها غيره».

اعتراضه ابن التركماني ^(٢) فقال: «بل الذي روی من الطريق الواهي هو ما رواه ابن أبي رافع عن عليّ، لأن في سنته عبد الرحمن بن أبي الزناد». ثم ذكر قول الدارمي: فليس الظن... إلخ. فقال: «الخصمه أن يعكسه، فيجعله ^(٣) بعد النبي عليه السلام دليلاً على نسخ ما تقدم».

أقول: إذا صرفنا النظر عن النهشلي وابن أبي الزناد، فسنداً المرفوع أثبت؛ لأن رجاله كلهم ثقات أثبات احتجَّ بهم الجماعة. وسند الموقوف فيهمقال. عاصم وإن أخرج له مسلم ووثقه جماعة، فلم يُخرج له البخاري، وقال ابن المديني: «لا يحتاج به إذا انفرد». وأبوه وإن وثقه ابن سعد وأبو زرعة، فلم يُخرج له البخاري ولا مسلم، وقال النسائي: «لا نعلم أحداً روی عنه غير ابنه وغير إبراهيم بن مهاجر، وإبراهيم ليس بقوى في الحديث».

فأما النهشلي وابن أبي الزناد، فلا شك أننا إذا وازنا بينهما إجمالاً فالنهشلي أثبت. أخرج له مسلم، ووثقه ابن مهدي وأحمد وابن معين

(١) في المطبوع: «عن» تحريف.

(٢) في «الجوهر النقي» (٢/٧٩).

(٣) في كتاب ابن التركماني: «فيجعل فعله».

وأبو داود والعجلاني. وقال أبو حاتم: «شيخ صالح يكتب حدثه، وهو عندي خير من أبي بكر الهمذلي». والهمذلي ضعيف جداً. وقال ابن سعد في النهشلي: «كان مرجحاً، وكان عابداً ناسكاً، وله أحاديث، ومنهم من يستضعفه».

وأما ابن أبي الزناد، فلم يحتج به صاحباً «الصحيح»، وإنما علق عنه البخاري، وأخرج له مسلم في المقدمة. ووثقه جماعة، وضيقه بعضهم، وفصل الأكثرون. وه هنا أمران:

الأول: أن أئمة الحديث قد يتبيّن لهم في حديثٍ من روایة الثقة الثبت المتفق عليه أنه ضعيف، وفي حديثٍ من روایة مَنْ هو ضعيف عندهم أنه صحيح. والواجب على مَنْ دونهم التسليمُ لهم، وأولى من ذلك إذا كان الراوي وسطاً كالنهشلي وابن أبي الزناد. وقد صحح الأئمة حديث ابن أبي الزناد المذكور، ولَيْنَ البخاري والدارمي أثر النهشلي، كما مرّ.

الأمر الثاني: إذا اختلفوا في راوٍ فوثقه بعضهم، ولَيْنَه بعضهم، ولم يأت في حقه تفصيل [٢٣/٢] فالظاهر أنه وسْطٌ فيه لِيْنٌ مطلقاً، وهذه حال النهشلي. وإذا فصلوا أو أكثرهم الكلام في راوٍ، فثبتوه في حال، وضيقوه في أخرى؛ فالواجب أن لا يؤخذ حكم ذاك الراوي إجمالاً، إلا في حديث لم يتبيّن من أي الضربين هو. فاما إذا تبيّن، فالواجب معاملته بحسب حاله. فمن كان ثقة ثبتاً ثم اخترط كسعيد بن أبي عروبة، إذا نظرنا في حديثٍ من روایته، فإن تبيّن أنه رواه قبل الاختلاط فهو غاية في الصحة، أو بعده ضعيف. وابن أبي الزناد من هذا القبيل، فإن أكثر الأئمة فصلوا الكلام فيه. قال موسى بن سلمة: «قدمتُ المدينة، فأتيت مالك بن أنس، فقلت له: إني قدِمْتُ إليك

لأسمع العلم، وأسمع من تأمرني به. فقال: عليك بابن أبي الزناد». ومالك مشهور بالتحري لا يرضى هذا الرضا إلا عن ثقة لا شك فيه. ولذلك عدَّ الذهبي هذا توثيقاً، بل قال في «الميزان»^(١): «وثقه مالك. قال سعيد بن أبي مريم: قال لي خالي موسى بن سلمة: قلتُ لمالك: دُلْنِي على رجل ثقة. قال: عليك بعد الرحمن بن أبي الزناد».

وقال صالح بن محمد: «تكلم فيه مالك لروايته عن أبيه كتاب السبعة – يعني الفقهاء – وقال: أين كنا عن هذا!». وإنما روى هذا بعد أن انتقل إلى العراق، كما يأتي، عن ابن المديني. وقال عبد الله بن علي ابن المديني عن أبيه: «ما حَدَثَ بالمدينة فهو صحيح، وما حَدَثَ ببغداد أفسده البغداديون». ورأيت عبد الرحمن بن مهدي يخطط على أحاديثه، وكان يقول: في حديثه عن مشيختهم فلان وفلان وفلان. قال: «ولقنه البغداديون عن فقهائهم». يعني الرواية عن أبيه عن المشيخة بالمدينة أو الفقهاء بها، وهذا هو الذي حكى صالح بن محمد أن مالكاً أنكره. تبين أن ابن أبي الزناد إنما وقع منه ذلك بالعراق، وابن مهدي إنما كان عنده عن ابن أبي الزناد مما حَدَثَ به بالعراق، كما يدل عليه كلام ابن المديني، ويأتي نحوه عن عمرو بن علي.

وقال يعقوب بن شيبة: «ثقة صدوق، وفي حديثه ضعف. سمعت علي ابن المديني يقول: حديثه بالمدينة مقاًرب، وما حَدَثَ به بالعراق فهو مضطرب. قال علي: وقد نظرتُ فيما روى عنه سليمان بن داود الهاشمي، فرأيتها مقاًربة». وقال عمرو بن علي: «فيه ضعف، فما حَدَثَ بالمدينة أصْحَّ مما حَدَثَ ببغداد. كان عبد الرحمن يخطُّ على حديثه». وقال الساجي: «فيه

(١) (٥٧٥/٢). وانظر «تهذيب التهذيب» (٦/١٧١-١٧٣) لأقوال النقاد فيه.

ضعف، وما حَدَّثَ بِالْمَدِينَةِ أَصْحَّ مَا حَدَّثَ بِبَغْدَادِ».

وقال أبو داود عن ابن معين: «أثبَتَ النَّاسُ فِي هَشَامَ بْنِ عَرْوَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الزَّنَادِ» [٢/٣٤]. هذا مع أنه قد روى عن هشام مالك والكتاب. وفيما حكاه الساجي عن ابن معين: «عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الزَّنَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِيهِ هَرِيرَةَ حَجَّةً». وقال معاوية بن صالح وغيره عن ابن معين: «ضَعِيفٌ». وفيما حكاه الساجي عن أحمد: «أَحَادِيثُه صَحَّاحٌ». وقال أبو طالب عن أحمد: «يُرَوَى عَنْهُ». قال أبو طالب: «قُلْتَ يُحْتَمَلُ؟ قَالَ نَعَمْ». وقال صالح بن أحمد عن أبيه: «مُضطربُ الْحَدِيثِ». وقال العجلبي: «ثَقَةٌ».

وقال الترمذى في «اللباس» من «جامعه»^(١): «ثقة حافظ»، وصحّح عدة من أحاديثه. وأخرج له في «المسح على الخفين»^(٢) حديثه عن أبيه، عن عروة بن الزبير، عن المغيرة: رأيت النبي ﷺ يمسح على الخفين على ظاهرهما^(٣). ثم قال: «حديث المغيرة حديث حسن صحيح»^(٤)، وهو

(١) عقب الحديث رقم (١٧٥٥). وقد سقط من أكثر الطبعات كلمة: «حافظ». وهي ثابتة في نسخة الكروخي (ق ١٢٢ أ)، وفي طبعة الرسالة بتحقيق شعيب الأرناؤوط ورفاقه (٥٤٠ / ٣).

(٢) رقم (٩٨).

(٣) في المطبوع: «ظاهرها».

(٤) في المطبوعة: «حسن» قال أحمد شاكر في تعليقه بعدما أشار إلى أن في نسخة (ب) «حسن صحيح»: زيادة «صحيح» مخالفة لسائر الأصول الصحيحة. ويؤيد ذلك أن النووى في «المجموع» (١/٥١٧) وابن العربي في «شرح الترمذى» (١٤٦/١) والمنذري فيما حكاه في «عون المعبد» (١/٦٣) والمجد ابن تيمية في «المتنقى» (١/٢٣٢ من «نيل الأوطار») نقلوا عن الترمذى أنه قال: «حديث حسن».

حديث عبد الرحمن بن أبي الزناد... ولا نعلم أحداً يذكر عن عروة عن المغيرة «على ظاهرهما» غيره... قال محمد - يعني البخاري -: وكان مالك يشير بعد عبد الرحمن بن أبي الزناد».

فإذا تدبرنا ما تقدم تبين لنا أن لابن أبي الزناد أحواً:

الأولى: حاله فيما يرويه عن هشام بن عروة. قال ابن معين: إنه أثبت الناس فيه، فهو في هذه الحال في الدرجة العليا من الثقة.

الحال الثانية: حاله فيما يرويه عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة. ذكر الساجي عن ابن معين أنه حجة. وهذا قريب من الأول. وظاهر الإطلاق أنه سواء في هاتين الحالين ما حدث به بالمدينة وما حدث به ببغداد. وهذا ممكّن لأن يكون أتقنَ ما يرويه من هذين الوجهين حفظاً فلم يوثّر فيه تلقين البغداديين، وإنما أثر فيه فيما لم يكن يُتقن حفظه، فاضطرب فيه، واشتبه عليه.

الثالثة: حاله فيما رواه من غير الوجهين المذكورين بالمدينة، فهو في قول عمرو بن علي والساجي أصحٌ مما حدث به ببغداد. ونحو ذلك قول علي ابن المديني على ما حكاها يعقوب، وصرّح ابن المديني في حكاية ابنه أنه صحيح. ويوافقه ما روي عن مالك من توثيقه إذ كان بالمدينة والإرشاد إلى السمع منه مخصوصاً له من بين محدثي المدينة. ويلتحق بذلك ما رواه بالعراق قبل أن يلقّنه ويشبهوا عليه، أو بعد ذلك ولكن من أصل كتابه. وعلى ذلك تُحمل أحاديث [٢٥/٢] الهاشمي عنه لثناء ابن المديني عليها، بل الأقرب أن سمع الهاشمي منه من أصل كتابه، فعلى هذا تكون أحاديثه عنه أصحٌ مما حدث به بالمدينة من حفظه.

الرابعة: بقية حديثه ببغداد، ففيه ضعف، إلا أن يعلم في حديث من ذلك أنه كان يتقن حفظه مثل إتقانه لما يرويه عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة، فإنه يكون صحيحاً. وعلى هذا يدل صنيع الترمذى في انتقاده من حديثه وتصحىحه لعدة أحاديث منه. وقد دلَّ كلامُ الإمامِ أحمدَ أنَّ التلقينَ إنما أوقعه في الاضطراب. فعلى هذا إذا جاء الحديث من غير وجهه عليه على و蒂رة واحدة دل ذلك على أنه من صحيح حديثه.

فابن أبي الزناد في الحالين الأوليين وما يتحقق بهما أثبت من النهشلي بكثير، وفي الحال الثالثة إن لم يكن فوقه فليس بدونه، وفي الرابعة دونه.

وهذا الحديث مما حدث به بالمدينة، فإن ممن رواه عنه عبد الله بن وهب، كما في «سنن البيهقي» (ج ٢ ص ٣٣) بسند صحيح. وهو من أحاديث الهاشمي عنه، كما في «سنن أبي داود»^(١) و«الترمذى»^(٢) وغيرهما. وجاء من غير وجه [عنه] على وتيرة واحدة، وصححه من تقدَّم من الأئمة، فحاله فيه فوق حال النهشلي. وتأكد ذلك برجحان سنته على سند النهشلي كما مرَّ، وبموافقته للأحاديث الثابتة عن جماعة من الصحابة، ومخالفته أثر النهشلي لمقتضى تلك الأحاديث ومقتضى الآثار المتواترة عن الصحابة.

على أنني أقول: لا مانع من صحة أثر النهشلي في الجملة. وبيان ذلك: أننا إذا علمنا الاختلاف في مسألة الرفع، ثم رأينا عالماً لم نعرف مذهبـه في ذلك، وأردنا أن نعرفه، فرقـبناه في بعض صلاتـه، فلم نرـه رفع، فإنه يقع في

(١) رقم (٧٤٤).

(٢) رقم (٣٤٢٣).

ظننا أن مذهبه عدم الرفع وأن ذلك شأنه. فإذا مضت على ذلك مدة، ومات ذلك العالم، ثم بدلنا أن نذكر حاله في الرفع، فقد نبني على ما تقدم، فنقول: لم يكن يرفع. فمن الجائز أن يكون اتفق لклиب أنه رَقَبَ عَلَيْهِ في بعض صلاته ليرى أمن مذهب الرفع أم لا؟ فاتفاق أن رفع عليّ عند الافتتاح رفعاً تاماً رأاه كليب، ثم تجوز عليّ في الرفع عند الركوع فما بعده، فلم يره كليب، فظن أنه لم يرفع، وأن مذهبه عدم الرفع، فذهب يحكى عنه بحسب ذلك.

فإن قيل: لكن هذا الاحتمال لا يخلو عن بُعدٍ.

قلت: لكنه أقرب الاحتمالات.

[٣٦/٢] فإن قيل: قد روی عن أبي إسحاق السبيعي أنه قال: «كان أصحاب عبد الله وأصحاب علي لا يرفعون أيديهم إلا في افتتاح الصلاة»^(١).

قلت: إنما أراد الذين صحبو عبد الله، ثم صحبو عليّ، ولذلك قدم ذكر عبد الله، مع أن عليّاً أفضل. وكان أبو إسحاق يتشيّع، وأصحاب عبد الله هم كانوا بعده المقتدى بهم من أصحاب عليّ. وفي مقدمة «صحيح مسلم»^(٢) عن المغيرة بن مقْسَم قال: «لم يكن يصدق على عليّ في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود». وكان أصحاب عبد الله يلزمون ما أخذوه عنه، وإن رأوا عليّاً يخالفه، كما لزموا التطبيق وغيره. وقد تقدم الكلام على أخذهم عن عبد الله ترك الرفع، فلا تغفل.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٣٦/١).

(٢) (١٤/١).

فإن قيل: ولماذا لم ينكر عليهم عليّ؟

قلت: لعله لم يقف على ذلك من حالهم، أو أنكر عليهم فلم يقنعوا،
كما يحتمل ذلك في قضية التطبيق.

بقي قول ابن الترمذاني: «لخصمه أن يعكسه فيجعل فعل عليّ بعد النبي
عليه السلام دليلاً على نسخ ما تقدم».

فأقول: ليس هذا بشيء، فقد تقرر في الأصول أن الحكم إذا ثبت،
فادعى بعض الصحابة نسخة، وخالفه غيره منهم = لم يثبت النسخ بتلك
الدعوى، إذ قد يكون استند صاحبها إلى ما لا يوافقه غيره على أنه دليل
يوجب النسخ. وقد اختلف الصحابة في عدة أحكام ذهب بعضهم إلى أنها
منسوبة، وخالفه غيره، ولم ير المخالف في قول صاحبه: «هذا منسوخ»
حجّة، ولا رأى القائل قوله ذلك كافياً في إثبات النسخ. فكيف يُظْنَ بعليّ أن
يكون يرى أن الرفع منسوخ، ثم يخبر بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان
يرفع، ويعلم أن غيره من الصحابة يخبرون بذلك ويعملون به عملاً شائعاً
دائماً، ثم لا يتبع عليّ إخباره بذلك ببيان الحجّة على نسخه ويعلن ذلك؟ بل
يقتصر على ما ليس بدليل على النسخ، ولا صريح في دعوه، ولا ظاهر فيها،
وهو الترك. إذ قد لا يرقبه الناس في صلاته، فإن رَقَبَه بعضهم فقد يقول: لعله
ترك لبيان الجواز، أو لعذر، أو سها، أو ترَحّص كما ترَحّص عثمان وغيره في
ترك التكبيرات أو الجهر بها كما تقدم. هذا ما لا يكون.

[٣٧/٢] فالحق ما تقدم من وهم أثر النهشلي أو وهم كليب، وتحقق ما
قاله البخاري إنه لا يثبت عن أحدٍ من الصحابة ترك الرفع، إلا أن يكون

بعضهم تركَه في وقتٍ ما لبيان الجواز أو غيره مما تقدم. والله أعلم.

وأما الأمر السابع – وهو قول الكوثري: «فيدل ذلك على التخيير الأصلي» – فإن أراد بالتشيير الأصلي أن أحد الأمرين مندوب والآخر جائز، فهذا وجيه. ويتعمّن أن يكون المندوب هو الرفع، فيكون تركه تركاً لمندوب، وهو جائز في الجملة، ولا يصح عكسه. فإن مَنْ يرفع إنما يرفع على وجه التعبّد كما لا يخفى، ولو كان الرفع غير مشروع لكان^(١) فعله على وجه التعبّد بدعة وكذباً على الله تعالى وتکذیبَاً بآياته، فكيف يقال: إنه جائز؟

وإن أُريد أن كلاً الأمرين مندوب، فندبُ الرفع حق ثابت معقول، ولا دليل على ندب الترك مطلقاً. ولا هو مع ندب الفعل بمعقول، فإن ترك المندوب حيث نُدب إنما يكون مكروراً أو خلاف الأولى، والتخيير بين مندوبيَن إنما يكون بين فعلين كالأدكار المأثورة في افتتاح الصلاة، إذا ثبت منها اثنان مثلاً، فيقال: أيهما أتى به المصلي فقد أحسن. وإذا أتى بأحد هما لم يكن تركه للآخر مكروراً ولا خلافاً الأولى، لأنه إنما تركه إلى آخر يقوم مقامه.

إِنْ قِيلَ: فَهَا هَا أَيْضًا أَمْرَانِ: الرفع والسكون، فَمَنْ ترَكَ الرفع فَقَدْ أتَى بالسكون وَهُوَ مَنْدُوبٌ.

قلت: السكون ترك، وإنما شُرع السكون في الصلاة عن الحركات التي لم تُشرع فيها، كما في «صحيح مسلم»^(٢) وغيره من حديث جابر بن سمرة

(١) في المطبوع: «فكان». والمثبت يقتضيه السياق.

(٢) رقم (٤٣١). وأخرجه أيضًا النسائي (٦٤/٣) والبيهقي في «الكبرى» (٢/١٨١).

قال: صلیت مع رسول الله ﷺ، فکنا إذا سلمنا قلنا بأيدينا: السلام عليکم، السلام عليکم، فنظر إلينا رسول الله ﷺ فقال: «ما شأنکم تشيرون بأيديکم كأنها أذنابُ خيلٍ شُمُسٍ! إذا سلم أحدکم فليلتفتْ إلى صاحبه ولا يومئ بيه». وفي رواية^(۱): فقال: «ما لي أراكم رافعي أيديکم كأنها أذنابُ خيلٍ شُمُسٍ! اسكنوا في الصلاة». فأمرهم بالسکون عن تلك الحركة، وهي رفع الأيدي عند السلام، والإشارة بها يمنةً ويسرةً. وأمرهم بالالتفات وهو حركة أيضاً، وإنما الفرق أن الحركة الأولى غير مشروعة، والثانية مشروعة. فعلى هذا يجري الأمر فيسائر الحركات في الصلاة. فما كان واجباً لم [٢٣٨/٢] يعقل أن يكون السکون عنه جائزًا، وما كان مندوباً لم يعقل أن يكون السکون عنه إلا مكروهاً أو خلاف الأولى، وما كان مباحاً فالسکون عنه مباح. والله الموفق.

وأما الأمر الثامن - وهو قول الكوثري: «إإنما خلافهم فيما هو الأفضل» - فوجيهه في الجملة، فإن منهم من عرف أن الرفع سنة باقية، ويفعل السنة أفضل من تركها. ومن التابعين فمن بعدهم من لم تبلغه هذه السنة من وجهه يثبت، أو بلغته ولكن غلت عليه شبهة ترجح بها عنده أنها منسوبة، فيكون عنده أن الرفع بدعة، وترك البدعة أفضل من فعلها. وكذلك من التبس عليه الحال، فإن ما يحتمل أن يكون سنة وأن يكون بدعة، فتركه أفضل. فاما من أعرض عن الحجج واسترسل مع الشبهات إيثاراً لهواه، فله حكم آخر. والله المستعان.



(۱) عند مسلم برقم (٤٣٠).

[٣٩/٢] المسألة الثالثة

أفطر الحاجم والممحجوم

في «تاریخ بغداد» (٤٠٣/٣٨٨) من طريق عبد الصمد بن عبد الوارث عن أبيه قال: «ذُکر لأبي حنيفة قول النبي ﷺ: «أفطر الحاجم والممحجوم». فقال: هذا سجع».

قال الأستاذ (ص ٨١): «حديث: «أفطر الحاجم والممحجوم» لم يثبته كثير من أهل الحديث منهم ابن معين... ومن ثبته يرى الحديث إما منسوحاً باحتجاج النبي ﷺ وهو صائم، وإما مسؤولاً بمعنى أنهما عرضة للإفطار...».

قلت: ممن صلح الحديث من وجه أو أكثر: الإمام أحمد، وابن المديني، وإسحاق بن راهويه، والبخاري، وأبو زرعة، وعثمان بن سعيد الدارمي، وابن خزيمة، وغيرهم. فأما ابن معين ففي «الفتح»^(١): «قال المروذى: قلت لأحمد: إن يحيى بن معين قال: ليس فيه شيء ثبت. فقال: هذا مجازفة».

وزعم الأستاذ أن من ثبته يراه منسوحاً أو مسؤولاً، ليس كما قال، فإنه ترك القسم الثالث. قال ابن حجر في «فتح الباري»^(٢): «وعن علي وعطاء والأوزاعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور: يُفطر الحاجم والممحجوم، وأوجبوا عليهم القضاء. وشَدَّ عطاء، فأوجب الكفارة أيضاً. وقال بقول أحمد من الشافعية: ابن خزيمة، وابن المنذر، وأبو الوليد النيسابوري، وابن حبان...»

(١) (٤/١٧٧).

(٢) (٤/١٧٤).

وبذلك قال الداودي من المالكية».

فأما دعوى النسخ بحديث أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم، فالحديث رواه عبد الوارث، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس: «احتجم النبي ﷺ وهو صائم»^(١). ورواه وهيب عن أيوب بسنده: «أن النبي ﷺ احتجم وهو مُحرِّم، واحتجم وهو صائم»^(٢). وفي «الفتح»^(٣): «ورواه ابن علية ومعمر عن أيوب عن عكرمة مرسلاً، واختلف على حماد بن زيد في وصله وإرساله». وجاء عن مَقْسَم عن ابن عباس^(٤): «احتجم رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة، وهو صائم محرم». وذكر البيهقي (ج ٤ ص ٢٦٣) وقال: «ورواه أيضاً ميمون بن مهران عن ابن عباس»^(٥). وكذلك في رواية لابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، كما في «الفتح»^(٦). [٢/٤٠] وفي رواية عن عكرمة عن ابن عباس عند أحمد (ج ١ ص ٣٠٥)^(٧) ذكر قصة اليهودية التي وضعت السَّمَّ في طعام النبي ﷺ، ثم قال: «كان رسول الله ﷺ إذا وجد من ذلك شيئاً احتجم، قال: فسافر مرة، فلما أحرم وجد من ذلك شيئاً، فاحتجم».

(١) أخرجه البخاري (١٩٣٩، ٥٦٩٤).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٣٨).

(٣) (١٧٧/٤).

(٤) أخرجه بهذا الطريق أبو داود (٢٣٧٣) والترمذى (٧٧٧) وابن ماجه (١٦٨٢)، والبيهقي (٤/٣٠٨١) وغيرهم.

(٥) أخرجه بهذا الطريق الترمذى (٧٧٦) والطحاوى في «معاني الآثار» (٢/١٠١).

(٦) لم أجد الإشارة إليها في «الفتح». وهي في «مسند البزار» (١١/٢١٤).

(٧) رقم (٢٧٨٤).

وقد أجاب ابن خزيمة^(١) عن هذا الحديث بأن للمسافر إذا أصبح صائماً ثم بداره أثناء النهار أن يفطر. وحاصل الجواب أنه عَلَيْهِ الْكَفَافُ أصبح في سفره صائماً، ثم لما هاج به الوجع احتجم فأفطر. وكأن ابن عباس لم يكن قد بلغه أن الحجامة تُفطر الصائم، وعلم أن النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ أصبح صائماً ثم رأه احتجم، ولم يبحث عما كان بعد الحجامة. فوقع في ظنه أن النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ استمر على الصيام. ثم لما بلغه بعد وفاة النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ أن بعض الناس يرى أن الحجامة تُفطر الصائم احتج بالقصة على حسب ظنه.

وهذا كما سمع^(٢) أسامة يُحدث بحديث: «لا ربا إلا في النسيئة»^(٣)، ولم يثبت عنده حديث: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن، مثلاً بمثل، يدأ بيد»^(٤)، فكان يفتى بحلّ الذهب بالذهب مع التفاضل نقداً، وكذا الفضة بالفضة. ثم جاء أن بعض الصحابة أخبره بالحديث الآخر، فرجع^(٥).

وكما أخبره أسامة أن النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ دخل الكعبة فلم يصلّ فيها، فكان يفتى بذلك^(٦). وقد صاح عن بلال أنه دخل مع النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ الكعبة، وأنه عَلَيْهِ الْكَفَافُ صلى بين العمودين المقدمين^(٧).

وكما كان يرى أن لا قراءة في السرية، ويذكر أن النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ لم يكن يقرأ

(١) في «صحيحة» (٢٢٨/٣).

(٢) أي ابن عباس.

(٣) أخرجه البخاري (٢١٧٨)، (٢١٧٩)، ومسلم (١٥٩٦).

(٤) أخرجه مسلم (١٥٨٤).

(٥) كما في « صحيح مسلم » (١٥٩٤ / ١٠٠).

(٦) أخرجه مسلم (١٣٣٠).

(٧) أخرجه البخاري (١٥٩٨) ومسلم (١٣٢٩).

فيها. فقيل له: لعله كان يقرأ في نفسه؛ فغضب^(١). وقد أثبت غيره القراءة بما لا تبقى معه شبهة^(٢).

وأمثال هذا كثير مما يحتاج به الصحابي على حسب ظنه، ويتبين أن ظنه كان خطأ. وقد روى عطاء ذاك الحديث عن ابن عباس^(٣) ثم ذهب إلى الإفطار كما مرّ^(٤).

فإن قيل: لو كان النبي ﷺ أفتر بالحجامة لكان الظاهر أن يُبيّن ذلك للناس.

قلت: يجاحب أن النبي ﷺ اكتفى بما سبق منه من بيان أنه يفترط الحاجم والمحجوم، ومن بيان أن الصائم في السفر يحل له الإفطار.

فإن قيل: فقد جاء عن أبي سعيد الخدري^(٥) وعن أنس^(٦) أن النبي ﷺ رَحِّص في الحجامة للصائم.

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٢٠٠٥). وانظر «فتح الباري» (٢/٢٥٤).

(٢) انظر « صحيح البخاري» (٧٥٩ - ٧٦٢) و« صحيح مسلم» (٤٥٤ - ٤٥١).

(٣) أخرجه البخاري (٥٦٩٥).

(٤) انظر «الفتح» (٤/١٧٤). وروى ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣/٥٢) عنه: لا بأس بالحجامة للصائم ما لم يَحْفَضْ ضعفاً.

(٥) أخرجه النسائي في «الكبير» (٣٢٤، ٣٢٢٨) وابن خزيمة (٣/٢٣٠) والدارقطني (٢/١٨٢)، قال الحافظ في «الفتح» (٤/١٧٨): رجاله ثقات، ولكن اختلف في رفعه ووقفه.

(٦) أخرجه الدارقطني (٢/١٨٢). وقال: كلهم ثقات، ولا أعلم له علة. وقال الحافظ في «الفتح» (٤٠/١٧٨): رواه كلهم من رجال البخاري، إلا أن في المتن ما يُنكر، لأن فيه أن ذلك كان في الفتح، وجعفر كان قتل قبل ذلك.

[٤١/٢] قلت: في صحة ذلك عنهمما كلام، كما ترى في «فتح الباري»^(١). ولو صح أمكن أن يكون مرادهما بالترخيص ما ذكره ابن عباس من احتجامه عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو صائم في سفره، وقد مرّ ما فيه.

وأما التأويل بصرف النص عن ظاهره، فلا مسوغ له. والله أعلم^(٢).

(١) (١٧٨/٤).

(٢) قلت: لا شك أن التأويل المذكور لا مسوغ له، ولكنني أرى أن الجواب الصحيح هو أن الحديث منسوخ بنص حديثي أبي سعيد وأنس المذكورين، فإنهمما حديثان صحيحان، له عن أبي سعيد طریقان، أحدهما صحيح، وعن أنس ثلاث طرق أحدها صحيح أيضاً، وأما الكلام الذي أحال المصنف فيه على «الفتح» فليس فيه ما يمكن أن يكون علة في الحديث لاسيما إذا نظر إليه من جميع طرقه، فإن كثرة الطرق للحديث تدل على أن له أصلاً، فكيف إذا كان بعض مفرداتها صحيحاً في نفسه، وليس هذا مجال شرح ذلك، ومحله في «إرواء الغليل» (٩٣١)، ولكن لا بأس من الإشارة إلى شيء من كلام الحافظ رحمه الله مع التعليق الموجز عليه، قال في بعض طرق أنس: «ورواه كلهم من رجال البخاري، إلا أن في المتن ما ينكر لأن فيه أن ذلك كان في الفتح، وجعفر كان قتل قبل ذلك».

قلت: وهذا سهو من الحافظ رحمه الله، فإنه ليس في الحديث ذكر للفتح أصلاً، وعليه فالحديث صحيح لا نكارة فيه، والعجيب أن الحافظ ادعى ما سبق بعد أن ذكر الحديث بدون ذكر الفتح، وهذا لفظه: «آخر جه الدارقطني ولفظه: «أول ما كرحت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فمر به رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: أفتر هذان، ثم رخص النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد في الحجامة للصائم، وكان أنس يحتجم وهو صائم. رواه كلهم ثقات...». وهكذا هو عند الدارقطني في «سننه» (ص ٢٣٩). وإذا عرفت هذا اللفظ الصريح في النسخ يتبيّن لك أن قول المؤلف رحمه الله: «ولو صح أمكن أن يكون مرادهما بالترخيص ما ذكره ابن عباس...» أنه غير ممكن، فتأمل. [ن].

[٤٢ / ٤٢] المَسَالَةُ الرَّابِعَةُ

إشعار الهدى

في «تاریخ بغداد» (١٣ / ٣٩٠ [٤٠٧]) عن يوسف بن أسباط: «... وأشعر رسول الله ﷺ وأصحابه. وقال أبو حنيفة: الإشعار مُثَلَّةً».

قال الأستاذ (ص ٨٧): «ليس من قوله فقط، بل هو أثر يرويه عن حماد عن إبراهيم النخعي، كما يشير إلى ذلك الترمذى...، يريдан: إشعار أهل زمانهما المبالغ فيه، ولا م التعريف تُحمل على المعهود في زمانهما... على أن الأعمش يقول: لم نسمع إبراهيم النخعي يقول شيئاً إلا وهو مروي، كما تجد ما بمعناه في «الحلية» لأبي نعيم. فيكون قول النخعي هذا أثراً يحتاج به، وأنت عرفت قيمة مراسيل النخعي عند ابن عبد البر وغيره».

أقول: أما الترمذى^(١)، فروى من طريق وكيع حديث إشعار النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قال: «سمعت يوسف بن عيسى (وهو ثقة) يقول: سمعت وكيعاً يقول حين روى هذا الحديث قال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة، وقولهم بدعة».

قال الترمذى: «سمعت أبا السائب (سلّم بن جنادة، وهو ثقة) يقول: كنا عند وكيع فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي: أشعر رسول الله ﷺ، ويقول أبو حنيفة: هو مُثَلَّة! قال الرجل: فإنه قد رُوي عن إبراهيم النخعي أنه قال: الإشعار مُثَلَّة. قال: فرأيت وكيعاً غضب غضباً شديداً، وقال: أقول لك: قال رسول الله ﷺ، وتقول: قال إبراهيم! ما أحَقْكَ بِأَنْ تُحبَسَ، ثم لا تخرج

(١) رقم (٩٠٦) من حديث ابن عباس.

حتى تَنْزَعَ عن قولك هذا!».

السائل: «فإنه قد رُوِيَ عن إبراهيم» لا يُدرِى من هو؟ وممن سمعه؟ وكيف إسناده؟ ولكن الأستاذ بنى على دعاوى:

الأولى: أن ذاك الرجل ثقة.

الثانية: أن قوله: «فإنه قد رُوِيَ» معناه فإن أبا حنيفة روى.

الثالثة: أنه سمع ذلك من أبي حنيفة.

[٤٣/٢] الرابعة: أن أبا حنيفة روى ذلك عن حماد، مع أنه لا ذكر لحماد في الحكاية.

الخامسة: أن ذلك أثر، مع أن الأستاذ نَقَمَ نحو ذلك في «الترحيب» (ص ٢٨) فقال: «وإطلاق الأثر على ما لم يُؤثِّرَ عن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم في دين الله شيء مبتكر في سبيل تقوية الخبر الزائف من هذا الناقد الصالح!».

السادسة: أن إبراهيم النخعي لم يكن يستنبط ولا يقيس، وإنما كان يقول ما يرويه بنصه. والأستاذ يعلم أن المتواتر عن إبراهيم خلاف ذلك. غاية الأمر أنه يسوغ أن يقال: إنه لم يكن يفتى برأيه المحسن، وإنما كان يستنبط من المرويات ويقيس عليها، فيكون عرضة للخطأ كغيره.

السابعة: أن تلك المرويات التي كان إبراهيم لا يتعدّى منصوصها لا تشمل أقوالَ مَنْ قبله من التابعين ولا الصحابة، وإنما هي النصوص النبوية، فتكون أقوال إبراهيم وفتواه كُلُّها مراسيل أرسلها عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

الثامنة: أن ذلك حجة.

ولا أطيل بمناقشة الأستاذ في هذه المزاعم، وقد رجع هو عن الثلاث الأخيرة بقوله: «يريدان: إشعار أهل زمانهما المبالغ فيه...» ومع ذلك فهذه دعوى جديدة، والظاهر الواضح من قول القائل: «الإشعار مُثلة» الحكم على الإشعار مطلقاً. ولو أراد ما زعمه الأستاذ لقال: «المبالغة في الإشعار مُثلة» أو نحو ذلك.

فأما إبراهيم، فلم يثبت ذاك القول عنه، فلا ضرورة إلى الاعتذار عنه بعدر، إنْ دفعَ الملامة من جهة، أو قَعَ فيها من جهتين:
الأولى: الإطلاق الموهم للباطل.

الثانية: اتهامه جميع أهل زمانه – وفيهم بقایا الصحابة والتابعون – بالإطلاق على ما لا يجوز، حتى استساغ أن يُطلق ولا يفصل.

وأما أبو حنيفة، فقد اعتذر عنه الطحاوي^(١) بقوله: «إنما كره ما يُفعل على وجه يُخاف منه هلاك البدن... فأراد سدّ هذا الباب عن العامة، لأنهم لا يراغون الحدّ في ذلك. وأما من كان عارفاً بالسنة في ذلك، فلا».

والمقصود هنا إثبات أن الإشعار سنة، وذلك حاصل على كل حال.



(١) كما نقل عنه السريخي في «المبسوط» (٤/١٣٨) والحافظ في «الفتح» (٣/٥٤٤)، وعزاه الحافظ إلى كتابه «المعاني»، ولم أجده في «معاني الآثار» المطبوع.

[٤٤/٢] المُسَالَةُ الْخَامِسَةُ

المحرم لا يجد إزاراً أو نعلين يلبس السراويل والخفّ ولا فدية عليه

في «تاریخ بغداد» (١٣٩٢/٤٠٩) من طريق حماد بن زید قال: «شهدت أبا حنیفة، وسئل عن محرم لم يجد إزاراً، فلبس سراويل. قال: عليه الفدية. قلت: سبحان الله!...».

قال الأستاذ (ص ٩٤): «... فهذا إنما أبىحا لعذر كمن به أذى في رأسه، فلا تحول هذه الإباحة دون وجوب الفدية، كمن في رأسه أذى فليس، على ما في القرآن الكريم. وليس في الأحاديث ما يصرّح بسقوط الفدية عن المعذور».

أقول: الذي في القرآن هو قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمَرَةَ لِلّهِ
إِنَّ أَخْرِزَنِمْ فَمَا أَسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدَىٰ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَنْبَغِي الْهَدَىٰ مَحَلَّهُ، فَنَّ كَانَ مِنْكُمْ
مَّرِيضًا أَوْ يَهُوَ أَذَى مِنْ رَأْسِهِ، فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ شُكُّ﴾ [آل عمران: ١٩٦].

فالذي في الآية الحلق. فقول الأستاذ: «فليس، على ما في القرآن الكريم» لا وجه له، اللهم إلا أن يريد: قياساً على ما في القرآن؛ ففي عبارته تلبيس.

ومع ذلك، ففي صحة القياس نظر، لتوقفها على عدم فارق، والفارق هنا قائم؛ فإن الحلق شديد المنافة للإحرام، بدليل أنه جعل علماً للخروج من الإحرام - أعني التحلل - كما جعل السلام علماً على الخروج من الصلاة. والسلام من خطاب الناس، وهو أشد منافاة للصلاة من غيره، بدليل أنه لا يجوز منه في الصلاة قليل ولا كثير حتى في حال القتال، وإن احتاج إليه

لاستغاثة مثلاً، بخلاف الحركة مثلاً، فإنها وإن كانت منافية للصلة أيضاً إلا أنه يجوز القليل منها مطلقاً، ويجوز الكثير في صلاة الخوف. فالتشديد في الحلق لا يستلزم التشديد فيما هو أخف منه.

فإن كان هناك إجماع على وجوب الفدية على من احتاج إلى لبس عمامة لمرض مثلاً، فلا يقاس عليه لبس فاقد الإزار للسراوييل، وفاقد النعلين للخفين، لأن ستر الرأس غير مطلوب شرعاً كطلب سترة العورة ووقاية الرجلين مما قد يمنع من استطاعة المشي إلى الحجج وأداء أعماله، والتشديد في الأول لا يستلزم التشديد في الثاني. فأما قياس لبس السراويل والخفين على الحلق المنصوص في القرآن، فأبعد عن الصحة، لاجتماع الفارقين معاً.

فإن قيل: أرأيت إذا تمكّن فاقد الإزار من فتق السراويل وتلفيقه بالخياطة حتى يكون [٤٥ / ٢] إزاراً كافياً له، وتمكّن فاقد النعلين من تقطيع الخفين حتى يصيرا نعلين؟

قلت: لا يتوجه إلزامه ذلك، لأنه يكثر أن لا يتمكن الإنسان من ذلك، وإذا تمكّن فيه إفساد للملأ ينقص قيمته ومنفعته.

هذا، وقد صح في الباب حديثان^(١):

الأول: حديث ابن عمر في «الصحيحين»^(٢) وغيرهما أن النبي ﷺ سُئل عما يلبس المحرم، فقال: «لا يلبس القميص ولا العمائم ولا

(١) وحديث ثالث عن جابر عند مسلم (١١٧٩) بنحو حديث ابن عباس الآتي.

(٢) البخاري (١٥٤٢) ومسلم (١١٧٧).

السراويات ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد نعلين فَلِيلِبِسُ
الخفيَّن وَلْيُقْطَعُهُما أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ...». ويؤخذ منه من باب أولى الإذن
في السراويل لمن لم يجد إزاراً، لأن الحاجة إلى ستر أسفل البدن أشد،
وكونه مطلوبًا شرعاً أظهر. ويبقى النظر في القطع، فقد يقال: كما أمر بقطع
أعلى الخفين، فكذلك ينبغي قطع ما تحت الركبتين من السراويل. وقد يقال:
إنما يقطع ما تحت أنصاف الساقين، لأن ما فوق ذلك إلى الركبة مشروع
ستره أيضاً وإن لم يجب، بخلاف ستر الكعبين وما فوقهما. وقد يقال: لا
يتعين القطع، بل الأولى العطف والتثبيت بالخياطة، لأن ذلك محصل
للمقصود بدون إفساد. ولو كان يتَّأَّثِي نحو ذلك في الخفين لقلنا به فيهما
أيضاً. فاما فَتْقُ السراويل ثم تلفيقه بالخياطة حتى يكون إزاراً، فقد دَلَّ على
عدم لزومه اكتفاء الحديث بما اكتفى به في الخفين، ولم يشترط تقطيعهما
حتى يصيرا نعلين.

الحديث الثاني: حديث ابن عباس في «الصحيحين»^(١) وغيرهما:
سمعت رسول الله ﷺ يخطب بعرفات: «مَنْ لَمْ يَجِدْ إِزارًا فَلِيلِبِسُ سَرَاوِيلَ،
وَمَنْ لَمْ يَجِدْ نُعَلِّيْنَ فَلِيلِبِسُ خَفِينَ». ففي هذا الحديث النُّصُّ على السراويل
والخفين معًا، ولم يذكر القطع. فمن أهل العلم مَنْ أَخَذَهُ عَلَى إِطْلَاقِهِ،
وقال: إنه ناسخ للأمر بقطع الخفين، لأن حديث ابن عباس متأخر. ومنهم
من حمل المطلق على المقيد، فقال بقطع الخفين. فعلى الأول يكون عدم
وجوب قطع السراويل أولى. أما على الثاني، فقد يتمسك فيه بالإطلاق، وقد
يقال: بل يكون حكمه ما تقدم في الكلام على الحديث الأول.

(١) البخاري (١٨٤١، ١٨٤٣) ومسلم (١١٧٨).

وعلى كل حال، فسکوت الحدیثین عن ذکر الفدیة یدل أنها لا تجب،
وإلا لزم تأخیر البيان عن وقت الحاجة. والبيان المتقدم في القرآن لم
يتعرض لقضیة السراويل والخفین، لأنّا ولا تنبیهَا، كما تقدم. والله أعلم.



[٤٦/٢] المُسَأَّلَةُ السَّادِسَةُ

درهم وجوزة بدر همين

في «تاریخ بغداد» (٤١٢ / ٤٣٩) عن خالد بن يزید بن أبي مالک قال: «أحَلَّ أَبُو حَنِيفَةَ الزَّنَا، وَأَحَلَّ الرِّبَا... أَمَّا تَحْلِيلُ الرِّبَا فَقَالَ: درهم وجوزة بدر همين نسيئة لا بأس به...».

قال الأستاذ (ص ١٤٥): «فرية بلا مرية، لأنها على خلاف المدوّن في مذهبها، وأبو حنيفه من أشد الفقهاء في النسيئة».

أقول: إن صح كلام الأستاذ، فقد يكون أبو حنيفه قال قولًا ثم رجع عنه. وقد يكون خالد رأى أن إجازة ذلك نقدًا تستلزم إجازة نحوه نسيئة كما يأتي. وبيان ذلك أن من فروع تلك القاعدة: صاع تمر ودرهم نقدًا^(١) بخمسة أصع من تمر نقدًا. يتعلّل الحنفية في إجازة ذلك بأنه في معنى بيعتين جائزتين: صاع بصاع نقدًا، وأربعة أصع بدرهم نقدًا. فيقال لهم: فكذلك صاع تمر ودرهم نقدًا بخمسة أصع أحدها نقد والباقي نسيئة، إذ يمكن أن يقال: هو في معنى بيعتين جائزتين: صاع بصاع نقدًا، وأربعة أصع نسيئة بدرهم نقدًا. فإن التزموا بذلك جاء ربا النسيئة. وإن قالوا: لا نجيشه، إذ قد يقصدان الربا لأن يكون عند رجل تمر جيد وعند آخر صاع تمر رديء لا يسد حاجته، فيحتالان بتلك البيعة قاصدين صاعًا بدرهم نقدًا، وصاعًا نقدًا بأربعة أصع نسيئة. قلنا: فكذلك النقد قد يقصدان صاعًا بدرهم نقدًا، وصاعًا بأربعة أصع نقدًا. فالأستاذ تبرأ من ربا، فوقع في ربا.

(١) في المطبوع: «نقد».

والحاصل أن هناك معنيين: أحدهما ربياً قصداه وقام الدليل على قصدهما إيه، والآخر جائز حاولاً أن يُوهِّمَاهُ أفالاً يُعَابُ من أعرض عن الأول، وبنى الحكم على الثاني؟ نعم، إذا لم يُعلم قصدهما، واحتُمل احتمالاً^(١) قريباً أنهما إنما قصدا المعنى الجائز، فقد يسُوغ للعالم إذا لم يرَعِ سد الذريعة أن يصحح العقدَ إحساناً للظن بال المسلمين، ويكره لهم هذه المعاملة مطلقاً؛ لأنها متهمة وذريعة إلى الربا. وربما يمكن الحنفية تنزيل قول أبي حنيفة على هذا، وبذلك يدفعون المعرّة عن إمامهم وأنفسهم. والله الموفق.



(١) في المطبوع: «احتمال».

المسألة السابعة [٤٧/٢] خيار المجلس

في «تاريخ بغداد» (١٣/٣٨٧ [٤٠٣]) عن بشر بن المفضل قال: «قلت لأبي حنيفة: نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرق» قال: هذا رجز».

قال الأستاذ (ص ٧٨): «إذا حمل - يعني الحديث - على خيار المجلس يكون مخالفًا لنص كتاب الله الذي يبيح التصرف لكل من المتعاقدين فيما يخصه بمجرد تحقق ما يدل على التراضي. قال الله تعالى: ﴿يَتَأْكِلُهَا الَّذِينَ أَمْنَوْا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ إِلَّا أَنْ تَكُونَتْ بِخَدْرَةٍ عَنْ تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩].»

أقول: في «روح المعاني» (ج ٢ ص ٧٧) ^(١): «والمعنى: لا يأكل بعضكم ^(٢) أموال بعض. والمراد بالباطل ما يخالف الشرع كالربا والقمار والبخس والظلم، قاله السدي، وهو المرwoي عن الباقي رضي الله عنه. وعن الحسن: هو ما كان بغير استحقاق من طريق الأعوااض. وأخرج عنه وعن عكرمة ابن جرير ^(٣) أنهما قالا: كان الرجل يتحرج أن يأكل عند أحد من الناس بهذه الآية، ففسخ ذلك بالأية التي في سورة النور: ﴿وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ ...﴾ الآية [النور: ٦١]. والقول الأول أقوى،

(١) (٥/١٥) ط. المنيرية.

(٢) في المطبوع: «بعضهم». والمثبت من روح المعاني.

(٣) في «تفسيره» (٦/٦٢٧).

لأن ما أكل على وجه مكارم الأخلاق لا يكون أكلًا بالباطل. وقد أخرج ابن أبي حاتم^(١) والطبراني^(٢) بسند صحيح عن ابن مسعود أنه قال في الآية: إنها محكمة ما نُسخت ولا تُنسخ إلى يوم القيمة».

أقول: المعنى الأول مبني على أن الباء في قوله «بالباطل» للسيبية، وأن الباطل ما لا يعتد به الشرع سببًا للحِلْل. والمعنى الثاني مبني على أن الباء للمقابلة وأن الباطل ما لا تتحقق له. ونسبة المعنى الأول إلى السُّدِّي لا أراها تصح، وإنما قال السُّدِّي كما في «تفسير ابن جرير» (ج ٥ ص ١٩)^(٣): «بِالْبَاطِلِ»: بالربا والقمار والبخس والظلم. «أَلَا أَن تَكُونَ تَحْكَرَةً»: ليربح في الدرهم ألفًا إن استطاع». فأول عبارته يصلح للمعنىين، وبيان صلاحيتها للثاني في القمار والبخس والظلم ظاهر؛ فأما الربا فإن من أقرض مائة ليقضي مائة وعشرة يأكل العشرة بما لا تتحقق له. [٤٨/٢] فإن غايته أن يقول: لو لم أُقرِّض المائة لعلّي كنت اتّجررت فيها فربحت، ولعل المستقرض اتّجر فيها، فربح. فيقال له: هذا لا تتحقق له. ولعلك لو لم تُقرِّضها لسرقت منك، ولعلك لو اتّجررت فيها لخسرت، مع ما يلحقك من التعب والعناء. ولعل المستقرض لم يتّجر فيها، ولعله اتّجر فخسر أو ذهب منه رأس المال، فإن رَبَح فبَتَّعِيه.

ول تمام هذا موضع آخر، وإنما المقصود هنا أن ذِكْر السُّدِّي للربا لا يحتمّ أنه قائل بالمعنى الأول. وأخر عبارة السُّدِّي ظاهر في المعنى الثاني،

(١) في «تفسيره» (٩٢٦/٣).

(٢) في «المعجم الكبير» (١٠٠٦١).

(٣) (٦٢٦/٦) ط. دار هجر.

وأنه رأى أن الغبن في البيع من الأخذ بالباطل المراد في الآية، ولكنه مستثنى استثناءً متصلةً على ما هو الأصل في الاستثناء.

ولنفرض مثلاً يبيّن ذلك: ثُوبانٍ قيمة كلّ منها بحسب الزمان والمكان عشرة، فقد يجهل البائع ذلك، ويظن قيمة كلّ منها خمسة فقط فيبيعهما عشرة. وقد يجهل المشتري فيظن قيمة كلّ منها عشرين فيشتريهما بأربعين. فمن أخذهما بقيمة أحد هما، فقد أخذ أحد هما أو نصفهما بما لا تتحقق له. ومن باعهما بمثلي قيمتهما، فقد أخذ نصف الثمن بما لا تتحقق له. هذا باعتبار قيمة الزمان والمكان، وهو المتعارف بين الناس، فإن من باع أو اشتري بقيمة الزمان والمكان لا يُعدُ الناس غابناً أو مغبوناً البتة. لكنك إذا تعمقت قد تقول: إنما القيمة الحقيقة مقدار ما غرِّمه البائع على السلعة، أو مقدار ما ينقصه فقدها. فيقال لك: هذا بالنظر إلى البائع، فأما بالنظر إلى المشتري فقيمتهمما مقدار ما تنفعه. وقد يتعارضان، كمن عنده ماء كثير، فباع منه شُربةً لم يضرَّ. ويبقى النظر في الثمن، ويخفى الأمر ويضطرب، وتتضيق المعاملة جدًا.

لا جَرم، عَدَلَ الشَّرْعُ إِلَى اعتبار قيمة الزمان والمكان في ضمان المتلفات وغير ذلك ما عدا التجارة. ولما كان الاعتماد بذلك في التجارة يسُدُّ بَابَ الربح، فيرغم الناس عن التجارة، فتضييع المصالح = عَدَلَ الشَّارِعُ إلى اعتبار ما تراضى به المتبایعون. فما تراضيا به، فهو القيمة التي يعتد بها الشرع في التجارة. لكن هذا لا يمنع أن يسمى الغبن أكلًا بالباطل بالنظر إلى التحقق. وليس من لازم الباطل بهذا المعنى أن يكون محَرَّمًا في الشرع. وفي الحديث: «كُلُّ شيءٍ يلهو به الرجل باطلٌ إلا رميَّه بقوسه، وتأديبَه فرسَه»،

وَمَلَاعِبُهُ امْرَأَتُهُ، فَإِنَّهُنَّ مِنَ الْحَقِّ»^(١). وَمَعْلُومٌ أَنَّ فِيمَا يَلْهُو بِهِ الرَّجُلُ غَيْرُ
هَذِهِ الْثَّلَاثَ مَا هُوَ مُبَاحٌ إِجْمَاعًا.

[٤٩/٢] فَأَمَّا مَا أُكِلَ عَلَى وَجْهِ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، فَإِنَّهُ إِذَا عُمِلَ فِيهِ
بِالْمَشْرُوعِ لَمْ يَكُنْ عَلَى كُلِّ الْمُعْنَيْنِ مِنَ الْأُكُلِ الْبَاطِلِ. وَذَلِكَ أَنَّ الْبَاذِلَ قَدْ
يَقْصِدُ مَكَافَأَةَ الْمُبَذِولِ لَهُ عَلَى إِحْسَانِ سَابِقٍ، وَقَدْ يَرْجُو عَوْضًا مُسْتَقْبَلًا، إِمَّا
مَالًا إِمَّا مَنْفَعَةً، وَأَقْلُّ ذَلِكَ: الْثَّنَاءُ. وَالْأُكُلُ فِي مَقْبَلِ إِحْسَانِ سَابِقٍ أُكُلٌ بِأَمْرِ
مَتْحَقِّقٍ. وَالْمَشْرُوعُ لِلْمُبَذِولِ لَهُ عَلَى رِجَاءِ مُسْتَقْبَلٍ أَنْ يَقْبِلَ عَازِمًا عَلَى
الْمَكَافَأَةِ فَيَكُونُ بِمُتَزَلَّةٍ مِنْ يَقْتَرَضُ عَازِمًا عَلَى أَنْ يَقْضِيَهُ. وَإِنَّمَا كَانَ بَعْضُ
الصَّحَابَةِ أَوْلَى يَتَورَّعُونَ عَنِ الْأُكُلِ فِي بَيْوَاتِ أَقْارَبِهِمْ وَأَصْدِقَائِهِمْ خَشِيَّةً أَنْ لَا
يَتَيَسَّرَ لَهُمُ الْمَكَافَأَةُ الْمَرْضِيَّةُ. فَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمْ فِي آيَةِ النُّورِ أَنَّهُ لَا حَرجٌ فِي
الْأُكُلِ، يَرِيدُ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - مَا دَامَ ذَلِكَ جَارِيًّا عَلَى الْمَعْرُوفِ. وَالْمَعْرُوفُ أَنَّ
النَّاسَ يَكْرِمُونَ بَعْضَهُمْ بَعْضًا، وَيَكْافِئُونَ بَعْضَهُمْ بَعْضًا بِالْمَعْرُوفِ، فَمَنْ أُكِلَ
عَازِمًا عَلَى الْمَكَافَأَةِ بِحَسْبِ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ بَيْنَ أَهْلِ الْمَرْوَعَاتِ، فَلَمْ يَأْكُلْ بِمَا
لَا تَحْقِقُ لَهُ نَعْمَلُ لَوْ فَرَضْنَا أَنَّ رَجُلًا غَنِيًّا لَتِيمًا اعْتَادَ أَنْ يَتَرَدَّدَ عَلَى بَيْوَاتِ أَقْارَبِهِ
وَأَصْدِقَائِهِ لِيَأْكُلَ عِنْهُمْ غَيْرَ عَازِمٍ عَلَى الْمَكَافَأَةِ الْمَعْرُوفَةِ، كَانَ هَذَا - وَاللَّهُ
أَعْلَمُ - دَاخِلًا فِي الْبَاطِلِ عَلَى كُلِّ الْمُعْنَيْنِ.

وَإِذَا تَدَبَّرَتْ عِلْمَتَ أَنَّهُ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي لَيْسَ هَنَاكَ نَسْخَةٌ، وَإِنَّمَا هُوَ
بِيَانٌ لِدُفْعٍ مَا تَوَهَّمَهُ أُولَئِكَ الْمُتَحَرِّجُونَ. وَقَدْ عُرِفَ عَنِ السَّلْفِ أَنَّهُمْ رِبَّا
يَطْلَقُونَ النَّسْخَ عَلَى مَطْلَقِ الْبَيْانِ، فَهَذَا - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - مِنْ ذَاكَ. وَبِهَذَا كَلَهُ

(١) أَخْرَجَهُ التَّرمِذِيُّ (١٦٣٧) مِنْ حَدِيثِ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، وَقَالَ: هَذَا حَدِيثٌ حَسْنٌ
صَحِيحٌ.

اندفع ما رُجح به المعنى الأول، وترجح المعنى الثاني، فيكون الاستثناء متصلة، كما هو الأصل. والله أعلم.

وقوله تعالى: «عَنْ تَرَاضٍ» نصٌّ في اشتراط رضا كُلًّا من المتباعين. والرضا معنى خفي، وسنة الشارع في مثله أن يضبطه بأمر ظاهر منضبط يشتمل على المعنى الذي عليه مدارُ الحكم كالرضا هاهنا، فيكون مدار الحكم على ذاك الضابط، فما هو الضابط هاهنا؟

بني الأستاذ على أنه الصيغة، أي الإيجاب والقبول، كما في النكاح. وذلك مدفوع بوجهين:

الأول: أن الصيغة قد عِلمت بقوله: «تجارة».

الثاني: أنها ليست بواضحة الدلالة على الرضا، إذ قد تكون عن هزل أو سبق لسان أو استعجال، قبل تمكن الرضا من النفس، ويكثر وقوعه ويتكرر، ويكثر التغابن لكثره الجهل بقيمة المثل؛ بخلاف النكاح فإنه قد لا يقع في العمر إلا مرة، ويحتاط الناس له ما لا [٥٠ / ٢] يحتاطون للبيع.

والشارع يت Shawf إلى تثبيت النكاح ما لا يت Shawf إلى تثبيت البيع. جاء في الحديث: «أبغضُ الحلال إلى الله الطلاق»^(١)، وجاء فيه: «من أقال نادما بيعته أقال الله عثرته يوم القيمة»^(٢). ومبني البيع على المشاحة، ومبني

(١) أخرجه أبو داود (٢١٧٨) وابن ماجه (٢٠١٨) والحاكم في «المستدرك» (١٩٦/٢) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣٢٢/٧). وإسناده ضعيف.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن حبان في «صحيحه» (٥٠٢٩) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/٢٧) من حديث أبي هريرة.

النكاح على المكارمة. وأوضح من هذا كله أن في الحديث: «ثلاثٌ جدُّهن جدٌّ، وهلُّهن جدٌّ: النكاح والطلاق والرجعة»^(١). ففرق بين هذه الثلاث وبين غيرها كالبيع.

على أن تعين الضابط إنما هو للشارع، فإذا لم يظهر من الكتاب وجوب الرجوع إلى السنة، فنجد لها قد ضبطت التراضي بحصول أحد أمرين بعد الإيجاب والقبول: إما اختيار اللزوم، وإما أن يستمرًا على ظاهر حالهما من التراضي مدة اجتماعهما ويتفرقا على ذلك. ولا يخفى على المتدارك أن هذا بغاية المطابقة للحكمة. أما اختيار اللزوم، فواضح أنه بين في استحکام التراضي. وأما الاستمرار على ظاهر الحال من التراضي والتفرق على ذلك، فلأن الغالب أنه إذا كان هناك هزل أو سبق لسان أو استعجال أن يتداركه صاحبه قبل التفرق، ولا سيما إذا علم أن التفرق يقطع الخيار.

فبان بهذا أن الحديث مفسرٌ للأية التفسير الواضح المطابق للحكمة، لا مخالفٌ لها كما زعم الكوثري. وراجع «تفسير ابن جرير»^(٢). ويفكـد هذا المعنى ما في «سنن أبي داود»^(٣) وغيرهما من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً: «المتباعان بالخيار ما لم

(١) أخرجه أبو داود (٢١٩٥) والترمذى (١١٨٤) وابن ماجه (٢٠٣٩) والحاكم في «المستدرك» (٢/١٩٧، ١٩٨) والبىهقى فى «الكبرى» (٧/٣٤١، ٣٤٠)، وحسنه الترمذى وصححه الحاكم.

(٢) (٦/٦٣١-٦٣٧).

(٣) رقم (٣٤٦٥). وأخرجه أيضًا أحمد في «مسنده» (٦٧٢١) والترمذى (١٢٤٧) والنمسائي (٧/٢٥١، ٢٥٢)، وإنسانه حسن.

يفترقا، إلا أن تكون صفة خيار. ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقileه».

والمراد - والله أعلم - أنه لا يحل لأحدهما أن يستغفل صاحبه، فيفارقه وهو لا يشعر؛ إذ قد لا يكون استحکم رضاه، وكان يريد الفسخ؛ إلا أنه أمهل اعتماداً على أن ذلك لا يفوت، حتى لو رأه يريد المفارقة لبادر بالفسخ. فاما ما جاء عن ابن عمر أنه كان إذا اشتري شيئاً يعجبه فارقَ صاحبه^(١)، فمحمول على مبادرته بالمفارقة وصاحبُه يراه، أو لا يكون وقف على هذه الزيادة^(٢).

وقوله: «حتى^(٣) يستقileه» لا يدل على لزوم العقد، فإن الاستقالة بعد لزوم العقد لا تمنع فيها المفارقة؛ إذ قد يستقileه بعد أن يفارقه ويمضي زمان. وإنما المراد - والله أعلم - أن صاحبه قد يندم [٥١/٢] في المجلس، فلا يبادر إلى الفسخ، ويرى من حُسن الأدب والعشرة أن يقول له: «أقلني»، ليكون الفسخ برضاهما فإنه أطيب للنفس.

قال الكوثري: «على أن الحديث إذا حمل على خيار الرجوع بمعنى أن البائع أو المشتري^(٤) إذا أوجب فله حق الرجوع قبل قبول الآخر في المجلس، فيزول خيار الرجوع من الموجب - بائعاً كان أو مشترياً - بقبول الآخر قبل انقطاع المجلس = فهذا المعنى يكون غير مخالف لكتاب الله تعالى».

(١) أخرجه البخاري (٢١٠٧) ومسلم (١٥٣١/٤٥).

(٢) انظر «التلخيص الحبير» (٣/٢٠).

(٣) كذا في المطبوع، ولفظ الحديث السابق: «خشية أن».

(٤) في (ط): «والمشتري»، والتوصيب من «التأنيب».

أقول: قد علمت أن الحديث بالمعنى الواضح من إثبات خيار المجلس لكلٌّ من المتباعين بعد تباعيهمما غير مخالف لكتاب الله تعالى. وأما هذا المعنى الذي ذكره الكوثري، فالحديث غير محتمل له كما يأتي. ولو احتمله وُحِمِّل عليه لبقي ما في القرآن في معنى المجمل، لأن قول أحدهما: «بعث» وقول الآخر فوراً: «اشترى» لا يتضمن به التراضي المشروط في القرآن، لاحتمال الهازل وسبق اللسان والاستعجال، كما مرّ.

ثم حاول الأستاذ تقرير احتمال الحديث للمعنى الذي زعمه فقال:

«وعلى هذا التقدير يكون لفظ «المتباعين» حقيقةً، إذ هذا اللفظ محمول على حالة العقد في تقديرنا، وحمله على ما بعد صدور كلمتي المتعاقدين يجعله مجازاً كونياً. وفائدة الحديث أن خيار الرجوع ثابت لهما ما دام أحدهما أوجب، ولم يقبل الآخر في المجلس، لا كالخلع على مال والعتق على مال؛ لأنه ليس للزوج ولا المولى الرجوع فيهما قبل قبول المرأة والعبد».

أقول: **الملجئ إلى الفرار إلى هذا القول** أن تأويلاً قدماه الحنفية «المتباعان» بالمتساومين و«التفرق» بالإيجاب والقبول أبطل بوجه منها: أنه إخراج للفظ عن حقيقته بلا حجة.

ومنها: أن الحديث يبقى بلافائدة، إذ لا يجهل أحد أن التساوم لا يلزم به شيء. وستعلم أن هذا الفارك المستجير من الرمضاء بالنار^(۱)!

قوله: « يجعله مجازاً كونياً»، تفسيره أن من الأصول المقررة أن المشتق

(۱) مثل مشهور، وهو شطريت، صدره: المستجير بعمرو عند كربته قائله: **التكلام الضبعي**، كما في «فصل المقال» (ص ۳۷۷).

يصدق على الموصوف حقيقةً حين وجود المعنى المشتق منه، فإن لم يمكن فآخر جزء منه. فأما قبل حصوله فمجاز كونيٌّ، أي باعتبار ما سيكون. واختلف فيما بعد زواله، فقيل: حقيقة، وقيل: مجاز كوني، [٢/٥٢] أي باعتبار ما كان.

فأقول: هذا الأصل يقضي بأنه لا يصدق حقيقةً على الإنسان لفظ «بائع» إلا حين وجود البيع حقيقة، وإنما يكون ذلك عند آخر حرف من الصيغة المتأخرة. والحديث يثبت أن لكل منهما حيئذُ الخيار، ويستمر إلى أن يتفرق، وهذا قولنا.

وأوضح من ذلك أن الذي في الحديث: «المتباعان»، والتفاعل إنما يوجد عند وجود فعل الثاني، ألا تراك إذا ضربت رجلاً أنه لا يصدق عليكم «متضاربان»، ولا عليك أنك أحد المتضاربين، وإنما يصدق ذلك إذا عقب ذلك ضربُه لك، فحينما تصيبك ضربُته يوجد التضاربُ حقيقةً، فيصدق عليكم أنكم متضاربان، وأنك أحد المتضاربين.

فإن قلت: كيف وقد زال فعلي؟

قلت: الزائل هو ضربك، والفعل المشتق منه هنا هو التضارب، وهو فعلٌ واحدٌ ضربُك جزء منه، والجزء لا يشترط بقاوته ولا يضرُّ زواله. ألا ترى أنه يصدق حقيقةً على من يتكلم أنه «متكلم» عند آخر حرف من كلامه مع أن أكثر الحروف قد زالت! فإنما يصدق حقيقةً على المتباعين أنهم «متبعان» عند آخر حرف من صيغة المتأخر منهمما، وحيئذ يثبت لهما بحكم الحديث الخيار مستمراً إلى أن يتفرق، وهذا قولنا.

ووجه ثالث، وهو أن الحديث كما في «الموطأ» و«الصحيحين»^(١) يُثبت أن «لكل واحد منهما الخيار حتى يتفرق». فهو ثابت للمتاخر قطعاً، يثبت له عند آخر حرفٍ من صيغته مستمراً إلى أن يتفرق. ولا قائل بأنه يثبت للمتاخر دون المتقدم، فثبتت لكل واحد منهما عند آخر حرفٍ من صيغة الثاني مستمراً إلى أن يتفرق، وهو قولنا.

ولو قال المحتسب للعون وهو يرى رجلاً يضرب آخر: أمسك الضارب حتى تُحضره عند الحاكم، وكانت كلمة «الضارب» حقيقةً، والحكم بالإمساك مستمراً إلى غايته، وإن كان الضرب ينقطع قبلها. وهكذا في السارق والزاني وغير ذلك. فقد اتضح أن قولنا مبني على الحقيقة، وضلّل الأستاذ في زعم أنه يكون مجازاً. فأما القول الذي اختاره، فلا يحتمله الحديث حقيقة ولا مجازاً.

فأما قوله: «وفائدة الحديث...» فمبني على القول الذي قد فرغنا منه. ومع ذلك، فالحديث أثبتَ الخيارَ لـكُل واحدٍ من المتبایعين، وصيغة الموجب للبيع لا تتضمن ما لا يحتاج إلى قبول، بخلاف موجب الخلع أو العتق على مال، فإن إيجابه يتضمن الطلاق أو العتق. فإذا جابه في معنى تعليق [٥٣/٢] الطلاق أو العتق، ولا رجوع في ذلك. فثبت أنه لا يتوهם في البدئ بالصيغة من المتساوين أنه لا رجوع له، فحملُ الحديث على هذا المعنى الذي اختاره الأستاذ مثلُ حملِه على المتساوين في أنه لا تكون له فائدة.

هذا، ولم يظفر الأستاذ بعد الجهد بشبهةٍ ما تُجرّئه على زعم أن كلمة «يتفرق» في الحديث إن حُمِلت على قولنا كانت مجازاً، وإن حُمِلت على

(١) «الموطأ» (٢/٦٧١) والبخاري (٢١١١) ومسلم (١٥٣١).

قولهم كانت حقيقة. فعدل إلى قوله:

«والتفرق بالأقوال شائع في الكتاب والسنّة نحو قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَنْفَرُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، قوله تعالى: ﴿وَمَا نَفَرَّقَ اللَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [البيت: ٤]، قوله تعالى: ﴿وَإِن يَنْفَرُّوا يُغْنِي اللَّهُ كُلُّاً مِنْ سَعْيِهِ﴾ [النساء: ١٣٠]، وفي الحديث: «افترقت اليهود..» الحديث. بل التفرق بالأبدان من شأنه إفساد العقود في الشرع لا إتمامها، كعقد الصرف قبل القبض، وعقد السلم قبل القبض لرأس المال، والدين بالدين قبل تعين أحدهما. وفي حمل الحديث على التفرق بالأبدان خروج عن الأصول، ومخالفة لكتاب الله تعالى. وأما حمله على التفرق بالأقوال، فليس فيه خروج عن الأصول، ولا مخالفة لكتاب الله تعالى، مع كونه أشهر في الكتاب والسنّة».

أقول: التفرق فكُّ الاجتماع، وهو حقيقةٌ في التفرق بالأبدان بلا شبهة. وكثيراً ما يأتي الاجتماع والتفرق مجازاً في الأمور المعنوية بحسب ما تدل عليه القرائن، ومن ذلك: الشواهد [٥٤ / ٢] التي ساقها الأستاذ. ومجيء الكلمة في موضع أو ألف موضع أو أكثر مجازاً بقرينته لا يُسُوغ حملها على المجاز حيث لا قرينة. وهذه الكلمة «أسد» كثُرَ جداً استعمالها في الرجل الشجاع مع القرينة، حتى لقديكون ذلك أكثر من استعمالها في معناها الحقيقي، ومع ذلك لا يقول عاقل: إنه يُسُوغ حملها على المجاز حيث لا قرينة. وهذا أصل قطعي ينبغي استحضاره، فقد كثُر تغافل المتأولين عنه تلبيساً على الناس.

(١) وقع في «التأنيب» (ص ٧٩): «إن تفرقوا يغنى»، واقتصر في إصلاح الأغلاط (ص ١٩٠) على إصلاح «يغنى»! [المؤلف].

نعم إذا ثبت أن الشارع نقل الكلمة إلى معنى آخر، صارت حقيقة شرعية في المعنى الذي نقلت إليه. وهذا متفي هنا، إذ لا يدعي أحد أن الشارع نقل كلمة «التفرق» إلى معنى غير معناها اللغوي.

وأما كثرة مجئها في القرآن في الأمور المعنوية، فإنما ذلك لأن تلك الأمور مهمة في نظر الشارع، فكثير ذكرها دون افتراق الأبدان. ولها في ذلك أسوة بكلمات كثيرة كالرقبة والكظم والزيغ والحيف واللدين والغلظ وغير ذلك.

ولا اختصاص للشواهد التي ذكرها الأستاذ بالقول، بل كلها في تفرق معنوي قد يقع بالقول، وقد يقع بغيره. فالتفرق عن الاعتصام بحبل الله يحصل بأن يكفر بعض، ويبيتدع [بعض]^(١)، ويجاهر بالعصيان بعض، وكل من الكفر والابتداع والعصيان قد يقع بالاعتقاد، وبال فعل، وبالقول. وتفرق أهل الكتاب بعد مجيء الرسول هو بإيمان بعضهم، واشتداد كفر بعضهم، ولا اختصاص لذلك بالقول. وتفرق الزوجين قد يكون بالفعل كإرضاعها ضرّة لها صغيرة، وبالقول من جانب، وبالقول من الجانبين، وبنية الزوج القاطعة على قول مالك. وافتراق اليهود باختلاف اعتقاداتهم وما يبني عليها من الأفعال والأقوال.

ومع هذا، فالتفرق في هذه الأمثلة إنما هو عن اجتماع سابق، وتعاقد المتساوين أجدر بأن يسمى اجتماعاً بعد تفرق، كما لا يخفى. لكنني أرفد الأستاذ، فأقول: إن المتساوين يجتمعان بأبدانهما، وتحملهما الرغبة في

(١) زيادة ليكون التقسيم ثلاثة.

البيع على أن يقيا مجتمعين ساعة، ثم إذا تعاقدا زال سبب الاجتماع فيتفرقان بأبدانهما، فالتعاقد كأنه سبب للتفرق، فقد يسوع إطلاق التفرق على التعاقد لذلك. لكن قد يقال: ليس التعاقد سبباً مباشراً، ومثله في ذلك عدم الاتفاق على الثمن، فإنهما إذا يئسا من الاتفاق زال سبب الاجتماع. ثم إن ساغ ذاك الإطلاق فمجاز ضعيف لا دليل عليه ولا ملجم إليه. بل الحديث نص صريح في قولنا، ففي «الصحيحين»^(١) من [٥٥ / ٢] حديث الإمام الليث بن سعد، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً: «إذا تباع الرجлан فكل واحد منهمما بال الخيار ما لم يتفرقا وكانا جمیعاً... وإن تفرقا بعد أن يتبايعا ولم يترك واحداً منهما البيع فقد وجب البيع».

قوله: «بل التفرق بالأبدان من شأنه إفساد العقود...».

أقول: فساد العقد في هذه المسائل ليس للتفرق من حيث هو تفرق، بل من جهة أخرى حصلت بالتفرق، وهي صيرورته ربياً في الأولى، وبيعَ دينِ بدين في الآخرين. وتفرقُ المتعاقدين في شراء دارِ أو فرس معينة بذهب أو فضة مثلاً لا يحصل به شيء من ذلك ولا ما يشبهه، بل يحصل به ما يثبت العقد ويؤكده، وهو تبيينُ صحة التراضي المشروط في كتاب الله عز وجل، واستحكامه كما تقدم إياضاه. وكثيراً ما ينطاط بالأمر الواحد حكمان مختلفان من جهتين مختلفتين، كإسلام أحد الزوجين ينافي النكاح إذا كان الآخر كافراً، ويثبته إذا أسلم الآخر أيضاً، أو كان قد أسلم قبل ذلك على خلاف؛ وإسلام المرأة الْأَيْمَنْ يُحِلُّ نكاحها لل المسلم ويُحرِّمه للكافر، ويمتنع إرثها من أقاربها الكفار، ويثبته لها من أقاربها المسلمين. وأمثال ذلك لا تحصى.

(١) البخاري (٢١١٢) ومسلم (١٥٣١) / (٤٤).

على أن الأثر الحاصل بالتفرق في مسألتنا ليس هو تصحيح العقد حتى تظهر مخالفته لتلك الصور، فإن العقد قد صح بالإيجاب والقبول. وإنما أثر التفرق قطعُ الخيار، وإن شئت فقلْ: إفساد الخيار.

قوله: «خروج عن الأصول، ومخالفة لكتاب الله تعالى».

أقول: أما الخروج عن الأصول فالمراد به مخالفة القياس، يسمونه خروجاً عن الأصول تمويهًا وتهويلاً وتستراً! وقد تقدم الجواب الواضح عمّا ذكره الأستاذ من القياس. وبينما الأستاذ يتبعج في آخر (ص ١٦١) بقوله: «أجمع فقهاء العراق على أن الحديث الضعيف «يرجح على القياس»، ويقول (ص ١٨١) في الحسن بن زياد: «كان يأبى الخوض في القياس في مورد النص، كما فعل مع بعض المشاغبين في مسألة القهقهة في الصلاة»، يعني ببعض المشاغبين: الإمام الشافعي ورفيقاً له أورد على الحسن بن زياد أنه يرى أن قذف المحسنات في الصلاة لا يُبطل [٥٦/٢] الموضوع، فكيف يرى أن القهقهة تبطله؟! فقام الحسن، وذهب = إذا بالأستاذ يرد أحاديث خيار المجلس زاعماً أنها مخالفة للقياس. هذا مع ضعف حديث القهقهة ووضوح القياس المخالف له، وثبتت أحاديث الخيار ووهن القياس المخالف لها.

وأما المخالفة للكتاب، فقد تقدّم تفنيداً زعمها. وبينما ترى الأستاذ يحاول التشكيك بدعوى مخالفة الكتاب هنا، إذا به يعرض في مسألة القصاص في القتل بالمثلّل، ومسألة مقدار ما يقطع سارقه، عن الدلالات القرآنية الواضحة مع ما يوافقها من الأحاديث الصحيحة، وموافقة القياس الجلي في مسألة القصاص. إلى غير ذلك من التناقض الذي يؤلف بينه أمر

واحد هو الذبُّ عن المذهب، والغلوُّ في ذلك إلى الحد الذي يصعب معه تبرئَّةُ صاحبه من أن يكون ممن اتَّخذ إلهه هواه، واتَّخذ الأخبار والرهبان أربابًا من دون الله. والله المستعان.

قال الأستاذ: «ولا نصَّ فيما يُروى عن ابن عمر من القيام من مجلس العقد على أن خيار المجلس من مذهبِه، بل قد يكون هذا منه لأجل أن يقطع على من بايعه حقَّ الرجوع، لاحتمال أنه ممن يرى خيار المجلس. وقد خوصم ابن عمر إلى عثمان في البراءة من العيوب، فحمله عثمانُ على خلاف رأيه فيها، فأصبح يرعنَّ الآراء في عقوده».

أقول: قد روى ابن عمر عن النبي صلَّى الله عليه وآلِه وسلم الحديث صريحاً في إثبات خيار المجلس كما تقدم. وفي « صحيح البخاري»^(١) من طريق يحيى بن سعيد، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً... الحديث، ثم قال نافع: «وكان ابن عمر إذا اشتري شيئاً يُعجبه فارقَ صاحبه». وفي « صحيح البخاري»^(٢) من طريق الزهري، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه: «بعثت من أمير المؤمنين عثمان... فلما تباينا رجعتُ على عقبي حتى خرجتُ من بيته خشية أن يُرادَنِي البيع، وكانت السنة أن المتباهيَن بالختار حتى يتفرقَا... فلما وجب بيعي وبيعه رأيتُ أنني قد غبتُه».

فصراحة الحديث نفسه، ثم جعله سبباً لمفارقة ابن عمر من يشتري منه ما يُعجبه، قوله: [٥٧/٢] «وكانت السنة...»، قوله: «فلما وجب بيعي وبيعه...» بغاية الوضوح في بطلان قول الأستاذ: «قد يكون هذا منه...».

(١) رقم (٢١٠٧).

(٢) رقم (٢١١٦).

قال الأستاذ: «ولأصحابنا حجج ناهضة».
أقول: بل شبه داحضة.

قال: «وعالم دار الهجرة مع أبي حنيفة وأصحابه في هذه المسألة، ومن ظن وهاً بما اتفق عليه إمام أهل العراق وإمام أهل الحجاز فقد ظنَ سوءاً».

أقول: أما من اعتقاد وهنَ قولهما المخالف لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من رواية جماعة من الصحابة، وعمل به وقضى به جماعة منهم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يعلم لهم مخالف من الصحابة= فإنما اعتقاد ما يجب على كل مسلم أن يعتقده. فمن زعم أن هذا المعتقد قد ظنَ سوءاً، فقد شارف الخطر الأكبر أو وقع فيه.

ثم ذكر الأستاذ كلمة ابن أبي ذئب، وهو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة، وقد ذكرتها في ترجمته من قسم التراجم^(١).

وفي «تاریخ بغداد» (٤٠٥ / ٣٨٩ / ١٣) عن ابن عینة قال: «ما رأيْتُ أجرأً على الله من أبي حنيفة، كان يضرب الأمثال لحديث النبي ﷺ، فيردُّه. بلغه أني أروي: «البيّان بالخيار ما لم يتفرقا»، فجعل يقول: أرأيْت إن كانوا في سفينة، أرأيْت إن كانوا في سجن، أرأيْت إن كانوا في سفر، كيف يفترقان!».

قال الأستاذ (ص ٨٢): «هكذا كان غوص أبي حنيفة على المعنى حتى اهتدى إلى أن المراد بالافتراق: الافتراق بالأقوال، لا الأبدان».

أقول: مغزى تلك العبارة أنها إذا قبلنا الحديث ورَدَ علينا أنه قد يتحقق أن لا يتمكن المتبادران من التفرق. والجواب أن الحديث قد فتح لهما باباً آخر

(١) لم ترد ترجمته في قسم التراجم، ولعلها كانت في المسودة ثم حذفها المؤلف. وأما كلمته فستأتي قريباً (ص ٩٣).

يتمكنان به من إبرام العقد، وهو أن يختارا اللزوم، فيلزم من غير تفرق. وإن أرادا أو أحدهما الفسخ فظاهر. وكأن أبو حنيفة لم تبلغه رواية مصّرحة بذلك.

فإن قيل: قد يبادر أحدهما فيختار اللزوم، ويأبى الآخر أن يختار اللزوم أو يفسخ، فيتضرر المبادر؛ لأنه لا يمكنه إبرام العقد ولا فسخه.

قلت: هو المضيق على نفسه بمبادرته، فليتظر التمكّن من المفارقة بأن تصل السفينة إلى مرفاً، أو يطلقها أو أحدهما من السجن، أو يُنقل أحدهما إلى سجن آخر، أو يبلغ المسافران حيث لا يخاف من [٥٨/٢] الانفراد والتبعاد عن الرفقة.

فإن قيل: لكن المدة قد تطول مع جهالتها.

قلت: اتفاق أن يجتمع أن يبادر أحدهما، ويمتنع التفرق، وتطول المدة، وتفحش الجهالة = نادرًا جدًا. ويقع مثل ذلك كثيرًا في خيار الرؤية. وكذلك في الصرف والسلم وغيرها مما لا يستقر فيه العقد إلا بالقبض قبل التفرق. فمثل ذلك الاستبعاد إن ساغ أن يُعتدَّ به، ففي التوقف عن الأخذ بدليل في ثبوته أو في دلالته نظر. وليس الأمر هاهنا كذلك، فإن الحديث بغایة الصحة، والشهرة، ووضوح الدلالة. فهو في «الصحيحين» وغيرهما من طرق عن ابن عمر، وصح عنه من قوله وفعله ما يوافقه. وهو في «الصحيدين»^(١) وغيرهما من حديث حكيم بن حزام. وصح عن أبي بربعة^(٢) أنه رواه وقضى به. وجاء

(١) البخاري (٢١٠٨)، (٢١١٠) ومسلم (١٥٣٢).

(٢) أخرجه أحمد في «المسندي» (١٩٨١٣) وأبو داود (٣٤٥٧) وابن ماجه (٢١٨٢) =

من حديث عبد الله بن عمرو^(١)، وأبي هريرة^(٢)، وسمرة^(٣)، وغيرهم^(٤). وجاء عن أمير المؤمنين عليّ القضاء به. ولا مخالف من الصحابة، وإنما جاء الخلاف فيه من التابعين عن ربيعة بالمدينة، وإبراهيم النخعي بالكوفة.

واشتد نكير ابن أبي ذئب إذ قيل له: إن مالكًا لا يأخذ بهذا الحديث، فقال: «يستتاب، فإن تاب وإلا يقتل»^(٥). ومالك إنما اعتذر في «الموطأ»^(٦) بقوله بعد أن روى الحديث: «ليس لهذا عندنا حدٌ معروف، ولا أمرٌ معمول به فيه». وتعقبه الشافعىُّ وغيره بأنَّ الحدَّ معروف نقلًا ونظرًا، فإنه معلوم أن التفرق حقيقة في التفرق بالأبدان، وحدُّه معروف في العُرف. وقد اتفقوا على نظيره في الصرف والسلم. والعمل ثابت عن الصحابة وكثير من

= والبيهقي في «الكبير» (٥/٢٧٠).

(١) سبق تخریجه.

(٢) أخرجه أحمد (٩٩/٨٠) وابن أبي شيبة في «المصنف» (٧/١٢٥) والطيالسي في «مسنده» (٢٥٦٨) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/١٣) و«مشكل الآثار» (٥٢٦٥). وإنساده ضعيف، والحديث صحيح لغيره.

(٣) أخرجه أحمد (١٤٢/٢٠١٨٢) ومواضع أخرى) والطبراني في «الكبير» (٦٨٣٤)، (٦٨٣٦، ٦٨٣٨) والبيهقي (٥/٢٧١) من طريق الحسن البصري عن سمرة، والحسن مشهور بالتدايس. والحديث صحيح لغيره.

(٤) منهم ابن عباس، أخرج حديثه ابن حبان في صحيحه (٤٩١٤) والحاكم في «المستدرك» (٢/١٤). وإنساده حسن.

(٥) يراجع «التمهيد» (١٤/٩، ١٠) و«تاریخ بغداد» (٢/٣٠٢). وانظر تعليق الذهبي عليه في «السیر» (٧/١٤٢، ١٤٣).

(٦) (٢/٢٧١).

أئمة التابعين بالمدينة وغيرها. وراجع كتاب «الأم» للشافعي أوائل المجلد
الثالث^(١).



(١) (٤/١١ وما بعدها) ط. دار الوفاء. وانظر «المحلى» (٨/٣٥١-٣٦٥) و«التمهيد»
«الفتح» (٤/٢٣٠-٢٣٢) و(٨/٢٧).

[٥٩/٢] المسألة الثامنة

رجل خلا خلوةً مريبةً بامرأة أجنبية يحِلُّ له أن يتزوجها، فعُثِرَ عليهم، فقالا: نحن زوجان

تقديم في المسألة السادسة قول خالد بن يزيد بن أبي مالك: «أحلَّ أبو حنيفة الزنا...». قال: «وأما تحليل الزنا فقال: لو أن رجلاً وامرأة اجتمعوا في بيت، وهما معروفاً الأبوين، فقالت المرأة: هو زوجي، وقال هو: هي امرأتي = لم أعرض لهما»

قال الأستاذ (ص ١٤٥): «قال الملك المعظم في «السهم المصيب»: إذا جاء واحد إلى كل واحد من امرأة ورجل، فقالا له: نحن زوجان، فبأي طريقة يفرّق بينهما أو يعرض عليهما؛ لأن كل واحد منهما يدعى أمراً حلالاً؟ ولو فتح هذا الباب لكان الإنسان كُلَّ يوم بل كُلَّ ساعة يُشَهِّد على نفسه وعلى زوجه أنهما زوجان. وهذا لم يقل به أحد من الأئمة، وفيه من الحرج ما لا يخفى على أحد».

أقول: في كتب الحنفية^(١): «إن إقرار الرجل أنه زوجها، وهي أنها زوجته يكون إنكاحاً، ويتضمن إقراراً هما الإنسنة». وهذه هي مسألة ابن أبي مالك استثنى بها الأستاذ نفسه، وكذلك ملكه المعظم عنده، ولذلك لجأ إلى المغالطة. وحاصلها أننا إذا عرفنا رجلاً وامرأةً نعلم أنهما ليسا بزوجين، ثم وجدناهما في خلوة مريبة، فقال: هي زوجتي، وقالت: هو زوجي، فأبوا حنيفة يقول: يكون اعترافهما عقداً ينعقد به النكاح، فيصيران زوجين

(١) انظر «فتاوی قاضي خان» (١/٣٢٢) و«فتح القدیر» (٣/٢٠٥) و«حاشية ابن عابدين» (٣/١٣).

من حينئذ، ولا يعرض لهما! ففي هذا ثلاثة أمور:

الأول: أنه بلاولي.

الثاني: أنه كيف يكون إنشاء، وإن لم يقصداه؟

الثالث: أنه كيف لا يُعرض لهما بإنكار وتعزير على الأقل؟ لأنهما قد ارتكبا الحرام قطعاً وهو الخلوة، لأنهما إن كانا تلفظاً بزواج قبل العثور عليهما فذاك باطل، إذ لا ولد ولا شهود. وإن لم يتلفظاً إلا بدعاهما الزوجية، أو اعترافهما بها عند العثور عليهما، فالامر أوضح. وأيضاً فالتعزير متوجه من وجه آخر، وذلك لئلا يكون هذا تسهيلاً للفجور، يخلو الفاجر بالفاجرة آمنين مطمئنين قائلين: إن لم يُطلع علينا فذاك المقصود، وإن اطلع علينا قلنا: نحن زوجان!



الطلاق قبل النكاح

في «تاریخ بغداد» (٤١١ / ٤٣٨ [٤٣٨]) : عن أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ: قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ: الطلاقُ قَبْلَ النكاحِ؟ فَقَالَ: «مَسْكِينٌ أَبُو حَنِيفَةَ! كَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعَرَاقِ، كَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعِلْمِ بِشَيْءٍ». قَدْ جَاءَ فِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَعَنِ الصَّحَابَةِ، وَعَنِ نِيفَ وَعَشْرِينَ مِنَ الْتَّابِعِينَ مُثْلَ سَعِيدَ بْنَ جَبَيرٍ، وَسَعِيدَ بْنَ الْمَسِيبِ، وَعَطَاءَ، وَطَاؤِسَ، وَعَكْرَمَةَ. كَيْفَ يَجْتَرَئُ أَنْ يَقُولَ: تَطْلُقُ؟».

قال الأستاذ (ص ١٤٢) : «... على أن مذهب أبي حنيفة أنه لا طلاق إلا في مِلْكٍ، أو مضافاً إلى مِلْكٍ، أو عُلْقة من علائق الملك، ... وقد أجمعـت الأمة أنه لا يقع طلاق قبل النكاح لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ﴾ الآية [الأحزاب: ٤٩]. فمن علّق الطلاق بالنكاح وقال: إن نكحت فلانة فهي طلاق، لا يُعدُّ هذا المعلّق مطلقاً قبل النكاح ولا الطلاق واقعاً قبل النكاح. وإنما يُعدُّ مطلقاً بعده، حيث يقع الطلاق بعد عقد النكاح، فيكون هذا خارجاً من متناول الآية ومن متناول حديث: «لا طلاق قبل النكاح»؛ لأن الطلاق في تلك المسألة بعد النكاح لا قبله. وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه الثلاثة وعثمان البشّي. وهو قول الثوري، ومالك، والنخعي، ومجاهد، والشعبي، وعمر بن عبد العزيز فيما إذا خصّ. والأحاديث في هذا الباب لا تخلو عن اضطراب، والخلافُ طويلُ الذيل بين السلف فيما إذا عمّ أو خصّ. وقول عمر بن الخطاب صريح فيما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه. وتتابع الشافعي ابن المسيب سواء عمّ أو خصّ، وإليه ذهب أَحْمَدَ».

أقول: قال البخاري في «ال الصحيح»^(١): «باب لا طلاق قبل نكاح، وقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكْحَتُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْذِيزُونَهُنَّ فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرِحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩]. وقال ابن عباس: جعل الله الطلاق بعد النكاح. ويروى في ذلك عن عليّ، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبي بكر بن عبد الرحمن، وعيّد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبان بن عثمان، وعليّ بن حسين، وشريح، وسعيد بن [٦١/٢] جبير، والقاسم، وسالم، وطاوس، والحسن، وعكرمة، وعطاء، وعامر بن سعد، وجابر بن زيد، ونافع بن جبير، ومحمد بن كعب، وسليمان بن يسار، ومجاحد، والقاسم بن عبد الرحمن، وعمرو بن هرم، والشعبي = أنها لا تطلق».

والآثار عن جماعة من هؤلاء صحيحة كما في «الفتح»^(٢). ولم يصح عن عمر بن الخطاب شيء في الباب. وجمهور السلف على عدم الواقع مطلقاً. وروي عن ابن مسعود أنه إذا خصّ وقع، وإذا عمّ كان قال: «كل امرأة...» لم يقع. وعن ابن عباس^(٣) أنه أنكر هذا، فقال: «ما قالها ابن مسعود. وإن يكن قالها فزلة من عالم... قال الله تعالى....» ففتلا الآية. وممن نقل عنه هذا القول: الشعبي، وإبراهيم النخعي، وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة. وهو المشهور عن مالك، وقيل عنه كالجمهور أنه لا يقع مطلقاً،

(١) ٣٨١/٩ مع «الفتح».

(٢) ٣٨٢/٩ وما بعدها.

(٣) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (٧/٣٢٠، ٣٢١).

وهذا مذهب الشافعي وأحمد. وقال أبو حنيفة: يقع مطلقاً. ولا يعلم له سلف في ذلك.

فأما الآية فاحتاج بها حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس، ثم زين العابدين علي بن الحسين^(١)، ثم البخاري على عدم الوقع مطلقاً. وزعم بعضهم كالأستاذ أنها لا تدل إلا على أنه لا يقع الطلاق على المرأة قبل نكاحها. فأما من قال: «إن تزوجت فلانة فهي طلق»، فلا تدل الآية على عدم وقوعه؛ لأنه إذا وقع فإنما يقع بعد النكاح.

وأقول: يقال: «طَلَقْتُ (بفتح اللام مخففة) فلانةً» أي انحلّت عقدة نكاحها بقول من الزوج. ويقال: «طَلَقَ فلان امرأته» أي جعلها تطلق، كما يقال سرّحها أي جعلها تسريح، وسيرّها: جعلها تسير، وغير ذلك. فطلاق الرجل يتضمن أمرين: الأول: قوله الخاص. الثاني: وقوع الأثر على المرأة فتنحلّ به عقدة نكاحها.

وإذا قيل: «طَلَقَ فلان امرأته اليوم» فالمتبادر أن قوله وانحلال العقدة وقعا ذاك اليوم، وهذا هو الحقيقة. فمن قال لامرأته يوم السبت: «إذا جاء يوم الجمعة فأنتِ طلق» لم يصدق على وجه الحقيقة أن يقال قبل يوم الجمعة: إنه طلق، ولا أن يقال: طلق يوم السبت، ولا طلق قبل يوم الجمعة؛ ولكنه يقال بعد مجيء يوم الجمعة: إنه طلق. فإذا أريد التفصيل قيل: عَلَقَ طلاقها يوم السبت وطَلَقَتْ يوم الجمعة.

ونظير ذلك: إذا جَرَحَ رجُلٌ آخرَ يوم السبت جراحةً مات منها يوم

(١) أخرجه عنه عبد بن حميد كما في «الدر المنشور» (١٢/٧٩).

ال الجمعة، فلا يقال حقيقة قبل الموت: إنه قُتل، ولكن يقال بعد الموت: إنه [٦٢] قُتلها، ولا يقال: قُتلها يوم السبت، ولا يوم الجمعة، بل يقال: جَرَحه يوم السبت، فمات يوم الجمعة.

فقوله تعالى في الآية: **﴿ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ﴾** يقتضي تأخير الأمرين معًا: قول الرجل، وانحلال العقدة. ويفيد أمران:

الأول: قوله: **﴿ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ﴾**. وكلمة «ثم» تقتضي المهلة. وإذا كان الطلاق معلقاً بالنكاح، وقلنا: إنه يقع = وقع بلا مهلة.

الثاني: قوله: **﴿وَسَرِحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾**. والتسرير هنا إرجاعها إلى أهلها، وإنما يكون ذلك إذا كانت قد رُفِتَ إلية. ومن كان معلوماً أنه بنكاحه يقع طلاقه فمتى تُرَفَّ إليه المرأة، حتى يقال له: سرّحها سراحًا جميلاً؟

وأما الحديث، فاحتاج به جماعة من المتقدمين على عدم الوقع، وتأوله بعضهم بما ذكر الأستاذ. وأقول: إن كان لفظ «طلاق» فيه اسمًا من التطليق كالكلام من التكليم، سقط التأويل كما يعلم مما مرّ. وإن كان مصدر قولنا: «طلقت المرأة» كان للتأويل مساغ. والأول هو الأكثر والأشهر في الاستعمال. وقد دفع التأويل بأنه لا يجهل أحد أن المرأة لا تطلق ممن ليس لها بزوج، فحمل الحديث على هذا النفي يجعله خلواً عن الفائدة.

وأما النظر، فلا ريب أن الله تبارك وتعالى إنما شرع النكاح والطلاق لمقاصد عظيمة، وأن مثل ذلك الطلاق لا يحتمل أن يحصل به مقصد شرعي، وهو مضاد لشرع النكاح.

وبعد، فإذا لم يثبت عن السلف قبل أبي حنيفة إلا قولان، وأحدهما تدفعه الأدلة المذكورة، وهو ضعيف في القياس = تعين القول الآخر، وهو مذهب عليٍّ وابن عباس، ثم مذهب الشافعي وأحمد. والله الموفق^(١).



(١) قلت: بقي على المؤلف رحمه الله شيء مما زعمه الكوثري لم يتعقبه، وهو حقيق بذلك وهو قوله: «إن الأحاديث في هذا الباب لا تخلو عن اضطراب». فهذا القول على إطلاقه باطل، ما أظن يخفى بطلانه حتى على الكوثري نفسه! فإن في الباب أحاديث كثيرة ثلاثة منها خالية عن أي اضطراب أو علة قادحة، أحدها: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، من طرق عنه عند أبي داود والترمذى وحسنه. والثانى: عن جابر عند الطيالسي والحاكم وصححه على شرط الشيختين ووافقه الذهبي، وهو كما قال.

والثالث: عن المسور بن مخرمة، أخرجه ابن ماجه بسند حسن كما قال الحافظ ابن حجر، والحافظ البوصيري. وهذه الأحاديث وغيرها مخرّجة في «إرواء الغليل» رقم (١٧٧٨، ٢١٣٠). [ن].

المسألة العاشرة [٦٣/٢]

الحقيقة مشروعية

في «تاريخ بغداد» (٤١١ / ٤٣٨) عن أحمد بن حنبل: «في العقيقة عن النبي ﷺ أحاديث مسندة، وعن أصحابه، وعن التابعين. وقال أبو حنيفة: هو من عمل الجاهلية».

قال الأستاذ (ص ١٤٢): «نعم، كان أهل الجاهلية يرون وجوب العقيقة، وأبيح في الإسلام من غير وجوب في رأي أبي حنيفة وأصحابه. قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني في «الآثار»^(١): أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: كانت العقيقة في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضَتْ. قال محمد: وأخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا رجل عن محمد بن الحنفية أن العقيقة كانت في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضَتْ».

ثم قال الأستاذ: «يرى أبو حنيفة أن ما كان من عمل أهل الجاهلية معتبرين وجوبه عليهم إذا عمل به في الإسلام لا يدل هذا العمل إلا على الإباحة، لا على إبقاء الوجوب المعتبر في الجاهلية».

أقول: قول القائل: «من عمل الجاهلية» ظاهر في أنها محظورة، وكلمة «عمل» تدل أن كلامه في العقيقة نفسها لا في اعتقاد وجوبها فقط. وقول القائل: «فلما جاء الإسلام رفضت» ظاهر في أنها غير مشروعة البتة، فيكون اعتقاد مشروعيتها ضلالاً كبيراً وتدليلاً بما لم ينزل الله به سلطاناً. فأما محمد ابن الحنفية، فلا يصح الأثر عنه، إذ لا يُدرى من شيخ أبي حنيفة؟ أثقة أم لا؟

(۱) رقم (۸۰۹، ۸۱۰) ط. کراتشی.

وأما إبراهيم فنافٍ، والمثيٌّ مقدَّمٌ عليه.

وقد ورد في مشروعيتها أحاديث قولية. منها: حديثان في «صحيح البخاري»^(١) ذكرهما البيهقي في «السنن» (ج ٩ ص ٢٩٨)، فاعتراضه ابن التركماني^(٢) قائلاً: «ظاهرهما دليل على وجوبها، فهما غير مطابقين لمدعاة». والقول بالوجوب منقول عن الظاهرية، واحتج من يقول بالندب بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً: «من ولد له ولد، فأحب أن ينسُك عنه، فلينسُك: عن الغلام شاتان...»^(٣). وهذا الحديث أيضاً يدل على مشروعيتها، فإن النسك عبادة، إذا لم تكن [٦٤ / ٢] واجبة كانت مندوبة ولا بد. وسواء أكان أهل الجاهلية يعتقدون وجوبها أم لا، فإنها لم تُرفض في الإسلام، بل هي مشروعة فيه^(٤).

(١) برقم (٥٤٧١، ٥٤٧٢) عن سلمان بن عامر وسمرة بن جندب.

(٢) «الجوهر النقي» (٩ / ٢٩٩).

(٣) أخرجه أحمد (٦٨٢٢) وأبو داود (٢٨٤٢) والنسائي (١٦٢ / ٧) والبيهقي (٣١٢، ٣٠٠ / ٩). وإسناده حسن.

(٤) قلت: ليس في السنة ما يشهد لقول الكوثري أن أهل الجاهلية كانوا يعتقدون وجوبها، فهذه كتب السنة ليس فيها شيء من ذلك، وإنما هي مجرد دعوى منه، ليبني عليها ذلك التأويل الذي بين المؤلف رحمة الله بطلانه بالدليل القاطع. ومما يؤكّد بطلان ذلك التأويل ويidel أن أبي حنيفة نفسه كان لا يقول به قول الإمام محمد في «موطنه» (ص ٢٨٦): «أما العقيقة فبلغنا أنها كانت في الجاهلية وقد فعلت في أول الإسلام، ثم نسخ الأضحى كل ذبح كان قبله...». قلت: هذا نص منه بنسخ مشروعة العقيقة، فهل يجوز العمل بالنسخ؟ ولو كان عند الكوثري شيء من الإنفاق لاعتذر عن أبي حنيفة بأي عذر مقبول، ولا تنصر للسنة على الأقل مثلكما يتصرّ لإمامه، ولغار عليها أن تعطل عن العمل بها بجعلها أمراً مباحاً فحسب كأي ذبيحة =

[٦٥/٢] المسألة الحادية عشرة

للراجل سهم من الغنيمة، وللفارس ثلاثة: سهم له وسهماً لفرسه

في «تاریخ بغداد» (١٣ / ٣٩٠ [٤٠٧]) عن یوسف بن أسباط «... قال رسول الله ﷺ: للفرس سهماً للرجل سهم». قال أبو حنیفة: أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن».

قال الأستاذ (ص ٨٦): «قوله: للفرس سهماً للرجل سهم» هكذا في بعض الروايات، وفي بعضها: للفارس سهماً للراجل سهم، وهو الذي اختاره أبو حنیفة، وهو الذي وقع في لفظ مُجمَع بن جاریة المخرج في «سنن أبي

= يذبحها الإنسان ليأكل من لحمها في غير مناسبة مشروعة! لو كان الكوثري منصفاً لقال كما قال العلامة أبو الحسنات اللكنوی - وهو حنفي مثله، ولكن شتان ما بينهما! - قال في تعليقه على کلمة الإمام محمد المتقدمة: «إِنْ أَرِيدَ أَنْهَا كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مُسْتَحْبَةً أَوْ مُشْرُوعَةً فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامَ رَفَضَ اسْتِحْبَابَهَا وَشَرْعِيَّتَهَا، فَهُوَ غَيْرُ مُسْلِمٍ، فَهَذِهِ كُتُبُ الْحَدِيثِ الْمُعْتَرَفُ بِهَا مُمْلُوَّةً مِنْ أَحَادِيثِ شُرْعِيَّةِ الْعِقِيقَةِ وَاسْتِحْبَابِهَا...».

قلت: ثم إن حديث عمرو بن شعيب: «... فأحب أن ينسك...» لا يصلح دليلاً على صرف الأمر إلى الندب فإنه كقوله ﷺ: «من أراد الحج فليتعجل»، فهل هذا يدل على أن الأمر بالحج ليس للوجوب؟ ولذلك فالقواعد الأصولية توجب إيقاء الأمر على ظاهره، وذلك يقتضي وجوب العقيقة، وبه قال الحسن البصري والإمام الليث بن سعد كما في «الفتح» (٩/٥٨٢) قال: «وقد جاء الوجوب أيضاً عن أبي الزناد، وهي رواية عن أحمد». [ن].

داود»^(١).... فأبو حنيفة لما رأى اختلاف الفاظ الرواية... نظر، فوجد أن الشرع لا يرى تمليك البهائم، فحكم على أن رواية «للفرس سهمان» المفيدة بظاهرها تمليك بهيمة ضعف ما يملك الرجل من غلط الراوي، حيث كانت الألف تُحذف من الوسط في خط الأقدمين في غير الأعلام أيضاً، فقرأ هذا الغالط «فارساً» و«رجالاً» ما تجب قراءته «فارساً» و«رجالاً». فتابعت رواة على الغلط قاصدين باللغظين المذكورين الخيل والإنسان، مع إمكان إرادتهم الفارس من الفرس، كما يراد بالخيل الخيالة عند قيام القرينة جمعاً بين الروايتين. ومضى آخرون على رواية الحديث على الصحة. فردَّ أبو حنيفة على الغالطين بقوله: إني لا أفضّل بهيمة على مؤمن، ليُفهِّمُهم أنه لا تمليك في الشرع للبهائم، والمجاز خلاف الأصل. وإنما تكلم عن التفضيل مع أنه أيضاً لا يقول بمساواة البهيمة لمؤمن؛ لأن الكلام في الحديث المغلوط فيه... وقول أبي يوسف في «الخرج»^(٢) بعد وفاة أبي حنيفة ومتابعة الشافعي له في «الأم»^(٣) مع زيادة تشنيع بعيدان عن مغزى فقيه الملة... وأما ما ورد في مضاعفة سهم الفارس في بعض الحروب، فقد حمله أبو حنيفة على التنفيذ جمعاً بين الأدلة، لأن الحاجة إلى الفرسان تختلف باختلاف الحروب. أبهذا يكون أبو حنيفة ردَّ على رسول الله ﷺ؟ حاشاه».

أقول: لا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف. وقد كثرت الحكايات عن

(١) رقم (٢٧٣٦). ولفظه: «... كان الجيش ألفاً وخمسمائة، فيهم ثلاثة فارس، فأعطي الفارس سهرين، وأعطي الرجل سهماً». قال أبو داود: «حديث أبي معاوية أصح، والعمل عليه، وأرى الوهم في حديث مجمع». يقصد بحديث أبي معاوية ما رواه (٢٧٣٣) من طريقه عن ابن عمر بلفظ: «أن رسول الله ﷺ أ لهم لرجل ولفرسه ثلاثة أ لهم: سهماً له وسهرين لفرسه».

(٢) (ص ١٩).

(٣) (٩، ١٨٢، ١٨٣) ضمن كتاب «سير الأوزاعي».

أبي حنيفة في مواجهة من يعتريض عليه بالكلمات الموحشة. فقد يقال: إنه كان يتبرّأ بالمعترضين، ولا يراهم أهلاً للمناظرة، فكان يدفعهم بتلك الكلمات لئلا يعودوا إلى التعرّض، غير مُبالي بما يترتب على [٦٦/٢] ذلك من اعتقادهم. فهل جرى على هذه الطريقة مع أصحابه حتى إن أخْصَّهم به وأثَرُهم عنده وأعلمُهم بمقاصده - وهو أبو يوسف - لم يتفطن لما تفطن له الأستاذ؟

فأما حذف الألف في كتابة المتقدمين فيقع في ثلاثة مواضع: الأول: حيث يؤمّن اللبس، إما لعدم ما يلتبس به مثل: القاسم بن فلان، سليمان بن فلان، إسحاق بن فلان. فإن هذه الأعلام إذا كتبت بلا ألف لا يوجد ما يلتبس بها. وإنما في كتابة القرآن الذي من شأنه أن يؤخذ بالتلقى والتلقين وتعلم معرفته، بحيث إذا أخطأ مخطئ لم يلبث أن يُنْبَه. وإنما فيما يصح على كلام الوجهين مثل جبريل و«مَلَكُ يَوْمِ الدِّين»^(١). وليس قوله في الحديث: «للفرس، للرجل» في شيء من هذا. اللهم إلا أن يخطئ الكاتب، يسمع «للفارس، للراجل»، فيحسب ذلك مما يجوز تخفيفه في الكتابة فيكتب «للفرس، للرجل». لكنه كما قد يحتمل هذا، فكذلك قد يحتمل أن يخطئ القارئ بأن يكون الكاتب سمع «للفرس، للرجل» فكتبه كذلك، ثم توهم القارئ أن الأصل «للفارس، للراجل»، وإنما حذف الألف تخفيفاً في الكتابة، فيقرؤها «للفارس، للراجل» ويرويها كذلك.

وأما تقديم الحقيقة على المجاز، فالذي في الرواية «جَعَلَ للفرس سهماً وللرجل سهماً»^(١)، ولا يتوجه في قوله: «للفرس» مجاز، بل اللام

(١) أخرجه بهذا اللفظ مسلم (١٧٦٢) من حديث ابن عمر. وهو بنحوه عند البخاري (٤٢٢٨، ٢٨٦٣).

لام التعليل، أي جعل لأجل الفرس.

فإن قيل: بل اللام لشبه التمليك.

قلنا: فما الحجة على أن لام شبه التمليك مجاز؟ فإن كانت هناك حجة فجعلُها للتعليق أولى تقديمًا للحقيقة على المجاز، وكذلك لو ساغ أن يطلق «الفرس»، ويراد «الفارس»، كما زعم الأستاذ. على أن سواغ ذلك غير مسلم، فإنه غير معروف، ولا قرينة عليه. فأما إطلاق «الخيل» وإرادة «الفرسان»، فمستفيض، وإنما يسوغ بقرينة، وإنما جاء حيث يكون المقام ذكر الجيش، حيث لا تكون الخيل إلا مع فرسانها، فيكون بينهما ضرب من التلازم.

هَبْ أنه اتجه المجاز، فتقديمُ الحقيقة على المجاز محلُّه في الكلمة الواحدة، يجب حملها على معناها الحقيقي، ولا يجوز حملها على معنى مجازي بلا حجة، كما ارتكبه الأستاذ في غير موضع. فأما روايتان مختلفتان متنافيتان، والكلام في إحداهما حقيقة، وفي الأخرى مجاز صحيح بقرينته؛ فلا [٦٧/٢] يتوجه تقديمُ الأولى لأنَّ المتكلِّم كما يتكلِّم بالحقيقة فكذلك يتكلِّم بالمجاز، والمخطئ كما يخطئ من الحقيقة إلى المجاز، فكذلك عكسه. بل احتماله أقرب، لأنَّ أغلب ما يكون الخطأ بالحمل على المأثور، وغالب ما يقع من التصحيح كذلك. فقد رأيت ما لا أحصيه اسم «زَبر» مصححًا إلى «أنس»، واسم «سر» مصححًا إلى «سعد» ولا أذكر أنسى رأيت عكس هذا. وقال الشاعر^(١):

(١) هو النابغة الجعدي. انظر: «شعره» (١٦٠). ومن الكتب التي صحف فيها «الختان» إلى «الختان»: شرح شواهد المغني للسيوطى (٦١٥، ٩٢١).

فَمَنْ يُكْ سَائِلًا عَنِي فَإِنِّي
مِنَ الْفَتَيَانِ أَيَامَ الْخُنَانِ
وَقَالَ الْآخِرُ (١):

كَسَاكَ وَلَمْ تَسْتَكِسِهِ فَحَمِدَهُ
أَخْ لَكَ يَعْطِيكَ الْجَزِيلَ وَيَا صُرُّ
فَصَحَّفَ النَّاسَ قَافِيتِي هَذِينَ الْبَيْتَيْنِ إِلَى «الختان. ناصر» (٢). وَأَمْثَالُ
هَذَا كَثِيرَةٌ لَا تَخْفِي عَلَى مَنْ لَهُ إِلَام.

وَهَكُذا الْخَطَا فِي الْأَسَانِيدِ أَغْلَبُ مَا يَقْعُدُ بِسُلُوكِ الْجَادَةِ. فَهَشَامُ بْنُ
عَرْوَةَ غَالِبٌ رَوَاهُتِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ، وَقَدْ يَرَوِي عَنْ وَهْبِ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ
عَبِيدِ بْنِ عُمَيْرٍ. فَقَدْ يَسْمَعُ رَجُلٌ مِنْ هَشَامٍ خَبْرًا بِالسَّنْدِ الثَّانِيِّ، ثُمَّ يَمْضِي عَلَى
السَّامِعِ زَمَانًا، فَيَشْتَبَهُ عَلَيْهِ، فَيَتَوَهَّمُ أَنَّهُ سَمِعَ ذَاكَ الْخَبَرَ مِنْ هَشَامَ بِالسَّنْدِ
الْأَوَّلِ عَلَى مَا هُوَ الْغَالِبُ الْمَأْلُوفُ. وَلَذِكَ تَجِدُ أَئِمَّةَ الْحَدِيثِ إِذَا وَجَدُوا
رَاوِيَيْنِ اخْتَلَفَا بِأَنَّ رَوْيَا عَنْ هَشَامٍ خَبْرًا وَاحِدًا جَعَلَهُ أَحَدُهُمَا عَنْ هَشَامٍ عَنْ
وَهْبٍ عَنْ عَبِيدٍ، وَجَعَلَهُ الْآخَرُ عَنْ هَشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ، فَالْغَالِبُ أَنَّ

(١) هُوَ أَبُو الْأَسْوَدِ الدُّؤْلِيُّ. انْظُرْ: «دِيْوَانَهُ» (١٦٦، ٣٠٩) وَالْحَاشِيَةُ الْأَتَيَةُ.

(٢) الْأَوَّلُ تَصْحِيفٌ بِلَا رِيبٍ. أَمَّا «ناصر» فَهِيَ رَوَايَةُ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ. وَكَذَا فِي «الْكَاملِ» (٧٠١/٢)، و«دِيْوَانَ أَبِي الْأَسْوَدِ صَنْعَةِ السَّكْرِيِّ» (١٦٦) وَرَوَايَةُ ابْنِ جَنْبِيِّ (٣٠٩) إِنْ صَحَّتْ قِرَاءَةُ الْمُحْقِقِ. وَعَدَّهَا أَبُو نَصْرٍ تَصْحِيفًا فِيمَا جَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ فِي مَجْلِسِ عَبِيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاهِرٍ. انْظُرْ: «شَرْحُ مَا يَقْعُدُ فِي التَّصْحِيفِ وَالتَّحْرِيفِ» لِلْعَسْكَرِيِّ (١٦١-١٦٢). وَفِي «وَفَيَاتِ الْأَعْيَانِ» (٥٣٨/٢): «يَرَوِي (ناصر) بِالنُّونِ وَ(يَا صَرِّ) بِالْبَلَاءِ، وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعْنَى». وَقَدْ أَشَارَ الْمُحْقِقُ فِي تَخْرِيجِ الْبَيْتِ إِلَى أَنَّ قَافِيَتِهِ فِي كَشْفِ الْمُشْكُلِ (٦٤٠/١): «وَشَاكِرٌ». وَلَكِنْ أَغْفَلَ رَوَايَةَ (يَا صَرِّ) الْبَلَاءِ مَعَ وُجُودِهَا فِي مَصَادِرِ التَّخْرِيجِ الَّتِي ذُكِرَتْ هَا.

يقدموا الأول، ويخطّئوا الثاني. هذا مثال، ومن راجع كتب علل الحديث وجد من هذا ما لا يُحصى.

هُب أن الحقيقة تُقدَّم على المجاز في الروايتين المتنافيتين، فإنما لا يبعد ذلك جدًّا، حيث لا يوجد للرواية الأخرى مرجح قوي. وليس الأمر هاهنا كذلك، بل من تَّبع الروايات وجد الأمر بغاية الوضوح.

وشرح ذلك أن الحنفية يتسبّبون بأربعة أشياء:

أولها: حديث مُجمَّع، والجواب عنه أنه من روایة مُجمَّع بن يعقوب بن مجمَّع عن أبيه بسنده. وفي «سنن البيهقي» (ج ٦ ص ٣٢٥) أن الشافعي قال: «مُجمَّع بن يعقوب شيخ لا يعرف».

أقول: أما مجمَّع، فمعروف لا بأس به. فلعل الشافعي أراد أباه يعقوب بن مجمَّع، ففي «نصب [٦٨/٢] الراية»^(١) عن ابن القطان: «علة هذا الحديث الجهل بحال يعقوب بن مجمَّع، ولا يُعرف روى عنه غير ابنه». وذكر المزي^(٢) راوين آخرين، ولكنهما ضعيفان. ولم يوثق يعقوب أحدًا، فأماما ذكر ابن حبان له في «الثقة»^(٣)، فلا يُجدي شيئاً لما عُرف من قاعدة ابن حبان من ذكر المجاهيل في «الثقة». وقد ذكر الأستاذ ذلك في غير موضع، وشرحته في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد، وفي ترجمة ابن حبان من قسم التراجم^(٤).

(١) (٤١٧/٣). وانظر «بيان الوهم والإيهام» (٤١٩/٤).

(٢) في «تهذيب الكمال» (٨/١٧٨).

(٣) (٦٤٢/٧).

(٤) رقم (٢٠٠).

وفي الحديث وهم آخر، فإن فيه أن فرسان المسلمين يوم خيبر كانوا ثلاثة، والمعروف أنهم كانوا مائتين. وأبو داود وإن أخرج الحديث في «سننه»^(١) فقد تعقبه - كما في «نصب الراية»^(٢) - بقوله: «هذا وهم، إنما كانوا مائتي فارس، فأعطي الفرس سهمين وأعطي صاحبه سهماً».

وأخرج جماعة منهم الحاكم في «المستدرك» (ج ٦ ص ٣٢٦)^(٣) عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ قسم لمائتي فرس يوم خيبر سهمين سهمين».

وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(٤) عن أبي خالد الأحمر، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن صالح بن كيسان أن النبي ﷺ أقسم لهم يوم خيبر لمائتي فرس: لكل منهم سهمين. وهؤلاء كلُّهم ثقات متفق عليهم، وصالح من أفضل التابعين.

وفي «سنن البيهقي» (ج ٦ ص ٣٢٦) بسنده «السيرة» عن ابن إسحاق: «حدثني ابن محمد بن مسلمة عمن أدركه من أهله، وحدثني عبد الله بن أبي بكر بن حزم قالا: كانت المقاسم على أموال خيبر على ألفٍ وثمان مائة سهم: الرجال ألف وأربع مائة والخيل مائتي»^(٥) فرس، فكان للفرس سهمان ولصاحبه سهم، وللراجل سهم».

(١) رقم ٢٧٣٦. قال أبو داود عقبه: أرى الوهم في حديث مجمع، قال: ثلاثة مائة فارس، وكانوا مائتي فارس.

(٢) (٤١٦/٣).

(٣) بل في (١٣٨/٢) و«سنن البيهقي» (٦/٣٢٦).

(٤) (٣٩٧/١٢).

(٥) كما في المطبوع وفي «سنن» البيهقي.

وأكثر الروايات وأثبُتها في عدد الجيش أنهم ألف وأربع مائة، وفي بعض الروايات: «ألف وخمس مائة». وجمع أهل العلم بين ذلك بأن عدد المقاتلة المستحقين للسهم كانوا ألفاً وأربع مائة، ومعهم نحو مائة ممن لا يستحق سهماً من العبيد والنساء والصبيان.

وجاء عن بُشير بن يسار^(١) قال: «شهدها مائة فرس، وجعل للفرس سهرين». وهذا محمول على خيل الأنصار، فأما مجموع الخيل فكانت مائتين.

الثاني: حديث عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم العمري، عن نافع، عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ كان يسهم للفارس سهرين، وللراجل سهرين». أخرجه الدارقطني^(٢)، ثم قال: «ورواه القعنبي عن العمري بالشك في الفارس والفرس. ثنا أبو بكر، ثنا محمد بن علي الوراق، نا [٦٩/٢] القعنبي عنه».

فقد شك العمري، وهو مع ذلك كثير الخطأ، حتى قال البخاري: «ذاهب لا أروي عنه شيئاً». ومن أثني عليه فلصلاحه وصدقه، وأنه ليس بالساقط.

الثالث: ما وقع في رواية بعضهم عن عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم. وسيأتي ذلك في الكلام على حديثه.

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٢/١١٤).

(٢) في «السنن» (٤/١٠٦).

الرابع: قال ابن أبي شيبة في «المصنف»^(١): «غدر، عن شعبة، عن أبي إسحاق، عن هانئ، عن علي قال: للفارس سهمان. قال شعبة: وجدته مكتوبًا عند (بياض)».

وقال قبل ذلك^(٢): «معاذ، ثنا حبيب بن شهاب، عن أبيه، عن أبي موسى أنه أسمهم للفارس سهemin، وللراجل سهema».

أما الأثر عن عليّ، فقول شعبة: «وجدته...» عبارة مشككة. وقد روى الشافعي - كما في «سنن البيهقي» (ج ٦ ص ٣٢٧) - «عن شاذان (الأسود بن عامر)، عن زهير، عن أبي إسحاق قال: غزوت مع سعيد بن عثمان، فأسمهم لفرسي سهemin، وللي سهما. قال أبو إسحاق: وكذلك حدثني هانئ بن هانئ عن عليّ، وكذلك حدثني حارثة بن مضرب عن عمر».

وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(٣): «وكيع، ثنا سفيان وإسرائيل، عن أبي إسحاق قال: شهدنا غزوة مع سعيد بن عثمان، ومعي هانئ بن هانئ، ومعي فرسان، ومع هانئ فرسان؛ فأسمهم لي ولفرسي خمسة أسمهم، وأسمهم لهانئ ولفرسيه خمسة أسمهم».

وهذا غير مخالف لرواية زهير، لأنه إذا أسمهم للفرسين أربعة أسمهم ولصاحبتها سهema فقد أسمهم للفرس سهemin، ولصاحبه سهema. وهذا بلا شك أثبتٌ مما ذكره شعبة. ومع هذا، فهانئ بن هانئ لم يرو عنه إلا أبو إسحاق

(١) (٤٠١/١٢).

(٢) «المصنف» (٤٠٠/١٢).

(٣) (٤٠٥/١٢).

وحده. قال ابن المديني: «مجهول». وقال النسائي: «ليس به بأس». ومن عادة النسائي توثيق بعض المجاهيل، كما شرحته في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد.

وأما الأثر عن أبي موسى فسنده جيد. وقد تأوله بعضهم بأن معناه للفارس من حيث هو ذو فرس، وذلك لا ينافي أن يكون له سهم ثابت من حيث هو رجل. وفي هذا تعسف. وقد ذكر ابن التركمانى^(١) أن ابن جرير ذكر في «تهذيبه» أن هذا كان في واقعة (تُسْتَر). فكأن هذا رأي لأبي موسى فيما إذا كانت الواقعة قتال حصنٍ يضعفُ غناءً الخيل فيه. وقد جاء عن جماعة من التابعين أنهم كانوا ينقصون سهام الخيل في قتال الحصون أو لا يُسْهِمون لها شيئاً. ذكر [٧٠/٢] ذلك ابن أبي شيبة وغيره، وذكر إنكار عمر بن عبد العزيز ذلك^(٢)، وإنكار مكحول له واحتجاجه بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أسلمه في غنائم خيبر للفرس سهماً ولصاحبه سهماً، مع أن خيبر كانت حصنًا. ولعلَّ أبو موسى اعتذر عن هذا لأنَّ معانٍ خيبر قُسمت على أصحاب الحديبية ولم تكن الحديبية حصنًا. ولعلَّ ابن جرير قد ذكر هذا المعنى في «التهذيب»، فليراجعه من تيسَّر له ذلك^(٣).

حديث عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب.

عبيد الله هذا ثقة جليل أثبَتَ من أخيه عبد الله بما لا يُحصى، بل جاء عن

(١) «الجوهر النقي» (٦/٣٢٦). والأثر في «تهذيب الآثار» (١٠١٦) تحقيق علي رضا.

(٢) «المصنف» (١٢/٣٩٩).

(٣) راجعناه فلم نجده تطرق إلى هذا المعنى، ولكنه ناقش الحنفية مناقشة طويلة في هذه المسألة، انظر (ص ٥٤٢ - ٥٣٨) من الطبعة المشار إليها.

يعيى بن سعيد القطان والإمام أحمد وأحمد بن صالح أن عبيد الله أثبت أصحاب نافع، وفيهم مالك وغيره. وقد وقعت على جماعة ممن روى عنه هذا الحديث.

الأول: الإمام المضروب به المثل في الحفظ والإتقان والفقه والزهد والعبادة والسنّة أبو عبد الله سفيان بن سعيد الشوري. قال الإمام أحمد في «المسنّد» (ج ٢ ص ١٥٢)^(١): «ثنا عبد الرزاق، أنا سفيان، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر أن النبي ﷺ جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً». ورواه الدارقطني في «السنن» (ص ٤٦٧)^(٢) من طريق عبد الله بن الوليد العدناني عن سفيان - بسنده -^(٣) «أن رسول الله ﷺ أسمى لهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسمى لهم: للرجل سهم ولفرسه سهماً». ورواه البيهقي في «السنن» (ج ٦ ص ٣٢٥) من طريق أبي حذيفة عن سفيان - بسنده - «أن رسول الله ﷺ أسمى لهم للرجل ثلاثة أسمى لهم: للرجل سهم ولفرس سهماً».

الثاني: الحافظ المقدم هشيم بن بشير الواسطي. رواه عنه الإمام أحمد في «المسنّد» (ج ٢ ص ٢)^(٤) وهو أول حديث في «مسند ابن عمر» ولفظه: «أن رسول الله ﷺ جعل يوم خير للفرس سهمين وللرجل سهماً».

الثالث: أبو معاوية محمد بن خازم الضرير. رواه عنه الإمام أحمد في

(١) رقم (٦٣٩٤). وهو بهذا السنّد والمتن برقم (٥٥١٨).

(٢) (١٠٢ / ٤).

(٣) وقع في النسخة «عن عبد الله»، والصواب: «عن عبيد الله». [المؤلف].

(٤) رقم (٤٤٤٨).

«المسند» (ج ٢ ص ٢) ^(١) ولفظه: «أن رسول الله ﷺ أسمَّم لِلرَّجُل ولِفَرْسِهِ ثَلَاثَةً أَسْمَمَهُ: سَهْمًا لَهُ، وَسَهْمَيْنَ لِفَرْسِهِ».

[٧١/٢] ورواه أبو داود في «السنن» ^(٢) عن أحمد. وقد رواه عن أبي معاوية أيضًا علي بن محمد بن أبي الشوارب عند ابن ماجه ^(٣)، والحسن بن محمد الزعفراني عند الدارقطني (ص ٤٦٧) ^(٤)، وسعدان بن نصر عند البيهقي (ج ٦ ص ٣٢٥).

الرابع: إسحاق الأزرق عند الشافعي كما في «مسنده» ^(٥) بهامش «الأم» (ج ٦ ص ٢٥٠) «... أن رسول الله ﷺ ضرب للفرس بـسَهْمَيْنَ، وللفارس بـسَهْمً».

الخامس: سليم بن أخضر. رواه مسلم في «صحيحه» ^(٦) عن يحيى بن يحيى وأبي كامل عنه: «... أن رسول الله ﷺ قسم في النفل للفرس سَهْمَيْنَ، وللرجل سَهْمًا». وقع عند بعض رواة الصحيح: «للراجل». وقد رواه عن

(١) رقم (٤٤٤٨) و(٤٩٩٩).

(٢) رقم (٢٧٣٣).

(٣) رقم (٢٨٥٤). كذا قال الشيخ: «بن أبي الشوارب». والصواب أن «علي بن محمد» هو الطنافي.

(٤) (١٠٢/٤).

(٥) (ص ٣٢٣) ط. دار الكتب العلمية، و(٢/١٢٤) ترتيب السندي. وفي «سير الأوزاعي» من كتاب «الأم» (٩/١٨٣) لم يذكر شيخه إسحاق الأزرق، بل قال: «وأُخْبِرْنَا عَنْ عَبِيدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِ...».

(٦) رقم (١٧٦٢).

سُلَيْمَانَ أَيْضًا: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُهَدِّي («مُسْنَدُ أَحْمَدَ» ج ٢ ص ٦٢)^(١)، وَعَفَانَ («مُسْنَدُ أَحْمَدَ» ج ٢ ص ٧٢)^(٢)، وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ وَحَمِيدُ بْنُ مَسْعَدَةَ عَنْ التَّرْمِذِيِّ^(٣). وَفِي رَوَايَتِهِمْ جَمِيعًا: «لِلرَّجُلِ».

السادس: أَبُو أَسَامَةَ رَوَاهُ عَنْهُ عَبْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الدَّوْلَةِ الْبَخَارِيِّ فِي «صَحِيحِهِ»^(٤) فِي كِتَابِ الْجَهَادِ: «... أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنَ، وَلِصَاحِبِهِ سَهْمَيْنَ». وَكَذَلِكَ رَوَاهُ عَنْ أَبِي أَسَامَةَ: مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنَ كَرَامَةَ عَنْ الدَّارِقَطْنِيِّ (ص ٤٦٧)^(٥)، وَأَبُو الْأَزْهَرِ عَنْ الْبَيْهَقِيِّ (ج ٦ ص ٣٢٤). وَرَوَاهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي «الْمَصْنُفِ»^(٦) عَنْ أَبِي أَسَامَةَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَمِيرٍ، وَسِيَّاتِيِّ.

السابع: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نَمِيرٍ. رَوَاهُ عَنْهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي «الْمُسْنَدِ» (ج ٢ ص ١٤٣)^(٧): «... أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنَ وَلِلرَّجُلِ سَهْمَيْنَ». وَكَذَلِكَ رَوَاهُ الدَّارِقَطْنِيِّ (ص ٤٦٧)^(٨) مِنْ طَرِيقِ أَحْمَدَ وَرَوَاهُ مُسْلِمُ فِي «الصَّحِيفَةِ»^(٩) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَمِيرٍ عَنْ أَبِيهِ، وَأَحَالَ عَلَى مَتْنِ

(١) رقم (٥٢٨٦).

(٢) رقم (٥٤١٢).

(٣) رقم (١٥٥٤).

(٤) رقم (٢٨٦٣).

(٥) (١٠٢/٤).

(٦) (٣٩٧/١٢).

(٧) رقم (٦٢٩٧).

(٨) (١٠٢/٤).

(٩) رقم (١٧٦٢).

سليم بن أخضر قال: «مثله، ولم يذكر: في النفل». ورواه الدارقطني^(١) أيضاً من طريق عبد الرحمن بن بشر بن الحكم عن عبد الله بن نمير.

وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(٢) باب «في الفارس كم يُقسم له؟» من قال: ثلاثة أسمهم: حدثنا أبوأسامة وعبد الله بن نمير قالا: ثنا عبيد الله بن عمر...: أن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهemin وللرجل سهemaً». وذكره ابن حجر في «الفتح»^(٣) عن «مصنف ابن أبي شيبة»، وذكر أن ابن أبي عاصم رواه في «كتاب الجهاد»^(٤) له عن ابن أبي شيبة كذلك.

وقال الدارقطني (ص ٤٦٩)^(٥): «حدثنا أبو بكر [٧٢ / ٢] النيسابوري، نا أحمد بن منصور (الرمادي)، نا أبو بكر بن أبي شيبة، نا أبوأسامة وابن نمير... أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهemin، وللراجل سهemaً. قال الرمادي: كذا يقول ابن نمير. قال لنا النيسابوري: هذا عندي وهو من ابن أبي شيبة أو الرمادي، لأن أحمد بن حنبل وعبد الرحمن بن بشر وغيرهما رواوه عن ابن نمير خلاف هذا، وقد تقدم ذكره عنهما ، ورواه ابن كرامه وغيره عن أبيأسامة خلاف هذا أيضاً وقد تقدم».

أقول: الوهم من الرمادي، فقد تقدم عن «مصنف ابن أبي شيبة»: «للفرس، للرجل». وكذلك نقله ابن حجر عن «المصنف»، وكذلك رواه ابن

(١) (٤/١٠٢).

(٢) (١٢/٣٩٧).

(٣) (٦/٦٨).

(٤) لا يوجد في القسم المطبوع منه.

(٥) (٤/١٠٦).

أبي عاصم عن ابن أبي شيبة كما مرّ. ويؤكّد ذلك أن ابن أبي شيبة صدر بهذا الحديث الباب الذي قال في عنوانه: «من قال ثلاثة أسمهم» كما مرّ، ثم ذكر باباً آخر عنوانه: «من قال للفارس سهمان»، فذكر فيه حديث مجتمع، وأثراً على أبي موسى. فلو كان عنده أن لفظ ابن نمير كما زعم الرمادي أو لفظ أبي أسامة أو كلّيهما: «للفارس، للراجل» لوضع الحديث في الباب الثاني. فإن قيل: لعله تأول التأویل الذي تقدّمت الإشارة إليه في الكلام على أثر أبي موسى.

قلت: يمنع من ذلك أمور:
الأول: بعْد ذلك التأویل.

الثاني: تصديره بباب «من قال: ثلاثة أسمهم» بهذا الحديث.
الثالث: أن ذاك التأویل يحتمله أثراً على وأبي موسى، ولم يُدرجهما في هذا الباب، بل جعلهما في باب «من قال: للفارس سهمان».

إن قيل: فقد قال ابن التركمانى في «الجوهر النقى»^(١): «وفي الأحكام» لعبد الحق: وقد روى عن ابن عمر أنه عليه السلام جعل للفارس سهرين وللراجل سهّماً. ذكره أبو بكر ابن أبي شيبة وغيره». ونقل الزيلعى في «نصب الراية» (ج ٣ ص ٤١٧) حديث ابن أبي شيبة، وفيه: «للفارس، للراجل»، ثم قال: «ومن طريق ابن أبي شيبة رواه الدارقطنى في «سننه»، وقال: قال أبو بكر النيسابوري...».

أقول: أما عبد الحق، فلا أراه إلا اعتمد على رواية الرمادي. وأما ابن التركمانى، فالمعتبة عليه؛ فإنه ينقل كثيراً عن «مصنف ابن أبي شيبة» نفسه،

(١) (٦/٣٢٥). وانظر «الأحكام الوسطى» (٣/٨١-٨٢).

بل نقل عنه بعد أسطرٍ أثَرَ علَيْهِ، فمَا بَالَهُ [٧٣ / ٢] أَعْرَضَ هُنَا عَنِ النَّقْلِ عَنْهُ، وَتَنَاهَلَهُ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ «أَحْكَامِ عَبْدِ الْحَقِّ»! وَأَمَّا الرِّيلُعِيُّ، فَلَا أَرَاهُ إِلَّا اعْتَمَدَ عَلَى رِوَايَةِ الدَّارِقطَنِيِّ عَنِ النِّيسَابُورِيِّ عَنِ الرِّمَادِيِّ، فَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ راجِعًا «المُصَنَّفَ» لظنه موافقتَه لِمَا رَوَاهُ الرِّمَادِيُّ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ حَمْلَ الْخَطَا على النَّسْخَةِ الَّتِي وَقَفَ عَلَيْهَا مِنْ «المُصَنَّفَ» وَلَمْ يَتَبَيَّنَ لِتَرَاجِمِ الْأَبْوَابِ، وَإِمَّا – وَهُوَ أَبْعَدُ الْاحْتِمَالَاتِ – أَنْ يَكُونَ وَقْعُهُ فِي نَسْخَتِهِ فِي «المُصَنَّفَ» خَطَا كَمَا قَالَهُ الرِّمَادِيُّ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الثامن: زائدة بن قدامة، عند البخاري في «صحيحة»^(١) في «غزوة خيبر». رواه البخاري عن الحسن بن إسحاق، عن محمد بن سابق، عن زائدة...: «قَسْمٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خيبر لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنَ وَلِلْمَرْجَلِ سَهْمَيْنَ». فَسَرَّهُ نَافِعٌ فَقَالَ: إِذَا كَانَ مَعَ الرَّجُلِ فَرْسٌ فَلَهُ ثَلَاثَةُ أَسْهَمٍ، إِنْ يَكُنْ لَهُ فَرْسٌ فَلَهُ سَهْمَيْنَ».

وَهُذَا التَّفْسِيرُ يَدْلِلُ أَنَّ الصَّوَابَ فِي الْمُتَنَّ «لِلرَّجُلِ»، لَكِنَّ وَقْعَهُ فِي نَسْخَةِ «الصَّحِيفَ» كَمَا رأَيْتَ. وَزَائِدَةُ مُتَقْنٍ، لَكِنَّ شِيخَ الْبَخَارِيِّ لَيْسَ بِالْمُشَهُورِ. وَمُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ، قَالَ أَبْنَ حَبْرٍ فِي تَرْجِمَتِهِ مِنَ الْفَصْلِ التَّاسِعِ مِنْ «مُقْدِمَةِ الْفَتْحِ»^(٢): «وَثَقَهُ الْعَجْلِيُّ، وَقَوَّاهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ. وَقَالَ يَعْقُوبُ بْنُ شَيْبَةَ: كَانَ ثَقَةً، وَلَيْسَ مِنْ يَوْمِ صَفَ بِالضَّبْطِ. وَقَالَ النَّسَائِيُّ: لَا بَأْسَ بِهِ. وَقَالَ أَبْنُ أَبِي خَيْثَمَةَ عَنِ أَبْنِ مَعْنَى: ضَعِيفٌ. قَلْتُ: لَيْسَ لَهُ فِي الْبَخَارِيِّ سُورَى حَدِيثٍ وَاحِدٍ فِي «الْوَصَايَا»... وَقَدْ تَابَعَهُ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مُوسَى».

(١) رقم (٤٢٢٨).

(٢) «هُدَى السَّارِي» (ص ٤٣٩).

كذا قال، وفاته هذا الحديث. وعذرُ البخاري أنه رأى أن الوهم في هذا الحديث يسيّرٌ يجبره التفسير. ومع ذلك فلم يذكره في «باب سُهمان الخيل»، وإنما ذكره في «غزوة خيبر».

الناسع: ابن المبارك. رواه عنه علي بن الحسن بن شقيق، كما في «فتح الباري»^(١). ذكر رواية الرمادي عن نعيم عن ابن المبارك الآتية، ولفظها: «... عن النبي ﷺ أنه أسمهم للفارس سهمين وللراجل سهماً»، ثم قال: «وقد رواه علي بن الحسن بن شقيق - هو أثبتُ من نعيم - عن ابن المبارك بلفظ: أسمهم للفرس». ولم يذكر بقيةه، لأنَّه إنما اعنَّى بلفظ الفارس والفرس، وقد قال قبل ذلك: «... فيما رواه أحمد بن منصور الرمادي عن أبي بكر بن أبي شيبة... بلفظ: أسمهم للفارس سهمين. قال الدارقطني...».

فأما ما رواه الدارقطني (ص ٤٦٩)^(٢) «حدثنا أبو بكر النيسابوري، نا أحمد بن منصور (الرمادي)، نا نعيم بن حماد، نا ابن المبارك... عن [٧٤ / ٢] النبي ﷺ أنه أسمهم للفارس سهمين وللراجل سهماً. قال أحمد: كذا لفظ نعيم عن ابن المبارك، والناس يخالفونه. قال النيسابوري: ولعل الوهم من نعيم، لأنَّ ابن المبارك من أثبت الناس».

أقول: نعيم كثير الوهم، وكلام الحنفية فيه شديد جدًا، كما في ترجمته من قسم التراجم^(٣). ولكنني أخشى أن يكون الوهم من الرمادي، كما وهم على أبي بكر بن أبي شيبة. ولا أدرِي ما بليَّته في هذا الحديث مع أنهم وثقوه.

(١) (٦٨/٦).

(٢) (١٠٦/٤).

(٣) رقم (٢٥٨).

وقال ابن التركماني^(١): «رواه ابن المبارك عن عبيد الله بإسناده، فقال فيه: للفارس سهمين وللراجل سهماً. ذكره صاحب «التمهيد»». .

أقول: وهذه معتبرة أخرى على ابن التركماني، إذ لم يذكر أن صاحب «التمهيد» إنما رواه من طريق الرمادي عن نعيم^(٢)! والله المستعان.

العاشر: حماد بن سلمة. قال الدارقطني (ص ٤٦٨)^(٣): «حدثنا أبو بكر النيسابوري، نا أحمد بن يوسف السُّلْمي، نا النضر بن محمد بن موسى الإمامي، نا حماد بن سلمة... أن رسول الله ﷺ أ لهم للفارس سهماً وللفرس سهماً. خالفه حجاج بن المنهاج عن حماد، فقال: للفارس سهماً وللراجل سهماً».

أقول: حماد كثير الخطأ، إنما ثبَّتَوه فيما يرويه عن ثابت وحميد. وكلام الحنفية فيه شديد، كما تراه في ترجمته من قسم التراجم^(٤)، وأولى روایته بالصحة ما وافق فيه الثقاتِ الأثباتَ.

وفي الباب مما يدل على أن للفرس سهماً ولصاحبه سهماً.

في «نصب الراية» (ج ٣ ص ٤١٦) عن الطبراني في «الأوسط»^(٥): «ثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا هشام بن يونس، عن أبي معاوية، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عن عمر أن النبي ﷺ أ لهم له يوم

(١) «الجوهر النقي» (٦/٣٢٥). وانظر «التمهيد» (٢٤/٢٣٦).

(٢) لم يروه ابن عبد البر بإسناده.

(٣) (٤/١٠٤).

(٤) رقم (٨٥).

(٥) رقم (٥٥٥٨) وفيه: «يوم حنين»، تصحيف.

خبير ثلاثة أسمهم: سهّمًا له، وسهمين لفرسه». قال الطبراني: «ورواه الناس عن عبید الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ. وهذا تفرد به هشام بن يونس عن أبي معاویة».

أقول: وقد رواه جماعة عن أبي معاویة، فلم يقولوا: «عن عمر». وقالوا: «أسمهم للرجل». نعم وقع في «سنن أبي داود»^(١) عن أحمد عن أبي معاویة: «أسمهم لرجل». وهذا كأنه يشدُّ من روایة هشام، وهشام ثقة، ولا يبعد أن يكون الحديث عند عبید الله عن نافع من الوجهين، ولكن الناس أعرضوا عن هذا الخصوصه بعمر، وعُنوا بالأخر لعمومه.

[٧٥/٢] وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحى عند النسائي^(٢)، ومُحَاضر بن المورع عند الدارقطنى (ص ٤٧١)^(٣) «عن هشام بن عروة، عن يحيى بن عبّاد بن عبد الله بن الزبير، عن جده أنه كان يقول: ضرب رسول الله ﷺ عام خبير للزبير بن العوام أربعة أسمهم: سهّمًا للزبير، وسهمًا لذى القربى لصفية بنت عبد المطلب أم الزبير، وسهمين للفرس». سعيد ومحاضر من رجال مسلم، وفي كلِّ منها مقال. واقتصر النسائي في «باب سهمان الخيل» على هذا الحديث، ولم يتعقبه بشيء، وذاك يُشعر بأنه صحيح عنده لا يضرُّه الخلاف.

وقد رواه عيسى بن يونس عند ابن أبي شيبة^(٤)، ومحمد بن بشير

(١) رقم (٢٧٣٣).

(٢) (٢٢٨/٦).

(٣) (١١١/٤).

(٤) في «المصنف» (١٢/٤٠٠).

العبي عن الدارقطني (ص ٤٧١) ^(١)، وابن عيينة عند الشافعي كما في «مسند» ^(٢) بهامش «الأم» (ج ٦ ص ٢٥٠) ثلثتهم عن هشام عن يحيى مرسلاً. ولفظ ابن عيينة: «أن الزبير بن العوام كان يضرب في المغمم بأربعة أسمهم: سهم له، وسهمين لفرسه، وسهم في ذوي القربي».

وعند الدارقطني (ص ٤٧١) ^(٣) عن إسماعيل بن عياش عن هشام بن عروة روايتان: إحداهما عن أبيه، عن عبد الله بن الزبير، عن الزبير قال: «أعطاني رسول الله ﷺ يوم بدر أربعة أسمهم...». والأخرى: عن عباد بن عبد الله بن الزبير عن الزبير.. «بمعناه. وإسماعيل يخلط فيما يرويه من غير الشاميين. وفي «مسند أحمد» (ج ١ ص ١٦٦) ^(٤): «ثنا عتاب، ثنا عبد الله، ثنا فليح بن محمد، عن المنذر بن الزبير، عن أبيه أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهماً، وأمه سهماً، وفرسه سهمين». ذكره أحمد في «مسند الزبير»، وليس من عادة أحمد في «المسند» إخراج المراسيل. وعتاب هو ابن زياد المروزي، وثقة أبو حاتم وغيره، ولم يغمزه أحد. وعبد الله هو ابن المبارك. وقد تصحّفت على بعضهم كلمة [«عن» إلى] [«بن»] بين محمد والمنذر، فجرى البخاري في «تاریخه» ^(٥) ومن تبعه على ذلك، كما في ترجمة فليح في «تعجیل المنفعة» ^(٦). ولم يذكر البخاري من رواه كذلك عن ابن

(١) (٤/١١١).

(٢) (ص ٣٢٣، ٣٢٤) ط. دار الكتب العلمية.

(٣) (٤/١١٠).

(٤) رقم (١٤٢٥).

(٥) «الكبير» (٧/١٣٣). وانظر «الجرح والتعديل» (٧/٨٥) و«الثقات» (٩/١١).

(٦) (ص ٣٣٥).

المبارك. فالصواب - إن شاء الله - روایة أَحْمَد. أَمَا فَلِيْحُ فَغَيْرُ مَشْهُورٍ، لَكِنْ روایة ابن المبارك عنْه تقوّيه.

وَفِي الْبَابِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي عُمَرَةِ عِنْدَ أَحْمَدَ فِي «الْمَسْنَدِ» (ج ٤ ص ١٣٨)^(١)، وَأَبِي دَاوُدَ فِي «السَّنْنَ»^(٢)، وَالْدَارِقَطْنِي (ص ٤٦٨)^(٣)، وَابْنِ مَنْدَه كَمَا فِي تَرْجِمَةِ أَبِي عُمَرَةِ مِنْ «الإِصَابَةِ»^(٤). وَمِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسِ^(٥)، وَالْمَقْدَادِ^(٦)، وَأَبِي رَهْمَ^(٧)، وَأَبِي كَبْشَةِ^(٨)، وَجَابِرِ^(٩)، وَأَبِي هَرِيرَةِ^(١٠).

(١) رقم (١٧٢٣٩). وفي إسناده المسعودي، وفيه مقال.

(٢) رقم (٢٧٣٤).

(٣) (٤/١٠٤).

(٤) (٤٧٠/١٢). وانظر «معرفة الصحابة» لابن مندہ (١/٢٢٣).

(٥) أخرجه أبو يعلى في «مسندہ» (٢٥٢٨)، والطبراني في «الأوسط» (٦٥٤٣)، وإسحاق بن راهويه في «مسندہ» كما في «نصب الرایة» (٤١٤/٣).

(٦) أخرجه البزار في «مسندہ» (٢١١٨)، والدارقطني في «سننه» (٤/١٠٢). وفي إسناده موسى بن يعقوب، فيه لين.

(٧) أخرجه الطبراني في «معجمہ الكبير» (١٨٦/١٩) والدارقطني (٤/١٠١). وفي إسناده قيس بن الربيع، ضعفه بعض الأئمة.

(٨) أخرجه الطبراني في «الکبیر» (٢٢/٣٤٢) والدارقطني (٤/١٠١). وفي إسناده محمد بن حمران القيسی، قال النسائي: ليس بالقوي، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يخطئ. وفي إسناده أيضًا عبد الله بن يسر السکسکی، تكلم فيه غير واحد من الأئمة.

(٩) أخرجه الدارقطني (٤/١٠٥)، وفي إسناده محمد بن يزيد بن سنان عن أبيه، وكلاهما ضعيف. وأخرجه (٤/١١١) من طريق آخر فيه الواقدي، متروك.

(١٠) أخرجه الدارقطني (٤/١١١). وفي إسناده الواقدي.

تراها عند الدارقطني وغيره، كلُّها متفقة على أن للفرس سهمين ولصاحبه سهماً.

[٧٦/٢] وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(١) مراasil عن مجاهد، وخالف بن معدان، ومكحول، وغيرهم. وقد تقدَّم بعضها، كمرسل صالح بن كيسان، ومرسل بُشير بن يسار.

وفي «المصنف»^(٢): «ثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن أشعث بن سوار، عن الحسن وابن سيرين قالا: كانوا إذا غزوا فأصابوا الغنائم قسموا للفارس من الغنيمة حين تقسم ثلاثة أسمهم: سهمين لفرسه، وسهماً له^(٣)، وسهماً للراجل».

وفيه^(٤): «حدثنا جعفر بن عون، عن سفيان، عن سلمة بن كهيل: ثنا أصحابنا عن أصحاب محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنهم قالوا: للفرس سهمان، وللرجل سهم».

وفيه^(٥): «حدثنا محاضر قال: ثنا مجالد عن عامر (الشعبي) قال: لما فتح سعد بن أبي وقاص جَلُولاً أصاب المسلمين ثلاثة ألف مثقال، فقسم للفارس ثلاثة آلاف، وللراجل ألف مثقال».

(١) (٣٩٨/١٢ وما بعدها).

(٢) (٣٩٩/١٢).

(٣) في المطبوع: «سهمين له وسهماً لفرسه» وهو خطأ، والتصويب من «المصنف».

(٤) (٣٩٨، ٣٩٧/١٢).

(٥) (٤٠٠/١٢).

وفيه^(١): «حدثنا وكيع قال: ثنا سفيان، عن هشام، عن الحسن^(٢) قال: لا يُسْهَم لأكثر من فرسين، فإن كان مع الرجل فرسان أُسْهَمَ له خمسة أسمهم: أربعة لفرسيه وسهم له».

وفي «نصب الراية» (ج ٣ ص ٤١٩): «قال سعيد بن منصور^(٣): ثنا فرج بن فضالة، ثنا محمد بن الوليد الزبيدي، عن الزهري أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح أن أَسْهِمَ للفرس سهرين، وللفرسين أربعة أسمهم، ولصاحبهما سهماً. فذلك خمسة أسمهم، وما كان فوق الفرسين فهو جنائب».

وفي «سنن الدارقطني» (ص ٤٧٠)^(٤) عن خالد الحذاء (وقد رأى أنساً) قال: «لا يُختلف فيه عن النبي ﷺ قال: للفارس ثلاثة، وللرجل سهم».

وذكر الأستاذ (ص ٨٧) عن كتاب «اختلاف الفقهاء» لابن جرير^(٥) عن مالك قال: «إني لم أزل أسمع أن للفرس سهرين، وللرجل سهماً».



(١) (٤٠٥/١٢).

(٢) في المطبوع: «الحسين» تصحيف، والتوصيب من «المصنف». وهو الحسن البصري.

(٣) في «سننه» (٢٧٧٦).

(٤) (٤/١٠٧).

(٥) لم أجده في طبعة دار الكتب العلمية من الكتاب.

أما على القاتل بالمثلث قصاص؟

في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٣٣٢) عن إبراهيم الحربي قال: «كان أبو حنيفة طلب النحو... فتركه، ووقع في الفقه فكان يقيس، ولم يكن له علم بالنحو، فسأله رجل بمكة، فقال له: رجلٌ شَجَّ رجلاً بحجر؟ فقال: هذا خطأ ليس عليه شيء، لو أنه حتى يرميه بأبأ قُبِيس لم يكن عليه شيء».

قال الأستاذ (ص ٢٣): «وأدلة أبي حنيفة في حكم القتل بالمثلث مبسوطة في كتب المذهب... وقد صحت أحاديث وأثار عن النساء، وأبي داود، وابن ماجه، وابن حبان، وأحمد، وابن راهويه، وابن أبي شيبة، وغيرهم يؤيد ظاهرها هذا المذهب. وقد أعلَّ أبو حنيفة حديث الرضخ كما سأليتني».

وعلق على قوله: «وقد صحت أحاديث...» قوله^(١): منها: حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ: «ألا إن دية الخطأ شبه العمد، ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل». أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان بسنده صحيح. ومنها: حديث ابن عباس عن النبي ﷺ: «شبه العمد قتيل الحجر والعصا فيه الديمة مغلظة». أخرجه ابن راهويه. ومنها: حديث ابن عباس في دية القاتلة بمسطح - وهو عود من أعواد الخباء - أخرجه عبد الرزاق. إلى غير ذلك من الأحاديث».

أقول: في هذه القضية آيات من كتاب الله عز وجل أعرض عنها
الأستاذ!

(١) كذا في المطبوع، ولعله «بقوله». وسيأتي الكلام على الأحاديث فيما بعد.

الآية الأولى: قوله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطًّا وَمَنْ قَاتَلَ مُؤْمِنًا خَطًّا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ» إلى قوله: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ» الآية [النساء: ٩٢ - ٩٣].

من المعلوم في العربية أن عمد القتل وتعمدّه هو قصده، وأن وقوعه خطأً هو أن يقع بلا قصد. ولا ريب أنه إذا كان هناك قتل يوصف بأنه خطأ شبيه بالعمد فإنما هو أن يُعتمد سببُ القتل كالضرب مثلاً ولا يُقصد القتل، وإنما يُقصد الإيلام بلا قتل، فهذا القتل خطأ لأنّه لم يُقصد، ولكنه شبيه بالعمد من جهة أن سببه متعمد. ولا يشك عاقل أنَّ من عمدَ إلى طفل أو [٧٨/٢] ضعيف فوضع رأسه على صخرة، وجاء بأخرى فضرب بها رأسه حتى فضخه؛ أو وضع حبلاً في عنقه، ثم شدَّ طرفه بشجرة، ثم جذب طرفه الآخر جذباً شديداً بطريقاً حتى مات؛ أو غمسه في ماء كثير، وحبسه فيه مدةً طويلة حتى مات؛ أو أخذ هراوةً، فضربه بها ضرباً شديداً رأسه وعنقه وصدره وظهره حتى مات= فقد قتله عمداً. وأنّ من زعم أن القتل في هذه الصور وما في معناها ليس عمداً وإنما هو خطأ شبيه العمد، فقد خرج عن لغة العرب.

الآية الثانية: قوله تعالى: «كُثُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلَى» الآية [البقرة: ١٧٨].

نصَّت الآية على وجوب القصاص في كل قتيل يتأنى فيه، والقصاص يدل على المماثلة، والمقصود: المماثلة في المعاني التي يُعقل لها دخلٌ في الحكم، فلا تتناول القتيل بحقٍ لأن قاتله يكون بغير حق، ولا القتيل خطأ محضاً لأن قاتله إنما يكون عمداً، ولا القتيل الذي دلت شواهد الحال

على أنه إنما قُصد إيلامه لا قتله كالمضروب ضرباتٍ يسيرةً بسوط أو عصا خفيفة؛ لأن قتل قاتله يكون مقصوداً. وتناول الآية القتلى في الصور المتقدمة سابقاً، وهي فضخُ الرأس وما معه ونحوها إذا كان بغير حق؛ لأنه قُصد فيها سببُ القتل وقُصد فيها القتل، وقتل القاتل يقتضي مثل ذلك بدون زيادة فهو قصاص، فالآية تنص على وجوب القصاص في تلك الصور ونحوها حتماً.

الآية الثالثة: قوله عز وجل: «وَمَنْ قَتَلَ مَظْلومًا فَقَدْ جَعَلَنَا لِوَلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُشَرِّفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» [الإسراء: ٣٣].

والإسراف هو تعدى الممائلة التي تقدم ببيانها، أو قُلْ: تعدى القصاص، فمن قُتل بحق فلم يقتل مظلوماً، ولا يكون قتل قاتله إلا إسرافاً. وبقية الكلام كما في الآية السابقة. وقتل القاتل في تلك الصور التي منها فضخُ الرأس وما معه وما في معناها لا يتعدى الممائلة المعتبرة، فلا إسراف فيه، فقد جعل الله تعالى للولي سلطاناً عليه، وذلك شرع القصاص.

الآية الرابعة: قوله سبحانه: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَّةٌ يَتَأْوِي أَلَّا تَبِعُوا مَا عَلَّمَكُمْ تَسْقُونَ» [البقرة: ١٧٩].

ولا ريب أنه إذا لم يكن في القتل بالمثل قصاص لم يتّقه الناس، فيتحرّرون القتل بالمثل [٢/٧٩] عدواً وانتقاماً، فيفوت المقصود من شرع القصاص.

الآية الخامسة قوله تعالى: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ» [آل عمران: ١٢٦].

الآية السادسة: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلٍ مَا عُوقِبَ بِهِ، ثُمَّ بَغَىْ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ﴾ [الحج: ٦٠].

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْنَدَنَا عَلَيْكُمْ فَأَعْنَدُهُ أَعْنَاهُ بِمِثْلٍ مَا أَعْنَدَنَا عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

الآية الثامنة: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَجَزَّهُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

وأما الأحاديث التي ذكرها الأستاذ، فحديث «ألا إن دية الخطأ شبه العمد...» مختلف في إسناده. فقيل عن القاسم بن ربيعة مرسلاً^(١)، وقيل عنه عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً^(٢)، وقيل عنه عن عقبة بن أوس مرسلاً^(٣)، وقيل عنه عن عقبة من الصحابة^(٤)، وقيل غير ذلك^(٥).

(١) أخرجه كذلك النسائي (٨/٤٠ - ٤٢). (٢) أخرجه أحمد (٦٥٣٣)، والنسائي (٨/٤٠) وابن ماجه (٢٦٢٧) والدارقطني

(٣) والبيهقي في «الكبرى» (٨/٤٤).

(٤) أخرجه النسائي (٨/٤١).

(٥) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (٣/١٧٢) وأحمد (٢٣٤٩٣، ١٥٣٨٨) والنسياني (٨/٤١ و٤٢) والطحاوي في «معانى الآثار» (٣/١٨٦، ١٨٥) والدارقطني (٣/١٠٣ - ١٠٤، ١٠٥) والبيهقي (٨/٤٥).

(٦) أخرجه من طريق القاسم بن ربيعة عن عقبة بن أوس عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً: أبو داود (٤٥٤٧) والنسياني (٨/٤١) وابن ماجه (٢٦٢٧) وابن حبان في «صححه» (٦٠١١) والبيهقي (٨/٤٥). وأخرجه من طريق علي بن زيد بن جدعان عن القاسم بن ربيعة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب مرفوعاً: عبد الرزاق في =

وقد ساق النسائي^(١) أكثر تلك الوجوه. وذلك الاختلاف والاضطراب قد يُسامح فيه إذا لم يكن المتن منكراً. ومن قوّاه من المحدثين لا يرى معناه ما يزعمه الحنفية مما يخالف الكتاب والسنة الصحيحة. ولو رأى أن ذلك معناه لأنكره، فرده بذلك وبذاك الاختلاف والاضطراب^(٢).

مع ذلك فعقبة بن أوس المفترد به غير مشهور، وإنما وثقه من من عادته [٨٠/٢] توثيق المجاهيل، وإن كانوا مقلّين، إذا لم ير في حديثهم ما ينكره. وقد شرحت ذلك في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد.

= «المصنف» (١٧٢١٢) وأحمد (٤٥٨٣) وأبو داود (٤٥٤٩) والنسائي (٤٢/٨)
وابن ماجه (٢٦٢٨) والدارقطني (١٠٥/٣) والبيهقي (٤٤/٨).
(١) (٤٢ - ٤٠/٨).

(٢) قلت: بل الحديث صحيح السندي كما قال الكوثري، والاضطراب الذي ذكره المصنف رحمه الله هو من الاضطراب الذي لا يؤثر في صحة الحديث، فقد ذكرت في «الإرواء» رقم (٢٢٥٩) أشهر وجوه الاضطراب فيه، ثم قابلت بينها على ما يقتضيه علم المصطلح والجرح والتعديل، فتبين لي أنها غير متماثلة في القوة وعدد روأة كل وجه، وأن أرجحها روایة من رواه عن القاسم بن ربيعة عن عقبة بن أوس عن عبد الله بن عمرو، وعلى ذلك حكمت عليه بالصحة، لأن رجاله كلهم ثقات، وعقبة بن أوس قد وثّقه ابن سعد والعجلبي وابن حبان، وهؤلاء وإن كانوا متساهلين في التوثيق كما أشار إليه المصنف، فاتفاقهم عليه، مع عدم توجه أي انتقاد عليه، بل قيله الحفاظ من بعدهم ولم يردوه، مثل الحافظ ابن حجر فقال في «التقريب»: «صحيح». زد على ذلك أن من جملة من خرج الحديث ابن الجارود في كتابه «المتنقى» رقم (٧٧٣)، وذلك منه توثيق لرجاله كما لا يخفى. ولذلك فالاعتماد في الرد على الحنفية في استدلالهم بهذا الحديث على ما زعموا، إنما هو على المعنى الآخر الذي أوضحه المؤلف جزاء الله خيراً. [ن].

ولو رأوا أن معنى هذا الحديث ما يزعمه الحنفية لَمَا أثروا على عقبة، بل لعلهم يجرحونه بمقتضى قاعدهم في جرح المتفرق بالمنكر، ولا سيما إذا كان مقللاً غير مشهور. والحنفية يردون الأحاديث الصحيحة الصريرة التي لا مطعن في أسانيدها البتة بدعوى مخالفتها للقرآن حيث لا مخالفة، كما مرّ في المسألة السابعة، وكما يأتي في المسألة الخامسة عشرة؛ فكيف يسوغ لهم أن يتسبّوا بهذا الحديث، مع ما في سنته من الاختلال، ومع وضوح مخالفة معناه الذي يعتمدونه للقرآن؟!

فإن قيل: وهل يتحمل معنى آخر؟

قلت: نعم، وبيان ذلك أن من القتل ما يتبيّن فيه أن القاتل قصد القتل، كالصور التي تقدّم التمثيل بها من فضخ الرأس وما معه ونحو ذلك وما يقرب منه. ومنه ما يُتردّد فيه أقصد أم لم يقصد؟ كمن أغضبه رفيقه، وكان بيده فأس أو عصا كبيرة، فضرب رأسه، فقتله. ومنه ما يتبيّن أنه لم يقصد، كمن ضرب رجلاً ضربات يسيرةً بسوط أو عصا خفيفةٍ فمات. فهذه ثلاثة أضرب.

وقوله في أول الحديث: «ألا إن دية الخطأ شبه العمد» مُخرج للضرب الأول حتماً، لأنّه عمدٌ محض لا يُعقل أن يسمى خطأً شبه العمد، فبقي الآخيران، والظاهر أنه شامل لهما. أما الثالث فواضح، وأما الثاني فلا نه إلا إذا لم يتبيّن قصد القتل، فالالأصل عدمه. فقوله بعد ذلك: «ما كان بالسوط والعصا» حقّه أن يكون تقييداً ليخرج من الضرب الثاني ما كان بسلاح، لأن استعمال السلاح يدل على قصد القتل، وإن كانت قد تدافعه قرينة أخرى، فيقع التردّد.

ومن الحكمة في ذلك زجر الناس عن استعمال السلاح حيث لا يحل لهم القتل. وفي «صحيح مسلم»^(١) من حديث أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ: «لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدرى أحدكم لعل الشيطان ينزع في يده، فيقع في حفرة من النار». وفيه^(٢) من حديثه أيضًا: «من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنُه، حتى وإن كان أخاه لأبيه وأمه». وفي «المستدرك» (ج ٤ ص ٢٩٠)^(٣) من حديث جابر قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يتعاطى السيف مسلولاً». ومن حديث أبي بكرة^(٤) قال: «مرّ رسول الله ﷺ على قومٍ يتعاطون سيفاً مسلولاً، فقال رسول الله ﷺ: لعن الله من فعل هذا، أو ليس قد نهيتُ عن هذا؟ إذا سلَّ أحدكم سيفاً ينظر إليه فأراد أن [٨١/٢] يناوله أخاه فليُغِمِّدْه ثم لُيُنَاوِلْه إِيَاه».

وعلى ذاك المعنى، فكلمة «ما» من قوله: «ما كان بالسوط والعصا» إما موصولة بدل بعضٍ من «الخطأ شبه العمد»، وإما مصدرية زمانية، أي: وقت كونه بالسوط^(٥) والعصا، كما قيل بكلٍّ من الوجهين فيما قصه الله تعالى عن شعيب: «إِن أُرِيدُ إِلَّا إِلَاصْلَاحَ مَا أَسْتَطَعْتُ» [هود: ٨٨].

(١) رقم (٢٦١٧).

(٢) «صحيح مسلم» (٢٦١٦).

(٣) وأخرجه أيضًا أحمد (١٤٢٠١، ١٤٩٨١) وأبو داود (٢٥٨٨) والترمذى (٢١٦٣) وابن حبان في «صحيحة» (٥٩٤٦). وإنسانه صحيح.

(٤) وأخرجه أيضًا أحمد (٢٠٤٢٩). وإنسانه حسن.

(٥) في المطبوع: «بالسيف» خطأ.

ويؤيد ذلك أن في بعض الروايات عند النسائي^(١) وغيره، منها روايةً أیوب عن القاسم، وروايةُ هشيم عن خالد الحذاء عن القاسم: «... الخطأ شبه العمد بالسوط والعصا...» ليس فيه «ما كان»، والتقييد في هذا ظاهر. على أن الشارع وإن قضى بأنه إذا كان القتل بسلاح ونحوه عمد^(٢) حيث يتردد في القصد، فإنه يبالغ في حضْن ولِيَ الدم على أن لا يقتضى.

آخر أبو داود في «السنن»^(٣) من حديث أبي هريرة قال: «قتل رجل على عهد النبي ﷺ، فُرُّغ ذلك إلى النبي ﷺ، فدفعه إلى ولِي المقتول. فقال القاتل: يا رسول الله، والله ما أردت قتله. قال: فقال رسول الله ﷺ للولي: «أما إن كان صادقاً ثم قتلتَه لَتَدْخُلَنَّ النَّارَ». قال: فخلَّى سبيله».

ثم أخرجه^(٤) من حديث وائل بن حجر، وفيه: «قال: كيف قتلتَه؟ قال: ضربتُ رأسه بالفأس ولم أُرِدْ قتله... قال للرجل: خذه. فخرج به ليقتله، فقال رسول الله ﷺ: أما، إنه إنْ قَتَلَه كَانَ مِثْلَه...».

وحيث وائل في «صحيحة مسلم»^(٥)، وفيه: «كيف قتلتَه؟ قال: كنتُ أنا وهو نختبط من شجرة، فسبَّني، فأغضَّبني فضربته بالفأس على قرنه، فقتلتَه...».

(١) رقم (٤٠، ٤٠ / ٨).

(٢) كذا في المطبوع مرفوعاً. والوجه النصب.

(٣) رقم (٤٤٩٨). وأخرجه أيضاً النسائي (٨/١٣) والترمذى (١٤٠٧) وابن ماجه (٢٦٩٠). وإسناده صحيح.

(٤) رقم (٤٥٠١).

(٥) رقم (١٦٨٠).

وفي رواية^(١): «فَلَمَّا أَدْبَرَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ...».

وتأوله بعضهم على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان سأله الولي أن يغفر، فأبي. وهذا ضعيف من وجهين:

الأول: أنه ليس في القصة من الأمر بالغفران إلا ما وقع من بيان الإثم أو ما بعده.

الثاني: أنه ليس من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يأمر أحداً بترك حقه أمراً جازماً يأثم المأمور إن لم يمثله. وقد رغب صلى الله عليه وآله وسلم إلى بريرة لما عتقد أن لا تفسخ نكاح زوجها، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: «لا، وإنما أنا أشفع». قالت: فلا حاجة لي فيه^(٢). ولم يعتبُر هو بأبي وأمي ولا أحد من أصحابه على بريرة.

فالصواب ما دل عليه حديث أبي هريرة أن إثم الولي إن قتل إنما هو مبني على قول القاتل: لم أرْدُ قتله، مع قوة احتمال صدقه.

وقد ذكر [٨٢/٢] الطحاوي في «مشكل الآثار» (ج ١ ص ٤٠٩)^(٣) الحديث، ثم قال: «فكان معنى ذلك – والله أعلم – أن البينة التي كانت شهدت عليه بقتله لأخي خصمه شهدَتْ بظاهر فعله الذي كان عندنا^(٤) أنه

(١) رقم (١٦٨٠/٣٣).

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٨٣) من حديث ابن عباس.

(٣) رقم (٩٤٤).

(٤) كذا في المطبوع، وفي «مشكل الآثار»: «عندها».

عَمْدُ لَهُ لَا شَكَّ عَنْدَنَا^(١) فِيهِ، وَكَانَ الْمَدْعَى عَلَيْهِ أَعْلَمَ بِنَفْسِهِ وَأَيْمًا^(٢) كَانَ مِنْهُ فِي ذَلِكَ، فَادْعَى بِأَطْنَاءَ كَانَ مِنْهُ فِي ذَلِكَ، لَا بِحَجَةٍ مَعَهُ^{(٣) ...}.

أَقُولُ: لَمْ أَرْ فِي شَيْءٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ إِقَامَةً بَيْنَ أَيْ شَهْوَدٍ، بَلْ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ^(٤) أَنَّ الْوَلِيَّ قَالَ: «أَمَّا إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ لَأَقْمَتُ عَلَيْهِ الْبَيْنَةَ». فَإِنَّمَا كَانَ فِي الْوَاقِعَةِ اعْتِرَافُ الرَّجُلِ بِالْضَّرْبِ وَبِتَعْمِدِهِ وَبِالْتَّهُ وَصَفْتِهِ، وَضَرْبُ الرَّأْسِ بِالْفَأْسِ يَقْتَضِي قَصْدَ الْقَتْلِ، إِلَّا أَنْ هُنَاكَ مَا عَارِضَهُ وَهُوَ أَنَّهُ لَمْ يَسْبِقْ بَيْنَهُمَا عَدَاوَةً، وَكَانَ الْفَأْسُ بِيَدِ الْجَانِيِّ يَخْتَبِطُ بِهَا، فَشَارَ غَضَبُهُ بِسَبِّ السَّبِّ، فَضَرَبَ بِمَا كَانَ فِي يَدِهِ، وَادَّعَى أَنَّهُ لَمْ يُرِدُ الْقَتْلَ، وَأَقْسَمَ عَلَى ذَلِكَ. فَالْحَدِيثُ يَدُلُّ أَنَّهُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالِ يُقْضَى بِأَنَّ الْقَتْلَ عَمْدٌ تَأْكِيدًا لِلزَّجْرِ عَنِ الْقَتْلِ وَالتَّنْفِيرِ عَنِهِ، وَلَا يُمْنَعُ الْوَلِيُّ^(٥) مِنِ الْإِقْصَاصِ، وَلَكِنَّهُ يَحْرُمُ عَلَيْهِ.

فَإِنْ قِيلَ: وَكَيْفَ لَا يُمْنَعُ مَا يَحْرُمُ عَلَيْهِ؟

قَلْتُ: لِأَنَّهُ لَوْ مُنْعَ مِنْهُ حُكْمًا لِفَاتِ الْمَقْصُودِ مِنْ تَأْكِيدِ الزَّجْرِ عَنِ الْقَتْلِ. وَيُشَبِّهُ هَذَا مَا ثَبَّتَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعْطِي الْمُلْحَفَ فِي السُّؤَالِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُسْتَحْقٍ. وَفِي «مَسْنَدِ أَحْمَد»^(٦) وَ«الْمُسْتَدِرِكَ»^(٧)

(١) فِي «الْمُشْكَلَ»: «عَنْدَهَا».

(٢) فِي «الْمُشْكَلَ»: «وَبِمَا».

(٣) فِي «الْمُشْكَلَ»: «لَا يَجْبُ عَلَيْهِ مَعَهُ فِيمَا كَانَ مِنْهُ فِيهِ قَوْدٌ».

(٤) عَنْدَ مُسْلِمٍ (١٦٨٠).

(٥) رَقْمُ (١١٠٤). وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا الْبَزَارُ (٩٢٥) – كِشْفُ الْأَسْنَارِ وَالْطَّحاوِي فِي «مُشْكَلِ الْآتَارِ» (٥٩٣٦) وَابْنِ حَبَّانَ (٣٤١٢، ٣٤١٤). وَإِسْنَادُهُ صَحِيحٌ.

(٦) (٤٦/١).

وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله سلم قال: «أَمَا وَاللَّهُ، إِنْ أَحَدْكُمْ لَيُخْرُجَ بِمَسَأْلَتِهِ مِنْ عَنْدِي يَتَابُطُهَا، وَمَا هِيَ إِلَّا نَارٌ!» قال عمر: لِمَ تُعْطِيهَا إِيَاهُمْ؟ قال: «مَا أَصْنَعُ؟ يَأْبُونَ إِلَّا ذَلِكَ، وَيَأْبَى اللَّهُ لِي الْبَخْلُ». وفي «صحيف مسلم»^(١) من حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّهُمْ حَيْرَانِي أَنْ يَسْأَلُونِي بِالْفَحْشَ أوْ يَخْلُونِي، فَلَسْتُ بِيَاخْلِ». .

فإذا حُمِّلَ ذاك الحديث على المعنى الذي ذكرنا، لم يكن مخالفًا لكتاب الله عز وجل، ولا للسنة الصحيحة، ولا للنظر المعقول؛ فلا يكون منكراً. وعلى هذا بنى من قوّاه من المحدثين، ووثق راويه المتفرد به، مع ما فيه من الخلل. فإن أبي الحنفية إلا المعنى الذي يتسبّبون به، [٨٣/٢] قلنا: فعلى ذلك يكون الحديث منكراً، فيُرَدُّ وَيُضَعَّفُ راويه اتفاقاً.

خُذَا^(٢) أَنْفَ هَرْشَى أوْ قَفَاهَا فَإِنَّمَا كِلا جَانِبَى هَرْشَى لَهُنَّ طَرِيقٌ

على آنَه سيأتي في الحديث الثاني التقييد بأن يكون القتل في مناوشة بين عشيرتين بدون ضغينة ولا حمل سلاح، فيُقتل رجل لا يُدرى من قاتله. وعلى هذا فلو صحَّ هذا الحديث وكان مطلقاً، لوجب حمله على ذاك المقيد. ومقتضى الحديث أنه في تلك الصورة يُقضى بأن القتل شبه عمد، فينظر في العشيرتين المتناوشتين، فأيتهما كان المقتول منها كانت ديته مغلظة

(١) رقم (١٠٥٦).

(٢) في المطبع: «خذ» خطأ. والبيت لعَقِيلِ بْنِ عُلَفَةَ فِي «الأَغَانِي» (١٢/٢٦١، ٢٦٢) ومعجم البلدان (٥/٣٩٨).

على الأخرى؛ لأن الظاهر أن القاتل منها وأنها عاقلته. فأما إذا كان هناك ضغينة وحمل سلاح، فإنه يُقضى بأن القتل عمد، فيجعل قسامة. وأما إذا عُرف القاتل فله حكمه. والله أعلم.

قول الأستاذ: «ومنها حديث ابن عباس عن النبي ﷺ: «شَبَهَ الْعَمَدُ قَتِيلُ الْحَجْرِ وَالْعَصَا، فِيهِ الدِّيَةُ مَغْلُظَةً». أخرجه ابن راهويه».

أقول: ذكره الزيلعي في «نصب الراية» (ج ٤ ص ٣٣٢) وذكر أن ابن راهويه رواه عن عيسى بن يونس، عن إسماعيل بن مسلم، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس؛ وأنه مختصر، وأحال لتمامه^(١) على ما تقدم له يعني (ج ٤ ص ٣٢٧). ومتن الحديث هناك: «الْعَمَدُ قَوْدٌ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ، وَالْخَطَأُ عَقْلٌ لَا قَوْدَ فِيهِ، وَشَبَهَ الْعَمَدُ قَتِيلُ الْعَصَا وَالْحَجْرِ وَرَمَيَ السَّهْمِ، فِيهِ الدِّيَةُ مَغْلُظَةٌ مِنْ أَسْنَانِ الْإِبْلِ». نسبة إلى ابن راهويه بالسند نفسه.

والحديث في «سنن الدارقطني» (ص ٣٢٨)^(٢) من طريق: «يزيد بن هارون، نا إسماعيل بن مسلم، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: العمد قود اليد، والخطأ عقل لا قود فيه، ومن قُتِلَ فِي عَمَيَّةٍ بِحَجْرٍ أَوْ عَصَا أَوْ بِسُوطٍ، فَهُوَ دِيَةٌ مَغْلُظَةٌ فِي أَسْنَانِ الْإِبْلِ».

وإسماعيل بن مسلم^(٣) ضعيف، وقد اضطراب كما رأيت، وجعل فيه في رواية ابن راهويه رمي السهم، وهو عمد عند الحنفية.

(١) في (ط): «بِتَمَامَه». والتوصيب من المخطوط.

(٢) (٩٤/٣).

(٣) في (ط): «أمِيَّة» خطأ. والتوصيب من المخطوط. وهو المذكور في إسناد الحديث.

ورواه أبو داود^(١) وغيره من طريق سليمان بن كثير، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس يرفعه: «من قُتِلَ في عَمِيَّا أو رَمِيَّا تكون بينهم بحجر أو سوط، فعقلُه عقلُ خطأ، ومن قتل عمداً فقد يده». سليمان متكلّم فيه.

ورواه الدارقطني (ص ٣٢٨)^(٢) من طريق الحسن بن عمار، عن عمرو، عن طاوس، عن ابن عباس مرفوعاً. والحسن بن عمار ضعيف جداً.

ورواه الدارقطني [٢/٨٤] (ص ٣٢٧)^(٣) من طريق حماد بن زيد عن عمرو بن دينار بسنده.

والصحيح عن حماد أنه رواه مرسلاً. قال أبو داود^(٤) في باب «عفو النساء عن الدم»: «حدثنا محمد بن عبيد، نا حماد، ح ونا ابن السرح، نا سفيان - وهذا حديثه -، عن عمرو، عن طاوس قال: من قُتِلَ. وقال ابن عبيد: قال رسول الله ﷺ: «من قُتِلَ في عَمِيَّا في رَمِيَّا يكون بينهم بحجارة أو بالسياط أو ضرب بعصا، فهو خطأ، وعقلُه عقلُ الخطأ. ومن قُتِلَ عمداً فهو قود. وقال ابن عبيد: «قوْدٌ يُدَيَّد»... وحديث سفيان أتم».

ورواه ابن السرح عن سفيان بن عيينة، عن عمرو، عن طاوس قوله، كما مرّ عن أبي داود. ولكن رواه الشافعي كما في «سنن البيهقي»

(١) رقم (٤٥٩١). وأخرجه أيضاً النسائي (٨/٤٠).

(٢) رقم (٩٣/٣).

(٣) رقم (٩٣/٣).

(٤) رقم (٤٥٣٩).

(ج) ٤٥ (١) عن سفيان، عن عمرو، عن طاوس، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ورواه البيهقي (٢) من طريق الوليد بن مسلم، عن ابن جريج، [عن عمرو بن دينار] (٣) عن طاوس عن ابن عباس مرفوعاً. والوليد شديد التدليس، يدلّس التسوية.

وقد رواه الدارقطني (ص ٣٢٨) (٤) من طريق: «عبد الرزاق، أنا ابن جريج، أخبر عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً يقول: الرجل يصاب في الرمي في القتال بالعصا، أو بالسياط، أو بالترامي بالحجارة = يُودى ولا يُقتل به، من أجل أنه لا يعلم من قاتله؟». قال ابن جريج: وأقول: ألا ترى إلى قضاء رسول الله ﷺ في الهدلتين: ضربت إحداهما الأخرى بعمود فقتلتها، إذ (٥) لم يقتلها بها، ووداها وجنينها. أخبرناه ابن طاوس عن أبيه، لم يجاوز طاوس».

أقول: قصة الهدلتين ستأتي.

وأخرج أيضاً (٦) من طريق: «عبد الرزاق، أنا ابن جريج، أخبرني ابن طاوس، عن أبيه قال: عند أبي كتاب فيه ذكر العقول جاء به الوحي إلى

(١) أخرجه الشافعي في كتاب «الرد على محمد بن الحسن» ضمن «الأم» (٩/١٥٩)، (٩/١٦٠). وانظر «مسند الشافعي» (ص ٣٤٥).

(٢) في «السنن الكبرى» (٨/٤٥).

(٣) ساقط من (ط). والاستدراك من البيهقي.

(٤) (٣/٩٥).

(٥) كذا في (ط). وفي الدارقطني: «أنه».

(٦) (٣/٩٥).

النبي ﷺ... ففي ذلك الكتاب وهو عن النبي ﷺ: قتل العِمَيَّةِ دِيْتُه دِيْةً الخطأ، الحجر والعصا والسوط ما لم يحمل سلحاً». ومن طريق^(١) «عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه أنه قال: مَنْ قُتِلَ فِي عِمَيَّةٍ رُمِيَّاً بِحَجْرٍ أَوْ عَصَى أَوْ سَوْطٍ، فِيهِ دِيْةٌ مُغَلَّظَةٌ».

فالروايات الصحيحة تجعله عن طاوس من قوله أو عنه عن النبي ﷺ مرسلاً، وتفسيره^(٢) بما سمعت، وقد مرّ توجيه ذلك في آخر الكلام على الحديث السابق، فلا متشبّثٌ فيه للحنفية.

[٨٥ / ٢] و«العِمَيَّة» فسّرها أهلُ الغريب - كما في «النهاية»^(٣) - بقولهم: «أن يوجد بينهم قتيلٌ يعمى أمره، ولا يتبيّن قاتله».

وآخر جه الدارقطني^(٤) من طريق إدريس بن يحيى الخولاني: «حدثني بكر بن مضر، حدثني حمزة النصيبي، عن عمرو بن دينار، حدثني طاوس، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: مَنْ قُتِلَ فِي عِمَيَّةٍ رُمِيَّاً تَكُونُ بَيْنَهُمْ...». ثم أخرجه^(٥) من طريق عثمان بن صالح: «أنا بكر بن مضر، عن عمرو بن دينار...»، ومن وجه آخر^(٦) عن عثمان بن صالح: «نا بكر بن مضر، عن عمرو بن العارث، عن عمرو بن دينار».

(١) (٩٥ / ٣).

(٢) (ط): «وتفسيره». والمثبت يقتضيه السياق.

(٣) (٣٠٤ / ٣).

(٤) (٩٣ / ٣).

(٥) (٩٤ / ٣).

(٦) (٩٤ / ٣).

حمزة النصيبي هالك، وعثمان بن صالح صالح في نفسه، لكنه من الذين ابتلوا بخالد بن نجيح، كانوا يسمعون معه، فيملي عليهم ويخلط. وخالد هالك.

قول الأستاذ: «ومنها حديث ابن عباس في دية القاتلة بِمِسْطَح – وهو عود من أعواد الخباء – أخر جه عبد الرزاق».

أقول: جاءت القصة من رواية جماعة من الصحابة:

الأول: زوج المرأتين حَمَلْ بن مالك بن النابغة، ومنه سمعه ابن عباس. ففي «مسند أحمد» (ج ٤ ص ٨٠)^(١): «ثنا عبد الرزاق قال: أنا ابن جريج قال: أنا عمرو بن دينار أنه سمع طاووساً يخبر عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنه أنه نَشَدَ قضاء رسول الله ﷺ في ذلك، فجاء حَمَلْ بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين بيتي امرأتي، فضررت إحداهما الأخرى بِمِسْطَح، فقتلتها وجنيتها. فقضى النبي ﷺ في جنinya بُغْرَةً وأن تُقتل بها. قلت لعمرو: لا، أخبرني عن أبيه بكذا وكذا. قال: لقد شَكَّكتني».

ورواه أبو داود^(٢) عن أبي عاصم عن ابن جريج بمعناه إلى قوله: «أن تقتل». وبعده: «قال أبو داود: قال النضر بن شميل: المِسْطَح وهو الصَّوَبَج. [و] قال أبو عبيدة: المِسْطَح: عود من أعواد الخباء».

ورواه البيهقي (ج ٨ ص ٤٣) من طريق عبد الرزاق بنحوه، وفيه من قول ابن جريج: «فقلت لعمرو: أخبرني ابن طاوس عن أبيه أنه قضى بديتها وبُغْرَةً

(١) رقم (١٦٧٢٩)، وهو أيضاً فيه برقم (٣٤٣٩).

(٢) رقم (٤٥٧٢).

عن جنينها. قال: لقد شَكَّكتني». .

ورواه النسائي^(١) من طريق عكرمة عن ابن عباس، وفيه: «فرمت إحداهما [٨٦/٢] الأخرى بحجر».

وروى الطبراني^(٢) من طريق أبي المليح ابن أسامة الهذلي عن حمَّل بن مالك: أنه كان له امرأتان لخيانةً وِمُعاوِيَةً... فرفعت المُعاوِيَة حجرًا فرمته به اللخيانة وهي حُبْلٌ، فألقت جنيناً، فقال حمَّل لعمران بن عويمر (أخي القاتلة): أَدَّ إِلَيْيَ عَقْلَ امْرَأِتِي، فَأَبَيَّ. فترافعوا إلى النبي ﷺ فقال: «العقل على العصبة». وذكره ابن حجر في ترجمة عمران من «الإصابة»^(٣).

الثاني: أخو المقتولة عُوَيْم، ويقال: عويم الهذلي. في ترجمته من «الإصابة»^(٤): «أخرج ابن أبي خيثمة والهيثم بن كلبي والطبراني^(٥) وغيرهم من طريق محمد بن سليمان بن سموأل^(٦) - أحد الضعفاء - عن عمرو بن تميم بن عُوَيْم الهذلي، عن أبيه، عن جده قال: كانت أختي مُلِيكَة وامرأةً منَ يقال لها: أم عَفِيف... تحت رجل منا يقال له: حمَّل بن مالك... فضربتْ أم عَفِيف أختي بِمِسْطَحٍ بِيتَهَا...».

(١) (٥٢، ٥١/٨).

(٢) في «المعجم الكبير» (٣٤٨٤).

(٣) (٥٠٢، ٥٠١/٧).

(٤) (٥٦٨، ٥٦٧/٧).

(٥) في «الكتاب» (١٤١/١٧).

(٦) كذا في الطبعة القديمة من «الإصابة». والصواب «مسنون» كما في الطبراني و«ميزان الاعتدال» (٥٦٩/٣) والطبعة المحققة من «الإصابة».

الثالث: أسامة بن عمير الهدلي. روى الطبراني^(١) من طريق أبي المليح بنأسامة الهدلي عن أبيه قال: «أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِامْرَاتِينَ كَانَتَا عَنْدَ رَجُلٍ مِّنْ هَذِيلٍ يُقَالُ لَهُ: حَمَّلَ بْنُ مَالِكٍ، فَضَرَبَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِعَمُودٍ خَبَاءً، فَأَلْقَتْ جَنِينَهَا مِيتًا. فَأَتَى مَعَ الضَّارِبَةِ أَخُّ لَهَا يُقَالُ لَهُ: عُمَرَانَ بْنَ عَوَيْمٍ... فَقَالَ عُمَرَانٌ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّ لَهَا ابْنَيْنِ هُمَا سَادَةُ الْحَيِّ، وَهُمَا أَحَقُّ أَنْ يَعْقِلُوا عَنْ أَمْمِهِمْ. قَالَ: «أَنْتَ أَحَقُّ أَنْ تَعْقِلَ عَنْ أَخْتِكَ...». ذَكْرُهُ ابْنُ حَبْرٍ فِي تَرْجِمَةِ عُمَرَانَ مِنْ «الإِصَابَةِ»^(٢). وَذَكْرُهُ فِي «الْفَتْحِ»^(٣) أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ أَبِي أَسَمَّةَ أَخْرَجَهُ مِنْ طَرِيقِ أَبِي الْمَلِيْحِ، وَفِيهِ: «فَخَذَفَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَبْرٍ».

الرابع: المغيرة بن شعبة. وَحَدِيثُهُ فِي «صَحِيحِ مُسْلِمٍ»^(٤) وَغَيْرُهُ مِنْ طَرِيقِ عَنْ مُنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَبْدِ بْنِ نَضْلَةَ، عَنْ الْمَغِيرَةِ. وَفِيهِ: «بِعَمُودٍ فُسْطَاطٍ». وَفِي رَوَايَةِ التَّرمِذِيِّ^(٥): «بِحَبْرٍ أَوْ عَمُودٍ»^(٦) فُسْطَاطٍ...». وَرَوْيَ النَّسَائِيِّ^(٧) مِنْ طَرِيقِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: «ضَرَبَتْ امْرَأَةٌ ضَرَّتْهَا بِحَبْرٍ وَهِيَ حُبْلَى، فَقُتِلَتْهَا بِحَبْرٍ...».

(١) فِي «الْكَبِيرِ» (٥١٤).

(٢) (٧/٥٠١، ٥٠٠).

(٣) (١٢/٢٤٨). وَالْحَدِيثُ فِي «بَغْيَةِ الْبَاحِثِ» (٥٨٤)، وَفِيهِ: «فَقَذَفَتْ...».

(٤) رَقم (١٦٨٢). وَأَخْرَجَهُ أَحْمَدُ فِي «الْمَسْنَدِ» (١٨١٣٨)، وَانْظُرْ تَخْرِيجَ الْمُحَقِّقِينَ.

(٥) رَقم (١٤١١).

(٦) فِي (ط): «عُودٌ». وَالتَّصْوِيبُ مِنْ التَّرمِذِيِّ.

(٧) (٨/٥١).

الخامس: أبو هريرة. وحديثه في «الصحيحين»^(١) وغيرهما من طريق مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة «أن امرأتين من هذيل رَمْتُ إحداهما الأخرى، فطرَحْتُ جنينَها [٢/٨٧...]. وفي رواية أخرى في «الصحيحين»^(٢) من طريق يونس، عن ابن شهاب بسنده، وفيه: «فرَمِتْ إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها^(٣)، وما في بطنهَا...». وفي «صحيح البخاري»^(٤) في باب الكهانة من كتاب الطب من طريق عبد الرحمن بن خالد عن ابن شهاب: «... فرمِتْ إحداهما الأخرى بحجر، فأصاب بطنهَا وهي حامل، فقتلَتْ ولدَها الذي في بطنهَا...». وفيه^(٥): «ثنا قتيبة، عن مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن امرأتين رَمْتُ إحداهما الأخرى بحجر، فطرَحْتُ جنينَها...».

السادس: بُريدة الأسلمي. أخرج أبو داود^(٦) والنسائي^(٧) من طريق عبد الله بن بريدة عن أبيه أن امرأة حَذَفَتْ (أو خَذَفَتْ) امرأة، فأسقطَتْ... ونهى يومئذ عن الخذف».

هذا ما تيسّر الإشارة إليه من طرق القصة. وقد رأيت الاختلاف في

(١) البخاري (٤٦٩٠) ومسلم (١٦٨١).

(٢) البخاري (٤٦٩١) ومسلم (١٦٨١/٣٦).

(٣) في الأصل: «قتلتها» والتوصيب من الصحيحين.

(٤) رقم (٥٧٥٨).

(٥) رقم (٥٧٥٩).

(٦) رقم (٤٥٧٨).

(٧) (٨/٤٧).

الفعل: أضربُ هو، أم رميُ، أم حَذْفٌ أم حَذْفٌ؟ وفي الآلة: مِسْطَح - حجر - عمود فسطاط؟ والطريق العلمية في مثل هذا أن يُجمع، فإن لم يمكن فالترجمَ.

فقد يقال: أما الفعل فـحَذْفٌ، لأن الحذف هو الرمي عن جانب، فـكُلْ حذفٌ رَمْيٌ، ولا عكس. وإنما كان ذلك سبباً للنهي عن الخذف، لأن كُلَّا منهما رميُ بـحجر، ولتقاربهما لفظاً. وقد يُطلق على الرمي ضربٌ كما مرَّ في بعض الروايات: «ضربت امرأة ضرَّتها بـحجر».

وأما الآلة، فقد يقال: إنها حجرٌ كان صَوْبَجاً، وذلك أن في رواية زوج المرأة: «بـمسطح»، وفي رواية عنه: «بحجر»، وفي رواية أخي المقتول: «بـمسطح». و«المسطح»: كلمة مشتركة يطلق على الصَّوْبَج، وهو ما يرْقَق به العجين ويُخَبَّز، وقد يكون عند أهل الـبادِيَّة حجراً. ويطلق على عمود الخباء والفسطاط. فجاء في رواية منصور، عن إبراهيم، عن عبيد، عن المغيرة: «بـعمود فسطاط». وفي رواية: «بحجر أو عمود فسطاط». وفي رواية الأعمش عن إبراهيم: «بحجر». فـكأنه كان في أصل الرواية: «بـمسطح»، فحمله بعضُهم على أحد معنيَّيه، وبعضهم على الآخر، وشك بعضهم. وفي رواية أبي المليح عن أبيه: «بـعمود خباء»، وفي الأخرى منه: «بحجر»، فـكأنه كان في الأصل «بـمسطح». وفي رواية أبي هريرة في «الصَّحِيحَيْن»: «بحجر»، ولم يختلف عليه. فإن اتجه ذاك التوجيه، وإنما اتفق عليه الشیخان أرجح.

إذا تقرَّر هذا فنقول: إن حذف المرأة صاحبتها بـحجر ليس مما يتبيَّن به مطلقاً قصدُ القتل.

[٨٨/٢] فإن قيل: عدم استفصال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدل على أن القتل بمثل ذلك شبه عمد على كل حال.

قلت: لم يذكر في شيء من الروايات اختلافٌ من الخصمين في القتل أعمد أم شبه العمد؟ ولا في موجبه، بل تقدم في رواية أبي المليح عن حمل: «فقال حمل لعمران بن عويم (أخي القاتلة) أَدَّ إِلَيْ عَقْلَ امْرَأِتِي، فَأَبَيْ، فَتَرَافَعَا». وفي روايته عن أبيه: «فقال عمران: يا نبِيُّ اللهِ إِنَّ لَهَا ابْنَيْنِ هَمَا سَادَةُ الْحَيِّ، وَهُمْ أَحَقُّ أَنْ يَعْقِلُوا عَنْ أَمْهُمْ». فقد اتفق الخصمان قبل الترافع وبعده على أن في القتل ديةً على العاقلة، وإنما اختلفا في العاقلة التي تلزمها الديمة في الواقع: الأخ أم الابنان؟ ومعنى ذلك اتفاقهما على أن القتل شبه عمد.

وافرض أن خصمين ترافعا إلى قاض، فقال أحدهما: إن أخت هذا قتلت أخي شبه عمد، وهو عاقلتها، فأطالبه بالدية. قال الآخر: قد صدق، ولكن للقاتلبة بنون وهم أحقُّ أن يعقلوا عن أمهُمْ. ألا ترى أنه لا حاجة بالقاضي إلى السؤال عن صفة القتل، لتصادق الخصمين على أنه شبه عمد، وإنما اختلفا في غيره؟

قول الأستاذ: «وقد أعلَّ أبو حنيفة حديث الرضخ، كما سيرأتي».

أقول: في «تاريخ بغداد» (٤٠٣ [٣٨٧ / ١٣]) من طريق «بشر بن مفضل» قال: قلت لأبي حنيفة... قتادة عن أنس أن يهوديًّا رضخ رأس جارية بين حجرين، فرضخ النبي ﷺ رأسه بين حجرين. قال: هذيان». فهل هذا إعلال؟!

قال الأستاذ (ص ٨٠): وأما حديث الرضخ، فمروي عن أنس بطريق هشام بن

زيد وأبي قلابة عنعنة، وفيه القتل بقول المقتول من غير بيّنة، وهذا غير معروف في الشرع، وفي رواية قتادة عن أنس إقرارُ القاتل، لكن عنعنة قتادة متكلّم فيها». ثم راح يتكلّم في أنس رضي الله عنه.

أقول: أما هشام، فهو هشام بن زيد بن أنس بن مالك، وحديثه هذا عن جدّه في «الصحيحين»^(١) وغيرهما. وهشام غير مدلس، وسماعه من جدّه أنس ثابت، ومع ذلك فالراوي عنه شعبة، ومن عادته التحفظ من رواية ما يُخشى فيه التدليس. وحديثه هذا في «الصحيحين»، [٨٩/٢] ومن عادتهم التحرز عما يُخشى فيه التدليس. فسماعُ هشام لهذا الحديث من جدّه أنس بن مالك ثابت على كل حال.

وأما أبو قلابة، فهو عبد الله بن زيد الجرمي، وقد قال فيه أبو حاتم: «لا يُعرف له تدليس». وذكر ابن حجر في ترجمته من «التهذيب» ما يُعلم منه أن معنى ذلك أن أبو قلابة لا يروي عنمن قد سمع منه إلا ما سمعه منه. وقد ثبت سماعه من أنس، كما في قصة العَرَنِين وغيرها، وحديثه في «الصحيح»^(٢) أيضاً. فالحكم في حديثه هذا أنه سمعه من أنس.

اما قتادة فمدلس، لكنه قد صرّح بالسماع. قال البخاري في «الصحيح»^(٣) في «باب إذا أقرَ بالقتل مرة قُتِلَ به»: «حدَثَنِي إسحاق، أخبرنا حَبَّان، حدثنا همام، حدثنا قتادة، حدثنا أنس بن مالك أن يهوديًّا رضَ رأس جارية بين حجرين... فجيء باليهودي، فاعترف، فأمر به النبي ﷺ، فرُضَ

(١) البخاري (٥٢٩٥) ومسلم (١٦٧٢).

(٢) البخاري (٤١٩٣، ٤٦١٠) ومسلم (١٦٧١).

(٣) رقم (٦٨٨٤).

رأسه بالحجارة. وقد قال همام: بحجرين». وفي «مسند أحمد» (ج ٣ ص ٢٦٩)^(١): «ثنا عفان، قال: ثنا همام، قال: أنا قتادة أَنْ أَنْسَا أَخْبِرْهُ... فَأَخْذَ الْيَهُودِيُّ، فَجَيَءَ بِهِ، فَاعْتَرَفَ». وتمام الكلام في «الطليعة» (ص ١ - ١٠٣) وترجمة أنس من قسم التراجم، وفي مقدمة «التنكيل» أوائل الفصل الثالث وفي أثناء الفصل الخامس.

قال الأستاذ: «ومن رأيه (يعني أبا حنيفة) أيضًا أن القواد بالسيف فقط تحقيقاً لعدم الخروج عن المماطلة المنصوص عليها في الكتاب».

أقول: الخروج عن المماطلة كما يكون بالعدوان، فكذلك يكون بالنقسان. وكما أن العدل يقتضي منع الولي من الاعتداء، فكذلك يقتضي تمكينه من الاستيفاء. ومن قتل إنساناً ظلماً برضوخ رأسه بالحجارة فالقصاص أن يُقتل مثل تلك القتلة.

فإن قيل: ربما يقع في هذا زيادةً ما في الإيلام؟

قلنا: وربما يقع نقصٌ ما، فهذا بذاته؛ على أنها إن وقعت زيادة، فخفيفة غير مقصودة ولا محققة ولا مانعة من أن يقال: إنه قتل مثل قتله. وفي تمكين الولي من ذلك شفاءً لغشه، وتطييبً لنفسه، وزجرً للناس، وردعً عن الجمع بين القتل ظلماً وإساءة القتلة. وقد شرع الله تبارك وتعالى رجم الزاني المحسن بإبلاغاً في الزجر، والقتل ظلماً أشدً من الزنا. نعم، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَحَرَّكُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَّ كَوَافِرَ حَمْرَهُ، عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]. وكما أن العفو قد يكون بترك المجازاة البة، فقد يكون

(١) رقم (١٣٨٤٠).

بتخفيفها، فغاية الأمر أن يكون الاقتصاص بضرب العنق أولى، وعلى هذا يُحمل ما ورد في ذلك على ضعفه ومعارضة غيره له. والله الموفق.



لا تعقل العاقلة عبداً

قال الأستاذ (ص ٢٤): «قول صاحب القاموس (ع ق ل): وقول الشعبي لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ... معناه أن يجني على عبد... قال الأصمعي: كلّمتُ أبا يوسف بحضوره الرشيد فلم يفرّق بين (عقلته) و(عقلتُ عنه) حتى فهمته».

قال الأستاذ: «وعقلته يستعمل في معنى عقلت عنه. قال الأكمل في «العناية»^(١): وسباق الحديث وهو: «لا تعقل العاقلة عمداً»، وسياقه وهو: «ولا صلحًا ولا اعترافًا» يدلان على ذلك، لأن معناه: عَمِّنْ عَمَدَ، وعَمِّنْ صَالَحَ وعَمِّنْ اعترفَ. اهـ. ويؤيده ما أخرجه أبو يوسف في «الأثار»^(٢) عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: لا تعقل العاقلة العبد إذا قتل خطأ؛ وما أخرجه محمد بن الحسن في «الموطأ»^(٣) عن عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن ابن عباس قال: لا تعقل العاقلة عمداً ولا صلحًا ولا اعترافًا ولا ما جنى المملوك... اهـ. و«ما جنى المملوك» نص على أن المراد بقوله: «لا تعقل العاقلة عبداً»: أن العاقلة لا تعقل عن العبد الجاني رغم كل متقول. وأخرج البيهقي^(٤) بطريق الشعبي عن عمر: العمد والعبد والصلح والاعتراف لا تعقله العاقلة. ثم قال: هذا منقطع، والمحفوظ أنه من قول الشعبي».

(١) (٤٠٧ / ١٠) بهامش «فتح القدير».

(٢) رقم (٩٧٨).

(٣) رقم (٦٦٦).

(٤) في «السنن الكبرى» (١٠٤ / ٨).

ثم حكى عبارة أبي عبيد، وفي آخرها: «قال أبو عبيد: فذاكرت الأصممي، فقال: القول عندي ما قال ابن أبي ليلى، وعليه كلام العرب. ولو كان المعنى على ما قال أبو حنيفة لكان: لا تعقل العاقلة عن عبد».

ثم قال الأستاذ: «... ولا منافاة بين هذا وبين أن يأتي في لسان العرب (عقل عنه) بمعنى: وَدَى. بل (عقله) في هذا الباب بمعنى: عقل عنه، على الحذف والإيصال؛ لأن أصل الكلام: عقل فلان قوائم الجمال ليدفعها ديةً عن فلان، فاستغنى عن المفعول الصريح، وأوصل إلى المدفوع عنه بحذف (عن)، وهذا من أسرار العربية. والقصد من الآثار المروية عن عمر وابن عباس وإبراهيم التخعي والشعبي واحد...».

أقول: عاقلة الإنسان: عَصَبَتِه، على تفصيل معروف في كتب العلم. فإذا قتل حرّا خطأ [٩١/٢] محضًا أو شبهة عمد، وثبت القتل ببينة، فالدية على عاقلة القاتل. ومن الحكمة في ذلك أن أولياء المقتول يطلبون بثأره، ومن شأن عصبة القاتل أن تقوم دونه، وهم مُحِقُّون في ذلك، فيقال لهم: من شأنكم أن تقوموا دونه، فاغرموا مالزم بفعله. وإن كان القتل عمداً أو لم يثبت إلا باعتراف القاتل لم يلزم العاقلة شيء؛ لأنهم قد يقولون في العمد: لو طلب دمه لم نقم دونه، ولا يحل لنا ذلك، وهو أوقع نفسه باختياره. ويقولون في الاعتراف: هو جرّ البلاء باختياره. وهكذا إذا لم يلزمته^(١) شيء إلا بمصالحته، لأن ذلك كاعترافه.

وبقيت مسألتان:

الأولى: أن يقتل عبد حرّا، فليس في هذا شيء على عاقلة العبد ولا على

(١) في (ط): «يلزم». والتوصيب من المخطوط.

عاقلة سيده. أما عاقلة العبد، فلأنه ما دام عبداً في معنى الأجنبي عنهم. وأما عاقلة سيده، فلأنهم يقولون: القاتل المطالب هو العبد، ولا شأنَ لنا به، ولا نقوم دونه.

الثانية: أن يقتل حرّ عبداً، فقيل: إذا كان عمداً ثبت القواد. وقيل: لا قواد بحال، لأن هذا ليس من مظنة الفتنة، فإن سيد العبد لا يهمه أن يأخذ بشار عبده، وإنما يهمه أن يأخذ مالاً يستعيض به منه. فأما إذا كان خطأ محضاً أو شبهة عمداً، فلا قود اتفاقاً، وإنما يجحب المال.

واختلفوا في الواجب، فقال قوم: الواجب قيمة العبد بالغة ما بلغت، لأن سيده يستحق ما يعادل ما فاته، ومقدار ذلك معروف وهو القيمة، كما لو كان المقتول فرساناً. وإلى هذا رجع أبو يوسف، وهو قول الشافعي وغيره. وقيل: الواجب دية، لكن مقدارها هو القيمة بشرط أن لا تساوي دية الحرّ ولا تزيد عليها. فإن ساوت أو زادت لم يجب إلا دون دية الحرّ عشرة. وهذا قول أبي حنيفة، ولا يخفى ما فيه.

ثم اختلفوا في تغريم العاقلة، فقال قوم: ليس عليها شيء لأنه إن كان الواجب قيمة العبد^(١) فكما لو كان المقتول فرساناً. وإن كان ديةً فليس من شأن سيد العبد أن يطلب دم القاتل، فيكون ذلك من مثار تعصب عاقلته. وقال أبو حنيفة: تُغْرِم^(٢) العاقلة. احتاج مخالفوه بما روي عن الشعبي: «لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحًا ولا اعترافاً». فقال أبو حنيفة: إنما معنى هذا وارد في المسألة الأولى، وهي أن يكون العبد هو القاتل، فردة

(١) «العبد» ساقطة من (ط)، والاستدراك من المخطوط.

(٢) (ط): «تلزم». والمثبت من المخطوط.

الأصمعي بما مرّ، وأجاب الأستاذ بما سمعت.

[٩٢/٢] وأقول: أما ما ذكر عن إبراهيم، فقوله: «قتل» لا أدرى أبالبناء للفاعل أم المفعول؟ فإن كان للمفعول - وهو الظاهر - فهو نص في خلاف قول أبي حنيفة. فإن قيل: روایة أبي حنيفة له تدل على أنه عنده بالبناء للفاعل، قلنا: بل روایة أبي يوسف له تدل أنه عنده بالبناء للمفعول. والحق اطراح هذين، فإن إبراهيم تابعي، والعالم كأبي حنيفة وأبي يوسف قد يروي من أقوال التابعين ما لا يقول به. لكن إذا ثبت أن المعروف في اللغة «عقلت القتيل» دون «عقلت القاتل». تبيّن أن الفعل في قول إبراهيم مبني للمفعول، وهو الظاهر.

وأما الأثر عن ابن عباس، فليس من الواجب مطابقته لما روي عن غيره. بل هي خمس مسائل اتفق القولان على ثلاث، وانفرد كل منهما بواحدة، ويتعين الجزم بهذا إذا كان المعروف في اللغة «عقلت القتيل»، لا «عقلت القاتل». فتبين أن المدار على اللغة.

فأما ما ذكره صاحب «العنایة» فليس بشيء، بل المعنى: لا تعقل^(١) العاقلة دية عمد، ولا قيمة عبد، ولا واجب صلح، ولا واجب اعتراف.

وأما تحقيق الأستاذ، فيقال له: العبارة التي زعمت أنها الأصل - وهي «عقل فلان قوائم الإبل ليدفعها دية عن فلان» - إنما تعطي بمقتضى العربية أن فلانا الثاني هو القاتل، فإننا نقول: «دفعت عن فلان الدين الذي عليه، وأديت عنه الدية التي لزِمتْه». ويصح أن يقال بهذا المعنى: «وَدَيْتُ عَنْهُ أَيْ:

(١) في المخطوط: «لا تغرن».

أَدَيْتُ عَنْهُ الْدِيَةَ الَّتِي لَزَمَتْهُ. فَإِنَّمَا الْمَقْتُولُ، إِنَّمَا يُقَالُ: «وَدِيْتُهُ»، وَقَدْ يُقَالُ: هَذِهِ دِيَةُ مَنْ قُتِلَ، أَيْ بَدَلَ عَنْهُ.

قال الشاعر^(١):

عَقَلَنَا لَهَا مِنْ زَوْجَهَا عَدَدَ الْحَصَى
قال ابن قتيبة في كتاب «المعاني»^(٢): «يقول: قتلنا زوجها، فلم نجعل عقله إلا همّها ... والمغموم يُولَعُ بلقط الحصى وعدده». و«من» هذه هي البديلية، مثلها في قوله تعالى: «أَرَضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنْ آخِرَةٍ» [التوبه: ٣٨]. وفي صغار كتب العربية أن «عن» للمجاوزة، وإذا أديت الديمة فإنما جعلتها تتجاوز ذمة القاتل، كما تقول: أديت عن فلان الدين الذي كان عليه. ولا معنى لمجاوزتها المقتول.

وبعد، فلا ريب أن الأصل «عقلت قوائم الإبل»، لكن استغنووا عن القوائم على كل حال، فقالوا: «اعْقِلْ ناقتك». ثم كثر عقل الإبل في الديمة، فاستغنووا في ذكر الديمة عن لفظ الإبل. [٩٣/٢] يقولولي المقتول أو المصلح: اعْقِلُوا. ويقول أولياء القاتل: سِنْعِيلُ. وكثير ذلك حتى صار المبادر من العقل في قضایا القتل معنى الديمة، فاستعمل في معناها حتى جُمِعَتْها فقيل: «عقول» بمعنى «ديات». فإذا قيل في قضایا القتل: عقلته فمعناه: ودیته، أي أَدَيْتُ دِيَتَهُ.

إذا قيل: عقلتُ عَنْهُ، فالمعنى: ودِيْتُ عَنْهُ، أي أَدَيْتُ عَنْهُ الْدِيَةَ الَّتِي كَانَتْ مُسْتَقْرَّةً عَلَيْهِ، فجَعَلْتُهَا تَجاوزَهُ.

هذا هو المعروف في العربية.

(١) عجزه: مع الصبح أو في جنح كل أصيل.
والبيت بلا نسبة في «الحيوان» (٦٥/١).

(٢) «المعاني الكبير» (٢/١٠٠٧).

المسألة الرابعة عشرة

قطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً

في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٣٩١ [٤٠٨]) حكايتان عن أبي عوانة: «كنت عند أبي حنيفة جالساً، فأتاه رسول من قبل السلطان... فقال: يقول الأمير: رجل سرق وَدِيَاً، فما ترى؟ فقال غير متعن: إن كانت قيمته عشرة دراهم فاقطعوه...».

قال الأستاذ (ص ٩٢): «قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني في «الأثار»^(١): أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: لا يقطع السارق في أقل من ثمن المجنّ، وكان ثمنه يومئذ عشرة دراهم، ولا يقطع بأقل من ذلك... قال الإمام محمد في «الموطأ»^(٢): قد اختلف الناس فيما يُقطع فيه اليد، فقال أهل المدينة: ربع دينار، ورووا أحاديث. وقال أهل العراق: لا يقطع اليد في أقل من عشرة دراهم، ورووا ذلك عن النبي ﷺ، وعن عمر، وعن عثمان، وعن علي، وعن عبد الله بن مسعود، وعن غير واحد. فإذا جاء الاختلاف في الحدود أخذ فيها بالثقة، وهو قول أبي حنيفة والعامية من فقهائنا. يعني أن ربع الدينار نحو ثلاثة دراهم. والحدود مما يدرأ بالشبهات، فالأخذ برواية عشرة دراهم في القطع أحوط، فيؤخذ بها حيث لم يُعلم الناسخ من المنسوخ من تلك الآثار المختلفة».

أقول:رأيت للحنفية مسالكَ في محاولة التخلُّص من الأحاديث الصحيحة في هذه المسألة، نشطتُ للنظر فيها هنا.

(١) رقم (٦٢٩).

(٢) (ص ٢٣٩).

المسلك الأول: هذا الذي تقدم. وحاصله أن الدليلين إذا تعارضا عمل بالناسخ، فإن لم يعلم بالراجح. تعارضت الأدلة هنا ولم يعلم الناسخ فتعين العمل بالراجح. ومن المرجحات نفي [٢٩٤] الحد، أي أنه إذا كان أحد الدليلين المتعارضين مثبتاً لحدٍ والآخر نافياً له، كان ذلك مما يقتضي ترجيح الثاني. فالآحاديث الموجبة للقطع في ربع دينار مثبتة للحد في ما ساوي ذلك وما زاد عليه. والأحاديث الدالة على أنه لا قطع في أقل من عشرة دراهم نافية للحد فيما دون ذلك، فجاء التعارض فيما يساوي ربع دينار، أو يزيد عليه ولكنه لا يبلغ العشرة، ولم يعلم الناسخ، فترجح النافي.

والجواب عن هذا أن ما يذكر في أنه لا قطع فيما دون العشرة لا يثبت، كما ستراه مفصلاً، فليس بدليل أصلاً. هبْه ثبتَ، فعدُّ نفي الحد من المرجحات فيه نظر، وما يذكر فيه من السنة لا يثبت. هبْه ثبتَ، فلا حجة فيه، لاتفاق على أن الحد يثبت بخبر الواحد ونحوه مما يقول الحنفية إنه دليل فيه شبهة. وإنما الشبهة التي يُدرأ بها الحد ما يقتضي عذرًا ماللفاعيل، كمن أخذ ماله فيه حق، فإن له أن يقول: لم أسرق وإنما توصلت إلى أخذ حقي؛ وكالواطئ في نكاح بلا ولِي، فإن له أن يقول: لم أزن وإنما أتيت امرأتي. فأما من يقول: سرقتُ عالِمًا بأن السرقة حرام، لكن قد تعارضت الأدلة في أن سرقتي هذه توجب الحد، فلا عذر له، ولا يُدرأ عنه الحد، كما لا يُدرأ عمن قال: سرقت عالِمًا بأن السرقة حرام، ولكن لم أعلم بأن حكم الإسلام قطع يد السارق. بل ذاك أولى، فإنه إذا لم يُعذر بجهل وجوب الحد من أصله، فكيف يُعذر بالتردد فيه؟ هبْه ثبت أن نفي الحد من مقتضيات الترجح، فلللمثبت مرجحات أقوى من ذلك كما ستراه إن شاء الله.

المسلك الثاني للطحاوي. بدأ في كتابه «معاني الآثار»^(١) بذكر حديث ابن عمر «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطع في مِجَنْ ثُمَّ ثلاثة دراهم»، وهو في «الموطأ» و«الصحيحين»^(٢) وغيرها. رواه مالك وجماعة عن نافع عن ابن عمر، فهو في أعلى درجات الصحة. ثم ذكر الطحاوي أنه لا حجة فيه على أنه لا يقطع فيما دون ذلك. ثم روى^(٣) من طريق أبي واقد صالح بن محمد بن زائدة، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه رفعه: «لا يقطع السارق إلا في ثمن المِجَنْ». قال الطحاوي: «فعلمنا بهذا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفَهُم عند قطعه في المِجَنْ على أنه لا يقطع فيما قيمته أقلٌ من قيمة المِجَنْ».

[٩٥/٢] أقول: أبو واقد هذا ذكر بصلاح في نفسه وغزو. قال أحمد: «ما أرى به بأساً». لكنهم ضعفوه في روايته، قال ابن معين: «ضعيف الحديث». وضعفه أيضاً علي ابن المديني، والعجمي، وأبو زرعة، وأبو داود، والنسيائي، وأبو أحمد الحكم، وابن عدي. وقال البخاري وأبو حاتم والساجي: «منكر الحديث». وقال ابن حبان: «كان ممن يقلب الأخبار والأسانيد ولا يعلم، ويُسند المرسل ولا يفهم، فلما كثر ذلك في حديثه وفحش استحق الترك». ومما أنكروه عليه حديثه عن سالم عن أبيه عن عمر رفعه: «من وجد تموه قد غلَّ فأحرقوا متابعاً»^(٤) قال البخاري: «هو حديث باطل ليس له أصل».

(١) (١٦٢/٣).

(٢) «الموطأ» (٢/٨٣١) والبخاري (٦٧٩٥) ومسلم (١٦٨٦).

(٣) (٣/١٦٣). وضعفه الحافظ في «الفتح» (١٢/١٠٥).

(٤) أخرجه أحمد (١٤٤) وأبو داود (٢٧١٣) والترمذى (١٤٦١) وغيرهم، قال =

وقد ذكر الطحاوي حديثه هذا عن سالم في «مشكل الآثار»^(١) على ما في «المعتصر» (ج ٢ ص ٢٣٨)^(٢). وفي «المعتصر» عن الطحاوي^(٣): «وكتاب الله يخالف ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوَا أَيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبُوا﴾ [المائدة: ٢٨] فإذا لم يكن في سرقة مال – ليس للسارق فيه شركة – سوى قطع اليد، لا جزاء له غير ذلك، فأحرى أن لا يجب عليه في غلول مال له فيه حظ إحراف رحله».

أقول: دلالة الآية على أنه لا جزاء غير ذلك دلالة لا يقول بها الجمهور. وعلى القول بها فإنما يتوجه ما بناه الطحاوي عليها لو كان على الغال قطع، إذ يقال: ليس على السارق إلا القطع مع أنه لا شبهة له، فكيف يُزاد الغال على القطع مع أن له شبهة؟ فاما أن يكون على السارق الذي لا شبهة له القطع وليس على الغال لشبهته قطع، ولكن عليه عقوبة دون ذلك = فليس في هذا ما يُنكر، كما أن على الزاني المحسن الرجم فقط، وليس على غير المحسن

= الترمذى: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه. ثم قال: وسألت محمدًا (أي البخارى) عن هذا الحديث فقال: إنما روى هذا صالح بن زائد، وهو أبو واقد الليثى، وهو منكر الحديث. قال محمد: وقد روی في غير حديث عن النبي ﷺ في الغال، ولم يأمر فيه بحرق متابعه. وقال الجوزقانى في «الأباطيل» (٥٨٨): حديث منكر. وقال الدارقطنى (كما في «العلل المتناهية» ٢/٥٨٤): أنكروا هذا الحديث على صالح، وهو حديث لم يتابع عليه، ولا أصل له في حديث رسول الله ﷺ. وفي «علل» الدارقطنى (٢/٥٣): أبو واقد هذا ضعيف.

(١) رقم (٤٢٤٢ - ٤٢٤٠).

(٢) الطبعة الثانية. [المؤلف].

(٣) «مشكل الآثار» (١٠/٤٤٩).

رجم ولكن عليه الجلد. وكما أن من ارتكب موجب الحد يُحَدُّ ولا يعزر، ومن ارتكب ما دون ذلك لم يُحَدَّ ولكنه يعزر.

رد الطحاوي حديث أبي واقد في الغال بدعوى مخالفة لا حقيقة لها، دلالة لا يقول بها الجمهور، ثم احتاج بحديث أبي واقد نفسه هنا مع مخالفته مخالفةً محققةً لدلالة متفق عليها من الآية نفسها. فإن حديثه هنا ينفي القطع عن عدد كثير يحق على كلّ منهم اسم «السارق»، وهم كُلُّ من كان مسروقه أقل من قيمة المجن، والأية توجب بعمومها قطعَ كُلَّ مَنْ يحق عليه [٩٦/٢] اسم «السارق». ودلالة العموم متفق عليها، بل يقول الحنفية: إنها قطعية. ثم يبالغ الطحاوي فيقول: «فعلمنا بهذا ...» كأنه يرى أبا واقد معصوماً يوجب حديثه العلم، ويجعل ذلك أمراً مفروغاً منه، وإنما الشأن في معرفة قيمة المجن!

ومع ذلك نجاري الطحاوي في النظر في قيمة المجن. ذكر الطحاوي أن بعض أهل العلم يقول: إنها ثلاثة دراهم بحديث ابن عمر السابق. قال^(١): «وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: لا يقطع السارق إلا فيما يساوي عشرة دراهم فصاعداً، واحتجوا في ذلك بما حدثنا ابن أبي داود (وهو إبراهيم بن سليمان بن داود الأَسدي الْبُرْلِسِي) و(أبو زرعة) عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قالا: ثنا أحمد بن خالد الوهبي قال: ثنا محمد بن إسحاق، عن أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس قال: كان قيمة المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ عشرة دراهم».

(١) «معاني الآثار» (١٦٣/٣).

أقول: ابن إسحاق متكلّم فيه، وفي حفظه شيء، كما في «الميزان»، وقد اضطرب في الخبر كما يأتي. فخبره هذا غير صالح للحجّة أصلًا، فكيف يعارض به حديثُ «الموطأ» و«الصحيحين» وغيرهما المتواتر عن نافع عن ابن عمر؟

ومع هذا فالظاهر أن هذا الفظ ابن أبي داود، كما يشير إلى ذلك تقديم الطحاوي له. فأما الدمشقيُّ، فقال الحاكم في «المستدرك» (ج ٤ ص ٣٧٨): «حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب (الأصم)، ثنا أبو زرعة الدمشقي، ثنا أحمد بن خالد الوهبي، ثنا محمد بن إسحاق، عن أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس قال: كان ثمن المجنَّ على عهد رسول الله ﷺ يقُوْمَ عشرة دراهم».

وهذا هو الصواب من حديث الوهبي، كذلك أخرجه الدارقطني في «السنن» (ص ٣٦٩)^(١): «نا محمد بن إسماعيل الفارسي، نا أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة، نا أحمد بن خالد الوهبي». وكذلك أخرجه البيهقي في «السنن» (ج ٨ ص ٢٥٧): «ثنا أبو طاهر الفقيه، أنساً أبو بكر القطان، ثنا أحمد بن يوسف السلمي، ثنا أحمد بن خالد الوهبي ...» كلاماً بلفظ الأصم عن الدمشقي، إلا أن ابن نجدة قدّم كلمة «يقوْم»، ذكرها بعد كلمة «المجنَّ».

فإن قيل: فالمعنى واحد.

قلت: كلاً، لفظ الطحاوي يجعل العشرة قيمة «المجنَّ» الذي قطع فيه

(١) (١٩٢/٣).

النبي ﷺ. والمحفوظ - وهو لفظ الدمشقي وابن نجدة [٩٧/٢] والسلمي - يجعلها قيمة المجن مطلقاً، كما تقول: كانت الغنم رخيصة في عهد فلان، كان ثمن الشاة يقُوم در همين.

فإن قيل: وكيف يستقيم ذلك والمجان تختلف جودة ورداة، وجدة وبلي، وسلامة وعيماً، وتَرْخُص في وقت وتغلو في آخر؟

قلت: كأن قائل ذلك بلغه أن أقل ما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجن، ورأى أنه لا ينبغي القطع في أقل من ذلك، وأعوزه أن يعرف ذاك المجن، أو يعرف قيمته على التعين، أو يجد دليلاً يغنيه عن ذلك؛ ففزع إلى اعتبار جنسه، ليحمله على أقصى المحتملات احتياطاً، أو على أولاهما في نظره، فرأى أن العشرة أقصى القييم، أو أوسطها، أو غالبه، أو أقصى الغالب، أو أوسطه.

فإن قيل: فهلا تتحمل كلمة «المجن» في لفظ الجماعة على ذلك المجن المعهود الذي قطع فيه النبي ﷺ، فتوافق لفظ الطحاوي؟

قلت: يمنع من ذلك أمور:

الأول: أن الظاهر إرادة الجنس.

الثاني: قوله «كان... يقُوم». وهذا يقتضي تكرار التقويم، ولا يكون ذلك في ذاك المجن المعين.

الثالث: أنه لا داعي إلى حمل المحفوظ على الشاذ بما يخالف الحديث الثابت المحقق، وهو حديث ابن عمر.

فإن قيل: قد يكون ابن عمر قَوْم [ذلك المجن المعين] باجتهاده، فقال:

[ثلاثة، وقَوْمَهُ غَيْرُهُ بِاجْتِهادِهِ، فَقَالَ:]^(١) عَشْرَةً.

قلت: هذا باطل من أوجه:

الأول: أن الواجب في التقويم أنه إذا رُفعت إلى الحاكم سرقةٌ، وكان^(٢) المسروق مما لا يُعلم لأول وهلة أنه بالقدر الذي يقطع فيه أو لا: أن يبدأ الحاكم، فيأمر العدول العارفين بتقويم المسروق. وابن عمر في دينه وتقواه وورعه، وعلمه بأنه سيبين على خبره قطعٌ أيدٍ كثيرة، لا يُظنُّ به أن يَجْزِمَ إِلَّا مُسْتَنْدًا إِلَى مَا جَرِيَ بِهِ التقويم بحضور النبي ﷺ.

الثاني: أن أثبت الروايات وأكثرها عن ابن عمر بلفظ: «ثمنه»، كما تراه في «صحيح البخاري» مع «فتح الباري»^(٣). وأصل الفرق بين الثمن والقيمة: أن الثمن هو ما يقع عوضًا عن السلعة، والقيمة ما تقوم به السلعة. فمن اشتري سلعة بثلاثة دراهم، وكانت تساوي أكثر أو أقل، فالثلاثة ثمنها، والذي تساويه هو قيمتها. فإذا أتلف رجل سلعة الآخر فُقُومَت بثلاثة دراهم، [٩٨/٢] فقضى بها الحاكم، فقد لزمت الثلاثة عوضًا عن السلعة، فصح أن تسمى ثمنًا لها. فهكذا السلعة المسروقة لا يحسن أن يقال: «ثمنها ثلاثة دراهم» إِلَّا إِذَا كانت قُوُومَت بأمر الحاكم بثلاثة دراهم، فقضى بحسب ذلك. وكأن هذا هو السُّرُّ في اعتناء البخاري باختلاف الرواية في قول بعضهم: «ثمنه»، وبعضهم: «قيمته»، مع أن قول بعضهم: «قيمته» لا يخالف ما تقدّم؛ لأن ما وقع به التقويم فالقضاء يصح أن يسمى «قيمة»، لكن مالم يُعلَم أنه

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ط)، استدركانه من المخطوط، وبه يستقيم السياق.

(٢) (ط): «فكان». والتوصيب من المخطوط.

(٣) (١٢/٩٧، ١٠٥).

وَقَعَ بِهِ التَّقْوِيمُ فَالْقَضَاءُ، فَإِنَّهُ لَا يَصْحُ أَنْ يُسَمَّى ثَمَنًا. فَتَدَبَّرْ.

الثالث: أَنَّ ابْنَ عَمْرَ لَوْبَنِي عَلَى حَدْسِهِ لِكَانَ الْغَالِبُ أَنْ يَتَرَدَّدُ.

الرابع: أَنَّ الْخِتَافَ فِي تَقْوِيمِ السَّلْعَةِ بَيْنَ عَارِفِيهَا وَعَارِفِي قِيمِ جِنْسِهَا فِي الْمَكَانِ وَالزَّمَانِ الْوَاحِدِ لَا يَكُونُ بِهَذَا الْقَدْرِ، يَقُولُ هَذَا: ثَلَاثَةُ، وَيَقُولُ الْآخَرُ: عَشْرَةً. قَالَ ابْنُ حَجْرٍ فِي «الْفَتْحِ»^(۱): «مَحَالٌ فِي الْعَادَةِ أَنْ يَتَفَاقَوْتَ هَذَا التَّفَاقَوْتَ الْفَاحِشَ ... إِنَّمَا يَتَفَاقَوْتَ بِزِيادةِ قَلِيلَةٍ أَوْ نَقْصٍ قَلِيلٍ لَا يَلْبِعُ الْمَثَلَ غَالِبًا». وَمَعَ هَذَا فَقَدْ جَاءَ فِي بَعْضِ الرَّوَايَاتِ عَنْ ابْنِ عَمْرٍ - كَمَا فِي «سَنَنِ أَبِي دَاوُدَ» وَالنَّسَائِي^(۲) - «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطَعَ يَدَ سَارِقٍ سَرَقَ تُرْسًا مِنْ صُفَّةِ النِّسَاءِ ثُمَّنَهُ ثَلَاثَةُ دِرَاهِمٍ». وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى إِتقَانِ ابْنِ عَمْرٍ لِلْوَاقِعَةِ وَمَعْرِفَتِهِ بِهَا، فَهُوَ الْمُقدَّمُ عَلَى غَيْرِهِ.

هَذَا كُلُّهُ عَلَى فَرْضِ صِحَّةِ خَبْرِ ابْنِ إِسْحَاقَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ لَا يَصْحُ، وَسِيَّاْتِي تَامَ ذَلِكَ. وَالصَّوَابُ - مَعَ صِرْفِ النَّظَرِ عَنِ الصِّحَّةِ - أَنَّ الْقَائلَ: «عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ» إِنَّمَا نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ، عَلَى مَا تَقْدِمُ بِيَانِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ قَالَ أَبُو دَاوُدُ فِي «السَّنَنِ»^(۳): «حَدَّثَنَا عُثْمَانَ بْنَ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدَ بْنَ أَبِي السَّرِيرَيِّ الْعَسْقَلَانِيِّ - وَهَذَا لِفَظُهُ، وَهُوَ أَتَمُّ - قَالَا: ثَنَا ابْنُ نَمِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ أَيُوبَ بْنِ مُوسَى، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَطَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَ رَجُلٍ فِي مَجْنَّةٍ قِيمَتُهُ دِينَارٌ أَوْ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ».

(۱) (۱۰۲/۱۲).

(۲) أَبُو دَاوُد (۴۳۸۶) وَالنَّسَائِي (۷۷/۸).

(۳) رقم (۴۳۸۷).

قلت: هذا لفظ ابن أبي السّري كما صرّح به أبو داود. وابن أبي السّري وإن حكى ابن الجنيد أن ابن معين وثقه، فقال: قال أبو حاتم: «لين الحديث». وقال مسلمـة: «كان كثير الوهم، وكان لا بأس به». وقال ابن وضاح: «كان كثير الحفظ، كثير الغلط». وقال ابن [٩٩/٢] عدي «كثير الغلط». والمحفوظ عن ابن نمير كما تقدم^(١): «نا شعيب بن أيوب عبد الله بن نمير...». والظاهر أن لفظ عثمان بن أبي شيبة هكذا.

فإن قيل: فقد قال ابن أبي شيبة في «المصنف»^(٢): «حدثنا عبد الأعلى، عن محمد بن إسحاق قال: حدثني أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس: لا يقطع السارق في دون ثمن المجن، وثمان المجن عشرة دراهم». وذكره البخاري في «التاريخ» (ج ١ قسم ٢ ص ٢٦) عن عياش عن عبد الأعلى نحوه. فكلمة «المجن» الأولى للعهد، فكذلك الثانية.

قلت: ليس هذا بلازم، بل الثانية للجنس كما في غالب الروايات، على أنه يمكن أن تكون الأولى للجنس أيضاً، ويمكن أن تكونا معاً للعهد، ولكن التقويم استنباطي على ما تقدم، لا تحقيقي.

فإن قيل: فقد قال ابن التركمانـي^(٣): «قال صاحب «التمهيد»: ثنا عبد الوارث، ثنا قاسم، ثنا محمد، ثنا يوسف، ثنا ابن إدريس، ثنا محمد بن إسحاق، عن عطاء، عن ابن عباس قال: «قُوْمُ الْمَجْنُ الذِّي قَطَعَ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ عَشْرَةَ دَرَاهِم».

(١) لم يتقدم، ولكنه في «سنن الدارقطني» (١٩٢/٣) بهذا الإسناد.

(٢) (٤٧٤/٩).

(٣) «الجوهر النقي» (٨/٢٥٧). وانظر «التمهيد» (١٤/٣٨٠).

قلت: المحفوظ عن ابن إدريس ما قاله الدارقطني (ص ٣٦٨)^(١): «ثنا ابن صاعد، ثنا خلاد^(٢) بن أسلم، ثنا عبد الله بن إدريس، عن محمد بن إسحاق، عن عطاء، عن ابن عباس قال: «كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم». سند الدارقطني أقصر وأثبت، فإن محمد بن وضاح كان ممن يخطئ، وقاسم بن أصبغ اختلط بأخرة».

هذا، وقد اضطراب ابن إسحاق في هذا الحديث، فرواه مرتين عن عطاء عن ابن عباس كما هنا، ومرةً عن أيوب بن موسى عن عطاء كما مرّ، وقال مرتين: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كما يأتي، ومرةً عن عمرو بن شعيب عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قوله، ذكره البخاري في «التاريخ»^(٣)، ومرةً عن عمرو بن شعيب عن عطاء أن ابن عباس كان يقول: «ثمنه يومئذ عشرة دراهم»، أخر جمه النسائي^(٤)، وذكره البخاري في «التاريخ» (ج ١ قسم ٢ ص ٢٦). ورواه مرتين عن عمرو بن شعيب عن عطاء مرسلًا كما في «الفتح»^(٥)، ومرةً عن أيوب بن موسى عن عطاء مرسلًا، لم يذكر فيما ابن عباس وجعله من كلام عطاء. ذكر النسائي^(٦) الثانية قال: «أخبرني [٢/١٠٠] محمد بن وهب قال: حدثنا محمد بن سلمة قال: حدثني

(١) (١٩١/٣).

(٢) (ط): «ابن خلاد» خطأ، والتصويب من الدارقطني.

(٣) «الكبير» (٢/٢٦).

(٤) (٨٣/٨).

(٥) (١٢/١٠٣).

(٦) (٨٣/٨).

ابن إسحاق، عن أئوب بن موسى، عن عطاء. مرسل».

فإن قيل: فقد قال أبو داود^(١): «رواه محمد بن سلمة وسعدان بن يحيى عن ابن إسحاق بإسناده»، وظاهر هذا الوصل.

قلت: لم يذكر أبو داود من حديثه عن محمد بن سلمة، والنسائي ذكر ذلك وحققه، فهو أولى. وفي كلام النسائي ما يدل على ترجيح الإرسال، فإنه قال عقب ذلك^(٢): «أخبرني حميد بن ماسدة عن سفيان - هو ابن حبيب - عن العزمي - هو عبد الملك بن أبي سليمان - عن عطاء قال: أدنى ما يقطع فيه ثمن المجن. قال: وثمن المجن يومئذ عشرة دراهم». وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(٣): «حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن عبد الملك بن أبي سليمان، عن عطاء قال: أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن المجن. وكان يقوم المجن في زمانهم ديناراً أو عشرة دراهم». وقال ابن التركماني^(٤): «في كتاب «الحجج» لعيسي بن أبيان ...»، ثم قال: «وفي كتاب «الحجج» عن مصعب بن سلام وبعلى بن عبيد قالا: ثنا عبد الملك عن عطاء أنه سئل: ما يقطع فيه السارق؟ قال ثمن المجن، وكان في زمانهم يُقوم ديناراً أو عشرة دراهم».

وهذا الحديث في حكم مختلف فيه تعم به البلوى، وعطاء إمام جليل فقيه معمر، كان بمكة حيث يتابها أهل العلم من جميع الأقطار، ولله

(١) عقب رقم (٤٣٨٧).

(٢) النسائي (٨/٨٣).

(٣) (٤٧٥/٩).

(٤) «الجوهر النقى» (٨/٢٥٨، ٢٥٩).

أصحاب أئمة حفاظ فقهاء كانوا أعلم به وألزم له من أيوب بن موسى وعمرو بن شعيب، فلو كان عنده هذا الحديث عن ابن عباس لما فاتهم. وهذا عبد الملك بن أبي سليمان، وهو من أثبت أصحاب عطاء، لم يكن عنده عنه إلا قوله كما تقدّم.

وهذا ابن جريج أعلم أصحاب عطاء وألزمهم له جاء عنه أنه قال: «لزِمْتُ عطاءً سبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً» وقال: «جالستُ عَمَرَ بْنَ دِينَارٍ بَعْدَ مَا فَرَغْتُ مِنْ عَطاءٍ»، وكان يدلّس عن غير عطاء، فأما عن عطاء فلا. قال: «إِذَا قُلْتُ: قَالَ عَطاءً، فَأَنَا سَمِعْتُهُ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ أَقُلْ: سَمِعْتُ»». وإنما هذا لأنّه كان يرى أنه قد استوعب ما عند عطاء فإذا سمع رجلاً يخبر عن عطاء بما لم يسمعه منه رأى أنه كذب فلم يستحِلَّ أن يحكِيه عن عطاء. وهذا كما قال أبو إسحاق: «قال أبو صالح (ذكوان) و(عبد الرحمن بن هرمز) الأعرج: ليس أحد يحدّث عن أبي [١٠١ / ٢] هريرة إلا علِمنا أصادقَهُوأم كاذب». يريдан أنه إذا حدث عن أبي هريرة بما لم يسمعاه منه علِمَا أنه كاذب، لإحاطتهما بحديث أبي هريرة. وقال الإمام أحمد: «ابن جريج أثبت الناس في عطاء»، وكان ابن جريج يذهب إلى هذا المذهب. قال ابن التركماناني^(١): «في مصنف عبد الرزاق» عن ابن جريج قال: كان يقول^(٢): لا تقطع يدُ السارق في أقل من عشرة دراهم». ومع هذا كله لم يكن عند ابن جريج عن عطاء في هذا إلا ما ذكره الطحاوي في أواخر كلامه، قال^(٣): «حدثنا إبراهيم بن

(١) «الجوهر النقي» (٨/٢٥٩). وانظر «المصنف» (١٨٩٤٧).

(٢) كذا في (ط) و«الجوهر النقي». وفي المصنف: «كان عطاء يقول».

(٣) «معاني الآثار» (٣/١٦٧).

مرزوق، قال: ثنا أبو عاصم، عن ابن جريج قال: كان قول عطاء على قول عمرو بن شعيب: لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم». وهذا يُشير بأن عطاء إنما أخذ هذا القول عن عمرو بن شعيب، وهذا عكس ما زعمه ابن إسحاق. أفيجوز أن يكون عند ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، فيترك أن يقول: كان قول عطاء على قول ابن عباس، ويعدل إلى عمرو بن شعيب؟!

وقد كان لابن عباس أصحاب حفاظ فقهاء كانوا ألزم له وأعلم به من عطاء، ولم يرو أحد منهم عنه في هذا الباب شيئاً. فأما ماروى عبد الرزاق^(١)، عن إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: «ثمن المجن الذي يُقطع فيه دينار» ذكره ابن التركمانى^(٢) = فليس بشيء. إبراهيم ساقط، ولا سيما إذا لم يُصرّح بالسماع. وأما حسن ظن الشافعى به، فكأنه كان متamasگاً لـما سمع منه الشافعى، ثم ظهر فساده.

وقد قال ابن أبي شيبة في «المصنف»^(٣): «حدثنا عبد الوهاب الثقفى، عن خالد (بن مهران الحذاء)، عن عكرمة قال: تقطع اليد في ثمن المجن. قال قلت له: ذكر لك ثمنه؟ قال: أربعة أو خمسة». وعبد الوهاب وخالد من الثقات المشهورين. أفتراء يكون عند عكرمة عن مولاه ابن عباس أنه دينار أو عشرة دراهم، فيعدل عنه إلى ما لا يدرى عمن أخذه مع شگه فيه؟ فهذا كله يبيّن أن ابن عباس لم يقل ما رواه ابن إسحاق قط، وأن عطاء

(١) في «المصنف» (١٨٩٥٦).

(٢) في «الجوهر النقي» (٨/٢٥٧).

(٣) (٤٧١/٩).

لم يحذّث به عن ابن عباس قط. وإنما هو قول عطاء، وقد علمتَ مع ذلك أنه مبني على الحدس. والله الموفق.

فإن قيل: فقد قال البخاري في «التاريخ»^(١): «وقال الوليد بن كثير: حدثني من سمع عطاءً عن ابن عباس - مثله». .

قلت: وصله الدارقطني (ص ٣٦٩)^(٢) «حدثنا أَحْمَدُ، نَا شَعِيبُ بْنُ [أَيُوبَ]، نَا أَبُو أَسَامَةَ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ، حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ عَطَاءً، عَنْ أَبْنَ عَبَّاسٍ أَنَّ ثَمَنَ الْمَجْنَ يَوْمَئِذٍ عَشَرَةً».

قلت: أبوأسامة كان يدلّس، ثم ترك التدليس بأخرّة، ولا يُدرى متى حدّث بهذا؟ وشيخ الوليد لا يُدرى من هو؟ ولو كان به طرق لما كنى عنه. وقد كان من أهل بلد الوليد ممن يحذّث عن عطاء: محمد بن عبد الله العززمي الهالك، ولا يبعد أن يكون الوليد إنما سمعه منه، فليس في هذا ما يُجدي. والصواب ما تقدم.

قال الطحاوي^(٣): «حدثنا ابن أبي داود وعبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قالا^(٤): ثنا الوهبي قال: ثنا ابن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده - مثله». يعني مثل حديثه المتقدم الذي رواه بهذا السنّد عن ابن إسحاق، عن أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس. وقد أقمنا

(١) «الكبير» (٢٦/٢).

(٢) (١٩٢/٣). قال الدارقطني: خالفه منصور، رواه عن عطاء عن أيمن، وأيمن لا صحبة له.

(٣) في «معاني الآثار» (١٦٣/٣).

(٤) (ط): «قال». والتوصيب من الطحاوي.

الحجّة على أنَّ ذاك اللفظ ليس هو لفظ الدمشقي ولا الوهبي ولا ابن إسحاق، فيأتي مثل ذلك هنا. وقد قال الدارقطني (ص ٣٦٩) ^(١): «نا محمد بن القاسم بن زكريا، نا هارون بن إسحاق، نا المحاربي، نا محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان ثمن المجنّ على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم. نا محمد بن مخلد، نا محمد بن هارون الحربي أبو جعفر هو أبو نشيط، نا أحمد بن خالد الوهبي، نا محمد بن إسحاق بإسناده نحوه».

وفي «نصب الراية» (ج ٣ ص ٣٥٩) أنَّ ابن أبي شيبة روى في «مصنفه» ^(٢) عن عبد الأعلى عن ابن إسحاق «عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لا يقطع السارق في دون ثمن المجنّ». قال عبد الله: وكان ثمن المجن عشرة دراهم». وفي «تفسير ابن كثير» ^(٣) أنَّ ابن أبي شيبة روى عن ابن نمير وعبد الأعلى عن ابن إسحاق - فذكر مثله.

والذى وجدته في النسخة التي وقفت عليها من «المصنف» ^(٤): «حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: سمعت النبي ﷺ يقول: القطع في ثمن المجنّ». وفيها ^(٥): «حدثنا عبد الأعلى وعبد الرحيم بن سليمان، عن محمد بن

(١) (٤٧٤/٩).

(٢) (٤٧٤/٩). وقد حصل هنا تداخلٌ بين روایتين، وسيشير إلى المؤلف.

(٣) (٣٩٦/٣).

(٤) (٤٧٠/٩).

(٥) (٤٧٤/٩).

إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان يقول: ثمن المجن عشرة دراهم».

وفي «سنن البيهقي» (ج ٨ ص ٢٥٩) من طريق أبي يعلى «ثنا ابن نمير، ثنا أبي، ثنا محمد بن إسحاق [عن عمرو بن شعيب]^(١) [عن أبيه، [١٠٣/٢] عن جده قال: كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم».

وقال الدارقطني (ص ٣٦٨)^(٢): «حدثنا الحسين بن إسماعيل، ثنا يوسف بن موسى، ثنا عبد الله بن إدريس، وعبد الله بن نمير، عن ابن إسحاق ح ونا محمد بن القاسم بن زكريا، نا هارون بن إسحاق، نا المحاربي، عن محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم».

وفي «مسند أحمد» (ج ٢ ص ١٨٠)^(٣): «ثنا ابن إدريس، ثنا ابن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن قيمة المجن على عهد رسول الله ﷺ كان عشرة دراهم».

وقال النسائي في «السنن»^(٤): «أخبرنا خلاد بن أسلم، عن عبد الله بن إدريس، عن محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم».

(١) سقطت من الأصل. [ن].

(٢) (١٩٠ / ٣).

(٣) رقم (٦٦٨٧). وفي (ط): «ج ٢ ص ١٨»، والتصويب من المخطوط.

(٤) (٨٤ / ٨).

وفي «نصب الراية» (ج ٣ ص ٤٦٦) عن «مسند إسحاق بن راهويه»:
 «حدثنا عبد الله بن إدريس، سمعت محمد بن إسحاق يحدّث عن عمرو بن
 شعيب، عن أبيه، عن جده أن النبي ﷺ قال: ما بلغ ثمن المجنّ ففيه القطع.
 وكان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم. قال: وسئل عن
 اللقطة؟ فقال: عرّفها سنة». هذه الرواية تدل أن هذا الحديث هو في الأصل
 قطعة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في اللقطة وغيرها^(١).

وفي «مسند أحمد» (ج ٢ ص ٢٠٣)^(٢): «ثنا ابن إدريس، سمعت ابن
 إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: سمعت رسول الله
 ﷺ ورجلًا من مزينة يسأله عن ضالة الإبل ... وسأله عن الحريسة التي
 تُوجَد في مراتعها، قال: فقال: فيها ثمنها مرتين وضرب نكالٍ. قال: فما أخذ
 من أعطانه، ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن. فسألَه، فقال: يا
 رسول الله، اللقطة نجدها في السبيل العامر؟ قال: عرّفها سنة...».

وفي «المسندي» (ج ٢ ص ٢٠٧)^(٣): «ثنا يزيد (بن هارون)، أنا محمد بن
 إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: سمعت رجلًا من
 مزينة وهو يسأل النبي ﷺ - فذكر نحو حديث ابن إدريس. قال: وسأله عن
 التamar ... فقال ... ومن وجدته^(٤) قد احتمل، ففيه ثمنه مرتين وضرب نكالٍ،

(١) أخرجه أحمد (٦٨٩١، ٦٨٩٣) وأبو داود (١٧١٠) والدارقطني (١٩٤ / ٣ - ١٩٥) والبيهقي في «ال السنن الكبرى» (٦ / ١٩٠) وغيرهم.

(٢) رقم (٦٨٩١). وفي (ط): «ج ٢ ص ٣٠٣». والتصويب من المخطوط.

(٣) رقم (٦٩٣٦).

(٤) في «المسندي»: «ومن وجد قد».

فما أَخِذَ مِنْ جِرَانِهِ، فَفِيهِ الْقُطْعَ إِذَا بَلَغَ مَا يُؤْخَذُ مِنْ ذَلِكَ ثُمَّ الْمَجْنُ ... ».

فأما الحديث المختصر في القطع وقيمة المجن، ففي «المسند» (ج ٢ ص ٤٢٠) ^(١): «حدثنا نصر بن باب، [١٠٤/٢] عن الحجاج (بن أرطاة)، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لا قطع فيما دون عشرة دراهم».

وأخرج الدارقطني (ص ٣٦٩) ^(٢) من طريق أبي مالك الجبّي عن حجاج بسنده نحوه. وكذلك من طريق زفر بن الهذيل عن حجاج. وأخرج ^(٣) من طريق سلمة بن الفضل «عن حجاج بإسناده: لا يقطع السارق في أقل من ثمن المجن، وكان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم».

والحجاج بن أرطاة معروف بالتدليس عن الضعفاء، وفيه كلام غير ذلك. وفي «نصب الراية» ^(٤): «قال في «التنقح»: والحجاج بن أرطاة مدليس، ولم يسمع من عمرو هذا الحديث». وابن إسحاق أيضاً مدليس، وهو من يروي عن الحجاج، فأخلق به أن يكون سمع بعض رواياته لهذا الحديث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب، فروها عن عمرو بن شعيب تدليسًا على تدليس.

(١) رقم (٦٩٠٠).

(٢) (١٩٣، ١٩٢/٣).

(٣) (١٩٣/٣).

(٤) (٣٥٩/٣).

لكن قال البخاري في «التاريخ» (ج ١ قسم ٢ ص ٢٦): «قال لنا علي: حدثنا يعقوب قال: حدثنا أبي، عن ابن إسحاق، حدثني عمرو بن شعيب أن شعيباً حدثه أن عبد الله بن عمرو كان يقول – وحدثني أن مجاهداً أخبره أن عبد الرحمن بن أبي ليلي حدثه أن ثمن المجن يومئذ عشرة». فهذا اللفظ الذي في هذه الرواية قويٌّ، لتصريح ابن إسحاق بالسماع.

وقال الدارقطني (ص ٣٦٨)^(١): «نا أحمد بن علي بن العلاء، نا أبو عبيدة بن أبي السفر، نا أبوأسامة، عن الوليد بن كثير، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان ثمن المجن [يومئذ]^(٢) عشرة دراهم». وأبوأسامة كان أولاً يدلّس كما سبق، فإن سلِمْتَ هذه الرواية من تدليسه كانت متابعةً جيدةً لابن إسحاق في هذا اللفظ الذي صرّح فيه بالسماع.

إن أغمضنا عن اضطراب ابن إسحاق وعن تدليس أبيأسامة قلنا: إنه يثبت أن عمرو بن شعيب روى عن أبيه عن جده هذا القدر الذي اتفقت عليه رواية ابن إسحاق المصّحة بالسماع ورواية أبيأسامة عن الوليد بن كثير، وهو: «كان ثمنُ المجن يومئذ عشرة دراهم».

ويقى النظر في عمرو بن شعيب. وقد لخّص ابن حجر كلامهم فيه بقوله: «ضعفه ناس مطلقاً، ووثقه الجمهور. ومن ضعفه مطلقاً فمحمل على روایته عن أبيه عن جده. فأما روایته عن أبيه، فربما دلّس ما في الصحيفة ... فإذا قال: حدثني أبي، فلا ريب في صحتها... وقد صرّح شعيب بسماعه

(١) (١٩١/٣).

(٢) الزيادة من الدارقطني.

من عبد الله بن عمرو في أماكن ... لكن هل سمع منه جميعاً ما روى [٢/١٠٥] عنه، أم سمع ببعضها والباقي صحيفة؟ الثاني أظهر عندي، وهو الجامع لاختلاف الأقوال فيه، وعليه ينحط كلام الدارقطني وأبي زرعة».

فإن قيل: فإذا لم يصرّح بسماعه من أبيه من عبد الله بن عمرو، فغاية ذلك أن يكون من الصحيفة. وقد قال ابن حجر: «قال الساجي: قال ابن معين: هو ثقة في نفسه، وما روى عن أبيه عن جده لا حجة فيه، وليس بمتصل، وهو ضعيف من قبل أنه مرسل. وجَدَ شعيب كُتبَ عبد الله بن عمرو، فكان يرويها عن جده إرسالاً، وهي صاحح عن عبد الله بن عمرو غير أنه لم يسمعها». قال ابن حجر: «إذا شهد له ابن معين أن أحد أحاديثه صاحح غير أنه لم يسمعها، وصحّ سمعاه لبعضها، فغاية الباقي أن يكون وجادة صحيحة، وهو أحد وجوه التحمل». وذكر بعد ذلك كلاماً ليعقوب بن شيبة، وفيه: «وقال علي ابن المديني: وعمرو بن شعيب عندنا ثقة، وكتابه صحيح».

قلت: الساجي لم يدرك ابن معين، وقول ابن المديني: «كتابه صحيح» لعله أراد كتابه الخاص الذي قيد فيه سماعاته لا تلك الصحيفة. وقد قال الإمام أحمد: «له أشياء مناكير، وإنما يكتب حدثه يُعتبر به، فأما أن يكون حجة فلا». وقال مرة: «ربما احتججنا به، وربما وجَسَ في القلب منه شيء»، كأنه يريد أن يحتج به إذا لم يكن الحديث منكراً. وفي كلام لأبي زرعة: «ما أقلّ ما تصيب عنه مما روى عن غير أبيه عن جده من المنكر!». وهذا يدل أن في روایته عن أبيه عن جده مناكير غير قليلة. وبذلك صرّح ابن حبان في «الثقة»^(١).

(١) بل في «المجرورين» (٢/٧٢). ولم يترجم له في «الثقة».

وراجع «أنساب ابن السمعاني» (الورقة ٣١٩ ألف)^(١). وذلك يدل على أحد أمرين: إما أن تكون تلك الصحيفة - مع صحتها في الجملة عن عبد الله بن عمرو - لم تُحفظ كما يجب، فوقع العبث بها. وإما أن يكون عمرو أو أبوه أو كلاهما كما يدلّس عن الصحيفة، يدلّس عن غير الصحيفة.

فالذى يتحصل أَنَّ ما صرَح فيه عمرو بالسماع من أبيه، وبسماع أبيه من عبد الله بن عمرو، فإنها تقوم به الحجة. وما لم يصرَح بذلك ففيه وقفة. ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث التصريح بسماع أبيه من عبد الله بن عمرو. فأما سماعه من أبيه، فموقع التصريح به في لفظ «كان ثمن المجن يومئذ عشرة دراهم» في رواية ابن إسحاق عن عمرو، ورواية أبي أسامة عن [١٠٦/٢] عمرو، ورواية أبيأسامة عن الوليد بن كثير عن عمرو؛ إلا أن فيه اضطرابَ ابن إسحاق وتلبيسَ أبيأسامة، مع عدم التصريح بسماع شعيب.

وقد قال الشافعي^(٢) لمن ناظره من الحنفية: «عمرو بن شعيب قد روى أحكاماً توافق أقاويلنا وتخالف أقاويلكم عن الثقات، فرددتموها، ونسبتموه إلى الغلط، فأنتم ممحوجون. إن كان ممن ثبت حديثه، فأحاديثه التي وافقناها وخالفتها أو أكثرها - وهي نحو ثلاثين حكماً - حجة عليكم، وإنما فلا تتحجّوا به».

وبعد اللَّتِي والتي، إن صَحَّ شيء عن عبد الله بن عمرو فهو: «كان ثمن المجن يومئذ عشرة دراهم»، فعلى فرض صحته فهو محمول على الجنس

(١) (٢٠١/٧).

(٢) في كتاب «الأم» (٦/٣٤٥).

كما توضّحه أكثر الروايات: «كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم». وقد مرّ أنه لا حجة بذلك بعد قيام الحجة المحققة أن المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ كانت قيمته ثلاثة دراهم.

فأما الجملة المرفوعة، ولفظها فيما نسبه الزيلعي وابن كثير إلى «مصنف ابن أبي شيبة»: «لَا يُقْطَعُ السارق في دون ثمن المجن»، وفي النسخة التي وقفت عليها من «المصنف»: «القطع في ثمن المجن»، وفي رواية ابن راهويه، عن ابن إدريس، عن ابن إسحاق، عن عمرو: «ما بلغ ثمن المجن فيه القطع» = فقد تقدم أنها قطعة من حديث اللقطة الطويل، وقد تقدم رواية ابن إسحاق له عن عمرو.

ورواه النسائي^(١) من طريق ابن عجلان عن عمرو «عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الثمر المعلق قال: ... ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق شيئاً بعد أن يؤويه الجررين، فبلغ ثمن المجن، فعليه القطع...».

ومن طريق ابن وهب^(٢) «أخبرني عمرو بن العارث وهشام بن سعد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو أن رجلاً من مُزينة أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله كيف ترى في حريسة الجبل؟ فقال: هي ومثلها والنكل، وليس في شيء من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح، بلغ ثمن المجن، ففيه قطع اليد...».

(١) (٨٥/٨).

(٢) (٨٦/٨).

ومن طريق عبيد الله بن الأنس^(١) (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سئل رسول الله ﷺ: في كم تقطع اليد؟ قال: لا تقطع اليد في ثمر معلق. فإذا ضمه الجررين قطعت في ثمن المجن، ولا تقطع في حريسة الجبل، فإذا آوى المرأح قطعت في ثمن المجن). .

وأخرجه أبو داود^(٢) في «اللقطة» من طرق عن [١٠٧/٢] عمرو، ويظهر منه أن الحديث أطول مما ساقه النسائي.

فمدار تلك الجملة المرفوعة على هذا الحديث. ولم أر في شيء من طرقه التصريح بسماع عمرو من أبيه، ولا بسماع أبيه من عبد الله بن عمرو.

وقد ذكر البيهقي في «السنن» (ج ٨ ص ٢٦٣) حديث رافع بن خديج مرفوعاً: «لا قطع في ثمر ولا كثير» وحديث عمرو بن شعيب هذا. فقال ابن التركمانى^(٣): «ذكر الطحاوى أن الحديث الأول تلقى العلماء متنه بالقبول، واحتجوا به. والحديث الثانى لا يحتاجون به، ويطعنون فى إسناده، ولا سيما ما فيه مما يدفعه الإجماع من غُرم المثلَّين». .

أقول: وإنما الطعن فى إسناده، لمكان عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، فليس للطحاوى أن يحتاج بتلك القطعة من هذا الحديث ولا بشيء من روایة عمرو عن أبيه عن جده. وقد أخرج مالك في «الموطأ»^(٤) قطعة من الحديث عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين المكي عن النبي ﷺ.

(١) (٨/٨٤). وفيه «عبد الله» مكبراً، خطأ.

(٢) رقم (١٧١٠ - ١٧١٣).

(٣) في «الجوهر النقي» (٨/٢٦٣).

(٤) (٢/٨٣١).

وابن أبي الحسين إنما سمعه من عمرو بن شعيب كما صرّح به مالك في رواية الشافعي عنه، كما في «مسنده»^(١) بهامش «الأم» (ج ٦ ص ٢٥٥).

وعلى فرض صحة حديث اللقطة، فالمراد بكلمة «المجن» ذاك المجن المعهود الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم، كأنه بعد أن قطع في المجن جاءه ذلك السائل، فاستشعر من سؤاله حرصه على الالتفات وما يقرب من السرقة أو يكونها، فشدّد عليه النبي ﷺ بذكر غرامـة المثلـين وجـلـدـات النـكـالـ. ثم ذـكرـ لهـ القـطـعـ، وـعـدـلـ عـنـ أـنـ يـقـولـ: «ـمـاـ بـلـغـ ثـلـاثـةـ دـرـاهـمـ»ـ أوـ «ـمـاـ بـلـغـ رـبـعـ دـيـنـارـ»ـ، ليتبـهـ السـائـلـ لـمـوـضـعـ الـعـبـرـةـ، وـيـعـلـمـ أـنـ ذـلـكـ أـمـرـ مـفـرـوـغـ مـنـهـ، قدـ نـفـذـ بـهـ الـحـكـمـ وـجـرـىـ بـهـ الـعـمـلـ، ليـكـونـ ذـلـكـ أـبـلـغـ فـيـ الـمـقـصـودـ مـنـ رـدـعـهـ.

ولمثل هذا كثـرـ فـيـ الـقـرـآنـ تـرـدـادـ التـذـكـيرـ بـأـيـامـ اللهـ تـعـالـىـ فـيـ الـأـمـ الـسـابـقـةـ. وـفـيـ الـخـبـرـ أـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ تـلـاـ عـلـىـ عـتـبـةـ بـنـ رـبـيـعـةـ أـوـأـئـلـ سـوـرـةـ (ـفـصـلـتـ)، فـلـمـ بـلـغـ ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذِرْنِّكُمْ صَعِقَةً مِّثْلَ صَعِقَةِ عَادٍ وَّثَمُودٍ﴾^(٢) بـادـرـ عـتـبـةـ فـوـضـعـ يـدـهـ عـلـىـ فـمـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ وـنـاـشـدـهـ الرـحـمـ أـنـ يـكـفـ (٢).

(١) (٨٤ / ٢ من ترتيب السندي). وهو في كتاب «الأم» (٧ / ٣٧٦).

(٢) أخرجه البغوي في «تفسيره» (٧ / ٣٢٧) من طريق الحمامي ثنا ابن فضيل عن الأجلح عن الذيال بن حرملة عن جابر بن عبد الله. وأعلّه الحافظ ابن كثير في تفسيره (٣١٩٧) بالأجلح وهو ابن عبد الله الكلبي الكوفي فقال: «وقد ضعف بعض الشيء». قلت: والذيال هذا ترجمة ابن أبي حاتم (١١ / ٤٥١) ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً. والحمامي هو عبد الحميد بن عبد الرحمن الكوفي قال الحافظ: «صدق يخطئ». وسيأتي كلام المصنف فيه ص ١١٠ [١٨٥]. [ن]. والذي تكلم فيه المصنف هو يحيى بن عبد الحميد الحمامي.

وكان عبد الله بن عمرو حفظ هذا، ولم يبحث عن قيمة ذاك [١٠٨/٢] المجن، ولا بلغه ما يعني عن ذلك؛ فلما سئل بعد وفاة النبي ﷺ اضطر إلى الحدس باعتبار الجنس، كما تقدّم شرحه. وقد علم عبد الله بن عمر بن الخطاب قيمة ذاك المجن على التحقيق. وإذا جاء نهرُ الله بطلَ نهرٌ مَعْقِلٌ^(١).

قال الطحاوي^(٢): «حدثنا فهد، قال ثنا محمد بن سعيد ابن الأصبهاني، أخبرني معاوية بن هشام، عن سفيان، عن منصور، عن مجاهد وعطاء، عن أيمن العجاشي قال: قال رسول الله ﷺ: «أدنى ما يقطع فيه السارق ثمنُ المجن». قال: وكان يُقوّم يومئذ ديناراً».

أقول: هذا بهذا اللفظ غريب من هذا الوجه، وابن الأصبهاني كثير الغلط^(٣). وقد قال النسائي في «السنن»^(٤): «حدثنا محمود بن غيلان قال:

(١) هذامثل، انظر «ثمار القلوب في المضاف والمنسوب» (ص ٣٠، ٣١).

(٢) في «معاني الآثار» (٣/١٦٣).

(٣) كذا الأصل، وهو سهو من المصنف رحمه الله تعالى، أراد أن يقول: «معاوية بن هشام» فسبقه القلم وقال: «ابن الأصبهاني...». ثم لم يتتبه لذلك، فأعاده في الموضع الآخر ص ١١٠ [ص ١٨٤]، وجّلَّ من لا يسهو ولا ينسى. أقول هذا لأن ابن الأصبهاني متفق على توثيقه، وهو من شيوخ البخاري في «ال الصحيح»، ولم يجرمه أحد البة، ولذلك قال الحافظ في ترجمته من «الترغيب»: «ثقة ثبت». وأما معاوية بن هشام فهو الذي ينطبق عليه قول المصنف: «كثير الغلط»، وهو أخذه من قول أحمد فيه: «كثير الخطأ»، وقول الحافظ: «صدق له أوهام» فهو علة هذا اللفظ، حفظه عنه ابن الأصبهاني. [ن].

(٤) (٨/٨٢).

حدثنا معاوية قال: حدثنا سفيان، عن منصور، عن مجاهد وعطاء^(١)، عن أيمن قال: لم يقطع النبي ﷺ السارق إلا في ثمن المجن، وثمن المجن يومئذ دينار». محمود أثبتَ جدًا من ابن الأصبhani.

وأخرجه النسائي^(٢) من طريق ابن مهدي، عن سفيان، عن منصور، عن مجاهد، عن أيمن: «لم تكن تقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن، وقيمة يومئذ دينار». ومن طريق^(٣) محمد بن يوسف، عن سفيان، عن منصور^(٤)، عن الحكم، عن مجاهد، عن أيمن مثله. أدخل في هذه الرواية الحكم بن منصور ومجاهد. وكذلك رواه الحسن وعلي ابنا صالح عند النسائي^(٥). وكذلك رواه أبو عوانة وشيبان عند البخاري في «التاريخ» (ج ١ قسم ٢ ص ٢٥) كلُّهم عن منصور، عن الحكم، عن مجاهد وعطاء، عن أيمن. ورواه جرير عن [١٠٩/٢] منصور، فلم يذكر الحكم. أخرجه النسائي^(٦). وكذلك رواه شريك، كما يأتي.

والمحفوظ ذكرُ الحكم، والحكم مدلس ولم يصرّح بالسماع. وأيمن هو أيمن الحشبي كما صرّح به في الرواية. ولفظ البخاري في «التاريخ»^(٧):

(١) في النسخة «عن مجاهد عن عطاء». [المؤلف].

(٢) (٨٢/٨).

(٣) (٨٢/٨).

(٤) «عن منصور» ساقط من (ط)، وهو موجود في المخطوط والنسائي.

(٥) (٨٣/٨).

(٦) (٨٣/٨).

(٧) (٢٥/٢).

قال «قال لنا موسى (بن إسماعيل) عن أبي عوانة – وتابعه شيبان – عن منصور، عن الحكم، عن مجاهد وعطاء، عن أيمن الحبشي ...». فإذاً أن يكون هو أيمن الحبشي والد عبد الواحد، كما يدل عليه ما رواه الدارقطني^(١) من طريق عبد الله بن داود: «سمعت عبد الواحد بن أيمن [يذكر] عن أبيه قال: وكان عطاء ومجاهد قد رويا عن أبيه»، والد عبد الواحد تابعي لم يدرك الخلفاء الراشدين؛ وإنما أن يكون آخر لا يعرف.

فإن قيل: فقد قال النسائي^(٢): «أخبرنا علي بن حجر، قال أئبنا شريك، عن منصور، عن عطاء ومجاهد، عن أيمن ابن أم أيمن [يرفعه قال]: «لا يقطع إلا في ثمن المجنّ، وثمنه يومئذ دينار». وقال البخاري في «التاريخ»^(٣): «قال لنا أبو الوليد: عن شريك، عن منصور، عن مجاهد وعطاء، عن أيمن ابن أم أيمن»^(٤) – قال أبو الوليد: رفعه: لا يقطع السارق إلا في مجنّ أو حجّفة قيمته دينار».

قلت: شريك – على فضله – سوء الحفظ كثير الغلط. ونسبة الدارقطني وعبد الحق إلى التدليس. وأيمن ابن أم أيمن ليس بحبشي، بل هو – كما نسبه غير واحد – أيمن بن عبيد بن زيد ... بن عوف بن الخزرج. فهو عربي أنصاري.

فإن قيل: لعله قيل له: الحبشي، لأن أمه حبشية.

(١) (١٩٤/٨).

(٢) (٨٣/٨) وكذا في «السنن الكبرى» (٧٣٩٤).

(٣) (٢٥/٢-٢٦).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ط)، استدركتناه من (خ).

قلت: هذا بعيد. ومع ذلك، اختلف في أم أيمن، نسبها غير واحد كابن عبد البر في «الاستيعاب»^(١): «... بنت ثعلبة بن عمرو بن حصن بن مالك بن سلمة بن عمرو بن النعمان». فعلى هذا هي عربية لا حبشية.

فإن قيل: لعل أمها كانت حبشية.

قلت: وما الموجب لهذا التعسف؟ وقد ذكر أهل المغازي وغيرهم أن أيمن ابن أم أيمن استشهد يوم حنين. وشريك قد تقدم حاله، وقد تفرد بقوله: «ابن أم أيمن»، ويجوز أن يكون زاد ذلك وهما، أو يكون قال: «أيمان ابن أم أيمن» كما يقال: «أحمد ابن أم أحمد»، وإن لم تكن كنية أمه أم أحمد. وفي حماورة جرت بين سلمان وحذيفة أن حذيفة قال: يا سلمان ابن أم سلمان. فقال سلمان: يا حذيفة ابن أم حذيفة^(٢).

[١١٠/٢] فلهذا الخبر علتان: الأولى: تدليس الحكم. الثانية: أن أيمن تابعي لم يدرك الخلفاء الراشدين، أو غير معروف.

هذا، وقد تفرد شريك بقوله: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم». وشريك قد تقدم حاله، والأئمة الأثبات لا يذكرون ذلك. ورواية الطحاوي عن فهد، عن ابن الأصبhani، عن سفيان شاذة، بل باطلة. وابن الأصبhani كثير الغلط جداً^(٣).

فإن قيل: فقد قال الطحاوي^(٤): «ثنا ابن أبي داود قال: ثنا يحيى بن

(١) (٤/١٧٩٣).

(٢) أخرجه أحمد في «المسندي» (٢٣٧٢١).

(٣) قلت: بل هو ثقة حجّة. والعلة من معاوية بن هشام، كما بيّنَاه (ص ١٠٨) [ص ١٨١]. [ن].

(٤) في «معاني الآثار» (٢/١٦٣).

عبد الحميد الحِمَّاني قال: ثنا شريك، عن منصور، عن عطاء، عن أيمن، عن أم أيمن، قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا يقطع السارق إلا في حَجَفَةٍ»، وَقُوْمٌ يوْمَئِذٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ الله ﷺ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ».

قلت: زاد ابن الحِمَّاني ضِعْفًا على إِبَالَةٍ. وهو متَكَلِّمٌ فيه، وإن أَلْحَ ابْنَ مُعِينَ في توثيقه. وفي كتاب «العلل» لابن أبي حاتم (ج ١ ص ٤٥٧): «سألت أبي عن حديث رواه الحسن بن صالح ... قال أبي: هو مرسل، وأرى أنه والد عبد الواحد بن أيمن، وليس له صحبة. قلت لأبي: قد روی هذا الحديث يحيى الحِمَّاني ..؟ قال أبي: هذا خطأ من وجهين: أحدهما: أن أصحاب شريك لم يقولوا: عن أم أيمن ... والوجه الآخر: أن الثقات رووه عن منصور عن الحكم عن مجاهد وعطاء عن أيمن قوله».

فأما المتن في رواية الجماعة، ففيه جملتان:

فالأولى: في رواية سفيان: «لم تكن تُقطعَ اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجنّ». وفي رواية علي بن صالح: «لم تقطع اليد في عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجنّ». وفي رواية جرير: «لا يقطع السارق إلا في ثمن المجنّ». وفي رواية الحسن بن صالح وأبي عوانة وشيبان: «يقطع السارق في ثمن المجنّ». وسفيان إمام، وعلي ثقة، والباقيون جماعة. وقد كان أبو نعيم الفضل بن دكين يقول: «ما رأيت أحداً إلا وقد غلط في شيء غير الحسن بن صالح».

والجملة الثانية: لم تقع في رواية جرير، ولفظها^(١) في رواية سفيان: «ثمن المجن يوْمَئِذٍ [٢/١١١] دينار». وفي رواية الباقيين نحوه إلا الحسن بن

(١) في (ط): «ولفظه». والمثبت من المخطوط.

صالح فلفظها عنده: «كان ثمن المجن في عهد رسول الله ﷺ ديناراً أو عشرة دراهم»، ولعل هذا هو الأصل، فاختصره الجماعة.

وعلى كل حال، فهذا من قبيل ما تقدّم من اعتبار الجنس، وقد ثبت التحقيق بحديث ابن عمر، فسقط الحدس.

قال الطحاوي^(١): «فلما اختلف في قيمة المجن الذي قطع فيه رسول الله ﷺ أحيط في ذلك، فلم يقطع إلا فيما جمع أن فيه وفاء بقيمة المجن التي جعلها رسول الله ﷺ مقداراً لا يقطع فيما هو أقل منها، وهو عشرة دراهم».

أقول: قد علمت أنه ليس فيما ذكره الطحاوي ما يصلاح دليلاً على أن النبي ﷺ بين أنه لا يقطع فيما دون قيمة ذاك المجن، ولا ما يصلاح دليلاً يخالف الحجة الواضحة المحققة أن قيمته ثلاثة دراهم.

ثم قال الطحاوي^(٢): «وقد ذهب آخرون إلى أنه لا يقطع إلا في ربع دينار فصاعداً، واحتجوا على ذلك بما حدثنا يونس، أخبرنا به ابن عيينة ... كان رسول الله ﷺ يقطع في ربع دينار فصاعداً. قيل لهم: ليس هذا حجة، لأن عائشة إنما أخبرت عمّا قطع فيه رسول الله ﷺ، فيحمل أن يكون ذلك لأنها قوّمت ما قطع فيه [فكانت قيمته عندها ربع دينارٍ، فجعلت ذلك مقدار ما كان النبي ﷺ يقطع فيه]^(٣)».

(١) «معاني الآثار» (١٦٣/٣).

(٢) (١٦٤، ١٦٣/٣).

(٣) زيادة من كتاب الطحاوي لإكمال المعنى. وفي المخطوط بياض مكان كلام الطحاوي كله.

أقول: روى ابن شهاب الزهري وجماعة، عن عمرة، عن عائشة في القطع في ربع دينار، واختلفوا. ثم وقع خلاف عن بعض أصحاب الزهري، ثم وقع خلاف يسير عن ابن عيينة في روایته عن الزهري. وهذا الذي ذكره الطحاوي هو روایة يونس بن عبد الأعلى، عن ابن عيينة، عن الزهري، عن عمرة، عن عائشة. وهكذا رواه جماعة عن ابن عيينة، منهم يحيى بن يحيى عند مسلم^(١)، وأحمد في «مسنده»^(٢)، وإسحاق وقتيبة عند النسائي^(٣). وخالفهم جماعة عن ابن عيينة.

قال ابن حجر في «الفتح»^(٤): «أورده الشافعي والحميدي وجماعة عن ابن عيينة بلفظ: قال رسول الله ﷺ: تقطع اليد – الحديث». ولفظ الشافعي كما في «مسنده»^(٥) بهامش «الأم» (ج ٦ ص ٢٥٤): «أن رسول الله ﷺ قال: القطع في ربع دينار». ولفظ الحميدي كما ذكره الطحاوي^(٦) فيما بعد: أن رسول الله ﷺ قال: «تُقطع اليد في ربع دينار فصاعداً». [١١٢/٢] وأخرجه الطحاوي^(٧) فيما بعد من طريق الحجاج بن منهال عن ابن عيينة، ولفظه: قال رسول الله ﷺ: «السارق إذا سرق ربع دينار قُطِعَ».

(١) رقم (١٦٨٤).

(٢) رقم (٢٤٠٧٨) ومن طريقه أبو داود (٤٣٨٣).

(٣) (٧٩، ٧٨/٨).

(٤) (١٠٢/١٢).

(٥) (٢/٨٣ - ترتيب السندي). وهو في كتاب «الأم» (٣٧٢/٧).

(٦) «معاني الآثار» (٣/١٦٦). وهو في «مسند الحميدي» (٢٧٩) بلفظ: «القطع في ربع دينار فصاعداً».

(٧) (١٦٧/٣).

ولنجب عن قول الطحاوي: «ليس هذا بحجة»، ثم ننظر في الروايات.
فأما الجواب: فإن أراد أن الحديث بذلك اللفظ ليس بحجة على أنه لا قطع فيما دون ربع دينار، فجوابه مبني على رأي أصحابه في إهدار مفهوم المخالفة، ولا شأن لنا به الآن. وإن أراد: ليس بحجة على القطع فيما دون عشرة دراهم، فقد أبطل.
قوله: «يتحمل أن يكون ذلك لأنها قَوْمَت ما قطع فيه». قلنا: وعلى هذا الاحتمال يكون حجة.
فإن قيل: قد خالفها غيرها.
قلنا: كلا، لم يخالفها أحد.
فقد اتضح بما تقدم أنه لا يثبت مما ذكره الطحاوي غيرُ حديث ابن عمر، وهو موافق لهذا الحديث؛ لأن صرف الدينار كان حينئذ اثنى عشر درهماً. وقول الحنفية: كان صرفه عشرة دراهم، مردود كما بُين في محله. وهبْ أنه كان صرفه في وقتٍ ما عشرة، فذلك لا يدفع أن يكون صرفه في وقت آخر اثنى عشر. وهبْ أن صرفه كان في طول العهد النبوي عشرة دراهم، فالفرق نصف درهم. وليس في حديث ابن عمر نفيٌ للقطع فيما دون ثلاثة دراهم. وهبْ أن عائشة قَوْمَت ذاك المجنَّ درهمين ونصفاً، فقد اتفقنا على القطع في ثلاثة دراهم، لأنه إذا قُطع فيما دونها قُطع فيها.

وأما الروايات، فالواجب أن يُيدأ باستقصاء النظر في الاختلاف عن ابن عيينة عن الزهرى، ثم بالنظر في رواية غيره عن الزهرى، ثم برواية غير الزهرى عن عمرة. والطحاوى عدل عن هذا، فأخذ إحدى الروايتين عن ابن

عبيبة، وهي المخالفة لرواية غيره. وإنما بدأ بها الطحاوي، ثم قال^(١): حدثنا يونس، أخبرنا ابن وهب قال: أخبرني يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، عن عروة وعمرة، عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «قطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً»^(٢) ثم قال: «يونس بن يزيد عندكم لا يقارب [١١٣/٢] ابن عبيبة». ثم ذكر بعض روایات غير الزهری عن عمرة، وأنهم اختلفوا، فمنهم من رفعه ومنهم من وقفه، وحاول ترجيح الوقف، ثم عاد فذكر رواية الحمیدی والحجاج بن منهال عن ابن عبيبة، ورواية إبراهیم بن سعد عن الزهری بنحوها، ثم قال^(٣): «فلما اضطرب حديث الزهری على ما ذكرنا، واختلف على غيره عن عمرة على ما وصفنا، ارتفع ذلك، فلم تجب الحجة بشيء منه، إذ كان بعضه ينفي بعضاً». كذا قال، حسیبه الله! فلنذعه، ولنسلك الجادة.

أما الروایتان عن ابن عبيبة، فقد ترجح رواية الشافعی والحمیدی ومن وافقهما بأمور:

الأول: أن رواتها عن ابن عبيبة ممن سمع منه قديماً. وقد جاء عن يحيى القطان^(٤): «قلت لابن عبيبة: كنت تكتب الحديث، وتحدث اليوم وتزيد في

(١) (١٦٤/٣).

(٢) قلت: هذا أخرجه مسلم أيضاً في «صحیحه» (٥ / ١١٢) من طرق أخرى قالوا: حدثنا ابن وهب به مرفوعاً بلفظ: لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً. [المؤلف].

(٣) (١٦٧/٣).

(٤) كما في «تهذیب التهذیب» (٤ / ١٢١).

إسناده أو تنقص منه. فقال: عليك بالسماع الأول، فإني قد سئمت»^(١). كأنه يريده: سئم من مراجعة أصوله.

الوجه الثاني: أن من رواتها عنه الشافعي والحميدي، وكان لهما مزيد اختصاص به، وجاء عن الحميدي أنه لزمه سبع عشرة سنة. وقال الإمام أحمد: «الحميدي عندنا إمام». وقال أبو حاتم: «هو أثبت الناس في ابن عيينة، وهو رئيس أصحابه، وهو ثقة إمام».

الوجه الثالث: أن الحميدي لما روى هذا في «مسنده» عن ابن عيينة ذكر كلام ابن عيينة في الحديث، فقال - كما ذكره الطحاوي وقرأته في نسخة من «مسند الحميدي»^(٢) - «عن سفيان قال: حدثنا أربعة عن عمرة عن عائشة لم ترفعه: عبد الله بن أبي بكر، ورزيق بن حكيم الأيلبي، ويحيى، وعبد ربه ابنا^(٣) سعيد، والزهري أحفظهم كلهم، إلا أن في حديث يحيى ما قد دل على الرفع: ما نسيت ولا طال عليّ، القطع في ربع دينار فصاعداً». فهذا يدل أن ابن عيينة لما حدث الحميدي اعتمى بالحديث واحتفل له. وذلك أخرى أن يتحرى التحقيق في روايته، ولعله راجع أصل كتابه.

الوجه الرابع: أن الذين رووه عن الزهري غير ابن عيينة رووه بلفظ الحميدي عن ابن عيينة عن الزهري أو معناه.

الوجه الخامس: أن الذين رووه عن عمرة غير الزهري، رواه أكثرهم بلفظ الحميدي أو معناه أيضاً.

(١) في التهذيب: «سمنت» تحريف.

(٢) رقم ٢٧٩.

(٣) (ط): «بن». والمثبت من (خ). ويحيى وعبد ربه كلاهما ابنا سعيد.

[١١٤/٢] الوجه السادس: أن في «الصحيحين»^(١) من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: «لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المِجَنِّ: تُرْسٍ أو حَجَفَةً. وكان كل واحد منهمما ذاتِنَّ». فقولها: «تُرْسٍ أو حَجَفَةً» يدل أنها لم تعرفه، وإذا لم تعرفه لا يمكنها أن تُقْوِّمه.

وقولها: «و كان كل واحد منهمما ذاتِنَّ» ظاهر في أنها لم تعرف ثمن ذاك المِجَنِّ، وإلا لَبَيَّنته لتتم الفائدة المقصودة.

فإن قيل: لا يلزم من عدم معرفتها بقيمة ذاك المِجَنِّ أن لا تعرف قيمة غيره مما قَطَعَ فيه النبي ﷺ.

قلت: قد قطع النبي ﷺ سارق رداء صفوان، وكان ثمنه ثلاثة درهماً^(٢). وقطع يد المخزومية التي كانت تستعير الحُلُّيَّ وتجحده^(٣). وهاتان الواقعتان ليس فيهما ربع دينار، فكيف تأخذ عائشة منهمما أو من إحداهما أن النبي ﷺ كان يقطع في ربع دينار.

فإن قيل: لعلها أخذت ذلك من واقعة أخرى غير هذه الثلاث.

قلت: لا يُعرَف ذلك، ولو كان ذاك عندها لما احتجت أن تقول ما رواه هشام عن أبيه عنها، بل كانت تذكر ذاك الشيء الآخر الذي عَرَفَتْ قيمته،

(١) البخاري (٦٧٩٤) ومسلم (١٦٨٥).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢/٨٣٤) عن صفوان بن عبد الله بن صفوان مرسلًا. ووصله النسائي (٨/٦٨، ٦٩) وابن ماجه (٢٥٩٥).

(٣) أخرجه مسلم (١٦٨٨) (١٠/١٠) من حديث عائشة.

فذلك أوفي بمقصودها من ذكر ما لم تَعْرِفْه^(١) ولا عَرَفْتْ قيمته.

فإن قيل: قد قال النسائي^(٢): «أَخْبَرْنَا قَتِيَّةُ، ثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سَلِيمَانَ، عَنْ حَفْصَ بْنِ حَسَانَ، عَنْ الزَّهْرِيِّ، عَنْ عَرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَطْعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي رِبْعِ دِينَارٍ»

قلت: جعفر فيه كلام، وحفص مجھول.

فإن قيل: فقد يُعَكِّسُ عَلَيْكَ الْأَمْرُ فِي قِيَالٍ: لَوْ كَانَ عِنْدَهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَوْلُهُ: «تُقطَعَ يَدُ السَّارِقِ فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا» أَوْ نَحْوُهُ لَمَا احْتَاجَتْ أَنْ تَقُولَ مَا رَوَاهُ هَشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْهَا.

قلت: هناك مسألتان:

[١١٥/٢] الأولى: هل يقطع في ربع دينار؟

الثانية: هل يقطع فيما دون ذلك؟

فحديثها مرفوعاً: «تُقطَعَ يَدُ السَّارِقِ فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا» يدل على المسألة الأولى بمنطقه، ولا يدل على الثانية إلا بمفهوم المخالفة. فكأنها لما أرادت الاحتجاج على أنه لا يقطع في شيء التافه، استضعفـتـ أن تخصـّـصـ القرآنـ بمفهومـ المخالفةـ، فـلمـ تـحـتـجـ بـهـذـاـ الـحـدـيـثـ، وـعـدـلـتـ إـلـىـ ما رواهـ هـشـامـ عـنـ أـبـيهـ عـنـهـاـ. وـكـأـنـهـاـ كـانـتـ تـُجـوـزـ أـنـ تـكـوـنـ قـيـمةـ ذـاكـ المـجـنـ كـانـتـ أـقـلـ مـنـ رـبـعـ دـيـنـارـ، فـأـخـبـرـتـ بـمـاـ عـنـهـاـ، وـهـوـ أـقـلـ مـاـ يـقـطـعـ فـيـهـ النـبـيـ ﷺ، وـتـرـكـتـ النـظـرـ لـغـيرـهـاـ.

(١) (ط): «لم تعرف». والمثبت من (خ).

(٢) (٧٧/٨).

فإن قيل: فقد جاء في بعض روايات حديث عمرة عنها أن النبي ﷺ قال: «لَا تُقطع الْيَدُ إِلَّا فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا»، وهذا واضح الدلالة على المسألة الثانية.

قلت: هذا اللفظ مرجوح. والمحفوظ: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً» أو ما في معناه، كما يأتي بيانه إن شاء الله. وكأن من روى بلفظ: «لَا تُقطع ...» إنما روى بالمعنى، فصرّح بمقتضى مفهوم المخالفة.

إذا تقرر هذا فلو صحّ عنها أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يقطع اليد في ربع دينار» لوجب حمله على أنها إنما أخذته من قول النبي ﷺ: «تُقطع يدُ السارق في ربع دينار فصاعداً»، بناء على أن من شأنه ﷺ أن يوافق فعله قوله، فإذا قال: «تُقطع يدُ السارق في ربع دينار فصاعداً»، علِمَ منه أنه كان إذا رفع إليه في سرقة ربع دينار قطع. فإن لم يقع القطع بالفعل لعدم الرفع، فهو واقع بالقوية.

والحق أن ذاك اللفظ: «كان رسول الله ﷺ يقطع في ربع دينار فصاعداً» لا يثبت عن عائشة. ولكن يمكن أن تكون تلك حال ابن عيينة، سمع الحديث بلفظ: «تُقطع يدُ السارق في ربع دينار فصاعداً»، فرواه تارة كذلك، وذلك حين اعتنى بالحديث عند تحديده للحميدي كما مرّ، وتارة بلفظ: «القطع في ربع دينار»، وتارة: «السارقُ إِذَا سَرَقَ رِبْعَ دِينَارٍ قُطِعَ»، وتارة: «قالت عائشة: كان رسول الله ﷺ يقطع في ربع دينار فصاعداً». والثلاثة الأخيرة كلها من باب الرواية بالمعنى. أما الثاني والثالث، فظاهر. وأما الرابع فلِمَّا استقرَ [١٦/٢] في نفس ابن عيينة أن النبي ﷺ إذا قال شيئاً فقد عمل به أو كأنه قد عمل به.

وقد ذكر الطحاوي في «مشكل الآثار» (ج ٢ ص ٢٧٠)^(١) حديثاً من طريق شجاع بن الوليد عن ابن شبرمة بسنده: «قال رجل: يا رسول الله، أئُ الناس أحقُّ مني بحسن الصحبة؟ قال: «أمك». قال: ثم مَن؟ قال: «أمك». قال: ثم مَن؟ قال: «أمك» - ثلاثة مرات. قال: ثم مَن؟ قال: «أبوك»». ثم رواه^(٢) من طريق ابن عيينة، وفيه ذكر الأم مرتين فقط. ثم قال الطحاوي^(٣): «قد يحتمل أن يكون ابن عيينة ذهب عنه في ذلك ما حفظه شجاع، لأن ابن عيينة كان يحدّث من حفظه، وشجاع^(٤) كان يحدّث من كتابه». وعَبَرَ عن هذا^(٥) صاحب «المعتصر» (ج ٢ ص ٢٨٦)^(٦) بعبارة منكرة.

وفي «المعتصر» (ج ٢ ص ٢٠٥) في الكلام على حديث: «أخرجُوا يهودَ الحجاز وأهْلَ نجران من جزيرة العرب» أن ابن عيينة روى: «أخرجُوا المشركيين من جزيرة العرب»^(٧)، ثم قال في «المعتصر»: «ففيه غلط من ابن عيينة، لأنه كان يحدّث من حفظه، فيحتمل أن يكون جعل مكان «اليهود والنصارى»: المشركيين، إذ لم يكن عنده من الفقه ما يميّز [به] بين ذلك». كذا في «المعتصر»، وقوله: «إذ لم يكن ...» عبارة بسيطة لا أرى الطحاوي

(١) رقم (١٦٦٦) من حديث أبي هريرة.

(٢) رقم (١٦٧٠، ١٦٧١).

(٣) في «مشكل الآثار» (٤ / ٣٧١).

(٤) «كان يحدّث ... وشجاع» ساقطة من (ط). وهي في (خ) والطحاوي.

(٥) «عن هذا» ساقطة من (ط)، استدركناها من (خ).

(٦) طبعة ثانية. [المؤلف].

(٧) «مشكل الآثار» (٢٧٦٦) من حديث ابن عباس. وقد أخرجه البخاري (٣٠٥٣)، (٣١٦٨) ومسلم (١٦٣٧).

يتفوّه بها^(١)، وإنما هي من تغيير المختصر الذي ليس عنده من العلم ما يعرف به مقام ابن عيينة، كما فعل المختصر في الموضع السابق.

والملخص هنا إنما هو أن ابن عيينة كان كثيراً ما يروي من حفظه، ويروي بالمعنى. هذا، وصنع مسلم في «صحيحه» يقتضي أنه لا فرق في المعنى، فإنه صرّح أولاً بلفظ ابن عيينة الأول^(٢): «قالت عائشة: كان رسول الله ...»، ثم ساق الإسناد عن معاذ، وإبراهيم بن سعد، وسليمان بن كثير؛ وقال: «كلهم عن الزهرى بمثله»، مع أن لفظ معاذ وإبراهيم كلفظ الحميدى عن ابن عيينة، ولفظ سليمان كلفظ الشافعى عن ابن عيينة. أما البخارى، فأعرض عن رواية ابن عيينة البتة، كأنه يقول: اختلفت الرواية عنه، وفي رواية غيره الكفاية.

والحق أن رواية الحميدى ومن وافقه هي أرجح الروايتين عن ابن عيينة، وأنه لو لم يُعرف أرجح الروايتين بصرف النظر عن رواية غيره، فإنه يعرف بالنظر في رواية غيره. فنقول مثلاً: يonus وابن عيينة من جانب، وابن عيينة [١١٧/٢] وحده من جانب، أيهما أرجح؟ على أن مع يonus جماعة كما يأتي.

وفي «فتح البارى»^(٣): «وأما نقل الطحاوى عن المحدثين أنهم يقدّمون ابن عيينة في الزهرى على يonus، فليس متوفقاً عليه عندهم، بل أكثرهم على العكس. ومن جزم بتقديم يonus على سفيان في الزهرى:

(١) بل هو كذلك في «مشكل الآثار» (١٩٢/٧). ولم يغيره المختصر.

(٢) رقم (١٦٨٤/١).

(٣) (١٠٢/١٢، ١٠٣).

يحيى بن معين، وأحمد بن صالح المصري. وذكر أن يونس صحب الزهري أربع عشرة سنة، وكان يزامنه في السفر، وينزل عليه الزهري إذا قدم أيلته. وكان يذكر أنه كان يسمع الحديث الواحد من الزهري مراراً. وأما ابن عيينة، فإنما سمع منه سنة ثلاثة وعشرين ومائة. ورجمع الزهري، فمات في التي بعدها».

أقول: أما الحفظ، فابن عيينة أحفظ وأضبط بلا شك، ولا سيما فيما رواه قدّيماً، إلا أنه كثير الرواية بالمعنى. ويونس دونه في الحفظ، ولكن كتابه صحيح، كما شهد له ابن المبارك وابن مهدي. وعلى كل حال فلا معنى للموازنة بينهما هنا، ولكن الطحاوي لأمير ما ذكر رواية ابن عيينة المرجوحة، وعقبها برواية يونس، ونصب الخلاف بينهما. وقد علمت أن الواقع رواية ابن عيينة المرجوحة من جانب، وروايته الراجحة ويونس من جانب؛ فأيُّ معنى للموازنة بين الرجلين؟

أما بقية الرواية عن الزهري فجماعه:

الأول: يونس بن يزيد. تقدمت رواية الطحاوي عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب عنه. وبنحوه رواه البخاري في «الصحيح»^(١) عن ابن أبي أويس عن ابن وهب. وكذلك رواه عن ابن وهب: الحارث بن مسكين عند النسائي^(٢)، وابن السرح ووهب بن بيان وأحمد بن صالح عند أبي داود^(٣).

(١) رقم (٦٧٩٠).

(٢) (٧٨/٨).

(٣) رقم (٤٣٨٤).

ورواه مسلم^(١) عن حرملة والوليد بن شجاع عن ابن وهب، و قالا في المتن: «لَا تُقطع الْيَدُ إِلَّا فِي رَبِيعِ دِينَارِ فَصَاعِدًا». وهذه روایة بالمعنى بالتصريح بمفهوم المخالفة، والأولون أكثر وأثبت.

وأخرج الإمام أحمد في «المسند» (ج ٦ ص ٣٦)^(٢) عن عتاب، وأخرج النسائي^(٣) عن حبان بن موسى، كلاهما عن ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن عمرة، عن عائشة مرفوعاً: «تُقطع الْيَدُ فِي رَبِيعِ دِينَارِ فَصَاعِدًا». وهذا أثبت مما تقدم، لأن ابن المبارك أثبت من ابن وهب، وكان يقول: كتاب يونس صحيح. وكان من عادة ابن المبارك تتبع^[١١٨/٢] أصول شيوخه، فالظاهر أنه أخذ هذا عن يونس من أصل كتابه. ويشهد لذلك أنه لم يذكر عروة، وبقية الرواية عن الزهري غير يونس في روایة ابن وهب لا يذكرون عروة، وحديث عروة عن عائشة ليس بهذا اللفظ.

وفي «الفتح»^(٤): «يحتمل أن يكون لفظ عروة هو الذي حفظه هشام عنه، وحمل يونس حديث عروة على حديث عمرة، فساقه على لفظ عمرة. وهذا يقع لهم كثيراً».

أقول: وإنما يتصرف يونس هذا التصرف إذا حدث من حفظه أو من فرع خرجه من أصوله. فأما إذا حدث من أصله فإنما يكون على الوجه. بيان بهذا أن ابن المبارك أخذ الحديث عن يونس من أصل كتابه، ولقوّة هذه الرواية

(١) رقم (١٦٨٤). (٢).

(٣) رقم (٢٤٠٧٩). وفي (ط): «ص ٣١١» خطأ.

(٤) رقم (٧٨/٨).

(٥) رقم (١٠٤/١٢).

ذكرها الإمام أحمد عقب رواية ابن عيينة، كأنه يشير إلى أن رواية يونس هذه هي الصواب.

الثاني: إبراهيم بن سعد. عند البخاري في «ال الصحيح»^(١) عن القعنبي عن إبراهيم بمثل رواية ابن المبارك عن يونس. وكذلك ذكره الطحاوي^(٢): «ثنا ربيع المؤذن، ثنا أسد، ثنا إبراهيم». وأخرجه مسلم في «ال الصحيح»^(٣) عن أبي بكر بن أبي شيبة «ثنا يزيد بن هارون، أخبرنا سليمان بن كثير وإبراهيم ...» ولم يسوق المتن. وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(٤): «القطع في ربع دينار فصاعداً»، وهذا لفظ سليمان.

الثالث: سليمان بن كثير. تقدمت روايته قريباً.

الرابع والخامس والسادس: قال البخاري في «ال الصحيح»^(٥) عقب رواية إبراهيم: «وتابعه عبد الرحمن بن خالد، وابن أخي الزهرى، ومعمر». وفي «الفتح»^(٦): «أما متابعة عبد الرحمن.. فوصلها الذهلي في «الزهريات» عن عبد الله بن صالح، عن الليث، عنه نحو رواية إبراهيم... وأما متابعة ابن أخي الزهرى... فوصلها أبو عوانة في «صححه» من طريق يعقوب بن إبراهيم بن سعد، عن ابن أخي ابن شهاب، عن عممه... وأما

(١) رقم (٦٧٨٩).

(٢) «معاني الآثار» (١٦٧/٣).

(٣) رقم (١٦٨٤).

(٤) (٤٦٨، ٤٦٩). (٩/٤)

(٥) رقم (٦٧٨٩).

(٦) (١٠١/١٢).

متابعة معمراً، فوصلها أَحْمَدُ عن عبد الرزاق عَنْهُ. وأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ مِّنْ رِوَايَةِ عبد الرزاق لَكُنْ لَمْ يُسْقُتْ لِفَظَهُ وَسَاقَهُ النَّسَائِيُّ، وَلِفَظَهُ: «تُقطِّعُ يَدَ السَّارِقِ فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا». وَوَصَّلَهَا هُوَ أَيْضًا وَأَبُو عَوَانَةَ مِنْ طَرِيقِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَروَةِ عَنْ مُعْمَرٍ. وَقَالَ أَبُو عَوَانَةَ فِي آخِرِهِ: قَالَ سَعِيدٌ: نَبَّلَنَا مُعْمَرًا، رَوَيْنَا عَنْهُ [١١٩/٢] وَهُوَ شَابٌ ... وَسَعِيدٌ أَكْبَرٌ مِّنْ مُعْمَرٍ، وَقَدْ شَارَكَهُ فِي كَثِيرٍ مِّنْ شَيْوَخِهِ. وَرَوَاهُ ابْنُ الْمَبَارِكَ عَنْ مُعْمَرٍ لَكُنْ لَمْ يَرْفَعْهُ، أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ».

أَقُولُ: رِوَايَةُ أَحْمَدَ فِي «الْمَسْنَدِ» (ج ٦ ص ١٦٣) ^(١). وَرِوَايَةُ مُسْلِمٍ ^(٢) هِيَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدِ بْنِ حَمِيدٍ عَنْ عبدِ الرَّزَاقِ. وَرِوَايَةُ النَّسَائِيِّ ^(٣) هِيَ عَنْ إِسْحَاقَ عَنْ عبدِ الرَّزَاقِ. وَكَذَلِكَ أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي «السِّنْنَ» (ج ٨ ص ٢٥٤) مِنْ طَرِيقِ أَحْمَدَ بْنِ يُوسُفَ السَّلَمِيِّ عَنْ عبدِ الرَّزَاقِ. وَرِوَايَةُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَروَةِ عَنِ النَّسَائِيِّ ^(٤) هِيَ عَنْ عبدِ الْوَهَابِ الْخَفَافِيِّ عَنْهُ. وَقَدْ عَدُّوا عبدَ الْوَهَابَ مِنْ أَثْبَتِ النَّاسِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَروَةِ، لَكِنْ ذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ سَمِعَ مِنْ قَبْلِ الْاِخْتِلاَطِ وَبَعْدِهِ. وَهَذَا لَا يُضُرُّ هُنَّا، فَإِنْ قَوْلُ سَعِيدٍ: «نَبَّلَنَا مُعْمَرًا، رَوَيْنَا عَنْهُ وَهُوَ شَابٌ» يَقْضِي بِأَنَّ سَعِيداً رَوَى هَذَا قَدِيمًا، فَإِنْ مُعْمَرًا وَلَدَ سَنَةَ سِتٍّ أَوْ سِبْعَ وَتِسْعَينَ، وَسَعِيدٌ بَدَأَ بِهِ الْاِخْتِلاَطَ أَوْ أَخْرَى سَنَةَ ١٤٣، وَاشْتَدَّ بِهِ قَلِيلًا سَنَةَ ١٤٥ هـ، وَاسْتَحْكَمَ سَنَةَ ١٤٨. هَذَا هُوَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْحَكَایَاتِ الْمُتَصَلَّةِ فِي ذَلِكَ، فَأَمَّا الْمُنْقَطِعَةُ فَلَا عَبْرَةُ بِهَا.

(١) رقم (٢٥٣٠٤).

(٢) رقم (١٦٨٤).

(٣) (٧٨/٨).

(٤) (٧٨/٨).

فأما رواية ابن المبارك فهي عند النسائي^(١) عن سويد بن نصر عنه. وسويد مات سنة ٢٤٠، وعمره ٩١ سنة. فقد أدركه الشیخان، ولكنهما لم يخرجا عنه في «الصحيح». وإنما روی له النسائي والترمذی، ووثقه النسائي ومسلمہ بن قاسم. وقال ابن حبان: «كان متقدناً»، فالله أعلم. وقد روی النسائي^(٢) عنه، عن ابن المبارك، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن عائشة قالت: يقطع في ربع دينار فصاعداً.

وأثبت الروايات عن يحيى ما رواه مالك^(٣) وابن عيينة^(٤) عنه عن عمرة عن عائشة: «ما طال عليّ ولا نسيط: القطع في ربع دينار فصاعداً». فإن لم يكن وهم في روايته عن ابن المبارك عن معمراً فالقصیر من معمراً. وقد قال الإمام أحمد^(٥): «حديث عبد الرزاق عن معمراً أحب إلي من حديث هؤلاء البصريين (عن معمراً)، كان (معمراً) يتعاهد كتبه وينظر فيها باليمين (حيث سمع منه عبد الرزاق)، وكان يحدّثهم حفظاً بالبصرة».

وسعيد بن أبي عروبة أقدم سماعاً، فإن لم يكن الوهم من سويد، فكان معمراً حدث بالحديث مرةً من حفظه حيث سمع منه ابن المبارك فشكَّ في

(١) (٧٨/٨).

(٢) (٧٩/٨).

(٣) في «الموطأ» (٨٣٢/٢) ومن طريقه النسائي (٧٩/٨) والطحاوي (١٦٥/٣) وابن حبان (٤٤٦٢).

(٤) أخرجه من طريقه الحمیدي في «مسندہ» (٢٨٠) والنسائي (٧٩/٨) والطحاوي (١٦٥/٣).

(٥) كما في «تهذيب التهذيب» (٦/٣١٢).

الرفع، فقصّر به، كما كان يقع مثل هذا لhammad بن زيد. وقد حدث به معمر قبل ذلك حيث سمع منه ابن أبي عروبة، فرفعه. وحدث به باليمن حيث كان يتعاهد كتبه فرفعه. والإمام [١٢٠ / ٢] أحمد إنما سمع من عبد الرزاق من أصوله، كما تراه في ترجمة عبد الرزاق من «التهذيب».

السابع: زَمْعَةُ بْنُ صَالِحٍ. فِي «مَسْنَدِ أَبِي دَاوُدِ الطِّيَالِسِيِّ» (ص ٢٢٠) (١):
حَدَثَنَا زَمْعَةُ، عَنِ الزَّهْرِيِّ، عَنِ عُمْرَةَ، عَنِ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: تُقطِّعُ
يُدُّ السارقِ فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا».

فهؤلاء سبعة رواوه عن الزهرى كما رواه الحميدى والشافعى وغيرهما عن ابن عيينة عن الزهرى. وإنما هناك اختلاف على ابن عيينة ومعمر، وأرجح الروايتين عن كل منهما هي الموافقة للباقيين. وهب أن الاختلاف عنهما ضارٌ، فبروايتهما فقط، ويثبت الحديث برواية الباقيين. وليس وراء ذلك إلا اختلاف يسير في الألفاظ، مع اتحاد المعنى. فليس في حديث الزهرى ما يسع أن يسمى اضطراباً، فضلاً عن أن يكون اضطراباً مُسْقِطاً، كما زعم الطحاوى بقلة مبالغة، مع تشبيهه بحديث ابن إسحاق الذى تقدم حاله!

وأما بقية الرواية عن عمرة فجماعه:

الأول: ابن ابن أخيها محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد^(٢) بن زرار الأنباري. قال البخاري في

(١) رقم (١٥٨٢).

(٢) (ط): «سعدة» خطأ، والتصويب من (خ). وراجع «التهذيب» (٩ / ٢٩٨).

«الصحيح»^(١): حدثنا عمران بن ميسرة، ثنا عبد الوارث، ثنا الحسين (المعلم)، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري، عن عمرة بنت عبد الرحمن حَدَّثَتْهُ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «تُقطَعُ الْيَدُ فِي رِبَعِ دِينَارٍ».

ورواه عن عبد الوارث أيضًا ابنه عبد الصمد، وصرّح بسماع يحيى بن أبي كثير. ورواه عن يحيى أيضًا حرب بن شداد وهمام بن يحيى، كما في «الفتح»^(٢) عن الإسماعيلي. ورواية حرب في «مسند أحمد» (ج ٦ ص ٢٥٢)^(٣). وكذلك رواه هُقْل بن زياد عن يحيى كما في «الفتح»^(٤) عن «مسند أبي يعلى».

وقال النسائي^(٥): «أنا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ، ثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، ثَنَا حَسْنِي، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَنْصَارِيِّ، ثُمَّ ذُكِرَتْ كَلْمَةٌ مَعْنَاهَا: عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تُقطَعُ الْيَدُ إِلَّا فِي رِبَعِ دِينَارٍ». لَمْ يُتَقِنْ حُمَيْدٌ بَدْلِيلَ قَوْلِهِ: «فَذَكَرَ كَلْمَةً مَعْنَاهَا»، وَالصَّوَابُ: «تُقطَعُ الْيَدُ فِي رِبَعِ دِينَارٍ» كَمَا مَرَّ.

وروى النسائي^(٦) من طريق إبراهيم بن عبد الملك أبي إسماعيل

(١) رقم (٦٧٩١).

(٢) (١٠١/١٢).

(٣) رقم (٢٦١٤١).

(٤) (١٠١/١٢). وليس فيه ذكر «مسند أبي يعلى» وإنما عزاه إلى أبي نعيم في «المستخرج».

(٥) (٨٠/٨).

(٦) (٨٠/٨).

القَنَادُ، عن يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، [١٢١/٢] عن مُحَمَّد بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ثُوْبَانَ، عن عُمَرَةَ، عن عَائِشَةَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْطَعُ الْيَدَ فِي رَبْعِ دِينَارٍ. وَالقَنَادُ لَيْسَ بِعَمْدَةٍ، وَذَكَرَ السَّاجِي أَنَّ ابْنَ مَعْيَنَ ضَعَفَهُ. وَقَالَ الْعَقِيلِيُّ: «يَهُمْ فِي الْحَدِيثِ». وَقَالَ ابْنُ حَبَّانَ فِي «الْثَّقَاتِ»^(١): «يَخْطُئُ». فَقَدْ وَهُمْ فِي السَّنَدِ بِقَوْلِهِ: «بْنُ ثُوْبَانَ»، وَوَهُمْ فِي الْمَتْنِ كَمَا رأَيْتَ.

الثَّانِي: أَبُو بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عُمَرٍ بْنِ حَزْمٍ. رَوَاهُ عَنْهُ جَمَاعَةٌ، مِنْهُمْ يَزِيدُ بْنُ الْهَادِي عِنْدَ مُسْلِمٍ فِي «صَحِيحِهِ»^(٢) مِنْ وَجْهَيْنِ، وَعِنْ الطَّحاوِي^(٣) مِنْ وَجْهَيْنِ آخَرَيْنِ. وَمِنْهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَلَمَانَ عِنْدَ النَّسَائِيِّ^(٤)، وَمِنْهُمْ ابْنُ إِسْحَاقَ عِنْدَ الطَّحاوِي^(٥) وَالْبَيْهَقِيِّ^(٦). وَقَالَ فِي الْمَتْنِ الْمَرْفُوعِ: «لَا تُقْطَعَ الْيَدُ إِلَّا فِي رَبْعِ دِينَارٍ».

وَفِي رَوَايَةِ الْبَيْهَقِيِّ (ج ٨ ص ٢٥٥) مِنْ طَرِيقِ ابْنِ إِسْحَاقِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ: «أَتَيْتُ بِنْبَطِي قَدْ سَرَقَ، فَبَعْثَتُ إِلَيَّ عُمَرَةً بْنَتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: أَيِّ بُنْيَيْ إِنْ لَمْ يَكُنْ بَلْغَ رَبْعَ دِينَارٍ فَلَا تُقْطِعْهُ؛ فَإِنْ عَائِشَةَ حَدَّثَنِي أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

(١) (٢٦/٦).

(٢) رقم (٤/١٦٨٤).

(٣) (١٦٥/٣).

(٤) (٨/٨). وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَلَمَانَ إِنَّمَا يَرْوِيهِ عَنْ يَزِيدِ بْنِ الْهَادِي كَمَا فِي «السِّنَنِ الْكَبِيرِ» (٧٣٧٦) وَ«الْتَّحْفَةِ» (١٧٩٥١) وَقَدْ سَقَطَ «يَزِيدُ بْنُ الْهَادِي» مِنْ نَسْخِ الْمَجْتَبِيِّ سَهْوًا.

(٥) (١٦٦/٣).

(٦) فِي «الْكَبِيرِ» (٨/٢٥٥).

يقول: لا يقطع في دون ربع دينار».

وفي «مسند أحمد» (ج ٦ ص ٨٠)^(١) و«سنن البيهقي» (ج ٨ ص ٢٥٥) من طريق محمد بن راشد، عن يحيى بن يحيى الغساني قال: «قدمتُ المدينة، فلقيتُ أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وهو عامل على المدينة، فقال: أتيتُ بسارق (زاد البيهقي: من أهل بلادكم حوراني قد سرق سرقة يسيرة. قال) فأرسلتُ إليَّ خالتِي عمرةُ بنت عبد الرحمن أن لا تَعْجَلْ... قال: فأتَنِي، فأخبرْتني أنها سمعت عائشة تقول: قال رسول الله ﷺ: اقطعوا في ربع الدينار، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك».

الأثبت عن عمرة لفظ «تُقطع اليد في ربع دينار فصاعداً». وقد دل حديث عروة - كما تقدم - على أن هذا هو اللفظ الذي كان عند عائشة، فما وقع في هذه الرواية: «لا تُقطع اليد إلا ...» ونحوه = من الرواية بالمعنى. والمقتضي لذلك هنا - والله أعلم - أن الحديث يدل على حكمين:

الأول: إثبات القطع في ربع دينار.

الثاني: نفي القطع فيما دون ذلك.

فإذا كان الأول هو الأهم، فحُقّه أن يقال مثلاً: «تُقطع اليد في ربع دينار». وإذا [١٢٢/٢] كان الثاني هو الأهم، فحُقّه أن يقال مثلاً: «لا تُقطع اليد إلا في ربع دينار». وإذا كانا سواءً جُمِع بين اللفظين. فلما كان الأهم في الواقعة التي ذكرها أبو بكر هو الحكم الثاني وقع التعبير بما يوافقه. والأشبه أن التصرف من أبي بكر، سمع الحديث في صدد بيان الحكم الثاني، فثبت

(١) رقم (٢٤٥١٥).

في ذهنه بالمعنى المقتضي للفظ الثاني، فعبر بذلك. ثم كأنه استشعر حيث أخبر الغساني أن أصل لفظ عمرة يقتضي المعنيين على السواء، فجمع بين اللفظين. وإنما كان لفظ الحديث يقتضي أهمية الأول، والمقام يقتضي أهمية الثاني، فتدبر.

الثالث: سليمان بن يسار. أخرجه مسلم في «الصحيح»^(١) من طريق ابن وهب، عن مخرمة بن بكر بن الأشج «عن أبيه، عن سليمان بن يسار، عن عمرة أنها سمعت عائشة تحدّث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تقطع اليُدُ إلا في ربع دينار فصاعداً». وأخرجه الطحاوي^(٢) عن يونس عن ابن وهب مثله، إلا أنه قال: «يد السارق».

قال الطحاوي^(٣): «أتم تزعمون أن مخرمة لم يسمع من أبيه. حدثنا ابن أبي داود قال: ثنا ابن أبي مريم، عن خاله موسى بن سلمة قال: سألت مخرمة بن بكر: هل سمعت من أبيك شيئاً؟ فقال: لا».

أقول: قال أبو داود: «لم يسمع من أبيه إلا حديثاً واحداً، وهو حديث الوتر». فقد سمع من أبيه في الجملة، فإن كان أبوه أذن له أن يروي ما في كتابه ثبت الاتصال، وإلا فهي وجادة؛ فإن ثبت صحة ذاك الكتاب قوي الأمر. ويدل على صحة الكتاب أن مالكاً كان يعتدُ به. قال أحمد: «أخذ مالك كتاب مخرمة، فكل شيء يقول: بلغني عن سليمان بن يسار، فهو من

(١) رقم (١٦٨٤/٣).

(٢) (١٦٤/٣).

(٣) (١٦٤/٣).

كتاب مخرمة عن أبيه عن سليمان». وربما يروي مالك عن الثقة عنده عن بكير بن الأشج. وقد قال أبو حاتم: «سألت إسماعيل بن أبي أويس قلت: هذا^(١) الذي يقول مالك: حدثني الثقة - من هو؟ قال: مخرمة بن بكير».

وأخرج النسائي^(٢) من طريق ابن إسحاق، عن يزيد بن أبي حبيب، عن بكير بن الأشج، عن سليمان بن يسار، عن عمرة أنها سمعت عائشة تقول: قال رسول الله ﷺ: «لَا تُقْطِعَ الْيَدَ إِلَّا فِي ثَمَنِ الْمَجْنَنِ». قيل لعائشة: ما ثمن المجنن؟ قالت: ربع دينار». ومن طريق مخرمة^(٣) عن أبيه [١٢٣/٢] «سمعت عثمان بن الوليد^(٤) الأخنسي يقول: سمعت عروة بن الزبير يقول: كانت عائشة تحدّث عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تُقْطِعَ الْيَدَ إِلَّا فِي الْمَجْنَنِ أَوْ ثَمَنِهِ»، وزعم أن عروة قال: المجنن أربعة دراهم. وسمعت سليمان بن يسار يزعم أنه سمع عمرة تقول: سمعت عائشة تحدّث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: لَا تُقْطِعَ الْيَدَ إِلَّا فِي رَبْعِ دِينَارٍ فَمَا فَوْقَهُ».

أقول: ابن إسحاق في حفظه شيء، ويدلّس، وكأنه أو من فوقه سمع الحديث كما ذكره مخرمة عن أبيه، فخلط الحديثين. والصواب حديث مخرمة. فذكر المجنن إنما هو من روایة بکیر عن عثمان بن الوليد عن عروة، وروایة سليمان لا ذکر فيها للمجنن. وعثمان بن الوليد ذكره ابن حبان في

(١) (ط): «هذا هو». والمثبت من (خ).

(٢) (٨١/٨).

(٣) (٨١/٨).

(٤) عند النسائي: «بن أبي الوليد». وكلاهما يقال. انظر «التفريغ».

«الثقات»^(١)، وذلك لا يخرجه عن جهالة الحال، لما عُرف من قاعدة ابن حبان. لكن إن صحت رواية بكير بن الأشج عنه، فإنها تقوّيه، فقد قال أحمد بن صالح: «إذا رأيت بكير بن عبد الله (بن الأشج) روى عن رجل فلا تسأل عنه، فهو الثقة الذي لا شك فيه». وهذه العبارة تحتمل وجهين:

الأول: أن يكون المراد بقوله: «فلا تسأل عنه». أي: عن ذاك المروي. أي: لا تلتمس لبكير متابعاً، فإنه أي بكيراً الثقة الذي لا شك فيه، ولا يحتاج إلى متابع.

الوجه الثاني: أن يكون المراد: فلا تسأل عن ذاك الرجل، فإنه الثقة. يعني أن بكيراً لا يروي إلا عن ثقة لا شك فيه. والله أعلم.

وعلى كل حال، فالصواب من حديث عروة ما في «الصحيحين»^(٢) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: «لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المعجن: ترس أو حَجَفَةٍ، وكان كُلُّ واحد منهما ذا ثمن».

الرابع: أبو الرجال. وهو محمد بن عبد الرحمن بن حارثة بن النعمان. قال النسائي^(٣): «أخبرني إبراهيم بن يعقوب، قال: حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: حدثنا عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن ابن أبي الرجال، عن أبيه، عن عمرة، عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: يُقطع يد

(١) (١٩٣/٧).

(٢) البخاري (٦٧٩٤) ومسلم (١٦٨٥).

(٣) (٨٠/٨).

السارق في ثمن المجن، وثمن المجن ربع دينار.

ذكر ابن حجر هذه الرواية في «الفتح»^(١) بقوله: «آخر جه النسائي من رواية عبد الرحمن بن [١٢٤/٢] أبي الرجال، عن محمد بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن عمرة». كذا وقع في النسخة، والصواب إسقاط كلمة «عن» الواقعة قبل «محمد».

هذا، وأبو الرجال ثقة عندهم، وعمرة أمه. وابنه عبد الرحمن وثقه أحمد وابن معين وغيرهما، لكن لينه أبو زرعة وأبو حاتم وأبو داود. وقال ابن حبان في «النقات»^(٢): «ربما أخطأ». وأراه خلط حديثين، فإنه لا يُعرف عن عمرة ذكر المجن. وقد دل حديث «الصحيحين» عن عروة أن عائشة لم تكن تَحْقُّ ثمن المجن، كما تقدّم شرحاً.

الخامس والسادس والسابع: قال الطحاوي^(٣): «حدثنا علي بن شيبة، قال: ثنا عبد الله بن صالح، قال: ثني يحيى بن أيوب، عن جعفر بن ربيعة، عن العلاء بن الأسود بن جارية (ويقال: الأسود بن العلاء بن جارية) وأبي سلمة بن عبد الرحمن وكثير بن خنيس، أنهم تنازعوا في القطع، فدخلوا على عمرة يسألونها، فقالت: قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: لا يقطع إلا في ربع دينار».

قال الطحاوي: «أما أبو سلمة فلا نعلم لجعفر بن ربيعة عنه سمعاً، ولا

(١) (١٠١/١٢).

(٢) (٩٢/٧).

(٣) «معاني الآثار» (٣/٦٦). وفيه تصحيف في رجال الإسناد، صصحه المعلمي.

نعلمه لقيه أصلًا».

أقول: ذكروا أن جعفر بن ربيعة رأى عبد الله بن الحارث بن جَزْءَه، وعبد الله توفي سنة ٨٦ على الراجح، وقيل: في التي قبلها، وقيل: في التي بعدها، وقيل: بعدها بستين؛ فيشبه أن يكون مولد جعفر نحو سنة ٧٥. وقد اختلف في وفاة أبي سلمة، فقيل: سنة ٩٤، وقيل: سنة ٤، فاللقاء ممكن. والله أعلم.

وكان في المدينة ربيعة الرأي الفقيه، وكان قوله: القطع في ما يبلغ درهماً، فكأن هذا هو الباعث على ما وقع في بعض الروايات من التعبير عن الحديث بلفظ «لا تقطع اليد ...» أو نحو ذلك، كما وقع في رواية سليمان بن يسار وغيرها.

الثامن: أبو النضر. فيما رواه ابن لهيعة «ثنا أبو النضر، عن عمرة، عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجن فما فوقه». قالت عمرة بنت [١٢٥/٢] عبد الرحمن: فقلت لعائشة: ما ثمن المجن يومئذ؟ قالت: ربع دينار». أخرجه البيهقي (ج ٨ ص ٢٥٦). وابن لهيعة ضعيف.

التاسع: يحيى بن يحيى الغساني. فيما أخرجه الطبراني في «المعجم الصغير» (ص ٣ وص ٨٩)^(١) عن أحمد بن أنس بن مالك الدمشقي المقرري، وعن خالد بن أبي روح الدمشقي، كل منهما عن إبراهيم بن هشام بن يحيى بن يحيى الغساني، عن أبيه، عن جده، عن عمرة، عن عائشة

(١) (١٠/١٥٩). والصواب في اسم شيخ الطبراني: «خالد بن روح» كما في مصادر ترجمته.

قالت: قال النبي ﷺ: «القطع في ربع دينار فصاعداً».

قال الطبراني: «لم يروه عن يحيى بن يحيى إلا ولده»، زاد في الموضع الثاني: «وهم ثقات». وإبراهيم بن هشام ذكره ابن حبان في «الثقات»^(١)، وأخرج له في «صححه». لكن طعن فيه أبو حاتم^(٢)، وذكر قصة تدل على أن إبراهيم كان به غفلة. والله أعلم.

العاشر: يحيى بن سعيد الأنصاري. وهو أجل^(٣) من كثير من الذين تقدموا، وإنما أخرته لأن بعضهم نسب رواة هذا الحديث عنه إلى الخطأ كما يأتي. قال النسائي^(٤): «أخبرنا الحسن بن محمد (بن الصباح الزعفراني)، قال: حدثنا عبد الوهاب (بن عطاء)، عن سعيد (بن أبي عروبة)، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن عائشة، عن النبي ﷺ: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً». أخبرني يزيد بن محمد بن فضيل قال: أنبأنا مسلم بن إبراهيم، قال: حدثنا أبان، قال: حدثنا يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن عائشة أن النبي ﷺ قال: تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً». وقال الطحاوي^(٥): «حدثنا محمد بن خزيمة، ثنا مسلم بن إبراهيم ...» فساقه مثله.

الحسن ثقة من رجال البخاري. وعبد الوهاب من رجال مسلم، وثقة

(١) (٧٩/٨).

(٢) «الجرح والتعديل» (١٤٢/٢).

(٣) في (ط): «من أجل» خطأ.

(٤) (٧٩/٨).

(٥) «معاني الآثار» (٣/١٦٤).

جماعة مطلقاً، ولَيْنَهُ آخرون. وقدّمه في روايته عن سعيد، قال الإمام أحمد: «كان عالماً بسعيد». وسُئل أبو داود عنه وعن السهمي في حديث ابن أبي عروبة؟ فقال: عبد الوهاب أقدم. فقيل له: عبد الوهاب سمع زمان الاختلاط (يعني اختلاط سعيد). فقال: مَنْ قَالَ هَذَا؟ سمعتَ أَحْمَدَ يَقُولُ: «عبد الوهاب أقدم». وقال ابن سعد: «لزِمْ سَعِيدَ بْنَ أَبِي عَرْوَةَ، وَعُرْفَ بِصَحْبِهِ، وَكَتَبَ كُتُبَهُ ...». وقال البخاري: «يُكْتَبُ حَدِيثُهُ» قيل له: يُحْتَجُ بِهِ؟ قال: [١٢٦/٢] «أَرْجُو، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ يَدْلِسُ عَنْ ثُورٍ وَأَقْوَامٍ أَحَادِيثَ مَنَاكِيرٍ». وسعيد ثقة جليل إلا أنه اختلط بأَخْرَهُ، وسماع عبد الوهاب منه قديم.

وأما السنن الثاني، فشيخ النسائي لم يوثق، ولكن قد تابعه محمد بن خزيمة كما رأيت. ومسلم ثقة متفق عليه. وأبان من رجال مسلم، وأخرج له البخاري في «الصحيح»^(١) بلفظ: «قال لنا مسلم بن إبراهيم ثنا أبان...».

وبالجملة فمجموع السندين صالح للحججة حتماً. لكن أعلّه بعضهم بأن مالكاً^(٢) وابن عيينة^(٣) رويَا عَنْ يَحْيَى عَنْ عُمْرَةَ: قالت عائشة: «ما نسيتُ ولا طالَ عَلَيَّ، الْقُطْعَ فِي رِبْعِ دِينَارٍ». وبنحوه رواه جماعة عن يحيى. وروى أخوه عبد ربه وعبد الله بن أبي بكر ورُزِيقَ بْنَ حَكِيمَ عَنْ عُمْرَةَ: قالت عائشة: «القطع في رباع دينار». بل حاول الطحاوي إعلال الحديث من أصله.

(١) عقب الحديث رقم (٢٢٢٠).

(٢) في «الموطأ» (٢/٨٣٢)، ومن طريقه النسائي (٨/٧٩) والطحاوي (٣/١٦٥) وابن حبان (٤٤٦٢) والبيهقي في «المعرفة» (١٢/٣٧١).

(٣) أخرجه الحميدي في «مسند» (٢٨٠) والنسائي (٨/٧٩) والطحاوي (٣/١٦٥) والبيهقي في «المعرفة» (١٢/٣٧١، ٣٧٠).

وأجاب البيهقي^(١) وغيره بأنه لا منافاة بين أن يكون الحديث عند عائشة، فتخبر به تارة، وتُستفتى فتفتي بمضمونه أخرى. وفي «الموطأ»^(٢) عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة قالت: «خرجت عائشة ... إلى مكة ومعها مولاتان لها ... فسئل العبد عن ذلك فاعترف، فأمرت به عائشة ... فقطعـت يده. وقالت عائشة: القطع في ربع دينار فصاعداً».

ويؤيد الجمع أن لفظ المرفوع في أثبت الطرق وأكثرها: «قطعـ الـيدـ في رـبـعـ دـيـنـارـ فـصـاعـدـاً». ولـفـظـ المـوقـوفـ فيـ جـمـيعـ طـرـقـهـ إـلـاـ ماـ شـذـ: «الـقطـعـ فيـ رـبـعـ دـيـنـارـ فـصـاعـدـاً». وزاد يحيى قبله: «ما طال على ولا نسيت». والمدار في هذا الباب على غلبة الظن، ولا ريب أن من تدبّر الروايات غالبـ على ظنهـ غـلـبـةـ وـاضـحـةـ صـحـةـ كـلـ منـ الـخـبـرـيـنـ، وأنـهـ لاـ تـعـارـضـ بـيـنـهـمـ، وـعـلـمـ أنـ الـحملـ عـلـىـ الـخـطـأـ بـعـيـدـ جـدـاـ».

هذا، وقد قال ابن التركماني^(٣): «قال الطحاوي: حدثني غير واحد من أصحابنا من أهل العلم عن أحمد بن شيبان الرملي، ثنا مؤمل بن إسماعيل الرملي (كذا)، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن عمرة، عن عائشة قالت: يقطع السارق في ربع دينار فصاعداً. قال أيوب: وحدّث يحيى، عن عمرة، عن عائشة، ورفعه. فقال له عبد الرحمن: إنها كانت لا ترفعه، فترك يحيى رفعه».

(١) في «المعرفة» (١٢ / ٣٧٢).

(٢) (٨٣٣، ٨٣٢ / ٢).

(٣) في «الجوهر النقي» (٨ / ٢٥٥).

وبمثيل هذا السند لا يثبت هذا الخبر عن حماد بن زيد^(١)، لكن يظهر أن [٢/١٢٧] له أصلًا. فقد تقدم رواية سعيد بن أبي عربة وأبان بن يزيد، عن يحيى، عن عمرة، عن عائشة مرفوعاً باللفظ الذي رواه الأثبات الذين رفعوا الحديث: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً». وروى مالك وابن عيينة، عن يحيى، عن عمرة أن عائشة قالت: «ما طال عليّ ولا نسيت: القطع في ربع دينار». قوله: «القطع في ربع دينار» هو اللفظ الذي رواه الواقفون، فهذا يدل أنه كان عند يحيى كلا الخبرين، فكان يحدث بالمرفوع، فأنكر عليه بعض من لم يسمعه وسمع الموقوف، فأعرض يحيى عن رواية المرفوع صوناً لنفسه عن أن يتهمه من لا يعلم حقيقة الحال بالإصرار على الخطأ.

هذا، وقد ذكر ابن عيينة رواية عبد الله بن أبي بكر وعبد ربه ورُزَيْق ثم قال: «إلا أن في حديث يحيى ما قد دل على الرفع: ما نسيت ولا طال عليّ، القطع في ربع دينار». اعتبره الطحاوي بقوله: «قد يجوز أن يكون معناها في ذلك: ما طال عليّ ولا نسيت ما قطع فيه الرسول ﷺ مما كانت قيمته عندها ربع دينار».

أقول: قد مرّ دفع الاحتمال، وبيان أنه لا يُعرف فيما قطع فيه النبي

(١) قلت: يعني لأن مؤمل بن إسماعيل سبع الحفظ، كما سبق في ترجمته من الكتاب برقم (٢٥٢). وهو بصري نزيل مكة. فالظاهر أن الذي عند الطحاوي (الرملي) صوابه: (المكي). والله أعلم. [ن].

(٢) في (ط): «اعترف به». والمثبت من (خ). قول الطحاوي في «معاني الآثار» (٣/١٦٥).

صلى الله عليه وآلـه وسلم ما هو قليل إلا المجنـ. وقد دلـ حديث «الصحيحيـن»^(١) عن هشـام بن عـروة، عن أبيـهـ، عن عـائشـةـ علىـ أنها لمـ تـكـنـ تـعـرـفـ المـجـنـ ولاـ قـيـمـتـهـ. وبـهـذاـ يـتـبـيـنـ أنـ روـاـيـةـ عبدـ اللهـ بنـ أبيـ بـكـرـ وـعـبـدـ رـبـهـ وـرـزـيقـ تـدـلـ أـيـضـاـ عـلـىـ الرـفـعـ، فـإـنـ التـقـدـيرـ بـرـبـعـ دـيـنـارـ لـيـسـ مـمـاـ يـقـالـ بـالـرأـيـ،ـ وـلـأـيـرـفـ مـاـ تـأـخـذـ عـائـشـةـ مـنـهـ ذـلـكـ إـلـاـ مـاـ ثـبـتـ عـنـهـاـ عـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ مـنـ قـوـلـهـ.ـ وـالـحـمـدـ لـلـهـ الـذـيـ بـنـعـمـتـهـ تـتـمـ الصـالـحـاتـ.

ثـمـ جـعـجـعـ الطـحـاوـيـ بـمـاـ عـلـمـ رـدـهـ مـاـ تـقـدـمـ،ـ ثـمـ قـالـ^(٢)ـ:ـ «ـفـلـمـاـ اـضـطـرـبـ حـدـيـثـ الزـهـرـيـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـنـاـ،ـ وـاخـتـلـفـ عـلـىـ غـيرـهـ عـنـ عـمـرـةـ كـمـاـ وـصـفـنـاـ،ـ اـرـفـعـ ذـلـكـ كـلـهـ،ـ فـلـمـ تـجـبـ الـحـجـةـ بـشـيءـ مـنـهـ إـذـ كـانـ بـعـضـهـ يـنـقـضـ بـعـضاـ».ـ [ـ١٢٨ـ/ـ٢ـ]ـ كـذـاـ قـالـ،ـ وـقـدـ أـقـمـنـاـ الـحـجـةـ الـواـضـحةـ عـلـىـ أـنـهـ لـاـ اـضـطـرـابـ وـلـاـ تـنـاقـضـ^(٣)ـ.

(١) سبق تخریجهـ.

(٢) (١٦٧/٣).

(٣) قـلـتـ:ـ وـمـاـ يـسـهـلـ عـلـىـ القـارـئـ الـمـنـصـفـ تـبـيـنـ سـقـوـطـ كـلـامـ الطـحـاوـيـ أـنـ لـوـ سـلـمـنـاـ جـدـلـاـ بـصـحـةـ مـاـ اـدـعـاهـ مـنـ اـضـطـرـابـ فـيـ الـحـدـيـثـ فـهـيـ مـحـصـورـةـ فـيـ الـطـرـقـ التـيـ سـاقـهـ هـوـ إـلـىـ الزـهـرـيـ،ـ وـمـنـ تـابـعـهـ فـيـ روـاـيـةـ عـنـ عـمـرـةـ،ـ وـلـكـنـ الطـحـاوـيـ لـمـ يـسـتـوـعـبـ الـطـرـقـ كـلـهاـ أـوـ جـلـلـهـ إـلـيـهـ وـإـلـيـهـاـ،ـ كـمـاـ فـعـلـ الـمـنـصـفـ جـزـاءـ اللـهـ خـيـرـاـ،ـ فـقـدـ ذـكـرـ مـتـابـعـةـ عـشـرـةـ مـنـ الثـقـاتـ لـلـزـهـرـيـ عـنـ عـمـرـةـ عـنـ عـائـشـةـ.ـ وـكـلـهـ اـتـفـقـواـ عـلـىـ رـفـعـهـ،ـ إـلـاـ يـحـبـيـ بـنـ سـعـيدـ فـيـ إـحـدـيـ الرـوـاـيـاتـ عـنـهـ،ـ وـهـيـ فـيـ حـقـيـقـتـهـ لـاـ تـخـالـفـ الرـوـاـيـاتـ الـأـخـرـىـ الـمـرـفـوعـةـ،ـ وـهـبـ أـنـ الرـوـاـيـةـ عـنـ يـحـبـيـ مـضـطـرـبـةـ أـيـضـاـ.ـ فـفـيـ الرـوـاـيـاتـ التـسـعـ مـاـ يـكـفـيـ وـيـشـفـيـ،ـ وـكـلـهـاـ مـتـفـقـةـ عـلـىـ الرـفـعـ،ـ وـبـأـقـلـ مـنـ ذـلـكـ يـثـبـتـ الرـفـعـ كـمـاـ لـاـ يـخـفـيـ عـلـىـ الـمـنـصـفـ،ـ وـهـيـ وـإـنـ اـخـتـلـفـ فـيـ ضـبـطـ الـمـتنـ،ـ هـلـ هـوـ «ـتـقـطـعـ الـيـدـ...ـ»ـ أـوـ «ـلـاـ =ـ

ثم قال: «ورجعنا إلى أن الله عز وجل قال في كتابه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فأجمعوا أن الله عز وجل لم يعن بذلك كل سارق، وإنما عنى به خاصاً ... فلا يدخل إلا ما قد أجمعوا أن الله تعالى عنه، وقد أجمعوا أن الله تعالى عنى سارق العشرة الدراهم».

أقول: عليه في هذا أمور:

الأول: دعواه الإجماع غير مقبولة. وفي «الفتح»^(١) في تعداد المذاهب: «الأول: يقطع في كل قليل وكثير، تافهاً كان أو غير تافه. نُقل عن أهل الظاهر والخوارج، ونُقل عن الحسن البصري. وبه قال أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي ... الثالث: مثل الأول إلا إن كان المسروق شيئاً تافهاً، لحديث عروة الماضي: «لم يكن القطع في شيء من التافه»، ولأن عثمان قطع في فخاررة خسيسة، وقال لمن يسرق السياط: لئن عُذْتم لا قطعنَّ فيه. وقطع ابن الزبير في نعلين. أخر جهما ابن أبي شيبة^(٢). وعن عمر بن عبد العزيز أنه قطع في مُدّ أو مُدّين. الرابع: تقطع في درهم فصاعداً. وهو قول عثمان البشّي ... من فقهاء البصرة، وربيعة من فقهاء المدينة ...».

وأقول: لا أرى هذه المذاهب الثلاثة إلا متفقة على إبقاء الآية على

= تقطع...» والمُؤلف رجح الأول، وقد يمكن ترجيح الآخر بقاعدة: «زيادة الثقة مقبولة»، سواء كان هذا أو ذاك، فالحججة في الحديث قائمة على أن اليد تقطع في رببع دينار، وذلك ما لا يقوله الطحاوي تبعاً لمذهبة. والله المستعان. [ن].

(١) (١٠٦/١٢).

(٢) «المصنف» (٤٧٣/٩).

عمومها. وإنما المدار على تحقق اسم «السارق»، فإنه لا ريب أن عمومها إنما يتناول من يتحقق عليه اسم «السارق»، ولا ريب أنَّ من أخذ لوزة أو تمرة أو نحو ذلك لا يتبيَّن أنه يتحقق عليه اسم «السارق». وهذا الازم [١٢٩/٢] للمذهب الأول، إذ يمتنع أن يقول عالم أنَّ من أخذ حبة بُرًّا مثلاً حقَّ عليه اسم «السارق». وأما المذهب الثالث، فلعل قائله نحا هذا المنحى أي أنَّ الشيء التافه الذي لا يتبيَّن أنه يتحقق على آخذه اسم «السارق» = لا يتبيَّن دخوله في الآية، والقطع إنما هو على من يتبيَّن دخوله فيها. وأما المذهب الرابع، فالبُّتْيُّ وربِيعُ الرأي كانوا ممن يتفقَّه ويتعانى الرأيُ والنظر، فكأنهما رأيا أن التفاهة التي لا يتبيَّن بها الدخول في الآية معنَى غيرُ منضبط، فرأيا ضبطَها بالدرام.

الأمر الثاني: هَبْ أنه سَلِمَ للطحاوي ما ادعاه من الإجماع، فقد علِمنا أنَّ ظاهر القرآن وجوبُ القطع على كل سارق، وظاهر القرآن حجة قطعاً. ويوافقه حديث «الصحيحين»^(١): «العن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويُسرق الجبل فتقطع يده». وهذه الحجة لا يجوز الخروج عنها إلا بحجة. فإن لم يثبت من السنة ما يوجب إخراج شيءٍ من ذاك العموم رجعنا إلى الإجماع، فإن كان هناك إجماع على خروج شيءٍ خَرَجَ ذاك الشيء. فأما ما اختلف فيه، فقيل بخروجه، وقيل ببقائه؛ فهو باقٍ على ظاهر القرآن؛ لأن القائلين بخروجه بعض الأمة، وليس في قول بعض الأمة حجةٌ يُترَكُ بها ظاهرُ القرآن.

فإن قيل: فقد اختلف النَّظَارُ في العامِ الذي قد خُصَّ، فقال بعضهم: إنه

(١) البخاري (٦٧٨٣، ٦٧٩٩) ومسلم (١٦٨٧) من حديث أبي هريرة.

لا يبقى حجة في الباقي.

قلت: هذا قول مخالف لإجماع السلف، وقد رغب عنه الحنفية أنفسهم، وتمام الكلام في ردّه في أصول الفقه.

الأمر الثالث: هب أنه قويت دعوى الإجماع، وقوى ما يترب على ذلك من دعوى أن الآية صارت مجملة؛ ففي السنة الثابتة ما يكفي. فقد صَحَّ حديث ابن عمر، واندفع ما عورض به. وصَحَّ حديث عائشة، وبطلت دعوى اضطرابه. فثبتت القطعُ في ثلاثة دراهم، وفي ربع دينار. وبقي النظر فيما هو أقل من ذلك، وليس هذا موضع البحث فيه.

ثم ذكر الطحاوي^(١) خبر المسعودي، عن القاسم، عن ابن مسعود: «لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم». ورواه بعضهم^(٢)، عن المسعودي، عن القاسم، عن أبيه.

والمسعودي اختلط. ثم هو منقطع، لأن القاسم لم يدرك ابن مسعود. وكذلك أبوه عبد الرحمن، نفى جماعةً سماعه من [١٣٠ / ٢] ابن مسعود، وأثبت بعضهم سماعه منه لأحرف معدودة ذكرها ابن حجر في «طبقات المدلسين» (ص ١٣)، ثم قال: «فعلى هذا يكون الذي صرَّح فيه بالسماع من أبيه (ابن مسعود) أربعة، أحدها موقوف. وحديثه عنه كثير ... معظمها بالعنون، وهذا هو التدلisy».

(١) في «معاني الآثار» (١٦٧ / ٣). وأخرجه أيضا عبد الرزاق في «المصنف» (١٨٩٥٠).
وابن أبي شيبة (٤٧٤ / ٩) والطبراني في «الكبير» (٩٧٤٢).

(٢) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٧١٤٢) والدارقطني (١٩٣ / ٣).

أقول: وليس هذا الخبر من تلك الأربعة.

وروى الثوري^(١) عن «حمداد بن أبي سليمان، عن إبراهيم قال: قال عبد الله: لا تقطع اليد إلا في ترس أو حجفة. قلت لإبراهيم: كم قيمته؟ قال: دينار». والثورى يدلّس. وحمداد سيء الحفظ، حتى قال حبيب بن أبي ثابت: «وكان حماد يقول: قال إبراهيم. فقلت: والله إنك لتكذب أو إن إبراهيم ليخطئ». وقد قال حماد نفسه لما قيل له: قد سمعت من إبراهيم؟: «إن العهد قد طال بإبراهيم».

ولإبراهيم عن عبد الله منقطع. وما روي عنه^(٢) أنه قال: «إذا قلت: قال عبد الله، فهو عن غير واحد عن عبد الله» لا يدفع الانقطاع، لاحتمال أن

(١) أخرجه من طريقه ابن أبي شيبة (٤٧٥ / ٩).

(٢) قلت: تصدير المصنف رحمة الله لقول إبراهيم المذكور بقوله: «روي» مما يشعر اصطلاحاً بأنه لم يثبت عنده، ولعل عذرها في ذلك أنه لم يقف على إسناده، وإنما لجزم بصحته، فقد أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٦ / ١٩٠): أخبرنا عمرو بن الهيثم أبو قطن قال: حدثنا شعبة عن الأعمش قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثني عن عبد الله فأنسد، قال: إذا قلت: قال عبد الله، فقد سمعته من غير واحد من أصحابه، وإذا قلت: حدثني فلان، فحدثني فلان». وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات، وقد أخرجه أبو زرعة الدمشقي في «تاریخ دمشق» (٢ / ١٣١): حدثنا أحمد بن شبویه قال: حدثنا عمرو بن الهيثم به، إلا أنه قال: «فحديثي وحده».

أقول: وإذا تأمل الباحث في قول إبراهيم «من غير واحد من أصحابه» يتبيّن له ضعف بعض الاحتمالات التي أوردها المصنف على ثبوت رواية إبراهيم إذا قال: قال ابن مسعود، فإن قوله: «من أصحابه» يبطل قول المصنف: «أن يسمع إبراهيم من غير واحد ممن لم يلق عبد الله»، كما هو ظاهر. وعذرها في ذلك أنه نقل قول إبراهيم هذا من «التهذيب»، ولم يقع فيه قوله: «من أصحابه» الذي هو نص في الاتصال. [ن].

يسمع إبراهيم من^(١) غير واحد ممن لم يلق عبد الله، أو ممن لقيه وليس بثقة^(٢)، واحتمال أن يغفل [١٣١ / ٢] إبراهيم عن قاعده، واحتمال أن تكون قاعده خاصة بهذا اللفظ «قال عبد الله»، ثم يحكي عن عبد الله بغير هذا اللفظ ما سمعه من واحد ضعيف، فلا يتبعه مَنْ بعده لفرق، فيرويه عنه بلفظ «قال عبد الله»، ولا سيما إذا كان فيمن بعده مَنْ هو سيء الحفظ كحماد.

وفي «معرفة علوم الحديث» للحاكم (ص ١٠٨) من طريق «خلف بن سالم قال: سمعت عدة من مشايخ أصحابنا تذكروا كثرة التدليس والمدلسين، فأخذنا في تمييز أخبارهم، فاشتبه علينا تدليس الحسن بن أبي الحسن، وإبراهيم بن يزيد النخعي ... وإبراهيم أيضاً يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هنّي بن نويرة، وسهم بن منجات، وخزامة الطائي، وربما دلّس عليهم».

وقد ذكر الأستاذ (ص ٥٦) قول يحيى الجماني: «سمعت عشرة كلُّهم ثقات يقولون: سمعنا أبي حنيفة يقول: القرآن مخلوق». فقال الأستاذ: «قول الراوي: سمعت الثقة، يُعدُّ كرواية عن مجھول، وكذا الثقات».

وما روی عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «لا تقطع اليد في أقل من ثمن الحجفة، وكان ثمنها عشرة دراهم» قول إبراهيم، وقد يكون إنما

(١) (ط): «عن». والمثبت من (خ).

(٢) قلت: هذا فيه بُعد. فإننا لا نعلم في أصحاب ابن مسعود المعروفيين مَنْ ليس بثقة، ثم إن عبارته المتقدمة مِنْ آنفًا صريحة في أنه لا يسقط الواسطة بينه وبين ابن مسعود إلا إذا كان الذي حدثه عنه أكثر من واحد من أصحابه. فكون الأكثر منهم - لا الواحد - غير ثقة بعيد جدًا. لا سيما وإبراهيم إنما يروي كذلك مشيرًا إلى صحة الرواية عن ابن مسعود. والله أعلم. [ن].

أخذ من عمرو بن شعيب، أو مما روي عن مجاهد وعطاء، وقد تقدّم ما فيه.
وقد روى الثوري^(١) أيضاً عن عيسى بن أبي عزة، عن الشعبي، عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قطع في مجن ثمنه خمسة دراهم. قال ابن التركمانى^(٢): «فيه ثلاث علل: الثوري مدلّس وقد عنون. وابن أبي عزة ضعفهقطان، وذكره الذهبي في كتابه في «الضعفاء». والشعبي عن ابن مسعود منقطع».

أقول: أما الأولى فنعم، وأما الثانية فإنما حكى ذلك العقيلي^(٣)، وهو لم يدركقطان^(٤)، [١٣٢/٢] ومع ذلك فهو جرح غير مفسّر، وابن أبي عزة وثيقه أحمد وابن معين وابن سعد. فأما الذهبي، فمعلوم أن قاعده أنه يذكر في «الميزان»^(٥) كلَّ مَنْ تُكَلِّمُ فِيهِ، ولو كان الكلام يسيرًا لا يقدح. وأما

(١) أخرجه من طريقه ابن أبي شيبة في «المصنّف» (٤٦٩/٩) وأبو داود في «المراسيل» (٢٤٣) والنسائي (٨٢/٨).

(٢) في «الجوهر النقي» (٢٦٢/٨).

(٣) في «الضعفاء الكبير» (٣٩٠/٣).

(٤) كذا قال المصنف رحمه الله، وعمدته في ذلك قول الحافظ في «التهذيب»: «وذكره العقيلي في «الضعفاء» وقال: ضعف حدثه يحيى بن سعيدقطان، فإن ظاهره أن العقيلي حكى التضييف ولم يروه بسنده كما هو الغالب عليه وعلى أئمة الجرح والتعديل، ولكن الواقع خلاف ذلك، فقد قال العقيلي في كتابه المذكور: «حدثنا محمد بن عيسى، قال حدثنا صالح بن أحمد، قال: حدثنا علي، قال سألت يحيى عن حديث عيسى بن أبي عزة (قلت: فذكره وقال:) فضعف الحديث». [ن].

وعلي هو ابن المديني الحافظ، وقد تقدّمت ترجمته برقم (١٦٢).

(٥) قلت: «الميزان» غير «الضعفاء»، وهذا هو الذي عزى إليه ابن التركمانى تضييف =

الثالثة فنعم، ولكن الشعبي جيد المرسل، قال العجلي: «لا يكاد الشعبي يُرسل إلا صحيحاً». وقال الآجري عن أبي داود: «مرسل الشعبي أحب إليَّ من مرسل النخعي».

والظاهر أنه إن صح عن ابن مسعود شيء، فهو في ذكر القطع في المجنَّ مطلقاً. وأما التقويم، [١٣٣ / ٢] فممن بعده أخذنا من حديث أنس عن أبي بكر وسيأتي، أو يكون ابن مسعود إنما ذكر قطع أبي بكر.

=قطان. وجواب المصنف يشعر بأنه هو «الميزان» نفسه، وليس كذلك، فإنهما كتابان، قاعدته في الأول منها كما ذكره المصنف، وقاعدته في الآخر كما نص عليه هو في مقدمته: «فهذا ديوان أسماء الضعفاء والمترددين، وخلق من المجهولين، وأناس ثقات فيهم لين». وقد طبع أخيراً بتحقيق الشيخ حماد الانصاري، وطريقته فيه، إما أن يذكر رأيه في المترجم، كأن يقول فيه: «ضعف» أو «مترونك» أو «متهم» ونحوه، كما هو أسلوب الحافظ ابن حجر في «النقربي». وإما أن ينقل الجرح عن بعض الأئمة، كأن يقول: «ضعفه الدارقطني» أو «قال النسائي: ليس بقوى» أو «قال أبو حاتم: لا يحتاج به» وهكذا، فكل من يورده فيه ضعيف إلا أفراداً قليلين يصرح بتوثيقهم، إما تمييزاً وإما لدفع التهمة عنه، فمن الأول قوله: «إبراهيم بن نافع الحلاق البصري قال أبو حاتم: كان يكذب. أما إبراهيم بن نافع عن عطاء المكي فثقة». ومن الآخر قوله: «أحمد بن الحسن بن خيرون، ثقة حافظ تكلم فيه ابن طاهر بكلام بارد، وهو أوثق من ابن طاهر بكثير»، وقد لاحظنا أنه كثيراً ما يختلف اجتهاده في هذا الكتاب، عنه في «الميزان»، ومن الأمثلة القرية على ذلك، عيسى بن أبي عزة هذا، فإنه حكى فيه تضليل القطان له، ثم توثيق جماعة من الأئمة له، ثم ختم ذلك برأيه فيه فقال: «حديثه صالح». وهذا معناه أنه مقبول عنده، ومع ذلك أورده في ديوانه «الضعفاء» وضعيقه بقوله: «قالقطان: حديثه ضعيف». والظاهر أن المصنف لم يراجع «الميزان» حين كتب الجواب، وإنما يجد فيه ردًا أقوى في قول الذبيبي: «حديثه صالح»، وذلك بيّن لا يخفى. والمعصوم من عصمه الله. [ن].

وروى الشافعي^(١) عن ابن عيينة عن حميد الطويل قال: «سمعت قتادة يسأل أنس بن مالك عن القطع. فقال: حضرتُ أبا بكر قطع سارقاً في شيء ما يسُرَّى ثلاثة دراهم. أو: ما يسُرِّني أنه لي ثلاثة دراهم». وقد رواه أبو حاتم الرازي، عن الأنصاري، عن حميد. وفيه: «ما يسُرِّني أنه لي ثلاثة دراهم» بدون شك. أخرجه البيهقي^(٢). ولا يلزم من قول أنس: «ما يسُرِّني ...» أن تكون القيمة أقل من ثلاثة دراهم؛ فإنَّ من لا يحتاج إلى سلعة لا يسُرُّه أنها له بقيمة مثلها، وإنما يسُرُّه أن تكون بأقل من قيمتها، لبيعها فيربح فيها، أو يدْخُرها لوقت الحاجة.

وقد روى قتادة عن أنس قصة أخرى، وهي أنه قُطع في مجنَّ قيمته خمسة دراهم. رواه النسائي^(٣) والبيهقي في «السنن» (ج ٨ ص ٢٥٩) من طريق الثوري، عن شعبة، عن قتادة. ورواوه النسائي^(٤) أيضاً من طريق أبي داود الطيالسي قال: «حدثنا شعبة عن قتادة قال: سمعت أنساً يقول: سرق رجل مجنَّاً على عهد أبي بكر، فُقُوم خمسة دراهم، فُقطِع». ورواه أبو هلال محمد بن سليم عن قتادة فقال: «عن أنس أن النبي ﷺ ...». وأبو هلال ليس بعمدة، ولا سيما في قتادة. ورواه هشام عن قتادة فوافق أبا هلال. وسئل هشام مرةً فقال: «هو عن النبي ﷺ، وإلا فهو عن أبي بكر». ورواه عبد الوهاب بن عطاء، عن سعيد، عن قتادة، عن أنس أن أبا بكر قطع في

(١) في كتاب «الأم» (٧/٣٢١، ٣٧٣).

(٢) في «الكبرى» (٨/٢٥٩).

(٣) (٨/٧٧).

(٤) (٨/٧٧).

مجنٌّ قيمته خمسة دراهم، أو أربعة دراهم. شكَّ سعيد. وصَوْبُ النسائي وغيره رواية شعبة، وذلك واضح. ومن أحبَّ تتبعَ هذه الروايات، فليراجع «سنن النسائي»، و«سنن البيهقي»^(١).

وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(٢) عن شريك، عن عطية بن مِقْسَم، عن القاسم بن عبد الرحمن قال: «أتَيَ عَمْرُ بْسَارِق، فَأَمْرَ بِقَطْعِهِ». فقال عثمان: إن سرقته لا تساوي عشرة دراهم، قال: فأمَرَ بِهِ عَمْرُ، فَقُوْمَتْ ثَمَانِيَّةُ دِرَاهِمْ، فَلَمْ يَقْطُعْهُ». القاسم لم يدرك عمر ولا كاد. وعطية مجهول الحال. وشريك سيع الحفظ، ونسبة بعضهم إلى التدليس، كما مضى.

ورواه الثوري^(٣)، عن عطية بن عبد الرحمن الثقفي، عن القاسم قال: «أتَيَ عَمْرُ بْنَ الْخَطَابِ بْسَارِقًا قد سَرَقَ ثُوَبًا، فَقَالَ لِعُثْمَانَ: [١٣٤ / ٢] قَوْمَهُ، فَقُوْمَهُ ثَمَانِيَّةُ دِرَاهِمْ، فَلَمْ يَقْطُعْهُ». .

ويؤخذ من كلام البخاري وأبي حاتم^(٤) أن عطية هذا هو الذي روى عنه شريك. فإن صَحَّ هذا، فهو مجهول الحال، وإلا فكلاهما مجهول. ولو صحت القصة، فلفظ الثوري أقرب، ويكون تركُ القطع لمانع آخر كشبها ظهرت. وسيأتي عن عثمان أنه قطع في أُثُرُّجَةٍ قُوْمَتْ ثَلَاثَةُ دِرَاهِمْ، ومرَّ عنده أنه قطع في فخاره خسيسة، فكيف يقول ما وقع في لفظ شريك!

(١) انظر النسائي (٨/٧٧) والبيهقي (٨/٢٥٩، ٢٦٠).

(٢) (٩/٤٧٦). وفي بعض النسخ: «وكيع» بدل «شريك».

(٣) أخرجه من طريقه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨٩٥٣) والبيهقي (٨/٢٦٠).

(٤) انظر «التاريخ الكبير» (٧/١٠) و«الجرح والتعديل» (٦/٣٨٣).

وفي «نصب الراية» (ج ٣ ص ٣٦٣) أن في «مصنف عبد الرزاق»^(١): «عن معمر، عن عطاء الخراساني أن عمر بن الخطاب قال: مَنْ أَخْذَ مِنَ الثُّمُرَ شَيْئًا، فَلَيْسَ عَلَيْهِ قُطْعٌ حَتَّى يَأْوِيَ الْجَرِينَ، إِنْ أَخْذَ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَسَاوِي رِبْعَ دِينَارٍ قُطْعٌ». عطاء الخراساني لم يدرك عمر، لكن هذا أقوى من روایة عطية.

وفي «الفتح»^(٢): «أخرجه ابن المنذر عن عمر بسند منقطع أنه قال: إذا أخذ السارق ربّع دينار قُطْعٌ». وفيه^(٣) أن ابن المنذر أخرج من طريق منصور، عن مجاهد، عن ابن المسيب، عن عمر: «لَا تُقْطَعُ الْخَمْسُ إِلَّا فِي خَمْسٍ». ابن المسيب عن عمر منقطع، إلا أنه جيد، لكن لا نعلم كيف السنّد إلى منصور؟ وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»^(٤) من طريق قتادة عن ابن المسيب، وقتادة مشهور بالتدليس.

وروى مالك في «الموطأ»^(٥)، وابن عيينة – كما في «مصنف ابن أبي شيبة»^(٦) – عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة أن سارقاً سرقة في زمان عثمان أترجحة، فأمر بها عثمان أن تُقْوَمْ، فُقُوِّمتْ ثلثة دراهم من صرف اثنين عشر درهماً بدينار، فقطع عثمان يده». وعمرة يقال: إنها ماتت سنة ٩٨، وعمرها سبع وسبعين سنة. فعلى هذا يكون سنّها لمقتل عثمان فوق أربع عشرة سنة.

(١) رقم (١٨٩١٨).

(٢) (١٠٧ / ١٢).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) (٤٧٢ / ٩).

(٥) (٢ / ٨٣٢)، ومن طريقه الشافعي في «الأم» (٧ / ٣٢٠، ٣٧٣) والبيهقي (٨ / ٢٦٢).

(٦) (٤٧٢ / ٩).

وقد جاء عن عثمان ما هو أشدُّ من هذا، كما تقدم.

وروى حاتم بن إسماعيل كما في «مصنف ابن أبي شيبة»^(١)، وسليمان بن بلال كما في «سنن البيهقي»^(٢) عن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن أبي طالب، عن أبيه، عن علي رضي الله عنه أنه قطع يد سارق في بيضة حديد ثمنها ربع دينار.

وقال الشافعي في «الأم» (ج ٦ ص ١١٦)^(٣): «أخبرنا أصحاب جعفر، عن جعفر، عن أبيه أن علياً رضي الله عنه قال: القطع في ربع دينار». محمد بن علي لم يدرك علياً، لكن لم يعارض هذا عن علي ما هو أقوى منه. وإنما ذكر البيهقي [١٣٥/٢] في «السنن» (ج ٨ ص ٢٦١) أثراً عن علي فيه: «لا تقطع اليد إلا في عشرة دراهم». ثم قال: «هذا إسناد يجمع مجهولين وضعفاء»^(٤). فقال ابن التركماني^(٥): «قد جاء من وجه آخر

(١) (٤٧٠/٩).

(٢) (٢٦٠/٨).

(٣) (٣٢٣/٧). ط. دار الوفاء.

(٤) قلت: بل هو ضعيف جداً، فإن من رواه جويراً وهو ابن سعيد البلخي أورده الذهبي في «الضعفاء» وقال: «متروك الحديث». وقال الحافظ في «التقريب»: «ضعف جداً».

قلت: ومع هذا فهو خير من عمارة الآتي روایته، فإنه لم يُنسب إلى كذب أو وضع، بخلاف ابن عمارة، فإنه أشد ضعفاً منه، قد نسبوه إلى الوضع كما يأتي في الكتاب، وقال الإمام أحمد: أحاديثه موضوعة. فهل خفي هذا على ابن التركماني حتى زعم أن روایته أجود من روایة جوير، أم هو التعصب للمذهب؟! [ن].

(٥) في «الجوهر النقي» (٢٦١/٨).

ضعيف، إلا أنه أجدود من الرواية التي ذكرها البيهقي بلا شك. فروى عبد الرزاق^(١) عن الحسن بن عمارة، عن الحكم بن عتيبة، عن يحيى بن الجزار، عن علي قال: لا تقطع الكف^(٢) في أقل من دينار أو عشرة دراهم. فعدل البيهقي عن هذه الرواية إلى تلك لزيادة التشريع».

أقول: وهذه ليست مما يُفرح به! الحسن بن عمارة طائع، قال شعبة: «أفادني الحسن بن عمارة سبعين حديثاً عن الحكم، فلم يكن لها أصل». ونصّ شعبة على أمثلة منها سئل الحكم عنها فلم يعرفها. قال شعبة: «قال الحسن بن عمارة: حدثني الحكم، عن يحيى بن الجزار، عن علي - سبعة أحاديث، فسألتُ الحكم عنها فقال: ما سمعتُ منها شيئاً». وقال ابن المديني في الحسن بن عمارة: «كان يضع».

المسلك الثالث: لبعض مشاهير الحنفية في هذا العصر. كان الرجل مشهوراً بطول الاباع وسعة الاطلاع والزهد والعبادة^(٣)، وكان يقرّ أن

(١) في «المصنف» (١٨٩٥٢).

(٢) (ط): «اليد». والمثبت من (خ) والجواهر النقي، ولا يوجد في المصنف شيء منهما.

(٣) هو العلامة الشيخ محمد أنور الكشميري، وكلامه الذي أشار إليه المؤلف مذكور في كتابه «فيض الباري على صحيح البخاري» (٤٤٦ / ٤٤٧)، وهو بحق كما وصفه المصنف في سعة العلم، ولكنه مع الأسف لم يستفد كثيراً من علمه، صده عن ذلك التقليد المتواتر مع أنه من أحق العلماء المتأخرین بالخلاص منه، والاستقلال في النظر والاختيار، فانظر إليه مثلاً في موقفه من مسألة رفع اليدين في الركوع التي لا يمكن للباحث في أدلةها إلا أن يقول بمشروعيتها واستحبابها، ولو كان حنفياً غير متغصب مثل العلامة الكنوي رحمه الله فإنه لم يسعه إلا القول بالاستحباب في بحث له جيد في «التعليق الممجد»، أما الشيخ الكشميري فلم يستطع التصریح =

أحاديث «الصحيحين» قطعية الثبوت. [١٣٦/٢] وكان مع ذلك غايةً في الجمود على المذهب، والتfanي في الدفاع عنه. وفي مسلكه هذا ما يظهر منه علوُّ طبقته في ذلك. ذكر أن ل أصحابه طرقًا في التملُّص من أحاديث «الصحيحين» في هذه المسألة، من ترجيح غيرها أو دعوى اضطرابها أو نسخها، وأنه لم يرْتضِ شيئاً من ذلك، واختار طريقاً جديداً يجمع بين الأدلة في زعمه. وهو أن القطع أولاً كان في ثمن المجن، كما في حديث «الصحيحين» عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وكانت قيمة المجن أولاً قليلة، ثم أخذت تزيد بزيادة اتساع حال المسلمين حتى بلغت عشرة دراهم فأقرَّ الأمْرُ عليها، وتركَ اعتبارُ ثمن المجن. وذلك كما هو الحال عنده في الديمة. قال: «و على نحو هذا حملت حَدَّ الخمر ومقدار المهر».

أقول: لم أظفر بتطبيق الأخبار على هذا المسلك، لكن قد يقال: كان

= بالاستحباب، على الرغم من أن التحقيق الذي وصل إليه يلزمه ذلك، فهو يقول في الكتاب المذكور (٢٥٧-٢٥٩/٢): فقد ثبت الأمران عندي (الرفع والترك) ثبوتاً لا مرد له، ولا خلاف إلا في الاختيار، وليس في الجواز». ثم نقل عبارة لأبي بكر الجصاص تؤيد ما ذكره من الجواز، ثم قال: «فاسترحت حيث تخلصت رقبتي من الأحاديث الثابتة في الرفع»! كذا قال، وفي عبارته من الركة ما لا يخفى، وإذا قال بجواز الرفع وأراد الجواز الذي يستوي فيه الفعل والترك، فلم يأت بشيء جديد بإثباته الرفع، لأن القائلين به لا يقولون بوجوبه، وإن أراد به جوازاً مع استحباب فهلا صرخ به، وغالب الظن أنه هو الذي أراده، وإلا كان الرفع عيناً لا يقول به فقيه مثله، وإنما لم يصرح به؛ لأنه لم يجد في مذهبه من سبقه إلى ذلك! ثم إذا صرح ظننا به، فهل كان يرفع يديه كسباً للثواب، بل وبياناً للجواز ولو بالمعنى الأول؟ علِم ذلك عند أصحابه، وظني أنه لم يفعل، لغلبة العصبية المذهبية على من حوله. والله المستعان. [ن].

المعيار الشرعي لما يجب فيه القطع هو قيمة المجن، فكأنها كانت أولاً لا تزيد عن أقل ما يحق على آخذه اسم «السارق»، وحيثند أنزل الله عز وجل: **«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا»** [المائدة: ٣٨]، ثم كأنها ترق قليلاً فصارت كقيمة الحبل والبيضة، وحيثند قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لعن الله السارق يسرق العجل فنقطع يده، ويسرق البيضة فنقطع يده» ثم ترق فصارت رباع دينار، وهو عند الحنفية درهمان ونصف، وحيثند قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «نقطع اليد في رباع دينار فصاعداً»، ثم ترقت فصارت ثلاثة دراهم، وحيثند قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مجن قيمته ثلاثة [١٣٧ / ٢] دراهم.

ثم كأنها بقيت كذلك إلى أن قطع أبو بكر في شيء يقول أنس: «ما يسرني أنه لي ثلاثة دراهم». ثم كأنها ترق، فصارت خمسة دراهم. وحيثند قطع أبو بكر في مجن قيمته خمسة دراهم. وكأنها بقيت على ذلك إلى أوائل عهد عمر، وحيثند قال - لو صح عنه -: لا نقطع الخمس إلا في خمس. ثم كأنها نقصت إلى درهفين ونصف، فحيثند قال عمر - لو صح عنه -: إذا أخذ السارق رباع دينار قطع. ثم كأنها ترق، فصارت عشرة دراهم. وحيثند امتنع - لو صح عنه - من القطع في ما قيمته ثمانية دراهم.

ثم نقصت في عهد عثمان، وحيثند قطع في أترجحة قيمتها ثلاثة دراهم، ثم ازدادت نقصاً، وحيثند قطع في فخاره خسيسة. ثم تحسن الحال قليلاً في زمن علي، وحيثند قطع في بيضة حديده قيمتها رباع دينار، وأفتت عائشة بالقطع في رباع دينار. ثم لا أدري متى عادت فترقت إلى عشرة دراهم، وحيثند - بمقتضى هذا المسلك - نزل الوحي بـإلغاء اعتبار قيمة المجن، وأن يكون المعتبر هو العشرة الدراهم !

ولعمري، لقد تكرر في الأخبار ذكر المجن، وإن بعض الألفاظ ليؤهم اعتبار المجن، إلا أن الناس فهموا أن سبب التكرر هو أن أقل ما قطع [فيه] النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجن، وحملوا ما يُوهم اعتبار المجن على ما تقدم مفصلاً. ولم يُعرج أحد منهم على هذا المسلك الطريف، ولكن:

لكل ساقطة في الأرض لاقطة وكل كاسدة يوما لها سوق^(١)

ومن العجيب أنه لم يرتضى دعوى بعض أسلافه النسخ، ثم وقع فيها؛ وأنه يقول: إن أحاديث «الصحابيين» قطعية الثبوت، ثم يخالف صرائحها، ويتشبث بما لم يثبت مما فيه ذكر العشرة!

فأما حديث هشام عن أبيه عن عائشة فاختطف فيه الرواة عن هشام سنداً ومتناً.

أما السند، فمنهم من ذكر عائشة، ومنهم من لم يذكرها وجعله مرسلًا من قول عروة. نبه على ذلك البخاري في «الصحيح»^(٢)، والصواب ذكر عائشة.

وأما المتن، فعلى ثلاثة أوجه:

[١٣٨/٢] الأول: ما رواه البخاري^(٣) عن عثمان بن أبي شيبة، عن عبدة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة «أن يد السارق لم تقطع على عهد النبي ﷺ

(١) لم أجده في المصادر، والمثل «لكل ساقطة لاقطة» في «الحيوان» (٢٠١/١).

(٢) عقب الحديث رقم (٦٧٩٣)، قال: «رواوه وكيع وابن إدريس عن هشام عن أبيه مرسلًا».

(٣) رقم (٦٧٩٢).

إلا في مِجْنَ حَجَفَةٍ أو تُرْسٍ». ثم روى البخاري^(١) عن عثمان أيضًا، عن حميد «ثنا هشام، عن أبيه، عن عائشة. مثله».

الثاني: ما رواه البخاري^(٢) عن محمد بن مقاتل، عن ابن المبارك، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة «لم تكن تقطع يد السارق في أدنى من حَجَفَةٍ أو تُرْسٍ كُلُّ واحدٍ منهمَا ذو ثمن».

الثالث: رواه البخاري^(٣) «حدَثَنِي يَوْسُفُ بْنُ مُوسَى، ثَنَا أَبُو أَسَمَةَ قَالَ: هشام بن عروة أخبرنا عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها قالت: لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المِجْنَ تُرْسٍ أو حَجَفَةٍ، وكان كُلُّ منهمَا ذا ثمنٍ».

فالأول: مداره على عثمان بن أبي شيبة، عن عبدة وعن حميد، وقد خولف عن كلٍّ منها. فرواوه مسلم في «صحيحه»^(٤) عن محمد بن عبد الله بن نمير عن حميد بسنده: «لم تقطع يد سارق في عهد النبي ﷺ في أقلَّ من ثمن المِجْنَ حَجَفَةٍ أو تُرْسٍ، وكلاهما ذو ثمن». وهذا على الوجه الثالث كما ترى.

ورواه البيهقي في «ال السنن» (ج ٨ ص ٢٥٦) من طريق هارون بن إسحاق عن عبدة بسنده «لم تكن يد تقطع على عهد رسول الله ﷺ في أدنى من ثمن مِجْنَ حَجَفَةٍ أو تُرْسٍ». وهذا على الوجه الثاني كما ترى.

(١) عقب الحديث السابق.

(٢) رقم (٦٧٩٣).

(٣) رقم (٦٧٩٤).

(٤) رقم (١٦٨٥).

وبهذا بان ضعفُ الوجه الأول، بل ظاهره باطل؛ لأنَّه يعطي أنَّ القطعَ لم يقع في عهد النبي ﷺ إلا مرة واحدة في ذاك المجن. وقد ثبت قطعُ سارق رداء صفوان الذي كانت قيمته ثلاثة درهماً. وثبت قطعُ يد المخزومية التي كانت تستعير الحلي ثم تجحده.

وأما الوجه الثاني، فقد اختلف على عبدة كما رأيت. وكذلك اختلف على ابن المبارك. رواه النسائي^(١)، عن سعيد بن نصر، عن ابن المبارك، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة: «لم تقطع يد سارقٍ في أدنى من حَجَفَةٍ أو ثُرْسٍ، وكلُّ واحدٍ منهمما ذو ثمن».»

وهذا على الوجه الثالث كما ترى. فبان رجحان الوجه الثالث، لأنَّه رواه عن هشام [١٣٩/٢] أبوأسامة، ولم يُختلف عليه فيه. ورواه ابن نمير، عن حميد، عن هشام؛ وابن نمير أثبَّ من عثمان بن أبي شيبة. ورواه سعيد بن نصر، عن ابن المبارك، عن هشام.

وقد رجح الشیخان والنسائي الوجه الثالث.

أما البخاري، فساقها على هذا الترتيب، ثم عَقب بحديث ابن عمر، فأشار - والله أعلم - بالترتيب إلى ترتيبها في القوة. فالثاني أقوى من الأول، والثالث أرجح منها. أو قل: أشار إلى أنَّ الثاني يُفسِّر الأول من وجهه، والثالث^(٢) يُفسِّرهما جميعاً. وأشار بالتعليق بحديث ابن عمر إلى أنَّ هذا

(١) (٨٢/٨).

(٢) في (ط): «والثاني». وذكر الشيخ الألباني في تعليقه أنه كذا في الأصل، والظاهر أنَّ الصواب: والثالث. وهو في مسودتنا على الصواب كما قال الشيخ.

ال الحديث وحديث ابن عمر عن واقعة واحدة. فعائشة حفظت أن أقل ما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو ذاك المجن ولم تذكر قيمته، وابن عمر حفظ قيمته ولم يذكر أنه أقل ما قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه.

وأما مسلم، فصَدَر بحديثه عن محمد بن عبد الله بن نمير وساقه تماماً، وهو على الوجه الثالث كما مرّ، ثم قال^(١): «حدثنا عثمان بن أبي شيبة، أخبرنا عبدة بن سليمان وحميد بن عبد الرحمن ح وثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا عبد الرحيم بن سليمان ح وثنا أبو كريب، ثنا أبوأسامة = كلامهم عن هشام بهذا الإسناد نحو حديث ابن نمير عن حميد بن عبد الرحمن الرؤاسي^(٢). وفي حديث عبد الرحيم وأبيأسامة: «وهو يومئذ ذو ثمن». فحملَ سائر الروايات على حديث ابن نمير، وهو على الوجه الثالث كما مرّ، ولم يعتد بمخالفة بعضها له في الأوجه المذكورة، مع اعتداده بالاختلاف في قول ابن نمير: «وكلاهما ذو ثمن»، وقول عبد الرحيم وأبيأسامة: «وهو يومئذ ذو ثمن^(٣)». ثم عقب مسلم ذلك بحديث ابن عمر.

وأما النسائي، فإنه مع تصدّيه لجمع الروايات في ذكر المجن لم يُسوق من طرق حديث هشام المذكورة إلا رواية سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام، وهي على الوجه الثالث.

وصاحب هذا المسلك إنما يكون له متسبّبٌ ما في الوجه الثاني، وقد

(١) رقم (١٦٨٥).

(٢) (ط): «الرواس». والتوصيب من مسلم، وانظر «التقريب».

(٣) كذا على الصواب في مسودتنا. وقد ذكر الشيخ الألباني في تعليقه على المطبوعة أن في الأصل «ذون».

علمتَ أنه مرجوح من جهة الرواية. وهكذا هو مرجوح من جهة النظر لما يأتي. وعلى فرض أنه لا يتبين أنه مرجوح، فلا يصحُّ التمسكُ بما اختص به بعض الروايات وخالفها غيرها؛ لأن الاختلاف إنما جاء [٢/١٤٠] من جهة الرواية بالمعنى، فلا يصح التثبت بواحدة منها حتى يتراجع أنها باللفظ الأصلي أو موافقة له.

ومع هذا، فاللفظ الواقع في الوجه الثاني لا يتعين حمله على ما زعمه صاحب هذا المسلك، فإنه يحتمل أن يكون المراد أن السارق لم يكن يقطع فيما دون ثمن ذاك المجن الذي قطع فيه النبيُّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. ولا مانع أن تعرف عائشة هذا، ولا تعرف قيمة ذاك المجن. وهذا المعنى أقرب وأولى مما زعمه صاحب هذا المسلك، فإنه يزعم أن المعنى أن اليد لم تكن تقطع إلا فيما يبلغ ثمنَ مَجْنَّ من المَجَانِ أيَّ مَجْنَّ كان. وهذا بغاية البعد، فإنَّ من المَجَانِ الرديء البالي المعيب الذي تكون قيمته درهماً واحداً أو دونه، ومنها ما يزيد على ذلك زيادة متفاوتة، ولم يُعهد من حكمة الشارع وإيثاره الضبطَ: أن ينوط مثل هذا الحكم العظيم بمثل هذا الأمر الذي لا ينضبط.

فإن قيل: قد يختار مَجْنَّ من أوسط الغالب على نحو ما قدَّمتَ أول المَسألة.

قلت: أوسط الغالب بعيداً أيضاً عن الانضباط، والذي تقدَّم إنما هو من بعضِ مَن بعدَ النبيِّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، رأى أنه لا ينبغي القطع في أقل مما قطع فيه النبيُّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وعرف أنه ذاك المجن ولم يعرف ثمنه، فاضطُرَّ إلى الحدس. والشارع لا ضرورة تُلِجِّه ولا حاجة تدعوه إلى مثل هذا، فلماذا يعدل عن سنته من إيثار الضبط، وهو قادر على

الضيبيط بالذهب أو الفضة، فيكون المناط ظاهراً منضبطاً سهلاً المعرفة جاريًّا على ما يعرفه الناس ويتعارفونه؟

فأما تقدير الديبة بالإبل فذلك معروف متعارف من قبل الإسلام، وكان أغلب أموالهم الإبل، ووصفها الشارع بصفات معروفة تقرّ بها من الانضباط، ولا يُخشى بعد ذلك التباسٌ ولا مفسدة، كما يُخشى في نَوْط القطع بشمنِ مجنٍّ. فإنَّ مَنْ وجبت عليه الديبة لا يلزمه أن يدفع النفيضة. فلو كانت عنده [ناقة]^(١) نفيضة، وأراد أن يسترِي بها عشراً كلهن على وصف الديبة مُكْنِ من ذلك، فيشتري بتلك الناقة عشراً ويدفعها، فتحسب له عشراً. واحتمال أن لا يتمكن من ذلك بعيد. فإن اتفق ذلك، فلللفقيه أن يقول: هي بمنزلة المعدومة، ويعدل إلى قيمة القدر الواجب من [١٤١ / ٢] الغالب، كما قيل بنحو ذلك في الزكاة. فأما إذا طابت نفسُ صاحبها فدفعها، فلا إشكال. والحنفية لم ينكروا وجوب الإبل، وإنما قالوا: إن الواجب هي أو ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، وإن التعين بالتراضي أو القضاء.

وأقول: أما التراضي، فلا إشكال فيه. وكذلك القضاء إذا قضى القاضي بالإبل، أو بذلك المبلغ من الذهب أو الفضة، وهو قيمة الإبل. وأما إذا لم يكن ذلك قيمتها، فجعلُ الخيرَة للقاضي منافٍ للعدل، وفتحُ لباب اتباع القضاة للهوى، وأصول الشرع تأبى ذلك. والمقصود هنا أنه لا مفسدة في جعل الديبة^(٢) من الإبل، فإن الواجب الحقيقى هو أقلُ ما يتحقق به الصفة. فالمستحق بين أن يحصل له حقه، وأن يحصل له دونه برضاه، وأن يحصل

(١) الزيادة من (خ).

(٢) في (ط): «الزكاة»، والمثبت يقتضيه السياق.

له فوقه برضاء الدافع.

وعلى فرض أن المقصود أخطأ في التقويم، فالخطب سهل، إنما هو خسارة مالية يجبرها الله عز وجل من فضله.

وأما المجن، فإن قيل: إنه يقطع في سرقته مطلقاً بأي صفة كان، فلا يخفى ما فيه. وإن قيل: لا يقطع فيه إلا إذا كان بوصف مخصوص، مما هو ذاك الوصف؟ وما الدليل على تعينه؟ وإن قيل: لا يقطع فيه إلا إذا بلغت قيمته حداً معيناً، كما يدل عليه قول أنس^(١): «سرق رجل مجاناً على عهد أبي بكر، فقوم خمسة دراهم، فقطع»، فهذا قولنا، وبطل هذا المسلك الطريف رأساً.

إذا كان المسروق ذهباً أو فضة، فعلى ذلك المسلك ينبغي أن ينظر هل هو قيمة مجن أو لا؟ وهذا عكس المعروف المتعارف من اعتبار مقادير السلع بالذهب والفضة. وإذا كان المسروق سلعة أخرى احتاج إلى تقويمين، تقويم السلعة بالذهب أو الفضة، وتقويم المجن الذي لم تبيّن صفتة بالذهب أو الفضة، واحتمال الخطأ في ذلك أشد من احتماله في تقويم واحد.

إن قيل: إنما كان ذلك في أول الأمر، ثم استقر الحال على العشرة الدراء.

قلت: فهل كان الشارع يجهل عاقبة الأمر؟ وقد قال الشاعر:

رأى الأمر يُفضي إلى آخرٍ فصَبَرَ آخِرَهُ أَوْلَاهُ^(٢)

(١) أخرجه النسائي (٨/٧٧).

(٢) من أبيات لمحمود الوراق في «عيون الأخبار» (٣/٥٤) و«طبقات» ابن المعتز =

[١٤٢] وإذا كان المجن لا يصلح أن يجعل معياراً مستمراً، فكذلك لا يصلح أن يكون معياراً موقتاً بلا ضرورة ولا حاجة.

فإن قيل: قد يكون صاحب هذا المسلك إنما عنى ذاك المِجْنَ المعينَ الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم.

قلت: فيلزم أن يكون ذاك المِجْنَ بقى محفوظاً في بيت النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم، ثم في بيوت الخلفاء. فكلما رُفع سارقٌ قُوّم المسروقُ، ثم أخرج ذاك المِجْنَ، فقُوّم بقيمة الوقت! وهذا باطل من وجوه:

منها: أنه لم يُنقل، ولو كان كُلُّه لغراحته. ومنها: أن النقل يأبه. وأنه خلاف المعهود من براءة الشريعة عن مثل هذا التكلف الذي لا تُبررُ حكمة. وكثيرٌ مما تقدَّم يرد على هذا أيضاً. وأشدُّ ذلك: الداهية الدهياء، وهي النسخُ بعد النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم.

فإن قيل: لعل صاحب هذا المسلك إنما أراد أن ذلك التدرج واستقرار الأمر على عشرة الدراهم كان كُلُّه في حياة النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم.

قلت: ظاهر صنيعه خلاف ذلك، لتنظيره بحدّ الخمر، ولأنه لا يجهل أنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم شيء في ذكر العشرة^(١)، وإنما يصح - إن صحَّ شيء - عمن بعده وبعد الخلفاء الراشدين. وهبْ أنه إنما أراد

= (ص ٣٦٧) وغيرهما. وتنسب إلى علي بن أبي طالب. انظر تخریجه في «ديوان الوراق» (١٣٩).

(١) قلت: في هذا نظر، فإن المومى إليه قد صرَّح بتصحِّح حديث ابن عباس في العشرة! [ن].

ما زعمت، لم يأت عليه بشبهة فضلاً عن حجة، ويرد عليه أكثر ما تقدم.
وكيف يقول: إن أحاديث «الصحيحين» قطعية الثبوت، ثم ينسخها بما لم
يثبت!

وأما قضية المهر فلم يثبت تحديده، وإنما اقتصر الحنفية قياسه على ما
يقطع فيه السارق. والأصل باطل، والقياس أبطل.

وأما حدُّ الخمر، فالحق أنه أربعون. واستنبط الصحابة من تدرج الأمر
في الخمر من حُكْمٍ إلى أشدَّ منه رعايةً للحكمة جواز زيادة التشديد تعزيزاً،
واستأنسوا لتحديد الزيادة بقولهم: «إنه إذا سكر هَذِي، وإذا هَذِي افترى»^(١)،
مع علمهم بأنه لا يلزمـه بمجرد الاحتمال حُكْمٌ [١٤٣/٢] المرتد ولا حُكْمٌ
المطلق، ولا غير ذلك مما يحتمل صدوره منه عند هذيانه. والسرقة لم يقع
في تحريمها تدرجٌ، لا من حال إلى أشدَّ منها، ولا من حال إلى أخفَّ منها.

فإن قيل: قد يقال: إن للتدرج حكمٌ، وهي أن الناس كانوا في ضيق،
فكان المسروقُ منه يتضرر بأخذ اليسير من ماله، ثم اتسعوا فصار لا يتضرر
إلا بأخذ أكثر من ذلك، وهكذا.

قلت: تعلُّمُ الحكم لا يثبت به الحكم، مع أن ما ذكرتم يعارضه أن
المناسب في زمن الضيق أن يخفَّف على السارق لكثرـة الحاجة. وقد
شهدت الشريعة في الجملة لهذا المعنى دون الأول، وذلك بـدَرْءٍ^(٢) الحد

(١) هذا من قول علي بن أبي طالب، أخرجه مالك في «الموطأ» (٨٤٢/٢). قال الألباني
في تعليقه: «هذا لم يصح، وهو معلم في إسناده وموته، وقد بينت ذلك في «إرواء
الغليل» (٢٤٤٦).».

(٢) (ط): «يدرء». والتوصيب من (خ).

عن المضطر، وما يُروى عن بعض السلف أنه لا قطع في زمن الماجاعة^(١).

فإن قيل: إن المقدار لم يتغير في المعنى، لأن السَّلْعَ كلها أو غالبيها تساير المجنّ، فالسلعة المسروقة التي تكون قيمتها خمسة حين بلغ ثمن المجنّ خمسة، كانت قيمتها ثلاثة حين كانت قيمة المجنّ ثلاثة، وهكذا الدرارهم نفسها، فإن الثلاثة كانت أولاً تُغْنِي غَنَاءً لا تُغْنِيه أخِيرًا إلا الخمسة^(٢) مثلاً.

قلت: هذا كله لا يُغْنِي فتيلاً فيما نحن بصدده. ثم هو غير مستقيم، فقد تغلو سلعة وترخص أخرى، ولا تزال تضطرب قيمتها ارتفاعاً وانخفاضاً إلى يوم القيمة. ولماذا إذا كان لوحظ ذاك المعنى وقع التحديد أخيراً بالعشرة؟ وقد يزيد الاتساع، فتصير خمسة عشر لا تُغْنِي إلا غناء الثلاثة، وقد يعود الضيق ويشتد أشدّ مما كان أولاً. والمعروف إنما هو ضبط أثمان السلع بالدنانير والدرارهم، لا ضبط الدنانير والدرارهم بالسلع، فكيف بسلعة لا تنضبط؟

وقد أطلتُ في ردّ هذا المسلك، مع أنه لا يحتاج في ردّه إلى هذا كله، ولكن دعا إلى ذلك شهرة قائله. والله المستعان.



(١) قلت: يشير إلى ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «لا قطع في غدق، ولا في عام سنة». لكن في سنته جهالة كما بيته في المصدر السابق (٢٤٩٦). [ن].

(٢) (ط): «الخمسة».

[١٤٤/٢] **المسألة الخامسة عشرة**

القضاء بشاهد ويمين في الأموال

قال الأستاذ (ص ١٨٥): «وأما القضاء بشاهد ويمين، فلم يرد فيه ما هو غير معلّل عند أهل النقد. وحديث مسلم فيه انقطاعان مع عدم ظهور دلالته على المتنازع^(١) فيه، كما فصل في محله. والليث بن سعد رداً على مالك رداً ناهضاً في رسالته إليه... حتى إن يحيى الليثي راوية «الموطأ» وغيرهم من كبار المالكية خالفوا مالكاً في المسألة. وكم بين الشافعية من خالف الشافعي في المسألة! فسئل قضاة العصر ماذا كانت تكون النتيجة في الحقوق لو حكموا للناس بما يطالبون به بدون تكامل نصاب الشهادة؟ فضلاً عن الضعف الظاهر فيما يحتجون به في الأخذ بشاهد ويمين».

أقول: حديث مسلم هو قوله في «صححه»^(٢): «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة و محمد بن عبد الله بن نمير قالا: ثنا زيد - وهو ابن حباب - ثني سيف بن سليمان، أخبرني قيس بن سعد، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد».

فأما الانقطاعان المزعومان، فأحدهما بين عمرو وابن عباس، والأخر بين قيس وعمرو.

اما الأول، فقال ابن التركماني^(٣): «في «علل الترمذى»: سألت محمداً

(١) في (ط): «التنازع». والتوصيب من (خ).

(٢) رقم ١٧١٢.

(٣) «الجوهر النقي» (١٠/١٦٧٩).

(البخاري) عنه - أي هذا الحديث - فقال: عمرو بن دينار لم يسمع عندي هذا الحديث من ابن عباس».

أقول: ليس لهذه العندية ما يُسند لها سوى أمرين:

الأول: أن محمد بن مسلم بن سوسة الطائفي روى هذا الحديث عن عمرو بن دينار، فقال بعض الرواة عنه: عن عمرو، عن طاوس، عن ابن عباس. وبعضهم قال: عن عمرو، عن جابر بن زيد، عن ابن عباس.

الثاني: استبعاد صحة الحديث، لعدم اشتهره عن ابن عباس ومخالفته لظاهر القرآن.

فأما الأول، فقد أجاب عنه البيهقي^(١) بأنه إنما جاء ذلك عن بعض الضعفاء. فأما [١٤٥/٢] الثقات، فرووه عن الطائفي، عن عمرو، عن ابن عباس، كما يأتي. ورواية الثقات لا تُعلل برواية الضعفاء.

أقول: ومع ذلك فلو صحَّ الوجهان المذكوران أو أحدهما لصحَّ الحديث أيضًا، كما صحَّ صحيح الشیخان^(٢) حديث حماد بن زيد، عن عمرو بن دينار، عن محمد بن علي، عن جابر في لحوم الخيل؛ مع رواية ابن عيينة وغيره له عن عمرو وعن جابر^(٣). ولهذا نظائر.

وأما الثاني، فالجواب عنه من وجهين:

الأول: أن ذاك الاستبعاد إن كان له وجه، فلا يُزيله إلا دعوى أن بين

(١) في «السنن الكبرى» (١٠/١٦٨).

(٢) البخاري (٥٥٢٠) ومسلم (١٩٤١).

(٣) انظر «فتح الباري» (٩/٦٤٩، ٦٥٠).

عمرو وابن عباس واسطة ضعيفة، إذ لو كان بينه وبينه ثقة لصح الحديث أيضاً كما مرّ. وليس لأحد أن يفرض الواسطة الضعيفة هنا، فإن عمرًا لا يدلّس مثل هذا التدليس، وإنما قد يُرسل ما سمعه من ثقة متفق عليه، كما أرسل عن جابر ما سمعه من محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عنه، ومحمد إمام حجة.

وقد تتبع ما قيل إن عمرًا أرسله مثل هذا الإرسال غير الحديث السابق، فلم أجده إلا حديثاً حاله كحال الحديث السابق. وذلك أن في «مسند أحمد» (ج ٣ ص ٣٦٨)^(١): «ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة، عن عمرو بن دينار، عن جابر...، قلت لعمرو: أنت سمعته من جابر؟ قال: لا». والحديث في «صحيح البخاري»^(٢) من طريق ابن عيينة «قال عمرو: أخبرني عطاء أنه سمع جابرًا...». في حين عمرو وجابر في هذا عطاء بن أبي رباح، وهو إمام حجة.

ووُجِدَتْ حديثان آخرين لم يتضح لي الإرسال فيهما، فإن صح فالواسطة في أحدهما عكرمة وطاوس أو أحدهما، وفي الثاني: ابن أبي مليكة، وهؤلاء كلهم ثقات أثبات. فإن ساغ أن يقال في حديث رواه عمرو عن ابن عباس: لعله لم يسمعه منه، فإنما يسوغ أن يُفترض أن عمرًا سمعه من ثقة حجة سمعه من ابن عباس.

وفي ترجمة عمرو من «تهذيب التهذيب»^(٣): «قال الترمذى: قال

(١) رقم (١٤٩٥٧).

(٢) رقم (٥٢٠٨).

(٣) (٣٠ / ٨).

البخاري: لم يسمع عمرو بن دينار من ابن عباس حديثه عن عمر في البكاء على الميت. قال ابن حجر: قلت: ومقتضى ذلك أن يكون مدلّساً».

[١٤٦/٢] أقول: لم أظفر برواية عمرو ذاك الحديث عن ابن عباس، والقصة - وفيها الحديث - ثابتة في «صحيح مسلم»^(١)، و«مسند الحميدي»^(٢) من رواية عمرو، عن ابن أبي مليكة، عن ابن عباس. فإن كان بعضهم روى الحديث عن عمرو عن ابن عباس، فلا ندرى من الرواى؟ فإن كان ثقةً، فالحال في هذا الحديث كما تقدّم، حدث به عمرو مراراً عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس حتى عرف أن الناس قد عرّفوا أنه لم يسمعه من ابن عباس، ثم قال مرّةً على سبيل الفتيا أو المذاكرة: «قال ابن عباس»، وليس هذا بالتدليس. على أنه لا مانع من أن يسمع من ابن أبي مليكة عن ابن عباس القصة وفيها الحديث، ويسمع من ابن عباس نفسه الحديث. ولا مانع من أن يسمع الرجل الحديث من رجل عن شيخ، ثم يسمعه من ذلك الشيخ نفسه، ثم يرويه تارةً هكذا، وتارةً هكذا. وهذا النوع يسمى «المزيد في متصل الأسانيد». وقد عد بعضهم منه حديث عمرو في لحوم الخيل.

وقد ذكر مسلم في مقدمة «صحيحه»^(٣) أمثلةً مما قد يقع من غير المدلّس من إرسال ما لم يسمعه، وذكر منها حديث عمرو بن دينار في لحوم الخيل، وقد مرّ. وهذا حكمٌ من مسلم بأن عمراً غير مدلّس، وأن ما قد يقع عن^(٤) مثل

(١) (٦٤٢/٢).

(٢) رقم (٢٢٠).

(٣) (٣٢، ٣١/١).

(٤) كذا في (ط)، ولعل الصواب: «من».

ذاك الإرسال ليس بتدليس. واحتاج الشیخان بكثیر من أحادیث عمر و التي لم يُصرّح فيها بالسماع. واحتاج مسلم^(۱) بحدث في المخابرة رواه ابن عینة عن عمر و عن جابر، مع أنه قد ثبت عن ابن عینة أن عمرًا لم يصرّح فيه بالسماع من جابر. وهذا الترمذی^(۲) حاکي الحکایتین عن البخاری صَحَّحَ في حديث لحوم الخيل رواية ابن عینة التي فيها: «عمر و عن جابر»، وخطأً حماد بن زید في قوله: «عمر و عن محمد بن علي، عن جابر» مع جلالة حماد وإنقانه، فلو كان عند الترمذی أن عمرًا يدلّس لما كان عنده بين الروایتین منافاة. والصحيح أنه لا منافاة ولا تدليس، كما مرّ.

فاما ما في «معرفة الحديث» للحاکم (ص ۱۱۱) في صدد کلامه في التدليس: «فليعلم صاحب الحديث أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة... وأن عامة حديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة»، فإنما قال ذلك في صدد من روی عمن لم يره قطُّ ولا سمع منه شيئاً. فإن تلك العبارة هي في صدد قوله (ص ۱۰۹): «الجنس السادس من التدليس: قوم رروا عن شیوخ لم يروهم قطُّ...». وحاصل ذلك أن عمرًا يرسل عمن لم يره من الصحابة. وهذا - على قلة ما قد يوجد [۱۴۷/۲] عن عمر و فيه - ليس بتدليس، وإنما يسمّيه جماعة تدليسًا إذا كان على وجه الإيهام. فأما أن يرسل المحدث عمن قد عرف الناس أنه لم يدركه أو لم يلقه، فلا إيهام فيه، فلا تدليس.

وعادة أئمة الحديث إذا كان الرجل ممن يکثر منه هذا الإرسال أن

(۱) رقم (۹۳/۱۵۳۶).

(۲) رقم (۱۷۹۳).

ينصُوا على أسماء الذين روى عنهم ولم يسمع منهم، كما تراه في تراجم مكحول، والحسن البصري، وأبي قلابة عبد الله بن زيد، وغيرهم. ولم نجد في ترجمة عمرو إلا قول ابن معين: «لم يسمع من البراء بن عازب». ولعله لم يرسل عن البراء إلا خبراً واحداً^(١). وسماع عمرو من ابن عباس ثابت.

والحكم عندهم فيمن ليس بمدلّس، ولكنه قد يرسل لا على سبيل الإيهام أن عننته محمولة على السمع، إلا أن يتبيّن أنه لم يسمع، كالحديث الذي رواه شعبة عن عمرو عن جابر، وقد تقدم. ووجه ذلك أنه لم يثبت عليه إلا أنه قد يُرسل لا على وجه الإيهام، ومعنى ذلك أنه لا يرسل إلا حيث يكون هناك دليل واضح على أنه لم يسمعه، فحيث وجدنا دليلاً واضحاً على عدم السمع فذاك، وحيث لم نجد كان الحكم هو السمع.

ألا ترى أن الثقة قد يخطئ، ومع ذلك فروايتها محمولة على الصواب ما لم يقم دليل واضح على الخطأ، فأولى من ذلك أن يُحكم بالاتصال في حديث من لم يُعرف عنه إلا الإرسال حيث لا إيهام؛ لأن المخطئ قد يخطئ حيث لا دليل على خطائه، بخلاف المرسل.

والحكم عندهم فيمن عُرف بالت disillusion وكثر منه، إلا أنه لا يدلّس إلا فيما سمعه من ثقة لا شك فيه، أن عننته مقبولة، كما قالوه في ابن عيينة، فما بالك بما نحن فيه؟

(١) وهو عن البراء مرفوعاً: «يا معشر التجار، إنكم تكررون الحلف، فاخلطوا بيكم هذا بالصدقة». أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢١، ٢٢) والطحاوي في «مشكل الآثار» (٤٨٤٨، ٢٠٨٢) والبيهقي في «شعب الإيمان».

وأما عدم اشتهرال الحديث عن ابن عباس، فلا يضره بعد أن رواه عنه ثقة جليل فقيه، وهو عمرو بن دينار. وكم من حديث صحّحه الشیخان وغيرهما مع احتمال أن يقال فيه مثل هذا أو أشد منه. هذا حديث «إنما الأعمال بالنیات» عظيم الأهمية عند أهل العلم حتى قالوا: إنه نصف العلم، وهذا مما يقتضي اشتهره. وفي روايته ما يشير إلى أن النبي صلی الله عليه وآلہ وسلم خطب به على المنبر^(١)، وهذا مما يقتضي اشتهره. وذکر فيه أن عمر بن الخطاب رواه وهو يخطب على المنبر، وهذا مما يقتضي اشتهره. ومع ذلك لم يروه عن النبي صلی الله عليه وآلہ وسلم غير عمر بن الخطاب، ولا رواه عن عمر غير علقة بن وقاص، ولا رواه عن علقة غير محمد بن إبراهيم [١٤٨/٢] التيمي، ولا رواه عن محمد غير يحيى بن سعيد الأنصاري. ومع ذلك صحّحه الشیخان وغيرهما، وجعلوه أصلًا من أصول العلم، بل جعلوه نصف العلم، كما مرّ.

فإن قيل: لكن له شواهد.

قلت: وحديث القضاء بالشاهد واليمين كذلك، فقد جاء من روایة جماعة من الصحابة بأسانيد جيدة قد صحّحوا نظائرها. وجاء من روایة آخرين بأسانيد تصلح للاستشهاد. وجاء من مرسل عدّة من التابعين، وكان عليه عمل أهل الحجاز لا يُعرف عندهم خلافه.

فإن قيل: فقد قلت في حديث ابن إسحاق، عن أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس في قطع يد السارق في ثمن المِجنَّ، ما قلت.

(١) كما في «صحيح البخاري» (٦٩٥٣).

قلت: ذاك خبر اضطرب فيه ابن إسحاق أشدَّ اضطراب، وابن إسحاق في حفظه شيء، وجاءت أدلة تقضي بأنه من قول عطاء، لا من روایته عن ابن عباس، كما تقدم تفصيله في المسألة السابقة. وليس الأمر هاهنا كذلك، ولا قريباً من ذلك. وقد تجتمع عدة أمور يقدح مجموعها في صحة الحديث، ومنها ما لو انفرد لم يُصرّ.

وأما مخالفته لظاهر القرآن – كما قد يشير إليه صنيع البخاري في «صحيحه»^(١) – فكم من حديث صححه هو وغيره، وهو مخالف لظاهر القرآن، كحديث المنع من الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها^(٢)، وحديث النهي عن أكل ؑل ذي ناب أو مخلب^(٣)، وحديث النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية^(٤)، وغير ذلك. وكم من دلالة ظاهرة من القرآن خالفها الحنفية أنفسهم، وقد تقدّم شيءٌ من ذلك في المسألة الثانية عشرة. وذكر ابن حجر في «الفتح»^(٥) أمثلة من ذلك، وبسط الشافعي الكلام في «الأم» (ج ٧ ص ٣١-٦)^(٦). ومع ذلك فمخالفة حديث القضاء بشاهد ويمين لظاهر القرآن مدفوعةٌ، كما ستراه.

(١) (٥/٢٨٠ مع «الفتح»).

(٢) أخرجه البخاري (٥١٠٩) ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة.

(٣) أخرجه البخاري (٥٥٣٠) ومسلم (١٩٣٢) من حديث أبي ثعلبة الخشنبي. وأخرجه مسلم (١٩٣٤) من حديث ابن عباس.

(٤) أخرجه البخاري (٥٥٢١) ومسلم عقب (١٩٣٦) من حديث ابن عمر. وفي الباب أحاديث أخرى في الصحيحين وغيرهما.

(٥) (٥/٢٨١، ٢٨٢).

(٦) (٨/٣٦-٨٣).

قال الله تبارك وتعالى: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَانَتْ مِنْ أَجْلِكُمْ فَاسْتَبُوْهُ» إلى أن قال: «وَاسْتَشِهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجُالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَ كَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» إلى أن قال: «ذَلِكُمْ [١٤٩/٢] أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَدَةِ وَأَذَنَ لَا تَرْتَابُوا» إلى أن قال: «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَأَتَمْ تَعْدُوا كَاتِبًا فَهُنْ مَقْبُوضَةٌ» [البقرة: ٢٨٢ - ٢٨٣].

إن قيل: أمر الله تعالى أن يستشهد عند المداينة رجلان، فإن لم يكونا فرجل وامرأتان؛ فدل ذلك على أنه لا يثبت الحق عند التداعي عند المحاكم إلا بذلك.

فالجواب: إن أردتم أنه لا يثبت مطلقاً إلا بذلك، فهذا باطل؛ إذ قد يثبت الحق بالاعتراف، وبالنکول فقط عند الحنفية، ومع يمين المدعي عندنا. وإن أردتم أنه لا يثبت بشهادة إلا كذلك، فهذا لا يفيدكم؛ فإن الحديث إنما أثبته بالشاهد واليمين، لا بالشاهد وحده.

فإن قيل: لو كان يثبت بشاهد ويمين لما كان بالأمر بـرجلين أو رجل وامرأتين فائدة.

قلنا: بلى، له فوائد عظيمة:

الأولى: ما نصت عليه الآية: «ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَدَةِ وَأَذَنَ لَا تَرْتَابُوا» [البقرة: ٢٨٢]، وهذا كما يحصل بالكتابة مع أن الحق لا يثبت بالكتاب وحده، فكذلك يحصل بالشهادة التامة. فإن القضاء بشهادة تامة

أظهر في القسط والعدل من القضاء بشاهد ويمين، وأقوم للشهادة لأن كلاً من الشاهدين يبالغ في التحفظ لئلا تخالف شهادته شهادة الآخر، وأبعد عن الريبة كما لا يخفى. وقد دل الإتيان بصيغة التفضيل على أن أصل القسط، وقيام الشهادة، والبعد عن الريبة= قد يحصل بما هو دون ما ذكر، فما هو؟ ليس إلا الشاهد واليمين، كما دل عليه الحديث. فالآية تدل على صحة الحديث، لأنه لو لم يكن صحيحاً لما كان هناك ما يحصل به ما اقتضته الآية.

الفائدة الثانية: أن ذلك أحوط للحق، إذ لو استشهدَ رجُلٌ واحدٌ فقط، فقد يموت قبل أداء الشهادة، أو يعرض له ما تفوت به شهادته، كالجنون أو النسيان أو الفسق أو الغيبة، فإذا كانا اثنين فالغالب أنه لا يعرض لهما ذلك معًا. وهذه أدنى درجات الاحتياط نبهت عليها الآية، ولم تمنع مما فوقها، بل في هذا إشارة إلى أنه إذا اقتضت الحال ينبغي مظاهره الاحتياط، وذلك لأن تكون مدة الدين طويلة كخمس عشرة سنة، ووجد شاهدان شيخين كبيرين، فينبغي الزيادة في عدد الشهود بحيث يغلب أنهم لا يموتون جميعاً قبل حلول الدين، أو يعرض لهم جميعاً ما تفوت به شهادتهم.

[١٥٠/٢] الفائدة الثالثة: أن الشاهد الواحد لا يثبت به الحق، بل لا بد معه من اليمين، وقد يكبر على المدعى أن يحلف خشية أن يتهمه بعض الناس، أو لأنه قد نسي القضية أو صفتها، أو لأنه لم يحضرها وإنما حضرها مورثه الذي قد مات. وقد يُجَنِّ الدائن أو يموت ويكون وارثه صبياً أو مجنوناً، فتتعذر اليمين وقت المطالبة، فيتأخر القضاء بالحق إلى أن يكمل صاحبه أو يموت.

فإن قيل: ذكر البخاري في «ال الصحيح»^(١) عن ابن شبرمة أنه احتاج على أبي الزناد بالأية، وذكر قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا أَلْخَرَ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. قال: «قلت: إذا كان يكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعى، فما يحتاج أن تذكرة إحداهما الأخرى؟ ما كان يصنع بذلك هذه الأخرى؟».

قلت: قد تقدم ما يعلم منه الجواب. ولا بأس بإيضاحه، فأقول: يصنع بذكر الأخرى أنه إذا كان الرجل باقياً حاضراً جائز الشهادة أن تتم الشهادة، فيكون ذلك أقسط عند الله، وأقوم للشهادة، وأبعد عن الارتياط. ولا يتوقف ثبوت الحق على يمين المدعى، وقد تكبر عليه، أو تتعذر منه، فيضيع الحق أو يتأخر، كما تقدم. وإن كان الرجل قد مات أو عرض له ما فوت شهادته، شهدت المرأة، وحلف المدعى معهما، وثبت الحق كما هو مذهب مالك. والظاهر أنه كان مذهب أبي الزناد، وهو مذهب قوي؛ فإن الآية أقامت المرأة مقام رجل. وفي «الصحيحين»^(٢) من حديث أبي سعيد الخدري في قصة خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم العيد ومروره على النساء وموعظته لهن: «قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن: بل». وهذا قاضٍ بأن شهادة المرأة في ما تقبل فيه شهادتهن مثل شهادة رجل. فأما اشتراط الآية لاستشهاد المرأة أن لا يكون رجل، فإنما هو - والله أعلم - لأن المطلوب في حق النساء الستر والصيانة، والشهادة تستدعي البروز، وحضور مجالس الحكام، والتعرض لطعن المشهود عليه.

(١) (٥/٢٨٠ مع «الفتح»).

(٢) البخاري (٤/٣٠). وأخرجه مسلم (٨٨٩) وليس فيه لفظ الموعضة.

فقد اتضح بحمد الله تبارك وتعالى أنه ليس في الآية ما يتوجه معه أن يقال:
إن الحديث مخالف لظاهر القرآن، بل ثبت أن فيها ما يشهد له بالصحة.

وأما المخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة، فذكرها هنا ما جاء في
قصة الأشعث بن قيس [١٥١/٢] أنه أدعى على رجل، فقال له النبي صلى الله
عليه وآله وسلم: «شاهداك أو يمينه»^(١). وحديث «الصحابيين»^(٢) عن ابن
عباس مرفوعاً: «لو يعطي الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم،
ولكن اليمين على المدعى عليه» لفظ مسلم.

والجواب عن الحديث الأول: أنه في «الصحابيين» وغيرهما من طريق
أبي وائل شقيق بن سلمة عن الأشعث بن قيس، واختلفت ألفاظ الرواية في
ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ففي رواية^(٣): «شاهداك أو يمينه»،
وفي أخرى^(٤): «يئننك أو يمينه»، وفي ثالثة أنه بدأ فقال للأشعث: «ألك
بينة؟». قال الأشعث: قلت: لا. قال: «فليحلف». هكذا في «صحيح
البخاري»^(٥) في كتاب الأحكام في باب الحكم في البئر من طريق سفيان
الثوري عن منصور والأعمش عن أبي وائل. وهكذا رواه أبو معاوية عن
الأعمش إلا أنه قال: «فقال لليهودي: احلف». أخرجه البخاري^(٦) في كتاب

(١) أخرجه البخاري (٦٦٧٧) ومسلم (١٣٨) من حديث الأشعث.

(٢) البخاري (٤٥٥٢) ومسلم (١٧١١).

(٣) عند البخاري (٢٥١٦، ٢٦٧٠) ومسلم (١٣٨/٢٢١).

(٤) عند البخاري (٤٥٥٠، ٦٦٧٧).

(٥) رقم (٧١٨٣).

(٦) رقم (٢٦٦٧) وأيضاً (٢٤١٧).

الشهادات من «صحيحه»، باب سؤال الحاكم المدعي: ألك بيته؟ ونحوه في «صحيح مسلم»^(١) و«مستند أحمد» (ج ٥ ص ٢١١)^(٢) من طريق أبي معاوية ووكيع عن الأعمش - إلى غير ذلك.

فلا ندرى ما هو اللفظ الذى نطق به النبي صلى الله عليه وآلہ وسلم، لكنْ أَجْلُ مَنْ روى الحديث عن أبي وائل منصور والأعمش، وأَجْلُ مَنْ رواه عنهما سفيان الثورى، وهو إمام في الإتقان والفقه، وروايته هي الأشبى بأداب القضاء: أن يبدأ القاضي فيسأل المدعي: ألم يكن له بيته وجه اليمين على المدعى عليه. والبينة كُلُّ ما بينَ الحق، فتصدق على البينة التامة، وهي ما لا يحتاج معها إلى يمين، وبالبينة^(٣) الناقصة وهي ما يحتاج معها إلى يمين.

على أنه لو ثبت أن لفظ النبي صلى الله عليه وآلہ وسلم: «شاهداك أو يمينه» فدلالة هذا على نفي القضاء بشاهد ويمين ليست بالقوية، ودلالة أحاديث القضاء بالشاهد واليمين واضحة.

فإن قيل: يقوّي هذه أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قلت: فإن ظاهرها يقتضي أن لا تقبل شهادة رجل وامرأتين.

فإن قيل: يجوز أن يكون الأشعث قد علم قبول رجل وامرأتين.

قلت: ويجوز أن يكون قد علم قبول شاهد ويمين. والحق أنه يجوز أن لا يكون قد [١٥٢/٢] علِمَ ذا ولا ذاك، وليس هناك محذور؛ لأن من شأن

(١) رقم (١٣٨/٢٢٠).

(٢) رقم (٢١٨٣٧).

(٣) كذا في الأصل، والأوفق للسياق: «على البينة».

المدعى أن يكون حريصاً على إظهار كلّ ما يؤمّل أن ينفعه، فلو كان له شاهد وامرأتان، أو شاهد فقط، أو امرأة واحدة، وقيل له: «شاهداك أو يمينه» = لقال: لا أجد شاهدين، ولكنني أجد كذا. وقد نازع في تحريف المدعى عليه كما في بقية القصة، فإن فيها «قلت: يا رسول الله ما لي بيمنيه؟ وإن تجعلها بيمنيه تذهب بئري، إن خصمي أمرؤ فاجر». أفتراء ينazu في هذا، ويأخذ بما يُشَعِّر به قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم إن كان ما قاله «شاهداك»، فلا يقول: لي شاهد واحد، إن كان له؟

وأما الحديث الثاني، فأوله يبيّن آخره، ويidel على أن محل قوله: «اليمين على المدعى عليه» حيث لا يكون للمدعى إلا دعواه فقط. وكما أنه لا يتناول من له شاهدان، لأنه لم يعط بمجرد دعواه، وإنما أعطى بدعواه مع شهادة الشاهدين، فكذلك لا يتناول من له شاهد، لأنه إن أعطى فلم يعط بمجرد دعواه.

وأما ما يقال: إن اختصاص المدعى عليه باليمين أصل من الأصول، فحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى مخالف للأصول = فتهويل. ويمكن دفعه بأن المدعى لما أقام شاهداً عدلاً صار الظاهر بيده، فإذا أصرّ المدعى عليه على الإنكار فهو مدّعٌ لبطلان ذاك الظهور، فقد صار المدعى في معنى المدعى عليه، وصار المدعى عليه في معنى المدعى. ويمكن معارضته بأصل آخر، وهو: أنه لا يحلف المدعى عليه مع وجود بينة للمدعى.

فإن قيل: ذاك إذا كانت بينة تامة.

قلت: لنا أن نمنع هذا. ويتحصل من ذلك أن المتفق عليه أنه لا يمين للمدعى حيث لا شاهد له، ولا يمين للمدعى عليه مع وجود بينة تامة. ويبقى ما إذا كان للمدعى شاهد واحد متربداً بين هذين الأصلين، فيؤخذ فيه بالدليل

الخاص به، وقد ثبت الحديث بتحريف المدعي، فإن حلف صارت البينة في معنى التامة، وإن أبي صار في معنى من لا شاهد له أصلاً. والله الموفق.

وأما الانقطاع الثاني^(١) وهو بين قيس وعمرو، فلا وجه له، ولم يقله من يعتقد به. وقد تقدم أن البخاري كأنه استبعد صحة الحديث، ثم لم يكن عنده إلا أنه حدس أن عمراً لم يسمعه [١٥٣/٢] من ابن عباس، وقد تقدم الكلام معه في ذلك. وهو الذي يشدد في اشتراط العلم باللقاء، فلو كان هناك مجال للشك في سماع قيس من عمرو لما تركه البخاري والتجأ إلى ذاك الحدس الضعيف الذي لا يُجدي. وقيس ولدَ بعد عمرو، ومات قبله. وكان معه بمكة، وسمع كلّ منهما من عطاء وطاوس وسعيد بن جبير ومجاحد وغيرهم. وكان عمرو لا يدع الخروج إلى المسجد الحرام والقعود فيه إلى أن مات، كما تراه في ترجمته من «طبقات ابن سعد»^(٢). وكان قيس قد خلف عطاء في مجلسه كما ذكره ابن سعد أيضاً^(٣). وسمع عمرو من ابن عباس وجابر وابن عمر وغيرهم، ولم يدركهم قيس. فهل يُظن بقيس أنه لم يلقَ عمراً، وهو معه بمكة منذ ولد قيس إلى أن مات؟ أو لم يكونا يصليان معًا في المسجد الحرام الجمعة والجماعة؟ أو لم يكونا يجتمعان في حلقة عطاء وغيره في المسجد؟ ثم كان لكل منهما حلقة في المسجد قد لا تبعد إحدى الحلقتين عن الأخرى إلا بضعة أذرع. أو يُظن بقيس أنه استنكف عن^(٤)

(١) تقدّم الانقطاع الأول (ص ٢٣٩).

(٢) (٤٧٩/٥).

(٣) المصدر السابق (٤٨٣/٥).

(٤) (ط): «من». والمثبت من (خ).

السماع من عمرو لأنه قد شاركه في صغار مشايخه، ثم يرسل عنه إرسالاً؟ وقد قاتل الأستاذ أشدَّ القتال لمحاولة دفع قولهم: إن أبا حنيفة الذي ولد سنة ثمانين بالكوفة ونشأ بها مُعرضاً عن سماع الحديث لم يسمع من أنس الذي عاش بالبصرة وتوفي بها سنة إحدى وتسعين، وقيل: بعدها بسنة أو سنتين. وليس بيده إلا أنه قد قيل: إن أبا حنيفة رأى أنساً! وقد تعرضت لذلك في ترجمة أحمد بن محمد بن الصلت من قسم التراجم. ثم ترى الأستاذ هنا يجاري أصحابه في توهّمهم الباطل مع وضوح الحال.

وسبب الوهم في هذا أن الطحاوي ذكر هذا الحديث فقال^(١): «وأما حديث ابن عباس فمنكر، لأن قيس بن سعد لا نعلمه يحدّث عن عمرو بن دينار بشيء». فتوهم جماعة - من آخرهم الأستاذ الكوثري - أن الطحاوي قصد بهذا أن قيساً عن عمرو منقطع، لعدم ثبوت اللقاء، بناءً على القول باشتراط العلم به، القول الذي ردّه مسلم في مقدمة «صحيحه»، ونقل إجماع أهل العلم على خلافه.

وعبارة الطحاوي لا تعطي ما توهّموه، فإنه ادعى أن الحديث منكر، ثم وجّه ذلك بقوله: «لأن قيس بن سعد لا نعلمه يحدّث عن عمرو بن دينار بشيء»، ولم يتعرّض لسماعه منه ولقائه له [٢/١٥٤] ببني ولا إثبات. ولا ملزمة بين عدم التحدث وعدم اللقاء أو السماع، فإن كثيراً من الرواية لقوا جماعة من المشايخ وسمعوا منهم، ثم لم يحدّثوا عنهم بشيء.

فإن قيل: إنما ذاك لاعتقادهم ضعف أولئك المشايخ، وعمرو لم يستضعفه أحد.

(١) «معاني الآثار» (٤/١٤٥).

قلت: بل قد يكون لسبب آخر، كما امتنع ابن وهب من الرواية عن المفضل بن فضالة القىٰباني لأنّه قضى عليه بقضية، وامتنع مسلم من الرواية عن محمد بن يحيى الذهلي لما جرى له معه في شأن اختلافه مع البخاري. فكأن الطحاوي رأى أن قيساً لو كان يروي عن عمرو لجاء من روایته عنه عدّة أحاديث، لأنّ عمرًا كان أقدم وأكبر وأجلّ، وقد سمع من الصحابة، وحديثه كثير مرغوب فيه، وكان قيس معه بمكة منذ ولد. فحدّس الطحاوي أنّ قيساً كان ممتنعاً من الرواية عن عمرو، فلما جاء هذا الحديث استنكره، كما قد نستنكر أن نرى حديثاً من روایة ابن وهب عن المفضل، أو من روایة مسلم عن محمد بن يحيى.

فإن قيل: فقد يكون لاستنكاره خشي انقطاعه.

قلت: كيف يُبني على ظنّ امتناع قيسٍ من الرواية عن عمرو نفسه أن يُحمل هذا الحديث على أنه أرسله عنه؟ بل المعقول أنه إذا امتنع من الرواية عنه نفسه كان أشد امتناعاً من أن يروي عن رجل عنه، فضلاً عن أن يُرسل عنه، أو بعبارة أخرى يدلّس، وقيس غير مدّلس.

فإن قيل: فعلى ماذا يُحمل؟

قلت: أما الطحاوي، فكأنه خشي أن يكون سيف - وهو راوي الحديث عن قيس - أخطأ في روایته عن قيس عن عمرو.

فإن قيل: فهل تقبلون هذا من الطحاوي؟

قلت: لا، فإنّ أئمة الحديث لم يُعرّجوا عليه. هذا البخاري مع استبعاده لصحة الحديث - فيما يظهر - إنما حدّس أنّ عمرًا لم يسمعه من ابن عباس،

وذلك يقضي أن الحديث عنده ثابت عن عمرو. وهذا مسلم أخرج الحديث في «صحيحة»^(١)، وثبته النسائي^(٢) وغيره. وليس هناك مظنة للخطأ. وسيف ثقة ثبت، لو جاء عن مثله عن ابن وهب عن المفضل بن فضالة، أو عن مسلم [١٥٥ / ٢] عن محمد بن يحيى، لوجب قبوله؛ لأن المحدث قد يمتنع عن الرواية عن شيخ، ثم يُضطر إلى بعض حديثه. هذا على فرض ثبوت الامتناع، فكيف وهو غير ثابت هنا؟

بل قد جاء عن قيس عن عمرو حديث آخر، روى وهب بن جرير عن أبيه قال: «سمعت قيس بن سعد يحَدِّث عن عمرو بن دينار...» وذهب وأبوه من الثقات الأثبات. ذكر البيهقي ذلك في «الخلافيات»، ثم قال: «ولا يبعد أن يكون له عن عمرو غير هذا». نقله ابن التركماني في «الجوهر النقي»^(٣)، ثم راح يناقش البيهقي بناءً على ما توهّمه أن مقصود الطحاوي الانقطاع، ودعوى أنه لم يثبت لقيس لقاء عمرو، وقد مرّ إبطال هذا الوهم. والطحاوي أعرف من أن يدّعى ذلك، لظهور بطلانه، مع ما يلزمـه من اتهام قيس بالتدليس الشديد الموْهِم للقاء والسماع، على فرض أن هناك مجالاً للشك في اللقاء.

وقد بيَّنا أن الطحاوي إنما حام حول الامتناع، والحق أنه لا امتناع،

(١) رقم (١٧١٢).

(٢) في «السنن الكبرى» (٥٩٦٧). قال: هذا إسناد جيد، وسيف ثقة، وقيس ثقة، وقال يحيى بن سعيد القطان: سيف ثقة.

(٣) (١٦٨ / ١٠). والحديث قد أخرجه الدارقطني (٢٩٦ / ٢) والخطيب في «تاریخ بغداد» (٢١٤ / ١٤) بالإسناد المذكور.

ولكن قيساً عاجله الموت. ولما كان يحدّث في حلقة في المسجد الحرام كان عمرو حياً في المسجد نفسه، ولعل حلقته كانت بالقرب من حلقة عمرو، فكان قيس يرى أن الناس في غنى عن السمع منه عن عمرو، لأن عمرًا معهم بالمسجد. فكان قيس يحدّث بما سمعه من أكابر شيوخه، فإن احتاج إلى شيء من حديث عمرو في فتوى أو مذكرة فذكره، قام السامعون أو بعضهم فسألوا عمراً عن ذاك الحديث، فحدّثهم به، فروروه عنه، ولم يحتاجوا إلى ذكر قيس. واستغنى سيف في هذا الحديث، وجرير في الحديث الآخر بالسماع من قيس، لأنه ثقة ثبت؛ ولعله عرض لهما عائق عن سؤال عمرو.

هذا، وقد تابع قيساً على رواية هذا الحديث عن عمرو بن دينار محمد بن مسلم بن سوسن الطائفي. ذكر أبو داود في «السنن»^(١) حديث سيف، ثم قال: «حدثنا محمد بن يحيى وسلمة بن شبيب، قالا: ثنا عبد الرزاق، ثنا محمد بن مسلم، عن عمرو بن دينار - بإسناده ومعناه. قال سلمة في حديثه: قال عمرو: في الحقوق». وأخرجه البيهقي في «السنن» (ج ١٠ ص ١٦٨) من طريق عبد الرزاق ومن طريق أبي حذيفة، كلاماً عن الطائفي.

والطائفي استشهد به صاحباً «الصحيح»، ووثقه ابن معين وأبو داود والعجلي ويعقوب بن سفيان وغيرهم. وقال [٢/١٥٦] ابن معين مرة: «ثقة لا بأس به، وابن عيينة أثبت منه. وكان إذا حدث من حفظه يخطئ، وإذا حدث من كتابه فليس به بأس. وابن عيينة أوثق منه في عمرو بن دينار، ومحمد بن مسلم أحب إلى من داود العطار في عمرو». وداود العطار هذا هو داود بن

(١) رقم (٣٦٠٩).

عبد الرحمن، ثقة متفق عليه، وثقة ابن معين وغيره.

وقال عبد الرزاق: «ما كان أعجب محمد بن مسلم إلى الثوري». وقال البخاري عن ابن مهدي: «كتبه صالح». وقال ابن عدي: «لم أر له حديثاً منكراً». وضعفه أحمد، ولم يبين وجه ذلك، فهو محمول على أنه يخطئ فيما يحده بمن حفظه.

فأما قول الميموني: «ضعفه أحمد على كل حال، من كتاب وغير كتاب»، فهذا ظن الميموني، سمع أحمد يطلق التضعيف، فحمل ذلك على ظاهره. وقد دل كلام غيره من الأئمة على التفصيل، ولا يظهر في هذا الحديث مظنة للخطأ، وقد اندفع احتماله بمتابعة سيف^(١).

هذا، وللحديث شواهد. منها حديث ربيعة الرأي، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة^(٢): «أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد». كان سهيل أصيب بما أنساه بعض حديثه، ومن ذلك هذا الحديث، فكان سهيل بعد ذلك يرويه عن ربيعة ويقول: «أخبرني ربيعة – وهو عندي ثقة – أنني حدثه إياه، ولا أحفظه». والنسيان علة غير قادحة. وقد رواه يعقوب بن حميد^(٣) عن محمد بن عبد الله العامري «أنه سمع سهيل بن أبي صالح يحده عن أبيه، فذكره».

(١) كذا في الأصل. وهو سبق قلم من المؤلف، والصواب: «قيس»، فهو المتابع للطائفي، كما هو ظاهر. [ن].

(٢) أخرجه أبو داود (٣٦١٠) والترمذى (١٣٤٣) وابن حبان (٥٠٧٣) والبيهقي في «الكبرى» (١٦٨/١٠).

(٣) أخرجه من طريقه البيهقي (١٠/١٦٩).

وذكر ابن التركماني^(١) أنه اختلف على سهيل. رواه عثمان بن الحكم، عن زهير بن محمد، عن سهيل، عن أبيه، عن زيد بن ثابت.

قلت: إن كان هذا مخالفًا لذاك، فذاك أثبت^(٢). عثمان مصرى، قال فيه أبو حاتم: «ليس بالمتين»، وزهير أنكروا [عليه] الأحاديث التي يرويها عنه غير العراقيين.

وروى [١٥٧/٢] المغيرة بن عبد الرحمن الحزامي^(٣) عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة «أن النبي ﷺ قضى باليمن مع الشاهد». قال ابن التركماني^(٤): «مغيرة قال فيه ابن معين: ليس بشيء».

أقول: هذا حكاية عباس عن ابن معين. وقد قال الأجري: «قلت لأبي داود: إن عبّاسًا حكى عن ابن معين أنه ضعف مغيرة بن عبد الرحمن الحزامي، ووثق (مغيرة بن عبد الرحمن) المخزومي. فقال: غلط عباس». والحزامي احتاج به الشيخان وبقية الستة. وقال أبو زرعة: «هو أحب إلى من [ابن] أبي الزناد وشعيّب»، يعني في حديث أبي الزناد، كما في «التهذيب»^(٥). وشعيّب هو ابن أبي حمزة ثقة متفق عليه. قال أبو زرعة:

(١) في «الجوهر النقي» (١٦٩/١٠).

(٢) قلت: قد صلح الطريقين عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة، وعن سهيل عن أبيه عن زيد بن ثابت الإمامان: أبو حاتم وأبو زرعة الرازي، كما بيته في «الإرواء»، فإشارة ابن التركماني إلى إعلاله انتصارًا لمذهبة لا قيمة له. [ن].

(٣) أخرجه من طرقه البهقي (١٦٩/١٠).

(٤) «الجوهر النقي» (١٦٩/١٠).

(٥) (٢٦٦/١٠).

«شعيب أشبه حديثاً وأصحٌ من ابن أبي الزناد». وابن أبي الزناد تقدم ذكره في المسألة الثانية. وقد حكى الساجي عن ابن معين أنه قال: «عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة حجة». وحكى البيهقي^(١) عن الإمام أحمد أنه قال: «ليس في هذا الباب حديث أصح من هذا».

قال ابن التركمانى^(٢): «قال صاحب «التمهيد»: أصح إسناد لهذا الحديث حديث ابن عباس. وهذا بخلاف ما قال ابن حنبل». أقول: كلاهما صحيح، ولا يفيد الحنفية الاختلاف في أيهما أصح.

وذكر ابن عدي أن ابن عجلان وغيره رواوا عن أبي الزناد عن ابن أبي صفية عن شريح قوله^(٣). وهذا لا يوهن روایة المغيرة، إذ لا يمتنع أن يكون الحديث عن أبي الزناد من الوجهين، وإنما كان يكثر من ذكر المروي عن شريح لأن شريحاً عراقي، والخلاف في المسألة مع العراقيين، ومن عادتهم أنهم يخضعون للمقاطيع عن أهل بلدتهم، ويردون الأحاديث المرفوعة من حديث الحجازيين.

ولذلك جاء عن محمد بن علي بن الحسين أنهم سأله: أقضى النبي صلوات الله عليه باليمين مع الشاهد؟ قال: «نعم، وقضى به علي رضي الله عنه بين أظهركم». ذكره البيهقي (ج ١٠ ص ١٧٣).

(١) (١٦٩/١٠).

(٢) (١٦٩/١٠). وانظر «التمهيد» (١٣٨/٢).

(٣) قلت: عزو هذا لابن عدي فيه نظر، فإنه ليس عنده في ترجمة المغيرة من «الكامل» (ق ٣٨٦/٢-١)، والمصنف أخذته من «التهذيب»، ولكن هذا لم يصرح بعزوه إلى ابن عدي وإنما هو من قول الذهبي في «الميزان» مصريحاً به أنه من قوله. [ن].

وذكر البخاري عن زكريا بن عدي أن ابن المبارك ناظر [١٥٨/٢] الكوفيين في النبي، «فجعل ابن المبارك يحتج بأحاديث رسول الله ﷺ وأصحاب النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار من أهل المدينة. قالوا: لا، ولكن من حديثنا! قال ابن المبارك... عن إبراهيم قال: كانوا يقولون: إذا سكر من شراب، لا يحل له أن يعود فيه أبداً. فنكسوا رؤوسهم. فقال ابن المبارك للذى يليه: رأيتَ أعجبَ من هؤلاء؟ أحدهم عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين فلم يبئوا به، وأذكر عن إبراهيم فنكّسوا رؤوسهم!» حكاه البيهقي في «السنن» (ج ٨ ص ٢٩٨).

وروى عبد الوهاب الثقفي^(١) - وهو ثقة - عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله: «أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد». أعلى جماعة بأن جماعة روه عن جعفر عن أبيه مرسلًا. ونماز في ذلك الدارقطني^(٢) ثم البيهقي^{(٣)(٤)}.

وفي الباب أحاديث أخرى ومراسيل ومقاطع عند الدارقطني والبيهقي^(٥) وغيرهما. والحديث أشهر من كثير من الأحاديث التي يدعى

(١) أخرجه الترمذى (١٣٤٤) وابن ماجه (٢٣٦٩) والدارقطنى (٤/٢١٢) من طريقه.

(٢) في «العلل» (٣/٩٦-٩٨).

(٣) في «السنن الكبرى» (١٠/١٦٩، ١٧٠).

(٤) قلت: وهب أن الراجح أنه مرسل. فهو مرسل صحيح الإسناد، وهو حجة عند الحنفية، لاسيما وله شواهد موصولة كما تقدم، فالحديث صحيح حجة عند الجميع لو لا العصبية المذهبية عافانا الله منها. وقد خرجت كثيراً من الشواهد لهذا الحديث عن جماعة من الصحابة في «إرواء الغليل». [ن].

(٥) انظر «سنن» الدارقطنى (٤/٢١٢ وما بعدها) والبيهقي (١٠/١٧٠ وما بعدها).

لها الحنفية الشهرة، ويحتجون بها على خلاف القرآن والسنة المتوترة.

وأما قول الأستاذ: «مع عدم ظهور دلالته على المتنازع فيه»، فيشير به إلى تأويلات أصحابه. فمنها زعم بعضهم في حديث مسلم: «قضى بيمين وشاهد» أن المعنى قضى بيمين حيث لا شاهدين، وقضى بشاهد حيث وجده الشهود، والمراد بـ(شاهد) الجنس. وهذا التأويل كما ترى!

أولاً: لأنه خلاف الظاهر.

ثانياً: لأنه يجعل الكلام لا فائدة له، فإنه لا يخفى على أحد أنه يُقضى باليمين حيث لا بينة، ويُقضى بالشاهدين حيث وجدا.

ثالثاً: حمل «شاهد» على الجنس، ثم إخراج الواحد منه لا يخفى حاله.

[١٥٩/٢] رابعاً: هذا اللفظ روایة زيد بن الحباب عن سيف. وقد رواه عبد الله بن الحارث بن عبد الملك المخزومي عن سيف، فقال: «قضى باليمين مع الشاهد». رواه الإمام الشافعي وأحمد عن عبد الله بن الحارث، كما في «الأم» (ج ٦ ص ٢٧٣)^(١) و«مسند أحمد» (ج ١ ص ٣٢٣)^(٢). وزاد في روایة الشافعي: «قال عمرو: في الأموال». وفي روایة أحمد: «قال عمرو: إنما ذاك في الأموال».

وعبد الله بن الحارث كأنه أثبت من زيد بن الحباب، فإن زيداً قد وُصف بأنه يخطيء، ولم يُوصف بذلك عبد الله، وكلامهما ثقنان من رجال

(١) (٧/٦٢٤، ٦٢٥) ط. دار الوفاء.

(٢) رقم (٢٩٦٨). وأخرجه أيضاً النسائي في «الكبرى» (٥٩٦٧) وابن ماجه (٢٣٧٠) بهذا الإسناد واللفظ.

مسلم. وهكذا رواه محمد بن مسلم الطائي^(١) عن عمرو، إلا أنه قال: «قال عمرو: في الحقوق».

فقوله: «قضى باليمين مع الشاهد» لا يمكن - ولو على بُعد بعيد - إجراء تأويلهم المذكور فيه. وراویه عن ابن عباس - وهو عمرو بن دينار ثقة جليل فقيه - أقرَّه على المعنى الذي نقول به، ولهذا خصَّه بالأموال. والقضاء باليمين حيث لا شهود قد يكون في غير الأموال، وكذلك القضاء بالشاهدین.

وهكذا جاء لفظ هذا الحديث «قضى باليمين مع الشاهد» في حديث أبي هريرة وحديث جابر^(٢) وغيرهما. وفي بعض الشواهد والمراسيل والمقاطع التصريح الواضح.

ومن التأويلات: قول بعضهم في لفظ «قضى باليمين مع الشاهد»: إن المعنى قضى بيمين المدعى عليه مع وجود شاهد واحد للمدعى.

ورُدَّ بأوجه:

منها: أنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر أن المعية بين اليمين والشاهد، وأنه قضى بهما معاً.

ومنها: أن الرواية الأولى تردُّ هذا التأويل.

ومنها: أن راویه عن ابن عباس - وهو ثقة جليل فقيه - أقرَّه على ظاهره كما سلف.

(١) أخرجه من طريقة أبو داود (٣٦٠٩) والبيهقي (١٠/١٦٨).

(٢) سبق تخریجهما.

ومنها: ما ورد في بعض الشواهد والمراسيل والمقاطع من التصريح الواضح.

وفي «الفتح»^(١) عن ابن العربي أن بعضهم حمله على صورة خاصة، وهي أن رجلاً اشتري من آخر عبداً مثلاً فادع المشتري أن به عيّباً، وأقام شاهداً واحداً. فقال البائع: بعثه بالبراءة، فيحلف المشتري أنه ما اشتري بالبراءة، ويردُّ العبد.

أقول: حاصل هذا التأويل أن البائع أنكر أولاً العيب، فأقام المدعى وهو المشتري شاهداً واحداً، فاعترف المدعى عليه وهو البائع، ولكنه ادعى دعوى أخرى، وهي أنه باع [٢/١٦٠] بالبراءة. فأنكر المشتري، ولم يكن للبائع بينة، فيحلف المشتري. وأنت خبير أن هذه قضيتان: قضى في الأولى بالاعتراف، وفي الثانية باليمين، وذهب الشاهد لغواً. فكيف يعبر الصحابة عن هذا بلفظ «قضى باليمين مع الشاهد»، و«قضى بيمين وشاهد»؟ فإن كلاً من هاتين العبارتين تعطي أن القضاء وقع باليمين والشاهد معاً.

فإن قيل: قد يقال: لم يعترف البائع بل قال: لا عيب، فإن كان فلا يلزمني لأنني بعث بالبراءة.

قلت: فعلى هذا إن حلف المشتري على وجود العيب وعدم البراءة، فقد قضى له في القضية الثانية بيمينه فقط، وفي الأولى بشاهده ويمينه وهو الذي تفرون منه. وإن حلف على عدم البراءة فقط ومع ذلك قضى له برداً العبد، فقد قضى له في الثانية بيمينه فقط، وفي الأولى بشاهد واحد بلا يمين،

(١) (٤٨٢/٥).

وهو أشدُّ مما تفِرون منه. على أن الذي ينبغي في هذه الصورة أن لا يقبل قول البائع: «لا عيب...»، بل يقال له: إما أن تعرف بوجود العيب، وإما أن تُصرَّ على إنكارك. فإن اعترف فقد تقدم، وإن أصرَّ على إنكاره، قيل للمشتري: ألك شاهد آخر؟ فإن قال: لا، فعلى قولكم يقال للبائع: أخلف، فإن حلف قضي له بيمينه^(١) وذهب الشاهد لغواً، ولم يحتاج إلى دعوى البراءة. وإن أبي قضي بوجود العيب لنقول المدعى عليه، وذهب الشاهد لغواً، وتمَّت القضية الأولى، ثم ينظر في القضية الثانية.

وعلى قولنا: يقال للمشتري: أخلف مع شاهدك، فإن حلف ثبت العيب بشهاده ويمينه، ثم ينظر في القضية الأخرى. وإن أبي قيل للبائع: أخلف أنه لا عيب، فإن حلف قُضي له بيمينه واستُغنى عن الدعوى الثانية وذهب الشاهد لغواً. وإن أبي قيل للمشتري: أخلف على وجود العيب (وهذه يمين مردودة ليست هي التي تكون مع الشاهد)، فإن حلف قُضي له بيمينه مع نكول البائع واستُغنى عن الشاهد، ثم ينظر في القضية الثانية. وإن أبي سقط حقه واستُغنى عن القضية الثانية.

فإن قال قائل: أنا أخالفكم في رد اليمين وفي القضاء بالشاهد واليمين إلا في صورة واحدة، وهي ما إذا كان للمدعى شاهد واحد ونكل المدعى عليه عن اليمين، فيحلف المدعى [٢/١٦١] ويستحق، ففي هذه يقضى له بشهاده مع يمينه.

قلنا: فأنت تقضي للمدعى الذي لا شاهد له بمجرد نكول خصمه، ولا تقضي للمدعى الذي له شاهد بمجرد نكول خصمه، بل تكلّفه اليمين فوق

(١) في (ط): «يمينه». والتوصيب من (خ).

ذلك. فكان وجود شاهد للمدعي يوهن جانب المدعي، حتى لو لم يكن له شاهد لكان جانبه أقوى، فهل يقول هذا أحد؟!

وأما قول الأستاذ: «والليث بن سعد ردَّ على مالك ردًّا ناهضًا في رسالته إليه». فهذه الرسالة في «إعلام الموقعين» (ج ٣ ص ٨٢)^(١) وهي تفيد أن مالكًا كتب إلى الليث يعاتبه في إفتائه بأشياء على خلاف ما عليه جماعة أهل المدينة، فأجابه الليث بهذه الرسالة. فذكر أولاً أنه قد كان في الأقطار الأخرى جماعة من الصحابة، وكان الخلفاء يكتبون إليهم. قال: «ومن ذلك القضاء بشاهدٍ ويمينٍ صاحب الحق، وقد عرفت أنه لم ينزل يُقضى بالمدينة به ولم يقضِ به أصحابُ رسول الله ﷺ بالشام ولا بحمص ولا بمصر ولا بالعراق، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. ثم ولِي عمر بن عبد العزيز، وكان كما قد علمت في إحياء السنن والجِدْد في إقامة الدين والإصابة في الرأي والعلم بما قد مضى من أمر الناس. فكتب إليه رُزيق... إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق. فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: إننا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين».

مقصود الليث - فيما يظهر - أن الأحكام على ضربين: منها ما لا يسع فيه الاختلاف، ومنها ما دون ذلك. وأن الخلفاء كانوا يكتبون إلى من

(١) (٣-٩٤ / ١٠٠) ط، محمد محبي الدين عبد الحميد. وقد نقلها ابن القيم من كتاب «المعرفة والتاريخ» للفسوي (٦٨٧-٦٩٥ / ١). وروها أيضًا ابن معين في «التاريخ» (٤٨٧-٤٩٧ / ٤).

بالأقطار الأخرى من الصحابة في الضرب الأول كيلا يخالفوا فيه، وإذا وقع منهم فيه خلاف كتب إليهم الخلفاء ينهونهم عنه. وأما الضرب الثاني فكانوا يُقرُّون فيه كُلَّ مجتهد على اجتهاده، وأنَّ هذه القضية من الضرب الثاني. كان الخلفاء في المدينة يقضون بالشاهد واليمين، وكان من بالأقطار التي سماها الليث من الصحابة لا يقضون بذلك فيما يعلمه الليث، ولم يكتب إليهم الخلفاء يأمرونهم بالقضاء به، فدلَّ ذلك أنها عندهم من الضرب الثاني. واستشهد لذلك بما ذكره عن عمر بن عبد العزيز، وأنه لما كان بالمدينة كان فقهاءها ناظروه فقوى عنده قولهم فكان يقضي به. ثم لما صار بالشام كان [١٦٢] فقهاءها ناظروه، فقوى عنده قولهم فصار إليه. فيرى الليث أن ما كان من الضرب الثاني فليس لمالك أن يجعل عمل أهل المدينة فيه حجة على الناس كلهم، ولا أن ينكر على من يخالفه فيه.

أقول: فهذا معنى معقول مقبول في الجملة، والمدار على الحجة، وإن حُمل كلام الليث على غير هذا المعنى صار زللاً داحضاً لا ردًّا ناهضاً.

ونحن لم ندع أن القضاء بالشاهد الواحد مع يمين صاحب الحق من الضرب الأول الذي لا يسع خلافه وينقض قضاء القاضي بخلافه، وإنما ادعينا أنه ثابت بالحججة، وأن المخالف له مخطئ. وليس في رسالة الليث ما يدفع هذا.

وأما قول الأستاذ: «حتى إن يحيى الليثي...»، فمخالفة بعض المالكية والشافعية للإمامين إنما تدل أنه قويٌ عند المخالفين أنه لا يُقضى بذلك، وقوته عندهم لا تستلزم قوته في نفس الأمر، والمدار على الحجة وقد أقمناها.

وأما قول الأستاذ: «فسلٌ قضاة العصر...»، فجوابه: أنها إذا روعيت العدالة الشرعية كما يجب لم يكن هناك اختلال يُعتدُّ به، وقد قضى أهل العلم بذلك ويقضون به إلى اليوم في بعض الأقطار، ولا يدرك اختلال؛ وإنما الاختلال في جواز القضاء بشهادة فاسقين على ما يقوله الحنفية. أو رأيت لو قال قضاة العصر: قد فسد الزمان، فلا يُقضى بأقل من ثلاثة شهود على شرط أن تكون القرائن مساعدة لشهادتهم؟ وكما أن الفساد يُخشى من ادعاء الباطل، فإن أشدَّ منه يُخشى من جحد الحق.

فإن شدَّدت بالشهادة دفعاً لما يُخشى من ظلم المدعى للمدعى عليه، فقد سهَّلت بذلك ظلم المدعى عليه للمدعى. وهذا أشدُّ، فإن الغالب أن يكون المطالب عند الحاكم هو الضعيف الذي لا يمكنه استيفاء الحق من المدعى عليه، فكيف أن يظلمه؟ فالقسطاس المستقيم هو اتباع الشريعة، والله عز وجل متكفل بحفظها، وضامن بقدرها أن يسُدَّ المتبَع لها، ويُسُدَّ ما قد يقع من الخلل في تطبيق العمل بشرعه على حكمته في نفس الأمر أو يَجْبُره. وهو سبحانه اللطيف الخير، على كل شيء قادر.

* * * *

يعلم من مناظرة الشافعی لمحمد بن الحسن^(١) في هذه المسألة أن محمداً - مع إنكاره أن يقضى بشاهد ويمين، وردد الأحاديث في ذلك، وزعمه أن ذلك خلاف ظاهر القرآن - كان يقول: إنَّ نسبَ الطفل إلى المرأة، وبالتالي إلى صاحب الفراش، مع ما يتبع ذلك من أحكام الرق والحرية والتناكح والتوارث واستحقاق الخلافة وغير ذلك، يثبت بشهادة القابلة وحدها. فاعتراضه الشافعی بأن عمدته في ذلك أثر «رواه عن علي رضي الله عنه رجل مجهول يقال له: عبد الله بن نجی، ورواه عنه جابر الجعفی^(٢) وكان يؤمن بالرجعة».

فحاول الأستاذ الجواب عن ذلك بوجوه:

الأول: أن قبول شهادة القابلة إنما هو في استهلال المولود ليصلّى عليه أو لا يصلّى.

الثاني: أن ابن نجی غير مجهول، فقد روی عنه عدة، ووثقہ النسائي وابن حبان.

الثالث: أن جابرًا الجعفی روی عنه شعبة مع تشديده، ووثقہ الثوری.

الرابع: أنه قد تابعه عطاء بن أبي مروان عن أبيه عن علي.

(١) انظر «معرفة السنن والآثار» (١٤/٢٦١).

(٢) أخرجه من طريقه عبد الرزاق في «المصنف» (١٣٩٨٦) والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٥١/١٠).

الخامس: أنه قد روی عبد الرزاق بسنده إلى عمر قبول شهادة القابلة، والأسلمي الذي في السند مرضي عند الشافعي.

السادس: قال الأستاذ: «محمد بن الحسن استنبط قبول قول المرأة فيما يخصها معرفته من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمَنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْجَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ووجه دلالته أن الاستهلال مما تشهده النساء دون الرجال عادةً، فإنما شهادتهن ينافي قبول قول المرأة فيما تخصّها معرفته كما هو المستفاد من الآية».

أقول: أما الأول، فالموارد في كتب الحنفية أنه يثبت النسب بشهادة القابلة عند أبي حنيفة وصاحبيه في بعض الصور، وعندهما في صور أخرى. فمن شاء فليراجع كتبهم^(١)، وليلقى معى: أحسن الله عزاء المسلمين في علم الأستاذ محمد زاهد الكوثري! فأما القبول في الاستهلال ليصلّى عليه أو لا يصلّى، فهذا يوافق عليه الشافعي وغيره، وليس بشهادة، وإنما هو خبر لا يتربّ عليه أمر له خطر.

[٢/١٦٤] وأما الثاني، فابن نجي كان مجھول الحال عند الشافعي. وقال البخاري: «فيه نظر». وهذه الكلمة من أشد الجرح عند البخاري، كما ذكره الأستاذ في كلامه في إسحاق بن إبراهيم الحنيني، وترأه في ترجمة إسحاق من قسم التراجم^(٢). فأما توثيق ابن حبان فقاعدته توثيق المجاهيل، كما ذكره الأستاذ غير مرة، ومررت الإشارة إليها في القواعد، وفي ترجمة

(١) انظر «فتح القدير» (٤/٣٥٦ وما بعدها) و«حاشية ابن عابدين» (٣/٥٤٥).

(٢) رقم (٤٢).

ابن حبان من قسم التراجم^(١). وتوثيق النسائي معارض بطبع البخاري، على أن النسائي يتسع في توثيق المجاهيل، كما تقدّم في القواعد. وأما الثالث، فجابر الجعفي استقرَّ الأمر على توهينه، ثم هو معروف بتديليس الأباطيل، ولم يصرّح بالسماع.

وأما الرابع، فذاك الخبر تفرد به سويد بن سعيد^(٢)، وهو إنما يصلح للاعتبار فيما صرَّح فيه بالسماع وحدَّث به قبل عماه، أو بعده وروجع فيه ثبت. وهبْ أنه يصلح للاعتبار في هذا، فأي فائدة في ذلك، وخبر الجعفي طائع؟!

وأما الخامس، فالأسلمي هو إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى هالك، وارتضاء الشافعي له إنما هو فيما سمعه عنه، إما لأنَّه سمع من أصوله، وإما لأنَّه كان متamasًّا ثمَّ فسد بعد ذلك^(٣)، وهذا الخبر لم يسمعه منه الشافعي. ومع ذلك فشيخه فيه إسحاق بن عبد الله الفُروي، وهو هالك باتفاقهم. والزهري عن عمر منقطع.

ثم إنَّ كان المراد بالقبول على الاستهلال القبول لأجل الصلاة على

(١) رقم (٢٠٠).

(٢) في «السنن الكبرى» للبيهقي (١٥١/١٠): «سويد بن عبد العزيز»، وضعيته البيهقي. وانظر «تهدیب التهدیب» (٤/٢٧٦).

(٣) قلت: وإنما لأنَّه لم يتبيَّن له حاله، ولم يعرَفه كما عرفه غيره من الأئمَّة كمالك وأحمد وغيرهما، قال ابن أبي حاتم في «آداب الشافعي ومناقبه» (ص ٢٢٣) بعد أن روَى عن الشافعي أنه كان يقول فيه: كان قدريًا: «لم يَبِّنْ له أنه كان يكذب، وكان يحسب أنه طعن الناسُ عليه من أجل مذهبِه في القدر». [ن].

المولود، فليس هذا محل النزاع كما سلف.

[١٦٥/٢] وأما السادس، فقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْلُّ لِهِنَّ أَن يَكْتُمَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] الكلام فيه على التوزيع، أي: لا يحل للمرأة أن تكتم ما خلق الله في رحمها. والنهي عن الكتمان يقتضي أنه مظنة أن يقع، وإنما يظن بالمرأة أن تكتم حيث كان لها غرض. فمآل النهي عن الكتمان إلى الأمر بالاعتراف، فغاية ما في هذا الدلاله على أنه يقبل منها الاعتراف. فإذا ذكرت أنها قد تمت أقواؤها كان هذا اعترافاً بأنه لا نفقة لها، وادعاءً لأنه لا رجعة للزوج عليها. فيُقبل منها الاعتراف، وينظر في الادعاء، فإن قيل منها الادعاء أيضاً، فهل يجعلون الولادة من هذا القبيل؟

إإن قلت: نعم، لزلكم أن تقبلوا قول الأم نفسها: هذا ابني من فلان، وثبتوا بذلك نسبة وميراثه وغير ذلك.

إإن قلت: إنما موضع الاستنباط أن الآية أشرعت بأنه يُقبل قول المرأة في الحيض والحمل، وأن علة ذلك هو أنه يتيسر العلم بذلك إلا من جهتها؛ فقلنا: والولادة يتيسر العلم بها إلا من جهة النساء، فأخذنا من ذلك قبول شهادتهن^(١) فيها.

قلنا: أما قبول قولها وحدها في حيضها وحملها، فهذا مما تختص به بمعرفته دون غيرها. والولادة ليست كذلك، بل يطلع عليها غيرها من النساء. أفرأيت إذا أخذتم من ذلك قبول شهادة النساء على الولادة، فمن أين أخذتم أنها تكفي امرأة واحدة؟ فقد تحضر عدة قوابيل، وقد تحضر مع القابلة

(١) في (ط): «شهادتين»، والتوصيب من (خ).

عدة نساء، وقد يحيط رجال بالخيمة مثلاً بعد كشفها، والعلم بأنه ليس فيها إلا المرأة الحامل، ثم يحرسون الخيمة إلى أن تكشف فلا يكون فيها إلا المرأة وطفل معها، فيشهد الرجال شهادة محققة أنها ولدت ذاك الطفل. دع قضية الرجال فإنها نادرة، ولكن هلاً^(١) قلتم: دلت هذه الآية على قبول شهادة النساء في الولادة، ودللت آية الدين على اشتراط العدد، فيؤخذ من الآيتين قبول شهادة أربع نسوة كما يقول الشافعي؟ أو ليس إذا قبلتم شهادة امرأة واحدة فيما يختص به النساء لزملكم قبول رجل واحد فيما يختص به الرجال، كما يتفق في الجامع يوم الجمعة، بل في كل شيء؟ إلا أنه إذا كفت امرأة واحدة فيما يختص به النساء، ورجل فيما يختص به الرجال، فما لا يختص لا يتوجه فيه إلا أحد أمرين: إما أن يكفي الواحد رجلاً كان [١٦٦/٢] أو امرأة، وإما أن يشترط رجل أو امرأتان، فقد دلت السنة على هذا فيما يتعلق بالأموال وزادتكم يميناً.

فإن قلتم: لكن الشافعي لا يقول بقبول شهادة المرأةتين مع اليمين.
قلنا: قد قال بذلك أستاذه مالك، وهو مذهب قوي، كما سلف. والله الموفق.



(١) في (ط): «هل» خطأ، والتوصيب من (خ).

المسألة السادسة عشرة

نكاح الشاهد امرأة شهد زوراً بطلاقها

في «تاریخ بغداد» (١٣ / ٣٧١ [٣٧٣]) من طريق الحارث بن عمیر قال: «سمعت أبا حنيفة يقول...، قال الحارث بن عمیر: وسمعته يقول: لو أن شاهدين شهدا عند قاضٍ أن فلان بن فلان طلق امرأته، وعلما جميعاً أنهما شهدا بالزور، ففرق القاضي بينهما، ثم لقيها أحد الشاهدين، فله أن يتزوج بها؟ قال: نعم. قال: ثم علم القاضي بعد، ألم أنه أُن يفرّق بينهما؟ قال: لا.».

قال الأستاذ (ص ٣٧): «مسألة نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً هو مقتضى الأدلة، وإن كان شاهد الزوج يأثم إثماً عظيمًا، لكن لا يحول ذلك دون نفاذ حكم القاضي ظاهراً أو باطناً، وإلا لزم إباحة وطئها للزوج الأول في السرّ فيما بينه وبين الله، وإباحة وطئها للزوج الجديد بحكم الحاكم، وأي قول يكون أقبح وأشنع من هذا؟ يكون لأمرأة واحدة زوجان في حالة واحدة، أحدهما يجامعها في السرّ والآخر في العلانية. ونعرف أن أبا حنيفة لا يمكنه أن يرى مثل هذا الرأي رغم كل تشنيع، بل التشنيع يرتد على مخالفيه ومشتبئيه كما صورناه. وأبو حنيفة من أبرا الناس من أن يُحدث الفوضى في الأحكام، وأما عدم تفريق القاضي بينهما بعد علمه بحال الشاهدين، فليس من مسائل أبي حنيفة، وإنما مذهبه التروي في الحكم مطلقاً.».

أقول: يتفوّه الأستاذ بالقبح والشناعة، وينسى ما في صنيعه هذا منهم! أما إباحتها لزوجها الحقيقي، فذلك حكم الله تبارك وتعالى من فوق سبع سماوات! وأما إباحتها لذلك الشاهد الفاجر، فإنما يقول بها أبو حنيفة. فأما مخالفوه - ومنهم: أصحابه أبو يوسف ومحمد وزفر - فإنهم قائلون

[٢/١٦٧] بحرمتها عليه أشدّ التحريم. والحاصل أن أبا حنيفة يقول: هي حرام في حكم الله تعالى على زوجها، مباحة في حكم الله تعالى للشاهد الفاجر! ومخالفوه يقولون بعكس هذا. غاية الأمر أن القاضي لجهله بما في نفس الأمر يحول بينها وبين زوجها، ويسلط الشاهد الفاجر عليها، ولا قبح في هذا ولا شناعة. أرأيت إذا ادعى رجل على امرأة أنها زوجته فحكم القاضي بذلك، وكانت المرأة في نفس الأمر أم المدعى أو أخته أو بنته، والقاضي لا يعلم، أليس يسلطه عليها في قول أبي حنيفة وغيره؟

ونظير مسألتنا ما إذا كان لزيد أمة، فادعى بكر أنها أمته، وأقام شاهدي زور، فقضى له القاضي. فأبو حنيفة يوافق في هذه أن الأمة لا تزال في ملك زيد حلال له وحراما على بكر، وإن كان القاضي يحول بينها وبين زيد، ويسلط عليها بكرًا.

وليت الأستاذ كان ذكر الأدلة التي زعم أن نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً هو مقتضاها فكنت أنظر فيها، وعسى أن تكون في ذلك فائدة، ولكن الأستاذ عدل عنها إلى سلاحه الوحيد من المغالطة والتهويل على عادته. ومن العجيب قوله: «وأما عدم تفريق القاضي بينهما بعد علمه...». أليس من المعلوم أنه في قول أبي حنيفة إذا علم حقيقة الحال قضى بأنها امرأة ذلك الشاهد الفاجر حلال له ظاهراً وباطناً؟ أو ليس إذا كان هذا قضاء لم يكن هناك وجہ عنده للتفریق بينهما؟



المسألة السابعة عشرة [١٦٨/٢]

القرعة المشروعة

في «تاریخ بغداد» (١٣ / ٣٩٠ - ٤٠٧) من طريق يوسف بن أسباط قال: «وكان النبي ﷺ يُقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وأقرع أصحابه، وقال أبو حنيفة: القرعة قمار».

قال الأستاذ (ص ٨٧): «وأما مسألة القرعة، فقد قصرها أبو حنيفة على موردها وقال: إنما يجري الإقراع عند إرادة السفر بين النساء، وعند القسمة التي ليس فيها إبطال حق ثابت، باعتبار أن القرعة وردت في ذلك على خلاف القياس».

أقول: الذي في كتب الحنفية عن أبي حنيفة أنه لا حكم للقرعة، وإنما تُسحب تطبيباً للنفس، ثم لا يلزم العمل بها، فللزوج أن يخرج بأي أزواجها شاء، حتى لو أقرع فخرج سهم إحداهن، فله الخروج بغيرها. وهكذا في القسمة يكون حق التعيين للقاضي. وقد بقيت للقرعة موارد أخرى. ودعوى أنها خلاف القياس كأنه أريد بها أنها في الأصل قمار. وسنوضح بعون الله عز وجل بطلان ذلك، وثبت أن القرعة في بابها قياس من أعدل الأقيسة وأقومها وأوفتها بالأصول، وأن جعل التعيين إلى الزوج والقاضي في الفرعين السابقين هو المخالف للأصول.

اعلم أن صورة القرعة قد تستعمل في أربعة أبواب:

الباب الأول: أن يقصد بها إبطال حق صاحب الحق وجعله لمن لا حق له، كأن يقول الرجل لصاحبه: ألق خاتمك، وألقي خاتمي، ونقترع عليهما، فأينا خرج سهمه استحقَّ الخاتمين. أو يقول أحدهما: أفارِعك على خاتمي

هذا، فإن خرج سهمك أخذته أنت. أو يتدعيا داراً في يد أحدهما، فيقال:
أقرعوا بينهما، فإن خرج سهم المدعى أخذ الدار.

الباب الثاني: أن يتنازعا حقاً يمكن أن يكون لهما معاً، ولا دليل يرجح
جانب أحدهما، كأن يتنازعوا داراً بيدهما معاً، ولا دليل لأحدهما، وحلف
كلٌّ منهما أنها جميعها له، ليس لصاحبها منها شيء.

[١٦٩/٢] الباب الثالث: أن يختص الحق بأحدهما بعينه، ويتعذر تعينه،
كمن طلق بائناً إحدى امرأته، وتعدّ تعينها.

الباب الرابع: أن يكون الحق في الأصل ثابتاً لكلاًّ منهما، لكن اقتضى
الدليل أن يُخصَّ به أحدُهما، لا بعينه.

فأما الباب الأول، فلا نزاع أن القرعة إذا استعملت فيه فهي قمار،
وكذلك الباب الثاني.

وأما الباب الثالث ففيه نظر، وقد قال بعض الأئمة بصحة القرعة فيه.

وأما الباب الرابع، فهو مورد القرعة. والفرق بينه وبين الأبواب الأولى
بغاية الوضوح، فإنه إذا اقتضى الدليل أن يُخصَّ به أحدُهما لا بعينه فما بقي
إلا طلبُ طريق للتعيين لا ميل فيه ولا حيف، فإذا ظفرنا بطريق كذلك، لم
يكن فيه إبطالٌ حقٌ ثابت ولا إثباتٌ حقٌ باطل، فما هو هذا الطريق؟

من كانت له امرأتان واحتاج إلى السفر واستصحاب إحداهما فقط، فقد
ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أن له ذلك، وبقى التعيين. ومن مات عن
ابنيه، فقسم القاضي المال نصفين، فقد ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أنه
ينبغي تخصيص أحدُهما بأحد النصفين والأخر بالأخر، وبقى التعيين.

فأبو حنيفة يقول: يعيّن الزوج والقاضي، ومخالفوه يقولون: الزوج والقاضي منهياً عن الميل وعن كل ما يظهر منه الميل، ولا ريب أن تعينهما برأيهما ميلٌ، أو يظهر منه الميل، والأصل في ذلك التحرير. فإذا بحثت لهما مخالف للأصول والقياس، وفتح باب الهوى، ومناف للحكمة. وإذا عيّن الزوج برأيه إحدى امرأته ظنَّت الأخرى أنه إنما عيّنها ميلاً إلى هواه، فحزنها ذلك، وأدى ذلك إلى مفاسد. وإذا عيّن القاضي برأيه أحد النصفين لزيد، وكان بكرٌ يريده لنفسه، ظنَّ بكرٌ أن القاضي إنما مال مع هواه، وساقت ظنون الناس بالقاضي، وجَرَ ذلك إلى مفاسد.

فإن قال أبو حنيفة: **فَمَا الْمُخْلِصُ؟** قالوا: قد يبيّنه الله تعالى ورسوله، وهو القرعة. فإن قال: القرعة قمار. قيل له: إنما تكون قماراً في غير هذا الباب كما تقدم شرحه. وإذا صحَّ أن أبو حنيفة استحبَ القرعة، فقد لزمه أنها ليست في هذا الباب بقمار وأنها مشروعة. وإذا اعترف بأنها مشروعة، مما بقي إلا أن يجب العمل بها، أو يجوز تركها وجعل [١٧٠ / ٢] التعيين إلى الزوج والقاضي. والحجة قائمة على منع أن يكون التعيين إلى الزوج والقاضي، لأنَّه فتح باب الميل كما تقدَّم، ولا ضرورة إليه ولا حاجة.

وقد وردت القرعة في فروع أخرى من الباب الرابع، وبذلك ثبت أنها في ذلك الباب أصل من الأصول الشرعية يقاس عليه ما يشبهه.

قال الله تبارك وتعالى في قصة مريم: ﴿فَقَبَّلَهَا رَبِّهَا يَقْبُلُ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَلَهَا زَكِرِيَاً﴾ إلى أن قال: **﴿وَمَا كُنْتَ لَدَنِيمِهِ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيمَ وَمَا كُنْتَ لَدَنِيمِهِ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾** [آل عمران: ٣٧].

.٤٤

فالقوم - وفيهم نبي الله زكريا عليه السلام - اختصموا في كفالة مريم، ففرعوا إلى القرعة، وظاهر أنهم إنما يرضون بالقرعة عند تساويهم في أصل الاستحقاق واقتضاء مصلحة الطفلة أن يختص بكافالتها أحدهم. فقص الله تبارك وتعالى ذلك في كتابه، وأخبر أنه كفلها زكريا، أي - والله أعلم - بأن أخرج سهمه في القرعة، فكان هو القارع.

وقال عز وجل في قصة يونس: «إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلُكِ الْمَسْحُونَ ١٦٠ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ١٦١ فَأَنْقَمَهُ الْحَوْثُ وَهُوَ مُلِيمٌ» [الصفات: ١٤٢ - ١٤٠] ذهب يونس إلى فلك مشحون - أي موّرق - ليركب فيه، فكانه - والله أعلم - طلع إلى الفلك هو وجماعة حاجتهم ك حاجته، فكان صاحب الفلك أخبرهم أنه لا يمكنه أن يسافر بهم جمِيعاً لأن فلكه مشحون أي موّرق، وطلب إليهم أن يتزل بعضهم، فتشاحُوا، فاقترعوا، فطلع سهم يونس في المدحضين، أي في الذين خرجت القرعة بأن ينزلوا. والظاهر أن الفلك كان لا يزال بالمرفأ، وليس في النزول منه خطير ظاهر، لكن الله عز وجل قضى على يونس بما قضى.

وفي «ال الصحيحين»^(١) من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لو علم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا...». وفي « صحيح مسلم»^(٢) من حديثه أيضاً مرفوعاً: «لو تعلمون - أو يعلمون - ما في الصف المقدم ل كانت قرعة ». أي أنهم يحضرون معًا، ويكثرُون

(١) البخاري (٦١٥، ٦٥٣) ومسلم (٤٣٧).

(٢) رقم (٤٣٩).

ويتشاهُون، ولا يكون هناك مُرجح، فيحتاج إلى القرعة.

وفي «صحيح البخاري»^(١) وغيره من حديث أم العلاء قالت: «طار لنا عثمان بن مظعون في السكنى حين اقترعت الأنصار على سكناً المهاجرين...».

[١٧١/٢] وفيه^(٢) من حديث النعمان بن بشير مرفوعاً: «مَثُلُ القائمِ عَلَى حدودِ اللهِ وَالوَاقِعُ فِيهَا كَمْثُلِ قَوْمٍ أَسْتَهْمُوا عَلَى سَفِينَةِ...».

وفي «صحيح مسلم»^(٣) وغيره عن عمران بن حصين: «أن رجلاً أعتق ستة مملوكيْن عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله ﷺ فجزأهم أثلاثاً، ثم أقرعَ بينهم، فأعتقَ اثنين، وأرّقَ أربعة».

ووجه ذلك أن تصرُّفَ المريض مرض الموت وصيَّةٌ يصح منها الثالث فقط، ومن الأصول الشرعية مراعاةً أن تَعْتَقَ الرقبةُ كاملاً، كما ثبت فيمن اعتق في حال صحته بعض مملوكيْه أنه يَعْتِقُ عليه كُلُّهُ، وفيمن اعتق شرَكَاه في مملوك أنه إن كان المُعْتَقُ موسراً عَتَقَ الم المملوك كُلُّهُ وغَرِيمَ المُعْتَقِ قيمةً ما زاد على نصيبه لشريكه. وإن كان مُعسِّراً فقد قال بعض أهل العلم: يعتق

(١) رقم (١٢٤٣). وأخرجه أيضًا أَحْمَدُ فِي «المسند» (٢٧٤٥٨، ٢٧٤٥٧) والطبراني في «الكبير» (٢٥/١٤٠) والحاكم في «المستدرك» (١/٣٧٨) والبيهقي في «الكبرى» (٤/٧٦).

(٢) البخاري (٢٤٩٣).

(٣) رقم (١٦٦٨). وأخرجه أيضًا أبو داود (٣٩٥٨ وما بعدها) والترمذى (١٣٦٤) والنسائي (٤/٦٤). ورواه مالك في «الموطأ» (٢/٧٧٤) عن الحسن البصري وابن سيرين مرسلاً.

المملوك كُلُّه، ويُسْعى في قيمة ما زاد على نصيب المعتق حتى يدفعها إلى الشريك. وقال آخرون: قد عتق منه ما عتق، ويبقى باقيه على الرق.

ومن المعنى في مراعاة عتق الرقبة كاملةً أن مقصود العتق هو أن يحصل للمملوك وعليه جميع الحقوق المختصة بالأحرار، ويف涅 عن المسلمين غناء الحر، وليس المبعض كذلك. فإن من حقوق الأحرار ما لا يحصل له ولا عليه منها شيء، ومنها ما يحصل له جزء منه فقط، ومع ذلك يكون التبعيض منشأ نزاع مستمر بين المبعض ومالك بعده، فيلحق الضرر بكلٍّ منهما. ويُشتبه الحكم في كثير من الفروع على المفتى والقاضي، كما تراه في أحكام المبعض في كتب الفقه. فجاءت السنة بأن يُجزَّأ الستة ثلاثة أجزاء، ليَعْتَقَ اثنان كاملان، فكلُّهم متساوون في أصل الحق، واقتضى الدليل أن يُخَصَّ اثنان منهم، وبقي التعين. فهذه الصورة من الباب الرابع الذي وردت فيه القرعة. فثبتت أن القرعة في ذاك الباب أصل من الأصول الشرعية قررها الكتاب والسنة، واقتضاه العدل والحكمة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على خاتم أنبيائه محمد وآله وصحبه وسلم.



القائد إلى تصحيح العقائد

وهو القسم الرابع من كتاب

«التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل»

الحمد لله الذي لا أعلم به من نفسه، ولا أصدق نبأ عنه من وحيه، ولا آمن على دينه من رسالته، ولا أولى بالحق ممن اعتصم بشرعه ورضي بحكمه.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد. ورضي الله عن اختارهم لصحبة رسوله، وحفظ شريعته، وعن أتباعهم المقتدين بأنوارهم، المقتفين لآثارهم إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن صاحب كتاب «تأنيب الخطيب» تعرّض في كتابه للطعن في عقيدة أهل الحديث، ونبّرّهم بالمجسمة، والمشبهة، والحساوية، ورمّاهم بالجهل والبدعة والزيغ والضلال. وخاض في بعض المسائل الاعتقادية كمسألة الكلام والإرجاء، فتجشّمُ أن تعقبه في هذا، كما تعقبته في غيره، راجياً من الله تبارك وتعالى أن يثبت قلبي على دينه، ويهديني لما اختلف فيه من الحق بإذنه، ويغفر لي بعفوه ورحمته، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

* * *

قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

تضافر العقل والشرع على إثبات أن الله تبارك وتعالى غني عن العالمين، وأنه سبحانه الحكيم الحميد، فخلق الله تعالى الخلق وتكتيله لهم لا يكون إلا موافقاً لما ثبت من غناه سبحانه وحمده وحكمته.

وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وعبادته سبحانه هي طاعته بامتثال ما أمر به ورضيه، واجتناب ما نهى عنه وكرهه. ولم يكن الغني الحميد، الحكيم العليم، ليأمر عباده إلا بما هو خير لهم، ولا لي نهاهم إلا عمما هو شرّ لهم. فإن أمرهم أو نهاهم للابتلاء فقط، فطاعته نفسها خير لهم، وعصيائه شر لهم.

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّكُفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفُرُ وَإِنَّ شَكْرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

تقول العرب: لا أرضي منك بكذا، وأرضي منك بكذا، إذا كانت الفائدة للمتكلم. فإذا كانت إنما هي للمخاطب، ولكن المتكلم بكرمه ورحمته يحبّ الخير ويكره الشر، قالوا: لا أرضي لك كذا، وأرضي لك كذا.

وقال تعالى فيما قصّه عن لقمان: ﴿وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرْ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [لقمان: ١٢].

وفيما قصّه عن سليمان: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَتَوَفَّ أَشْكُرَ أَكْفَرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرْ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا إِلَّا بِكَ اللَّهِ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَذَابِ حَمِيدٌ ﴾ [إبراهيم: ٨].

وقال عز وجل: ﴿ وَمَنْ جَهَدَ فَإِنَّمَا يُجْهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَذَابِ ﴾ [العنكبوت: ٦].

[١٧٦/٢] وفي «صحيح مسلم»^(١) وغيره عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي! إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محراماً، فلا تظالموا. يا عبادي! كلّكم ضالٌ إلا من هديته، فاستهدوني أهديكم. يا عبادي! كلّكم عارٍ إلا من جائع إلا من أطعمنه، فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي! كلّكم عارٍ إلا من كسوته، فاستكسوني أكسكم». يا عبادي! إنكم تخطئون بالليل والنهار، وأنا أغفر الذنوب جميعاً، فاستغفروني أغفر لكم. يا عبادي! إنكم لن تبلغوا ضري فتضرونني، ولن تبلغوا نفعي فتفنوني. يا عبادي! لو أن أولكم وأخركم وإنكم وجنّكم كانوا على أنقى قلبِ رجلٍ واحدٍ منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً. يا عبادي! لو أن أولكم وأخركم وإنكم وجنّكم كانوا على أفحى قلبِ رجلٍ واحدٍ منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي! لو أن أولكم وأخركم وإنكم وجنّكم قاموا في صعيد واحدٍ فسألوني، فأعطيت كل إنسان مسألته، ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المحيط إذا دخل البحر. يا عبادي! إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه».

(١) رقم (٢٥٧٧).

فـنـسـطـيـع أن نـفـهـم من هـذـا كـلـه أن الله تـبارـك وـتـعـالـى اـقـضـى كـمـاـلـ جـوـدـه أن
يـجـود بالـكـمـال إـلـى الحـدـ المـمـكـن، وـلا يـفـي بـهـذـا أن يـخـلـق خـلـقاـ كـامـلـين، فـإـنـما
ذـلـك بـمـنـزـلـة خـلـقـهـم حـسـان الصـورـ، وـذـاك كـمـاـلـ يـتـمـحـضـ فـيـه الحـمـدـ لـلـخـالـقـ
مـنـ كـلـ وجـهـ، وـلـا يـحـمـدـ عـلـيـهـ الـمـخـلـوقـ الـبـتـةـ، فـلـا يـعـتـدـ بـهـ كـمـاـلـ لـهـ. وـكـذـلـكـ
أـنـ يـخـلـقـهـمـ غـيـرـ كـامـلـينـ وـيـجـبـرـهـمـ عـلـىـ الـكـمـالـ، فـإـنـماـ الـحـمـدـ مـنـوـطـ بـالـاختـيـارـ.
وـقـرـيـبـ مـنـ هـذـا أـنـ يـخـلـقـهـمـ غـيـرـ كـامـلـينـ وـلـاـ مـجـبـورـينـ، وـيـسـرـ لـهـمـ اـخـتـيـارـ
الـكـمـالـ بـحـيـثـ لـاـ يـكـونـ فـيـهـ مـشـقـةـ عـلـيـهـمـ، فـإـنـ الـمـخـلـوقـ إـنـمـاـ يـحـمـدـ عـلـىـ
اـخـتـيـارـهـ الـكـمـالـ حـيـثـ يـكـونـ عـلـيـهـ فـيـهـ مـشـقـةـ، وـكـلـمـاـ كـانـتـ الـمـشـقـةـ أـشـدـ، كـانـ
الـحـمـدـ أـحـقـ، وـالـكـمـالـ أـعـظـمـ^(١).

(١) يـرـيدـ أـنـ الـحـكـمـةـ الـإـلـهـيـةـ التـيـ يـحـمـدـ اللهـ عـلـيـهـاـ أـنـ يـخـلـقـ عـبـادـهـ مـنـ الـإـنـسـ فيـ حـالـةـ
نقـصـ وـيـتـدـرـجـ بـهـمـ إـلـىـ الـكـمـالـ باـخـتـيـارـهـمـ فـيـمـاـ كـلـفـهـمـ بـهـ مـاـ يـتـدـرـجـ بـهـمـ إـلـىـ الـكـمـالـ
بـأـعـمـالـهـمـ الـاخـتـيـارـيـةـ، وـلـوـ خـلـقـهـمـ كـامـلـينـ لـمـ عـادـ عـلـيـهـمـ حـمـدـ وـثـنـاءـ لـهـذـاـ الـكـمـالـ، وـلـوـ
أـجـبـرـهـمـ عـلـىـ الـكـمـالـ لـمـ حـمـدـواـ أـيـضاـ عـلـىـ مـاـ أـجـبـرـواـ عـلـيـهـ، فـكـانـ الـحـمـدـ وـالـثـنـاءـ
عـلـيـهـمـ أـنـ يـسـرـ لـهـمـ طـرـيقـ الـكـمـالـ التـدـريـجيـ باـخـتـيـارـهـمـ مـعـ شـيـءـ مـنـ الـمـشـقـةـ. [محمدـ
عبدـ الرـزـاقـ].

١ - فصل [١٧٧/٢]

لنا أن نقول: إن مدار كمال المخلوق على حبّ الحق وكراهية الباطل، فخلقَ الله تعالى الناس مفطورين على ذلك، وقدر لهم ما يؤكّد تلك الفطرة، وما يدعوهم إلى خلافها، ليكون عليهم في اختيار الكمال – وهو مقتضى الفطرة – مشقةً وتعباً وعنة، ولهم في خلاف ذلك شهوة و هو. فمن اختار منهم مقتضى الفطرة، وصبر على ما فيه من المشقة والعناء، وعمما في خلافه من الراحة العاجلة واللذة = استحق أن يُحَمَّد، فاستحقَ الكمال، فناله. ومن آثر الشهوةَ واتبع الهوى استحقَ الذمَّ، فسقط.

وفي «صحيح مسلم»^(١) من حديث أبي هريرة وأنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «حُفِّت الجنة بالمكاره، وحُفِّت النار بالشهوات». وهو في «صحيح البخاري»^(٢) من حديث أبي هريرة بنحوه.

وأخرج أبو داود والترمذى والنسائى وابن حبان والحاكم^(٣) من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لما خلق الله العجنة والنار أرسل جبريلَ إلى الجنة، فقال: انظر إليها. قال: فرجع إليه فقال: وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها. فأمر بها، فحُفِّت بالمكاره، فقال: ارجع إليها، فرجع، فقال: وعزتك لقد خفتُ أن لا يدخلها أحد. قال: اذهب إلى النار، فانظر إليها. فرجع، فقال: وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها، فأمر بها،

(١) رقم (٢٨٢٣، ٢٨٢٢).

(٢) رقم (٦٤٨٧).

(٣) أبو داود (٤٧٤٤) والترمذى (٢٥٦٠) والنسائى (٧/٣ - ٤) وابن حبان (٧٣٩٤) والحاكم في «المستدرك» (١/٢٦ - ٢٧). وإنسنا ده حسن.

فُحِفَّت بالشهوات، فقال: ارجع إليها، فرجع، فقال: وعزتك لقد خشيت أن لا ينجو منها أحد». راجع «فتح الباري»^(١): كتاب الرقاق.

وقال الله عز وجل ﴿كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقَتَالُ وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكُرُّهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوْا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

[١٧٧/٢] وقال قبل ذلك: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَّسْتُهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ، مَتَى نَصْرُ اللَّهِ إِلَّا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤].

وقال سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَسْتَعِنُوْا بِالصَّابِرِ وَالصَّابُورُ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٣﴾ وَلَا نَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَّوْا مُّؤْمِنُوْا بِلَّ أَخِيَّهُ وَلَكِن لَا شَعُورُوكَ ﴿١٥٤﴾ وَلَنَبْلُوْنَكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالشَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصْبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أَوْلَئِكَ عَلَيْهِم صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأَوْلَئِكَ هُمُ الْمُهَنَّدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٣ - ١٥٧].

والمقصود بالابلاء هو أن يتبيّن حال الإنسان، فيفوز من صبر على تحمل المشاق، ثابتًا على الحق، معرضًا عما يراه في الباطل من المخارج التي تخلص من تلك المشاق أو تخفّفها، عالماً أن الدنيا زائلة، وأن الذي يستحق العناية هو أمر الآخرة، ويُخسر من يلجم إلى الباطل فراراً من تلك المشاق أو من شدّتها.

(١) (١١/٣٢٠).

ولا يقتصر الابلاء على الشدائيد، بل قال الله عز وجل: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ
وَالْخَيْرِ فِتْنَةٌ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنباء: ٣٥]. وذلك من وجهين:

الأول: أن الإنسان كما يشُق عليه الثبات على الحق عند الشدائيد، فكذلك عند النعيم والرخاء؛ لأن النعيم يدعو إلى التوسيع في اللذات والاستكثار من الشهوات، والتکاسل عن الطاعات، والتکبر على الناس، وغير ذلك. وفي الصبر عن ذلك ما فيه من المشقة.

الوجه الثاني: أن من استحوذ عليه إيثار الباطل تكون الدنيا أعظم همه. فهو من جهة إذا توفّرت له نعم الدنيا ولم تنه مصائبها رضي عن ربه ودينه، وإذا أصابته المصائب سخط. ومن جهة أخرى يُعد نعم الدنيا ومصائبها أعظم دليل على رضا الله عز وجل وسخطه، فإذا يسرت له نعم الدنيا ولم تنه مصائبها زعم أن الله عز وجل راضٍ عنه وعن دينه وعن عمله، وإلا زعم أن الله عز وجل ساخط عليه وعلى دينه وعلى عمله! وهذه كانت شبهة فرعون كما بيّنته في «كتاب العبادة»^(١).

وقال الله تبارك وتعالى: ﴿فَمَا أَلْيَانُ إِنْسَنٌ إِذَا مَا أَبْنَلَهُ رَبُّهُ، فَأَكْرَمَهُ، وَنَعَمَهُ، فَيَقُولُ رَبِّتْ أَكْرَمَنِ﴾ [١٧٩/٢] وَمَا إِذَا مَا أَبْنَلَهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ، فَيَقُولُ رَبِّي أَهْتَنِ﴾ [١٥] . [الفجر: ١٥ - ١٦]

وقال تعالى: ﴿وَلَيْلَنِ أَذْقَنَا إِنْسَنَ مِنَ الرَّحْمَةِ ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَشُوُسٌ كَهُورٌ﴾ [١] وَلَيْلَنِ أَذْقَنَهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتُهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ

(١) انظر (ص ٨٣٢ وما بعدها).

عَنِّي إِنَّهُ لَفَرْجٌ فَخُورٌ ﴿١٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴿١١﴾ [هود: ٩ - ١١].

وقال تعالى: «لَا يَسْتَهِنُ الْإِنْسَنُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَلَنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ» ﴿١﴾ وَلَيْنَ أَذْقَنَهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتُهُ لِيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَطْلَنَّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَيْنَ رُجِعْتُ إِلَى رَفِقٍ إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَكُحْسُنَى فَلَيَتَبَتَّأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَتُنْذِيقَنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ» ﴿٥﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَنِ أَغْرَضَ وَنَعَ بِجَانِيهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءِ عَرِيضٍ» [فصلت: ٤٩ - ٥١].

وقال سبحانه: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنَّ أَصَابَهُ خَيْرٌ أَطْمَانَ يَهُ وَلَيْنَ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أَنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ، خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» [الحج: ١١].

واقرأ من سورة الفرقان: [٧ - ١١] ومن سورة الزخرف: [٣١ - ٣٥].

والإنسان لا يكره الحق من حيث هو باطل، ولكنه يحب الحق بفطرته، ويحب الباطل لهواه وشهوته، ومدار الفوز أو الخسران على الإيثار. قال الله تبارك وتعالى: «فَمَمَّا مَنْ طَغَى ﴿٢٧﴾ وَأَثْرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٢٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى وَمَمَّا مَنْ حَافَ مَقَامَ رَبِّهِ، وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهُوَى ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» [النازعات: ٤١ - ٣٧].

ولك أن تقول: إن الله تبارك وتعالى في جانب، والهوى في جانب. وقد قال تعالى: «أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ، هَوَنَهُ أَفَإِنَّ تَكُونُ عَلَيْهِ وَسِيلًا» ﴿٤٢﴾ أَمْ تَخْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَمُ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سِيلًا» [الفرقان: ٤٣ - ٤٤]. وقال تعالى: «أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَنَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ

عَلَى عِلْمٍ وَخَمَّ عَلَى سَمْعِهِ، وَقَلِيلٌ عَلَى بَصَرِهِ، وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غَشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا
تَذَكَّرُونَ» [الجاثية: ٢٣].

وَفِي الْحَدِيثِ: «حُبِّكَ الشَّيْءُ يُعْمَلُ وَيُصْنَمُ»^(١).

وَقَالَ الْبُرِيقُ الْهَذَلِيُّ^(٢):

[١٨٠ / ٢] أَيْنَ لِي مَا ترَى، وَالمرءُ تَابَى عَزِيمَتُهُ، وَيَغْلِبُهُ هَوَاهُ
فَيَعْمَلُ مَا يَرَى فِيهِ عَلَيْهِ وَيَحْسِبُ مَا يَرَاهُ لَا يَرَاهُ

* * * *

(١) أخرجه أحمد (٢١٦٩٤) وأبو داود (٥١٣٠) وغيرهما من حديث أبي الدرداء. وفي إسناده أبو بكر بن أبي مريم، وهو ضعيف. ويروى موقفاً، وهوأشبه بالصواب. انظر تعليق المحققين على «المسنن».

(٢) انظر: عيون الأخبار (١ / ٣٨). وفي شرح أشعار الهذللين (٢ / ٧٥٨): «يأتي عزيمته». وفي البيت الثاني: «من رأه لا يراه».

٢- فصل

الدين على درجات: كف عن ما نهي عنه، وعمل بما أمر به، واعتراف بالحق، واعتقاد له وعلم به. ومخالفة الهوى للحق في الكف واضحة، فإن عامة ما نهي عنه شهوات ومستلزمات، وقد لا يشهي الإنسان الشيء من ذلك لذاته، ولكنه يشهي لعارض. ومخالفة الهوى للحق في العمل واضحة لما فيه من الكلفة والمشقة.

ومخالفه الهوى للحق في الاعتراف بالحق من وجوه:

الأول: أن يرى الإنسان أن اعترافه بالحق يستلزم اعترافه بأنه كان على باطل. فالإنسان ينشأ على دين أو اعتقاد أو مذهب أو رأي يتلقاه من مربيه ومعلمه على أنه حق، فيكون عليه مدة، ثم إذا تبين له أنه باطل شق عليه أن يعترف بذلك. وهكذا إذا كان آباؤه أو أجداده أو متبعوه على شيء، ثم تبين له بطلانه. وذلك أنه يرى أن نقصهم مستلزم لقصه، فاعترافه بضلالهم أو خطئهم اعتراف بقصه. حتى إنك لتري المرأة في زماننا هذا إذا وقفت على بعض المسائل التي كان فيها خلاف بين أم المؤمنين عائشة وغيرها من الصحابة أخذت تُحامي عن قول عائشة، لا لشيء إلا لأن عائشة امرأة مثلها، فتتوهم أنها إذا زعمت أن عائشة أصابت وأن من خالفها من الرجال أخطأوا، كان في ذلك إثبات فضيلة لعائشة على أولئك الرجال، فتكون تلك فضيلة للنساء على الرجال مطلقاً، فينالها حظ من ذلك. وبهذا يلوح لك سر تعصّب العربي للعربي، والفارسي للفارسي، والتركي للتركي، وغير ذلك. حتى لقد تعصّب الأعمى^(١) في عصرنا هذا للمعري!

(١) يشير إلى الدكتور طه حسين الذي ألف عن أبي العلاء المعري، وقوله ما لم يقله، =

الوجه الثاني: أن يكون قد صار له في الباطل جاه وشهرة ومعيشة، فيشق عليه أن يعترف بأنه باطل، فتذهب تلك الفوائد.

الوجه الثالث: الكبير. يكون الإنسان على جهالة أو باطل، فيجيء آخر فيين له الحجة، [١٨١/٢] فيرى أنه إن اعترف كان معنى ذلك اعترافه بأنه ناقص، وأن ذلك الرجل هو الذي هداه. ولهذا ترى من المتسبين إلى العلم من لا يشق عليه الاعتراف بالخطأ إذا كان الحق تبيّن له ببحثه ونظره، ويشق عليه ذلك إذا كان غيره هو الذي بيّن له.

الوجه الرابع: الحسد. وذلك إذا كان غيره هو الذي بيّن الحق، فيرى أن اعترافه بذلك الحق يكون اعترافاً لذلك المبين بالفضل والعلم والإصابة، فيعظُم ذاك في عيون الناس، ولعله يتبعه كثير منهم. وإنك لتجد من المتسبين إلى العلم من يحرِص على تخطئة غيره من العلماء ولو بالباطل، حسداً منه لهم، ومحاولاً لحطّ منزلتهم عند الناس.

ومخالفُ الهوى للحق في العلم والاعتقاد قد تكون المشقة تحصيله، فإنه يحتاج إلى البحث والنظر، وفي ذلك مشقة. ويحتاج إلى سؤال العلماء والاستفادة منهم، وفي ذلك ما مرّ في الاعتراف. ويحتاج إلى لزوم التقوى طليباً للتوفيق والهدى، وفي ذلك ما فيه من المشقة. وقد تكون لكراهية العلم والاعتقاد نفسه، وذلك من جهات:

الأول: ما تقدم في الاعتراف. فإنه كما يشق على الإنسان أن يعترف

= ونسب إليه كل الحاد وزندقة. فانبأ له العلامة عبد العزيز الميموني ورد عليه في كتابه المشهور «أبو العلاء وما إليه».

بعض ما قد تبيّن له، فكذلك يشُقُّ عليه أن تبيّن له، فيشُقُّ عليه أن تبيّن بطلانُ دينه، أو اعتقاده، أو مذهبة، أو رأيه الذي نشأ عليه، واعتَزَّ به، ودعا إليه، ودَبَّ عنه، أو بطلانُ ما كان عليه آباءه وأجداده وأشياخه، ولا سيما عندما يلاحظ أنه إن تبيّن له ذلك تبيّن أن الذين يُطْرِيهم ويُعَظِّمُهم، ويُشْتِي عليهم بأنهم أهل الحق والإيمان والهدى والعلم والتحقيق، هم على خلاف ذلك، وأن الذين يُحَقِّرُهم ويُذْهِمُهم ويُسْخِرُ منهم وينسبُهم إلى الجهل والضلال والكفر هم الْمُحَكِّمُونَ. وحسبك ما قصَّه الله عز وجل من قول المشركيَّن، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَاتَلُوا اللَّهَمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّكَمَاءِ أَوْ أَثْنَانًا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأفال: ٣٢].

فتتجد ذا الهوى كُلَّمَا عُرِضَ عليه دليل لمخالفته أو ما يُوهِن دليلاً لأصحابه شَقَّ عليه ذلك، واضطرب، واغتاظ، وسارع إلى الشغب. فيقول في دليل مخالفته: هذه شبهة باطلة مخالفة للقطعيات، وهذا المذهب مذهب باطل لم يذهب إليه إلا أهل الرزغ والضلال.... ويفك ذلك بالثناء على مذهبه وأشياخه، ويعدّ المشاهير منهم، ويُطْرِيهم [١٨٢ / ٢] بالألفاظ الفخمة، والألفاظ الضخمة، ويدرك ما قيل في مناقبهم ومثالب مخالفتهم، وإن كان يعلم أنه لا يصح، أو أنه باطل!

ومن أوضح الأدلة على غلبة الهوى على الناس أنهم - كما تراهم - على أديان مختلفة، ومقالات متباعدة، ومذاهب متفرقة، وآراء متدافعه؛ ثم تراهم كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣].

فلا تجد من ينشأ على شيء من ذلك ويثبت عليه يرجع عنه إلا القليل.

وهؤلاء القليل يكُثُر أن يكون أولَ ما بعثهم على الخروج عما كانوا عليه أغراض دنيوية.

ومن جهات الهوى أن يتصل الاعتقاد بعذاب الآخرة، فتجد الإنسان يهوى أن لا يكون بعثٌ لئلا يؤخذ بذنبه، فإن علمَ أنه لا بد منبعث هَوِي أن لا يكون هناك عذاب، فإن علمَ أنه لا بد من العذاب هَوِي أن لا يكون على مثله عذاب كما هو قول المرجئة، فإن علمَ أن العصاة معدّبون هَوِي التوسيع في الشفاعة، وهكذا.

ومن الجهات أنه إذا شقَّ عليه عملٌ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هَوِي عدم وجوبه، وإذا ابْتُلِي بشيء يشقُّ عليه أن يتركه كشرب المسكر هَوِي عدم حرمته. وكما يهوى ما يخفُّ عليه، فكذلك يهوى ما يخفُّ على من يميل إليه، وما يشتد على من يكرهه؛ فتجد القاضي والمفتدي هذه حالهما. ومن المتسبين إلى العلم من يهوى ما يُعجب الأغنياء وأهل الدنيا، أو ما يُعجب العامة، ليكون له جاه عندهم، وتُقبل عليه الدنيا. فما ظهرت بدعة، وهو يها الرؤساء والأغنياء وأتباعهم إلا هَوِيَها وانتصر لها جمُّ من المتسبين إلى العلم. ولعل كثيراً ممن يخالفها إنما باعث لهم على مخالفتها هَوَى آخر وافق الحقَّ. فأما من لا يكون له هَوَى إلا اتباع الحق قليل، ولا سيما في الأزمنة المتأخرة، وهؤلاء القليل يقتصرون على أضعف الإيمان، وهو الإنكار بقلوبهم والمسارَّة به فيما بينهم، إلا من شاء الله.

فإن قيل: فلماذا لم يجعل الله عزوجل جميع حجج الحق مكتشفةً قاهرةً لا تشتبه على أحد، فلا يبقى إلا مطيع يعلم هو وغيره أنه مطيع، وإنما

عاصرٍ يعلم هو وغيره أنه عاصٍ، [٢/١٨٣] ولا يتأتى له إنكار ولا اعتذار^(١)؟

قلت: لو كان كذلك لكان الناس مجبورين على اعتقاد الحق، فلا يستحقون عليه حمداً ولا كمالاً ولا ثواباً، ولكانوا مُكرهين على الاعتراف، كمن كان في مكان مظلم، فزعم أن ذاك الوقت ليل، وراهن على ذلك، ففتحت الأبواب، فإذا الشمس في كبد السماء. ولكانوا قريباً من المُكرهين على الطاعة من عملٍ وكفٍّ، لفوارات كثير من الشبهات التي يتعلل بها من

(١) علق الأخ العلامة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة على هذا الموضع ما لفظه: «يريد الشيخ بالسؤال والجواب أن يبيّن حكمة الله تعالى في ابتلاء الناس بالهوى والشبهات والشهوات، ليحصل الجهد والابتلاء، ويحمد المجاهد ويؤجر، وإلا فوضوح الحق والباطل أمر لا خفاء به، ليهلك من هلك من بينة، ويحيى من حي عن بينة».

وعلى ما يأتي أول الفصل الثالث ما لفظه: «الحق أن حجج الله تعالى التي سماها بِيَّنَاتٍ هي مكشوفة واضحة لا خفاء بها، وإنما تخفي على من في قلبه كُنْ، وفي أدنى وقر، وعلى بصره غشاوة من هواه وأخلاقه وما اعتناد».

قال المؤلف: لا أراه يخفى أن مرادي بالقضية المكشوفة القاهرة هو أن تكون بحيث لا تخفي هي ولا إفادتها اليقين على عاقل، حتى لوزعم زاعم أنه يجهلها، أو أنه يعتقد عدم دلالتها أو يرتاب فيها، لقطع العقلاء بأنه إما مجنون الجنون المنافي للتکلیف أو كاذب. ولا يخفى أنه ليس جميع حجج الحق هكذا، ولكنها بِيَّنَاتٍ للبيان الذي تحصل به الهدایة وتقوم به الحجة. ثم هي على ضربين: الضرب الأول: الحجج التي توصل الإنسان إلى أن يتبيّن له أنه يجب عليه أن يكون مسلماً. الثاني: ما بعد ذلك، فالأول حجج واضحة، لكن من اتبع هوى قد بان أنه يصد عن الحق، أو قصر في القيام بما قد بان أن عليه أن يقوم به = فقد يرتاب أو يجهل. والضرب الثاني على درجات، منه ما هو في معنى الأول فيكفر المخطئ فيه، ومنه ما لا يكفر ولكن يؤاخذ، ومنه ما يعذر، ومنه ما يؤجر أيضاً على اجتهاده. [المؤلف]

يضعف حُجَّةُ للحق، فيغالط بها الناسَ ونفسه أيضًا.

فإن قيل: فإن المؤمن إذا كان مُوقنًا كانت الحجة في معنى المكشوفة عنده، أفلًا يكون مُثابًا على إيمانه واعترافه وطاعته؟

قلت: ليس هذا من ذاك في شيءٍ. أما الاعتقاد فمن وجهين:

الأول: أن الحجة لم تكن كلها مكشوفةً للمؤمن من أول الأمر، وإنما بلغ تلك الدرجة بنظره وتدبره ورغبته في الحق ومخالفته الهوى. وبهذا ثبت صدق حبه للحق وإيثاره [١٨٤/٢] على الهوى، فيستمر له حكم ذلك بعد انكشاف الحجة. وهو بمنزلة الظمان الذي يطلب الماء حتى ظفر به، فأراد أن يشرب فقال له مسلط: إن لم تشرب ضربتُك أو سجنتُك. فمثل هذا لا يقال إذا شرب: إنه إنما شرب مكرهاً.

الوجه الثاني: أن وضوح الحجة للمؤمن لا يستمر بدون جهاد، لأن الشبهات لا تزال تحوم حول المؤمن لتجحّب عنه الحجة وتُشكّكه فيها، والشهوات تساعدها، فثبتأه على الإيمان برهانًا على دوام صدق محبته للحق، وإيثاره على الهوى.

وأما الاعتراف، فالامر فيه واضح. فإن وضوح الحجة عند المؤمن لا يكون مكشوفاً لغيره، فليس في معنى المكره على الاعتراف، بل إنه إذا ذكر^(١) أن الحجة واضحة عنده وجد كثيراً من الناس يكذبونه أو يرتابون في دعوah.

وهكذا حاله في الطاعة من عملٍ وكفٍّ، فإن انكشاف الحجة في الإيمان الاعتقادي لا يستلزم انكشاف الحجج الأخرى التي تترتب عليها

(١) في (ط): «ذكرنا»، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

الطاعات. وهب أن هذه انكشفت له أيضاً، فقد بقيت شبّهات أخرى، لولا صدق حبه للحق وإثاره على الهوى لأمكنته التثبت بها، كأن يقول: ينبغي أروح^(١) عن نفسي فإنّ لي حسّنات كثيرة لعلها تغمر هذا التقصير، أو لعلها تنالني شفاعة الشافعيين، أو لعل الله يغفر لي، أو أتمتع الآن ثم أتوب.

وقال الله تبارك وتعالى: «هَلْ يُنْظَرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ مَا يَنْتَهِي إِلَيْكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ مَا يَنْتَهِي إِلَيْكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهُ لَا يَكُونُ مَاءَمَنَّتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا» [الأنعام: ١٥٨].

وفي «الصحيحين»^(٢) وغيرهما من حديث أبي هريرة قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلت ورأها الناس آمنوا أجمعون. وذلك حين لا ينفع نفساً إيمانها»، ثمقرأ الآية. ونحوه من حديث أبي ذر^(٣)، وابن مسعود^(٤)، وأبي سعيد الخدري^(٥)، وصفوان بن عسّال^(٦)، وعبد الرحمن بن عوف^(٧).

(١) كذا في الأصل بحذف «أن».

(٢) البخاري (٤٦٣٥، ٤٦٣٦) ومسلم (١٥٧).

(٣) أخرجه مسلم (١٥٩).

(٤) أخرجه عنه مرفوعاً الحاكم في «المستدرك» (٤/٥٢١ - ٥٢٢)، وهو ضعيف. وثبت عنه موقفاً في عدة روایات، انظر «الدر المثور» (٦/٢٦٦، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٦).

(٥) أخرجه أحمد (١١٢٦٦) والترمذى (٣٠٧١)، وفي إسناده ابن أبي ليلى، وهو ضعيف.

(٦) أخرجه أحمد (١٨٠٩٣) وابن ماجه (٤٠٧٠). وإنسانه حسن.

(٧) أخرجه أحمد (١٦٧١) والطبرى في «تفسيره» (١٠/١٧) والطبرانى في «الكبير» (١٩/٣٨١) من حديث معاوية بن أبي سفيان وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمرو بن العاص جمیعاً. وإنسانه حسن.

وعبد الله بن عباس^(١)، وعبد الله بن عمرو بن العاص^(٢)، وغيرهم^(٣).
 والأخبار بأن الشمس سوف تطلع من مغربها متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومعنى ذلك أن ما يشاهد الآن من سيرها ينعكس. فسكنى هذا الوجه الذي كان فيه النبي [صلى الله عليه وآله وسلم يرونها] تغرب في مغربها على العادة، ثم يرونها في اليوم الثاني طالعةً من مغربها. وأما سكان الوجه الآخر فإنها تطلع عليهم من مشرقهم على عادتها، ثم يرونها تسير إلى مغربها ما شاء الله تعالى، ثم ترجع القهقرى حتى تغرب في مشرقهم. وعلى زعم^(٤) أن الأرض هي التي تدور، فإن دور الأرض تنعكس، فيكون ما ذكر.

فأما إيمان الناس جمِيعاً، فوجهه - والله أعلم - أن النفوس مفطورة على اعتقاد وجود الله عز وجل وربوبيته، ومن شأن ذلك أن يسوق إلى بقية فروع الإيمان. وأيات الآفاق والأنسُوف تؤكّد ذلك، ولكن الشبهات والأهواء تغلب على أكثر الناس حتى يرتابوا فيتبعوا أهواءهم. فإذا طلعت الشمس من مغربها لحقهم من الذُّعْر والرعب لشدة الهول ما يتحقق أثر الشبهات والأهواء، وتفرز النفوس إلى مقتضى فطرتها. قال الله تعالى في ر كتاب البحر: «وَإِذَا غَشِيْهِمْ مَوْجٌ كَالظَّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ فَلَمَّا بَحَثُوهُمْ إِلَى الْبَرِّ

(١) أخرجه الطبرى في «تفسيره» (٢١/١٠) وابن أبي حاتم في «تفسيره» (٥/١٤٢٨).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٤١).

(٣) راجع «الدر المنشور» (٦/٢٦٨ وما بعدها).

(٤) كما قال المصنف رحمه الله، ولعله من باب التقىة، وإن تكون الأرض تدور في الفضاء أصبح من الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل. وليس في الكتاب ولا في السنة نص ينافي ذلك، خلافاً لبعضهم. [ن].

فِئُنَّهُمْ مُّقْنِصُدُو وَمَا يَجْعَلُهُ بِعَائِنَّا إِلَّا كُلُّ خَتَارٍ كَفُورٍ ﴿[لقمان: ٣٢].﴾

فتلك الآية في حق من يكون قد بلغه أن محمداً صلى الله عليه وآلـه وسلم أخبر بها = حجة مكشوفة فاهرة، وكذلك هي في حق من لم يبلغه لكن بمعونة الرعب والفزع وشدة الهمول.

وقد دلت الآية على أنَّ من لم يكن آمن قبل تلك الآية لا ينفعه إيمانُه عندها، ومن لم يكن من المؤمنين قبلها يكسب الخير لا ينفعه كسبُ الخير عندها. وفِيهِمْ من ذلك أن من كان مؤمناً قبلها ينفعه الإيمان عندها، ومن كان من المؤمنين يكسب الخير قبلها ينفعه كسبُ الخير عندها. والنظر يقتضي أنه إنما ينفعه من كسبِ الخير عندها ما كان عادة له.

وفي « صحيح البخاري »^(١) وغيره من حديث أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم قال: «إذا مرض العبد أو سافر كُتب له مثلُ ما كان يعمل مقيماً صحيحاً». وجاء نحوه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص^(٢)، وأنس^(٣)، وعائشة^(٤)، وأبي هريرة^(٥). وأشار إليها ابن حجر في

(١) رقم (٢٩٩٦). وأخرجه أيضاً أحمد في «المسند» (١٩٦٧٩) وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٧٤ / ٣) والبيهقي في «الكبري» (٣٧٤ / ٣) وغيرهم.

(٢) أخرجه أحمد (٦٤٨٢) وابن أبي شيبة (٣١٦ / ٢) والدارمي (٢٣٠ / ٣) والبخاري في «الأدب المفرد» (٥٠٠)، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه أحمد (٥٦٤) والنسائي (١١١ / ٢) والحاكم في «المستدرك» (٢٠٨ / ١). وأخرجه أبو داود (١٣٧١٢، ١٣٥٠١، ١٢٥٠٣) وابن أبي شيبة (٢٣٣ / ٣) والبخاري في «الأدب المفرد» (٥٠١). وإسناده حسن.

(٤) أخرجه النسائي (٢٥٧ / ٣).

(٥) أخرجه أبو داود (٥٦٤) والنسائي (١١١ / ٢) والحاكم في «المستدرك» (٢٠٨ / ١).

«الفتح»^(١).

[١٨٦/٢] فمن كان معتاداً للعمل من أعمال الخير مواظباً عليه، ثم طرأ عليه بغير اختياره أو باختياره مأذوناً له عارض يعجز عنه عن ذاك العمل، أو يُشرع له تركه، أو يدعه وهو نفل لاشتغاله عنه أو لزيادة المشقة فيه = فقد ثبت باعتياده أنه لو لا ذاك العارض - وهو غير مقصّر فيه - لاستمرّ على عادته، فلذلك يكتب له ثواب ذاك العمل. فأولى من هذا من كان معتاداً للعمل، ثم عرض باعث آخر على ذاك العمل، واستمرّ العامل على عادته.

وقال الله عز وجل في قصة نوح: «فَقَالَ الْمَلَائِكَةُ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ، مَا نَرَانَا إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَانَا أَتَبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُنَا بِإِدَى الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نُظْهِكُمْ كَذِيلِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ يَنْقُومُ أَرَءَيْتُ إِنْ كُنْتُ عَلَى يَنْتَهِي مِنْ رَبِّي وَأَنْتَنِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَيْمَتْ عَلَيْكُوكَ أَنْلِمُكُمُوهَا وَأَتَمُّ لَهَا كُتْرُهُونَ» [هود: ٢٧ - ٢٨].

يريد - والله أعلم - أن كراهيتك للحق وهو احكم أن لا يكون ما أدعوكم إليه حقاً يحول بينكم وبين أن يحصل لكم العلم واليقين بصحته.

وفي «تفسير ابن جرير» (١٧/١٢) عن قتادة قال: «أما والله لو استطاع نبي الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لألزمها قومه، ولكن لم يملك ذلك، ولم يُملِّكْه». والرسول لا يحرض على أن يُكره قومه إكراهًا عاديًا على إظهار قبول الدين،

= قال الحافظ في «الفتح» (٦/١٣٧): «إسناده قوي». وسقط في إسناد الحاكم ذكر أبي هريرة، وهو ثابت في تلخيص الذهبي.

(١) (١٣٧/٦).

(٢) (١٢/٣٨٣) ط. دار هجر. وأخرجه أيضاً ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٦/٢٠٢٣).

فإنه يعلم أن هذا لا ينفعهم بل لعله أن يكون أضرّ عليهم، وإنما يحرص على أن يقبلوه مختارين. ولذلك يحرص هو وأصحابه على أن يُظهر الله تعالى الآيات على يده أملأً أن يحصل للكافر العلم إذا رأوها، فيقبلوا الدين مختارين. ويزداد الحرص على هذا عندما يطالب الكفار بالآيات. وهذه كانت حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه. فبَيْنَ الله تعالى لهم في عدة آيات أنه ليس على الرسول إلا البلاغ، وأن الهدایة بيد الله، وأن ما أورته من الآيات كافٍ لأن يؤمن من في قلبه خير، وأن الله لو شاء لهدى الناس جميعاً، لكن حكمته إنما اقتضت أن يهدي من أناب بأن كان يحبُّ الهدى، ويؤثره على الهوى.

فأما من كره الحق واستسلم للهوى، فإنما يستحق أن يزيده الله تعالى ضلالاً. قال الله عز وجل: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَا يَأْتِيهِ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ مَنَّ أَنَابَ﴾ [٢٧] إلى أن قال: ﴿وَلَوْ أَنَّ قَرْءَانًا سُرِّيَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ فُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ﴾ [١٨٧ / ٢] أو كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَنَّ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جِيَعًا أَفَلَمْ يَأْتِيَنَّ الَّذِينَ أَمْنُوا أَنَّ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَيَعًا﴾ [الرعد: ٢٧].

[٣١ -

وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهَدَ أَيْمَنِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ مَا يَهْدِي لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا أَلَّا يَنْتَهِ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشَعِّرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [١١٩] وَنُقْلِبُ أَفِعْدَاهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةً﴾ [الأنعام: ١٠٩ - ١١٠].

وقال تعالى: ﴿الَّهُ يَعْلَمُ إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ أَيْتَنِي، وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًاٌ وَمَا يَتَدَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْذَنَا مُوسَى تَسْعَءَ أَيْتَنِي بِتَنَتِي فَشَأْلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُمْ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظْنُنُكَ يَنْمُوسَى مَسْحُورًا ﴿١٠﴾ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَارِرَ وَإِنِّي لَأَظْنُنَّكَ يَنْفِرْعَوْنَ مَشْبُورًا﴾ [الإسراء: ١٠١ - ١٠٢].

وقال تعالى: ﴿فِي تَسْعَءَ أَيْتَنِي إِلَهُ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسْقِنْنَ ﴿١٥﴾ فَمَمَّا جَاءَهُمْ أَيْتَنَا مُبَصِّرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٦﴾ وَجَحَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقَنْتُهَا أَنْفُسُهُمْ طَلْمَامًا وَعُلُومًا﴾ [النمل: ١٢ - ١٤].

فلما تبيّن لموسى وهارون أن فرعون وقومه قد استحکم کفرهم انتهى مقتضى الحرص على أن يهتدوا، واقتضى حُبُّهما للحق أن يحبّا أن لا يهدى بهما الله. قال الله تعالى: ﴿وَقَالَكَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ أَيْتَنِي فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لَيُضْلُلُوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا أَطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَشَدُّ دَعْلَمَ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ قَالَ قَدْ أُجِبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَأَسْتَقِيمَا وَلَا تَنْتَعَانِ سَكِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسوس: ٨٨ - ٨٩].

[١٨٨/٢] وفي القرآن آيات كثيرة في أن الله تعالى لا يهدي الكافرين، والمراد بهم من استحکم کفرُهم. وليس كُلُّ كافر كذلك، فقد هدى الله تعالى ويهدي من لا يُحْصى من الكفار، وإنما الحق أن لا يهدي الله تعالى من استحکم کفرُه.

٣ - فصل

وكمما اقتضت الحكمة أن لا تكون حجج الحق مكشوفةً قاهرةً، فكذلك اقتضت أن لا تكون الشبهات غالبة. قال الله عز وجل: «وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجٍ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٢٢﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُورًا عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ ﴿٢٣﴾ وَرُخْرُقًا وَإِن كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَّنُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ» [الزخرف: ٣٣-٣٥].

وذلك أنه لو كان كُلُّ من كفر بالله خصه الله تعالى بذلك النعيم دون المؤمنين، ل كانت تلك شبهة غالبة توقع الناس كلهم في الكفر.

فتلخص أن حكمة الحق في الخلق اقتضت أن تكون هناك بینات وشبهات، وأن لا تكون البینات قاهرة، ولا الشبهات غالبة. فمن جرى مع فطرته مِنْ حُبِّ الحق، وربّها ونمّاها وأثر مقتضاها، وت فقد مسالك الهوى إلى نفسه فاحترس منها، لم تزل تتجلى له البینات، وتتضاءل عنده الشبهات، حتى يتجلّى له الحق يقيناً فيما يُطلّب فيه اليقين، ورجحانًا فيما يكفي فيه الرجحان. وبذلك يثبت له الهدى، ويستحق الفوز والحمد والكمال على ما يليق بالخلق. ومن اتبع الهوى وأثر الحياة الدنيا، تبرقعت دونه البینات، واستهواه الشبهات، فذهبت به «إلى حيث ألقاك رحلها أم قشع»^(١).

(١) عجز بيت من معلقة زهير بن أبي سلمى، وصدره:
فشدوا ولم تفز بيوت كثيرة

انظر «ديوانه» بشرح ثعلب (ص ٢٢).

٤ - فصل

إن قيل: لا ريب أن الإنسان ينشأ على دين واعتقاد ومذهب وآراء يتلقاها من مربيه [١٨٩/٢] ومعلمه، ويتبع فيها أسلافه وأشياخه الذين تمتلىء مسامعه بإطرائهم وتأكيد أن الحق ما هم عليه، وبذم مخالفاتهم وثلبهم، وتأكيد أنهم على الضلال. فيتمتلىء قلبه بتعظيم أسلافه، وبغض مخالفتهم، فيكون رأيه وهواء متعاضدين على اتباع أسلافه ومخالفة مخالفتهم. ويتتأكد ذلك بأنه يرى أنه إن خالف ما نشأ عليه رماه أهله وأصحابه بالكفر والضلال، وهجروه وآذوه وضيقوا عليه عيشه. ولكن هذه الحال يشتراك فيها من نشأ على باطل، ومن نشأ على حق. فإذا دعونا الناس إلى الاستيقاظ للهوى، وبيننا لهم أثره وضرره، فمن شأن ذلك أن يُشكّلهم فيما نشأوا عليه. وهذا إنما ينفع من نشأ على باطل. فأما من نشأ على حق، فإن تشكيكه ضرر محض؛ لأن غالباً الناس عاجزون عن النظر.

قلت: المطالب على ثلاثة أضرب:

الأول: العقائد التي يُطلب الجزم بها ولا يسع جهلها.

الثاني: بقية العقائد.

الثالث: الأحكام.

فاما الضرب الأول، فسنبيان إن شاء الله تعالى أن النظر فيه ميسّر لكل أحد، وأن النظر العقلي المعمق فيه لا حاجة إليه، وهو مثار الشبهات، وملجاً للهوى^(١)، ومنشأ الضلال، كما سيتض� ذلك إن شاء الله تعالى. فمن استجواب

(١) (ط): «الهدى» خطأ.

لتلك الدعوة، فإنما تدعوه إلى النظر الفطري الشرعي مخلصاً من شوائب الهوى. فإن كان الناظر سابقاً على حقٍّ، فإنه يتبيّن له بهذا النظر أنه حقٌّ، فيلزمه وقد صفاله وخلاصه، ونجا من اتباع الهوى، وصفت له الطمأنينة.

وأما الضرب الثاني، فمن كان قائلاً بشيء منه عن حجة صحيحة فإن الاستجابة لتلك الدعوة لا تزيد تلك الحجة إلا وضوحاً مع الخلاص عن الهوى، وإن فالجهلُ بهذا الضرب خير من القول فيه بغير حجة، وإن صادف الحق.

وأما الضرب الثالث، فالمتواتر منه والمُجمَع عليه لا يختلف حكمه، وما عداه قضايا اجتهادية يكفي فيها بذل الوع لتعريف الراوح أو الأرجح أو الأحوط فيؤخذ به. وإنما يجيء البلاء فيها من أوجهه:
الأول: التقصير في بذل الوع.

[١٩٠ /٢] الثاني: التمسك بما ليس من الحق.

الثالث: الاعتداد بترجيح النفس الذي يكون منشأه الهوى.

الرابع: عدم الرجوع عما يتبيّن أن غيره أولى بالحق منه.

الخامس: معاداة المخالف مع احتمال أنه هو المصيب، وظهور أنه إن كان مخطئاً فهو معذور.

فمن شأن تلك الاستجابة لتلك الدعوة أن تدفع هذه المفاسد.

* * *

٥ - فصل

هذه أمور ينبغي للإنسان أن يقدم التفكير فيها و يجعلها نصب عينيه.

١- يفكّر في شرف الحق و ضعف الباطل. وذلك بأن يفكّر في عظمة الله عز وجل وأنه رب العالمين، وأنه سبحانه يحب الحق ويكره الباطل، وأن من اتبع الحق استحقَ رضوانَ رب العالمين، فكان سبحانه وليه في الدنيا والأخرة، بأن يختار له كلَّ ما يعلمه خيراً له وأفضل وأنفع وأكمل وأشرف وأرفع، حتى يتوفَّاه راضياً مرضيًّا، فيرفعه إليه ويقربه لديه، ويُحلِّه في جواره مكرماً منعماً في النعيم المقيم، والشرف الخالد، الذي لا تبلغ الأوهام عظمته؛ وأن من أخلد إلى الباطل استحقَ سخطَ رب العالمين وغضبه وعقابه. فإن آتاه شيئاً من نعيم الدنيا، فإنما ذلك لهوانه عليه، ليزيده بُعداً عنه، ولি�ضاعف له عذاب الآخرة الأليم الخالد الذي لا تبلغ الأوهام شدّته.

٢- يفكّر في نسبة نعيم الدنيا إلى رضوان رب العالمين ونعيم الآخرة، ونسبة بؤس الدنيا إلى سخط رب العالمين وعذاب الآخرة، ويتدارس قول الله عز وجل: «وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِيبَيْنَ عَظِيمٍ ٢١ يَقُسِّمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ تَحْنُّ فَسَمِّنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَتِ لِسْتَخْدَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَرَحْمَتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمِعُونَ ٢٢ وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةٌ وَحِدَةٌ لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُشِّرَتِهِمْ شُفَّاقًا مِّنْ فِضْلِهِ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ٢٣ وَلِبُشِّرَتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُّاً عَلَيْهَا يَتَكَبُّونَ وَرُخْرُقاً وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ» [الزخرف: ٣٥-٣١].

ويُفهَم من ذلك أنه لو لا [١٩١/٢] أن يكون النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لابْتَلِي اللَّهُ
المُؤْمِنِينَ بما لم تجِرِ به العادة من شَدَّةِ الْفَقْرِ وَالضُّرِّ وَالخُوفِ وَالحزنِ وَغَيْرِ
ذَلِكَ. وَحَسِبَكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ابْتَلَى أَنْبِيَاءَهُ وَأَصْفَيَاهُ بِأَنْوَاعِ الْبَلَاءِ.

وفي «الصَّحْيَحَيْنِ»^(١) من حديث كعب بن مالك قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامِةِ مِنَ الزَّرْعِ تُفَيَّئُهَا الرِّيَاحُ، تَضْرِعُهَا مَرَّةً وَتَعْدِلُهَا أُخْرَى حَتَّى يَأْتِي أَجْلُهُ. وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الْأَرْزَةِ الْمُجْذِدِيَّةِ الَّتِي لَا يُصِيبُهَا شَيْءٌ حَتَّى يَكُونَ أَنْجَعَافُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً». وفي «الصَّحْيَحَيْنِ»^(٢) أَيْضًا نحوه من حديث أبي هريرة.

وَمَعْنَى الْحَدِيثِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنَّ هَذَا مِنْ شَأْنِ الْمُؤْمِنِ وَالْمُنَافِقِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ كُلُّ مُنَافِقٍ تَكُونَ تِلْكَ حَالَهُ لَا يَنْالُهُ ضَرُرٌ وَلَا مَصِيرَةٌ إِلَّا الْقَاضِيَّةُ.
وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْحَدِيثِ تَهْذِيبُ الْمُسْلِمِينَ، فِي أَنْسِ الْمُؤْمِنِ بِالْمَتَاعِبِ
وَالْمَصَابِ، وَيَتَلَقَّاهَا بِالرِّضَا وَالصَّبْرِ وَالْاحْسَابِ، رَاجِيًّا أَنْ تَكُونَ خَيْرًا لِهِ
عِنْدَ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وَلَا يَتَمَنِي خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ النَّعْمَ، وَلَا يَحْسَدُ أَهْلَهَا، وَلَا
يَسْكُنُ إِلَى السَّلَامَةِ وَالنَّعْمَ وَلَا يَرْكَنُ إِلَيْهَا، بَلْ يَتَلَقَّاهَا بِخُوفٍ وَحْذَرٍ وَخُشْبَةٍ
أَنْ تَكُونَ إِنَّمَا هُنَّيْتُ لَهُ لَا خَتْلًا إِيمَانَهُ، فَتَرْغَبُ نَفْسُهُ إِلَى تَصْرِيفِهَا فِي سَبِيلِ
اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَلَا يُخْلِدُ إِلَى الرَّاحَةِ وَلَا يَبْخُلُ، وَلَا يُعَجَّبُ بِمَا أُوتِيَهُ وَلَا
يَسْتَكْبِرُ وَلَا يَغْتَرُّ.

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ الْحَدِيثُ لِحَالِ الْكَافِرِ، لِأَنَّ الْحِجَةَ عَلَيْهِ وَاضْحَاهُ عَلَى كُلِّ
حَالٍ.

(١) البخاري (٥٦٤٣) ومسلم (٢٨١٠).

(٢) البخاري (٥٦٤٤) ومسلم (٢٨٠٩).

وأخرج الترمذى^(١) وغيره من حديث سعد بن أبي وقاص قال: سُئلَ النبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ النَّاسِ أَشَدُ بَلَاءً؟ قَالَ: «الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ، فَالْأَمْثَلُ». يُبَتَّلِي الرَّجُلُ عَلَى حِسْبِ دِينِهِ، فَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ صَلَبًا اشْتَدَّ بَلَاؤُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ رَقَّةٌ هُونٌ عَلَيْهِ...» الحِدِيثُ . قَالَ التَّرْمذِيُّ: «حَسْنٌ صَحِيحٌ».

وقد ابتلى الله تعالى أیوب بما هو مشهور. وابتلى يعقوب بفقد ولديه وشدَّد أثر ذلك على قلبه، فكان كما قصَّه الله عز وجل في كتابه: ﴿ وَتَوَلَّ عَنْهُمْ وَقَالَ يَتَأَسَّفَ عَلَى يُوسُفَ وَأَيَّضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْعُزُّزِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [يوسف: ٨٤].

وابتلى محمداً عليه وعليهم الصلاة والسلام بما تراه في أوائل السيرة. فكلَّفَهُ أَنْ يَدْعُو قَوْمَهُ إِلَى تَرْكِ مَا نَشَأُوا عَلَيْهِ تَبَعًا [١٩٢/٢] لِآبَائِهِمْ مِنَ الشَّرِكِ وَالضَّلَالِ، وَيُصَارِخُهُمْ بِذَلِكَ سَرًّا وَجَهَارًا، لَيَلًا وَنَهَارًا، وَيَدُورُ عَلَيْهِمْ فِي نَوَادِيهِمْ وَمَجَمِعَاهُمْ وَقَرَاهُمْ. فَاسْتَمَرَّ عَلَى ذَلِكَ نَحْوَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً، وَهُمْ يَؤَذُونَهُ أَشَدَّ الْأَذى، مَعَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ عَاشَ قَبْلَ ذَلِكَ أَرْبَعينَ سَنَةً أَوْ فَوْقَهَا وَلَا يَعْرُفُ أَنْ يَؤَذَّى، إِذَا كَانَ مِنْ قَبْيلَةٍ شَرِيفَةٍ مُحْتَرَمَةٍ مُوقَّرَةٍ، فِي بَيْتٍ شَرِيفٍ مُحْتَرَمٍ مُوقَّرٍ، وَنَشَأَ عَلَى أَخْلَاقٍ كَرِيمَةٍ احْتَرَمَهُ لِأَجْلِهَا النَّاسُ وَوَقْرُوهُ. ثُمَّ كَانَ مَعَ ذَلِكَ عَلَى غَايَةِ الْحَيَاةِ وَالْغَيْرَةِ وَعِزَّةِ النَّفْسِ. وَمَنْ كَانَتْ هَذِهِ حَالَهُ يَشْتَدَّ عَلَيْهِ غَايَةُ الشَّدَّةِ أَنْ يَؤَذَّى، وَيُشَقَّ عَلَيْهِ غَايَةُ الْمُشَقَّةِ الإِقْدَامُ عَلَى مَا يَعْرِضُهُ لِأَنْ يَؤَذَّى. وَيَتَأَكَّدُ ذَلِكَ فِي جَنْسِ ذَاكَ الإِيْذَاءِ: هَذَا يَسْخِرُ مِنْهُ، وَهَذَا يَسْبِهُ،

(١) بِرَقْمِ (٢٤٠٠). وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا الدَّارْمِيُّ (٣٢٠/٢) وَابْنُ مَاجَهَ (٤٠٢٣). وَصَحَّحَهُ ابْنُ حَبَّانَ (٢٩٠١) وَالْحَاكِمَ (٤١/١).

وهذا يصُق في وجهه - بأبي هو وأمي -، وهذا يحاول أن يضع رجليه على عنقه إذا سجد لربه، وهذا يضع سَلَى^(١) الجَزور على ظهره وهو ساجد، وهذا يأخذ بمجامع ثوبه ويختنقه، وهذا ينخُس دابته حتى تُلقيه^(٢). وهذا عَمْه يتبعه آثَى ذهب، يؤذيه ويُحَذِّر الناس منه ويقول: إنه كذاب، وإنه مجنون. وهؤلاء يُغرون به السفهاء، فيرجمونه حتى تسيل رجلاه دمًا. وهؤلاء يحصرون وعشيرته مدة طويلة في شُعْب ليموتوا جوًعا. وهؤلاء يعذَّبون من اتبعه بأنواع العذاب، فمنهم من يُضْجِعونه على الرمل في شدة الرمضاء ويمنعونه الماء، ومنهم من ألقوه على النار حتى ما أطْفَأَها إِلَّا وَدَكُ ظهره، ومنهم امرأة عذَّبواها لترجع عن دينها، فلما يَسُوا منها طعنها أحْدُهم بالحربة في فرجها، فقتلتها^(٣). كُلُّ ذلك لا شيء إِلَّا أنه يدعوه إلى أن يخر جهنم من الظلمات إلى النور، [١٩٣/٢] ومن الفساد إلى الصلاح، ومن سخط الله إلى

(١) السَّلَى: غشاء يحيط بجنبين البهيمة.

(٢) علق الشيخ عبد الرزاق حمزة: نَخْسُ الدَّابَةَ كَانَ لِزِينَبَ بَنْتَ الرَّسُولِ، فَسَقَطَتْ عَنْهَا وَأَجْهَضَتْ حِينَمَا هَاجَرَتْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

يقول المؤلف: بل روي مثل ذلك في شأن النبي ﷺ نفسه. راجع ترجمة ضباعة بنت عامر من «الاصابة» [١٤/٧ ط. دار هجر، قال الحافظ: هذا مع انقطاعه ضعيف].

قال الألباني: لكن في إسناد الرواية المشار إليها: الكلبي، وهو متهم.

(٣) من تدبر هذه الحال علم أنها من أعظم البراهين على صدق محمد ﷺ في دعوى النبوة. فإن العادة تُحيل أن يُقْدِم مثله في أخلاقه وفيما عاش عليه أربعين سنة لما يعرّضه لذلك الإيذاء ثم يصبر عليه سفين كثيرة وله عنه مندوحة. ولهذا كان العارفون به من قومه لا ينسبونه إلى الكذب وإنما يقولون: مسحور، مجنون. قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ إِنَّمَا يَكْذِبُونَ اللَّهَ يَحْمَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]. [المؤلف]

رضوانه، ومن عذابه الخالد إلى نعيمه الدائم. ولم يلتفتوا إلى ذلك مع
وضوح الحجّة، وإنما كان همّهم أنه يدعوهم إلى خلاف هو لهم.

ومن وجه آخر ابتلى الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وآلـه وسلم بأن قبضـ
أبويه صغيراً، ثم جده، ثم عمـه الذي كان يحمـي عنهـ، ثم امرأـه التي كانت
تؤنسـهـ، وتخفـفـ عنهـ. ثم لم يـزلـ البلـاءـ يـتعـاهـدـهـ صلى الله عليه وآلـه وسلمـ،
وتـفصـيلـ ذـلـكـ يـطـولـ. وهذاـ وـهـوـ سـيـدـ ولـدـ آـدـمـ وأـحـبـهـ إـلـىـ اللهـ عـزـ وـجـلـ.

فتـدـبـرـ هـذـاـ كـلـهـ لـتـعـلـمـ حـقـ الـعـلـمـ أـنـ مـاـ نـتـنـافـسـ فـيـهـ وـنـتـهـالـكـ عـلـيـهـ مـنـ نـعـيمـ
الـدـنـيـاـ وـجـاهـهـاـ لـيـسـ هـوـ بـشـيـءـ فـيـ جـانـبـ رـضـوانـ اللهـ عـزـ وـجـلـ وـنـعـيمـ الدـائـمـ
فـيـ جـوـارـهـ؛ وـأـنـ مـاـ نـفـرـ مـنـهـ مـنـ بـؤـسـ الدـنـيـاـ وـمـكـارـهـاـ لـيـسـ هـوـ بـشـيـءـ فـيـ جـانـبـ
سـخـطـ اللهـ عـزـ وـجـلـ وـغـضـبـهـ وـالـخـلـودـ فـيـ عـذـابـ جـهـنـمـ.

وـفـيـ «ـالـصـحـيـحـ»⁽¹⁾ مـنـ حـدـيـثـ أـنـسـ قـالـ: قـالـ رـسـوـلـ اللهـ صـلـيـ اللهـ عـلـيـهـ
وـآلـهـ وـسـلـمـ: «ـيـؤـتـىـ بـأـنـعـمـ أـهـلـ الدـنـيـاـ مـنـ أـهـلـ النـارـ يـوـمـ الـقيـامـةـ، فـيـضـبـغـ فـيـ النـارـ
صـبـغـةـ، ثـمـ يـقـالـ لـهـ: يـاـ اـبـنـ آـدـمـ هـلـ رـأـيـتـ خـيـرـاـ قـطـ؟ هـلـ مـرـّـبـكـ نـعـيمـ قـطـ؟
فـيـقـولـ: لـاـ وـالـلـهـ يـاـ رـبـ. وـيـؤـتـىـ بـأـشـدـ النـاسـ بـؤـسـاـ فـيـ الدـنـيـاـ مـنـ أـهـلـ الـجـنـةـ،
فـيـضـبـغـ صـبـغـةـ فـيـ الـجـنـةـ، فـيـقـالـ لـهـ: يـاـ اـبـنـ آـدـمـ هـلـ رـأـيـتـ بـؤـسـاـ قـطـ، وـهـلـ مـرـّـبـكـ
شـدـةـ قـطـ؟ فـيـقـولـ: لـاـ وـالـلـهـ يـاـ رـبـ مـاـ مـرـّـبـيـ بـؤـسـ قـطـ، وـلـاـ رـأـيـتـ شـدـةـ قـطـ».

٣- يـفـكـرـ فـيـ حـالـهـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ أـعـمـالـهـ مـنـ الطـاعـةـ وـالـمـعـصـيـةـ. فـأـمـاـ المـؤـمـنـ
فـإـنـهـ يـأـتـيـ الطـاعـةـ رـاغـبـاـ نـشـيـطاـ لـاـ يـرـيدـ إـلـاـ وـجـهـ اللهـ عـزـ وـجـلـ وـالـدارـ الـآـخـرـةـ. فـإـنـ
عـرـضـتـ لـهـ رـغـبـةـ فـيـ الدـنـيـاـ، فـإـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ فـيـمـاـ يـرـجـوـ مـعـونـتـهـ عـلـىـ السـعـيـ

(1) أـخـرـجـهـ مـسـلـمـ (٢٨٠٧).

لآخرة. فإن كان ولا بد، ففيما يغلب على ظنه أنه لا يثبته عن السعي للآخرة. وهو على كل حال متوكّل على الله، راغبٌ إليه سبحانه أن يختار له ما هو خير وأنفع. ثم يباشر الطاعة خاضعاً خاضعاً مستحضرًا أن الله عز وجل يراه ويرى ما في نفسه، ويأتي بها على الوجه الذي شرعه الله عز وجل. وهو مع ذلك كما قال الله تعالى: ﴿يُؤْتُونَ مَا أَتَوْا وَلَا هُمْ بِأَنَّهُمْ رَجِيعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠]، فهو يخاف ويخشى أن لا تكون نيته خالصة.

وذلك أن النية الصالحة قد تكون من قوي الإيمان، وقد تكون من ضعيفه الذي إنما يطيع احتياطاً، وقد لا تكون خالصة بل يمازجها رغبةٌ في ثواب الدنيا لأجل الدنيا، أو رغبةٌ في الآثار الطبيعية ككسر الشهوة حيث لا يشرع، وكتقوية النفس. كالذي [١٩٤/٢] يصوم ويقوم ليكون من أهل الكشف، فيطلع على العجائب والمغيبات، فيلتذذ بذلك، ويعظم جاهه بين الناس. وكذلك [من] يتبعد ليحصل له الكشف، فيصفو إيمانه، ويستريح من الوسوسة ومدافعة الشبهات. فإن هذه الطريقة غير مشروعة، ومن شأنها أن تجرّ إلى تعاطي الأسباب الطبيعية لتقوية النفس، وإن كانت منهياً عنها في الشرع، كما هو معروف في بدع المتصوّفة. ومن حصل له الكشف بهذه الطريقة، فهو مظنة أن يضعف إيمانه أو يزول عقوبة له على سلوكه غير السبيل المشروع، حتى لو كُثِّف له عن شيء مما يجب الإيمان به فشاهده لم ينفعه هذا الإيمانُ كما يعلم مما تقدّم. وإنما المشروع أن يجاهد نفسه، ويصرفها عن الشبهات والوساوس، مستعيناً بطااعة الله تعالى والوقوف عند حدوده، مبتهلاً إليه عز وجل أن يثبت قلبه بما شاء سبحانه، فهذا إنما يحمل على اتباع الشرع والاهتداء بهداه.

وكمفعة البدن، كالذى يصوم ليصَحَّ، ويصلِّي التراويح لينهض طعامه. وكموافقة الإِلَف والعادة كمن اعتاد الصلاة من صباح، فيجد نفسه تُنازِعه إلى الصلاة فلا تستقرْ حتى يصلِّي؛ فإن هذا قد يكون كالذى اعتاد العبث بلحيته، فيجد نفسه تُنازِعه إلى ذلك، حتى لو كفَّ عن ذلك أو مُنِع منه شَقَّ عليه. وكحبِ الترويع عن النفس، كالذى يأتي الجمعة ليتفرج، ويلقى أصحابه، ويقف على أخبارهم. وكمراءاة الناس لكي يمدحوه ويُثنووا عليه، فيعظُم جاهه، ويصل إلى أغراضه، ولا يمقوته، إلى غير ذلك من المقاصد، كالمرأة تتنزِّين وتعطر وتخرج إلى الصلاة لتشاهد الرجال وتلفتهم إليها. وكالعالَم يريد أن يراه الناس ويعظُّموه ويستفتوه، فيشتهر علمه، ويعظم جاهه. وكالمتسبِّب إلى الصلاح يريد أن يعظِّم الناس ويقبِّلوا يديه ورجليه، ويشتهر ذكره، ويتساقط الناس في شبكته. وكالحاكم النابه يريد أن يتطاول الناس إلى رؤيته، ويترافقوا، وترتفع أصواتهم بمدحه وغير ذلك.

والمؤمن ولو خَلَصَت نيته في نفس الأمر لا يستطيع أن يستيقن ذلك من نفسه.

[١٩٥/٢] والمؤمن يخاف ويخشى أن لا يكون أتى بالطاعة على الوجه المشروع، وذلك من أوجه:

منها: أن للصلوة مثلاً شرائط وأركاناً وواجباتٍ قد اختلفَ في بعضها، والمجتهدُ إنما يراعي اجتهاده، فيخشى أن يكون قصر في اجتهاده أو استزلَّه الهوى. والعامِيُّ إنما يتبع قول مفتيه أو إمامه أو بعض فقهاء مذهبَه، فيخشى أن يكون قصر أو تبع الهوى في اختيار قول ذاك المفتى، أو في الجمود على مذهب إمامه في بعض ما اختلفَ فيه.

ومنها: أن روح الصلاة الخشوع، والنفس تتنازعها الخواطر فلا يثق المؤمن بأنه خشع كما يجب. فإن حاولت نفس المؤمن أن تُقنعه بِالْخَلَاصَهَا فِي نِيَّتِهَا واجتهادها وخشوعها خشي على نفسه أن يكون مغروراً مسامحاً لنفسه.

وهكذا تستمر خشية المؤمن بالنظر إلى طاعاته السالفة، يرجو أن يكون قبِلَهَا اللَّهُ تَعَالَى بِعَفْوِهِ وَكَرْمِهِ، ويخشى أن تكون رُدَّت لخللٍ فيها، وإن لم يشعر به، أو لخللٍ في أساسها وهو الإيمان.

هذه حال المؤمن في الطاعات، فما عسى أن تكون حاله في المعاishi؟

وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَتَقْوَى إِذَا مَسَّهُمْ طَهِيفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ
تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبَصِّرُونَ ﴾٢٠١﴾ وَإِخْوَانُهُمْ يَمْدُونُهُمْ فِي الْغَيْثَةِ لَا يُقْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١ - ٢٠٢].

فالمؤمن يتصرّع إيمانه وهوه. فقد يُطيف به الشيطان، فيُغفله عن قوّة إيمانه، فيغلبه هواء، فيصرعه. وهو حالٌ مباشرة المعصية ينazu نفسيه، فلا تصفو له لذتها، ثم لا يكاد جنبه يقع على الأرض حتى يتذكّر، فيستعيد قوّة إيمانه، فيثبت يعَضُّ أنامله أَسْفًا وحزنًا على غفلته التي أعاذه بها عدوه على نفسه، عازمًا على أن لا يعود لمثل تلك الغفلة.

وأما إخوان الشياطين، فَتَمْدُّهُمُ الشَّيَاطِينُ فِي الْغَيْثَةِ، فَيُمْتَدُّونَ فِيهِ، ويُمْنُّونَهُمُ الْأَمَانِيَّ فِي قِنْعَنَوْنَ. فمن الأماني أن يقول: اللَّهُ قَدْرُهُ عَلَيَّ، فما شاء فعل. قد اختلف العلماء في حُرمة هذا الفعل. قد اختلفوا في كونه كبيرة، والصغرى أمرها هَيْنَ. لي حسناً كثيرة تغمر هذا الذنب. لعل الله يغفر لي. لعل فلانًا يشفع لي. سوف أتوب! وأحسن حالي أن يقول: أستغفر الله، أستغفر الله، ويرى أنه قد تاب ومحى ذنبه.

قال الله تعالى: «وَمَن يَتَّخِذُ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ حَسِرَ [١٩٦/٢] حُسْرَانًا تُبَيِّنَا ﴿١١١﴾ يَعْدُهُمْ وَيَمْنَاهُمْ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا عُرُوضًا ﴿١١٠﴾ أَوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ﴿١١١﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَكُنْدَرِلَهُمْ جَنَّتٌ بَخِرٌ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَلِيلِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴿١١٢﴾ لَيْسَ بِإِمَانِكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُبَحَّرَ بِهِ وَلَا يَجِدُ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١١٣﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَفِيرًا ﴿١١٤ - ١١٩﴾» [النساء: ١١٩ - ١٢٤].

وقال عز وجل: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرَثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدَنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيقَاتُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ» [الأعراف: ١٦٩].

وفي «مسند أحمد» و«المستدرك»^(١) وغيرهما من حديث شداد بن أوس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الكيسن من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله الأماني».

وفي «ال الصحيحين»^(٢) عن عبد الله بن مسعود قال: «إن المؤمن يرى

(١) «المسند» (١٧١٢٣) و«المستدرك» (١/٤، ٥٧، ٤/٢٥١). وأخرجه أيضًا الترمذى (٢٤٥٩) وابن ماجه (٤٢٦٠) والبيهقي في «الكبرى» (٣٦٩/٣)، وقال الترمذى: هذا حديث حسن. وصححه الحاكم، فتعقبه النهبي في الموضع الأول بقوله: لا والله، أبو بكر [بن أبي مريم] واه.

(٢) أخرجه البخاري (٦٣٠٨). أما مسلم (٢٧٤٤) فلم يخرج هذا الحديث الموقوف، بل أخرج منه الجزء المرفوع: «الله أشدُّ فرحاً بتوبة عبده المؤمن...».

ذنبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف أن يقع عليه، وان الفاجر يرى ذنبه كذبًا مر على أنفه، فقال به هكذا - أي بيده - فذبه عنه».

٤ - يفكر في حاله مع الهوى. افترض أنه بلغك أنَّ رجلاً سبَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وآخر سبَّ داود عليه السلام، وثالثًا سبَّ عمرًا أو عليًّا رضي الله عنهم، ورابعًا سبَّ إمامك، وخامسًا سبَّ إمامًا آخر. أيكون سخطك عليهم وسعيك في عقوبتهم وتأديبهم أو التنديد بهم موافقًا لما يقتضيه الشرع، فيكون غضبُك على الأول والثاني قريباً من السواء وأشدَّ مما بعدهما جدًا، وغضبُك على الثالث دون ذلك وأشدَّ مما بعده، وغضبك على الرابع والخامس قريباً من السواء ودون ما قبلهما بكثير؟

افرض أنك قرأت آية، فلاحَ لك منها موافقة قولِ إمامك، وقرأت أخرى، فلاحَ لك منها [١٩٧/٢] مخالفة قول آخر له. أيكون نظرُك إليهما سواء، لا تبالي أن يتبيَّن منهما بعد التدبُّر صحة ما لاح لك أو عدم صحته؟

افرض أنك وقفت على حديثين لا تعرف صحتهما ولا ضعفهما، أحدهما يوافق قولًا لإمامك، والآخر يخالفه. أيكون نظرُك فيهما سواء، لا تبالي أن يصحَّ سندُ كُلِّ منهما أو يضعف؟

افرض أنك نظرت في مسألة قال إمامك فيها قولًا، وخالفه غيره. إلا يكون لك هوَى في ترجيح أحد القولين، بل^(١) تريد أن تنظر لتعرف الراجح منهما، فتبين رجحانَه؟

افرض أن رجلاً تحبه وآخر تبغضه تنازعا في قضية، فاستفتَيت فيها ولا

(١) كذا في المطبع، ولعل الصواب: «هل».

تستحضر حكمها، وتريد أن تنظر؛ ألا يكون هواك في موافقة الذي تحبه؟
افرض أنك وعالماً تحبه وآخر تكرهه أفتى كلّ منكم في قضية،
واطلعت على فتوئي صاحبيك فرأيتهما صواباً، ثم بلغك أن عالماً آخر
اعتراض على واحدة من تلك الفتاوى وشدّ النكير عليها. تكون حالك
واحدة، سواء كانت هي فتواك، أم فتوى صديقك، أم فتوى مكروهك؟

افرض أنك تعلم من رجل منكراً، وتعذر نفسك في عدم الإنكار عليه.
ثم بلغك أن عالماً أنكر عليه وشدّ النكير. أيكون استحسانك لذلك سواء
فيما إذا كان المنكِر صديقك أم عدوَك، والمنكِر عليه صديقك أم عدوَك؟

فتشْ نفسك تجذُّك مبتلىً بمعصية أو نقصٍ في الدين، وتتجذُّ من تبغضه
مبتلىً بمعصية أو نقصٍ آخر ليس في الشرع بأشدّ مما أنت مبتلى به. فهل
تجد استثناءك ما هو عليه مساوياً لاستثنائك ما أنت عليه، وتجد مقتلك
نفسك مساوياً لمقتلك إيه؟

وبالجملة، فمسالك الهوى أكثر من أن تُحصى. وقد جربت نفسي أنسني
ربما أنظر في القضية زاعماً أنه لا هوى لي، فيلوح لي فيها معنى، فأقرّره
تقريراً يعجبني. ثم يلوح لي ما يخِدش في ذاك المعنى، فأجدني أتبَّرَم بذلك
الخدش، وتُنازعني نفسى إلى تكُلُّف الجواب عنه، وغضّ النظر عن مناقشة
ذاك الجواب. وإنما هذا لأنى لما قررت ذاك المعنى أولاً تقريراً أعجبني
صرتُ أهوى صحته. هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس، فكيف إذا
كنت قد أذعْته في الناس، ثم [١٩٨/٢] لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلُح
لي الخدش، ولكنّ رجلاً آخر اعتراض علىّ به؟ فكيف لو كان المعارض
ممن أكرهه؟!

هذا ولم يكُلِّفَ العالِمُ بأن لا يكون له هوى، فإنَّ هذا خارج عن الوسع.
 وإنما الواجب على العالِم أن يفتَّش نفسه عن هواها حتى يعرفه، ثم يحتزَر
منه، ويُمْعِنَ النظرَ في الحق من حيث هو حق؛ فإنَّ بان له أنه مخالف لهواه
آثر الحق على هواه. وهذا - والله أعلم - معنى الحديث الذي ذكره النووي
في «الأربعين»^(١) وذكر أن سنته صحيح، وهو: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون
هواه تبعًا لما جئتُ به»^(٢).

والعالِم قد يُقصَّر في الاحتراس من هواه، ويسامح نفسه، فتميل إلى
الباطل، فينصره وهو يتَوَهَّم أنه لم يخرج من الحق ولم يُعادِه. وهذا لا يكاد
ينجو منه إلا المغصوم، وإنما يتفاوت العلماء، فمنهم من يَكُثُرُ منه
الاسترسال مع هواه ويفحُّش حتى يقطعُ من لا يعرف طباع الناس ومقدار
تأثير الهوى بأنه متعمَّد، ومنهم من يقلُّ ذلك منه ويُخَفِّ. ومن تتَّبعَ كتب
المؤلفين الذين لم يُسندوا اجتهادهم إلى الكتاب والسنة رأسًا رأى فيها
العجب العُجَاب، ولكنه لا يتَّبِعُ له ذلك إلا في الموضع التي لا يكون له
فيها هوى، أو يكون هواه مخالفًا لما في تلك الكتب، على أنه إذا استرسل

(١) هو الحديث رقم (٤١). وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (١٥) والخطيب في «تاریخ بغداد» (٤/٣٦٩) والبغوي في «شرح السنة» (١٠٤) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٢) قلت: أني له الصحة وفي سنته نعيم بن حماد، وقد سبقت ترجمته، وما فيه من
الضعف، ثم هو قد اختلف عليه في إسناده كما بينه الحافظ ابن رجب الحنبلي في
«شرح الأربعين» (ص ٢٨٣ - ٢٨٢)، وقال: «تصحِّح هذا الحديث بعيد جدًا من
وجوهه، منها تفرد نعيم به...». ثم بيَّنَها، فمن شاء التفصيل فليرجع إليه، وقد أشار
البخاري إلى ضعفه في «جزء رفع اليدين» (ص ١٦) [ن].

مع هواه زعم أن موافقيه براء من الهوى، وأن مخالفيه كُلُّهم متبعون للهوى. وقد كان من السلف من يبالغ في الاحتراس من هواه حتى يقع في الخطأ من الجانب الآخر، كالقاضي يختصم إليه أخوه وعدوّه، فيبالغ في الاحتراس حتى يظلم أخيه. وهذا كالذى يمشي في الطريق، ويكون عن يمينه مزَّلة، فيتقيها ويتبعها عنها، فيقع في مزَّلة عن يساره!

٥ - يستحضر أنه على فرض أن يكون فيما نشأ عليه باطل، لا يخلو عن أن يكون قد سلف منه تقصير أو لا. فعلى الأول إن استمرَّ على ذلك كان مستمراً على النقص، ومصراً عليه، ومزداداً منه، وذلك هو نقص الأبد وهلاكه. وإن نظر، فتبيَّن له الحق، فرجع إليه، حاز [١٩٩/٢] الكمال، وذهبت عنه معَّة النقص السابق؛ فإن التوبة تجُب ما قبلها، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّبِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. وفي الحديث: «كلكم خطاؤون وخير الخطائين التوابون»^(١).

وأما الثاني، وهو أن لا يكون قد سبق منه تقصير، فلا يلزم بما تقدم منه نقص يُعاب به البتة. بل المدار على حاله بعد أن يتبَّه، فإن تبَّه وتدبَّر فعرف الحق فاتبعه فقد فاز. وكذلك إن اشتبه عليه الأمر، فاحتاط. وإن أعرض ونَّفَرَ، فذلك هو الهلاك.

٦ - يستحضر أن الذي يهُمُّه ويسأله عنه هو حالُه في نفسه. فلا يضرُّه عند

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣/١٨٧) والترمذى (٢٤٩٩) والبيهقي في «الشعب» (٧١٢٧) من حديث أنس بن مالك بلفظ: «كُلُّ بني آدم خطاء...». وإسناده حسن.

الله تعالى ولا عند أهل العلم والدين والعقل أن يكون معلّمه أو مربيه أو أسلافه أو أشياخه على نقص. والأئباء عليهم الصلاة والسلام لم يسلّموا من هذا، وأفضل هذه الأمة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورضي عنهم، وكان آباءهم وأسلافهم مشركين. هذا مع احتمال أن يكون أسلافك معدورين إذا لم يُنْبَهُوا ولم تقم عليهم الحجة. وعلى فرض أن أسلافك كانوا على خطأ يؤخذون به، فاتّباعك لهم وتعصّبك لا ينفعهم شيئاً بل يضرُّهم ضرراً شديداً، فإنه يلحقهم مثل إثتك ومثل إثم من يتبعك من أولادك وأتباعك إلى يوم القيمة. كما يلحقك مع إثتك مثل إثم من يتبعك إلى يوم القيمة. أفلًا ترى أن رجوعك إلى الحق هو خير لأسلافك على كلّ حال؟

٧ - يتدبّر ما يُرجَى لِمُؤْثِرِ الْحَقِّ من رضوان رب العالمين، وحسن عنايته في الدنيا، والفوز العظيم الدائم في الآخرة؛ وما يستحقه متبع الهوى من سخطه عز وجل، والمقت في الدنيا والعدا بِالأليم الخالد في الآخرة. وهل يرضى عاقل لنفسه أن يشتري لذة اتباع هواه بفوائِ حُسْنِ عناية رب العالمين وحرمان رضوانه والقرب منه والزُّلْفَى عنده والنعيم العظيم في جواره، وباستحقاق مقته وسخطه وغضبه وعذابه الأليم الخالد؟ لا ينبغي أن يقع هذا حتى من أقل الناس عقلاً، سواءً أكان مؤمناً ب بهذه التبيّنة، أم ظانًا لها، أم شاكاً فيها، أم ظانًا لعدمها؛ [٢/٢٠٠] فإن هذين يحتاطان. وكما أن ذلك الاشتراك متحقّق من يعرف أنه متبع هواه، فكذلك من يسامح نفسه، فلا يناقشها ولا يحتاط.

٨ - يأخذ نفسه بخلاف هواها فيما يتبيّن له، فلا يسامحها في ترك واجب أو ما يقرب منه، ولا في ارتكاب معصية أو ما يقرب منها، ولا في هجوم على مشتبه. ويروضُها على التثبت والخضوع للحق، ويشدد عليها في ذلك

حتى يصير الخضوع للحق ومخالفة الهوى عادةً له.

٩- يأخذ نفسه بالاحتياط في ما يخالف ما نشأ عليه، فإذا كان فيما نشأ عليه أشياء يرى أنه لا بأس بها، أو أنها مستحبة، وعلم أن من أهل العلم من يقول: إنها شرك أو بدعة أو حرام، فليأخذ نفسه بتركها حتى يتبيّن له بالحجج الواضحة صحة ما نشأ عليه. وهكذا ينبغي له أن ينصح غيره ومن هو في مثل حاله. فإن وجدت نفسك تأبى ذلك، فاعلم أن الهوى مستحوذ عليها، فجاهدها.

واعلم أن ثبوت هذا القدر على المكلّف - أعني أن يثبت عنده أنَّ ما يُدعى إليه أحوطُ مما هو عليه - كافٍ في قيام الحجة عند الله عز وجل. وبذلك قامت الحجة على أكثر الكفار. فمن ذلك المشركون من العرب، لم يكن في دينهم الذي كانوا عليه تصديق بالآخرة، وإنما يدعون آلهتهم ويعبدونها للأغراض الدنيوية، مع علمهم أنَّ مالك الضرر والنفع هو الله عز وجل وحده، ولذلك كانوا إذا وقعوا في شدَّةٍ دَعُوا الله وحده. قال تعالى: «وَإِذَا أَغْشَيْهِمْ مَوْجًا كَانُوا لَهُ دَاعِينَ» [لقمان: ٣٢]. وقال تعالى: «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضررُ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَيَّاهُ» [الإسراء: ٦٧].

وكانوا يرونَ مَنْ هو على خلاف دينهم لا يظهر تفاوت بينه وبينهم في أحوال الدنيا، وعرفوا فيمن أسلم مثل ذلك، ثم عرض عليهم الإسلام، وعرفوا - على الأقل - أنه يمكن أن يكون حقاً، وأنه إن كان حقاً ولم يتبعوه تعرّضوا للمضار الدنيوية وللخسران الأبدي في الآخرة، فلزمهم في هذه الحال أن يُسلِّموا؛ لأنَّه إن كان الأمر كما بدا لهم من صحة الإسلام فقد أخذوا منه بنصيب، وإلا فتركُهُمْ لما كانوا عليه لا يضرُّهم كما لا يتضرّر من

خالفهم، [٢٠١/٢] فلم يمنعهم من الإسلام إلا اتباعُ الهوى. قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا سَمَعُوا لِهَذَا الْقُرْءَانِ وَالْغَوَّافِيَهُ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَصَلُّ مِنْهُ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٥٢].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهَدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَعَمِّنْ وَاسْتَكْبَرُتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٠].

وتکذیبُهم للحق وإعراضُهم عنه – بعد أن قامت الحجة عليهم بأنَّ تصدیقه واتباعه أحوطُ لهم وأقربُ إلى النجاة – ظلمٌ شديدٌ منهم، استحقوا به أن لا يهدیهم الله عز وجل إلى استیقان أنه حق. وهذا كما تقدم في قصة نوح، وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلِ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٠١]. ونحوها في سورة يونس [٧٤] وفيها: ﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِلِينَ﴾.

وقال الله عز وجل: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهَدَ أَيْمَنِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ مَا يَعْمَلُونَ بِهَا قُلْ إِنَّمَا أَلَيَّتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشَعِّرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥﴾ وَنَقَلَبُ آفِدَتُهُمْ وَابْصَرَهُمْ كَمَا لَوْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةً وَنَذَرُهُمْ فِي مُطْغَيَّتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٩ - ١١٠].

وفي «تفسير ابن جرير» (١) (١٩٤/٧): «... عن ابن عباس: قوله:

(١) (٩/٤٩٠) ط. دار هجر.

﴿وَنُقَلِّبُ أَفْعَدَتُهُمْ...﴾ قال: لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء، ورددت عن كل أمر». وهذا هو الصحيح. الكاف في قوله: «كما» للتعليق.

وكذلك هي في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَذَا كُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٨].

قال ابن جرير في «تفسيره» (١٦٣/٢): «يعني بذلك جل ثناؤه: واذكروا الله أيها المؤمنون عند المشعر الحرام بالثناء عليه والشكر له على أيديه عندكم، ول يكن ذكركم له بالخصوص له والشكر على ما أنعم عليكم من التوفيق».

وهو الظاهر في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا آتَيْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَكُنُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٩].

[٢٠٢/٢] قال ابن جرير (٣٣٧/٣): «... فاذكروا الله في صلاتكم وفي غيرها بالشكر له والحمد والثناء عليه، على ما أنعم به عليكم من التوفيق لإصابة الحق الذي ضلّ عنه أعداؤكم».

وقد ذكر ابن هشام في «المغني»^(٣) هذا المعنى للكاف، فراجعه. وفي «الإتقان»^(٤): «الكاف حرف جرّ له معانٍ أشهرها التشبيه...»

(١) (٥٢٣، ٥٢٤). (٢) (٣٩٥). (٣) (١٩٢/١).

(٤) (١١٣٦/٣) ط. مجمع الملك فهد.

والتعليق نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيهِمْ﴾ [البقرة: ١٥١]. قال الأخفش: أي لأجل إرسالنا فيكم رسولًا منكم فاذكروني، ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَنَا إِلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، أي لأجل هدايته إياكم ...».

١٠ - يسعى في التمييز بين معدن الحجج ومعدن الشبهات، فإنه إذا تم له ذلك هان عليه الخطيب. فإنه لا يأتيه من معدن الحق إلا الحق، فلا يحتاج إن كان راغبًا في الحق قانعًا به – إلى الإعراض عن شيء جاء من معدن الحق، ولا إلى أن يتعرض لشيء جاء من معدن الشبهات. لكن أهل الأهواء قد حاولوا التشبيه والتمويه، فالواجب على الراغب في الحق أن لا ينظر إلى ما يجيئه من معدن الحق من وراء زجاجاتهم الملوّنة، بل ينظر إليه كما كان ينظر إليه أهلُ الحق. والله الموفق.



في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات وبيان مأخذ العقائد الإسلامية ومراتبها

مأخذ العقائد الإسلامية أربعة: سلفيّان، وهمما الفطرة والشرع.
وخلقيّان، وهمما النظر العقلي المتعمّق فيه، والكشف التصوفي.

أما الفطرة، فأريد بها ما يعمُّ الهدایة الفطرية، والشعور الفطري،
والقضايا التي يسمّيها أهل النظر: ضروريات وبدويّيات، والنظر العقلي
العادي، وأعني به ما يتيسّر للأمينين ونحوهم منم لم يعرف علم الكلام ولا
الفلسفة.

وأما الشرع، فالكتاب والسنّة.
واما النظر العقلي المتعمّق فيه، فما يختصّ بعلم الكلام والفلسفة.
واما الكشف التصوفي، فمعروف.

فاما المأخذ السلفي الأول، فالهدایة والشعور الفطريّان يتضمان
ويتضح علوُّ درجتهما بالنظر في أحوال البهائم والطير والحشرات كالنحل
والنمل. وأذكر من ذلك مثلاً واحداً: لو أنك أخذت فراخ حمامٍ عقب
خروجهها من البيض، فاعتنى بحفظها وتغذيتها وتربيتها بعيدةً عن جنسها،
لَوْجدتها بعد أن تكبر يأتلف الذكر والأئذى منها، فلا يلبثان أن ييادرا إلى
تهيئة موضع مناسب لوضع البيض وحفظه وحضنه، فيختاران موضعاً
صالحاً لذلك. ثم يتلمسان ما يمهّدانه به من الحشيش ونحوه، ثم تضع

الأنثى البيض، ثم يتناوبان حضنه. فإذا خرجمت الفراخ تناوباً حضنها وتغذيتها بما يصلح لها. فإذا كبرت وقويت على تناول الحب والماء بأنفسها أخذها يلجهنها إلى ذلك بالإعراض عن زقها. فإذا قويت على الطيران هجرتها وطردتها لأنهما لا يعرفانها.

إذا تدبّرت هذا الصنيع ونتائجـه وجـدته صواباً كـلهـ. ولـعـلكـ لوـتـبعـ أحـوالـ [٢٠٤]ـ الطـيرـ لـوـجـدـتـ ماـ هوـ أـلـطـفـ منـ هـذـاـ وـأـدـقـ،ـ وكـذـلـكـ منـ تـبـعـ أحـوالـ النـحلـ وـالـنـمـلـ وـجـدـ أـكـثـرـ مـنـ هـذـاـ وـأـلـطـفـ.

إـنـ كـانـ لـلـحـمـامـ شـعـورـ بـأـنـ الـائـلـافـ سـبـبـ الـبـيـضـ،ـ وـأـنـ الـبـيـضـ يـحـتـاجـ إـلـىـ مـاـ ذـكـرـ،ـ فـتـخـرـجـ مـنـهـ فـرـاخـ،ـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ،ـ فـهـذـاـ هـوـ الشـعـورـ الـفـطـرـيـ.ـ وـإـنـ لمـ يـكـنـ هـنـاكـ شـعـورـ،ـ وـإـنـماـ هـوـ اـنـسـيـاقـ إـلـىـ تـلـكـ الـأـفـعـالـ مـعـ الـجـهـلـ بـمـاـ يـتـرـبـ عـلـيـهـاـ،ـ فـتـلـكـ هـيـ الـهـدـاـيـةـ الـفـطـرـيـةـ.

وـعـلـىـ كـلـ حـالـ،ـ فـالـإـصـابـةـ فـيـ ذـلـكـ أـكـثـرـ مـنـ إـصـابـةـ الـإـنـسـانـ فـيـ كـثـيرـ مـاـ يـسـتـدـلـ عـلـيـهـ بـعـقـلـهـ.ـ وـمـنـ تـدـبـرـ حـالـ الـإـنـسـانـ وـجـدـلـهـ نـصـيـبـاـ مـنـ ذـلـكـ فـيـ شـأـنـ حـفـظـ حـيـاتـهـ وـبـقـاءـ نـسـلـهـ.ـ نـعـمـ،ـ إـنـهـ اـكـتـفـيـ لـهـ فـيـ بـعـضـ الـأـمـورـ بـعـقـلـهـ،ـ لـكـنـ ذـاكـ الـعـقـلـ الـعـادـيـ،ـ فـأـمـاـ الـعـقـلـ التـعـمـقـيـ فـلـمـ يـوـكـلـ إـلـيـهـ فـيـ الـضـرـورـيـاتـ،ـ فـإـذـاـ أحـاطـتـ الـعـنـيـةـ الـرـبـانـيـةـ الـطـيرـ وـالـبـهـائـ وـالـحـشـرـاتـ إـلـىـ تـلـكـ الـدـرـجـةـ،ـ وـحـاطـتـ الـإـنـسـانـ أـيـضاـ فـيـ حـفـظـ حـيـاتـهـ وـبـقـاءـ نـسـلـهـ وـغـيرـ ذـلـكـ،ـ فـمـاـ عـسـىـ أـنـ يـكـونـ حـالـهـاـ فـيـ حـيـاطـةـ الـإـنـسـانـ فـيـمـاـ إـنـمـاـ خـلـقـ لـأـجلـهـ!

فـإـذـاـ وـجـدـنـاـ لـلـإـنـسـانـ شـيـئـاـ مـنـ هـذـاـ الـقـبـيلـ فـيـ شـأـنـ وـجـودـ اللهـ تـبارـكـ وـتـعـالـىـ،ـ وـعـلـوـهـ عـلـىـ خـلـقـهـ،ـ وـعـلـمـهـ وـقـدـرـتـهـ،ـ وـغـيرـ ذـلـكـ مـنـ صـفـاتـهـ؛ـ فـمـنـ الـحـقـ عـلـىـ الـعـقـلـ أـنـ لـاـ يـسـتـهـيـنـ بـذـلـكـ،ـ زـاعـمـاـ أـنـهـ قـضـيـةـ وـهـمـيـةـ،ـ كـيـفـ وـقـدـ

شهد له العقل والشرع كما يأتي.

وأما القضايا الضرورية والبدوية، فقد اتفق علماء المعمول أنها رأس مال العقل، وأن النظر إنما يُرجى منه حصول المقصود ببنائه عليها وإسناده إليها.

وأما النظر بالعقل العادي، فقد اعتدَّت به الشرائع، وبنَتْ عليه التكليف، ودعت إليه، وحَضَّتْ عليه. وعلماء المعمول مصرِّحون بأن الدليل العقلي كُلَّما كان أقرب مَدْرَكًا وأسهَل تناولاً وأظْهَر عند العقل كان أجدر بأن يوثق به.

ولا ريب أنه يُخشى قصورُ العقل العادي في بعض المطالب، لكن ذلك فيما ليس مطلوبًا [٢٠٥/٢] شرعاً. فأما المطلوب شرعاً فإن الله تعالى أعدَ العقول العادية لإدراكه، وأعدَ لها ما يسدها فيه من الفطرة والآيات الظاهرة في الآفاق والأنفس، ثم أكمل ذلك بالشرع. فإذا انقاد العقل العادي للشرع، وامتثل هُداؤه واستضاء بنوره؛ فقد أمن ما يُخشى من قصوره.

واما المأخذ الثاني وهو الشرع، فما عسى أن يقال فيه! وإنما هو كلام الله عز وجل وكلام رسوله، لا يُخشى فيه جهل ولا خطأ، ولا كذب ولا تلبيس، ولا تقصير في البيان ﴿لَا يَأْنِيهُ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، تَزِيلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

هذا، والله سبحانه إنما خلق الناس ليكملاوا بعبادته، كما مرَّ في المقدمة، وهو سبحانه الحكيم العليم القدير، فلا بد أن يكون خلقهم على الهيئة التي ترشحهم لمعرفته ومعرفة ما فرض عليهم الإيمان به، لأن ذلك رأس العبادة وأساسها. ولا نزاع أن الميسَّر لهم قبل الشرع هو المأخذ الأول، فلا بد أن

يكون فيه ما يعني فيما يثبت به الشرعُ بعد تنبيه الشرع، ثم يكون فيه وفي الشرع ما يكفي لتحصيل القدر المطلوب منهم.

ويؤكّد هذا أن تحصيل الدرجة التي يُعتَدُّ بها في النظر العقلي المتعمّق فيه صعب جدًا. قال ابن سينا كما في «مختصر الصواعق» (٢٤٣/١): «فإن المبرّزين المنفقين أيامهم وليلاتهم وساعات عمرهم على تثقيف أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهُّم هذه المعاني إلى فَضْلٍ بيانٍ وشرح عبارة».

فمن الممتنع أن يكلّف الله تعالى جميع عباده بهذا، ومن الممتنع أن يكتفي منهم في الأصول التي يلزمهم اعتمادها بالتقليد الصّرْف لمن ليس بمعصوم. كيف وقد علم سبحانه أن النّظار سيختلفون، فيكون فيهم المُحقّ والمُبْطِل، ومعرفة العامة بالمحقّ مع جهلهم بما هو الحقّ وعدم العصمة ظاهر الامتناع.

وقد نصَّ الله تبارك وتعالى في كتابه على أنه خلق الناس على الهيئة التي تُرشّحهم لمعرفة الحق. قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلّذِينَ حَنِيفَأَفْطَرَ اللَّهُ أَلَّى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا نَبْدِلَ [٢٠٦/٢] لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الَّذِينَ أَقِيمُ وَلَذِكَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وعدم العلم إنما هو لأمرتين:

الأول: ما يطّرأ على الفطرة مما يغشاها، فيصرف عن مراعاتها. وفي «الصحابيين»^(١) من طرق عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله عليه

(١) البخاري (١٣٥٨)، (١٣٥٩)، (٤٧٧٥)، (٦٥٩٩) ومسلم (٢٦٥٨).

وآله وسلم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه وي明珠سانه، كما تُتَّسِّج البهيمة بهيمة جماعة، هل تحسون فيها من جدعاء؟» ثم يقول أبو هريرة: واقرءوا إن شئتم: «فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» الآية [الروم: ٣٠]. لفظ مسلم من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة.

الثاني: الإعراض عما أعدَّه الله تعالى لجلاء الفطرة عن تلك الغواشي، وهو الشَّرع. قال الله تبارك وتعالى: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَنْرَانَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا إِلَيْمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءَ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ ٥٢ صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» خواتيم الشورى.

هذا، وقد أرسل الله تبارك وتعالى رسليه، وأنزل كتابه، وفرض شرائعه، معرضاً عن علم الكلام والفلسفة. فأرسل محمداً صلى الله عليه وآله وسلم إلى الناس، واختار أن يكون أول من يُدعى إلى الحق العرب الأميين، وكففهم بالنظر والإيمان. وقبل إيمانَ من آمن منهم، وأثنى عليهم بأنهم خير أمة أخرجت للناس، وبأنهم هم المؤمنون حقاً. وقضى بقيام الحجة على من كفر منهم، ولم يكن فيهم أثر لعلم الكلام ولا الفلسفة، ولا أرشدهم الشرع إلى تحصيل ذلك، بل حذرهم منه. هذه سورة (الفاتحة) أعظم سورة في أعظم كتاب أنزله الله تبارك وتعالى، فرض الله سبحانه على العباد قراءتها في كل يوم بضع عشرة مرّة، وفيها: «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٥١ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْنَا مِنْ حَمْضَوْبٍ عَلَيْهِمْ وَلَا الصَّالِحِينَ».

ومعلوم من أمره إياهم بسؤال الهدایة إلى هذا دون ذاك: أنه يأمرهم
بنزوله هذا واجتناب ذاك. والمنعم عليهم هم الأنبياء ومن اهتدى بهديهم،
فهم من هذه الأمة: محمدٌ ﷺ، وخيارُ أصحابه، ومن اهتدى بهديهم ممن
بعدهم.

[٢٠٧/٢] ولا خفاء أن المأخذين السلفيين هما سراط هؤلاء، وأن علم
الكلام والفلسفة ليسا من سراطهم. وقد صَحَّ عن النبي ﷺ تفسير
«المغضوب عليهم» و«الضالين» باليهود والنصارى^(١). ولا خفاء أن موسى
وعيسى عليهما السلام ومن كان على هديهما هم من المنعم عليهم، وإنما
وقع الغضب والضلال على اليهود والنصارى الذين خالفوا هديَّ موسى
وعيسى وأصحابهم وأتباعهم المهتدين بهديهم. وكان من تلك المخالفة
الأخذُ في علم الكلام والفلسفة اتباعًا لسراط الأمم التي هي أوغلُ في
الضلال كاليونان والرومان.

فمن الواضح الذي لا يخفى على أحد أن علم الكلام والفلسفة ليسا من
سراط المنعم عليهم، بل هما من سراط المغضوب عليهم والضاللين. فثبتت
بهذا أوضح ثبوٰت أن الشرع لم يقتصر على الإعراض عن علم الكلام
والفلسفة، بل حذر منهما، ونفر عنهما. فهل يقول مسلم بعد هذا: إن
المأخذين السلفيين غير كافيين في معرفة الحق في العقائد، وأن ما يؤخذ من
علم الكلام والفلسفة مقدمٌ على المأخذين السلفيين ومهيمٌ عليهم؟!

(١) أخرجه أحمد (١٩٣٨١) والترمذى (٢٩٥٤) وابن حبان (٦٢٤٦، ٦٢٠٦) من
حديث عدي بن حاتم.

وقد قال الله تبارك وتعالى لمحمد وأصحابه: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ» [آل عمران: ١١٠]. وقال تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءاَوَوْا وَنَصَرُوا اُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًا لَّهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» [الأنفال: ٧٤]. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وقال تعالى: «أَلَيْوَمْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا» [المائدة: ٣]. وإكمال الدين وكمال إيمان الصحابة صريح في أن جميع العقائد المطلوب معرفتها في الإسلام كانت مبينة^(١) موضحةً حاصلةً لهم. وليس هذا كالأحكام العملية، فإنه لا يُطلب معرفةً ما لم يقع سببه منها، فقد يُكتفى في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ببيان الأصل الذي إذا رُجع إليه عند وقوع سبب الحكم عُرف منه الحكم.

ثمرأيت في «شرح المواقف»^(٢) بعد ذكر الأحكام العملية ما لفظه: «إنها لا تكاد تحصر في عدد، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا يتأتى أن يُحاط بها ... بخلاف العقائد فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها، فلا تَعَدُ الإحاطة بها».

وأيضاً فتأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز عند [٢٠٨/٢] الجمهور، فأما تأخيره عن وقت الحاجة فممتنع باتفاق الشرائع، كما نقل عن القاضي أبي بكر الباقياني. ووقت الحاجة إلى العقائد المطلوب اعتقادها في الشريعة لا يمكن تأخيره عن حياة النبي صلى الله عليه آله وسلم. ووقت الحاجة في

(١) (ط): «مبنيه» خطأ.

(٢) (٣٨/١).

النصوص المتعلقة بالعقائد هو وقت الخطاب، لأن المكلَّف يسمع، فيعتقد. والقضية العملية التي تستدعي الحكم لا محيسن للقاضي عن النظر فيها والقضاء عندما تحدُث. فأما العقائد فلو فرض أن فرعاً منها لم يُعرف حاله من المأخذين السلفيين فحُقْه تركُ الخوض فيه، وأن يكون الخوض فيه بدعة ضلالٍ، إذ لا مُلِجئ إلى النظر فيه، فضلاً عن الكلام!

وقد صحَّ عن النبي ﷺ من طرقٍ أنه قال: «خَيْرُ الْقَرْوَنِ قَرْنَى، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونُهُمْ»^(١) في أحاديث كثيرة في أفضلية الصحابة وكمال إيمانهم ثم أتباعهم. ولا خفاء أنه لم يكن إذ ذاك عند المسلمين خبر لعلم الكلام ولا الفلسفة، وأنه لما حدث بعضُ النظر في الكلام كان بقايا الصحابة ثم أئمة التابعين ينكرونَه. وهكذا لم يزل علماء الدين العارفون بالكتاب والسنة المتحققون باتباع السلف ينكرون الكلام والفلسفة، ويشددون على من ينظر فيهما إلى أن قَلَّ العلماء، وفَشَّتَ الفتنة.

وبالجملة، فشهادَة الإسلام بكافية المأخذين السلفيين في العقائد وتحذيرُه مما عداهما بغاية البيان، ودلالةُ العقل بذلك واضحة، والله المستعان.

فهل يسوعَ مع هذا المسلم أن يرضى طعن الكوثري في أئمة السنة باقتباسهم العقائد من المأخذين السلفيين وردّهم ما يخالف ذلك؟ كقوله

(١) أخرجه البخاري (٢٦٥١)، ومسلم (٣٦٥٠) وMuslim (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين بلفظ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنَى...»، وأخرجه البخاري (٦٤٢٩) ومسلم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود، وأخرجه مسلم (٢٥٣٤) من حديث أبي هريرة. وفي الباب عن غيرهم من الصحابة.

(ص ١١٥) في الإمام ابن الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم: «وقد ذكر في كتاب «الرد على الجهمية» ما يدلّ على ما أُصيب به عقله ... وهو الذي اعترف أنه يجهل علم الكلام ... ومع ذلك تراه يدخل في مضايق علم أصول الدين...».

وقال (ص ١٥١) في الإمام ابن الإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل: «عبد الله بن أحمد صاحب كتاب «السنة»، وما حواه كتابه هذا كافٍ في معرفة الرجل، ومثله لا يصدق في أبي حنيفة ...».

[٢٠٩/٢] وقوله (ص ١٦) في الإمام الجليل عثمان بن سعيد الدارمي: «وعثمان بن سعيد في السندي صاحب «النقض» (كتابٌ في الرد على الجهمية) مُجَسّمٌ مكشوفٌ الأمر، يعادي أئمة التنزية ... ومثله يكون جاهلاً بالله سبحانه».

وقوله (ص ١٩) في الإمام الشهير محمد بن إسحاق بن خزيمة: «واعتقاد ابن خزيمة يظهر من كتاب «التوحيد» ... وعنده يقول صاحب «التفسير الكبير» ... إنه كتاب الشرك. فلا حَبَّ ولا كرامة».

ويتبع أصحاب الإمام أحمد طاعناً في اعتقادهم، يُسْرُّ حَسْنُوا في ارتقاء، يقصد الطعن في الإمام أحمد. بل رمز في بعض الموضع إلى الطعن في الإمام أحمد بما هو أصرح من هذا.

وطعن (ص ٥) في رواة السنة وفي أئمتها الذين امتحنهم المأمون والآله، فقال: «وكان فلتاتٌ تصدر من شيوخهم في الله سبحانه وصفاته بما ينبذه الشرع (الفلسفي) والعقل (الجهمي) في آنٍ واحد، فرأى المأمون امتحانَ المحدثين والرواة في مسألة كان يراها من أجلِي المسائل ليوقفهم موقف الترُوِّي فيما يرون ويررون. فأخذ يمتحنهم في مسألة القرآن، يدعوهُم إلى القول بخلق القرآن ... فمنهم من أجاب مرغماً من غير أن يعقل المعنى، ومنهم من تورّع من الخوض فيما لم يُخُضْ فيه السلف».

ولا ذنب لهؤلاء الأئمة إلا أنهم آمنوا بالله ورسوله، وصدقوا كتاب الله وسنة رسوله، ولم يلتفتوا إلى ما زعمه غيرُهم أنه لا يوثق بالفطرة والعقل إلا بعد إتقان علم الكلام والفلسفة، وأن النصوص الشرعية من كلام الله تعالى وكلام رسوله لا تصلح حجّة في العقائد؛ لأنها لا تفيد اليقين، كما في «المواقف» وشرحها^(١) في أواخر الموقف الأول: «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل: لا تفيد، وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة، .. وقد جزم الإمام الرازى بأنه لا يجوز التمسّك بالأدلة النقلية».

فلو أنَّ الطاعنَ في أئمَّةِ السُّنَّةِ طعنَ فيهم من جهةِ العقلِ ساكتاً عن الدين لكان الخطُّبُ أيسَرَ، إذ يقال: إنه لم يتناقضُ، بل غَايَةُ أمرِه أنه سكتُ عن الطعن في القرآن والنبي اكتفاءً بما يلزم منه ذلك. فأما الطاعن فيهم من جهة الدين، فينسبُهم إلى الزيف والبدعة والجهل بعقائد الإسلام، فلا يخفى كذبه على عارف. والله المستعان.

* * * *

(١) (٥٨، ٥١ / ٢).

وأما المأخذ الخلفي الأول، وهو النظر المعمق فيه، أعني الكلامي والفلسفـي، فقد تقدـم بعض ما فيه.

وقد يقال: إن من شأنه أن يشهد للمأخذ السلفـي الأول فيما أصابـ فيه، ويكشف عن خطـائه فيما أخطـأـ فيه، ويتغلـل إلى ما قـصرـ عنه، وأن يـبـينـ المراد من المأخذ السلفـي الثاني؛ فعلى هذا لا معنى لنفورـ أهلـ الدينـ الحقـ عنه.

فأقول: أما من جهةـ النظرـ الإـسـلامـيـ، فـماـ يـخـشـىـ منـ خـطـأـ المـاخـذـ السـلـفـيـ الأولـ قدـ تـكـفـلـ الشـرـعـ بـكـشـفـ الـحـالـ فـيـهـ، كـمـاـ أـبـطـلـ نـسـبـةـ الـولـدـ إـلـىـ اللهـ عـزـ وـجـلـ، وـاسـتـبعـادـ الـحـشـرـ، وـاسـتـحقـاقـ غـيرـ اللهـ عـزـ وـجـلـ لـلـعـبـادـةـ، وـغـيرـ ذـلـكـ.

ومـاـ يـقـصـرـ عـنـهـ المـاخـذـ السـلـفـيـ الأولـ فـيـ العـقـائـدـ قدـ تـكـفـلـ الشـرـعـ بـبـيـانـهـ، فـإـنـ بـقـيـ شـيـءـ فـالـخـوـضـ فـيـهـ بـدـعـةـ. وـمـاـ يـخـشـىـ منـ خـطـأـ فـيـ فـهـ النـصـوـصـ، لـابـدـ أـنـ يـكـوـنـ فـيـ المـاخـذـيـنـ السـلـفـيـيـنـ مـاـ يـكـشـفـ الـحـقـ فـيـهـ ضـرـورـةـ أـنـهـمـاـ كـافـيـانـ مـعـنـيـانـ بـشـهـادـةـ الـعـقـلـ وـالـشـرـعـ القـاطـعـةـ، كـمـاـ تـقـدـمـ.

فـبـقـيـ النـظـرـ المـتـعـمـقـ فـيـهـ لـاـ حـاجـةـ إـلـيـهـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـعـقـائـدـ فـيـ الإـسـلامـ، وـهـوـ مـشـارـ لـلـشـبـهـاتـ وـالـتـشـكـيـكـاتـ كـمـاـ يـأـتـيـ، لـاـ جـرـمـ وـجـبـ التـنـفـيرـ عـنـهـ وـالـتـحـذـيرـ مـنـهـ، وـقـدـ تـقـدـمـ مـنـ الـحـجـةـ عـلـىـ ذـلـكـ مـاـ فـيـهـ غـنـىـ لـطـالـبـ الـحـقـ. فـأـمـاـ النـظـرـ فـيـ لـكـشـفـ شـبـهـاتـ أـهـلـهـ، فـسـيـأـتـيـ مـاـ فـيـهـ إـنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـيـ.

ولـنـذـفـ عـلـىـ هـذـاـ المـاخـذـ بـسـلاـحـ أـهـلـهـ، لـيـنـكـشـفـ عـوـارـهـ، وـتـنـهـتـكـ^(١)

(١) (ط): «وتنهك» خطـأـ.

أَسْتَارُهُ، وَتَنْدَفَعَ شَبَهَةُ الْمُغْتَرِّينَ بِهِ وَالْمَرْعُوبِينَ مِنْهُ:

عُلَمَاءُ الْمَعْقُولِ يَقْسِمُونَ الْعِلْمَ إِلَى ضَرُورِيٍّ وَنَظَرِيٍّ، وَيَقُولُونَ: إِنَّ النَّظرَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ إِذَا كَانَتِ الْمُقْدَمَةُ مِنَ الْضَّرُورِيَّاتِ أَوْ لَازْمَةً لَهَا لِزُومًا تُعلَمُ صَحَّتِهِ بِالْضَّرُورَةِ. ثُمَّ قَسَّمُوا [٢١١/٢] الْضَّرُورِيَّاتِ إِلَى أَنْوَاعٍ رَدَّهَا بَعْضُهُمْ إِلَى ثَلَاثَةِ: الْوِجْدَانِيَّاتِ، وَالْحِسَيَّاتِ، وَالْبَدِيهَيَّاتِ. قَالُوا: وَالْوِجْدَانِيَّاتِ قَلِيلَةُ الْفَائِدَةِ فِي إِقَامَةِ الْحِجَةِ عَلَى الْمُخَالَفِ، لِأَنَّهُ قَدْ يُنْكَرُ أَنْ يَكُونَ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ مَا يَزْعُمُ الْمَدْعَى أَنَّهُ يَجِدُهُ. قَالُوا: فَالْعُمَدةُ فِي الْعِلْمِ هِيَ الْحِسَيَّاتِ وَالْبَدِيهَيَّاتِ.

ثُمَّ ذَكَرُوا أَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الْفَلَاسِفَةِ - مِنْهُمْ عَلَى مَا حَكَاهُ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ إِمامُ الْفَلَسِفَةِ أَفْلَاطُونُ وَأَرْسَطُو - قَدْحُوا فِي الْحِسَيَّاتِ، وَأَنَّ آخَرِينَ قَدْحُوا فِي الْبَدِيهَيَّاتِ، وَآخَرِينَ فِي الْجَمِيعِ؛ وَأَنَّ قَوْمًا قَدْحُوا فِي إِفَادَةِ النَّظَرِ لِلْعِلْمِ مُطْلِقًا، وَآخَرِينَ قَدْحُوا فِي إِفَادَتِهِ الْعِلْمِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ.

فَأَمَّا الْقَادِحُونَ فِي الْحِسَيَّاتِ، فَاحْتَجُوا بِأَنَّ الْحَوَّاسَ كَثِيرًا مَا تَغْلِطُ، وَذَكَرُوا مِنْ ذَلِكَ أَمْثَلًا تَرَاهَا فِي «الْمَوَاقِفِ»^(١) وَغَيْرُهَا، وَمِنْ تَدْبِيرٍ وَجَدُّ كَثِيرًا مِنْ أَمْثَالِهَا. ثُمَّ قَالُوا: فَهَذِهِ الْمَوَاضِعُ تَنْبَهُنَا لِغَلْطِ الْحَوَّاسِ فِيهَا لِوَجْدِ أَدْلَةٍ نَبَهْتُنَا عَلَى ذَلِكَ، فَيَحْتَمِلُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ التِّي نَرَى الْحَوَّاسَ فِيهَا مُصِيبَةً أَنْ تَكُونَ غَلَطًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَلَكِنْ لَمْ يَتَفَقَّ أَنْ نَطْلِعَ عَلَى دَلِيلٍ يَنْبَهُنَا عَلَى ذَلِكَ. وَمِنَ الْأَصْوَلِ الْمُقرَّرَةِ أَنَّ عَدَمَ وَجْدَانَ الدَّلِيلِ لَا يَسْتَلزمُ عَدَمَ الْمَدْلُولِ.

(١) انظر «شرح المواقف» (١/١٢٧ وَمَا بَعْدُهَا).

أجاب العَضْد^(١) وغيره بأن المدار على جزم العقل، وهو لا يجزم بمجرد الإحساس بل مع أمور تنضم إليه، لا يُذْرِي ما هي؟ ولا كيف حصلت؟ ولا من أين جاءت؟

وأشار بعضهم إلى القدح في هذا الجواب بأن الجزم مقدوح فيه كما يأتي، أي أن العقل قد يجزم ثم يتبيّن خطاؤه، وبأننا إذا تأملنا أمثلة الغلط وجدنا منها ما كانت عقولنا تجزم فيها بالصحة قبل أن تشعر بالدليل الدال على الغلط.

أجيب بأن ذاك الجزم ظن قوي، ليس هو بالجزم اليقيني المشروط، وهذا الجواب لا يُجدي لاشتباه الجزمين. غاية الأمر أنكم سَمِّيتم ما تبيّن غلطه: ظنًا، وما لم يتبيّن غلطه: يقيناً. ولو فرض أن تبيّن الغلط في بعض ما تسمّون الجزم فيه يقيناً لعُدْتُم فسَمِّيتموه ظنًا.

[٢١٢/٢] وما يقوّي ذلك القدح أنه لو توافط جماعة على تشكيك إنسان في بعض ما يحسُّ به ويجزم، ولم يشعر بتوافقهم، لأمكانهم تشكيكه. بل ربما يكتفي لتشكيكه واحد، بل يتشكّك بنفسه إذا كان يرى أن هناك ما يحتمل التغليط كالسحر.

هذا، وقد ردّ علماء الطبيعة المتأخرون عدة نظريات ذهب إليها الفلاسفة مسندين لها إلى الحسّ. ومن ذلك ما كانوا جازمين به، وبينون عليه مقالات أخرى حتى في الإلهيات. ثبتت بهذا أن عقول الفلاسفة قد تجزم ببعض ما تغلط فيه الحواس، ثم تبني عليه في الإلهيات، وتَعُدُّ ذلك

(١) المصدر السابق (١٤٤، ١٤٥).

من اليقينيات التي يوجب أسلافُ الكوثري ردَّ ما يخالفها من كلام الله تعالى وكلام رسوله.

فإن قيل: فماذا يقول السلفيون؟

قلت: من تدبر أمثلة الغلط وجدتها على ضربين: ضرب يُخشى أن يكون سبباً قريباً لمضار ومفاسد، وضرب لا يُخشى فيه ذلك، لكن يُخشى أن يَغلط فيه المتعمدون فيبنوا عليه نظريات تعظم مفاسدها. ووَجَدَ الضرب الأول جميعه مما ينكشف فيه الحال عن قرب. فمنه أن الإنسان إذا تحاول^(١) رأى الشيء اثنين، ولو كان هذا مما يتكرر للإنسان بغير شعوره لأوجب ضرراً ومفاسداً، فاقتضت عناية الله عز وجل أن لا يكون ذلك، بل اقتضت أن يرى الأحول الشيء واحداً كغيره، مع أنه كان يجب أن يرى الشيء اثنين كالمحاول. وهذا كما اقتضت العناية أن يكون لكل إنسان صورة يمتاز بها عن جميع الناس، فلا يلبس بصاحبك الذي عرفته معرفةً محققةً أحدُ من أهل الأرض. وهكذا ترى العناية شاملة. والله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته، فإذا كانت عنايته بهم في معاشهم على ما تقدم، وهو وسيلة فقط، فأولى من ذلك عنايته بهم في المقصد الذي لأجله خلقهم. وهذا يقتضي حفظ المأخذ السلفي الأول عن أن يستمر فيه غلطٌ حسيٌ يؤدي إلى ضلال في الاعتقاد. على أنه لو كان شيء من ذلك لكشفه المأخذ السلفي الثاني، وهو الشرع.

(١) أي: صرف إحدى عينيه عن الأخرى حتى ترى كُلُّ واحدة منها غير ما تراه الأخرى.
[مع].

فأما المتعمّقون، فإنهم هم الذين يجلبون الضرر على أنفسهم، فلا بدّعَ
أن يكلّهم اللهُ عز وجل إلى أنفسهم، بل ويزيدهم ضلالاً إلى ضلالهم.
ونظير ذلك: أن الله تبارك وتعالى إنما هيّا [٢١٣ / ٢] للناس ابتداءً من الأسلحة
ما لا يصيب به الإنسان في مرة واحدة إلا شخصاً واحداً، وبذلك يحصل
التكافؤ بين الناس، ويخفّ ضرر الفتنة. ولا تكاد تصيب من لم يتعرض
لها^(١) من الصبيان والنساء والعجّزة والبهائم. ولكن الإنسان أخذ يدقّق في
اصطناع الأسلحة حتى اصطنع القنابل التي تهلك الواحدة منها ناحيةً بما
فيها، ويفكّر في اصطناع ما هو أشدُّ من ذلك.

وأما القادحون في البديهيات فاعتلو بأمور:

الأول: أن أجلى البديهيات قولنا: الشيء إما أن يكون، وإما أن لا يكون.
قالوا: وإنّه غير يقيني، وأوردوا لللّقدح في يقينيّته عدّة شبّهات ذكرها وأجاب
عنها صاحب «المواقف». فراجعه مع شرحه وحواشيه^(٢)، لتعلم ما يتضمّنه
النظر المتعمّق فيه من التشكيك في أوضح الأشياء وأجلالها، تشكيكًا يشتمل
على شبّهات يصعب على الماهر حلّها، وعلى من دونه فهم الحلّ. ولو أورد
بعض تلك الشبّهات على أمير خفي جاء به الشرع لجزم المتعمّقون بأنّها
براهين قاطعة..

الأمر الثاني: أننا نجزم بالعاديات^(٣) كجزمنا بالأوليّات. فنجزم أنّ هذا
الشيخ لم يتولد دفعّة بلا أب ولا أم، بل تولد منهما ونشأ بالتدرّيج ...، وأن

(١) (ط): «لهما» خطأ.

(٢) (١ / ١٥١ وما بعدها).

(٣) من العادة.

أواني البيت لم تقلب بعد خروجي أناسًا فضلاء، ولا أحجاره جواهر، ولا البحر دهنًا وعسلًا، مع أنه من الجائز خلاف هذا. أما عند المتكلمين، فلا يستند الأشياء جميعها إلى القادر المختار، فلعله أوجب شيئاً من ذلك. وأما عند الحكماء، فلا يستند الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية، فلعله حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله، أو وقع ولكنه لم يتكرر مثله إلا في ألف من السنين.

أجاب العَضْد بأنَّ الإِمْكَان لا ينافي الجزم كما في بعض المحسوسات. قال السيد في «شرحه»^(١): «إِنَّا نَجَزَمُ بِأَنَّ هَذَا الْجَسْمَ شَاغِلٌ لِهَذَا الْحَيْزَ فِي هَذَا الآنِ جَزْمًا لَا يَتَطْرُقُ إِلَيْهِ شَبَهَةٌ، مَعَ أَنَّ نَقْيَضَهُ مُمْكِنٌ فِي ذَاهِهِ، فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ الْجَزْمَ فِي الْعَادِيَاتِ وَاقِعٌ مَوْقَعَهُ». .

كذا [٢١٤/٢] قال الشارح. وفيه أن القادحين لم يستندوا إلى الإمكان الذاتي المشترك بين أمثلتهم ومثال الشارح، وإنما استندوا إلى احتمال الوقع في نفس الأمر. فإن أحجار البيت كما يمكن بالإمكان الذاتي انقلابها جواهر، فإنه يتحمل وقوع الانقلاب بعد خروجك. وليس مثال الشارح هكذا، فإنه مفروض في الحاضر المشاهد.

وقد قال تبارك وتعالى: «وَهَلْ أَتَنَكَ حَدِيثُ مُوسَى ⑯ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ أَمْكُثُوا إِنِّي مَأْسَتُ نَارًا لَعْنِي مَا لِي كُمْ مِنْهَا بِقَبِيسٍ» إلى أن قال تعالى: «وَمَا تَلَكَ يَسِيمِينِكَ يَنْمُوسَى ⑰ قَالَ هِيَ عَصَمَى أَتَوْكَثُوا عَلَيْهَا وَاهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَثَارِبُ أُخْرَى ⑯ قَالَ أَلْقَهَا يَنْمُوسَى ⑯ فَأَلْقَنَهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ

(١) «شرح المواقف» (١٧٣/١).

٢٠ ﴿ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخْفَّ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى ﴾ [طه: ٩ - ٢١].

فلما كان موسى عليه السلام مع أهله كانوا يشاهدون عصاه، فيجزمون بأنها عصا لم تنقلب حية؛ فهذا جزم كالجزم في مثال الشارح. ثم لما فارقهم، وأمر بإلقاء عصاه، وانقلبت حية؛ إذا كان أهله - وهو غائب عنهم - يجزمون في الوقت الذي انقلبت فيه حية، يجزمون بمقتضى العادة أنها لم تنقلب حية = فهذا جزم كالجزم في أمثلة القادحين. ولا يخفى الفرق بين الجزمين، وأنه لا يلزم من صحة الأول صحة الثاني، ولا من القدر في الثاني القدر في الأول، وأن الثاني في قصة أهل موسى مخالف للواقع، وفي أمثلة القادحين محتمل لذلك = فكيف يقال: إنه جزم واقع موقعه؟

دُعْ عنك خرق العادة، ويغny عنـه النقض العادي الذي لم يُعهدـ، كالرجل يُسمـي بالـمـغربـ، ثم يُصبحـ فيـ المـشـرقـ. فإنـ هـذـاـ كـانـ مـنـ الـمحـالـ العـادـيـ عـنـدـ النـاسـ، فـأـنـتـقـضـ بـالـطـيـارـاتـ، فـلـوـ بـقـيـ الـآنـ أـهـلـ جـهـةـ لـمـ يـسـمعـواـ بـخـبرـ الطـيـارـاتـ لـكـانـواـ يـجـزـمـونـ بـامـتـنـاعـ مـاـ هـوـ وـاقـعـ بـدـوـنـ خـرـقـ عـادـةـ.

وربما يقال: لا يمتنع أن يكون مراد الشارح أن الاحتمال بعيد جدًا لا ينافي الجزم، ففي مثاله يتحمل نقيس ما جزم به لاحتمال خطأ الحسـ، فـكـذـلـكـ اـحـتـمـالـ خـرـقـ عـادـةـ.

والظاهر أن مراد المتن والشرح: أنه كما أن الحسـ يتحمل الغلط ومع ذلك يسلـمـ القـادـحـونـ [٢١٥/٢] فيـ الـبـدـيـهـيـاتـ أنـ ذـلـكـ لـاـ يـقـتـضـيـ الـقـدـرـ فيـ الـحـسـيـاتـ مـطـلـقاـ، فـهـكـذـاـ يـلـزـمـهـمـ فيـ الـعـادـيـاتـ أـنـ لـاـ يـقـتـضـيـ اـحـتـمـالـ خـرـقـ الـقـدـرـ فـيـهـاـ مـطـلـقاـ.

وكان العَضْد يقول في الجزم بالعادة مثل ما قاله في الجزم بالحس: إن المدار على جزم العقل، وهو إنما يجزم بأمور تنضم إلى الحس أو إلى العادة، لا يُدرى ما هي؟ ولا كيف حصلت؟ ولا من أين جاءت؟ فإذا كان هذا مراده، فقد تقدم في الكلام على الحسيّات ما علمت.

والحق الذي لا ريب فيه: أن العقل قد يجزم في الحسيّات بمجرد الإحساس، وفي العاديّات بمجرد العادة، وإنما يقف إذا عرض له ما يشكّكه. فالذى يجُوز السحر إذا قال له من يثق به: إن هنا ساحراً، فأدخله عليه، فناوله تفاحة، فإنه لا يجزم بأنها تفاحة أثمرتها شجرة، بل يجُوز أن تكون روثةً - مثلاً - وأن حسّه أخطأ لأجل السحر، أو أن تكون روثة انقلب تفاحة بعمل السحر، فلا يجزم هنا بإحساس ولا عادة. ومع هذا فإن هذا الذي يجُوز السحر تجده حيث لا مظنة للسحر يجزم بالإحساس والعادة كما يجزم غيره. وقد يجزم، ثم تشکّكه، فيرجع عن جزمه.

فالحق أن النفس قد لا تعرف وجه الاحتمال فتجزّم، وقد تعرفه ولكنها تجحده فتجزّم، وقد تعرفه وتعترف به وتستحضره، ولكنها تستبعده جدّاً، فتجزّم^(١) ولا تبالي به. فاحتمال الجزم للخطأ لا محيص عنه. وسيأتي اعتراضهم بذلك .

فإن قيل: فماذا يقول السلفيون؟

قلت: قد مرّ في الكلام على الحسيّات ما فيه كفاية، ويُعلَم منه الجواب عنهم في شأن البدويّيات، ويأتي إن شاء الله تعالى لذلك مزيد.

(١) (ط): «فيجزم» خطأ.

وأما العاديّات، فهم يعترفون بجواز خرق العادة، وإنما يحتجّون بها في مواطن:

الأول: حيث تكون من المأخذ السلفي الأول، بأن يعلم أن من شأنها أن تحمل الأميين على اعتقاد شيء في الدين، ولم يأت الشرع بما يخالفها. وجّه الاحتجاج هنا هو تقرير الشرع، مع القطع بأنها لو كانت مختلة لكشف الشرع عن حالها.

الثاني: حيث تكون من المأخذ السلفي الثاني، لأن يتواتر أثر عن النبي صلى الله عليه [٢١٦/٢] وأله وسلم في الدين. وجّه الاحتجاج هنا أن الخرق إنما يكون بفعل الله عز وجل، ومن الممتنع أن يقع الخرق هنا لأن يتواتر ما هو كذب على النبي صلى الله عليه وأله وسلم في الدين. فإن هذا تضليل يتنزّه الله عز وجل عن مثله.

فإن قيل: فقد رُوي أنه يظهر على يد الدجال بعض الخوارق.

قلت: قد كشف الشرع حالها بالدلائل القاطعة من المأخذين السلفيين على كذب الدجال. ولم يكتف بذلك، بل نصّ النبيُّ صلى الله عليه وأله وسلم على خروج الدجال وكذبه وظهور ما يظهر على يده، وأن ذلك ابتلاء محسّن.

الثالث: حيث لو فرض خرقها لكان الخرق حجةً أخرى تقوم مقام العادة، كما تقول: إن من الحجة على إعجاز القرآن أن العرب لم يأتوا بسورة من مثله مع تحديّه لهم وتوفّر الدواعي أن يفعلوا ولو أمكنهم. ففي هذا القول إن فرض الخرق بأن يقال: لعلهم كانوا قادرين، ولكن صرفهم الله عز وجل، فهذا الصرف حجة أخرى على الإعجاز.

الرابع: حيث يكون مع العادة حجج أخرى لو فرض أن بعضها كالعادة لا يفيد إلا الظن لم يضر ذلك؛ لأن القطع حاصل بالمجموع.

الخامس: حيث يكفي الظن. والله الموفق.

الأمر الثالث: أن للأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات. فقوىُ القلب يستحسن الإسلام، وضعف القلب يستقبحه، ومن مارس مذهبًا من المذاهب برهةً من الزمان ونشأ عليه فإنه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه....

قال العضد^(١): «والجواب: أنه لا يدل على كون الكل كذلك».

أقول: هذا حق، ولكن فيه اعتراف بأن ذلك واقع في كثير، وهذا كافي في القدح في جزم العقل في الجملة؛ لأنه إذا ثبت أن جزمه قد يكون خطأً لسبب لم يؤمنَ أن يكون خطأً في موضع آخر لذلك السبب أو لسبب آخر.

نعم، قد تتضح القضية جدًا، فلا يخشى فيها ذلك، كقولنا: الثلاثة أقل من الستة. والقضايا التي يختص بها المتعمدون ليست من هذا القبيل ولا قريباً منه، ولا سيما قضيayahm التي [٢١٧/٢] ينافقون بها المأخذين السلفيين، وكفى بمنافقتهما لها حجةً على احتلالها. فأما قضايا السلفيين فما لم يكن منها من ذاك القبيل فهو قريب منه، وقد أمنَ احتلالها بإقرار الشرع لها. فأما ما لم يقتصر الشرع على إقرارها، بل جاء على وفقها، فتلك الغاية.

الأمر الرابع: مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما، وما هو إلا للجزم بمقدماتهما مع أن أحدهما خطأً قطعاً.

(١) «المواقف» (ص ١٩).

أجاب العضد^(١): بأن البداهي ما يُجزم فيه بتصور الطرفين، فيتوقف على تجريدهما، فلعل فيه خللاً.

الأمر الخامس: أنا نجزم بصحة دليل آونةً، وبما يلزمها من التبيّنة، ثم يظهر خطأه؛ فجاز مثله في الكل.

أجاب الشارح^(٢) بقوله: «لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم
بصحته آونةً بدئيهيةً، ولئن سُلِّمَ ذلك فالبدئي هي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل
في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما، وذلك
لا يعم البدئيات».

أقول: هذا اعتراف بأن الناظر الماهر قد يجزم بأن المقدمة بدائية، والواقع أنها غير بدائية، وقد يجزم بعد تدبره وإنعام نظره أنه لا خلل. وتمام

(١) المصدر نفسه (ص ١٩).

(٢) «شرح المواقف» (١/١٨٣).

الكلام كما مرّ في «الأمر الرابع».

الأمر السادس: «أن في كل مذهب قضايا يدّعى صاحبه فيها البداهة، ومخالفوه ينكرونها. وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان، فلنعدّ عدّة منها...». ذكروا إحدى عشرة قضية، ثم [٢١٨/٢] قالوا^(١): «وقد أُجِيبَ عنَّا بأنَّ الجازم بها بديهة الوهم، وهي كاذبة، إذ تحكم بما ينتَجُ نقاوْضُها. قلنا: فَيَتَوَقَّفُ الْجَزْمُ بِهَا عَلَى هَذَا الدَّلِيلِ فِي دُورِهِ، وَأَيْضًا فَلَا يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِمَا لَا يَتَيَّقَنُ^(٢) أَنَّهُ لَا يَنْتَجُ نَقَاوْضَهُ، وَلَا يَتَيَّقَنُ، بَلْ غَايَتِهِ عَدْمُ الْوِجْدَانِ».

لم يجب العضد عن هذا الأمر السادس ولا السيد، غير أنه قال^(٣) في الجواب عن تلك الأمور كلها: «وأُجِيبَ عنَّا بِذَلِكَ بِأَنَّا لَا نَشْتَغِلُ بِالْجَوابِ عَنْهَا، لِأَنَّ الْأُولَى مَسْتَغْنِيَّةٌ عَنْ أَنْ يُذَبَّ عَنْهَا، وَلَيْسَ يَتَطَرَّقُ إِلَيْنَا شَكٌ فِيهَا بِتَلْكَ الشَّبَهِ الَّتِي نَعْلَمُ أَنَّهَا فَاسِدَةٌ قَطْعًا، وَإِنْ لَمْ يَتَيَّقَنْ عَنْدَنَا وَجْهُ فَسادِهَا».

أقول: لا ريب أن القبح في البدويهيات بما يشمل الأوليات لا سبيل إليه، لأن هناك قضايا واضحة متفق عليها، وهؤلاء القادحون لم يدعوا ما ينافقها، وإنما حاولوا التشكك فيها بما لا يعتد به. وذلك كقولنا: «الثلاثة أقل من الستة» و«الشيء أعظم من جزئه»، و«الشيء لا يكون موجوداً معدوماً معه»، و«الجسم الواحد لا يكون في مكانيين في وقت واحد لأن يكون كله في أحدهما وكله في الآخر». لكن الوثوق ببعض البدويهيات لا يستلزم الوثوق بجميعها، وقد اعترف بذلك المحتاجون بها، فبقي الكلام معهم في هذا.

(١) «المواقف» (ص ١٩، ٢٠).

(٢) كذا في (ط). وفي المواقف: «الجزم ما لم يتيقن...»، وهو المناسب للسياق.

(٣) «شرح المواقف» (١٨٦/١).

فيقال لهم: تلك القضايا المعدّدة في الأمر السادس وهي إحدى عشرة، وما يشبهها اعترفتم جميعاً بأنها بديهية، ثم اختلفتم في الأخذ بها. وكل فرقة منكم تزعم أن ما أخذت به من تلك القضايا بديهي عقلي يقيني، وأن ما رددته منها بديهي وهمي. فإن كان مرد ذلك إلى التحكُم، مَنْ هُوَ قَضِيَّةً قال: إنها بديهية عقلية تفيد اليقين، ومن خالفت هواه قال: بديهية وهمية = فهذا ليس من العلم في شيء.

وإن كان المرد إلى الجزم، فمن أحسَّ بأنه جازم بالقضية قال: عقلية يقينية، ومن أحسَّ بأنه مرتاب فيها قال: وهمية = فهذا قريب من سابقه، إذ قد ثبت أن الجزم يخطئ ويغلط؛ وقد تقدَّم أدلةً على ذلك، وكفى بالاختلاف في هذه القضايا دليلاً.

وإن كان المرد إلى قوة المعارض، فمن لم يقوَ عنده معارض القضية سماها: عقلية، وقطع بها. ومن قويَّ عنده المعارض سماها وهمية، فرداها = فهذا كسابقيه، إذ غايتها الجزم بالقضية أو الجزم بمعارضها، وقد ثبت أن الجزم يخطئ ويغلط.

[٢١٩/٢] وإن كان هناك معيار صحيح، فما هو؟ قالوا: المعيار أن تُعرض القضية البديهية المنظور فيها على البديهيات الأخرى، فإن وُجد فيها ما يُنْتَجُ نقيض هذه القضية علمنا أن هذه وهمية.

قلت: هبُوا أني تمسكتُ بقضية بديهية، وقلت: إنها عقلية يقينية، فخالفني مخالف وذكر بديهية أخرى زعم أنها عقلية يقينية، وأنها تُنْتَجُ نقيض قضيتي، فقد لا أسلِّمُ أن القضية التي ذكرها عقلية يقينية، بل أحتج على أنها وهمية بإنتاجها نقيض قضيتي، وما أنتَجَ نقيض الحق فهو باطل. وإن سلمتُ

أن قضيته عقلية، فقد لا تكون من القضايا المتفق عليها بين العقلاء، وإذا لم تكن منها لم يؤمن أن تكون في نفس الأمر وهميّة وتابعتُ صاحبِي على الخطأ. وإن كانت من القضايا المتفق عليها بين العقلاء أو ببني وبين صاحبِي فقد لا أسلّم صحة استنتاجه، إذ غايتها أن تكون صحته بدِيهيَّة، فلعلَّ بداهته وهميَّة، بدليل مناقضته لقضيتي، وما ناقض الحقّ فهو باطل. فالمعيار الذي ذكرتم لا يفيد إلا حيث تكون القضية المعتبر بها من القضايا المتفق عليها بين العقلاء، وتكون صحة إنتاجها كذلك، وهذه فائدة ضئيلة لا تتأتى في شيءٍ من القضايا التي اختلفتم فيها.

فإن قيل: فماذا يقول السلفيون؟

قلت: يقولون: القضية المحتاج إلى التثبُّت فيها⁽¹⁾ إما غير مأْسَة بالدين البُّتَّة، وإما مأْسَة به.

فالأولى لا شأن لهم بها، بل يدعُونها لعلماء الطبيعة.
وأما الثانية، فإما أن لا تكون من المأخذ السُّلْفِي الأول، وإما أن تكون منه.

فالأولى لا يعتدُون بها، إلا أن بعضهم قد يتعرّض لها إذا وافقت المأخذين السُّلْفِيَّين.

وأما الثانية، فيحكُّمون فيها الشرع، فإن وجدوه جاء بما يخالفها علموا أنها باطلة، وإن وجدوه أقرَّ الناس على اعتقادهم الديني بحسبها علموا أنها حق؛ لأن الشرع لا يُقرَّ على مثل هذا إلا وهو حق. فأما إذا زاد الشرع فجاء على وفْقها، فتلك الغاية.

(1) احتراس من القضايا الواضحة، ومنها ما لا يثبت أصل الشرع إلا به. [المؤلف].

فهذا المعيار هو الذي ارتضاه الله عز وجل لعباده، وكراه لهم ما عداه.
 فهو الصراط المستقيم، [٢٢٠/٢] وسبيل الله، وسبيل المؤمنين. وله مزايا لا
تُحصى.

ومنها: أنه أتم وأعم من معيار المتعمّقين الضئيل الفائدة.
ومنها: أنه لا يؤدّي إلى ما وقعوا فيه من الخروج عن الشرع والعقل
بنسبتهم الكذب إلى الله تعالى ورسله، كما يأتي شرحه.

ومنها: أنه لا يؤدي إلى الاختلاف في الدين وتفريقه، بدليل أن الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يختلفوا. فإن أدى إلى اختلافٍ مَا فلا يكاد يكون إلا من قبيل الاختلاف في فروع الفقه، لا يلزم المخاطئ فيه كفر ولا ضلال. على أنه إن خيف اختلاف في الدين كان الواجب على الأئمَّةُ في زمانِ غلبةِ الخير عدم التدقيق، وعلى الأقل كتمان قولهم، كما جرى عليه السلف في مسألة القدر.

ومنها: أن المخطئ إذا لم يقصر تقصيرًا بِيَنَا يرجى له العفو، لأنه لم ينشأ خطأه عن اتباع غير سبيل المؤمنين، والتماس الهدي من غير الصراط المستقيم.

ومنها: تيسير المعرفة بدون خروج عن الصراط المستقيم ولا اتباع
السبيل المفرقة عن سبيل الله عز وجل. إذ يكفي للمعرفة العلم بكتاب الله
تعالى وسنة رسوله، بدون حاجة إلى التعمق والمنطق والفلسفة.

ومنها: أن العامة لا يحتاجون معه إلى التقليد المرير المُوقع للمسلمين في الاختلاف والتفريق والتنابذ والتنازع والفتنة، لأن القضية إما أن يتفق عليها

علماء الدين فتكون إجماعاً، وإنما أن لا يظهر فيها مخالفة إلا من يشذّ، فيكون أتباع الجمهور المعلوم أنهم إنما يتبعون كتاب الله تعالى وسنة رسوله أخذًا بالراجح الواضح.

وهذا إنما يحتاج إليه في فروع العقائد التي لا يضرُّ عدم استيقانها. هذا مع أنه يسهل على العلماء أن يذكروا للعامة الحجة النقلية، فيفهمها العامة فيكونون متبعين للشرع، وبذلك تطمئن قلوبهم، ويزيد إيمانهم، ويعظم ثوابهم. والحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات.

وأما القادحون في الجميع، فهم السوفسائيّة. وهم ثلاثة فرق، أمثلها وأفضلها كما في «المواقف» و«شرحها»^(١) اللأدريّة، يشكّون في كل شيء.

الثانية: العناديّة، يزعمون أن لا موجود أصلًا.

الثالثة: العندية، يقولون: حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد، فمذهب كل طائفة حق بالنظر إليهم، وليس في نفس الأمر شيء بحق.

[٢٢١/٢] قال السيد في «شرح المواقف»^(٢): «إنما نشأ هذا من الإشكالات المتعارضة ... وبالجملة ما من قضية بدويّة أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها».

أقول: فيعلم بهذا أن طريق المتعمّقين مشتبهة مُوقعة في كثرة الخطأ والغلط والاختلاف والارتياض والجنون، ومحقّ لمن رغب عن سبيل الله عز وجل وابتغى الهدى في غيرها أن يقع في مثل هذا التيه.

(١) «المواقف» (ص ٢١) و«شرحها» (١٨٦/١).

(٢) (١٨٧/١).

وأما القادحون في إفادة النظر العلم مطلقاً فهم السُّمِّينَةُ، وتمسكون بوجوه سأحاول حكاية بعضها، وما أجيبي به عنها^(١) بالمعنى تقريرياً للفهم.

الوجه الأول: إفادة النظر الصحيح للعلم لا تعلم، إذ لو علمت فاما بضرورة أو نظر، وكلاهما باطل. أما الضرورة فلا اختلاف الناس في ذلك وللجزم بأنه دون قولنا: «الواحد نصف الاثنين» في القوة، وليس ذلك إلا لاحتمال النقيض ولو على أبعد وجه. وأما النظر فلا ستلزم إثبات الشيء بنفسه.

أجاب بعضهم باختيار الضرورة، وأن الضروري قد لا يكون تصوّر طرفيه جلياً، ولا تجريدهما سهلاً، ولا يكثر وروده على الذهن فيؤلف ويُستأنس به؛ فمثل هذا قد يخالف فيه قليل من الناس، ويدرك أنه دون قولنا: «الواحد نصف الاثنين»؛ وذلك لا يخرج عن كونه ضرورياً. واختار بعضهم النظر، وأجابوا بما فيه طول وتعقيد، فراجعه في «المواقف» و«شرحها»^(٢)، لما قدمناه في أول الكلام مع منكري البديهيات.

الوجه^(٣) الثاني: الاعتقاد العجازم عقب النظر لا يعلم أنه علم، لأنه لا يعلم إلا بضرورة أو نظر، وكلاهما باطل. أما الضرورة فلأنه «قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وأنه لم يكن علماً وحقاً، وكذلك نقل المذاهب ودلائلها لما مرّ من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس». كذا في

(١) انظر «المواقف» (ص ٢٤-٢٦) و«شرحها» (١/٢١٩ وما بعدها).

(٢) (١/٢٢٠، ٢٢١).

(٣) الأصل: «الأمر» وكذا ما سبأتهي، وقد سبق أنه يذكر الوجوه، ثم قال: «الوجه الأول»، فغيرناها للتتوافق.

«المواقف» و«شرحها»^(١).

وأما النظر فلاحتاجه إلى نظر آخر، ويتسلى.

[٢٢٢/٢] أجاب العضد^(٢) بقوله: «الذى يظهر خطاؤه لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع إنما وقع فيه».

الوجه الثالث: النظر لا يفيد العلم إلا إذا علِم عدم المعارض، إذ معه يحصل التوقف، «وعدمه ليس ضروريًا وإنما لم يقع المعارض، أي لم ينكشف وجوده^(٣) بعد النظر، وكثيراً ما ينكشف، فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر، وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض، ويتسلى». كذا في «المواقف» و«شرحها»^(٤).

أجاب العضد^(٥) بقوله: «النظر الصحيح^(٦) في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض، فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري».

الوجه الرابع: «الاعتقاد الجازم قد يكون علمًا لكونه مطابقًا مستندًا لمحض، وقد يكون جهلاً لكونه غير مطابق مستندًا إلى شبهة أو تقليد، فلا يمكن التمييز بينهما. فإذاً ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً؟».

(١) (٢٢٠/١).

(٢) «المواقف» (ص ٢٤).

(٣) (ط): «وجود».

(٤) (٢٢٤/١).

(٥) «المواقف» (ص ٢٤).

(٦) (ط): «صحيح» خطأ.

لخصت هذه العبارة من «المواقف» و«شرحها»^(١).

قال العضد^(٢): «هذا إنما يلزم المعتزلة القائلين بمماثلة الجهل للعلم».

قال الشارح^(٣): «أما نحن (أي الأشعرية) فنقول: إذا حصل للنااظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المُفضي إلى المطلوب، فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل».

أقول: إذا كان القادحون يسلّمون إمكان علم الناظر بأن نظره صحيح علمًا يقينيًّا باًتاً، فلا ريب في سقوط شبهاهم هذه والسبع الباقيه المذكورة في «المواقف»^(٤). وإن كانوا يمنعون ذلك ويقولون: غايتها أن يجزم، وهذا الجزم لا يوثق به، فكلامهم قويٌّ بالنسبة إلى النظر المتعمق فيه في الإلهيات ونحوها. وليس فيما أجيبي به عن ذلك ما يُجدي، إذ غايتها أنه إذا علِّمت صحة النظر علمًا يقينيًّا باًتاً حصل العلم بالنتيجة قطعًا، وحصل العلم بأن ذلك علم، وحصل العلم بعدم المعارض، وحصل الأمان من أن يكون الاعتقاد جهلاً. وهذا إنما يفيد إذا ثبت إمكان العلم اليقيني البات بصحة النظر، فيبقى البحث في هذا الإمكان. ولا ريب أنه ليس عند الناظر في النظر المتعمق فيه في الإلهيات ونحوها إلا جزمه بالصحة إن صَدَقَ في دعوى الجزم، وهذا الجزم قد ثبت بالتجارب الكثيرة والدلائل الواضحة أن مثله كثيراً ما يكون [٢٢٣/٢] خطأً وغلطًا، واعترف المتعمّدون بذلك كما مرّ

(١) (٢٣٤/١).

(٢) «المواقف» (ص ٢٦).

(٣) (٢٣٤/١).

(٤) (ص ٢٤ - ٢٥).

مراً. وإذا احتمل – ولو على غاية البعد – أن يكون الجزم خطأ لم يكن الجزم بصحة النظر علمًا بصحته، ولا الجزم بإفادته العلم علمًا بذلك، ولا الجزم بأن ما أفاده عِلْمٌ عِلْمًا بذلك، ولا الجزم بعدم المعارض علمًا بعده، ولا يحصل الأمان من أن يكون كل ذلك جهلاً.

فإن قيل: إننا نقطع مع هذه الشبهات كلها بأن من الأنظار ما هو صحيح.

قلت: إن كان المراد الصحة في الجملة أي أنه يمتنع أن تكون الأنظار كلها فاسدة، فهذا لا يُجدي في الأنظار الجزئية واحداً واحداً، وإنما يفيد في كل منها الاحتمال. فكُلُّ نظر يُجزم بصحته، فإنه يحتمل أن يكون فاسداً في نفس الأمر، ولا ينافي ذلك امتناع أن يعمَّ الفسادُ جميعَ الأنظار.

وإن كان المراد القطع في بعض الأنظار بعينها، فهذا لا يسلّم بالنسبة إلى النظر المتعمّق فيه في الإلهيات ونحوها. وإنما غاية ما يحصل لكم في ذلك الجزم، وقد علمتم ما فيه. وإنما يسلّم في القضايا السهلة الواضحة التي تؤول إلى البديهيات المتفق عليها عن قُرب.

نعم قد يحصل القطع بالأمر لدليل آخر غير النظر الدقيق، كاجتماع أدلة يحصل اليقين بمجموعها، وكأن تكون القضية بديهية قوية، وهي في الدين ويُقرُّها الشرع؛ وكأن يصرّح بها الشّرع تصريحًا لا يمكن تأويله إلا بحمله على الكذب أو التلبّيس. وسيأتي شرح هذا إن شاء الله تعالى. لكن اليقين بهذه القضايا لا يستلزم صحة نظرٍ دقيقٍ يوافقها بتبيّنته، إذ قد تصحّ النتيجة مع فساد النظر، كما لو أشرتَ إلى جسم أبيض وقلت: هذا جسم وكل جسم أبيض، فإن النتيجة «هذا أبيض» وهي صادقة، والنظر فاسد، كما لا يخفى.

وأما القادحون في النظر في الإلهيات فقالوا: إن النظر إنما قد يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات، دون الإلهيات، فإنها بعيدة عن الأذهان جداً، والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالأخرى والأخلاق. واحتجوا بوجهين:

الأول: الحقائق الإلهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور، والتصديق بها فرع التصور.

الثاني: أقرب الأشياء إلى الإنسان هوئته التي يشير إليها بقوله: «أنا» وإنها غير معلومة، لا من حيث وجودها فإنه لا خلاف فيه، بل من حيث تصوّرها بكنها، ومن [٢٤/٢] حيث التصديق بأحوالها من كونها^(١) عرضاً أو جوهراً، مجرداً أو جسمانياً، منقسمًا أو غير منقسم. وقد كثُر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة. وإذا كان أقرب الأشياء إلى الإنسان هذا حاله، فما الظن بأبعدها؟

ذكر هذا كله في «المواقف»^(٢)، ثم ذكر أنه أجب عن الوجه الأول بأنه يكفي التصور بعارض يكون هو مناط الحكم. وعن الثاني بقوله: «لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له، وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر». قال السيد في «شرحه»^(٣): «فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علمًا، بل ثبت أن تميّز النظر الصحيح عن غيره [في شأن الهوية] مشكل جداً، فيكون ذلك في الإلهيات أشكال، ولا نزاع فيه».

(١) (ط): «لونها» خطأ.

(٢) (ص ٢٦).

(٣) (٢٣٨/١).

أقول: الذي يظهر من كلام القادحين وما استدلوا به أنهم لم يزعموا أن النظر الصحيح في الإلهيات لا يتربّع عليه نتيجة صادقة، ولا أنه لا يمكن فيها نظر صحيح في نفس الأمر. وإنما زعموا أنه لا يمتاز فيها النظر الصحيح من غيره لشدة البعد والغموض والاشتباه والإشكال، فلذلك لا تُعلَم صحةُ النظر علمًا يوثقُ به، فلا تُعلَم صحة التبيّنة، فلا يفيد علمًا. وعلى هذا، فلهم أن يقولوا: التصور بعارض يكون هو مناط الحكم محلّ غموضٍ واشتباه شديد، لاحتمال مخالفة الإلهيات لغيرها في العوارض وما يتربّع عليها. والعُسرُ وشدةُ إشكال تميّز النظر الصحيح من غيره في شأن الهوية، وكوئنُه في الإلهيات أشدَّ وأشدَّ = كافٍ في القدر، إذ غاية ما قد يحصل للنااظر أن يجزم، وقد تقدم مرارًا أن الجزم كثيرًا ما يكون خطأً وغلطًا. إذا كان قد يقع ذلك في الحسّيات ونحوها، فما الظن بما هو من البُعد والإشكال بالدرجة القصوى؟

هذا، ويردُ على القادحين أن من أحوال الإلهيات ما هو على خلاف ما ذكروا، كالعلم بوجود الخالق عز وجل، وبأنه حيٌّ علیم قدیر حکیم. لكن لهم أن يقولوا: أما ما كان من هذا القبيل، فهو من الضروريات، كعلم الإنسان بوجود هويته وبعض صفاتها، أو أوضح من ذلك. وإنما دخل التشكك من جهة النظر المتعمّق فيه، وتجاهل وهبته، حتى جرّ أصحابه إلى إنكار الضروريات، كما وقع للسوفسطائيين وغيرهم.

[٢٢٥/٢] أقول: فعلى هذا يختص القدر بالنظر المتعمّق فيه. فأما السلفيون فإنما يعتمدون المأخذ السلفي الأول لإثبات جلائل الأمور التي أعدَّه الخالق عز وجل لإدراكتها. وبذلك يثبت الشرع يقيناً، فيسلِّمون أنفسهم لخبر من يمتنع عليه الجهل والخطأ والكذب والتلبيس والتقصير في البيان.

فقد اتضح بحمد الله عز وجل أن النظر العقلي المعمق فيه كثيراً ما يُوقع في الغلط، إما بأن يبني على إحساس غلط لم يتتبه لغطته، وإما بأن يبني على قضية وهمية يزعمها بديهيّة عقلية، وإما بأن يبني على شبهة ضعيفة فيرد بها البديهيّة العقلية زاعماً أنها وهمية، وإما بأن يبني على لزوم باطل يراه حقاً. وقد تبيّن بالفلسفة الحديثة المبنية على الحس والتجربة وتحقيق الاختبار بالطرق والآلات المخترعة غلطاً كثيراً من نظريات الفلسفة القديمة في الطبيعيات. وكثير من تلك النظريات كانت عند القوم قطعية يبنون عليها ما لا يُخصّى من المقالات حتى في الإلهيات، فما ظنك بغلطهم في الإلهيات؟ وهم إنما يعتمدون فيها على قياس الغائب على الشاهد، فقد يقع الغلط في اعتقاد مشاركة الغائب للشاهد في بعض الأمور، أو في اعتقاد مخالفته له، أو في اعتقاد اللزوم في الشاهد لبنائه على استقراءٍ ناقص أو غيره من الأدلة التي لا يؤمن الغلط فيها، أو في اعتقاد أنه غير متحقّق إذا لزم في الشاهد لزم في الغائب، أو في تركيب القياس، أو غير ذلك مما يشتبه ويلتبس، كما يتضح لمن طالع كتب الكلام والفلسفة المطولة، ولا سيما إذا طالع كتب الفريقين المختلفين كالأشاعرة والمعتزلة. فالنظر العقلي المعمق فيه مع أنه لا حاجة إليه في معرفة الحق - كما تقدم - فهو مظنة أن يشكّك في الحقائق، ويُوقع فيالبس والاشتباه والضلال والحيرة.

وتتجد في كلام الغزالى وغيره ما يصرّح بأن النظر العقلي المعمق فيه لا يكاد ينتهي إلى يقين، وإنما هي شبهات تتقارع، وقياسات تتنازع. فإذاً أن ينتهي الناظر إلى الحَيْرَة، وإنما أن يعجز فيرضى بما وقف عنده ولا سيما إذا كان موافقاً لهواه، وإنما أن لا يزال يتطوح بين تلك المتناقضات حتى يفاجئه الموت.

وقد قال الغزالى في «المستصفى» (٤٣/١): «أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أذعنـت للتصـديـق بـقضـية من القـضاـيـا، وـسـكـنـت إـلـيـها، فـلـهـاـ ثـلـاثـةـ أحـوالـ: [٢٢٦/٢] أحـدـهـاـ: أـنـ تـيـقـنـ وـتـقـطـعـ بـهـ. وـيـنـضـافـ إـلـيـهـ قـطـعـ ثـانـ، وـهـوـ أـنـ تـقـطـعـ بـأـنـ قـطـعـهـاـ بـهـ صـحـيـحـ، وـتـيـقـنـ بـأـنـ يـقـيـنـهـاـ فـيهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ بـهـ سـهـوـ وـلـاـ غـلـطـ وـلـاـ تـبـاسـ. فـلـاـ تـجـوـزـ الـغـلـطـ فـيـ يـقـيـنـهـاـ الـأـوـلـ وـلـاـ فـيـ يـقـيـنـهـاـ الثـانـيـ، وـيـكـونـ صـحـةـ يـقـيـنـهـاـ الثـانـيـ كـصـحـةـ يـقـيـنـهـاـ الـأـوـلـ، بـلـ تـكـوـنـ مـطـمـئـنـةـ آـمـنـةـ مـنـ الـخـطـأـ، بـلـ حـيـثـ لـوـ حـكـيـ لـهـاـ عـنـ نـبـيـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ أـنـ أـقـامـ مـعـجـزـةـ وـادـعـىـ مـاـ يـنـاقـصـهـاـ، فـلـاـ تـوـقـفـ فـيـ تـكـذـيـبـ النـاقـلـ، بـلـ تـقـطـعـ بـأـنـ كـاذـبـ، أـوـ تـقـطـعـ بـأـنـ الـقـائـلـ لـيـسـ بـنـبـيـ وـأـنـ مـاـ ظـنـنـ أـنـ مـعـجـزـةـ فـهـيـ مـخـرـقـةـ. فـلـاـ يـؤـثـرـ هـذـاـ فـيـ تـشـكـيـكـهـاـ، بـلـ تـضـحـكـ مـنـ قـائـلـهـ وـنـاقـلـهـ. وـإـنـ خـطـرـ بـبـالـهـ إـمـكـانـ أـنـ يـكـونـ اللـهـ قـدـ أـطـلـعـ نـبـيـاـ عـلـىـ سـرـ بـهـ اـنـكـشـفـ لـهـ نـقـيـضـ اـعـتـقـادـهـاـ، فـلـيـسـ اـعـتـقـادـهـاـ يـقـيـنـاـ. مـثـالـهـ قـولـنـاـ: الـثـلـاثـةـ أـقـلـ مـنـ السـتـةـ، وـشـخـصـ وـاحـدـ لـاـ يـكـونـ فـيـ مـكـانـينـ، وـالـشـخـصـ الـوـاحـدـ لـاـ يـكـونـ قـدـيـمـاـ حـادـثـاـ، مـوـجـودـاـ مـعـدـوـمـاـ، سـاـكـنـاـ مـتـحـرـّكـاـ، فـيـ حـالـ وـاحـدـةـ.

الحال الثانية: أن تصدق بها تصدِيقاً جزماً، ولا تشعر بـنـقـيـضـهاـ الـبـتـةـ. ولو أـشـعـرـتـ بـنـقـيـضـهاـ تـعـسـرـ إـذـعـانـهـ لـلـإـصـغـاءـ إـلـيـهـ. وـلـكـنـهـاـ لـوـ ثـبـتـ، وـأـصـغـتـ، وـحـكـيـ لـهـاـ نـقـيـضـ مـعـتـقـدـهـاـ عـنـمـ هـوـ أـعـلـىـ (١) الـنـاسـ عـنـدـهـاـ كـنـبـيـ أـوـ صـدـيقـ [أـوـ جـمـعـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ وـكـبـارـ الـمـتـكـلـمـينـ أـوـ الـمـتـصـوـفـةـ] (٢)= أـورـثـ ذـلـكـ فـيـهـاـ

(١) كـذاـ فـيـ (طـ). وـفـيـ الـمـسـتـصـفـىـ: «أـعـلـمـ».

(٢) مـاـ بـيـنـ الـمـعـكـوـفـينـ زـيـادـةـ مـنـ الـمـؤـلـفـ أـوـ مـنـ الشـيـخـ عـبـدـ الرـزـاقـ حـمـزةـ عـلـىـ كـلـامـ الغـزالـيـ.

توقفاً. ولنسمّ هذا الجنس اعتقاداً جزماً، وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم. فإنهم قبلوا المذهب والدليل بحسن الظن في الصّبا، فوقع عليه تَشْؤُهُم. فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز.

الحال الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به. وهي تُشعر بتقييضه أو لا تُشعر، ولكن لو أُشِّعرت لم ينفر طبعها عن قبوله. وهذا يسمى ظناً، وله درجات ...».

أقول: إذا قرِن هذا بما تقدم في حال النظر المتمعّق فيه في الإلهيات تبيّن بيّاناً واضحاً أن غالباً أقيسته أو عامتها خصوصاً ما يخالف المأخذين السلفيين لا تفيد اليقين، بل تقصُّر عند النّاظار العارفين عن إفاده الاعتقاد الجازم.

[٢٢٧/٢] فإن قيل: فكذلك أو قريب منه أدلة المأخذين السلفيين، لأنها تقبل التشكيك ولو بصعوبة.

قلت: أما جلائل الأدلة من المأخذ السلفي الأول، وهي التي يتوقف على ثبوتها أصل الشرع، فإنها تقبل التشكيك عند من ابْتُلِي بالنظر المتمعّق فيه. وهذا لا يضرُّنا، فإن من هؤلاء من شكّ في البدويّيات كلها، ومنهم من يشكّ في كل شيء، ومنهم من يجحد كلّ شيء فيقول: ليس في نفس الأمر شيء بحقّ، كما تقدم. على أننا إن سلّمنا قبول التشكيك مطلقاً، فإننا نقول: إن ذلك إنما يكون في حقّ من لم يقبل الشرع الحقّ ويمثل أوامرها. ووجوب قبول الشرع يكفي فيه العلم بأنه أولى بالحق والصدق والنجاة والسعادة،

وهذا يحصل قطعاً لـكل مكْلَف أصْغَى للحجَّة. فإذا قِيلَ لِلإِنْسَانُ الشَّرْعُ وَامْتَلَأَ أَوْمَرُهُ مَعَ صَدْقَ رَغْبَةٍ فِي الْحَقِّ هِيَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ الْيَقِينُ بِمَا شَاءَ، إِنْ لَمْ يَكُنْ بَدِيلٌ وَاحِدٌ فِي مَجْمُوعِ أَدْلَةٍ كَثِيرَةٍ، وَفَوْقَ ذَلِكِ الْعَنَيْةِ. قَالَ تَعَالَى:

﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقال تَعَالَى: ﴿فَالَّتِي لَا ظَرَابُ لَهَا مَنْ تَرْبَّمَ فَلَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُلُوبُهُمْ أَسْلَمَتْنَا وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِثُكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٤].

كلمة «لَمَّا» تؤذنُ بـأنَّ المـنـفـيـ بـهاـ هوـ بـصـدـدـ أـنـ يـثـبـتـ قـرـيـباـ، فـهـذـاـ وـعـدـ مـنـ اللهـ عـزـ وـجـلـ بـأـنـ يـدـخـلـ الإـيمـانـ فـيـ قـلـوبـهـمـ جـزـاءـ لـقـبـولـهـمـ الإـسـلامـ.

وقوله: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا ...﴾ قال بعض أهل العلم: المعنى إنكم إن أطعتم، رزقكم الله تعالى الإيمان، فستتحققون ثواب الأعمال.

وقال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ أَهْنَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَإِنَّهُمْ تَفْوِيْهُمْ﴾ [محمد: ١٧].

وقال تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴽ٣٦﴾ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَإِلَهُ هُوَ مِنْ مُضْلِلٍ﴾ [الزمر: ٣٦ - ٣٧].

وقد ذكر الغزالـيـ نـفـسـهـ أـنـ كـانـ فـيـ أـوـلـ أـمـرـهـ يـشـكـ فـيـ كـلـ شـيءـ حـتـىـ الـبـدـيـهـيـاتـ [٢٢٨/٢] الـضـرـورـيـةـ الـأـوـلـيـةـ. قال (١): «حتى شفـى اللـهـ تـعـالـى عنـي ذـاكـ المـرـضـ وـالـإـعـلـالـ، وـعـادـتـ النـفـسـ إـلـىـ الصـحـةـ وـالـاعـدـالـ، وـرـجـعـتـ الـضـرـورـيـاتـ الـعـقـلـيـةـ مـوـثـقـاـ بـهـاـ عـلـىـ أـمـنـ وـيـقـيـنـ. وـلـمـ يـكـنـ ذـلـكـ بـنـظـمـ دـلـيلـ

(١) في «المنقذ من الضلال» (ص ٨٦) ط. دار الأندلس.

وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف». نقله عنه شارح «العقيدة الأصفهانية» (ص ٩٤ - ٩٥)^(١)، ونقل عنه (ص ٩٨)^(٢): «وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستُها والمسالك التي سلكتها في تفتيشي عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية إيمانٌ يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، واليوم الآخر. وهذه الأصول الثلاثة كانت رسخت في نفسي بلا دليل محرر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها».

أقول: وذاك النور الذي يقذفه الله تعالى في الصدور ليس لكل أحد، فإنه لم يحصل لمنكري البديهيات، وقد ذكر الغزالى أنه بقي نحو شهرين على الشك. بل قد يقال: إنه في الأصل بالنسبة إلى الضروريات عامٌ، ولكن من خاض في النظر المتعمّق فيه وحاول اكتساب اليقين من جهة النظر احتجب عنه ذلك النور. فإن استمرَّ على ذلك استمرَّ على الشك كالسوفسطائية، وإن رجع إلى القناعة بالفطرة عاد له ذلك النور كما وقع للغزالى. وكذلك ليس قذفُ النور محصوراً في الضروريات العقلية التي يعنيها^(٣) الغزالى، بل يتناول جميع القضايا العقلية التي لا يثبت الشرع بدونها، ولكن حصوله فيها كلّها موقوف على صدق الرغبة في الحق والخضوع لما ظهر منه، وإيشاره على كلّ هوى.

والأسباب والقرائن والتجارب التي تُحصّل الإيمانَ اليقيني بالله تعالى

(١) (ص ٥٨١) ط. دار المناهج.

(٢) (ص ٥٩١). وهو في «المنقد من الضلال» (ص ١٣٤).

(٣) (ط): «يعنيها» خطأ.

وبالنبوة واليوم الآخر ليست مقصورةً على النوع الذي ذكر الغزالى أنه اتفق له بمارسته للعلوم، بل يسّر الله تعالى لمن شاء ما هو أقرب منها وأقوى: بالنظر العادى في آيات الآفاق والأنفس، وتدبر الكتاب والسنة. وإنما الشأن في التعرّض لفضل الله عز وجل، فمن اكتفى أولاً برجحان صحة الشرع، فآثره على هواه، وأسلم له نفسه، وخضع لما جاء به، ووقف عند حدوده فقد تعرّض لنيل ذلك النور وذلك اليقين على وجه هو أصفى مما قد يحصل بمارسته العلوم، وأضوأ وأبهى وأهناً؛ لأن ممارسة المعقولات في شأن الإلهيات تتعرض فيها الشبهات والتشكيكات. بل الأمر أشد من ذلك، فإن الخوض في النظر المتعمّق فيه طلباً للهوى من جهته عدول عن الصراط المستقيم، [٢٢٩/٢] وخروج عن سبيل المؤمنين، فهو تعرّض للحرمان والخذلان والإضلal. لكن قد يعذر الله تعالى بعض عباده، فلا يحرمه فضله، إلا أن الشبهات تنّصّه عليه، بل لا تزال تغالبه. وقد تكون العاقبة لها، والعياذ بالله.

هذا، ومن حصل له اليقينُ بصحة الشرع جملةً فقد حصل له اليقين بصدق جميع ما جاء به الشرع، وأنه لا يتطرق إليه اختلال البتة، إذ يستحيل هنا الجهل، والخطأ، والكذب، والتلبيس، والتقصير في البيان. وهذا هو حال المأخذين السلفيين.

غاية الأمر أنه قد تعرّض لمن حصل له ذلك شبهةٌ يتعرّض عليه حلها، فإذا رجع إلى إيمانه وتصديقه لربه لم يبال بتلك الشبهة. وقد تقدم عن النّظار فيما أجابوا به عن الأمور التي أوردها القادحون في البديهيّات قولهم: «لا نشتغل بالجواب عنها، لأن الأوليات مستغنّة عن أن يُدَبَّ عنها، وليس

يتطرق إلينا شكٌ فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعاً، وإن لم يتيقن عندنا وجہ فسادها». فهكذا يقول السلفي في دفع الشبهات المناقضة لما أیقن به من صدق الشرع. والخائب الخاسر من نسي إيمانه ویقینه، واغتر بالشبهات، فهلك.

قال الله تعالى: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي مَاءَتْنَاهُ مَاءَتْنَا فَأَنْسَلَحَ مِنْهَا فَأَتَبَعَهُ أَشَيْطَنٌ فَكَانَ مِنَ الْفَارِيْكَ [١٧٥] وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ إِلَيْهَا وَلَكَنْهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَأَتَبَعَهُ هَوَّهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرْثُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِإِيمَانِنَا فَأَقْصَصُ الْقَصْصَ لَعَلَهُمْ يَتَفَكَّرُونَ [١٧٦] سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِإِيمَانِنَا وَأَنْفَسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ [١٧٧] مَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَهُوَ الْمُهَتَّدِيٌّ وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَسِيرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٥ - ١٧٨].

أما قول الغزالى^(١): «إِنَّ الْمُسْتَقْلَ بِالنَّظَرِ الَّذِي يَسْتَوِي مِيلُهُ فِي نَظَرِهِ إِلَى الْكُفَّارِ وَالْإِسْلَامِ عَزِيزٌ»، فقد يُنْكِرُ هذا عليه، ويقال: كيف يُمدح من يستوي ميله في نظره إلى الباطل والحق؟! ويُجَاب عن هذا بأن مقصوده أن أكثر المتكلمين يميلون إلى الإسلام بدون استيقان منهم أنه الحق، بل لأنهم نشأوا عليه، فألفوه واعتادوه. ولذلك يُرى من نشأ على اليهودية أو النصرانية أو غيرهما يميلون إلى ما نشأوا عليه مع أنه باطل في نفس الأمر.

لكني أقول: أما أئمة السنة الذين وفوا بشرط الله عز وجل من التسليم والخضوع [٢/٢٣٠] والطاعة له، فلا شأن لهم في هذا؛ لأنهم قد تعرّضوا لأن يكتب الله في قلوبهم الإيمان، ويويدهم بروح منه، ويزيدهم هدىًّا، ويرزقهم

(١) في «المستصفى» (٤٤/١). وقد سبق نقله فيما مضى.

النور واليقين. فقنعوا بالمخذلتين السلفيَّتين، واهتدوا بهما^(١) عن بصيرة ويقين. ومن اختار ما علم أنه الحق، وثبت عليه، وأعرض عن الشبهات، لا يقال: إنه غير مستقل بالنظر كما أن النظار المستقلين قطعوا بالبدويَّيات، وأجابوا عن الأمور التي أوردها القادحون بما تقدَّم. وكما أن الغزالِيَّ وهو يرى أنه مستقل بالنظر، قال: إنه أيقن بالضروريات بدون دليل، بل بنور قُدْرَة في صدره، وأنه حصل له الإيمان بالله تعالى وبالنبوة واليوم الآخر بدون دليل محرَّر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تُخْصَى. ولا ريب أنه لا يمكنه أن يشرح ما حصل له للخصم شرحاً وافياً يحصل للخصم اليقين.

بل أقول: إن عامة المسلمين المحبِّين للحق، الخاضعين له، الذين يغلب عليهم التقوى والطاعة= هم ممن تعرَّض لذاك النور، وذلك التأييد، وتلك الهدایة. وكثير منهم لهم من اليقين الحقيقى الناشئ عن الفطرة، والنظر العادى، واجتماع أمور كثيرة يفيد مجموعها اليقين، مع عنایة الله عز وجل وتأييده= ما ليس لأكابر النظار^(٢)، وذلك فضل الله يؤتى به من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

(١) (ط): «بها».

(٢) ثم رأيتُ نقاًلاً عن «فيصل التفرقة» للغزالِي عبارة طويلة تراها في «روح المعاني» (ج ٨ ص ١١٩) فيها: «لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس، ولكن ذلك ليس بمقصور عليه، وهو نادر أيضاً ... فالإيمان المستفاد من الدلائل الكلامية ضعيف جدًا، مشرِّفٌ على التزلزل بكل شبهة، بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصُّبا بتواتر السمعاء، والحاصل بعد البلوغ بقرائن لا يمكن العبارة عنها». [المؤلف].
وانظر «فيصل التفرقة» (ص ٩٤) ط. دار الكتب العلمية، و«روح المعاني» (٦٤ / ٢٦) ط. المنيرية.

فاما المتكلمون فلا يبعد أن يكون أكثرهم كما قال الغزالى^(١)، وذلك أنهم لم يتعرضوا بذلك النور والتأيد والهداية، بل تعرضوا للحرمان والإضلال بعدهم عن الصراط المستقيم وسلوكهم غير سبيل المؤمنين، فإذا حصل لأحدهم شيء من الاعتقاد حَمِد نفسه قبل ربه! وقال: ﴿إِنَّمَا أُوتِنَّهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي﴾. اقرأ من سورة القصص [٧٨]، ومن سورة الزمر [٤٩].

وإذا قيل لهم: صدّقوا بما جاءت به الرسل، قالوا: لا نُصدّق فيما يتعلق بالمعقولات [٢٣١ / ٢] إلا بما أدركته عقولنا أو كشفنا، واستهزأوا بمن يأخذ دينه من النصوص، وسمّوهم: الحشوية، والغثاء، والغُرْ، وغير ذلك. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ رُسُلُّهُمْ بِالْبِيَنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهِنُونَ﴾ [غافر: ٨٣]. وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِعَيْنِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضِ﴾ [البقرة: ٨٥].

وإذا قيل لهم: آمنوا بالنصوص كما آمن بها السلف الصالح، قالوا: أولئك أعراب أميون جفاة لا يدركون ما المعقول. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ إِنَّمَا آمَنُوا كَمَّا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَتُؤْمِنُ كَمَّا آمَنَ السُّفهَاءُ إِلَّا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفهَاءُ وَلَكِنَّ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣]. وآل بهم الزيف إلى نسبة الكذب إلى الله تعالى ورسله، كما يجيء في الباب الآتي، فأنى يهدى لهم الله تعالى؟ قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِيَأْيَتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٦﴾ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِيَأْيَتِ اللَّهِ وَأَوْلَيْكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [التحل: ١٠٤ - ١٠٥].

(١) في «فيصل التفرقة» (ص ٩٣): «من أشد الناس غلوًا وانحرافًا طائفة من المتكلمين...».

فالقوم خالفوا كثيراً من العقائد الإسلامية، ويوشك أن يكون حالهم فيما لم يصرّحوا بمخالفته على نحو ما قال الغزالى، أي أنهم لم يحافظوا على تلك البقية عن إيمان ويقين، ولكن نشأوا على الإسلام، واعتزُوا بالانتساب إليه، فكرهوا أن يقطعوا التعلق به البتة. والعلم عند الله عز وجل.

والتحقيق أن الاستقلال بالنظر محمود، ولكن الشأن في النظر. فالنظرُ بحسب المأخذين السلفيين – مع الوقوف عند الحدّ الذي حدّه الشرع، وامثالٍ ما أرشد إليه وعمل به الصحابة وتابعوهم بمحاسن من اتقاء الشبهات وتجنب الاختلاف في الدين وتفريقه – محمود. فالاستقلال فيه محمود، والنظر المتعمّق فيه مذموم؛ لأنه لا يكاد يُثمر إلا التشكيك في الحقائق، والاختلاف في الدين وتفريقه. ويوشك أن يكون الحرص على الاستقلال بالنظر فيه من أمضى أسلحة الشيطان، فإنه قد يحصل للإنسان الإيمان واليقين بالقضايا الفطرية والواضحة من المأخذ السلفي الأول، وبما ذكر الغزالى من اجتماع قضايا كثيرة ظنية يحصل اليقين بمجموعها، ومن قَدْفِ الله عز وجل في القلب؛ ثم يعرض له في النظر المتعمّق فيه شبهة أو أكثر تُخالف ذاك اليقين وذاك الإيمان، فيتعذر عليه حلّها، فيدعوه حبُ الاستقلال بالنظر إلى اتباعها [٢٣٢ / ٢] وترك ذاك اليقين وذاك الإيمان، متهمًا نفسه بأنّ ثقتها ببطلان تلك الشبهة إنما هو لهواها في الإسلام. فمثله مثل القاضي يتبعد عن هواه، فيظلم أخاه، كما مَرَّ في المقدمة.

بل أقول: إن الاستقلال بالنظر على الحقيقة هو تركُ النظر المتعمّق فيه رأساً فيما يتعلق بالإلهيات، أو على الأقل تركُ الاعتداد بما خالف المأخذين السلفيين منه، كما يتضح لمن تدبّر ما تقدّم وما يأتي.

وقد أبلغ الله تبارك وتعالى في إقامة الحجة على اختلال النظر المعمق فيه في الإلهيات، بأن يسر لبعض أكابر النُّظار المشهورين بالاستقلال أن يرجعوا قُبيل موتهم إلى تمني الحال التي عليها عامَة المسلمين. فمنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري، وأبو المعالي ابن الجُويني الملقب إمام الحرمين، وتلميذه الغزالى، والفارخر الرازى.

أما الأشعري فكان أولًا معتزليًّا، ثم فارق المعتزلة وخالفهم في مسائل وبقي على التعمق، ثم رجع أخيرًا كما يظهر من كتابه «الإبانة» إلى مذهب أصحاب الحديث. وكتابه «الإبانة» مشهور، وقد طبع مرارًا، والأشعرية لا يكادون يلتفتون إليه.

وأما ابن الجويني فصحَّ عنه أنه قال في مرض موته: «لقد قرأتُ خمسين ألفًا في خمسين ألفًا، ثم خلَّيتُ أهلَ الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومه الظاهرة، وركبتُ البحر الخَضْمَ، وغُصْتُ في الذي نهى أهلَ الإسلام عنها=كُلُّ ذلك في طلب الحق. وكنت أهرُبُ في سالف الدهر من التقليد، والآن قد رجعتُ عن الكل إلى كلمة الحق: «عليكم بدين العجائز». فإن لم يُدرِكْني الحقُّ بلطف بره فأموت على دين العجائز، وثُختم عاقبةُ أمري عند الرحيل على نزهة أهل الحق، وكلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويلُ لابن الجويني!». وقال: «أشهدوا عليَّ أنِّي رجعتُ عن كل مقالةٍ يُخالفُ فيها السلف، وأنِّي أموت على ما يموت عجائز [٢٣٣/٢] نيسابور». إلى غير ذلك مما جاءَ عنه، وتجده في ترجمته من «النبلاء»^(١) للذهبي، و«طبقات الشافعية»^(٢) لابن السبكي وغيرها.

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٨/٤٧١، ٤٧٤).

(٢) (٥/١٨٥، ١٩١). وانظر «المتنظم» (٩/١٩).

فتدبر كلام هذا الرجل الذي طبّقت شهرته الأرض يتضمن لك منه أمور:

الأول: حُسْن ثقته بصحة اعتقاد العجائز وبأنه مقتضٍ للنجاة.

الثاني: سقوط ثقته بما يخالف ذلك من قضايا النظر المتعمّق فيه وجزءٌ منه بأن اعتقاد تلك القضايا مقتضٍ للويل والهلاك.

الثالث: أنه مع ذلك يرى أن حاله دون حال العجائز، لأنهن يَقِينٌ على الفطرة وسَلِيمٌ من الشك والارتياح، ولزمن الصراط، وثبتن على السبيل، فرجا لهنّ أن يكتب الله تعالى في قلوبهن الإيمان، ويؤيدن بروح منه، فلهذا يتمنى أن يعود إلى مثل حالهن، وإذا كانت هذه حال العجائز، فما عسى أن يكون حال العلماء السلفيين؟!

وأما الغزالى، فكان يغلب عليه غريزتان:

الأولى: التوّقانُ إلى تحصيل المعارف.

الثانية: شدة الحرص على حَمْل الناس على ما يراه نافعاً، لكنه نشأ في عصر وقطر كان يسود فيهما - ولا سيما على علماء مذهبة وفرقته وخصوصاً أساتذته - أمور:

الأول: اعتقاد أن المذاهب والمقالات قد تأسست، فما بقي على طالب العلم إلا أن يعرف مذهبها، ومقالة فرقته، ويتقن الأصول، والجدل، والكلام، ثم يتجرد للدفاع عن مذهبها، ومقالة فرقته.

الأمر الثاني: اعتقاد أن النصوص الشرعية قد فُرِغَ منها، فما كان منها يتعلّق بالفقه قد أحاط به المجتهدون، وقد زعم الغزالى أن الاجتهداد قد انقطع. وما كان متعلّقاً بالعقائد قد لخّصه وهذّبه أئمة الكلام، مع ما اشتهر أن

مدار العقائد على العقل، وإذا خالفته النصوص وجب تأويلها. وقد كثر فيها ذلك حتى استقرّ عندهم أنه لا سلطان لها على العقائد، ولهذا كان هو وأستاذه إمام الحرمين من أبعد الناس عن معرفة السنة، كما ترى التنبيه عليه في مواضع من «تلخيص الحبير»^(١)، وفي الكلام على قول الله عز وجل: «أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ»^(٢) [التوبية: ٨٠، ٢٣٤/٢] وفي ترجمة محمد بن مُحَبَّريز من «لسان الميزان»^(٣) و«تخریج أحاديث الإحياء»^(٤)، وغيرها.

وبذلك يتبيّن أن هذين الإمامين كانا قليلاً الاعتداد بالنصوص، فإن
احتاجا إلى ذكرها تعسفاً بدون مبالغة، لا يكاد يهمهما أن يحتاجا بحديث لا
يدريان لعله موضوع، ولا أن ينكرا وجود حديث في «الصحاح»، وهو فيها
كلها!

الأمر الثالث: اشتهر أن المذهب والمقالة اللذين نشأاً عليهما الغزالى
هما أقوم المذاهب والمقالات. فاشتهر أن مذهب الشافعى هو المستوى
لجهتى الأثر والنظر، وأن ما عداه مخلٌ بأحدهما؛ وأن مقالة الأشعرية هي
المستوفية للنقل والعقل، وأن ما عداها مخلٌ بأحدهما كمقالة المعتزلة
ومقالة أصحاب الحديث.

.(03,20/2,293-293/1) (1)

٢) انظر «فتح الباري» (٨/٣٣٨).

(٣) (٤٩٥/٧). وانظر «سير أعلام النبلاء» (١٨/٤٧١). وقول الغزالى: «بضاعتي في الحديث مُرجأة» في رسالته «قانون التأويل» (ص ٣٠) تحقيق محمود بيجو.

(٤) لم أجد التنصيص عليه فيه، ولكن تخریج أحادیثه وبيان أن كثیراً منها لا أصل لها بدل علم ذلك.

الأمر الرابع: اعتقاد أن مقالات الفلسفه متينة جدًا لبنيتها على التحقيق البالغ في المعقول، مع البراءة من التقليد والتعصب.

الأمر الخامس: توهّم أن عند الباطنية علمًا غريباً لمعرفتهم بالفلسفه، ودعواهم معرفة أسرار الدين، ونشاط دعاتهم في ذاك العصر.

الأمر السادس: توهّم أن عند الصوفية جلية الأمر، لدعواهم أنهم بتهذيبهم أنفسهم انكشفت لهم حقائق الأمور كما هي، مع ما يظهر منهم من شرح بعض الحقائق بأدق مما يشرحها الفلاسفه والباطنية، وما يظهر لشيوخهم من الكشف عن الخواطر والإخبار عن بعض المعيّنات والأحوال الغريبة، مع شهادة الفرق كلّها أن لرياضه النفس وتهذيبها أثراً بالغاً في ترقية مداركها.

الأمر السابع: زعمُ أن متكلمي الأشاعرة قد فرَغوا من الرد على أصحاب الحديث وعلى المعتزلة وغيرهم من المتكلمين، وبقي مقالة الفلسفه والباطنية والصوفية.

وهذا الأمر السابع هو كالنتيجة للأمور التي قبله، فكان هو المستولي على ذهن الغزالى، كما يتضح من شرح حاله في كتابه الذي سماه «المنقد من الضلال»، وترى ملخص ذلك في «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص ٩٤) ^(١) فما بعدها.

[٢٣٥/٢] ومما ذكره: أنه كان أولًا يشكُّ في صحة الحِسَيات والبديهيات، ثم زال ذلك. قال ^(٢): «ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام،

(١) (ص ٥٨٠ وما بعدها) ط. دار المنهاج.

(٢) «المنقد من الضلال» (ص ٨٦ وما بعدها).

بل بنورٍ قذفَهُ الله تعالى في الصدور ... ولما كفاني الله تعالى هذا المرض انحصرت أصنافُ الطالبين عندي في أربع فرق: المتكلمون ... والباطنية ... والفلسفه ... والصوفية ... فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربع، فهو لاء السالكون سبيل طلب الحق، فإن شدَّ الحق عنهم فلا يبقى في ذِرْكِ الحق مطعم ... فابتدرأت^(١) لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند هؤلاء الفرق». ثم ذكر أنه ابتدأ بتحصيل الكلام، فحصلَهُ، وعقلَهُ، وصنَّفَ فيه. قال^(٢): «فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائى الذي أشكوه شافياً ... فلم يحصل فيه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة». ثم ذكر تحصيله الفلسفة والبحر فيها ثم قال^(٣): «علمت أن ذلك أيضاً غير وافٍ بكمال الغرض، فإن العقل ليس مستقلًا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات». ثم ذكر الباطنية إلى أن قال^(٤): «فهو لاء أيضاً جرَّبناهم وسبَّرنا باطنهم وظاهرهم». وذكر أنه لم يجد مطلوبه عندهم، قال^(٥): «ثم إنني لما فرغت من هذه أقبلتُ على طريق الصوفية ...» فذكرها وأطال في إطرائها، على عادته في إطراء ما يحصل له، كما أطربَ الفلاسفة أولاً فقال: إن من لا يعرف المنطق لا ثقة له بعلمه^(٦)، ولأنه كان يرى أن

(١) كذا في (ط) و«شرح الأصفهانية» ونسخة من «المنقد». وفي مطبوعة «المنقد»: «فابتدرتُ». وهو أولى.

(٢) «المنقد» (ص ٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ١١٧، ١١٨).

(٤) المصدر السابق (ص ١٢٩).

(٥) المصدر السابق (ص ١٣٠).

(٦) قاله في «المستصفى» (١٠ / ١).

التصوف آخر ما يمكنه، فلم يكن له بدًّ من محاولة إقناع نفسه به.

ثم صار كلامه في كتبه ترددًا بين هذه الطرق، وكثيراً ما يختلف كلامه في القضية الواحدة، يوافق هذه الفرقة في موضع، ويخالفها في آخر، حتى ضرب له ابن رشد^(١) مثلًا قول عُمَرَانَ بْنَ حِطَّانَ:

يُوْمًا يَمَانٍ إِذَا لَاقِيتُ ذَا يَمِنٍ وَإِنْ لَقِيْتُ مَعَدِّيًّا فَعَدَنَانِي
وذلك يدل أن إحاطته بتلك الطرق لم تحصل مقصوده من الخروج عن الحيرة، بل أوقعته في التذبذب. وكأن ذلك مما بعثه على الرجوع في آخر عمره إلى ما كان أولاً يرغب عنه، ويرى أنه لا شيء فيه، فأقبل على حفظ القرآن، وسماع «الصحيحين»، فيقال: إنه مات و«صحيح البخاري» على صدره، لكن لم يُمَتَّع بعمره حتى يظهر أثر ذلك في تصنيفه. والله أعلم.

[٢٣٦/٢] وأما الفخر الرازبي، ففي ترجمته من «السان الميزان» [٤٢٩/٤]^(٢): «أوصى بوصية تدل على أنه حسُنَ اعتقاده». وهذه الوصية في ترجمته من كتاب «عيون الأنباء» (٢٦/٢-٢٨)^(٣) قال مؤلف الكتاب: «أملَى في شدَّة مرضه وصيَّة على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصفهاني ... وهذه نسخة الوصية: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، يَقُولُ الْعَبْدُ الرَّاجِي رَحْمَةَ رَبِّهِ الْوَاثِقُ بِكَرْمِ مَوْلَاهِهِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْحَسِينِ

(١) في «فصل المقال» (ص ٣٠). والبيت في «الأغاني» (١١٢/١٨) و«التذكرة الحمدونية» (٢٤٣/٨).

(٢) العبارة في «السان» (٦/٣٢١ ط. أبي غدة) في الهامش نقلًا عن حاشية نسخة (ص).

(٣) (٤٢-٤٠/٣) ط. دار الثقافة.

الرازي، وهو في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالأخرة، وهو الوقت الذي يلين فيه كُلُّ قاسٍ، ويتوجَّه إلى مولاه كُلُّ أبق ... إن الناس يقولون: الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق، وهذا العام مخصوص من وجهين:

الأول: أنه إن بقي منه عملٌ صالح صار ذلك سبباً للدعاء، والدعاء له أثر عند الله.

والثاني: ما يتعلق بمصالح الأطفال

أما الأول، فاعلموا أنني كنت رجلاً محباً للعلم.

(أ) فكنت أكتب في كل شيء شيئاً، لا أقف على كمية وكيفية، سواء كان حقاً أو باطلًا، غثاً أو سميناً !

(ب) إلا أن الذي نظرته (نصرته!) في الكتب المعتبرة لي: أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبرٍ متزئٍ عن مماثلة المتجيزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة.

(ج) ولقد اختبرتُ الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنَّه يسعى في تسلیم العَظَمَةِ والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحلُّ في تلك المضائق العميقه والمناهج الخفية.

(د) فلهذا أقول: كُلُّ ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده، ووحدته، وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به. وأمّا ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة

والغموض، فكلُّ ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو، والذى لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين ... وأقول: ديني متابعة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعوييلي في طلب الدين عليهما ...».

[٢٣٧] فيَّنْ في وصيته هذه أنه تدرَّج إلى أربع درجات:

الأولى: الجري مع خاطره حَقًّا كان أو باطلًا.

الثانية: ما نصره في كتبه المعتبرة.

الثالثة: ارتيابه في المأخذ الخلفي وهو النظر الكلامي والفلسفي.

الرابعة: ما استقرَّ وثوقه به ورجع إليه، وهو ما أثبته المأخذ السلفي الأول وأكَّده الشرع.

ثم قسم الباقي إلى قسمين:

الأول: ما بيَّنه الكتاب والسنة، فهو كما بيَّناه.

الثاني: ما عدا ذلك، فيَّنْ عدم وثوقه فيه بما سبق أن قاله في كتبه واعتذر عن ذلك بحسُن النية.

فروع هؤلاء الأكابر وقضاؤهم على النظر المتمعَّق فيه بما سمعت، بعد أن أفنوا فيه أعمارهم من أوضح الحُجَّاج على من دونهم.

هذا، والمشهورُ بعد الاعتراف بكفاية المأخذين السلفيين والنهي عن الخوض في علم الكلام والفلسفة: الاعتذارُ عن الخائضين من المتبسين إلى السنة بأنهم اضطُرُوا إلى ذلك لدفع شبّهات الكفار والزنادقة والملحدين

والمبتدعة الذين يخوضون في دقائق المعقول، ثم يطعنون في الإسلام والسنّة. قال المعتذرون: ولم يكن ذلك في عهد الصحابة والتابعين، وإنما حدث أخيراً بعد ضعف الإيمان وتشوّف الناس إلى دقائق المعقول وإعجابهم بأهله، فالخوض محدث، لكن لحدوث داعٍ إليه وباعتِ عليه ومقتضٍ له.

وأقول: أما من خاض وحافظ على العقائد الإسلامية كما تُعرف من المأخذين السلفيين وكما كان عليه السلف، فعسى أن ينفعه ذاك العذر، وإن كنا نعلم أن في حجج الحق من المأخذين السلفيين ما يعني من يؤمن **﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾** [يوس: ١٠١].

وأما من خاض، فغيرٌ وبَدَلَ، فهو لاءٌ هم المبتدةة وأتباعهم. فهُبْ أن منهم من يُعذَر في خوضه، فما عذْرُه في تغييره وتبدلِه؟ ولا سيّما من بلغ به التغيير والتبدل إلى القول بأن النصوص الشرعية لا تصلح حجةً في العقائد! حتى صرَّح بعضهم بزعم أن الله تبارك وتعالى أقرَّ الأمم التي بعث [٢٣٨/٢] فيها أنبياءه على العقائد الباطلة، وقررها في كتبه وعلى السنّة رسّله، وثبتتها وأكَّدَها وزادَهم عليها أضعافها مما هو - في زعم هؤلاء - باطل!

فهل هذا هو الذُّبُّ عن الإسلام وعقائده الذي يمتنُّ به عليه أولئك الخائضون؟!

فصل

وأما المأخذ الخلفي الثاني، وهو الكشف التصوفي، فقد مضى القرن الأول ولا يعرف المسلمون للتتصوفة اسمًا ولا رسمًا، خلا أنه كان منهم أفراد صادقو الحبّ لله تعالى والخشية له، يحافظون على التقوى والورع على حسب ما ثبت في الكتاب والسنة. فقد يبلغ أحدهم أن تظهر مزيته في استجابة الله عز وجل بعض دعائه أو عنائه به على ما يقلُّ في العادة، ويُلْقَى الحكمة في الوعظ والنصيحة والترغيب في الخير. وإذا كان من أهل العلم ظهرت مزيته في فهم الكتاب والسنة، فقد يفهم من الآية أو الحديث معنى صحيحًا، إذا سمعه العلماء وتدبروا وجدوه حقًّا، ولكنهم كانوا أغافلين عنه حتى نَبَّهُم ذلك العبد الصالح.

ثم جاء القرن الثاني، فتوغلَّ أفرادٌ في العبادة والعزلة، وكثرة الصوم والسهر، وقلة الأكل لعزّة الحلال في نظرهم، فجاوزوا ما كان عليه الحال في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فوقعوا في طرف من الرياضة، فظهرت على بعضهم بعض آثارها الطبيعية كالإخبار بأنَّا الغائب قد مات أو سيقدم وقت كذا، وأنَّا يُضمر في نفسه كذا، وما أشبه ذلك من الجزئيات القريبة، فكان الناس يظنون أنَّ جميع [٢٣٩/٢] ذلك من الكرامات. الواقع أنَّ كثيراً منه كان من آثار الرياضة، وهي آثار طبيعية غريبة تحصل لكل من كان في طبعه استعداد، وتَعَانِي الرياضة بشروطها، سواء أكان مسلماً - صالحًا أو فاجرًا - أم كافراً، فاما الكرامات الحقيقة فلا دخل فيها لقوى النفس. فلما وقعوا في ذلك وجد الشيطان مسلكاً للسلطان على بعض أولئك الأفراد بمقدار مخالفتهم للسنة، فمنهم من كان عنده من

العلم ما دافع به عن دينه، كما نقل عن أبي سليمان الداراني أنه قال: «ربما تقع في قلبي النُّكبة من نُكَّتِ القوم أيامًا، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة». ذكرها ونحوها من كلامهم أبو إسحاق الشاطبي في «الاعتصام» (١٢١-١٠٦) ^(١).

[٢] ٢٤٠ و منهم من سَلِيم لهم أصل الإيمان، لكن وقع في البدع العملية. و منهم من كان سلطانُ الشيطان عليه أشدَّ، فأوقعه في أشدَّ من ذلك، كما ترى الإشارة إلى بعضه في ترجمة رياح بن عمرو القيسي من «لسان الميزان» ^(٢). ثم صار كثيرون من الناس يتحرّون العزلة والجوع والسهر لتحصيل تلك الآثار، فقوي سلطانُ الشيطان عليهم. ثم نُقلَت مقالات الأمم الأخرى، و منها الرياضة و شرحُ ما ثُمِرَه من قوة الإدراك والتأثير، فضَّلَّها هُواهُا إلى ما سبق، مُلْصِقين لها بالعبادات الشرعية، وكثر تعاطيهَا من الخائضين في الكلام والفلسفة. فمنهم من تعاطها ليروج مقالاته المنكرة بحسبها إلى الكشف والإلهام والوحى، ويتدرّع عن الإنكار عليه بزعم أنه من أولياء الله تعالى. و منهم من تعاطها على أمل أن يجد فيها حلًّا للشكوك والشبهات التي أوقعه فيها التعمّق في الكلام والفلسفة.

و من أول من مزج التصوف بالكلام الحارثُ المحاسبي، ثم اشتَدَّ الأمر في الذين أخذوا عنه فمَن بعدهم. وكان من نتائج ذلك قضية الحلاج، ولعله كان في أقران الحلاج مَن هو موافق له في الجملة، بل لعل فيهم مَن هو أوغْلٌ

(١) وانظر «الاستقامة» (١/٩٥ وما بعدها)، و«الرسالة القشيرية» (٨٦/١).

(٢) (٤٨٨/٣).

منه إلا أنهم كانوا يتكتمون، ودعا الحالَ إلى إظهار ما أظهره حُبُّ الرئاسة. وكذلك مَزْجُ الفلسفة بالتصوف كان معروفاً عند بعض الفلاسفة الأقدمين، وتجد في كلام الفارابي وابن سينا تُتفاً من ذلك. وكذلك في كلام متفلسي المغاربة كابن باجة وغيره.

وهكذا الباطنية كانوا يتحلون بالتصوف، فلما جاء الغزالى نصب التصوف منصب الكلام والفلسفة الباطنية، وزعم أن الحقَّ لا يعدو هذه الأربع المقالات، وقضى ظاهراً للتصوف مع ذكره كغيره أن طائفة من المتتصوفة ذهبوا إلى الإباحة الممحضة، وفي ذلك نَبْذُ الشرائع البتة. ثم لم يزل الأمر يشتدُ حتى جاء ابن عربي وابن سبعين والتلمessianي، ومقالاتهم معروفة.

ومن تبع ما كان عليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَّابَةِ وَأَئِمَّةِ التَّابِعِينَ، وما يصرّح به الكتاب والسنة وأثار السلف، وأنعمَ النَّظرَ في ذلك، ثم قارن ذلك بمقالات هؤلاء القوم = عَلِمَ يقيناً أنه لا يمكنه – إن لم يغالط نفسه – [٢٤١/٢] أن يصدقُ الشرعَ ويصدقُهم معاً. وإن غالط نفسه وغالطْهُ فالتكذيب ثابت في قرارها ولابدَّ.

هذا، والشرع يقضي بأنَّ الكَسْفَ ليس مما يصلح الاستناد إليه في الدين، ففي «صحيح البخاري»^(١) من حديث أبي هريرة: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يقول: «لم يبقَ من النبوة إلا المبشرات»، قالوا: وما المبشرات؟ قال: «الرؤيا الصالحة».

(١) رقم (٦٩٩٠).

وورد نحوه من حديث جماعة من الصحابة ذُكر في «فتح الباري»^(١)، منها: حديث ابن عباس عند مسلم^(٢) وغيره، وحديث أم كُرْز عند أحمد وابن خزيمة وابن حبان^(٣)، وحديث حُذيفة بن أسيد عند أحمد والطبراني^(٤)، وحديث عائشة عند أحمد^(٥)، وحديث أنس عند أبي يعلى^(٦).

وفيه حجة على أنه لم يق مما يناسب الوحي إلا الرؤيا، اللهم إلا أن يكون بقي ما هو دون الرؤيا فلم يعتد به. فدل ذلك أن التحديث والإلهام والفراسة والكهانة والكشف كلها دون الرؤيا، والسر في ذلك أن الغيب على مراتب:

الأولى: ما لا يعلمه إلا الله، ولم يُعلم به أحداً أو أعلم به بعض ملائكته.

الثانية: ما قد علمه غير الملائكة من الخلق.

(١) (٣٧٥ / ١٢).

(٢) رقم (٤٧٩). وأخرجه أيضا أبو داود (٨٧٦) والنسائي (٢١٨، ١٨٩)، والدارمي (٣٠٤ / ١) وغيرهم.

(٣) «مسند أحمد» (٢٧١٤١) وابن ماجه (٣٨٩٦) والدارمي (١٢٣ / ٢) وابن حبان (٦٠٤٧).

(٤) لم أجده في «المسند»، ولم يعزه إليه الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧ / ١٧٣). وهو في «المعجم الكبير» للطبراني (٣٠٥١) وإسناده حسن.

(٥) «مسند أحمد» (٢٤٩٧٧). وإسناده حسن.

(٦) في «مسنده» (٣٩٣٤). وأخرجه أيضاً أحمد (١٣٨٢٤) وابن أبي شيبة (١١ / ٥٣) والترمذى (٢٢٧٢) والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٩١). قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه من حديث المختار بن فلفل.

الثالثة: ما عليه قرائن ودلائل، إذا تنبه لها الإنسان عرفه، كما ترى أمثلة ذلك فيما يحكى من ز肯 إياس والشافعي وغيرهما.

فالرؤيا قد تتعلق بما هو من المرتبة الأولى لكن الحديث يقضي أنه لم يبق منها إلا ما كان على وجه التبشير فقط، وفي معناه التحذير. والفراسة تتعلق بالمرتبة الثالثة، وبقية الأمور بالمرتبة الثانية. وإنما الفرق بينها – والله أعلم – أن التحذير والإلهام من إلقاء الملك في الخاطر، والكهانة من إلقاء الشيطان. والكشف قوة طبيعية غريبة، كما يسمى في هذا العصر: قراءة الأفكار.

نعم قد يقال: إن الرياضة قد تؤهل صاحبها لأن يقع له في يقظته ما يقع له في نومه، فيكون الكشف ضرباً من الرؤيا.

[٢٤٢] وأقول: إن صَحَّ هذا، فقد تقدَّم أن الرؤيا قصاراًها التبشير والتحذير. وفي «الصحيح»^(١): أن الرؤيا قد تكون حَقًّا وهي المعدودة من النبوة، وقد تكون من الشيطان، وقد تكون من حديث النفس. والتمييز مشكل، ومع ذلك فالغالب أن تكون على خلاف الظاهر حتى في رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما قصَّ من ذلك في القرآن، وثبت في الأحاديث الصحيحة. ولهذه الأمور اتفق أهل العلم على أن الرؤيا لا تَصلُح للحجَّة، وإنما هي تبشير وتنبية، وتصلح للاستئناس بها إذا وافقت حجَّة شرعية صحيحة، كما ثبت عن

(١) أخرجه البخاري (١٧٠) ومسلم (٢٢٦٣) من حديث ابن سيرين عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «رؤيا المؤمن جزءٌ من ستةٍ وأربعين جزءاً من النبوة» ثم ذكر تقسيم الرؤيا إلى ثلات: حديث النفس، وتخويف من الشيطان، وبشرى من الله. وهذا التقسيم موقف على أبي هريرة من قوله، وقد رفعه بعض الرواة. انظر «الفتح» (١٢/٤٠٧).

ابن عباس أنه كان يقول بمحنة الحج لثبوتها عنده بالكتاب والسنة، فرأى بعض أصحابه رؤيا توافق ذلك، فاستبشر ابن عباس^(١).

هذا حال الرؤيا، فقُسِّنَ عليه حال الكشف إن كان في معناها. فأما إن كان دونها فالامر أوضح. وتجد في كلام المتصوفة أن الكشف قد يكون حقيقة، وقد يكون من الشيطان، وقد يكون تخيلًا موافقاً لحديث النفس. وصرحوا بأنه كثيراً ما يُكْشَف للرجل بما يوافق رأيه حقيقة كان أو باطلًا. ولهذا تجد في المتصوفة من ينتسب إلى قول أهل الحديث، ويزعم أنه يُكْشَف له بصحة مذهبة. وهكذا تجد فيهم الأشعري والمعتزي والمتفلسف وغيرهم، وكلُّ يزعم أنه يُكْشَف له بصحة مذهبة، ومخالفه منهم لا يكذبه ولكنه يكذب كشفه. وقد يُكْشَف لأحد هم بما يوافق مقالات الفرقة التي ينتسب إليها، وإن لم يكن قد عرف تلك المقالات من قبل، كأنه لحسن ظنه بهم وحرصه على موافقتهم إنما توجه همة إليهم، فيقرأ أفكارهم، وترسم في مخيلته أحوالُهُم.

فالكشف إذن تبع للهوى، فغايته أن يؤيد الهوى، ويرسخه في النفس، ويحول بين صاحبه وبين الاعتبار والاستبصار. فكان الساعي في أن يحصل له الكشف، إنما يسعى في أن [٢٤٣/٢] يُضِلَّهُ الله عز وجل، ولا ريب أن من

(١) أخرجه البخاري (١٥٦٧) - واللفظ له - ومسلم (١٢٤٢) من طريق شعبة عن أبي جمرة الضبي، قال: تمنتُ، فهاني ناسٌ، فسألتُ ابن عباس رضي الله عنهما، فأمرني، فرأيتُ في المنام كأن رجلاً يقول لي: حج مبرور وعمرة متقبلة، فأخبرتُ ابن عباس، فقال: سنة النبي ﷺ. فقال لي: أقم عندى فأجعل لك سهماً من مالي. قال شعبة: فقلتُ: لِمَ؟ فقال: للرؤيا التي رأيتُ.

التمس الهدى من غير السراط المستقيم مستحقٌ أن يُضللَ الله عز وجل. وما يزعمه بعضُ غلاتهم من أن لهم علاماتٍ يميزون بها بين ما هو حق من الكشف وما هو باطل = دعوى فارغة، إلا ما تقدم عن أبي سليمان الداراني، وهو أن الحق ما شهد له الكتاب والسنة. لكن المقصود الشهادة الصريحة التي يفهمها أهل العلم من الكتاب والسنة بالطريق التي كان يفهمها بها السلف الصالح.

فاما ما عُرف عن المتصوفة من تحريف النصوص بما هو أشنع وأفظع من تحريف الباطنية، فهذا لا يشهد لكشفهم، بل يشهد عليه أوضح شهادة بأنه من أبطل الباطل.

أولاً: لأن النصوص بدلاتها المعروفة حجة، فإذا شهدت ببطلان قولهم علم أنه باطل.

ثانياً: لأنهم يعترفون أن الكشف محتاجٌ إلى شهادة الشرع، فإن قبلوا من الكشف تأويل الشرع، فالكشف شهد لنفسه، فمن يشهد له على تأويله؟

وأما التحديد والإلهام، ففي «صحيح البخاري»^(١) وغيره من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم قال: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم مُحدّثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر». وأخرجه مسلم^(٢) من حديث أبي سلمة عن عائشة، وفيه: «فإن يكن في أمتي منهم أحد، فإن عمر بن الخطاب منهم». وجاء في عدة روايات تفسير التحديد بالإلهام.

(١) رقم (٣٦٨٩).

(٢) رقم (٢٣٩٨).

وهذه سيرة عمر بين أيدينا، لم يُعرف عنه ولا عن أحد من أئمة الصحابة وعلمائهم استدلالٌ بالتحديث والإلهام في القضايا الدينية، بل كان يَخْفِي عليهم الحكم، فَيَسْأَلُونَ عَنْهُ، فَيَخْبِرُهُمْ إِنْسَانٌ بِخَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَيَصِيرُونَ إِلَيْهِ. وَكَانُوا يَقُولُونَ الْقَوْلَ، فَيَخْبِرُهُمْ إِنْسَانٌ بِخَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِخَلْفَهُ، فَيَرْجِعُونَ إِلَيْهِ.

وأما الفراسة، فإن المفترس يمكنه أن يشرح لغيره تلك الدلائل التي تنبئ لها، فإذا شرحها عُرِفت، فإن كانت مما يُعتَدُّ به عُمِلَ بها لا بالفراسة.

[٢٤٤/٢] فصل

مهما يكن في المأخذين الخلفيين من الوهن، فإننا لا نمنع أن يُستند إليهما فيما ليس من الدين ولا يدفعه الدين، بل لا ندفع أن يكون فيهما ما يوصل في كثير من ذلك إلى اليقين، فإن الشرع لم يتکفَّل ببيان ما ليس من الدين.

وكذلك لا نرى كبيِّر حرجٍ في الاستئناس بما يوافق المأخذين السلفيين بعد الاعتراف بأنهما كافيان شافيان، إذ لا يلزم من كفايتهما أن لا يبقى في غيرهما ما يمكن أن يُسْتَدَلْ به على الحق، وإنما الممنوع الباطل هو زعم أنهما غير وافيين ببيان الحق في الدين.

ولم يقتصر المتعمّدون على هذا الزعم الباطل، بل صاروا إلى عزلهما عن بيان الحق في العقائد البتة، حتى آل بهم الضلال إلى نسبة الكذب إلى الرسل عليهم الصلاة والسلام، بل إلى رب العالمين سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

في تنزيه الله ورسله عن الكذب

المتعمقون يرددون كثيراً من نصوص الكتاب والسنة في العقائد. فمنهم من ردها مع تصريحه بأن كثيرة منها لا يحمل إلا المعاني التي يزعم أنها باطلة، ويزعم أن الشرع إنما أتى بها مجازاً لقول الجمهور ليتمكن انقيادهم للشرع العملي.

ومنهم من زعم أنها غير صالحة للحجّة في العقائد مطلقاً، زاعماً أن ظهورها في معنى اعتقادي، أو صراحتها فيه، أو مبالغتها في تأكيده = كل ذلك لا يمكن أن يعلم به أن ذاك المعنى هو مراد المتكلم، لدلالة النظر العقلي المتعمق فيه أو الكشف التصوفي على بطلان كثير من تلك المعاني في زعمه، واحتمال مثل ذلك في الباقي.

ومنهم من لم يصرّح بما مضى، ولكنه قدّم غيرها عليها، وتعسّف في تأويلها تعسّفاً مُخرجاً عن قانون الكلام، أو اقتصر - مع زعمه أن المعاني المفهومة منها باطلة - على زعم أن لها معانٍ أخرى صحيحة لا حاجة إلى معرفتها.

فتحصل من كلامهم حملهم لتلك النصوص على الكذب. أما القول الأول فواضح، وأما الثاني فقريب منه كما يأتي، وأما الثالث فيلزمه ذلك.

* * * *

تنزيه الله تبارك وتعالى عن الكذب

مما عُلِّمَ من الدين بالضرورة، وشهدت به الفطر السليمة والعقول المستقيمة أن من المحال الممتنع أن يقع كذبٌ من رب العالمين. وكيف يُتصوّر وقوعه منه، وهو عالم الغيب والشهادة، القادر على كل شيء، الغني عن كل شيء، الحكيم الحميد الذي له الحمد كله؟ وإنما تخطّط في ذلك متأخرو الأشعرية. وكأن المُوقَع لهم في التخطّط ما أزلهم به المعتزلة في مسألة القدر. [٢٤٦/٢] والخوض في القدر أم كلّ بلية، ولأمير ما ورد في الشرع النهيُ عن ذلك، وشدّد فيه السلف.

وإيصالح هذا أن الأشعرية لما صار قولهم إلى أن العباد مجبورون على أفعالهم قال لهم المعتزلة: كيف يُجبر الله تعالى خلقه على الكفر والفساد ثم يعاقبهم عليه، وهذا قبيح ومسدّة، والله تعالى منزه عن القبائح، وأفعاله مبنية على المصالح. فاضطرّب الأشعرية في هذا، ثم لم يجدوا محيصاً إلا أن يجادلوا هذين الأصلين، فقالوا: الأفعال كلها سواء عند العقل لا يُدرك منها حُسناً ولا قبحاً، والله عز وجل لا يفعل لشيء، ولا لأجل شيء، إنما يفعل ما يريد، وإرادته لا تُعلل بشيء البتة. فقال المعتزلة: فيلزمكم أن يجوز عقلاً أن يكذب الله تعالى، فحاول بعض الأشعرية التملص من هذا الإلزام بوجهين:

الأول: أن الكذب نقص، والله سبحانه منزه عن النقص.

الثاني: أنه لو جاز لكان قدّيماً، وما ثبت قدّمه استحال عدمه، فيمتنع الصدق.

فلم ير بقية الأشعرية هذين الوجهين شيئاً.

أما الأول، فلأنه لم يقم ببرهان عندهم - زعموا - على براءته تعالى من النقص، ومن قال منهم بالبراءة، إنما يقول به في الصفات لا في الأفعال، فاما النقص في الأفعال فهو القبح العقلي الذي ينكرونه.

وأما الثاني، فلأنه لو تم فإنه يختص بما يسمونه الكلام النفسي، والنزاع إنما هو في الكلام اللفظي.

فصار الأشعرية إلى التزام أنه يجوز عقلاً أن يقع الكذب من الله تبارك وتعالى. ثم حاولوا القول بأنه وإن جاز عقلاً فلا يقع، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن كلام الله تعالى كله صدق.

فقالت المعتزلة: إنما ثبتت نبوة النبي بإخبار الله عز وجل بأنه صادق، وذلك بإظهار المعجزة على يده إظهاراً مستلزمًا لذاك الإخبار؛ إذ هو بمتنزلة أن يقول تعالى: صدق في دعواه أنسني أرسLTEه. قالوا: فإن كان العقل يجوز وقوع الكذب من الله تعالى جاز أن يكون هذا الخبر كذباً، فلا يكون مدعى النبوة نبياً، فتجويزكم عقلاً أن يقع الكذب من الله تعالى [٢٤٧/٢] يلزمكم أن لا تثبت نبوة محمد، فكيف يكون لكم أن تحتجوا على نفي وقوعه بخبره؟

أجاب الأشعرية بأن دلالة المعجزة على صدق مدعى النبوة عادية، وذلك أن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم بالصدق عقبها، قالوا^(١): «إإن إظهار المعجز على يد الكاذب، وإن كان ممكناً عقلاً، فمعلوم انتفاء عادة».

قال العضيد^(٢): «وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا: إذا ادعى الرجل بمشهد

(١) انظر «المواقف» (ص ٣٤١).

(٢) المصدر نفسه.

الجمّ الغير أني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك، وقم من الموضع المعتاد لك من السرير، واقعد بمكان لا تعتاده، ففعل = كان ذلك بمنزلة التصديق بتصريح مقاله، ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل ندعى في إفادته العلم بالضرورة العادية، ونذكر هذا للتعميم».

أقول: الذين شاهدوا المعجزات لم يوقنوا جميعاً، بل بقي كثيرون منهم مرتابين. وفي القرآن نصوص كثيرة تصرّح بذلك، وهذا يدفع أن يكون الله عز وجل أجرى العادة بخلق العلم بالصدق عقب المعجزة.

فإن قيل: الذين بَقُوا مرتابين إنما ارتابوا العدم علمهم بأن ذلك فعل الله عز وجل، بل جوَّزوا السحر.

قلت: فإذا لم يقع العلم بالصدق إلا لمن علم أن ذلك فعل الله عز وجل، فهذا نظير المثال الذي ذكروه. فلو فرضنا فيه أن ذلك الجم الغير كانوا يعتقدون أن الملك لا يبالي أصدق أم كذب، ولا أَفْعَل ما تقتضيه الحكمة أم ما تأبه = لم يحصل لهم بقيامه وقعوده أدنى ظن، فضلاً عن الظن الغالب، فضلاً عن العلم. فأما إذا كانوا يعتقدون أنه لا يفعل شيئاً لأجل شيء، فالأمر أشدُّ. فثبتت أن الذين يعلمون أن المعجزة من فعل الله عز وجل إنما يصدّقون لاعتقادهم أن الله تعالى منزَّه عن أن يقع منه كذب أو فعل منافق للحكمة، وهذا الاعتقاد هو مقتضى الفطر الرذكية والعقول الندية، وهو اعتقاد كُلٌّ من يؤمن حق الإيمان بوجود الله تعالى وكمال علمه وقدرته حتى من الأشاعرة أنفسهم، يعتقدون ذلك بمقتضى فطرهم، وإن أنكروه بألستتهم.

* * * *

[٢٤٨/٢] تنزيه الأنبياء عن الكذب

من المعلوم من الدين بالضرورة أن الأنبياء صادقون في كل ما أخبروا به عن الله عز وجل، وأن من كذب نبياً في خبر من ذلك فقد كفر. ومعلوم أن جميع ما أخبر به الأنبياء في شؤون الدين فهو إخبار عن الله عز وجل، وهذا من الوضوح عند المسلمين بحيث يستغنى عن إيراد حججه.

فإن قيل: قد جوز بعض الناس أن يقول النبي في الدين باجتهاده، ومن هؤلاء من جوز أن يخطئ النبي، لكنه إن أخطأ نبهه الله عز وجل فوراً. ولعل من يجوز من هؤلاء تأخير البيان إلى وقت الحاجة يجوز تأخير التنبية إلى وقت الحاجة.

قلت: إن جاز الخطأ، فإنما يخبر النبي بأنه يظن، ومن قال: أظن كذا، إنما أخبر بأنه يظن، فإذا كان يظن ما ذكر فقد صدق. فإن بان خطأ ظنه لم يُقل له: كذبت، وإن قيل: كذب ظنك. فأما الأمور الدنيوية، فخبر الأنبياء عنها إن تضمن خبراً عن الله عز وجل فكالامور الدينية، وإن فالمعروف بين أهل العلم من المسلمين أن الأنبياء معصومون عن تعمد الكذب فيها.

وأورد على ذلك كلمات إبراهيم عليه السلام. وفي «الصحيحين»^(١) من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلث كذبات ...»، فذكر تلك الكلمات. وفي «مسند أحمد»^(٢) من حديث ابن عباس نحوه. وفي «الصحيحين»^(٣) من حديث أنس مرفوعاً ذكر فزع الناس إلى الأنبياء

(١) البخاري (٣٣٥٧، ٣٣٥٨) ومسلم (٢٣٧١).

(٢) رقم (٢٥٤٦، ٢٦٩٢). وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان ضعيف.

(٣) البخاري (٧٥١٠) ومسلم (١٩٣، ٣٢٢).

يُوْم القيمة يسألونهم الشفاعة، فيتَّون آدَم، فنوحًا، وإِبراهيم، فموسى؛ فيعتذر كلٌ من هؤلَاء بِتَقْصِيرٍ كَان مِنْهُ فِي الدُّنْيَا. فيذَكُر آدَم أَكْلَه مِنْ الشَّجَرَة، وَمُوسَى قُتِلَه النَّفْس. وفيه في ذَكْر إِبراهيم: «فِيَقُولُ لَسْتُ هَنَاكُمْ وَيُذَكِّر خَطِيئَتِه». زاد مسلم: «الَّتِي أَصَابَتْ فِي سَتْحِي رَبَّهُ مِنْهَا». وفي رواية للبخاري^(١) في كتاب التوحيد: «فِيَقُولُ لَسْتُ هَنَاكُمْ وَيُذَكِّر خَطَابَاهُ التِّي أَصَابَاهَا». وفي أخرى^(٢): «وَيُذَكِّر ثَلَاثَ كَذَبَاتَ كَذَبَهُنَّ». وفي «الصَّحِيحَيْن»^(٣) من حديث أبي هريرة مرفوعاً، وفيه مِنْ قول إِبراهيم في عذرِه: «إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ ... وَإِنِّي قَدْ كُنْتُ كَذَبْتُ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ» لفظ البخاري في تفسير سورة (الإِسراء)، ولفظ مسلم: «إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ ...، وَذَكَرَ كَذَبَاتَه». وقد جاء [٢٤٩/٢] الحديث من رواية جماعة آخرين من الصحابة.

فإطلاق الخليلين إِبراهيم وَمُحَمَّد عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى تِلْكَ الكلمات «كَذَبَاتٍ» يدفع أن تكون من المعارض التي لا رائحة للكذب فيها. ويؤكده أن نبينا كان شديد التوقير لأبيه إِبراهيم عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. صح عنه أنه قال: «نَحْنُ أُولَئِي بِالشُّكُوكِ مِنْ إِبْرَاهِيمَ ...»^(٤). وقال له رجل: يا خير البرية، فقال: «ذَلِكَ إِبْرَاهِيمُ»^(٥). فكيف يُظَنُّ به أن يقول: «لَمْ يَكُذِّبْ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ» وهو يعلم أنها ليست من الكذب في شيء، مع أنه تحرَّى

(١) رقم (٧٤١٠).

(٢) رقم (٧٤٤٠).

(٣) البخاري (٤٧١٢) ومسلم (١٩٤).

(٤) أخرجه البخاري (٤٥٣٧) ومسلم (١٥١) من حديث أبي هريرة.

(٥) أخرجه مسلم (٢٣٦٩) من حديث أنس بن مالك.

في هذا الحديث الثناء على إبراهيم؟ فبَيْنَ أَنَّهُ لَمْ يَقُعْ مِنْهُ كَذْبٌ إِلَّا تِلْكَ الْثَلَاثَ، ثُمَّ قَالَ: «ثَتَّيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: قَوْلُهُ: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصفات: ٨٩] وَقَوْلُهُ: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَيْرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنباء: ٦٣]، وَقَالَ: بِينَا هُوَ ذَاتٌ يَوْمَ وَسَارَةً (يُعْنِي امْرَأَهُ) إِذَا تَرَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ ...».

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ يَكُونُ الْكَلَامُ مِنْ تَأْكِيدِ الْمَدْحُ بِمَا يَشْبِهُ الْذَّمِّ، كَقَوْلِ النَّابِغَةِ^(١):

وَلَا عِيبٌ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سَيِّوفَهُمْ بِهِنْ فَلَوْلُ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

قَلْتُ: إِنَّمَا يَحْسِنُ مِثْلُ هَذَا حِيثُ يَكُونُ الْمُسْتَشْنِي وَاضْعَافُ الْخُرُوجِ مِنَ الْمُسْتَشْنِي مِنْهُ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ هَاهُنَا كَذَلِكَ. وَقَدْ سَمَّاَهَا فِي الْحَدِيثِ الْآخِرِ «خَطَايَا»، وَنَظَّمَهَا فِي سُلْكٍ أَكْلِ آدَمَ مِنَ الشَّجَرَةِ وَقُتْلِ مُوسَى لِلنَّفْسِ. وَحَكَمَ إِبْرَاهِيمَ بِأَنَّهَا تَقْصُرُ بِهِ عَنْ مَقَامِ الشَّفَاعَةِ، وَتَقْتَضِي^(٢) اسْتِحْيَاَهُ مِنْ رَبِّهِ لِأَجْلِهَا. وَبِالْجَمْلَةِ فَالْجَوابُ عَنْ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ بِأَنَّهَا لَيْسَ بِكَذْبٍ كَمَا تَرَى.

وَثَمَّ جَوَابٌ آخَرُ، وَهُوَ أَنَّ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ وَقَعَتْ مِنْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَبْلَ نُوبَتِهِ، كَمَا أَنَّ قُتْلَ مُوسَى لِلنَّفْسِ كَذَلِكَ، فَقَدْ قَصَّ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّهُ ذُكْرٌ بِتِلْكَ الْفَعْلَةِ فَقَالَ: ﴿فَعَلَنَا إِذَا وَانَا مِنَ الصَّالِيْنَ ٢٠﴾ فَقَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا حَفَّتُكُمْ فَوَهَّبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ [الشَّعْرَاءُ: ٢٠ - ٢١].

وَقَرِيبٌ مِنْ ذَلِكَ حَالٌ آدَمُ، فَإِنَّ أَكْلَهُ مِنَ الشَّجَرَةِ كَانَ فِي الْجَنَّةِ قَبْلَ النُّوبَةِ الْمُعْتَادَةِ.

(١) «دِيْوَانَهُ» (ص ٤٤).

(٢) ط: «وتقتضي». ولعله خطأً مطبعي.

وقد قال الله تعالى في القصة التي ذكر فيها قول إبراهيم: «بَلْ فَعَلَهُ كَيْرِهِمْ هَذَا» [الأنبياء: ٦٣]، وهي إحدى الكلمات: «فَأَلَوْا سِعْنَافَتَيْ يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ... بَلْ فَعَلَهُ كَيْرِهِمْ هَذَا» [الأنبياء: ٥٩ - ٦٣].

[٢٥٠ / ٢] والكلمة الثانية وهي قوله: «إِنِّي سَقِيمٌ» [الصفات: ٨٩]، كانت قبل ذلك.

فأما الثالثة، وهي قوله: «هِيَ أَخْتِي»، فالظاهر – والله أعلم – أنها بعد ذلك، لكن في سياق القصة ما قد يُشعر بأنها كانت قبل النبوة.

فإطلاقهم عليه «فتى» ظاهر في أنه يومئذ لم يبلغ أربعين سنة، فإن الفتى هو الشاب الحدث كما في «المصباح»^(١)، وقد صرَّح كثير من أهل العلم أن الأنبياء إنما يُنبئوا بعد بلوغ كُلِّ منهم أربعين سنة، كما وقع لنبينا عليه الصلاة والسلام. وجزم به القاضي أبو بكر ابن العربي وأخرون، وتأولوا ما في قصتي يحيى وعيسى، وقال قوم: إن ذلك هو الغالب.

فإن قيل: فإن اثنتين من تلك الكلمات وقعتا في صدد دعوته قومه إلى التوحيد، والثالثة يظهر أنها بعد ذلك، فكيف يدعو قبل النبوة؟

قلت: قد كان هداه الله تعالى من صباه بتوجيهه نظره إلى الآيات الكونية، قال الله عز وجل: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَاءَ عَلَيْهِ أَيَّلُ رَمَاءَ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلَقَينَ» ثم ذكر القمر والشمس: «فَلَمَّا رَأَاهَا أَلْشَمْسَ بَارِعَةً قَالَ هَذَا

(١) «المصباح المنير» (ص ٤٦٢).

رَبِّ هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَنْقُومُ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشَرِّكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَسِيفًا وَمَا أَنَا مِنْ أَمْشِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَاجَةٌ، قَوْمٌ...﴾ [الأنعام: ٧٥ - ٨٠]. فَكَانَ يُحَاجُّ قَوْمَهُ بِمَا هَدَاهُ اللَّهُ إِلَيْهِ بِنَظَرِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ كَانَتْ تَلْكَ الْثَلَاثَ قَبْلَ النَّبُوَّةِ لِذِكْرِ مَعْهَا قَوْلُهُ: هَذَا رَبِّي، فَإِنْ هَذِهِ أَشَدّ.

قَلْتُ: قَدْ ذُكِرَ فِي بَعْضِ الرَّوَايَاتِ، لَكِنْ قِيلَ: إِنَّهُ خَطَأً مِنَ الرَّاوِي^(١). وَعَلَى هَذَا فَقَدْ يَقَالُ: إِنَّمَا لَمْ تَذْكُرْ تَلْكَ الْكَلْمَةَ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي الطَّفُولَةِ فِيمَا قَالَهُ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَتَلْكَ الْثَلَاثَ كَانَتْ بَعْدَ الْبَلوْغِ. وَفِي هَذَا نَظَرُ، فَإِنْ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لَمْ يَكُذِّبْ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ» يَعُمُّ الطَّفُولَةَ.

وَقَدْ يَقَالُ: إِنَّمَا لَمْ يَذْكُرْهَا لِأَنَّ إِبْرَاهِيمَ لَمْ يُرِدْ بِهَا الإِخْبَارَ، وَإِنَّمَا أَرَادَ الْاسْتِفَهَامُ الْإِنْكَارِيُّ. وَهَذَا القَوْلُ حَكَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ النَّظرِ، وَرَدَّهُ^(٢). وَرُوِيَّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ^(٣) مَا يَنْصُّ عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ عَلَى الإِخْبَارِ، وَأَنَّ إِبْرَاهِيمَ فَعَلَ مَا يَوْافِقُ ذَلِكَ، وَلَمْ يَذْكُرْ عَنْ أَحَدٍ مِنَ السَّلْفِ خَلَافَهُ. وَمَعَ هَذَا فَمَنْ مَالَ إِلَى هَذَا التَّأْوِيلِ مِنْ أَهْلِ النَّظرِ [٢٥١/٢] وَجَهَهُهُ بِأَنَّ إِبْرَاهِيمَ أَرَادَ فِي نَفْسِهِ الْاسْتِفَهَامَ، وَأَرَادَ فِي الظَّاهِرِ إِيَّاهُمْ قَوْمَهُ أَنَّهُ مُوَافِقٌ لَهُمْ لِيَكُونَ ذَلِكَ

(١) راجع «الفتح» (٦/٣٩١).

(٢) انظر «تفسير الطبرى» (٩/٣٦٠، ٣٦١) ط. دار هجر.

(٣) المَصْدَرُ السَّابِقُ (٩/٣٥٦) وَ«تَفْسِيرُ ابْنِ أَبِي حَاتَمٍ» (٤/١٣٢٨، ١٣٢٩) مِنْ طَرِيقِ عَلَى بْنِ أَبِي طَلْحَةِ عَنْهُ.

أقرب إلى جرّهم إلى الحق. وعلى هذا فهذه الكلمة بل الكلمات أشدُّ من تلك الثلاث، والحديث السابق يأبى ذلك كما مرّ.

فإن قيل: أفليس الأنبياء معصومين عن الكفر مطلقاً؟

قلت: ليس هذا بکفر في حكم الشرع، فإن إبراهيم عليه السلام قال ذلك قبل أن تُعرض عليه - فضلاً عن أن تقوم عليه - حجة بنظر ولا غيره، وهو حريص على معرفة الحق، باذلٌ وسعه في تحصيلها، صادق العزم على اتباع الحق على كل حال، ليس في نفسه شائبة هو في غير الحق. فإن كان ذلك في الطفولة كان الأمر أوضّح.

فإن قيل: فعلى هذا أيضاً يبقى الإشكال بحاله أو أشدّ. فإن قوله: «هذا ربي» يكون خبراً مخالفًا للواقع ظاهراً وباطناً، وتلك الثلاث إن كان الخبر فيها مخالفًا الواقع، فظاهراً فقط.

قلت: تلك الثلاث كانت عمداً أي أن إبراهيم كان يعلم أن الظاهر غير واقع، وأماماً قوله: «هذا ربي» فخطأ محضر غير مؤاخذ به^(١).

والمتبادر من قولهم «لم يكذب فلان» نفيُّ أن يكون وقع منه إخبار بخلاف الواقع يُلام عليه. وفي «صحيح مسلم»^(٢) في أحاديث البكاء على

(١) هذا هو الجواب عن عدم ذكرها مع الثلاث. ثم ظهر لي جواب آخر، وهو أن قوله: «هذا ربي» لم يكن إخباراً منه لغيره، بل لعله لم يكن عنده أحد، وإنما قال ذلك على وجه الاعتراف كالمخاطب لنفسه. وجواب ثالث وهو أن القرائن تدل أنه إنما بنى على ظنه، فكأنه قال: «أظن هذا ربي». ومن ظن أمراً فأخبر بأنه يظنه فهو صادق، وإن أخطأ ظنه كما مرّ، ويأتي إيضاحه. [المؤلف]

(٢) رقم (٩٣٢). (٢٧)

الميت: «فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ». وفي رواية^(١): «قالت: إنكم لتحدثون عن غير كاذبين ولا مكذّبين، ولكن السمع يخطئ».

وقولهم: «كذب فلان» المبادر منه أنه تعمّد أو أخطأ خطأً حُقْهُ أن يُلام عليه. ومن ذلك حديث: «كذب أبو السنابل»^(٢)، وقول عبادة: «كذب أبو محمد»^(٣)، وقول ابن عباس: «كذب نَوْف»^(٤)، وما أشبه ذلك.

والكذب لغة هو مخالفة الخبر – أي [٢٥٢/٢] ظاهره الذي لم تُنصب قرينة على خلافه – للواقع مطلقاً، لكن لشدة قبح الكذب وأن العمد أغلب من الخطأ كان قولنا: «كذب فلان» مُشيراً بذمّه، فاقتضى ذلك أن لا يؤتى بذلك حيث ينبغي التحرّز عن الإشعار بالذم. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

(١) لأحمد في «المسند» (٢٨٨) والنسائي (٤/١٩).

(٢) أخرجه الشافعي في «الرسالة» (١٧١١) وفي «مسند» (٢/٥١) وسعيد بن منصور في «سننه» (١٥٠٦) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤٢٩/٧) من طريق عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه عن سُبيعة. وأخرجه أحمد في «المسند» (٤٢٧٣) من طريق عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن مسعود. وأصل الحديث ثابت في الصحيحين عن سُبيعة، أخرجه البخاري (٥٣١٩) ومسلم (١٤٨٤)، ولكن ليس عندهما اللفظ المذكور.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (١/١٢٣)، وأحمد في «المسند» (٢٢٦٩٣)، وأبو داود (١٤٢٠)، والنسائي (١/٢٣٠).

(٤) أخرجه مسلم (٢٣٨٠/١٧١).

هذا، ولم يُرِد إبراهيم عليه السلام بقوله: «هذا ربي» رب العالمين، وإنما بني على ما كان يقوله قومه في الكواكب: إن أرواح الملائكة متعلقةٌ بها، مدبرةٌ بواسطتها ما أقدرها الله عليه، أو شافعة إليه، ولما رأوا أن الكواكب لا تكون ظاهرةً أبداً اتخذوا الأصنام تذكاراً لها ولأرواحها. وكانوا يبعدون الأصنام والكواكب تقرباً إلى تلك الأرواح، ويقولون: إن الله رب الأرباب وإله الآلهة. وقد أوضحت هذا بدلائله من الكتاب والسنة وأقوال السلف والآثار التاريخية والمقالات في كتاب «العبادة» والله الحمد.

وعلى كل حال، فتلك الكلمات إن ترجح أنها داخلةٌ فيما يسمى كذباً، فهي من أخفّ ذلك وأهونه. ولنبيّن ذلك في إحداها:

دخل إبراهيم ومعه امرأته (سارة) بلداً كان ملكه جباراً، إذا سمع بأمرأة جميلة أخذها، فإن كان لها زوج بطش به. فلما سمع العجبار بسارة أرسل إلى إبراهيم، فسألته عنها، فخاف أن يقول: امرأتي، فيطش به؛ وأن يقول: أجنبية عني، فيقال: فما شأنك معها؟ فقال: هي أختي، وأراد الأخوة الدينية. فإطلاق أخ وأخت في الأخوة الدينية شائع ذائع، فاحتمال الخبر للمعنى الواقع قريب كما ترى. ومع ذلك فهناك قرينة من شأنها إذا تنبأ لها المخاطب أن توهن الظاهر، وهي أن تلك الحال يحتاج مَنْ وقع في مثلها إلى التورية وإيهام خلاف الواقع، ليدفع عن نفسه الظلم، ويدفع عن مخاطبيه الوقوع في الظلم، ولا تترتب على ذلك الإيهام مفسدة. فقد يقال: إن هذه الحال إذا نظر إليها على هذا الوجه ولوحظ أن الخبر محتملاً احتمالاً قريباً لغير ظاهره، صار الخبر مجملًا محتملاً لكلٍّ من المعنيين على السواء، فعلى هذا لا يكون كذباً. لكن قد يُرِد على هذا أن تلك الحال إذا لوحظت إنما تقتضي أن

من وقع فيها قد يترخص في الكذب، فالاعتداد بها لا يبرئ الخبر عن اسم الكذب. ألا ترى أنه لو علم الجبار بالواقع لكان له أن يقول لإبراهيم: لِمَ كذبت؟

[٢٥٣/٢] وعلى كل حال، فالأحاديث أطلقت على تلك الكلمات: «كذبات»، فإن كانت كذلك حقيقة، فقد يتعمّن أنها كانت قبل النبوة كما مرّ، وإلا فسواء أكانت قبلها أم بعدها فالأحاديث صريحة في أنها – بالنظر لما فيها من شبه الكذب – هي مما يُعدُّ وقوعه من مثل إبراهيم عليه السلام خطيئة. فينبغي أن لا يكون وقع مثُلها – فضلاً عما هو أشدُّ منها – من محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّه مبعوث إلى الناس كافةً من حين بُعث إلى يوم القيمة، فالعناية بشأنه آكُدُّ، وهذا هو الواقع.

أما قبل النبوة، فقد شهد له أعداؤه بالصدق والأمانة حتى سُمِّوه «الأمين»، ولم يستطعوا مع إسرافهم في عداوته، واضطراهم إلى صدّ الناس عن اتّباعه، وأن يذكر أحدهم أنه كذب، أو وقع منه ما يُشبه الكذب. وقد سُأله هرقل أبا سفيان أشدَّ المشركين عدواً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ وأحرصهم على أن يعييه، كما يُعلَّم من سياق القصة في أوائل «صحيَّح البخاري»^(١) وغيره. قال هرقل: فهل كنتم تتهمنونه (يعني النبي صلى الله عليه وآله وسلم) بالكذب قبل أن يقول ما قال (يعني قبل النبوة)؟ قال أبو سفيان: لا. ثم قال هرقل: فقد أعرَف أنه لم يكن ليذرَ الكذب على الناس، ويُكذب على الله.

(١) رقم (٧).

وقال الله تبارك وتعالى لرسوله: «قَدْ تَعْلَمْ إِنَّهُ لَيَحْرُكُنَّ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ يَعَايِثُونَ اللَّهَ يَحْمَدُونَ» [الأنعام: ٣٣]. يعني — والله أعلم — لا ينسبونك إلى تعمُّد الكذب. وهذا بَيْن واضح من كلماتهم، كقولهم: «مجنون» أي لا يعقل ما يقول، «كافر» أي تُلقى إليه الشياطين ما تُلقى في حسبيه من عند الله. فأما قولهم: «شاعر» فقصدوا به توجيهه بلاغة القرآن. وأما قولهم: «ساحر» فقصدوا به توجيهه المعجزات، ومنها بلاغة القرآن وعجزهم عن معارضته.

فإن كان في كلماتهم ما فيه ذكر تعمُّد الكذب، فذاك من باب اللجاج الذي يعرف قائله قبل غيره أنه لا يخفي بطلانه على أحد. وإنما اعنى القرآن بحكاية ذلك وإبطاله إيلاتغاً في إقامة الحجة، ولبيين للناس أنه لا شبهة لهم إلا مثل ذلك اللجاج. وهذا مثل ما قصه الله عز وجل من قول بعض اليهود^(١):

(١) علق عليه الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة بقوله: «هذا قول بعض المفسرين مستدلاً على ذلك برد الله عليه بإزال التوراة التي يعترفون بها. ولكن السياق والأسلوب يدل على أن ذلك من قريش، ورد الله عليهم بإزال التوراة من باب الإفحام بما لا يمكن رده، فشهرة التوراة وأنها كتاب الله مما لم يجحده قريش، فالحججة قائمة على جاحد الوحي من قريش بشهرة التوراة وأنها كتاب الله، واعتراف جمهور الناس بذلك من يهود ونصارى وعرب وعجم. أفاده المحقق ابن القيم في بعض كتبه». فتتبعه المؤلف بقوله: «جمهور المفسرين على أن القائلين بعض اليهود، وهو المنقول عن ابن عباس من روایة علي بن أبي طلحة، وسيأتي في تفسير (قل هو الله أحد) رأي الشيخ في روايته، وعن عكرمة وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب القرظي والسدي وغيرهم، ويعينه أو يكاد قوله تعالى: «تَعْمَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبَدُّلُهَا وَمُخْفَونَ كَثِيرًا» هكذا قرأها جمهور القراء، وقرأها ابن كثير وأبو عمرو بالياء على الالتفات. وأما

[٢٥٤/٢] «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ»، قال الله تعالى: «قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لَمْ يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبَدِّلُونَهَا وَخَفْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا إِلَّا إِبَآؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرُوهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» [الأنعام: ٩١]. حمل اللجاجُ ذلك اليهوديَّ على أن جحد أساس دينه، على حد قول الشاعر^(١):

اقتلوني ومالكم
واقتلوا مالكم

و في «جامع الترمذى» و «تفسير ابن جرير»^(٢) وغيرهما بسنده رجاله رجال «الصحيح»^(٣) [٢٥٥/٢] عن ناجية بن كعب قال: «قال أبو جهل

القول بأن القائلين من قريش، فنقل عن مجاهد و اختاره ابن جرير وقال: «والاصوب من القراءة في قوله «يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبَدِّلُونَهَا وَخَفْفُونَ كَثِيرًا» أن يكون بالباء لا بالباء» كذا قال، واستبعاد أن يقول بعض اليهود ذاك القول ليس في محله؛ لأن اليهود بهت، وقد قالوا: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوْلَةٌ»، وقالوا: «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَّةُ» قاتلهم الله أنسى يوفكون، وأما السياق والأسلوب فلا يقاوم دلالة «يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبَدِّلُونَهَا وَخَفْفُونَ كَثِيرًا». على أنه لا مانع من الجمع بين الوجهين، القائل من اليهود، وقريش توافقه على ذاك القول. والله أعلم».

(١) هو عبد الله بن الزبير، كما في «مجمع الأمثال» (١٠٥/٢).

(٢) أخرجه الترمذى (٣٠٦٤) والحاكم في «المستدرك» (٣١٥/٢) من طريق ناجية عن علي بن أبي طالب. وأخرجه ابن جرير الطبرى (٩/٩، ٢٢٢، ٢٢٣) من قول ناجية.

(٣) قلت: لكن هذا السند يتنهى إلى ناجية بن كعب، وهو تابعي يروى عن علي، فالقصة مرسلة، بيد أن الترمذى قد وصله في إحدى روايته وكذا الحاكم (٣١٥/٢) عنه عن علي. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيختين». وأقره ابن كثير، ورده الذهبي في «التلخيص» بقوله: «قلت: ما خرج لناجية شيئاً».

قلت: وأيضاً فقد قال الترمذى عقب الطريق الأول المرسل: «وهذا أصح». [ن]

للنبي ﷺ: إنا لا نكذبك، ولكن نكذب الذي جئت به». وفي رواية: «ما نتهمك ولكن نتهم الذي جئت به». وفي «تفسير ابن جرير»^(١) وغيره عن السدي قصه وقعت قبيل بدر، وفيها: «فخلا الأخنس بأبي جهل فقال: يا أبا الحكم ... فقال أبو جهل: ويحك، والله إنَّ محمداً الصادق، وما كذبَ محمدَ قطُّ، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والحجابة والسقاية والنبوة، فماذا يكون لسائر قريش؟».

وأما بعد النبوة، فالأمر أوضح. فمن المشركين من كان مرتاباً فيما جاء به النبي ﷺ، ومنهم من استيقنت نفسه ولكنهم عاندوا، وكلا الفريقين عرفوا من حاله ﷺ سابقاً ولاحقاً أنه لا مجال لاحتمال تعمده الكذب، وأن اتهامه بذلك مكابرة مفضوحة، إلى حد أنهم رأوا أن أقرب منها أن يقولوا: مجنون، مع علمهم وعلم كل من عرف النبيَّ صلَّى اللهُ عليه وآلِه وسلَّمَ أنه أعقل الناس.

وفي «المستدرك» (ج ٣ ص ٤٥)^(٢) وغيره في قصة ابن أبي سرح لما جيء به إلى النبي ﷺ لي Bai'uhu «فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثة [ثم بايعه] ثم أقبل على أصحابه فقال: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين رأني كففت يدي عن بيته، فيقتله؟ فقالوا: ما ندري يا رسول الله ما في نفسك، ألا أو ماتَ إلينا بعينك؟ فقال: إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين»^(٣).

(١) (٩/٢٢٢)، و«تفسير ابن أبي حاتم» (٤/١٢٨٣).

(٢) من طريق أبي داود في «السنن» (٢٦٨٣).

(٣) قلت: قال الحاكم عقبه: «صحيغ على شرط مسلم». ووافقه الذهبي. قلت: وفيه أحمد بن المفضل وهو صدوق في حفظه شيء. عن أسباط بن نصر، وهو صدوق =

وجاءت قصة أخرى^(١) في رجل من المشركين كان شديداً على المسلمين، فنذر أحدهم قتلَه، ثم جاء المشرك لِيُسلِّمُ، فكشفَ النبي ﷺ عن مبaitته مراراً، ثم بايده، فقال الناذر: إني نذرت ... القصة. وفيها أيضاً: «إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين».

فقد كان النبي ﷺ يُحِبُّ قتلَ الرجلين، إما لأنَّه قد سبقَ منها من شدة الكفر [٢٥٦/٢] والإسراف ما أحبَّ النبي ﷺ أن ينالهما عقابه في الدنيا والآخرة، كما قصَّ الله تعالى من دعاء موسى وهارون على آل فرعون: «رَبَّنَا أَطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَأَشَدُّ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» [يونس: ٩٠]. [٨٨]

وإما لمعنى آخر يُعلَم بالتدبر، وكأنَّه ألطَّفَ من هذا. فقد أحبَّ ﷺ قتلَ الرجلين، لكنَّ كرهَ أن يصرَّح بالأمر بذلك في تلك الحال، لئلا يتحدث الناس أنَّ محمداً يقتل من جاءه تائباً. فأما إذا قُتلا بدون أمر جديد منه، فإنه

= كثير الخطأ، كما في «التقريب». وهو من رجال «الميزان» للذهبي، والآخر من «الضعفاء» له. ومن هذا الوجه أخرجه أبو داود أيضاً (٤٣٥٩ و ٢٦٨٣) والنسائي (٢/١٧٠) وإلى هذا وحده عزاه الحافظ في «الفتح» (٦/١٢٠) وسكت عليه؛ وما بين المعكوفين، إنما وضعه المصنف بينهما إشارة إلى أنها ليست في «المستدرك»، وإنما هي عند ذكرنا بلفظ «فبايده». ثم خرجت للحديث شاهداً حسناً في «الصحيح» (١٧٢٣) [ن].

(١) أخرجها البيهقي في «دلائل النبوة» (٥/٦٠) من حديث أنس بن مالك. وأخرجها ابن سعد في «الطبقات» (٢/١٤١) عن سعيد بن المسيب مرسلًا نحوه. والرجل هو ابن أبي سرح المذكور، والناذر أحد الأنصار.

يقال: إنهم قُتلا بدون أمره. وكره أن يُوْمِض، لأن الإيماض من شعار أهل الغدر لا ينبغي للأنبياء.

أقول: فإذا لم ينبع للأنبياء الإيماض في الحق، لأنه في الجملة من شعار أهل الغدر؛ فكيف ينبغي لهم الكذب، وهو نفسه قبيح مذموم؟!

وقال ابن حجر في «الفتح»^(١) في شرح «باب الكذب في الحرب»: «قال النووي: الظاهر إباحة الكذب حقيقة في الأمور الثلاثة، لكن التعریض أولى ... ولا يعارض ذلك ما أخرجه النسائي^(٢) ... في قصة عبد الله بن سعد بن أبي سرح ...». ثم قال ابن حجر: «والجواب المستقيم أن نقول: المنع مطلقاً من خصائص النبي ﷺ، فلا يتعاطى شيئاً من ذلك وإن كان مباحاً لغيره. ولا يعارض ذلك ما تقدم من أنه كان إذا أراد غزوةً ورَأَ بغيرها^(٣)، فإن المراد أنه كان يريد أمراً فلا يظهره، كأن يريد أن يغزو جهة الشرق، فيسأل عن أمر في جهة الغرب، ويتجهز للسفر ...».

أقول: كان صلى الله عليه وآله وسلم إذا أراد غزوة شرعاً في التجهيز، وأمر أصحابه بذلك. فقد تكون هناك قرينة تُشعر بالجهة التي يريد، وقد يكون هناك جاسوس لأهل تلك الجهة. فإذا رأى التجهيز وعرف تلك القرينة أسرع فأنذرهم فتحرّزوا. فكان النبي صلى الله عليه [٢٥٧/٢] وأله وسلم يقول ما يدافع تلك القرينة ليتبّس الأمر على الجاسوس، فإما أن يتّأخر ليعرف الحال، فيسبقه النبي صلى الله عليه وآلله وسلم وأصحابه. وإما أن

(١) ١٥٩/٦. وكلام النووي في «شرح صحيح مسلم» (٤٥/١٢).

(٢) ١٠٥، ١٠٦.

(٣) أخرجه البخاري (٢٩٤٧، ٢٩٤٨) ومسلم (٥٤/٢٧٦٩) من حديث كعب بن مالك.

يرجع إلى جهته، فيخبرهم بأمر محتمل، فلا يقوى الباعث لهم على التحرز. فإن التورية تحصل بهذا، وليس من لازمها أن يكون ما يقوله صلى الله عليه وآله وسلم ظاهراً في غير ما في نفسه.

واختصاص النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون أفراد أمته بوجوب تنزيهه عن كلّ ما يقال إنه كذب = حكمٌ معقولٌ المعنى، لأنّ وقوعَ مثل ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينفكُ عن احتمال ترتب المفاسد عليه.

منها: أنه لو ترخّص في بعض المواقع لكان ذلك حاملاً على اتهامه في الجملة، فيجرّ ذلك إلى ما عدا ذاك الموضع. وهو صلى الله عليه وآله وسلم مبلغٌ عن الله، فوجب أن لا يكون منه ما قد يدعو إلى اتهامه، ولو في الجملة.

ومنها: أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل منذ بعثه الله تعالى محارباً أو في معنى المحارب. فلو وقع منه شيء مما يقال إنه كذبٌ في الحرب لجر ذلك إلى الارتياح في كثير من أخباره؛ إذ يقال: لعله كايد بها المشركين، لعله، لعله.

ومنها: أن الناس يقيسون، فيقولون: إنما ساغ ذلك في الحرب للمصلحة، فينبغي أن تكون هي المدار، فيسوغ مثل ذلك للمصلحة ولو في غير الحرب، فيرتابون في أكثر أخباره صلى الله عليه وآله وسلم حتى في الدين.

ومنها: أنه فتح باب للملحدين ولكلّ من غلبه هواه. لا يشاء أحدهم أن يدفع نصاً من النصوص النبوية إلا قال: إنما كان للمصلحة في عصره صلى الله عليه وآله وسلم، وهلم جراً. فيصبح الدين ألعوبةً، كما وقع فيه الباطنية.

إلى غير ذلك من المفاسد التي تكون صغرًا منها أكبر جدًا من جميع المفاسد التي كانت تَعْرِض في حروبها صلى الله عليه وآله وسلم، وكان يمكنه أن يدفعها ببعض ما يقال: إنه كذب. فوجب أن تكون كلماته كلها حًقاً وصدقًا.

فأما الخطأ، فلا ريب أن الأنبياء قد يخطئون في أمور الدنيا، وأنهم يحتاجون إلى [٢٥٨/٢] الإخبار بحسب ظنهم، لكنهم إذا احتاجوا إلى ذلك فإنما يخبر أحدهم بأنه يظنُّ، وذلك - كما تقدم - صدق، حتى على فرض خطأ الظن. فمن ذلك: ما جاء في قصة تأيير النخل. نشأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمكة ولم يست بأرض نخل، ورأى عامدة الأشجار ثُمَرًا ويصلح ثمرها بغير تلقيح، فلا غروً ظنَّ أن الشجر كلها كذلك. فلما ورد المدينة مرَّ على قوم يؤثرون نخلًا، فسأل، فأخبروه، فقال: «ما أظنُّ يغنى ذلك شيئاً»^(١) وفي رواية^(٢): «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً»، فتركوه، فلم يصلح. فبلغه صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظنتُ ظنًا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله». وفي رواية^(٣): «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر» أو كما قال.

أخرج مسلم الرواية الأولى من حديث طلحة بن عبيد الله، والثانية من

(١) أخرجه مسلم (٢٣٦١) عن طلحة بن عبيد الله.

(٢) أخرجها مسلم (٢٣٦٢) عن رافع بن خديج.

(٣) هي رواية رافع.

حديث رافع بن خديج. ثم أخرج^(١) من طريق حماد بن سلمة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة؛ وعن ثابت عن أنس القصة مختصرةً وفيها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لو لم تفعلوا الصَّلْحُ». وحماد على فضله كان يخطئ، فالصواب ما في الروايتين الأوليين. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني لست أكذب على الله»، و«إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به» واضح الدلاله على عصمته عَنِ الْكَذْبِ من الكذب خطأ فيما يخبر به عن الله وفي أمر الدين.

ومن ذلك قصة ذي اليدين: سَلَمَ عَلَيْهِ الظَّهَرُ أو العصر من ركعتين، فقام إليه ذو اليدين فقال: أَقْصَرَتِ الصلوة يا رسول الله أم نسيت؟ فقال: «كُلُّ ذلك لم يكن». فقال ذو اليدين: بل بعض ذلك قد كان. فسأل عَنِ النَّاسِ، فصدقوا ذا اليدين. فقام فأتمَّ بهم الصلاة^(٢).

فقوله: «كُلُّ ذلك لم يكن» يتضمن خبرين: الأول: عن الدين، وهو أن الصلاة لم تقصُّر، وهو حق. والثاني: عن شأن نفسه، وهو أنه لم ينسَ، الواقع أنه كان قد نسي. والقرائن واضحة في أنه إنما اعتمد في الخبر الثاني على ظنه، فهو في قوة قوله: «لم أنسَ فيما أرى».

ومما يدخل في هذا ما جاء في رضاع الغَيْلِ، ففي « صحيح مسلم »^(٣)

(١) رقم (٢٣٦٣).

(٢) أخرجه مسلم (٥٧٣) من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ. وأخرجه البخاري (١٢٢٧)، نحوه (١٢٢٨).

(٣) رقم (١٤٤٣) من حديث أسماء بن زيد أنه أخبر سعدَ بن أبي وقاص. وهو من مسند أسماء في «مسند أحمد» (٢١٧٧٠) و«المعجم الكبير» للطبراني (٣٨٢).

من حديث سعد بن أبي وقاص أنه ذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «لو كان ذلك ضاراً لأضرَّ فارسَ والرومَ».

وفي^(١) من حديث جذامة^(٢) بنت وهب مرفوعاً: «لقد هممتُ أن أنهى عن الغيلة، فنظرت في الروم وفارس، فإذا هم يغيلون أولادهم، فلا يضرُّ أولادهم ذلك شيئاً».

وفي «سنن أبي داود»^(٣): حدثنا أبو توبة، نا محمد بن مهاجر، عن أبيه، عن أسماء بنت يزيد بن السكن قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقتلوا أولادكم سراً فإن الغيل يدرك الفارس، فيُدْعِيُّهُ عن فرسه». أبو توبة و محمد بن مهاجر من رجال «ال الصحيح»، ومهاجر روى عن^(٤) جماعة، وذكره ابن حبان في «ال ثقات»^(٥) ف الله أعلم.

(١) رقم (١٤٤٢).

(٢) كذا الأصل بالذال المعجمة، وهو روایة لمسلم، وفي أخرى له: «جذامة» بالدال المهملة، قال مسلم: «وهو الصحيح». وقال الدارقطني [في المؤتلف ٨٩٩ / ٢]: «هي بالجيم والدال المهملة، ومن ذكرها بالذال المعجمة فقد صحف». وعلى الصواب وقع فيما يأتي بعد سطور، وبالذال أيضاً، فكأن المصطف ذكره على الروايتين، مشيراً بذلك إلى أنه لم يترجح عنده الصواب منها. [ن].

(٣) رقم (٣٨٨١).

(٤) كذا في المطبع، ولعل الصواب: «عنه».

(٥) قلت: وهو معروف بتسهيله في التوثيق كما سبق بيانه من المؤلف ومنا (ج ١ ص ٤٣٦ - ٤٣٨ - ٧٣٠ - ٧٣٤) [٤٣٨]، ولم نر أحداً قد وافقه على توثيقه، بل إن ابن أبي حاتم لما أورده في كتابه (٤ / ٢٦١) سكت عنه، مشيراً بذلك إلى أنه غير معروف عنده، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في تعليقنا (ص ٤٣٦). ولذلك لم يعتمد توثيقه =

[٢/٢٦٠] زعم الطحاوي^(١) أن حديث أسماء كان أولاً، وأن النبي ﷺ بنى ذلك على ما هو المشهور بين العرب، ثم كان حديث سعد وجُدامة بعد ذلك عندما اطلع ﷺ على أن الغيل لا يضر.

هذا معنى كلامه وليس بمستقيم.

أولاً: لأن حديث أسماء جزم بالنهي، وحديث سعد وجُدامة ظنٌ مبنيٌ على أنه ﷺ بلغه عن فارس والروم أنهم يُغيلون، ثم لا يظهر بأولادهم ضرر لا يظهر مثله بأولاد العرب الذين لم يكونوا يُغيلون، فيتجه حمله على أنه عن الغيل.

= الحافظ ابن حجر، فقال في «التفريغ»: «مقبول» يعني عند المتابعة، وإنما في الحديث، كما نص على ذلك في المقدمة. ولذلك، فإن القلب لا يطمئن لصحة هذا الحديث، وقد أشار إلى تضعيقه العلامة ابن القيم في «تهذيب السنن» بقوله (٥/٣٦٢): «إإن كان صحيحاً فيكون النهي عن (الغيل) أولاً إرشاداً وكراهة، لا تحريراً».

قلت: وهذا التأويل وإن كان بعيداً عن ظاهر حديث أسماء كما بينه المصنف، فالنصير إليه واجب لحديث عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ نهى عن الاغتيال، ثم قال: «لو ضر أحداً لضر فارس والروم».

قال الهيثمي في «المجمع» (٤/٢٩٨): «رواه الطبراني والبزار ورجاله رجال الصحيح».

قلت: وكذلك رواه ابن أبي حاتم في «العلل» (١١/٤٠١) لكنه قال عن أبيه: «الصحيح مرسل» لكن له شاهد من حديث أبي هريرة مثله. رواه الطبراني في «الأوسط» [رقم (٥١٣٤)], وفيه ليث بن حماد وهو ضعيف. [ن]

(١) في «شرح معاني الآثار» (٣/٤٧، ٤٨). وانظر «شرح مشكل الآثار» (٩/٢٨٤ وما بعدها).

ثانيًا: في حديث أسماء جزمٌ بضرر يخفي على الناس، فإنما يكون ذلك عن الوحي. وحديث سعد وجُدامة إنما فيه نفيُّ الضرر الذي يظهر.

ثالثًا: في حديث جُدامة: «لقد هممت أن أنهى»، وفي حديث أسماء نهيٌ صريح.

وكلُّ من هذه الأوجه يقتضي تأكُّرَ حديث أسماء - على فرض صحته - وأنَّ حديث سعد وجُدامة كان رأيَا رآه بِعَيْنِهِ وظنًا ظنه.

هذا، وقد أطلتُ في هذا الفصل، ومع ذلك بقيتُ أمورًا مما يشتبه على بعض الناظرين، كتأخير البيان إلى وقت الحاجة عند جماعة من أهل العلم، وما روي في نزول قوله تعالى: «وَلَمُّوا وَأَشْرَبُوا حَقًّا يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» [البقرة: ۱۸۷]، وقوله بِعَيْنِهِ لأزواجه: «أَسْرَعُكُنْ لِحُوقًا بِي أَطْوُلُكُنْ يَدًا» (۱).

فأما المجمل الذي لا ظاهر له، فواضح أنه ليس فيه رائحة من الكذب. وأما الذي له [۲۶۲ / ۲] ظاهر، فإنما يتأخِّر بيانه إذا كانت هناك فرينة تدافع ذاك الظهور، فيبقى النص في حكم المجمل الذي لا ظاهر له. وأما الآية والحديث، فالحق أنَّ فهمَ غير المراد منها إنما كان من تقصير السامع، ولو تدبَّر سياق الكلام ولاحظَ القراءن لما فهم غير المراد. وقد شرحتُ ذلك بأدله في رسالة «أحكام الكذب» (۲)، وشرحت فيها ما حقيقة الكذب؟ وما الفرق بينه وبين المجاز؟ وما هي المعاريف؟ وما هو الذي يصح الترجيح فيه؟ وغير ذلك.

(۱) أخرجه البخاري (۱۴۲۰) ومسلم (۲۴۵۲) من حديث عائشة.

(۲) واسمها: «إرشاد العايمه إلى معرفة الكذب وأحكامه»، وهي ضمن مجموع رسائل أصول الفقه.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَنَا لِهَذَا وَمَا كَانَ^٤ لِنَهْدِيَ لَنَا أَنَّ هَدَنَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ
رَّبِّنَا بِالْحِقْقَةِ ﴿[الأعراف: ٤٣].



في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد

كان من المعلوم المقطوع به في عهد السلف الصالح أنَّ أثبتَ ما يُحتاجُ
به في العقائد وغيرها كلامُ الله تعالى وكلامُ رسوله. ثم لما حدث التعمق في
النظر العقلي كان بعض المتعمقين ربما يزيغ عما يعرفه الناس، فيردُّ عليه
أئمة الدين، ويبدُّعونه، ويضلُّلونه، ويحتاجُون بالنصوص. فربما تأوَّل هو
النصَّ أو ردَّ الحديثَ زاعِمًا أنه لا يثق بسنته، فيردُّ عليه أئمةُ الدين تأويلاً بأنه
خلاف المعنى الذي تعرفه العرب من لسانها، وخلافُ ما أثير من التفسير
عمن سلف. ويردُّون عليه ردَّ للحديث بأن رجالة ثقات وأن أئمة الرواية
يصححونه. واستمرَّ الأمرُ على هذا زمانًا.

وفي القرن الثاني نبغ من المبتدعة مَن يردُّ أخبارَ الأحاداد حتى في
الفقهيَات، واقتصر بعضهم على ردِّها إذا خالفت القياس، وظاهرٌ أنَّ هذا
يردُّها إذا خالفت المعقول في زعمه. وقد ردَّ أئمةُ الدين على هؤلاء، وفي
كتب الشافعي كثيرٌ من الرد عليهم، وكذلك تعرض له البخاري في
«الصحيح». وعلى كل حال، فكان معروفاً بين الناس أن أولئك المتأولين
للنِّصوص على خلاف معانيها المعروفة والرَّادِين للأخبار الصحيحة هم
مبتدعة.

ثم عندما كثُر المتعمّدون، والتبس بعضهم بأهل السنة، كثُر القائلون بأنَّ
أخبارَ الأحاداد إذا خالفت المعقول يجب تأويلاً لها أو ردُّها، ولبسوا بذلك. فإنَّ
المعقول المقبول - وهو ما كان من المأخذ السلفي الأول - لا يصح نصُّ

بخلافه، بل إذا صَحَّ نَصُّ ظَاهِرٍ لفظه خَلْفُه، فالعقل حينئذ قرينة صحيحة لابد في فهم الكلام من ملاحظتها. فالظاهر الحقيقى الذى هو معنى النص هو ما يظهر منه مع ملاحظة قرائته. كُلُّ هذا، وأهل السنة المتبعون لأتمتها المتفق على إمامتهم فيها ثابتون على ما كان عليه السلف من الاحتجاج بالنصوص، وتضليلٍ مَنْ يَصْرِفُهَا عَنْ مَعْنَاهَا الْمُعْرُوفَةِ، أو يرْدُ الأَخْبَار الصالحة.

ثم نشأ المتأولون في الفلسفة كالفارابي وابن سينا، فكان مما خالفوه من العقائد الإسلامية أمر المعاد، فاحتاج عليهم المتكلمون بالنصوص، فغافصهم ابن سينا مغافصةً شديدة، كما تراه في «مختصر الصواعق» (ج ١ ص ٢٤١) (١). [٢٦٣/٢] وعباراته طويلة جدًا، وأنا أحاول تلخيص المقصود منها.

زعم أن الشرائع إنما وردت لخطاب الجمهور، وأنها لو جاءتهم بذكر التوحيد والتزarah على ما يراه الفلاسفة ومن يوافقهم من المتكلمين، قال (٢): «سارعوا إلى العناد، أو اتفقوا على أن الإيمان المدعوا إليه إيمان بمعصوم لا وجود له أصلًا». فزعم أن الحكمة اقتضت أن تجيئهم الشرائع بما يمكن تصديقهم به من التجسيم والتشبيه ونحو ذلك ليتمكن قبولهم للشرائع العملية. وذكر أن التوراة كلها تجسيم، وأن في نصوص القرآن ما لا يحصى

(١) (ص ١٤٦ وما بعدها) ط. دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥.

(٢) انظر «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد» لابن سينا (ص ٤٥ وما بعدها). ونقله ابن تيمية في «درء التعارض» (٥/١١ وما بعدها) وابن القيم في «مختصر الصواعق» (ص ١٤٩ - ١٤٦) وردًا عليه.

من ذلك. قال: «وبعضه جاء تنزيها مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له». ثم ذكر أن من النصوص ما هو صريح في التجسيم والتشبيه، «ولا يقع شبهة في أنها ليست استعارية ولا مجازية، ولا يراد فيها شيء غير الظاهر». قال: «فإن كان أريد بها ذلك (يعني غير الظاهر) إضماراً (يعني أن المتكلم أضمر في نفسه إرادة غير الظاهر، وإن كان الكلام لا يحتمله) فقد رضي (المتكلم بالقرآن) بوقوع الغلط والتشبيه (يعني التجسيم ونحوه) والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصریحاً». ثم ذكر أن الحال في أمور المعاد كذلك، قال: «ولم يكن سبیل للشروع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا بالتعییر عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام ... فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن ظاهر الشروع غير محتجّ به في هذه الأبواب».

ويمكن ترتيب مقاصده في تلك العبارة على ما يأتي:

المقصد الأول: أن من تلك النصوص ما هو ظاهر في تلك المعاني،
ومنها ما هو صريح فيها.

الثاني: أن الصريح منها يدفع احتمال الاستعارة والمجاز، ويأبى أن يكون المراد منه إلا ذاك المعنى الذي هو صريح فيه.

الثالث: أنه ليس في الكتاب ولا السنة نصٌ ينفي تلك المعاني التي دلتْ عليها تلك النصوص الكثيرة بظهورها أو صراحتها نفياً بيناً، وإنما هناك إشارات بسيرة ليست بالبينة.

الرابع: أن تلك المعاني موافقة لعقول المخاطبين الأولين، وهم العرب الذين بعث فيهم محمدٌ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، حتى لو خطبوا بنفيها

لأنكرته عقولهم ورَدَّهُ، وحالهم في ذلك كحال الجمُور من الناس في عصرهم وقبلهم وبعدهم.

[٢٦٤] الخامس: أن تلك المعاني في رأي ابن سينا ومن يوافقه من المتكلمين وغيرهم باطلة بدلالة النظر العقلي المتعمق فيه.

السادس: أن صحة الدين الإسلامي ومجيئه بتلك النصوص على ما تقدم من حالها متناقضان ظاهراً، إذ كيف يأتي الدين الحق بالاعتقاد الباطل؟!

السابع: أن صحة الدين الإسلامي ثابتة بالبرهان، وبطلاًن تلك المعاني ثابت - في زعمه ومن وافقه - بالبرهان.

الثامن: أنه لا مخلص من هذا التناقض مع ثبوت كلا الأمرين بالبرهان إلا القول بأن الدين الحق قد يأتي بالاعتقاد الباطل رعايةً لمصلحة البشر، ليقبلوا الشرائع العملية التي تصلح شؤونهم!

التاسع: أنه إذا كان الأمر هكذا، فاللائق بالجمهور قبول ما جاء به الدين الحق على أنه حق، واللائق بالخاصة - وهم الذين تتبهوا ببطلان بعض تلك المعاني - أن يعرفوا أن الدين إنما جاء لإصلاح الجمُور وأنه جاراًهم على اعتقادهم وما يوافقه، وإن كان باطلًا في نفس الأمر، فليَدِعُ الخاصة الاحتجاج بالنصوص للجمُور، ولْيحقُّقوا أنفسهم!

العاشر: أنه كما وقع في الدين ذاك التلبيس في العقائد في ذات الله وصفاته، ولا مفرًّا للمتكلمين الذين اعترفوا ببطلان تلك المعاني من الاعتراف به، فكذلك وقع في أمور المعاد. ووقوعه فيها أهون، والمدارُ إنما

هو على اقتضاء المصلحة، وهي تقتضي التلبيس في أمور المعاد؛ فإن الجمهور لا يخضعهم إلا الرغبة والرهاة، ولا تؤثر فيهم الرغبة والرهاة إلا فيما يتعلق بالجسمانيات التي عرفوها وألقوها.

وقدرأيت أن أفرض أنه انعقد مجلس للنظر في هذه المقاصد حضره متكلم وسلفي وناقد، فجرى ما يأتي شرحه:

[٢٦٥] النظر في المقصد الأول

المتكلم: النصوص التي نوافق على بطلان ظواهرها لا نسلم أنها في تلك المعاني صريحةٌ صراحةً مطلقةً أو ظاهرةً ظهوراً مطلقاً، كيف والقرينة قائمة على صرفها عنها، وهي العقل والإشارات التي ذُكرت في المقصد الثالث؟

الناقد: أما العقل، فقد زعم ابن سينا - كما مرّ - أن عقول الجمهور ومنهم المخاطبون الأولون موافقةً لتلك المعاني، فإن منعت هذا فنؤجل البحث فيه إلى المقصد الرابع، وإن سلمته بطلت دعواك هنا؛ فإن قانون الكلام أن تكون القرينة كاسمتها مقتنة بالخطاب في ذهن المخاطب أو بحيث إذا تدبرَ عرَفَها وعْرَفَها عن الظاهر؛ إذ المقصود من نصب القرينة أن يكون الخبر صدقَاً من حقه أن لا يفهم المخاطب منه خلاف الواقع ما لم يقُصِّرْ. وإذا كانت عقول الجمهور - ومنهم المخاطبون الأولون - توافق تلك الظواهر، وتجزم بوجوبها عقلًا أو جوازها، أو لا تشعر بامتناعها؛ فكيف يُعتقدُ عليهم بما قد يدركه المتمعّق في النظر بعد جهد جهيد؟ مع العلم بأنهم لم يعرفوا التعمق في النظر، ولا خالطوا متعمّقاً؛ بل نهاهم الشرع عن ذلك.

وهل هذا إلا كما لو غزا جماعة إلى أرض بعيدة، ثم عادوا بعد مدة دون واحد، فسُئلوا عنه، فأخبروا بأنه قُتل، فحزن أهله، ثم قسموا تركته، واعتذرت نساوه، وتزوجن، إلى غير ذلك. ثم قدم رجل، فزعم أنه رأى ذلك الذي قيل: إنه قُتل، رأه بعد خبر القتل بمدة في التغير حيّاً صحيحاً. فافرِضْ أنه ذُكر ذلك للمخبرين بالقتل، فصدقوا هذا المخبر الأخير، واعتذرُوا عن إخبارهم

بالقتل بأنهم أرادوا بذلك الخبر خلاف ظاهره، فقيل لهم: فهلاً نصبتم قرينة؟ فقالوا: كان الرجل حال خبرنا حيّاً صحيحاً سالماً، وكفى بذلك قرينة. فهل يقبل منهم هذا العذر؟ أو لا يردهُ عليهم العقلاءُ قائلين: ذلك لو كانت حياته وصحته وسلامته بحيث يدركها المخاطبون - وهم أهله - عند إخباركم لهم. فاما وهم لا يعلمون ذلك ولا يدركونه لبعده عنهم بمراحل كثيرة، فليس هنا بقرينة؛ إذ [٢٦٦/٢] ليس من شأن العلم به أن يقترن عند المخاطب بالخطاب، فيصرفه عن فهم الظاهر^(١).

وأما تلك الإشارات، ففي المقصد الثالث أنها ليست بالبينة، فإذاً لا تصلح أن تكون صارفة عن معاني النصوص الكثيرة الظاهرة أو الصريحة الموافقة لعقول المخاطبين. بل يكون الأمر بالعكس، وهو أن عقولهم وتلك النصوص الكثيرة تصرف عمما قد يظهر من تلك الإشارات. فإن كنت تزعم أن تلك الإشارات صريحة، فنوجل الكلام إلى المقصد الثالث.

المتكلم: إنما يصح الأخذ بظاهر الخبر إذا علِمَ أن ذلك الأمر المخبر بوقوعه غير ممتنع عقلاً، فأما إذا احتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً فإنه يجب التوقف، ويكون هذا الاحتمال قرينةً تُدافع ظاهر الخبر، فتوجب التوقف فيه.

الناقد: في المقصد الرابع أن معاني تلك النصوص كانت موافقة لعقول المخاطبين، فإن سلّمت ذلك سقط كلامك هنا؛ لثبت أنّها لم تكن عندهم

(١) وفي «صحيح مسلم» [١٦٥٣] وغيره حديث «يمينك على ما يصدقك به صاحبك». وهذا صريح في أن إضمار المتكلم في نفسه يعني غير المعنى الذي حقّه أن يفهمه المخاطبُ لا يعني عن المتكلّم شيئاً، إذا كان المعنى الذي حقّه أن يفهمه المخاطبُ غير واقع. [المؤلف].

محتملة للامتناع. فعلى فرض أن احتمال الامتناع يُعدُّ قرينةً فلم يكن حاصلاً لهم، فكيف يُعتَدُّ عليهم به؟ وقد مرَّ الكلام في هذا. وإن لم يُسَلِّمْ فینظر فيه في المقصود الرابع.

المتكلم: لم يكن القوم ماهرين في علوم المعقول، فلا يُعتَدُّ بإدراك عقولهم الوجوب أو الجواز، بل يبقى الحكم في حقهم الاحتمال. فإن لم يشعروا بقصورهم القاضي عليهم بالتوقف فقد قصروا.

السلفي: كيف لا تَعْتَدُّ بعقولهم، وقد اعتدَّ بها ربُ العالمين، فأرسل إليهم رسلاه، وأنزل عليهم كتبه، وأمرهم بالنظر والتفكير والاعتبار والتدبر، وقلَّ إيمانَ من آمن منهم وأثني عليه، ونقمَ كفرَ من كفر منهم، وعاقبه عليه؟! وقد مرَّ في صدر هذه الرسالة ما فيه كفاية.

المتكلم: فدع هذا، ولكن لي نظرٌ في دعوى أن عقولهم كانت موافقة لتلك المعاني.

الناقد: فيأتي الكلام في المقصود الرابع.

[٢٦٧/٢] السلفي: هَبْ أن تلك المعاني كانت محتملة في عقول القوم، أي أنهم لا يدركون وجوبها ولا امتناعها، ولا تقطع عقولهم بجوازها، فدعواك أن احتمال الامتناع عقلاً قرينةً توجب التوقف في ظاهر الخبر = دعوى باطلة عقلاً وشرعًا وعملاً.

أما العقل، فإنه يتضيَّ قبول ظاهر الخبر إذا كان المخبر ثقةً أميناً لا يُخشى منه الكذب ولا التلبيس، إذ الغالبُ صدقُه، والغالبُ في الأخذ به حفظُ المصلحة واتقاء المفسدة. ولا يفرق العقلُ في هذا بين ما يقطع

المخاطب بجوازه وما لا يقطع، لأن خبر الثقة الأمين غالبٌ صدقه في الحالين، وحفظ المصلحة غالبٌ في الأخذ بظاهر خبره في النوعين. فاما إذا ثبت عقلاً أن المخبر معصوم عن الجهل والغلط وعن الكذب والتلبيس، فوجوب قبول خبره بغاية الوضوح، بل إذا قطع عقلُ المخاطب بعصمة المخبر عما ذكر، وقطعَ بأن ظاهر خبره هذا هو المعنى، وبأنه لا قرينة صحيحة تصرف عنه = فإنه يقطع عقلُه بوقوع ذاك المعنى، وإن كان قبل ذلك يجوز امتناعه عقلاً.

وأما الشرع ظاهر، فقد طالب الأنبياء الناسَ أن يصدقوهم فيما يخبرون به عن ربهم، وأن يوقنوا له بذلك^(١)، وقضوا بإيمان المصدق الموقن ووالوه، وبكفر الممتنع عن التصديق وعادوه، مع أن مما أخبروا به وطالبو الناس بالإيقان به ما كانت عقولُ المخاطبين تستبعده، وعقولُ الفلاسفة وبعضِ المتكلمين تصوّب ذاك الاستبعاد، وذلك كحشر الأجساد. بل مما أخبر به الأنبياء وطالبو الناس بالإيقان به ما تزعم الفلاسفة أنه ممتنع عقلاً، ووافقهم المتكلمون على ما وافقوهم من ذلك.

وأما العمل، فلا يخفى على من تصفح أحوال الناس أنهم كانوا ولا يزالون ولن يزالوا يعتمدون على خبر الثقة الأمين فيما يقطعون فيه بعدم الامتناع وفيما لا يقطعون. واعتبر ذلك بأخذهم بأخبار علماء الحساب والهندسة والمساحة ونحو ذلك من العلوم العقلية، وهكذا العقائد، فإن الناس يأخذونها من علمائهم تقليداً في كثير منها، ويرضى منهم علماؤهم بذلك ويحضّونهم عليه.

(١) كذا في الأصل، ولعل «له» مقصومة، والسياق مستقيم بدونها.

هذا، والخبرُ بوقوع الأمر يتضمن قطعاً الخبرَ بعدم امتناعه، فكأن المخبرُ أخبارَ بعدم الامتناع، واحتاجَ بمشاهدته الواقعَ. ولو وجَب أن يُتوقف عن قبولِ ظاهِرٍ خبرِ الثقة الأمين في مثل هذا الوجَب مثلُه فيما عُلِمَ جوازُه عقلاً؛ لأن جوازه لا يقتضي وقوعه، وما لم يقع فالحكم بوقوعه ممتنع.

[٢٦٨] وتفسير هذا أنه إن كان ينبغي التوقف عن حمل الخبر على ظاهره فيما إذا احتمل أن يكون ذاك الظاهر ممتنعاً لذاته، فكذلك فيما إذا احتمل أن يكون ممتنعاً لثبوت نقشه، حتى لو كنت قد علمت أن زيداً في بيته فأَخْبَرَ بأنه خرج منه، فإن خروجه ذلك يحتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً لثبوت نقشه؛ إذ يحتمل أنه لم يخرج من بيته بعد أن عهده فيه، وإذا كان لم يخرج، فمن الممتنع عقلاً أن يكون خرج.

المتكلّم: إنما فرقنا بين النوعين لأنه قد يحتمل في الأولى أن يقوم بعد وقت الخطاب - ولو بمدة طويلة - دليلاً على أن ذاك الظاهر ممتنع عقلاً، فيجب حينئذ صرفُ الخبر عن ظاهره، أو الاعترافُ بأن المتكلّم به غير معصوم.

السلفي: إن ساغ هذا الاحتمال في الأولى ساغ في الثاني، فيحتمل فيما أخبر النصُّ بأنه وقع أو سيقع في وقت كذا أن يقوم فيما يأتي دليل على خلاف ذلك. فليس هناك إلا سبيلان:

الأولى: سبييل المؤمنين أنه يستحيل عقلاً أن يكون [من] المتكلّم بالقرآن أو من النبي عليه الصلاة والسلام فيما يخبر به عن ربه جهلاً أو غلط أو كذباً أو تلبيساً. ففرض أن يقوم دليل قاطع على خلاف النص الثابت قطعاً، الصريح قطعاً، أو الظاهر قطعاً ولا قرينة معه قطعاً= فرض للستحيل.

الثانية: سبيل ابن سينا ومن وافقه من تجويز الجهل والغلط، أو الكذب والتلبيس. «وَقُلَّ الْحَقُّ مِنْ رَأَيْكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَيُؤْمِنُ وَمَنْ شَاءَ فَلَكُفْرٌ» [الكهف: ٢٩].

المتكلم: وهل كلامنا إلا في القطع؟ فهب أن احتمال الامتناع العقلي لا يصلح أن يكون قرينة، فمن أين يأتي القطع؟ ومن المحتمل أن يخطئ الناظر فيعتقد أن الحديث ثابت، وليس ثابت؛ أو يعتقد صراحة الآية أو الحديث الثابت فيما فهمه، وليس كذلك؛ أو يعتقد ظهور ما ليس بظاهر؛ أو يعتقد انفقاء القرينة وهناك قرينة غفل عنها.

السلفي: سيأتي إثبات حصول القطع في الكلام مع الرazi والعضد. فأما الخطأ، فالخطأ في هذا الباب إنما يكون في الظن، وليس كالنظر العقلي المعمق الذي يكثر فيه الغموض والاشتباه والقطع بالباطل، كما مرّ في الباب الأول.

والنظر في النصوص على وجه [٢٦٩/٢] الإيمان بها والتسليم لها اهتمام يحبه الله تبارك وتعالى «وَالَّذِينَ أَهْدَدُوا رَأْدَهُرُ هُدَىٰ وَإِنَّهُمْ لَفَوَّهُمْ» [القتال: ١٧]. والنظر في الشبهات التعمقية على وجه الوثوق بها وتقديمها على النصوص زيف عن سبيل الله. «فَلَمَّا رَأَيُوهُ أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» [الصف: ٥]. ومن الواضح أن المهدى أهل أن يعفى عن خطائه بخلاف الزاغ.

وفوق ذلك، فكلامنا هنا إجمالي، فتتبعوا إن شئتم التفصيل، فيبنيوا على طريق المأخذين السلفيين خطأً من أخطأه منا إن استطعتم. فأما تعمقكم، فقد

أثبتنا أنه ليس بحججة في الدين، فلا علينا أن لا نلتفت إليه. فإن رضيتم بما عندكم، فنحن بما عندنا أرضي ﴿فِلَدَّالَّهُكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أَمْرَتُ وَلَا
تَنْبِغِيْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ إِمَانَتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأَمْرَتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ
رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلْكُمْ لَا حُجَّةَ يَنْتَنَا وَيَنْتَكُمْ اللَّهُ يَجْمِعُ
يَنْتَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ⑯ وَالَّذِينَ يُحَاجُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا أَسْتَحِيَّ لَهُ جُنُونُهُمْ
دَاهِيَّهُ عَنْ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ عَصَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: ١٥ - ١٦].

المقصد الثاني

المتكلم: لا أسلّم أن فيما أزعم بطلانَ ظاهره من النصوص المتعلقة بالعوائد ما هو من الصراحة بحيث يدفع احتمال الاستعارة والمجاز ونحو ذلك، ويأبى أن يكون المراد به إلا ظاهره، بل أقول: يمتنع أن يكون في النصوص المتعلقة بالمعقولات ما هو كذلك.

السلفي: النصوص كلام، ومعلوم أن الكلام كثيراً ما يكون صريحاً بنظمه، أو بسياقه، أو بتأكide، أو بتكراره في مواضع كثيرة على و蒂ة واحدة، أو بالنظر إلى نظائره، أو إلى حال المخاطب التي يعلمها المتكلّم – إلى غير ذلك. وهكذا حال النصوص، وهي بحمد الله تعالى معروفة، وأمرها أوضح من أن يحتاج إلى بيانه، وليس هذا موضع التفصيل. والتفرقة بين المعقولات وغيرها مبنية على شبهة قد مرّ بإبطالها، على أن الظهور وحده قد يكفي للقطع كما تقدم. وسيأتي في الكلام مع الرazi وغيره مزيدٌ إن شاء الله تعالى.

المتكلّم: كيف تكون تلك الإشارات غير بينة، وفيها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَفَعْ ء﴾ [الشورى: ١١]، واسمه تعالى «الواحد»، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ السورة؟

السلفي: أما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَفَعْ ء﴾ فمثل الشيء في لغة العرب: نظيره الذي يقام مقامه ويستمدّ مسده. وعند أكثر المتكلّمين: مشاركة في جميع الصفات النفسية. وعند أكثر المعتزلة: مشاركة في أخصّ وصف النفس. وقال قدماء المتكلّمين كما في «المواقف»^(١): «ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب، والحياة [التامة]^(٢)، والعلم التام، والقدرة التامة ...». قال السيد في «شرحه»^(٣): «قالوا ولا يردد علينا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَفَعْ ء﴾، لأن المماثلة المنافية ها هنا المشاركة في أخصّ صفات النفس، دون المشاركة في الذات والحقيقة».

وقال النجّار: مثل الشيء مشاركه في صفة إثبات، وليس أحدهما بالثاني. وألزموه: «مماثلة الرب للمربيوب إذ يشتراك في بعض الصفات الشبوانية كالعلمية والقادرية». كذا في «المواقف» و«شرحها»^(٤)، وفيها بعد

(١) (ص ٢٦٩).

(٢) الزيادة من المؤلف.

(٣) (١٥ / ٨).

(٤) (٦٧، ٦٨).

ذلك^(١): «هل يسمى المخالفان المشاركون في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثليين باعتبار ما اشتركا فيه؟ لهم فيه تردد وخلاف، ويرجع إلى مجرد الاصطلاح ... وعليه ... يحمل قول النجار ... فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلاً، أي بحسب المعنى؛ والنزاع في الإطلاق ...».

أقول: وليس في النصوص التي ينكر المتكلمون معانيها ما يظهر منه إثبات مناظرة على الإطلاق بين الله عز وجل وغيره، ولا مشاركة في جميع الصفات النفسية، ولا في أخصّ وصف النفس. فإذا حملت المماثلة المنافية في الآية على واحد من هذه المعاني، فليس بين الآية وبين شيء من المعاني الظاهرة لتلك النصوص منافاةً ما.

فأما المماثلة في بعض الصفات دون بعض، فقد علمت أن المتكلمين يثبتونها في الجملة. ولذلك ذكر الفخر الرازي^(٢) أنه لا يصلح حمل الآية على ما ينفي ذلك.

وأجاب الألوسي^(٣) بقوله:

[٢/٢٧] «من المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عز وجل وقدرته جل وعلا، أي ليسا ساديين مسداً هما».

أقول: قد تؤخذ المماثلة في مطلق العالمية والقادريّة ونحو ذلك. فإن قيل: ذاك أمر لا يلتفت إليه، إذ ليس الواقع إلا قدرة ذاتية تامة لله عز

(١) (٤/٧٦).

(٢) في تفسيره «مفاتيح الغيب» (٢٧/١٥١).

(٣) «روح المعاني» (٢٥/١٩).

وَجْلٌ، وَقُدْرَةٌ مُسْتَفَادَةٌ نَاقِصَةٌ لِلْعَبْدِ، وَهَكُذا.

قلت: فهذا المعنى أيضًا غير منافٍ لشيءٍ من تلك الظواهر.

تحقيق معنى الآية

مَنْ تَتَّبَعُ مَوَارِدَ اسْتِعْمَالِ نَفْيِ الْمِثْلِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ وَكَلَامِ الْبَلْغَاءِ عَلَمَ أَنَّهُ إِنَّمَا يَرَادُ بِهِ نَفْيُ الْمَكَافِعِ فِيمَا يَرَادُ إِثْبَاتُهُ مِنْ فَضْلٍ أَوْ غَيْرِهِ. فَمَنْ ذَلِكُ: قَوْلُ الشاعر^(۱):

لَيْسَ كَمُثْلِ الْفَتَىٰ زَهِيرٌ خَلْقٌ يُدَانِيهِ فِي الْفَضَائِلِ

وَقَوْلُ الْآخِر^(۲):

سَعْدَ بْنَ زَيْدٍ إِذَا أَبْصَرَتْ جَمْعَهُمْ مَا إِنْ كَمُثْلِهِمْ فِي النَّاسِ مِنْ أَحَدٍ

وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ قُلْ لَئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُانُونَ وَالْجِنُونَ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْبَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِمْ ﴾ [الإسراء: ۸۸].

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۖ ۗ إِرَمَ ذَاتَ الْعِمَادِ ۖ ۗ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْأَرْضِ ۚ ﴾ [الفجر: ۶ - ۸]. أَيْ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - فِي قُوَّةِ الْأَجْسَامِ، كَمَا يُوْمِئُ

(۱) الْبَيْتُ فِي «الْكَشْفُ وَالْبَيْان» لِلشَّعْلَبِيِّ (۳۰۶/۸) وَ«الْجَنِيُّ الدَّانِي» (۸۹) غَيْرُ مَنْسُوبٍ. وَقَدْ نُسِّبَ فِي «الْبَحْرِ الْمَحِيطِ» (۷/۵۱۰) إِلَى أُوسَ بْنِ حَجْرٍ، وَتَبَعَهُ أَبْنَ السَّمِينِ فِي «الدَّرِّ الْمَصْوُنِ» (۹/۵۴۵) وَابْنِ عَادِلٍ فِي «اللَّبَابِ» (۱۷/۱۷۴). وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ وَهُمُ الْوَارِثُونَ. وَالرَّوَايَةُ: «خَلَقَ يَوْزِيْهُ».

(۲) الْبَيْتُ فِي «تَفْسِيرِ الطَّبَرِيِّ» - طَبْعَةِ التَّرْكِيِّ (۲۰/۴۷۷) وَ«الْكَشْفِ» (۳۰۶/۸) وَالْمَصَادِرُ الْمُذَكَّرَةُ فِي الْحَاشِيَةِ السَّابِقَةِ. وَالرَّوَايَةُ: «أَبْصَرَتْ فَضْلَهُمْ».

إليه السياق وأيات أخرى.

وقال سبحانه: «وَمَن يَتَبَخَّلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ، وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلُوا يَسْتَبِدُّونَ فَوْمَا عِنْكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» [خاتمة سورة محمد] أي في التولى والبخل.

وفي حديث أبي أمامة في «المسندي»^(١) وغيره أنه قال: يا رسول الله مُرني بعمل. فقال: «عليك بالصوم فإنه لا مثل له».

ودونك الآيات التي فيها «لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَفَعٌ» ونظائرها:

﴿حَمَدٌ عَسْقٌ﴾ كَذَلِكَ [٢٧٢/٢] يُوحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [٢] لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ [٤] تَكَادُ أَسْمَوَاتٍ يَتَفَطَّرُنَّ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يَسْتَحِنُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ

(١) قلت: هو في «المسندي» (٥/٢٥٨ و ٥/٢٥٥) من طريق مهدي بن ميمون، ثنا: محمد بن عبد الله بن أبي يعقوب الضبي، عن رجاء بن حمزة، عن أبي أمامة. ومن هذا الوجه أخرجه ابن حبان (٩٢٩)، وهذا إسناد صحيح. رجاله ثقات رجال الشيختين، لكن رواه شعبة عن محمد هذا قال: سمعت أبو نصر الهلايلي عن رجاء بن حمزة. أخرجه ابن حبان (٩٣٠) والحاكم (١/٤٢١) وقال: «صحيح الإسناد وأبو نصر الهلايلي هو حميد بن هلال العدوبي». ووافقه الذهبي. كذا قالا، وأبو نصر هذا ليس هو حميد ابن هلال، بل هو رجل لا يدرى من هو كما قال الذهبي نفسه في «الميزان». وقال الحافظ في «التقريب»: «مجهول». لكن ذكره في الإسناد شاذ، فقد رواه ثقتنان آخران كما رواه مهدي بن ميمون بإسقاطه، وصرح بعضهم بسماع ابن أبي يعقوب من رجاء فهو إسناد متصل صحيح. وقد صصححه الحافظ في «الفتح» كما بيته فيما علقته على «الترغيب والترهيب». [ن].

لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾ وَالَّذِينَ أَخْذُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ
 اللَّهُ حَفِظَ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنَّتِ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٦﴾ وَكَذَلِكَ أَوْجَحَنَا إِلَيْكَ فُرْقَانًا عَرَبِيًّا
 لِتَنذِيرِ أَمَّةِ الْقَرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتَنذِيرَ يَوْمِ الْجَمِيعِ لَا رَبَّ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي
 السَّعَيْرِ ﴿٧﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ
 وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٨﴾ أَمْ أَخْذُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ
 يُنْجِي الْمَوْتَ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٩﴾ وَمَا آخْلَفَتُمُ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ
 ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ
 لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَمِ أَزْوَاجًا يَذْرُوكُمْ فِيهِ لَنَسَ كَمِثْلُهِ شَيْءٌ
 وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ لَهُ مَقَايِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ
 وَيَقْدِرُ إِنَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ ﴿١٢﴾ فَوَاتِح سُورَةِ الشُّورِي [١ - ١٢].

ومن نظائر هذه الآيات في الجملة قوله تعالى: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ قُلْ أَفَلَا تَخْذِمُ مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًا قُلْ هَلْ
 يَسْتَوِي الْأَغْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلْمَتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شَرَكَةً خَلَقُوا
 كَخَلْقِهِ فَنَشَبَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَلَقَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَحِيدُ الْقَهَّارُ» [الرعد: ١٦].

وقوله سبحانه: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ يَمْلِكُ السَّمَاءَ
 وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيَّ وَمَنْ يُدْبِرُ الْأَمْرَ
 فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ [٢٧٣/٢] أَفَلَا تَنْقُونَ ﴿٢٣﴾ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْعَزُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْعَزِّ
 إِلَّا الصَّلَلُ فَأَفَلَا تَتَرَفَّهُنَّ» [يونس: ٣١ - ٣٢].

وقوله تعالى: «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَّمَ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ أَصْطَفَنَاهُمْ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَا
 يُشْرِكُونَ ﴿٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتَنَا

يَهُ، حَدَّا يَقِنَّ ذَاتَ بَهْجَةَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْسِتُوا شَجَرَهَا أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ
قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿النَّمَل: ٥٩ - ٦٠﴾

وقوله تبارك اسمه: ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾
 ﴿ ٨٥ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾
 ﴿ ٨٦ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ
الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾
 ﴿ ٨٧ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَنْقُوتُونَ ﴾
 ﴿ ٨٨ قُلْ مَنْ يَدْعُو مَلَكُوتَ
كُلِّ شَقْوٍ وَهُوَ بِحُجَّٰ وَلَا يُحَكِّرُ عَيْنَهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾
 ﴿ ٨٩ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ
قُلْ فَإِنَّنِي تُسْحَرُونَ ﴾
 ﴿ ٩٠ بَلْ أَنْتُمْ هُمُ الْمُسْحَرُونَ لَكُنْدِبُونَ ﴾
 ﴿ ٩١ مَا أَنْخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ
وَمَا كَانَ مَعَهُ وَمِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَاهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ
اللَّهُ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾
 ﴿ ٩٢ عَلِمَ الْغَيْبٍ وَالشَّهَدَةَ فَتَعْلَمَ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾

[المؤمنون: ٩٢ - ٨٤].

الآيات في هذه الموضع وأمثالها مسوقة لإقامة الحجة على المشركين الذين يتخدون من دون الله تعالى وبغير سلطان منه أولياء يعبدونهم، أي يخضعون لهم طلباً للنفع الغيبي. فالقرآن يبين أن مناط استحقاق العبادة أن يكون المعبد مالكاً للتدمير الغيبي، قادرًا مختارًا أن ينفع به ويضر كما يشاء، لا على وجه الطاعة منه لمن هو أعلى منه، ولا مفترقاً إلى إذن خاص ممن هو أعلى منه. فإن هذا المالك هو الذي يكون خصوصًّاً من دونه له سبباً لأن ينفعه، وإعراضه عنه مظنةً أن يضره، فحيثئذ يتحقق لمن دونه أن يخضع له. فأما من ليس كذلك فلا يمكن أن ينال من دونه منه نفع ولا ضر. نعم، إن الله عز وجل يأمر الملائكة بما يريد فيفعلونه، ويأذن لهم في الشفاعة لمن يحب فيشفعون. وهم كما قال تعالى: ﴿ عِبَادٌ مُّكَرَّمُونَ ﴾
 ﴿ ٩٣ لَا يَسْتَقْبَلُونَهُ
 بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾
 ﴿ ٩٤ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا

يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرْتَضَى وَهُم مِنْ خَشِيتِهِ، مُشْفِقُونَ ﴿الأنبياء: ٢٦ - ٢٨﴾.

إِذَا أَمْرَهُمْ سُبْحَانَهُ بِنَفْعِ عَبْدٍ فَعَلُوا ذَلِكَ طَاعَةً لِرَبِّهِمْ فَقْطًا، وَإِذَا أَذْنَ لَهُمْ فِي الشَّفَاعةِ شَفَعُوا رَغْبَةً فِي رِضَا رَبِّهِمْ. وَلَوْ فُرِضَ أَنَّهُمْ لَمْ يَشْفَعُوا بَعْدَ الْإِذْنِ فَلَمْ يَأْذِنْ لَهُمْ رَبِّهِمْ إِلَّا وَقَدْ [٢٧٤ / ٢] ارْتَضَى الْأَمْرَ الَّذِي أَذْنَ لَهُمْ أَنْ يَشْفَعُوا فِيهِ، فَهُوَ كَائِنٌ لَا مَحَالَةٍ وَإِنْ لَمْ يَشْفَعُوا. وَبِهَذَا يَتَضَعَّ يَقِينًا أَنَّ سُؤَالَ الْعَبْدِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَوْ خَضْوَعَهُ لَهُمْ عَبْثٌ مِنْ جَهَةِ، وَسَبْبٌ لِغَضْبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَ عَلَى السَّائِلِ، فَتَغْضِبُ الْمَلَائِكَةُ لِغَضْبِ رَبِّهِمْ مِنْ جَهَةِ أُخْرَى.

وَلَوْ كَانَ الْمَلَائِكَةُ يَتَصَرَّفُونَ بِأَهْوَائِهِمْ لَاخْتَلَفُوا، إِذْ قَدْ يَهُوَيْ هَذَا نَصْرَ أَحَدِ الْجَيْشَيْنِ الْمُقْتَلَيْنِ، وَيَهُوَيْ الْآخَرُ نَصْرَ الْجَيْشِ الْآخَرِ، فَيَعْمَلُ كُلُّ مِنْهُمَا بِحَسْبِ هَوَاهُ، وَيَبْذِلُ جَهَدَهُ فِي التَّصْرِيفِ بِكُلِّ مَا يَمْكُنُهُ. هَذَا مَعَ عِظَمِ قُوَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَقُدرَتِهِمْ، فَتَخْتَلُّ الْأَمْرُورُ، وَيَفْسُدُ النَّظَامُ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ: «**لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**» ﴿الأنبياء: ٢٢﴾. وَقَالَ تَعَالَى: «**وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ**» ﴿المؤمنون: ٧١﴾.

وَلَمَّا أَذْنَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ لِلْبَشَرِ إِذْنًا قَدْرَيَا عَامًا فِي عَمَلِ مَا يَرِيدُونَ – لِأَنَّ مَقْصُودَ التَّكْلِيفِ لَا يَتَمَّ فِي حَقِّهِمْ إِلَّا بِذَلِكَ – جَعَلَ قُدرَتِهِمْ مُحَدَّدَةً، فَيَقُعُ مِنَ الْفَسَادِ مَا يَنْسَابُ قُدرَتِهِمْ، كَمَا هُوَ مُشَاهِدٌ. وَكُلَّمَا زَادَتْ قُدرَتِهِمْ بِوَاسِطَةِ الْآلاتِ وَالْمُخْتَرَعَاتِ زَادَ الْفَسَادُ، كَمَا تَرَاهُ فِي هَذَا الْعَصْرِ. وَلَوْلَا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ يَكْفُكُفُ شَدَّةَ ذَلِكَ بِقَدْرِهِ لِكَانَ الْفَسَادُ أَعْظَمُ. قَالَ تَعَالَى: «**وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ**» ﴿البقرة: ٢٥١﴾.

وَإِنْ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ يَأْذِنُ لِأَرْوَاحِ الصَّالِحِينَ الْمُوْتَى بِأَمْرٍ يَتَعَلَّقُ

بالأحياء، فلن يكون حال الأرواح إلا كحال الملائكة سواء. بل الأرواح أولى بأن لا يؤذن لها في التصرف^(١) [٢٧٥/٢] بأهوائهما، فإنها في غير دار

(١) علق عليه الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة بقوله: «والحق أن الأرواح بعد [الموت] في قبضة الواحد القهار لا تصرف لهم في شؤون الأحياء، بل قد انقطع عملهم كما في الحديث: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعوه». وهذه الثلاثة الباقيه له بعد موته هي آثار أعماله في الحياة قبل موته، فليس عملاً له بعد الموت. وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ أَلَّى فَنَّى عَنِيهَا الْمَوْتَ وَيُرِسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجْلٍ مُّسَعًّى﴾. فالذي مات أمسك في قبضة القهار، بخلاف الحي الذي أرسل إلى أجل مسمى. وما فتح الشرك على من أشركوا بالأموات والصالحين إلا اعتقادهم فيهم أنهم يفعلون بعد موتهم مثل ما كانوا يفعلون في حياتهم أو أشد وأقوى على سبيل الكراهة بزعمهم، فتوكلوا على الأموات وعبدوهم، ونسوا الحيَّ القيوم فلم يتتكلوا عليه ولم يخلصوا له العبادة، كما هو مشاهد من أحوال عباد القبور والمتصرفين لهم في شرق الأرض وغربها. والله المستعان» اهـ.

وعقب عليه المؤلف قائلاً: «إنما فرضت الإذن للأرواح فرضاً، وأوضحت أنه على فرضه فلن يكون حالها إلا كحال الملائكة، في أن تصرفها إنما يكون تنفيذاً لما يأمر الله عزَّ وجلَّ، وكما أن ثبوت ذاك التصرف للملائكة لا شبهة فيه لمن يعبدهم فكذلك الأرواح. وهذا واضح جداً وهو أقطع للنزاع من بسط الكلام في نفي التصرف البة. وفي «كتاب الروح» لابن القيم ما يؤخذ منه أنه يثبت للأرواح تصرفًا في الجملة، وسمعت بعض الإخوان يستعظم ذلك، كأنه يرى أن ذلك يرُوّج شبهة دعاء الموتى. ولا أشك أن هذا لم يغب عن ذهن ابن القيم، ولكنه يعلم أن الشبهة إنما ترُوّج إذا أثبتنا للأرواح تصرفًا بأهوائهما، فأماماً ما كان من قبيل تصرف الملائكة فلا. وما ذكره الشيخ من انقطاع العمل حق، لكن لابن القيم أن يقول: قد تحب الأرواح أن تعمل عملاً في طاعة الله عزَّ وجلَّ تلذذًا بالطاعة كصلة الأنبياء ليلة الإسراء ونحو ذلك، =

تكليف لا تخشى عقوبةً على ما يقع منها، بخلاف الملائكة.

وبعض المسلمين يتربّد في عصمة بعض الملائكة. والقائلون بالعصمة يقولون بالتكليف مع شدة الخشية، كما تقدّم في بعض الآيات السابقة. والمشركون الذين يزعمون أن الملائكة يتصرّفون بأهوائهم، يزعمون أنهم غير مخصوصين، بل يجعلون حالهم كحال البشر مع عظم القدرة. ويقولون: كما أن للإنسان أن يسأل إنساناً آخر أغنى أو أقدر منه ويُخضع له، فكذلك له أن يسأل الملائكة ويُخضع لهم؛ لأنهم يعملون ما يشاءون، ويشاؤون ما يهווون كالبشر، وقدرتهم أعظم. وهذا الشرك يوجد في بعض مشركي الهند وغيرهم، وعليه كان أكثر الأمم المشركة.

أما مشركو العرب فإنهم قدّروا غيرهم من الأمم في الشرك العملي فقط، كما تقدّم في الآيات، إلا أنهم كانوا عندما يسألون عن ذلك يتسبّبون بالشفاعة فقط، مع تردد فيها. ولما حاجهم القرآن لم يبق بآيديهم إلا الشغب حتى أنقذهم الله عز وجل. وبالجملة فكان شركهم يكاد يكون عملياً فقط. وإذا تأملنا ما وقع فيه عامة المسلمين في القرون المتأخرة وجدرناه أشدّ جدّاً مما كان عليه مشركو العرب. فإن الله وإنما إليه راجعون.

وأما البشر الأحياء، فقدرتهم معروفة، ولا تكون لهم قدرة غير عادية. نعم، قد يتفق قدرة عادية غريبة، كما يقع لبعض المرتاضين والسحرة، وسيأتي الكلام فيها. فأما معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فليست

= فيكون ذاك التصرف في حقّها من جملة التعيم تلذّذ به نفسه ولا ثاب عليه، وعلى كل حال فإنما فرضت فرضاً، ليس فيه أدنى متسبّب لدعاة الموتى، فتدبر».

بقدرتهم ولا في ملكهم. قال الله عزّ وجلّ لمحمد صلى الله عليه وآلـه وسلم: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَا تُنَكِّبَ اللَّهَ رَمَنِ﴾ [الأفال: ١٧].

وكان الصحابة إذا احتاجوا إلى نفع [٢٧٦/٢] غبيي إنما يسألون النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم الدعاء كما في الاستسقاء، وقلة الأزواباد في السفر، وغير ذلك؛ والدعاء داخل في المقدورات العادية كما لا يخفى. وكانوا إذا بعدوا عنه فاحتاجوا أن يراجعوه في شيء كتبوا إليه أو أرسلوا، على ما جرت به العادة. فإذا لم يمكن ذلك قال أحدهم: اللهم أخِرْ عَنَّا رَسُولَكَ، كما قال عاصم بن ثابت^(١)، وجاء نحوه عن خبيب بن عدي^(٢). وما يُحکى عنه مما يخالف ذلك لا يثبت، ولو ثبت وجب حمله على المعنى المعروف. ودعاؤهم مرجو الإجابة، وليس ذلك بحتم. قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وآلـه وسلم: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦] وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أَسْتَطَعْتَ أَنْ تَتَبَغَّى فَنَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بِثَابَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥] والنصوص في هذا المعنى كثيرة.

وأما الجن، فإنه مأذون لهم إذنًا قدرياً عاماً في الوسوسة لبني آدم، وذاك
لأنه أمر طبيعي لهم، إنما يستدعي بمعصية الله عز وجل والغفلة عن ذكره،
ويُستدفع بطاعته سبحانه والتعوذ به. فاما أن ينفعوا الناس أو يضرُّونهم، فلو

(١) أخرجه البخاري (٤٥، ٣٠٤٥، ٣٩٨٩، ٤٠٨٦) من حديث أبي هريرة في قصة عاصم بن ثابت وأصحابه.

٢) انظر «سیرة ابن هشام» (٢/١٧٣).

كان مأذوناً لهم فيه إذنًا قدرياً عاماً يُشِّهِ الإذنَ للناس، لفسدِ الدُّنيا. فإنْ كان قد يقع شيءٌ من ذلك، فإنما يكون بإذن قدرٍ خاص لا يُفسيدُ قواعدِ الدُّنيا. والإنسان لا يحتاج إلى الرغبة إليهم لتحصيل شيءٍ من ذلك، لأنَ الله عز وجل قد أغنى الناس بالأسباب العادية، وبدعائه سبحانه. أو ليس أنَ تَسْأَلَ الْمَالِكَ الْحَقِيقِيَّ الْقَادِرَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ أَقْرَبَ وَأَوْلَى مِنْ أَنْ تَسْأَلَ جِنِّيًّا عَلَى أَمْلَ أَنْ يَأْذِنَ لَهُ اللَّهُ عز وجل إِذنًا قدرياً خاصاً في فعل مطلوبك؟ فإنْ فُرِضَ أَنْ إِنْسَانًا رَغَبَ إِلَى الْجَنِّ، فَحَصَّلَ لَهُ نَفْعٌ، أَوْ اندفعَ عَنْهُ ضُرٌّ؛ فَذَلِكَ بِمِنْزَلَةِ مَنْ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْمُشْرِكِينَ بِالسَّجْدَةِ لِأَصْنَامِهِمْ وَنَحْوِهِ، فَإِنَّهُمْ قَدْ يَنْفَعُونَهُ. وَلَيْسَ ذَلِكَ بِعَذْرٍ لَهُ، بَلْ الْأَمْرُ أَبْعَدُ؛ فَإِنَّ الْمُشْرِكِينَ مَأْذُونٌ لَهُمْ إِذنًا قدرياً عاماً في النفع والضر على ما جرت به العادة.

وَحَالُ السُّحْرِ كَحَالِ الْجَنِّ. قَالَ اللَّهُ عز وجل: «وَمَا هُمْ بِصَارِئِينَ يَهُوَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ [۲۷۷] [الْبَقْرَةَ: ۱۰۲] أَيِّ— وَاللَّهُ أَعْلَمُ— إِذنًا قدرياً خاصاً، وإنما يقع ذلك نادراً. نعم، قد يُعَدُّ من السُّحْرِ مَا هُوَ مُبْنَى عَلَى سُبْبِ عَادِي غَرِيبٍ، كالتَّنْوِيمِ المَغَناطِيسِيِّ، وَمَا يَقْعُدُ لِبَعْضِ الْمُرْتَاضِينَ مِنَ التَّأْثِيرِ بِالْهَمَةِ، فَيَحْسِبُهُ الْجَاهِلُ كَرَامَةً.

هذا، وإذا أمرَ الله عز وجل بطاعة أحدٍ، أو الخضوع له، أو بفعلٍ هو في الصورة خصوصٌ له؛ ففَعَلَ الْمَأْمُورُ ذَلِكَ طَلْبًا لِلنَّفْعِ الْغَيْبِيِّ مِنَ اللَّهِ عز وجل = فَهَذِهِ عِبَادَةُ اللَّهِ عز وجل. وَهَذَا كَسْجُودُ الْمَلَائِكَةِ لِأَدْمَمْ. وَهَكَذَا تَعْظِيمُ الْمُسْلِمِينَ لِحَرَمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، كَاسْتِقبَالِ الْكَعْبَةِ، وَالْطَّوَافُ بِهَا، وَتَقْبِيلُ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مَا أَمْرَهُمُ اللَّهُ بِهِ، فَفَعَلُوهُ طَاعَةً لِلَّهِ غَيْرَ مُجاوزِينَ مَا حَدَّهُ لَهُمْ. وَكَذَلِكَ تَوْقِيرُ النَّبِيِّ، وَإِكْرَامُ الْأَبْوَابِ وَأَهْلِ الْعِلْمِ وَالصَّلَاحِ،

بدون مجاوزة ما حَدَّهُ الله تعالى من ذلك.

والحاصل أن الخضوع طلباً للنفع الغيبي عبادة. فإن كان عن أمير من الله تعالى ثابت بسلطان، فهو عبادة له سبحانه، ولو كان في الصورة لغيره كالكعبة؛ وإلا فهو عبادة لغيره. ويتعلق بهذا الباب مباحث عديدة قد بسطت الكلام عليها في كتاب «العبادة»^(١)، وإنما ذكرت هنا شذرة منه.

وأصل المقصود هنا تفسير الآية، فأقول: إن القرآن يذكر التدبير الغيبي جملةً، أو يذكر بعض أنواعه تفصيلاً، ويبيّن أن المالك له القادر عليه المختار فيه، بدون توقُّف على أميرٍ أو إذنٍ آذنٍ أو تسليطٍ مسلطٍ، هو الله وحده لا شريك له، وأن ذلك هو مناط استحقاق العبادة. فإذا كان سبحانه هو المفرد بذلك، فهو المتفرد باستحقاق العبادة. فتدبر الآيات المتقدمة تجدها على ما وصفت. وتدبّر آيات الشورى التي فيها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] تجدها من هذا القبيل. فإذا كان الأمر هكذا فالظاهر أن المراد بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَيْءٌ﴾ نفي [٢٧٨/٢] المثل فيما ذكر في السياق من أنه تعالى يحيي الموتى، وأنه على كل شيءٍ قدير، وأن إليه الحكم، وأنه فاطر السموات والأرض، إلى غير ذلك. وجماع ذلك كله ملكُ التدبير الغيبي، والقدرة عليه، والاختيار فيه، على ما تقدم وصفه. والمقصود بذلك إثبات أنه لا إله إلا الله.

(١) كتاب من تأليفِي استقرأتُ فيه الآيات القرآنية ودلائل السنة والسير والتاريخ وغيرها لتحقيق ما هي العبادة، ثم تحقيق ما هو عبادة لله تعالى مما هو عبادة لغيره. يَسِّر الله نشره. [المؤلف].

وَهَبْ أَنَّهُ يَسُوغُ حَمْلُ قَوْلِهِ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَيْءٌ»^(١) عَلَى مَا يَخَالِفُ تَلْكَ الظَّاهِرَتِيَّ يَفْرُّ مِنْهَا الْمُتَكَلِّمُونَ، فَهُوَ احْتِمَالٌ مُرْجُوحٌ. وَهَبْ مَسَاوِيًّا أَوْ رَاجِحًا، فَهُلْ يَصْحُّ أَنْ يُعْتَدَّ بِهَا قَرِينَةً تَصْرِيفٌ عَنْ ظَواهِرِ تَلْكَ النَّصُوصِ التِّي لَا تَحْصِي، مِنْهَا الظَّاهِرُ الْبَيِّنُ، وَمِنْهَا الصَّرِيحُ الْوَاضِحُ، وَمِنْهَا الْمُؤَكَّدُ الْمُثَبِّتُ، وَمَعْهَا عَقْلُ الْمُخَاطَبِينَ الْأَوَّلِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ وَجَمِيعِ النَّاسِ؟ وَهَلْ هَذَا إِلَّا قَلْبٌ لِلْمَعْقُولِ الْوَاضِحِ؟

هَذَا، وَالْقَائِلُونَ إِنَّ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى مَعْجَرَدَةً أَكْثَرُهُمْ يُثْبِتُونَ أَوْ يَجْوِزُونَ وَجُودَذَوَاتٍ كَثِيرَةٍ مَعْجَرَدَةٍ مِنْ عُقُولٍ وَنُفُوسٍ وَأَرْوَاحٍ غَيْرِهَا! فَلِيَتَدَبَّرْ مَنْ لَهُ عَقْلٌ: أَلِيَسْوَا أُولَى بِزَعْمٍ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ مَثَلًا بَلْ أَمْثَالًا مِنْ لَا يَقُولُ بِالْتَّجَرْدِ الْمُحْضُ الْذِي يَزْعُمُونَهُ؟ إِنَّ الذَّوَاتَ الْمُخْلُوقَةَ غَيْرَ الْمَعْجَرَدَةِ تَفَاقِتُ تَفَاقِتًا عَظِيمًا جَدًّا، فَمَا الظَّنُّ بِذَاتِ الْخَالقِ تَبارُكٌ وَتَعَالَى؟ فَأَمَّا الْمَعْجَرَدَةُ عَلَى فَرْضِ وَجُودِهَا، فَكَيْفَ يُعْقِلُ التَّفَاقِتُ الْعَظِيمِ بَيْنَهَا حَتَّى تَكُونَ هَذِهِ ذَاتُ رَبِّ الْعَالَمَيْنِ، وَهَذِهِ ذَاتُ رُوحٍ بِعُوْضَةٍ؟ وَمَا قِيلَ إِنَّ التَّجَرْدَ أَمْرٌ عَدْمِيٌّ لَا يَدْفَعُ ذَلِكَ، عَلَى أَنَّهُ عِنْدَهُمْ بِرَاءَةً لِأَمْرٍ وَجُودِيٍّ احْتِيجُ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْلِّغَاتِ لَفْظٌ يَدْلِلُ عَلَى ذَاكَ الْمَعْنَى، لِأَنَّ الْلِّغَاتَ تَابِعَةٌ لِلْعُقُولِ الْفَطَرِيَّةِ، وَالْعُقُولُ الْفَطَرِيَّةُ لَا تَعْقِلُ وَجُودَذَوَاتٍ مَعْجَرَدَةٍ ذَاكَ التَّجَرْدِ، وَإِنَّمَا تَعْبِرُ عَنْ ذَاكَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهَا: «مَعْدُومٌ»^(١).

قَالَ السَّلْفِيُّ: وَأَقْتَصَرَ مِنَ النَّظَرِ فِي تَلْكَ الْآيَةِ عَلَى مَا ذَكَرْتُ راجِيًّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْكَفَايَةُ لِمَنْ لَمْ يَسْتَحْوِذْ عَلَيْهِ الْهُوَى. فَأَمَّا مَنْ خُتِمَ عَلَى قَلْبِهِ فَلَا مَطْمَعٌ فِيهِ. وَاللَّهُ الْمَوْفَقُ.

(١) يَأْتِي لِهَذَا مُزِيدٌ فِي مَسَأَةِ الْجَهَةِ. [الْمُؤَلِّفُ].

وأما اسم الله تعالى «الواحد»، فلفظ «واحد» يراد به في اللغة ما يقابل المتعدد، ومن تبع مواقعه في القرآن وغيره من الكلام العربي الفصيح وجده يأتي وصفاً لموصوف، ويكون هناك شيء محكوم عليه بالموصوف مع وصفه، فعدم التعدد يكون للمحکوم عليه باعتبار [٢٧٩/٢] الموصوف. قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] حكم على الناس فيما كانوا عليه بقوله «أمة واحدة»، فعدم التعدد ثابت للناس باعتبار «أمة»، أي لم يكونوا أمتين أو أكثر. وقد يُصرّح في الكلام بالمحکوم عليه وبالموصوف كما رأيت، وقد يُطوى ذكر أحدهما، فيُعرف بالتدبر. ولا أطيل بأمثلة ذلك. وعلى كل حال، فإنه يأتي على أحد معنيين:

الأول: نفي التعدد في المحکوم عليه نفسه كالمثال السابق، نفی أن يكون الناس كانوا أمتين أو أكثر.

المعنى الثاني: نفي أن يكون مع المحکوم عليه مثله أو مثلاه أو أمثاله باعتبار الموصوف، فيكون المجموع متعددًا. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ كُلُّهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣] أي: ليس معه إله آخر أو أكثر فيكون المجموع متعددًا. ومن هذا الثاني قولهم: فلان واحد في فنه، أو واحد زمانه، أي: لا نظير له في ذلك.

إذا تقرر هذا فلنذكر الآيات التي ورد فيها هذا الاسم. قال تعالى فيما قصّه عن يوسف عليه السلام: ﴿يَصَدِّحُونَ السِّجْنَ مَأْرِبَاتٍ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ٢٩ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ [يوسف: ٢٩].

وقال عز وجل: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِّ اللَّهُ قُلْ أَفَلَمْ يَخْذُلُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلَيَاءٌ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَغْنَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ سَسْتَوِي الظُّلْمَتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَنَشَبَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْفَهَارُ» [الرعد: ۱۶].

وقال سبحانه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْفَهَارِ» [٢٨] وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَنِينَ فِي الْأَضْفَادِ [٢٩] سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ وَقَشَنِي وُجُوهُهُمُ الْتَّارُ [٣٠] لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ [٣١] هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِسَنَدُرُوا بِهِ، وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَحْدَهُ وَلِيَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» خواتيم سورة إبراهيم.

[٢٨٠ / ٢] وقال تبارك وتعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْفَهَارِ» [٣٥] رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا يَنْهَا الْعَرِيزُ الْفَفَرُ» [ص: ٦٥ - ٦٦].

وقال تعالى: «وَالَّذِينَ أَخْذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلَيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقْرِبُوْنَا إِلَى اللَّهِ رُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ بِمَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مِنْ هُوَ كَذِبٌ كَفَّارٌ [٣] لَوْأَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَضْطَلَفَنَّ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْفَهَارُ» [الزمر: ٣ - ٤].

وقال سبحانه: «يَوْمَ هُمْ بَرِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْفَهَارِ» [غافر: ١٦].

هكذا جاء هذان الأسمان الكريمان «الواحد الفهار» في القرآن مقترنين معَرِّفَيْن في الموضع كلها، وكل ذلك في سياق إقامة الحجة على المشركين

في الألوهية الزاعمين أن الله شركاء في استحقاق العبادة.

فالكلام جاري على المعنى الثاني، وهو نفي التعدد الحاصل بوجود مثله معه في الربوبية وما يقتضي استحقاق العبادة. وسياق الآيات واضح جدًا في ذلك، وإنما ادعى بعضهم المعنى الأول في آية (الزمر) فقال: إن إمكان أن يكون له ولد يستدعي التركيب والانفصال، والوحدة تنافي التركيب. والتركيب الذي يريده الفلاسفة والمتكلمون ليس من التعدد الذي تعقله العقول الفطرية في شيء. وـ«الواحد» بالمعنى الثاني ينفي الولد بدون تكليف، فإنه لو كان له سبحانه ولد لكان نظيرًا له في القدرة وغيرها، فيكون ربًا مستحًقا للعبادة. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِرَحْمَنِ أَنْ يَتَخَذَ وَلَدًا﴾^{١٢} إن كُلُّ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا إِنَّ رَحْمَنَ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٢ - ٩٣].

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَنْخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ، بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّهُ لَهُ قَنِينُونَ﴾ [البقرة: ١١٦].

وقال سبحانه: ﴿وَقَالُوا أَنْخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ، بَلْ عِبَادٌ مُّكَرَّمُونَ﴾

[الأنياء: ٢٦].

فحصل المقصود مع بقاء الاسم «الواحد» على معناه المعروف المواقف لسائر الآيات.

[٢/٢٨١] هذا، ولما كان الاسم «الواحد» إنما هو صريح في نفي النظير في الربوبية وما يقتضي استحقاق العبادة، وليس بالصريح في نفي المشارك في ذلك مشاركةً تقتضي استحقاق العبادة في الجملة=أردف في الآيات

كلّها بالاسم «القهار» ليتّمّ المعنى المقصود. وجاء الاسمان معّرفين لأن ذلك معروف مسلّم عند المشركين، كما يوضّحه الآيات الأخرى التي تقدم ذكر بعضها في الكلام على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، والله الموفق.

وأما سورة الإخلاص، ففي «صحيح البخاري»^(١) وغيره من حديث أبي هريرة عن النبي صلّى الله عليه وآلـه وسلم أنه قال: «قال الله تعالى: كذبني ابنـ آدم، ولم يكن له ذلك. فأما تكذيبـه إبـاـيـ فقولـهـ: لـنـ يـعـيـدـنـيـ كـمـاـ بـدـأـنـيـ ...ـ وأـمـاـ شـتـمـهـ إـبـاـيـ فـقـولـهـ: اـتـخـذـهـ وـلـدـاـ، وـأـنـاـ الـأـحـدـ الصـمـدـ، لـمـ أـلـدـ وـلـمـ أـلـدـ، وـلـمـ يـكـنـ لـيـ كـفـؤـ أـحـدـ». وفي رواية^(٢): «أـنـاـ الصـمـدـ الـذـيـ لـمـ أـلـدـ ...ـ».

وقال الترمذـيـ^(٣): «حدـثـنـاـ أـحـمـدـ بـنـ مـنـيـعـ، حـدـثـنـاـ أـبـوـ سـعـدـ -ـ هـوـ الصـاغـانـيـ -ـ، عـنـ أـبـيـ جـعـفـرـ الرـازـيـ، عـنـ الرـبـيعـ بـنـ أـنـسـ، عـنـ أـبـيـ الـعـالـيـةـ، عـنـ أـبـيـ بـنـ كـعـبـ أـنـ الـمـشـرـكـينـ قـالـوـاـ الرـسـوـلـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ: اـنـسـبـ لـنـاـ رـبـكـ. فـأـنـزـلـ اللـهـ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴁ ۚ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، فالـصـمـدـ: الـذـيـ لـمـ يـلـدـ وـلـمـ يـوـلـدـ، لـأـنـهـ لـيـسـ شـيـءـ يـوـلـدـ إـلـاـ سـيـمـوـتـ، وـلـاـ شـيـءـ يـمـوـتـ إـلـاـ سـيـوـرـثـ، وـإـنـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ لـاـ يـمـوـتـ وـلـاـ يـوـرـثـ. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾، قالـ: لـمـ يـكـنـ لـهـ شـبـيهـ وـلـاـ عـدـلـ، وـلـيـسـ كـمـثـلـهـ شـيـءـ».

(١) رقم (٤٩٧٤).

(٢) البخاري (٤٩٧٥).

(٣) رقم (٣٣٦٤). وأخرجه أيضاً أـحـمـدـ (٢١٢١٩ـ). وإـسـنـادـ ضـعـيفـ، وـسـيـأـتـيـ الـكـلـامـ عـلـيـهـ.

ثم قال الترمذى^(١): «حدثنا عبد بن حميد، حدثنا عبيد الله بن موسى، عن أبي جعفر الرازى، عن الربيع، عن أبي العالية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكر آلهتهم، فقالوا: انسُب لنا ربّك. فأتاه جبريل بهذه السورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فذكر نحوه، ولم يذكر فيه عن أبي بن كعب، وهذا أصح من حديث أبي سعد».

[٢/٢] أقول: أبو سعد قال فيه الإمام أحمد: «صدوق، ولكن كان مرجئاً»، وقال أبو زرعة: «كان مرجئاً ولم يكن يكذب». وضعفه الباكون، قال ابن معين في رواية: «ضعيف»، وفي أخرى: «كان جهemic و ليس هو بشيء»، وفي ثالثة: «صاحب ابن أبي دؤاد كان هاهنا وليس هو بشيء»، وفي رابعة: «جهemic خبيث». وقال البخاري في موضع: «فيه اضطراب»، وفي آخر: «هو متروك الحديث»، وفي ثالث: «ليس بثقة ولا مأمون».

لكن لم ينفرد أبو سعد بوصول الحديث، فقد أخرج الحاكم في «المستدرك» (ج ٢ ص ٤٠)؛ «أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ وأبو جعفر محمد بن علي قالا: ثنا الحسين بن الفضل، ثنا محمد بن سابق، ثنا أبو جعفر الرازى، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن المشركين قالوا: يا محمد، انسُب لنا ربّك، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾  قال: الصمد: الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد...» بمثل حديث أبي سعد. ومحمد بن سابق ثقة جليل إلا أن في ضبطه شيئاً حتى قال أبو حاتم: «يُكتب حديثه ولا

(١) رقم (٣٣٦٥).

يُحتجُّ به». وقد صصح ابن خزيمة^(١) والحاكم هذا الحديث^(٢).

وأخرج ابن جرير^(٣) من طريق إسماعيل بن مجالد، عن أبيه، عن الشعبي، عن جابر قال: «قال المشركون: انسُبْ لنا ربَّك، فأنزل الله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾». وأخرج عن قتادة^(٤) قال: « جاء ناس من اليهود إلى النبي ﷺ فقلوا: انسُبْ لنا ربَّك، فنزلت ... ». وعن سعيد بن جبير^(٥) نحوه مطولاً. وعن عكرمة^(٦): أن المشركين قالوا: يا رسول الله أخبرنا عن ربِّك، صَفْ لنا ربَّك، ما هو؟ ومن أي شيء هو؟ فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. والذى يصح في الباب حديث البخاري، ثم يليه حديث أبي العالية، وقد شهد له حديث جابر، وسنته صالح للمتابعة.

[٢٨٣/٢] وحديث البخاري يدل على أن أشدَّ ما كان المشركون يعتقدون فيه في حق الله تبارك وتعالى هو شُكُّهم في قدرته على البعث، وقد أخبرَ به، ونسبُهم إليه الولد. والقرآنُ يؤيد ذلك، فإنه كرَّر ثبَّيتَ البعث ونفيَ الولد في مواضع كثيرة.

(١) في كتاب «التوحيد» (٤٥).

(٢) قلت: وكذا صححه الذهبي في «تلخيص المستدرك» وفيه بُعد؛ لأن أبو جعفر الرازى فيه ضعف كما سبق بيانه في التعليق على حديث القنوت في الفجرج ١ ص ١٤٧. لكن حديث جابر الآتي بعده يشهد له في الجملة. [ن].

(٣) في «التفسير» (٢٤/٧٢٨).

(٤) المصدر نفسه (٢٤/٧٢٩).

(٥) المصدر نفسه (٢٤/٧٢٨، ٧٢٩).

(٦) المصدر نفسه (٢٤/٧٢٨).

فاما شركهم في الألوهية، فكان عندهم مرتبطاً بدعوى الولد، كما هو بيّن من عدة آيات. وقد أوضحت ذلك في كتاب «العبادة». وتبين لي أن أول ما سرى إلى العرب نسبة الولد إليه تعالى كانوا يقولون: الملائكة بنات الله، على معنى أنهم مقربون إليه. ولم يقولوا: أبناء الله، خشية إيهام أن يكونوا نظراًءه، فقالوا: بنات الله؛ لأن الإناث عندهم ضعيفات، وليس لهن ميراث من آبائهن. ثم طال الزمان فصار أخلاقفهم يقولون: بنات الله، ولا يتحققون المعنى، ولم يكونوا يثبتون أن الله عز وجل صاحبة. ولذلك احتج عليهم القرآن بقوله: ﴿أَنَّ يَكُونُ لَهُ، وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، فدل هذا على أن انتفاء الصاحبة أمر مسلم. وفي قصة إسلام طلحة أنه جاء وجماعةً معه إلى أبي بكر، فقال: أدعوك إلى عبادة اللات والعزى، فقال أبو بكر: وما اللات والعزى؟ فقال طلحة: بنات الله. فقال أبو بكر: ومن أمهن؟ فأسكت طلحة، ثم قال لأصحابه: أجيروا الرجل، فأسكتوا، فأسلم طلحة^(١).

فاما قول الله عز وجل: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الْجِنَّةَ نَسَبًا﴾ [الصفات: ١٥٨]، فالمراد بالجنة ها هنا: الملائكة، والمعنى أنهم جعلوا الملائكة بنات له. وما روی أنهم كانوا يقولون: إن أمهاتهم بنات سروات الجن^(٢)، لم يصح. ولو صح لكان الظاهر أنهم اخترعوا هذا بعد قصة طلحة. واللات والعزى ومناة كانت عندهم أسماء لتلك الإناث التي زعموا أنها الملائكة وأنها بنات الله، ثم جعلوا تلك الإناث تماثيل وسموها بأسمائها، كما جرت به عادة

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» كما في «الدر المثور» (٢٠٦/١٣).

(٢) أخرجه الطبرى في «تفسيره» (٦٤٥/١٩) عن مجاهد. وانظر «الدر المثور» (٤٨٤/١٢).

المشركين في أصنامهم، بل عادة الناس جمِيعاً في إطلاقهم على التمثال والصورة أسمَّ من يرون أن ذلك تمثال أو صورة له. وبهذا التحقيق يتضح معنى آيات النجم، وقد أوضحتُ ذلك في كتاب «العبادة» بما يُثْلِج الصدر. والحمد لله.

[٢٨٤/٢] والمقصود هنا أن الذي يظهر من الآثار أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لما صارح المشركين بإبطال قولهم في الإناث التي يجعلونها آلهة من دون الله، ويزعمون أنها الملائكة، وأنها بنات الله، ويمثلون التمايل بأسمائها ويعظّمونها تعظيمًا لها، وصارحهم بتنزيه الله عن الولد= قالوا: انسُب لنا ربَّك، طمعًا منهم أن يجيئهم بما يستخرجون منه شبهةً يُشُدُّون بها قولهم، فأنزل الله تعالى هذه السورة.

فأما تحقيق معناها، فلفظ «أحد» زعم ابن سينا ومن وافقه أنه الواحد من جميع الوجوه، المتنَّزِّه «عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر ما يثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة». هذا ما نقلوه من عبارته المموهة. وهو ومن وافقه يوهمون أنهم إنما يجتهدون في تنزيه الله عز وجل، وهو في نفس الأمر بعيد عن ذلك، كما يُعلم من نفيهم صفاتِ الكمال عنه. وإنما غرضهم توجيهه وجوب وجوده تعالى، أي وجوده من غير علة. وبعبارة أوضح في العقول الفطرية: توجيه وجوده من دون أن يوجده موجِّد. وذلك أن الفطرة والعقل قاضيان بأن الموجود من هذه الأشياء التي نراها لابد له من موجِّد، وأنه مهما كان لبعضها صانع منها، فإن فوقها جمِيعاً رَبّا هو الموجِّد الحقيقي. ولكن كثيراً من النفوس لا تَقْنَع بهذا حتى تقول: فهذا الموجِّد الحقيقي من أوجده؟ فإن قيل: لا موجَّد له. قالت: وكيف وُجد من غير موجِّد؟

فإذا قيل: هذا السؤال إنما يأتي فيما ثبت أو جاز أنه لم يكن ثم كان. وذلك لأن تمرَّ بيقعة لا بيت فيها، ثم تمرَّ بها وفيها بيت. وكالشمس فإن العقول الفطرية حتى الساذجة تُجيز أن يخلق الله تعالى شمساً آخرى غير هذه الشمس، وتُجيز أن يكون قد مضى زمان لا شمس فيه، ثم خلق الله تعالى هذه الشمس. وهكذا سائر المخلوقات. وإنما قد توقف العقول الفطرية في بعض الأشياء التي لا ضيرَ في التوقف فيها من جهة العقل. وذلك كالفضاء والزمان، فإنهما إنْ كانا أمرين عدميين كما عليه المتكلمون فالأخذان أزلية، [٢/٢٨٥] وإن كانوا وجوديين فلا يصلحان ولا واحد منهما أن يكون ربّاً أو جد هذه الموجودات. والمقصود أنه في مثل البيت والشمس يأتي ذاك السؤال فيقال: لم يكن موجوداً، فمَنْ أوجده؟ فأما الموجود الحق الذي ثبت أنه لم يزل، فلا يأتي في حَقِّه ذاك السؤال أصلًا.

= فقد لا تطمئنُ النفس^(١) لهذا حقَّ الاطمئنان. وقد نبه الشرع على هذا وعلى علاجه. ففي «الصحيحين»^(٢) وغيرهما من طرق عن أبي هريرة: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يأتي الشيطانُ أحدَكم فيقول: مَنْ خلق كذا؟ مَنْ خلق كذا؟ حتى يقول: مَنْ خلق ربِّك؟ فإذا بلغه فَلَيُستَعِذْ بالله ولِيُسْتَأْتِه» لفظ البخاري في «بدء الخلق».

وفيهما^(٣) من حديث أنس: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لن يربح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خالقُ كُلُّ شيءٍ، فمن خلق

(١) السياق: «إذا قيل: هذا السؤال إنما يأتي ... فقد لا تطمئن النفس».

(٢) البخاري (٣٢٧٦) ومسلم (١٣٤/٢١٤).

(٣) البخاري (٧٢٩٦) ومسلم (١٣٦).

الله؟» لفظ البخاري في «الاعتصام».

وفي «مسند أحمد»^(١) من حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو الأول، وفيه: «إذا وجد أحدكم ذلك فليقل: آمنتُ بالله ورسوله، فإن ذلك يذهب عنه».

فمن أيقن بما قدّمناه أول الرسالة من مرتبة الشرع فزع إليه، فوجد الشفاء من تلك الوسوسة. ومن لم يفزع إليه وحاول الاكتفاء بذلك الجواب، وهو أن ذلك السؤال لا يرِدُ أصلًا، جاءه الشيطان من طريق أخرى، فقال: إن كان هذا الذي تقول: إنه الموجد الحقيقي أو إنه واجب الوجود شبيهًا بهذه المحسوسات، فحكمُه حكمُها، وإلا فماذا عساه أن يكون؟ [٢٨٦/٢] فإذا دفع ذلك بنفي المشابهة المقتضية للافتقار، وكفَّ نفسه عن التفكّر في تلك الذات المقدسة بحججة أنه لم يرها، ولا رأى ما تكون من جنسه، وما كان هكذا فلا سبيل إلى تصوره، فالاكمه لا يتصور الألوان حتى إنه لا يحلُّ في نومه بأنه أبصر شيئاً = جاءه الشيطان من جهة أخرى، فاستعرض ما يُثبته العقل والشرع لله عز وجل، فيعمد إلى أمرٍ من ذلك فيقول: إن ثبت هذا لتلك الذات كانت شبيهًا بهذه المحسوسات، فيلزم الافتقار. فأما من وفقه الله عز وجل، فإنه لا يعدُّ مخلصاً. وأما المخدول فإنه يرى أنه مضططر إلى نفي ذلك الأمر، ثم يعمد الشيطان إلى أمر آخر فيقول: وهذا كالأول، وهذا حتى يأتي على عامة تلك الأمور، ومنها لوازم الوجود، فلا يبقى للإنسان إلا اعتقاد وجود يعتقد انتفاء لوازمه.

(١) رقم (٢٦٢٠٣) بإسناد اختلف فيه على هشام بن عروة عن أبيه. انظر تعليق المحققين على «المسند» و«العلل» لابن أبي حاتم (١٥٨، ١٥٩/٢).

وقد لا يكتفي الشيطان منه بهذا، بل يقول له: وكيف تعقل مثل هذا؟ وما تظنه حجة على الوجود قد جرّبت أمثاله في تلك الأمور. فليس هناك حجة، وإنما هي شبهاً نسجتها الأوهام والأغراض في العصور المظلمة. فكن حرّ الفكر قويّ الإرادة، وخلّص نفسك من تلك القيود والأغلال، فإنك في عصر العلم!

فهذه هي الحقيقة والغاية لتلك الوحدة التي مَوَّهَ ابن سينا عبارته عنها. فإنه يزعم أن ذات الله عز وجل ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به، ليست خارجة عنه ولا هي فيه، ليست مبادنة له ولا محاباة، لم تُوجد الذوات الأخرى حين وُجدت خارج ذات الله عز وجل قريباً أو بعيداً، ولا داخل ذاته. والمتكلمون وافق أكثرهم ابن سينا على هذا الأصل، ثم يقع [٢٨٧/٢] الخلاف في التفريع. فابن سينا وموافقوه يقولون: لا قدرة لله عز وجل ولا إرادة ولا علم بالجزئيات. واستحينا بعضهم فقال: يعلم ذاته. وعندهم أنه لا شأن لله عز وجل بخلق ولا تقدير ولا اختيار ولا تدبير، بل عندهم أنه سبحانه ليس برب للعالم، وإنما هو السبب الأول لوجوده في الجملة.

وذلك لأن أصول الموجودات عندهم أشياء قديمة: أحدها: وجود محض هو عندهم الواجب لذاته، أو قل: «الله». الثاني: شيء نشأ عن الأول بدون قدرة للأول ولا إرادة ولا علم! ويسمون هذا الثاني «العقل الأول». قالوا: ونشأ عن العقل الأول عقل ثان ونفس وفلك، وهكذا إلى عشرة عقول، وتسعة أنفس، وتسعة أفلاك! قالوا: والعقل العاشر هو العقل الفعال، وهو المدبر للعالم السُّفلي بواسطة الكواكب وتغيير مواضعها. ولا شأن عندهم لله تعالى بالموجودات الستة، خلا أنه كان في القدم سبباً محضاً

لوجود العقل الأول بدون قدرة ولا إرادة ولا اختيار ولا علم!
ومن تدبّر هذا علِمَ أن البعوضة فما دونها تملك من العلم والقدرة
والإرادة والاختيار والتصرف ما لا يسمحون لله عز وجل بملك عشر
معشاره! تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا. هذا مع ما في ترتيبهم المذكور
مما هو على أصولهم - فضلاً عن غيرها - بغاية الاختلال، بل هو هوسٌ
محض يخجل العاقل من نسبة القول به إلى من يشاركه في الإنسانية!

وقولهم: إن ذات الواجب وجود محض، أو رد عليه أن الوجود عندهم
من المعقولات الثانية، وهي عندهم أمور معدومة؛ فعلى هذا تكون ذاته
عندهم عدماً، والعدم لا يكون سبباً لوجود. أجاب بعضهم بأن الوجود الذي
هو ذات الواجب في زعمهم وجود خاص، وهو موجود؛ وإنما المعدوم
الوجود المتعارف. قالوا: والداعي لهم إلى القول بأن ذات الواجب وجود
خاص: أنها لو كانت شيئاً آخر احتاجت إلى ما يفيدها الوجود، فإن كان
غيرها كانت ممكناً، أو بلسان الجمهور: مخلوقة. وإن كانت هي أوجدت
نفسها، فهذا محال.

وقد أطّال المتكلمون البحث في هذا. ويمكن أن يقال على وجه
الإلزام: ذاك الوجود الخاص إن لم [٢٨٨/٢] يكن متصفًا بهذا الوجود
المتعارف، اتصف ضرورةً ببنقيضه وهو العدم، والمعدوم مفتقر في أن يوجد
إلى غيره حتماً. وإن كان متصفًا به وقعتم فيما فررت منه!

وفي «حواشي عبد الحكيم» على «شرح المواقف»^(١): «الصواب

(١) (١٤١/٢).

عندِي أن لا إيجاد لها هنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود، والمقتضي لا يلزم أن يكون موحداً. إلا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمنها وليس فاعلة لها ... كيف والإيجاد الخارجي لابد له من موجود وموحد في الخارج، وليس في الخارج لها إلا الماهية المقتضية للوجود. واعتبار التعدد فيها باعتبار أنها من حيث هي موحد، ومن حيث الاتصاف بالوجود موحد، إنما هو في الذهن».

أقول: فمن فهم هذا وقنع به فذاك، وإنما ينبغي أن يدع التعمق، ويرجع إلى اليقين، وهو أن الله عز وجل هو الحق الذي لم يزل، وأنه خالق كل شيء، وليس بغيره.

وقد سمعت بعض الأكابر يذكر عن جده أبيه - وهو من المشهورين - أنه كان إذا ذُكر له ما يسميه المتأخرون «علم التوحيد» قال: «إنما هو علم التوحيل».

أقول: وتلك المناقضات والمعارضات والوساوس بحر من الوحل لا ساحل له إلا من جهة [٢٨٩/٢] واحدة، فمن جاء من تلك الجهة فخاصض في ذاك الوحل لم يزده الإمعان فيه إلا تورطاً. فالسعيد من أعاشه الله عز وجل على الرجوع إلى الساحل.

والمقصود هنا أن المتكلمين لما أصلوا ذاك الأصل، وهو أن ذات الله تعالى ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به، أمعنوا في النفي كما تقدم. فاما المتكلمون الذين وافقوا على هذا الأصل، فيضطربون في التفريع، يثبت أحدهم أمراً، فيجيء الذي بعده، فيجد أنه مضطرب إلى نفيه بمقتضى الاعتراف بذلك الأصل، وهكذا.

وعلى كل حال، فإن سينا نفسه معترض بأن تلك الوحدة تأبى العقول الفطرية – وهي عقول الجمورو منهم الصحابة والتابعون – وتقطع بأنَّ حاصلها عدم المحسن. ويعرف بأن الشرائع جاءت بضد تلك الوحدة، وقد مرَّ كلامه. ويواافق عليه من يتعانى التحقيق من المتكلمين كما يأتي في مسألة الجهة عن الغزالي والتفتازاني. وإذا كان الأمر هكذا فلا ريب أنه لا وجه لحمل قول الله عز وجل «أحد» على تلك الوحدة، فلنطلب معنى آخر.

قال بعض السلفيين: إنه «الواحد في الربوبية والألوهية، لا رب سواه، ولا إله إلا هو». وهذا المعنى يحتاج إلى التطبيق على السياق، وسبب النزول. وذلك ممكن بنحو ما مرَّ في «الواحد»، لكن يبقى هنا سؤال وهو: لماذا جاء الاسم «الواحد» في القرآن معرَّفاً، وجاء «أحد» غير معرَّف؟

وهاهنا معنى ثالث. في كتب اللغة^(١) أنه يُقال «رجل وَحْدَه»: لا يعرف نسبه وأصله». وعن ابن سيده أنه يقال: «رجل أَحَد» بهذا المعنى. وفي «القاموس»^(٢): «رَجُلٌ وَحَدٌ وَاحِدٌ - محرَّكَتَيْنِ - وَوَحِيدٌ وَوَحِيدٌ وَمَتَوَحِّدٌ» منفرد». قال شارحه^(٣): «وأنكر الأزهري قولهم: رجل أحد، ... لأن أحداً من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه». وفي «القاموس»^{(أح د)^(٤)}: «الأَحَد بمعنى الواحد، أو الأَحَد لا يوصف به إلا الله سبحانه وتعالى». قال

(١) انظر «لسان العرب» (وحد).

(٢) (٣٤٣ / ١).

(٣) «تاج العروس» (٩ / ٢٦٦) ط. الكويت.

(٤) (٢٧٣ / ١).

الشارح^(١) بعد قوله: الأَحَد: «أَيْ: الْمُعْرَفُ بِاللَّامِ الَّذِي لَمْ يُقْصَدْ بِهِ الْعَدْدُ الْمَرْكُبُ كَالْأَحَدِ عَشَرَ وَنَحْوِهِ». ثُمَّ قَالَ الشَّارِحُ أَخْيَرًا: «وَهُوَ الْفَرْدُ الَّذِي لَمْ يَزُلْ وَحْدَهُ، وَلَمْ يَكُنْ مَعْهُ أَخْرٌ. وَقَيْلٌ: أَحْدِيَتُهُ مَعْنَاهَا أَنَّهُ لَا يَقْبِلُ [٢٩٠ / ٢] التَّجَزُّي لِنَزَاهَتِهِ عَنِ ذَلِكَ. وَقَيْلٌ: الْأَحَدُ الَّذِي لَا ثَانِي لَهُ فِي رِبوبِيَّتِهِ، وَلَا [فِي] ذَاتِهِ، وَلَا فِي صَفَاتِهِ».

أَقُولُ: فَالظَّاهِرُ أَنَّ «وَحْدَةً وَاحِدَةً» الَّذِي قَالُوا: إِنَّهُ بِمَعْنَى لَا يُعْرَفُ نَسْبَهُ وَأَصْلُهُ، إِنَّمَا حَقِيقَتُهُ أَنَّهُ بِمَعْنَى: مُنْفَرِدٌ. ثُمَّ لَوْحَظَ فِيهِ التَّقْيِيدُ، أَيْ: «مُنْفَرِدٌ عَنْ مَنْ يَكُونُ مِنْ نَسْبَهُ وَأَصْلِهِ»، أَيْ لَا يَوْجُدُ مِنْ يَكُونُ نَسْبَيًا لَهُ. وَلَكِنَّ لِمَا كَانَ هَذَا مُمْتَنِعًا فِي الرَّجُلِ، إِذَا لَابِدَ فِي غَيْرِ آدَمَ وَعِيسَى مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَبٌ، وَيَغْلِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ عَمٌ وَابْنٌ عَمٌ وَإِنْ بَعْدَ وَغَيْرَ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا غَايَتُهُ أَنَّ لَا يُعْرَفُ نَسْبَهُ وَأَصْلُهُ = عَبَّرُوا بِهِذَا. وَالْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ ثَابِتٌ لِلَّهِ تَبارُكُ وَتَعَالَى، فَإِنَّهُ لَا نَسِيبَ لَهُ وَلَا نَسِيبَ لِبَتَّةٍ. وَبِهِذَا يَتَضَعُّ مَوْافِقَةُ سَبَبِ النَّزُولِ، وَهُوَ قَوْلُ الْمُشْرِكِينَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: انْسُبْ لَنَا رَبِّكَ. وَلِمَا كَانَ هَذَا الْوَصْفُ قَدْ يَطْلُقُ عَلَى غَيْرِهِ تَعَالَى، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ نَسْبَهُ، وَقَدْ يَطْلُقُ عَلَى آدَمَ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا أَبٌ لَهُ وَإِنْ كَانَ مَخْلُوقًا مِنَ الطِّينِ، وَكَذَلِكَ عِيسَى وَإِنْ كَانَ لَهُ نَسِيبٌ مِنْ جَهَةِ أُمِّهِ، وَنَحْوُ هَذَا يَقَالُ فِي الْمَلَائِكَةِ وَأَبْيِ الْجَانِ = لِمَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ قَيْلٌ: «**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** »، وَلَمْ يَقُلْ: «الْأَحَدُ». وَأَكَّدَ ذَلِكَ أَنَّ الْمُشْرِكِينَ لِمَا قَالُوا: انْسُبْ لَنَا رَبِّكَ، اقْتَضَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ أَحَدًا بِذَكَرِ الْمَعْنَى، بِخَلَافِ «الْوَاحِدِ» فِي الرِّبوبِيَّةِ، فَإِنَّهُمْ يَعْتَرِفُونَ بِهِ كَمَا تَقْدِمُ. وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الْمَنَاسِبُ لِسَبَبِ النَّزُولِ كَمَا مَرَّ، وَمِنْاسِبُهُ لِلْسِّيَاقِ وَاضْχَةً أَيْضًا.

. (١) (٣٧٦ / ٧).

وقوله سبحانه: «الله الصمد» تقدّم في حديث البخاري^(١) في رواية: «شتمه إباهي قوله: اتخد الله ولدا، وأنا الصمد...». وفي حديث أبي العالية^(٢): «فالصمد الذي لم يلد ولم يولد...». وأخرج ابن جرير^(٣) عن محمد بن كعب: «الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد». ويظهر أن المراد أن الصمد يستلزم أنه لم يلد ولم يولد. وتوجيه ذلك يعلم مما يأتي:

أخرج ابن جرير^(٤) من وجهين صحيحين عن مجاهد قال: «الصمد: المُضْمَطُ الذي لا جوف له». ومن وجه صحيح عن الحسن البصري^(٥) قال: «الصمد: الذي لا جوف له». ومن وجه صحيح عن سعيد بن جبير^(٦) سئل عن الصمد فقال: «الذي لا جوف له». ومن وجه صحيح عن عكرمة^(٧) قال: «الصمد: الذي لا جوف له». ومن وجه آخر صحيح عن عكرمة^(٨) أياضاً قال: «الصمد: الذي [٢٩١/٢] لا يخرج منه شيء». زاد في رواية^(٩):

(١) رقم (٤٩٧٤).

(٢) عند الترمذى (٣٣٦٤).

(٣) «تفسيره» (٢٤/٧٣٥).

(٤) المصدر نفسه (٢٤/٧٣١).

(٥) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٢).

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٣).

(٨) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٤).

(٩) المصدر نفسه.

«لم يلد ولم يولد». ومن وجه صحيح عن الشعبي^(١) قال: «الصمد: الذي لا يطعم الطعام». وفي رواية^(٢): «الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب». ومن وجه فيه ضعف عن عبد الله بن بريدة عن أبيه^(٣)، قال عبد الله: «لا أعلم إلا قد رفعه (يعني إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم) قال: الصمد: الذي لا جوف له». ومن وجه فيه ضعف عن ابن عباس^(٤) قال: «الصمد: الذي ليس بأجوف». ومن وجه ضعيف عن ابن المسمى^(٥) قال: «الصمد: الذي لا حشوة له».

هذه الأقوال كلها تعود إلى مثل قول مجاهد، واستلزم هذا المعنى للفي الولد والوالد - كما في حديث البخاري وحديث أبي العالية وقول محمد بن كعب - ظاهر. وذلك أن من يكون كذلك لا يمكن أن يكون له ولد على الوجه المعروف في التناسل أو نحوه؛ لأن ذلك يتوقف على أن يخرج من جوف الأب شيء يتكون منه الابن. وهكذا من كان كذلك لا يكون له أب، لأن الأب لا بد أن يكون شبيه الابن في الذات، ففترض أب للمصمت الذي لا جوف له يستلزم نفي الأبوة. وهذا المعنى مع صحته عن أكابر من التابعين - كمارأيت - واضح المناسبة للسياق، ولحديثي البخاري وأبي العالية، ولتقديم «لم يلد»؛ فإن دلالة هذا المعنى على أنه لم يلد أقرب من دلالته على

(١) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٢).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٣).

(٤) المصدر نفسه (٢٤/٧٣١).

(٥) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٣).

أنه لم يولد، كما لا يخفي.

لكن أخرج ابن جرير^(١) من وجهه صحيح عن الأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال: «الصمد: السيد الذي قد انتهى سؤدده». وقال^(٢): «حدثنا علي، قال: ثنا أبو صالح، قال ثنا معاوية، عن علي، عن ابن عباس في قوله: ﴿الصَّمَدُ﴾ يقول: السيد الذي قد كُملَ في سُؤدده، والشريف الذي قد كُملَ في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار [٢٩٢/٢] الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد. وهو الله سبحانه، هذه صفتة التي لا تنبغي إلا له».

والسند عن أبي وائل فيه الأعمش، وهو مدلّس مشهور بالتدليس، وربما دلّس عن الضعفاء^(٣). والسند عن ابن عباس فيه كلام، وهو مع ذلك منقطع.

(١) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٥).

(٢) المصدر نفسه (٢٤/٧٣٦).

(٣) رواية الأعمش عن أبي وائل معتمدة في «الصحيحين» لاختصاصه به، فلا يضره وجود شيء من التدليس في غير روايته عن أبي وائل. ولو تنظرنا في رد روایة من رمي بشيء من التدليس لردتنا رواية كثير من الأئمة كمالك والثوري وغيرهما. راجع رسالة الحافظ ابن حجر في مراتب المدلسين. وأما رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس فأقصى ما يكون من أمرها أن يكون أخذها عن مجاهد وابن جبير، وهما من خيار ثقات أصحاب ابن عباس، فاستندت إلى أقوى ركين من أركان الرواية عن ابن عباس فزادت قوّة بما يُظن أنه يوهنها، ولذلك اعتمدتها أئمة التفسير المأثور كابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهما. والله أعلم. [مع].

قلت: ما ذكر فضيلته في رواية الأعمش عن أبي وائل وجيه، وكذلك رواية علي عن =

علي بن أبي طلحة أجمع الحفاظ - كما في «الإتقان»^(١) عن الخليلي - على أنه لم يسمع من ابن عباس. وقال بعضهم: إنما يروي عنه بواسطة مجاهد أو سعيد بن جبير. ولا دليل على أنه لا يروي عنه بواسطة غيرهما. والثابت عنهم في تفسير الصمد خلاف هذا، [٢٩٣/٢] كما مرّ.

لكن ابن جرير قال^(٢): «الصمد عند العرب هو السيد الذي يُصمد إليه، الذي لا أحد فوقه، وبذلك تُسمى به أشرافها. ومنه قول الشاعر^(٣):

ابن عباس، إن ثبت أن بينهما مجاهد وسعيد [كذا]، ولكن أين السند بذلك؟ وما ذكره من اعتماد ابن جرير وابن أبي حاتم لروايته عن ابن عباس، فيه نظر، فإن مجرد الاعتماد على الرواية لا يدل على ثبوت إسنادها، لجواز أن يكون هناك ما يشهد لها من سياق أو سبب نزول، أو غير ذلك مما يسوغ به الاعتماد على الرواية مع كون إسنادها في نفسه ضعيفاً. على أنه ليس من السهل إثبات أن الإمامين المذكورين اعتمدوا هذه الرواية في كل متنها، اللهم إلا إن كان المقصود بالاعتماد المذكور إنما هو إخراجهما لها، وعدم الطعن فيها، وحيثئذ فلا حجة في ذلك لثبت إخراجهما لكثير من الروايات بالأسانيد الضعيفة. وقد ذكرت بعض الأمثلة على ذلك من رواية ابن أبي حاتم في بعض تاليفي، منها قصة نظر داود عليه السلام إلى المرأة وافتاته بها، وقصة هاروت وماروت، وقد خرجت بها في «سلسلة الأحاديث الضعيفة» برقم (٣١٤/١٧٠).

على أنه لو سلمنا بما ذكره فضيلته من الاتصال، فلا يسلم السند إلى علي من كلام كما ذكره المصنف، مشيراً بذلك إلى الضعف الذي عُرف به صالح كاتب الليث، ففي «التقريب»: «صدق كثيرون الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة» [ن].

(١) (٦/٢٣٣٢).

(٢) «تفسيره» (٢٤/٧٣٧).

(٣) هو سبرة بن عمرو الأسدية، والبيت في «مجاز القرآن» (٢/٣١٦) و«جمهرة اللغة» =

ألا بَكَرَ الناعِي بْنُ خَيْرَى بْنِ أَسْدٍ بْنُ عَمْرُو بْنِ مُسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ
وَقَالَ الزَّبِيرُ قَاتِنُ(١):

.....
وَلَا رَهِينَةَ إِلَّا سَيِّدُ صَمَدٍ

فإذا كان ذلك كذلك، فالذى هو أولى بتأويل الكلمة المعنى المعروف من كلام من نزل القرآن بلسانه. ولو كان حديث ابن بريدة صحيحًا كان أولى الأقوال بالصحة، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم بما عنى الله جل ثناؤه وبما أنزل عليه».

أقول: الذي يدل عليه البيتان مع مراعاة الاشتقاد أن «صمد» بمعنى: مصمد إليه كثيراً. فأما زيادة «الذي لا أحد فوقه»، فتؤخذ في الآية من القصر الذي يقتضيه تعريف الجزئين. وهذا المعنى وإن كان كأنه أشهر في العربية، فالمعنى الأول معروف فيها، والاشتقاق يساعد المعنيين.

وفي «اللسان»(٢): «قال أبو عمرو: الصمد من الرجال: الذي لا يعطش ولا يجوع في الحرب، وأنشد:

= (ص ٦٥٧) و«سمط اللآلئ» (٢/٩٣٢). ونسبه ابن هشام في «السيرة» (١/٥٧٢) إلى هند بنت معبد بن نضلة. وهو بلا نسبة في «معاني القرآن» للزجاج (٥/٣٧٨) و«إصلاح المنطق» لابن السكيت (ص ٥٨) و«أمالى القالى» (٢/٢٨٨) و«تهذيب اللغة» (١٢/١٥٠) و«السان العرب» (صمد، خير).

(١) كما في «مجاز القرآن» (٢/٣١٦). وصدره كما في «تفسير القرطبي» (٢٠/٢٤٥): *سيراً جميعاً بنصف الليل واعتمدوا *

(٢) مادة (صمد).

وَسَارِيٌ فَوْقَهُ أَسْوَدٌ بِكَفَّيْ سَبَّتْنِي ذَفِيفٍ صَمْدٌ
 السارية: الجبل المرتفع الذهاب في السماء كأنه عمود، والأسود: العلم
 بكف رجل شجاع». [٢٩٤/٢]

أقول: وهذا على المبالغة، أي كأنه لا جوف له فيجوع ويظمأ.

وكفى دلالةً على صحة المعنى الأول ثبوتُ القول به عن أئمة التابعين،
 ثم هو الأوضح مناسبةً للسياق وسبب النزول. وذهب بعض الأجلة^(١) إلى
 تصحيح كلا المعنين. وهذا إما مبني على صحة استعمال اللفظ [٢٩٤/٢]

(١) كأنه يعني به شيخ الإسلام ابن تيمية في «تفسير سورة الإخلاص» له. وتصحيمه
 للمعنى الوارد عن أئمة المفسرين من الصحابة والتابعين ليس من باب استعمال
 المشترك في معنيه أو معانيه، ولا من باب التخيير الإباحي، ولكنه رضي الله عنه
 صاححها كلها لأنها متلازمة، وكل معنى منها وجه من وجوه معنى الصمد، فالسيد
 الذي كمل في سؤده وعلمه وحلمه وحكمته وغناه هو الذي استغنى عن الطعام
 والشراب، وتعالى عن الجوف والبطن والمعدة والأمعاء.

وشيخ الإسلام يرى فيما نقل من أقوال السلف في التفسير أنها متلازمة متشابهة لا
 اختلاف فيها. وكثير منها بل أكثرها من باب التمثيل وتقريب المعنى، يذكر وجه من
 وجوهه ونوع من أنواعه، كما لو سألك أعمامي عن الخبز فأشرت إلى رغيف وقلت
 له هذا، وأشار غيرك إلى رغيف بشكل آخر وقال: الخبز هذا، وأشار ثالث إلى فطير
 أو بقساط أو بقلوة، وقال: مثل هذا؛ فتجمعت هذه التفاسير عند الأعمامي على
 معنى كليّ أنه ما صُنِع من دقيق الحب، ولو تنوّعَت كيفيات الصناعة، فكلها خبز أو
 من نوع الخبز أو شبيه به، وحيثند فلا تعارض ولا تضاد ولا تناقض. وكذلك إذا
 تأملنا تفاسير السلف للصمد وجدناها متلازمة يشرح بعضها ببعضًا ويبني بعضها
 ببعضًا، تجمعت كلها على إثبات عظمة الله وتزييه عن الناقص. والله أعلم. [مع].

المشترك في معنียه معًا، وإنما على ما يشبه التخيير الإباحي، كأنه قيل: من فهم هذا وبنى عليه فقد أصاب، ومن فهم هذا وبنى عليه فقد أصاب.

والمتكلمون يقولون: إن المعنى الأول محال على الله عز وجل، لأن ذلك من صفات الأجسام. ولا شأن لنا الآن بهم، وإنما الكلام هاهنا فيما فهمه المخاطبون الأولون، وقد سمعت قول كبار التابعين المروي عن بعض الصحابة. ومن الواضح أنه لا ينافي المعاني التي ينكرها المتعمّقون من آيات الصفات وأحاديثها. وكذلك المعنى الثاني لا ينافيها، وإنما حاصله أن الله سبحانه هو الذي يعمدُ الخلق إلى قصده فيما يهمُّهم. وحاصله أنه سبحانه المنفرد بالربوبية واستحقاق الألوهية.

قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكِلْذُ وَلَمْ يُولَذ﴾ واضح، ليس فيه ما ينافي تلك المعاني.

قوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ مرّ في حديث أبي العالية^(۱): «ولم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شيء». وأخرج ابن جرير^(۲) من نسخة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: «ليس كمثله شيء، فسبحان الله الواحد القهار». وأخرج^(۳) من وجه صحيح عن مجاهد قال: «صاحبـة». والمعنى الأول متضمن للثاني، والمنفي هاهنا هو الكفاءة، والمشاركة الإجمالية في الوجود والعالمية والقدرة وغيرها ليست مكافأة،

(۱) عند الترمذى (۳۳۶۴). وانظر «تفسير الطبرى» (۷۳۸/۲۴).

(۲) «تفسيره» (۷۳۸/۲۴).

(۳) المصدر نفسه (۷۳۹/۲۴).

إذ الواقع إنما هو وجود ذاتي واجب كامل، ووجود مستفاد ممكّن ناقص، وقُسْ على ذلك. فلو فُرض أن تلك المشاركة يصح أن يطلق عليها مشابهة، فالمنفي هنا هو الشبيه المكافىء، فليس في هذا أيضًا ما ينافي المعانى التي ينكرها المتعمّدون.

* * * *

المتكلم: أمهلوني حتى أعيد النظر في المقاصد الثلاثة الأولى، وأفكّر فيها.

الناقد: فليتكلّم السلفي في بقية المقاصد: الرابع فما بعده.

السلفي: كان العرب الذين خوطبوا بالقرآن والسنّة أولًا – كغيرهم من الناس – يعلمون بعقولهم الفطرية وما توارثوه عن الشرائع أن الله عزّ وجلّ: «لَنَسَ كَمِثْلِهِ، شَوَّٰٰ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: ١١]. فكانوا يعلمون أنه سبحانه ليس بحجر ولا شجر ولا كوكب ولا إنسان ولا طائر ولا جنّي ولا ملّك ولا مخلوق من المخلوقات التي عرفوها والتي لم يعرفوها، بل هو رب كلّ شيء وحالقه. وقد شهد لهم القرآن بأنهم كانوا يعتقدون وجود الله عزّ وجلّ وربوبيته، وأنه الذي يرزق من السماء والأرض، والذي يملك السمع والأبصار، ويخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ويدبر الأمر كلّه، وله الأرض وما فيها. رب السماوات السبع، ورب العرش العظيم، بيده ملائكة كل شيء، وهو يجير ولا يجار عليه. خلق السماوات والأرض، وسخر الشمس والقمر. يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له. ينزل من السماء ماء، فيُحيي به الأرض. خلق السماوات والأرض، وهو العزيز العليم. إلى غير ذلك. انظر سورة (يونس): ٣١، وسورة (المؤمنون): ٨٤ - ٨٩، وسورة (العنكبوت): ٦١ - ٦٣، وسورة (الزمر): ٣٨، وسورة (الزخرف): ٩ و ٨٧، وسورة (البقرة): ٢١ - ٢٢ و «تفسير ابن حجر» (ج ١ ص ١٢٦) (١).

(١) (٣٩٣ / ١) ط. دار هجر.

وكانوا كغيرهم من أصحاب العقول الفطرية يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى ذاتاً قائمة بنفسها، ولم يكن ذلك موجباً أن يتوهّموا أنه من جنس ما يرونه ويلمسونه، ولا مماثلاً لشيء من ذلك. فقد كانوا يعتقدون وجود الجن والملائكة، وأنها قد تكون بحضورتهم، وهم لا يرونها، ولا يسمعون كلامها، ولا يحسّون بمزاحمتها لهم. ويعلمون أن الله عز وجل أعلى وأجل وأبعد عن مماثلة ما يرونه ويلمسونه. وكانوا كغيرهم من الناس يعلمون أن الموجود القائم بنفسه حقيقة لا يمكن أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلًا به ولا منفصلًا عنه، لا قريباً من غيره من [٢٩٦/٢] الذوات ولا بعيداً عنها. فكانوا يعتقدون أن الله تبارك وتعالى فوق عرشه الذي فوق سماواته.

ولم يكونوا إذا قيل لهم: يد الله - مثلاً - ليفهموا من ذلك يداً كأيديهم، فإنهم يعلمون أن المضاف يختلف باختلاف المضاف إليه. يقال: رأس نحلة، رأس جرادة، رأس حمام، رأس إنسان، رأس حصان؛ فيختلف كما ترى، فما بالك بنحو «يد الله»؟ مع ما قدّمنا أنهم كانوا يعلمون أنه تعالى ليس بإنسان ولا جنّي ولا ملّك، ولا مماثل لشيء من ذلك ولا لغيرها من مخلوقاته؛ وأنه أعلى وأجل وأكبر من ذلك كله، وأنهم كانوا يعتقدون وجود الجن والملائكة، وأنها قد تكون بحضورتهم، لا يرونها ولا يسمعون كلامها ولا يدركون لها حسناً ولا أثراً. ويعلمون أن الله تبارك وتعالى أعلى وأجل وأبعد عن مماثلة المحسوسات.

والإنسان إذا كان يعرف المضاف إليه أو مثله أو مكنه تصوّر المضاف تحقيقاً أو تقريراً، يتّأتى معه أن يقال: مثل، أو شبيه، وإنّا لم يبق هناك إلا أمر إجمالي. فإذا كان المضاف إليه هو الله عز وجل لم يتصور من يده مثلاً إلا ما

يليق بعظمته وجلاله وكبرياته. فلا يلزم من تلك المشاركة الإجمالية أن تكون يدُه مثل المخلوق ولا شبيهةً بها بمقتضى لسان العرب الفطري، فإنه لا يطلق في مثل ذلك «ذاك شبيه بهذا». وقد سبق في أواخر الكلام على قوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَفَّٰءٌ﴾ ما ينبغي تذكرة.

فينبغي استحضار هذا، لئلا يتوهم أن العرب كانوا يعتقدون أن الله عز وجل يدين: يَدِي إنسان أو مثلكما، أو يجوزون ذلك، أو فهموا ذلك من قول الله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. وقياس على هذا، فإن كان في بعض النصوص ما يوهم ظاهره المماثلة، فعقول القوم كانت قرينة كافية لصرفه عن ذلك، إلا أن تكون مماثلةً في مطلق أمر، فهذه قد تقدم تحقيقها في الكلام على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَفَّٰءٌ﴾.

قال السلفي: وليس جميع النصوص المتعلقة بالعقائد موافقةً لما كان عليه العرب، فقد كانوا ينسبون إلى الله تعالى الولد، وينكرونبعث، إلى غير ذلك مما ردّه عليهم القرآن.

* * * *

[٢٩٧/٢] المقصid الخامس إلى الثامن

قال السلفي: لسنا نلتفت إلى دعوى ابن سينا ومن وافقه ولا إلى نظرهم المتعمّق فيه، بل نقول: كُلُّ ما كان حَقًّا في نظر المأخذين السلفيين فهو حق، وكُلُّ ما كان باطلاً في نظرهما فهو باطل. وقد تقدم في الباب الأول ما فيه كفاية، وبذلك تسقط دعواهـم وما بُني عليها.

وحاصل كلام ابن سينا ومن وافقه إنما هو نسبة الكذب إلى الله تبارك وتعالى في كثير مما أخبر به عن نفسه وغبيه، وإلى الرسول في كثير مما أخبر به عن ربه. فإن منهم من اعترف، ومنهم من تقوم عليه الحجة بأن من تلك النصوص في دلالتها على المعنى الذي يزعمون بطلانه ما هو ظاهر بيّن، وما هو صريح واضح، وما هو مؤكـد مثبت؛ مع أنه ليس في المأخذين السلفيين ما يصح أن يُعدّ قرينةً تصرف أفهمـا المخاطبين الأولـين ومن كان مثلـهم عن فهم تلك الظواهر، بل فيهما ما هو واضح كـلـ الوضوح في تثبيـت تلك الظواهر.

ولا يقتصر أمرـهم على هذا، بل يلزمـهـ أن يتناولـ الكذـبـ في زعمـهم جميعـ النصوصـ الواردةـ فيـ الثناءـ علىـ اللهـ عـزـ وـجلـ، وـعلىـ رسـولـهـ، وـعلىـ كتابـهـ، وـعلىـ دـينـ الإـسـلـامـ = بالـصـدقـ وـالـحـقـ وـالـهـدـاـيـةـ وـالـبـيـانـ وـالـإـبـانـةـ وـنـحـوـ ذـلـكـ، كـقـوـلـ اللهـ عـزـ وـجلـ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧] وغيرـ ذلكـ مماـ لاـ يـحـصـىـ.

ومن المعلومـ منـ دـينـ الإـسـلـامـ بالـضـرـورـةـ تـنـزـيـهـ اللهـ عـزـ وـجلـ عـنـ الـكـذـبـ، وـتـنـزـيـهـ أـنبـيـائـهـ عـنـ الـكـذـبـ عـلـيـهـ، أـيـ فـيـمـاـ أـخـبـرـواـ بـهـ عـنـهـ أـوـ عـنـ دـيـنـهـ. وـقـدـ تـقـدـمـ الـكـلـامـ فـيـ ذـلـكـ، وـفـيـ بـيـانـ تـنـزـهـهـمـ عـنـ تـعـمـدـ الـكـذـبـ فـيـمـاـ عـدـاـ ذـلـكـ. فـإـنـ ثـبـتـ

أن كلمات إبراهيم عليه السلام مما يُطلق عليه اسمُ الكذب، فالظاهر أنها كانت قبل النبوة كما مرّ. وبالجملة فهي أشدُّ ما حكي عن الأنبياء، فقد سماها إبراهيم و محمد عليهما السلام «كذبات»، وسميت في الحديث^(١) «خطايا»، ويرى إبراهيم عليه السلام أنها تبعد به عن رتبة الشفاعة في المحشر، وتقتضي أن يستحيي من ربّه عز وجل.

وأرى أن أوازن بين تلك الكلمات وبين النصوص التي زعم المتعمّدون بطلانَ معانيها [٢٩٨ / ٢] الظاهرة، ليتضح للنااظر أنه يلزمهم أن يكون إبراهيم أصدقَ من ربِّ العالمين – لا من محمد فحسب – بدرجات لا نهاية لها. وذلك من وجوه:

الأول: أن كلمات إبراهيم ثلاث فقط، لم يقع منه طول عمره غيرُها. وتلك النصوص تبلغ آلافاً، على أنهم يزعمون أن نصوص التوراة وسائر كتب الله عز وجل كذلك.

الثاني: أن كلمات إبراهيم في مقاصد موقته، وتلك النصوص تُعمَّ الأزمنة إلى يوم القيمة.

الثالث: أن كلمات إبراهيم تتعلق بالذين خاطبهم فقط، وتلك النصوص تُعمَّ حاجة الناس إليها إلى يوم القيمة.

الرابع: أن كلمات إبراهيم في مقاصد دنيوية، ليس فيها إخبار عن الله عز وجل ولا عن دينه؛ وتلك النصوص في أصل الدين وأساسه.

الخامس: أن إبراهيم لم يكن عند الذين خاطبهم نبياً، فيشتَّدُ وثوّقُهم

(١) حديث الشفاعة الطويل الذي سبق تخرّيجه.

بخبره، وفي الحديث^(١): «كَبِرْتُ خِيَانَةً أَن تَحْدُثَ أَخَاكَ حَدِيثًا هُوَ لَكَ بِهِ مَصْدَقٌ، وَأَنْتَ لَهُ بِهِ كَاذِبٌ». وتلك النصوص مخاطب بها المسلمين الذين يؤمنون بأن القرآن كتاب الله وأن محمداً رسول الله.

السادس: أن إبراهيم لم يكن قد التزم لمخاطبيه أن لا يحدّنهم إلا بالصدق، وتلك النصوص في الكتاب والسنة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ﴾ [الزمر: ٣٣] وغير ذلك.

السابع: أن كلمات إبراهيم قريبة الاحتمال للمعنى الواقع، وتلك النصوص أكثرها بغية البعد عما يزعم المتعمّدون أنه الواقع.

الثامن: أنَّ كلمات إبراهيم لم تؤكَّد، وتلك النصوص كثير منها مؤكَّدة فيما هي ظاهرة فيه غاية التأكيد.

التاسع: أنَّ كلمات إبراهيم لم تُكَرَّرْ، وتلك النصوص تكرَّر كثيرٌ منها في الكتاب والسنة.

[٢٩٩/٢] العاشر: أن حال إبراهيم كانت ظاهرة للمخاطبين، مقتضية أن يتَرَّخص في إيهامهم. وتلك النصوص على خلاف ذلك، فلم تكن حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم تقتضي إلا الصدق المحسن، فأما ربُ العالمين فما عسى أن يقال فيه!

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٣٩٣) وأبو داود (٤٩٧١) من حديث سفيان بن أسيد الحضرمي، وإنستاده ضعيف. وأخرجه أحمد في «مسنده» (١٧٦٣٥) من حديث النواس بن سمعان، وإنستاده ضعيف جداً.

الحادي عشر: أن إبراهيم احتاج إلى تلك الكلمات، ولم يكن يمكنه قبل ذلك الاستعداد لتلك الحوادث بما يُعنيه عن تلك الكلمات أو نحوها. وتلك النصوص على خلاف هذا لو لم تكن حقيقة. فإن الله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته، كما تقدم تقريره أوائل الرسالة، فلو كان الحق في نفس الأمر ما يزعمه المتعمّقون لخلق الله تعالى الناس على الهيئة التي تُرشّحُهم لإدراك ذلك بدون صعوبة شديدة. وذلك بأن يزيد في عقولهم ويُهَمِّ لهم من آيات الآفاق والأنفس ما يقرب إدراك الحق إلى أذهانهم، حتى إذا خاطبهم به في كتبه، وعلى ألسنة رسله، ونبّههم على الدلائل القريبة في ذلك = أمكن من يُحبُ الحقَّ منهم ويرغب فيه أن يفهم ذلك ويدركه.

فقول للمتعمّقين: ألم يعلم الله عز وجل ما يكون عليه حال الناس؟ أم علِم ولكن لم يقدِّر على أن يخلقهم على الهيئة المذكورة ويهيئ لهم من آيات الآفاق والأنفس ما ذكر؟ أم علِم وقدر، ولكن لم يعبأ باقتضاء الحكمة، فاضطُرَ سبحانه - وحشاها - أخيراً إلى الكذب والتلبيس الذي يُوقع الناس في نقىض ما خلقهم لأجله في الأصول، وحرضاً على أن يقبلوا بعض الفروع؟^(١) هذا مع ما يتربُّ على ذلك من المفاسد كما يأتي.

الثاني عشر: أن كلمات إبراهيم كان إبراهيم محتاجاً إليها حاجةً محققة، وتلك النصوص - لو لم تكن حقيقة - على خلاف ذلك، فإن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بوجود الله وربوبيته وغير ذلك، كما سلف في الجواب عن المقصد الرابع. فلو بنى الشرع أولاً على ما كانوا يعترفون به مما يعترف المتعمّقون أنه حقٌ في نفس الأمر، وعلى ما يُشبهه ويقرُّب منه، وسكت عن

(١) كذا العبارة في (ط)، وفيها خلل أو نقص.

غيره مما تأبه عقولهم = لم يكن في ذلك ما ينفرهم عن قبول الشرع، فأي حاجة دعت إلى أن يخاطبوا بما يزعم المتعمّدون أنه باطل؟

بل أقول: لو جاءهم الشّرع بالأصل الجامع في الجملة لما يزعمه المتعمّقون، وهو أن الله [٣٠٠ / ٢] عز وجل ليس داخل العالم ولا خارجه، ثم كرّر الدّعوة والاستدلال كما صنع في إثبات ما كانت عقولهم تأبه من قدرة الله عز وجل على حشر الأجساد، وكما صنع في نفي ما كانت عقولهم تتقبله أو تُوجّبه من أن الله عز وجل ولدا = لكان فيهم من يخضع لذلك، ثم لا يزالون يزدادون. وأنت ترى من لا يحصى من المتسبّبين إلى العلم وطلبه قبلوا ذاك الأصل الجامع وبعض فروعه ممن أحسنوا به الظنَّ من المتكلّمين، فقلّدوه في ذلك، وتعصّبوا له، وعادوا من يخالفه، غير مبالين بعقولهم، ولا بنصوص الكتاب والسنة، ولا بمخالفة من هو أجيئُ عندهم ممن قلّدوه.

وقد جاء أفراد بمقالات تنبذها العقول الفطرية، ويردُّها النظر المتعمّق فيه، ومع ذلك تبعهم من لا يحصى. والعرب إنما كانوا يستندون في إنكار ذاك الأصل إلى عقولهم الفطرية، وكان النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عندهم أوسطهم نسباً، وأفضلهم خلقاً، معروفاً بينهم بالصدق والأمانة والعدل وحبّ الحقّ والحرص عليه، لا يريد رياسته ولا جاهتها. ثم جاءهم بالمعجزات، فلو جاءهم بذلك الأصل ونحوه، أما كان يجد منهم من يقلّده ويتبّعه، كما وجد المتعمّدون والأفراد الآخرون، بل كما وجد الرسُولُ نفسيه في نفي نسبة الولد إلى الله عز وجل، وفي إثبات حشر الأجساد؟ وسيأتي في الجواب عن المقصد العاشر زيادة على هذا.

وَهَبْ أَنَّ الْحَاجَةَ دَعَتْ إِلَى إِظْهَارِ مُوافِقَتِهِمْ عَلَى مَا يَخَالِفُ ذَاكَ الْأَصْلَ

وبعض فروعه، وأنه ساغ ذلك؛ فقد كان يكفي نصٌ أو نصان أو ثلاثة مما هو ظاهرٌ في غير ما يوافقهم محتملٌ لما يوافقهم، فيحملون ذلك على ما يوافقهم بمقتضى عقولهم وأهوائهم. فإن كان لابد، فمما يحتمل المعنيين على السواء، أو يكون ظاهراً فيما يوافقهم ظهوراً ضعيفاً، غايتها أن يكون نحو كلمات إبراهيم. فما بال الكتاب والسنة مملوءين بتلك النصوص التي يزعم المتعمدون أن ظاهرها باطل، ومنها ما هو ظاهر بَيْنَ، وما هو صريح واضح، وما هو محقق مثبت مؤكداً، فهل كانت الضرورة تدعوا إلى ذلك كله؟

الثالث عشر: كلمات إبراهيم لم تقتضي الحكمَةَ أن يتداركها بالبيان في الدنيا، لأنها كانت في قضايا موقته، ولم تترتب عليها مفسدةٌ ما كاما تقدم. وتلك النصوص لو كانت كما^(١) يزعم [٣٠١ / ٢] المتعمدون لا تقتضي الحكمة اقتضاها بَأَنَّا أَنْ يُتَبَعُها الشَّرْعُ بما يَبْيَنُ الْحَقُّ، ولم يقع من هذا شيءٌ. فأما الإشارات المذكورة في المقصود الثالث، فقد مرَّ الكلام فيها.

فإن قيل: وكَلَّهُمُ الشَّرْعُ إِلَى العَقْلِ.

قلنا: العقل الفطري يوافق تلك النصوص كما تقدم، والنظر المعمق فيه جاء في الشرع التَّنْفِيرُ عنه وعن أهله. هذا مع الأمر المؤكَّد بالوقوف مع الكتاب والسنة والاعتصام بهما، والحكم بالزيغ والضلالة والكفر على من خالفهما، وتأكيدٌ أنَّ الْحَقَّ كُلُّهُ فيهما وأنَّ الدين قد كمل بهما، والأمر بالرجوع عند التنازع إليهما، وبيان أن الكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنَّ الرسول يهدي إلى صراط مستقيم، وغير ذلك.

(١) (ط): «لما» تحرير.

الرابع عشر: كلمات إبراهيم عليه السلام يظهر من تسميتها خطايا، ومن خجله واستحياءه من ربي في المحشر من أجلها أنه ندم عليها في الدنيا، وعزّم أن لا يعود إلى مثلها. وتلك النصوص لم يردد ما يشير إلى ندم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من أجلها، بل الواردُ خلاف ذلك. فأما الربُّ عز وجل فهو عالم الغيب والشهادة.

الخامس عشر: أن كلمات إبراهيم لم تترتب عليها مفسدةٌ ما، بل ترتبَ عليها درءٌ مفاسد عظيمة، وتحصيلٌ مصالح جليلة. قوله: «هي أختي» ترتبَ عليها سلامٌ إبراهيم من بطش الجبار، وسلامٌ الجبار وأعوانه من ذاك الظلم. وقوله: «إِنِّي سَقِيمٌ» [بالصفات: ٨٩] ترتبَ عليها تمكّنه من تحطيم الأصنام، وما تبع ذلك من إقامة الحجة. والثالثة ترتبَ عليها إقامةُ الحجة على عباد الأصنام حتى اضطُرُوا إلى الاعتراف، فقال بعضهم لبعض: «إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» [الأنبياء: ٦٤]. وأما النصوص التي يكذب المتعمّدون معانيها التي هي فيها ما بين ظاهريٍّ بينٍ، وصريحٍ واضحٍ، ومحققٍ مؤكِّدٍ؛ فإن كانت كما يزعم المكذبون فقد ترتبَ عليها مفاسد لا تحصى:

الأولى: لزوم النقص، كما تقرَّ في الوجوه السابقة، حتى لو لم يخلق الله تعالى الناسَ لما لزم مثل ذاك النقص، ولا ما يقاربه، بل لا يلزم نقص البتة فيما أرى.

الثانية: تثبيت الاعتقاد الباطل في أصل الدين، وحملُ الناس عليه.

[٣٠٢/٢] الثالثة: حملُ كثيرٍ من يسمّيهم ابنُ سينا «الخاصة» – وهم المتعمّدون في النظر العقلي – على تكذيب الشرع البتة، لأنّهم يرون فيه تلك

النصوص التي يرون أن معانيها باطلة، فيقولون: لو كان هذا الشرع حقاً ما جاء بالباطل، والله تعالى أعز وأجل من أن يجهل أو يكذب، والأنبياء الصادقون لا يجهلون ربهم ولا يكذبون عليه. واعتذار ابن سينا باطل كما ترى.

فإن قيل: أما هذه المفسدة، فهي حاصلة على كل حال.

قلت: لكن إن كانت النصوص كما يقول المكذبون كانت تبة هذه المفسدة عليها. فأما إذا كانت حقاً - كما يقول السلفيون - فإن تبة هذه المفسدة تكون على التعمق في النظر، وتقديم ما يلوح منه على الفطرة والعقول الفطرية وكلام الله وكلام رسوله. وبعبارة أخرى تكون تبعتها على اتباع الهوى، وإيثاره على الحق، ويكون ذلك بالنظر إلى الشريعة مصلحة.

الرابعة: حمل أشد المؤمنين إخلاصاً، وأقواهم إيماناً بالله ورسوله، وألزمهم اعتماداً بالكتاب والسنة = على تضليل أو تكثير من يُظهر خلاف ما دلت عليه تلك النصوص من «الخاصة»؛ وحمل «الخاصة» على تجاهيل أولئك المخلصين وتضليلهم والسخرية منهم.

ومن أعجب العجب أن الفريقين إذا علموا ما في الافتراق في الدين من الفساد طلبا من الدين نفسه الذي أوقعهما - على زعم المتعتمدين - في الافتراق، وقد زجر عنه، أن يدللهما على المخلص، فلا يجدان إلا قول الله عز وجل: ﴿فَإِنْ تَنْزَعُنُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحَسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فيتداعى الفريقان إلى تحكيم الكتاب والسنة. فأما السلفيون، فيقولون: ذلك ما كنا نبغى. وأما «الخاصة»، فيعلمون أنهم إن أجابوا قضي الكتاب

والسنة قضاءً باتاً بتلك النصوص، وإن أعرضوا تلا السلفيون ما يلي تلك الآية:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعَمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الظَّغْوَتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ، وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضْلِلَهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أُنْزِلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُتَنَفِّقِينَ يَصْدُونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴾ [النساء: ٦٠ - ٦١]. [٣٠٣ / ٢]

وقوله بعد ذلك: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَحِدُّوْا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا فَضَيَّتْ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا» [النساء: ٦٥].

الخامسة: أن وقوع الكذب في بعض النصوص الشرعية يفتح الباب لتكذيب الشريعة كلهما، حتى على فرض قبول اعتذار ابن سينا. هذا هو نفسه لما علم أن المتكلمين يوافقونه في بعض النصوص الاعتقادية فيزعمون أن ظواهرها باطلة جرًّا ذلك إلى نصوص أخرى في العقائد، ثم إلى نصوص تتعلق بالملائكة والنبوة والأرواح، ثم إلى النصوص المتعلقة بالبعث والنشر والجنة والنار وغير ذلك. ثم ختم بأن قضى على كل من يريد أن يكون من «الخاصة» بأن لا يلتفت إلى الشرع فيما للرأي فيه مجال. ففتح الباب بمصراعيه، ومهَّد لأصحابه الباطنية وغيرهم.

ولا ريب أنه لو جاز أن يكون في النصوص الشرعية كذب وتلبيس دعت إليه مصلحةً ما، وإن عارضتها عدة مفاسد، لم يسلم نصًّ من النصوص من احتمال ذلك. وإنما حاصل هذا أن الشرع باطل، وأن الأنبياء إنما اتبعوا أهواءهم. وأحسنُ أحوالهم عند «الخاصة» أن يكونوا اتبعوا تخيلاتهم.

والحقُّ الذي لا يرتاب فيه مؤمن: تنزيله الله عز وجل وكتبه ورسله عما

يقول الظالمون الذين يسمون أنفسهم «الخاصة»، وأن اتباع الأهواء والتخيلات هي صفة أولئك الفجار. ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثُلُّ السَّوْءَ وَلَهُ﴾ ثم لرسله^(١) ﴿الْمَثُلُّ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

* * *

(١) بل المثل الأعلى الله وحده، وهو فرد بالصمدية والسؤدد والكمال، وتُنزعه عن كل عيب ونقص وشين وذم. فالكتاب العصريون الذين استعملوا المثل الأعلى في مطعم النظر والكمال المرجو لمن يتطلبه قد حرفوا المثل الأعلى عما أراده الله منه. والتعبير الأوفق لمعنى المثل الأعلى أن يقال: والله المثل الأعلى في الوصف بالكمال، ولرسله البيان الواضح والبلاغ المبين فيما أخبروا عن الله ووصفه كما قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾١٨٠ وَسَلَّمَ عَلَى الْمَرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٠ - ١٨٢]. قال الشيخ ابن تيمية ما معناه: «نَزَّ نَفْسَهُ عَمَّا وَصَفَ بِهِ الْمُبْطَلُونَ، وَسَلَّمَ عَلَى الْمَرْسَلِينَ لِسَلَامَةِ أَقْوَالِهِمْ عَمَّا لَا يُلْيقُ بِاللَّهِ تَعَالَى إِثْبَاتًا وَنَفْيًا، وَحَمَدَ نَفْسَهُ عَلَى وَصْفِهِ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» اهـ ملخصاً بالمعنى في تفسير الآية من «الواسطية». وأما استنكار وصف غير الله تعالى بأنه له المثل الأعلى، فقد استنفته من محاورة بعض شيوخ الهند المحققين. والله أعلم. [مع].

[٣٠٤/٢] المقصد التاسع

قال السلفي: المقصد التاسع مبنيٌ على ما قبله، وقد عُلِمَ حاله. وما ذُكر من أن الفرض على هؤلاء كذا وعلى هؤلاء كذا، لم يذكره ابن سينا؛ ولكنه قد يؤخذ من كلامه. وقد نحا الغزالى في بعض كتبه قریباً من هذا المنحى. وصرّح به ابن رشد في كتابه^(١)، وزاد، فأوجب على «الخاصة» أن يكتموا نتائج تعمّقهم المخالفة للدين، وأن إظهارها كفر لأنّه يحمل العامة على الكفر.

وأقول: كان الحق على المتعمّقين عند ما يرون مخالفهً بعض نتائج تعمّقهم للدين أن يعملوا بنصيحة ذاك الفريق من الفلاسفة القائلين: إن النظر المتعمّق فيه لا يوثق به في الإلهيات، كما تقدّم في الباب الأول. وحيثند يحصرون تعمّقهم في البحث عن الطبيعيات ونحوها، فإن أبى أحدهم فليقُصر داءه على نفسه، فلا يعلم ولا يصنف ولا يناظر. فإن اضطُرَ إلى الذبّ عن الدين فليَخُلُّ بمن يطعن في الدين، ولْيقل له: لم يَخْفَ عَنَّا مَا بَدَلَكَ، ولكن عرفنا ما لم تعرف. فإن الشرائع الحقة جاءت بما تنكره، فإما أن يكون الحق ما جاءت به؛ إذ من المحال أن يخطئ الله وأنبياؤه، وتتصيّب أنت بنظرك الذي قد جرّبت عليه الخطأ والغلط غير مرة. وإما أن تكون الشرائع جاءت بما يُصلح الجمهور على علم بما فيه. وعلى كلا الحالين لا ينبغي معارضتها، فإن أبيت فإنني أرى علىَّ أن أرْدَدَ عليك، وأقدح فيما تستدل به.

أقول: ومنْ تأمَّلَ طرقَ استدلالهم ومناقشتهم ومعارضاتهم عَرَفَ أنه لا

(١) انظر «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص ٤٥) طبعة دار الآفاق، بيروت.

يصعب على الماهر في كلامهم الدفاع عن تلك النصوص، ولو فعلَ مع اعتقاده خلافها لم يكن عليه عند نفسه غضاضةٌ في علمه ولا دينه إن كان متديناً، لأنَّه إنما رضي لنفسه من ذلك ما يرى أن ربَ العالمين رضيه لنفسه ولأنبيائه ورسله. وقد وَبَخَ الله عز وجل المشركين في قولهم: إنَّه سبحانه بُناتٍ مع كراهيتهم أن تكون لهم بنات. قال تعالى: ﴿أَلَّمْ يَرَوْا أَنَّا أَنْشَأْنَا لِلنَّاسِ إِذَا قِسْمَةً مِنْ ذِي الْجَنَاحَيْنِ بَنَاتٍ وَأَصْفَنَّا لِلْمَاءَ بِالْبَيْنِ﴾ [النجم: ٢١ - ٢٢]. وقال سبحانه: ﴿أَمْ أَنْخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ مَثَلَّاً ظَلَّ وَجْهَهُ مُسَوِّدًا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [الرَّحْمَن: ٣٠٥ / ٢] ﴿أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحَلَقَةِ وَهُوَ فِي الْخُصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨ - ١٩].

مع أنَّ المشركين - فيما أرى - حاولوا التزويه، لأنَّهم رأوا أنَّ الابن من شأنه أن يشارك أباه في مُلكه، بخلاف البنات فإنَّهن كنَّ في عرفهم مطرَّحات. وصنيع أولئك الذين يسمُّون أنفسهم «الخاصة» أسوأ من ذلك، إذ يزعمون أنَّ الله تبارك وتعالى رضي لنفسه ولرسله الكذب والتلبيس، ثم لا يرتضون مثل ذلك لأنفسهم، بل يتذمرون عن ذلك جهادهم، مع علمهم بأنَّ صنيعهم منافقٌ لما يقولون إنَّ صلاح الناس فيه، ومُوقِّعٌ فيما يقولون إنه فساد عظيم. فليتهم إذ لم يسمح لهم شرفُ أنفسهم في زعمهم أنَّ يتلوثوا بما يزعمون أنَّ الله عز وجل ارتضاه لنفسه ولرسله، سكتوا عن مناقضة ما جاء به الشرع، وتركوا المسلمين ودينهم. لكنَّ الله تبارك وتعالى أراد أن يهتك أستارهم، وبيلو بهم كما ابتلاهم. قال تعالى: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنَّمَا يُنَزَّلُ كُوَا أَنْ يَقُولُوا أَمَّا وَهُمْ لَا يُفَتَّنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَذَّابِينَ﴾ [فاطحة العنكبوت: ٦]

المقصد العاشر

قال السلفي: لا ريب أن شبهة ابن سينا في أمر الحشر أقوى من شبهته في شأن الاعتقاد في ذات الله تعالى وصفاته. فلو ساغ الكذب في شأن الاعتقاد لكان في شأن الحشر أسوأ، لأن فحشه أخفُّ، وال الحاجة إلى التشديد في الترغيب والترهيب ظاهرة؛ فإلزامه للمتكلمين في محله. فأما السلفيون فلا سلطان له عليهم، كما لا يخفي.

و مع أن شبهة ابن سينا داحضة لمعارضتها اليقينيَّ الضروري، وفيها خلل من جهاتٍ تُعلَم مما تقدَّم. ويختص بقضية حشر الأجساد أنَّ العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بحياة الروح بعد موت الجسد، ويقولون: إنَّ روح المقتول تبقى تتوح على قبره حتى يؤخذ بثأره، كما هو معروض في أشعارهم. وقد جاء الكتاب والسنة بأشياء من حال الأرواح تصرِّح بحياتها منفصلة عن الجسد، ولم ينكر ذلك أحدٌ من المسلمين ولا المشركين. فقد كان من الممكن أن يوسع [٣٠٦/٢] القول في نعيم الأرواح وعداها بدون تعرُّضٍ لما كان العرب ينكرون من حشر الأجساد. بل لو كان المقصود إنما هو اجتارهم إلى قبول الشرع العملي لما ذُكر لهم حشرُ الأجساد، فإنه من أشدَّ ما صدَّهم عن الإسلام. قال الله عز وجل: ﴿وَقَالَ اللَّهُمَّ كَفَرُوا هُنَّ نَذِلُكُمْ عَلَى رَجُلٍ يَتَشَكَّمُ إِذَا مُرْقَتُمْ كُلَّ مُمْزَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾٧﴿ أَفَرَأَيْتَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ حِنْتَهُ﴾

[سبأ: ٧-٨].

وقال تعالى: ﴿أَءَذَا كُنَّا عَظِيمًا وَرَفَنَا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ حَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٤٩]

. [٩٨]

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَوْا يَهَىءَ يَسْتَسْخِرُونَ ١٤﴾ وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ١٥﴿ أَءَذَا مِنْنَا وَكَانَ زَرَابًا وَعَظَلَمًا أَئْنَا لَنْ يَمْعُونَ ١٦﴾ أَوْ إِبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ١٧﴿ قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَخِرُونَ ١٨﴾ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَحْدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ ١٩﴾ [الصفات: ١٤ - ١٩].

كانوا يكذبون بالمعجزات قائلين: إنها سحر، محتاجين بأن الذي ظهرت على يده يخبر بما لا يعقل من حشر الأجسام. وانظر (الصفات) أيضًا: ٥٣ و(المؤمنون): ٣٥ و٨٢ و(الواقعة): ٤٧.

مهمة

قد يفسّر حشر الأجسام بجمع أجزائها المتفقة، وقد يفسّر بإنشاء أجسام أخرى، والنصوص الشرعية تدل على أمر جامع لهذين. وقد أورد على الأول أن الأبدان في الدنيا تنمو وتتحلل فتفارقها أجزاء وتعوض أجزاء أخرى، ولا تزال هكذا، ثم تبلّى بالموت، وتتفرق فتدخل أجزاء من هذا البدن في تركيب أبدان أخرى وهلم جراً. وإعادة تلك الأجزاء أعيانها في جميع تلك الأبدان، بأن تكون هي أعيانها في هذا، وهي أعيانها في ذاك، في وقت واحد = غير معقول. فإن أعيدت في بعضها، فلم يعد غيره على ما كان عليه. وأيضاً فقد تكون الأجزاء من بدن مؤمن، ثم تصير من بدن كافر، وعكسه. وأجيب بأن المُعاد في كل بدن إنما هو أجزاء الأصيلة. ونوقش في هذا بما هو معروف.

[٣٠٧/٢] أقول: النصوص لا تدل على إعادة هذه الأجزاء كلّها في كلّ بدن في وقت واحد، وإنما تدل على الإعادة في الجملة، وإذا تدبرنا الحكمة في الإعادة أمكننا أن نفهم التفصيل تقريرًا.

فمن الحكمة إظهار قدرة الله عز وجل على الحشر، وتصديق خبره بأنه

واقع. وهذه الحكمة إنما تستدعي الإعادة في الجملة، وذلك يحصل بما يأتي قريرًا.

ومنها: أن ينال الجزاء هذه الأجزاء، وهذا غير متحتم؛ لأن الكاسب المختار للطاعة أو المعصية، والمدرك لأثرها في الدنيا والمدرك للذلة الجزاء أو ألمه في الأخرى هو الروح، وإنما البدن آلة لها. غاية الأمر أنه إذا كانت آلة الكسب هي آلة الجزاء كان ذلك أبلغ في كمال العدل، فليكن من ذلك ما يمكن. وقد جاءت عدة نصوص تدل أن أبدان أهل الجنة والنار يكون بعض البدن منها أو كُلُّه من غير الأجزاء التي كان منها في الدنيا. ففي «ال الصحيحين»^(١) في قصة الذين يخرجون من النار «فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حُمَّمًا، فِيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَاةِ، فَيَنْبَتُونَ كَمَا تَبَتَّ الْجِبَّةُ فِي حَمَيلِ السَّيْلِ ...». وجاءت عدة أحاديث أن أهل الجنة يكونون كلهم على صورة آدم طوله ستون ذراعًا. راجعها في «الباب التاسع والثلاثين» من «حداي الأرواح»^(٢).

وقال تبارك وتعالى في أهل النار: «كُلَّمَا نَسْجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا عِيرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» [النساء: ٥٦].

وفي «صحيف مسلم»^(٣) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآلله وسلم: «ما بين منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع».

(١) البخاري (٦٥٧٣) ومسلم (١٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) (ص ٣١٣ - ٣١٨).

(٣) رقم (٢٨٥٢).

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَخْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاهُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

وفي «صحيحة مسلم»^(١) من حديث ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية؟ فقال: أما إنا [٢٠٨ / ٢] قد سأله عن ذلك، فقال: «أرواحهم في جوف طير خُضُر، لها قناديل معلقة بالعرش تَسْرَح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل، فاطلَعَ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ اطْلَاعَةً...». أخرجه عن جماعة، عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن مسروق، عن ابن مسعود. وقد أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (ج ٤ ص ١٠٦ - ١٠٧)^(٢) من طريق شعبة ومن طريق سفيان الثوري كلاماً عن الأعمش بسنده أنهم سألا عبد الله بن مسعود فقال: «أرواح الشهداء...». ثبت سماع الأعمش لهذا الحديث من عبد الله بن مرة؛ لأن شعبة لا يروي عن الأعمش إلا ما علم أنه سماع للأعمش من سمّاه. نصّ على ذلك أهل المصطلح وغيرهم. وكذلك أخرج هذا الحديث الدارمي (ج ٢ ص ٢٠٦)^(٣) من طريق شعبة. فأما عدم التصريح بالرفع فلا يضر، لأن هذا ليس مما يقال بالرأي، مع ظهور الرفع في رواية مسلم.

وفي «مسند أحمد» (ج ١ ص ٢٦٥)^(٤): «ثنا يعقوب، ثنا أبي، عن ابن إسحاق، حدثني إسماعيل بن أمية بن عمرو بن سعيد، عن أبي الزبير المكي،

(١) رقم (١٨٨٧).

(٢) (٦ / ٢٣٢، ٢٢٩) ط. دار هجر.

(٣) رقم (٢٤١٥).

(٤) رقم (٢٣٨٨).

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم: «لما أصـيب إخـوانـكـم بـأـحـد جـعـل الله عـزـ وـجـلـ أـرـواـحـهـمـ فـيـ أـجـوـافـ طـيـرـ خـضـرـ تـرـدـ أـنـهـارـ الجـنـةـ، تـأـكـلـ مـنـ ثـمـارـهـاـ، وـتـأـوـيـ إـلـىـ قـنـادـيلـ مـنـ ذـهـبـ فـيـ ظـلـ العـرـشـ. فـلـمـاـ وـجـدـواـ طـيـبـ مـشـرـبـهـمـ وـمـأـكـلـهـمـ وـحـسـنـ مـُنـقـلـيـهـمـ قـالـواـ: يـاـ لـيـتـ إـخـوانـنـاـ يـعـلـمـونـ...». أبو الزـبـيرـ يـدـلـلـ (١)، وـقـدـ أـخـرـجـ الـحـاـكـمـ فـيـ «الـمـسـتـدـرـكـ» (جـ ٢ـ صـ ٢٩٧ـ ...).

(١) لو رددنا حديث كل مدلس لردنا جمهرة طيبة مباركة من السنة التي قبلها الأكابر ونشروها وعملوا بها، والذي يظهر من عمل المحققين من أئمة السنة [أنهم ينظرون] إلى مراتب الجرح والتعديل عند التعارض (!) ليأخذوا بالأرجح الأقوى إن لم يمكن الجمع. وحديث أبي الزبير هذا ليت شعرى ما الذي عارضه من روایة من هم أرجح منه حتى نشكك فيه؟ وروايته محسو بها «البخاري» مكتظ بها «مسلم» وغيره فضلاً عن بقية دواوين السنة كأبي داود والترمذى وغيرهم من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد. [مع].

قلت: يبدو لي في كلام فضيلته ملاحظات:

- ١ - التسوية بين تدليس الأعمش وتدليس أبي الزبير في التسامح بهما ليس بجيد، لأن تدليس الأول قليل، وتدليس الآخر كثير، ولذلك احتاج الشیخان بالأعمش، ولم يحتج بأبي الزبير غير مسلم منهم، وأورده الحافظ في المرتبة الثانية من «طبقات المدلسين»، وهي – كما ذكر في المقدمة – مرتبة من احتمل الأئمة تدليسه، وأخرجوا له في «الصحيح». ثم أورد أبو الزبير في المرتبة الثالثة، وهي مرتبة من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحو فيه بالسماع كأبي الزبير المكي، ثم أورده في هذه الطبقة وقال: «مشهور بالتدليس».
- ٢ - قوله في أبي الزبير: «وروايته محسو بها (البخاري)» ليس بصواب، فإن البخاري لم يستند له غير حديث واحد متابعة غير محتاج به! قال الحافظ ابن حجر في «مقدمة الفتح» (٢/١٦٣): «لم يرو له البخاري رحمه الله سوى حديث واحد في «البيوع»، قرنه بعطاء عن جابر، وعلق له عدة أحاديث». ومسلم وإن كان =

ال الحديث من وجه آخر^(١) عن ابن [٢٣٠٩] إسحاق، عن إسماعيل، عن أبي الزبير، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس. زاد في السنن: سعيد بن جبير. وقال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم» وأقره الذهبي.

وقال الله عز وجل: ﴿وَحَاقَ بِعَالِي فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴾ ﴿النَّارُ يُعَرَّضُونَ عَلَيْهَا عَذَوًا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَذْخُلُوا إِلَيْهَا أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦].

وأخرج ابن جرير في «تفسيره» (ج ٢٤ ص ٤٢)^(٢) بسندرجاله ثقات عن هزيل بن شرحبيل أحد ثقات التابعين قال: «أرواح آل فرعون في أجواف طير سودٍ تغدو وتروح على النار، وذلك عرضها». وفي «روح المعاني»^(٣) أن عبد الرزاق وابن أبي حاتم أخرجا نحوه عن ابن مسعود.

ومن حِكْمَ الإِعَادَةِ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ. قَالَ اللَّهُ تَبارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ يُحَسَّرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾ ﴿١٩﴾ حَتَّى إِذَا مَاجَأُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجْلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [فصلت: ١٩ - ٢٠].

احتاج به، فقد قال الذهبي في ترجمته من «الميزان»: «وفي «صحيح مسلم» عدة أحاديث مما لم يوضح فيها أبو الزبير السماع عن جابر، ولا هي من طريق الليث عنه، ففي القلب منها شيء» [ن].

(١) من طريق عبد الله بن إدريس عن ابن إسحاق. وكذا أخرجه أبو داود (٢٥٢٠) وأبو يعلى في «مسند» (٢٣٣١) والبيهقي في «الكبرى» (٩/١٦٣) وغيرهم.

(٢) (٢٠/٣٣٧) ط. دار هجر.

(٣) (٢٤/٧٣). وانظر «تفسير عبد الرزاق» (٢/١٨١، ١٨٢) و«تفسير ابن أبي حاتم» (١٠/٣٢٦٧).

وقال عز وجل: «أَلَيْوَمْ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشَهَّدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» [يس: ٦٥].

وقال سبحانه: «يَوْمَ تَشَهَّدُ عَلَيْهِمْ أَسْنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» [النور: ٢٤].

[٣١٠/٢] والمقصود من استشهاد الأعضاء إبلاغ الغاية القصوى في إظهار العدل. وفي «صحيف البخاري»^(١) وغيره عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يُجَاهُ بِنَوْحِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ لَهُ: هَلْ بَلَّغَتْ؟ فَيُقَولُ: نَعَمْ يَا رَبَّ. فَتُسْأَلُ أُمَّتَهُ: هَلْ بَلَّغَكُمْ؟ فَيُقَولُونَ: مَا جَاءَنَا مِنْ نَذِيرٍ. فَيُسْأَلُ: مَنْ شَهَدَكُمْ؟ فَيُقَولُ: مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ». فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «فَيُجَاهُ بِكُمْ، فَتَشَهَّدُونَ أَنَّهُ قَدْ بَلَّغَ». ثُمَّ قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَّةً وَسَطَا لَنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُنَّ الرَّسُولَ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» [البقرة: ١٤٣].

وفي «صحيف مسلم»^(٢) وغيره عن أنس قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فضحك، فقال: «هل تدرُّونَ ممَّا أَضْحَكَ؟» قال: قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: «من مخاطبة العبد ربَّه يقول: يا ربَّ ألم تُحِرِّنِي مِنَ الظُّلْمِ؟ قال: يقول: بلَّى. قال: فيقول: فإنِّي لا أجيِزُ عَلَى نَفْسِي إِلَّا شَاهَدًا مِنِّي. قال: فيقول: كفى بِنَفْسِكِ الْيَوْمَ عَلَيْكَ شَهِيدًا، وَبِالْكَرَامِ الْكَاتِبِينَ شَهِيدًا». قال:

(١) رقم (٣٣٣٩)، (٣٣٤٩)، (٤٤٨٧)، (٧٣٤٩). وأخرجه أيضًا أحمد في «المسندي» (١١٢٨٣) والترمذى (٢٩٦١) والنمساني في «الكبرى» (١١٠٧).

(٢) رقم (٢٩٦٩). وأخرجه أيضًا النمساني في «الكبرى» (١١٦٥٣).

فِيُخْتَمْ عَلَى فِيهِ، فِي قَالْ لِأَرْكَانِهِ: انْطَقِي. قال: فَتَنْطِقُ بِأَعْمَالِهِ. ثُمَّ يُخْلَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَلَامِ، فَيَقُولُ: **بُعْدًا لَكُنَّ وَسُحْقًا، فَعَنْكُنَّ كُنْتَ أَنْأَصْلَ**».

وَ فِي «صَحِيحِ مُسْلِمٍ»^(١) أَيْضًا عَنْ أَبِي هَرِيرَةَ قَالَ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ ... قَالَ: «فَيُلْقَى الْعَبْدُ فَيَقُولُ: أَيْ فُلْ ... ثُمَّ يُلْقَى الثَّالِثُ، فَيَقُولُ لَهُ مِثْلُ ذَلِكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّي أَمْتُ بِكَ وَبِكِتابِكَ وَبِرِسْلِكَ، وَصَلَّيْتُ وَصُمِّتُ وَتَصَدَّقْتُ - وَيُنَبِّئُ بِخَيْرِ مَا اسْتَطَاعَ». فَيَقُولُ: هَاهُنَا إِذَا. ثُمَّ يَقُولُ: الآنَ نَبْعَثُ شَاهِدًا عَلَيْكَ. وَيَتَفَكَّرُ فِي نَفْسِهِ: مَنْ ذَا الَّذِي يَشَهِدُ عَلَيَّ؟ **فِيُخْتَمْ عَلَى فِيهِ، وَيَقُولُ ... فَتَنْطِقُ فَخْذُهُ وَلَحْمُهُ وَعَظَاءُهُ بِعَمْلِهِ.** وَذَلِكَ لِيُعَذِّرَ مِنْ نَفْسِهِ ...».

فَالإِنْسَانُ إِذَا رَأَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُقْرِرُهُ بِعَمْلِهِ، وَلَا يَأْخُذُ بِمُجْرِدِ عِلْمِهِ تَعَالَى، يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْإِنْكَارَ يَنْفَعُهُ، ثُمَّ لَا يَرْضَى بِشَهَادَةِ الْمَلَائِكَةِ وَلَا الرَّسُلِ، فَتَشَهِّدُ عَلَيْهِ أَعْضَاؤُهُ، فَحِينَئِذٍ يَظْهُرُ لَهُ وَلِغَيْرِهِ عَيْنُ الْيَقِينِ الْغَايَةُ الْقَصْوَى فِي عَدْلِ اللَّهِ تَبارَكَ تَعَالَى. وَمَعَ ذَلِكَ يَعْتَرِفُ بِلِسَانِهِ صَرِيحاً عِنْدَ دُخُولِهِ النَّارِ. قَالَ اللَّهُ تَبارَكَ وَتَعَالَى: «وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى [٢١١ / ٢] إِذَا جَاءُوهَا فُتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَرَنَّهَا أَلَّمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتَلَوُنَ عَلَيْكُمْ إِيمَانَكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمَكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كُلُّمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكُفَّارِينَ» [الزمر: ٧١].

وَقَالَ تَعَالَى فِي شَأنِ جَهَنَّمَ: «تَكَادُ تَمِيرُ مِنَ الْفَيْطَنِ كُلَّمَا أُتَقَى فِيهَا فَوْجٌ سَالَمَهُ خَرَنَّهَا أَلَّمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبَنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ

(١) رقم (٢٩٦٨).

إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَيْرٍ ﴿١﴾ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كَانَ فِي أَحَبِّ الْسَّعِيرِ ﴿٢﴾ فَأَعْرَفُوا
بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿٣﴾ [المulk: ٨ - ١١].

وهذه الحكمة إنما تستدعي إعادة الأجزاء التي تؤدي الشهادة، وذلك عند أدائها. فلا يلزم أن تعاد في كلّ بدنٍ جميعُ أجزائه ثم تبقى خالدةً معه. بل إذا فرضنا أجزاءً معينة قد دخلت في تركيب عدة أجسام في الدنيا على التابع بأن كانت في هذا البدن، ثم صارت من ذاك البدن، وهلمَ جرًّا؛ واقتضت الحكمةُ أن تؤدي الشهادة يوم القيمة في كلّ بدنٍ من تلك الأبدان بما فعل = فإن ذلك يمكن بأن تُحشر أولاً كما شاء الله تعالى إما في بدن واحد، وإما متفرقةً في تلك الأبدان، ثم إذا حوسب أولُ إنسان من أصحاب تلك الأبدان جُمعت تلك الأجزاء في بدنٍ، ثم إذا أدت الشهادة فارقته إلى بدنٍ أولٍ من يُحاسب بعده من أصحاب [٢/٣١٢] تلك الأبدان. وهكذا حتى تستوفي تلك الأبدان كلُّها التي دخلت فيها وقضت الحكمة باستشهادها على أصحابها. وقد يشير إلى هذا قوله تبارك وتعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَنَعِلِيمُونَ﴾ [الأنباء: ٤٠]، قوله سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأْنَا كُنَّا نَعُودُنَّ﴾ [الأعراف: ٢٩].

وأما الجزء الجسماني، فمن الحكمة فيه تنعيم الأرواح وتعذيبها بما هو من جنس ما ألفته في الدنيا بواسطة الأبدان، فإن الأرواح لطول صحبتها للأبدان واعتيادها للذات والآلام التي تصل إليها بواسطتها تبقى بعد مفارقة الأبدان متصورةً تلك اللذات والآلام، متشوقةً إلى جنس تلك اللذات، نافرةً عن جنس تلك الآلام. فإذا أعيدت إلى أبدان ثم نعمت بما هو من جنس اللذات التي ألفتها، كان ذلك أكمل للذاتها وأتمَ لنعيمها من أن تنعم بلذات

روحية محضة، فكيف إذا جُمع لها الأمران معاً^(١)؟ وإن أعيدت إلى أبدان ثم عذّبت بما هو من جنس الآلام التي كانت تُنْفِرُ عنها كان ذلك أبلغ في إيلامها من أن تعذّب بالآلام روحية محضة، فكيف إذا جُمع لها الأمران^(١)؟

ومنها: تصديق وعد الله ووعيده وإخباره بالحساب والجنة والنار، وسائل ما يتعلّق بالآخرة. وهذه الحكمة كافية لإبطال شبهة ابن سينا وموافقيه في أمر الآخرة، فإننا لو أعرضنا عن الحكم الأخرى واقتصرنا على هذه الحكمة لكتفى، بأن نقول: هَبْ أن الأمر كما زعمت من أن الناس لا يؤثّر فيهم الترغيب والترهيب، إلا إذا كان بما هو من جنس ما أُلفوه واعتادوه في الدنيا من الأمور الجسمانية واللذات والآلام الجسمانية، فإن الحكم إذا اقتضت أن يقضي الله عز وجل وقوع ذلك وتحقيقه لئلا يكون إخباره تعالى وإخبار رسle كذباً، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك.

ولنقصر على هذا القدر في الرد على مقالة ابن سينا في إنكاره الاحتجاج بالنصوص الشرعية، ونظر مقالاتٍ من بعده. والله الهادي.

* * * *

(١) أي فإن ذلك أكمل وأكمل، وذلك هو الواقع. [المؤلف].

[٢/٣١٣] قول الفخر الرازي في الاحتجاج بالنصوص الشرعية

في «مختصر الصواعق» (ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٦)^(١) عبارة طويلة للفخر الرازي سأحاول تلخيصها مع شيء من الإيضاح. المطالب ثلاثة:

الأول: ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوته، كوجود الله وعلمه بالمعلومات كلها، وصدق الرسول. فهذا يستحيل أن يُعلم بأخبار الشرع.

الثاني: ثبوت أو انتفاء ما يقطع العقل بإمكان ثبوته وإمكان انتفائه. فهذا إذا لم يجده الإنسان من نفسه، ولا أدركه بحسنه، استحال العلم به إلا من جهة الشرع.

الثالث: وجوب الواجبات، وإمكان الممكنت، واستحالة المستحبلات. فهذا يعلم من طريق العقل بلا إشكال. فأما العلم بأخبار الشارع فمشكل، لأن خبر الشارع في هذا المطلب إن وافقه عليه العقل، فالاعتماد على العقل، وخبر الشارع فضل. وإن خالفه العقل وجب تقديم العقل وتأويل الخبر في قول المحققين، لأن تقديم الخبر على العقل حكم على العقل بأنه غير موثوق به، فيلزم من هذا أن لا يكون ما ثبت به الشرع موثوقاً به، فيسقط الشرع، وما أدى ثبوته إلى انتفائه فهو باطل. وإن لم يعلم موافقة العقل للخبر ولا مخالفته له كان محتملاً أن يكون العقل مخالفاً له فيجب تأويله، ومع هذا الاحتمال لا يفيد العلم.

قال^(٢): «إن قيل: إن الله سبحانه لما أسمع المكْلَفَ الكلام الذي يُشعر

(١) (ص ١٥٣ وما بعدها) ط. دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥.

(٢) انظر المصدر السابق (ص ١٥٥).

ظاهره شيء، فلو كان في العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء وجب عليه سبحانه أن يُخطر ببال المكلَّف ذلك الدليل، وإلا كان تبليساً من الله تعالى، وإنه غير جائز. قلنا: هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح وأنه يجب على الله سبحانه شيء، ونحن لا نقول بذلك. سلَّمنا بذلك، فلِمَ قلتم: إنه يجب ...، وبيانه: أن الله إنما يكون مُبَيِّساً على المكلَّف لو أسمعه كلاماً يمتنع عقلاً أن يريد به إلا ما أشرَّ به ظاهره. وليس الأمر كذلك، لأن المكلَّف إذا سمع بذلك الظاهر فبتقدير أن [لا]^(١) يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشرَّ به الظاهر، فعلى هذا إذا أسمع الله المكلَّف ذلك الكلام، فلو قطع المكلَّف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا كان ذلك التقصير واقعاً من المكلَّف، لا من قِبَل الله تعالى ... [٣١٤ / ٢] فخرج بما ذكرنا أن الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها في باب المسائل العقلية. نعم، يجوز التمسك بها في المسائل النقلية، تارةً لإفاده اليقين كما في مسألة الإجماع وخبر الواحد، وتارةً لإفاده لظن كما في الأحكام الشرعية».

أقول: أما المطلب الأول، فقد أعدَ الله تبارك وتعالى لثبوته فطرَ الناس وعقولهم الفطرية وأيات الآفاق والأنفس، ثم تكفل الشرع بالتبنيه على ذلك وإياضاحه مع تضمينه لآيات أخرى. ثم يتممُ الله عز وجل ذلك بالتوفيق لمن استحقَّه، فمن كان في قلبه محبة للحق ورغبة فيه وإيثار له على ما سواه رَزَقه

(١) زيادة من المؤلف ليستقيم المعنى. ونص كلام الرازى في «نهاية العقول في دراية الأصول» - كما في الطبعة المحققة من «مختصر الصواعق» (٤٧٤ / ٢ - ٤٧٥) -: «لأن المكلَّف إذا سمع بذلك الظاهر، [ثم إنه يجوز أن يكون هناك دليل عقلي على خلاف ذلك الظاهر]، فبتقدير أن يكون الأمر كذلك ...» ما بين المعقوفين ساقط من «مختصر الصواعق» فأدَى ذلك إلى اختلال المعنى.

الله الإيمان لا محالة. ولهؤلاء درجات بحسب درجاتهم في المحبة والرغبة والإيثار، فمنهم من تقوى هذه الأمور عنده وتصفو، فيصفو له اليقين بالفطرة وأدنى نظر. ومنهم من يكون دون ذلك، فيحتاج إلى زيادة.

وعلى كل حال، فإن المأخذين السلفيين شافيان كافيان معنيان في تحصيل الحق من هذا المطلب ضرورة أن الله عز وجل بعث رسle وأنزل كتبه في أقوام لا خبر عندهم لغير المأخذين السلفيين ولا أثر، واكتفى بهما وبنى عليهما.

ولا يقف الأمر عند الاستغناء عن المأخذين الخلفيين، بل إن من شأنهما أن يمانعوا حصول الإيمان ويزلزلاه لأسباب:

الأول: أن المشتغل بهما يغفل عن المأخذين السلفيين.

الثاني: أنه يتعرض لشبهات تعاتص عليه، فيسوء ظنه بالمأخذين السلفيين.

الثالث - وهو أعظم الأسباب -: حرمان التوفيق، فإن طالب الحق في غير المأخذين السلفيين إما أن يكون فاقداً لصدق المحبة والرغبة والإشار للحق، وإما أن يكون كان عنده شيء من ذلك ولكنه ضعف ياعراضه عن سبيل الله عز وجل. فقد يبلغ به الضعف إلى أن يزول أثره البتة. وقد يبقى أثره في الجملة، فيبقى العبد متربداً. وربما يتداركه الله عز وجل في آخر الأمر، فيرجع إلى المأخذين السلفيين، وإن كان لا يصفو له ذلك كما يصفو لمن ثبت عليهما من أول أمره. ولذلك كان إمام الحرمين يتمنى في آخر أمره أن يموت على دين عجائز نيسابور، كما تقدم في الباب الأول.

[٢١٥/٢] وأما المطلب الثاني، فإن أراد الرازى أن الأخبار الشرعية فيه قد تفيد العلم اليقيني فيما هي ظاهرة فيه، كما يدل عليه قطع الأشاعرة بتزويه الله عز وجل عن الكذب، مع مصيرهم إلى أنه لا حجة في ذلك إلا النصوص، كما تقدم، وكما يدل آخر كلام الرازى، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى. فهكذا يلزمـه في المطلب الثالث، بل هو أولى وأحرى لتعلقـه بأعظم أصول الدين، فالخطر فيه أشد، واحتياطـ الشارع له أكد. ويترتب على التلبـيس فيه مفاسـد عظيمة، كما مرـ في الكلام مع ابن سينا.

وأما المطلب الثالث، فقولـه: «إن خـيرـ الشـارعـ إذاـ وافقـ العـقلـ فـالـاعـتمـادـ علىـ العـقلـ، وـخـبرـ الشـارعـ فـضـلـ» قولـ مرـدودـ عليهـ. بلـ إنـ كانـ الدـلـيلـ العـقـليـ منـ المـأـخذـ السـلـفيـ الأولـ فـهـمـاـ دـلـيـلـانـ، إـلـاـ فـالـنـصـ هوـ الدـلـيلـ، وـالـقـيـاسـ التـعـمـقـيـ فـضـلـةـ، كـمـاـ يـعـلـمـ مـاـ تـقـدـمـ فـيـ الـبـابـ الأولـ. عـلـىـ أـنـ بـعـدـ ثـبـوتـ صـدـقـ الشـارـعـ بـالـدـلـائـلـ العـقـلـيـ يـكـونـ الـاحـتـجاجـ بـخـبرـهـ اـحـتـجاجـاـ بـالـعـقـلـ.

قولـه: «إـنـ خـالـفـهـ العـقـلـ وـجـبـ تـقـدـيمـ العـقـلـ ...» قولـ مرـدودـ عليهـ. بلـ إنـ كانـ الدـلـيلـ العـقـليـ منـ المـأـخذـ السـلـفيـ الأولـ فـهـمـاـ دـلـيـلـانـ، إـلـاـ فـالـنـصـ هوـ الدـلـيلـ، وـالـقـيـاسـ معـنىـ الـخـبـرـ خـلـافـ ماـ يـتـرـاءـىـ مـنـهـ لـوـلـاـ الـقـرـيـنةـ. فـلـيـسـ هـنـاـ تـقـدـيمـ لـلـعـقـلـ وـلـاـ لـلـشـرـعـ إـذـ لـاـ تـخـالـفـ، وـإـنـمـاـ هـنـاـ حـمـلـ لـلـخـبـرـ عـلـىـ مـاـ هـوـ الـظـاهـرـ الـحـقـيقـيـ، فـإـنـ الـخـبـرـ إـذـ اـقـرـنـتـ بـهـ قـرـيـنةـ صـحـيـحةـ تـصـرـفـ عـمـاـ يـتـرـاءـىـ مـنـهـ لـوـلـاـهـاـ، فـظـاهـرـهـ الـحـقـيقـيـ هـوـ مـاـ يـفـهـمـ مـنـهـ مـعـ الـقـرـيـنةـ، وـهـيـ حـيـثـ ذـبـمـاثـةـ كـلـمـةـ مـنـ لـفـظـ الـخـبـرـ. وـإـنـ لـمـ يـكـنـ هـنـاكـ مـاـ يـخـالـفـ ظـاهـرـ النـصـ إـلـاـ قـيـاسـ أوـ أـقـيـسـةـ مـمـاـ يـرـكـبـهـ الـمـتـعـمـقـونـ مـنـ أـصـحـابـ الـمـأـخذـ الـخـلـفـيـ الأولـ، فـالـواـجـبـ تـقـدـيمـ النـصـ، وـلـاـ سـيـماـ إـذـ كـانـ قـطـعـيـ الـبـوـتـ كـاـيـةـ مـنـ الـقـرـآنـ أوـ سـنـةـ ثـابـتـةـ قـطـعـاـ. وـقـدـ تـقـدـمـ فـيـ

الباب الأول بيان وهن تلك الأقيسة. ولا يلزم من تقديم النص عليها حكم على العقل الذي هو من المأخذ السلفي الأول بأنه لا يوثق به، وإنما يلزم الحكم بذلك على ذاك القياس وما كان من قبيله. والشرع لم يثبت بشيء من ذلك، كيف وقد ثبت الإسلام في العرب، ولا أثر فيهم للتعتمق البتة، وكذلك بقية الشرائع. وإنما ثبت الشرع بما تقدم في المطلب الأول، والعقل هناك هو العقل الفطري الذي أعد الله عز وجل لإدراك بيناته في الدين.

[٣١٦/٢] هذا، وقد تقدم في الباب الأول بيان حال النظر المتعمق فيه، وأنه قد يتعارض عند أصحابه قياسان كلُّ منهما بحيث لو انفرد لكان قاطعاً عندهم. وقد يحصل لبعضهم قياس يعتقد أنه قاطع يقيني، ثم بعد مدة يتبيّن له أنه مختلٌ. وكثيراً ما يتمسّك أحد الفريقين المختلفين منهم كالأشعرية والمعتزلة بقياس، ويرى أنه قطعي يقيني، ويتمسّك الفريق الآخر بقياس آخر مناقض لذاك ويرى أنه قطعي يقيني، ويثبت كل الفريقين على رأيه في قياسه، ويحاولون الالتجاف في قياس مخالفه، ويستمرُّ هذا إلى مئات السنين. وهم يعرفون هذا، ويعرفون به، ومع ذلك لا يرون أنه موجباً عدم الثقة بالعقل مطلقاً ولا بما كان من جنس تلك الأقيسة، فكيف يسوغ لهم مع هذا أن يزعموا أن خبر الله عز وجل - مع العلم بأنه سبحانه لا يجهل ولا يخطئ ولا يكذب - إذا قدم على قياس من تلك الأقيسة كان ذلك قدحاً في العقل مطلقاً؟ بل الحق أن تقديم القياس على النص هو الأولى بأن يكون قدحاً في العقل، بل هو ردٌ للعقل الصريح بشبهة واهية. فقد ثبت الشرع بالعقل الصريح، وثبت صدق الشارع وإياته بالعقل الصريح. وكثير من المعاني التي دلت عليها النصوص وهم ينكرونها ثابتة بالفطر والبدائة، وهي رأس العقل الصريح، وقد أثبتت مع ذلك بأقيسة من جنس أقيستهم.

قوله: «وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ مُوافَقَةَ الْعُقْلِ لِلْخَبْرِ وَلَا مُخَالَفَتِهِ لَهُ...».

أقول: أما العقل الصريح الواضح الجلي الذي يصلح أن يكون قرينة، فلا يمكن أن لا يعلم. فإن جاز أن يذهب عنه بعض المخاطبين الأولين لم يثبت أن ينبعه غيره. فإذا لم يعلم ما يكون قرينةً كان النص نفسه برهاناً على صحة ما دل عليه، وعلى عدم المخالف الصحيح. ولا يبقى إلا احتمال أن يوحى الشياطين إلى بعض أوليائهم شبهةً مبنيةً على النظر المعمق فيه، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوَحُونَ إِلَى أَوْلَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنَّ أَطْعَمْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

قوله: «فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ لَمَا أَسْمَعَ الْمَكْلُفَ...».

أقول: هذا كله مغالطة، فإن النصوص المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته لم تقتصر في الدلالة على تلك المعاني على إشعار الظاهر، بل فيها المحقق المؤكّد، والصريح الواضح، والظاهر [٣١٧/٢] البين؛ ولم يكن معها معارضًا لها قرينةً صحيحةً من شأنها أن لا تخفي على المخاطبين الأولين. فعلى فرض بطلان تلك المعاني أو بعضها لا يكون اللازم التلبيس فقط، بل تكون كذلك صريحاً. وبطلان هذا اللازم لا يتوقف على القول بأنه يجب على الله تعالى شيء، ولا على القول بالحسن والقبح العقليين، وإنما يتوقف على امتناع أن يكذب الله عز وجل أو يكذب رسوله. والأشاعرة ومنهم الرazi يعترفون بهذا الامتناع، ويكتفرون من لا يقول به. غاية الأمر أنهم زعموا أن العقل لا يمنع أن يكذب الله سبحانه أو أن لا يكذب، ولكن الرسول أخبر بأن الله تعالى لا يكذب، وقد ثبت صدق الرسول بظهور المعجزة على يده. قالوا: دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية - على ما مرّ بيانه في الباب الثاني - والدلالة

العادية عندهم يقينية. ومهما يكن في استدلالهم من الوهن، فيكفي أنهم معترفون بامتناع أن يقع من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه كذبٌ، ويُكفر من يقول خلاف ذلك. ولا ريب أنهم إذا عرّفوا بطلان استدلالهم، ولم يبق إلا أن يقولوا بالوجوب والحسن والقبح العقليين أو يكفروا، إنما يختارون الأول. فإن فرضَ أن بعض أتباعهم اختار الكفر، فإلى حيث أُلْقِتَ رحالها أمْ قَسْعَمْ^(١)!

فإن قيل: يؤخذ من كلام الرازبي أنه يزعم أن احتمال الامتناع العقلي قرينةٌ تُدافع ظاهراً الخبر، فلا يلزم من القول ببطلان تلك المعاني أو بعضها تكذيب النصوص، ولا من القول باحتمال البطلان القول باحتمال الكذب.

قلت: هذا زعم باطل، كما مرّ في الكلام على المقصود الأول من مقاصد ابن سينا. وإنما الذي يصح أن يكون قرينةً هو الامتناع العقلي نفسه إذا كان من شأنه أن لا يخفى على المخاطب. فأما احتماله فقط، فإنما هو كاحتمال عدم وقوع ما دل الخبر على وقوعه. وذلك كمالاً لو كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعمى صائم في رمضان، وهو في عريش بعيد عن البيوت، فلم يدر أقد غربت الشمس أم لا؟ فيينا هو كذلك إذ مرّ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال للأعمى: قد غربت الشمس وصلينا المغرب. فهل للأعمى أن يقول في نفسه: لو كنت بصيراً، وأخبرني النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا الخبر، وأناأشاهد الشمس لم تغرب، لكان [٢٣١٨] ذلك قرينة على أن المراد بالخبر غير ظاهره، كأن يكون عنى: قد غربت أمس، أو قد قاربت الغروب؟ فعلىَّ الآن أن لا آخذ بظاهر الخبر، لأن احتمال عدم الغروب اليوم قرينة؟

(١) شطر بيت من معلقة زهير، وصدره: فَشَدُّوا وَلَمْ تَغْرَّ بَيْوْتُ كَثِيرٌ. وقد سبق التمثيل به (ص ٣٠٦).

فإن قلتَ: فإن الرazi فرق بين الأمور العقلية وغيرها.

قلتُ: لم يأت على ذلك بحجة، بل هو فرق باطل. ومع ذلك فإننا إذا فرضنا أن الشمس لم تكن قد غربت في ذاك اليوم، فاحتمال أن تكون قد غربت فيه ممتنع عقلاً. ثم نقول للرازي: أرأيت عالماً خرج إلى الbadia فكان يخبر الناس أخباراً ظاهرة بينة في عقائد باطلة، ويتأول في نفسه معانٍ صحيحة، ويقول في نفسه: القرينة على احتمال أني لم أرد الظاهر هي احتمال الامتناع العقلي، وكثير من ذلك جدًا = ألا يقبح منه ذلك، ولا يأثم ولا يكفر إذا كان في أخباره ما هو ظاهر بينة فيما هو كفر؟

وقال ابن حجر الهيثمي في «الإعلام» بهامش «الزواج» (ج ٢ ص ٣١): «نقل الإمام - يعني إمام الحرمين - عن الأصوليين أن من نطق بكلمة الردة وزعم أنه أضمر تورية كفر ظاهراً وباطناً. وأقرّهم على ذلك». ثم ذكر الهيثمي أن الحكم بالكفر باطنًا فيه نظر.

أقول: قولهم: «كلمة الردة» إنما يفهم منها عند الإطلاق الكلمة الصريرة فيها. وقولهم: «أضمر تورية» ظاهرٌ في أن تلك التورية لا قرينة عليها، وما كان كذلك فالتلفظ به مع معرفة حاله لا يكون إلا عن تهاون شديد^(١). ومن المعلوم أن من كان كارهاً لشيء نافراً عنه فإنه يتبعده عنه ما استطاع، وهذا قد تقرب من الردة ما استطاع، وكفى بذلك تهاوناً. ومع هذا فقد قالوا: إن الرضا

(١) ثم رأيت في كتاب «تبني الغبي إلى تكبير ابن عربي» للبقاعي (ص ٢٣) ذكر مقالة إمام الحرمين، ثم قال: «قال الإمام الغزالى في «البسيط» بعد حكايته أيضًا عن الأصوليين: لحصول التهاون منه». ومنه (ص ٦٦) عن الحافظ العراقي: «لا يقبل من اجترأ على مثل هذه المقالات القبيحة أن يقول: أردت بكلامي هذا خلاف ظاهره. ولا نؤول له كلامه، ولا كرامة!». [المؤلف].

بالكفر كفر، ولا ريب أن ذاك الخارج إلى الbadia قد رضي أن يعتقد الناس ظواهر ما أخبرهم به.

وافرض أن أهل الbadia كانوا يسألونه عن قضايا اتفقت فيهم في الوصايا وقسمة المواريث [٣١٩ / ٢] يحتاج في معرفة مقاديرها إلى معرفة دقائق الحساب، فكان يذكر لهم مقادير يعلم أنها مخالفة للواقع ويُضمر توريةً في نفسه، فيعملون بظاهر فتاواه ويحفظونها ليعملوا بها فيما يتفق بعد ذلك من أمثال تلك القضايا، وترتب على ذلك ظلمٌ كثيرٌ للفقراء واليتامى والأرامل، وهو يزعم أنه لم يرتكب محظوراً لإضماره التورية مع احتمال الامتناع العقلي؛ لأن مسائل الحساب من أوضح المعقولات، فهل يعذر في ذلك؟

وافرض أن رجلاً عاقلاً خاطبك بكلام، فتدبرَه ملاحظاً القرائن، فعلمت أن الكلام ظاهر بِيَنْ في معنى، وأنه لا قرينة تصرف عن ذاك المعنى، وأنه لا وجه لفرض أن يكون المتكلّم عَجَزَ عن البيان أو جَهَلَ أو أَخْطَأَ = أَفَلا تعلم بذلك بأن المتكلّم أراد أن يكون كلامه ظاهراً بِيَنْ في ذاك المعنى، وعمل بمقتضى هذه الإرادة، ف جاء بالكلام على وفقها؟ ثم إن خطر بيالك احتمال أن يكون أراد في نفسه معنى آخر على وجه التأويل، وأن يكون ذاك المعنى الظاهر بِيَنْ الذي أراد أن يكون الكلام مُفهِّماً له ثم جاء بالكلام على وفق هذه الإرادة، غيرَ واقع = أليس معنى هذا الخاطر إنما هو احتمال أن يكون الكلام كذباً، وأن يكون المتكلّم أراد إفهام الكذب وجاء بالكلام على وفق هذه الإرادة؟

أولاً ترى أنه لو صَحَّ ما خطر بيالك لكان تأويل المتكلّم في نفسه إنما هو على أحد ثلاثة أوجه:

الأول: مثل تأويل إبراهيم عليه السلام.

الثاني: أن يكون توهم أنه إذا تأول في نفسه فقد بريء من معرة^(١) الكذب.

الثالث: أن يكون إنما أعدّ عذرًا حتى إذا انكشف الحال وبيان كذبه قال: إنماعنيتْ كيت وكيت.

فأما الأول وهو تأوיל إبراهيم، فقد سبق أن محله أن يكون الكلام قريب الاحتمال جدًا الغير ما هو ظاهر فيه، وأن يكون المتكلم مضطراً إلى الإيهام، وأن يكون في ذاك الإيهام دفع مفسدة عظيمة، ولا تترتب عليه مفسدة ما. وهذه الأمور متنافية عن النصوص التي يزعم المتعمدون أن ظواهرها باطلة، كما قدمناه في الكلام على المقصد الخامس من مقاصد [٢٢٠/٢] ابن سينا. ومع ذلك فقد قدمنا الحجة على أن كلمات إبراهيم عليه السلام كذبات، وأنها لا تناسب مقام النبوة، فضلاً عن مقام الربوبية.

وأما الوجه الثاني، فممتنع في النصوص. كيف وقد ثبت الحكم على كلمات إبراهيم عليه السلام بأنها كذبات وخطايا، وأنها لا تناسب مقام النبوة فضلاً عن مقام الربوبية، فما بالك بما هو أشدُّ منها بدرجات كثيرة كما مرّ؟!

وأما الوجه الثالث، فتعالى الله عز وجل وتنزه أنبياؤه عنه، إنما هو دأب الكذابين، إذا افتصح أحدهم قال: إنماعنيتْ كيت وكيت!

واعلم أن مقتضى كلام الرazi في منعه الاحتجاج بتة بالنصوص في العقائد التي لا يجزم العقلُ وحده فيها بالجواز: أنه لو كان الرazi في عهد

(١) (ط): «معرفة» خطأ.

النبي صلى الله عليه وآلها وسلم، وقد قامت عنده البراهين العقلية اليقينية على أنه نبي صادق، وأمن به، ثم أخبر النبي صلی الله عليه وآلها وسلم بخبر يتعلق بتلك العقائد = لقال الرazi: لا يمكنتني أن أعلم أن هذا المعنى الظاهر الواضح من كلامك هو مرادك، لاحتمال أن تكون أردت خلافه. فلو قال النبي صلی الله عليه وآلها وسلم: لم أرد إلا هذا المعنى وهو الظاهر الواضح، وهو كيت وكيت، لقال الرazi: كلامك هذا الثاني كال الأول. فلو أكد النبي صلی الله عليه وآلها وسلم وأقسم بأكيد الأقسام لقال الرazi: لا تتعب يا رسول الله، فإن ذاك الأمر الذي دلّ عليه خبرُك يحتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً، وما دام كذلك فلا يمكن أن أثق بمرادك. فلو قال النبي صلی الله عليه وآلها وسلم: إنه ليس بممتنع عقلاً، بل هو واقع حقيقة، لقال الرazi: لا يمكنتني أن أثق بما يفهمه كلامك، مهما صرّحت وحققت وأكّدت حتى يثبت عندي ببرهان عقلي أنه غير ممتنع عقلاً!

فليتدبر العاقل هل يصدر مثل هذا ممن يؤمن بأن محمداً رسول الله، وأنه صادق في كل ما أخبر به عن الله؟ مع أن من هؤلاء من يكتفي في إثبات عدم الامتناع العقلي بأن يرى في بعض كتب ابن سينا عبارة تصريح بذلك، وإن لم يكن فيها ذكر دليل عليه. فعلى هذا لو كان أحد هم مكان الرazi فقال له النبي صلی الله عليه وآلها وسلم: انظر كتاب «الشفاء» — مثلاً — لابن سينا في باب كذا، فنظر فوجد تلك العبارة المتصريحة بعدم الامتناع، لصدق [٢٣٢١/٢] وقال: اطمأن قلبي. لكن لو قال له النبي صلی الله عليه وآلها وسلم: انظر كتاب الله تعالى في سورة كذا، فنظر فوجد آية أصرح من عبارة ابن سينا وأوضح، لـما اعتدّ بها؛ بل لقال: حال هذه الآية كحال كلامك يا رسول الله، لأنه يحتمل عندي أن يكون هذا المعنى ممتنعاً عقلاً!

بل أقول: قضية كلامهم أنه لو وقف أحدهم بين يدي الله تعالى، وعلمَ
يقيناً أن الذي يخاطبه هو الله تعالى، غير أنه لا يراه ولم يكن ثبت عند هذا
الرجل بدليل عقلي جواز رؤية الله عز وجل في الآخرة، فقال له الله تعالى: إن
المؤمنين سيرونني بأعينهم في الآخرة = لكان عندهم على الرجل أن لا يجزم
بذلك، مهما تكرّر إخبارُ الله تعالى بالرؤيا ويعتمد امتناعها، بل عليه أن يطالب
الله عز وجل بدليل عقلي على الجواز. ولو لم يسمعه الله تعالى دليلاً، ورجع،
فلقي رجلاً آخر، فأخبره، فذكر له الرجل قياساً من مقاييسهم التي تقدم حالها
في الباب الأول يدل على الجواز، فنظر، فلم يتھأ له قدحٌ فيه = لصدق حيئته.
وكذلك لو لم يذكر صاحبه قياساً، ولكن أراه عبارةً لابن سينا تصرّح بعدم
الامتناع.

فهذه قضية ذاك القول، بل هذه ثمرة التعمق، بل هذه من مقتضيات دعوى
الإمامية بغير حق. بل هذه من نتائج استكراه العقل على أن يخوض فيما لم
يُحط به علمًا، ثم إذا سكن إلى شيء والتزم به كان عليه أن يهدم كل ما خالقه.
بل هذه عقوبة الخروج عن الصراط المستقيم، واتباع غير سبيل المؤمنين،
والرغبة عن طريق السلف الصالحين.

وفوق هذا كله، فإن كثيراً من النصوص التي ينكر المتعمدون ظواهرها
كانت عقول المخاطبين الأولين تقطع بوجوب ما دل عليه بعضها، وجواز ما
دل عليهباقي، كما مرّ في الكلام مع ابن سينا، ويأتي طرفٌ منه في مسألة
الجهة وغيرها. فاحتمال الامتناع العقلي كان متفيأً عندهم، فعلى فرض
بطلان بعض تلك المعاني، يلزم أن تكون كذلك قطعاً حتى على زعم أن
احتمال الامتناع العقلي قرينة.

فإن قيل: لم يكونوا ماهرين في المعقول، فكان عليهم أن يشكوا في جزم عقولهم.

قلت: فعلى هذا لم يكن يلزمهم الإيمان بالباء، بل على هذا لا يلزم أحداً الإيمان؛ لأنه [٣٢٢/٢] مهما بلغ من المهارة فلا بد أن يكون فوق درجته ما هو أعلى منها. وأي باطل أبطل من هذا؟ وإنما الحق أن هناك قضايا فطرية يستوي في إدراكتها العاقل والأعقل، وهناك قضايا يقع التفاوت فيها، ولكن يتفق أن يكون الرجل فيها أفضل من كثيرين كُلُّهم أعقل منه، إما لأنه يُسر له من المشاهدة والتجربة والملاحظة والوجdan ما لم يُسر لهم، وإما لأنه عرض لهم عوائق من الهوى والشبهات والاستكبار لم تعرض له.

فإن قيل: أما القضايا التي يثبت بها الشرع فكانت عند المخاطبين الأولين، بل هي عند جميع المكلفين – إذا لم يعندوا أو يقصروا – بغایة الوضوح، فلم يكن عليهم أن يشكوا في جزم عقولهم بها. ولكن ندعى أن القضايا التي توافق ظواهر النصوص التي ندعى بطلانها، لم تكن عندهم بغایة الوضوح، فكان عليهم أن يشكوا في جزم عقولهم بها فقط.

قلت: هذه دعوى باطلة، فإن من تدبّر وجَدَ أن من القضايا التي تدعون بطلانها ما من شأنه أن يكون أوضح عندهم من بعض القضايا التي يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها، ومنها ما يكون مثلها، ومنها ما قد يكون دونها. ولكن كيف ترون عليهم أن يميّزوا هذا التمييز الدقيق مع قولكم: إنهم لم يكونوا ماهرين؟ وهبْ أنه كان يمكنهم ذلك، أفلم يوجب الله عز وجل عليهم اتباع الشرع ويخبرهم بأنه: ﴿لَا يأْنِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، تَزَبِّلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]؟

أفلا يكون في موافقة الشرع لعقولهم على تلك القضايا ما يَجُبُ ما عسى
أن يكون عندهم من الشعور بأن جزم عقولهم بها ليس بغایة الوضوح؟

هذا كله إبلاغٌ في إقامة الحجة، وإلا فمن المعلوم أن الذي يصلح قرينةً
إنما هو الامتناع العقلي الذي من شأنه أن يدركه المخاطب.

فأما قول الرازبي: «إن الله إنما يكون ملبيساً على المكلَّف لو أسمعه كلاماً
يمتنع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعرَ به ظاهره»، فجوابه يُعلم مما يأتي:
اعلم أن للمتكلِّم إرادتين تتفقان تارة، وتختلفان أخرى.

فالأولى: إرادة أن يكون خبره بحسب تركيبه مع قرائته، حُقُّه أن يفهم منه
المخاطب [٢/٣٢٣] هذا المعنى. فإذا لم يكن من المتكلِّم جهل ولا خطأ ولا
عجز، فلا بد أن يجيء خبره مطابقاً لهذه الإرادة.

الإرادة الثانية: إرادة المعنى، كمن يقول: «رأيت أسدًا» فقد يريد في نفسه
أسداً حقيقياً، وقد يريد رجلاً شجاعاً، فإذا لم يقصد المتكلِّم الكذب والتلبيس
فإنما يريد بهذه الإرادة ذاك المعنى الذي حُقُّ الخبر أن يُفهمَ منه، فلا يختلف
المعنى في الإرادتين إلا في الكذب والتلبيس، فاعرف ذلك.

فإن عنى الرازبي بقوله: «... أن يريد به ...» الإرادة الأولى، أو الثانية مع
تسليم أنها لا تكون في كلام الله تعالى إلا موافقة للأولى، فما عبارته أن
المكلَّف لا يمكنه القطعُ بأن المعنى الذي فهمه من الخبر هو الذي حُقُّه أن
يُفهمَ منه.

فأقول: الرازبي يخص هذه الدعوى بمطلبِه الثالث حيث يتحمل الامتناع
العقلي، ويعرف بحصول القطع في مطلبِه الثاني، فأولى من ذلك حصوله في

مطلبـه الثالث حيث يكون العقل موافقاً للشرع.

إذا تقرر هذا، فالمخاطبون الأولون كانوا يعتقدون فيما اختص بإنكاره المتعمّقون من معانـي النصوص وجوب بعضـه عقلاً، فيحصل لهم باعتراف الرازي القطع في ذلك. فإما أن يلزم باعتراف الرازي الكذب والتلبـيس، وإما أن تكون تلك المعانـي حقاً، وهو الحق المطلوب.

فإن قال: إنـما عنيـت بالعقل: العقل الصحيح، والمـخاطـبون الأولـون إنـ اعتـقدـوا الوجـوب العـقـلي أو الجـواز فيما أقوـل بـامـتنـاعـه عـقـلاً أو اـحـتمـالـه الـامـتنـاعـ عـقـلاً، فـذـاك خـطـأـ منـهـمـ.

قلـتـ: المـانـعـ عنـدـكـ منـ القـطـعـ إنـماـ هوـ اـحـتمـالـ الـامـتنـاعـ، فـمـنـ اـنـتـفـىـ عـنـهـ اـحـتمـالـ الـامـتنـاعـ حـصـلـ لـهـ القـطـعـ. وـالـلهـ عـزـ وـجـلـ قدـ اـرـتـضـىـ عـقـولـ المـخـاطـبـينـ الأولـينـ وـكـلـفـهـمـ بـحـسـبـهـاـ، وـلـمـ يـرـشـدـهـمـ الشـرـعـ إـلـىـ التـعـمـقـ فـيـ الـمـعـقـولـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـالـدـيـنـ، بـلـ كـرـهـ لـهـمـ ذـلـكـ. فـعـلـىـ فـرـضـ أـنـهـمـ أـخـطـأـوـالـدـعـمـ تـعـمـقـهـمـ، فـذـاكـ خـطـأـ لـاـ تـبـعـةـ عـلـيـهـمـ فـيـ الـبـيـتـةـ، بـلـ عـلـىـ فـرـضـ بـطـلـانـ تـلـكـ الـمـعـانـيـ تـكـونـ التـبـعـةـ عـلـىـ مـنـ خـاطـبـهـمـ خـطـابـاـ يـعـلـمـ أـنـ حـقـهـ بـالـنـظـرـ إـلـيـهـمـ أـنـ يـفـهـمـوـاـ مـنـهـ الـبـاطـلـ وـيـقـطـعـوـاـ بـهـ بـدـوـنـ تـقـصـيرـ مـنـهـمـ.

[٢/٣٢٤] وـهـبـ أـنـ القـطـعـ لـاـ يـحـصـلـ فـيـ كـلـ خـبـرـ، فـالـراـزـيـ مـعـتـرـفـ بـحـصـولـ الـظـنـ الـقـويـ، وـذـلـكـ اـعـتـرـافـ بـأـنـ تـلـكـ الـنـصـوصـ أـوـ أـكـثـرـهـاـ مـنـ حـقـهـاـ أـنـ يـفـهـمـ الـمـخـاطـبـينـ الأولـونـ مـنـهـاـ تـلـكـ الـمـعـانـيـ التـيـ يـنـكـرـهـاـ المـتـعـمـقـونـ. فـإـنـهـ مـنـ الـمـمـتـنـعـ عـادـةـ أـنـ يـخـطـئـ الـمـخـاطـبـينـ الأولـونـ وـمـنـ كـانـ مـثـلـهـمـ فـيـ فـهـمـ تـلـكـ الـنـصـوصـ كـلـهـاـ خـلـافـ مـاـ حـقـهـاـ أـنـ يـفـهـمـوـهـ مـنـهـاـ. وـإـذـ ثـبـتـ هـذـاـ ثـبـتـ أـنـ القـوـلـ بـيـطـلـانـ تـلـكـ الـمـعـانـيـ تـكـذـيـبـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ، وـلـاـ بـدـ.

وأيضاً فالإيقاع في ظن الباطل قريبٌ من الإيقاع في القطع به. ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر صاحبَه بخبر إنما يحصل لصاحبِه الظنُّ لا حتمالُ أن يكون غلطًا أو خطأً أو جهلًا أو عجزًا أو تعمدَ الكذب، ومع ذلك فإنه إذا كذبَ فعليه تبعةُ الكذب.

وإن عنى الرازي بقوله: «... أن يريد به ...» الإرادة الثانية على زعم أنها قد تختلف في كلام الله تعالى الأولى، فحاصل عبارته على هذا: أن الله تعالى لا يكون ملبيساً إلا إذا امتنع عقلاً أن يكون ملبيساً، وهذا لا يظهر له معنى إلا أن يكون مغزاً أن الله تعالى إنما يكون ملبيساً إذا امتنع عقلاً أن يكذب. فأما إذا لم يتمتنع عقلاً أن يكذب فالصدق له هو المقصر، فعلى هذاتكون منزلة رب العالمين عند الرازي منزلة الرجل الذي ديدنه الكذب. فإذا كذب على قوم، فبنوا على خبره، فنا لهم ضرر، فلاموه = كان لغيره أن يقول لهم: هذا رجلٌ من عادته الكذب، فأنتم المقصرُون إذ عملتم بخبره، فإن لم تعرفوا عادته فقد كان عليكم أن تتبتو! والرازي لا يرضى هذا المثل لنفسه، ولا لأقل أ أصحابه، بل لا يرضى به إنسان لنفسه! ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثُلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثُلُ أَعَلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

وبَخَ اللهُ تَعَالَى بِهَذَا الْمُشْرِكِينَ عَلَى قَوْلِهِمْ: إِنَّ لَهُ سُبْحَانَهُ بَنَاتٍ، مَعَ كِرَاهِيْتِهِمْ أَنْ تَكُونَ لَهُمْ بَنَاتٍ، وَلَا أَرَى الْمَقَالَةَ السَّابِقَةَ إِلَّا أَكْبَرَ مِنْ هَذِهِ.

وقال تعالى في الذين قالوا: إن له سبحانه ولدًا: ﴿كَبَرْتَ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥].

وقال سبحانه لقائلي ذلك: ﴿لَقَدْ جَثَمْ شَيْئًا إِذَا ٨٩ تَكَادُ

السَّمَوَاتُ يَنْفَطِرُنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُ الْأَرْضُ وَتَخْرُجُ الْجِبَالُ هَذَا﴿ [مريم: ٨٩ - ٩٠].

[٣٢٥ / ٢] وقد اتفق المسلمين على أنه يمتنع عقلًا أن يقع من الله تعالى كذبٌ. غاية الأمر أن أكثر الأشاعرة زعموا أن الامتناع إنما هو بواسطة إخبار الرسول به، مع امتناع أن يكذب الرسول.

هذا، وقد رجع الرازي - والله الحمد - إلى الاحتجاج بالنصوص كما تقدم في الباب الأول. وإنما أشبعتُ الكلام لأن كثيراً من الناس تبعوه في مقالاته، ولم يلتفتوا إلى رجوعه، كما يأتي عن العضد وغيره. والله المستعان.

* * * *

قول العضد وغيره

كلام العضد وغيره في هذه المسألة تلخيص لكلام الرazi الذي تقدّم نقلُ بعضه عن «مختصر الصواعق»، مع مخالفة يسيرة سترها إن شاء الله تعالى.

قال العضد في أواخر الموقف الأول من «المواقف»^(١):

«المطالب ثلاثة أقسام:

أحدها: هو ما يمكن، أي لا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه، نحو جلوس غراب الأن على منارة الإسكندرية، فهذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل.

الثاني: ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد، فهذا لا يثبت إلا بالعقل، إذ لو ثبت^(٢) بالنقل لزم الدور.

الثالث: ما عداهما نحو الحدوث إذ يمكن إثبات الصانع دونه، والوحدة، فهذا يمكن إثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل الدال عليه، وبالنقل لعدم توقفه عليه».

أقول: هذه هي مطالب الرazi، وإنما اختلف الترتيب. قال السيد الجرجاني^(٣) في شرحه للمطلب الأول، وهو في ترتيب الرazi الثاني: «لأنه - يعني جلوس غراب على منارة الإسكندرية ونحوه - لمَّا كان غائباً عن العقل

(١) (ص ٣٩، ٤٠).

(٢) كذا في (ط). وفي الموقف: «أثبتَ».

(٣) في «شرح المواقف» (٥٠ / ٢).

والحس معًا استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق، ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب ...».

أقول: هذا يدل على ما قدّمته من أن فرار المتكلمين إلى هذا التقسيم إنما هو محاولة للتخلص من إلزام ابن سينا، وقد مرّ ما فيه.

ثم قال العضد^(١): [٣٢٦/٢] «الدلائل النقلية هل تفيق اليقين؟ قيل: لا، لتوافقه على العلم بالوضع والإرادة، والأول إنما يثبت بنقل اللغة وال نحو والصرف، وأصولها ثبتت برواية الأحاداد، وفروعها بالأقىسة، وكلاهما ظنّيان. والثاني يتوقف على عدم النقل والاشراك والمجاز والإضمamar والتخصيص والتقديم والتأخير، والكل لجوازه لا يُجزم بانتفاءه، بل غايتها الظن. ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي، إذ لو وُجد لُقدَم على الدليل النقلية قطعًا، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما. وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلًا. لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني^(٢)، إذ الغاية عدم الوجدان، وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أصول ظنية؛ لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة. والحق أنها قد تفيق اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فإنما نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها^(٣) التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة. نعم، في إفادتها اليقين في العقليات

(١) «المواقف» (ص ٤٠).

(٢) (ط): «غير يقين». والتصويب من «المواقف».

(٣) (ط): «معانيهما». والتصويب من «المواقف».

نظر؛ لأنَّه مبني على أنَّه هل يحصل بمجردِها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخلٌ في ذلك؟ وما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه».

أقول: أصل التشكيك كله للرازي، كما يُعلَم من بعض كتب أصول الفقه^(١).

وأقول: أما نقل اللغة والنحو والصرف، فلا ريب أنَّ هناك ألفاظاً يتفرد بنقلها بعض أهل اللغة، وأوجهاً من النحو والصرف يتفرد بحكايتها بعض أهل العربية، لكنَّ الأعم الأغلب من نقل اللغة والصرف والنحو التواتر، ومحاولة القدح في الجميع بأنَّ البعض ظني مع العلم بأنَّ الأكثر قطعي صنيعٌ أخسٌ من أنْ يُسمَّى سفسطة، كما يعلم من الموازنة بينه وبين ما تقدم عن السوفسطائية في الباب الأول.

وأما النقل - والمراد به هنا نقلُ الشارع الكلمة عن معناها اللغوي إلى معنى شرعي - فقد وصف الله تبارك وتعالى كتابه بأنه «مُبِينٌ» [المائدة: ١٥] وأنَّه «بَيَانٌ لِلنَّاسِ» [آل عمران: ١٣٨] وأنَّه «بِلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» [الشعراء: ١٩٥] وقال: «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» [القيامة: ١٩]. وأوجب على الناس تدبُّره وتصديقه والعمل به، وقال: «إِنَّا نَخْذُنُ نَزَّلَنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ» [الحجر: ٩]. ولا شبهة أنَّ المراد حفظ ألفاظه فقط، وإنما المقصود [٣٢٧/٢] بحفظه بقاء الحجَّة قائمةً والهداية دائمةً إلى قيام الساعة. وبهذا يعلم يقيناً أنَّ الشارع لو نقلَ كلمةً عن معناها اللغوي إلى معنى آخر لبيَّنَ ذلك للناس بياناً واضحاً، ولو بيَّنَ كُنْقلَ بيانه، لتكتُلُ الله عز وجل بحفظ الدين، ولما يلزم من

(١) انظر: «المحسوب» للرازي (١/٣٩٠-٤٠٧) ط. الرسالة.

انقطاع ذلك أن تقطع الحجة والهداية، فتقوم الساعة أو يُبعث النبي آخر، وقد علمنا أن الدنيا باقية، وأن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبيين. وقد تقرر في الأصول أن من الأخبار المقطوع بكذبها ما نُقل آحاداً والعادة تقضي أنه لو وقع لُنْقل متواتراً، فما لم يُنقل آحاداً من ذلك فالقطع بعدم وقوعه أوضح.

وفوق هذا فإن السياق كثيراً ما يعِّن معنى الكلمة حتى لمن يجهل أصل معناها. وكثير من الكلمات تتكرر في الكتاب والسنة ويدل السياق في كثير من تلك المواضع أو أكثرها على معنى الكلمة، وهكذا يكثر استعمالها على السنة حملة الشرع من الصحابة والتابعين. بل كثيراً ما يدل السياق في الكلمة التي قد ثبت أن الشارع نقلها على أنها في ذلك الموضع ليست بالمعنى المنقوله إليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلِّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُرَزِّكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَنْتُمْ﴾ [النجم: ٣٢]، وغير ذلك^(١)، بما بالك بما لم يأت أنه نُقل إلى معنى آخر؟

ونحو هذا يأتي في الاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والتقديم

(١) علق عليه الشيخ محمد عبد الرزاق بقوله: «كأنه يشير إلى أن لفظ (يصلون) في الآية الأولى ولفظ (ترزوا) في الثانية منقول عن وضعه اللغوي، وهذا وإن ظهر في لفظ (يصلون) فلا يظهر في لفظ (ترزوا)».

وعقب عليه المؤلف قائلاً: «عبارة واضحة في غير هذا، إنما أردت أن الشارع نقل لفظ الصلاة إلى ذات الركوع والسجود ولفظ الزكاة إلى أداء زكاة المال. ومع ذلك فسياق الآية الأولى يبين أن الصلاة فيها غير ذات الركوع والسجود، وسياق الثانية تبين أن الزكاة فيها غير أداء زكاة المال».

والتأخير. وقد تقرر أن الظاهر حجة، وأن من استعمل الكلمة في غير المعنى الظاهر منها كان عليه أن ينصب قرينةً، وإلا كان الكلام كذباً. واحتمال قرينة لم تُنقل يرده ما تقدّم من تكفل الله عز وجل بالبيان وبحفظ الشريعة، وقضاء العادة بأنها لو كانت هناك قرينة لُنْقلت. وكثيراً ما تقوم الحجة القاطعة على أن الكلام على ظاهره، إما من الكلام نفسه بتركيبه وسياقه، وإما بمعونة نظائره في الكتاب والسنة. وقد أخطأ أفراد من الصحابة في فهم قوله تعالى: ﴿...وَكُلُوا
وَأَشْرِبُوا حَيَّ يَبْيَنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبَيْضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسَوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، مع أن خطأهم إنما كان لغفلتهم [٣٢٨/٢] عن السياق والقرائن، كما أوضحته في رسالة «أحكام الكذب»، ومع ذلك كان خطأ أولئك الأفراد سبباً لإنزال الله عز وجل بقية الآية زيادة في البيان والإيضاح، فكيف يعقل أن يكون النص في العقائد، ثم تخفي القرينة على جميع الصحابة ثم لا يبيّن الله لهم، أو يعرفها جماعة منهم ثم لا يبالون بنقلها، ولا يعنهم الله تعالى على نقلها نقلًا متواترًا يصل إليه علماء الرواية فيشيرونه ويدعونه؟! ولا ريب أنه كما كان الصحابة مخاطبين بالنصوص فكذلك من بعدهم، وكما ترتب المفسدة الشديدة على جهل الأولين بالقرينة فكذلك من بعدهم. غاية الأمر أن القرينة وإن كانت في حق المخاطبين الأولين لا بد أن تقترب بالنص فقد يجوز أن يستغنى بعض النقلة باشتهرها فلا ينقلها مع النص. لكن لا يلزم من هذا أن لا تُنقل، بل لا بد من النقل لما تقدّم. فإذا طلبها العلماء في مظانها فلم يجدوها، وحقّها أن تُنقل نقلًا متواترًا تواترًا يناله العلماء = قطعوا بأنها لم تُنقل كذلك، فقطعوا بعدها، فقطعوا بأن النص على ظاهره.

وليس الحال فيما يتعلق بالعقائد كالحال فيما يتعلق بالأحكام، فإن

الأحكام يجوز فيها أن تنقل القرينة آحاداً فقط؛ لأن الخطأ في ذلك أمر هينٌ. وقد يكون الخطأ بالنظر إلى النصوص في الأحكام صواباً بالنظر إلى الحكمة، فإن القوانين الشرعية تبني على الأغلب في الحكمة، ولكن الله تبارك وتعالى يتولى تطبيق الحكمة بقضائه وقدره. فكما فرض الله تعالى الحكم بشهادة العدلين، وقد يتفق أن يخطئ عدلان، لكن الله تبارك وتعالى يتولى في مثل هذا تطبيق الحكمة بقضائه وبقدره؛ فكذلك قد يعرف القاضي دليلاً عاماً فيقضي به، وهناك مخصص له لم يقف عليه، فهذا القضاء وإن كان خطأً بالنظر إلى نفس الأمر بحسب الدلائل، فلعله صواب عند الله عز وجل بمقتضى الحكمة في تلك القضية. فأما العقائد فعلى خلاف هذا، إذ لا يعقل تغيير الحكمة فيها، وكما يضرُّ فيها القطعُ بالباطل فقريب منه الظن. فهُبْ أن العالم إذا بحث فلم يجد قرينة لم يقطع بظاهر النص، فلا بد أن يظنه، ولا يستطيع أن يدفع الظن عن نفسه، ومع الظن فلا بد أن يحمد من أصحاب المقالات من يوافق ذاك الظن، ويذم من خالفه لغير حجة صحيحة.

وبالجملة فمن تدبَّر القرآن والسنة وأثار السلف لم يخفَ عليه الحقُّ في كثير منها، وأنه [٣٢٩/٢] لا يمنعه عن القطع والاستيقان – إن منعه – إلا الشبهات المحدثة المبنية على التعمق. فأما من يقوى إيمانه ولا يبالي بتلك الشبهات، فإنه يقطع بدلالة كثير من تلك النصوص ويؤمن بها. وأما من لا إيمان له، وهو مفتون بالشبهات، فإنه [لا] يقطع بتلك الدلالة، ويُكفر بها.

وأما الذين يكونون كما قال الله عز وجل: «مُذَبِّدٌ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَهَ
هُوَلَّاءُ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَلَّاءُ» [النساء: ١٤٣] فقد عرفت حالهم. ووراء ذلك أقوام يجهلون ما عليه العقول الفطرية كعقول المخاطبين الأولين أو يتتجاهلون!

ويغفلون عن قوانين البيان أو يتغافلون! ولا يعرفون وهنَ النظر المتعمّق فيه، أو يعرفون وينكرون! ولا يتدبّرون النصوص، فيعرفوا دلائلها القواطع، أو يتدبّرون ويجدون! ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا شَأْلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤].

وبالجملة، فأسلافنا على ثلاث طبقات:

الأولى: من وَضَحَ لنا اعتصامه بالكتاب والسنة، فهو لاء الدين نتولاهم.

الثانية: من وَضَحَ لنا تهاونه بالكتاب والسنة، فعلينا أن نتبرأ منهم.

الثالثة: قوم خلطوا عملاً صالحاً وأخر سيئاً عسى الله أن يغفو عنهم ويعذرهم. وعلىنا أن نحمد لهم فيما أصابوا فيه، ونبرأ مما أخطأوا فيه. والله المستعان.

فأما ما ذكره العضد من المعارض العقلاني، فقد علمت حاله في الكلام مع الرازبي. وقوله: «والحق أنها قد تفيـد اليقـين بـقراـئـن مشـاهـدة أو متـواتـرة»، فـفيـه قـصـور شـدـيدـ، بل قد تـفيـدـ اليـقـينـ منـ أـوـجـهـ أـخـرـيـ كـمـاـ سـلـفـ.

ثم نُكـسـ، فـقالـ: «نعمـ فيـ إـفـادـتـهاـ اليـقـينـ فيـ العـقـليـاتـ نـظـرـ، لأنـهـ مـبـنيـ عـلـىـ أنهـ هـلـ يـحـصـلـ بـمـجـرـدـهاـ الجـزـمـ بـعـدـ المـعـارـضـ العـقـلـيـ؟ـ وـهـلـ لـلـقـرـيـنـةـ مـدـخـلـ فيـ ذـلـكـ؟ـ وـهـمـ مـاـ لـمـ يـمـكـنـ الجـزـمـ بـأـحـدـ طـرـفـيـهـ».

أقول: لا ريب أنه من المتيسّر في كثير من الكلام - إن لم تُقل في أكثره - أن يحصل القطع بالمعنى الذي حُقِّهُ أن يُفهم منه. وإنكار هذا مكابرة. ثم إذا حصل القطع بهذا في كلام من يمتنع عليه قطعاً الغلطُ، حصل القطع بأنه أراد أن يكون الكلام كذلك، أي حُقِّهُ [٢/٣٣٠] أن يُفهم منه ذاك المعنى. فإذا كان ممتنعاً عليه قطعاً أن يكذب خطأً ولا عمداً حصل القطع بصحّة ذاك المعنى،

فيحصل القطع باستحالة أن يوجد دليل عقلي صحيح على بطلان ذاك المعنى. فمن زعم أن النصوص لا يحصل بها القطع بعدم المعارض العقلي، فإما أن يكون جاهلاً بقوانين الكلام، وإما أن يكون يكذب المتكلّم بالنصوص. فإذا زاد على هذا، فرداً بعض تلك النصوص أو حرّفها إلى غير المعاني التي يعلم أن حقّها بحسب قانون الكلام أن تفهم منها، فهو مكذب للمتكلّم بها، ولابد.

ومن وقف عن نفي حصول القطع وإثباته مع معرفته بقوانين الكلام، فإن كان واقفاً في المسائل التي يختلف فيها السلفيون وغيرهم أو غالباً، فهو غير جازم بتصديق المتكلّم بالنصوص. وإن كان يردُّ كثيراً من تلك النصوص أو يحرّفها، فلا معنى لوقفه بل هو مكذب البتة.

فإن قيل: قد يخطئ في فهم النصوص التي خالفها.

قلت: إنما يتوجه الحملُ على الخطأ حيث يقلُّ ويكون الغالب الصواب، ومع ذلك فهذا إنما يفيد الجازم بالتصديق، فأما المرتاب فسواء أخطأ أم تعمد.

فأما القرائن فهي على ضربين:

الضرب الأول: ما هو كالجزء من الكلام بأن ينصبه المتكلّم أو يلاحظه تتميّماً لمقصود الكلام وهو الإفهام. فتارة تكون فائدتها تأسيسية وذلك حيث يتوقف عليها الفهم أو تعين المراد أو تبيّنه، وتارة تكون تأكيدية وذلك حيث توافق ما يدل عليه الكلام.

الضرب الثاني: العلامات والأمارات الدالة على بعض الأمور، كأن نعلم أن القاضي مريض مرضًا خطيراً ثم نسمع البكاء من بيته، ويدعى الغسّالون والحفارون ويحضر العلماء والأمراء، ثم تخرج من بيت القاضي جنازة على

هيئة جنائز العلماء، فيتسابق أهل العلم والفضل إلى حملها، ومعها أبناء القاضي بهيئة الغم والحزن، ثم توضع للصلوة، فيقدمون للإمامية أكبر أبناء القاضي، فيتقدم ويقوم حيث يقوم الإمام من جنازة الرجل، ثم يذهب بها، فيُدفن الميت في قبر بجانب قبر والد القاضي، ثم نرى الناس يتقدمون إلى أبناء القاضي على هيئة ما جرت به العادة في التعزية، إلى غير ذلك مما يدلنا على أن القاضي مات ولو لم نشاهد موته، ولم نسمع [٢٣١/٢] مخبرًا يخبر بموته. وهذه الأمارات قد تقوى وتكثر حتى يحصل القطع بممات القاضي، وذلك حيث يستحيل في العادة أن يتفق اجتماع مثلها لغير موته.

فإذا فرضنا أنه عندما سمعنا البكاء من بيت القاضي خرج طبيب كان قد دُعي قبل ساعة، فسئل، فقال: مات القاضي؛ فهذا الخبر قد يحصل به وبتلك الأمارات القطع حتى على فرض عدم الخبر.

وهذا الضرب قد تحتاج إليه أخبار الناس لوجهين:

الأول: ثبيت صدق المخبر.

الثاني: الدلالة على معنى الخبر حيث لم يكن صريحة، كما لو كان الطبيب لما سئل قال: «مات رجل كبير».

فأما الشرع، فإنه غني عن ثبيت صدق أخباره، وإنما الشأن في ثبوت أنه أخبر، ثم في معنى الخبر، وكلما الضربين يدخل فيهما يتعلق بالعقليات، كما يدخل في غيره.

وبحارى السيد الجرجانى في «شرح المواقف» المتن، ثم قال^(١): «وقد

(١) (٥٨/٢).

جزم الإمام الرazi بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية ...».

أقول: قد رجع الرazi كما تقدّم، والله الحمد. والسيد هذا هو المصرّح في البيان كما في بحث الاستعارة من «حواشي عبد الحكيم على المطول»^(١) بأن الكذب العمد لا ينصب صاحبه قرينةً، «بل يروج ظاهره لكن لا مانع من قصد التأويل في ذهنه».

وجاراهما المحسني عبد الحكيم^(٢)، ثم قال: «ها هنا بحث مشهور، وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل، وهو قائم في العقليات أيضًا، وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً وانتفاءً لا يلزم أن يكون من الممتنعات، لجواز إمكانه الخالي من العقل. فينبغي أن يُحمل كُلُّ ما عُلِّم أن الشرع نطق به على هذا القسم، لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه. فالحق أن النقلاني أيضًا يفيد القطع في العقلاني أيضًا، ولا يفيد ما ذكره الشارح. ولا مخلص إلا بأن يقال: مراده أن النظر في الأدلة [٣٣٢ / ٢] أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض؛ لأجل إفادته الإرادة من القائل الصادق جزماً. وفي العقليات إفادته الجزمَ بعدمه محلُّ نظرٍ، بناءً على أنَّ إفادته الإرادة^(٣) محل له، لا أنه^(٤) بعد ما عُلِّم مراد الشارع يقيناً في العقلاني والنقلاني يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الأول، فإنه غير مسلم».

(١) «فيض الفتاح على حواشی شرح تلخيص المفتاح» (٤ / ١٥٢).

(٢) كذا في الأصل، والصواب: «المحسني حسن چلبي»، انظر «حواشيه» (٢ / ٥٨).

(٣) (ط): «لإرادة». والتوصيب من الحواشی.

(٤) (ط): «لأنه». والتوصيب من الحواشی.

أقول: لا شك أن هذا الذي زعمه مُخلصاً هو مرادهم، لكنه لا يفيدهم شيئاً؛ لأن ذاك النظر لا يستند إلى شيء سوى أنهم وجدوا الشبهات التعميقية تخالف بعض النصوص، فلم يكن عندهم من قوة الإيمان ما يحملهم على اطراح تلك الشبهة وتصديق الشرع، وكثُر عليهم أن يصرّحوا بتكييف الشرع، فحاولوا أن يتخدوا بين ذلك سبيلاً، وهيهات!

وكذلك السعد التفتازاني جرى في «المقاديد» و«شرحها»^(١) على أن النصوص لا يُحتاج بها في مقابل تلك الشبهة، وجَمْجَمَ في ذاك الموضع جمجمةً ينكشف حالها في كلامه في موضع آخر، كما يأتي في مسألة الجهة إن شاء الله تعالى.

وقد أوضحت في رسالة «أحكام الكذب»^(٢) اتفاق البيانيين – ومنهم التفتازاني والجرجاني وعبد الحكيم – أن الكلام إذا كان حَقُّه أن يُفهم منه مع ملاحظة قرينة – إن كانت – خلاف الواقع، لم تخرجه الإرادة التي هي التأويل الذهني عن كونه كذباً. وتقدّم بعض ما يتعلق بذلك، ومررت عبارة الجرجاني قريباً. فمتى تحقق في النص أنه ظاهر بين في معنى، ولا قرينة تصرف عنه، ففرض بطلان ذاك المعنى مستلزم أن الكلام كذب، وأن المتكلم كاذب ولابد. ويتأكد ذلك إذا كان الكلام بعيداً جداً عن احتمال غير ذاك المعنى، فإنه يتحقق حينئذ عدم العلاقة مع عدم القرينة.

وزعم الجرجاني في «شرح المواقف»^(٣) أن القول بأن الأدلة النقلية لا

(١) (٤ / ٥٠).

(٢) انظر (ص ٢١٢، ٢٠٣ - ١٩٥، ١٨٨ - ١٧٨).

(٣) (٢ / ٥١، ٥٢).

تفيد اليقين هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة. فإن صح هذا، فهو بالنظر إلى متآخري الطائفتين، فأما المتقدمون فلا يُظن بهم هذا. نعم، إنهم يخالفون بعض النصوص، ولكن قد يكون ذلك لاشتباه ما توهموا أنه دليل عقلي بالدليل العقلي الصحيح الذي من شأنه أن لا يخفى على المخاطبين الأولين، فتوهموا أنه قرينة صحيحة؛ أو لاشتباه معاني بعض الآيات عليهم، فظنوا أنها صريحة [٢٣٣ / ٢] فيما ذهبوا إليه، وأنها لذلك قرينة صحيحة توجب تأويل ما يخالفها. وقل عالم إلا وقد خالف بعض النصوص، وكما لا يلزم من ذلك إنكار أن تكون النصوص حجة، فكذلك لا يلزم إنكار أنها قد تفيد اليقين. بلـ، إذا كثرت المخالفة فـَحُشت فقد يتوجه الحكم. والله أعلم.

* * *

المحكم والمتشابه

كثير من المتعمدين يسترون تكذيبهم للنصوص بدعوى أن ما يخالفونه منها هو من المتتشابه المنهي عن اتباعه. وقد كثر الكلام في الحكم والمتتشابه، وسائلٌ خصّ ما بان لي راجياً من الله تعالى التوفيق.

المعنى المبادر من كلمتي «محكم» و«متتشابه» أن الحكم هو المتقن الذي لا خلل فيه، والمتتشابه هو الذي يشبه بعضاً. القرآن كلام رب العالمين، أحکم الحاکمين، العلیم القدیر؛ فلابد أن يكون کله محکماً. وينبغي أن يعلم أن إحکام الشيء يختلف باختلاف ما أُعدَ له، ففي البناء يختلف الإحکام في الحصن ودار السکنى وقصر النزهة. وهكذا يختلف الإحکام في حجر الدار الواحدة كالمجلس والمخزن والمطبخ والحمام. ويختلف المُعَدُ لغرض واحد باختلاف الأحوال، فالمجلس الذي يصلح للشتاء قد لا يصلح للصيف، والذي يصلح للصيف في بلد لا تكون فيه السموم قد لا يصلح في بلد تكون فيه. وهكذا الكلام، كما يقوله البيانيون في تفسير البلاغة. فمهما يكن في بعض الآيات مما يزعمه بعض الناس خللاً، فهو بالنظر إلى ما أُعدَ له الآية عين الإحکام.

و هناك صفات تشتراك فيها آيات القرآن، كالإحکام والصدق وغير ذلك من الصفات المحمودة. فيصبح أن يقال: إن القرآن کله متتشابه، كما أنه کله محکم. وقد وصفه الله تعالى [٢/٣٣٤] بهذين الوصفين، قال تعالى: ﴿الْرِّ
كِتَابٌ أَحْكَمَتْ مَا إِنَّهُ، ثُمَّ فَضَلَّتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [فاتحة سورة هود].

وقال عز وجل: ﴿يَسٌ ۚ وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ﴾ [فاتحة سورة يس].

وقال سبحانه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِّهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

فييقى النظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْقَيُومُ ۚ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَبَ بِالْعَقْدِ ...﴾ إلى قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَبَ مِنْهُ ۖ إِنَّمَا تُحْكَمُ مِنْهُ أُمُّ الْكِتَبِ وَأُخْرُ مُتَشَبِّهَاتُ ۗ فَامَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبَغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفَتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۖ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ ۖ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّحْمَنُ عَلَيْهِمْ يَعْلَمُ ۗ وَمَا آمَنَّا بِهِ ۖ كُلُّ مَنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ ۚ﴾ [آل عمران: ٧] فواتح سورة (آل عمران).

دل هذا أن منه آيات محكمات غير متشابهات، وأيات متشابهات غير محكمات، فلا بد أن يكون الإحکام والتشابه هنا بمعنى غير الأول، فما هو؟

أشهر ما روی عن السلف في ذلك قولان:

الأول: أن المحكم ما ينسخ. والمتشابه المنسوخ.

الثاني: أن المحكم: ما للناس سبيل إلى معرفة تأويله، كآيات الحلال والحرام. والمتشابه: ما لا يعلم تأويله إلا الله، كوقت قيام الساعة. وقد عرف من عادة السلف أنهم يفسرون الآية بعض ما تناوله، وذلك على سبيل التمثيل، وأنهم كانوا يطلقون النسخ على ما يشمل البيان بالتفصيص ونحوه، فيمكن أن يُشرح ذانك^(١) القولان على ما يأتي:

القول الأول: أن المحكمات هي كل آية بينة بنفسها، والمتشابهات ما تحتاج إلى أن يبيّنها غيرها، كالمنسوخ والمعجم بنوعيه.

(١) (ط): «ذلك».

القول الثاني: أن المحكمات كل آية يتهيأ للسامع مع معرفة معناها الذي سيقت لياباه أن [٢٣٥/٢] يعرف ما توق إليه نفسه مما يتعلق بما اشتملت عليه. والمتشابهات ما عدا ذلك. فالآيات المنذرة بقيام الساعة إنما سيقت لإعلام العباد أن لهم بعد هذه الحياة الدنيا الفانية حياة خالدة يحاسبون فيها على ما قدّموه في الدنيا ويجزون به، ليستعدوا لها بالإيمان والعمل الصالح والاستكثار منه، واجتناب الكفر والظلم والفسوق والعصيان. فهذا هو المقصود، ولكن كثيراً من النفوس تخطئه متعطشة إلى معرفة وقت قيام القيمة. قال الله تعالى:

﴿يَسْتَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَنَهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّ لَا يَجْلِيْهَا لَوْقَنَهَا إِلَّا هُوَ نَقْلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيْكُمْ إِلَّا بَغْنَهُ يَسْتَلُوْنَكَ كَانَكَ حَفِيْظَ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

﴿حَفِيْظَ عَنْهَا﴾: يعني بالسؤال عن وقتها حتى علمته. فرداً الله تعالى عليهم بأن رسوله ليس مثلهم في الحرص على معرفة ذلك، لأنه يعلم أن المهم هو الاستعداد لها، فهو مستعد، فلا يهمه أن تقوم بعد لحظة أو بعد ألف القرون. وفي القرآن عدة آيات أخرى في هذا المعنى.

وفي «ال الصحيحين»^(١) عن أنس «أن رجلاً قال: يا رسول الله متى الساعة؟ قال: «ويلك! وما أعددت لها؟» قال: ما أعددت لها إلا أني أحب الله ورسوله. قال: «أنت مع من أحببت». قال أنس: فما رأيت المسلمين فرحاً بشيء بعد الإسلام فرحاً بهما». عدل به النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم إلى المهم، ونبأه على أن المحبة تقتضي المعيّة. فمن صدق حبه لله ورسوله كان

(١) البخاري (٦١٧١) ومسلم (٢٦٣٩).

معهمَا فِي الدُّنْيَا بِالإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالاتِّبَاعِ، فَيُحِبُّهُ اللَّهُ، فَيُنِيلُهُ الْمُعِيَّةَ فِي الْآخِرَةِ
بِالنَّجَاةِ وَالدُّرَجَاتِ. قَالَ تَعَالَى: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تَجْبُونَ اللَّهَ فَأَتَيْتُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ اللَّهُ» [آل عمران: ٣١]. وَتَفَاقَوْتُ الْمُعِيَّةَ فِي الدُّنْيَا دَلِيلٌ لِتفَاوتِ الْمُحِبَّةِ، وَقَضِيَّةُ ذَلِكِ
تَفَاوتُ الْمُعِيَّةِ فِي الْآخِرَةِ، وَيُزِيدُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ شَاءَ مِنْ فَضْلِهِ.

وَيُدْخِلُ فِي الْمُتَشَابِهِ عَلَى الْقَوْلِ الثَّانِي الْآيَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى
وَصَفَاتِهِ وَغَيْرِهِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى فِيمَا قَصَّهُ مِنْ حَطَابَهِ لِإِبْلِيسِ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ
لِمَا حَلَقْتُ بِيَدَىٰ» [ص: ٧٥].

فَالْآيَاتُ سِيقَتْ لِحَضْنِ بْنِي آدَمَ عَلَى مُخَالَفَةِ الشَّيْطَانِ وَتَحْذِيرِهِمْ مِنْ
طَاعَتِهِ أَوْ فَعْلِ مِثْلِ فَعْلِهِ، وَبِيَانِ عِدَوَتِهِ لَهُمْ، وَبِيَانِ إِقَامَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْحَجَةِ
عَلَيْهِ، وَبِيَانِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَرَفُ أَبَاهُمْ بِأَنَّ خَلْقَهُ بِيَدِهِ سَبَحَانَهُ، وَبِيَانِ أَنَّ لَهُ
سَبَحَانَهُ يَدِينَ كَمَا يَلِيقُ بِعَظَمَتِهِ. وَهَذِهِ الْمُعَانِي ظَاهِرَةٌ لَا لِبْسٍ [٢/٣٣٦] فِيهَا،
لَكِنَّ النَّفْسَ قَدْ تَسْخَطَهَا إِلَى الْخُوضِ فِي كُنْهِ الْيَدِينِ وَكِيفِيَّتِهِمَا.

فَعَلَى كُلِّ الْقَوْلَيْنِ تَكُونُ تِلْكَ الْآيَاتُ مُحَكَّمَةً، أَيْ مُتَقْنَةً عَلَى مَا افْتَضَتْهُ
الْحَكْمَةُ. وَفِي بَقَاءِ الْمَنْسُوخِ بَعِيدًا عَنْ نَاسِخِهِ، وَالْإِتِيَانُ بِالْمَجْمُلِ بِنَوْعِيهِ ابْتِلَاءً
مِنَ اللَّهِ لِعَبَادِهِ، فَيَكُونُ عَلَيْهِمْ مَشْقَةٌ وَعَنَاءٌ فِي اسْتِبْنَاطِ الْأَحْكَامِ؛ لَا هِيَاجْ
ذَلِكَ إِلَى الإِحْاطَةِ بِنَصْوُصِ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ وَاسْتِحْضَارِهِا. وَفِي ذَكْرِ مَا لَا
سَبِيلٌ لِلْعَبَادِ إِلَى مَعْرِفَةِ كُنْهِهِ وَكِيفِيَّتِهِ، مَعَ مَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ مِنَ الْمُعَانِي الظَّاهِرَةِ،
ابْتِلَاءً لَهُمْ لِيُمْتَازُ الزَّائِغُ عَنِ الرَّاسِخِ. وَقَدْ تَقْدَمَتْ حَكْمَةُ الْابْتِلَاءِ فِي أَوَّلِ
الرِّسَالَةِ.

وَيَبْقَى النَّظَرُ فِي وَجْهِ تَسْمِيَّةِ تِلْكَ الْآيَاتِ مُتَشَابِهَاتِ. وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّهُ

ليس المراد أنها يشبه بعضها بعضاً، بل المراد – والله أعلم – أن كل آية منها متشابهة، أي يمكن أن تُحمل على معانٍ متشابهة في أنه لا يترجح بعضها على بعض رجحانَيْنا.

وفي حديث «الصحيحين»^(١): «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشبهات...». وفي «فتح الباري»^(٢): «في رواية الأصيلي: «مشبهات»... وهي رواية ابن ماجه^(٣)، وهو لفظ ابن عون ... ورواوه الدارمي^(٤) عن أبي نعيم شيخ البخاري بلفظ: «وبينهما متشابهات»...».

واشتبهوا وتشابهوا يأتيان بمعنى واحد، شأنَ افعل وتفاعل في كثير من الكلام. فالأمر الذي بين الحلال والحرام متشابه الحل والحرمة في الاحتمال، يتحمل كلاًّ منهما كما يتحمل الآخر، لا يتراجح فيه ذا ولا ذاك. فهكذا – والله أعلم – تكون الآية المتشابهة يتشاربه فيها معنيان فأكثر. وانطباق هذا على المجمل الذي لا ظاهر له واضح، فأما الذي له ظاهر فإنما يقع حيث تكون هناك قرينة تقاوم ظهوره، كما أوضحته في رسالتها في «أحكام الكذب». وبذلك يصير في حكم الأول، هذا بالنسبة إلى الصحابة.

فأما من بعدهم، فقد علم المسلمون أن في النصوص ما هو منسوخ نسخه نص آخر بعيد عنه، وما هو عامٌ خصّصه نص آخر، وما هو مطلق قيده

(١) البخاري (٥٢، ٥١٠٥١) ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير.

(٢) (١٢٧/١).

(٣) رقم (٣٩٨٤).

(٤) رقم (٢٥٢٤).

نصٌ آخر، وهكذا. فمن لم يستقرئ النصوص ويتدبرها، فإنه عندما يقف على ما هو في نفس الأمر منسوخ ولم يعلم ذلك، يكون [٣٣٧/٢] محتملاً في حقه أن يكون حكمه باقياً، وأن يكون منسوخاً. وقسٌ على هذا حال الباقي، فثبت التشابه.

وأما ما لا سبيل إلى علم تأويله، أو قل: كُنهه وكيفيته، كاليدين في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَ﴾ فإنه لا يبقى إلا التخرّص، ولا حدّ له، فقد يتخرّص الإنسان وجهين أو أكثر، ومعلوم أنه لا يتبيّن واحد من ذلك بياناً واضحاً، فثبت التشابه.

وكلا القولين يمكن تطبيقه على السياق.

أما القول الأول فأهل الزيغ يتبعون المنسوخ والمجمل، فتارةً يعيّبون القرآن بالتناقض - زعموا - وبعدم البيان. وتارةً يتسبّبون بذلك لتفوية أهوائهم كما فعل النصارى، إذ تشبيّوا بما في القرآن من إطلاق الكلمة والروح على عيسى، وكما فعل المشركون عندما سمعوا قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]. وتارةً يتغيّرون تأويله مع عدم تأهلهم لذلك وعدم رجوعهم إلى الراسخين، كما فعل الخوارج في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] وقوله: ﴿لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ [يس: ٦٠]، ونحو ذلك.

وأما القول الثاني فأهل الزيغ يتبعون تلك النصوص، تارةً ابتغاء الفتنة، بأن يعيّروا القرآن والإسلام بزعم أنه جاء بالباطل، فيزعمون أن لفظ ﴿يَدَيَ﴾ معناه أن الله سبحانه يدين مماثلين ليدي الإنسان يجوز عليهم ما يجوز على

يدي الإنسان، ثم يقولون: وهذا باطل، ثم يوجّه كُلُّ منهم ذلك إلى هواه. فمنهم من يستدل بذلك على أن القرآن ليس من عند الله، وأن محمداً ليس بنبي، ومنهم من يستدل بذلك على أن القرآن جاء بالباطل مجاراةً لعقول الجمهور، إلى غير ذلك. وتارةً ابتعاغةً تأويلاً، فمنهم من يذهب يتخرّص تخرّصَ هشام بن الحكم وأصحابه وغيرهم من المشبهة الضالة، ومنهم من يحرّف تلك النصوص بحملها على معاني بعيدة، كقول بعضهم: إن اليدين هما القدرة والإرادة وغير ذلك.

وقوله تعالى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ، إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ إِمَّا بِهِ، إِمَّا بِهِ» ينطبق على كُلٌّ من القولين، إلا أنه على القول الأول يكون قوله: «وَالرَّسُولُونَ» عطفاً، والمعنى أن الراسخين يعلمون تأويله أيضاً. وعلى القول الثاني يكون قوله: «وَالرَّسُولُونَ» استئنافاً، [٢٣٨/٢] فهم لا يعلمون تأويله، وإنما امتازوا بأنهم لا يتبعونه اتباع الزائغين، بل يقولون: «إِمَّا بِهِ، إِمَّا بِهِ» الآية.

ويدل على تصحيح كلا القولين أن من الناس من وقف على قوله: «إِلَّا اللَّهُ»، ومنهم من لم يقف، وأنه صح عن ابن عباس أنه ذكر الآية، ثم قال: «أنا من يعلم تأويله»^(١). وصح عنه أنه قرأ: «ويقول الراسخون»^(٢).

والتأويل على القول الأول بمعنى التفسير، وعلى الثاني بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها اللفظ. ففي قوله تعالى: «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي» تأويل اليدين:

(١) أخرجه الطبرى في «تفسيره» (٥/٢٢٠) وابن المنذر في «تفسيره» (٢٥٨).

(٢) كما في «تفسير الطبرى» (٥/٢١٨) و«تفسير عبد الرزاق» (١/١١٦) و«المستدرك» (٢/٢٨٩).

حقيقةهما وكنههما على ما هما عليه.

واعلم أن التأويل يكون للفعل، كخرق صاحب موسى سفينة المساكين، وقتله الغلام، وإقامته الجدار؛ ويكون للرؤيا، ويكون للكلام. فتأويل الفعل إما ماله أي ما يؤول إليه، وهو المقصود من فعله، كسلامة السفينة من غصب الملك، وسلامة أبي الغلام من إرهاقه، وسلامة كنز اليتيمين؛ وإما بيان أن الفعل يؤول إلى ذلك المال. قال الله تعالى فيما قصه عن صاحب موسى: ﴿سَأَلْتُكَ تَأْوِيلَ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبَرًا﴾ [الكهف: ٧٨]، ثم أخبره بأن القصد من تلك الأفعال أن تؤول ذاك المال، ثم قال: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبَرًا﴾ [الكهف: ٨٢]. وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحَسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، الإسراء: ٣٥.

وتأويل الرؤيا: إما مآلها، وهو الواقع في نفس الأمر الذي هي تمثيل له، كسجود إخوة يوسف وأبويه له، فقال يوسف فيما قصه الله تعالى عنه: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وإما بيان ما تؤول إليه، وذلك تعبيرها. ومنه ما قصه الله تعالى من قول يعقوب [٢/٣٣٩] ليوسف: ﴿وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]، ثم قال تعالى: ﴿وَلَنْعَلِمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٢١]، ثم قول يوسف: ﴿رَبِّنَا قَدْ أَتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ١٠١].

ويحتمل المعنيين ما قصه الله تعالى من قول صاحبي السجن ليوسف: ﴿نَيَقْنَأْتَأْوِيلَهُ﴾ [يوسف: ٣٦]، قوله لهما: ﴿إِلَّا نَأْتَكُمَا تَأْوِيلَهُ﴾ [يوسف: ٣٧]،

وقول الناجي منهما للملك ومن معه: ﴿أَنَا أُنِتَّكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٤٥] بعد قول أصحاب الملك: ﴿وَمَا تَخَنَّنْ بِتَأْوِيلِ الْأَحَلِمِ يَعْلَمُ بِئْلَمِ﴾ [يوسف: ٤٤].

وتأويل الكلام: إما مآلـه الخارجي، وهو الواقع في نفس الأمر إذا كان الكلام خبراً، والفعل المأمور به إذا كان أمراً، وقـس على ذلك. قصـ الله عز وجـل في سورة (الأعراف) حال القيمة والجنة والنار، ثم قال: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَضَلَّنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدَىٰ وَرَحْمَةٍ لِّقَوْمٍ يَوْمَئِنُونَ ﴾٥٤﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ، يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ، يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوا مِنْ قَبْلٍ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٢-٥٣].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْفُرْقَانُ أَنْ يُفْتَرِئَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ إلى أن قال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٧-٣٩].

و في «صحيحة مسلم»^(١) من حديث عائشة: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يُكثِّر أن يقول في رکوعه وسجوده: سبحان الله وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأنى القرآن». تزيد - والله أعلم - يأتي بتأويل قوله تعالى: ﴿فَسَيِّعَ
بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ﴾ [النصر: ٣].

وإما مآل المعنوي كأن يقال: تأويل «رأيت أسدًا يرمي»: رأيت رجالاً شجاعاً. وإما بيان أحدهما، وهذا هو المسمى بالتفسير:

ويحتمل هذا والذى قبله قول النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم في

(١) رقم (٤٨٤)، ولفظه: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي». وهو في «صحيح البخاري» (٤٩٦٨، ٨١٧).

ابن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(١). فعلى الأول يكون المعنى: علّمه المعاني التي تؤول إليها النصوص، وعلى الثاني يكون المعنى: علّمه أن يؤول النصوص، أي يبيّن معانيها التي تؤول إليها.

إذا تقرر هذا، فعلى القول الأول في المتشابه يكون المراد بتأويله: معانيه، وعلى القول الثاني يكون المراد: ما يؤول إليه من الحقائق. فكما أن تأويل الأخبار بالبعث هو البعث نفسه، [٣٤٠ / ٢] فكذلك تأويل الأخبار بأن الله يدين هو اليدان. والعلم الذي ينفرد الله تعالى به في شأن اليدين هو العلم بالكتبه والكيفية، فأما العلم الإجمالي الذي يتوقف عليه الإيمان بأن الله تعالى يدين على الحقيقة، فهذا يحصل للمؤمنين، وبه يكونون مصدّقين لخبر الله عز وجل. وبذلك يخلصون من تكذيبه، ويمتازون عن الزائغين المتبعين له ابتغاء الفتنة. وبقناعتهم به يمتازون عن الزائغين المتبعين له ابتغاً تأويله.

فإن قيل: فإن للمتعمقين أن يقولوا: الصواب عندنا من القولين المذكورين في المتشابه القول الأول، والنصوص التي تتعلق بالمعقولات كلها من المجمل الذي له ظاهر، ولا يمكن الوثوق بأن ذلك الظاهر هو المراد، إلا أن يقوم الدليل العقلي على وجوب ذاك الظاهر أو جوازه. ثم نقول: إن كُلَّ نص من تلك النصوص يحتاج إلى بيانين:

الأول: بيان صحة ذاك الظاهر أو بطلانه.

الثاني: بيان المعنى المراد.

(١) أخرجه أحمد (٣١٠٢، ٣٠٣٢) وابن حبان (٧٠٥٥) وغيرهما من حديث ابن عباس. وإن سناه صحيح. وأصله في «الصحيحين» بغير هذا اللفظ.

فاما البيان الأول فيحصل بالعقل، ويحصل بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ
شَيْءٌ﴾ [الشورى: ۱۱] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ السورة، فقد بين العقل
وهاتان الآياتان وغيرهما بطلان ظواهر تلك النصوص التي نتأول لها، فوجب أن
يكون المراد بها معانٍ أخرى صحيحة. فاما الزائغون فاتبعوا تلك الظواهر،
وهم فريقان:

الأول: الملحدون القائلون: هذه الأمور باطلة قطعاً، فالشرع الذي جاء
بها باطل.

الفريق الثاني: الذين يجهلون أو يتجاهلون بطلانها، فيدينون بإثباتها.

والسلف وأئمتنا أبراء من الفريقين، غير أن السلف كانوا مع العلم
ببطلان تلك الظواهر يمتنعون من الخوض في البيان الثاني، وأئمتنا اصطدموا
بالزائغين الزاعمين أن تلك الظواهر هي المعاني المرادة من تلك النصوص،
ويبالغون فيدعون أن تلك النصوص صريحة في تلك المعاني لا تحتمل
التأويل. فاحتاج أئمتنا إلى بيان الاحتمال، فمن لم يجزم منهم بمعنى معين
فلم يأت^(۱) بما ينكر عليه. ومن جزم بذلك فقد ينكر عليه من يذهب إلى أن
الراسخين لا يعلمون ذلك، أي أنهما وإن علموا بطلان الظاهر، وأن المراد
غيره، فلا يعلمون التأويل وهو المعنى المراد؛ لاحتمال النص عدة معانٍ. لكن
قد يقال: إذا كان المعنى الذي جزم به ذلك الجازم صحيحاً في نفسه
فالخطب يسهل^(۲)، [۳۴۱/۲] وذلك كالقائل: إن المراد باليدين في قوله

(۱) كذا في (ط): «فلم يأت» بإثبات الفاء، والأولى حذفها.

(۲) (ط): «تسهل».

تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُكُمْ بِيَدِي﴾ [ص: ٧٥] القدرة والإرادة، فإن هذا معنى صحيح في نفسه، للعلم بأن الله تعالى قدرة وإرادة، وأن لهما تعلقاً بخلق آدم. فإن فرض أن المراد باليدين في الآية معنى آخر، فليس في الجزم المذكور كبيراً حرج.

فالجواب عن هذا كله يعلم مما تقدم في هذه الرسالة، وألخصه هنا بعون الله عز وجل:

قولكم: «فلا يمكن الوثوق بأن ذلك الظاهر هو المراد، إلا أن يقوم الدليل العقلي على وجوب ذاك الظاهر أو جوازه» قول باطل مردود عليكم. بل الحق أنه إن دلّ العقل الصريح - الذي يصح أن يكون قرينةً بأن يكون من شأنه أن لا يخفى على المخاطب إذا تدبّر - على امتناع ذاك الظاهر لم يبق ظاهراً، ضرورةً أن القرينة ركن من الكلام، وإنما كان النص برهاناً على الواقع فضلاً عن الجواز، ضرورةً أنه إن لم يكن كذلك كان كاذباً، وقد قامت البراهين على استحالة أن يقع الكذب من الله تعالى ولا^(١) من رسوله.

إإن قيل: لا يلزم من فرض البطلان التكذيب، لجواز تأثير بيان المجمل الذي له ظاهر.

قلت: من أهل العلم من يمنع تأثير البيان البة، فعلى هذا تسقط شبہتكم من أصلها. ومن أجاز التأثير فمحله في مجمل لا ظاهر له، أو له ظاهر بحسب اللفظ لكن تكون هناك قرينة صحيحة تدافع^(٢) ذاك الظهور، فيبقى النص في حكم المجمل الذي لا ظاهر له. فعلى هذا إذا كان للنص ظاهر، ولا

(١) كذا في (ط): «ولا». والمعنى مفهوم من السياق، والأولى حذف «لا».

(٢) (ط): «دافعاً» تحريف.

قرينة تدافعه وجب الجزم بأن ذاك الظاهر هو المراد.

وهناك نصوص في الأحكام يمثلون بها لما أدعوه من جواز أن يكون للنص ظاهر غير مراد، ويتأخر بيانه. ونحن نجيب عنها إجمالاً فنقول:

ما ثبت فيه الظهور، وثبت أنه لم تكن قرينة صحيحة تدافعه، وثبت أنه ورد بعده ما يخالفه؛ فإننا نصحح ذلك الظاهر ونقول: إنه هو المراد، وإن ما ورد بعده مخالفًا فهو ناسخ له. فإن ثبت أن المتأخر ورد قبل العمل بالمتقدم اخترنا جواز النسخ قبل العمل، ويكون المقصود من الحكم السابق إنما هو ابتلاء المكلفين ليتبين من يتقبل الحكم بالرضا والعزم على العمل به والاستعداد له.

وعلى ذلك، فهذا إنما يأتي في النصوص المتعلقة بالأحكام، دون النصوص المتعلقة بالعقائد. [٢٤٢/٢] والفرق بين النصوص التي قيل إنها كانت من المجمل الذي له ظاهر غير مراد، وهي متعلقة بالأحكام، وبين النصوص المتعلقة بالعقائد التي ينفرد المتعمّدون بإنكار ظواهرها= من

وجوه:

الأول: أن الأولى يُعقل فيها تأثير الحاجة، كآية تنزل في شوال، وتعلق بحكم لصوم رمضان. فأما الثانية، فالحكم المقصود منها يتعلق بالاعتقاد، وهو يحصل عقب السمع، فوقت الحاجة فيها هو وقت الخطاب.

الوجه الثاني: أن الأولى يُعقل فيها قيام قرينة تُدافع الظهور. وأما الثانية فبعيدة عن ذلك؛ لأن كثيراً منها أو أكثرها كانت موافقة لعقول المخاطبين، فدلالة العقل تدفع ما قد يحتمل من قرينة، وتُصرّ النص صريحاً في ظاهره.

الوجه الثالث: أن الأولى لا تخلو عن فائدة، فقد ذهب جمُّعٌ من أهل العلم إلى أن من احتاج إلى عمل، ووجد نصاً يتعلّق به إلا أنه يحتمل أن يكون له ناسخ أو مخصوص أو مقيد، ولم يمكنه البحث حالاً = كان عليه العمل بذلك النص، ثم يبحث. ويشهد لهذا أن استقبال بيت المقدس، نزل نسخة، وأناسٌ من المسلمين غائبون عن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فبقي الحكم في حقهم استقبال بيت المقدس حتى بلغهم النسخ. وكذلك تحريم الخمر نزل، وأناس من المسلمين غائبون، فبقي الحكم في حقهم حَلُّها حتى بلغهم التحريم. هذا مع أن من أولئك الغائبين من غاب بعد أن علمَ أن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يتوقع نسخ القبلة وتحريم الخمر.

وعلى هذا فإذا جاز أن تنزل في شوال آيةٌ تتعلّق بحكم صيام رمضان، وتكون مجملةً لها ظاهرٌ غيرٌ مراد، وتكون هناك قرينة تدافع ذاك الظهور، فسمعها بعض المسلمين ثم غاب، وطالت غيابته حتى دخل رمضان = كان عليه العمل بتلك الآية، وإن كان محتملاً عنده أنه نزل بعد غيابته ما يبيّن أنها على خلاف الظاهر.

فهذا ونحوه إنما يُعقل في الأحكام التي يعقل فيها الاختلاف، فيكون الحكم حَقّاً في وقت أو حال، وباطلاً في غيره. فاما الاعتقادات، فإنما تكون على حال واحدة.

الوجه الرابع: أن الظهور في الأولى ضعيف واحتمال خلافه قوي. وذلك كالعموم، وقد قيل: ما من عامٍ إلَّا وقد خُصّ؛ وكالإطلاق وهو قريب من ذلك. والثانية كثير منها [٣٤٣/٢] أو أكثرها صريحة في المعاني التي ينكرها المتعمّدون، وما كان كذلك فلا مجال لتجویز أن يكون ذلك المعنى غير مراد؟

لأن ذلك يكون تكذيباً له.

الوجه الخامس: أن الأولى قليلة حتى أنكر جمّعٌ كثيرٌ من أهل العلم وقوع تأخير البيان، بل أنكروا جوازه. والثانية كثیر جداً.

الوجه السادس: أن الأولى توجد النصوص المبينة لها صريحةً واضحةً في البيان. والثانية لا يوجد نصٌ واحدٌ يبيّن في خلافها. وقد مرَّ النظر في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وما معها.

الوجه السابع: أن الأولى لا يكاد يُنقل من أقوال الصحابة والتابعين ما يتعلّق بها إلا مع بيانها. والثانية لا يصحُّ عن أحدٍ منهم قولٌ يخالف معانيها التي ينكرها المتعمدون، بل جاء عنهم مما يوافقها ويقرّر معانيها وما يشبهها الكثير الطيب. وزعمُكم أن السلف كانوا يعتقدون بطلان تلك المعاني، من العجب العجاب. ودونكم الحقيقة.



في عقيدة السلف وعدة مسائل

من تدبر القرآن وتصفح السنة والتاريخ علىَّمْ يقينًا أنه لم يكن بين يدي السلف مأخذ يأخذون منه عقائدهم غير المأخذين السلفيين، وأنهم كانوا بغاية الثقة بهما والرغبة عما عداهما. وإلى ذلك دعاهم الشرع حتى لا تكاد تخلو آية من آيات القرآن من الحضُّ على ذلك. وهذا يقضي قضاء باًأَ بأن عقائدهم هي العقائد التي يُثمرها المأخذان السلفيان، يقطعون بما يفيدان فيه عندهم القطع، ويظنوُّن ما لا يفيدانِ فيه إِلَّا الظن، ويقفون عما عدا ذلك. وهذا هو الذي تبيّنه الأخبار المنقوله عنهم، كما تراها في التفاسير السلفية وكتب السنة، وهو الذي نقله أصغر الصحابة عن أكابرهم، ثم نقله أعلمُ التابعين بالصحابة وأخصُّهم بهم وأتبعُهم لهم عنهم، ثم نقله صغار التابعين عن كبارهم، وهكذا نقله عن التابعين أعلمُ أتباعهم بهم وأتبعُهم لهم، وهلم جرًّا. وهذا هو قول السلفيين في عقيدة السلف، ويوافقهم عليه أكابر النظار.

صرَّح بذلك من لم ينصِّب نفسه منصب المدافع عن الدين والمحامي عن عقائد المسلمين كابن سينا وابن رشد، وأشار إليه مَنْ نصبَ نفسه ذاك المنصب، كما يأتي في مسألة الجهة. وأما مَنْ دون هؤلاء فمضطربون: فمنهم من يقف، ومنهم من يزعم أن السلف كانوا واقفين في غالب العقائد التي اختلف فيها مَنْ بعدهم، يُطلقون بأسنتهم ما يوافق ظاهر النصوص، غيرَ جازمين بأنه على ظاهره أو على غير ظاهره. ومنهم من يت Hull السلف، فمن أتباع الأشعرية من يقول: كانت عقيدة السلف هي عقيدة الأشعرية نفسها!

فكانوا يرون بطلان ظواهر النصوص التي يقول الأشعرية ببطلانها، إلا أنهم لم يكونوا يخوضون في بيان معانيها الأخرى. فكانوا يعتقدون أن الله عز وجل غير مبادر للعالم ولا محابٍ له ولا ولا، ومع ذلك يطلقون أنه تعالى على عرشه فوق سماواته، معتقدين بطلان ظاهر هذا، ساكتين عن معناه الذي يرونه صحيحاً! وهذا القول الأخير شهر المتعمدون حتى لا يكاد يخلو عنه كتاب من كتب الخلف في أي فنٍ كان.

ويمكن أن يتسبّبوا في الانتصار له بأن يقولوا: لا نزاع أن السلف كانوا أفضلاً للأمة [٢٤٥ / ٢] وخيراً وأعلمها بالدين وأثبتها على الحق، وكان أسلافنا من المتعمّدين علماء خياراً صالحين، يعرفون فضل السلف، فلم يكونوا ليخالفوهم.

فيقال لهؤلاء: إن أسلافكم ذهبوا إلى أنه لا يُحتج في العقائد بالكتاب ولا السنة ولا أقوال السلف، بل كان المتبوعون منهم من أجهل خلق الله بالسنة وأقوال السلف، وإنما استقوا عقائدهم من النظر العقلي المعمق فيه. ثم اعتراض بعضهم نصوص القرآن التي تختلف رأيه ورأي أشياخه من المتعمدين، فحاول صرفها عن معانيها، مع أنه في مواضع آخر يقرّر أنَّ مثل ذلك الصرف لا يسوغ، وأن الخبر إذا كان صريحاً في معنى، أو ظاهراً فيه، ولا قرينة صحيحة تصرف عنه، فزعم أن ذاك المعنى غير واقع تكذيباً للخبر، وإن زعم أن المخبر تأول في نفسه معنى آخر، كما تقدم إيضاحه غير مرة. وهكذا تصدّى بعضهم لنصوص السنة التي تختلف رأيه ورأي أشياخه، فردَّ بعضها زاعماً أنها مخالفة للعقل، وحاول صرف بعضها عن تلك المعاني، كما صنعوا في نصوص القرآن.

ولعلهم بظهور سخافتهم فيما يرتكبونه، يحاولون ترويجه بأمرين:
الأول: زعمُهم أن الملجئ لهم إلى ذلك احتياجُهم إلى الدفاع عن
الدين، لئلا يلزم من مجيهه بتلك النصوص بطلانه!

الثاني: عيب أئمة المؤمنين الذين يصدّقون الله ورسوله، والسخرية منهم
بأنهم لا يعقلون ولا يفهمون، ويسمُّونهم «الخشوية» وغير ذلك من الأسماء
المنفّرة، كما صنع ابن الجويني المدعو «إمام الحرمين» في ردّه على كتاب
«الإبانة» للحافظ أبي نصر السجزي، وذلك قبل أن يرجع ابن الجويني،
ويتمنّى الموت على دين عجائز نيسابور؛ وكما صنع ابن فورك في كتابه
«مشكل الحديث». وإنني والله ما آسى على ابن فورك، وإنما آسى على
مسحوره البيهقي الذي امتلأ من تهويّلات ابن فورك وغيره رعباً، فاستسلم
لهم، وانقاد وراءهم.

وكان عبد الرزاق بن همام الصناعي قد أخذ عن جعفر بن سليمان
الضبي طرفاً من التشيع، فشنتوا عليه بذلك، حتى قال محمد بن أبي بكر
المقدّمي: فقدت عبد الرزاق، ما أفسد جعفر بن سليمان غيره! [٣٤٦/٢]
وليت شعري لو كان ابن فورك والبيهقي أدركا المقدّمي ما عسى كان يقول
فيهما!

فاما ما يعترضهم من كلام السلف، فإنهم يصرّحون بقلة حياءً بأن تلك
الأقوال تجسيم، كما صنعوا فيما صحَّ عن كبار أئمة التابعين من تفسير
«الصمد» بأنه الذي لا جوف له. وقد مرَّ ذلك في الباب الثالث. فإذا كان
أشياخكم يرددون القرآن والسنّة ويُجهّلون أئمة السلف، فكيف تظنون بهم
أنهم لا يخالفون السلف؟

فإن قيل: حاصل هذا أنهم كانوا يعتمدون النظر العقلي، وعلى هذا فما أثبته العقل فهو حقٌ لا ريب فيه، وإذا كان حقاً فلن يكون الكتاب والسنة مخالفين له، ولن تكون عقيدة السلف إلا موافقة له؛ لأنهم خير الأمة وأفضلها وأعلمها بالحق وأولاًها به.

قلت: قد مر في الباب الأول أنَّ كلمة «العقل» وقع فيها التدليس، فهناك العقل الفطري الصريح الذي لا التباس فيه، وهو الذي أعدَ الله تعالى لِيُبَيِّنَ عليه الشرع والتكليف، وهو الذي كان حاصلًا للأمم التي بعث الله تعالى فيها رسَلَه وأنزل فيها كتبَه، وهو الذي كان حاصلًا للصحابة ومن بعدهم من السلف. وهذا هو الذي يسوغ أن يقال: إن ما أثبته قطعاً فهو حقٌ. دون ذلك نظرٌ متعمقٌ فيه، مبنيٌ على تدقيقٍ وتأخُّرٍ ومقاييسٍ يلتبس فيها الأمر في الإلهيات ويتشبه، ويكثر الخطأ واللغط، ويطول النزاع والمناقضة والمعارضة، على ما أوضحته في الباب الأول. وهذا هو الذي اعتمدَه أشياخكم مع اعترافهم بـ«وهْنِه»، ولذلك رجع بعض أكابرهم عنه كما سلف.

فإن قالوا: وكيف يجوز أن يعتمد أولئك الأجلة على ما لا يسوغ الاعتماد عليه؟

قلت: لم يكونوا معصومين، وقد اختلفوا، وخالفهم من هو مثلهم وأعرَفُ منهم بالنظر، وبحسبكم أن أكابرهم رجعوا في أواخر أعمارهم، كما مرَّ.

هذا، وما منَّا إلَّا مَنْ يعتزُ بآبائه وأشياخه، ويعزُ عليه أن يتبيَّن أنهم كانوا على باطل؛ ولكن أقلُ ما يجب علينا أن نعلم أن آباءنا وأشياخنا لم يكونوا معصومين. وهَبْ أنه يبعد عنَّا جدًا أن يكونوا تعمَدوا الباطل، فما الذي يُبعِّد

أن يكونوا غلطوا وأخطأوا؟ وعلى كل حال، فليسوا إلا أفراداً من المسلمين وقد اختلف المسلمون. وفي الفرق الأخرى أئمة وأكابر إن [٢/٣٤٧] لم يكونوا أفضل من آبائنا وأشياخنا، فلم يكونوا دونهم. وإذا راجعت نفسك علمت أنك لست بأحق من مخالفك بالقناعة بما مضى عليه الآباء والأشياخ، وأنه كما يحتمل أن يكون آباء وآشياخه هم المُبطلين عمداً أو خطأ، فمن المحتمل أن يكونوا هم المحققين. بل الحق أنه لا حق لك ولا له في التضحيه بالنفس والدين في سبيل التعصب الفارغ الذي يعود بالخسران المبين، وبالضرر على الآباء والأشياخ أنفسهم، كما مرّ في أوائل الرسالة. فدع الآباء والأشياخ، والتمس الحق من معده، ثم إن شئت فاعرض عليه مقالة آبائك وأشياشك، فما وافقه حمدت الله تعالى على ذلك، وما خالفه التمسّت لهم العذر، برجاء أن يكونوا لم يعتمدوا^(١) الباطل، ولم يقصروا تقصيراً لا يسعه عفو الله تبارك وتعالى. بل قد ثبت رجوع بعض أكابرهم، كما مرّ في الباب الأول، ولعل غيرهم قد رجع وإن لم يُنقل. فإذا سلكت هذه الطريق فقد هديت، وإن أبيت إلا التعصب لآبائك وأشياشك، والجمود على اتباعهم، فقد قامت عليك الحجة. والله المستعان.

* * * *

(١) في (ط): «يعتمدوا» خطأ.

الأينية، أو الفوقة، أو كما يقولون: الجهة

أطلقتُ أنا «الأينية»، لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله للسوداء: «أين الله؟» قالت: في السماء. وفي آخر الحديث قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسيدها: «أعتقها فإنها مؤمنة»^(١).

وفي حديث أبي رزين العقيلي^(٢) قال: قلت: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كان في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وخلق عرشه على الماء».

وفي الأثر عن عثمان^(٣) أنه قال لرجل ظنه أعرابياً: «يا أعرابي أين ربك؟».

[٣٤٨/٢] وأرى أن أسوق هنا عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري في كتابه «الإبانة»^(٤) تأنيساً للمتسبيين إليه وغيرهم؛ لأنه أشهر المتبوعين في المقالات التعميقية، وفي «روح المعاني»^(٥) وغيره أن كتاب «الإبانة» آخر مصنفاته.

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السلمي. وأخرجه أبو داود (٣٢٨٤) بنحوه من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه أحمد في «المسنن» (١٦١٨٨) والترمذى (٣١٠٩) وابن ماجه (١٨٢). وقال الترمذى: «حديث حسن».

(٣) ذكره ابن قتيبة في «غريب الحديث» (٧٦/٢).

(٤) كتاب مشهور للأشعري طبع مراتاً في الهند ومصر، وقد ذكره جماعة من القدماء ونقلوا عنه، منهم الحافظان الشافعيان أبو بكر البهقي وأبو القاسم ابن عساكر وجماعة آخرون، كما في رسالة ابن درباس المطبوعة مع الإبانة. [المؤلف].

(٥) (٦٠/١). وانظر «مجموع الفتاوى» (٥/٩٣).

قال (١):

«باب ذكر الاستواء على العرش: إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عز وجل مستوي على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقد قال الله عز وجل: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقال عز وجل: ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، وقال حكاية عن فرعون: ﴿يَهَمَّنُ أَبْنَ لِي صَرْحًا لَعَلَّ أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٢٦﴾ أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطْلَعَ إِلَيْهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظْنُهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٧ - ٣٦] كذب موسى عليه السلام في قوله: إن الله عز وجل فوق السماوات. وقال عز وجل: ﴿ءَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، فالسماءات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماءات قال: ﴿ءَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾، لأنه مستو على العرش الذي فوق السماءات، وكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماءات ... ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله عز وجل مستو على العرش الذي هو فوق السماءات ... (سؤال) وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية: إن قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ إنه استولى وملك وقهر، وإن الله عز وجل في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله عز وجل على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة. ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض... وزعمت المعتزلة

(١) «الإبانة» (ص ٣٣ - ٣٧).

والحرورية والجهمية أن الله عز وجل في [٣٤٩/٢] كل مكان، فلزمهم آنَّه في بطن مريم، وفي الحشوش والأخلية، وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم...».

ثم ساق الكلام، وذكر حديث: «ينزل الله عز وجل كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا...»^(١) من طرق، ثم قال:

«دليل آخر: وقال الله عز وجل: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِنْ فَرَقْهُم﴾ [النحل: ٥٠]، وقال: ﴿تَرْجُحُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقال: ﴿لَمْ أَسْتَوِي إِلَى الْمَلَائِكَةِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، وقال: ﴿لَمْ أَسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلَّمَ إِلَيْهِ، خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقال: ﴿لَمْ أَسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ، مِنْ وِلَيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤] فكلُّ ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستوٍ على عرشه...»

دليل آخر: وقال جلَّ وعزَّ: ﴿وَجَاءَ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّاصَفًا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلْلَى مِنَ الْفَحَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقال: ﴿لَمْ دَنَا فَنَدَلَ﴾ ٨ ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنَ أَوْ أَدْنَى﴾ ٩ ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ ١٠ ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ ١١ ﴿أَقْتَمَرُونَهُ عَلَى مَا يَرَى﴾ إلى قوله: «لَقَدْ رَأَى مِنْ أَيْمَنِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [النجم: ٨-١٨]، وقال عزَّ وجلَّ لعيسى بن مريم عليه السلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَأْفِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال: ﴿وَمَا قَاتَلُوهُ يَقِينًا﴾

(١) حديث متواتر أخرجه الأئمة في مصنفاتهم. وهو متفق عليه من حديث عدد من الصحابة. ويراجع «شرح حديث النزول» لشيخ الإسلام ابن تيمية.

١٥٧

﴿بَلْ رَفِعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٧ - ١٥٨]. وأجمعـت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى إلى السماء. ومن دعاء أهل الإسلام جميـعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم يقولون جميـعاً: يا ساكن العرش. ومن حـلفـهم جميـعاً: لا والـذـي احـتجـب بسبـع سـماـوات ...

دلـيل آخر: وقال عـز وجل: **«ثُمَّ رُدُوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ﴾** [الأنـعام: ٦٢]، وقال: **«وَلَوْ تَرَكَ إِذْ وُقْفُوا عَلَى رَبِّهِمْ﴾** [الأنـعام: ٣٠]، وقال: **«وَلَوْ تَرَى إِذْ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾** [السـجـدة: ١٢]، وقال عـز وجل: **«وَعَرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفَا﴾** [الـكـهـفـ: ٤٨] ... فـلم يـثبتـوا^(١) لهـ فيـ وـصـفـهمـ حـقـيقـةـ، ولاـ أـوجـبـ لـهـ الـذـيـ يـثـبـتوـنـ لـهـ بـذـكـرـهـ إـيـاهـ وـحـدـانـيـةـ، إـذـ كـلـ كـلـامـهـ يـؤـولـ إـلـىـ التـعـطـيلـ، وـجـمـيعـ أـوـصـافـهـ تـدـلـ عـلـىـ النـفـيـ أـوـ التـعـطـيلـ، ... وـرـوـتـ الـعـلـمـاءـ عـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ عـبـاسـ أـنـهـ قـالـ^(٢): [٣٥٠ / ٢] «تـفـكـرـواـ فـيـ خـلـقـ اللهـ عـزـ وـجلـ، وـلـاـ تـفـكـرـواـ فـيـ اللهـ عـزـ وـجلـ، فـإـنـ بـيـنـ كـرـسيـهـ إـلـىـ السـمـاءـ أـلـفـ عـامـ، وـالـلـهـ عـزـ وـجلـ فـوـقـ ذـلـكـ».

دلـيل آخر: وـرـوـتـ الـعـلـمـاءـ عـنـ النـبـيـ ﷺـ أـنـهـ قـالـ^(٣): «إـنـ الـعـبـدـ لـاـ تـزـوـلـ قـدـمـاهـ مـنـ بـيـنـ يـدـيـ اللهـ عـزـ وـجلـ حـتـىـ يـسـأـلـهـ عـنـ عـمـلـهـ». وـرـوـتـ الـعـلـمـاءـ أـنـ رـجـلاـ

(١) يعني: الجهمية ومن معهم. [المؤلف]

(٢) أـخـرـجـهـ أـبـوـ الشـيـخـ فـيـ «الـعـظـمـةـ» (٢٢، ٣، ٢)، وـالـبـيـهـقـيـ فـيـ «الـأـسـمـاءـ وـالـصـفـاتـ»

. (١٧٨٨). وإـسـنـادـهـ ضـعـيفـ. وـانـظـرـ «الـسـلـسلـةـ الصـحـيـحةـ» (٦١٨، ٨٨٧).

(٣) أـخـرـجـهـ التـرـمـذـيـ (٢٤١٧) مـنـ حـدـيـثـ أـبـيـ بـرـزـةـ الـأـسـلـمـيـ مـرـفـوـعـاـ: «لـاـ تـزـوـلـ قـدـمـاـ عـبـدـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ حـتـىـ يـسـأـلـ عـنـ عـمـرـهـ فـيـمـ أـفـنـاهـ، وـعـنـ...». وـقـالـ: هـذـاـ حـدـيـثـ حـسـنـ صـحـيحـ.

أتى النبي ﷺ بأمة سوداء، فقال: يا رسول الله إني أريد أن أعتقها في كفاره، فهل يجوز عتقها؟ فقال لها النبي ﷺ: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «فمن أنا؟» قالت: أنت رسول الله. فقال النبي ﷺ: «أعتُقُها فإنها مؤمنة»^(١). وهذا يدل أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء».

يعلم من عبارة الأشعري وغيرها أن الأمة كانت مجتمعة على إثبات الأئنية، غير أن السلف يثبتون الفوقيـة، والجهمية تقول بالمعنية، أي أنه تعالى في كل مكان. وثبت السلفيون على قول السلف على الحقيقة، ووافقهم على ذلك في الجملة فِرَقٌ قد انقرضت. وصار المتعمدون إلى فرقين: الأولى تدّعى موافقة السلف، والأخرى تُنْمَى إلى الجهمية. واتفقت الفرقتان على نفي الأئنية، لكن الأولى تطلق ما يظهر منه الفوقيـة، وتتأول ذلك بالفوقيـة المعنوية، والثانية: تطلق أنه تعالى في كل مكان، وتتأول ذلك بالعلم والقدرة، وغرضهما التمويه والتمهيد لتأويل النصوص وأقوال من سبق.

وعلى كل حال، فعبارة الأشعري التي سقناها صريحة واضحة في أنه يثبت الفوقيـة الذاتية على الحقيقة، والمتسبون إليه يواربون محتجـين بأنه ينفي الجسمية.

فيقال لهم: إن كان صرـحـ بـنـفـيـ الجـسـمـيـةـ،ـ فـيـحـتـمـ حـالـهـ أـوـجـهـاـ:

الأول: أن يكون رجـعـ عنـ ذـلـكـ،ـ وـقـدـ تـقـدـمـ أـنـ «ـالـإـبـانـةـ»ـ آـخـرـ مـصـنـفـاتـهـ.

الثاني: أن يكون إنـماـ يـنـفـيـ الجـسـمـيـةـ الـمـسـتـلـزـمـةـ لـلـمـحـذـورـ،ـ عـلـىـ حدـ قولـ جـمـاعـةـ:ـ «ـجـسـمـ لـاـ كـالـأـجـسـامـ»ـ.

(١) سبق تحريرجه (ص ٥٣٤).

[٣٥١/٢] الثالث: أن يكون يخص اسم الجسم بما يستلزم المحذور، ويرى أن ما ثبت لله عز وجل بما ذكره في عبارته السابقة من الفوقة والنزول كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا، والمجيء يوم القيمة، وغير ذلك = لا يقتضي أنْ يسمَّى جسماً، وإن كان يستلزم ما يسمِّيه غيرُه جسمية. وأيًّا ما كان فلنَدَعُ الأشعري، وننظر في أصل القضية.

احتَجَّ مثبتو الأئمَّة مع النصوص الشرعية وإجماع السلف بأنَّه لا يعقل الوجودُ بدونها. وهذا من أجلِّ البديهيَّات وأوضَحُ الضروريات.

أجاب المتعمدون بأنَّ هذه بديهيَّة وهميَّة. قال الغزالِي في «المستصفى» (ج ١ ص ٤٦): «السادس: الوهَميات. وذلك مثل قضاء الوهم بأنَّ كلَّ موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته، فإنَّ موجوداً لا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه، ولا داخلاً ولا خارجاً = مُحالٌ، وأنَّ إثباتَ شيءٍ مع القطع بأنَّ الجهات ستَّ خالية عنه مُحالٌ... ومن هذا القبيل: نفرةُ الطبع عن قول القائل: ليس وراء العالم خلاء ولا ملأ^(١). وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان. والأولى منها ربما وقع لك الأنسُ بتكيييفها لكثرَة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة إثباتَ موجودٍ^(٢) ليس في جهة... وهذه القضايا مع أنها وهميَّة، فهي في النفس لا تتميَّز عن الأوليات القطعية... بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالأوليات العقلية».

قال المثبتون: أما أنَّ القضية بديهيَّة فطريَّة، فحقٌّ لا ريب فيه. وأما زعمُ

(١) كذا في (ط) هنا وفي الموضع الآتية، وفي «المستصفى» وكتب المتكلمين والفلسفه: «ملاء» مراعاة لـ«خلاء».

(٢) (ط): «وجود». والتوصيب من المستصفى.

أنها وهمية، فباطل، فإن القضايا الوهمية من شأنها أن ينكشف حالها بالنظر انكشافاً واضحاً، ومن شأن الشرع إذا كانت ماسةً بالدين كهذه أن يكشف عنها؛ وكلا هذين متتفي.

أما الشرع فإنما جاء بتقرير هذه القضية وثبيتها وتأكيدها بنصوص صريحة تفوق الحصر، بل أصل بناء الشرائع على نزول الملك من عند الله عز وجل بالوحي على آنبائه.

وأما النظر، فقد اعترف الغزالى بأن أقصى ما يمكن من مخالفته لهذه القضية أنه ربما حصل الأنس بتكذيبها لمن كثرت ممارسته للأدلة العقلية ...، ففي هذا أن تلك الأدلة كلّها - فضلاً عن بعضها - لا تُثمر اليقين، ولا ما يقرب منه، ولا ما يشبهه. وإنما غايتها أنه ربما حصل الأنس لمن كثرت ممارسته لها.

[٢/٣٥٢] وقد شرح الغزالى نفسه في «المستصفى» (ج ١ ص ٤٣) يقين النفس بقوله: «أن تيقن وقطع به، وينضاف إليه قطع ثان، وهو أن تقطع بأن قطعها به صحيح، وتتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس؛ فلا يجوز الغلط في يقينها الأول، ولا في يقينها الثاني، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ؛ بل حيث لو حُكِي لها عن النبي من الأنبياء أنه أقام معجزةً وادعى ما يناقضها، فلا تتوقف في تكذيب الناقل، بل تقطع بأنه كاذب، أو تقطع بأن القائل ليس بنبيّ، وأن ما ظنَّ أنه معجزة فهي مخرقة، فلا يؤثر هذا في تشكيكها، بل تضحك من قائله وناقله. وإن خطر ببالها إمكانُ أن يكون الله قد أطلع نبياً على سرّ به انكشف له نقِيسُ اعتقادها، فليس اعتقادها يقيناً. مثاله قولنا: الثلاثة أقل من الستة ...».

فأنت إذا عرضت قوله: «ربما حصل لك الأنس ...» على هذا اليقين الذي شرحه علمت أن بينهما كما بين السماء والأرض. فثبتت أنَّ ما سمَّاه أدلةً عقليةً موجبةً لإثبات موجودٍ ليس في جهة، ليس معنى إيجابها ذلك إثمارَ اليقين ولا ما يقاربه ولا ما يشبهه. فإذا كانت كذلك، فكيف يسوغ أن تعارض بها القضية البدئية الواضحة؟

فإن قيل: لكنها تزلزل اليقين بتلك القضية، فلا تبقى يقينية.

قلت: أما زلزلة اليقين في جميع النقوص فمممنوع. وأما زلزلته في بعض النقوص فلا يقدح. ألا ترى أن من العقلاة من شكٍ في البدئيات كُلُّها وقدح فيها، كما مرَّ في الباب الأول؟ أولاً ترى أن الغزالى نفسه صرَّح في كتابه «المنقد من الضلال» بأنه نفسه كان يشك في الحسِّيَّات والبدئيات، وأنه بقي على ذلك نحو شهرين. وقد تقدَّم حكاية ذلك في الباب الأول^(١).

فالحق أن اليقين قد يطأ عليه التفاتٌ إلى الشبهات ورعبٌ منها إذا حُكِّيَّ عن جماعة اشتهرت بالتحقيق والتدقيق، وأنهم اعتمدوها، فيعرض التشكيك، وهذا هو الذي ربما يعرض هنا، بما ذكره الغزالى من كثرة الممارسة. وقد تقدَّم في الباب الأول أن القادحين في البدئيات احتجوا بقولهم: «من مارس مذهبًا من المذاهب برهةً من الزمان ونشأ عليه، فإنه [٢/٣٥٣] يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه»^(٢). ولم يُحب مخالفوهم إلا بقولهم: «الجواب أنه لا يدل على كون الكل كذلك». فإذا كانت كثرة الممارسة للباطل قد ثورت الجزم ببطلان ما

(١) ص (٢٢٧ - ٢٢٨ و ٢٣٥). [المؤلف]. انظر (ص ٣٦٢ - ٣٦٣ و ٣٧٢ - ٣٧٣) من هذه الطبعة.

(٢) تقدم ص (٢١٦) [ص ٣٤٦]. [المؤلف]

يُخالفه، فكيف لا تُورث ما ذكره الغزالى هنا بقوله: «ربما حصل لك الأنس»؟ وإذا وجب أن لا يُعتد بالجزم الحاصل عن طول الممارسة، فكيف يُعتد باحتمال حصول الأنس؟ ولو كان هذا كافياً للتشكك في البديهيات، وخشية أن تكون وهمية لثبت القدح في عامة البديهيات، وطوي بساط العقل، وحقّ السفسطة. وقد تقدّم في الباب الأول قولهم في الجواب عن شبّهات القادحين في البديهيات: «ولا نشتغل بالجواب عنها، لأن الأوليات مستغنّة عن أن يُذَبَّ عنها، وليس يتطرق إلينا شكٌ فيها بتلك الشبهة التي نعلم أنها فاسدة قطعاً، وإن لم يتيقن عندنا وجهُ فسادها»^(١). أفلًا يكفي مثبتي الأينية أن يجيئوا عما سماه الغزالى «أدلة» بمثل هذا؟

فإن قيل: إن من تلك الأدلة البراهين على وجود واجب الوجود، لأنّه لا يصح كونه واجب الوجود إلا إذا لم يكن له أين، فجمودكم على تلك القضية يقتضي نفي وجود واجب الوجود.

قلت: البراهين الصحيحة على وجوده لا تقيّد بعدم الأين، بل منها ما يقضي بوجوده مع ثبوت الأين له. فأما المقاييس التي يتشبّث بها النفا فهي من شبّهات التي تتيقن فسادها، وإن فرض أنه لم يتعيّن لنا وجّهه.

أقول: وفي هذا مع الأدلة الشرعية ما يكفي الراغب في الحق الخاضع له، فلا حاجة بنا إلى التشاغل بتلك شبّهات. ولكن أشير هنا إلى نكّات:

الأولى: المتعمدون يقولون: إن ذات البارئ عز وجل مجردة، ثم منهم من يُثبت ذاتٍ كثيرة مجردة حتى عدُوا منها الملائكة وأرواح الخلق، ومنهم

(١) ص ٢١٨ [ص ٣٤٨]. [المؤلف]

من يقتصر على تجويز ذلك، ورددوا على من نفى ذلك محتاجاً بأنه لو وُجدت ذات أخرى مجردةً وكانت مماثلةً لذات الله عز وجل، بأن المشاركة في التجرد لا تقتضي المماثلة التي تستلزم اشتراك الذاتين فيما يجب ويجوز ويمنع.

[٣٥٤] وأنت إذا تدبرت علمت ما في هذا القول، كما مرّ في الباب الثالث^(١).

فإن قيل: الإنصافُ أنَّ مَنْ أثبَتَ المشاركةَ في أَمْرٍ مَا فَقَدْ أثبَتَ المثلَ في مطلق ذاكِ الأمرِ، ولزومُ التساوي في الأحكامِ إنما هو بالنظر لذاكِ الأمرِ، فالْمُثبِّتُ الشريكُ في الوجود يلزمه تساوي الذاتين في أحكامِ مطلق الوجود. وهكذا يقال في التجرد والجسمية والأينية وغيرها، وليس المحظور هنا إثبات مثلٍ في أمرٍ مَا، ولا إثبات مساواة في أحكامِ أَمْرٍ مَا، وإنما المحظور لزوم حكم باطل.

قلت: فهذا يوضّح سقوطَ تشبيهِم بقوله تعالى: «أَتَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَئْ»^(٢) [الشورى: ١١]، وقوله: «وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ» [الإخلاص: ٤]، ويبين ما قدَّمناه في ذلك في الباب الثالث. والله الحمد.

ثم أقول: التجرد المزعوم إنما حاصله عند العقول الفطرية: العدم، وذلك منافي للوجود، فضلاً عن الوجوب. وعلى فرض أنه لا ينافي الوجود، فأيُّ فرق يُعقل بين ذاتين مجردتين حتى تكون هذه روح بعوضة، وتلك ذات رب العالمين؟ فاما ذاتان مشتركتان في مطلق الأينية، فإن معقولية الفرق بينهما

(١) (ص ٢٧٨) [ص ٤٣٦]. [المؤلف]

بغایة الوضوح، بل يجيء ذلك في الجسمية وإن كنا لا نقول إنه سبحانه وتعالى جسم. فأما زعمهم أن في أحکام مطلق الأینية ما ينافي الوجود، فإنما مستندهم فيه تلك الشبهات التي تقدّم أنه لا يلزمها التشاغل بها للعلم ببطلانها، مع اعتراف أشدّ أنصارها تحمّساً ومجازفةً بأن غايتها أنها ربما ثورث من طالت ممارسته لها الأنس بمقتضاها. ومن تدبّر تلك الشبهات علم وَهُنَّها.

[الثانية:]^(١) يقول الفلاسفة: إن ذات الله تعالى وجود، ومال إلى هذا كثير من متأخري المتكلمين. وأورد عليهم أن الوجود عندهم أمر عدمي، فأجابوا بأنه لا مانع من تفاوت الأفراد، فيكون هذا الفرد المعروف من الوجود أمراً عدّميّاً، وفرد آخر منه واجب الوجود لذاته. ومن العجب أن يزعموا معقولية هذا، وينكروا معقولية التفاوت في الأینية، أو قل في الجسمية.

[٣٥٥ / ٢] الثالثة: القائلون: «جسم لا كال أجسام» يقولون: لا حاجة لأن تلزمونا ذلك بإثباتنا الفوقيّة، بل نحن نُلزمكم ذلك بما اعترفتم به أنه سبحانه موجود قائم بنفسه، بل ذلك هو معنى القيام بالنفس، وهذه من أجلى البديهيّات. وذكروا أن بعضهم أورد هذا على أبي إسحاق الإسقرياني^(٢) ففرّ إلى قوله: إنما أعني بقولي: «قائم بنفسه» أنه غير قائم بغيره. وهذا عجب! فإنه إذا كان موجوداً، والموجود إما قائم بنفسه، وإما قائم بغيره، فقوله: «غير قائم بغيره»، إنما حاصله أنه قائم بنفسه، فحاصل جوابه إنما يعني بقوله: «قائم

(١) زيادة يدلّ عليها قوله فيما يأتي: «الثالثة».

(٢) كذا الأصل بالهمزة بين الألف والنون، والصواب (الإسقرياني) بالياء المكسورة كما في كتب الأنساب. وقال السيوطي: «قلت: بلا همزة». ونحوه في «معجم البلدان» إلا أنه زاد في ضبطها ياء أخرى ساكنة. يعني (الإسقرياني). [ن].

بنفسه» أنه قائم بنفسه!

أقام يُعمل أيامَ ساروٰتَه وشبَّه الماء بعد الجهد بالماء^(١)

الرابعة: في عبارة الغزالى ذكر قضية الخلاء والملا. فالفلسفه ومنتبعهم يقولون: إنه ليس وراء العالم خلاء ولا ملا، والعقول الفطرية تُنكر ذلك، وأورد عليهم أنا إذا فرضنا إنساناً على طرف العالم فمدىده إلى خارجه، فإن امتدت فشَّ خلاء، وإن أفشلتم ملا، فأجابوا باختيار أنها لا تمتد، لكن لا لوجود ملا، بل لعدم شرط الامتداد، وهو الخلاء.

أقول: وهذه القضية قريبة من سابقتها، فإن الفطر قاضية بأن الخلاء والملا إذا فقد أحدهما وجد الآخر، وعلى هذا فقدُ الخلاء معناه وجود الملا.

الخامسة: مذهب المتكلمين أن الخلاء أمر عدمي، والأعدام قديمة. واستدل الفلاسفة على أنه أمر وجودي بأنه يشار إليه ويقدر. ومما يدفع ذلك أنهم يقولون: ليس وراء العالم خلاء ولا ملا. فلنفرض أن الله عز وجل خلق وراء العالم جدراناً، وخلق لها خلاء^(٢) تقوم فيه، وتكون بحيث يأتلف منها بناءً مريع يبقى جوفه على ما كان عليه، فإن ذاك الجوف يكون مشاراً إليه متقدراً، مع أنه بات على ما كان عليه. والعقول الفطرية يمكنها أن تتصور أن [٣٥٦/٢] يكون الكون كله جسمًا واحداً مثلاً، وأن تتصور عدم الأجسام، وأن يكون الكون كله خلاء؛ ولا تتصور ارتفاع الأمرين. وهذا يقضي بأن الخلاء

(١) البيت لابن الذروي في «الوافي بالوفيات» (١١٦/٣).

(٢) أي بناء على زعمهم أن الخلاء أمر وجودي. [المؤلف].

أمر عدمي، فإنه يُعقل ارتفاعُ العدم بالوجود، وارتفاعُ الوجود بالعدم، ويستحيل ارتفاعهما معاً. وظواهر النصوص الشرعية توافق هذا، فإنها تعرضت لخلق العالم في الخلاء، ولم تتعرض لخلق الخلاء، بل في عدة نصوص ما يقتضي أن الخلاء لم يكن مرتفعاً^(١) قطّ^(٢) قبل وجود الملا. ولا أعلم من سلف المسلمين قائلًا بأن الخلاء أمر وجودي، وأنه لم يكن خلاء ولا ملأ حتى خلق الله تعالى ذلك.

وقال لي قائل: هَبْ أن زاعمًا زعم أن الخلاء وجودي، وأنه قديم فأيُّ محذور في هذا؟ فإن الخلاء أمر لا يصلح أن يكون منه تخليق ولا تدبير، فلا يتوجه أن يكون هو ربُّ العالمين أو مغنياً عنه أو شريكاً له. وقضية الافتقار إليه على فرض كونه واجباً لا تنافي الوجود، ولا تزيد عن الافتقار إليه على فرض أنه أمر عدمي، وعلى الافتقار إلى عدم المانع نحو ذلك.

وأقول: خيرُ لمن يعرض له مثل هذا أن يُعرض عن التفكير، ويستغنى بما ثبت بالقاطع. وسيأتي لهذا مزيد. والله الموفق.

ال السادسة: من تدبَّر عبارة الغزالى علِمَ أنه يعترف أن العرب والصحابة والتابعين وكلَّ من لم تُطل ممارسته لمزاعم الفلاسفة في التجرد، إذا أيقن أحدهم بوجود الله عز وجل فإنه يوقن بثبوت الأئنة له ولا بدّ. وإذا كانت الفطرة قاضيةً بأنه سبحانه فوق سماواته، فإنهما يوقنون بذلك على ظاهره وحقيقةه، فإذا سمعوا النصوص الشرعية الموافقة لذلك، فإنما يفهمون منها [٣٥٧ / ٢] تلك المعاني الموافقة، وليس في وسع أحد منهم أن يتوقف عن فهم ذلك

(١) أي منفيًا. [مع].

(٢) (ط): «فقط» تحريف.

منها. وعلى فرض أن في النصوص ما يُشعر بخلاف ذلك، فإنهم يحملونه على خلاف ما يُشعر به. وبهذا تعلم أن من ينكر تلك المعاني فإنه ينسب النصوص إلى الكذب البة. ولعل للغزالى عباراتٍ أصرَّ مما ذكر. وفيما ذكر كفاية، فإن الأمر واضح جدًا. وكذلك غيره من المتعتمقين يلزمهم ذلك، ويظهر من حالهم أنهم يعرفونه ويعترفون به. ومن آخرهم السعد التفتازانى، قال في «شرح المقاصد»^(۱):

«إِنْ قِيلَ: إِذَا كَانَ الدِّينُ الْحَقُّ نَفْيُ الْحِيزِ وَالْجَهَةِ، فَمَا بِالْكِتَابِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْأَحَادِيثِ النَّبُوَّيَّةِ مُشَعَّرٌ فِي مَوَاضِعِ لَا تُحْصَى بِثَبَوتِ ذَلِكِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَقُولَ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ مِنْهَا تَصْرِيْحٌ بِنَفْيِ ذَلِكِ وَتَحْقِيقِهِ؛ كَمَا كَرِّرَ الدَّلَالَةُ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ وَوُحْدَتِهِ وَعِلْمِهِ وَقَدْرِهِ وَحَقِيقَةِ الْمَعَادِ وَحَسْرِ الْأَجْسَادِ فِي عَدَةِ مَوَاضِعٍ وَأَكَدَتْ غَايَةَ التَّأْكِيدِ، مَعَ أَنَّ هَذَا أَيْضًا حَقِيقُ بَغَايَةِ التَّأْكِيدِ وَالتَّحْقِيقِ لِمَا تَقَرَّرَ فِي فَطْرَةِ الْعُقَلَاءِ - مَعَ اخْتِلَافِ الْأَدِيَانِ وَالآرَاءِ - مَنْ التَّوْجِهُ إِلَى الْعُلُوِّ عَنْ الدُّعَاءِ وَمَدِّ الْأَيْدِيِّ إِلَى السَّمَاءِ؟

أجيب: بأنه لَمَّا كان التنزيه عن الجهة مما تقصّر عنه عقول العامة، حتى تکاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسِب في خطاباتهم والأقرب إلى إصلاحهم والألائق بدعوتهم إلى الحقّ ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبیهات دقیقة على التنزيه المطلق عمّا هو من سمة الحدوث».

أقول: تدبّرْ عبارةً هذا الرجل، وانظر ما فيها من التلبيس والتدليس! أولاً: قوله: «الدين الحق». وكل مسلم يعلم «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

(۱) (۵۰، ۵۱).

﴿إِلَسْلَمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام باعتراف هذا الرجل جاء بنقض ما زعم أنه الدين الحق، وكذلك جميع أديان الأنبياء. فكيف يقول مسلم إن الدين الحق نقيض ما جاء به الأنبياء؟ ثم ما الذي جعله حقاً، وهو مع مخالفته للكتاب والسنة وسائر كتب الله تعالى وأنبئائه منابذ لبدائه العقول؟!

ثانياً: قوله: «مشعرة». ومن عرف الكتاب والسنة علم يقيناً أن نصوصهما بغية الصراحة في الإثبات.

[٣٥٨/٢] ثالثاً: قوله: «تقصير عنه عقول العامة». والحق أن العقول كلها تنبذه البتة، إلا أن من أربعته شبهة المخالفين لعظمتهم في وهمه، وطالت ممارسته لها، قد يأنس بالفني الساقط كما تقدم. وهذا الأنس إنما هو ضرب من الحيرة، بل هو ضرب من الجنون! افرض أنك خرجمت من بيتك، وعلى رأسك عمامة، فيلقاك رجل، فيقول لك: لم خرجمت بلا عمامة؟ فترى أنه يمازحك، ثم يلقاك آخر فيقول لك نحو ما قال الأول، ثم يلقاك ثالث ثم رابع ثم خامس وهكذا= كل منهم يقول لك نحو مقالة الأول، لا ترتتاب في نفسك وتخاف أن تكون قد جُنِّيتَ، حيث تعتقد أن على رأسك عمامة تراها، وتلمسها، وتحسُّ بثقلها؛ وهؤلاء كلهم ينفون ذلك. وقد ينتهي بك الحال إلى أن تحاول أن تُقنع نفسك بأنه ليس على رأسك عمامة، وتتقى أن تخبر أحداً بأنك تعتقد أن على رأسك عمامة. بل قد ترى الأولى أن ترمي العمامة عن رأسك حتى يتفق اعتقادك واعتقاد الناس. ولكن افرض أنك رميَ بها واعتقدتَ أنه ليس على رأسك عمامة، فلقيك رجل، فقال لك: عمامتك هذه كبيرة، ثم لقيك آخر فقال: عمامتك هذه وسخة، ثم ثالث ثم رابع ثم خامس وهلم جرراً= كل منهم يثبت لك أن على رأسك عمامة، فماذا يكون حالك؟

وقد وقع ما يشبه هذا، فكانت نتيجته الجنون!

أُخْبِرْتُ أَنَّهُ كَانَ فِي هَذِهِ الْبَلْدَةِ امْرَأَةٌ مِنْ نِسَاءِ كِبَارِ الْأَمْرَاءِ، وَكَانَ لَهَا وَلْدٌ يَعْارِضُهَا وَيَمْانِعُهَا عَمَّا تَرِيدُ، وَاشْتَدَتْ مُضَايِقَتُهُ لَهَا، حَتَّى عَمِدَتْ إِلَى جَمَاعَةٍ أَعْدَّتْهُمْ لِمَجَالِسَةِ وَلَدَهَا وَصَحْبَتِهِ وَأَنْ يَتَعَمَّدُوا مُخَالِفَتِهِ وَإِظْهَارَ التَّعْجِبِ مِنْهُ فِي أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ. كَانُوا يَقُولُونَ فِي الْحُلُونِ: إِنَّهُ حَامِضٌ، وَفِي الْأَصْفَرِ: إِنَّهُ أَحْمَرٌ، وَنَحْوُ ذَلِكَ. فَفَعَلُوا ذَلِكَ وَالْحُوَافِيهِ حَتَّى تَشَكَّكَ الْوَلَدُ وَجُنَاحًا!

وَأَخْبَرْتُ أَنَّهُ كَانَ لِرَجُلٍ مِنْ كِبَارِ الْوُزَرَاءِ ابْنُ وَابْنَ أَخٍ أَوْ قَرِيبٍ آخَرَ، وَكَانَ الْقَرِيبُ عَاقِلًا ذِكِيرًا فَطْنَانًا مَهْذِبًا نَيْلَ الْأَخْلَاقِ، وَكَانَ الْابْنُ دُونَ ذَلِكَ. فَخَافَ الْوَزَيرُ أَنْ يَمُوتَ، فَيَتَوَلَّ الْوَزَارَةَ قَرِيبُهُ دُونَ ابْنِهِ، فَأَعْدَّ جَمَاعَةً لِمَجَالِسَةِ قَرِيبِهِ، وَأَمْرَهُمْ بِمُخَالِفَتِهِ وَتَشْكِيكِهِ. فَفَعَلُوا ذَلِكَ حَتَّى جُنَاحَ الْمَسْكِينِ.

[٢/٣٥٩] رَابِعًا: قَوْلُهُ: «هَتَّى تَكَادُ تَجْزِمُ بِنَفْيِ مَا لَيْسَ فِي الْجَهَةِ». وَالْحَقُّ الْوَاضِعُ أَنَّهَا تَجْزِمُ بِذَلِكَ كُلَّ الْجَزْمِ، إِلَّا أَنْ يُتَلَقَّى بَعْضُهَا بِالْتَّشَكُّكِ، كَمَا مَرَّ.

خَامِسًا: قَوْلُهُ: «مَعَ تَنْبِيَهَاتِ دَقِيقَةٍ». إِنْ أَرَادَ بِالْتَّنْبِيَهَاتِ قَوْلَهُ تَعَالَى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَوَّهٌ وَهُوَ السَّيِّئُ الْبَصِيرُ» [الشُورى: ١١] وَنَحْوُهَا فَقَدْ تَقْدَمَ الْجَوابُ. وَإِنْ أَرَادَ الدَّلَائِلَ عَلَى وجوب الْوِجُودِ وَالْغَنَى، فَقَدْ تَقْدَمَ الْكَلَامُ فِيهَا. وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، فَلَيْسَ فِي الْعُقُولِ الْفَطَرِيَّةِ وَلَا النُّصُوصِ الشَّرِيعِيَّةِ مَا يَصْحُّ أَنْ يُعَدَّ قَرِينَةً صَارِفَةً لِلنُّصُوصِ عَنِ الْمَعْانِي الَّتِي زَعَمَ التَّفَازُانِيُّ أَنَّهَا مُنَاقِضَةٌ لِلَّدِينِ الْحَقِّ، فَقَدْ لَزَمَهُ وَنَظَرَاهُ لِزُومَهُ وَاضْحَى تَكْذِيبُ النُّصُوصِ وَلَابِدٌ.

وَقَدْ حَكَى بَعْضُ الْمُحَشِّينَ عَلَى «الْمَوَاقِفِ» عَبَارَةَ التَّفَازُانِيِّ الْمَذَكُورَةِ، ثُمَّ تَعَقَّبَهَا بِقَوْلِهِ: «فِيهِ فَتْحٌ بِبَاطِنِيَّةِ، لَأَنَّهُ كَمَا جَازَ إِظْهَارُ الْبَاطِلِ حَقًّا فِي

آيات كثيرة وتقريره في عقول عامة المسلمين لقصور دركهم جاز مثله في
سائر الأحكام كخلود العذاب الجسماني والجنة الجسمانية والصراط الأدق
من الشعر، لأن الصرف عن الظاهر لا يتوقف على استحالته، بل الاستبعاد
كافٍ، نحو رأيت الأسد في الحمام. فالحق أن تأويل تلك الآي بظهور
المجرد في صورة الجسماني».

أقول: حاصل هذا التعقب موضحاً أن الاستحالات المزعومة لم تكن
تدركها عقول المخاطبين، فلا يصح عدها قرينةً تدفع الكذب. فإن زعمتم أنه
افتضلت المصلحةُ التسامحَ في هذا، والاكتفاء بجواز الكذب من الله ورسله،
والتكذيب منكم بأن هناك ما لو علمه المخاطبون لكان قرينةً، وهو الاستحالات
العقلية= كان للباطنية أن يعتذروا بنحو عذركم عن تأويلاتهم لغالب العقائد
والأحكام متشبيّين بدعوى الاستبعاد، كما تشبيتم بدعوى الاستحالات.
والحاصل أنكم تشبيتم باقتضاء المصلحة ودعوى وجود ما لو علمه
المخاطبوون لكان قرينة، وهذه حال الباطنية أيضاً.

ثم أقول: الاستحالات مدفوعة، وكثير من النصوص صريح لا يتحمل غير
ذاك المعنى الذي [٣٦٠/٢] ينكره المتعمدون. والكلام الذي يتحمل غير
الظاهر احتمالاً قريراً لا يُصرف عن ظاهره إلا بقرينة، ومن شرط القرينة أن
يكون من شأنها أن لا تخفي على المخاطب. فإن لم يتحمل غير ظاهره أو
احتمله ولا قرينة، فزعمُ أن ظاهره باطل تكذيب له ولا بد. ومعلوم من الدين
بالضرورة استحالاتُ أن يقع كذب من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه،
والله تعالى أجل وأعظم من أن يكذب لمصلحة، والمصلحة المزعومة قد مرّ
إبطالها في الباب الثالث، ومر هناك ما يكفي ويشفي.

فأما ظهور المجرد في صورة الجسماني، فالتجرد المزعوم لا حقيقة له، وإنما المعروف تمثُّل الملك بشرًا، ولا يلزم من جواز ذلك في المخلوق جوازه أو نحوه في الخالق جل وعلا. ومع ذلك فتلك حال عارضة، والنصوص صريحة في حال مستقرة مستمرة، وبدائئه العقول تقضي بذلك كما لا يخفى. والله الموفق.

السابعة: المباحث التي تتعلق بالتدقيق في شأن وجود الله عز وجل، يلتبس فيها الأمر، فيزُّ النظر من الوجود الواجب الذاتي الذي لم يزل إلى الوجود الممكن والحادث، كما تقدَّم في الباب الثالث^(١)، وتقدم هناك المخلاص من أمثال ذلك. وامثلاً لذلك نقول: إننا لا نطلق ما لم يطلقه الشرع ولا وضح به الحق، وإنما ندين بما ثبت بالمؤذن السلفيين، عالمين أنه لا يلزم الحق إلا حق. فكُلُّ ما ثبت بالمؤذن السلفيين فهو حق، وما أورد عليه من الإلزامات التعمقية لم يخل الحال أن يكون اللزوم باطلًا، أو يكون اللازم حقًا لا ينافي ما ثبت بالمؤذن السلفيين.

اللهم يا مقلِّب القلوب ثبِّت قلوبنا على دينك، واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

* * *

(١) ص ٢٨٤ - ٤٤٩ [ص ٤٤٤ - ٤٤٩]. [المؤلف]

القرآن كلام الله غير مخلوق

هذه القضية كانت بغاية الوضوح في عهد السلف، ثم جحدوها الزائغون، ثم التبس الأمر فيها على بعض الناس. وقد كفى فيها وشفى ما بيّنه إمامُ السنة أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، [٢/٣٦١] ثم ما حررَه الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ثم ما حَقَّهُ ونقَحَهُ شيخ الإسلام أبو العباس تقى الدين ابن تيمية. ولكن لا أخلِي هذه الرسالة عن إشارة إلى ذلك، فأقول:

العقل الفطري قاضية بأن الله تعالى الكمال المطلق والقدرة التامة، وأنه متى شاء أن يتكلم الكلام الحقيقى المعروف بعبارة حرف وصوت تكلّم كيف شاء. ثم جاءت كتب الله تعالى ورسله بإثبات أنه سبحانه تكلّم ويتكلّم، وكلّم ويكلّم، وقال ويقول، ونادى وينادى، وأن القرآن هذا المعروف كلامُ الله على الحقيقة الحقة. وقد أخبر الله تعالى أن الجمادات قد تتكلّم كلاماً حقيقياً، وأن أعضاء الإنسان تنطق يوم القيمة فتشهد عليه. وأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يسمع تسليم الحجر والشجر عليه، وأسمع أصحابه تسبيح الحصى. فكان من المعلوم عند الناس أن التكلّم بالعبارة والحرف والصوت ليس موقفاً على الآلات التي يتكلّم بها الإنسان، بل قد يتكلّم المخلوق بغيرها، فكيف الخالق عز وجل؟ فلم يلزم من تكلّم الله عز وجل أن يكون له جوف أو غير ذلك مما هو متّزه عنه.

ثم جحد الزائغون كلام الله عز وجل، وحاولوا تحريف معاني النصوص التي لا تحصى تحريفاً ليس بخير من التكذيب الصريح، بل لعله شرّ منه. ثم حاول بعض الناس التلبيس، فحمل النصوص على كلام نفسي ليس بعبارة ولا حرف ولا صوت، بل زاد أنه معنى واحد لا تنوع فيه ولا تعدد، فلا أمر فيه ولا

نهي، ولا خبر ولا ولا.

ثم لم يزالوا في تخفيط وتخليط، إلى أن صاروا إلى ما في «روح المعاني» (ج ١ ص ١٥)^(١) قال: «الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالماتريدي والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت، كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغًا لا ينبغي معه تأويل، ولا يناسب معه قال وقيل».

ثم ذكر آيات النداء، ثم قال: «واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسّر النداء بالصوت، بل قد ورد إثبات الصوت لله – تعالى شأنه – في أحاديث لا تحصى، وأخبار لا تستقصى. روى البخاري في «ال الصحيح»^(٢): «يحشر الله العباد فيناديهم بصوتٍ يسمعه من بعده كما يسمعه من قربه: أنا الملك، أنا الديّان».

ثم ذهب إلى تخليط المتصوفة، إلى أن قال^(٣) [٣٦٢ / ٢]: «والفرق بين سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى وسماعنا له على هذا: أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب، ونحن إنما نسمعه من العبد التالي». وعاد إلى تخليط المتصوفة.

فأقول: قد أمر الله تبارك وتعالى عباده بتدبر القرآن وتصديقه والإيمان به

(١) (١٧/١) ط. المنيرية.

(٢) ذكره البخاري (١٣ / ٤٥٣) مع «الفتح» تعليقاً من حديث عبد الله بن أنيس. وأخرجه في «الأدب المفرد» (٩٧٠) كما أخرجه أحمد في «المسند» (١٦٠٤٢) والحاكم في «المستدرك» (٤٣٧ / ٤، ٥٧٤ / ٤) وغيرهما. وإن شدّه حسن.

(٣) (١٨/١).

على حسب فطراهم وعقولهم الفطرية، ولم يكلفهم تعمق المتكلمين، فضلاً عن تغلغل المتصوفة، سواء أكان عن تخيل أم عن تعقل. وفي «الصحيحين»^(١) عن ابن عمر «قال رسول الله ﷺ: إِنَّا أُمَّةٌ أُمِيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَذَا وَهَذَا وَهَذَا» (أشار بيديه مبسوطةً أصابعهما) وعقد الإبهام على الثالثة. ثم قال: الشَّهْرُ هَذَا وَهَذَا وَهَذَا (أشار بهما مبسوطةً أصابعهما في الثلاث كلها) يعني تمام الثلاثين، يعني مَرَّةً تسعًا وعشرين ومرةً ثلاثين».

وإذ قد اعترف المتعمدون بأن الله تبارك وتعالى يتكلم بلا واسطة بعبارة وحرف وصوت، ويُسمِّع كلامه من يشاء من خلقه؛ فهذا هو الذي قامت عليه الحجة، وعليه سلف الأمة وأتباعهم، ولم يبق إلا التنطُّع في البحث عن الكيفية، وهي من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، ولا يتغييه إلا أهل الزيغ
 ⑦ **﴿وَالرَّسُحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ إِيمَانًا يَهُوَ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابُ﴾**
 رَبَّنَا لَا تُزَغْ قُلُوبُنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» [آل عمران:

.٧—٨.]

(١) البخاري (١٩١٣) ومسلم (١٠٨٠) (١٥/١٠٨٠).

الإيمان قول وعمل يزيد وينقص

اشتهر عن أبي حنيفة أنه كان يقول: ليس العمل من الإيمان، والإيمان لا يزيد ولا ينقص. وروى الخطيب^(١) عن جماعة من أهل السنة إنكارهم ذلك على أبي حنيفة، ونسبته إلى الإرجاء. فتكلم الكوثري في تلك الروايات، وحاول التشنيع على أولئك الأئمة، وأسرف وغالط على عادته؛ فاضطررت إلى مناقشته دفعاً لتهجّمه بالباطل على أئمة السنة.

قال الكوثري (ص ٤٠) من «تأنيبه»: «يرى أبو حنيفة أن العمل ليس بركن أصلي من الإيمان، بحيث إذا أخلَّ المؤمنُ بعمل يزول منه الإيمان؛ كما يرى أن الإيمان هو العقد الجازم بحيث لا يتحمل التقيض، ومثلُ هذا الإيمان لا يقبل الزيادة والنقص».

[٢/٣٦٣] وقال (ص ٤٣): «وحيث كان أبو حنيفة وأصحابه لا يرون تخليد المؤمن العاصي في النار، رماهم خصومُهم بالإرجاء، وأعلنوا عن أنفسهم أنهم منحازون إلى الخوارج في المعنى».

وقال (ص ٤٤): «والإرجاء بالمعنى الذي هم يقولون به هو محض السنة، ومن عادى ذلك لا بد أن يقع في مذهب الخوارج أو المعتزلة شاعراً أو غير شاعر».

ثم قال: «كان في زمن أبي حنيفة وبعده أناس صالحون يعتقدون أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص؛ ويرمون بالإرجاء من يرى أن الإيمان هو العقد والكلمة، مع أنه الحق الصراح بالنظر إلى حجج الشرع. قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٢) [الحجرات: ١٤]. وقال النبي ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه

(١) في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٣٧١ وما بعدها).

(٢) وقع في «التأنيب»: «قلوبهم» سهوًا. [المؤلف]

ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». أخرجه مسلم عن ابن عمر^(١)، وعليه جمهور أهل السنة. وهؤلاء الصالحون باعتقادهم ذلك الاعتقاد أصبحوا على موافقة المعتزلة أو الخوارج حتماً، إن كانوا يعدون خلاف اعتقادهم هذا بدعة وضلاله؛ لأن الإخلال بعمل من الأعمال – وهو ركن الإيمان – يكون إخلالاً بالإيمان، فيكون من أخلّ بعمل خارجاً من الإيمان، إما داخلاً في الكفر كما يقوله الخوارج، وإما غير داخل فيه، بل في منزلة بين منزلتين – الكفر والإيمان – كما هو مذهب المعتزلة. وهم من أشد الناس تبرئاً من هذين الفريقين، فإذا تبرأوا^(٢) أيضاً مما كان عليه أبو حنيفة وأصحابه وباقى أئمة هذا الشأن يبقى كلامهم متهاوتاً غير مفهوم. وأما إذا عدُوا العمل من كمال الإيمان فقط، فلا يبقى وجه للتنابز والتنبذ، لكنَّ تشددَهم هذا التشددَ يدل على أنهم لا يعدون العمل من كمال الإيمان فحسب، بل يعدونه ركناً منه أصلياً، ونتيجة ذلك كما ترى ... فإن جراء العمل من أن يكون من أركان الإيمان الأصلية هو السنة، وأما الإرجاء الذي يُعدُّ بدعة، فهو قول من يقول: لا يضرُّ مع الإيمان معصية، وأصحابنا أبرياء من مثل هذا القول ... ولو لا مذهب أبي حنيفة وأصحابه في هذه للزِّمِّ إكفارُ جماهير المسلمين غير [٣٦٤ / ٢] المعصومين، لإنْخلالَهُم بعمل من الأعمال في وقت من الأوقات، وفي ذلك الطامة الكبرى».

أقول: اختلفت الأمة فيما كان مؤمناً ثم ارتكب كبيرة. فقالت الخوارج: يكفر، وقالت المعتزلة: لا يكفر ولكن يزول إيمانه، وإذا مات عن غير توبة دخل النار وخلد فيها مع الكفار. وقالت المرجئة: لا يكفر ولا يزول إيمانه ولا يدخل النار، لا يضرُّ مع الإيمان ذنب، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقال أهل

(١) كذا الأصل، أعني «التائب» وهو خطأ، والصواب: «عمر بن الخطاب» فإنه من مسنده عند مسلم (٨) وغيره، وإنما رواه ابن عمر عنه، فتوهم الكوثري أنه من مسنده ابن عمر. [ن].

(٢) (ط): «تبرّموا». والتوصيب من «التائب».

السنة: لا يكفر، ولا يزول إيمانه البطلة بمجرد ارتكابه الكبيرة ولكنه يكون ناقصاً. وقال بعض الأئمة: إلا ترك الصلاة المكتوبة عمداً فإنه كفر، وحقق بعض أتباعهم أن الترك نفسه ليس كفراً، ولكن الشرع قضى أنه لا يكون إلا من كافر.

يستدل المرجئة والمعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن المؤمنين لا يعذّبون، ويستدل المعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن مرتكب الكبيرة لا يبقى مؤمناً، ويستدل الخوارج بنصوص ظاهرها أن ارتكاب بعض الكبائر كفر. وأهل السنة يجيبون عن الأولين بأن المراد الإيمان الكامل، وعن الثالث بأنه كفر دون كفر، فهو كفر يقتضي نقص الإيمان، لا زواله. ويدفع المرجئة الجواب المذكور بقولهم: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والأعمال ليست من الإيمان.

وهذا القول قد كان أبو حنيفة يقوله، لكن يقول الكوثري: إنه مع ذلك مخالف للمرجئة في أصل قولهم، وهو أنه لا يضر مع الإيمان عمل. ولا غرض في النظر في هذا، وتتبع الروايات.

بل أقول: تلك الموافقة التي يعترف بها تكفي لتبصير إنكار الأئمة. أما من لم يعرف منهم أن أبي حنيفة وإن وافق المرجئة في ذاك القول فهو مخالف لهم في أصل قولهم، فعذرها في إنكاره واضح. وأما من عرف، فيكتفي لإنكار القول أنه مخالف للأدلة كما يأتي، وأنه قد يسمعه من يقتدي بأبي حنيفة، ولا يعلم قوله إن أهل المعااصي يعذّبون، فيغتَرُ بذلك. وقد يبلغ بعضهم قوله معاً فلا يلتفتون إلى الثاني، بل يقولون: رأس الأمر الإيمان، فإذا كان إيمان الفجار مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة فقيم العذاب، وقد دلت النصوص على أن

المؤمنين [٢/٣٦٥] لا يعذّبون؟ ويحملهم ذلك على التهاون بالعمل، يقول أحدهم: لِمَ أُعذَّبُ نفسي في الدنيا بما لا يزيد في إيماني شيئاً؟ حسبي أن إيماني مساوٍ لإيمان جبريل ومحمد عليهما السلام! ويحملهم ذلك على احتقار الملائكة والأنبياء والصديقين قائلين: أَعْظُمُ مَا عندهم الإيمان، وأَفْجَرُ الفجار مساوٍ لهم فيه!

وإذا كان أبو حنيفة - كما يقول الكوثري - يرى أن الإيمان هو الاعتقاد القلبي الجازم، وأنه لا يزيد ولا ينقص، فقد يبلغ هذا بعض الناس فيقول: إذا كنت لا أصير مؤمناً إلا بأن يكون يقيني مساوياً ليقين جبريل ومحمد عليهما السلام، فهذا ما لا يكون. ففيه إذاً أُعذَّبُ نفسي بالأعمال، فأجمع عليها عذاب الدنيا وعداب الآخرة؟

وبعد، فيكفي مسوغاً للإنكار ذاك القول مخالفته للنصوص الشرعية. أما النصوص على أن الأفعال من الإيمان وأنه يزيد وينقص بحسبها، فمعروفة، حتى اضطر الكوثري إلى المواربة، فزعم أن أبو حنيفة إنما كان يدفع أن يكون العمل ركناً أصلياً، لا أنه من الإيمان في الجملة، كاليدين والرجلين وغيرها من الأعضاء بالنسبة إلى الجسد، هي منه وينقص بفقدتها مع بقاء أصله، وإن كان في بعض عبارات الكوثري ما يخالف هذه الدعوى.

وأما النصوص على أن الإيمان القلبي يزيد وينقص، فمنها الأحاديث الصحيحة في أنه يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه مثقال شعيرة من إيمان، ثم من قالها وفي قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ثم من قالها وفي قلبه أدنى مثقال حبة خردل من إيمان.

فاما قول الله عز وجل: ﴿فَالَّتِي أَلْعَرَابُ مَأْنَأَ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ》 [الحجرات: ١٤] فليس فيها ما ينافي أن تكون الأعمال من الإيمان، وإنما غاية ما فيها أن الاعتقاد القلبي ركن ضروري للإيمان، فلا يكون الإنسان مؤمناً حقاً بدونه. [٣٦٦/٢] فإن قوله: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ نفي لإيمانهم، ويكتفي في نفيه انتفاء ركن ضروري عنه كما لا يخفى. قوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ لا يقتضي أن الإيمان كله هو الذي يكون في القلب. ألا ترى أنه يصح أن يقال: لم يدخل الإسلام في قلب فلان، أو لم يدخل الدين في قلب فلان، مع الاتفاق أن الإسلام والدين لا يختص بما في القلب.

وأما ما في حديث جبريل: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر...» فقد أجاب عنه البخاري في «كتاب الإيمان» من «صحيحه»^(١) قال: «باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، وبيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم [له]، ثم قال: « جاء جبريل عليه السلام يعلّمكم دينكم»، فجعل ذلك كله ديناً، وما بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم لوفد عبد القيس من الإيمان، قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَبَعْ غَيْرَ الْإِسْلَامَ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقصة وفد عبد القيس التي أشار إليها هي في «الصحيحين» أيضاً وقد أوردها فيما بعد، فأنخرج^(٢) من طريق ابن عباس في قصة محاورة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهم: «... فأمرهم بأربع، ونهاهم عن أربع. أمرهم

(١) (١/١٤) مع «الفتح».

(٢) البخاري (٥٣) ومسلم (١٧).

بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرؤن ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة...». فقد يقال: الإيمان في حديث جبريل منحٌ به المعنى اللغويّ، لا المعنى الشرعيّ، ويؤيد ذلك أن السائل في حديث جبريل كان في الظاهر - كما يُعلم من الروايات - أعرابياً لم يجتمع قبل ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم. فلما ابتدأ فقال: ما الإيمان؟ كان الظاهر أنه إنما يريد بالإيمان ما يعرفه في اللغة، فإذا كان معناه في اللغة التصديق القلبي، فظاهر السؤال: ما الذي يُطلب في الدين التصديق القلبي به؟ وأما في قصة عبد القيس، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي ابتدأ، فأمرهم بالإيمان ثم فسّر لهم، فكان المعنى الشرعي للإيمان هو ما جاء في قصة عبد القيس.

فإن قيل: فإنه لم يستوعب الأعمال.

قلت: هذا السؤال مشترك، ولا قائل إن ما ذكر فيه من الأعمال هي من الإيمان دون [٣٦٧/٢][غيرها]. ومثل هذا في النصوص كثير، من الاقتصار على الأهم، إما لعلم المخاطب بغيره، وإما اتكالاً على أنه سيعلمه عند الحاجة، وإما لأن في الإجمال ما يدل عليه. وكثيراً ما يقع الاختصار من بعض الرواية.

وبالجملة، فإذا صاح قول الكوثري إن أبو حنيفة لا يقول: إن الأعمال ليست من الإيمان مطلقاً، وإنما يقول: إنها ليست ركناً أصلياً وإنما الركن الأصلي العقد والكلمة، فالأمر قريب.

فلندع هذا، ولننظر فيما زعمه أن الإيمان القلبي لا يزيد ولا ينقص حتى قال (ص ٦٧): «لأن الإيمان الشرعي إنما يتحقق عند تحقق الجزم المنافي لتجويز النكارة ... لا يتصور تفاوتاً أساساً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم والتيقن،

ويكون النقص عن مرتبة اليقين كفراً».

أقول: تفاوت الإيمان القلبي ثابت نقاً ونظرًا.

أما النقل فمعروف، وقد تقدمت الإشارة إلى حديث الخروج من النار.

وأما النظر فإن الإنسان إذا قارن بين اعتقاده أن الثلاثة من حيث العددية أقل من الستة وبين اعتقاداته الدينية التي يجزم أنها موقن بها بــان له الفرق. فإن أحبَّ الكوثريُّ فليحكم على نفسه وعلى جمهور الناس بعدم الإيمان، وإن أحبَّ فليثبتْ ما نفاه. وقد صرَّح النظار بأن اليقين يتفاوت قوةً وضعفًا كما تراه في «المواقف»^(١) وغيرها.

وفي «فتح الباري»^(٢): «قال الشيخ محبي الدين^(٣): «الأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة. ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره بحيث لا تتعريه الشبهة». ويؤيد هذه المقدمة أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفضل حتى إنه يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً وتوكلاً منه في بعضها، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثيرتها. وقد نقل محمد بن نصر المروزي في كتابه: «تعظيم قدر الصلاة» عن جماعة من الأئمة نحو ذلك».

فإن أحبَّ الكوثريُّ فليحكم على نفسه وعلى جمهور الناس أن أحدهم

(١) موقف ٦ مرصد ٣ مقصد ٢. [المؤلف]. يراجع (ص ٣٨٨) منه.

(٢) (٤٦، ٤٧). [١/٤٦].

(٣) محبي الدين بأنه النموي الفقيه الشافعي شارح «صحيح مسلم» رحمه الله تعالى، وليس المراد به محبي الدين بن عربي الحاتمي المتتصوف فذاك له مجال آخر. [مع]. هو النموي قطعاً. [المؤلف]. والنص في «شرح صحيح مسلم» له (١٤٨/١).

يختلف حاله في حياته، فيكون تارة مؤمناً وتارة غير مؤمن! وإن أحبَ فَلْيُثِبْ ما نفاه.

[٣٦٨/٢] وفي «صحيح مسلم»^(١) وغيره قصة أبي بن كعب رضي الله عنه في اختلاف القراءة. وفيها قوله: «فُسِقِطَ في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما قد غشيني ضربَ في صدري، فِفِضْتُ عَرَقاً، وكأنما أنظر إلى الله فَرَقاً...». ولا يرتاب عاقل أن إيمان هذا الصحابي الجليل عند تلك الغشية دون إيمانه قبلها وبعدها. وقد عرض لعمرو بن الخطاب وغيره في قصة الحديبية ما يشبه ذلك^(٢). وفي حديث الرجل الذي قاتل مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشدّ القتال، وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «هو من أهل النار»، فكاد بعض الناس يرتاب^(٣).

ولا يرتاب عاقل أن المؤمنين يتفاوتون في التقوى تفاوتاً عظيماً، وأعظم أسباب ذلك تفاوتهم في اليقين، فإننا نرى أحوالهم في اتقاء الضرر الدنيوي لا يتفاوت ذاك التفاوت. بل إنك تجد من نفسك أنه قد يقوى اعتقادك فترغب نفسك في الطاعة وعن المعصية، وقد يضعف فتهاون بذلك. وكذلك تجد ذلك عندما تطلع على الأدلة أو الشبهات، فقد يقف العالم على عدة نصوص من الكتاب والسنّة فيتبين له أن بعضها يصدق بعضاً، وقد يتراءى له أنها تتناقض. وقد يرى نصوصاً في العقائد، فيتبين له أن العقل موافق لها وقد

(١) رقم (٨٢٠).

(٢) انظر «صحيح البخاري» (٢٧٣١)، (٢٧٣٢).

(٣) أخرجه البخاري (٣٠٦٢) ومسلم (١١١) من حديث أبي هريرة.

يتراءى له أنه يخالفها. ويرى نصوصاً في الأحكام فيتبين له أنها موافقة للرأي والنظر والحكمة والقياس، وقد يتراءى له أنها مخالفة لذلك. ويرى نصوصاً في الإخبار عن الجن والشياطين، والأرض والسماء، والشمس والقمر، وغير ذلك، فيتبين له أنها موافقة للواقع، وقد يتراءى له أنها مخالفة له. ويطالع السيرة فيرى فيها أموراً واضحة الدلالة على النبوة، وقد يرى فيها ما يتراءى له منه خلاف ذلك. ويسمع من الأطباء وغيرهم ما يوافق ما جاء في الشرع، وقد يسمع منهم ما يخالفه. ويطيع النبيَّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في بعض الأمور فيناله نفع، وقد يتافق له خلاف ذلك. وهذا كمن يريد سفراً مع رفقة، فتعزِّم الرفقة على الخروج يوم الجمعة قبل الصلاة، فيأتي أن يخرج قبل الصلاة للنهي الشرعي عن ذلك^(١). وسافر الرفقة فنصبوا مصبة [٣٦٩/٢] كاصطدام القطار، أو غرق الباخرة أو نحو ذلك؛ وينجو هو لتأخره. وقد يتافق خلاف هذا بأن تسلم الرفقة وتغنم، ويخرج هو بعد الصلاة فيصييه ضرر. وأشباه هذا كثيرة لا تكاد تمضي ساعة إلا ويقع شيء منها. ولا ريب أن اعتقاد الإنسان بنبوة محمد ﷺ لا يبقى على حال واحدة مع اختلاف الأمور المذكورة، بل يصفو تارة، ويتكدر أخرى، ويقوى تارة، ويضعف أخرى، ويزيد تارة، وينقص أخرى.

ولا أرى عاقلاً يتصور حاله وحال الملائكة والأنبياء، ويقول: إن يقينه مثل يقينهم. وقد حاول الكوثري أن يجيب عن هذا فقال (ص ٦٧): «نعم، إن

(١) قلت: لم يثبت النبي عن السفر يوم الجمعة، بل صع عن عمر رضي الله عنه أنه قال لمن سمعه يقول: لو لا أن اليوم جمعة لخرجت! قال عمر: «اخْرُجْ فَإِنَّ الْجَمْعَةَ لَا تُحْبَسُ عَنْ سَفَرٍ». راجع لهذا وغيره مما روي في النبي كتابنا «سلسلة الأحاديث الضعيفة» رقم (٢١٨ و ٢١٩). [ن].

إيمان الأنبياء، وإيمان العلماء، وإيمان العوام يتفاوت من جهة ما يحتمل الزوال منها، وما لا يحتمله. واحتمال الزوال أو عدم احتماله ناشئ من أمر خارج، وذلك من تفاوت طرق حصول الجزم عندهم، لا من التفاوت في ذات الإيمان. فالإيمان عند الأنبياء لا احتمال لزواله منهم، لأن حصوله عن مشاهدة ووحي قاهر. وإيمانُ العلماء يحتمل الزوال ببطء بعض شبه على أدلة الإيمان عندهم، ولو احتمالاً ضعيفاً. وأما إيمان العوام، فربما يزول بأيسر تشكيك ... فبهذا البيان اتضحت المسألة تمام الاتضاح - إن شاء الله تعالى - لكل من ألقى السمع وهو شهيد».

ونَوَّهَ عن هذا الكلام (ص ١٩٣) بقوله: «تحقيق بديع ...»!

أقول: لنا أن نلتمس من الأستاذ الكوثري أن يفَكِّر في اعتقاده أن الثلاثة من حيث العددية أقل من الستة، هل يمكن أن يتشكك فيه يوماً ما مع بقاء عقله؟ فإن قال: لا، فليستعرض الاعتقادات الدينية الضرورية للإيمان، التي يرى أنه جازم بها حقَّ الجزم، هل يمكن أن يتشكك في بعضها يوماً ما؟ فإن قال: لا، فقد أخرج نفسه من زمرة العلماء الذين قضى في عبارته السابقة بأن إيمانهم يحتمل الزوال!

وإن قال: يجوز ذلك.

قيل له: فتجويزك لهذا لا يدل على أن جزمك بتلك العقيدة دون جزمك بأن الثلاثة نصف الستة؟

[٢/٣٧٠] فإن قال: قد قلت: إن هذا الأمر خارج.

قيل له: هذا الأمر الخارج إنما حاصله قوة الدليل في حق الأنبياء، وكونه دون ذلك في حق العلماء. أو ليس من لازم تفاوت الأدلة في القوة تفاوت الجزم بمدلولاتها عند العارف بتناقضها؟ فالدليل الذي يكون عندك غايةً في

القوة، يكون جزمك بمدلوله وانتفاء نقيضه أقوى من جزمك بمدلول دليل دونه عندك في القوة.

فإن قال: ليس هذا بلازم، فإنَّ الجزم قد يقع عن شبهة باطلة.

قلت: من جزم عن شبهة باطلة، فإنه لا يراها شبهة، بل يراها دليلاً قاطعاً، وكلامنا إنما هو في العالم الذي يميز بين الأدلة.

فإن عاد وقال: تفاوتُ الأدلة مع الجزم بمدلولاتها إنما يكون من جهة أن بعضها لا يتحمل أن تعرض شبهة تُشكِّكُ فيه، وبعضها يتحمل ذلك.

قيل له: تسمية العارض شبهة، فيه شبهة مغالطة؛ فإنه من جزم بشيء ثم عرَّض له ما يجزم بأنه شبهة، فإنه لا يتغير جزمه الأول، وإنما يتغير حيث يجُوز أن العارض دليل. فعلى هذا، إذا كنت الآن تجُوز في بعض ما تجزم به أن يعرض ما يشكِّكُ فيه ويزيل جزمك، فمعنى ذلك أنك تجُوز أن يعرض مشكِّكٌ فيه يتحمل أن يكون دليلاً صحيحاً، وأن يكون شبهة.

ويوضح هذا أن بعض المسائل الحسابية والهندسية اليقينية يجوز لجازم بها بعد أن يحيط بها أن يعرض ما يظهر منه خلافُ ما جزم به. ولكنه يجزم الآن بأنه لو عرض ألف عارض من تلك العوارض لما تغيَّر جزمه، وكما يجزم بهذا في حق نفسه، فكذلك يجزم في حق غيره بأن من عرف تلك المسألة كما عرفها، لا يتغيَّر جزمه ما دام عقله. فهذا هو الذي يصح أن تحكم بأنه جازم أن العارض لا يكون إلا شبهة.

فإن قيل: فما قولك أنت؟

قلت: أقول: إن الإيمان يتفاوت، وإن ذلك التجويف المستبعد إذا كان

صاحبه ينفر عنه، ويشفق منه، ويستعيذ بالله عز وجل = فإنه لا يضرُّ، بل ولا يضرُّه عروض الشبهة إذا [٣٧١ / ٢] كان عند عروضها يتأنم ويتآذى وتشقُّ عليه، ويبادر إلى طردها عن نفسه مستعيذًا بالله عز وجل. وإنما يضرُّه أن يأنس بها، وتستقرَّ في نفسه، وتُبيِّض، وتُفرخ، حتى يصدق عليه اسم «مرتاب». هذا هو الذي تدل عليه النصوص، والذي لا يسع الناس غيرُه، و﴿لَا يُكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومعيار الإيمان القلبي: العمل. ولهذا كان السلف يقولون: «الإيمان قول وعمل»، ولا يذكرون الاعتقاد؛ وكانت المرجئة تقول: «الإيمان قول». ثم منهم من يوافق أهل السنة على اشتراط الاعتقاد، ومنهم من لا يشترطه في اسم الإيمان، ولكن يشترطه للنجاة، وهذا قول الكرامية. ومنهم من لا يشترطه في اسم الإيمان، ولا في النجاة، وهؤلاء هم الغلاة.

وقال الله عز وجل: ﴿قَاتَلَتِ الْأَعْرَابُ إِمَانًا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَهَهُدُوا إِلَيْمَوْلِهِمْ وَأَنفَسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٤ - ١٥].

و قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ① إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيتُ عَلَيْهِمْ مَا يَنْهَا، زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ② الَّذِينَ يُقْيِمُونَ الصَّلَاةَ وَمَمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِعُونَ ③ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ١ - ٤].

وفي «الصحيحين»^(١) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان». وفي رواية مسلم: «أعلاها: لا إله إلا الله، وأدناها: إماتة الأذى عن الطريق».

وذكر الله عز وجل في سورة التوبة المنافقين ثم قال: «وَآخَرُونَ أَعْرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ» إلى أن قال: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِيرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» [١٠٢] - [١٠٥].

وفي «الصحيحين»^(٢) من حديث أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ: «آية المنافق ثلاث - زاد مسلم: وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم - إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان». وفيهما^(٣) من حديث عبد الله بن عمرو: قال رسول الله ﷺ: «أربع [٣٧٢/٢] من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر».

وفي «تذكرة الحفاظ» (ج ٢ ص ٥٣)^(٤): عن سفيان الثوري أنه قال: «خلاف ما بيننا وبين المرجئة ثلاث: يقولون: الإيمان قول لا عمل، ونقول: قول وعمل. ونقول: يزيد وينقص، وهم يقولون: إنه لا يزيد ولا ينقص. ونحن نقول: النفاق، وهم يقولون: لا نفاق».

أقول: كأنهم في قولهم: «النطق بالشهادتين هو الإيمان» يشترطون أن يقع

(١) البخاري (٩) ومسلم (٣٥).

(٢) البخاري (٣٣) ومسلم (٥٩).

(٣) البخاري (٣٤) ومسلم (٥٨).

(٤) (٤٧٣/٢) تحقيق المعلمي.

النطق من قائله طوعاً ولا يكذبوا أنفسهم فيه إذا خلا بعضهم إلى بعض. ثم يقولون: إن المنافقين الذين كانوا في عهد النبي ﷺ كانوا ينطرون تقيةً ويكتذبون أنفسهم إذا خلوا، فهذا هو النفاق. فأما من يقول طوعاً ولا يكذب نفسه إذا خلا، فهو مؤمن وإن كان في نفسه شاكاً مرتباً، بناءً على جحدهم اشتراط الاعتقاد بالإيمان. وأهل السنة يقولون: هذا نفاق، إذ شرط الإيمان عندهم الاعتقاد.

وبالجملة، فلا أرى عاقلاً لقوله يقول: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، إلا على أحد أوجهه:

الأول: أن يكون يخص لفظ الإيمان القلبي بالتصديق الذي لا يعتدُ بما دونه، فهو بمنزلة النصاب. فكما أن نصاب الذهب في حق الأغنياء بالذهب واحد لا يزيد ولا ينقص وإن تفاوتوا في الغنى بالذهب، كذلك يقول هذا: إن الإيمان الذي هو نصاب التصديق لا يزيد ولا ينقص، وإن تفاوت الخلق في التصديق. أو قل: إنه بمنزلة زكاة الفطر، وهي صاع لا يزيد ولا ينقص، وإن كان من الناس من يعطي صاعين أو مائة أو ألفاً أو أكثر من ذلك.

الثاني: أن يكون عنده أن الإيمان قول فقط. وهذا إن فسر القول بالشهادتين وقال: إنه لا يكفي للنجاة، فهو قول الكرامية. وإن فسره بهما وقال: إنه يكفي، فهو قول غلة المرجئة. وإن فسره بالاعتراف اللساني بربويبة الله عز وجل، وقال: إنه لا يكفي للنجاة ولجريان أحكام الإسلام، فهو قريب من الأول. وإن قال: إنه يكفي لذلك فهو أشدُّ من قول غلة المرجئة.

[٢/٣٧٣] الثالث: أن يزعم أن الإيمان هو القول والاعتقاد الذي لا يقين فوقه. ولا أرى هذا إلا قاضياً على نفسه وغالب الناس بعدم الإيمان. والله المستعان.

قول: أنا مؤمن إن شاء الله

جاء عن بعض السلف كراهيةً أن يقول الرجل: «أنا مؤمن حقاً» والأمرُ بأن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله»؛ وكذلك كانوا يقولون. وقال البخاري في كتاب الإيمان من «صحيحه»^(١): «باب خوف المؤمن من أن يحيطَ عمله وهو لا يشعر. وقال إبراهيم التيمي: ما عرضتُ قولي على عملي إلا خشيتُ أن أكون مكذباً. وقال ابن أبي مليكة: أدركتُ ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحد يقول: إنه على إيمان جبريل وميكائيل. ويذكر عن الحسن (البصري): ما خافه إلا مؤمن، وما أمنه إلا منافق ...».

وفي «فتح الباري»^(٢) أن مقالة الحسن صحيحة من طرق، وأن في رواية المعلى بن زياد: «سمعتُ الحسنَ يحلف في هذا المسجد بالله الذي لا إله إلا هو ما مضى مؤمن قطٌ ولا بقي إلا وهو من النفاق مشفق، ولا مضى منافق قطٌ ولا بقي إلا وهو من النفاق آمن. وكان يقول: من لم يخفِ النفاق فهو منافق». وفي رواية هشام: «سمعت الحسن يقول: والله ما مضى مؤمن ولا بقي إلا وهو يخاف النفاق، ولا أمنه إلا منافق».

واقتبس البخاري أول الترجمة من قول الله تبارك وتعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقْدِمُوا بَيْنَ يَدِيَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَنْقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ① يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُمْ بِالْقَوْلِ كَجَهْرٍ بَعْضُكُمْ

(١) ١٠٩/١ مع «الفتح».

(٢) ١١١/١.

لِيَعْصِيْنَ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١﴾ أول الحجرات.

والمؤمن لا تحبط أعماله. قال الله تعالى: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا» [طه: ١١٢].

[٣٧٤/٢] وقال تعالى: «وَآخَرُونَ أَعْرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا أَعْمَالًا صَلِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» [التوبه: ١٠٢].

وإنما تحبط أعمال الكافر. قال الله تعالى: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِإِلَيْهِنَ فَقَدْ حَبَطَ عَمَلَهُ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِيرِينَ» [المائدة: ٥].

واقرأ من آل عمران: ٢٢، والأنعام: ٨٨، والأعراف: ٧٧، والتوبه: ١٧،
و٦٩، وإبراهيم: ١٨، والكهف: ١٠٥، والفرقان: ٢٣، والزمر: ٦٥، والقتال:
٣٤ - ٣٢ .

وقد قال تعالى: «قَالَتِ الْأَغْرَابُ إِمَّا تُلَقِّيْنَا لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلُ الْأَيَمَنُ فِي قُلُوبِكُمْ وَلَمْ يُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِثُكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» [الحجرات: ١٤].

فإذا كانت هذه حال هؤلاء، فما الظن بحال من قد آمن واستقر الإيمان في قلبه؟

فأما قوله تعالى: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرِزْقَنَّا نُوفِ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبَخِّسُونَ ﴿١٥﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيَسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا الْتَّارُ وَحَبَطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَيَنْطَلُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» [هود: ١٥ - ١٦]، فهي في سياق الكلام

في الكفار، فهي واردة فيهم، ويدخل فيهم المنافقون. وللمؤمنين المخلصين في بعض أعمالهم المرائين في بعضها نصيبٌ من الآية بالنظر إلى ما وقع فيه الرئاء دون غيره.

وأما قوله سبحانه: «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّا كُنْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذَكِرَكُنْ
أَبَكَاهُ كُنْمُ أَوْ أَشَكَدَ ذَكْرًا فِيمَنْ أَلْكَاسَ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا إِنَّا فِي
الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ٢٠٠ وَمَنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا إِنَّا فِي
الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ٢٠١ أُولَئِكَ لَهُمْ
نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» [البقرة: ٢٠٠ - ٢٠٢].

فالفريق الأول هم الذين يكون جميع دعائهم وعبادتهم لطلب الدنيا فقط ولا شأن لهم بالآخرة، وهذا إنما يكون ممن لا يؤمن بالآخرة إيماناً صادقاً، ومن لا يؤمن بها فليس بمؤمن. فأما المؤمن فإنه لا بد أن يهتم بالآخرة، فالمؤمن لا يحبط عمله حتى دعاؤه لطلب حاجاته المباحة [٣٧٥ / ٢] من الدنيا، فإنه قد لا يقضي الله عز وجل له بعض تلك الحوائج، ولا يعوّضه في الدنيا، بل يدّخر له ثواب دعائه في الآخرة، كما ورد في أحاديث تفسير استجابة الدعاء. وقد اتفقت الأمة فيما أعلم على أن المؤمن لا تحبط أعماله التي أخلص فيها واستمرّ على إخلاصه. ومن قال من المعتزلة: إن الكبيرة تُحيط الأعمال، هم الذين يقولون: إن ارتكاب الكبيرة يُبطل الإيمان.

وروى الخطيب^(١) بسنده إلى محمود بن غيلان «حدثنا وكيع قال: سمعت الشوري يقول: نحن المؤمنون، وأهل القبلة عندنا مؤمنون في

(١) «تاريخ بغداد» (٣٧٢ / ١٣).

المناكحة والمواريث والصلوة والإقرار، ولنا ذنب، ولا ندرى ما حالنا عند الله؟ قال وكيع: وقال أبو حنيفة: من قال بقول سفيان هذا فهو عندنا شاكٌ، نحن المؤمنون هنا وعند الله حقاً. قال وكيع: ونحن نقول بقول سفيان، وقول أبي حنيفة عندنا جرأة».

وذكر الكوثري في «تأنييه» (ص ٣٤) هذه الرواية، ثم ذكر عن كتاب ابن أبي العوّام بسنده إلى عبيد بن يعيش قال: «حدثنا وكيع قال: كان سفيان الثوري إذا قيل له: أ مؤمن أنت؟ قال: نعم. فإذا قيل له: عند الله؟ قال: أرجو. وكان أبو حنيفة يقول: أنا مؤمن هنا وعند الله. قال وكيع: قول سفيان أحّب إلينا».

وقال الكوثري (ص ٦٧): «لكن الإيمان الشرعي إنما يتحقق عند تحقق الجزم المنافي لتجويف النقيض. فمن يقول: أنا مؤمن، ولا أدرى ما حالى عند الله، أو: أنا مؤمن إن شاء الله، فإن كان مراده بذلك أن الخاتمة مجحولة وأرجو الله أن يُختتم لي بخير، فليس بذلك من منافاة الجزم في شيء. وأما إن كان مراده بذلك القول أنا مؤمن هنا ولا أدرى ما إذا كان ما أعتقده إيماناً هنا، إيماناً عند الله، فهو شاكٌ غير جازم؛ بل جوز بتلك الإرادة أن يكون الإيمان خلاف ما يعتقد، فهو ليس من الإيمان في شيء؛ لأنّه ليس من اليقين على شيء. فتبين من هذا البيان أنه لا يتصور تفاوتٌ أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم، ويكون النقص عن مرتبة اليقين كفراً».

أقول: مسألة الزيادة والنقصان قد سلف النظير فيها.

فأما المسألة الأخرى، فتحrirها أن هناك ثلاثة قضايا:

[٢/٣٧٦] الأولى: اعتقادك ثبوت كل أمر من الأمور التي ترى أن اعتقاد ثبوت جميعها هو الإيمان الذي لا بد منه.

الثانية: اعتقادك أنك جازم بكل واحد من تلك الأمور الجزم الكافي عند الله عز وجل.

الثالثة: اعتقادك أنك وافِ بجميع الأمور الضرورية للإيمان في نفس الأمر، من اعتقاد وقول و فعل وترك.

فمن قيل له: أ مؤمن أنت؟ فقال: أرجو، أو: إن شاء الله؛ فهذا يتعلّق بالقضية الثالثة كما لا يخفى. ولا يجب تعلّقه بالثانية، فاما الأولى فبعيد عنها.

وقد دللت آيات الحجرات السابقة على أن المؤمن قد يزول إيمانه وهو لا يشعر، فكيف يسوغ ذلك مع هذا^(١) أن تجزم بالقضية الثالثة فتقول: أنا عبد الله مؤمن حقاً؟ اللهم إلا أن تريد بالإيمان معنى خاصاً، ك مجرد النطق بالشهادتين، أو مجرد الاعتراف اللسانى بربوبية الله عز وجل.

وتدبر آيات الحجرات، وتأمل معاشرتك للنصوص الشرعية التي تخالفها في العقائد والإيمان والفقه زاعماً أنك تخالف ظواهرها، وأنعم النظر في ذلك، لا تخشى أن يكون في معاشرتك لها ما هو تقديم بين يدي الله ورسوله، ورفع لصوتك خلاف صوته، وجهر له بالقول كما تجهر لمخالفيك ودون جهرك لأنتم في الكلام والفقه بكثير؟!

وتدبر قوله تعالى: «إِن تَنْزَعُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَّا رَسُولٌ إِن كُنْتُمْ تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ» إلى قوله: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا» إلى قوله: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ

(١) كذا في (ط). ولعل «ذلك» زائدة، وفاعل «يسوغ»: «أن تجزم».

حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مَمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿النساء: ٥٩ - ٦٥﴾.

وانظر أين أنت منها؟ ففي هذا الإجمال كفاية، وبه يتضح ما في عبارة الكوثري من المغالطة؛ فإنها توهم أن قول القائل: أرجو أو إن شاء الله، ينافي الجزم بما في القضية الأولى. فإن قول الكوثري في تفسير ذلك: «ولا أدرى ما إذا كان ما أعتقده إيماناً هنا، إيماناً عند الله» يصدق بأن تكون الإشارة إلى الإيمان بما في القضية الأولى، كأنه قال: [٣٧٧ / ٢] لا أدرى هل الإيمان بنبوة محمد إيمان عند الله؟ وهكذا في بقية الأمور. وقول الكوثري: «بل جوز بتلك الإرادة أن يكون الإيمان خلاف ما يعتقد» كالصرير فيما ذكر من الإيهام.

فإإن قلت: إذا كان الرجل جازماً بوجود الله تعالى وربوبيته وتفرده بالألوهية وبنبوة محمد وغير ذلك من أمور الإيمان التي تتضمنها القضية الأولى، فما الذي يشغّله في القضية الثانية، أي في أنه جازم بتلك الأمور؟ ثم ما الذي يشغّله في الثالثة، أي في أنه عند الله تعالى مؤمن حقاً؟

قلت: قد مرّ ما يكفي لو تدبرته، وأزيده إيضاحاً:

تقدّم في المسألة السابقة أن الجزم يتفاوت، فإذا ثبت ذلك ولم يكن عنده برهان واضح على أن القدر الذي عندك منه كافٍ عند الله تعالى، فمن أين يتھيأ لك أن تجزم بذلك؟ وهب أن الجزم الأول لا يتفاوت، فمن أين لك أن تجزم بأن جزءك مساوٍ لجزء جبريل ومحمد عليهما السلام؟ فإن مَتَّشك نفسك ذلك، فانظر إن كنت من أتباع المتكلمين في النصوص المصرحة بأن الله تعالى في السماء فوق سماواته على عرشه، والنصوص

الدالة على أنه سبحانه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأنه يجيء يوم القيمة، وغير ذلك مما خالفت فيه السلفيين، ثم تأمل في جزمرك بأن محمداً رسول الله صادق في كُلٍّ ما أخبر به عن الله، واستحضر ما تقدم عن أئمتك في مسألة الجهة وفي الباب الثالث = فإن زعمت أنك جازم، فوازن بين ذيَّاك الجزم وبين جزمرك بأن الثلاثة أقل من الستة.

وانظر - إن كنت فقيها - في الأحاديث التي اشتهر أن إمامك يخالفها، وتفكر فيما تعاملها به، وانظر هل تقع منك تلك المعاملة وأنت جازم بأن محمداً رسول الله صادق في كُلٍّ ما أخبر به عن الله، وأنك محكم له فيما وقع فيه الاختلاف، مسلم لحكمه تسلیماً لا تجد في نفسك حرجاً مما قضى؟

وانظر، وانظر، وأعم [من] ذلك أن تنظر في عملك أعملاً من يوقن بأن محمداً رسول الله [٢٣٧٨] صادق في كل ما أخبر به من التكليف والحساب والجزاء والجنة والنار؟ وهل عملُك مساوٍ أو مقاربٌ لعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأفضل أصحابه وخيار التابعين؟

وأما القضية الثالثة: فإنك إن تدبرت وجدت شأنها أوضحت، فإن الأمة اختلفت في أمور الإيمان، فمن الناس من يشترط الجزم بثبوت بعض ما تنفيه أنت أو ينفي بعض ما ثبته، أو يعدُّ منها ما لا تعدّه.

ومن أهل السنة من يشترط المحافظة على الصلوات المكتوبة، والمعتزلة والخوارج يشترطون المحافظة على الفرائض والسلامة من الكبائر، وليس جزُّك بخطأ هؤلاء في جميع ما يخالفونك فيه كجزمرك بأن الثلاثة أقل من الستة. أفلات تخشى أن يكون من أقوالهم ما هو حق في نفس الأمر، وتكون أنت مقصراً تقصيراً لا تُعذر فيه؟!

وقد اختلف الفقهاء في كثير من أحكام الصلاة، فلعل كثيراً من صلواتك يقول بعض مخالفيك: إنها باطلة، فلعلك غير معذور في مخالفته، فيكون حكمك حكم من ترك تلك الصلوات. ولعل فيما تسامح نفسك بتركه ما يكون فريضة في نفس الأمر، وفيما تسامح نفسك بفعله ما يكون كبيرة في نفس الأمر، ولعلك لا تستحق عذر الجاهل أو المخطئ.

وأشد من ذلك أن رأس أمور الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله، فهل حفقتَ معنى الألوهية؟ أفلات تخشى أن يكون في اعتقاداتك وأعمالك ما هو تأليهٔ وعبادة لغير الله عز وجل، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦] و قال سبحانه: ﴿أَخْذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَكَتْهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُوْبِ اللَّهِ﴾ [التوبه: ٣١]

وفي الحديث: «اتقو الشرك فإنه أخفى من ذبابة النمل»^(١). ذكرت طرقه في كتاب «العبادة»^(٢)، وأوضحت أنه على ظاهره. وبسط هذا المطلب في ذاك الكتاب.

وبالجملة، فمن تدبّر علمَ أنه لا يمكنه أن يجزم غير مجازف أنه عند الله مؤمن حقاً إلا أن يريد بقوله «مؤمن» معنى ناطق بالشهادتين وإن لم يعرف

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٩٦٠٦) وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠/٣٣٧)، والطبراني في «الأوسط» (٣٥٠٣) من حديث أبي موسى الأشعري، وفي إسناده أبو علي رجل من بنى كاهل مجهول، ولم يوثقه غير ابن حبان. وفي الباب عن أبي بكر الصديق وعائشة وابن عباس رضي الله عنهم، انظر تعليق «المسند» (١٩٦٠٦) و«إتحاف السادة المتقين» (٨/٢٨١).

(٢) (ص ١٤٣ وما بعدها).

معناهما تحقيقاً، ولا التزم مقتضاهما تفصيلاً، بل قد يكون مصراً على بعض
ما ينافيهما، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

* * * *

فيما جاء في ذم التفرق وأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق
و ما يجب على أهل العلم في هذا العصر

قال الله تبارك وتعالى: ﴿شَرَعْ لَكُم مِّنَ الَّذِينَ مَا وَصَّنَ بِهِ، نُوحًا وَالَّذِي
أَوْحَيْتَنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّنَنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقْبِلُوا الَّذِينَ وَلَا نَنْفَرُوهُ فِيهِ
كَبْرٌ عَلَى الْمُسْرِكِينَ مَا لَدُنْ عُوْهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَنِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ
يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا نَفَرُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٣ - ١٤].

وقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فِرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ يَرْدُوُكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَفَرِينَ ﴿١٠﴾ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُشَانَ عَلَيْكُمْ مَا يَنْهَا اللَّهُ
وَفِيهِمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْنِصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ ﴿١١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا أَنَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَانِيهِ وَلَا تَمُونُ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٢﴾ وَأَغْنَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ
جَمِيعًا وَلَا نَفَرُوا﴿١﴾ إِلَى أَنْ قَالَ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَرُوا وَأَخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا
جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥ - ١٠٦].

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَنْبِغِيُوا أَلْسُبُلَ
فَنَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ، ذَلِكُمْ وَصَنْكُمْ بِهِ، لَعَلَّكُمْ تَنْقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا يُشَيْعُوا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾
[الأنعام: ١٥٩].

وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفًا فِطَرَ اللَّهُ أَلَّى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الَّذِينَ أَقْتَمُ وَلَنْكِبَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾٢٠ ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَأَنْقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعَةً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَهُمْ فَرِحُونَ ﴾٢١

[الروم: ٣٠ - ٣٢].

[٢٨٠ / ٢] وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَأُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾١١٨ ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذِلِكَ خَلَقُهُمْ وَتَمَّتْ كَلْمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩].

إن قيل: التفرق والاختلاف يصدق بما إذا ثبت بعضهم على الحق وخرج بعضهم عنه، والآيات تقتضي ذم الفريقين.

قلت: كلاماً، فإن الآيات نفسها تحض على إقامة الدين، والثبات عليه، والاعتصام به، واتباع السراط؛ بل هذا هو المقصود منها. فالثبات على السراط لم يُحدث شيئاً، ولم يقع بفعله تفرق ولا اختلاف، وإنما يحدث ذلك بخروج من يخرج عن السراط، وهو منهياً عن ذلك، فعليه التبعية.

إن قيل: المكلف مأمور بالاستقامة على السراط، ولا يمكنه الاستقامة عليه حتى يعرفه، وإنما يعرفه بالبحث والنظر والتدبر، وحجج الحق – كما سلف في المقدمة – غير مكشوفة، فالباحث معرض للخطأ؛ بل من تدبر الحجج على أنه يستحيل في العادة أن لا يختلف الناظرون فيها = فما الجامع بين الأمر باتباع الحجج وهو يؤدي إلى الاختلاف، وبين الزجر عن الاختلاف، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

[البقرة: ٢٨٦] وقال سبحانه: «فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ» [التغابن: ١٦]؟

أقول - وأسائل الله تبارك وتعالي التوفيق - قوله: «إن حجج الحق غير مكشوفة» إنما معناه - كما سلف - أنها بحيث يُحتاج في إدراكتها إلى عناء ومشقة، ويمكن من له هو المُحِّق فهو معذور. واتباع الحجج لا يؤدي إلى اختلاف، وإنما المؤدي إليه اتباع الشبهات. وإنما الشأن في أمرين:

الأول: تمييز الحجج من الشبهات.

الثاني: معرفة الاختلاف المنهي عنه.

وجماع هذا في أمر واحد هو: معرفة السراط المستقيم. وقد بينه الله تعالى بقوله: «صَرَاطَ الَّذِينَ أَنْهَىَنَا عَلَيْهِمْ غَيْرَ الْمَغْصُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» [الفاتحة: ٧]. وقد علمنا أن المنعم عليهم قطعاً من [٣٨١ / ٢] هذه الأمة هم النبي ﷺ وأصحابه. وقد قال الله عز وجل: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوكُمْ إِلَىٰ اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» [يوسف: ١٠٨]. وقال تعالى: «وَمَنِ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلََّ مَا نَصِّلِهِ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» [النساء: ١١٥].

فالسراط المستقيم هو ما كان عليه محمد ﷺ وأصحابه، وقد تقدم بيان جوامعه في الباب الأول، وأول الباب الرابع. فما اتضح من المأخذين السلفيين بحسب النظر الذي كان متيسراً للصحابة وخيار التابعين، فهو من السراط المستقيم. وما خفي أو تردد فيه النظر، فالسراط المستقيم هو السكوت عنه. قال الله تعالى لرسوله: «وَلَا تَنْقُضْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» [الإسراء: ٣٦].

وقال تعالى: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشَكِّفِينَ» [ص: ٨٦].

وفي «ال الصحيحين»^(١) من حديث جندب بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «اقرأوا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه».

فإن كان من الأحكام العملية، والقضية واقعة، ساغ الاجتهاد فيه على الطريق التي كان يجري عليها في أمثال ذلك الصحابة وأئمة التابعين.

فمن لزم هذه السبيل فهو الثابت على سبيل الحق والصراط المستقيم. ومن لزم ذلك في المقاصد، وخاصض في النظر والرأي المعمق فيه لتأييد الحق وكشف الشبهات، وقد تحققت الحاجة إلى ذلك، فلا يُقضى عليه بالخروج عن السراط ما لم يتبيّن خروجه عنه في المقاصد؛ فتلحقه تبعه ذلك بحسب مقدار خروجه.

هذا، والاختلاف المنهي عنه، من لازمه - كما بيته الآيات - التحزب وأن يكونوا شيئاً. وسبيل الحق بينة، والدين محفوظ قد تكفل الله تعالى بحفظه، وبأن لا تزال طائفة من الأمة قائمة عليه. فإن أخطأ عالم لم يلبث أن يجد من ينبهه على خطائه. فإن لم يتفق له ذلك، فالذى يوافقه أو يتبعه لا بد أن يجد من ينبهه. فلا يمكن أن يستولي الخطأ على فرقة من الناس [٣٨٢ / ٢] يثبتون عليه ويتوارثونه إلا باتباعهم الهوى. ولهذا نجد علماء كل مذهب يرموون علماء المذاهب الأخرى بالتعصب واتباع الهوى، وأكثرهم صادقون في الجملة، ولكن الرامي يغفل عن نفسه، وكما جاء في الأثر^(٢): «يرى

(١) البخاري (٥٠٦٠، ٧٣٦٤) ومسلم (٢٦٦٧).

(٢) الذي يؤثر عن المسيح بن مريم ﷺ وعنده في القرآن: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْإِيمَانِ وَتَنْسَوْنَ

القذاة في عين أخيه، وينسى الجُذع في عينه»!

وعلى كل حال، فإن الأمة قد اتبعت سَنَنَ مَنْ قبلها، كما تواترت بذلك الأخبارُ عن النبي صلَّى اللهُ عليه وآلِه وسلَّمَ. ومن ذلك، بل من أعظمه، بل أعظمه: أنها فَرَقَتْ دينها، وكانت شيعاً. وقد تواترت الأخبارُ أيضًا بأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق، فعلى أهل العلم أن يبدأ كُلُّ منهم بنفسه، فيسعى في تشبيتها على السُّرَاطِ، وإفرادها عن اتباع الهوى، ثم يبحث عن إخوانه، ويتعاونون معهم على الرجوع بال المسلمين إلى سبيل الله، ونبذ الأهواء التي فَرَقُوا لأجلها دينهم وكانوا شيعاً.

ويتلخص العمل في ثلاثة مطالب:

الأول: العقائد. وقد علمت أن هناك معيَّدنا لحجج الحق، وهو المأخذان السلفيان. ومعيَّدنا للشَّبه، وهو المأخذان الخلفيان؛ فطريق الحق في ذلك واضح^(١).

أَنفُسُكُمْ وَأَنْتُمْ تَتَلَوُنَ الْكِتَبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله تعالى: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ أَمَمْتُمُ الْمِلَّمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبَرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾» [الصف: ٢-٣]. [مع].

قلت: بل هو حديث مرفوع صحيح الإسناد، أخرجه ابن حبان في «صححه» (١٨٤٨ - موارد) وغيره، وهو مخرج في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» رقم (٣٣)، ولا أدرى كيف خفي ذلك على الشَّيخين، ولا سيما الشيخ محمد عبد الرزاق فإنه هو الذي قام على نشر كتاب «موارد الظَّمآن إلى زوائد ابن حبان»، وعلى تحقيقه أيضًا، فلعله لم يتذكر الحديث عند كتابته لهذا التعليق. [ن].

(١) (ط): «وضوح».

المطلب الثاني: البدع العملية. والأمر في هذا قريب لولا غلبة الهوى، فإن عامة تلك البدع لا يقول أحد من أهل العلم والمعرفة إنها من أركان الإسلام، ولا من واجباته، ولا من مندوبياته. بل غالبيهم يجزمون بأنها بدع وضلالات، وصرّح قوم منهم بأن منها ما هو شرك وعبادة لغير الله عز وجل. وقد شرحت ذلك في كتاب «العبادة»، وبحسبك هنا أن تستحضر أن من يزعم من المتسبيين إلى العلم أنه لا يرى ببعضها بأساً، أو زاد على ذلك أنه [٢/٣٨٣] يُرجى منها النفع، فإنه - مع مخالفته لمن هو أعلم منه - يعترف بأنَّ في الأعمال المشروعة اتفاقاً ما هو أعظم أجرًا وأكبر فضلاً بدرجات لا تحصى. وقد قال الله تعالى: ﴿فَأَنْفَقُوا اللَّهَ مَا مَا أُسْتَطَعُتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. وفي «الصحيحين»^(١) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس. فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ الدين وعرضه. ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحرمي يوشك أن يقع فيه». وفي حديث آخر^(٢): «دع ما يربيك إلى ما لا يربيك». وفي حديث آخر^(٣): «إنه لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرًا لما به بأس».

(١) البخاري (٥٢، ٢٠٥١) ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير.

(٢) أخرجه أحمد (١٧٢٣، ١٧٢٧) والترمذى (٢٥١٨) والنسائي (٣٢٧/٨) وابن حبان

(٧٢٢) والحاكم في «المستدرك» (٢/١٣، ٤/٩٩) من حديث الحسن بن علي.

وهو حديث صحيح.

(٣) أخرجه الترمذى (٢٤٥١) وابن ماجه (٤٢١٥) والطبراني في «الكبير» (١٧/١٦٩)

والحاكم في «المستدرك» (٤/٣١٩) من حديث عطية السعدي. قال الترمذى:

حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

والنظر الواضح يكشف هذا. فإنك لو كنت مريضاً فاتفاق الأطباء على أشياء أنها نافعة لك، واختلفوا في شيء، فقال بعضهم: إنه سُمٌ قاتل، وقال بعضهم: لا نراه سُمًا، ولكنه ضار، وقال بعضهم: لا يتبيّن لنا أنه ضار، وقال بعض هؤلاء: بل لعله لا يخلو من نفع = أفلًا يقضي عليك العقل – إن كنت عاقلاً – بأن تجتنب ذاك الشيء؟

أوليس من يأمرك ويُلْحِّ عليك أن تصِرَّ وقتك في تناول ذاك الشيء تاركاً ما اتفقا على نفعه بحقيقة أن تَعُدَّه ألدّ أعدائك؟

وتدبّر في نفسك: أيُصْحَّ من عاقل محب للإيمان خائفٍ من الشرك أن يستحضر هذا المعنى، ثم يصرّ على تلك البدع التي يخاف أن تكون شركاً؟ أوَ ليس منْ يُصْرُّ إنما يشهد على نفسه بأنه لا يبالي إذا وافق هواه أن يكون شركاً؟!

المطلب الثالث: الفقهيات. والاختلاف فيها إذا كان سببه غير الهوى أمره قريب، لأنـه – كما مررت الإشارة إليه – لا يؤدي إلى أن يصير المسلمين فرقاً متنازعةً ويشيـعاً متنابذة، ولا إلى إثمار الهوى على الهدى، وتقديم أقوال الأشياخ على حجـج الله عز وجل، والالتجاء إلى تحرـيف معانـي النصوص. وإنـ كان المسلمين قد وقـعوا في ذلك، فإـنـما أوقعـهم الهوى، فلا مـخلـص لهم منه إلا أن يستيقظـ أهلـ العلم لأنـفسـهم فـيناقـشوـهاـ الحـسابـ، ويـكبـحوـها عنـ الغـيـّـ، ويـتـناسـواـ ماـ استـقرـ [٣٨٤ / ٢]ـ فيـ أذهـانـهمـ منـ اختـلافـ المـذاـهـبـ، ولـيـحـسـبـوـهاـ مـذـهـبـاـ وـاحـدـاـ اـخـتـلـفـ عـلـىـ عـلـمـهـ، وـأـنـ عـلـىـ عـالـمـ فـيـ زـمـانـنـاـ النـظرـ فـيـ تـلـكـ الأـقـوـالـ وـحـجـجـهاـ وـبـيـنـاتـهاـ، وـاخـتـيـارـ الـأـرجـحـ مـنـهاـ.

وقد نصَّ جماعة من علماء المذاهب أن العالم المقلِّد إذا ظهر له رجحانُ الدليل المخالف لِإمامه لم يجز له تقليدُ إمامه في تلك القضية. بل يأخذ بالحق، لأنَّه إنما رُخِّص له في التقليد عند ظن الرجحان، إذ الفرض على كل أحد طاعةُ الله وطاعة رسوله. ولا حاجة في هذا إلى اجتماع شروط الاجتهاد، فإنه لا يتحقق رجحانُ خلاف قول إمامك إلا في حكم مختلف فيه، فيتراجَّح عنده قول مجتهد آخر، وحينئذ تأخذ بقول هذا الآخر متبعاً الدليل الراجح من جهة، ومقلِّداً في تلك القضية لذاك المجتهد الآخر من جهة. والفقهاء يجيزون تقليد المقلِّد غيرَ إمامه في بعض الفروع لمجرد احتياجه، فكيف لا يجوز بل يجب أن يقلِّد في ما ظهر أن قوله أولى بأن يكون هو الحق في دين الله؟

وقضية التلقيق إنما شدَّدوا فيها إذا كانت لمجرد التشهي وتتبع الرخص، فأما إذا اتفقت لمن يتحرَّى الحق وإن خالف هواه فأمرها هين. فقد كان العامة في عهد السلف تعرِّض لأحدهم المسألة في الموضوع، فيسأل عنها عالماً فيفتيه، فيأخذ بفتواه. ثم تعرض له مسألة أخرى في الموضوع أيضاً أو الصلاة، فيسأل عالماً آخر، فيفتيه، فيأخذ بفتواه، وهكذا. ومن تدبَّر علِمَ أن هذا تعرُّض للتلقيق، ومع ذلك لم ينكِر أحد من السلف، فذاك إجماع منهم على أن مثل ذلك لا محذور فيه، إذ كان غيرَ مقصود، ولم ينشأ عن التشهي وتتبع الرخص.

فالعالم الذي يستطيع أن يروض نفسه على هذا هو الذي يستحق أن يهديه الله عز وجل، ويسوغ له أن يشق بما تبيَّن له، ويسمو للعامة أن يثقو بها. نعم، قد غلب اتباعُ الهوى وضعف الإيمان في هذا الزمان، فإذا

احتنيط لذلك بأن يرثب جماعةٌ من أعيان العلماء للنظر في القضايا والفتاوي، فينظروا فيها مجتمعين، ثم يُفتوا بما يتفقون عليه أو أكثرهم = لكان في هذا خير كثير وصلاح كبير إن شاء الله تعالى.

فتلخّص مما تقدّم أن من اعتمد في العقائد المأخذين السلفيين ووقف معهما، واتقى البدع، وجرى في اختلاف الفقهاء على أنها مذهب واحد اختلف علماؤه فتحرّى الأرجح، وكان مع ذلك محافظاً على الفرائض، مجتنباً للكبائر، فإن عشر استقال ربه وتاب وأناب = فهو من الطائفة [٣٨٥ / ٢] التي أخبر النبي صلّى الله عليه وآلّه وسلم أنها لا تزال قائمةً على الحق. فليتعرّف إخوانه، ولি�تعاضد معهم على الدعوة إلى الحق، والرجوع بال المسلمين إلى سواء السراط. فأما من أبي إلا الجمود على أقوال آبائه وأشياخه والانتصار لها، فيوشك أن يدخل في قول الله تبارك وتعالى:

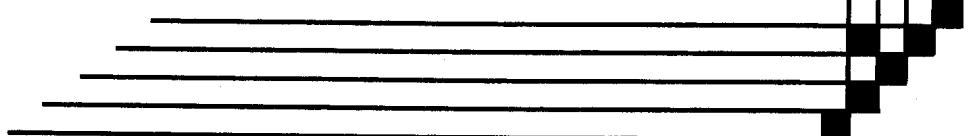
﴿أَنْخَذُوا أَجْبَارَهُمْ وَرَهِبْنَاهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبّة: ٣١]،

وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنْ أَنْخَذَ إِلَهَهُ هُونَهُ وَأَضْلَلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غَشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ﴾ [الجاثية: ٢٣].

اللهم يا مقلّب القلوب ثبت قلوبنا على دينك، واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك. ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذنَا إِنْ سَيِّئَتْ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحْكِمْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَأَعْفُ عَنَّا وَأَغْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].



فهرس الكتاب



الفهارس اللفظية

- ١ - فهرس الآيات القرآنية
- ٢ - فهرس الأحاديث والآثار
- ٣ - فهرس الشعر
- ٤ - فهرس الأعلام
- ٥ - فهرس الكتب

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة

الآية ورقمها

سورة الفاتحة

١٠٦ / ٢ ﴿ مَلِكَ يَوْمِ الدِّين﴾ [٤]

٣٣١ / ٢ ﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ① صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [٧ - ٦]

٥٨٠ / ٢ ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الصَّابِرِينَ﴾ [٧]

سورة البقرة

٣٦٧ / ٢ ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ إِيمَانُكُمْ إِمَانَ النَّاسِ قَالُوا﴾ [١٣]

٧٨٨ / ١ ﴿ وَإِذْ بَخَتَنَّكُمْ مِنْ إِلَيْ فِرْعَوْنَ﴾ [٤٩]

٧٨٨ / ١ ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَى﴾ [٥٥]

٣٦٧ / ٢ ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِعَيْنِ الْكَتَبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْيْنِ﴾ [٨٥]

٤٣٤ / ٢ ﴿ وَمَا هُم بِضَكاَزِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [١٠٢]

٤٣٩ / ٢ ﴿ وَقَالُوا أَنَحَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ﴾ [١١٦]

٦٧٢ / ١ ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [١٢٩ - ١٢٧]

٥٠٨ / ٢ ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [١٣٤]

٤٨١ / ٢ ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَا﴾ [١٤٣]

٣٢٦ / ٢ ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيهِمْ﴾ [١٥١]

٢٩٠ / ٢ ﴿ يَنَأِيْهَا الَّذِينَ إِمَانُهُمْ أَسْتَعْيِنُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوةِ ...﴾ [١٥٧ - ١٥٣]

- ٤٣٧ / ٢ ﴿ وَإِنَّهُمْ كُفَّارٌ إِلَّا أَنَّهُمْ إِلَّا هُوَ ﴾ [١٦٣]
- ١٢٨ / ٢ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَنْيَنِ ﴾ [١٧٨]
- ١٢٩ / ٢ ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَتَأْوِلُ إِلَّا بَنِ لَعْلَكُمْ تَسْقُونَ ﴾ [١٧٩]
- ٥٠٦،٤٠٩ / ٢ ﴿ وَلَكُوا وَأَشْرَبُوا حَقًّا يَبْيَّنَ لَكُمُ الْغَيْطُ الْأَبْيَضُ ﴾ [١٨٧]
- ١٣٠ / ٢ ﴿ فَمَنْ أَعْنَدَ عَيْنَكُمْ فَأَعْنَدَ وَأَعْيَنَهُ بِمِثْلِ مَا أَعْنَدَ إِلَيْكُمْ ﴾ [١٩٤]
- ٧٠ / ٢ ﴿ وَأَبْيَأُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَّا إِنَّ أَخْيَرَنِّمْ فَمَا أَسْتَيْسَرَ مِنَ الْمُهْدِيِّ ﴾ [١٩٦]
- ٣٢٦،٣٢٥ / ٢ ﴿ وَإِذْ كُرُوهُ كَمَا هَدَنَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ ﴾ [١٩٨]
- ٥٧١ / ٢ ﴿ فَإِذَا فَضَّيْشَ مَنْتَسِكَكُمْ فَإِذْ كُرُوا اللَّهُ... ﴾ [٢٠٢ - ٢٠٠]
- ٥٣٦ / ٢ ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلْلٍ مِنَ الْغَمَامِ ﴾ [٢١٠]
- ٤٣٧ / ٢ ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [٢١٣]
- ٢٩٠ / ٢ ﴿ أَمْ حَسِنْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ ﴾ [٢١٤]
- ٢٩٠ / ٢ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ ﴾ [٢١٦]
- ٣٢١ / ٢ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّبِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [٢٢٢]
- ٢٧٢،٢٧٠ / ٢ ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْجَاهُمْ ﴾ [٢٢٨]
- ٣٢٥ / ٢ ﴿ فَإِذَا آمِنْتُمْ فَإِذْ كُرُوا اللَّهُ كَمَا عَلَمْتُمْ ﴾ [٢٣٩]
- ٤٣٠ / ٢ ﴿ وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْصَهُمْ ﴾ [٢٥١]
- ٨٦ / ١ ﴿ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾ [٢٧٩]
- ٢٤٧ / ٢ ﴿ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَدَةِ وَأَدْنَى أَلَا تَرْتَابُوا ﴾ [٢٨٢]
- ٧٢ / ١ ﴿ مِنَ رَّضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ ﴾ [٢٨٢]

- ﴿أَنْ تَضْلِلَ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [٢٨٢] ٢٤٩ / ٢
- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ أَمْنُوا إِذَا تَدَابَّنُتُمْ يُدْعَنُ إِلَيْهِ أَجْكِلٌ ...﴾ [٢٨٣ - ٢٨٢] ٢٤٧ / ٢
- ﴿لَا يُكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢٨٦] ٥٦٦ / ٢
- ﴿لَا يُكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢٨٦] ٥٨٠ / ٢
- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [٢٨٦] ٥٨٦ / ٢

سورة آل عمران

- ﴿اللَّهُ أَكْبَرُ ﴿١﴾ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْقَيُّومُ﴾ [٨ - ١] ٥١٥ / ٢
- ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ مَا أَنَّا بِهِ بِدْءٍ﴾ [٧] ٥٢٠ / ٢
- ﴿وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ مَا أَنَّا بِهِ بِدْءٍ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا ...﴾ [٨ - ٧] ٥٥٤ / ٢
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كُنْتَ عِنْدَهُمْ أَنْتَ لِأَعْلَمُ﴾ [١٩] ٥٤٨ / ٢
- ﴿فَلَمَّا كُنْتُمْ تُجْنَوْنَ اللَّهَ فَاتَّبَعْنَاهُ فَيَحْبِبُكُمُ اللَّهُ﴾ [٣١] ٥١٧ / ٢
- ﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَطَفَنِي مَادَمَ وَبُوْحًا وَمَا لَأَبْرَاهِيمَ وَمَا لَعِمْرَانَ ...﴾ [٣٤ - ٣٣] ٦٧٤ / ١
- ﴿فَنَقْبَلَهَا رَبُّهَا يَقْبُلُ حَسَنٌ وَأَنْبَهَا بَنَانًا حَسَنًا ...﴾ [٤٤ - ٣٧] ٢٧٨ / ٢
- ﴿إِنِّي مُؤْمِنٌكَ وَرَافِعُكَ إِلَيْكَ﴾ [٥٥] ٥٣٦ / ٢
- ﴿وَمَنْ يَدْعُعُ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [٨٥] ٥٥٩ / ٢
- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ أَمْنُوا إِنْ تُطِيعُوا فِرِيقًا ...﴾ [١٠٥ - ١٠٠] ٥٧٨ / ٢
- ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [١٠٣] ٨٦ / ٢
- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾ [١١٠] ٣٣٣ / ٢
- ﴿بَيَانُ لِلنَّاسِ﴾ [١٣٨] ٥٠٤ / ٢

- | | |
|---------------|--|
| ٨٧ / ١ | ﴿وَلَوْكُنْتَ فَظًا غَلِيظًا لَّا تَفْضُوا مِنْ حَوْلَكَ﴾ [١٥٩] |
| ٥٩٠ / ١ | ﴿وَشَارِزُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [١٥٩] |
| ٤٧٨ / ٢ | ﴿وَلَا تَخْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ...﴾ [١٦٩] |
| | سورة النساء |
| ٦٧٩ / ١ | ﴿فَإِنْ خَفْتُمْ أَلَا تَعْلَمُونَا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَنَكُمْ ذَلِكَ أَذْنَقَ أَلَا تَعْلَمُونَا﴾ [٣] |
| ٦٧٨ / ١ | ﴿أَلَا تَعْلَمُونَا﴾ [٣] |
| ٧٦ / ٢ | ﴿يَتَأْيِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ [٢٩] |
| ٧٧ / ٢ | ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِحْكَرَةً﴾ [٢٩] |
| ٨٠ / ٢ | ﴿عَنْ تَرَاضٍ﴾ [٢٩] |
| ٤٧٧ / ٢ | ﴿كَلَّا تَنْجِعُ جُلُودُهُمْ بَدَلَنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَدُوْفُوا الْعَذَابَ﴾ [٥٦] |
| ٤٧٠ / ٢ | ﴿فَإِنْ نَزَّعْنَاهُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [٥٩] |
| ٥٢١ / ٢ | ﴿ذَلِكَ حَيْثُ وَاحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [٥٩] |
| ٥٧٤ / ٢ | ﴿فَإِنْ نَزَّعْنَاهُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...﴾ [٦٥ - ٥٩] |
| ٤٧١ / ٢ | ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا ...﴾ [٦١ - ٦٠] |
| ٤٧١ / ٢ | ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [٦٥] |
| ٤٦٥ ، ٤٦٣ / ٢ | ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [٨٧] |
| ١٢٨ / ٢ | ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا حَطَّافًا ...﴾ [٩٣ - ٩٢] |
| ٥٨٠ / ٢ | ﴿وَمَنْ يُشَاقِقُ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى﴾ [١١٥] |
| ٣١٧ / ٢ | ﴿وَمَنْ يَتَّخِذُ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ ...﴾ [١٢٤ - ١١٩] |

- ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [١٢٢] ٤٦٥، ٤٦٣ / ٢
- ﴿وَإِن يَنْفَرُّ قَوْمًا يَعْنِي اللَّهَ كُلَّاً مِنْ سَعْتِهِ﴾ [١٣٠] ٨٦ / ٢
- ﴿مُذَبَّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَوْلَاءِ وَلَا إِلَى هَوْلَاءِ﴾ [١٤٣] ٥٠٧ / ٢
- ﴿وَمَا قَنَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [١٥٨ - ١٥٧] ٥٣٧ / ٢
- ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [١٥٨] ٥٣٥ / ٢

سورة المائدة

- ﴿الْيَوْمَ أَكْلَمْتُ لَكُمْ دِيْكَمْ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [٣] ٣٣٣ / ٢
- ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ [٤] ٦٧٩ / ١
- ﴿وَمَنْ يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حِيطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْمَخْسِرِينَ﴾ [٥] ٥٧٠ / ٢
- ﴿ثُمَّيْتُ﴾ [١٥] ٥٠٤ / ٢
- ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبُوا﴾ [٣٨] ١٥٩ / ٢
- ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا﴾ [٣٨] ٢٢٨، ٢١٥ / ٢
- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسْيِسِينَ وَرُهْبَانًا ...﴾ [٨٢ - ٨٥] ٦٠٣ / ١
- ﴿فَكَفَرُهُمْ بِإِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسْكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا نُطْعِمُونَ﴾ [٨٩] ١٥ / ٢

سورة الأنعام

- ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقْفُوا عَلَى رَبِّهِمْ﴾ [٣٠] ٥٣٧ / ٢
- ﴿فَدَعَلَمْ إِنَّهُ لِيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ [٣٣] ٣٩٩ / ٢
- ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أَسْتَطَعْتَ أَنْ تَتَبَغَّى نَفْقَاهَا﴾ [٣٥] ٤٣٣ / ٢
- ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [٥٧] ٥١٩ / ٢

- ٥٣٧ / ٢ ﴿ شُمَّ رُدُوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ ﴾ [٦٢]
- ٣٩٤ / ٢ ﴿ وَكَذَلِكَ تُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ﴾ [٨٠ - ٧٥]
- ٤٠٨ / ١ ﴿ فَإِن يَكْفُرُ بِهَا هُؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَنَا لَهَا قَوْمًا لَيُسُوا بِهَا بِكَفِيرِنَ﴾ [٨٩]
- ٤٠٠ / ٢ ﴿ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ﴾ [٩١]
- ٤٤٣ / ٢ ﴿ أَنَّ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَئِنْ تَكُنْ لَهُ صَدِيقٌ ﴾ [١٠١]
- ٣٢٤، ٣٠٤ / ٢ ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهَدَ أَيْنَهُمْ لِئِنْ جَاءَهُمْ مَا يَهْدِي ... ﴾ [١١٠ - ١٠٩]
- ٤٩٠ / ٢ ﴿ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَيُخُونُ إِلَىٰ أَوْلَىٰ بِهِمْ لِيُجَدِّلُو كُمْ ﴾ [١٢١]
- ٥٧٨ / ٢ ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَنْبِغُوا أَسْبُلَ ﴾ [١٥٣]
- ٣٠٠ / ٢ ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَنَّ رُبُوكَ ﴾ [١٥٨]
- ٥٧٨ / ٢ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [١٥٩]

سورة الأعراف

- ٤٨٣ / ٢ ﴿ كَمَا بَدَأْكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [٢٩]
- ٥٤١ / ١ ﴿ حَقَّ يَلْعَجَ الْجَحَلُ فِي سَمَاءِ الْخَيَاطِ ﴾ [٤٠]
- ٤١٠ / ٢ ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَنَا لِهَذَا وَمَا كَانَ لِنَهْدِي لَوْلَا أَنْ هَدَنَا اللَّهُ ﴾ [٤٣]
- ٥٢٢ / ٢ ﴿ وَلَقَدْ جَنَحُوكُمْ بِكَثِيرٍ فَصَلَّنَهُ عَلَىٰ عِلْمِهِ هُدًى وَرَحْمَةً ... ﴾ [٥٣ - ٥٢]
- ٣٢٤ / ٢ ﴿ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ [١٠١]
- ٣١٧ / ٢ ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرَثُوا الْكِتَابَ ﴾ [١٦٩]
- ٣٦٥ / ٢ ﴿ وَأَتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي مَاتَيْنَاهُ مَا مَاتَنَا فَأَنْسَلَحَ ... ﴾ [١٧٨ - ١٧٥]
- ٥١٦ / ٢ ﴿ يَسْتَعْلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ [١٨٧]

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَتَقْوَى إِذَا مَسَّهُمْ طَبِّفٌ ...﴾ [٢٠١ - ٢٠٢]
٣١٦ / ٢
- ﴿فَاقْتُلُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ...﴾ [٤ - ١]
٥٦٦ / ٢
- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَمِيَّ﴾ [١٧]
٤٣٣ / ٢
- ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ﴾ [٣٢]
٢٩٦ / ٢
- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهُدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [٧٤]
٣٣٣ / ٢
- سورة الأنفال**
- سورة التوبة**
- ﴿أَنْخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرَهِبْنَهُمْ أَزْبَابًا مِنْ دُورِنَ اللَّهِ﴾ [٣١]
٥٨٦، ٥٧٦ / ٢
- ﴿أَرَضِيْتُمُ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنْ الْآخِرَةِ﴾ [٣٨]
١٥٥ / ٢
- ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ﴾ [٨٠]
٣٧١ / ٢
- ﴿وَآخَرُونَ أَعْرَفُو بِدُنُورِهِمْ خَلَطُوا أَعْمَالًا صَلِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ [١٠٢]
٥٧٠ / ٢
- ﴿وَآخَرُونَ أَعْرَفُو بِدُنُورِهِمْ ...﴾ [١٠٢ - ١٠٥]
٥٦٧ / ٢
- ﴿وَآخَرُوكُمْ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يُؤْتُهُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [١٠٦]
٤٧١ / ١
- ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [١٢٨]
٨٨ / ١
- سورة يونس**
- ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ...﴾ [٣١ - ٣٢]
٤٢٨ / ٢
- ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْفُرْمَانُ أَنْ يُقْرَنَى مِنْ دُورِنَ اللَّهِ ...﴾ [٣٧ - ٣٩]
٥٢٢ / ٢
- ﴿هَكَذَلِكَ نُطْمِعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ [٧٤]
٣٢٤ / ٢
- ﴿رَبَّنَا أَطْمِسَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَشْدَدَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ [٨٨]
٤٠٢ / ٢

- ﴿وَقَالَكَ مُوسَى رَبِّنَا إِنَّكَ مَأْتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ...﴾ [٨٩ - ٨٨] ٣٠٥ / ٢
- ﴿وَمَا تُغِيَ الْآيَتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [١٠١] ٣٧٧ / ٢

سورة هود

- ﴿الرَّحْمَنُ أَخْكَمَ مَا يَنْهَا ثُمَّ فُصِّلَتِ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [١] ٥١٤ / ٢
- ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا إِلَيْهِنَا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَّعْنَاهَا مِنْهُ...﴾ [٩ - ١١] ٢٩٢ / ٢
- ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَهَا...﴾ [١٥ - ١٦] ٥٧٠ / ٢
- ﴿فَقَالَ الْمَلَائِكَةُ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَنَا...﴾ [٢٧ - ٢٨] ٣٠٣ / ٢
- ﴿إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا إِاصْلَاحَ مَا أَسْتَطَعْتُ﴾ [٨٨] ١٣٣ / ٢
- ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾ [١١٨ - ١١٩] ٥٧٩ / ٢

سورة يوسف

- ﴿وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [٦] ٥٢١ / ٢
- ﴿وَلِتَعْلَمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [٢١] ٥٢١ / ٢
- ﴿يَنْتَهِنَا تَأْوِيلُهُ﴾ [٣٦] ٥٢١ / ٢
- ﴿إِلَّا بَنَاتُكُمَا تَأْوِيلُهُ﴾ [٣٧] ٥٢٢ / ٢
- ﴿يَصَدِّحِي السِّجْنُ وَأَرْبَابُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ أَلَّهُ...﴾ [٣٩ - ٤٠] ٤٣٧ / ٢
- ﴿وَمَا نَخْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَخْلَقِينَ بَعِلَمِنَ﴾ [٤٤] ٥٢٢ / ٢
- ﴿أَنَا أَنْتَشُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ [٤٥] ٥٢٢ / ٢
- ﴿وَتَوَلَّ عَنْهُمْ وَقَالَ يَنَاسَفَ عَلَى يُوسُفَ وَأَنْيَضَتْ عَيْنَاهُ﴾ [٨٤] ٣١١ / ٢
- ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَتِي﴾ [١٠٠] ٥٢١ / ٢

- ﴿وَرِبِّ قَدَاءَ أَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [١٠١]
- ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُشْرِكُونَ﴾ [١٠٦]
- ﴿قُلْ هَذِهِ سَيِّلَةٌ أَدْعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ أَتَبَعَنِي﴾ [١٠٨]
- ### سورة الرعد
- ﴿فَلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ﴾ [١٦]
- ﴿وَيَقُولُ الظَّالِمُونَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ...﴾ [٢٧ - ٣١]
- ### سورة إبراهيم
- ﴿وَقَالَ مُوسَى إِنِّي تَكْفُرُ أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [٨]
- ﴿يَوْمَ يُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا إِلَيَّ...﴾ [٤٨ - ٥٢]
- ### سورة الحجر
- ﴿إِنَّا نَخْنُونَ نَزَّلْنَا الْكِتَابَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [٩]
- ### سورة النحل
- ﴿يَمْنَعُونَ رَبِّهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [٥٠]
- ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مِثْلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثُلُ أَكْبَرُ﴾ [٦٠]
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِيَوْمِنَتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ...﴾ [١٠٤ - ١٠٥]
- ﴿إِنَّمَا يَقْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِيَوْمِنَتِ اللَّهِ﴾ [١٠٥]
- ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْسَرَهُ﴾ [١٠٦]
- ﴿وَإِنْ عَاقَبْتَمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَوْقَبْتُمْ بِهِ﴾ [١٢٦]

سورة الإسراء

- ١٢٩ / ٢ ﴿ وَمَنْ قُلَّ مَظْلومًا فَقَدْ جَعَلَنَا لِوَلِيهِ، سُلْطَنَاهُ ﴾ [٣٣]
- ٥٨٠ / ٢ ﴿ وَلَا تَنْقُضُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [٣٦]
- ٤٧٥ / ٢ ﴿ إِذَا كُنَّا عَظِلْنَا وَرَفَقْنَا أَئْنَا لِبَعْثَوْنَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ [٩٨، ٤٩]
- ٣٢٣ / ٢ ﴿ وَإِذَا مَسَكْمُ الْضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ نَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [٦٧]
- ٤٢٦ / ٢ ﴿ قُلْ لَيْسَ أَجْتَمَعَتِ الْأَنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقَرْءَانِ ﴾ [٨٨]
- ٣٠٥ / ٢ ﴿ وَلَقَدْ هَآتَنَا مُوسَى تَشْعَعَ مَا يَنْتَهِي بِيَنْتَهِي... ﴾ [١٠١ - ١٠٢]

سورة الكهف

- ٥٠٠ / ٢ ﴿ كَبَرَتِ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ [٥]
- ٤٢١ / ٢ ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَمْ فَمَنْ شَاءَ فَلَيَقُولْنَ وَمَنْ شَاءَ فَلَيَكْفُرْ ﴾ [٢٩]
- ٦٦٠ / ١ ﴿ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا نَذَرُوهُ الْرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْدِرًا ﴾ [٤٥]
- ٥٣٧ / ٢ ﴿ وَعَرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفَّا ﴾ [٤٨]
- ٥٢١ / ٢ ﴿ سَأَنِيشَكِ بِتَأْوِيلِ مَا لَرَقْتَعِ عَلَيْهِ صَبَرًا ﴾ [٧٨]
- ٥٢١ / ٢ ﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَرَقْتَعِ عَلَيْهِ صَبَرًا ﴾ [٨٢]

سورة مریم

- ٥٠١ / ٢ ﴿ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ﴿٨٩﴾ تَسْكَأُ الْسَّمَوَاتُ ... ﴾ [٨٩ - ٩٠]
- ٤٣٩ / ٢ ﴿ وَمَا يَبْغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَسْخَذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ ... ﴾ [٩٢ - ٩٣]

سورة طه

- ٥٣٥ / ٢ ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى ﴾ [٥]

﴿فَلَمَّا أَنْهَا نُودِيَ يَمْوَسَى ﴿١١﴾ إِنِّي أَنْأَرْتُكَ فَلَا خَلْمَ نَعْلَمْكَ﴾ [١٢ - ١١]

﴿وَهَلْ أَنْتَكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿١﴾ إِذْ رَأَى نَارًا ...﴾ [٢١ - ٩]

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا﴾ [١١٢]

سورة الأنبياء

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمْ آلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَهَا﴾ [٢٢]

﴿وَقَالُوا أَنْحَذُ الْرَّحْمَنَ وَلَدَ أَسْبَحَنَهُ، بَلْ عِبَادٌ مُّكَرَّمُونَ﴾ [٢٦]

﴿عِبَادٌ مُّكَرَّمُونَ ﴿٦﴾ لَا يَسْتِيقُونَهُ، بِالْقَوْلِ ...﴾ [٢٨ - ٢٦]

﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فَتَنَّاهُ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [٣٥]

﴿فَالَّذِينَ سَمِعُنَا فَتَيَّبُوهُمْ يُقَالُ لَهُمْ إِنَّهُمْ ...﴾ [٦٣ - ٥٩]

﴿بَلْ فَعَلَهُمْ كَيْرُهُمْ هَذَا﴾ [٦٣]

﴿وَإِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [٦٤]

﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ﴾ [٩٨]

﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ تُعِيدُهُ، وَعَدَّا عَيْنَانِ﴾ [١٠٤]

سورة الحج

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنَّ أَصَابَهُ خَيْرٌ أَطْمَانَ بِهِ﴾ [١١]

﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عَوَقَبَ بِهِ، ثُمَّ بَغَى عَلَيْهِ لَيَنْصُرَهُ اللَّهُ﴾ [٦٠]

سورة المؤمنون

﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَنِيهِمْ فَرِحُونَ﴾ [٥٣]

﴿يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُومُهُمْ وَجِلْهُ أَنْتُمْ إِنَّ رَبَّهُمْ رَّحِيمٌ﴾ [٦٠]

- ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [٧١]
- ﴿فُلِّيْنَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعَامِلُونَ...﴾ [٨٤ - ٩٢]
- سورة النور
- ﴿يَوْمَ نَشَهِدُ عَلَيْهِمْ أَلْسُنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَنْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [٢٤]
- ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ كُمَّ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ﴾ [٦١]
- سورة سباء
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هُنَّ أَهْلُكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُتَشَكَّلُ...﴾ [٧ - ٨]
- ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَاتَلُوا الْحَقَّ﴾ [٢٣]
- سورة الفرقان
- ﴿أَرَيْتَ مَنِ اخْتَدَىٰ اللَّهَ هُوَ نَهُ...﴾ [٤٣ - ٤٤]
- ﴿مِلْحُ أَجَاجٌ﴾ [٥٣]
- ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلَ بِهِ خَيْرًا﴾ [٥٩]
- سورة الشعراء
- ﴿فَعَلَّمْنَا إِذَا وَآتَيْنَا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١﴾ فَفَرَزْنَا مِنْكُمْ...﴾ [٢٠ - ٢١]
- ﴿بِإِلَسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [١٩٥]
- سورة النمل
- ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُوْرِكَ مَنْ فِي الْأَنَارِ وَمَنْ حَوْلَهَا...﴾ [٨ - ٩]
- ﴿إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [٩]
- ﴿فِي تِسْعَ مَائِيْنِ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَقَوْمُهُ لِمَنْ كَافَرُوا فَمَا فَسِيقَنَ...﴾ [١٢ - ١٤]

٢٨٦/٢ ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِتَبُوَّنَ مَأْشِكُرَامَ أَكْفَرٌ...﴾ [٤٠]

٤٢٩/٢ ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَّمَ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ أَصْطَفَنِي...﴾ [٥٩ - ٦٠]

سورة القصص

٥٧١/١ ﴿فَلَمَّا آتَاهَا نُورٍ كَمِنْ شَطِئِي الْوَادِ الْأَيْنَ﴾ [٣٠]

٤٣٣/٢ ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَخْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [٥٦]

٣٦٧/٢ ﴿إِنَّمَا أُوتِسْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عَنِّي﴾ [٧٨]

سورة العنكبوت

٤٧٤/٢ ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوَا أَنْ يَقُولُوا إِنَّا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ...﴾ [١ - ٢]

٢٨٧/٢ ﴿وَمَنْ جَاهَهُ فَإِنَّمَا يُجَاهِهُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَيْرُ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [٦]

سورة الروم

٦٨٨/١ ﴿وَمَنْ أَيْنَهُ، يُرِيكُمُ الْبَرَقَ﴾ [٢٤]

٣٣١، ٣٣٠/٢ ﴿فَأَقْمَ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيقًا فِطْرَتَ اللَّهُ...﴾ [٣٠]

٥٧٩/٢ ﴿فَأَقْمَ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيقًا فِطْرَتَ اللَّهُ...﴾ [٣٠ - ٣٢]

سورة لقمان

٢٨٦/٢ ﴿وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرْ لِنَفْسِهِ﴾ [١٢]

٣٢٣، ٣٠٢/٢ ﴿وَلَذَا غَشَيْهِمْ مَوْجٌ كَالظَّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ﴾ [٣٢]

سورة السجدة

٥٣٦/٢ ﴿ثُمَّ أَسْتَوِي عَلَىٰ عَرْشٍ مَالَكُمْ مِنْ دُونِهِ، مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [٤]

٥٣٥/٢ ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [٥]

- ٥٣٧ / ٢ «وَلَنْ تَرَى إِذ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» [١٢]
- سورة الأحزاب
- ١٠٠، ٩٨، ٩٧ / ٢ «بَتَّأَيْهَا الَّذِينَ أَمْتَوْا إِذَا نَكْحَثَهُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقُتُوهُنَّ» [٤٩]
- ٥٠٥ / ٢ «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلِّونَ عَلَى النَّبِيِّ» [٥٦]
- سورة فاطر
- ٥٣٥ / ٢ «إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الْطَّيِّبُ» [١٠]
- ٢٨٦ / ٢ «بَتَّأَيْهَا النَّاسُ أَنْتُ الصُّفَّرَاءِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ أَعْنَى الْحَمِيدُ» [١٥]
- سورة يس
- ٥١٤ / ٢ «يَسْ ① وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ» [١ - ٢]
- ٥١٩ / ٢ «لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» [٦٠]
- ٤٨١ / ٢ «أَلَيْوَمْ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشَهُّدُ أَزْجُلُهُمْ» [٦٥]
- سورة الصافات
- ٤٧٦ / ٢ «وَلَذَا رَأَوْا إِيمَانَهُ يَنْسَبِخُونَ ⑯ وَقَالُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ ...» [١٩ - ١٤]
- ٤٦٩، ٣٩٣، ٣٩٢ / ٢ «إِنِّي سَقِيمٌ» [٨٩]
- ٢٧٩ / ٢ «إِذْ أَبْقَى إِلَى الْفُلُكِ الْمَشْحُونُ ٦٠ فَسَاهَمَ ...» [١٤٢ - ١٤٠]
- ٤٤٣ / ٢ «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا» [١٥٨]
- سورة ص
- ٤٣٨ / ٢ «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَيْهِ إِلَّا اللَّهُ الْوَحِيدُ الْقَهَّارُ ٦٥ ...» [٦٦ - ٦٥]
- ٥٢٥، ٥١٩، ٥١٧، ٤٦٢ / ٢ «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِيَّ» [٧٥]

﴿فُلْ مَا أَسْكَلْ كُنْ عَيْنِهِ مِنْ أَخْرِ وَمَا أَنْأِ مِنْ الْمُكْلِفِينَ﴾ [٨٦]

سورة الزمر

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا تَعْبُدُ هُنَّ إِلَّا ...﴾ [٤ - ٣]

﴿إِنَّكُفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادَهُ الْكُفُرُ﴾ [٧]

﴿الَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَدِّهًا﴾ [٢٣]

﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ﴾ [٣٣]

﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا أَلْهَمَ مِنْ هَادِي﴾ [٣٧ - ٣٦] ... ﴿٦﴾

﴿فُلْ أَفْغَنَهُ اللَّهُ تَأْمُرُونَ قَبْعَدُ﴾ [٦٤]

﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ رُمَّا﴾ [٧١]

سورة غافر

﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ [١٣]

﴿يَوْمَ هُمْ بَرِزُونَ لَا يَنْجُونَ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [١٦]

﴿يَهْمَدُنَّ أَبْنَى لِي صَرْحًا لَعَلَى أَبْلُغُ الْأَسْبَابِ﴾ [٣٧ - ٣٦] ... ﴿٦﴾

﴿وَحَاقَ بِعَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ [١٥] ﴿أَنَّا رُّ...﴾ [٤٦ - ٤٥]

﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبِيَنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [٨٣]

سورة فصلت

﴿ثُمَّ أَسْتَوْيَ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [١١]

﴿فَإِنَّ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذِرْنِكُمْ صَوْقَةً مِثْلَ صَوْقَةِ عَادٍ وَثَمُودٍ﴾ [١٣]

﴿وَيَوْمَ يُحْسِنُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوَزَّعُونَ﴾ [١٩] ... ﴿١٦﴾ [٢٠ - ١٩]

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا سَمَعُوا فِلَدَنَا الْقُرْءَانُ وَالْعَوْافِيْهُ﴾ [٢٦]

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطِّلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [٤٢]

﴿لَا يَسْتَهِمُ الْإِنْسَنُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَلَمْ يَمْسِهِ الشَّرُّ ...﴾ [٤٩ - ٥١]

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ﴾ [٥٢]

سورة الشورى

﴿حَمْ ١٠ عَسْقٌ ١١ كَذَلِكَ يُوحَى إِلَيْكَ﴾ [١ - ١٢]

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَوٌّ﴾ [١١]

٥٤٩، ٥٤٣، ٥٢٨

﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [١٣]

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الظِّرِيفِ مَا وَصَّنِي بِهِ، رُوحًا ...﴾ [١٣ - ١٤]

﴿فَلَذِلِكَ فَادِعٌ وَاسْتَقْفُمْ كَمَا أُمْرَتَ ...﴾ [١٥ - ١٦]

﴿وَحَرَّقُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِثْلَهَا﴾ [٤٠]

﴿وَحَرَّقُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِثْلَهَا فَمَنْ عَفَّ كَوَافِرَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [٤٠]

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ...﴾ [٥٢ - ٥٣]

سورة الزخرف

﴿أَمْ أَحَدٌ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَاصْنَعْنَكُمْ بِالْبَنِينَ ١٦ ...﴾ [١٦ - ١٨]

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْءَانُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرِبَيْنِ ...﴾ [٣١ - ٣٥]

﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةٌ وَحِدَةٌ لَجَعَلْنَا ...﴾ [٣٣ - ٣٥]

﴿بَلْ هُنْ قَوْمٌ حَصِّمُونَ﴾ [٥٨]

سورة الجاثية

٥٨٦، ٢٩٣ / ٢

﴿أَفَرَبِتَ مِنْ أَخْذِ إِلَهِهِ هُوَ نَهَىٰ وَأَضَلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عَلِيٍّ﴾ [٢٣]

سورة الأحقاف

٣٢٤ / ٢

﴿قُلْ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرُتُمْ بِهِ﴾ [١٠]

سورة محمد

٤٢١، ٣٦٢ / ٢

﴿وَالَّذِينَ أَهْدَيْتُمْ رَازَاهُمْ هُدًى وَإِنَّهُمْ تَفَوَّهُمْ﴾ [١٧]

٤٢٧ / ٢

﴿وَمَنْ يَتَبَعَّلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [٣٨]

سورة الحجرات

٥٧٠ / ٢

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ [١ - ٢]

٢٧٧، ٧٢، ٤٧ / ١

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَيْنَا فَتَبَيَّنُوا﴾ [٦]

٨١٤ / ١

﴿وَابْرَكْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمُ﴾ [١٢]

٥٥٨، ٥٥٥، ٣٦٢ / ٢

﴿فَالَّتِي الْأَغْرَابُ إِمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [١٤]

٥٧٠، ٥٥٩

٥٦٦ / ٢

﴿فَالَّتِي الْأَغْرَابُ إِمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾ [١٤ - ١٥]

سورة الذاريات

٢٨٦ / ٢، ٧٩ / ١

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾ [٥٦]

سورة النجم

٥٣٦ / ٢

﴿ثُمَّ دَنَّافَدَكَ ٨ مَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنَ أَوْ أَدَنَ ٩ ...﴾ [٨ - ٩]

٤٧٤ / ٢

﴿أَلْكُمُ الدُّكُّ وَلَهُ الْأُنْقَ ١٠ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضَيْرَقَ ١١﴾ [١٠ - ١١]

- ٥٠٥/٢ ﴿فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [٣٢]
- ٧٥٢/١ ﴿أَمْ لَمْ يُبَيِّنَ لَهُمْ بِمَا فِي صُحُفٍ مُّؤَمِّنٍ﴾ [٣٨ - ٣٦] ... (٣)
- ٨٥١/١ ﴿أَمْ لَمْ يُبَيِّنَ لَهُمْ بِمَا فِي صُحُفٍ مُّؤَمِّنٍ﴾ [٣٩ - ٣٦] ... (٣)
- سورة الواقعة
- ٧٩٨/١ ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَخْرُجُونَ ﴿٦٢﴾ إِنَّمَا تَرَزَّرُ عَوْنَاهُ أَمْ تَخْنَعُ الظَّرِيرَعُونَ﴾ [٦٤ - ٦٣]
- سورة المجادلة
- ٣٦٢/٢ ﴿أُولَئِكَ كَيْتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْأَيْمَنَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [٢٢]
- سورة الحشر
- ٨٥٤، ٤٣٨، ٣/١ ﴿رَبَّنَا أَغْفَرْنَا كَوَإِلَّا خَرَبْنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْأَيْمَنِ﴾ [١٠]
- سورة الصاف
- ٤٢١/٢ ﴿فَلَمَّا زَاغَ أَرْأَيَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّفِيقِينَ﴾ [٥]
- سورة الجمعة
- ٦٧٣/١ ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمْمَاتِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلَوَّ عَلَيْهِمْ عَائِدِيهِ...﴾ [٤ - ٢]
- سورة التغابن
- ٥٨٣، ٥٨٠/٢ ﴿فَانْفَوَ اللَّهُ مَا أَسْتَطَعْتُمْ﴾ [١٦]
- سورة الطلاق
- ٧٢/١ ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَّيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ [٢]
- سورة الملك
- ٤٨٣/٢ ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْفَيْضِ كُلَّمَا أَقْرَى فِيهَا فَقَعْ سَلَامٌ خَرَنَهَا...﴾ [٨ - ١١]

- ٥٣٥ / ٢ ﴿أَمِنْتُم مَّنِ فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [١٦]
- سورة القلم
- ٨٧ / ١ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [٤]
- سورة المعارج
- ٥٣٦ / ٢ ﴿تَفْجُعُ الْمُلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [٤]
- سورة المدثر
- ٤١ / ١ ﴿ذَرْنِي وَمَنْ حَلَقْتُ وَجِيدًا﴾
- سورة القيامة
- ٥٠٤ / ٢ ﴿شَمْ إِنَّ عَلَيْنَا بِيَانَهُ﴾ [١٩]
- ٣٥٤ / ١ ﴿تَأَظَّرُهُ﴾ [٢٣ - ٢٢] ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾
- سورة المرسلات
- ٦٨٧ / ١ ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْنَذِرُونَ﴾ [٣٦]
- سورة النازعات
- ٢٩٢ / ٢ ﴿فَآمَّا مَنْ طَغَىٰ﴾ [٣٧] ﴿وَمَا رَأَيَ الْحَيَاةَ الَّذِيَا﴾ [٣٨] ...
- سورة عبس
- ٦٠٠ / ١ ﴿وَفِكِهَةَ وَابْنَاهُ﴾ [٣١]
- سورة الفجر
- ٤٢٦ / ٢ ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعِمَادٍ﴾ [٦] ﴿إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ ...
- سورة العنكبوت
- ٢٩١ / ٢ ﴿فَآمَّا إِلَيْنَنْ إِذَا مَا أَبْتَلَهُ رَبُّهُ، فَأَكْرَمَهُ﴾ [١٥]

٥٣٦ / ٢

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّاً صَفَّاً﴾ [٢٢]

سورة الضحى

٢٧٢ / ١

﴿وَلِلآخرةٍ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَئِ﴾ [٤]

سورة البينة

٨٦ / ٢

﴿وَمَا نَفَقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [٤]

سورة الهمزة

٦٧٩ / ١

﴿مُؤْصَدَةٌ﴾ [٨]

سورة النصر

٥٢٢ / ٢

﴿فَسَيَّغَ يَحْمِدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ﴾ [٣]

سورة المسد

٤١ / ١

﴿تَبَّتْ يَدَآءِي لَهَبٍ﴾ [١]

سورة الإخلاص

٥٢٤، ٤٤٢ - ٤٤٠، ٤٢٤ / ٢

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾ [٤ - ١]

٤٥١ / ٢

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [١]

٤٥٢ / ٢

﴿اللَّهُ أَكْبَرُ﴾ [٢]

٤٥٨ / ٢

﴿لَمْ يَكِلْذُ وَلَمْ يُوَلَّذُ﴾ [٣]

٥٤٣، ٤٥٨، ٤٤٠ / ٢

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُورًا أَحَدٌ﴾ [٤]



فهرس الأحاديث والآثار^(١)

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر
٨٠ / ٢	أبغضُ الحلال إلى الله الطلاق.
٥٠٨ / ١	أبغض الكلام إلى الله الفارسية.
٦٢٣ / ١	ابن السبيل أول شارب يعني من زمزم. أندرون ما الإيمان بالله وحده؟... = قصة وفد عبد قيس
٨٤٤ / ١	اتقوا الحديثعني إلا ما علمتم فإنه من كذب علي...
٥٧٦ / ٢	اتقوا الشرك فإنه أخفى من دبيب النمل.
٢٢٣ / ٢	* أتى عمرُ بسارق، فأمر بقطعه. فقال عثمان: إن سرقته...
٢٢٣ / ٢	* أتى عمرُ بن الخطاب بسارق قد سرق ثوباً، فقال لعثمان...
٦٣ / ٢	احتجم بين مكة والمدينة، وهو صائم محرم.
٦٣ / ٢	احتجم وهو صائم.
٦٣ / ٢	احتجم وهو مُحرِّم، واحتجم وهو صائم.
	احلفْ = قصة الأشعث بن قيس
٥٤٩ / ١	اختلف الصحابة في فتح مكة أكان صلحاً أو عنوة؟ فسألوا...
٥٦٣ / ٢	* اخرج فإن الجمعة لا تحبس عن سفر. (عمر)
١٩٤ / ٢	آخر جُوا المشركيين من جزيرة العرب.
١٩٤ / ٢	آخر جُوا يهود الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب.
٥٦٩ / ٢	* أدركتُ ثلاثين من أصحاب النبي كلُّهم يخافُ النفاقَ (ابن أبي مليكة)

(١) رُمْبَ (**) إلى الأثر.

- أدنى ما يقطع فيه السارق ثمنُ المجن. ١٨١ / ٢
- * أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن المجن. (عطاء) ١٦٧ / ٢
- إذا أتيت على راع فناده ثلاثة فإن أجابك وإن لا... ٦٨١ / ١
- * إذا أخذ السارق ربِّع دينار قطع. (عمر بن الخطاب) ٢٢٨، ٢٢٤ / ٢
- إذا أراد الله أن يوحِي بالأمر أخذت السموات منه رجفة... ٨٣١ / ١
- إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس. ٦ / ٢، ٧٤٩ / ١
- * إذا بلغ الماء كذا لم ينجسه شيء. (مسروق، ابن سيرين، أبو عبيدة) ٨ / ٢
- إذا تباع الرجلان فكلُّ واحد منها بال الخيار ما لم يتفرقا ٨٨ / ٢
- * إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً... (ابن مسعود) ٨٣٢ / ١
- * إذا خَصَّ وقع، وإذا عَمَّ كأن قال: «كل امرأة...» (ابن مسعود) ٩٨ / ٢
- إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة أجنبتها... ٨٣٢ / ١
- * إذا قلت هذا. (ابن مسعود) ٥٧٢ / ١
- * إذا كان الماء أربعين غرباً لم يفسده شيء. (أبو هريرة) ٩ / ٢
- * إذا كان الماء أربعين قلةً لم ينجسه شيء. (عبد الله بن عمرو) ٩ / ٢
- * إذا كان الماء ذَنْبَيْنَ لم يُنجسه شيء. (ابن عباس) ٨ / ٢
- إذا كان الماء قلتين لم ينجس. ١٨، ١٧، ٦ / ٢، ٧٤٩ / ١
- إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء، والقلة أربعة أضع. ٢١ / ٢
- إذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم يُنجسه شيء. ٢٠ / ٢
- * إذا كان مع الرجل فرسٌ فله ثلاثة أسهم... (نافع) ١١٩ / ٢
- * إذا كان يُكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعى... (ابن شبرمة) ٢٤٩ / ٢
- * إذا كتم ثلاثة فصلوا جميعاً وإذا كتم أكثر... (ابن مسعود) ٣٥ / ٢
- إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية... ٤٣١ / ٢

- إذا مرض العبد أو سافر كُتب له مثلُ ما كان يعمل مقيماً صحيحاً.
٣٠٢ / ٢
- إذا وجد أحدكم ذلك فليقل: آمنتُ بالله ورسوله.
٤٤٦ / ٢
- إذا وطئ أحدكم الأذى بخفيه.
٧٨٣ / ١
- اذهبا فإن أدركتماه فاقتلاه.
٤٦ / ١
- أربع منْ كن فيه كان منافقاً خالصاً...
٥٦٧ / ٢
- * أرواح آل فرعون في أجوف طير سود. (هُزَيل بن شرحبيل، ابن مسعود)
٤٨٠ / ٢
- * أرواح الشهداء في جوف طير خضر... (ابن مسعود)
٤٧٨ / ٢
- أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش...
٤٧٨ / ٢
- ازهد في الدنيا يحبك الله.
٣٢٩ / ١
- أسرعُكن لحوقاً بي أطولُكن يداً.
٤٠٩ / ٢
- أسهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسهم: سهماً له وسهماً لفرسه.
١١٥، ١١٤ / ٢
- أسهم للفارس سهماً وللفرس سهماً.
١٢١ / ٢
- أسهم للفارس سهماً وللراجل سهماً.
١٢٠، ١١٨، ١١٧، ١١١ / ٢
- أسهم له يوم خير ثلاثة أسهم: سهماً له، وسهماً لفرسه.
١٢١ / ٢
- أسهم يوم خير لمائتي فرس: لكل منهم سهماً.
١١٠ / ٢
- اشتكى السائب بن عبيد فقال عمر: اذهبوا بنا نعود السائب...
٦٧٠ / ١
- أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأمثل، فالأمثل...
٣١١ / ٢
- أصلّى بكم صلاة رسول الله، فرفع يديه في أولٍ... (ابن مسعود)
٣٣ / ٢
- اعتق رجل ستة مملوكيٍن عند موته، لم يكن له مال غيرهم...
٢٨٠ / ٢
- اعتقها فإنها مؤمنة.
٥٣٨، ٥٣٤ / ٢
- اعطاني يوم بدر أربعة أسهم.
١٢٣ / ٢
- أعطى الزبير سهماً، وأمه سهماً، وفرسه سهماً.
١٢٣ / ٢

- * أغروا على دار مروان ودار يزيد... (الحارث بن إسحاق)
افتقت اليهود.
- ٨٦/٢
- أفطر الحاجم والمحجوم.
- ٦٢/٢، ٥٦٦/١
- أفعن معادن العرب تسألوني...
- ٦٧٢/١
- اقرؤوا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه.
- ٥٨١/٢
- اقطعوا في ربع الدينار، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك.
- ٢٠٤/٢
- أقلوا ذوي الهبات عشراتهم.
- ٧٥٥/١
- * أكان ابن عمر يجعل الأولى أرفعهن؟ قال: لا،.... (نافع)
- ٤٢/٢
- * أكثر أبو هريرة... (ابن عمر)
- ١٥/١
- ألا أخبركم بصلة رسول الله؟ قال: فقام، فرفع يديه أول مرة...
- ٣٢/٢
- ألا إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء إنما ولبي الله وصالح المؤمنين.
- ٨٤/١
- ألا إن دية الخطأ شبه العمد، ما كان بالسوط والعصا... ١٢٧/٢
- ١٣٤، ١٣٢، ١٣٠، ١٢٧/٢
- ألك بينة؟= قصة الأشعث بن قيس
- ٤٣٣/٢
- اللهم أخِّرْ عَنَّا رَسُولَكَ.
- ٨٧/١
- اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر...
- ٥٢٣/٢
- اللهم فَقِّهْ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأوِيلَ.
- ٢٤٩/٢
- أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟
- ١٧/١
- * أليس قد يجد المرأة على أخيه في الأمر... (سعد بن أبي وقاص)
- ١٣٤/٢
- أما إنه إن قتله كان مثله.
- ١٣٤/٢
- أما إنه إن كان صادقاً ثم قتلته لتدخلنَّ النارَ.
- ٦٩/١
- * أما إنه لو أنكر لم أقبل عليه شهادة أحد بالكونفة... (شريك)
- ٤٠١/٢
- اما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين رآني كففتُ...

- * انبثق البشق من قبین وجاء الماء الأسود (أبو بكر بن أبي موسى)
١٧٩/١
أنت أحقُّ أن تعقل عن اختك.
- ١٤٤/٢
أنت تبين لأمتي ما اختلفوا فيه بعدى.
- ٤٦٧/١
أنت مع من أحببت.
- ٥١٦/٢
أنت مني بمنزلة هارون من موسى.
- ٥٠٧،٧٥/١
أنت علم بأمر دنياكم.
- ٣٥/١
* إنكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث... (أبو هريرة)
- ٨٣٤/١
إنكم في زمان من ترك منكم عشر ما أمر به هلك ...
- ٣٩٦/٢
* إنكم لتحدّثون عن غير كاذبين ولا مكذّبين... (عائشة)
- ٢٤٥/٢
إنما الأعمال بالنيات.
- ٦٤٥-٦٤٤/١
* إنما أنا بشر أخطئ وأصيّب... (مالك)
- ٤٠٥/٢
إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ...
- ٦٧٦،٦٦٣/١
إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد.
- ٢٦٢/٢
* إنما ذاك في الأموال. (عمرو)
- ٢٣٧/٢
* إنه إذا سكر هَذِي، وإذا هَذِي افترى. (علي بن أبي طالب)
- ٥٨٣/٢
إنه لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا يأس به.
- ٤٠٢،٤٠١/٢
إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين.
- ٣٧/٢
إنه لوقتها، لو لا أن أشْفَقَ على أمتي.
- ٩٨/١
إنه ليسأل في قبره: من وليك؟ ...
- ٤٦/٢
إنها لصلة رسول الله.
- ٧٧/٢
* إنها محكمة ما نُسِخَت ولا تُنسَخ إلى يوم القيمة. (ابن مسعود)
- ١٣٧/٢
إنهم خَيَّرُونِي أن يسألونِي بالفحش أو يخلُّونِي، فلست بيأخل.

- * إني سائل هذا عن هذا الرجل = قصة هرقل مع أبي سفيان.
- ٣٥/١ * إني كنت امراً مسكيينا... (أبو هريرة)
- ٦٥١/١ أهدي النبي ﷺ جملًا كان لأبي جهل بن هشام في حج أو عمرة.
- ٣٧/١ * إياكم والرأي فإن أصحاب الرأي أعداء السنن... (عمر بن الخطاب)
- ٣١٢/١ * إياكم وهذا الرأي المحدث يعني المرجئة. (إبراهيم النخعي)
- ٥٦٧/٢ آية المنافق ثلاث وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم...
- ٤٦/١ * أيكم أقرب نسبياً بهذا الرجل الذي يزعم أنهنبي؟...
- ٥٥٩،٥٥٦-٥٥٥/٢ الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله...
- ٥٦٧/٢ الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان...
- ٥٣٨،٥٣٤/٢ أين الله؟...
- ١٧٦-١٧٥/١ * أيهما أحب إليك: رجل أسرع في المال... (عمر بن عبد العزيز)
- ٧٦/٢ * الباطل ما كان بغير استحقاق من طريق الأعواض. (الحسن)
- ٧٦/٢ * الباطل ما يخالف الشرع... (السدي، الباقي)
- ٩٠/٢ * بعث من أمير المؤمنين عثمان فلما تباعتنا رجعت... (علي)
- ٣٧٥/١ بل أصبر عليهم ينazuوني ردائي ويظئون عقبي...
- ٦٧٦،٦٦٣/١ بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد.
- ٧٦/٢،٢٨٢/١ البيعان بالخيار ما لم يتفرقوا.
- ٨٨/١ بيتتك أو يمينه= قصة الأشعث بن قيس تربت جبينه.
- ٨٨/١ تربت يداه.
- ٧٢٣-٧٢٢/١ تسلحوا فإن في السحور بركة.
- ٦٥٩/١ تعلموا من قريش ولا تعلمونها وقدموا قريشا ولا تؤخروا.

- ٨٣٦/١ تغطية الرأس بالنهار فقه وبالليل ريبة.
- * تفسير «أَنْلِزُ مُكْثُوهَا وَأَنْتَدُ لَهَا كَرِهُونَ» (قتادة)
- ٣٠٣/٢
- ٣٣٢/٢ تفسير «الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِ وَلَا أَصْنَائِنَ» باليهود والنصارى
- * تفسير: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا» (مجاحد)
- ٤٤٣/٢
- ٤٥٨/٢ * تفسير: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» (ابن عباس)
- * تفسير: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» (مجاحد)
- ٤٥٨/٢
- ٤٥٨/٢ * تفسير: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» (أبو العالية)
- ٥٣٧/٢ * تفكروا في خلق الله عز وجل، ولا تفتكروا في الله... (ابن عباس)
- ١٦٩/٢ * تقطع اليد في ثمن المجن... أربعة أو خمسة. (عكرمة)
- تقuttu yid al-sa'ir fi rabi'a dinar fcsada = القطع في ربع دينار فصاعدا
- ١٨٠/٢ تلا على عتبة بن ربيعة أوائل سورة (فصلت)، فلما بلغ...
- ٤٧/١ توهم رجل من صغار الصحابة أمرا فأخبر بما توهمه...
- ٤٦/٢ * ثكلتك أمك! سنة أبي القاسم (ابن عباس)
- ٨١/٢ ثلث جهن جد، وهزئهن جد: النكاح والطلاق والرجعة.
- * ثمن المجن الذي يقطع فيه دينار. (ابن عباس)
- ١٧٥ - ١٧١/٢ * ثمن المجن عشرة دراهم. (عبد الله بن عمرو)
- ٥٥٩/٢ جاء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم.
- * جاء طلحة وجماعة معه إلى أبي بكر، فقال: أدعوك إلى عبادة اللات
- ٤٤٢/٢ جاء ناس من اليهود إلى النبي فقالوا: انسُب لنا ربّك، فنزلت...
- * جعل الله الطلاق بعد النكاح. (ابن عباس)

- جعل للفارس سهemin، وللراجل سهema = أسههم للفارس سهemin
 جعل للفرس سهemin ولصاحبه سهema.
- ١١٩، ١١٧ - ١١٣، ١٠٦ / ٢
- ٦١١ / ١ جمع علي بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافاً واحداً...
 ٢٩٣ / ٢ حُبُك الشيء يعمي ويصمُّ.
- * حججت فمكثت ثلاثة أيام لا يجيئني أصحاب الحديث (عبد الرزاق) ٤٨ / ١
 حديث إشعار الهدي. ٦٧ / ٢ وما بعدها
 حديث بئر بضاعة. ١٤ / ٢
- ٦٧٥ / ١ حديث تبديل عمرو بن لحي لدين إبراهيم.
 ٥٧٢ / ١ حديث التشهد.
- ٤٤٢، ١٢٧ / ٢ وما بعدها حديث دية القاتلة بمسطح.
 ٦٣٢ / ١ حديث ذم القدرة والمرجئة.
- ٨٣٣ / ١ حديث رؤية النبي ﷺ ربه في المنام في أحسن صورة.
 ١٤٧، ١٢٧ / ٢، ٢٨٢، ٤٠، ٢١ / ١ حديث الرضخ.
- ٣٠ / ٢ وما بعدها حديث رفع اليدين في الصلاة.
 ٤٦٤، ٣٩١ - ٣٩٠ / ٢ حديث الشفاعة.
- ٧٩١ / ١ حديث الطير.
 ٥٧٢ / ١ حديث الطيرة.
- ٧١٠ / ١ حديث عدم قتل المرأة على الردة.
 ١٠٢ / ٢ وما بعدها حديث العقيقة.
- ٤٦٧ / ١ حديث في فضيلة بعض الصحابة.
 ٧٨٣ / ١ حديث في قراءة (يس).
- ٦ / ٢، ٧٤٩ / ١ وما بعدها حديث القلتين.

- ٧٤١/١ حديث القهقهة في الصلاة.
- ٧٠ / ٢ وما بعدها حديث المحرم لا يجد إزاراً أو نعلين.
- ٢٨ / ٢ حديث المرأة التي لعنت ناقتها.
- ٥٦٣ / ٢ حديث النهي عن السفر قبل الجمعة.
- ٢٤٨ / ١ حديث النهي عن صوم يوم الشك.
- ١٤ / ٢ حديث ولوغ الكلب.
- ١٤٥ / ٢ حذفت امرأة، فأسقطت... ونهى يومئذ عن الخذف.
- * حضرت أبو بكر قطع سارقاً في شيء ما يسوى... (أنس بن مالك) ٢٢٨، ٢٢٢ / ٢
- * حضرت الصلاة فتأخر علقمة والأسود فأخذ ابن مسعود... ٣٤ / ٢
- ٢٨٩ / ٢ حفّت الجنة بالمكاره، وحُفت النار بالشهوات.
- ٥٠٤ / ١ * حفيت أظافر فلان من كثرة ما كان يتسلق... (عروة)
- ٥٨٣، ٥١٨ / ٢ الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشبهات...
- ١٤٥ / ٢ حذفت امرأة، فأسقطت... ونهى يومئذ عن الخذف.
- الخطأ شبه العمد بالسوط والعصا = ألا إن دية الخطأ شبه العمد
- * خلاف ما بيننا وبين المرجنة ثلاثة... (سفيان الثوري) ٥٦٧ / ٢
- خلق الله الفرس = إن الله خلق الفرس فأجرها...
- ٦٧٢ / ١ خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا.
- ٣٣٤ / ٢ خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم.
- ٦٤ / ٢ دخل الكعبة فلم يصل فيها.
- ٦٤ / ٢ دخل مع النبي الكعبة، وأنه صلى بين العمودين المقدمين.
- ٥٨٣ / ٢ دع ما يربيك إلى ما لا يربيك.
- ٣٩١ / ٢ ذاك إبراهيم.

- ذكر النبي آلهتهم، فقالوا: انسُب لنا ربّك... ٤٤١/٢
- * ذكرنا على صلاةً كنا نصلّيها مع رسول الله... (أبو موسى الأشعري) ٤٦/٢
- * ذكرنا هذا الرجل صلاةً كنا نصلّيها مع رسول الله (عمران بن حصين) ٤٦/٢
- رؤيا المؤمن جزءٌ من ستة وأربعين جزءاً من النبوة. ٣٨٢/٢
- رأيت النبي يمسح على الخفين على ظاهرهما. ٥٥/٢
- رأيت ربي في صورة شاب له وفرة. ٨٣٣/١
- * الرجل يصاب في الرمي في القتال بالعصا... (طاوس) ١٤٠/٢
- رَّّخص في الحجامة للصائم. ٦٥/٢
- رد دانق من حرام أفضل عند الله من سبعين حجة مبرورة. ٣٢٧/١
- السارق إذا سرق ربّع دينار قُطع. ١٩٣، ١٨٧/٢
- سأّل رجل أنساً: ما سمعت النبي ﷺ يذكّر في الثوم؟... ١٣٩/١
- * سئل أبو الطفيلي عن شيءٍ من كلام النبي في الغضب... (عامر بن واثلة) ٨٩/١
- سئل أنس عن الثوم فقال: قال النبي... ١٣٩/١
- * سئل عليّ عن الحنان المنان. ٥٤٩/١
- ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقةً أعظمها... ٨٣٠/١
- * سرق رجل مجاناً على عهد أبي بكر، فقوّم.... (أنس بن مالك) ٢٣٥، ٢٢٢/٢
- * سرّقَ سارق في زمان عثمان أترجّه، فأمر بها عثمان... ٢٢٨، ٢٢٤، ٢٢٣/٢
- سيكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة... (موضوع) شاهداك أو يمينه= قصة الأشعث بن قيس ٧٤٨، ٣١/١
- شبه العمد قتيل الحجر والعصا فيه الديمة مغلظة. ١٣٧، ١٢٧/٢
- شتمه إبّاي قوله: اتّخذ الله ولداً، وأنا الصمد= كذبني ابن آدم
- * شهدنا غزوة مع سعيد بن عثمان... (أبو إسحاق) ١١٢/٢

- ١١١/٢ شهدوا مائة فرس، وجعل للفرس سهرين.
- * صلَّيْتُ مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته... (الأسود)
- ٤٨/٢ * الصمد: الذي لا جوف له. (الحسن وغيره)
- ٤٥٣، ٤٥٢/٢ الصمد: الذي لا جوف له.
- ٤٥٣/٢ *
- ٤٥٣/٢ *
- ٤٥٣/٢ *
- ٤٥٣/٢ *
- ٤٥٣/٢ *
- ٤٤١، ٤٤٠ /٢ *
- ٤٥٢ *
- ٤٥٣/٢ *
- ٤٥٤/٢ *
- ٤٥٤/٢ *
- ٤٥٢/٢ *
- ٦٣٤/١ صنفان من أمتى ليس لهما في الإسلام نصيب...
- ١٢٢/٢ ضرب عام خير للزبير بن العوام أربعة أسهم...
- ١١٥/٢ ضرب للفرس بسهرين، وللفارس بسهم.
- * طار لنا عثمان بن مظعون في السكنى حين اقترعت الأنصار (أم العلاء) ٢٨٠/٢ طلب العلم فريضة على كل مسلم.
- ٥٨١، ٣٢٨، ٣٠٠ /١ عرّفها سنة.
- ١٧٣/٢ العقل على العصبة.
- ١٤٣/٢ علامة المنافق ثلات...
- ٤٣/١

- * العلماء: ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه... (ابن عيينة)
٣١٨/١
- * علماء الأزمنة ثلاثة: ابن عباس في زمانه... (ابن عيينة)
٣١٨/١
- علَّمَنَا رسول الله الصلاة، فكَبَرَ ورفع يديه، ثم ركع وطَّقَ...
٣٣/٢
- عليك بالصوم فإنَّه لا مثُلَ له.
٤٢٧/٢
- العمدُ قَوْدٌ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولُ، وَالْخَطَأُ عَقْلٌ لَا قَوْدٌ فِيهِ...
١٣٨/٢
- العمد قَوْدٌ لِلْيَدِ، وَالْخَطَأُ عَقْلٌ لَا قَوْدٌ فِيهِ، وَمَنْ قُتِلَ فِي عِمَّيَّةِ...
١٣٨/٢
- عنوة.
٥٤٩/١
- إِذَا تَبَقَّعَهَا مَثُلُّ قِلَالٍ هَجَرَ، وَإِذَا وَرَقَهَا مَثُلُّ آذَانَ الْفِيلَةِ.
١٦/٢
- فتح مكة عنوة.
٥٤٩/١
- فَخِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقَهُوا.
٦٧٢/١
- فَرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفَرَّ مِنَ الْأَسْدِ.
٢٦/٢
- فَعْنَ مَعَادِنِ الْعَرَبِ تَسَأَلُونِي...
٦٧٢/١
- فَلِيَحْلِفْ = قصَّةُ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ
- * فَمَا ذَنَبَ إِنْ كُنْتَ حَفِظْتَ وَنَسَوْا؟! (أَبُو هَرِيرَةَ)
١٥/١
- * فَوَاللَّهِ لَوْلَا الْحَيَاةَ مِنْ أَنْ يَأْتِرُوا عَلَىٰ كَذِبَا... = قصَّةُ هَرْقُلِ مَعَ أَبِي سَفِيَانَ
٢٦٢/٢
- * فِي الْأَمْوَالِ. (عُمَرُ)
٢٦٣/٢
- فَيُخْرِجُونَ قَدْ امْتَحَسُوا وَعَادُوا حُمَّمًا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَاةِ...
٤٧٧/٢
- فَيُلْقَى الْعَبْدُ فَيَقُولُ: أَيْ فُلُّ...
٤٨٢/٢
- فِيهَا ثَمَنُهَا مَرْتَينَ وَضَرْبُ نَكَالٍ...
١٧٨، ١٧٣/٢
- الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ.
١٣٥/٢
- قال المشركون: انسُبْ لَنَا رَبِّكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ...
٤٤٢ - ٤٤٠/٢

- قال المشركون: يا رسول الله أخبرنا عن ربّك صف لنا ربّك...
قتل العِمَيَّة دِيْتُه دِيْه الْخَطَأ...
٤٤٢ / ٢
- قدموا قريشاً فإن علم العالم منهم يسع طاق الأرض.
٦٥٩ / ١
- قرأ ابن مسعود سورة يوسف فقال رجل: ما هكذا نزلت!...
قسم للفرس سهمين وللرجل سهماً = جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهما
١٤١ / ١
- قسم لماتي فرس يوم خبيث سهمين سهمين.
١١٠ / ٢
- قسم يوم خبيث للفرس سهمين وللراجل سهماً.
١١٩ / ٢
- قصة أبي سفيان مع هرقل.
٣٩٨ / ٢، ٤٥ / ١
- قصة أبي بن كعب في اختلاف القراءة.
٥٦٢ / ٢
- * قصة إسلام طلحة.
٤٤٣ / ٢
- قصة الأشعث بن قيس
٢٥٠ / ٢ وما بعدها
- قصة الحديبية.
٥٦٢ / ٢
- قصة ذي اليدين.
٤٠٦ / ٢
- * قصة قذف المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.
٥٠٦ / ١
- قصة الهدليتين.
١٤٠ / ٢ وما بعدها
- قصة هرقل مع أبي سفيان
٤٦ / ١
- قصة وفد عبد القيس.
٥٥٩ / ٢
- قضى بديتها وبُغْرَة عن جنينها.
١٤٢ / ٢
- قضى بيمين وشاهد.
٢٣٩ / ٢
- قضى باليمين مع الشاهد.
٢٦٣ - ٢٥٨ / ٢
- * قضى شريح باليمين مع الشاهد.
٢٦٠ / ٢
- * قضى عليّ باليمين مع الشاهد بين أظهركم
٢٦٠ / ٢

- قضى في جنينها بغررة وأن تُقتل بها.
١٤٢/٢
- * قطع ابن الزبير في نعلين.
٢١٥/٢
- * قطع أبو بكر سارقاً في شيء ما يسوى ثلاثة دراهم...
٢٢٨، ٢٢٢/٢
- * قطع أبو بكر في مجنٌّ قيمته خمسة دراهم أو أربعة
قطع سارق رداء صفوان، وكان ثمنه ثلاثين درهماً.
٢٢٨، ٢٢٢/٢
- * قطع عثمان في فخاره خسيسة.
٢٣١، ١٩١/٢
- * قطع علي يد سارق في بيضة حديد ثمنها ربع دينار.
٢٢٨، ٢٢٥/٢
- * قطع عمر بن عبد العزيز في مدد أو مدين.
٢١٥/٢
- القطع في ثمن المجن.
١٧٨، ١٧١/٢
- * القطع في ربع دينار فصاعداً. (عائشة)
٢٢٨، ٢١١، ٢٠٠/٢
- القطع في ربع دينار فصاعداً.
٢٠١، ١٩٩-١٩٧، ١٩٣، ١٩٢، ١٨٩، ١٨٧/٢
- ٢١٢، ٢١٠، ٢٠٤
- * القطع في ربع دينار. (علي بن أبي طالب)
٢٢٥/٢
- قطع في مجنٌّ ثمنه ثلاثة دراهم.
١٥٨/٢
- قطع في مجنٌّ ثمنه خمسة دراهم.
٢٢٠/٢
- * قطع في مجنٌّ قيمته خمسة دراهم. (أنس)
٢٢٢/٢
- قطع يد المخزومية التي كانت تستعير الحلي وتجده.
٢٣١، ١٩١/٢
- قطع يد رجل في مجنٌّ قيمته دينار أو عشرة دراهم.
١٦٤/٢
- قطع يد سارق سرق ترساً من صفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم.
١٦٤/٢
- * القلتين: الجرتين الكبار. (هشيم)
١٦/٢
- * القلتين: الجرتين. (مجاهد)
١٦/٢
- * القلتين: الخوابي العظام. (العاصم بن المنذر)
١٦/٢

- * القلتين: هذه الجرار التي يُستقى فيها الماء... (ابن إسحاق) ١٦/٢
- * قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الولاء. ٥٦٦/١
- * قوم المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ عشرة دراهم. ١٦٥/٢
- قيمة المجن على عهد رسول الله كان عشرة دراهم. ١٧٢/٢
- * كان ابن عمر إذا ابتدأ الصلاة رفع يديه حذو منكبيه... ٤٢/٢
- * كان ابن عمر إذا اشتري شيئاً يعجبه فارق صاحبه. ٩٠، ٨٢/٢
- * كان ابن عمر إذا رأى رجلاً لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع كان إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حذو منكبيه... ٤٤/٢
- كان إذا وجد من ذلك شيئاً احتجم... ٦٣/٢
- * كان أصحاب عبد الله وأصحاب علي لا يرفعون أيديهم إلا... ٥٨/٢
- * كان الرجل يتحرج أن يأكل عند أحد من الناس... (الحسن، عكرمة) ٧٦/٢
- * كان الزبير بن العوام يضرب في المغمم بأربعة أسهم... كان ثمن المجن على عهد رسول الله عشرة دراهم. ١٢٣/٢ ، ١٧٥ - ١٧١ ، ١٦٦ ، ١٦١ ، ٢/٢
- كان ثمن المجن في عهد رسول الله ديناراً أو عشرة دراهم. ١٧٨ ، ١٧٧
- * كان حذيفة يذكر بعض ما اتفق من كلمات النبي عند غضبه... ٨٨/١
- * كان علي يرفع يديه في التكبير الأولي من الصلاة، ثم لا يرفع ٥١/٢
- * كان عمر يرفع يديه في الصلاة حذو منكبيه. (الأسود) ٤٨/٢
- * كان عمرو بن دينار لا يدع الخروج إلى المسجد الحرام... كان في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء... ٢٥٣/٢
- كان قيمة المجن الذي قطع فيه النبي عشرة دراهم. ٥٣٤/٢
- كان يسهم للفارس سهماً، وللراجل سهماً. ١٦٠/٢
- ١١١/٢

- كان يقرأ في الركعتين من الظهر والعصر...
٢٤٧/١
- كان يُقْرَعُ بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وأقرع أصحابه.
٢٧٦/٢
- كان يقطع في ربع دينار فصاعداً.
١٩٣/٢
- كان يكبر في العيدين: سبعاً في الأولى وخمساً في الثانية.
٨٣٥/١
- كان يُكثِّر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحان الله وبحمده...
٥٢٢/٢
- * كانت العقيقة في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضَتْ. (إبراهيم)
١٠٢/٢
- كانت المقاسم على أموال خير على ألف وثمان مائة سهم...
١١٠/٢
- * كأنهم اليهود قد خرجوا من فهرهم. (عمر)
٦٨٢/١
- * كانوا إذا غزوا فأصابوا الغنائم قسموا... (الحسن، وابن سيرين)
١٢٥/٢
- * كانوا يقولون: إذا سكر من شراب، لا يحل له... (إبراهيم)
٢٦١/٢
- * كانوا ينقصون سهام الخيل في قتال الحصون أو لا يُسْهِمون.
١١٣/٢
- كترت خيانةً أن تحدُّث أخاك حديثاً هو لك به مصدق...
٤٦٥/٢
- * كتب عمر إلى أبي عبيدة بن الجراح أن أَسْهِمَ للفرس سهemin
كذب أبو السنابل.
٣٩٦/٢
- * كذب أبو محمد. (عبادة بن الصامت)
٣٩٦/٢
- * الكذب مجانب للإيمان. (أبو بكر)
٤٤/١
- * كذب نَوْفَ. (ابن عباس)
٣٩٦/٢
- كذبني ابن آدم، ولم يكن له ذلك...
٤٥٢، ٤٤٠/٢
- كُلُّ بني آدم خطاء.
٣٢١/٢
- كُلُّ ذلك لم يكن.
٤٠٦/٢
- كُلُّ شيء يلهو به الرجل باطلٌ إلا رميء بقوسه...
٧٨/٢
- * كل صاحب هو يكذب ولا يبالي. (علي بن حرب)
٧٤/١

- ٣٢١/٢ كلّكم خطاؤون وخير الخطائين التوابون.
- ٥٧١/١ كلم الله تعالى موسى عليه السلام يوم كلمه وعليه جبة صوف...
- ٧٨٨/١ كنا نؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ
- * ١٧٥/١ كنت أفضّل علياً على عثمان... (ميمون بن مهران)
- ١٤١/١ كنت بمحض فقال لي بعض القوم: اقرأ علينا...
- ٨٤٠/١ كنت لكِ كأبي زرع لأم زرع.
- ٣١٧/٢ الكيسُ من دان نفسه وعَمِل لما بعد الموت...
- * ٥٣، ٢٦/١ لا تأخذ العلم من أربعة وخذ من سوى ذلك... (مالك)
- ٢٣/٢ لا تبئُل في الماء الدائم الذي لا يجري ثم تغسل فيه.
- ٦٤/٢ لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزنًا بوزن...
- * ٣١٣/١ لا تجالسوهم يعني المرجنة. (إبراهيم النخعي)
- ٥٠٣/١ لا تحصي فيحصي عليك.
- ٥٣٧/٢ لا تزول قدما عبد يوم القيمة حتى يُسأل عن عمره فیم أنناه...
- ٨٠١/١ لا تشموا الطعام كما تشمّه السباع.
- * ١٥١/٢ لا تعقل العاقلة العبد إذا قتل خطأ. (إبراهيم النخعي)
- * ١٥١/٢ لا تعقل العاقلة عمداً ولا صلحًا ولا اعتراضاً... (ابن عباس)
- * ١٥٣، ١٥١/٢ لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحًا ... (الشعبي)
- ٤٠٧/٢ لا تقتلوا أولادكم سرّاً فإن الغيل يدرك الفارس، فيدعثره.
- * ٢٢٨، ٢٢٤/٢ لا تقطع الخمس إلا في خمس. (عمر بن الخطاب)
- * ٢٢٦/٢ لا تقطع الكف في أقلّ من دينار أو عشرة دراهم. (علي)
- ٢٠٦/٢ لا تقطع اليد إلا في المجنّ أو ثمنه.
- * ٢١٨/٢ لا تقطع اليد إلا في ثرس أو حَجَفة. (ابن مسعود)

- لا تقطع اليد إلا في ثمن المجنّ... ٢٠٦/٢
- * لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم. (ابن مسعود) ٢١٧/٢
- لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً. ٢٠٨، ٢٠٦-٢٠٣، ١٩٧، ١٩٣/٢
- لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فما فوقه. ٢٠٦/٢
- * لا تقطع اليد إلا في عشرة دراهم. (علي بن أبي طالب) ٢٢٥/٢
- * لا تقطع اليدُ في أقل من ثمن الحجفة... (إبراهيم) ٢١٩/٢
- * لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم. (عمرو بن شعيب) ١٦٨/٢
- لا تقطع اليد في ثمر معلق. فإذا ضمَّه الجرَّينْ قُطِّعت... ١٧٩/٢
- لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجن فما فوقه. ٢٠٩/٢
- * لا تقطع يدُ السارق في أقل من عشرة... (ابن جريج، عطاء) ١٦٩-١٦٨/٢
- لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها... ٣٠٠/٢
- * لا تنظر إلى عمل العالم ولكن سله يصدقك. (إياس بن معاوية) ٩٠/١
- لاربا إلا في النسيئة. ٦٤/٢
- لا شؤم في الإسلام. ٤٣٣/١
- * لا شفعة في البتر ولا في الفحل. (عمر) ٦٨٠/١
- لا طلاق قبل النكاح. ٩٧/٢
- لا قطع في ثَمَرٍ ولا كَثِيرٍ. ١٧٩/٢
- * لا قطع في عدق، ولا في عام سنة. (عمر) ٢٣٨/٢
- لا قطع فيما دون عشرة دراهم. ١٧٤/٢
- لا، وإنما أنا أشفع. ١٣٥/٢
- لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به. ٣٢٠/٢
- لا يبولنَّ أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه. ٢٣/٢

- * لا يجنب أربعين دلواشيء. (أبو هريرة)
لا يحرم الرضاع إلا ما كان في الحولين.
- ٩/٢
٨٤٥/١
٦٨١/١
١٢٦/٢
١٣٣/٢
٢٧/٢
٢٨/٢
٨٩/١
١٨٣/٢
٢٠٨/٢
١٨٥، ١٥٨/٢
١٨٥/٢
١٨٣/٢
١٧٤/٢
١٥٦/٢
١٧٨، ١٧١/٢
١٦٥/٢
٢٠٤/٢
٧٩٨/١
٧١/٢
٢٦/٢
٢١٥/٢
- لا يحلب أحد ماشية امرئ بغير إذنه...
* لا يُسْهِمُ لأكثر من فرسين، فإن كان مع الرجل ... (الحسن)
لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدرى أحدكم ...
لا يضرب أحدكم أمرأته ثم يصاغعها.
لا يغسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب.
لا يقضى حكم بين اثنين وهو غضبان.
لا يقطع إلا في ثمن المجنّ، وثمنه يومئذ دينار.
لا يقطع إلا في ربع دينار.
لا يقطع السارق إلا في ثمن المِجَنْ.
لا يقطع السارق إلا في حَجَفَةٍ ...
لا يقطع السارق إلا في مجنٌ أو حَجَفَةٍ قيمة دينار.
لا يقطع السارق في أقلّ من ثمن المجن ...
* لا يقطع السارق في أقلّ من ثمن المِجَنْ... (إبراهيم النخعي)
لا يقطع السارق في دون ثمن المجن ...
* لا يقطع السارق في دون ثمن المجن ... (ابن عباس)
لا يقطع في دون ربع دينار.
لا يقل أحدكم: زرعته ولكن ليقل: حرثته.
لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ...
لا يُورِدَنَ مُمْرِضٌ على مُصَحٍّ.
* لئن عُذْتُم لاقتعنَّ فيه. (عثمان)

- * لأن يكون في تابوتي رأس خنزير... (أصبع بن خليل)
٣٥١/١
- * لأنّا على هذه الأمة من المرجئة أخوف... (إبراهيم النخعي)
٣١٣/١
- لأنظرنَّ إلى صلاة رسول الله كيف يصلِّي ...
٤٩/٢
- لرد دانق من حرام أفضل من مائة ألف ينفق في سبيل الله.
٣٢٧/١
- لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً.
٤٠٥/٢
- لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده...
٢٢٨،٢١٦/٢
- لعن الله السارق يسرق الحبل فتقطع يده...
٢٢٨،٢١٦/٢
- لعن الله من فعل هذا، أو ليس قد تهيت عن هذا؟
١٣٣/٢
- لقد كان فيما قبلكم من الأمم مُحدثون...
٣٨٤/٢
- * لقد كنت أقول: ما يعجبني جرأة ابن عباس... (ابن عمر)
١٥/١
- لقد هممتُ أن أنهى عن الغيلة...
٤٠٧/٢
- للفارس ثلاثة، وللراجل سهم.
١٢٦/٢
- للفارس سهمان وللراجل سهم.
١٠٤/٢
- للفرس سهمان وللرجل سهم.
١٠٤/٢
- * للفرس سهمان، وللرجل سهم. (أصحاب محمد ﷺ)
١٢٥/٢
- للله أشدُّ فرحاً بتوبة عبده المؤمن.
٣١٧/٢
- لم تقطع اليد في عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن.
١٨٥/٢
- لم تقطع يد السارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المجن.
٢٠٧،١٩١/٢
- ٢٣١،٢٣٠
- لم تكن تقطع اليد على عهد رسول الله إلا في ثمن المجن.
١٨٥،١٨٢/٢
- لم يبقَ من النبوة إلا المبشرات...
٣٨٠/٢
- * لم يزل أمر بني إسرائيل معتملاً حتى ظهر فيهم... (عروة)
٢٤/١

- ١٨٢ / ٢ لم يقطع السارق إلا في ثمن المجن، وثمن المجن يومئذ دينار.
- ٣٩٤، ٣٩٠ / ٢ لم يكذب إبراهيم إلا ثلاثة كذبات.
- * ٢١٥ / ٢ لم يكن القطع في شيء من التافه. (عروة)
- ٦٥ - ٦٤ / ٢ لم يكن يقرأ في السرية.
- * ٤١ / ١ لم يكونا في اللوح المحفوظ. (عمرو بن عبيد)
- * ٢٩٥ / ١ لما استعمل الرواية الكذب استعملنا لهم التاريخ. (الثوري)
- ٤٧٨ / ٢ لما أصيّب إخوانكم بأحد جعل الله عز وجل أرواحهم ...
- * ٣٢٥ / ٢ لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تُثبتْ قلوبُهُم ... (ابن عباس)
- ٢٨٩ / ٢ لما خلق الله الجنة والنار أرسل جبريل إلى الجنة ...
- * ١٢٥ / ٢ لما فتح سعد بن أبي وقاص جَلُولَاءِ أصاب ... (سعد)
- ٤٤٥ / ٢ لن يربح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خالق كل شيء ...
- * ٨٠ / ١ لو أن رجلا هم أن يكذب في الحديث .. (عبد الرحمن بن مهدي)
- ٢٧٩ / ٢ لو تعلمون - أو يعلمون - ما في الصف المقدم لكان قرعة.
- ٦٧٣ / ١ لو كان الإسلام بالشريا لتناوله رجال من هؤلاء.
- ٦٧٤ / ١ لو كان الدين عند الشريا للذهب به رجل من فارس ...
- ٤٠٧ / ٢ لو كان ذلك ضاراً لأضرار فارس والروم.
- ٤٠٦ / ٢ لو لم تفعلوا الصالح.
- * ٢٩٦ - ٢٩٥ / ١ لو مت لم تسمعوا أحدا يقول: قال رسول الله (سهل بن سعد)
- * ٨٠ / ١ لو هم رجال في السحر أن يكذب في الحديث ... (ابن المبارك)
- ٢٥٠ / ٢، ٦٦ / ١ لو يعطى الناس بدعواهم لا دعى ناس دماء رجال وأموالهم ...
- ٢٧٩ / ٢ لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا ...
- ٢٧٩ / ٢ لو يعلمون ما في الصف المقدم لكان قرعة.

- ما اجتمع قوم على ذكر إلا حقهم الملائكة وغشيتهم الرحمة.
- ما أظنُّ يغنى ذلك شيئاً.
- ما بلغ ثمنَ المعجنَ ففيه القطع.
- ما بين منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع.
- * ما خافه إلا مؤمن، وما أمنه إلا منافق. (الحسن البصري)
- * ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتح. (مجاهد)
- ما زال رسول الله ﷺ يقنت في صلاة الصبح حتى مات.
- * ما ستر الله أحداً يكذب في الحديث. (سفيان)
- ما سمعت النبي ﷺ جمع أبويه إلا لسعد بن مالك ...
- ما شأنكم تشيرون بأيديكم كأنها أذنابٌ خيل شمسٍ! ...
- * ما طال عليٌّ ولا نسيتُ: القطعُ في ربع دينار فصاعداً. (عائشة)
- ما عرضتُ قولي على عملي إلا خشيتُ... (إبراهيم التيمي)
ما له تربت يمينه؟
- ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذنابٌ خيل شمسٍ!
- * ما مضى مؤمن قطٌ ولا بقي إلا وهو من النفاق... (الحسن)
- * ما من أحد إلا ويؤخذ من كلامه ويترك... (مالك)
- ما من مولود إلا يولد على الفطرة...
- ما نتهكم ولكن نتهم الذي جئت به. (أبو جهل للنبي ﷺ)
- * ما نسيتُ ولا طال عليٌّ = ما طال عليٌّ ولا نسيت
- * ما وُجد قاصِدٌ لباب المسجد داخل أو خارج ... (أسلم)
- * الماء الراكد لا يُنْجِسْه شيء إذا كان قدر ثلاث قلال (سعيد بن جير)

- الماء طَهُورٌ لَا يُنْجِسُه شَيْءٌ.
- ٦٢ / المتباعان بالخيار ما لم يفترقا، إلا أن تكون صفقة خيار...
- ٨١ / المتعبد بلا فقه كالحمار في الطاحونة.
- ٨٣٥ / مَثُلُ القائم على حدود الله الواقع فيها كمثل قوم استهموا...
- ٢٨٠ / مَثُلُ المؤمن كمثل الخامة من الزرع تُفِئُهَا الرياح...
- * ٤٤٩ / مررنا يوماً مع خالصة في موكيها. (فليح بن سليمان)
- ٦٧١ / من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبة.
- * ٢٢٤ / مَنْ أَخْذَ مِنَ التَّمَرَ شَيْئًا، فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَطْعٌ حَتَّى يَأْوِي... (عمر)
- ١٠٤ / من أراد الحج فليتعجل.
- ٦٢٢ / من أريد ماله بغير حق فقاتل دونه فهو شهيد.
- ١٣٣ / من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنه...
- ٨٠ / من أقال نادماً بيعته أقال الله عثرته يوم القيمة.
- ٢٩٧ / من تفقه في دين الله كفاه الله همه ورزقه من حيث لا يحتسب.
- ٦٠١، ٢٤٥، ٢٤٣، ١٩٩ / من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو...
- ١٧٨ / من خرج بشيء منه فعليه غرامه مثيله والعقوبة...
- ٨٠٥ / من رأى مبتلى فقال: الحمد لله...
- ٢٤٥، ٢٤٣، ١٩٩ / من روى حديثاً يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين.
- ١٧٨ / من سرق شيئاً بعد أن يُؤْويه الجَرَيْنُ فبلغ ثمنَ المجن فعليه...
- ٦٧٠ / من سعادة المرأة أن يشبهه أباها.
- ٢٤٨ / من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم.
- ٨٠٧ / من قال إذا أمسى ثلاث مرات: أَعُوذ بكلمات الله التامات...
- ٨٤٤ / من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار.

- ١٣٩/٢ من قُتِلَ فِي عِمَيَا أَوْ رِمَيَا تَكُونُ بَيْنَهُمْ بِحَجْرٍ أَوْ سُوطٍ، فَعَقْلُهُ...
 ١٤١/٢ من قُتِلَ فِي عِمَيَا رَمِيَا تَكُونُ بَيْنَهُمْ .
- ١٣٩/٢ من قُتِلَ فِي عِمَيَا فِي رَمْبَيْ يَكُونُ بَيْنَهُمْ بِحَجَّارَةٍ أَوْ بِالسِّيَاطِ...
 ١٤١/٢ * مَنْ قُتِلَ فِي عِمَيَا رَمِيَا بِحَجْرٍ أَوْ عَصَابَةٍ أَوْ سُوطٍ فِيهِ... (طاؤس)
- ٧٢/٢ مَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلِيلِبِسٍ سَرَاوِيلٍ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ...
 ١٥٨/٢ مِنْ وَجْدَتِمُوهُ قَدْ غَلَّ فَأَحْرِقُوا مَتَاعَهُ.
- ١٧٣/٢ مِنْ وَجْدَتِهِ قَدْ احْتَمَلَ، فَفِيهِ ثَمَنُهُ مَرْتَنْ وَضَرْبُ نَكَالٍ...
 ١٠٣/٢ مِنْ وُلِيدَ لَهُ وَلَدٌ، فَأَحَبَّ أَنْ يَنْسُكَ عَنْهُ، فَلِينْسُكْ
- ١٧/١ * مَهْلَا عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ... (سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَاصٍ)
 ٦٩٢/١ نَبِدَا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ.
 ٣٩١/٢ نَحْنُ أَوْلَى بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ.
- ١٦/١ * نَحْنُ مَعَ مَنْ شَهَدَتْ لَهُ الْجَنَّةُ يَا عَمَارَ. (بَعْضُهُمْ)
 ٢٤٧/١ نَسْمَعُ مِنْهُ الْآيَةَ بَعْدَ الْآيَةِ.
- ٢٦٠/٢ نَعَمْ، قَضَى النَّبِيُّ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ وَقَضَى بِهِ عَلَى
 ٢٣/٢ نَهْيِ أَنْ يُبَالِ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ.
 ١٣٣/٢ نَهْيِ أَنْ يُتَعَاطَى السِّيفُ مَسْلُولًا.
- ٦٧٠/١ هَذَا أَخْيَ.
 ٧٨٤/١ هَذَا سِيدَا كَهْوَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ.
- ٣٥٣-٣٥٢/١ هَذَا الْلَّقَاحُ تَغْدوُ عَلَيْكُمْ وَتَرُوحُ فَاسْرِبُوا أَبْوَالَهَا وَأَلْبَانَهَا.
 ٤٨١/٢ هَلْ تَدْرُونَ مَا أَضْحَكَ؟... مِنْ مَخَاتِبَةِ الْعَبْدِ رَبِّهِ...
 ٥٦٢/٢ هُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَكَادَ بَعْضُ النَّاسِ يَرْتَابُ.
- ١٧٨/٢ هِيَ وَمَثُلُهَا وَالنَّكَالُ، وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْمَاشِيَةِ قَطْعٌ إِلَّا...

- والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي ...
٨٤/١
- * والله إنها لزوجة نبيكم ﷺ في الدنيا والآخرة... (عمار بن ياسر)
١٦/١
- * والله ما مضى مؤمن ولا بقي إلا وهو يخاف النفاق.. (الحسن)
٥٦٩/٢
- وزن صاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث بالعرافي ...
٦٢٧/١
- وسيكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس ... (موضوع)
٧٤٨،٣١/١
- * وقف علي رضي الله عنه صدقته علىبني هاشم وبني المطلب
٦٦٣/١
- * وقفت فاطمة صدقتها علىبني هاشم وبني المطلب
٦٦٣/١
- * وما منا إلا . (ابن مسعود)
٥٧٢/١
- * ومن مات يشرك بالله شيئا دخل النار. (ابن مسعود)
٥٧٣-٥٧٢/١
- * ويحك، والله إنَّ محمداً لصادق، وما كذبَ محمد... (أبو جهل)
٤٠١/٢
- ويلك! وما أعددت لها؟ ...
٥١٦/٢
- يؤتى بأنَّمِ أهل الدنيا من أهل النار يوم القيمة، فيُصْبَغُ في النار..
٣١٣/٢
- * يا أعرابي أين ربُّك؟ (عثمان)
٥٣٤/٢
- * يا حذيفة ابن أم حذيفة. (سلمان)
١٨٤/٢
- يا سعد ارم فداك أبي وأمي.
١٧/١
- * يا سلمان ابن أم سلمان. (حذيفة)
١٨٤/٢
- يا عبادي ! إنني حرَّمتُ الظلمَ على نفسي ، وجعلته بينكم محَرَّماً ...
٢٨٧/٢
- يأتي الشيطانُ أحدَكُم فيقول: مَنْ خلَقَ كَذَا؟ مَنْ خلَقَ كَذَا؟ ...
٤٤٥/٢
- يُجَاءُ بِنُوحَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ لَهُ: هَلْ بَلَّغْتَ؟ فَيُقَوْلُ: نَعَمْ يَارَبَّ ...
٤٨١/٢
- * يُجْلِسُهُ مَعَهُ عَلَى العَرْشِ. (مجاهد)
٢٧٢/١
- يَحْشُرُ اللَّهُ الْعَبَادَ فَيَنادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ ...
٥٥٣/٢
- يخرج في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة... (موضوع)
٣٢/١

- يرى القذاة في عين أخيه، وينسى الجذع في عينه
٥٨٢ - ٥٨١ / ٢
- يَعْمِدُ أَحَدَكُمْ يَجْلِدُ امْرَأَتَهْ جَلْدَ الْعَبْدِ، فَلَعْلَهُ يَضَاجِعُهَا...
٢٧ / ٢
- * يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم يكن ذا... (عائشة)
٣٩٦ / ٢
- * يفطر الحاجم والمحجوم. (علي، عطاء)
٦٢ / ٢
- يقطع السارق في ثمن المجن.
١٨٥ / ٢
- * يُقطع في ربع دينار فصاعداً. (عائشة)
٢٠٠ / ٢
- يُقطع يد السارق في ثمن المجن، وثمن المجن ربع دينار.
٢٠٨ - ٢٠٧ / ٢
- يكون في أمتي رجل اسمه النعمان... (موضوع)
٧٤٨ - ٧٤٧، ٣٢ - ٣١ / ١
- اليمين على المدعى عليه.
٢٥٢ / ٢
- يُمْنِيكُ عَلَى مَا يَصِدِّقُكَ بِهِ صَاحِبُكَ.
٤١٧ / ٢
- يَنْزِلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاوَاتِ الدُّنْيَا.
٥٣٦ / ٢
- يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل...
٦٤٦ / ١



فهرس الشعر

الصفحة	القائل	البحر	القافية
٥٤٥/٢	[ابن الذروي]	بسيط	بالماء
٢٧٨/١	—	مجث	شعيْبُ
٣٩٢/٢	النابغة	طويل	الكتائبِ
٤١٣/١	القاسم بن أمية	»	صاحبِه
٦٣/١	المتنبي	بسيط	الكذبِ
٦٨٥/١	عمر بن أبي ربيعة	طويل	عذبا
٦٦٧/١	دْعَبْلٌ	»	صفراتُ
٨٤٢/١	—	خفيف	خشباتِ
١٩٦/١	الحافظ العراقي	رجز	يحرجُ
٤١٣، ٤١٢/١	أيمن بن خُريم	بسيط	ذبحوا
٦٨٩/١	[زياد الأعجم]	كامل	الواضحِ
١٩٥/١	الحافظ العراقي	رجز	صالحِ
٤٥٦/٢	الزبرقان	بسيط	صمدُ
٤٥٠/١	الفرزدق	طويل	خالدِ
٤٢٦/٢	—	بسيط	أحدِ
٦٨٣/١	[عمرو بن أحمر الباهلي]	كامل	متجددِ
٢٧١/١	[المتنبي]	خفيف	مزيدِ
٢٦١/١	—	طويل	رغدا
٤٥٦/٢	[سبرة بن عمرو الأسدي]	»	الصَّمَدْ

٤٥٧/٢	-	متقارب	صَمْدٌ
١٠٨/٢	[أبو الأسود الدؤلي]	طويل	وِيَاصُرُّ
٣٤٤/١	[أبو ذؤيب الهذلي]	»	عَارُها
٦٣/١	[أعشى باهلة]	بسيط	سَخْرُ
٤٣٧-٤٣٦/١	[حسين الجمل]	كامل	تَنْجِرٍ
٢٣/١	[ذو الرمة]	وافر	الْحَوَارَا
٥٥٦-٥٥٥/١	-	رجز	الْفَارَاه
٢٢٨-٢٢٧/١	ابن طاهر المقدسي	بسيط	النَّاسِ
٦٦٠/١	ابن دريد	طويل	صَادِعٌ
٦٨٨/١	[مويلك المزموم]	كامل	فَتَجَزَّعٌ
٦٨٥/١	-	رجز	وَنَاقُعُ
٤٠٠/٢	مجزوء الخفيف	[عبد الله بن الزبير]	معي
٣٢٤/١	[الكميت بن ثعلبة]	طويل	أَجْمَعَا
٥٥٩/١	أبو العالية الشامي	بسيط	أَسْفَا
٦٨٧/١	[جميل بن معمر]	طويل	سَمْلُونٌ
١٣٧/٢	[عقيل بن علفة]	»	طَرِيقُ
٢٢٩/٢	-	بسيط	سُوقٌ
٦٨٤/١	[أبو نخيلة]	جز	الْفَسْقَا
٦٧٦/١	[زهير بن أبي سلمى]	طويل	النَّخْلُ
٣٨٣/١	[أبو العلاء المعري]	»	حَائِلٌ
٣٣٠/١	[الفرزدق]	كامل	يَتَحَلَّلُ
٤٧/١	مجزوء الكامل	[زياد الأعجم]	تَقُولُ

١٥٥/٢		—	طويل	أصيلٍ
٩٥/١		—	سريع	وبالباطل
٧٠٧/١	الشافعي	رجز		أهلَه
٢٣٣/٢	[مُحَمَّدُ الْوَرَاق]	متقارب		أوَّلًا
٦٨٩/١	[عَامِرُ بْنُ جَوْنِ الطَّائِي]	«		إِبْقَالَهَا
٤٢٦/٢	—	مخلع البسيط		الفضائلُ
٤٩١/١	[كَعْبُ بْنُ جُعْلِ التَّغْلِبِي]	رمل		تمِيلٌ
٦٨١/١	—	بسيط		والنعمُ
٥٠٣/١	[أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي دَاوَدَ]	«		أَصْوَلَهُمْ
٨٤٣/١	—	وافر		ركامُ
٣٣٠/١	[حَسَّانٌ]	خفيف		الكلومُ
٤٣٨/١	[زَهِيرُ بْنُ أَبِي سُلَمَى]	طويل		المرجَمِ
٤٩١، ٣٠٦/٢	[زَهِيرُ بْنُ أَبِي سُلَمَى]	«		أمُ قَشْعَمِ
٧٦٢/١	الصاحب بن عباد	مجزوء الرمل		فُقمُ
٣٧٤/٢	عمران بن حطآن	بسيط		فعدناني
٦٤٨/١	أبو تميلة	خفيف		النعمانِ
١٠٨/٢	[النابغة الجعدي]	وافر		الخنانِ
٤١٢/١	حسان	بسيط		وقرآنا
٣٣٥/١	عبد الصمد بن المعذل	متقارب		والجنه
٢٩٣/٢	البريق الهمذلي	وافر		هواء



فهرس الأعلام^(١)

٤٩٤، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٦٦ إبراهيم بن أحمد بن سهل الترمذى ١/٥٦٨ إبراهيم الإمام بن محمد العبّاسي ١/٤٧٣ إبراهيم بن أورمة الأصبهانى ١/٤٩٩ ٧٨٧، ٧٨٥، ٥٠٣، ٥٠٢ إبراهيم بن بشار الرمادى ١/١٣، (١٤٨) (١٥٢)، ٥٩٨، ٥٣٩، ٤٤١، ٤٥٨، ٤٤١ ٨١٥، ٨١٣، ٦٢٧، ٦٢٦ إبراهيم بن أبي بكر الأصفهانى ٢/٣٧٤ إبراهيم التيمي ٢/٥٦٩ إبراهيم بن جابر ١/٢٧٦ إبراهيم بن جنيد ١/٦٣٦ إبراهيم بن الحجاج ١/(١٥٣-١٥٢) إبراهيم الحربى ١/٣٧٩، ٣٧٨، ٢٧٧ ١٢٧/٢، ٨٤٤، ٦٢٤، ٥٧٠، ٤٧٢ إبراهيم بن أبي حرة ١/١٠٨ إبراهيم بن أبي حية ١/١٠٨ إبراهيم بن ديزيل ١/٥٧٦، ٢٠٩ إبراهيم بن راشد الأدمى ١/(١٥٤-١٥٣) ٦٢٩ إبراهيم بن زياد (عن البوطي) ١/٤٩٤	الآبُري (محمد بن الحسين) ١/٧٠٤، ٦٩٤ ابن الأَبْنُوسِي ١/٤٨٥، ٨١٦ الأَجْرِي أَبُو عُبَيْد ١/٦٢٩، ٧٤٢، ٢٢١/٢ ٢٥٩ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ١/٤٩٨، ٣٩١، ٣٩٢ ٥٢٥، ٤٧٧، ٤٥١، ٤٣٤ ٤٢٥/٢ أَبَا بَنْ جَعْفَرٍ ١/٤١٥، ٤١٦ الْأَبَارُ ١/١٨١، ١٨١، ٢١٤، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٨ -٢٦٣، ٢٥٧-٢٥٤، ٢٤٩، ٢١٥ ٣٨٥، ٣٧٦، ٣٢٧، ٢٦٨ ٦٥٥، ٣٨٩، ٤١٧، ٤١٨، ٥٢٩، ٧٧٩، ٧٤٢، ٨٥١ أَبَانُ بْنُ سَفِيَانٍ ١/١٤٨-١٤٧ أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ بْنُ عَفَانَ ٢/٩٨ أَبَانُ بْنُ أَبِي عِيَاشٍ ١/٩٤، ٧٤٩، ٧٥٠ أَبَانُ بْنُ يَزِيدَ الْعَطَّارِ ٢/٢١٣، ٢١١، ٢١٠ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ١/٦٧٤، ٦٧٥، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٦٤-٤٦٥
---	---

(١) ما بين القوسين مكان الترجمة.

ابراهيم بن محمد بن العباس	٤٦٤ / ١	ابراهيم بن زياد السكوني
المطليبي ٦٦٢ / ١		ابراهيم بن سعد بن عوف الزهري ٣٣٦ / ١
ابراهيم بن محمد المزكي ١ / ١٧٢	١٩٨، ١٩٥، ١٨٩ / ٢	
٨٥٤، ١٧٣		ابراهيم بن سعيد الجوهري ١ / ١٥٤
ابراهيم بن مرزوق ١٦٨ / ٢	٧٢٧، ٦٢٦، ١٥٥	
ابراهيم بن المنذر الحزامي ١ / ٢٤، ٢٥		ابراهيم بن سويد بن حيان المدنى ١ / ١١٠
١٢٩، ١١٠		ابراهيم بن شمساً ١ / ١٥٨-١٥٥
ابراهيم بن مهاجر ٥٢ / ٢، ٣٩٨ / ١	٤٧٦، ٤٢٤، ٣٤٨، ٢٨١	
ابراهيم بن موسى الرازى ٥٣٢، ٤٢٤ / ١	٧٧٤، ٦٤٨	
ابراهيم بن ميسرة ٤١٦ / ١		ابراهيم بن طهمان ٦٣٨، ٣٠٨، ١١٧ / ١
ابراهيم النخعي ٢٧٥، ١٢٩، ٢٢، ٢١ / ١	٦٣٩	
٣٠ / ٢، ٣٦١، ٣١٥-٣١١		ابراهيم بن عبد الرحمن بن مهدي ٤٠٦ / ١
٩٣، ٦٩-٦٧، ٥٠-٤٨، ٣٥، ٣١	٤٠٩، ٤٠٧	
١٤٦، ١٤٤، ١٠٣، ١٠٢، ٩٨، ٩٧		ابراهيم بن عبد الرحيم بن دنوقا ٣٤٣ / ١
٢١٨، ١٥٦، ١٥٤، ١٥٢، ١٥١		ابراهيم بن عبدالله الفاطمي ١٦٥، ١٦٣ / ١
٢٦١، ٢٢١، ٢١٩		ابراهيم بن عبد الملك القناد ٢٠٣، ٢٠٢ / ٢
ابراهيم بن نصر السرقيطي ٢٥٣ / ١		ابراهيم بن علي الواسطي المستملي ٦٢٣ / ١
ابراهيم بن هشام الغساني ٢١٠، ٢٠٩ / ٢		ابراهيم بن أبي الليث ١ / ١٥٨-١٦١
ابراهيم بن أبي يحيى الأسلمي ١ / ١٣١		ابراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء
٢٧١، ٢٧٠، ١٦٩ / ٢، ٨٢٠، ٦٩٦		= أبو إسحاق الفزارى
ابليس ٧٤٨، ٤٩٨، ١٦١، ٣١ / ١		ابراهيم بن محمد بن الحارث
أبي بن كعب ٢٩٥-٢٩٣ / ١	٥٣٥ / ١	الأصبهانى
٥٦٢، ٤٤١، ٤٤٠ / ٢، ٨٣٣، ٢٩٧	٦٢٢ / ١	ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله

أحمد بن الحسن الترمذى / ١ (١٨٢)، ٣٦٥	الأثرم (أحمد بن محمد بن هانئ) / ١ (٣٤٦)، ٣٦٧
أحمد بن الحسن الحَرَشِي / ١ (٣٦٦)، ٣٦٧	٧٢٩، ٧٢٨، ٦٢٥، ٣٨٠، ٣٦٧
أحمد بن الحسن بن خيرون / ١ (١٨٣)، ٥٧٩، ٥٧٨، ٢٣٣، ٢٣٢، ١٨٨	ابن الأثير (عز الدين) / ٣٠٤
أحمد بن الحسن بن عبد الجبار / ١ (٦٥٢)، ٦٥٢	أجلح / ١٢٠
أحمد بن الحسين القاضي الدِّينَوْرِي / ١ (٥٢٠)، ٩٧، ٣٠، ٢٧، ٢٠، ١٠٦	أحمد بن ناصح النحوي / ١ (١٦٧)، ٧٢٧
أحمد بن حنبل / ١ (١٢١)، ١١٢، ١٠٨، ١٠٦	- ٢١٦، ١٦٧ (٢١٧)
أحمد بن إبراهيم الدورقي / ١ (٤٥٢)، ٤٤٦، ٤٤٥	أحمد بن إبراهيم / ١ (٥٩)، ١٧٧-١٧٦
أحمد بن إبراهيم المقدسي / ١ (٥٢٣)، ٢٨٢، ٢٧٣	أحمد بن إبراهيم / ٢٦٨
أحمد بن أحمد السَّيِّد / ١ (١٧٨)	أحمد بن الأزهري النيسابوري / ١ (١١٧)، ١١٦/٢، ٣٧٦
أحمد بن ثابت أبو يحيى / ١ (٨٢٩)	أحمد بن مالك الدمشقي / ٢٠٩
أحمد بن جعفر بن حمدان / ١ (٢٦٣)، ١٧٧-١٨١	أحمد بك الحسني / ٦٩١، ٦٩٠
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ١٨١ (١٨١)، ٣٩٠، ٢٧٠	أحمد بن جعفر / ٥٩٩، ٥٧٤، ٥٧٠، ٥٥٧، ٥٤٧
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٣٨٤)، ٣١٨	٤٩٧، ٤٩٦، ٥٣٦، ٥٣٥، ٥٣٢، ٤٩٧
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٤٤٣، ٤٤٢، ٤٤٠، ٤٣٦، ٤٣١، ٤٢٥
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٤٢٤، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٤، ٤٠٣
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٣٩٧، ٣٨٣-٣٨٠، ٣٩٠-٣٨٨
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٣٦٥، ٣٧٨، ٣٧٦، ٣٧٠، ٣٦٧
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٣٥٤، ٣٥٩-٣٥٧، ٣٦٣، ٣٦٢، ٣٥٩
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٢٧١، ٢٢٢، ٢٤٦-٢٤٠، ٢٤٨
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	١٠٦، ١٠٨، ١١٢، ١١٦، ١٠٦
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	١٥٦، ١٥٥، ١٥٠، ١٥١، ١٤٤
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٢١٩-٢١٧، ١٩٦، ١٨٢، ١٦٠
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	- ٢٧١، ٢٢٢، ٢٤٦-٢٤٠، ٢٤٨
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٣٤٤، ٢٧٣، ٢٨٩ (٢٨٢-٢٧٣)
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٣٦٥، ٣٧٨، ٣٧٦، ٣٧٠، ٣٦٧
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٣٩٧، ٣٩٠-٣٨٨، ٣٨٣-٣٨٠
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٤٢٤، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٤، ٤٠٣
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٤٤١، ٤٢٥، ٤٣١، ٤٣٦، ٤٤٠
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٤٩٢، ٤٧٤، ٤٧٢، ٤٥٢، ٤٤٣
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٥٤٦، ٥٣٦، ٥٣٥، ٥٣٢، ٤٩٧
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٥٩٩، ٥٧٤، ٥٧٠، ٥٥٧، ٥٤٧
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٦٢٨، ٦١٧، ٦١٤، ٦٠١، ٦٠٠
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	- ٧١٦، ٦٥٨، ٦٩٧-٦٩٥، ٦٩٢
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٧٦٠، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٠، ٧٤٠
أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخُتَّلِي / ١ (٢٦٣)، ٢٦٣	٧٨١، ٧٧٣-٧٧١، ٧٦٩، ٧٦٨

أحمد بن سعيد الجمّال	٦٢٢، ٦١٨/١	-٨١٥، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٣، ٧٨٢
	٦٢٣	٨٢٩، ٨٢٧، ٨٢٠، ٨١٩، ٨١٧
أحمد بن سعيد بن عقدة الكوفي	/١ ٢٨٢)	٣٣، ٣٠، ٢٢، ١٣، ٦/٢، ٨٤٤
-٧٣٧	٣٩٩، ٣٣٢، ٣٠٣، ٢٨٤	٦٢، ٥٧، ٥٥، ٥٢، ٥١، ٤٦، ٣٤
	٧٧٧، ٧٧٠، ٧٣٩	-١١٤، ١٠٢، ١٠١، ٩٩، ٩٧، ٦٣
أحمد بن سلمان التَّجَاد	/١ (١٩١-١٩٥)	١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢٤-١٢٢
	٥٧٨، ٥٧٧، ٢٦٣، ٢٥٧	، ١٨٧، ١٧٦، ١٦٨، ١٥٨، ١٢٧
	٧٥٧	، ٢٠٨، ٢٠٥، ٢٠١-١٩٧، ١٩٠
أحمد بن سلمة أبو الفضل	٦٦١/١	، ٢٦٢، ٢٥٨، ٢٢٠، ٢١١
أحمد بن سليمان الرُّهَاوِي	٢٣٥/١	٥٥٢، ٤٤١، ٣٨١، ٣٣٥
أحمد بن سنان الواسطي	٧٩٣، ٣١٤/١	٥٣٨/١
أحمد بن سيار	٥٨٩، ٢١٤، ٢١١، ١٥٥/١	أحمد بن خالد الكرماني /١ (١٨٩-١٨٨)
أحمد بن شبيب	٣٦٨/١	أحمد بن خالد الوهبي /٢ (١٦١، ١٦٠/٢)
أحمد بن شيبان الرملِي	٢١٢/٢	١٧١، ١٧٠
أحمد بن الصالح الشُّمُومِي	١٩٧، ١٠٧/١	أحمد بن خليل ٨٥٣، ١٢٢/١ (١٨٩)
أحمد بن صالح ابن الطبرِي	٩٤، ١٠٧/١	أحمد بن داود بن عبد الغفار ٨٠٧-٨٠٤/١
	١٢٢، ١٢٣، ١٣٢، (١٩٥-١٩٧)	أحمد بن رشدين ٨٣٤، ٨٣٣/١
	٦٢٩، ٦٢٨، ٥٠٣، ٤١٤، ٣٣٩	أحمد بن زنجويه ١٥٠/١
	٢٠٧، ١٩٦، ١١٤/٢، ٨٣٤، ٨٣٣	أحمد بن سعد بن إبراهيم الزهري ٣٢١/١
أحمد بن أبي الطيب المؤدب	٧٨٥/١	أحمد بن سعد بن أبي مريم -١٨٩/١
أحمد بن عبد الجبار العطاردي	/١ ٥٧٧	، ٤٤٧، ٣٨٧، ٣٤٦، (١٩١)
	٥٧٨	٨٢٢، ٧٨١، ٧٧٤، ٥٨٥، ٥٤٦
أحمد بن عبد الرحمن بن الجارود الرقّي	/١ (٢١٥-٢١٦)	أحمد بن سعيد الثقفي المطوعي /١ ٤١٥، ٤١٦

أحمد بن الفضل بن خزيمة /١ (٢٦٨)	أحمد بن عبد الرحمن بن وهب المصري /١ (٦٦٩، ٨٣١)
أحمد بن الفضل الدينوري /١ (٥٤٠، ٥٤١)	أحمد بن عبد الله الأصبهاني /١ (٢٠٥)
أحمد بن القاسم البرتي /١ (٥٢٦)	٤٧٨، ٤٧٧ (٢١٠)
أحمد بن كامل القاضي /١ (٢٦٩-٢٧١)	أحمد بن عبد الله العكي /١ (١٥٦، ٢١٠)
٦٢٣، ٥٤٦	٦٣٨، ٣٤٨، ٣٦٧، ٤٧٦ (٢١٥)
أحمد بن محمد بن الأزهر السجّزي /١ (٨٠٥)	٨٠٣
أحمد بن محمد بن إسحاق الرازى /١ (٢٧٣)	أحمد بن عبد الله الفرياناني /١ (٢١١، ٢١٤)
أحمد بن محمد البغدادي /١ (٢٤، ٢٥)	أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة /٢ (١٦١)
أحمد بن محمد بن الحجاج المروذى /١ (٣٠)	١٦٢
١٢٤، ٣١٠، ١٢٤ (٢٧٣-٢٧١)	أحمد بن عباد الشيرازي /١ (٥٢٨، ٧٣٨)
٦٢/٢، ٦١٢، ٣١٨	أحمد بن عبدة /٢ (١١٦)
أحمد بن محمد بن الحسين الرازى البصیر /١ (٤١٦، ٧٩٥، ٧٩٦)	أحمد بن علي بن الجارود /١ (٤٩٩، ٥٠٦)
أحمد بن محمد بن حمدان /١ (٥٣٩، ٥٤٠)	أحمد بن علي الجوزجاني /٢ (١٧٥)
أحمد بن محمد الدلّوي /١ (٥٧٤، ٥٨٣)	أحمد بن علي الرازي الحافظ /٢ (١٧، ٢٠)
أحمد بن محمد بن يوسف بن دوست العلاف /١ (٣٣٢-٣٣٥)	أحمد بن علي السليماني الحافظ /١ (٣١٠)
٨٢١/١	٧٣٣، ٦١٦، ٤١٦
أحمد بن محمد بن الصلت بن المغلس الحسّماني /١ (٣٢، ٣٣، ٦١)	أحمد بن علي بن عمر بن حبيش /١ (٧٤٥)
٤٨٢، ٤٧٨، ٣٣١ (٢٨٤-٣٣٠)	أحمد بن علي بن الفضيل /١ (٣٢١)
٢٥٤/٢، ٧٥٠، ٦٠٥، ٥٩٤	أحمد بن علي بن مسلم الأبار = الأبار /١ (٧٣٥)
	أحمد بن أبي عمران الحنفي /١ (٥٣٣، ٥٣٦)
	٥٣٧

أحمد بن يوسف السلمي	١٢١ / ٢	٣٧٢ / ١	أحمد بن محمد الصيدلاني
	١٦٢	٣١٨ / ١	أحمد بن محمد بن عبد الخالق
أحمد بن يونس اليربوعي	١ / ٣٢٥		أحمد بن محمد بن عبد الكريم
	(٣٣٧)		الفزاري الوساوي
	٣٣٨	(٣٣١) / ١	
	٤٧٥		أحمد بن محمد بن عبد الله الشافعي
	٤٠١	٦٧٠ / ١	
	٣٨٧	٦٥٧ / ١	أحمد بن محمد بن عبيد العدوبي
	٧٣٩		أحمد بن محمد بن عيسى السكوني
	٨٥٣	٦١٤ / ١	
الأحوص بن الجواب	١ / (٣٣٨-٣٣٩)		أحمد بن محمد المنكدرى
			٣٢٢ ، ٣١٩ / ١
	٦١٦		(٣٣٢-٣٣١)
أبو الأحوص سلام بن سليم	٣٦٣ / ١		أحمد بن محمد بن نصر الأشقر
		٦٢٦ / ١	
الأخفش (سعيد بن مسدة)	٣٢٦ / ٢		أحمد بن محمد النيسابوري القاضي
		٣٠٥ / ١	
الأنحسن بن شريق الثقفي	٤٠١ / ٢		أحمد بن محمد الهروي
		٣١٢ ، ٣١١ / ١	
أبو الأنحسن الكلناني	(٨٥١) / ١		أحمد بن محمد بن يزيد الزعفراني
		١٥٣ / ١	
إدريس بن عبد الكريم	٧٤٢ / ١		أحمد بن المعذل
		٣٣٥ / ١	
إدريس بن يحيى الخولاني	١٤١ / ٢		أحمد بن منصور الرمادي
		١٢١-١١٧ / ٢	
الإدريسي = أبو سعد الإدريسي الحافظ			أحمد بن منيع البغوي
		٤٤٠ / ٢	
أرسسطو	٣٣٨ / ٢		أحمد بن مهدي بن رُسْتم
		٥٣٠ ، ٤٤٥ / ١	
الأزدي أبو الفتح	١٠٧ / ١		أحمد بن موسى النجاشي
	١٠٧ ، ١٠٩ ، ١٠٩	(٣٣٧) / ١	
		١٩٧ ، ٣٦٧-٣٦٩ ، ٤٠٦ ، ٥٩٩	
	٢١٧		
			أحمد بن نصر النزار
	٨١٨ ، ٨١٦ ، ٧٩٨ ، ٦٠٢	٧٢٩ / ١	
			أحمد بن النضر
	٨٢٧ ، ٨٢٤	٧٩٢ / ١	
ابن أبي الأزهر = محمد بن زنبور المكي			أحمد بن هشام بن طويل
		٦٣٥ / ١	
أبو الأزهر النيسابوري = أحمد بن الأزهر			أحمد بن الوليد القرشي
		٧٩٩ / ١	
الأزهرى أبو القاسم (عبيد الله) / ١			أحمد بن يوسف الأزرق
		٥٠٤ / ١	
	٣٣٤-٣٣٢		
	٤٨٥ ، ٥٤٨ ، ٥٥١		

٧٨٧/١	إسحاق بن راشد الجَزَّارِي	٥٧٩، ٦١٢، ٦٥٥، ٧٥٣-٧٥٦
١٧٤، ١٥٦/١	إسحاق بن راهويه	٧٩٣، ٧٩٢، ٧٦٨، ٧٦٧
٧٢٤، ٣١٧، ٤٧٥، ٤٣١، ٣١٧		الأَزْهَريُّ الْلُّغَوِيُّ (أبُو مُنْصُور)
٦٢، ٢٢، ١٣/٢، ٨١٣، ٧٩١		أبُو أَسَامَةُ (حَمَادُ بْنُ أَسَامَةَ) /١
١٩٩، ١٨٧، ١٧٨، ١٣٨، ١٢٧		٣٢٧، ١٧٠/١، ٤٢٥، ٣٧٥
٥٣٣، ٤٢٥/١	أبو إسحاق السبيعي	٢٣٢-٢٣٠، ١٧٧، ١٧٥، ١٧٠
١٦٨، ١١٢، ٥٨، ٣٤/٢		أَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ بْنُ حَارَثَةَ
٦٢٧/١	إسحاق بن سليمان الرازى	١٤٤/٢
٥٣٨، ٢٥٣/١	أبو إسحاق الشيرازي	إسحاق بن عُمِيرٍ الْهَذَلِيٍّ
٦٣٠/١	أبو إسحاق الطالقاني	٧٩/١
٧٢٦، ٤٠٩/١	إسحاق بن الطَّبَاعَ	إسحاق بن إبراهيم (؟)
١٩٤/١	أبو إسحاق الطبرى	٣٣٨/١
(٣٤١)/١	إسحاق بن عبد الرحمن (؟)	إسحاق بن إبراهيم الحُنَينِيُّ /١
(٣٤٢)/١	إسحاق بن عبد الرحمن (؟)	٢٠٩/١
٢٧١/٢	إسحاق بن عبد الله الفَرْوَى	إسحاق بن إبراهيم بن عبد الرحمن البغوى
٧٩، ٣٣، ٣٠/١	أبو إسحاق الفزارى	٣٤٢، ٣٤١/١
٣٤٩، ٢٥٢، ١٩٠، (١٧٢-١٦١)		إسحاق بن إبراهيم الموصلى /١ (٣٤١)
٧١٦، ٤٣٨، ٤٧٨، ٤٩٨، ٥٤٦		٧١٤
٨٤٧، ٧١٧، ٧٨٢، ٧٩٧		إسحاق الأزرق /١
٨٤٨		أبو إسحاق الإسْفَارِيَّى /١
٦٣٢/١	إسحاق بن منصور الكوسج	إسحاق بن إسماعيل الطالقاني /١
١٤٨/٢		٥٨٠، ٥٤٤/٢، ٤١٩/١
٣٧٠/١	إسحاق بن ناصح	٧٤٢
		٢٣٨، ٢٣٧/١
		أبو إسحاق الجَبَالِ

أبو إسماعيل الترمذى = محمد بن إسحاق بن نجح	٣٧٠ / ١	
إسحاق بن وهب الطهري	٣٧٢ / ١	
إسحاق بن وهب العلاف	٣٧٢ / ١	
إسحاق بن يحيى بن طلحة	١٢٠ / ١	
أسد بن موسى الأموي ١ / (٣٤٣-٣٤٢)		
	١٩٨ / ٢	
إسرائيل بن يونس السبعي ١ / (١١٢، ١٢٠)		
الأسقع بن الأسلع	١١٤ / ١	
أسماء بنت أبي بكر الصديق	٥٠٣ / ١	
أسماء بنت يزيد بن السكن ٤٠٩-٤٠٧ / ٢		
إسماعيل عليه السلام ٦٧٥، ٦٧٤ / ١		
إسماعيل بن إبراهيم (?) ٣١٢، ٣١١ / ١		
إسماعيل بن إبراهيم بن عمر الهذلي القطبي ١ / (٣٤٣)		
	٨٢٨، ٦٠١	
إسماعيل بن أحماد الطلحي ٢٢٧ / ١		
إسماعيل بن إسحاق القاضي ٨٠٦ / ١		
إسماعيل بن أمية القرشي ٤٨٠، ٤٧٨ / ٢		
إسماعيل بن أبي أويس ١ / (٣٢٨، ٣٢٧، ٣٢٥)		
	٢٠٦، ١٩٦ / ٢، ٨٠٨، ٣٣٧، ٣٢٩	
إسماعيل بن مجالد ٤٤٢ / ٢		
إسماعيل بن محمد الصفار ٣٩٥ / ١		
إسماعيل بن يشر بن منصور السليمي ١ / (٣٤٦-٣٤٥)		

٥٥٥/١	أصمع (جد الأصمعي)	٢٥٨، ٢٥٤/١	أبو إسماعيل الهروي
٢١٦/١	الأصمعي عبد الملك بن قریب	٦٠٦/١	إسماعيل بن يحيى بن بحر
٢١٧	٦٤٣، ٦٤٢، (٥٥٩-٥٥٤)، ٢١٧	١٣٨/٢	إسماعيل بن يونس المكي
٨٤٢	٦٩٣، ٦٨٤، ٦٧٨		الإسماعيلي أبو بكر أحمد
١٥٤، ١٥٢، ١٥١/٢، ٨٥٢، ٨٤٣		٥٢٨، ٥٢٤، ١٤٠/١	ابن إبراهيم
= ابن أخي الأصمعي		٢٠٢/٢، ٨٣٧، ٧٨٦، ٦٥٢	
عبد الرحمن بن عبد الله		(٣٥٠-٣٤٩)/١	الأسود بن سالم
٥١٨/٢	الأصيلي (عبد الله بن إبراهيم)	١١٤/١	الأسود بن مسعود
٥٤١/١	ابن الأعرابي (محمد بن زياد)	٤٨، ٣٥، ٣٤/٢	الأسود بن يزيد النخعي
٦٨٥، ٥٦٠		٥٠	
٨٣٤/١	الأعرج عبد الرحمن بن هرمز	١٦١، ١٦٠، ١٥٨/١	الأشجعى (عبيد الله)
٢٥٩، ١٦٨، ٥٧-٥٥، ٥٢، ٥١/٢		٣٧٤، ٣٦٢، ١١٨/١	أشعث بن سوار
٢٦٠		١٢٥/٢	
٣١٤، ٩٧، ٩٦، ٨٥، ٤١/١	الأعمش	٢٥١، ٢٥٠/٢	الأشعث بن قيس الكندي
٣٥/٢	٤٠٠، ٣٣٨، ٦١٧، ٥٩٤	٤٧٢، ١٦٥/١	ابن الأشعث الكندي
٦٧	١٤٤، ١٤٦، ٢٥٠، ٢٥١		ابن الأشناوى = عمر بن الحسن
٤٧٨، ٤٥٤			الشيباني القاضي
٢٧٤/١	ابن أعين	١٠٦/١	أبو الأشہب جعفر بن الحارث
٣٣٨/٢	أفلاطون	١٠٦/١	أبو الأشہب جعفر بن حيان
٦٧٥/١	أكثم بن الجون		أصيغ بن خليل القرطبي
٦٩٥/١	أكثم بن صيفي		
١٥١/٢	أكمل الدين البابرتى		٥٧.
٥٤٩/١	أكينة بن عبد الله التميمي		الأصم أبو العباس محمد بن
٤٢٧/٢	أبو أمامة الباھلي		يعقوب
		١٦١/٢، ٨١٧	

أيمان بن أم أيمن	٢٦٥، ٢٦٣/١	أمية بن بسطام
أيمن الحبشي	٥٥٧/١	أبو أمية الطرطوسى
أيمن بن خريم	٦٤/١	ابن أمير حاج
أيوب عليه السلام	٧٧١/١	أبوأنس (؟)
أيوب بن إسحاق بن سافري ١/٣٥٣	٥٣/١	أنس بن عبد الحميد الضبي
(٣٥٤)	٢٣-٢٠/١	أنس بن مالك
أيوب السختياني	١٩٩، ١٤٣، ١٤٢، ١٣٩، ٤٠، ٣٩	
٢٦١، ٩٢/١	٢٩٦، ٢٨٢، ٢٤٨-٢٤٦	
٤٤٠، ٤٣٠، ٣٧٥، ٣٦٧، ٢٦٢	٣١٧، ٣٠٢-٢٩٨	
٤٧٢، ٤٧١، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٤٣	٥٤٩، ٤٢٥، ٤٦٧	
٢١٢، ١٣٤، ٦٣/٢، ٧٢٥، ٦٣٨	٥٨١، ٥٥٠	
أيوب بن موسى المكي	٦٣٦، ٦٠٣، ٦٠٠، ٥٨١	
١٦١، ١٦٠/٢	٧٥٠، ٦٧٠، ٧٤٩، ٧٢٢	
٢٤٥، ١٧٠، ١٦٨-١٦٤	٦٥١	
٣٩٠/١	١٤٩-١٤٧، ١٢٦، ٦٥/٢	
البائلتى (يحيى بن عبد الله)	٧٨٤	
٣٨٠/٢	٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٥٤	
ابن باجة الأندلسي الفيلسوف		
٤٣/٢، ٨٠٤، ٥٥٣/١	٣٨١، ٣١٣، ٣٠٢، ٣٩٠	
الباجي أبوالوليد	٢٨٩	
الباغندي (محمد بن سليمان) (٧٨٤-٧٨٩)	٥١٦، ٤٨١، ٤٤٥، ٤٠٦	
الباغندي (محمد بن محمد)	٣٨٢، ١٧٠/١	الأوزاعي
٢٨٣/١	٤٤٤، ٤٣٦-٤٣٣	
(٧٨٩-٧٨٤)، ٦١٩، ٤٨٨	٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٤	
٣٣٣/٢	٤٤٥، ٥٩٦، ٦٠٠، ٧٨٣، ٧١٧	
الباقلانى		
٣١، ١٨، ١٦/١	٦٢/٢، ٧٨٤	
البخارى		
٨٥، ٨٩، ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣	٧٨٠/١	أبوأويس المدنى
١٢١، ١٢٦، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢	٣٨٢/٢، ٦٧٠، ٩٠/١	إياس بن معاوية
١٣٧، ١٣٩، ١٤٢-١٣٩، ١٣٤	١٨٥، ١٨٤/٢	أم أيمن

٢٤٤/٢، ٢٤٧/١	البراء بن عازب	١٥٦، ١٥٧، ١٨٢، ١٩٦، ١٩٧
٥٢٦/١	البرْتُي القاضي (أحمد بن محمد)	٣١٦، ٢٦٧، ٣١٠، ٣١٦
٥٢٧		٣٤١-٣٣٩، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٧
٩٢/٢	أبو بُرْزَةُ الْأَسْلَمِي	٣٤٨، ٣٥٤، ٣٦٠، ٣٦٨، ٣٧٢
	ابن بَرْهَانٌ = عبد الواحد بن علي بن بَرْهَانٍ	٣٨٥، ٣٨٩-٣٨٧، ٣٨٩
٦٨٥/١	ابن بُرْيٰ	٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٥-٤٦٥، ٤٣٥، ٤٦٨
١٤٥/٢	بُرِيرِدَةُ بْنُ الْحَصِيبِ الْأَسْلَمِي	٤٧١، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٦
١٣٥/٢	بَرِيرِةُ مُولَّةُ عَائِشَةَ	٥١٤، ٥١٦، ٥٦١، ٥٨٩، ٦٢٩
٢٩٣/٢	البُرِيقُ الْهُذْلِي	(٧١٧-٧١٥)، ٦٤١، ٦٣٨، ٦٣٦
٤٤٣، ٤٢٧، ٣٤٣، ٣٤٠، ٣٣٩/١	البَزَار	٧٢١، ٧٦٦، ٧٦٥، ٧٣٣-٧٣١
٥٠٨		٨١٣، ٧٩٣، ٧٩٦، ٨٠٨، ٨١٣
٢٣٣/١	البَسَاسِيرِي	٨٢٣، ٨٣٢، ٨٢٨-٨٢٥، ٨٣٥
٥٦٩، ٥٦٨/١	بشار بن قيراط	٨٥٠، ٣٣/٢، ٤٤-٤٠، ٤٨، ٥١-٥١
٥٢٤/١	بَشَرُ بْنُ أَحْمَدَ الْإِسْفَارِيَّيِّي	٥٣، ٥٦، ٦٢، ٦٠، ٩٨، ٩٩، ١١١، ١١٦
٥٩٩/١	بَشَرُ بْنُ أَبِي الْأَزْهَرِ الْنِيَسَابُورِيِّي	١١٩، ١٢٠، ١٢٣، ١٤٨، ١٦٦، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٠
(٦١٢-٦٠٣)، ٦٠٢		١٥٨، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٦، ١٦٦، ١٦٦، ١٦٦
٢٨٢/١	بَشَرُ بْنُ الْحَارِثِ «الْحَافِي»	١٧٥، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٦
٨١٩، ٣٢٩، ٣٢٥، ٣٢١-٣١٨		١٩٨، ٢٠١، ٢٠١، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٣، ٢٢٣
٤٢٣، (٣٥٥-٣٥٤)/١	بَشَرُ بْنُ السَّرِّي	٢٢٩-٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٦
٣٧٢/١	بَشَرُ بْنُ عَبِيدِ الْفَارَسِيِّ	٢٥٨، ٢٦١، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧١، ٣٩١
٣٣٧، ١٢٠/١	بَشَرُ بْنُ عُمَرَ الزَّهْرَانِيِّ	٤١١، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٦، ٤٤٦، ٤٥٢، ٤٥٢
٢٧٢، ٢٩/١	بَشَرُ الْمَرِيسِيِّ الْجَهْمِيِّ	٤٥٣، ٤٥٣، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٣، ٥٥٣
٥١٥، ٢٨٢/١	بَشَرُ بْنُ الْمَفْضُلِ	٥٦٩

٣٢٨، ٢٨٣، ٢٧١، ١٧٩، ١٧٨	١٤٧، ٧٦/٢، ٥١٧
٣٩٤، ٣٨٤، ٣٣٤، ٣٣١	بشر بن الوليد ٣١٧، ٢٩٢/١، ٣٠٠
٤٨٤، ٤٨١، ٤٦٣، ٣٩٧، ٣٩٦	٧٦٠، ٣٢٨
٦١٢، ٥٢٨، ٤٨٥، ٥٣٩، ٦٠٤، ٦٠٣	بشر بن يحيى ٧٤٧/١
٦١٣، ٦٥٢، ٦٥٥، ٦٥٦، ٧٢٨	بُشري بن عبد الله الرومي ١٧٧/١
٧٧٨، ٧٧١، ٧٥٤، ٧٣٥	بُشير بن يسار ١٢٥، ١١١/٢
٥٠٨/١ أبو بكر الجعابي	ابن بطة العكّاري ٥٦٢، ٢٤٠/١
٤٢٣/١ بكر بن خلف	البطليوسى ابن السيد ٦٨٤/١
أبو بكر بن أبي داود السجستاني ١٦٨/١	بقي بن مخلد ٧٧٤، ٧١٩، ١٩٠/١
(٤٩٩-٥١١) ٧٤٢	بقيّة بن الوليد ٨٣٥ (٣٥٥)، ٥٤٧/١
أبو بكر الرازى الجصاص ٤٢٦، ٤٢٧	٨٣٦
٤٢٨	بكّار بن الحسن الباهلى ٣١٠، ٣٠٩/١
١٥٩/١ بكر بن سهل	بكّار بن قتيبة ٥٩١/١
أبو بكر الشافعى الحافظ ٣٨٦، ٣٨٥/١	أبو بكر رضي الله عنه ١٦١، ٤٤/١
٧٧٢، (٧٥٨-٧٥٧) ٤٩٩	٦٥١، ١٧٦، ٢٣٥، ٤٩٨
أبو بكر بن أبي شيبة ٣١٦/١، ٤٠١، ٤٠٠	٢٢١، ٣٩-٣٧/٢، ٤٥
١١٢/٢، ٧٨٩-٧٨٧، ٧٤٧، ٤٦٨	٧٨٤
١١٣، ١١٨-١١٦، ١٢٠، ١٢٢	٤٤٣، ٢٦٦، ٢٣٥، ٢٢٨، ٢٢٢
١٩٨، ١٧١، ١٦٥، ١٦٩، ١٦٥	أبو بكر بن إدريس = محمد بن إدريس
٢٣٩، ٢٣٢، ٢٢٤، ٢١٥	أبو بكر بن أبي الأسود = عبد الله
أبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي ٤٥/١	ابن محمد بن حميد
٩٨/٢	أبو بكر الأعین = محمد بن أبي عتاب
	أبو بكر البرقانى ١٧٣، ١٧٢/١

٣٦٢/١	بهز بن أسد	أبو بكر بن عبدان = أحمد بن عبدان
٥٦٤/١	ابن البوّاب الخطاط	أبو بكر بن أبي علي المعدّل
٤٨٩، ٤٣٦، ٤٢٣-٤٢١/١	البوطي	أبو بكر بن عياش
٤٩٠، ٤٩٢-٤٩٧		٤٠٥، ٤٢٢، ٧٢٢، ٣٠/٢، ٤٤، ٤١، ٤٨
-٧٩٧، ٧١٢، ٦٦٠، ٥٦٨، ٤٠٤/١	البيهقي	أبو بكر بن أبي غالب
٢٠، ١٧/٢، ٨٢٤، ٨٠١، ٧٩٩		أبو بكرقطان (محمد بن الحسين) ٢/١٦١
٦٣، ١٤٠، ١١٦-١١٤، ١٠٣، ١٤٢		أبو بكر المأموني
١٩٩، ١٧٩، ١٦١، ١٥١، ١٤٢		أبو بكر بن مجاهد المقرئ
٢٢٢، ٢١٢، ٢٠٩، ٢٠٤، ٢٠٣		أبو بكر بن محمد بن عمرو
٢٥٦، ٢٤٠، ٢٣٠، ٢٢٦، ٢٢٥		ابن حزم ٢٠٣، ٢٠٤/٢
٥٣١، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٧		بكر بن المختار بن فُلُفْلٌ ٤٦٤/١
٧١٣، ٧١١/١	ابن التركماني	بكر بن مصر ١٤١/٢
٥٩، ٥٢، ٣١، ٢٠، ١٧، ١٦/٢		أبو بكر النجاد = أحمد بن سلمان النجاد
١٦٥، ١٢١، ١١٨، ١١٣، ١٠٣		أبو بكر التهشلي ٥٠، ٥٣-٥٠/٢
٢٢٠، ٢١٢، ١٧٩، ١٦٨، ١٦٧		أبو بكر النيسابوري (عبد الله بن محمد
٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٦، ٢٣٩، ٢٢٥		ابن زياد) ١٢١-١١٧، ١١١، ١٧/٢
٤٢٣، ٣٨٩/١	الترمذى	أبو بكر الهذلي ٥٣/٢
٦٣٢، ٤٤٢، ٤٦٧، ٥١٦، ٤٦٥، ٦٠٥		أبو بكرة الشفقي ١٣٣/٢
٦٣٤، ٧٨٣، ٧٨٤، ٨٠٧، ٨٣٤		بكير بن الأشع ٢٠٧، ٢٠٦/٢
٦٧، ٥٧، ٥٥، ٥١، ٣٢/٢، ٨٤٥		البلاذري الحافظ (أحمد بن محمد) ٣٦٦/١
١١٦، ٢٤٣، ٢٤١، ٢٠٠، ١٤٤		بلال بن رياح ٦٤/٢
٤٤١، ٤٤٠، ٣١١، ٢٨٩		بلال بن أبي العلاء ٢٩٢/١
٥٤٩، ٥٤٧، ٥١٢، ٤٥٠/٢	الفتاازنى	البلقيني سراج الدين ٢٥٦/١

جابر بن عبد الله الانصاري ٣٩١، ٨٧/١	اللمساني الاتحادي ٣٨٠/٢
١٢٤، ٢٨، ٢٥، ٢٣/٢، ٨١٨	تمام بن محمد الرازي ١/٣٥٥-٣٥٦
٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤١، ٢٤٠، ١٣٣	٤٢١
٤٤٢، ٢٦٣، ٢٦١، ٢٥٣	تمام بن نجيج ١١٨/١
جابر بن يزيد الجعفي ٢٦٩/٢، ٧٤٣/١	أبو تميمة ٦٥٠-٦٤٨/١
٢٧١	أبو توبة ربيع بن نافع الحلبي ٣٨٩/١
٤١/١	ابن تيمية ٤٠٧/٢، ٧١٧، ٤٤٤
جارية بن هرم الفقيمي ٣٨٢، ٣٨١/١	ابن تيمية ٤٦٦، ٤١٠، ٢١٩/١
جريل عليه السلام ٨٣٣، ٨٣٢، ٦٣٧/١	٥٥٢/٢، ٧١٩
٥٧٤، ٥٦٩، ٥٦٠-٥٥٨، ١٠٦/٢	ثابت (والد أبي حنيفة) ٨٥٠، ٣٠٥/١
مُجدامة بنت وهب ٤٠٩-٤٠٧/٢	ثابت البانى ٤٠٤، ٤٠٣/١
الجراح بن مليح الرؤاسى ١١٨/١	٤٠٦، ١٢١/٢، ٧٥٠، ٤٢٥، ٤٠٨
جرّاح بن منهال أبو العطوف ٣٠٦/١	ثابت بن محمد الزاهد ١/٣٢٩، ٣٢٧، ٣٢٥
٦٥٠، (٣٦٠-٣٥٦)	ثعلب أبو العباس ٦٨٧، ٦٨٦/١
الجرجاني الشريف ٣٤٣، ٣٤٢/٢	٦٩٤، ٦٩١
٣٥٧، ٣٥٥، ٣٤٨، ٣٤٧	ثعلبة بن سهيل التميمي الطهوي ١/٣٥٦
٥١٢، ٥١١، ٥١٠، ٥٠٢، ٤٢٤	٤٤٥، ٣٥٩
ابن جريج ٢٦٨، ٢١٦/١	ثمامه بن أشرس ٤١/١
٦١٠، ٣٨٢، ٣٨٠، ٢٨٩	أبو ثور ٦٢/٢، ٧٤٧، ٢٣٥، ٦٧/١
٤٢، ٢٢، ١٩-١٧/٢، ٧٤٦، ٧١٤	ثور بن يزيد الكلاعي ٢١١/٢، ٨٣٥/١
١٦٩، ١٦٨، ١٤٢، ١٤٠، ٦٣، ٤٣	جابر بن زيد أبو الشعثاء ٩٨/٢، ٤١٥/١
٢٥٧/٢، ٣٧٧/١	٢٤٠
ابن جرير الطبرى ٢٧٢، ١٢٩/١	جابر بن سمرة ٦١/٢

٢٠٩، ٢٠٨ / ٢	جعفر بن ربيعة بن شرحبيل	٢٧٩، ٤٨٦، ٤٩٩، ٥٠١، ٥٦٠
٦٠٨، ٦٠٧ / ١	جعفر بن زياد الأحرم	٦٧٩، ٧٩٨، ٨٣١، ٧٦ / ٢، ١١٣
٤٨٩ / ١	أبو جعفر السكري	٤٥٢، ٣٢٥، ٣٩٤، ٤٤٢، ١٢٦
١١٩ / ١	جعفر بن سليمان الصبّاعي	٤٥٤، ٤٥٨، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٥٥
		٥٣١، ١٩٢ / ٢
١٥٠، ٤٩ / ١	جعفر الطیالسی	١٧٤، ٥٣ / ١، ٣١٤
٤٠٧ / ١	جعفر بن عبد الواحد الهاشمي	٤٢٥، ٣٧٤، (٣٦٤-٣٦٠)، ٤٤٦، ٤٤٥
١٢٥ / ٢	جعفر بن عون	١٨٢ / ٢، ٨٣٧، ٧٢٤، ١٨٢
٧٥٠ / ١	جعفر بن محمد (عن جوير)	٧٨٣ / ١، جرير بن عبد الله البجلي
٦٩٣ / ١	جعفر بن محمد الخوارزمي	٦٣٧، ٤١٣-٤١١ / ١، ابن جزء = عبد الله بن حارث بن جزء
٧٢٨	جعفر بن محمد بن شاكر / ١ (٣٦٤)	٨٥٢، ٤٥١ / ١، أبو جُزي الباهلي
٥٠٥ / ١	جعفر بن محمد بن شريك	٢٩٤، ٢٩١، ٢٠٣ / ١، الجعابي
٣٧٢	جعفر بن محمد «الصادق» / ١ (٣٦٧)	٦٣٧، ٤١٣-٤١١ / ١، الجعد بن درهم
٢٦١، ٢٢٥ / ٢، ٦٧٧، ٣٧٣		٦٣٨
٣٤١	جعفر بن محمد الصندلی / ١ (٣٦٤)	أبو جعفر (؟) (٨٥٣)، ٤٢٦ / ١
٥٢٥ / ١	جعفر بن محمد الطاهري	٣٣١ / ١، أبو جعفر الأرزناني الحافظ
٣٦٥-٣٦٤ / ١	جعفر بن محمد الفريابي	٤٩٥ / ١، أبو جعفر الترمذى
١١٩ / ١	جعفر بن ميمون التميمي	٣٧١ / ١، جعفر بن الحارث أبو الأشهب الواسطي
٢١ / ٢	أبو جعفر التُفيلي	٦٠٨، ٦٠٧
٥٨١ / ٢	جندب بن عبد الله	٣٧١ / ١، جعفر بن حيان أبو الأشهب البصري
٥٥٧ / ١	ابن جنّي	٣٨٤، ٢٦٣، ٢٠٣-٢٠١ / ١، جعفر الخلدي
١١٥ / ١	ابن الجنيد (إبراهيم بن عبد الله)	٤٨٥، ٤٨١ / ١، جعفر بن درستويه الفارسي
		٤٤١، ٤٤٠ / ٢، أبو جعفر الرازى

الجوباري الهروي الوضاع ١/٧٤٩، ٧٥٠	٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٨١٣-٨١٥، ٨٢١	
جوير بن سعيد الأزدي ١/٧٥٠		٦٥/٢
الجويني إمام الحرمين ١/١٨٣، ٧٠/١		جنيد بن حكيم الدقاق
٥٣١، ٤٩٢، ٤٨٧، ٣٧١، ٣٦٩/٢		أبو جهل ١/٤٠١، ٤٠٠/٢، ٦٥٢، ٦٥١
حاتم بن إسماعيل ٢/٢٢٥		جهنم بن صفوان ١/٢٧٣، ٢٧٢
أبو حاتم الرازى ١/١٢٥، ١١١/١		٣٣٦، ٣٥٤، ٨٢٤، ٨٥١
١٨٢، ١٦٩، ١٦٦، ١٦٠، ١٤٩		امرأة جهم ١/٣٤٧
٣٦٩، ٣٦٧، ٣٦٠، ٣٣٩، ٣١٢		أبو الجواب = الأحوص بن الجواب
٤٢٤، ٤٠١، ٣٩٧، ٣٨٨، ٣٨٧		الجوزجاني إبراهيم بن يعقوب ١/٧٦
٤٥٦، ٤٥١، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٥٦-٤٦٨		-١٧٣، ٨٣، ٨٤، ٩٦، ٩٨، ٧٧
٥٤٧، ٥٣٩، ٥٣٦، ٤٩٧، ٤٧١		٦١٥، ٥٤٤، ٥٣٩، ٥٣٨، ١٧٦
٥٨٩، ٥٧٦، ٥٧٠، ٥٦٩، ٥٤٨		٢٠٧/٢، ٨٣٤، ٨٠٩، ٧٢٤
٦٤٨، ٦٤٧، ٦٣٩، ٦٣١، ٦٢٨		ابن الجوزي ١/١٧٩، ١٠٧
٧٨٤-٧٨٠، ٧٧٤، ٧٧١، ٧١٧		١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ٢١٧
٨٠٨، ٨٠٣، ٨٠٠، ٧٩٩، ٧٩٣		٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧
٣٤، ٢١/٢، ٨٣٤، ٨٢٨، ٨١١		٢٣٧، ٢٤٠-٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٣
١٩٠، ١٦٥، ١٥٨، ١٤٨، ٥٣		٢٥٨، ٢٨١، ٣٦٧، ٣٣٩، ٣٦٩
٢٢٣، ٢٢٢، ٢١٠، ٢٠٨، ٢٠٦		٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٩٠، ٤٠٣
٤٤١، ٢٥٩		٤١٦، ٥٤٨-٥٥٣، ٥٣٨، ٥٢٧
ابن أبي حاتم الرازى ١/٥٣، ٥٣/١		٥٦٢، ٥٦٤، ٥٦٧، ٥٦٥، ٥٦٤، ٥٧٣
١٦٢، ١٥٣، ١٤٩، ١٢٠، ١٠٨		٥٧٥، ٥٧٨-٥٨٠، ٥٨٤، ٥٨٠
٣٣٩، ٣٢٠، ٢٥٤، ٢٥٢		٧٣٨، ٧٩٩، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٩
٣٩٥، ٣٩٤، ٣٨٣، ٣٦٣، ٣٥٨		الجوهري (إسماعيل بن حماد) ١/٦٨٥

أبو حامد بن بلال النيسابوري	٨٥٣/١	أبو حامد الطوسي = الغزالى	٨٥٤	الحارث العكلى
حامد بن محمد الهروي	٣٨٣/١	ابن حبان البستي	٣١٢/١	الحارث بن عمير البصري ١ / ١٣٠ (٣٦٧)
، ١٠٧ ، ٧١/١	، ١٤٩-١٤٧ ، ١٢١ ، ١١٤ ، ١١٣	، ١٦٣ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٦٠	٢٧٤/٢ ، ٧٨٦ ، ٧٨٤ ، ٤٨٨ (٣٧٦)	الحارث المحاسبي
، ٢١١ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٩٧	، ٢١٦ ، ١٥٢ ، ٣٢٧ ، ٣١٦ ، ٣١٥ ، ٢٤٤	، ٢١٧	٣٧٩/٢	الحارث بن مسكين
، ٣٦٩ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٦ ، ٣٦٧	، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧٢-٣٧٦	، ٣٨٧	١١٢/٢	حارة بن مضرب
، ٣٩٨ ، ٣٧٠	، ٤٢٧ ، ٤٠٧ ، ٤٠٥ ، ٤٠٢		٣٣٩ ، ٢١٦/١	الحاكم أبو أحمد
، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٧	، ٤٤٣ ، ٤٤١ ، ٤٤٢		٥١٠ ، ٣٦٣ ، ٣٧٣ ، ٤٢٧	الحاكم أبو عبد الله
، ٤٦٤			٨٢٨ ، ٨٢٣ ، ٧٣٨ ، ٦٣٩	١٥٨/٢
، ٤٦٧ ، ٤٧٤ ، ٤٨٩ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠				
، ٤٩٩ ، ٣٩٩ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٤ ، ٤٤٣				
، ٥٢٢ ، ٥٢٨ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٣٦٧ ، ٣٦٦ ، ٣٣١				
، ٥٣٦ ، ٥٤٥-٥٣٧ ، ٥٨٨ ، ٥٩٠				
، ٦٢٨ ، ٦٢٧ ، ٦٢٣-٦٢٠ ، ٦٢٠ ، ٥٨٦				
، ٦٦١ ، ٦٧٠ ، ٦٧٤ ، ٦٧١ ، ٦٧٦ ، ٧٤٥ ، ٧٤١				
، ٧١٧ ، ٧٥٨ ، ٦٩٣ ، ٦٩٨ ، ٧٠٥ ، ٧١٢				
، ٧٢٤ ، ٧٤٦ ، ٧٣٢ ، ٧٨٠				
، ٢٠/٢ ، ٢٧ ، ١٨٥ ، ٣٣٤ ، ٤٨٠				
حاجب بن أحمد الطوسي ١ / (٣٦٧-٣٦٦)				
الحارث بن أبيأسامة ١ / ٢٦٤ ، ٢٠٩				
١٤٤/٢ ، ٢٦٥				

حجاج بن منهال	١٨٩، ١٨٧، ١٢١/٢	٥٤٦، ٥٣٧، ٥٣٠، ٥١٣، ٤٧٣
حجاج بن يوسف الثقفي	٣١٥، ٣٠٠/١	٥٩٧، ٥٨٩، ٥٨٨، ٥٥٧
ابن حجر العسقلاني	٤٦، ٣١/١	-٦٣١، ٦٢٩، ٦٢٨، ٦١٦، ٦٠٧
	١٠٥، ٩٨-٩٦، ٨٤، ٨٣، ٧٧	-٦٤٦، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٣٤
	١٢١، ١١٥، ١١٢، ١١١، ١٠٦	٧٢٤، ٧٢٠-٧١٨، ٧١١، ٦٤٨
	١٦١، ١٥٩، ١٥٤، ١٥٣، ١٤٨	٧٧٢، ٧٦٩، (٧٣٤-٧٢٩)، ٧٢٦
	٢١٦، ٢٠٢، ٢٠١، ١٧٨، ١٧٥	٧٩٠، ٧٨٥، ٧٨٤، ٧٨٢-٧٧٩
	٣٢٩، ٣٢٧، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٦٢	٨٠٣، ٨٠٢، ٧٩٩، ٧٩٨، ٧٩٣
	٣٨٦، ٣٧٣، ٣٦٨، ٣٦١	٨٣٤، ٨٣١، ٨٢٣، ٨١٨، ٨٠٥
	٤٢١، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٦، ٣٨٨	١٠٩، ٦٣، ٥١، ٤١، ٤٤/٢، ٨٤٩
	٤٦٤، ٤٤٨، ٤٤٦، ٤٤٠، ٤٢٨	٢٠٣، ٢٠٠، ١٧٦، ١٥٨، ١٢٧
	٥١٨، ٥١٧، ٤٩٢، ٤٧٦، ٤٧٥	٢٧١-٢٦٩، ٢١٠، ٢٠٨-٢٠٦
	٥٨٥، ٥٦٥، ٥٦٤، ٥٣٤، ٥٢٧	٤٠٧، ٣٨١، ٢٨٩
	٦٦٥، ٦٢٣، ٦١٩، ٦١٦	١٩٧/٢
	٧٧٧، ٦٦٦، ٦٩٣، ٦٣٩، ٧٦٢، ٧٣٩	١٤٨/٢، ٤٠٦، ٨١/١
	٨١٤، ٨٠٤، ٨٠٣، ٧٨٨-٧٨٦	٣٥٠، ٣٤٩/١
	٨٤١، ٨٣٢، ٨٢٨، ٨١٩، ٨١٦	٢١٨، ٣١/٢، ٧٧/١
	١٤٤، ١٤٣، ١١٩، ١١٧، ٦٢/٢	(٣٧٦)/١
	١٤٨، ١٦٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٧	١١٢/٢
	٣٠٢، ٢٤٦، ٢٤٢، ٢١٧، ٢٠٨	الحجاج بن أرطاة (٣٧٧-٣٧٦)/١
	٤٠٣	١٧٤/٢، ٦١٠، ٦٠٨، ٦٠٧
ابن حجر الهيثمي	٤٩٢/٢	حجاج بن الشاعر ٢٨٢، ١٥٤/١
		حجاج بن محمد الأعور ١٤٢/١، (٣٧٧)

الحسن بن أبي بكر (شيخ الخطيب) / ١٧٢	٣٨١ / ٢	حذيفة بن أسيد
أبو الحسن التميمي = عبد العزيز بن الحارث	٣٢ / ٢، ٣١٤ / ١	أبو حذيفة موسى النهدي / ١
الحسن بن الحسين بن دوما ١٨١ / ١	٢٥٧، ١١٤	
(٣٨٦-٣٨٤)، ٦٥٥	١٨٤ / ٢، ٨٨ / ١	حذيفة بن اليمان
الحسن بن حمّاد سجّادة ٤٣٢ / ١	(٣٨٣) / ١	حرب بن إسماعيل الكرماني
الحسن بن الربيع البجلي ١٥٩ / ١	٢٠٢ / ٢	حرب بن شداد
(٣٨٨)، ٧٨٢، ٦٥٠، ٤٧٧	١١٨ / ١	حرب بن أبي العالية
الحسن بن رشيق ٢٥٠ / ١	٤٤٩ / ١	حرملة بن يحيى التُّجِيبي المصري ٤٩٥ / ١
الحسن بن زياد اللؤلؤي ٢٣٥ / ١	٧٩٦ / ١	حريث بن عبد الرحمن أبو عمرو
٧٤٢، ٧٤١، ٥٦١، ٤٦٢، ٤٥٩	٨٢٩، ٧١٦، ٧١٥، ٥٠٧ / ١	حريز بن عثمان ٤٩٥ / ١
٨٩ / ٢، ٨٢٢، ٧٤٧، ٧٤٦، ٧٤٤	٧٤١، ٣٤٣، ٣٤٢ / ١	ابن حزم الظاهري
الحسن بن سفيان ٢١٢، ١٥٢ / ١	٤١٢، ٣٣٠ / ١	حسّان بن ثابت
٧٩٨، ٧٧٦، ٣٧٥	أبو حسان الزيادي = الحسن بن عثمان	
الحسن بن شهاب العُكْبَرِي ٥٤٨ / ١	-٣٨٣ / ١	الحسن بن أحمد بن شاذان ٤٨٧، ٣٨٤
-٥٧٤		
٥٧٩، ٥٧٧	الحسن بن إسحاق المروزي ١١٩ / ٢	
الحسن بن صالح بن حي ٨٩، ١٨ / ١	٢١٩، ٢١٨ / ١	أبو الحسن الأشعري
١٨٥، ١٨٢ / ٢	٥٣٤، ٣٦٩ / ٢، ٥٦٨، ٥٦٧	
الحسن بن الصَّبَّاح الْوَاسِطِي ٣٣٩ / ١	٥٥٣، ٥٣٨	
٣٤٠، ٤٢٢، ٤٨٦، (٣٨٨)، ٥٨٨	٤٦٧، ٢٩٧ / ١	الحسن البصري
٧٩١، ٧٨٣	٤٥، ٤١ / ٢، ٨٢٦، ٧٨٧	

<p>٥٢٧-٥٢٥</p> <p>الحسن بن محمد الخلّال /١ ،٣٣٤ ،٣٣٢</p> <p>٦١٢ ،٦١٧ ،٦١٨ ،٦١٩ ،٧٨٤</p> <p>٧٩٢</p> <p>الحسن بن محمد الرازي /١ ،٢٨٨-٢٨٦</p> <p>٧٤٩</p> <p>الحسن بن محمد الزعفراني /١ ،٦٥٧</p> <p>٢١٠ ،١١٥ /٢ ،٧٠٤ ،٦٩٧</p> <p>أبو الحسن بن مقسّم المقرئ العطار /١ ،٢٠٣</p> <p>٥٧٧ /١</p> <p>الحسن بن مُكرَّم</p> <p>٨١٤ /١</p> <p>الحسن بن موسى الأشيب</p> <p>٧٩٧ ،٥٨٧</p> <p>الحسن بن الوضاح المؤدب /١</p> <p>١١٨ /١</p> <p>الحسن بن يحيى الخُشنبي</p> <p>٨٠١ /١</p> <p>الحسين بن إبراهيم السكوني</p> <p>-٣٩٥</p> <p>الحسين بن أحمد الهروي الصفار /١</p> <p>(٣٩٦)</p> <p>الحسين بن إدريس الهروي /١ -٣٩٧</p> <p>٧٦٠ ،٥١٣ ،٣٩٩</p> <p>الحسين بن إسماعيل المحاملي /١ ،٣٩٠</p> <p>١٧٢ /٢ ،٦١٥</p> <p>أبو الحسين البصري المعتزلي /١ ،٥٦٣</p> <p>٧٩٥ /١</p> <p>حسين الجعفي</p> <p>٨٠٦ /١</p> <p>الحسين بن حبان</p>	<p>الحسن بن أبي طالب الخلّال =</p> <p>الحسن بن محمد الخلّال</p> <p>الحسن بن عبد الرحمن الزهرى /١ ،٥٣٥</p> <p>٥٣٦</p> <p>الحسن بن عثمان الزيادى /١ ،٧٠٩ ،٧٠٨ /١</p> <p>الحسن بن عرفة /١ (٦٢٥)</p> <p>ابن أبي الحسن العلوي</p> <p>الحسن بن علي الجوهري</p> <p>الحسن بن علي الحلواني</p> <p>٧٧٩ ،٧٤٢ ،(٣٨٩)</p> <p>الحسن بن علي الخلّال</p> <p>الحسن بن علي الدمشقي</p> <p>الحسن بن علي بن أبي طالب</p> <p>الحسن بن علي الغزنوي</p> <p>الحسن بن علي بن المُذهب /١ ،١٨١ /١</p> <p>(٣٩٤-٣٩٠) ،٢٤٠</p> <p>الحسن بن علي المعمرى /١ ،٥٠٧ ،٢٠٩</p> <p>الحسن بن عمارة</p> <p>الحسن بن عياش</p> <p>أبو الحسن بن الفرات = ابن الفرات</p> <p>الحسن بن الفضل البوصري /١ ،٣٩٤ (٣٩٥)</p> <p>الحسن بن أبي مالك /١ ،٣٤١ ،٣١٥</p>
--	--

حفص بن عبد الله السُّلْمَيِّ	٦٤٠، ٦٣٩ / ١	-٣٩٩ / ١	الحسين بن حميد بن الريبع
حفص بن عمر الأَرْدَبِيلِيُّ الحافظ	٥٧٤ / ١	٧٣٨، ٤٨٠، ٤٠١	
	٥٧٧	٢٢٦ / ١	حسين الدمشقي
ابن حفص بن عمر الأَرْدَبِيلِيُّ	٥٧٥ / ١	٤٢١ / ١	أبو الحسين الرازى (والد تمام)
حفص بن غياث	١ / ١، ٢٨١، ٣٨١، ٤٠٠	٤٢٢	
	٧٠٢، ٤٨٠، ٤٢٦	٤٠٢-٤٠١ / ١	الحسين بن عبد الأول
الحكم بن عبد الله البلوى	١١٤ / ١	٤٨٦، ٤٨٥ / ١	الحسين بن عثمان الشيرازي
الحكم بن عتبة	٣١١، ٧٧ / ١	١٩٠ / ١	الحسين بن علي بن الأسود
	٣١٢، ١٨٢ / ٢، ٦١١، ٣١٤، ١٨٣	٥٨٤ / ١	الحسين بن علي الجوهري
	٢٢٦، ١٨٥	١٦٥ / ١	الحسين بن علي بن أبي طالب
الحكم بن المبارك الحواسى	٨٣٠ / ١	٥٠٧	
	٨٣١	٢٤٢، ٢٤٠ / ١	الحسين بن علي الكرايسى
حكيم بن جُبِيرٍ	٣١٣ / ١	٣٤٢، ٢٧٤، ٢٤٣	(٤٠٢)
حكيم بن حزام	٩٢ / ٢	أبو الحسين بن الفضل = ابن الفضل الأزرق	
الحلاج	٣٨٠، ٣٧٩ / ٢	٤٤١ / ٢	الحسين بن الفضل البجلي الكوفي
حمداد (؟)	٧٥١، ٧٥٠ / ١	٢٠٠ / ١	أبو الحسين القاضي (؟)
حمداد بن إسحاق الموصلي	٣٤١ / ١	٥٢٩ / ١	حسين بن محمد بن أيوب النزارع
حمداد بن أبي حنيفة	٤٤٢، ٣١٠-٣٠٧ / ١	٢٠٢ / ٢	حسين المعلم
	٧٥١، ٦٠٥، ٦٠٣، ٥٩٤، ٥٩٣	٤٨٩ / ١	حسينك التميمي
حمداد بن زيد	١٥٢، ١٤٨، ١٤٧، ٩٢ / ١	٤١ / ٢، ٣٦٣ / ١	حسين بن عبد الرحمن
	٢١٠، ٣٠٨، ٣٦٧، ٣٦٨	١٢٨ / ١	أبو حسين عثمان بن عاصم
	٣٧٧	١٩٢ / ٢	حفص بن حسان
	٤٦٨، ٤٠٩، ٤٠٥، ٤٠٤	٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٣ / ١	حفص بن سليمان
	٧٩١، ٤٧٢، ٤٧١، ٤٦٩		

٧٥٦، ٧٥٥، ٧٤٨، ٧٣٨، ٦٥٣	٢٠١، ٨٠٣، ٦٣٢، ١٣٩، ٧٠، ٢٠١/٢
٨٣٧، ٨٠٨، ٧٧١	٢٤٣، ٢٤٠، ٢١٣، ٢١٢
٢١٠-٢٠٥/١	حماد بن سلمة /١
١٤٤-١٤٢/٢	١٦٠، ٩٤، ٨١، ٤٢، ٣٠، ٥٠٩، ٣٩٣، ٣٧٥
١٤٧	٤٠٩-٤٠٢ (٤٠٩)، ٦١٢، ٦٣٠، ٥٨٨، ٥٤٧، ٨٠٣
٤٠٠/١	٤٠٦، ١٢١/٢، ٨٣٣، ٨١٢، ٨١١
٤٠/٢	٣٠٦، ١٧٤/١
٣٧٢/١	٤٦٥، ٣٧٧، ٣٥٧، ٣١٦-٣١١
٣٧٢، ٣٦٧	٧٧٢، ٧٢٧، ٧٢٦، ٥٣٢
٢٢٢، ١٢١/٢، ٤٠٨، ٤٠٤، ٤٠٣	٢٣٢-٢٣٠/٢
٢٣٢-٢٣٠/٢	١٥١، ١٠٢، ٦٨، ٦٧، ٣١، ٣٠/٢
٢٠٢/٢، ١٦٧، ١١٦/٢	٢١٩، ٢١٨، ١٥٦
١٧/٢	حمدان الوراق = محمد بن علي أبو جعفر
أبو حميد المصيحي	أبو حمزة = محمد بن ميمون السكري
الحميدي عبد الله بن الزبير /١	ابن حمزة الأصبهاني (إبراهيم بن
١٤٢، ٣٣/١	محمد)
١٥٠، ١٧٠، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٣	٥١٠/١
٤١٠، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٧، ٤٠٩	٤٠٩، ٣٦٧/١
(٤٩٨-٤٨٨)، ٦٤٧، ٦٢٤، ٦٥٨	٧٨٦، ٤٩٧، ٤٨٨
٧٠٥، ٧١٦، ٧٥٩، ٧٨٤، ٧٨٦-٧٨٤	٦٥٧، ٦٥٦/١
١٩٣، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٧/٢، ٧٨٩	٦٥٧، ٦٥٦/١
٢٠١، ١٩٥	٣٣٣/١
الحميدي محمد بن فتوح الأندلسي /١	٦٥٦، ٥٨١، ٣٣٤
٢٥٧	٦٥٦، ٥٨١، ٣٣٤
حنبل بن إسحاق /١ (٤١٠-٤٠٩)	١٤٢، ١٤١/٢
٥٨٥	٣٠١، ٣٠٠/١
٧٨٦	٣٠١، ٣٠٠/١
٧٨٨/١	٤١٦، ٤١٩، ٤٤٢، ٤٨٢، ٥١٥، ٦٥٢
ابن حنزابة	٤١٦، ٤١٩، ٤٤٢، ٤٨٢، ٥١٥، ٦٥٢

٥٢٧-٥٢٠ ، ٥١٥ ، ٥١١ ، ٥١٠
٥٤٢ ، ٥٣٨ ، ٥٣٧ ، ٥٣٣ ، ٥٢٩
-٥٦٨ ، ٥٦٦ ، ٥٦٠ ، ٥٤٦ ، ٥٤٤
-٥٩٧ ، ٥٩٥-٥٨٦ ، ٥٧٢ ، ٥٧٠
، ٦٠٦ ، ٦٠٥ ، ٦٠٣ ، ٦٠٢ ، ٥٩٩
-٦٢٥ ، ٦٢٤ ، ٦١٧ ، ٦١٦ ، ٦١٢
، ٦٤٠ ، ٦٣٧-٦٣٥ ، ٦٣٢ ، ٦٢٧
، ٦٥٠-٦٤٨ ، ٦٤٦ ، ٦٤٣ ، ٦٤٢
، ٦٩٤ ، ٦٧١ ، ٦٦٤ ، ٦٥٧ ، ٦٥٥
-٧٠٩ ، ٧٠٤-٧٠٢ ، ٧٠٠-٧٩٧
، ٧٢٤ ، ٧٢١ ، ٧١٧-٧١٥ ، ٧١٣
-٧٣٥ ، ٧٣٠ ، ٧٢٩ ، ٧٢٧ ، ٧٢٦
، ٧٥٧ ، ٧٥٢ ، ٧٤٩-٧٤٥ ، ٧٣٧
، ٧٨٤ ، ٧٨٠ ، ٧٧٥ ، ٧٦٩ ، ٧٦٠
، ٧٩٧ ، ٧٩٤-٧٩٢ ، ٧٨٩ ، ٧٨٥
، ٨١١-٨٠٩ ، ٨٠٤ ، ٨٠٢ ، ٧٩٩
، ٨٢٦ ، ٨٢٤-٨٢٢ ، ٨٢٠ ، ٨١٩
-٨٤٦ ، ٨٤٣ ، ٨٤٢ ، ٨٣٨ ، ٨٢٧
، ٩٥ ، ٣١-٢٩ ، ١١ ، ٦٥ / ٢ ، ٨٠٢
، ٩٢ ، ٩١ ، ٧٦-٧٤ ، ٧٠-٦٧ ، ٦٢
-١٠٤ ، ١٠٢ ، ١٠١ ، ٩٩-٩٧ ، ٩٥
-١٥١ ، ١٤٩ ، ١٤٧ ، ١٢٧ ، ١٠٦
، ٢٧٠ ، ٢٥٤ ، ٢١٩ ، ١٥٦ ، ١٥٤

١١٤/١ حنظلة بن خويلد
١٤٠ ، ١٣٩/١ حنظلة بن أبي سفيان
أبو حنيفة ١/١٦-١٣ ، ١١ ، ١٠ ، ٨ ، ٣
، ٣٨ ، ٣٤ ، ٣٢-٢٩ ، ٢٦ ، ٢١-١٩
، ١٥٥ ، ٦٨ ، ٦٠ ، ٥٩ ، ٥٧ ، ٣٩
، ١٦٧ ، ١٦٥-١٦١ ، ١٥٨ ، ١٥٦
، ١٧٦ ، ١٧٤ ، ١٧٣ ، ١٧١ ، ١٦٨
، ١٩١ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٨٣ ، ١٧٧
، ٢٣٢ ، ٢٢٣ ، ٢١٦ ، ٢٠٦ ، ٢٠٥
، ٢٦١-٢٥٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٣-٢٥١
، ٢٧٥-٢٧١ ، ٢٦٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٣
، ٢٩١ ، ٢٩٠ ، ٢٨٧ ، ٢٨٥-٢٧٧
، ٣٠٨-٣٠٣ ، ٣٠١-٢٩٨ ، ٢٩٣
-٣٢٢ ، ٣١٩-٣١٤ ، ٣١١ ، ٣١٠
، ٣٣٨ ، ٣٣٧ ، ٣٣٠-٣٢٦ ، ٣٢٤
، ٣٥٨-٣٥٦ ، ٣٥١-٣٤٧ ، ٣٤٤
، ٤٠١ ، ٣٨٦-٣٨٤ ، ٣٧٦ ، ٣٦٧
-٤١٣ ، ٤١١ ، ٤١٠ ، ٤٠٩ ، ٤٠٢
، ٤٣٠ ، ٤٢٦ ، ٤٢٥ ، ٤٢١ ، ٤١٦
، ٤٤٢ ، ٤٣٦ ، ٤٣٥ ، ٤٣٣ ، ٤٣١
، ٤٦٥ ، ٤٥٩ ، ٤٥٣ ، ٤٥٢ ، ٤٤٤
، ٤٨١ ، ٤٧٧ ، ٤٧٤ ، ٤٧٢-٤٦٨
، ٤٩٨-٤٩٦ ، ٤٨٦ ، ٤٨٣ ، ٤٨٢

خزامة الطائي	٢١٩،٤٩/٢	٥٥٨-٥٠٥، ٣٣٥، ٢٧٨-٢٧٤
ابن خزيمة /١	٢٦٧،٢٦٤،٢٤٧،١٨٢	٥٧٢،٥٦٠
٤١٨، ٣٧٣، ٣٦٩، ٣٦٧، ٣٤٦	٤١٤/١	ابن أبي الحواري
٦٩٩، ٥٦٠، ٥٣٠، ٤٨٩	٦٨٧/١	أبو حيّان الأندلسي
٥١، ٤١، ١٤/٢، ٧٧٤، (٧١٥)	١١٠/٢	أبو خالد الأحمر
٤٤٢، ٣٨١، ٣٣٥، ٦٤-٦٢	١٣٤، ١٢٦/٢	خالد الحذاء
أم خصيب	٢٠٩/٢	خالد بن روح الدمشقي
الخطيب البغدادي /١	-٤١٠/١	خالد بن عبد الله القسري
٢٦، ٢٥، ١٥، ١٠/١	٤٤٨، (٤١٣)	
١٠٠، ٩٩، ٩٣، ٧٤، ٥٣، ٣٣، ٣٠	٣٢/٢	خالد بن عمرو القرشي
١٤٨، ١٣٥، ١٢٦، ١٢١	١٢٥/٢، ٨٣٥/١	خالد بن معدان
١٧٢، ١٦٦، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٢	١٦٩/٢	خالد بن مهران الحذاء
-١٨٣، ١٨١، ١٨٠، ١٧٨، ١٧٧	٧٧٢/١	خالد بن نافع
٢٠٢، ٢٠١، ١٩٤-١٩٢، ١٨٨	١٤٢/٢، ٨٠٦/١	خالد بن نجيع
٢١٦-٢١٤، ٢١٠، ٢٠٧-٢٠٥	٣٩٩-٣٩٧/١	خالد بن هياج
(٢٦٢-٢١٧)، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧١-٢٦٨	-٤١٣/١	خالد بن يزيد بن أبي مالك
-٢٨٤، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٧٥، ٢٧٢، ٢٨٢	٩٥، ٧٤، (٤١٤)	
٣٢٤-٣١٧، ٣٠٤-٣٠٠، ٢٨٨	٤٤٩/١	خالصة (جارية هارون الرشيد)
٣٢٩، ٣٢٤، ٣٢٣، ٣٢١، ٣٢٠	٤٥٠	
٣٤٠، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥٨، ٣٦٠	٤٣٣/٢	خبيب بن عدي
-٣٨٣، ٣٦٥-٣٦٣، ٣٦٨، ٣٧٣	٣٦٨/١	خُثيم بن عراك
٤٠١، ٣٨٦، ٣٩٤-٣٨٩، ٣٩٦	٣٨٧/١	ابن خراش
٤٤٢، ٤٣٣، ٤١٩، ٤١٠، ٤٠٢	٨٤١، ٦٤٨	
٤٦٢، ٤٥٩، ٤٥٤، ٤٥١، ٤٤٧		

٢١٩، ٤٩/٢	خلف بن سالم	-٤٧٨، ٤٦٥، ٤٧٣، ٤٧٤
٢٥٠/١	خلف بن قاسم	٥٢٢-٥٢٠، ٥١٦، ٥٠٢، ٤٨٨
٦٥٣، ١٤٩/١	أبو خليفة الجمحي	٥٣٩، ٥٣٠، ٥٢٨، ٥٢٧، ٥٢٦
٣٦٣، ١٦٩/١	الخليلي الحافظ	-٥٥١، ٥٤٩، ٥٤٨، ٥٤٥، ٥٤٠
٥١٠، ٤٢٢، ٤١٦، ٤٠٧، ٣٨٩		٥٦٧، ٥٦٦، ٥٦٢-٥٦٠، ٥٥٤
٤٥٥/٢، ٥٧٠-٥٦٨، ٥٢٨		٥٩٧، ٥٨٧، ٥٨٤، ٥٨٢-٥٧٣
١٠٥، ١٣/١	ابن أبي خيثمة الحافظ	٦١٤، ٦٠٦، ٦٠٤، ٦٠٣، ٥٩٩
٢٨٩-٢٨٦، ٢٨٥، ١٠٩، ١٠٨		٦٢٤، ٦٢٢، ٦٢٠-٦١٧، ٦١٥
٤٦٦، ٤٦٤، ٤٥٩، ٤٥٨، ٣٢٥		-٦٥٤، ٦٢٧، ٦٢٦، ٦٣٦، ٦٥١
١٤٣، ١١٩/٢، ٦٢٧، ٥١٥		٧٢٨، ٧١٤-٧١٢، ٦٦٩، ٦٥٧
١٧/١	خيثمة بن عبد الرحمن الجعفي	٧٤٧، ٧٤٥، ٧٤١، ٧٣٨، ٧٣٥
٤٣١، ٣٧٨، ٣٦٤/١	أبو خيثمة النسائي	٧٧٣، ٧٧١-٧٦٨، ٧٥٧، ٧٤٨
ابن خيرون الحافظ = أحمد بن		-٧٨٥، ٧٨١، ٧٧٩-٧٧٧، ٧٧٤
الحسن بن خيرون		٧٩٩، ٧٩٧، ٧٩٣، ٧٨٩، ٧٨٧
٣٢٤/١	ابن دارة	٨١٣، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٩، ٨٤٢
١٢٣، ١١٣/١	الدارقطني	٥٧١، ٥٥٥، ٥/٢، ٨٥٠، ٨٤٣
١٧٨، ١٧٥، ١٥٦، ١٤٨، ١٤٧		ابن خلاد (أحمد بن يوسف) /١
١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٨١، ١٧٩		٢٠١، ٢٠٠/١
٢٢٧، ٢١١، ٢٠٩، ٢٠٣، ١٩٥		خلاد بن أسلم البغدادي /٢
٣٠٣-٣٠٠، ٢٧٣، ٢٧٠، ٢٦٩		الخلال (أبو بكر الحنبلي) /١
٣٣٤، ٣٢٧، ٣٢١، ٣٠٧		٣٧٩، ٢٧٩/١
٣٦٧، ٣٩٠، ٣٩٨، ٤١٠، ٤١٧		٣٨٠
٤٤٥، ٤٢١-٤١٩		الخلال (شيخ الخطيب) = الحسن بن محمد
		أبو خلدة /١
		١٢٣، ١٢٢/١
		خلف بن بيان /١

<p style="text-align: right;">٢٠٥، ١٨٤، ١٧٠</p> <p>داود بن الحسين ١٦٩/٢، ٣٧٤/١</p> <p>أبو داود السجستاني ١٠٥، ٨٣، ٧٧/١</p> <p>١٩٠، ١٦٧، ١٦٠، ١٥٧، ١١٦</p> <p>٣٧٦، ٣٤٥، ٣٤٣، ٣١٣، ٢٣٥</p> <p>٤٢٣، ٤١٥، ٣٩٧، ٣٨٩، ٣٨٧</p> <p>٤٧٩، ٤٥١، ٤٤٧، ٤٤٣، ٤٢٧</p> <p>٥٣١، ٥١٦، ٥٠٨، ٥٠١، ٥٠٠</p> <p>٥٨٤، ٥٧٧، ٥٦٠، ٥٥٧، ٥٤٦</p> <p>٦٤٧، ٦٢٩، ٦١٧، ٦٠٥، ٥٨٥</p> <p>٧٨٣-٧٨١، ٧٤٦، ٧٣٠، ٦٩٧</p> <p>-٣٢/٢، ٨٤٧، ٨٤٦، ٨٣٦، ٨١١</p> <p>١٢٧، ١٢٤، ١١٥، ١١٠، ٥٣، ٣٤</p> <p>١٥٨، ١٤٥، ١٤٢، ١٣٩، ١٣٤</p> <p>١٩٦، ١٧٩، ١٦٧، ١٦٥، ١٦٤</p> <p>٢٥٧، ٢٢١، ٢٠٨، ٢٠٥</p> <p style="text-align: right;">٢٨٩، ٢٥٩</p> <p>أبو داود الطيالسي ١٧٠، ١٢٨، ١٠٨/١</p> <p>٢٢٢/٢، ٧٢٢</p> <p>داود بن عبد الرحمن العطار ٢٥٧/٢</p> <p>داود بن عطاء المدني ٣٧٠/١</p> <p>داود بن علي الظاهري ٦٦٠، ٢٨١/١</p> <p>داود بن عمرو بن زهير ٣٧٠-٣٦٩/١</p>	<p>، ٤٨٢، ٤٧٨، ٤٦٨، ٤٥٩، ٤٥٣</p> <p>، ٥٥٠، ٥٤٨، ٥٢٨، ٥١٠، ٤٨٧</p> <p>-٦٠٣، ٥٨٥، ٥٧٥، ٥٧٤، ٥٦٠</p> <p>، ٦٢٠-٦١٧، ٦١٥، ٦١٤، ٦١٢</p> <p>، ٦٥٦، ٦٣٦، ٦٢٧، ٦٢٦، ٦٢٣</p> <p>، ٧٣٥، ٧٢١، ٧١٧، ٧١٢، ٧١١</p> <p>، ٧٧٣، ٧٧١، ٧٦٨، ٧٥٩، ٧٤٥</p> <p>، ٧٩١، ٧٨٨، ٧٨٥، ٧٨٠، ٧٧٩</p> <p>، ٨١١، ٨٠٨، ٨٠٤، ٨٠٢، ٧٩٩</p> <p>، ٨٢١-٨١٩، ٨١٧، ٨١٦، ٨١٣</p> <p>، ٨٤٥، ٨٤٤، ٨٢٨، ٨٢٦، ٨٢٣</p> <p>-١١٤، ١١١، ٣١، ٣٠، ٢١، ١٧/٢</p> <p>، ١٦٦، ١٦١، ١٤١-١٣٩، ١٢٥</p> <p>، ١٨٣، ١٧٦-١٧٤، ١٧٢-١٧٠</p> <p style="text-align: right;">٢٦١</p> <p>الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن) ٢٤/١</p> <p>٥١٨، ٤٧٨/٢، ٤٩٨، ٤٣١</p> <p>الدامغاني الحنفي «قاضي القضاة» ١٨٤/١</p> <p style="text-align: right;">٥٦</p> <p>داود عليه السلام ٣١٨/٢</p> <p>داود بن أمية الأزدي ١٩٠/١</p> <p>داود بن أمية المروزي ٦٣٦/١</p> <p>ابن أبي داود البُرْلُسي ١٦١، ١٦٠/٢</p>
--	--

الدولابي الحافظ /١	٦٥٨، ٦٣٦، ٤٠٦	داود بن المحبر /١	٥٩٨ (٤١٧-٤١٤)
	٨٥١، ٨٢٧-٨٢٤	داود بن أبي هند	٧٢٣، ٣٧٧ /١
ابن دوما = الحسن بن الحسين بن دوما		الداودي المالكي (أحمد بن نصر) /٢	٦٣ /٢
ابن دوما الأكبر (علي بن الحسين) /١	٣٨٥	الدجال	٣٤٥ /٢
ابن ديزيل الحافظ = إبراهيم بن ديزيل		دحيم	٨٤٦، ٨٣٢، ٨٣٠، ٢٦٣ /١
دينار بن عبد الله /١	٢٤٨، ٢٤٤	ابن الدخيل = يوسف بن أحمد المكي	درّاج بن سمعان
ابن أبي ذئب /١	٩٣، ٩١ /٢، ٨٠٤، ١٣٢	١١٨ /١	ابن دريد
ذرّ بن عبد الله المُرْهَبِي /١	٤٧٢، ٣١٣	٦٦٠ /١	دعلج بن أحمد السجزي /١
أبو ذر الغفارى /١	٣٠٠، ٢٨٧ /٢، ٨٣٥	٦٦٧ /١	٢٤٩، ٢١٥ (٤٢١-٤١٧)، ٧١٥
أبو ذر الهروي = عبد بن أحمد الهروي			٧٤٢
ذفافه العبيسي /١	٤٤٩ /١	ابن دقماق المؤرخ /١	٦٦٥ /١
الذهبي /١	١٧٨، ١٧٧، ١٥٣، ١٤٨	أبو الدقش /١	٦٨٥ /١
	٢٠١، ١٩٨، ١٩٥، ١٨٦، ١٨٣	ابن دقيق العيد /١	١٤٦ /٢، ٨٢ /١
	٢١٧، ٢١٦، ٢١٢، ٢٠٥، ٢٠٤	ذكين بن سعد المزنى /١	٧٨٣ /١
	٢٢٣-٢٣١، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢١٨	ابن أبي الدنيا البغدادي /١	٥٠٢، ٤٦٣ /١
	٢٦٣، ٢٩٣، ٢٩٢، ٢٩٩، ٣٠٥		٧٩٢، ٦٩٣
	٣١١، ٣٢٩، ٣٣٩، ٣٦٦، ٣٦٧	ابن أبي دواد القاضي الجهمي /١	٢٩ /١
	٣٦٩، ٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٦، ٤٠٧		٤٤١ /٢، ٥٩٩، ٥٩٨، ٢٧٢
	٤١٧، ٤١٩-٤٢١، ٤٢٦، ٤٢٨	ابن الدورقي الحافظ (عبد الله) /١	١٥٩ /١
	٤٢٩، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٦	ابن دوست = أحمد بن محمد بن يوسف بن دوست	
	٤٥٩، ٤٦٧، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٥		
	٥٠١، ٥٠٠، ٥٢٤، ٥٢٠، ٥١٨		
	٥٣٠-٥٢٧		
	٥٨٣، ٥٧٦، ٥٦٧، ٥٥٢		

٣٧٠ / ١	الربيع بن عبد الله بن خطّاف	٥٨٥، ٦٠٦، ٦١٦، ٦١٨، ٦١٩
٨٠٥ / ١	الربيع بن محمد اللاذقي	٦٢٠، ٦٢٣، ٦٢٥، ٦٢٤، ٦٣٩
١٩٥ ، ٢٤ / ١	ريعة الرأي	٦٤٤، ٦٤٥، ٦٥٤، ٧٣١، ٧٣٥، ٧٤٤
٢١٥ ، ٢٠٩ ، ٩٣ / ٢	٦٤٢، ٦٤٣، ٢٠٩، ٩٣ / ٢	٧٤٥، ٧٦١، ٧٧٩، ٧٨٣، ٧٨٦، ٧٨٧
	٢٥٨، ٢١٦	٨٠١، ٨٠٧، ٨٢٩، ٨٤٤، ٨٤٨، ٨٣٩، ٨٣١
٨٣١ / ١	رجاء بن حبيبة	٤٨٠، ٣٦٩، ٢٢٠
رجاء بن السندي ١ / ١	(٤٢٤-٤٢٣)، ٣٥٤	١٩٦ / ١، ١٩٨ / ٢، ٧٢١، ١٩٨ / ١
	٤٩٧	الذهلي
٥٧٧-٥٧٤ / ١	رجاء بن مرجع	٢٥٧-٢٠٥
	أبو الرجال (محمد بن عبد الرحمن)	٤٠٦ / ٢
٢٠٨، ٢٠٧ / ٢	ابن حارثة	٥٧٥ / ١
	ابن أبي الرجال (عبد الرحمن)	١١٤ / ١
٢٠٨، ٢٠٧ / ٢	ابن محمد	٤٠٦، ١٧٩ / ٢، ٦٣٤ / ١
٣٩ / ١	ابن رجب الحنفي	٦٨٨ / ١
	ابن رزق = محمد بن أحمد بن رزق	٦٩١ / ١
	ابن رزقوية = محمد بن أحمد بن رزق	٤٤١، ٤٤٠ / ٢
رُزيق بن حكيم الأيلبي	٢١١، ١٩٠، ٢ / ٢	الربيع بن أنس
	٢١٣، ٢١٤، ٢٦٦	١١٨ / ١
أبورزين الأسدية الكوفي	٧١١، ٧١٠، ١ / ١	الربيع بن سليمان المرادي ١ / ١
٥٣٤ / ٢	أبورزين العقيلي	-٢٥٤، ٢٤٩، ٤٢١، ٣٤٢، ٢٥٨، ٢٥٦
	رُسته = عبد الرحمن بن عمر الزهرى	٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٥، ٦٥٧
	الأصبهاني	٦٥٩، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٨٥، ٧٥٩
٥٢٩، ٤٧٣، ٣٧٤ / ٢	ابن رشد الحفيد	١٩٨ / ٢
		الربيع بن صبيح
		١٢٠ / ١

أبو زرعة الرازي	٦٨٧/١	الرضي الإسترابادي
١١٩، ١١٠/١	(٤٢٦-٤٢٥)/١	رَقْبَةُ بْنُ مَصْقَلَةَ
٣٤٦، ١٢٥، ١٥٦، ١٨٢، ٣٣٩، ٣٤٦	١٢٤/٢	أَبُو رَهْمَةِ الْغَفَارِي
٤٠١، ٣٦٧، ٣٧١، ٣٦٩	٦٢٧/١	رَوَادُ بْنُ الْجَرَاحَ
٤٦٦، ٤٥١، ٤٥٠، ٤٤٨، ٤٢٢	٨٢٩/١	رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ
٥٣٦، ٥٣٢، ٥٠٢، ٤٧٤، ٤٦٧	٨٣٤، ٨٣٣/١	رَوْحُ بْنُ الْفَرْجِ
٦١٧، ٦٠١، ٥٩٩، (٥٧٠-٥٦٨)	٥٤/١	الروياني ، عبد الواحد بن إسماعيل
٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٩، ٦٩٧	٣٧٩/٢	رِيَاحُ بْنُ عُمَرَ الْقَيْسِيِّ
٧٧٤، ٧٨١، ٨٠٨، ٨١١، ٨١٣	٥٥٦، ٥٥٥/١	أَبُورِيَاش
١٥٨، ٦٢، ٥٢، ٢١، ٢٠/٢، ٨٣٤	١١٩/٢	زَائِدَةُ بْنُ قَدَامَةَ
٤٤١، ٢٥٩، ٢٠٨، ١٧٦	٢٠، ١٧/٢	زَاهِرُ بْنُ أَحْمَدَ السَّرْخِسِيِّ
أَبُو زَرْعَةَ الْكَشْمِيِّ /١	٤٥٦/٢	الزَّبِرْقَان
٨٠٩، ٨٠٨، ٦٣٦، ١١٠	٣١٣/١	زَيْدُ الْيَامِيِّ
الزعفراني = الحسن بن محمد الزعفراني	٦٧٠، ٤٤٩/١	الزَّبِيرُ بْنُ بَكَارَ
رُغْرُونَ الْهَذِيلِ	أَبُو الزَّبِيرِ بْنِ تَدْرُسِ الْمَكِيِّ /١	أَبُو الزَّبِيرِ بْنِ تَدْرُسِ الْمَكِيِّ /١
٤٢٦، ٣٠٥/١	٤٨٠، ٤٧٩، ٤٧٨، ٤٤/٢، ١٢٨	الزَّبِيرُ بْنُ سَعِيدٍ
٢٧٤، ١٧٤، ٢٠، ٥٩٣، ٥٩٢، ٤٣٦	١١٨/١	الزَّبِيرُ بْنُ عَدِيٍّ
٢٧٩، ٢٧٨/٢	٦٩٧/١	الزَّبِيرُ بْنُ عَدِيٍّ
٨٣١/١	٤٩٠، ٤٨/٢	الزَّبِيرُ بْنُ العَوَامِ
٨٣١/١	١٢٣، ١٢٢/٢، ٤٦/١	الزَّبِيرُ بْنُ حَبِيشَ
ابن أبي زكريا الخزاعي	٧٢٢، ٣٥٢، ٢٩٧/١	أَمْ زَرْعَةُ الدَّمْشِقِيِّ
زكريا الساجي /١	٨٤٠/١	أَمْ زَرْعَةُ الدَّمْشِقِيِّ
٢٦٨، ١١٦، ٢٥، ٢٤/١	-١٦٠/٢	٢٦١، ١٧٠، ١٦٢
٤٩٤، ٤٠٦، ٤١٦، (٤٢٩-٤٢٦)		
٥٠٨، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٨		
٦٦٨، ٧٤١، ٧٤٠، ٧٠٤، ٦٩٣		
٥٦-٥٤/٢		
٧٩٠، ٨٢٣، ٨٥٣		
٢٦٠، ٢٠٣، ١٧٦، ١٥٨		
٢٦١/٢، ٤٠٠/١		
زكريا بن عذى		

١١٨/١	زيد بن حبان الرقي	١١٩/١	زكريا بن منظور
٨١٨/١	زيد بن أبي الزرقاء	٢٠١، ١١١/١	زمعة بن صالح
١٦٥/١	زيد بن علي بن الحسين	٨٣٤/١	أبو الزناد عبد الله بن ذكوان
٤١/١	زيد بن وهب	٢٦٠، ٢٥٩، ٢٤٩/٢	
٦٠٧/١	الزيلعي (عبد الله بن يوسف)	٣٧٤، ٣٠٨/١	الزهرى
١٧٨، ١٣٨، ١١٩، ١١٨/٢، ٦٩٠		٥٠٤، ٤٩٩، ٣٨٢، ٣٨١	
٢٨/٢	أبو السائب الأنصاري المدنى	٥٨١، ٥٤٩، ٥٠٩	
٦٧/٢	أبو السائب سلم بن جنادة	٦١٨، ٦٠٠	
	السائب بن عبيد بن عبد يزيذ	١٤٥، ١٢٦، ٩٠/٢، ٦٥١، ٦٤١	
٦٧٠، ٦٦٩/١	المطلاوى	١٩٧-١٩٥، ١٩٢، ١٩٠-١٨٧	
٧٨٨، ٢٩٨/١	السائب بن يزيد	٣٣١، ٢٧١، ٢١٤، ٢٠١	ابن أخي الزهرى
٣٩٧، ٣٩٢/٢	الساجي = زكريا الساجي	١٩٨/٢	
٤٧٣، ٤٧٢، ٤٦٨/١	ساره (زوج إبراهيم)	١١٤/١	زهير بن الأقمر
٤٢٩/١	سالم الأنفطس	٤٣٧/١	زهير بن أبي سلمى
٤٢٩/١	سالم بن عبد الله بن عمر	١١٨، ١١٢/١	زهير بن محمد التميمي
٤٢٩/١	٨٠٧/١	٢٥٩/٢	زهير بن محمد المرزوقي
١٥٩، ١٥٨، ٩٨، ٩٠، ٤٣		١١٢/٢	زهير بن معاوية
٤٢٩/١	سالم بن عصام	٨٥٠/١	رُوطى (جد أبي حنيفة)
١٨٦، ١٨٣/١	سبط ابن الجوزي	٦٨٤/١	أبو زيد الأعرابي
١٨٧	٢٢٣-٢٢١، ٢٢١، ٢٣٢	٥٢٥/١	زياد بن أيوب «دلويه»
٧١٣، ٥٦٥، ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٣٤		٤٩/٢، ٦٧٩/١	زيد بن أسلم
٣٨٠/٢	ابن سبعين	٥٥٥، ٥٥٤/١	أبو زيد الأنصاري النحوى
٣٦٩/٢، ٤٩٥، ٤٨٩، ٤٨٨، ٣٤٢	ابن السبكى تاج الدين	٢٥٩/٢	زيد بن ثابت
	٧٣/١	٢٦٢، ٢٣٩/٢	زيد بن حباب

١١٤/١	سعد بن سمرة	٧١٩/١	السبكي الكبير (تقي الدين)
٤٤١، ٤٤٠/٢	أبو سعد الصاغاني	١٢٩، ١٠٠/١	السخاوي
٢٩٤ ، ١٧/١	سعد بن أبي وقاص	٤٥٦، ٣٤٠، ٢٦٢، ٢٠١، ١٣٠	
٤٠٩-٤٠٧، ٣١١، ١٢٥/٢		٨٥٤/١	سختويه بن عبد الله
١١٥/٢	سعدان بن نصر		ابن سختويه بن مازيار ١/٨٥٤-٨٥٣
١٦٧/٢	سعدان بن يحيى		السدّي (إسماعيل بن أبي كريمة) ٢/٧٦
٣٥٢ ، ٣١٣/١	سعید بن جبیر		٤٠١، ٧٧
٤٧٣ ، ٣٥٣			السرّاج الحافظ = محمد بن إسحاق السراج
٩٨ ، ٩٧ ، ٤٥ ، ٤١ ، ٨/٢		١٣٩/٢	ابن السرج أحمد بن عمرو والأموي
٤٨٠ ، ٤٥٥ ، ٤٥٢ ، ٤٤٢ ، ٢٥٣		١٩٦	
أبو سعيد بن جعفر = أباً بن جعفر		٤٠١/٢	ابن أبي سرح (عبد الله بن سعد)
٣٩٠/١	أبو سعيد الحُرْقَيِّ	٤٠٣	
٨٣٥ ، ٦٨١/١	أبو سعيد الخدري	٥٤٣، ٥٤١-٥٣٧/١	ابن أبي سريح الرازبي ١/٥٤٣
٤٨١ ، ٣٠٠ ، ٢٤٩ ، ١٣٧ ، ٦٥/٢		٢٣٤/١	ابن سريح أبو العباس البغدادي ١/٢٣٤
٤١٦/١	أبو سعيد الرؤاَس	٦٥٣، ٦٥١	
٧٠٤/١	سعید بن سالم القدّاح		ابن سعد
٥٠٨ ، ٢٥٦	سعید بن أبي سعيد المقبری ١/٥٠٨	١٢٣ ، ١١٩/١	
٧٨٣		٢٩٧ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ١٦٨-١٦٦	
-٤٢٩	سعید بن سَلْمٰن بن قتيبة الباهلي ١/-٤٢٩	٣٧٨ ، ٣٤٥ ، ٣١٦ ، ٣٠٠	
٨٥٢ ، ٤٣٠		٢٩٩ ، ٤٣١ ، ٤٧١ ، ٥٣١ ، ٥٩٣	
٦٦٠/١	سعید بن سليمان الضبّي	٧١١ ، ٤٣١	
٤٤٣	سعید بن عامر الضبّي ١/(٤٣١-٤٣٠)	٨٠٨ ، ٧٣٣ ، ٧٦٨ ، ٧٨٢ ، ٧٢١	
١٢٢/٢	سعید بن عبد الرحمن الجمحي	٥٢ ، ٤٩/٢ ، ٨٤٤ ، ٨٢٣	
		٨١٣ ، ٤٩	
		٢٥٣ ، ٢٢٠ ، ٢١١ ، ٥٣	
		٣٣١ ، ١٥٥/١	أبو سعد الإدريسي الحافظ ١
		٥٨٤/١	أبو سعد الإسماعيلي

٨١٨، ٨١٠، ٧٩٥، ٧٨٣، ٧٨٠
٤٩، ٤٨، ٣٤-٣١/٢، ٨٤٥، ٨٤٤
، ١٢٦، ١٢٥، ١١٤، ٩٧
، ٢١٨، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٢، ١٨١
، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢٠
، ٥٧١، ٥٦٧، ٤٧٨، ٢٦٩، ٢٥٨

٥٧٢

١٦٧/٢ سفيان بن حبيب
٣٩٨/٢، ٤٦، ٤٥/١ أبو سفيان بن حرب
١٢٠/١ سفيان بن حسين
١٤٢، ١٩، ١٦-١٣/١ سفيان بن عيينة
، ٢١٦، ١٧٠، ١٦٩، ١٥١، ١٥٠ سفيان بن عيينة
-٣١٨، ٢٨٩، ٢٦٨، ٢٦٢، ٢٦١
، ٤٠٩، ٣٧٧، ٣٦٨، ٣٤٨، ٣٢٢
-٤٣٩، ٤٣٨، ٤٢٥، ٤١٦، ٤١٠
، ٤٩٣، ٤٩٢، ٤٨٩، ٤٥٨، ٤٤١
، ٦٢٧، ٦٢٣، ٦١٠، ٥٩٨، ٥٢٠
، ٨١٢، ٧٩٥، ٧١٤، ٦٥٨، ٦٤٦
، ٨٤٥، ٨٣٥، ٨٣٤، ٨٢٤، ٨١٥
-١٨٦، ١٤٠، ١٣٩، ١٢٣، ٩١/٢
، ٢٠٠، ١٩٨، ١٩٦-١٩٣، ١٩٠
، ٢٢٤، ٢٢٢، ٢١٣، ٢١١، ٢٠١
٢٥٧، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤١، ٢٤٠

سعيد بن عبد العزيز التنوخي الدمشقي
٨٤٦، ٧٩٤/١

سعيد بن عثمان بن عفان
٤٨٠، ٤٧٩/١ سعيد بن أبي عروبة
، ٢١٠، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ٥٣/٢
٢٢٣، ٢٢٢، ٢١٣، ٢١١

سعيد بن محمد البرذعي
٢٠٥، ٥٤/٢ سعيد بن أبي مريم
، ٩٧/٢، ٨١٨، ٦١٨/١ سعيد بن المسيب
٤٥٣، ٣٣١، ٢٢٤، ٩٨
٤٧٥، ٣٢٥/١ سعيد بن منصور
١٢٦/٢، ٦٢٤

سعيد بن أبي هلال
٧٥، ٣٠/١ سفيان الثوري
، ٢٤٨، ٢١٦، ١٢٤-١٢٢، ٨٩، ٨٠
، ٢٨٩، ٢٨٥، ٢٦٨، ٢٦٢، ٢٦١
، ٣٦١، ٣١٨، ٣١٤، ٣٠٨، ٢٩٥
، ٣٩٦، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٠
، ٤٦٠، ٤٥٣، ٤٤١، (٤٣٩-٤٣١)
، ٥٢٢، ٤٦٥، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٦١
، ٦١١، ٦٠٢، ٥٦٠، ٥٣٧، ٥٣٣
-٧١١، ٦٤٠، ٦٢٦، ٦٢٢، ٦١٨
، ٧٣٠، ٧٢٥، ٧١٧، ٧١٦، ٧١٤

١٢٥/٢، ٦٣٣، ٧٧/١	سلمة بن كهيل	سفيان بن وكيع ٤١٧، ٢٧٤/١ (٤٤٢)
٨١٧، ٨١٦، ٧٨٥، ٧٢١، ٦١٧	السلمي أبو عبد الرحمن (محمد بن الحسين) ١/١٧٥، ٥١٠	٨٤٥، ٤٤٣
١١٦، ١١٥/٢	سليم بن أخضر	سلام بن أبي عمرة ٦٣٤/١
٤٦٥/١	سليم بن عيسى المقرئ	سلام بن محمود القيسى ١/٤٤٤، ٦٢٦
٢٨٦/٢	سليمان عليه السلام	سلم بن سالم ٦١٥/١
٢٢٥/٢	سليمان بن بلال	سلم بن عبد الله الزاهد ٤٤٥/١
٧٤٧/١	سليمان بن جابر بن سليمان	سلم العلوى ١١٨/١
٧٣٥/١	أبو سليمان الجوزجاني الحنفي	سلم بن قتيبة بن مسلم الباهلي ٨٥٢/١
٣٦٧، ٢٦٩/١	سليمان بن حرب	سلمان الفارسي ١/٨٨، ٦٧٣، ٦٧٤
٧٩١، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٤٠		١٨٤/٢، ٨٥١
٣٨٤، ٣٧٩/٢	أبو سليمان الداراني	أم سلمة رضي الله عنها ٥٠٥/١، ٥٠٧
٣٦٥/١	سليمان بن داود العقيلي	٨٠١
٥٧، ٥٦	سليمان بن داود الهاشمي البغدادي ٢/٥٤، ٥٤	٨٤٤/١
٤٧٥/١	سليمان ابن بنت شرحبيل	سلمة بن سليمان المروزي ٣٥٠، ٣٠٦/١
٩٢/١	سليمان بن طرخان التيمي	٣٥٦
٤٤٨	سليمان بن عبد الحميد البهراوى ١/٤٤٧-٤٤٨	سلمة بن شبيب النيسابوري ٢٥٧/٢
٣٩٣/١	سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي	أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ١/٦١٨
٤٥٨	سليمان بن عبد الله (؟) ١/٤٤٧-٤٤٥	٢٠٩، ٢٠٨، ١٤٥، ٤٦/٢، ٧٤٧
٤٤٦/١	سليمان بن عبد الله الحرّاني	٣٨٤
		سلمة بن عمرو القاضي ٥٢٥/١
		سلمة بن الفضل ١٧٤/٢، ٦١٦/١
		سلمة بن كلثوم ١/٤٤٥-٤٤٤

٨٠٧، ٨٠٥ / ١	سهيل بن أبي صالح	٤٤٥ / ١	سليمان بن عبد الله الرقّي
٢٥٩، ٢٥٨ / ٢، ٨٣٥		٤٤٦، ٤٤٥ / ١	سليمان بن عبيد الله الرقّي
٣٧٠ / ١	سوّار بن عبد الله بن سوّار	٤١١ / ١	سليمان بن فليح المدّني
٣٧٠ / ١	سوّار بن عبد الله بن قدامة	٧٧٩	(٤٤٨-٤٥١)
٥٨١ / ١	ابن السُّوسُنْجِرِي	١٩٨، ١٩٥، ١٣٩ / ٢	سليمان بن كثير
٦٥١، ١٠٣ / ١	سويد بن سعيد الحَدَّاثِي	٤٠٤ / ١	سليمان بن المغيرة
٢٧١ / ٢، ٨٣١، ٨٣٠، ٦٥٢		٢٠٩، ٢٠٦، ٢٠٥، ٩٨ / ٢	سليمان بن يسار
٨٤٥ / ١	سويد بن عمرو الكلبي	السليمياني = أحمد بن علي السليماني الحافظ	
٢٣٢، ٢٣١، ٢٠٠ / ٢	سويد بن نصر	٩٣ / ٢، ١١٤ / ١	سمرة بن جندب
ابن سيّار = عبد الله بن محمد بن سيّار		١٨٤، ٢٣ / ١	ابن السمعاني
٦٨٦ / ١	سيبويه	٢٢٤، ٢٢٣، ٢١١، ١٨٧، ١٨٦	
	السيد الشارح = الجرجاني الشريف	٣٣١، ٣٣٠، ٢٦٨، ٢٣٩، ٢٢٧	
٤٥٠ / ٢	ابن سيده	٨٣١، ٧٥٠، ٤٤٠، ٣٦٤	
٢٩٩ / ١	سيف بن جابر	٨٥٠، ٨٤٩ / ١	السمتاني
٢٥٨-٢٥٥، ٢٣٩ / ٢	سيف بن سليمان	٣٩٦ / ٢	أبو السنابل
٢٦٢		٥٨٨، ٥٢٠ / ١	ابن السنّي الحافظ
٣١٦، ٣٠ / ١	ابن سينا	٣٨٢-٣٧٧ / ١	سُنيد بن داود
٤١٦، ٤١٤، ٤١٢، ٣٨٠، ٣٣٠ / ٢		٢٦٣ / ١	أبو سهل بن زياد
٤٢١، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٤٠، ٤٦٣		٢٩٨، ٢٩٥ / ١	سهل بن سعد الساعدي
٤٧١-٤٦٩، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٤، ٤٨٤		٢١٩، ٤٩ / ٢	سهم بن منجاب
٥٢٩، ٥٠٣، ٤٩٦-٤٩٤			السهمي = حمزة بن يوسف السهمي
السيوطي / ١	السيوطي	٢١١ / ٢	السهمي (عبد الله بن بكر بن حبيب)
٣٢٤، ٣٠١، ٢٩٢، ٢٨٣ / ١			
٧٣٧، ٣٧٣، ٣٧٢			

ابن شاذان = الحسن بن أحمد بن إبراهيم	
ابن شاذان (أحمد بن إبراهيم) ١ / ٥٨٠	٦١٧، ٦١٤
شاذان (الأسود بن عامر)	١١٢ / ٢
الشاذكوني	٣٦٢ - ٣٦٠ / ١
الشاطبي أبو إسحاق	٣٧٩ / ٢
شافع بن السائب المطلي ١ / ٦٦١، ٦٦٤، ٦٦٩، ٦٦٦	٦٧٠، ٦٦٩، ٦٦٦
الشافعي (الإمام)	١٨، ١٧ / ١
ابن شافلما	٤٢، ٣٩، ٣٨، ٣١، ٢٧، ٢١، ٢٠
ابن شاهين	١٣٢، ١٠٩، ٧٠، ٦٨، ٦٦، ٥٣
	١٩٧، ١٨٩، ١٧٠، ١٦١، ١٣٥
	٢٤٢، ٢٤١، ٢٤٠، ٢١٩، ٢١٨
	٢٥٤ - ٢٥٢، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٧
ابن شبرمة الكوفي القاضي	٢٨٠، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩
	٤٣٤، ٤٢٣ - ٤٢١، ٢٨٢
شجاع بن فارس الذهلي	٤٣٧، ٤٤١، ٤٨٩، ٤٩٦ - ٤٨٩
	٤٣٦
شجاع بن الوليد السكوني ١ / ١١١، ٤٦٦	٥٥٧، ٥٢١، ٥٣٩ - ٥٣٧
	٥٥٨، ٦٠٤، ٦٠٩، ٦١٠، ٦٤٦
شداد بن أوس	٧٥٩، ٧٤٥، ٧٣٠، (٧١٤ - ٦٥٧)
شريح القاضي ١ / ٢١، ٢٢، ٢٧٥، ٦٩٨	٨ / ٢، ٨٢٢، ٨٢٠، ٨١٩، ٨١٠
	٨٩، ٢٥، ٢٢، ١٨، ١٥، ١٣، ١٢
شريك بن عبد الله النخعي	١٠٥، ١٠١، ٩٩، ٩٧، ٩٤، ٩٣
	١٣٩، ١٢٣، ١١٥، ١١٢، ٦٩ / ١
	١٨٠، ٦٩ / ١

٢٦٣/١	شيبان بن فُروخ	١٦٩، ١٧٧، ٣٦٣، ٤٥٢-٤٥٤)
٤٢٩، ٣٤٢/١	أبو الشيخ الأصبهاني	٥١٣، ٥١٤، ٦٠٨، ٦٠٧
٥١٩-٥١٧، ٥١٠، ٥٠٥، ٥٠٤		٢٢٣، ١٨٥-١٨٢/٢، ٦١١
٥٣٨، ٥٣٧، ٥٣٥، ٥٣٤، ٥٢٠		١٢٢، ٧٧/١، ٩٤، ٩٢، ١٠٨، ١٢٤
٨١٢، ٥٤٠		٣٧٨، ٣١٤، ١٤٠، ١٢٨، ١٢٤
٧٧٥/١	شيطان الطاق (محمد بن علي)	٤٠٥، ٤٣٨، ٦١٧، ٦١١، ٦٤٠
٧٦١/١	الصاحب ابن عبّاد الوزير	٨٣٩، ٨٣٧، ٨٠٠، ٧٩٤، ٧٤٨
٣٩٥، ١٩٤/١	ابن صاعد الحافظ	٢٢٢، ٨٤٠، ١٤٨، ١١٢، ٣١/٢، ٢٢٢، ٢٦٩
١٦٦/٢، ٦٥٢، ٥٠١-٤٩٩		٢٤٤، ٢٤١، ٢٢٦، ٤٧٨
١٧١/١	صالح بن أحمد التميمي الحافظ	١٢١، ١٢٠/١
٥١٠، ٥٠٢ (٤٥٩-٤٥٤)		٩٨، ٩٧/٢، ٥٥٤، ٣١٨، ١٢٩/١
٥٥/٢، ٧١٢/١	صالح بن أحمد بن حنبل	١٢٥، ١٥٣-١٥١، ٢٢٠، ٢٢١
٤٠٠/١	أبو صالح السمان الزيات (ذكوان)	٤٥٣، ٤٤٢
١٦٨/٢		٤٥٣، ٤٤٢
٤٨٧، ١٨/١	أبو صالح الفراء	١٦٥/٢
٤٩٨		٣٩٠/١
١٢٥، ١١٠/٢	صالح بن كيسان	٢٦٠، ٢٥٩/٢
٢٣٥، ١١٧/١	صالح بن محمد «جزرة»	١٧٧-١٧٥/٢
٥٦١، ٣٦٠، ٢٣٦		٢٥١، ٢٥٠/٢، ١٦/١
٨٢٩، ٧٧١، ٧٤٢، ٧٤٧		٤٥٤
٥٤/٢، ٨٤٧		
أبو صالح المصري = عبد الله بن صالح		٦٩٣/١
٥٣٧/١	صالح بن مهران الأصبهاني	١٨٢/٢
١٢١، ١٢٠/١	صالح مولى التوأمة	١٨٥، ١٨٣

١٤٢/٢، ٦٢١، ٦١٨، ٥٦٠، ٣٩٦	٥٨٩/١	صبح
١٦٩	٣٧٠/١	صخر بن عبد الله بن حرملة
٧٥٠/١	٣٧٠/١	صخر بن محمد الحاجبي
الضحاك بن مزاحم	٢١٩/١	صدقة بن الحسين البغدادي
٧٩٥ ضرار بن صرَد النخعي (٤٦٨-٤٦٥)	٢٣١، ١٩١/٢	صفوان بن أمية
ابن ضُريِس الحافظ = محمد بن أيوب بن ضريِس	٣٨٠/١	صفوان بن سليم
أبو ضمرة المدنى (أنس بن عياض) /١	٣٠٠/٢	صفوان بن عسَّال
أبو طالب المشكاني (صاحب الإمام أحمد)	٨٣٠/١	صفوان بن عمرو السكسكي
٥٥/٢، ٨٤٤/١	١٢٢/٢	صفية بنت عبد المطلب
أبو الطاهر السَّلْفيٰ ٩٣/١ ، ١٨٤	٢٦٠/٢	ابن أبي صفية الكوفي
٣٩٢، ٢٥٧، ٢٠٤	الصغر بن عبد الرحمن بن مالك بن مغول	
٢١٦/١ طاهر بن محمد الزبيري	٧٥٢، ٥١١، (٤٦٤-٤٦٣)	
أبو طاهر بن مَحْمِش الزيادي الفقيه ١٦١/٢	١٠٣-١٠١، ٩٤/١	ابن الصلاح
٣٣٤/١ أبو طاهر المخلص	٧٣١، ١٧٨، ٦٥١، ٧٣٠، ١٢٦	
ابن طاهر المقدسي ١٨٣-١٨٥/١	٧٥١، ٧٤٣	
١٨٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٦-٢٣١	ابن الصلت = أحمد بن محمد بن الصلت	
٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧	٤٠٨/١	صهيب بن محمد بن صهيب
٨٠٤، ٤٠٥	ابن الصواف أبو علي البغدادي ١٩٤/١	
طاوس ١٤٠/١ ، ٦٧٨، ٧٨٧	٥٥١، ٥٤٩	
١٤٢-١٣٩ ، ٩٧، ٩٨ ، ٤٣/٢	الصُّوري الحافظ ٢٣٧/١ ، ٣٣٣ ، ٢٤٠-٢٣٧	
٢٤١، ٢٤٠ ، ٢٥٣	٣٨٥	
الطبراني ١٩٨/١ ، ٣٧٢ ، ٥٠٨ ، ٥١٧	٣٣٥/١	الصَّيْمَري (حسين بن علي الحنفي) /١
٦٢٣ ، ٨٣٤ ، ٨٠١ ، ٧٧/٢ ، ١٢١	٢٨١/١	الضحاك بن مخلد «النبيل»

٢١٤-٢٠٠، ١٩٧، ١٩٥، ١٩٣	٢١٠، ٢٠٩، ١٤٤، ١٤٣، ١٢٢
٣٠٢، ٢٩٤، ٢٣٣-٢٢٧، ٢١٧	٣٨١
٤٤٦، ٤٠٦، ٣٩٦، ٣٨٤، ٣٨١	الطحاوي
٥٢٢	٥٩٢، ٥٩١، ٢٩٤، ٣٨/١
٣٨١/١ عائشة بنت طلحة	١٤/٢، ٧٣٥، ٦٥٩، ٥٩٥
عازم = محمد بن الفضل السدوسي	٦٩، ١٦٨، ١٦٢-١٥٨، ١٣٥، ١٧٩، ١٨٤، ١٨١، ١٧٩، ١٧٠
ابن أبي عاصم	١٩٠، ١٩٦-١٩٤، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣
عاصم الأحول ١/١٤٠، ٣٦٢، ٣٧٤، ٥٩٦	٢١٤-٢١٠، ٢٠٨، ٢٠٥، ٢٠٣
عاصم بن ثابت	٤٠٨، ٢٥٦-٢٥٤، ٢١٧، ٢١٦
٩٧/١ عاصم بن ضمرة	٧٦٩، (٤٦٨)، ١/١ طريف بن عبيد الله
٣٩٦/١ أبو عاصم العباداني	٨٣٤، ٨٣٣، ١/١ أم الطفيلي امرأة أبي
٣٢٥، ١١٩/١ عاصم بن علي الواسطي	٢٩٩، ٨٨/١ أبو الطفيلي عامر بن وائلة
عاصم بن كلبي ٢/٣٢-٣٤، ٥٢، ٥٠، ٣٤	٤٤٣، ٤٠٥/٢ طلحة بن عبيد الله
١٦/٢ عاصم بن المنذر	٦٢٤، ٥٤٧/١ طلحة بن محمد بن جعفر
أبو عاصم النبيل = الضحاك بن مخلد	٤٢٥/١ طلحة بن مصريّف
٧١٣-٧١٠/١ عاصم بن أبي النجود	٦٥٣/١، (٤٧٣-٤٦٨)، ١٥٣ طلق بن حبيب
٨١٠، ٧٢٢	٧٩١
١١٨/١ عافية القاضي	٦٦٥/١ ابن طولون
أبو العالية (رفيع بن مهران) ٢/٤٤٠، ٤٤٢-٤٤٠	٦٦٩، ٩٩/١ أبو الطيب الطبرى
٤٥٨، ٤٥٣، ٤٥٢	٢٣٧/١ ابن الطيورى (مبارك بن عبد الجبار)
أبو العالية الشامي (الحسن بن مالك) ١/٥٥٩	٢٤٠، ٢٣٩
عاصم بن إسماعيل البغدادي ١/٤٧٣، ٤٧٣)	١٤٠، ١٦/١ عائشة أم المؤمنين
٨١٢، ٧٥٨	- ١٨٦، ١٠٨/٢، ٨٤٠، ٥٩٦، ٣٨٢

عبد بن حميد الكشي	٤٤١، ١٩٩ / ٢	عامر بن سعد (؟)
عبد الأعلى بن عامر الشعبي	٨٤٤، ١٢٠ / ١	عامر بن سعد بن أبي وقاص
	٨٤٥	عامر بن صالح الزبيري
عبد الأعلى بن عبد الأعلى	١٧١، ١٦٥ / ٢	عبد بن صهيب
عبد الأعلى بن أبي المساور	٤٦٤ / ١	عبد بن عبد الله بن الزبير
عبد الأعلى بن مسهر الدمشقي	٢٨٢ / ١	عبد بن كثير البصري
	٥٢٥، ٤٣٦، ٤٤٤، ٥٢٣	(٤٧٤)
	٨٤٦، (٥٣٢-٥٣١)	عبد بن كثير الرملي
عبد الأعلى بن واصل	٤٦٥ / ١	عبادة بن الصامت
عبد الباقي بن قانع الحنفي الحافظ	٣٢٥ / ١	أبو العباس الجمال
	٣٨٢، ٣٢٧، ٣٤٣، ٣٤٥	عباس الدوري
	٥١٠، ٤٣١	١٠٨-١٠٦، ١٠٥ / ١
ابن عبد البر	٣٧، ٢٦ / ١	٤٨٣، ٣٤٥، ٤٨١، ٤٨٠
	٢٥٦، ٢٥٥، ١٣٠، ١٢٣	٨٢١، ٨٠٥، ٧٤٦
	٣٠٥، ٢٩٩، ٢٩١، ٢٩٠، ٢٦١	٤٨٤
	٤٣٢، ٣١٧، ٣١٤، ٤١٥	٢٥٩ / ٢
	٦٢٧، ٥٩٧، ٥٤٠، ٤٨٦	العباس بن عبد يزيد بن هاشم
	٧١١، ٦٥٨، ٦٦٤، ٦٩٥، ٦٦٦	٦٧٠ / ١
	١٨٤، ٦٧ / ٢، ٨١٨	عباس بن عبد العظيم العنبري
عبد الحق الإشبيلي	١١٨ / ٢، ٤٥٣ / ١	١ / ٣٣٧
	١٨٣	٨٥٣، ٦٠١، ٣٤٧
ابن عبد الحكم = محمد بن		العباس بن عبد المطلب
عبد الله بن عبد الحكم		٣٧٥، ٢٢٦ / ١
		العباس بن مصعب
		٢٨٢ / ١
		٣٢٢ / ١
		عبد بن أحمد أبو ذر الھروي / ١
		-٥٦٧
		٥٧٩، ٥٧٦-٥٧٤، (٥٦٨)

٥٠٣/١	عبد الرحمن بن شيبة	٥١٢، ٥١١/٢	عبد الحكيم السيال الكوتي
	عبد الرحمن بن عبد الله	١٥٩/١	عبد الخالق بن منصور
٥٥٥/١	«ابن أخي الأصمّي»	٢١١، ١٩٠/٢	عبد ربه بن سعيد الأنصاري
	٦٩٣، ٥٥٦		٢١٤، ٢١٣
٢٠١/١	عبد الرحمن بن عبد الله البجلي	٣٨٨/١	عبد ربه بن نافع
	٨١٩، ٣٥٥	٢٩٧/١	عبد الرحمن بن أبيزى
٤٠٥/١	عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار	٣٤-٣٢/٢	عبد الرحمن بن الأسود
	عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن	٤٤٠/١	عبد الرحمن بن بشير بن الحكم
	عبد الله بن مسعود = المسعودي	١١٧/٢	
٢١٧/٢	عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود	٨٢٩/١	عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر
٣٤٥/١	عبد الرحمن بن عمر «رُسْتَه»		عبد الرحمن بن الحكم بن بشير
	٨١٢، ٣٤٦ (٥٣٧-٥٣٣)	(٥٣٣-٥٣٢)/١	ابن سلمان
٣٠٠/٢	عبد الرحمن بن عوف	١٤٥/٢	عبد الرحمن بن خالد المصري
٢١٢/٢	عبد الرحمن بن القاسم بن محمد	١٩٨	
١٧٥/٢، ٦١١/١	عبد الرحمن بن أبي ليلى	٣٤٢/١	عبد الرحمن بن داود
٤٦٣/١	عبد الرحمن بن مالك بن مغول	٥٧-٥١/٢	عبد الرحمن بن أبي الزناد
	٧٥٢، ٤٦٤	٢٦٠، ٢٥٩، ١٥١	
٦٣٨/١	عبد الرحمن بن محمد بن حبيب	١١٩/١	عبد الرحمن بن زياد الإفريقي
١٨٦/١	عبد الرحمن بن محمد القزار	١٢٠	
	أبو عبد الرحمن المقرئ	٦٧٩/١	عبد الرحمن بن زيد بن أسلم
٣١٤، ١٧٣/١	(عبد الله بن يزيد)	٢٠٣/٢	عبد الرحمن بن سلمان
٨٠، ٤٢/١	عبد الرحمن بن مهدي	٣٨٨/١	عبد الرحمن بن سليمان بن الغسيل
٣٥٤، ١٢٤-١٢٢	، ١٧٠، ٣٤٥	١٦٨/١	عبد الرحمن بن شريح

عبد السلام بن محمد الحضرمي ١/٥٤٧	٣٦١، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٤٠٩
٥٤٨	٥٣٧-٥٣٣، ٤٧١، ٥١٥
عبد الصمد بن عبد الوارث ١/٥٦٦	٦٤٨، ٦٩٧، ٧١٢، ٧٢١
٢٠٢، ٦٢/٢	١٨٢، ٧٢٢، ٥٢/٢، ١١٥، ٥٤
٢٣٥/١	٢٥٨، ١٩٦
عبد الصمد بن المعدّل	٤٦٥/١
عبد الصمد بن يزيد (خادم الفضيل) ١/٦٢٧	٤٦٥/١
٦١٣/١	٢٦٧/١
عبد العزيز الأَزْجِي	أبو عبد الرحمن الواقع
٤٥/١	عبد الرحمن بن يزيد بن
عبد العزيز بن أبي ثابت	٨٣١/١
عبد العزيز بن العارث التميمي ١/٢٤٠	عبد الرحيم بن سليمان الرازي ٢/١٢٥
٥٦٢، ٣٩٣	٢٣٢، ١٧١، ١٦٧
٢٩٢/١	عبد الرحيم بن منيب ٣٦٧، ٣٦٦/١
عبد العزيز بن حسن الطبرى	٨٢٣
٨٣٥، ٧٨٠، ٦٤٣/١	عبد الرزاق الصناعي ١/٤٨، ٨٥، ١١٧
٤٢٥، ١٤٣، ١٣٩/١	٧١١، ٥٤٩، ٢٨١
عبد العزيز بن صالح ٦١٨	١٤٢-١٤٠، ١٢٧، ١١٤/٢، ٧١٢
٦٢١	٢٢٦، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٦٩
عبد العزيز الفنجابي الهندي ١/٦٠٩، ٦٠٤	٥٣١، ٤٨٠، ٢٧٠، ٢٥٨، ٢٥٧
٣٥٦/١	عبد الرزاق بن عمر البزيعي ١/٥٤٥
عبد العزيز بن المختار	(٥٤٦)
٦١٨/١	عبد الرزاق بن هارون ٣٢٢، ٣١٨/١
عبد العزيز بن معاوية القرشي	عبد السلام بن حرب ١٢٠/١
٢٠١، ٢٠٠/١	عبد السلام بن عبد الرحمن الوابصي ١/٣٤٩
٢٢٥-٢٢٣	(٥٤٧-٥٤٦)
٣٥٣/١	عبد القادر بن بدران الحنبلي
عبد القادر بن محمد القرشي ١/٢٩١	٦٨١
٦٦٥، ٣٠٤	
١٨٣/١	عبد القاهر البغدادي

<p>عبد الله بن بريدة الأسلمي ٤٥٣، ١٤٥/٢</p> <p>٤٥٦</p> <p>عبد الله بن أبي بكر بن محمد</p> <p>ابن عمرو بن حزم ٦٥١/١</p> <p>٢٢٤، ٢١٤-٢١١، ١٩٠، ١١٠/٢</p> <p>أبو عبد الله بن بكير الصّيرفي ٥٧٩/١، ٥٨٠</p> <p>عبد الله التميمي ٥٤٩/١</p> <p>أبو عبد الله الجصّاص ٤٩٩/١</p> <p>عبد الله بن جعفر الأصفهاني ٢٠١/١</p> <p>عبد الله بن جعفر بن درستويه ١٥٩/١</p> <p>-٤٧٨، ٣٣٠، ٣٢٢، ٣١٩، ٢٦٩</p> <p>٧٤٢، ٦٢٥،)٤٨٧</p> <p>عبد الله بن جعفر الرازى ٢٩١، ٢٩٠/١</p> <p>عبد الله بن جعفر الرقّي ٨٣١، ٨٣٠/١</p> <p>عبد الله بن حارث بن جزء ٢٨٥/١</p> <p>٢٠٩/٢، ٣٢٩، ٣٠٥، ٢٩٩-٢٩٠</p> <p>عبد الله بن الحارث الزبيدي النجراني ٢٩٨/١</p> <p>عبد الله بن الحارث المخزومي ٢٦٢/٢</p> <p>عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ٦٢٢/١</p> <p>عبد الله بن الحسين أبو حرين ١١٨/١</p> <p>عبد الله بن حماد الهملي ٤٧٥/١</p> <p>عبد الله بن خُبَيْق الأنطاكي ٣٣١/١</p> <p>٨٤٣،)٤٨٧</p>	<p>عبد الكريم بن مالك الججزي ٣٥٢/١</p> <p>٣٧٤</p> <p>عبد الله بن إبراهيم الزبيبي ٧٨٥/١</p> <p>عبد الله بن أبي القاضي ١/ (٤٧٤-٤٧٦)، ٧٣٩</p> <p>عبد الله بن أحمد الجصّاص ٧٦٨، ٣٤٥/١</p> <p>عبد الله بن أحمد بن حنبل ١٨٢، ١٤٩/١</p> <p>٢٧٦، ٢٤٦، ٢٠٨-٢٠٥</p> <p>-٤٧٧، ٣٤٧، ٣٨١، ٣٨٠، ٣٤٣</p> <p>٦١٤، ٥٤٩، ٥١٤، ٤٧٨</p> <p>٨٤٣، ٧٥٧، ٧١٩، ٦٩٣</p> <p>٣٣٥/٢</p> <p>عبد الله بن أحمد بن أبي خيثمة ١/ ٢٨٦</p> <p>٢٨٨، ٢٨٧</p> <p>عبد الله بن الصديق المروزي ٣١٩/١</p> <p>عبد الله بن أحمد بن عَدَبَس ١٧٥/١</p> <p>أبو عبد الله بن الأخرم الحافظ =</p> <p>محمد بن يعقوب</p> <p>عبد الله بن إدريس الأودي ٤٦٤، ٣٨٧/١</p> <p>١٦٥، ٦٥٦، ٦٥٦، ٣٣/٢، ٣٤</p> <p>١٧٨، ١٧٣، ١٧٢، ١٦٦</p> <p>عبد الله بن أبي أوفى ٢٩٨/١</p> <p>عبد الله بن أيوب بن زاذان الضرير ٢٠٩/١</p>
--	---

عبد الله بن داود الْخَرَبِيٌّ	١٦٩/١، ٢٨٢، ٣٩-٣٧، ٤٥، ٨/٢، ٨٤٥
عبد الله بن دينار	٤٣٨، ٤٣٩، ٤٣٩/٢، ١٨٣
عبد الله بن الزبير	٢١٥، ١٢٣/٢
عبد الله بن زياد بن سمعان	٢٤٣/١، ٢٤٥، ١٣٨-١٤٠، ١١٠، ١٢٤، ١٢٧، ٧٢، ٩٨، ٦٦-٦٣، ١٠١، ٩٩
عبد الله بن السائب المطلكي	٦٦٠/١، ٦٧٠، ٦٦٠
عبد الله بن سعيد (؟)	٤٩٩/١
عبد الله بن سعيد الأشج	٤٩٩/١
عبد الله بن سعيد المقبري	٤٩٩/١
عبد الله بن صالح (؟)	٤٦٣/١، ٥١١
عبد الله بن صالح العجلاني	٥١١/١
عبد الله بن صالح كاتب الليث	٥١١/١
أبو عبد الله الصفار	١٧٣/١
أبو عبد الله الصنابحي	٨٠٠/١
عبد الله بن طاووس	١٤٠-١٤٢/٢
عبد الله بن عباس	١٥/١، ١٢١
	٣١٨، ٣٧٥، ٣٨٢، ٤١٥، ٤٦٩
	٥٥٠، ٦٣٤، ٦٢٤، ٦٢٣، ٦١٠
	٧١٠، ٧٥٠، ٧٨٧، ٨٣٣، ٨٤٤
	٦٠، ٣٠، ٤٤-٤٠، ٤٩، ٥٠، ٧١، ٧٦
	٩٢، ٩٠، ٨٨، ٨٢
	١١٤، ١١١، ٩٢
	٥٩٩/١، ٥٩٩، ١٨٠، ١٧٩/٢
	٦٤٦/١
	٦٥٥/١
	١١٨/١
	٥٤/٢، ٨٢٠، ٧٢٢
	٣٢٧، ٢٨٢، ١٤٠، ١٥/١
	٦٣٨، ٦٣٤، ٦٢٢، ٦١٨
	٧٥٠، ٧٥١، ٨٠١، ٧/٢، ٢١، ٢٠

٤٧٤، ٤٣٩، ٤٣٨، ٤٣٥، ٤٣١	-١٦٠، ١٥٨، ١٢٢، ١٢١، ١١٨
٥٨٩، ٥٨٨، ٥٨٤، ٥٧٧، ٥٤٥	٢٣١، ٢١٧، ١٨٨، ١٨١، ١٦٤
٦٥٠-٦٤٨، ٦٣٠، ٦٢٩، ٦١٥	٥٥٦، ٥٥٤، ٣٩٦، ٢٥٣، ٢٣٢
٧٣٥، ٧٢٥، ٧٢٠-٧١٧، ٧١٤	عبد الله بن عمر بن جعفر بن عاصم ١/١٢٠
٨٢٧، ٨٢٣، ٨٠٢، ٧٩٧، ٧٣٦	عبد الله بن عمر بن حفص العُمرِي ١/١١٨
١٢١، ١٢٠، ٣٢-٣٠/٢، ٨٣٥	١١٣، ١١١/٢، ٨٠٧، ٨٠٥
-٢٣٠، ٢٠٠-١٩٦، ١٢٤، ١٢٣	عبد الله بن عمر بن الرماح ١/(٥١٣-٥١٢)
٢٦١، ٢٣٢	عبد الله بن عمر الزهري الأصبهاني ١/٥٣٤
٥١٣/١ عبد الله بن محمد الأزدي	٥٣٦
عبد الله بن محمد بن أسامة الأسامي ١/٧٧٦	عبد الله بن عمرو بن العاص ١/١١٤، ٥٨٢
عبد الله بن محمد البلوي ١/١٩٧، ٣٣٧	١٣٠، ١٢٧، ٩٣، ٨١، ٩/٢، ٦٢٢
٧٤٣، ٧٤٢	٣٠١، ١٧٩-١٧٥، ١٧١
عبد الله بن محمد بن جعفر «صاحب الخان بأرمية» ١/(٥٢٣)	٥٦٧، ٣٠٢
عبد الله بن محمد بن جعفر القزويني ١/٢١٥، (٥٢٢-٥٢٠)	عبد الله بن عمرو المتنقري ١/(٥١٤-٥١٣)
عبد الله بن محمد بن حميد ١/(٥١٧-٥١٥)	٧٤٣/١ عبد الله بن عمرو الواقعي
عبد الله بن محمد بن سيار الفَرْهَياني ١/(٥٢٥-٥٢٣)، ٧٢١	٣١٣، ٩٢/١ عبد الله بن عون بن أرطaban
٧٢٢	٥١٨/٢، ٧٢٥
عبد الله بن محمد بن عبد العزيز أبو القاسم البغوي ١/٢٨٩، ٢٨٥	عبد الله بن الفضل
، ٣٩٦، ٣٢٥، ٢٩٠، (٥٢٨-٥٢٥)	٨٠، ٧٩/١ عبد الله بن المبارك
	١٥٨، ١٥٦، ١٤١، ٩٧
	٢٤٨، ٢١٦، ٢١١، ١٧١، ١٦٩
	٣٥٠، ٣٠٦، ٢٨٩، ٢٨٢
	٤٠٨، ٣٨٧، ٣٨٦، ٣٦١

٧٤٩/١	عبد الله بن معدان	٦١٩، ٥٦١، ٥٧٧-٥٨٣
(٥٣٠)/١	عبد الله بن معمر	٧٤٢، ٦٢٠
٧٥٠/١	عبد الله بن مغفل	٥٢٩/١ عبد الله بن محمد العتكى
٥٨٠/١	أبو عبد الله بن مهران	عبد الله بن محمد بن عثمان
٦٩٤/١ عبد الله بن الناصر الأموي		«ابن السقاء»
٥٠٣/١ عبد الله بن نافع		٨١٨/١ عبد الله بن محمد العدوى التميمي
٢٧٠، ٢٦٩/٢ عبد الله بن نجى		٤٤/١ عبد الله بن محمد بن عمرو الغزى
عبد الله بن نمير الهمданى ١١٨-١١٦/٢		عبد الله بن محمد القرشى البغدادى = ابن أبي الدنيا
١٧٢، ١٧١، ١٦٥، ١٦٤		
عبد الله بن واقد الحرانى ١١٨/١		عبد الله بن محمد بن
٧٥٠		
٧٥١		يعقوب الحارثى البخارى ٤١٥/١
١١٤/٢ عبد الله بن الوليد العدنى		٥٩٥، ٥٩١، ٤١٦
عبد الله بن وهب المصرى ١١٠/١		٤٨/١ عبد الله بن محمود المروزى
٢٤٥، ٦٢٩، ٦٢٨، ٤٤١		٥٦٩، (٥٣٠-٥٢٩)
١٩٧، ١٩٦، ١٨٩، ١٧٨، ٥٧/٢		عبد الله بن مُرّة الهمدانى
٢٥٦، ٢٥٥، ٢٠٥		عبد الله بن مسعود
عبد الله بن يوسف التيني ٣٣٩/١		٤٧٨/٢، ٤١/١، ١٤١
عبد المؤمن بن خلف التميمي ٥٦١/١		٥٧١، ٥٧٢، ٧٢٢، ٦١١، ٨٣٢
٧٤٢، ٥٦٢		-٤٨، ٤٠-٣٢، ٤٤-٤٦
عبد المجيد بن عبد العزيز		١٥٦، ٥٨، ٥٩، ٩٨، ٧٧، ٤٧٨
٦٣٦/١ ابن أبي رواد		٣٠٠، ٣١٧، ٢٢١-٢١٧
عبد المحسن بن محمد الشيشي ١٨٤/١		٤٨٠
١٨٧، ١٨٦، ١٨٥		عبد الله بن مسلمة القعنبي ٣٢٥/١
		٣٢٨، ١١١/٢

٢٠٢،٦٣/٢،٥٦٧	عبد الملك بن أبي جر
١٦٥/٢ عبد الوارث بن سفيان بن جبرون	عبد الملك بن حبيب القرطبي ١/٥٥٣ - ٥٥٤
٢٦٠،٢٥٧/١ عبد الوارث الشيرازي	عبد الملك بن أبي سليمان العرمي ٢/١٦٧
٢٦١،١٦٩/٢ عبد الوهاب الثقفي	١٦٨
١٨٤/١ عبد الوهاب بن خiron	عبد الملك بن عبد العزيز
٨٠٢/١ عبد الوهاب بن الصحاح	الماجشون ١/٣٣٦،٣٣٥،٦١٨
٥٤٨/١ عبد الوهاب بن عبد العزيز	٦٢١
٥٥٢،٥٤٩ ابن الحارث التميمي	عبد الملك بن محمد بن عدي
٤٩/١ عبد الوهاب بن عطاء الخفاف	الجرجاني ٧٧٠/١
١٢٤،٢١٠،٢١١،٢١١،١٩٩/٢ عبد يزيد بن هاشم بن المطلب	عبد الملك بن محمد أبو قلابة الرقاشي ٥٦٠-٥٦١/١
٣٩٩/١ عبدان (عبد الله بن أحمد الأهوازي)	عبد الملك بن مروان ٣٠٠/١
٧٧١،٥٠٨،٤٢٧،٤٠٨ عبدة بن سليمان الكلابي	عبد مناف بن قصي ٦٦٨/١
٨٠٢	عبد الواحد بن أحمد الرازي ٥٦٨/١
٤٣٥/١ عبدان (عبد الله بن عثمان بن جبلة)	عبد الواحد بن أيمن المخزومي ٢/١٨٣
٨٣٥/١ عبدة بن سليمان الكلابي	١٨٥
٢٢٣-٢٢٩/٢ عبدة بن سليمان المروزي	عبد الواحد بن زياد ٣٨٩/١
٥٨٤/١ عبدة بن عبد الله الخراساني	عبد الواحد بن علي بن برهان ١/٥٤٨
٥٨٤/١ أبو عبيد = القاسم بن سلام	٥٤٩،٥٥٢،٥٦٢-٥٦٦/١،٥٧٤
١١٦/٢ عُبيد بن إسماعيل القرشي	٥٨٣-٥٨١،٥٧٨،٥٧٧،٥٧٥
٣٤٢/١ عبيد بن خلف	عبد الواحد بن غياث ١١٨/١
	عبد الوارث بن سعيد التنوري ١/٥٦٦ - ٥٦٧

عُبيدة بن عبد يزيذ بن هاشم	٦٧٠ / ١	عُبيدة الخراساني	(٥٨٤-٥٨٥) / ١
عُبيدة بن عمير	١٠٨ / ٢	أبو عُبيدة بن أبي السَّفْر	١٧٥ / ٢
عُبيدة بن غنَام	٧٧١ / ١	أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود	٨ / ٢
عُبيدة بن محمد الْكَشْوَري	٧٨٢ / ١	عتاب بن زياد المروزي	١٩٧، ١٢٣ / ٢
عُبيدة بن نضلة	١٤٦، ١٤٤ / ٢	عتبة بن أبي حكيم	١١٨ / ١
عُبيدة بن يعيش	٥٧٢ / ٢	عتبة بن ربيعة	١٨٠ / ٢
عُبيدة بن الأحنَس	١٧٩ / ٢	عتبة بن عبد الله المروزي	٥٨٤ / ١
عُبيدة بن أبي رافع	٥٢، ٥١ / ٢	عتبة بن غزوان	٧٨٧ / ١
عُبيدة بن سعيد أبو قدامة السرخسي	٧٢٢ / ١	العتيقى (أحمد بن محمد)	٥٢٥، ٣٥٥ / ١
عُبيدة بن عبد الرحمن بن موهب	١١٨ / ١	العتيقى (أحمد بن محمد) ، ٥٢٦ ، ٥٧٤ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٦١٣	، ٥٢٥، ٣٥٥ / ١
عُبيدة بن عبد الله بن عتبة	١٥١، ٩٨ / ٢	عثمان بن أحمد الدقاق	٥٨٥ - ٢٤٩ / ١
ابن مسعود	٢١، ٨ / ٢		(٥٨٦)
عُبيدة بن عبد الله بن عمر	٣٦٥ / ١	عثمان بن إسماعيل بن بكر السكري	٧٤٠ / ١
عُبيدة بن عمر العمري	١٦٠ / ١	عثمان البُتْيِّ	٥٩٤-٥٩١ ، ١٠٦ ، ١٠٦ / ١
عُبيدة بن محمد بن حمدان = ابن بطة العكبري	٨١٢ / ١	عثمان البري	١٠٦ / ١
عُبيدة بن معاذ	٢٩٦ / ١	عثمان بن جعفر بن محمد السبيعى	٣٦٥ / ١
عُبيدة بن المغيرة بن معيقىب	٩٧ ، ٩٦ / ١	عثمان بن الحكم	٢٥٩ / ٢
عُبيدة بن موسى العبسى	٤٤١ ، ١١٩ / ٢	ابن عثمان بن سعيد	٢٨٤ / ١
أبو عبيدة بن الجراح	١٢٦ / ٢	عثمان بن سعيد الدارمى	١٠٦-١٠٦ / ١
	٦٨٧		١١٠ ، ٢٥٦ ، (٥٨٧-٥٨٦) ، ٦٣٧
			٦٢ ، ٥٣ ، ٥١ ، ٤٨ / ٢ ، ٦٤٧ ، ٦٣٨
			٣٢
			٣٢ / ٢ ، ٣٨٧ ، ٣٦٣ / ١

ابن عدي الجرجاني	١٥١، ١٠٦/١	٢٣٢-٢٢٩، ١٦٥، ١٦٤، ٣٣
	٢١١، ١٩٧، ١٩٦، ١٧٤، ١٥٣	عثمان بن صالح السهمي
	٢٨٩، ٢٨٥، ٢٨٣، ٢١٧، ٢١٦	١٤٢، ١٤١/٢
	٣٤٠، ٣٢٧-٣٢٥، ٣١٢، ٢٩٠	عثمان بن عروة بن الزبير
	٤٠٦، ٣٧٦، ٣٧٦، ٤٠١-٣٩٩	٨٤٢، ٨٤١/١
	٤٩٩، ٤٤٣، ٤٤٢، ٤٢٧، ٤١٤	عثمان بن عفان
	(٥١٢-٥١١)، ٥٠٤، ٥٠٣، ٥٠٠	١٠٨، ٩٨/١
	٥٦٩، ٥٢٧، ٥٢٦، ٥٢٤، ٥٢٣	٢٩٧، ٢٩٣، ١٧٥، ١٠٩
	٧٣٨، ٧٣٧، ٦٩٤، ٦٣٣، ٦١٦	٦٨٠، ٦٦٦، ٦٦٤، ٤١٣، ٤١٢
	٧٩٤، ٧٧١، ٧٦١، ٧٦٠، ٧٥٥	٩٠، ٥٩، ٤٧، ٤٥، ٣٩/٢، ٨٤٨
	٨٠٧-٨٠٤، ٨٠٢-٨٠٠، ٧٩٥	٢٢٨، ٢٢٥-٢٢٣، ٢١٥، ١٥٦
	٨٣٨، ٨٣٧، ٨٣١، ٨٢٩-٨٢٦	٥٣٤، ٢٦٦
	٢١، ٢٠/٢، ٨٥٠، ٨٤٥، ٨٤٣	عثمان بن غياث
	٢٦٠، ٢٥٨، ١٦٥، ١٥٨	٦٩٣/١
ابن العرّاد	٧٦٨/١	أبو عثمان المازني
العرافي (عبد الرحيم بن الحسين)	٨٠/١	عثمان بن مظعون
	٤١/٢، ٦٥٣، ١٩٥، ١٠٢، ١٠٠	أبو عثمان النهدي
أبو العرب التميمي الصقلي	٣٧٩/١	عثمان بن الهيثم
ابن عربي الطائي	٣٨٠/٢	عثمان بن الوليد الأحسسي
ابن العربي المالكي	٣٩٣، ٢٦٤/٢	العجلي
عروة بن البرنؤد	٣٤٨، ٣٤٧/١	١١٩، ١١٣/١
أبوعروبة الحرّاني الحافظ	٨٠٠/١	١٢٣، ٣٤٣، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٨٢
عروة بن الزبير	٥٠٤، ٢٤/١	٤١٤، ٤٢٥، ٤٣١، ٤٦٦، ٤٦٧
		٦٣١، ٦٤٧، ٧٦٨، ٧٦٧، ٨٢٤
		٤٧٤، ٨٢٧، ٨٤٤، ٥٥، ٥٣/٢
		٨٢٥
		٢٥٧، ٢٢١، ١٥٨، ١١٩
		عدنان (أبو قريش)
		٦٧٥/١

٥٥٧	٣٢٥، ٣٦٧، ٤٠٨، ٣٦٦	٩٨، ٥٦، ٥٥/٢، ٨٤١، ٥٠٩
١٤٩	١١٥/٢	-٢٠٦، ٢٠٤، ١٩٧، ١٩٢، ١٨٩
١٤٣/٢	أم عفيف الهدلية	٢٢٩، ٢١٥، ٢٠٨
١٣٢-١٣٠/٢	عقبة بن أوس	ابن عساكر
ابن عقدة	=أحمد بن سعيد بن عقدة الكوفي	٢٢٦، ١٨٧/١
١١١/١	عُقيل بن خالد الأيلي	٣٩٩، ٢٣٥، ٢٣٠، ٢٢٩
العقيلي	٣٦٢، ٣١١، ٣٠٥، ٢٦٨/١	٥١٨، ٥١٧/١
٣٦٤	٧٤٧، ٧٤٢، ٧٢٦، ٦٣٦	العسّال الحافظ
٢٢٠، ٢٠٣/٢	٨٢١، ٨٠٤، ٧٧٨)	عصام بن يزيد الأصبهاني «جَبَرٌ» ٥٣٣/١
١٤٠/١	عكرمة بن خالد	٥٣٧
عكرمة مولى ابن عباس	١٢٩، ١٠٢/١	عاصد الدين الإيجي
٣٧٤	٧٦٦، ٦٣٤، ٦٣٣، ٣٧٥	٣٤٤، ٣٣٩/٢
١٤٣، ١٤٣	٩٧، ٧٦، ٦٣، ٤٦، ٩٨	٣٨٨، ٣٤٨-٣٤٦
٤٥٢	٢٤١، ١٦٩	٥٠٨، ٥٠٣، ٥٠٢
٢٠٨/٢	العلاء بن الأسود بن جارية	٢٢٤/٢
٢٨٠/٢	أم العلاء بنت الحارث الأنصارية	٣٥٧، ٣٠٦/١
٥٣٦، ٥٣٥/١	العلاء بن عبد الجبار	٦٢/٢، ٦١٠، ٤٢٥، ٣٧٤، ٣٥٨
٢٥٦/١	العلاء بن عبد الرحمن الحُرْقَي	٦٣، ٦٥، ٩٧، ٩٨، ١٦٠، ١٦١، ١٧٠-١٦٤
	أبو العلاء الواسطي =	١٨٥، ١٨٣-١٨١
	محمد بن علي الواسطي	٢٥٣، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤١، ٢٢٠
٤٢٧/١	أبو علقة الفَرْوَي الصغير	٧٠٨/١
-٣٢/٢	علقة بن قيس النخعي ١٤١/١	عطاء بن أبي مروان
٣٥		عطية بن عبد الرحمن الثقفي
		٢٦٩/٢
		٢٢٣/٢
		٢٢٣/٢
		٣٢١، ٣٢٠/١
		عفَّان بن مسلم

٥٤٦/١	أبو علي بن خاقان	٢٤٥/٢	علقمة بن وقارن الليثي
٤٥٤/٢	علي بن داود القنطري	٧٩٢/١	علي بن إبراهيم النجاد
٨١٨، ١٢٠/١	علي بن زيد بن جدعان	٦١٣، ١/٥٨٧	علي بن أحمد الرزاز
٧٨١، ٥٩٦/١	علي بن زيد الفرائضي	٧٥٤، ٧٥٣	
٢٠٨/٢	علي بن شيبة السدوسي	٥٨٨-٥٨٧/١	علي بن إسحاق بن زاطيا
١٥٤، ١٥٣/١	علي بن صالح الأنماطي	٨٠٥/١	علي بن بحر بن بري القبطان
١٨٥، ١٨٢/٢	علي بن صالح بن حي	٤١٥/١، ٤١٦	علي بن جرير الباوردي
(٥٩٧)، ٥٩٦/١	علي بن صدقة	٨٢٠، ٧٩٧، ٧٩٦، ٥٩٦-٥٨٨	
٢٠٩/١	علي بن صقر السكري	٥٧٧، ٢٦٥، ٢٦٣/١	علي بن الجعد
٤٦، ١٧/١	علي بن أبي طالب		أبو علي الحافظ (الحسين)
٢٤٢، ١٧٥، ٩٨، ٨١، ٧٦، ٧٥			ابن علي النيسابوري ١/٥١٠
٣٠٥، ٥٠٤، ٥٠١، ٤٩٨، ٤٦٧		٨٢٨، ٦٢٠-٦١٨	
٥٠٥، ٥٠٧، ٥٤٩، ٥٠٥، ٥٥٦			علي بن حجر السعدي
٦١١، ٦٦٣، ٦٩٦، ٦٨٢، ٧٥٠			علي بن حرب الموصلي
-٤٤، ٤١/٢، ٨٤٩، ٧٨٤			علي بن الحسن بن شقيق ١/١٢٠، ٣٥٣
٦٢، ٥٩، ٥٨، ٥٢-٥٠، ٤٨، ٤٦			علي بن الحسن بن العطار المخزمي
٩٣، ١٥٦، ١٠١، ١١٢، ١١٨		٤٢٠، ٤١٧/١	
٢٦٦، ٢٦٠، ٢٢٨، ٢٢٦			علي بن الحسن الهمسنجاني
٣١٨، ٢٦٩			علي بن الحسين «زين العابدين» ٢/٩٨، ٩٩
٤٥٨			علي بن الحسين بن الجنيد
٥٠٠/١			علي بن الحسين بن حبان
٤٢٠، ٤١٧/١			علي بن الحسين الرضاقي
٦٠٠/١			علي بن الحسين بن الوليد
٥٥٧-٥٥٤/١			علي بن حمزة البصري
٢٦٤، ٢٦٥	علي بن عبد العزيز البغوي		

علي بن عبد الله الداهري	٥٠٠/١
علي بن عثمان (عن زنبور)	٨٥٣/١
علي بن عثمان بن نفيل	٨٤٦، ٥٣١/١
علي بن عمر الحافظ = الدارقطني	
علي بن عمر بن محمد	٦١٢/١ (٦١٣-٦١٢)
علي بن عمر بن محمد المشتري	٦١٢/١
علي بن عيسى الوزير	٤٥٩-٤٥٨/١
	٥٧٩، ٥٠٤
علي بن القاسم الهاشمي	٨٥٢/١
علي بن محسن أبو القاسم التنوخي	٢٨٦/١
	٦٢٤، ٥٨٠، ٥٧٩، ٢٨٨
علي بن محمد الزيادي	٤٢١/١
علي بن محمد بن سعيد الموصلي	٥٨٧/١
	(٦١٤-٦١٣)
علي بن محمد بن أبي الشوارب	١١٥/٢
علي بن محمد بن عبد الله المقرئ	٣١٨/١
علي بن محمد بن مهران السوّاق	٦١٤/١
	(٦١٥)
علي بن محمد بن نصر	٣٠١، ٣٠٠/١
	٧٣٨
علي بن محمد بن ينال العكبري	٥٧٧/١
	٥٧٨
علي ابن المديني	٤٢/١، ١٣٤
	١٥٢، ١٩٦، ١٩٠، ١٦٨، ١٦٠

عمر بن قيس الماصل الكوفي / ١	٤٠٠ / ١	عمر بن حفص بن غياث
عمر بن قيس المكي / ١	٤٤٢، ٤١٧ / ١	عمر بن حماد بن أبي حنيفة / ١
عمر بن محمد البغيري / ١	٨٥٠	
عمر بن محمد بن عمر الفياض / ١		أبو عمر ابن حيوة = محمد بن العباس الخزاز
عمر بن محمد بن عيسى السذابي / ١		
عمر بن مختار البصري / ١	١٣٨، ٣٧ / ١	عمر بن الخطاب
عمر بن المسلم / ١	٦٠٠، ٥٩١، ٥٦٦، ٢٩٥، ١٦٥	
عمر بن مطرّف أبو الوزير / ١	٦٧٠، ٦٦٦، ٦٦٤، ٦٣٤، ٦٠٣	
أبو عمر بن مهدي / ١	٨٠٤، ٧٨٤، ٦٨٢، ٦٨٠	
عمر بن نافع الثقفي / ١	٨٠٣، ٨٠٤	
عمر بن نافع مولى ابن عمر / ١	٩٧، ٥٠-٤٨، ٤٥، ٣٩ / ٢	
عمر بن الهيثم البزار / ١	١٢٦، ١٢٢، ١٢١، ٩٨	
عمران (والد موسى وهارون) / ١	١٤٢، ١٥٢، ١٥١، ١٥٦، ١٣٧	
عمران بن حصين / ٢	٢٤٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ١٥٨	
عمران بن حطّان / ١	٣٨٤، ٣١٨، ٢٧٠، ٢٦٦، ٢٤٥	
	٣٧٤ / ٢	٥٦٢، ٣٨٥
عمران بن عبد الرحيم الأصفهاني / ١	٦٨٥، ٤٥ / ١	عمر بن أبي ربيعة
	٥١٢ / ١	عمر بن الرماح
	٦٩٤، ٦٩١ / ١	أبو عمر الزاهد «غلام ثعلب» / ١
عمران بن عويرم / ٢	٤٦٣ / ١	عمر بن سعد القراطسي
عمران بن عيينة / ١	١٧٦، ١٧٥، ١١٦ / ١	عمر بن عبد العزيز
عمران بن موسى الطائي / ١	٢٦٧، ٢٦٦، ٢١٥، ٩٧ / ٢	
عمران بن موسى القرمي / ١	٣٤٦ / ١	عمر بن عُبيدة الطنافسي
عمران بن ميسرة / ٢	١١٩ / ١	عمر بن عطاء بن وراز

٣٧٤/١	عمرو بن أبي عمرو المخزومي	١٢٤/٢	أبو عمارة الأنباري
٧٥/١	عمرو بن قيس الملائي	١٩٠-١٨٧/٢	عمرة بنت عبد الرحمن
٦٧٦، ٦٧٥/١	عمرو بن لحيّ	٢٢٤، ٢١٤-٢٠٠، ١٩٧، ١٩٣	
٦١١، ٣٧٨، ٣١٤/١	عمرو بن مُرّة الجملي	١٤٣/٢	عمرو بن تميم بن عُويم الهذلي
١٠٢/١	عمرو بن مرزوق الباهلي	٨٣٣/١	عمرو بن الحارث المصري
٤٥٦/٢	عمرو بن مسعود الأستدي	١٧٨/٢، ١٤١/٢	
٩٨/٢	عمرو بن هرم	٥٢٤/١	أبو عمرو بن حمدان
٥٦٤/١	عميد الدين الوزير	٧١٧/١	أبو عمرو الخفاف الحافظ
٥٠٨/١	ابن العميد أبو الفضل الوزير	٧٣٤، ٥٤١/١	أبو عمرو الداني
عنبرة بن خالد ١٩٥/١	(٦٢٩-٦٢٨)، ١٣٨/١، ٤١٥، ١٣٨/١	عمرو بن دينار جمحى	
ابن أبي العوام ١٧١/١	٤٣٢، ١٧١/١، ٤٣٣	٨٤٥، ٦١٠، ١٦٨، ١٤٢-١٣٨/٢	
٥٩٥، ٥٢٤، ٤٧٠، ٤٦٩	٦٤٤، ٦٤٣، ٦٣٦	٢٤٥-٢٣٩، ٢٥٧-٢٥٣، ٢٦٢	
١١٤/١	العوام بن حوشب	٢٦٣	
٤٤١، ١٤٩/١	أبو عوانة الإسفرايني	٨٠٧/١	عمرو بن دينار مولى آل الزبير
١٩٩، ١٩٨/٢، ٧٤٣-٧٤١	أبو عوانة اليشكري = الوَضَاحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ	٨٥٢/١	عمرو بن سعيد بن سلم الباهلي
٤٠٦/١	ابن أبي العوجاء	١٠٣، ٨١/٢	عمرو بن شعيب
٦٢٣/١	عوف بن أبي جميلة الأعرابي	٢٢٠، ١٨٠-١٦٨، ١٦٦	
٨٢٩، ٣٩١/١	عوف بن مالك	٤٥٦/٢	أبو عمرو الشيباني
١٤٣/٢	عُويم الهذلي	-٢٧١، ٤١/١، ٤١/١	عمرو بن عبيد المعتزلي
١٦٥/٢	عياش بن الوليد الرقام	٥٦٦، ٢٧٣	
٣٥١/١	عياض القاضي	٨٠٠/١	عمرو بن عثمان الأموي المدني
		٨٠٠/١	عمرو بن علي الفلاس الصيرفي (٦٢٦)، ١/٦٢٦
		٥٦، ٥٤/٢، ٨٠٩، ٧٢٢، ٧٢١	

ابن الغلابي = المفضل بن غسان الغلابي ٢٥٧، ٩٣ / ١	أبو الغنائم الترسى ٦٠٦ / ١	غورك بن جعفر ٢٢٩ / ١	عيسى عليه السلام ٣٣٢ / ٢، ٨ / ١
		غيث بن علي الأرمنازي ٤١٢، ٣٨٠ / ٢	٥٣٧، ٥٣٦، ٤٥١، ٣٩٣
		الفارابي ٥٠٨ / ١	عيسى بن أبان الفقيه ١٦٧ / ٢
		ابن فارس ٦٩١ / ١	عيسى بن أحمد بن عثمان الهمذاني / ١
		الفارسي أبو علي فاطمة عليها السلام ٦٦٧، ٦٦٣، ٥٠٧ / ١	عيسى بن أبي بكر الأيوبي / ١
		فتح بن شُحْرُف الكشي ٥٧٥ / ١	عيسى بن أبي عزّة ٢٢٠ / ٢
		أبو الفتح بن القوّاس ٥٨٤ / ١	عيسى بن موسى العباسى (والى كوفة) ٩٥ / ٢، ٧١٣، ٤٥٧، ٢٧٨
		فخر الدين الرازي ٣٣٦ / ٢، ٧١٥ / ١	عيسى بن عامر ٧٧٩ / ١
		٤٢٥، ٣٦٩، ٣٧٤، ٣٣٨	عيسى بن أبي إسحاق / ١
		٤٩٤، ٤٩٢، ٤٨٨، ٤٩١	٣٤٦، ١٣٨، ١٢٢ / ٢، ٨٣١، ٨٣٠، ٨٢٩
		٥٠٨، ٤٩٥، ٥٠٤، ٥٠٢-٤٩٨	أبو العيناء ٥٥٩ / ١
		٥١١	العيني / ١
		ابن الفراء الحنبلي ٥٧٩ / ١	٧٥٢، ٧٤٨، ٦٦٥، ٣٠٤، ٣١ / ١
		القراء النحوى (يعى بن زياد) ٦٩١ / ١	أبو عيينة بن محمد ابن أبي صفرة / ١
		ابن الفرات البغدادي الحافظ / ١ ٦١٣، ١٧٨	غالبقطان ٨٠٤ / ١
		ابن الفرات الوزير ٥٠٤ / ١	٣١٣ / ١
		فرج بن فضالة ١٢٦ / ٢	الغزالى ٣٦٠، ٣٥٩ / ٢، ١٨٣ / ١
		الفرزدق ٤٥٠ / ١	-٣٦٢-٣٧٢، ٣٨٠، ٤٥٠، ٤٧٣
		ابن الفرضي الحافظ ٣٥١، ١٧٨ / ١	٥٤٧-٥٤٥، ٥٤٢-٥٣٩
		٦٩٤، ٥٤٠	أبو غسان الكوفي ٣٢٥ / ١
			الغطريفي = محمد بن أحمد بن الحسين العطريفي

٤١٣/١	القاسم بن أمية	٤٨٠، ٣٠٥، ٢٩١/٢	فرعون
٤١٩/١	أبو القاسم بن بشران	٤٥٩/١	الفرغاني
	أبو القاسم البغوي = عبد الله ابن محمد بن عبد العزيز البغوي		الفَسْوِيُّ الْحَافِظُ = يعقوب بن سفيان
	أبو القاسم التنوخي = علي ابن محسن التنوخي		فضالة بن عبيد
٨٤٦	القاسم بن حبيب ١ (٦٣٥-٦٣٢)	٣٩١/١	ابن الفضل الأزرق القطان ١/٢، ٢٦٩، ٢٤٩/١
٦٥٨/١	أبو القاسم الحجازي		٤٨٧، ٣١٩
	القاسم بن ربيعة ١٣٤، ١٣٠/٢	٦/٢	الفضل بن موسى السيناني ١/١، ٧٤٩، ٧٤٧/١
٣٢٥	القاسم بن سلام ٢٨٢/١	٤٥٤/١	فضيلك الرازي
	١٥٢، ١٣/٢، ٦٩٣، ٣٤٩، ٣٢٧		فضيل بن عياض ١/١، ١٤٨، ١٠٩، ١٧٠، ١١١/١
٥٧٨/١	أبو القاسم ابن السمرقندى الحافظ	٧٨٧، ١٠٩، ١٠٨/١	فطر بن خليفة
٣٠٤/١	أبو القاسم السمناني	٤٠٥، ١١٩/١	فُليح بن سليمان
٥٣٩، ٤٥٦/١	القاسم بن أبي صالح		٧٨٠، ٤٤٩
	القاسم أبو عبد الرحمن الشامي ١١٩/١		فليح بن محمد بن المنذر بن الزبير ٢/٢، ١٢٣/٢
٢٢٣، ٢١٧، ٩٨/٢	مسعود		١٢٤
٥٢٣/١	القاسم بن عبد الملك	١٨٤، ١٨١/٢	فهد بن سليمان النخاس
٨٠٨، ٦٣٧-٦٣٥/١	القاسم بن عثمان	٤٠٢، ١٥٣/١	فهد بن عوف أبو ربيعة (٦٣١-٦٢٩)
٦٣٨، ١٠٨، ١٠٧/١	القاسم العمري		ابن أبي الفوارس ٣٢٨، ١٨١/١
٣٨٢/١	القاسم بن محمد بن أبي بكر	٣٣٢، ٥٨١، ٧٢٧، ٧٢٨	٧٨٦
٩٨/٢			ابن فورك ٥٣١/٢، ٤٠٤، ٤٢/١
	القاسم بن محمد بن حميد		فيض بن إسحاق ٦٢٧/١
-٦٣٧	المعمري ١/١، ١٠٨، ١٠٧		قارون ٥٠٧/١
(٦٣٨)			القاسم بن أصيغ ١/١، ٣٥١/٢، ١٦٥، ١٦٦

٤٢٦، ١٢١ / ١	ابن القطان الفاسي	٣٥١ / ١	ابن القاسم المصري المالكي
٨٣٩، ٧٩٢، ٦٢٨، ٤٥٣ / ٤٢٨		٨٠٣ / ١	القاسم بن المغيرة الجوهري
١٠٩ / ٢، ٨٤٠		٣٠٩ / ١	القاسم بن هارون أبو محمد
١٠٩، ١٠٨ / ١	قطبة بن العلاء	٦٣٦ / ١	القاسم بن يزيد الرحّال
٦٩١ / ١	قطرب (محمد بن المستير)		ابن قانع = عبد الباقي بن قانع
٦٩٠، ١٥٧ / ١	ابن قطلوبغا	٦٢٢، ٦١٨ / ١	قيصة بن عقبة السوائي
٤٥٧ / ١	قطن بن إبراهيم أبو مسدد (٦٤٠-٦٣٨)	١٦٧ / ١	قيصة بن وقاص
		٢٤٧ / ١	أبو قتادة الأنصاري
٤٣٢ / ١، ٤٣٢	أبو قطن عمرو بن الهيثم البصري		أبو قتادة الحرانى = عبد الله بن واقد الحراني
٤٧٢		٣٩ / ١، ٤٠، ١١٤، ١٤٠	قتادة بن دعامة
٤٥٧ / ١	قطن بن نُسَيْر	١٤٧ / ٢، ٧٨٤، ٤٤٣، ٢٨٢، ١٤٢	
	القطبي = أحمد بن جعفر بن حمدان القطبي	٤٤٢، ٣٠٣، ٢٢٤، ١٤٩	
٥٥٤ / ١، ٨٥٢	أبو قلابة الجرمي	٨٢، ٧٨، ٤٢ / ١	ابن قتيبة الدينوري
٢٤٤، ١٤٨ / ٢		١٥٥ / ٢، ٦٩١، ٥٨١، ١٦٦	
		٢٦٣، ١٠٨ / ١	قتيبة بن سعيد الثقفي
		١٤٥ / ٢، ٦٣٧، ٤٧٤، ٣٦٣، ٢٨٢	
٦٧٥ / ١	قيدار		١٩٢، ١٨٧
٧٨٣ / ١	قيس بن أبي حازم	٨٥٢ / ١	قتيبة بن مسلم الباهلي
٤٠٧، ٣٧٧ / ١	قيس بن الريبع الأستدي (٦٤٠)	١١٤ / ١	قدامة بن وَبَرَة
		٥٠٨ / ١	القرّاب (إسحاق بن إبراهيم الهروي)
٣٧٧، ١٣٨ / ١	قيس بن سعد المكي	٢٢، ١٨، ١٧ / ٢	أبو قرّة موسى بن طارق
٢٥٧-٢٥٣، ٢٣٩ / ٢		٢٧ / ٢، ٧٥١ / ١	القرطبي أبو العباس
٢٤٨ / ١	ابن القيم	٦٧٦، ٦٧٥ / ١	قریش بن كنانة

ابن كادش	٤٣٧، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٧٨، ٤٨٤	٢٣٥، ٢٣٤ / ١
أبو كامل الجحدري	٤٩٨، ٦٦٩، ٥١٩، ٦٦٧-٦٦٥	١١٥ / ٢
أبو كبشة الأنماري	٦٩٤، ٦٩٣، ٦٩٠، ٦٧٩، ٦٧١	١٢٤ / ٢
ابن كثير (المفسّر)	-٧٤٠، ٧٢٠، ٧١٦، ٧٠٣، ٦٩٨	١٧٨ / ٢، ٣٤٠ / ١
كثير بن خبيس	٧٥٢، ٧٤٨، ٧٤٧، ٧٤٤، ٧٤٢	٢٠٨ / ٢
كثير بن شنطير	٨١٦، ٧٩١، ٧٧٢، ٧٦٢، ٧٦١	٣٥٦ / ١
الكُعَيْمِي = محمد بن يونس الكُعَيْمِي	٥ / ٢، ٨٤٩، ٨٤٣، ٨٣٨، ٨٢٢	
الكرابيسي = الحسين بن علي الكرابيسي	٤١، ٤٥، ٤٧، ٤٠، ٦١، ٦٠، ٨٣-٨١	
أم كرز	٥٠٥، ٣٤٠، ٣٣٤، ٢٧٠، ٢٥٤	٣٨١ / ٢
ابن گرگرة	٥٦٣، ٥٦١، ٥٦٠، ٥٥٨، ٥٥٧	٥٠٠ / ١
كريمة بنت أحمد المرزوقة	٥٧٤، ٥٧٢، ٥٦٤	٢٢١ / ١
الكسائي	٤٨٣، ٤٨١، ٣٦٣، ٣٣٤ / ١	٦٨٤، ٦٧٨، ٢٣٣ / ١
كعب الأحبار	٦٦٦، ٦٦٤، ٤١ / ١	٨٠٤ / ١
كعب بن مالك الأنصاري	٢٠٩ / ٢، ٧٧٦ / ١	٣١٠ / ٢
الكلبي = محمد بن السائب الكلبي	٦٠٦ / ١	
ابن الكلبي = هشام بن محمد بن السائب	٢٩٥، ٢٩٤ / ١	
كليب بن شهاب الكوفي	٥١١، ٦٢٩، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٥، ٧٧٦	٦٠، ٥٨ / ٢
كنانة بن خزيمة بن مدركة	٢٦٧، ٢٦٦، ٢٣٩، ١٩٨، ٨٨ / ٢	٦٧٦، ٦٧٥ / ١
الكوثري (١)	٥٠٥، ٤٩٩ / ١	٣٩، ٩، ٣ / ١
	٥٠٩، ٥٠٦	٢٢٢، ٢٢١، ٢١٥، ١٦١، ١٢٢
	ابن أبي ليلى = محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى	٤٠٨، ٣٤٥، ٢٤٣، ٢٣٥، ٢٢٢

(١) هذه أرقام الصفحات التي ذكر فيها باسمه، وإن هناك أضعاف هذه ذكر فيها بـ«الأستاذ».

١٧٤/٢	أبو مالك الجنبي	٥٥٣/٢	الماتريدي أبو منصور
٦٩١/١	ابن مالك الجياني (صاحب الألفية)	٣٨٨/١، ٤٢٣، ٥٣٣	ابن ماجه
٤٠/٢	مالك بن الحويرث	٥١٨، ١٢٧، ١١٥/٢	
٤٠٠/١	مالك بن سعير	٥٦٣، ٣٩٨، ٢٣٨/١	ابن ماكولا
٦٤١/١	مالك بن أبي عامر الأصبهني ابن مالك القطيعي = أحمد بن جعفر بن حمدان القطيعي	١٨، ١٧/١، ١١١، ٧٥، ٥٣، ٣٦، ٢٧-٢٤، ٢٠	مالك بن أنس
٢٣٧، ٢٢٢/١	المؤمن الساجي	١٣٢، ١٢١، ١٢٩، ١٢٥، ١٢٠	
١١٨، ٩٤/١	مؤمل بن إسماعيل	-٢٥٨، ٢٥٦، ٢٥٣-٢٥٠، ٢٤٣	
٤٧٣، ٥٣٠، ٦٢٤، ٦٢٤، ٨١٢-		٣٢٧، ٣١١-٣٠٧، ٢٧٥، ٢٦١	
٢١٢/٢، ٨١٣		٣٥١، ٣٣٩، ٣٣٧-٣٣٥	
(٨١٦-٨١٣)/١	مؤمل بن إهاب	٣٧٦، ٣٧٦، ٤٤١، ٤٨٦، ٤٩٤	
٤٣٠/١	المأمون (ابن هارون الرشيد)	-٥٣٧، ٥١٣، ٥٠٨، ٥٠٣	
٣٣٥/٢، ٥٥٩، ٥٣١، ٤٣٦، ٤٣٤		٥٥٩، ٥٤١، ٥٤٩، ٥٥٣	
٧٤٩/١	مأمون بن أحمد السلمي	-٦٠٥، ٦٠٣، ٥٩٤، ٥٨٣-٥٨١	
٢٢٧/١	مبارك بن أحمد الأنباري	-٦٤١، ٦٢٧، ٦٢١، ٦١٨، ٦٠٧	
٨٥٢، ٦٤٢/١	المبرد	٦٦٥، ٦٥٤، ٦٥٢، ٦٥١	
٦٢/١	المتنبي	٧٥١، ٧١٣، ٧٠٩، ٧٠١، ٦٩٩	
٥٤٧، ٥٤٦/١	المتوكل جعفر بن المعتصم بن الرشيد	٦٤٧، ٨٣٦، ٨٣٨، ٨٤٠-٨٣٨	
١٢٥/٢	مجالد بن سعيد	٨٠٨، ٨٠٧، ٨٠٤، ٨٠٣، ٨٠٢	
٣٥٤، ٢٧٢/١	مجاهد	٨١١، ٦/٢	
-٤١، ١٦، ٨/٢، ٦٢٤، ٦٢٣، ٣٥٥		٩٧، ٩٣، ٩١، ٥٦-٥٣، ٤٤، ٤٢	
١٧٥، ١٦٦، ١٢٥، ٩٨، ٩٧، ٤٣		١٧٩، ١٥٨، ١٤٥، ١١٤، ٩٨	
		٢١١، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٠، ١٨٠	
		٢٦٦، ٢٤٩، ٢٣٩، ٢٢٤، ٢١٣	
		٢٧٣	

محمد بن أحمد بن الحداد الفقيه	٨٣٤/١	١٨٣-١٨١، ٢٢٤، ٢٢٠، ١٨٥
محمد بن أحمد بن الحسين		٤٥٨، ٤٥٥، ٤٥٢، ٢٥٣
الغطريفي الحافظ	٢٠٣، ١٩٧/١	١١٨، ١٠٤/٢
	٧٧٦، ٧٧٥، (٦٥٤-٦٥١)	١٠٩/٢
محمد بن أحمد بن أبي خيثمة	٢٨٨/١	٤٤/٢، ١٦٨/١
	٧٨٦، ٦١٩، ٢٨٩	١٧١/٢
محمد بن أحمد بن رزق	١٩٤، ١٨١/١	١٧٢
	٢٦٣، ٢٤٩، ٣٨٥-٣٨٣	١٢٥، ١٢٢/٢
محمد بن أحمد العامری أبو عاصم	٤١٩، ٤٨٣، ٤٨٧، ٥٤٨، ٥٥٠	٥٨٦/١، (٦٤٧)
	٧٤٢، ٧٢٨، (٦٥٥-٦٥٤)	٨٤٨، ٧٩٩
محمد بن أحمد بن سماعة	٢٩٢/١	١٥٩/١
محمد بن أحمد العامری أبو عاصم	٢٦١/١	٣١٣، ٣١٢/١
محمد بن أحمد بن عبد الله العامری	٧٧٦/١	٧٣/١
محمد بن أحمد بن عصام	٧٤٥/١	(٨٥٣)/١
محمد بن أحمد بن محمد بن		٣٩٦/٢
جعفر الأدّمی	٦٥٧-٦٥٥/١	٦٥٩/١
محمد بن أحمد بن محمد		٢٤٥/٢
ابن حسون التّرسّي	٧٨٤/١	محمد بن إبراهيم المنقري
محمد بن أحمد بن يعقوب	٦٢٠/١	٦٤٨)، ٦٥٠-٦٤٨/١
محمد بن إدريس (ورّاق		٥٢٣/١
الحميدي)	٧٠٥، ٦٥٨/١	محمد بن أحمد بن إبراهيم الدّيّلبي
محمد بن أبي الأزهـ	٣٤١/١، (٧١٤)	٢٠٦/١
		٧٧٦، ٧٧٥/١(؟)

٣٩٥/١	محمد بن بشر الزَّبَرِي	٧٧٦/١	محمد بن أَسْأَمَةَ الْأَسَامِي
١٢٢/٢، ٦٣٤/١	محمد بن بشر العبدِي	٦٤٤/١	محمد بن إسحاق السَّرَاجُ الْقَفْيِي
١٨٩/١	محمد بن أبي بكر المقدَّمي	٧٦٥، ٦٤٥	
	٥٣١/٢		محمد بن إسحاق المطليِي
٦٩٠/١	محمد البَلَبِيسِي	١١١، ١٢٩	
١٠٥/١	محمد بن ثابت البَنَانِي	١٦١، ١٦٤-١٦٧	
١٠٥/١	محمد بن ثابت العَبْدِي	٢٠٣، ٢٠١، ١٧٨	
-٧٢٤	محمد بن جابر اليمامي	١٧٥	
٣٢-٣٠/٢، ٧٢٧		٤٨٠، ٤٧٨، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٠٦	
محمد بن جعفر الأَدْمِي	٦١٢/١	٦١٨/١	محمد بن إسْمَاعِيلَ التَّرمذِي
	(٧٢٧)	٨٢٣، ٦٢١	(٧١٧)
	٧٤٢، ٧٤١	١٨٩، ١٨٨/١	محمد بن إسْمَاعِيلَ التَّمَار
٧٧٥/١	محمد بن جعفر الأَسَامِي (٩)	٢٥٠، ٢٤٩	
٤٦٩/١	محمد بن جعفر «ابن الإمام»	١٦١/٢	محمد بن إسْمَاعِيلَ الْفَارَسِي
(٧٢٨)/١	محمد بن جعفر الأنبارِي	٣٩٠/١	محمد بن إسْمَاعِيلَ الْوَرَاق
(٧٢٩-٧٢٨)/١	محمد بن جعفر الرَّاشِدِي	٤٢٤، ١٥٦/١	محمد بن أعين أبو الوزير
٣٣٢/١	محمد بن جعفر المَطِيرِي	(٧٢٠-٧١٨)	
٢٤١، ١١٢/٢	محمد بن جعفر الْهَذَلِي	٥٢٩/١	محمد بن أَيُوبَ الدَّازِر
٧٩٥، ٧٩٤/١	محمد بن الجهم السَّمَرِي	٤٥٦/١	محمد بن أَيُوبَ بْنَ الصُّرَيْس
أبو محمد الحارثي = عبد الله بن		٥٤٠، ٥٣٩	
	محمد بن يعقوب	٥٧٠/١	محمد بن أَيُوبَ بْنَ الْمَعَاافِي الْبَزَاز
٦٢٤، ٦٢٣/١	محمد بن حبيب الجارودِي	٥٤٠، ٥٣٩/١	محمد بن أَيُوبَ بْنَ هَشَام
-٢٤٩/١	محمد بن الحسن الشيباني	(٧٢٤-٧٢٠)/١	محمد بن بشَّار «بُندَار»
-٢٧٥	٢٥٩، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٠	٧٣٦/١	محمد بن بِشَرِ الرَّقِي

٢٥٠، ١٢٢، ١٢١، ١١٥، ١١٤ / ٢	٤٩٦، ٤٣٦، ٤٤٧، ٤٩٦
٢٥١	٦٠٧، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٦
محمد بن خزيمة بن راشد البصري / ٢، ٢١٠	٧٠٩-٧٠٣، ٦٩٩، ٦٠٩
٢١١	٧٣٦، ٨٢٣-٨١٩، ٧٤٦، ٧٣٥
محمد بن راشد المكحولي / ٢، ٢٠٤	٨٤٣، ٨٤٢، ١٢ / ٢، ١٣، ١٠٢
محمد بن رافع بن أبي زيد القشيري / ١، ٦٣٤	٢٧٤، ٢٧٠، ٢٦٩، ١٥٦، ١٥١
محمد بن ريح البزار / ١، ٢٦٥	٥٢٤، ٥٢٣ / ١، ٥٢٣-٧٣٤
محمد بن الربيع بن سليمان / ١، ٢٥٥، ٢٥٠	محمد بن الحسن النقاش
محمد بن روح العُكّبـي / ١، ٧٤٠	محمد بن الحسين بن حميد الكوفي / ١، ٢٨٣
محمد بن الزبير التميمي / ١، ١٢٨، ١٠٨	٢٨٤، ٣٩٩، ٢٨٤
محمد بن زنبور المكي / ١، ٣٧٤-٣٧٢	٧٧٠، ٧٣٩-٧٣٥
محمد بن السائب الكلبي / ١، ٢٤٨، ٢١٦	محمد بن الحسينقطـان = ابن
٧١٤، ٤٧٤، ٣١٣، ٢٨٩، ٢٦٨	الفضل الأزرققطـان
محمد بن سابق / ٢، ٤٤١، ١١٩	محمد بن الحسين المتـوئـي / ١
محمد بن أبي السـرـي العـسـقلـانـي / ٢، ١٦٤	محمد بن حـمـادـ(؟)، ٤٧٤ / ١
١٦٥	٧٣٩ / ١
محمد بن سـعـدـ العـوـفـي / ١، ٤٦٣	محمد بن حـمـادـ المـقـرـىـ
(٧٤١)، ٨٢١، ٧٤٧	محمد بن حـمـدانـ بـنـ الصـبـاحـ
محمد بن سـعـدـ بـنـ مـنـيـع = ابن سـعـدـ	الـنـيـساـبـوريـ / ١
محمد بن سـعـيدـ بـنـ الـأـصـبـهـانـي / ٢، ١٨١	محمد بن حـمـدوـيـهـ أـبـوـ رـجـاءـ
١٨٤	الـمـروـزـيـ / ١
محمد بن سـعـيدـ الـبـورـقـي / ١، ٣٢	محمد بن حـمـيدـ الرـازـيـ / ١
(٧٥٢-٧٤٧)، ٥٢١	محمدـ اـبـنـ الـحـنـفـيـةـ
محمدـ بـنـ أـبـيـ سـعـيدـ السـمـرـقـنـدـيـ / ١، ٣٣٢	أـبـوـ مـحـمـدـ اـبـنـ حـيـانـ
	محمدـ بـنـ خـازـمـ أـبـوـ مـعـاوـيـةـ الـضـرـيرـ / ١، ٦٥٤

<p style="text-align: center;">٥٦</p> <p>محمد بن العباس بن حيّويه الخزاز ١ / ٢٧١، ٤٦٣، ٥٨٠، ٧٤٢، ٧٨٤، ٧٥٧-٧٥٣)</p> <p>محمد بن العباس بن عثمان</p> <p>ابن شافع</p> <p>محمد بن العباس المؤدب</p> <p>محمد بن عبد الباقي الحنبلي</p> <p>محمد بن عبد الجبار الفرساني</p> <p>محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان</p> <p>محمد بن عبد الرحمن بن سعد</p> <p>ابن زرارة الأننصاري ٢ / ٢٠١، ٢٠٢، ٩٤ / ١، ٤٣٦، ١٢٠، ٢١٢، ٣٣٧، ٣٣٨، ٦١١-٦٠٩، ٤٤٢، ٤٩٩، ٦٠٤، ١٦٦، ١٥٢ / ٢، ٧٧٢، ٧٣٠</p> <p>محمد بن عبد الرحمن بن نوبل ١ / ٢٤، ٨٤٢</p> <p>محمد بن عبد العزيز (؟) محمد بن عبد الله بن أبان الهيتي ١ / ١٩١، (٧٥٧)، ١٩٣</p> <p>محمد بن عبد الله بن الحسن بن حفص ٥٠٩، ٥٠٦، ٥٠٥ / ١</p> <p>محمد بن عبد الله الحضرمي ١ / ٢٨٣</p>	<p style="text-align: center;">٢٥٥، ٢٥٠ / ١ ١٦٧، ١٦٦ / ٢ محمد بن سليم أبو هلال البصري ١ / ١٤٨، ٢٢٢</p> <p>محمد بن سليمان الأصفهاني ١ / ٣١١، ٣١٤، ٣١٢</p> <p>محمد بن سليمان بن سموأل ١٤٣ / ٢ محمد بن سماعة القاضي الحنفي ١ / ٢٩٠، ٧٣٥، ٢٩١</p> <p>محمد بن سهل بن عسكر ٦٤٨، ١٥٦ / ١ محمد بن سيرين ٥٩١، ٣٢ / ١، ١٢٥، ٨ / ٢، ٧٩٨، ٦٢٣</p> <p>محمد بن شافع بن السائب المطلي ٦٦٠ / ١ محمد بن شجاع الثلجي الجهمي ٤٢ / ١ / ٤٠٧-٤٠٥، ٤٠٤، ٣١٥، ٨١</p> <p>محمد بن صالح بن هانئ ٧٩٦، ١٧٣ / ١ محمد بن الصقر بن عبد الرحمن ٤٦٣ / ١ / ٧٥٢</p> <p>محمد بن الضحاك بن عمرو ٣١٠ / ١ / ٥٠٤</p> <p>محمد بن طريف البجلي ٤٠١ / ١ محمد بن عاصم الثقفي ٤٣٩ / ١ محمد بن العباس الأخرم الحافظ ٤٩٩ / ١</p>
--	---

٣٨٤ / ١	محمد بن عبد الله بن يزيد المقرئ	٢٨٤، ٣٨٤، ٣٩٩، ٤٠٠
٧٩٥ / ١	محمد بن عبد الملك القرشي	٧٣٩-٧٥٨)، ٧٧٠
-٥٦٢ / ١	محمد بن عبد الملك الهمذاني	١٢١ / ٢، ٧٧١
٥٦٥		٣١٩ / ١ محمد بن عبد الله الحنائي
٢٢٧ / ١	محمد بن عبد الواحد الدقاق	٣٩٧ / ١ محمد بن عبد الله بن خمير ويه
١٨٧، ١٨٦ / ١	محمد بن عبد الواحد الفراز	٥٨٠، ٥١١ / ١ محمد بن عبد الله بن الشخير
٥٢٠ / ١	محمد بن عبد الوهاب القناد	٢٥٨ / ٢ محمد بن عبد الله العامري
١٣٩ / ٢	محمد بن عبيد بن حساب الغبرى	١١٦ / ١ محمد بن عبد الله بن عبد الحكم
(٧٦٨) / ١	محمد بن عبيد الطنافي	٤٣٦، ٢٥٨، ٢٦٠
٥٤٥ / ١	محمد بن عبيد بن عتبة الكندي	٤٩٥-٤٨٨، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٣
٣٨٦ / ١	محمد بن أبي عتاب أبو بكر الأعين	(٧٥٩)
٧٩٦، ٦٤٨، ٤٧٧		١٧٠ / ٢ محمد بن عبد الله العزمي
٢٠٨ / ١	محمد بن عثمان بن أبي شيبة	١١٧ / ١ محمد بن عبد الله بن عمارة الموصلى
-٧٦٩	٢٨٤، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٥٨	٣٦٣، ٤٣٩، ٤٤٠، ٦٠٠
٧٧٦	(٧٧٢)	٧٨٧، ٧٦٨، (٧٦١-٧٦٠)
١١٧، ١١٦ / ٢	محمد بن عثمان بن كرامة	٥٣٤ / ١ محمد بن عبد الله بن عمر بن يزيد
٧٨٣ / ١	محمد بن عجلان المدنى	٦٩٤ / ١ (ابن حمشاذ النيسابوري)
٢٦٠، ١٧٨ / ٢		٥٨٩ / ١ محمد بن عبد الله بن قهزاد
٥٨١ / ١	محمد بن عزيز السجستاني	٦٠٥، ٦٠٣ / ١ محمد بن عبد الله بن المثنى
٦٤٠، ٦٣٩ / ١	محمد بن عقيل بن خويبل	الأنصاري القاضي
٢٣٢ / ٢، ٧٩٣ / ١	النيسابوري	٣٤٥ / ١ محمد بن عبد الله أبو المفضل
	محمد بن العلاء بن كريب	الشيباني
	الهمذاني	(٧٦٨-٧٦٧) (٣٤٥ / ١)

٨٥٤/١	محمد بن عمرو الشيرازي	٦٥٥/١	محمد بن علي الإيادي
٧٤٧/١	محمد بن عمرو بن علقمة	(٧٧٦-٧٧٥)/١	محمد بن علي البلخي
٢٩٠/١	محمد بن عمرو بن موسى العقيلي	٧٧٦، ٧٧٥/١	محمد بن علي الجباخاني
٢٩١		٤٤١/٢	محمد بن علي أبو جعفر الصانع
٣٩٥/١	محمد بن عمير بن بكير المقرئ	٥٦٠/١	محمد بن علي أبو جعفر الوراق
(٧٧٩-٧٧٨)	محمد بن عوف	١١١/٢	(٧٧٣-٧٧٢)
	محمد بن عوف الطائي الحمصي	٣٥٢/١	محمد بن علي بن الحسن بن شقيق
٧٧٨/١	الحافظ	٣٥٣	(٧٧٤-٧٧٣)
	محمد بن عيسى بن عبد العزيز	٧٦/٢	محمد بن علي بن الحسين «الباقر»
٥٠٢، ٤٥٧، ٤٥٥/١	الهمذاني	٢٦٠، ٢٤٣، ٢٤١، ٢٤٠	٢٢٥
١٤٨/١	محمد بن غالب الأنطاكي	٦٦٢/١	محمد بن علي بن شافع
٨٠٦، ٢٦٥/١	محمد بن غالب تتمام	-٧٧٤	محمد بن علي بن عطية المكي
١٢١/١	محمد بن الفضل السدوسي	٧٨٩	(٧٧٥)
		٢١١/١	محمد بن علي المروزي الحافظ
٣١٣/١	محمد بن فضيل بن غزوan الضبي	٤١٩/١	محمد بن علي الواسطي القاضي
٦٣٤-٦٣٢		٧٨٥	(٧٧٧-٧٧٦)
٢٤/١	محمد بن فليح بن سليمان المدني	٢٠٣/١	محمد بن عمر بن بُكَيْر النجار
١١٩، ١٢٩، ٤١٠، ٤٤٨، ٤٥٠		٥٣٤/١	محمد بن عمر الزهرى الأصبهانى
(٧٨٠-٧٧٩)		٥٣٦	
١١٦/١	محمد بن القاسم الأسدي	٣٢٢-٣١٨/١	محمد بن أبي عمر العدنى
٦٤٢/١	محمد بن القاسم التمامي (?)	٦٢٤	
١٧٢، ١٧١/٢	محمد بن القاسم بن زكريا		محمد بن عمر بن محمد
٦٤٣/١	محمد بن القاسم اليمامي أبو العيناء	١/١	ابن بَهْتَة (٧٧٨-٧٧٧)

٣٣٦/١	محمد بن مسلمة المخزومي	٣٩٤، ١١٩/١	محمد بن كثير العبدى
١٧٢/١	محمد بن المسيب الأرغيانى	(٧٨٠-٧٨١)، ٣٩٥	
٢١٧، ٢١٦/١	محمد بن مصعب القرقانى	١١٥/١	محمد بن كثير القرشى الكوفى
	محمد بن المظفر بن إبراهيم	٨٢١	
(٧٨٩)/١	الخطاط	٥٩٦/١	محمد بن كثير المصيصى
٥١٠، ٤٨٧/١	محمد بن المظفر البغدادى	(٧٨١-٧٨٤)	
٦٥٦		٦٣٣/١	محمد بن كعب القرطى
(٧٩٠)، ٤٢٦/١	محمد بن معاوية الزيدى	٤٥٣، ٤٥٢، ٩٨/٢	
٣١٢، ٣١١/١	محمد بن المغيرة البلخي	٣٢٠/١	محمد بن المثنى البصري الزَّمِن
٢٠٩/١	محمد بن المغيرة السكري	٧٢٣-٧٢١	
٣٢٥/١	محمد بن مقاتل المرزوقي	٣٢١-٣١٨/١	محمد بن المثنى السمسار
	٢٣٠/٢	٥٨٩/١	محمد بن محمود بن عدي
	محمد بن مندہ بن منصور	٣٧١/٢	محمد بن مُحَبَّرِيز
٢٠٩/١	الأصبhani	٣١٠/١	محمد بن مخزوم
٤٠٧/٢	محمد بن مهاجر الدمشقى	١٧١/٢	محمد بن مخلد الدُّورى
٦٢٨/١	محمد بن مهدي الإخمي	٣٠٨، ٣٠٧/١	محمد بن مخلد العطار
٥٨٨/١	محمد بن المهلب السرخسي	٦٢٦، ٦٠٥، ٦٠٣، ٣١١، ٣١٠	
٢٦٩/١	محمد بن موسى البربرى	٦٦٠/١	محمد بن مسافع بن مساور
	(٧٩١)		
	محمد بن موسى الحارثى	٢٦٣، ٢٥٨، ٢٤٠/٢	محمد بن مسلم بن سَوَسَن الطائفى
٦٠٦/١	الإصطخري	٥٣٦، ٥٣٣/١	محمد بن مسلم بن وارة
٣٥٣، ٣٥٢/١	محمد بن ميمون السُّكْرِي	٦٢٩، ٦٢٨	
(٧٩٢-٧٩١)		١١٠/٢	محمد بن مسلمة الأنصارى

محمد بن ناصر السلامي	٢٣٤، ٢٢٧ / ١
محمد بن نصر بن مالك	(٧٩٣-٧٩٢) / ١
محمد بن نصر المروزي	٣٧٧، ١٢٩ / ١
	٥٦١، ٣٤ / ٢، ٨١٣
محمد بن نعيم الضبي = الحاكم أبو عبد الله	
محمد بن هارون الحربي	
«أبو نشيط المقرئ»	١٧١ / ٢
محمد بن هارون الحضرمي	٣٠٣ / ١
محمد بن هشام المروزي «ابن أبي الدُّمِيك»	٦٢٣ / ١
محمد بن الورد = حَبَشَ بن أبي الورد	
محمد بن وضاح القرطبي	٦٩٤، ١٠٩ / ١
	١٦٦، ١٦٥ / ٢، ٦٩٧
محمد بن الوليد الزبيدي	١٢٦ / ٢
محمد بن وهب الحراني	١٦٦ / ٢
محمد بن يحيى (عن يحيى)	
ابن عُقِيل	١٧ / ٢
محمد بن يحيى بن آدم الجوهرى	٢٥٣ / ١
محمد بن يحيى بن أبي حزم القطعى	
	٤٥٤ / ١
محمد بن يحيى أبو عبد الله (؟)	٥٤٠ / ١
محمد بن يزيد المستلمى	٧٤٩ / ١
أبو محمد الزيدي	٤٥٠، ٤٤٨ / ١
ابن المذهب = الحسن بن علي بن المذهب	
محمد بن يوسف الفريابي	١٨٢ / ٢
محمد بن يعقوب ابن الأخرم	٤٤١ / ٢، ٧٦٥
محمد بن يعلى «ذُنبور»	(٧٩٤-٧٩٣) / ١
	٨١٧ / ١
محمد بن يوسف القطان	
محمد بن يونس الجمال	(٧٩٤) / ١
محمد بن يونس الكديمي	٢٠٥ / ١
	٤٦٥، ٤٣٢، ٢٨٨، ٢٠٩-٢٠٧
	(٧٩٥)، ٧٥٨
محمد بن إسحاق القوّاس	-٧٩٥) / ١
	(٧٩٦)
محمود حسن زناتي	٦٩٠ / ١
محمود أخو خُشنام	٦٣٩ / ١
محمود بن غيلان	٧٤٠، ٣٧٥ / ١
	٥٧١، ١٨١ / ٢
ابن محيصن القارئ	٦٨٨ / ١
محب الدين اليونيني الحنبلي	٢٣٢ / ١
المختار بن فُلْفُل	٤٦٤ / ١
مخرمة بن بكر بن الأشج	٢٠٦، ٢٠٥ / ٢
المخزومية	٢٣١، ١٩١ / ٢
مخلد بن الحسين الأزدي	٧٩٨ / ١
ابن المذهب = الحسن بن علي بن المذهب	

المسعودي (عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة)	١٩٥/١	ابن مردوية
مسلم / ١ ، ١٨ / ١ ، ٧٢ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٢٦ ، ١٥٧ ، ١٤١-١٣٩ ، ١٣٧-١٣٤ ، ٣٨٢ ، ٣٥٤ ، ٣٤٥ ، ٣٣٩ ، ٣٢٠ ، ٤٢٤ ، ٤٠٥-٤٠٣ ، ٣٨٩ ، ٤٢٥ ، ٥١٤ ، ٥٤٦ ، ٥١٧ ، ٦١٧ ، ٦٣٩ ، ٧٦٧-٧٦٥ ، ٧٤٣ ، ٧٢١ ، ٦٦١ ، ٣٨ ، ٣٢ / ٢ ، ٨٣٠ ، ٨١١ ، ٧٦٩ ، ١١٦ ، ١١٥ ، ٥٣ ، ٥٢ ، ٤٤ ، ٣٩ ، ٢٠٣ ، ١٩٩-١٩٧ ، ١٩٥ ، ١٨٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٠ ، ٢١١ ، ٢١٠ ، ٢٠٥ -٢٥٤ ، ٢٥٠ ، ٢٤٣ ، ٢٤٢ ، ٢٣٩ ، ٣٨١ ، ٣٣١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٢ ، ٢٥٦ ، ٥٥٦ ، ٤٨٠ ، ٤٠٥ ، ٣٩١ ، ٣٨٤ ، ٥٦٧	١٨٤/١	
مسلم بن إبراهيم الأزدي	٦٣٨/١	مسدّد بن قطن بن إبراهيم (٧٩٧-٧٩٦)
مسلم بن خالد الزنجي	٢٦٥/١	مسدّد بن مسرهد
مسلم بن أبي مسلم	٤٧٨، ٨/٢، ٨٣٢/١	مسروق بن الأجدع
مسلمة بن علقة	٦١٠، ٣٣٨/١	سعربن كدام
مسلمة بن القاسم القرطبي	٦٤٣/١	مسعود بن شيبة
	٧١٣	

١٠٧/١	معاذ بن رفاعة الأنباري	٤٢٨، ٤٤٧، ٥٢٢، ٥٢٨، ٥٦٠
٦٠٦/١	معاذ بن معاذ العنبري القاضي	٥٩٦، ٧٤٤، ٧٤١، ٧٢١، ٧١٧
١١٢/٢، ٦٢٦		٢٠٠، ١٦٥/٢، ٨٣٤، ٧٩٠، ٧٧٢
٥٩٦، ١٤١، ١٤٠/١	معاذة العدوية	أبو مُسْهِر الدمشقي = عبد الأعلى بن مسهر
٧٦٠/١	مُعاذى بن عمران	المسيب بن واضح (٨٠٢-٧٩٩)
١٠٧/١	معان بن رفاعة السلامي	٧٦٩، ٦٤٧/١
٨٠٠/١	معاوية بن الحكم السُّلْطَنِي	٢١٠/١، مصعب بن خارجة بن مصعب (٨٠٣)، ٢١١
٣٦٣، ١٧٤/١	معاوية بن أبي سفيان	٤٦/٢، ٨٣٠
٤٥٤/٢	معاوية بن صالح الحضرمي	٦٤٦/١، أبو مصعب الزهرى المدنى
١٠٦/١، ١٠٧، ١٩٦، ٧٨٠، ٨٢٢، ٨٥١	معاوية بن صالح الدمشقى الحافظ	١٦٧/٢، مصعب بن سلام
٥٥/٢		٥٨٣-٥٨١، مصعب بن عبد الله الزبيري (١٦٦/١)
أبو معاوية الفزير = محمد بن خازم		٨٢٢، ٨٢٠/١، مضر بن محمد البغدادي
٣٧٢، ٣٧١/١	معاوية بن أبي العباس	٣٧٧/١، مطر الوراق
٣٧١/١	معاوية بن هشام الكوفي	٥٥٣/١، مطرّف بن عبد الله اليساري الأصم (٨٠٨-٨٠٣)، ٥٥٤
١٨٢، ١٨١، ٣٢/٢		
٦٣٥، ١١٠/١	معد بن جمعة الرُّوِيَانِي	مطئَن = محمد بن عبد الله الحضرمي
(٨٠٩-٨٠٨)، ٦٣٦		ابن مظاير الحافظ (٧٨٦، ٦٥٢/١)
٨٢٦/١	معد الجهنبي	ابن المظفر الحافظ = محمد بن المظفر البغدادي
٨٢٦/١	معد بن هوذة الأنباري	مظفر بن مُدرِك أبو كامل البغدادي (٨٤٤/١)
٤٣٦	المعتصم بالله (بن هارون الرشيد) /١	معاذ بن جبل (٧٨٧/١)

المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث	٤٦٧ / ١	معتمر بن سليمان بن طرخان التيمي
ابن هشام المخزومي	٣٥٢ / ١	معروف بن سويد
المغيرة بن عبد الرحمن الجِزامي	٨٤٢ / ١	المعروف الكرخي
	٢٩٤ / ٢	المعري
المغيرة بن عبد الله (؟)	٣٧٤، ٣٩ / ١	المعلمي (المؤلف)
المغيرة بن عبد الله اليشكري	٩٢ / ١	أخو المعلمي
مغيرة بن مَقْسُمَ الضَّبْيِ	٣٨٢ / ١	المعلمي الرازي
	٥٦٩ / ٢	المعلمي بن زياد
أبو المفضل الشيباني = محمد بن عبد الله	٧٤٩ / ١	أبو المعلمى بن مهاجر
المفضل بن غسان الغلابي	٧٨٢، ٥٤٩ / ١	معمر بن راشد الأزدي
	٢٠١-١٩٨، ١٩٥، ١٤١، ٦٣ / ٢	
المفضل بن فضالة القِتَبَانِي	٢٢٤	
مقاتل بن سليمان		أبو معمر الهدلي القطيعي =
ابن أبي مقاتل القراطي		إسماعيل بن إبراهيم بن معمر
المقداد بن الأسود	٤٤٠ / ١	أبو معين الرازي
المقدمي = محمد بن أبي بكر المقدمي	٥٧٢ / ١	المغنيساوي الحنفي
المقرizi	٢١، ٢٠ / ٢	المغيرة بن سقلاب الجَزَرِي
مَقْسُمُ مُولَى ابْنِ عَبَّاسٍ	٥٠٦، ٤١٧ / ١	المغيرة بن شعبة
مكحول	١٤٦، ١٤٤، ٥٦، ٥٥ / ٢، ٥٠٧	
ابن مُكْرِمٍ (محمد بن الحسين)	١٠٥ / ١	المغيرة بن عبد الرحمن الأَسْدِي
مُكْرِمُ بْنُ أَحْمَدَ الْقَاضِي		المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث
		ابن عبد الله المخزومي
مكي الرُّمِيلِي	٢٥٩ / ٢	

٢٩٢/١	أبو منصور البغدادي	٢٩٣، ٢٩٢، ٢٣٢/١	الملا علي القاري
٨٠٢، ١٦١/١	المنصور أبو جعفر العباسي	٤١٦/١	الملحمي
٨٢٦/١	منصور بن زاذان		الملك المعظم = عيسى بن أبي بكر الأيوبي
٢٦٧/١	منصور الطوسي		أبو المليح بن أسامة الهمذاني ١٤٤/٢، ١٤٣،
٨٥١	منصور بن أبي مزاحم ٨١١/١	١٤٧، ١٤٦	
٣١٣، ١٥٩، ٧٧/١	منصور بن المعتمر	٥٦٩، ٢٤٢، ٢٤١/٢	ابن أبي مليكة
- ١٨١، ١٤٦، ٣٥/٢، ٣٧٤		١٤٣/٢	مليكة الهمذانية
٢٥١، ٢٥٠، ٢٢٤، ١٨٥، ١٨٣			ابن المنادي (أحمد بن جعفر) ٣٦٤/١
ابن بنت منيع = عبد الله بن محمد		٧٧٣، ٧٧١، ٥٨٧، ٣٩٥	
ابن عبد العزيز البغوي			ابن منه أبو القاسم (عبد الرحمن)
٤٠٧/٢	مهاجر بن دينار الشامي	٤١/٢	ابن محمد بن إسحاق
مهذب تاريخ ابن عساكر = عبد القادر بن بدران			ابن منه (محمد بن إسحاق)
٤٠٦، ٨١/١	أبو المهزّم		ابن محمد بن يحيى ١٩٥/١
٤٧/١	المهذب بن أبي صفرة		١٩٨، ٣٦٧، ٤٨٥، ٤٨٦، ٨٣١
ـ ٨١٦، ٢٤٢، ٢٤٠/١	مهناً بن يحيى	١٢٤/٢	
(٨١٩)			ابن منه (محمد بن يحيى) ٤٩٩، ٤٩٩/١
٢٩٦/١	مورق العجلي	٥٠٦	
٥٧١، ٥٠٧، ٧٥/١	موسى عليه السلام		ابن منه (يحيى بن عبد الوهاب)
٣٩١، ٣٤٣، ٣٣٢، ٣٠٥/٢، ٥٧٢			ابن محمد ابن إسحاق ٢٠٠/١
٥٥٣، ٥٣٥، ٥٢١، ٤٠٢، ٣٩٢		٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠١	
٧٧١، ٤٨٢/١	موسى بن إسحاق الأنصاري	٦٣/٢	ابن المنذر أبو بكر النيسابوري
٦٩٦/١	موسى بن إسماعيل التبوزكي	٢٢٤	
١٨٣/٢، ٧٧٢	(٨١٢-٨١١)، ٧٧٢	١٢٣/٢	المنذر بن الزبير بن العوام

٨٥٢/١	ميمون بن حفص أبو توبية أبو الميمون بن راشد = عبد الرحمن بن عبد الله البجلي	١١٢، ٤٦/٢	أبو موسى الأشعري
٦٣/٢، ١٧٦، ١٧٥/١	ميمون بن مهران	٣٠٢، ١١٨، ١١٣	موسى الجهنمي
٢٥٨/٢	الميموني (صاحب الإمام أحمد)	٣٨٢، ٣٨١/١	موسى بن دينار المكي
٣٩٢/٢	التابعة الذهبياني	٥٤، ٥٣/٢	موسى بن سلمة بن أبي مريم
٤٠٠/٢	ناجية بن كعب	٢٠٥	موسى بن طريف الأستدي
ابن ناصر = محمد بن ناصر السلامي		٧٥٠/١	موسى الطويل
٢٩٦/١	ناعم مولى أم سلمة	١١١/١	موسى بن عبيدة الرَّبْذِي
٩٨/٢	نافع بن جبير بن مطعم	١٤/٢	موسى بن أبي عثمان
٥٥٨/١	نافع بن عبد الرحمن القاري	٥١/٢	موسى بن عقبة
٣٢٧، ٢٨٢/١	نافع مولى ابن عمر	٧٨٤/١	موسى بن عيسى بن عبد الله السراج
٦١٨، ٣٨٢، ٣٢٩		٤٥٠، ٤٤٨/١	موسى بن فليح
٨٣٥، ٧٥١، ٦٣٨، ٦٢٢		٥٠٢، ٤٠٦/١	موسى بن القاسم الأشيب
٧٦، ٤٣، ٤٢، ٢١، ٢٠/٢		٥٣٦، ٥٣٣/١	أبو موسى المديني
١٢٢، ١٢١، ١١٤، ١١١، ٩٠، ٨٨		(٨١٢)/١	موسى بن المساور الضبي
١٦١، ١٥٨		٦١٩، ٥٢٨/١	موسى بن هارون الحمال
١٦٨/١	نافع بن عمر الجمعي	٦٤٨، ٦٢٠	
٦٤١/١	نافع بن مالك بن أبي عامر الأصبهني	١١٨/١	موسى بن يعقوب الزمعي
١٤٨/١	البناتي (ابن الرومية الإشبيلي)	٣٢/١	الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي
٢٣٤، ٢٠١/١	ابن النجار الحافظ البغدادي	٦٤٣، ٥٩١، ٢٩٤، ٢٩١	
٤٢٤/٢	النجار المعزلي	٦٤٤	
٦٢٣، ٣٧٧/١	ابن أبي نجيع	٥٦٩/٢	ميكائيل عليه السلام

٥٧٤/١	نصر الأندلسي	٦٥٨، ١٦٦/١	ابن النديم
١٧٤/٢	نصر بن باب الخراساني	٦٣٤-٦٣٢/١	نزار بن حبّان
٥٣١/٢، ٢٣٨، ٢٣٧/١	أبو نصر السجزي	٧٧، ٧٦/١	النسائي
٥٦٥، ٥٦٣/١	أبو نصر ابن الصياغ الشافعى	١١٠، ٩٤، ٩٧، ١٠٧، ١٠٦، ١١٠، ٨٣	
٥٥٧/١	نصر بن علي الجهمي الصغير	١٤٩، ١١٤، ١٢٣، ١٢٢، ١١٣	
(٨٢٣-٨١٩)	نصر بن محمد البغدادي /١	١٩٦، ١٦٣، ١٥٩، ١٧٤، ١٩٠، ١٩٦	
٦٩٠/١	نصرى بن محمد العادلى	٣٣٩، ٣١٢، ٢٤٧، ٢١١، ١٩٧	
٢٠٩/٢	أبو النصر (سالم بن أبي أمية)	٣٤٠، ٣٦٣، ٣٤٦، ٣٦٠، ٣٤٣، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨٢	
٧٣٥، ٩٢/١	النصر بن شمیل	٣٦٧، ٣٨٢، ٤٢٥، ٤٢٣، ٤١٤، ٣٨٩، ٣٨٨	
(٨٢٣)	النصر بن محمد المروزى /١	٤٤٨، ٤٤٧، ٤٤٦، ٤٥١، ٤٦٦	
١٢١/٢	النصر بن محمد اليمامي	٤٣٢، ٤٧٨، ٥٢٤، ٦١٧، ٦٠٨، ٦٣٩	
٧٥١-٧٤٩/١	النَّصْرِيُّ الْخِيُوَى	٦٣٩، ٦١٧، ٦٠٨، ٥٢٤، ٤٧٨	
٤١/١	النظام	٧٤٦، ٦٩٧، ٧٢٢، ٧٢١، ٧١٧، ٦٩٧	
٢٨٠/٢	النعمان بن بشير	٧٦٨، ٧٩٢، ٧٩٠، ٧٨٠، ٧٧٤، ٧٧٤	
٨٤٩/١	النعمان بن قيس (جد أبي حنيفة)	٨٢٥، ٨٢٣، ٨١١، ٨٠٢، ٧٩٣، ٧٩٣	
	٨٥٠	٨٤٧، ٨٤٦، ٨٣٤، ٨٢٨، ٨٢٧	
أبو نعيم الإستراباذى= ابن عدى الجرجانى		١٢٢، ١١٩، ٥٢، ٣١/٢	
أبو نعيم الأصبهانى /١		١٤٥-١٤٣، ١٣١، ١٣٤، ١٢٧	
(٢٠٥-١٩٧)		١٦٦، ١٦٧، ١٦٧، ١٦٦، ١٥٨	
٢١٤		١٧٨، ١٧٢، ١٧٢، ١٧٨	
٣٣٧		١٨٢، ١٨٣، ١٨١، ١٨٧	
٥٠٥، ٥٠٤، ٤٧٤، ٣٤٥، ٣٤٢		١٩٩، ١٩٧، ١٩٦، ٢٠٠	
٥٤٠، ٥٣٥، ٥٣٤، ٥١٧، ٥١٠		١٩٢، ٢٠٣، ٢٠٣، ٢٠٨-٢٠٦	
٦٧/٢، ٨١٢، ٧٨٧، ٦٥١، ٦١٣		٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢١، ٢٢٢	
٦٧	نعميم بن حمّاد المروزى /١ (٨٣٦-٨٢٤)	٤٠٣، ٢٨٩، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٥٦	

١٦٢، ٧٩/١	هارون الرشيد	١٢١، ١٢٠
٤٣٠، ٤٤٨-٤٥١، ٥٥٤، ٥٥٥		أبو نعيم الفضل بن دكين ٩٧، ٩٦/١
٦٥٩، ٧٠٢، ٧٠٥، ٦٦٤، ٦٦٣		٤٠١، ٣٢٩، ٣٢٥، ٣١٥
١٥١/٢		٥١٨، ١٨٥، ٤٨/٢، ٦٢٣، ٤٨٢
٤٦٩/١	هارون بن عبد الله الحمّال	٧٣٣/١
٤٤٠، ٣٤٥، ٤٩/١	هارون بن معروف	٤١٠، ٣٩١/١
٤٥٠، ٤٤٨/١	هارون بن موسى الفَزُوري	ابن نمير (محمد بن عبد الله) ١٧٣/١
٦٧٦/١	هاشم بن عبد مناف	١١٦/٢، ٧٤٦، ٣٧١، ٢٣٥، ١٩٦
١١٢/٢	هانئ بن هانئ	٢٣٩، ٢٣٢-٢٣٠، ١٧٢
٤٥/١	هبة الله بن الحسن الطبرى = اللالكائى	ابن أبي نهشل
٧٦٩/١	هبة الله بن محمد بن حبش الفراء	أبو نواس ٢٣٥/١
٤٩٩/١	ابن هبيرة (يزيد بن عمر الغزارى)	نوّاس بن سمعان ٨٣١/١
٢٢٢/١	ابن هبيرة الحنبلي	نوح عليه السلام ٤٨١، ٣٩١/٢
٧٥٠/١	أبو هدبة	نوح بن جابر ١١٩/١
٣٩٨/٢، ٤٦، ٤٥/١	هرقل	نوح بن أبي مريم ٨٢٤/١
٢٨٤/١	ابن الهرّوانى	نوح بن يزيد ٣٢١/١
الهروي = أبو إسماعيل الهروي		نوف البكالى ٣٩٦/٢
أبو هريرة ١٥/١، ٨٧، ٨١، ٣٥، ٢٣، ١٥/١		النوي ١٠٢/١، ١٠٣، ١٣٤، ١٣٦
٤٠٠، ٥٠٨، ٥٥٠، ٥٨٥، ٦١٨		٥٦١، ٤٠٣، ٣٢٠/٢
٦٢١، ٦٢٣، ٦٤٦، ٦٧٤، ٦٧٢٣		هارون عليه السلام ٥٠٧، ٧٥/١
٧٤٧، ٧٨٣، ٧٨٧، ٧٩٨		٤٠٢، ٣٠٥/٢
٨٠٧، ٨/٢، ٨٣٢، ٨٣٤، ٨٣٥		هارون بن إسحاق الهمданى ٣٤٦/١، ٥٢٠، ٥٢١
٢٣، ٢٧، ٤٦، ٢٨، ٤٧، ٥٥-٥٧		٢٣٠، ١٧٢، ١٧١/٢

-٢٢٩، ٢٢٧، ٢١٤، ٢٠٧، ١٩٧	١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٢٤، ٩٣
٤٠٦، ٢٣٢	٢٤٣، ١٦٨، ١٤٦، ١٤١
هشام بن محمد بن السائب الكلبي ٦٧٠ / ١ (٨٤٣-٨٤٢)	٢٨٩، ٢٧٩، ٢٦٣، ٢٦٠-٢٥٨
هشام بن يونس بن وابل ١٢٢، ١٢١ / ٢	٣٣١، ٣٣٠، ٣١٠، ٣٠٢، ٣٠٠
هشيم بن بشير الواسطي ٣٧٤، ١٦٠ / ١	٣٩١، ٣٩٠، ٣٨٤، ٣٨٠
١٣٤، ١١٤، ١٦ / ٢، ٦٢٣	٥٦٧، ٤٨٢، ٤٧٧، ٤٤٥
هُقْلُ بْنُ زِيَادٍ ٢٠٢ / ٢	٤٨٠ / ٢
هلال بن يحيى البصري ٥٩١ / ١	ابن هشام (جمال الدين النحو) ٦٨٨ / ١
ابن الهمام الحنفي ١١ / ٢، ٤٠٨، ٦٤ / ١	٦٩٣ / ١
همام بن يحيى العوادي ١٤٢، ١١٤ / ١	هشام بن حسان القسطروسي ٧٩٨ / ١
٢٠٢، ١٤٩، ١٤٨ / ٢	٥٦٩ / ٢
هُنَادِ بْنِ السَّرِيِّ ٣٢٧ / ١	هشام بن الحكم الرافضي المشبه ٥٢٠ / ٢
هُنَيِّ بْنِ نُورِيَّة ٢١٩، ٤٩ / ٢	هشام الدستوائي ٢٢٢ / ٢
هِيَاجُ بْنُ بَسْطَامٍ ٣٩٩-٣٩٧ / ١	أبو هشام الرفاعي ١٧٣ / ١
الهيئم بن جميل ٨٤٦-٨٤٣ (١٣٠ / ١)	هشام بن زيد بن أنس بن مالك ١٤٧ / ٢
الهيئم بن عبد الله التميمي ٥٤٩ / ١	١٤٨
الهيئم بن كلية الشاشي ١٤٣ / ٢	هشام بن سعد المدنى ١٧٨ / ٢
أبو وائل = شقيق بن سلمة	هشام بن عبد الملك ٧٤٠، ٧٣٩ / ١
وائل بن حجر ١٣٤، ٥٠، ٤٩، ٤٠ / ٢	هشام بن عروة بن الزبير ٢٦-٢٤، ٢٠ / ١
الواشق بالله (هارون بن المعتصم) ٤٣٤ / ١	٥٣، ٣٤٨، ٣٦٣، ٥٨٢
٤٣٦	٨٤٢-٨٣٩ (١٠٨، ٥٦، ٥٥ / ٢)
وائلة بن الأسعف ٨٣٥، ٦٧٥ / ١	١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٩١، ١٩٢

أبو واقد الليثي الصغير (صالح بن محمد بن زائدة)	٦٠٠، ٨٣١، ٨٣٣، ٨٣٦، ٨٣٨ (٨٣٨-)	
الواقدي	١٤٠ / ٢، (٨٣٩)	١٦٠، ١٥٨ / ٢
أبو الوليد النيسابوري الفقيه (حسان ابن محمد)	٦٣ / ٢	١٦٨، ١٣١ / ١
ورقاء بن زهير العبسي	١٩٦ / ٢	٧٧١، ٢٨٩، ٢٧٧، ٢٧٦
ورقاء بن عمر اليشكري	١١٤ / ١	٣٧٤، ٣١٤ / ١
الوضاح بن عبد الله اليشكري	٢٥٦ / ٢	٣٥٤ / ١
٤٥٠ / ١	١٠٨ / ٢، ٥٠٢ / ١	٤٢٣، ٤٢٥، ٥١٥، ٥١٦، ٤٠٥
ورقاء بن زهير العبسي	٦٢٨ / ١	٨٤٦-٨٤٣، (٨٣٨-٨٣٦)، ٨١١
أبو الوفاء ابن عقيل	٦٣ / ٢، ٦٣١، ٦٣٠ / ١	١٨٥، ١٨٣، ١٨٢، ١٥٦ / ٢
وكيع بن الجراح	٦٣١، ٦٣٠ / ١	٢٢٠، ٢١٩ / ١
١٢٨، ١٨ / ١	٢٢٩، ٢٢٣ / ١	١٢٨، ١٨ / ١
أبو الوليد السكوني	٣٩٣ / ٢	٥١٣، ٣٥٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٢٨١
أبو الوليد الطيالسي	٤٥٢، ٢٨٢ / ١	٨١٨، ٨١٢، ٨٠٠، ٦١١، ٦١٠
الوليد بن كثیر	٣٩٩ / ١	٦٧، ٣٤-٣٢، ٣٠، ١٦ / ٢، ٨٣٩
الوليد بن شجاع السكوني	٥٤٧، ٥٤٦، ٤٨ / ١	٥٧٢، ٥٧١، ٢٥١، ١٢٦، ١١٢
١٨٣ / ٢	٢٠٨ / ٢	
ابن الوليد الكرخي المعتزلي	٢٢٦ / ٢	١٧٠، ١٤ / ٢
الوليد بن مسلم	٤٥٢ / ١	١٧٧، ١٧٥
٥٦٤ / ١	٢٢٢ / ١	٣٨٢، ٣٧٥ / ١
٧١٥		

٦٣٥/١	يحيى بن علي بن الطيب الدّسّكري	١٤٢/١	يحيى بن سعيد الأنصاري
١٤٩/١	يحيى بن الفضل	-٢١٠، ١٩٠، ١١٠، ٩٠/٢	
٤٥٠، ٤٤٨/١	يحيى بن فُلْيَح	٢٤٥، ٢٢٢، ٢١٣	
٢٠٣، ٢٠٢/٢	يحيى بن أبي كثير	يحيى بن سعيد القطان	١٢٠، ٤٢/١
٧٤٩/١	أبو يحيى المعلم	٣٧٠، ٣٦١، ٢٨١، ١٥١، ١٢٤	
٩٧، ٤٩، ٢٦، ٢٤/١	يحيى بن معين	٤٤٠، ٣٨٩، ٤٣١، ٣٨١	
١٣٢، ١٢٥، ١٢١-١٠٦، ١٠٥		٥٨٦، ٥٦١، ٥٣٧، ٥٣٦، ٥٣٤	
١٦٠-١٥٨، ١٥٣، ١٥٠، ١٤٩		٧٦٠، ٧٢٢، ٧٢١، ٧١٢، ٦٩٧	
-١٨٩، ١٨٤، ١٦٩، ١٦٦، ١٦٣		١٨٩، ٧٩٤، ٧٨٧	
٢٢١، ٢٢٧، ١٩٧، ١٩٦، ١٩١		٢٢٠	
٢٧٣، ٢٦٨، ٢٥٦، ٢٤٢، ٢٣٥		٦٢٢/١	يحيى بن سليم الطائفي
٣٤٥، ٣٤٤، ٣٢٩، ٢٨٥		٨٣٤، ٨٣٣/١	يحيى بن سليمان الجعفري
٣٦٤-٣٥٩، ٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٤		٣٢٧/١	يحيى بن سليمان بن نضلة
٣٩٣، ٣٨٦، ٣٧٩، ٣٧٨، ٣٦٧		٥٧٦/١	يحيى بن أبي طالب البغدادي
٤٠٤، ٤٠٣، ٤٠١، ٤٠٠، ٣٩٧		يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير	١٢٢/٢
٤٣٨، ٤٣١، ٤٢٥، ٤١٥، ٤١٤		١٢٣	
٤٧٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٦٧-٤٦٥، ٤٤٤		١١٨/١	يحيى بن عبد الحميد الحماني
٥٥٧، ٥٢٩، ٥١٦، ٥١٥، ٤٨٠		٥٢٧، ٣٢٥، ٤٥٩، ٤٨٣	
٥٦١، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠٨، ٦٠٩		٢١٩، ١٨٥/٢، ٨٤٧	
٦١٧، ٦٣١، ٦٣٢-٦٣٤، ٦٣٧		٦٢١/١	يحيى بن عبد الرحمن بن أبي قتيلة
٦٢٨، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٩٧-٦٩٤، ٦٧٢٠		٢١٤، ٢١٣/١	يحيى بن عبد الله بن بكر
٧٤٥، ٧٤١، ٧٣١، ٧٢٥، ٧٢٤		٨٣٤، ٨٣٣، ٦٢٨	
٧٨١، ٧٨٠، ٧٧٩، ٧٦٨، ٧٤٦		١٧/٢	يحيى بن عُقَيل الخزاعي

يزيد بن هارون	٧٤٧، ٦٥٤/١	٧٨٢، ٧٨٠، ٨١٣، ٨١١، ٨١٠، ٨١٣، ٨١٢
	١٩٨، ١٧٣، ١٣٨/٢، ٧٩٨، ٧٧٩	-٨٢٨، ٨٢٣-٨١٩، ٨١٦، ٨١٤
يزيد بن يوسف الشامي	١٦٣، ١٦٢/١	٤٣، ٤٣، ٤٣، ٤٣، ٤٣، ٤٣، ٤٣
	(٨٤٨-٨٤٧)	١١٩، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٦٢، ٦٢، ٦٢، ٦٢
يعقوب عليه السلام	٥٢١، ٣١١/٢	١٩٥، ١٨٥، ١٧٦، ١٦٥، ١٥٨
يعقوب بن إبراهيم الدورقي	٤٥٤/١	-٢٥٧، ٢٤٤، ٢٢٠، ٢٠٨، ٢٠٣
يعقوب بن إبراهيم بن سعد	١٩٨، ١٧٥/٢	٤٤١، ٢٦٠
	٤٧٨	يحيى بن المغيرة
يعقوب بن حميد	٢٥٨/٢	٣٠٥/١
يعقوب بن سفيان الفسوي	٩٢، ٣١/١	٢٠٥، ٢٠٤/٢
	٢٦٨، ٢٣٥، ١٢٣، ١٢٢، ١٢٠	٢١٠، ٢٠٩
	٣٨٨، ٣٢٢، ٣١٩، ٢٦٩	٢٦٧، ٢٣٩/٢
	٤٨٦-٤٨٤، ٤٨١، ٤٨٠، ٣٩٣	١٨٧، ١١٥/٢
	٤٨٨، ٤٩٧، ٧٤١، ٧٤٧، ٧٩١	يحيى اليشكري
	٨٥٢، ٨٤٦، ٨٤٦ (٨٤٨)	١٧/٢
	٢٥٧/٢	يحيى بن يعمر البصري
يعقوب بن شيبة	١٢٢، ١٢٠/١	١٢٠/١
	٥٦، ٥٤/٢، ٨٤٦، ٣٨٩، ٣٧٥	يزيド بن أبي حبيب
	١٧٦، ١١٩	٥٩٦، ١٤٠/١
يعقوب بن مجّمَع	١٠٩/٢	٦٧١، ٥٢٩، ١٢٣/١
أبو علي الطوسي	٧٣٨/١	يزيد بن زريع
يعلى بن عبيد	٧٤٧، ٤٧٤، ٢١٦/١	٨٣٧/١
	١٦٧/٢	يزيد بن عطاء الواسطي
		٤٦٨/١
		يزيد بن محمد بن فضيل
		يزيد بن الهداد

٥٩٩، ٦٠٦، ٦٠٤-٦٠٢، ٦٠٧	علي بن عطاء
٧٣٦، ٧٣٥، ٧١٤، ٧١٠، ٧٠٨	أبو يعلى ابن الفراء الحنبلي
٨٢١، ٨١٩، ٨٠٢، ٧٤٦-٧٤٤	أبو يعلى الموصلي
٨٤٢، ٨٤٣، ٨٥٢، ١٢/٢، ١٠٥	٣٨١، ١٧٢/٢، ٧٩٨
٢٧٤، ١٥٤، ١٥٣، ١٥١، ١٠٦	أبو اليمان الحكم بن نافع
يوسف بن قُرْغَلِي = سبط ابن الجوزي	أبو اليُمْنُ الكندي
٦٠٠/١	ابن ينال = علي بن محمد بن ينال العكبري
يوسف بن موسى القَطَّان ٤٥٤/١	يوسف عليه السلام
٢٣٠، ١٧٢/٢	يوسف بن إبراهيم السَّهْمي ٦٣٦، ٦٣٥/١
٤٢٣-٤٢١/١	يوسف بن أحمد الشيرازي
٢٧٩/٢	يوسف بن أحمد الصيدلاني
٣٦٣/١	يوسف بن أحمد المكي
٩٨، ٩٧/١	يوسف بن أسباط ٥٨٦، ١٨/١
٣٢/١	يوسف بن طاهر النضرى
٢٤٩/١	يوسف بن عبد الأعلى الصدفي
١٨٦/٢، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٥١	٢٧٦، ١٠٤، ٦٧/٢
٢٠٥، ١٩٦، ١٨٩، ١٨٧	يوسف بن خالد السَّمْتَى ٥٩٤-٥٩١/١
٣٧٧/١	٧٤٦
يونس بن عُبيَد	يوسف بن عدي التيمي الكوفي ١٦٥/٢
ابن يونس المصري الحافظ ٢٩٣/١	يوسف العش ٢٤٠، ٢٣٤/١
٢٩٤، ٢٩٣، ٣٤٣، ٥٢٢، ٥٩٦، ٧٧٥	يوسف بن عيسى بن دينار المرزوقي ٦٧/٢
٨٢٥، ٨٠٥، ٨٠٤، ٧٧٦	أبو يوسف القاضي ٢٩٢-٢٩٠، ٢٧٦/١
يونس بن يزيد الأيلى ١٩٥/١	٣٠٦، ٣١٥، ٣١٧، ٣٤١
١٩٨-١٩٥، ١٨٩، ١٤٥/٢، ٦٢٩	٤٣٠، ٤٣٦، ٤٤٨، ٤٦٣
	٥٥٤، ٤٩٧، ٥٤٥، ٥٢٦



فهرس الكتب

- الإبانة، للأشعري
الإبانة، لأبي نصر السجзи
الإتقان، للسيوطى
الأثار، لمحمد بن الحسن الشيباني
الأثار، لأبي يوسف
الأحاديث الواهية = العلل المتناهية
إحقاق الحق ببطل الباطل في مغبة الخلق، للكوثري
الأحكام، لعبد الحق الإشبيلي
إحياء علوم الدين، للغزالى
الأخبار الداخلية في التاريخ، لأبي القاسم الحجازي
اختلاف الحديث، للشافعى
اختلاف الفقهاء، لابن جرير الطبرى
الأربعون النووية
الإرشاد، للخليلى
إرشاد السارى، للقسطلانى
إرشاد العامه إلى معرفة الكذب وأحكامه، للمؤلف
٥٠٦، ٤٠٩، ٥٨/١
٥١٨، ٥١٢
٤٨٧/١
١٨٤/٢، ٢٩٩، ٢٩٦/١
٨٢٤، ٥٣٨/١
٥٣٨، ٥٣٤، ٣٦٩/٢، ٢١٨/١
٥٣١/٢
٤٥٥، ٣٢٥/٢
١٥٦، ١٠٢/٢
١٥١/٢

- الإصابة، ابن حجر
 ١٤٤، ١٤٣، ١٢٤ / ٢، ٦٧٥، ٦٧٠، ١٥ / ١
 ٢٣ / ١
 الأصول الستة
 ٦٤٦، ٥٣٣، ٤٧٥، ٤٧٣، ٤٣٥، ٤٢٣ / ١
 الاعتصام، للشاطبي
 ٣٧٩ / ٢
 الإعلام بقواعد الإسلام، للهيثمي
 ٤٩٢ / ٢
 إعلام الموقعين، ابن القيم
 ٢٦٦ / ٢، ٣٧، ٣٦ / ١
 الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني
 ٤٥٠، ٤٤٨، ٣٤١، ٤٥، ٤٤ / ١
 الاقتضاب، ابن السيد البطليوسى
 ٦٨٤ / ١
 الإكمال، ابن ماكولا
 ٣٤٧ / ١
 ألفية الحديث، للعرافي
 الأم، الشافعى
 ١٩٥، ١٠٢ / ١
 ، ٤٢ / ١، ٤٢٣، ٢٥٩، ٦٧، ٦٦١، ٤٢٣، ٢٥٩، ٦٨٩، ٦٨٠، ٦٦١، ٤٢٣، ٢٥٩، ٦٩٠
 ، ١١٥، ١٠٥، ٩٤، ٢٥، ١٤، ١٢ / ٢، ٧١٠-٧٠٧، ٦٩٩
 ٢٦٢، ٢٤٦، ٢٢٥، ١٨٧، ١٨٠، ١٢٣
 ٤٨٣ / ١
 أمالي ابن درستويه
 ٣٦٨ / ١
 أمالي الحافظ ابن حجر
 الأمهات الست = الأصول الستة
 الانتقاء، ابن عبد البر
 ٣١٠، ٣٠٨، ٣٠٥، ٣٠٤، ٢٦١، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٥٠ / ١
 ٦٦٦، ٦٥٨، ٦٢٧، ٥٩٨، ٥٩٧، ٤٣٢، ٤١٥، ٤١٤
 الأنساب، ابن السمعانى
 ١٧٧ / ٢، ٧٥٠، ٧١٧، ٣٠٤، ٢١١ / ١
 ٥٤ / ١
 بحر المذهب، للروياني الشافعى
 ٥٦٥ / ١
 بغية الوعاة، للسيوطى
 ٤٠١ / ١
 التاريخ، للحسين بن حميد بن الريبع

- التاريخ، لليث بن سعد المصري
 ٢٩٥/١
- التاريخ، لمحمد بن عبد الملك الهمذاني
 ٥٦٣/١
- التاريخ، ليزيد بن محمد بن إياس الموصلي
 ٤٦٨/١
- تاريخ أصحابهان، لأبي نعيم
 ٨١٢، ٥٣٤، ٥٠٤، ٢٠٨، ٢٠٥/١
- تاريخ الأمم والملوك، للطبرى
 ٤٣٠/١
- التاريخ الأوسط، للبخارى
 ٥٨٩/١
- تاريخ بغداد
 ، ١٦٢، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٥، ١٤٨، ٣٠، ٢٥/١
- ، ١٩٢، ١٩١، ١٨٩-١٨١، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٥، ١٧١، ١٦٣
- ، ٢٢٩، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٠، ٢٠٦، ٢٠٣، ٢٠٢، ١٩٧، ١٩٥
- ، ٢٨١، ٢٧٧، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٦
- ، ٣٢٨، ٣٢٣-٣٢٠، ٣١٤، ٣١٥، ٣٠٥-٣٠٠، ٢٨٨، ٢٨٥
- ، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٣-٣٤١، ٣٣٩-٣٣٧، ٣٣٣-٣٣١
- ، ٣٨٣، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٦٧-٣٦٤، ٣٥٦-٣٥٤، ٣٥٠-٣٤٨
- ، ٤٠٢، ٤٠١، ٣٩٧، ٣٩٥، ٣٩٤، ٣٩٠-٣٨٨، ٣٨٦، ٣٨٤
- ، ٤٢٥، ٤٢٣، ٤٢١، ٤٢٠، ٤١٧، ٤١٤، ٤١٣، ٤١٠، ٤٠٩
- ، ٤٥٢، ٤٤٨، ٤٤٤، ٤٤٢، ٤٣٧، ٤٣٥، ٤٣١-٤٢٩، ٤٢٦
- ، ٤٧٠-٤٦٨، ٤٦٥، ٤٦٣، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٥٧، ٤٥٥، ٤٥٤
- ، ٥٠٤، ٤٩٩، ٤٨٩، ٤٨٧، ٤٨٦، ٤٨٢، ٤٧٧، ٤٧٤، ٤٧٣
- ، ٥٣٨، ٥٣٧، ٥٣٣-٥٢٩، ٥٢٥، ٥٢٣-٥٢٠، ٥١٥، ٥١٣
- ، ٥٧٠، ٥٦٦، ٥٦٣، ٥٦٠، ٥٥٤، ٥٥١، ٥٤٨، ٥٤٦، ٥٤٥
- ، ٦١٧-٦١٤، ٦١٢، ٥٩٩، ٥٩٧، ٥٩٦، ٥٨٨-٥٨٥، ٥٧٣
- ، ٦٤٨، ٦٤٠، ٦٣٥، ٦٣٢، ٦٢٩، ٦٢٦-٦٢٤، ٦٢٢، ٦١٩

۷۲۰-۷۱۷، ۷۱۲، ۶۶۹، ۶۰۸، ۶۰۷، ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۰۱
۷۰۸، ۷۰۷، ۷۸۱، ۷۸۰، ۷۴۰-۷۳۸، ۷۳۵، ۷۳۴، ۷۲۸
۷۸۴، ۷۸۰، ۷۷۹، ۷۷۵، ۷۷۴، ۷۷۲، ۷۶۹-۷۶۷، ۷۶۰
۸۲۰، ۸۱۹، ۸۱۷، ۸۱۶، ۸۱۱، ۸۰۹، ۸۰۳، ۷۹۷-۷۹۱
-۸۴۶، ۸۴۳، ۸۴۲، ۸۳۸، ۸۳۴، ۸۳۳، ۸۲۷، ۸۲۴، ۸۲۳
۷۶، ۷۴، ۷۰، ۶۷، ۶۲، ۳۰، ۶، ۰/۲، ۸۰۳-۸۰۱، ۸۴۸
۲۷۶، ۲۷۴، ۱۰۷، ۱۴۷، ۱۲۷، ۱۰۴، ۱۰۲، ۹۷، ۹۱

تاریخ جرجان، للسهمی ۱۰۷/۱، ۳۰۱، ۱۰۷/۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۷۵۰، ۸۰۸، ۸۳۷

تاریخ ابن خلکان = وفیات الأعیان

تاریخ ابن أبي خیثمة

تاریخ دمشق، لابن عساکر

التاريخ الصغير، للبخاري

تاریخ العینی = عقد الجمان فی تاریخ أهل الزمان

التاريخ الكبير، للبخاري / ١١٣/١

۸۳۸، ۸۳۰، ۸۲۶، ۷۱۷، ۷۱۰، ۷۷۰، ۷۴۱، ۶۳۸

183, 182, 170, 170, 177, 170, 123/2

تاریخ مرو، محمد بن حمدویه

تاریخ ابن معین، روایة عباس الدوري

تاریخ نیسابور، للحاکم

تاریخ یعقوب بن سفیان الفسوی = المعرفة والتاريخ

تائب الخطيب، للكوثري ٣/١ ،٢٤ ،٢١ ،١٥ ،١٤ ،١٠ ،٧ ،٦ ،٣

۲۶۲، ۲۶۱، ۲۴۳، ۲۲۱، ۱۴۷، ۳۹، ۳۸، ۳۱

٣٢٠، ٢٩٠، ٣١٩، ٣١٤، ٣١٠، ٢٩٣، ٤٤٧، ٣٣٦، ٤١١، ٣٦٠، ٤٣٩، ٤٣٧، ٧٠٢، ٦٧١، ٦٦٥، ٦٠٢، ٤٨٤، ٤٥٧، ٥٥٥، ٢٨٥، ٥/٢، ٨٣٩، ٨١٣، ٧١٨

- ٧٨/١ تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة
٣٠٢، ٣٠١/١ تبييض الصحيفة، للسيوطى
٦٤/١ التحرير، لابن الهمام
٣٧١/٢ تخریج أحاديث الإحياء، للعرaci
٥٧٣، ٢٩٥، ٢٥٦، ٢٤٦/١ تدريب الراوى، للسيوطى
٢٢٢، ١٨٤/١ تذكرة الحفاظ
٢٦٧، ٢٦٥، ٢٦٣، ٢٥٧، ٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٢٩، ٢٢٨
٥٠٣، ٥٠١، ٥٠٠، ٤٧٥، ٤٥٩، ٤١٩، ٣٦٩، ٣٦٦
٥٧٦، ٥٦٧، ٥٤٥، ٥٣٠، ٥٢٨، ٥٢٤، ٥١٨، ٥١٧، ٥٠٨
٧٨٦، ٧٧٣، ٧٦٤، ٧٥٨، ٦٩٧، ٦٥٤، ٦٥٣، ٦٤٤
٥٦٧/٢، ٨٤٨، ٨١٦، ٧٩٦
الترحيب ب النقد التأنيب، للكوثري ٤/١
١٢٢، ٣٩، ٢٩، ٢٧، ٢٥، ٢٠، ١٠، ٨، ٤/١
٢١٠، ٢٠٨، ١٩٢، ١٧٧، ١٧٦، ١٧١، ١٥٤
٣٦٤، ٣٦٠، ٣٥٣، ٣٣٦، ٢٨٦، ٢٦٩
٤٧٨، ٤٥٨-٤٥٦، ٤٤٦، ٤٣٩، ٤٣٢، ٤٢٩
٧٥٣، ٧١٨، ٦١٤، ٥٦٨، ٥٥٥، ٥٢٩، ٥١٢
٦٨/٢، ٨٣٧، ٨١٣، ٧٧٣، ٧٦٨
١٢٣/٢، ٨١٩، ٧١٩، ١٦١، ١٥٩/١ تعجیل المنفعة، للحافظ

- تعظيم قدر الصلاة، للمرزوقي
التعقيبات على الموضوعات، للسيوطى
- تفسير ابن جرير الطبرى ٢٧٢ / ١ ، ٣٥٢ ، ٧٩٩ ، ٨٣٣ ، ٧٧ / ٢ ، ٨١ ، ٣٠٣ ، ٤٨٠ ، ٤٧٨ ، ٤٦٠ ، ٤٠١ ، ٣٢٥ ، ٣٢٤
- تفسير الرازى ٧١٥ / ١ ، ٣٣٥ / ٢
- تفسير ابن كثير ١٧١ / ٢
- تفسير سورة القلم، لابن تيمية ٤١٠ / ١
- تفسير كتاب الجزمى، لابن درستويه ٤٨٦ / ١
- تقديمة الجرح والتعديل ١٢٠ / ١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ٢٥٢ ، ٣٥٨ ، ٤٣٥ ، ٤٣٨
- التقريب والتسهيل، للنووى ٣١ / ٢ ، ٧١٢ ، ٥٢٢
- التمهيد، لابن عبد البر ٢٦٠ ، ١٦٥ ، ١٢١ / ٢ ، ٧١٢ ، ٧١١ ، ٢٦ / ١
- التنبيهات على أغاليط الرواية، لعلي بن حمزة البصري ٥٥٤ / ١
- تفريح التحقيق، لابن عبد الهاذى ١٧٤ / ٢ ، ٦٢٧ / ١
- تهذيب الآثار، للطبرى ١١٣ / ٢ ، ٤٨٦ / ١
- تهذيب تاريخ دمشق، لابن بدران ٥٠٣ ، ٢٨٨ ، ١٧٥ / ١
- تهذيب التهذيب ٤٩ / ١ ، ٤٩ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ١١٠ ، ١٠٩ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٧ ، ١٧٥
- ، ٣٢٠ ، ٣١٤ ، ٣١٣ ، ٢٨١ ، ٢٦٩ ، ٢٥٢ ، ٢١٦ ، ١٩٠ ، ١٧٦
- ، ٣٣٦ ، ٣٧٣ ، ٣٧١ ، ٣٧٠ ، ٣٦١ ، ٣٥٣ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٢٩ ، ٣٢٨
- ، ٤٤٠ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢١ ، ٤٠٧ ، ٤٣٢ ، ٤٣٨ ، ٤٤٥ ، ٥٤٦ ، ٤٧٢ ، ٤٧٥ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٢٩ ، ٥١٤ ، ٤٧٥ ، ٤٤٥

٥٥٥، ٥٩٣، ٥٨٩، ٦٩٧، ٦٤٦، ٦٣٧، ٦٢٨، ٦٠٨

٧٢٠-٧٢٢، ٧٢٤، ٧٥٩، ٧٨٤، ٨١٨، ٨٢١، ٨٢٦، ٨٢٨

٨٣٩، ٨٣٨، ٨٤٤، ٨٥٠، ١٤٨/٢، ٢٠١، ٢٤١، ٢٥٩

١٥٢/١، ١٧٧، ٥٣٩

تهذيب الكمال، للزمي

توالى التأنيس، للحافظ ابن حجر

٦٥٨، ٤٩٢-٤٩٤، ٤٩٠/١، ٦٥٧

٧٠٨، ٧٠٥، ٧٠٤، ٦٩٣، ٦٦١، ٦٥٩

الثقات، لابن حبان ١/١، ١١٣، ١١٥، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٠

٢١٧، ٣٣٩، ٣٤٦، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠٢

٤٠٧، ٤٢٧، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٤١، ٤٦٤، ٤٥١، ٥١٣، ٥٢١، ٥٣٠

٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٧، ٥٨٨، ٥٩٧، ٥٨٩، ٥٩٧، ٦١٦، ٦٢٩

٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٤٨، ٦٦٨، ٧٣١، ٧٦٩

٧٧٢، ٧٨٠-٧٨٢، ٧٨٥، ٧٩٠، ٧٩٣، ٧٩٨، ٨٠٢، ٨٠٣

٨١٨، ٨٢٣، ٨٣٧، ٨٤٩، ١٠٩/٢، ١٧٧، ٢٠٣، ٢٠٦

٢٠٨، ٢١٠، ٤٠٧

٣٨٧/١

الثقات، لابن شاهين

٧٥/١

الثقات، للعجلبي

١٥٧/١

الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، لابن قططويغا

٣٨٠/١

الجامع، لابن جريج

جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ١/١، ٢٦، ٣٧، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٩، ٣١٧

٤٨٦، ٦٩٥

جامع الترمذى ١/٢، ٥١٢، ٢١٢، ٥٥، ٥٧، ٤٠٠

الجامع الصغير، للسيوطى ٨٠١/١

٨٢٢، ٨٢١، ٨١٩/١	الجامع الصغير، لمحمد بن الحسن
٢٧٨/١	الجامع الكبير، لمحمد بن الحسن
٤١٧/١	جامع المسانيد، للخوارزمي
الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١٧٣/١ ، ٣١٤ ، ٣٤٦ ، ٣٩٥ ، ٤٥١ ، ٤٩٢	
٧٤٦، ٦٥٨، ٦٥٧، ٦٣٧، ٦٢٨، ٦٢٧، ٥٤٥	
٥١، ٤٤، ٤٣، ٤١، ٣٣/٢، ٧٩٦/١	جزء رفع اليدين، للبخاري
٤٨٧/١	جزء أبي صالح الفراء
٢٤٣/١	جزء في صوم يوم الشك، للخطيب
٧٩٦، ١٣٧، ١٢٩/١	جزء القراءة، للبخاري
٤٤١، ٤٣٩، ٢٠١/١	جزء محمد بن عاصم الثقفي
٣٨٦، ٣٨٥/١	جزء من حديث أبي بكر الشافعي
الجواهر المضيّة في تراجم الحنفية، للقرشي ٢٩١/١ ، ٣٠٤ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠	
٥٩٥	
٢٥٦، ١١٨، ١٦/٢، ٧١١/١	الجوهر النقي، لابن التركمانى
٤٧٧/٢	حادي الأرواح، لابن القيم
٤٤٨/٢	حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف
٦٠٤/١	حاشية على نصب الرأية، للفنجابي
٧٢٣/١	حديث داود بن أبي هند، لمحمد بن المثنى
٧٦٨/١	حديث أبي المفضل الشيباني، انتخاب الدارقطني
٦٧/٢، ٨١٢، ٣٤٥، ١٩٧/١	حلية الأولياء، لأبي نعيم
٥١١/٢	حواشي عبد الحكيم على المطول
١٠٥/٢	الخارج، لأبي يوسف

٨٥٢، ٥٥٧/١	الخصائص، لابن جنّي
١٧٤/١	خصائص علي، للنسائي
٣٢٤/١	الخصائص الكبرى، للسيوطى
٢٥٦/٢	الخلافيات، للبيهقي
٦٣٨/١	خلق أفعال العباد، للبخاري
٣٢٤/١	دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهانى
٤٤٠/١	ذيل تاريخ بغداد، لابن السمعانى
٢٥٤/١	ذم الكلام، للهروي
٢٩٢/١	ذيل اللآلى، للسيوطى
٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢٣/١	ذيل مرآة الزمان، للقطب اليونينى
٣٣٤/٢، ٥٣٨/١	الرد على الجهمية، لابن أبي حاتم
٢٣٣، ١٨٧، ١٨٣/١	الرد على الخطيب، لسبط ابن الجوزي
	الرد على الخطيب، للملك عيسى = السهم المصيب
٧٠٧/١	الرد على محمد بن الحسن، للشافعى
٤٨٧/١	الرد على المفضل الضبي في الرد على الخليل، لابن درستويه
٦٥٧، ٥٣، ٤٢/١	الرسالة، للشافعى
	رسالة أحكام الكذب للمؤلف = إرشاد العامه إلى معرفة الكذب وأحكامه
٥٥٣، ٥٣٤، ٤٨٠، ٧٦/٢، ٦٩٣/١	روح المعانى، للآلوسى
٨٤٩/١	روضه القضاة، للسمانى
٣٩٣-٣٩٠، ١٨٠/١	الزهد، لأحمد بن حنبل
٧٢١، ٣٢٠/١	الزهرة، بعض المغاربة
١٩٨/٢	الزهريات، للذهلي

- الزواجر عن اقتراف الكبائر، للهيثمي
 سؤالات حمزة السهمي للدارقطني
 سفر أرميا (من العهد القديم)
 السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل
 ، ٤٧٧
 ٣٣٥/٢
 ٢٧٠/١
 ١٩٤/١
 سنن البيهقي ٨٤٥، ٩٧، ٣٨/١
 م/٢ ١١٤، ١١٢، ١١٠، ١٠٩، ١٠٣، ٥٧، ٥١، ٣٢، ١٦، ١٣
 ، ٢٢٥، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٠٤، ١٩٩، ١٧٩، ١٧٢، ١٦١، ١٣٩
 ٢٦١، ٢٥٧، ٢٣٠
- سنن الترمذى = جامع الترمذى
- سنن الدارقطنى ١١٣/١
 ٦٢٦، ٦١٥، ٦١٠، ٦٠٨-٦٠٦، ٤٧٩، ٢٤٨، ٢٤٦، ١١٣
 ١٦١، ١٣٨، ١٢٦، ١١٨، ١١٤، ٣٢، ١٣/٢، ٨٤٥، ٧١٢
- سنن أبي داود ٣٤٦/١
 ١٠٥، ٨١، ٥٧، ٤٢/٢، ٦٢٩، ٥٤٦، ٤٧٩، ٣٨٧، ٣٤٦/١
 ٤٠٧، ٢٥٧، ١٦٤، ١٣٤، ١٢٤، ١٢٢، ١١٥، ١١٠
- سنن رجاء بن مرّجى ٥٧٦-٥٧٤/١
- سنن الشافعى، برواية الطحاوى ٦٥٩/١
- سنن النسائي ٢٢٣، ١٨١، ١٧٢، ١٦٤/٢، ٧٨٠، ٦٣٩، ٣٤٦/١
- السهم المصيب في الرد على الخطيب، لعيسى الأيوبي ٩٥/٢، ٤٥٧

٣٦٩/٢	سير أعلام النبلاء، للذهبي
١٧٠/١	السير، لأبي إسحاق الفزارى
١١٠/٢	السيرة، لابن إسحاق
٢٧٦/١	السيرة، ابن سيد الناس
٧٦/١	الشجرة، للجوزجاني
٧٩٧/١	شذرات الذهب، لابن العماد
٧٧٢/١	شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائى
١٠٢،٨٠/١	شرح ألفية الحديث، للعراقي
٦٤/١	شرح التحرير، لابن أمير حاج
٧٣/١	شرح جمع الجوامع، للمحلّي
٤٩٦/١	شرح السير الكبير، للسرخسي
١٣٦،١٠٢/١	شرح صحيح مسلم، للنووى
٣٧٢،٣٦٣/٢،٢١٩/١	شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية
٣٩/١	شرح علل الترمذى، لابن رجب
٦/٢	شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد
٥٧٢/١	شرح العينى على البخارى = عمدة القارى
٦٨٧/١	شرح الفقه الأكبر، للمغنىساوى
٢٩٣،٢٩٢/١	شرح القسطلانى على البخارى = إرشاد السارى
٥٤٧،٥١٢/٢	شرح الكافية، للرضي
٣٤١،٣٣٦،٣٣٣/٢،٤٣/١	شرح مسند أبي حنيفة، للقارى
	شرح المقاصد، للفتا扎انى
	شرح المواقف، للسيد الجرجانى

٣٥٧ ، ٣٥٢ - ٣٥٥ ، ٣٤٢

٥١٢ ، ٥١٠ ، ٤٤٨ ، ٤٢٤

شرح النخبة = نزهة النظر

١٥٧ / ١ شروط الأئمة الخمسة، للحازمي

٨٠١ ، ٧٩٩ / ١ شعب الإيمان، للبيهقي

٤٩٥ / ٢ الشفاء، لابن سينا

٧١٩ / ١ شفاء السقام في زيارة خير الانام ، للسبكي

١٣٦ ، ١٣٢ ، ١٣١ ، ٤٥ ، ٣٩ ، ٣٥ ، ٣١ ، ١٦ / ١ صحيح البخاري

٣٤١ ، ٢٤٧ ، ٢٢١ ، ٢١٣ ، ٢٠٠ ، ١٥٧ ، ١٥٦ ، ١٣٧

٤٧٩ ، ٤٧٦ ، ٤٧٥ ، ٤٢٤ ، ٤٠٤ ، ٣٨٥ ، ٣٧٢ ، ٣٦٨

٨٢٥ ، ٨٠٨ ، ٧٨٨ ، ٧٨٠ ، ٦٢٩ ، ٥٦١ ، ٥١٦ ، ٤٨٦

٩٠ ، ٥٣ ، ٤٦ ، ٤٤ ، ٤٠ ، ٢٦ ، ٢٣ / ٢ ، ٨٣٢ ، ٨٢٨

١٩٦ ، ١٦٣ ، ١٤٨ ، ١٤٥ ، ١١٩ ، ١١٦ ، ١٠٣ ، ٩٨

- ٢٤٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤١ ، ٢٢٩ ، ٢١١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٠ ، ١٩٨

٣٨٢ ، ٣٨٠ ، ٣٧٤ ، ٣٠٢ ، ٢٨٩ ، ٢٨٠ ، ٢٥٧ ، ٢٥١

٥٦٩ ، ٥٥٩ ، ٥٥٣ ، ٤٨١ ، ٤٤٠ ، ٤١١ ، ٣٩٨ ، ٣٨٤

٦٥٢ / ١ صحيح أبي بكر الإسماعيلي

٣٩٦ ، ١٧٢ / ١ صحيح أبي بكر البرقاني

٢١٠ / ٢ ، ٧١١ ، ٣٩٨ / ١ صحيح ابن حبان

٧٧٤ ، ٥٣٠ / ١ صحيح ابن خزيمة

١٩٨ / ٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤١ ، ٤٤١ ، ١٤٩ / ١ صحيح أبي عوانة

١٤٠ ، ١٣٩ ، ١٣٦ ، ١٣٤ ، ٨٧ ، ٧٢ ، ٤٣ ، ٣٥ ، ١٨ / ١ صحيح مسلم

٧٤٣، ٦٧٥، ٦٧١، ٥٩٦، ٥٤٦، ٤٢٤، ٣٣٩، ٣٢٠
٤٦، ٤٠، ٣٥، ٣٢، ٢٣/٢، ٨٤١، ٨١١، ٧٦٩، ٧٦٥
١٤٤، ١٣٧، ١٣٤، ١٣٣، ١١٦، ١١٥، ٦١، ٥٨، ٥٣
٢٤٢، ٢٣٩، ٢٣٠، ٢٠٥، ٢٠٣، ٢٠٠، ١٩٨، ١٩٥
٢٨٩، ٢٨٧، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٥٤، ٢٥١
٤٨٢، ٤٨١، ٤٧٨، ٤٧٧، ٤٠٦، ٣٩٥، ٣٨٢، ٣١٣
٥٦٢، ٥٢٢

الصحيحان

٣٤٥، ٢٤٨، ١٦٩، ١٤٠، ١٣٩، ١٠٢، ٨٩، ١٧/١
٥٨٣، ٤٤٣، ٤٢٥، ٣٨٩، ٣٦٣، ٣٥٤، ٣٥١
٧٧٣، ٧٦٨، ٧٦٥، ٧٢٢، ٧٢١، ٦٧٥، ٦٧٢، ٦٦٣
٧٢، ٧١، ٤٦، ٤٠، ٢٨/٢، ٨٤٦، ٨٤٠، ٨٣٤، ٧٨١
١٩١، ١٦١، ١٥٨، ١٤٨، ١٤٦، ١٤٥، ٩٢، ٨٨، ٨٥
٢٤٩، ٢٣٧، ٢٢٩، ٢٢٧، ٢١٦، ٢١٤، ٢٠٨، ٢٠٧
٣٩٠، ٣٧٤، ٣٣٠، ٣١٧، ٣١٠، ٣٠٠، ٢٧٩، ٢٥٠
٥٦٧، ٥٠٩، ٥٠٤، ٥١٨، ٥١٦، ٤٧٧، ٤٤٥، ٣٩١
٥٨٣، ٥٨١

الضعفاء، للبخاري

الضعفاء، لابن الجوزي

الضعفاء، للحاكم

الضعفاء، لابن حبان

الضعفاء، للذهببي

الضعفاء، لابن شاهين

- ٣٧٩/١ الضعفاء، لأبي العرب الصقلّي
 ٣١١/١ الضعفاء، للعقيلي
 ٥٩٩/١ الضعفاء، لأبي الفتح الأزدي
 ٨٢٣/١ الضعفاء الصغير، للبخاري
 ٧٤٦/١ الضعفاء والمتروكون، للنسائي
 طبقات الحفاظ، للذهبـي = تذكرة الحفاظ
 ٣٥٤/١ طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى
 طبقات الشافعية، لابن السبكي ١/١ ،١٣٢ ،٢١٨ ،٢٢٩ ،٣٤٢ ،٤٨٨ ،٤٩٠
 ٣٦٩/٢ طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي
 طبقات الكبرى، لابن سعد ١/١ ،١٦٢ ،١٦٧ ،٢٩٣ ،٢٩٩ ،٣١٢ ،٥٩٣
 ٢٥٣/٢ طبقات المحدثين بأصبهان، لأبي الشيخ
 ٨١٢ ،٥٣٧ ،٥٣٤ ،٥٠٤ /١ طبقات المدلّسين، لابن حجر
 ٢١٧/٢ ،٧٨٧ /١ طليعة التنكيل، للمؤلف ١/٤ ،٤ ،٨ ،١٠ ،١٣ ،١٤ ،١٣ ،٢٥ ،٢٠ ،٣٩ ،٢٥ ،٢٠ ،١٠٤ ،٤٠ ،١٥٤ ،١٢٢
 ،١٩٢ ،١٨٩ ،١٧٧ ،١٧٦ ،١٧١ ،١٥٩ ،١٥٤ ،١٢٢
 ،٢٦٩ ،٢٦٨ ،٢١٥ ،٢١٠ ،٢٠٨ ،٢٠٧ ،٢٠٤ ،١٩٣
 ،٣٥٢ ،٣٤٩ ،٣٤٧ ،٣٣٦ ،٣٣٥ ،٣٢٨ ،٣٠١ ،٢٨٦
 ،٣٩٥ ،٣٨٦ ،٣٨٥ ،٣٦٤ ،٣٥٨ ،٣٥٦ ،٣٥٣
 ،٤٥٨-٤٥٤ ،٤٥١ ،٤٣٧ ،٤٣٢ ،٤٢٩ ،٤١٥ ،٣٩٦
 ،٦٣٦ ،٦١٤ ،٥٦٨ ،٥٥٥ ،٥٢٩ ،٥١٢ ،٤٧٨ ،٤٧٠
 ،٨١٣ ،٧٧٣ ،٧٥٣ ،٧٤٠ ،٧٢٠ ،٧١٨ ،٦٤٧ ،٦٤٤
 ١٤٩/٢ ،٨٣٧ ،٨٣٦ ،٨١٦

- عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، للعيني
العلل، للأثرم
- ٧٢٩/١
- العلل، للترمذى
- ٢٣٩/٢
- العلل، لابن أبي حاتم
- ١٨٥/٢
- العلل، للساجى
- ٦٥٦، ٤٢٦/١
- علل ما استند إليه أبو حنيفة، لابن حبان
- ٧٣٠/١
- العلل المتناهية، لابن الجوزى
- ٢٤٤/١
- علل مناقب أبي حنيفة ومثالبه، لابن حبان
- ٧٣٠/١
- عمدة القاري، للعيني
- ٣١/١
- عمل اليوم والليلة، للنسائي
- ٧٩٠/١
- العناية في شرح الهدایة، للبابرتى
- ١٥٤، ١٥١/٢
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبيعة
- ٣٧٤/٢
- غرائب مالك، للدارقطنى
- ٨١٩، ٦٠٧، ٦٠٤، ٤٢٧، ٣١٠/١
- غريب القرآن، لمحمد بن عزيز
- ٥٨١/١
- فتح الباري، لابن حجر ٢٣/١
- ٧٤٣، ٧٣٥، ٦٧٥، ٢٤٧، ١٤٠، ٤٦، ٣١، ٢٣، ٢٣/١
- ٦٦، ٦٣، ٦٢، ٤٦، ٤١، ١٤/٢، ٨٣٣، ٨٣٢، ٧٨٨
- ١٨٧، ٩٨، ١١٧، ١٢٠، ١٦٦، ١٦٣، ١٤٤، ١٢٠، ١٦٤، ١٤٤
- ٢٤٦، ٢٢٤، ٢١٥، ٢٠٨، ٢٠٢، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٥
- ٥٦٩، ٥٦١، ٥١٨، ٤٠٣، ٣٨١، ٣٠٣، ٢٩٠، ٢٦٤
- فتح المغيث، للسخاوي ٧٦/١
- ١٥١، ١٤٣، ١٤٢، ١٣٨، ١٣٠، ١٢٩، ٨٢، ٧٦
- ٧١٩، ٤٥٦، ٣٨٧، ٣٤٠، ٢٦٢، ٢٥٥، ٢٠١، ١٩٨
- ٧٨٧، ٧٦٣

- فضائل أبي حنيفة، لمُكرَّم بن أحمد
الفقه الأكابر، المنسوب لأبي حنيفة
- فهرست ابن النديم
- فوائد ابن مالك القطيعي
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لعبد الحي اللكنو
- القاموس المحيط، للفيروزبادي
- قضاة مصر، للكندي
- قوت القلوب، لأبي طالب المكي
- الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي
- ٨٠٤
- الكامل، للمبرد
- كتاب أخبار النحوين، لابن درستويه
- كتاب الأعداد، لابن درستويه
- كتاب الإيمان، لأحمد بن حنبل
- كتاب التعليم، لمسعود بن شيبة
- كتاب التوحيد، لابن خزيمة
- كتاب التوسط بين الأخفش وثعلب في تفسير القرآن، لابن درستويه
- كتاب الجهاد، لابن أبي عاصم
- كتاب الجهر بالبسملة، للخطيب
- كتاب الحجّة، للشافعي
- كتاب الحجج، لعيسى بن أبيان

- ٤٨٧/١ كتاب الحي والميت، لابن درستويه
- ٧٣٦، ٧٣٥، ٧١٧، ٢٨٢/١ كتاب الحيل، المنسوب لأبي حنيفة
- ٧٣٥/١ كتاب الحيل، المنسوب لأبي يوسف
- ٤٨٧/١ كتاب خبر قُسّ بن ساعدة، لابن درستويه
- ٤١٤/١ كتاب الديات، لخالد بن يزيد بن أبي مالك
- ٥١٧/١ كتاب الرؤية، للعسَّال
- ٤٨٧/١ كتاب الرد على الفراء في المعاني، لابن درستويه
- ٥١٧/١ كتاب السنة، لأبي الشيخ
- ٧٠٥/١ كتاب الشاهد واليمين، للشافعي
- ٦٢١، ٦١٩، ٦١٨/١ كتاب الشفعة، لابن الأشناوي
- ٥٨٣، ٥٧٦، ٤٤٤، ٤٤٣، ٤٣٥، ٣٩٧، ٢٩١/٢ كتاب العبادة، للمؤلف
- ٥١٧/١ كتاب العظمة، لأبي الشيخ
- ٥١٧/١ كتاب العظمة، للعسَّال
- ٤٨٧/١ كتاب العلم = جامع بيان العلم وفضله
- ٥٥٣/١ كتاب ابن أبي العوام = مناقب أبي حنيفة
- ٤٨٧/١ كتاب غريب الحديث، لابن درستويه
- ٥٥٣/١ كتاب في الأصول، لعبد العزيز التميمي
- ٢٢٧/١ كتاب في جواز النظر إلى المرد، لابن طاهر المقدسي
- ٤٨٧/١ كتاب في الفرائض، لعبد العزيز التميمي
- ٢٤٤، ٢٤٣/١ كتاب في الهجاء، لابن درستويه
- ٦٤٢/١ كتاب القنوت، للخطيب
- كتاب اللحنة، للمبرد

- ٤٨٧/١ كتاب معاني الشعر، ابن درستويه
- ٥١٧/١ كتاب المعرفة في السنة، للعسّال
- ٤٨٧/١ كتاب المقصور والممدود، ابن درستويه
- ٦٧٠/١ كتاب النسب، للزبير بن بكار
- ٤٨٧/١ كتاب الهدایة، ابن درستويه
- الکفایة، للخطیب ٢٦/١ ،٢٦ ،٥٣ ،٧٤ ،٩٩ ،١٢١ ،١٢٦ ،١٣٥ ،١٨٠ ،٣٨١
- ٨٠٦ ،٧٩٩ ،٦٥٤ ،٥٦٦ ،٤٨٢ ،٣٩٢
- ٤٢٤/١ الكمال، عبد الغني المقدسي
- ٨٥١/١ الكنى، للدولابي
- ٣٨٨/١ الكنى، للنسائي
- ٨٣٣ ،٤٠٨ ،٣٧٣ ،٣٧٢ ،٣٦٨/١ الالائى المصنوعة، للسيوطى
- ٤٥٦/٢ ،٦٨٥/١ لسان العرب، ابن منظور
- لسان الميزان، ابن حجر ١٢٢ ،٨١ ،٩٥ ،٩٨ ،١١٠ ،١١١ ،١١٥ ،١١٦ ،٥٣/١
- ،١٨٢ ،١٧٥ ،١٥٩ ،١٥٦ ،١٥٤ ،١٥٣ ،١٤٨ ،١٤٧
- ،٢٣٥ ،٢٣٤ ،٢٢٨ ،٢٢٣ ،٢١١ ،٢٠٩ ،١٩٢ ،١٨٨
- ،٣٤٦ ،٣٣١ ،٣٢٩ ،٣٢٦ ،٢٩٢ ،٢٨٧ ،٢٨٣ ،٢٣٩
- ،٤٠٥ ،٤٠٢ ،٣٩٥ ،٣٨٧ ،٣٨٢ ،٣٧١ - ٣٦٨ ،٣٥٩
- ،٤٤٨ ،٤٤٦ ،٤٢٨ ،٤٢٧ ،٤٢٠ ،٤١٦ ،٤١٥ ،٤٠٦
- ،٥٠٧ ،٥٠٠ ،٤٨٥ ،٤٦٦ ،٤٦٤ ،٤٦٠ ،٤٥٩ ،٤٥١
- ،٥٣٦ ،٥٣٢ ،٥٢٨ ،٥٢٧ ،٥٢١ ،٥١٨ ،٥١٧ ،٥٠٨
- ،٥٩٥ ،٥٩٢ ،٥٨٥ ،٥٧٨ ،٥٧٦ ،٥٧١ ،٥٦٣ ،٥٤٠
- ،٦٦٥ ،٦٣٩ ،٦٣٦ ،٦٢٣ ،٦١٩ ،٦١٧ ،٦١٦ ،٦٠٥

٧٧٦، ٧٧٤، ٧٧١، ٧٦٢، ٧٤٦، ٧٤٤-٧٤١، ٧٣٩

٨٠٥-٨٠٣، ٨٠١-٧٩٩، ٧٩٧، ٧٨٦، ٧٨١، ٧٧٧

٣٧٤، ٣٧١/٢، ٨٢٧، ٨٢٥، ٨٢١، ٨١٨، ٨٠٨

٣٧٩

- ما خالف فيه الشافعي كتاب الله وسنة رسوله، لابن عبد الحكم
٧٠٣، ٦٩٩/١
- ما رواه الأكابر عن مالك، للعطار
٣١١، ٣٠٧/١
- المؤمل، لأبي شامة
٢٢، ٢٠/١
- المبسوط، للسرخسي
٧٣٥/١
- المبسوط، لأبي عاصم العامري
٢٦١/١
- مختصر جامع بيان العلم، للمحمصاني
٢٤٥، ٢٦/١
- مختصر الصواعق، لابن القيم
٥٠٢، ٤٨٥، ٤١٢، ٣٣٠/٢
- مختصر المزنی
٧٠٢، ٦٩٠، ٦٨٨، ٦٨٧، ٦٨٠، ٦٦١، ٣٣٦/١
- مرآة الجنان، لليافعي
٧٩٧/١
- مرآة الزمان، لسبط ابن الجوزي
٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٣-٢٢١، ١٨٨/١
- المراسيل، لابن أبي حاتم
١٣٩/١
- المراسيل، لأبي داود
٦٤٦/١
- مرثية الشافعي، لابن دريد
٦٦٠/١
- مسائل إسحاق الكوسج عن أحمد
٢٧٥/١
- مسائل أبي داود عن أحمد
٢٧٥/١
- مسائل عبد الله بن أحمد عن أبيه
٢٧٥/١
- مسائل مالك [الصواب: أحمد]، لأبي داود
١٥٧/١
- مسانيد أبي حنيفة
٦٥٠، ٦٤٩، ٥٢١، ٤١٥، ٣٦٠، ٣٥٧، ١٥٨/١

- ٧٦٥/١ المستخرج على صحيح مسلم ، للسراج
- ٣٩٦/١ المستخرج على صحيح مسلم ، للهروي الصفار
- ٢٠٢/١ مستخرج على علوم الحديث للحاكم ، لأبي نعيم
- ٥٨٦ ، ٤٦٧ ، ٣٢٨ ، ٢١٠ ، ٢٠٩ ، ٢٠٨ ، ١٧/١ المستدرك ، للحاكم
- ٨٣٠ ، ٨٢٩ ، ٧٦٧ ، ٧٤٤ ، ٧٤١ ، ٦٧٥ ، ٦٢٣
- ٤٤١ ، ٤٠١ ، ٣١٧ ، ١٦١ ، ١٣٦ ، ١٣٣ ، ١١٠ ، ١٤ ، ١٣/٢
- ٤٧٩
- ٥٤٠ ، ٥٣٩ ، ٣٦٠ /٢ المستصنفي ، للغزالى
- ٥٥٠ ، ٥٤٨ ، ٣٩٣ ، ٣٩٢ ، ٣٩٠ ، ٢٤٥ ، ٢٤٤ ، ١٨٠ ، ٣٩/١ مسند أحمد
- ١٣٦ ، ١٢٤ ، ١٢٣ ، ١١٦ - ١١٤ ، ٣٤ ، ٣٣ /٢ ، ٨٤٥ ، ٨٣٥ ، ٥٥٢
- ٢٤١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٢ ، ١٩٩ ، ١٩٧ ، ١٨٧ ، ١٧٤ - ١٧٢ ، ١٤٩ ، ١٤٢
- ٤٧٨ ، ٤٤٦ ، ٤٢٧ ، ٣٩٠ ، ٣١٧ ، ٢٦٢ ، ٢٥١
- ١٧٣ /٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥١ /١ مسند إسحاق بن راهويه
- ٢٠١ ، ٢٠٠ /١ مسند الحارث بن أبيأسامة
- ٢٤٢ ، ١٩٠ /٢ مسند الحميدي
- ٤١٦ ، ٤١٥ /١ مسند أبي حنيفة ، للحارثي
- ٨٣٠ /١ مسند الدارمي
- ١٨٧ ، ١٨٠ ، ١٢٣ ، ١١٥ /٢ مسند الشافعى
- ٢٠١ /٢ مسند الطيالسي
- ٢٠٢ /٢ مسند أبي يعلى
- ٤١٩ /١ المسند الكبير لدعاج ، تصنیف الدارقطنی
- ١٩٤ ، ١٥٩ ، ١٣٥ /٢ مشكل الآثار ، للطحاوی

٥٣١، ٤٠٤، ٤٢/١	مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك
٧٩٠/١	مشيخة النسائي
٣٩٣/٢	المصباح المنير، للفيومي
مصنف ابن أبي شيبة ٣٥١/١، ١١٠/٢، ١١٢، ١١٩-١١٦، ١٢٥، ١٦٥	
٢٢٥-٢٢٣، ١٩٨، ١٧٨، ١٧١، ١٦٩، ١٦٧	
٢٢٤، ١٦٨/٢، ٧١٢، ٧١١/١	مصنف عبد الرزاق
١٦٢/١	المعارف، لابن قتيبة
١٥٨/٢	معاني الآثار، للطحاوي
١٥٥/٢	المعاني الكبير، لابن قتيبة
١٩٤، ١٥٩/٢	المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، ليوسف بن موسى
٣٦٤، ٢٦٨، ٢٣٩، ٢٣٤، ٢٢٩، ٢٢٣، ١٨٦/١	معجم الأدباء، لياقوت
١٢١/٢	المعجم الأوسط، للطبراني
٥٣٠، ١٧٥/١	معجم البلدان، لياقوت
٧٣٣/١	معجم الشیوخ، للسلیمانی
٢٢٣/١	معجم الشیوخ، لعبد العزیز التخشبی
٥٨١-٥٧٨/١	معجم الصحابة، لأبی القاسم البغوي
٢٠٩/٢، ٦٢٣/١	المعجم الصغير، للطبراني
٨٠١/١	المعجم الكبير، للطبراني
٢٤٣، ٢١٩، ٤٩/٢	معرفة علوم الحديث، للحاکم
٤٨٥، ٤٨٤، ٤٨١، ٤٨٠، ٤٧٨، ٣٢٢/١	المعرفة والتاريخ، للفسوی
٣٢٥/٢، ٨١٤، ٦٩١/١	معنى الليب، لابن هشام
٦٦٧/١	مغيث الخلق، للجوینی

٦٨٢/١	المفردات، للراغب الأصفهاني
٥١٢/٢	المقاصد، للتفتازاني
٩٤/١	مقدمة ابن الصلاح
	مقدمة الفتح = هدى الساري
٣٠٤/١	ملخص كتاب الأنساب، لابن الأثير
٣٢٩، ٣٢٧، ٣٢٦/١	مناقب أبي حنيفة، لابن الصلت
٥٧٢/٢، ٦٣٦، ٥٩٢، ٥٦٨، ٤٧٠، ٤٣٢/١	مناقب أبي حنيفة، لابن أبي العوام
٦٤٤، ٥٩١، ٢٩٤، ٢٩١، ٢٨٨، ٣٢/١	مناقب أبي حنيفة، للموفق المكي
٧٤٥، ٧٣٥، ٣١١، ٣٠٥/١	مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، للذهبي
٥٩٩، ٢٨١، ٢٥٣/١	مناقب أحمد، لابن الجوزي
٦٧٠/١	مناقب الشافعي، للحاكم
٦٥٨/١	مناقب الشافعي، لزكريا الساجي
٢١٧، ١٨٨، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٣، ١٧٩/١	المتنظم، لابن الجوزي
٣٩٠، ٢٤٠، ٢٣٧، ٢٢٧، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢٠	
٥٧٣، ٥٦٧، ٥٦٢، ٥٤٩، ٥٤٠، ٥٣٨، ٥٢٧	
٨١٩، ٨١٧، ٨١٦، ٧٣٨، ٥٨٤	
٤٣/٢	المتنقي، لأبي الوليد الباقي
٢٢٨/١	المشور، لابن طاهر المقدسي
٥٤١، ٣٧٢/٢	المنقذ من الضلال، للغزالى
٦٩٠/١	منية الألمعي، لابن قطلوبغا
٤٢٤، ٤٣/١، ٣٣٨، ٣٣٦، ٣٤١، ٣٣٨، ٣٥٢، ٣٥٥-٣٥٧	المواقف، للعسدي
٥٦١، ٥٤٩، ٥٠٢	

- الموضع لأوهام الجمع والتفرق، للخطيب
الم الموضوعات، لابن الجوزي
- موطأ مالك ٦٥١، ٦٤٤، ٦٢١، ٦٠٧، ٦٠٦، ٣٥١، ٢٦٠، ١٢٩، ٢٦، ٢٤/١
، ٢١٢، ١٧٩، ١٦١، ١٥٨، ٩٣، ٨٥، ٤٢/٢، ٨٣٩، ٨٠٨، ٨٠٤
٢٣٩، ٢٢٤
- موطأ مالك برواية محمد بن الحسن
ميزان الاعتدال، للذهببي ١٨٣، ١٧٨، ١٧٧، ١٥٩، ١٥٣، ١٤٨، ١١٠، ٨١/١
، ٢٨٣، ٢٣١، ٢١٦، ٢١٢، ٢١١، ١٩٢، ١٨٨، ١٨٤
، ٣٦٧، ٣٦٣، ٣٤٣، ٣٣٩، ٣٣١، ٣٢٩، ٣١٠
، ٤٢٨، ٤٢٠، ٤٠٨، ٤٠٦، ٣٩٩، ٣٩١، ٣٨٦، ٣٧٥
، ٥١٨، ٥٠٠، ٤٩٩، ٤٧٤، ٤٤٦، ٤٤٥، ٤٣٩، ٤٣٢
، ٦١٦، ٦٠٦، ٥٨٥، ٥٨٣، ٥٤٩، ٥٣٠، ٥٢٧، ٥٢٠
، ٦٥٧، ٦٥٤، ٦٣٩، ٦٣٧، ٦٢٣، ٦٢٢، ٦١٩، ٦١٨
، ٧٨٦، ٧٨٤، ٧٨٣، ٧٧٩، ٧٧٦، ٧٧١، ٧٦١، ٧٤٣
، ٨٢٩، ٨٢٧، ٨٢٥، ٨٠٨، ٨٠٦، ٨٠١، ٨٠٠، ٧٩٥
، ١٦١، ٥٤، ٢١/٢، ٨٤٤، ٨٣٩، ٨٣٦، ٨٣٥، ٨٣١
٢٢٠
- نبراس الساري في أطراف البخاري، للفنجابي
نخبة الفِكَر، للحافظ ابن حجر
- نزهة النظر، للحافظ ابن حجر
- نصب الراية، للزيلعي ١٢١، ١١٨، ١١٠، ١٠٩، ٥١، ٣٤/٢، ٦٩٠، ٦٠٤، ٦٠٤/١
٢٢٤، ١٧٤، ١٧٣، ١٧١، ١٣٨، ١٢٦

- نقض عثمان بن سعيد على بشر المرسي العنيد
النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير
- هدى الساري، للحافظ ١٤١/٢، ٦٨٢، ٦٨٠/١
٣٨٦، ٣٧٩، ٣٦٨، ٣٥٦، ١٦٨، ١٢٩، ١٢٦، ١١٠/١
٨٢٦، ٨١٤، ٨٠٤، ٧٩٦، ٥١١، ٣٨٨
- ١١٩، ٤٤/٢
- همع الهمامع، للسيوطى
وفيات الأعيان، لابن خلkan
- ٦٨٨، ٦٨٧/١
- ٤٨٧/١



فهرس الموضوعات

٥ / ١	مقدمة التحقيق
٧ / ١	- عنوان الكتاب
٧ / ١	- سبب التأليف
٨ / ١	- تاريخ التأليف
٩ / ١	- أقسام الكتاب، ومنهج المؤلف فيها
٢٦ / ١	- قيمة الكتاب العلمية ..
٣٠ / ١	- الكتب التي لها علاقة بالتنكيل
٣٥ / ١	- ميضة الكتاب ومسؤلاته
٤٤ / ١	- طبعات الكتاب
٥١ / ١	- منهجنا في التحقيق
٥٥ / ١	- نماذج من المخطوطات
النص المحقق	
٥٠ - ٣ / ١	مقدمة المؤلف
٥ / ١	١ - فصل
بيان المقصود الأهم من الكتاب، وهو رد المطاعن الباطلة عن أئمة السنة	
٥ / ١	وثقات رواتها
طعن الأستاذ في زهاء ثلاثة رجال غالبيهم ثقات، وفيهم نحو تسعين	
٦ / ١	حافظاً

٨/١.....	٢- فصل
٨/١.....	من أوسع أدوية الباطل الغلو في الأفضل.....
١٦/١.....	مثال غريب على غلو الناس في تقليد من يعظُم في نفوسهم
	كلمات بعض الأئمة في بعض مما يوهم الغرض، وتأخر يجها على معنى
١٧/١	حسَن.....
٢٠/١	٣- فصل
	الرد على الأستاذ في موقفه من أنس رضي الله عنه وتصريحة بأن أبي
٢٠/١	حنيفة رغب عن أحاديث جماعة من الصحابة.....
	كلام الكوثري في هشام بن عروة والرد عليه، وبيان أن ما نقله عن مالك
٢٤/١	فيه باطل.....
	محاولة الكوثري إثبات أن الأئمة يوثقون الرجل وإن علموا أنه يكذب
٢٦/١	في الكلام، وبيان خطورة هذه المحاولة
٢٧/١	طعن الأستاذ في الأئمة الثلاثة
٢٩/١	٤- فصل
	الرد على دعوى الأستاذ أن ما روي من المثالب في أبي حنيفة إنما كان
٢٩/١	بعد فتنة القول بخلق القرآن من خمسة أوجه
	الحديث «أبو حنيفة سراج أمتي» من وضع بعض الحنفية، والرد على من
٣١/١	حاول تقويته
	دفاع الأستاذ عن جمعوا على تكذيبه، وطعنه فيمن جمعوا على أنهم
٣٢/١	أئمة أثبات

ذكر الموقف الحكيم الذي كان على الأستاذ أن يقفه تجاه الخطيب وما أورد من الحكايات في ترجمة أبي حنيفة ٣٣ / ١	٥ - فصل ٣٥ / ١
نزعات الكوثري وميله المختلفة، واقتضاؤها لقلة المبالغة بالمروريات والتمحّل في ردّها ٣٥ / ١	• أهل الرأي، وبداية نشأتهم ٣٥ / ١
محاولة الحنفية استنباط أصول ليعتذروا بها عن الأحاديث التي ردوها ٣٨ / ١	• غلاة المقلّدين والمتكلّمون، وردّهم للأحاديث الصحيحة ٤١ / ١
كتاب العصر، وجهلهم بمعظم الموانع من الكذب ٤٣ / ١	• اعتمادهم على كتب الأدب التي يكثر فيها الكذب ٤٤ / ١
المانع المعنوي من الكذب: حبُّ الشرف والخوف من مقت الناس والسقوط من عيونهم ٤٥ / ١	التعجب من أولئك الكتاب الذي يلاحظون الموانع في عصرهم هذا فيثقون بخبر من يعلمون صدقه ولو كان مخالفًا للقرائن ٤٩ / ١
القسم الأول في القواعد ١٤٣ - ٥١ / ١	١ - رمي الراوي بالكذب في غير الحديث النبوى ٥٣ / ١
بيان أن الكذب في روایة أثر عن صحابي أو تابعي أو عالم في تعديل بعض الرواية والتجريح قد يتربّ عليه من الفساد أكثر من الكذب ٥٥ / ١	لا يلزم من التسامح في الشاهد إذا كذب في الكلام العادي، أن يُتسامح به في الراوي ٦٠ / ١

٥٦/١	في حديث واحد
	رمي الأستاذ بعض الأئمة بتعمد الكذب في الرواية وفي الجرح
٥٧/١	والتعديل
٥٩/١	٢- التهمة بالكذب
٥٩/١	تحقيق أن المتهم بالكذب في غير الحديث النبوى ساقط
٦٠/١	بيان أن التهمة تقال على وجهين
٦٤/١	بيان مخالفة الشهادة للرواية، وذكر الخلاف في الشهادة للأصل والفرع ..
٦٧/١	بحث في الشهادة على العدو وتفصيل القول فيما يُرَدُّ منها ..
٧١/١	٣- روایة المبتدع
٧١/١	تفصيل القول فيها مع التحقيق ..
	نص مسلم في مقدمة صحيحه على ترك الرواية عن أهل التّهْم
٧٢/١	والمعاندين من أهل البدع ..
٧٥/١	مناقشة القول بأنه إذا روى ما يقوّي بدعته لم يُؤخذ عنه ..
٧٦/١	مناقشة الجوزجاني في ذلك ..
٧٨/١	مناقشة ابن قتيبة في ذلك ..
٨٤/١	توثيق أئمة الحديث جماعةً من المبتدعة ..
٨٧/١	٤- قدح الساخط ومدح المحب ونحو ذلك ..
	بيان أن كلام العالم في غيره على وجهين، الوجه الأول ما يخرج مخرج
٨٧/١	الذم دون قصد الحكم ..
	الوجه الثاني ما يصدر على وجه الحكم، فهو جرح مقبول إلا إن ثبت

خطؤه ٩١/١	
كلام النسائي في أحمد بن صالح ووجهه ٩٤/١	
مناقشة الحافظ في قوله بالتوقف في قبول جرح من كان بينه وبين مجروحه عداوة بسبب الاعتقاد ٩٥/١	
٥ - هل يشترط تفسير الجرح؟ ٩٩/١	
بيان الفرق بين جرح الشاهد وجرح الراوي ١٠٠/١	
تحقيق أن الجرح المجمل يثبت به جرح من لم يُعدَل ١٠٣/١	
٦ - كيف البحث عن أحوال الرواية؟ ١٠٤/١	
عشرة أمور يجب على من نظر في كتب الجرح والتعديل أن يراعيها ١٠٤/١	
الأول - الرابع ١٠٤/١	
أمثلة لتشابه أسماء الرواية وما ترتب عليه من الخطأ في جرح بعضهم ١٠٥/١	
الخامس: البحث عن نص عبارة الجارح أو المعدّل ١٠٩/١	
السادس: مراجعة عدة كتب للبحث عن العبارة الأصلية ١١٠/١	
السابع: التأمل في أقوال المزكّين ومخارجها وسياقاتها ١١١/١	
الثامن: البحث عن معرفة الجارح أو المعدّل بمن جرّحه أو عدّله ١١٣/١	
طريقة ابن حبان وابن معين والنسائي في التوثيق وما فيها من التساهل ... ١١٣/١	
التاسع: البحث عن اصطلاح كل إمام، مع مقارنة كلامه بكلام غيره ١١٧/١	
مناقشة قول الكوثري: «وكم من راوٍ يوثق ولا يحتاج به...» ١٢٢/١	
العاشر: البحث عن ذات بين الراوي وجارحه أو معدّله ١٢٤/١	
٧ - إذا اجتمع جرح وتعديل فبأيهما يعمل؟ ١٢٥/١	

٨- قولهم: مَن ثبَّت عدالَتَه لَم يُقبل فِيهِ الجُرْح إلَّا.....	١٢٩ / ١
٩- مباحث في الاتصال والانقطاع.....	١٣٤ / ١
المبحث الأول في روایة الرجل بصيغة محتملة للسماع عن عاصره ولم يثبت لقاوئه له	١٣٤ / ١
المبحث الثاني في ضبط المعاصرة المعتمد بها على قول الإمام مسلم.....	١٣٧ / ١
المبحث الثالث: لا يكفي احتمال المعاصرة	١٣٨ / ١
المبحث الرابع: اشتراط العلم باللقاء أو المعاصرة إنما هو بالنظر إلى من قصدت الرواية عنه	١٣٩ / ١
المبحث الخامس: اشتهر اصطلاح «العَنْعَنَة» مع أن كلمة «عن» ليست من لفظ الراوي	١٤١ / ١
القسم الثاني في التراجم	٨٥٤ - ١٤٥ / ١
(١) أبان بن سفيان.....	١٤٧ / ١
(٢) إبراهيم بن بشار الرمادي	١٤٨ / ١
(٣) إبراهيم بن الحجاج	١٥٢ / ١
(٤) إبراهيم بن راشد الأدمي	١٥٣ / ١
(٥) إبراهيم بن سعيد الجوهري	١٥٤ / ١
(٦) إبراهيم بن شناس.....	١٥٥ / ١
سبب عدم إخراج الستة له	١٥٦ / ١
مناقشة الكوثري في ادعائه كثرة روایة ابن المبارك عن أبي حنيفة،	

- وبيان قيمة «المسانيد السبعة عشر» المنسوبة لأبي حنيفة ١٥٨/١
- ٧) إبراهيم بن أبي الليث ١٥٨/١
- ٨) إبراهيم بن محمد بن الحارث، أبو إسحاق الفزارى ١٦١/١
- تحليل موقف أبي حنيفة وغيره من الخروج على أئمة الجور ١٦٤/١
- تحقيق في مرتبة ابن سعد في الجرح والتعديل ١٦٦/١
- ٩) إبراهيم بن محمد بن يحيى أبو إسحاق المزكي النيسابوري ١٧٢/١
- بيان أن كثرة الغرائب من الرواية إنما تضر في حالين ١٧٣/١
- ١٠) إبراهيم بن يعقوب أبو إسحاق الجوزجاني ١٧٣/١
- ١١) أحمد بن إبراهيم ١٧٦/١
- ١٢) أحمد بن جعفر بن حمدان أبو بكر القطبي ١٧٧/١
- ١٣) أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم ١٨١/١
- ١٤) أحمد بن الحسن بن جنيد أبو الحسن الترمذى الحافظ
(صاحب أحمد بن حنبل) ١٨٢/١
- ١٥) أحمد بن الحسن بن خيرون ١٨٣/١
- تاریخ الخطیب ونسخه العديدة غير نسخة ابن خيرون ١٨٥/١
- ١٦) أحمد بن خالد الكرماني ١٨٨/١
- ١٧) أحمد بن الخليل ١٨٩/١
- ١٨) أحمد بن سعد بن أبي مريم ١٨٩/١
- أبو داود وبقي مخلدا لا يرويان إلا عن ثقة ١٩٠/١
- ١٩) أحمد بن سليمان النجاد ١٩١/١

- ٢٠) أحمد بن صالح أبو جعفر المصري المعروف بابن الطبرى ١٩٥/١
- ٢١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق أبو نعيم الأصبهانى
الحافظ ١٩٧/١
- ٢٢) بيان متى يكون الراوى للحديث كاذبًا ١٩٩/١
- ٢٣) أحمد بن عبد الله الأصبهانى ٢٠٥/١
- ٢٤) أحمد بن عبد الله أبو عبد الرحمن العكى ٢١٠/١
- تحقيق أن البخاري لا يروى إلا عن صدوق يتميز صحيح حديثه
من سقمه ٢١٢/١
- ٢٥) أحمد بن عبد الرحمن بن الجارود ٢١٥/١
- ٢٦) أحمد بن عبيد بن ناصح أبو عصيدة النحوى ٢١٦/١
- ٢٧) أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر البغدادي مؤلف «تاریخ بغداد» ٢١٧/١
- النظر في عقيدة الخطيب ٢١٨/١
- انتقاله من مذهب أحمد إلى مذهب الشافعى ٢١٩/١
- فصل ٢٢٣/١
- إبطال حکایة النخشبی أن الخطیب كان يتهم بشرب الخمر ٢٢٣/١
- فصل ٢٢٦/١
- سبب نفي الخطیب من دمشق، وإبطال ما ذكره ابن طاهر وسبط
ابن الجوزی والملك عیسى فی ذلك ٢٢٦/١
- مقابلة بين دفاع الكوثري عن الحسن بن زياد المؤلّوي الذي كذبه
الأئمة وبين تحامله على الخطیب ٢٣٥/١

٢٣٧/١	فصل
	مناقشة قول ابن الجوزي: إن كتب الخطيب مستفادة من كتب
٢٣٧/١	الصوري
٢٤٠/١	فصل
	مناقشة قول ابن الجوزي: إن الخطيب تعصب في كتبه على
٢٤٠/١	الحنابلة
٢٤٣/١	فصل
	مناقشة انتقاد ابن الجوزي على الخطيب ذكره أحاديث لا تصح
٢٤٣/١	في «كتاب الجهر بالبسملة» وغيره
٢٤٩/١	فصل
	الرد على زعم الكوثري أن الخطيب تعمّد التغيير في روایته لمناظرة
٢٤٩/١	الشافعي لمحمد بن الحسن في التفضيل بين مالك وأبي حنيفة
٢٦١/١	فصل
	معنى لفظة «المحفوظ» عند المحدثين، والرد على الكوثري
٢٦١/١	لتشنيعه على الخطيب بها
٢٧) ٢٧	أحمد بن علي بن مسلم أبو العباس الأبار
٢٨) ٢٨	أحمد بن الفضل بن خزيمة
٢٩) ٢٩	أحمد بن كامل القاضي
٣٠) ٢٧١/١	أحمد بن محمد بن الحاج أبو بكر المروذى
٣١) ٢٧٣/١	أحمد بن محمد بن الحسين الرازى

ل الحديث «طلب العلم فريضة...» ٣١٧/١	
فصل: بيان وفاء ما رواه ابن الصلت عن ابن عيينة في فضل أبي حنيفة ٣١٨/١	
فصل: ذكر أحد عشر إماماً طعنوا في ابن الصلت وجرحوه جرحاً مفسّراً مشروحاً ٣٢٤/١	
(٣٥) أحمد بن محمد بن عبد الكرييم أبو طلحة الفزارى الوساوسي ٣٣١/١	
(٣٦) أحمد بن محمد بن عمر المنكدرى ٣٣١/١	
(٣٧) أحمد بن محمد بن يوسف بن دوست أبو عبد الله العلاف ٣٣٢/١	
(٣٨) أحمد بن المعذل ٣٣٥/١	
(٣٩) أحمد بن موسى النجار ٣٣٧/١	
(٤٠) أحمد بن يونس ٣٣٧/١	
(٤١) الأحوص بن الجواب أبو الجواب ٣٣٨/١	
(٤٢) إسحاق بن إبراهيم الحنيني ٣٣٩/١	
(٤٣) إسحاق بن إبراهيم الموصلي ٣٤١/١	
(٤٤) إسحاق بن عبد الرحمن ٣٤١/١	
(٤٥) إسحاق بن عبد الرحمن. آخر ٣٤٢/١	
(٤٦) أسد بن موسى بن إبراهيم المرواني الأموي (أسد السنة) ٣٤٢/١	
(٤٧) إسماعيل بن إبراهيم بن معمر أبو معمر الهمذلي الهرمي الكوفي ٣٤٣/١	
(٤٨) إسماعيل بن بشر بن منصور السليمي أبو بشر البصري ٣٤٥/١	
(٤٩) إسماعيل بن أبي الحكم ٣٤٦/١	

٣٤٧ / ١	٥٠) إِسْمَاعِيلُ بْنُ حَمْدُوْيَه
٣٤٧ / ١	٥١) إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَرْعَرَة
٣٤٨ / ١	٥٢) إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشَ الْحَمْصِي
٣٤٩ / ١	٥٣) إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيْسَى بْنُ عَلِيٍّ الْهَاشِمِي
٣٤٩ / ١	٥٤) الْأَسْوَدُ بْنُ سَالِم
٣٥١ / ١	٥٥) أَصْبَغُ بْنُ خَلِيلِ الْقَرْطَبِي
٣٥٢ / ١	٥٦) أَنْسُ بْنُ مَالِكَ صَاحِبِ النَّبِيِّ ﷺ
٣٥٣ / ١	٥٧) أَيُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنُ سَافِرِي
٣٥٤ / ١	٥٨) بَشْرُ بْنُ السَّرِيرِي
٣٥٥ / ١	٥٩) بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ
٣٥٥ / ١	٦٠) تَمَّامُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَذْنِي
٣٥٦ / ١	٦١) ثَعْلَبَةُ بْنُ سَهْلِ التَّمِيمِيِّ الطَّهْوَيِّ
٣٥٦ / ١	٦٢) جَرَاحُ بْنُ مَنْهَالِ أَبْوِ الْعَطْوَفِ
٣٥٧ / ١	النَّظَرُ فِي دُعَوَى الْكُوَثَرِيِّ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ مُكْثَرُ عَنِ عَطَاءِ
٣٦٠ / ١	٦٣) جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ
٣٦٤ / ١	٦٤) جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنُ شَاكِرِ
٣٦٤ / ١	٦٥) جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدَ الصَّنْدَلِيِّ
٣٦٤ / ١	٦٦) جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدَ الْفِرْيَابِيِّ
٣٦٦ / ١	٦٧) حَاجِبُ بْنُ أَحْمَدَ الطَّوْسِيِّ
٣٦٧ / ١	٦٨) الْحَارِثُ بْنُ عُمَيْرِ الْبَصْرِيِّ

٣٦٩/١	تحقيق أن ابن الجوزي كثير الأوهام، وذكر أمثلة من أوهامه
٣٧٢/١	النظر فيما استنكر من حديث الحارت
٦٩	٦٩) حبيب بن أبي حبيب كاتب مالك.....
٣٧٦/١	٧٠) الحجاج بن أرطاة.....
٣٧٧/١	٧١) الحجاج بن محمد الأعور
٣٨١/١	شرح التلقين القادح
٣٨٣/١	٧٢) حرب بن إسماعيل الـكـيرـمـانـي السـيـرـجـانـي
٣٨٣/١	٧٣) الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذان أبو علي بن أبي بكر
٣٨٤/١	٧٤) الحسن بن الحسين بن العباس بن دوما النـعـالـي
٣٨٦/١	٧٥) الحسن بن الربيع أبو علي البـجـلـيـ الـكـوـفـي
٣٨٨/١	٧٦) الحسن بن الصـبـاحـ أبو علي البـزارـ الـوـاسـطـي
٣٨٩/١	٧٧) الحسن بن علي بن محمد الـحـلـوـانـي
٣٩٠/١	٧٨) الحسن بن علي بن محمد أبو علي ابن المـذـهـبـ التـمـيـمي
٣٩٤/١	٧٩) الحسن بن الفضل الـبـوـصـرـائـي
٣٩٥/١	٨٠) الحسين بن أحمد الـهـرـوـيـ الصـفـار
٣٩٧/١	٨١) الحسين بن إدريس الـهـرـوـي
٣٩٩/١	٨٢) الحسين بن حـمـيدـ بنـ الـرـبـيع
٤٠١/١	٨٣) الحسين بن عبد الأول
٤٠٢/١	٨٤) الحسين بن علي بن يزيد الـكـراـيـسي
٤٠٢/١	٨٥) حـمـادـ بنـ سـلـمـةـ بنـ دـيـنـار

الوجه الأول من طعن الكوثري فيه: أنه كان سبئ الحفظ.....	٤٠٣ / ١
الوجه الثاني: أنه تغير بأخرة	٤٠٤ / ١
الوجه الثالث: أنه كان له ربيب يدخل في كتبه.....	٤٠٥ / ١
الوجه الرابع: روایته لأحاديث سماها الكوثري «طامات».....	٤٠٨ / ١
٨٦) حنبل بن إسحاق.....	٤٠٩ / ١
٨٧) خالد بن عبد الله القَسْرِيُّ الْأَمِيرُ.....	٤١٠ / ١
٨٨) خالد بن يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك.....	٤١٣ / ١
٨٩) داود بن المحبَّر.....	٤١٤ / ١
ترجمة الحارثي راوي مسنده أبي حنيفة وبيان أنه وضاع!.....	٤١٥ / ١
٩٠) دَعْلَجَ بن أَحْمَدَ السَّجْزِي.....	٤١٧ / ١
٩١) الْرَّبِيعَ بن سليمان المرادي	٤٢١ / ١
٩٢) رجاء بن السَّنْدِي.....	٤٢٣ / ١
٩٣) رَقَبةَ بن مَصْنَقَةَ.....	٤٢٥ / ١
٩٤) زَكْرِيَاً بن يحيى السَّاجِي	٤٢٦ / ١
٩٥) سَالِمَ بن عَصَامَ	٤٢٩ / ١
٩٦) سَعِيدَ بن سَلَمَ بن قَتِيبةَ بن مُسْلِمَ الْبَاهْلِيَ الْأَمِيرُ	٤٢٩ / ١
٩٧) سَعِيدَ بن عَامِرَ الضَّبْعَيِ	٤٣٠ / ١
٩٨) سَفِيَانَ بن سَعِيدَ الثُّورِيَ	٤٣١ / ١
الرد على غمز الكوثري في مذهب الإمامين الثوري والأوزاعي ...	٤٣٣ / ١
كيف انتشر مذهب الحنفية	٤٣٥ / ١

٤٣٨/١	طرف من فضائل الإمامين.....
٤٣٩/١	٩٩) سفيان بن عيينة.....
٤٤٢/١	١٠٠) سفيان بن وكيع
٤٤٣/١	١٠١) سلام بن أبي مطیع
٤٤٤/١	١٠٢) سلامة بن محمود القيسی
٤٤٤/١	١٠٣) سلمة بن كُلثوم.....
٤٤٥/١	١٠٤) سليمان بن عبد الله
٤٤٧/١	١٠٥) سليمان بن عبد الحميد البهري
٤٤٨/١	١٠٦) سليمان بن فليح.....
٤٥١/١	١٠٧) سنید بن داود
٤٥٢/١	١٠٨) شريك بن عبد الله النخعي القاضي
٤٥٤/١	١٠٩) صالح بن أحمد.....
٤٥٨/١	محاولة الكوثري الطعن في ابن أبي خيثمة مع كونه ثقة مأموناً حافظاً.....
٤٥٩/١	١١٠) صالح بن محمد التميمي الحافظ الملقب «جزرة»
٤٦٣/١	١١١) الصقر بن عبد الرحمن بن مالك بن مغول
٤٦٥/١	١١٢) ضرار بن صرد
٤٦٦/١	ترجمة أبي نعيم النخعي عبد الرحمن بن هاني
٤٦٨/١	١١٣) طريف بن عبيد الله
٤٦٨/١	١١٤) طلق بن حبيب

- ١١٥) عامر بن إسماعيل أبو معاذ البغدادي ٤٧٣/١
- ١١٦) عبّاد بن كثير ٤٧٣/١
- ١١٧) عبد الله بن أبي القاضي ٤٧٤/١
- ١١٨) عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني ٤٧٧/١
- ١١٩) عبد الله بن جعفر بن درستويه ٤٧٨/١
- ١٢٠) عبد الله بن خبيث ٤٨٧/١
- ١٢١) عبد الله بن الزبير أبو بكر الحميدي ٤٨٨/١
- الرد على طعن الكوثري في البوطي ٤٩٢/١
- الفرق بين أصحاب الشافعي وبين أصحاب أبي حنيفة ٤٩٦/١
- سبب شدة الحميدي على أبي حنيفة ٤٩٧/١
- ١٢٢) عبد الله بن سعيد ٤٩٩/١
- ١٢٣) عبد الله بن سليمان بن الأشعث أبو بكر بن أبي داود السجستاني ٤٩٩/١
- النظر في تكذيب أبيه له ٤٩٩/١
- إساءة ابن أبي داود برواية أخلاقة التسلق ٥٠٤/١
- من عادة المحدثين التباهي بالإغراب ٥٠٧/١
- إطباقي أهل العلم على السمع من ابن أبي داود وتوثيقه ٥١٠/١
- ١٢٤) عبد الله بن صالح ٥١١/١
- ١٢٥) عبد الله بن عدي أبو أحمد الجرجاني الحافظ مؤلف «الكامل» ٥١١/١
- ١٢٦) عبد الله بن عمر بن الرمّاح ٥١٢/١
- ١٢٧) عبد الله بن عمرو أبو معمر المتنقري ٥١٣/١

- ١٢٨) عبد الله بن محمد بن حميد أبو بكر بن أبي الأسود ٥١٥ / ١
- ١٢٩) عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيّان أبو الشيخ الأصبهاني
الحافظ ٥١٧ / ١
- ١٣٠) عبد الله بن محمد بن جعفر القزويني ٥٢٠ / ١
- ١٣١) عبد الله بن محمد بن جعفر صاحب الخان بأُرْمِيَة ٥٢٣ / ١
- ١٣٢) عبد الله بن محمد بن سِيَار الفَرْهَيَانِي ٥٢٣ / ١
- ١٣٣) عبد الله بن محمد بن عبد العزيز أبو القاسم البغوي الحافظ ٥٢٥ / ١
- ١٣٤) عبد الله بن محمد العَتَّكِي ٥٢٩ / ١
- ١٣٥) عبد الله بن محمود ٥٢٩ / ١
- ١٣٦) عبد الله بن معمر ٥٣٠ / ١
- ١٣٧) عبد الأعلى بن مُسْهِر أبو مُسْهِر الدمشقي ٥٣١ / ١
- ١٣٨) عبد الرحمن بن الحكم بن بشير بن سلمان ٥٣٢ / ١
- ١٣٩) عبد الرحمن بن عمر الزَّهْرِي أبو الحسن الأصبهاني الأزرق،
المعروف بِرُسْتَه ٥٣٣ / ١
- ١٤٠) عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد بن أبي حاتم
الرازي ٥٣٧ / ١
- معنى ما رواه ابن أبي حاتم عن مالك من قوله في أبي حنيفة: «لو
قال: هذه السارية من ذهب لقام دونها حتى يجعلها ذهباً» ٥٤١ / ١
- ١٤١) عبد الرزاق بن عمر البَزِيعِي ٥٤٥ / ١
- ١٤٢) عبد السلام بن عبد الرحمن الوابسي ٥٤٦ / ١

٥٤٧/١	(١٤٣) عبد السلام بن محمد الحضرمي
٥٤٨/١	(١٤٤) عبد العزيز بن العمارث أبو الحسن التميمي
٥٥٣/١	(١٤٥) عبد الملك بن حبيب القرطبي المالكي
٥٥٤/١	(١٤٦) عبد الملك بن قریب الأصمی
٥٦٠/١	(١٤٧) عبد الملك بن محمد أبو قلابة الرقاشي
٥٦١/١	(١٤٨) عبد المؤمن بن خلف أبو يعلى التميمي النسفي الحافظ
٥٦٢/١	(١٤٩) عبد الواحد بن عليّ بن برهان العكبری
٥٦٦/١	(١٥٠) عبد الوارث بن سعید أبو عبیدة التنوری
٥٦٧/١	(١٥١) عبد بن احمد أبو ذر الھروي
٥٦٨/١	(١٥٢) عبید الله بن عبد الكریم أبو زُرْعَة الرازی
٥٧٠/١	(١٥٣) عبید الله بن حمدان أبو عبد الله ابن بطة العکبری
٥٧٤/١	النظر في تسعه أمور انتقدت على ابن بطة من حيث الرواية
٥٨٤/١	(١٥٤) عبیدة الخراسانی
٥٨٥/١	(١٥٥) عثمان بن احمد أبو عمرو بن السّمّاك الدّفّاق
٥٨٦/١	(١٥٦) عثمان بن سعید الدارمي الحافظ
٥٨٧/١	(١٥٧) عليّ بن احمد أبو الحسن المعروف بابن طيبة الرزاّز
٥٨٧/١	(١٥٨) عليّ بن إسحاق بن عيسى بن زاطيا
٥٨٨/١	(١٥٩) عليّ بن جریر الباوردي
	النظر في زعم الكوثري أن قول أبي حنيفة «لو أدركتني النبي...»
٥٩١/١	مصحّف

- (١٦٠) علي بن زيد الفرائضي ٥٩٦/١
- (١٦١) علي بن صدقة ٥٩٧/١
- (١٦٢) علي بن عاصم ٥٩٧/١
- (١٦٣) علي بن عبد الله ابن المديني الحافظ ٥٩٨/١
- (١٦٤) علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسن الدارقطني ٦٠٣/١
- التوافق بين أقوال الدارقطني في أبي يوسف القاضي ٦٠٦/١
- قول المحدث: «رواه جماعة ثقات حفاظ» لا يقتضي أن يكون كل من ذكره ثقة ٦٠٧/١
- كلام المحدث في الراوي يكون على وجهين، وبيان أنه لا تعارض بينهما ٦٠٩/١
- (١٦٥) علي بن عمر بن محمد ٦١٢/١
- (١٦٦) علي بن محمد بن سعيد الموصلي ٦١٣/١
- (١٦٧) علي بن محمد بن مهران السوّاق ٦١٤/١
- (١٦٨) علي بن مهران الرازبي ٦١٥/١
- (١٦٩) عمار بن رُرِيق ٦١٦/١
- (١٧٠) عمر بن الحسن أبو الحسين الشيباني القاضي المعروف بابن الأشناوي ٦١٧/١
- (١٧١) عمر بن قيس المكي ٦٢٤/١
- (١٧٢) عمر بن محمد بن عمر بن الفياض ٦٢٥/١
- (١٧٣) عمر بن محمد بن عيسى السَّذابي الجوهري ٦٢٥/١

- ١٧٤) عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ بْنُ بَحْرٍ أَبُو حَفْصِ الْفَلَّاس ٦٢٦/١
- ١٧٥) عُمَرَانَ بْنَ مُوسَى الطَّائِي ٦٢٦/١
- ١٧٦) عَنْبَسَةَ بْنَ خَالِدٍ ٦٢٨/١
- ١٧٧) فَهْدَ بْنَ عَوْفٍ أَبُو رِبِيعَةَ ٦٢٩/١
- ١٧٨) الْقَاسِمَ بْنَ حَبِيبٍ ٦٣٢/١
- ١٧٩) الْقَاسِمَ بْنَ عَثْمَانَ ٦٣٥/١
- ١٨٠) الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ حَمِيدَ الْمُعْمَرِي ٦٣٧/١
- ١٨١) قَطَنَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ ٦٣٨/١
- ١٨٢) قَيسَ بْنَ الرَّبِيعَ ٦٤٠/١
- ١٨٣) مَالِكَ بْنَ أَنْسَ الْأَصْبَحِيِّ الْإِمَامِ ٦٤١/١
- دفع طعن الكوثري في نسبه وجعله من الموالى ٦٤١/١
- دحض فرية أنه كان يلحن في الكلام ٦٤٢/١
- توجيه توقف مالك عن الأخذ ببعض الأحاديث ٦٤٤/١
- حديث: «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل...» وبيان أن المراد به الإمام مالك ٦٤٦/١
- ١٨٤) مَحْبُوبَ بْنَ مُوسَى أَبُو صَالِحِ الْفَرَاءَ ٦٤٧/١
- ١٨٥) مُحَمَّدَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ جَنَادَ الْمَنْقَرِيِّ ٦٤٨/١
- تحقيق أن ابن المبارك ضرب على روایاته عن أبي حنيفة في آخر عمره، والرد على الكوثري في محاولته دفع ذلك ٦٤٨/١
- النظر فيما يروى عن ابن المبارك من الثناء على أبي حنيفة ٦٥٠/١

- ١٨٦) محمد بن أحمد بن الحسين بن القاسم بن الغطريف أبو أحمد الجرجاني الغطريفي ٦٥١/١
- ١٨٧) محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رزق، يعرف بابن رزق وبأبي رزقوه ٦٥٤/١
- ١٨٨) محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر الأدامي ٦٥٥/١
- ١٨٩) محمد بن إدريس بن العباس القرشي المطلي الشافعي الإمام ٦٥٧/١
- تحقيق أنه قرشي مطلي إجماعاً ٦٥٧/١
- ذكر أول من كابر في نسب الإمام وزعم أن جده شافعاً مولى لأبي لهب! ٦٦٣/١
- حقيقة كتاب «التعليم» المنسوب لمسعود بن شيبة الحنفي وما فيه من الكذب على مالك والشافعي ٦٦٤/١
- محاولة الكوثري الخدش في الإجماع على قرشية الشافعي مع المواربة! ٦٦٦/١
- بيان أن القرشية من مزايا الشافعي لكونه يقتضي فضل معرفة بالدين ٦٧٢/١
- معنى قوله تعالى: ﴿وَإِخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوْهُمْ﴾ مع توجيهه حديث: «لو كان الإسلام بالثريا...» ٦٧٣/١
- بيان اختصاص عشيرة النبي ﷺ بخصائص كثيرة ٦٧٦/١
- محاولة الكوثري الطعن في فصاحة الشافعي ولسانه ٦٧٨/١
- الأولى: تفسيره ﴿أَلَا تَعْوَلُوا﴾ بقوله: «تكثر عيالكم» ٦٧٨/١

الثانية: تفسيره «مُؤَصَّدَةٌ» بقوله: «حارّة» ٦٧٩ / ١
الثالثة: تفسيره «مُكَلِّيْنَ» بمعنى الكلاب ٦٧٩ / ١
الرابعة: تفسيره للفحل في أثر عمر ٦٨٠ / ١
الخامسة: قوله في «التصرية»: إنها من الربط ٦٨٠ / ١
السادسة: تفسيره للفهر بالبيت المبني بالحجارة ٦٨٢ / ١
السابعة: وصفه الماء بالمالح ٦٨٤ / ١
الثامنة: قوله: «ثوب نَسَوِي» ٦٨٦ / ١
النinth: قوله: «العَفَرِيتُ» بالفتح ٦٨٦ / ١
العاشرة: قوله: «أشليت الكلب بمعنى زجرته» ٦٨٦ / ١
الحادية عشرة: قوله: «ليست الأذنان من الرأس في غسلان» ٦٨٧ / ١
الثانية عشرة والثالثة عشرة: قوله: الواو للترتيب والباء للتبعيض .. ٦٩١ / ١
ذكر ثناء العلماء على فصاحة الشافعي وأنه من يؤخذ عنه اللغة . ٦٩٣ / ١
فصل ٦٩٤ / ١
محاولة الكوثري القدح في ثقة الشافعي في الرواية ٦٩٤ / ١
فصل ٦٩٨ / ١
محاولة الكوثري الطعن في فقه الشافعي ٦٩٨ / ١
تلخيص تلك المطاعن في ثلاثة أمور، والجواب عنها ٧٠٠ / ١
فصل ٧٠٤ / ١
زعم الكوثري أن علم الشافعي مستفاد من محمد بن الحسن ٧٠٤ / ١
بيان أن المناظرات التي في «الأم» منها ما هو مع محمد بن

الحسن، وأنه كان لها أثر في الرجلين.....	٧٠٧/١
مناظرة لطيفة له مع بعضهم وأدبه فيها، واستغلال ابن التركمانى هذا الأدب وقلبه للحقائق	٧١٠/١
(١٩٠) محمد بن أبي الأزهر	٧١٤/١
(١٩١) محمد بن إسحاق بن خزيمة	٧١٥/١
(١٩٢) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري صاحب «الصحيح»..... بيان أن محاولة طعن الأستاذ في أئمة الإسلام دفاعاً عن أبي حنيفة أضر على أبي حنيفة من كلام هؤلاء الأئمة فيه	٧١٥/١
(١٩٣) محمد بن إسماعيل أبو إسماعيل الترمذى الحافظ الثقة	٧١٧/١
(١٩٤) محمد بن أعين أبو الوزير	٧١٨/١
(١٩٥) محمد بن بشار بندار	٧٢٠/١
(١٩٦) محمد بن جابر اليمامي	٧٢٤/١
(١٩٧) محمد بن جعفر الأدمي	٧٢٧/١
(١٩٨) محمد بن جعفر الأنباري	٧٢٨/١
(١٩٩) محمد بن جعفر الراشدي	٧٢٨/١
(٢٠٠) محمد بن حبان أبو حاتم البُستي الحافظ .. التحقيق في درجات توثيق ابن حبان في «ثقاته»	٧٢٩/١
(٢٠١) محمد بن الحسن بن محمد بن زياد النقاش	٧٣٣/١
(٢٠٢) محمد بن الحسين بن حميد بن الريبع ..	٧٣٤/١
(٢٠٣) محمد بن حماد.....	٧٣٥/١
	٧٣٩/١

٢٠٤) محمد بن حمدویه أبو رجاء المروزی ٧٤٠ / ١
٢٠٥) محمد بن رَوْح ٧٤٠ / ١
٢٠٦) محمد بن سعد العوفي ٧٤١ / ١
محاولة الكوثري هدم أركان الإسلام لينصب الحسن بن زياد ٧٤١ / ١
اللؤلؤي التالف ٧٤١ / ١
تسمية بضعة عشر رجلاً طعن الكوثري فيهم شرهم خير من ألف ٧٤٢ / ١
مثل اللؤلؤي ٧٤٣ / ١
كلمة عن «المستخرجات» و«مستدرک الحاکم» ٧٤٤ / ١
ترجمة محمد بن سعد العوفي وتناقض الكوثري في أمره ٧٤٥ / ١
بيان تكذيب الأئمة لللؤلؤي ٧٤٦ / ١
٢٠٧) محمد بن سعید البورقی ٧٤٧ / ١
تفرد البورقی بالحديث الموضوع «أبو حنیفة سراج أمتي» ٧٤٨ / ١
ذكر أسماء الذين دار هذا الحديث الموضوع عليهم ٧٤٩ / ١
٢٠٨) محمد بن الصقر بن عبد الرحمن ٧٥٢ / ١
٢٠٩) محمد بن العباس بن حَيَّویه أبو عمر الخزاز ٧٥٣ / ١
٢١٠) محمد بن عبد الله بن أبیان أبو بكر الشہیتی ٧٥٧ / ١
٢١١) محمد بن عبد الله بن إبراهیم أبو بکر الشافعی ٧٥٧ / ١
٢١٢) محمد بن عبد الله بن سلیمان الحضرمي الحافظ، لقبه «مطین» ٧٥٨ / ١
٢١٣) محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ٧٥٩ / ١
٢١٤) محمد بن عبد الله بن عمار الموصلی الحافظ ٧٦٠ / ١

(٢١٥) محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدوه أبو عبد الله الضبي

الحاكم النيسابوري ٧٦١/١	
الأسباب التي أدت إلى وقوع الخلل في «المستدرك» ٧٦٤/١	
بيان المواضع الثلاثة التي يُخرج الشیخان فيها لمن فيه كلام ٧٦٥/١	
(٢١٦) محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله أبو المفضل الشيباني ... ٧٦٧/١	
(٢١٧) محمد بن عبيد الطنافسي ٧٦٨/١	
(٢١٨) محمد بن أبي عتاب أبو بكر الأعین ٧٦٩/١	
(٢١٩) محمد بن عثمان بن أبي شيبة ٧٦٩/١	
(٢٢٠) محمد بن علي أبو جعفر الورّاق، لقبه حمدان ٧٧٢/١	
(٢٢١) محمد بن علي بن الحسن بن شقيق ٧٧٣/١	
(٢٢٢) محمد بن علي بن عطية أبو طالب المكي ٧٧٤/١	
(٢٢٣) محمد بن علي البلخي ٧٧٥/١	
(٢٢٤) محمد بن علي أبو العلاء الواسطي القاضي ٧٧٦/١	
(٢٢٥) محمد بن عمر بن محمد بن بهتة ٧٧٧/١	
(٢٢٦) محمد بن عمرو العقيلي الحافظ ٧٧٨/١	
(٢٢٧) محمد بن عوف ٧٧٨/١	
(٢٢٨) محمد بن الفضل السدوسي المشهور بعارم ٧٧٩/١	
(٢٢٩) محمد بن فليح بن سليمان ٧٧٩/١	
(٢٣٠) محمد بن كثير العبدی ٧٨٠/١	
(٢٣١) محمد بن كثير المصيصي ٧٨١/١	

٧٨٤/١	(٢٣٢) محمد بن محمد بن سليمان الباغمدي وأبواه
٧٨٩/١	(٢٣٣) محمد بن المظفر بن إبراهيم أبو الفتح الخياط
٧٩٠/١	(٢٣٤) محمد بن معاوية الزيادي
٧٩١/١	(٢٣٥) محمد بن موسى البربرى
٧٩١/١	(٢٣٦) محمد بن ميمون أبو حمزة السّكّري
٧٩٢/١	(٢٣٧) محمد بن نصر بن مالك
٧٩٣/١	(٢٣٨) محمد بن يعلى بن زنبور
٧٩٤/١	(٢٣٩) محمد بن يوسف الفريابي
٧٩٤/١	(٢٤٠) محمد بن يونس الجمال
٧٩٥/١	(٢٤١) محمد بن يونس الْكُدَيْمِي
٧٩٥/١	(٢٤٢) محمود بن إسحاق بن محمود القواس
٧٩٦/١	(٢٤٣) مسدد بن قطن
٧٩٧/١	(٢٤٤) مسلم بن أبي مسلم
٧٩٩/١	(٢٤٥) المسيّب بن واضح
٨٠٣/١	(٢٤٦) مصعب بن خارجة بن مصعب
٨٠٣/١	(٢٤٧) مطرف بن عبد الله بن مطرف أبو مصعب اليساري الأصم
٨٠٨/١	(٢٤٨) معبد بن جمعة أبو شافع
٨٠٩/١	(٢٤٩) المفضل بن غسان الغلابي
٨١١/١	(٢٥٠) منصور بن أبي مزاحم
٨١١/١	(٢٥١) موسى بن إسماعيل أبو سلمة التّبُودَكي

٨١٢/١	٢٥٢) موسى بن المساور أبو الهيثم الضبي
٨١٢/١	٢٥٣) مؤمل بن إسماعيل
٨١٣/١	٢٥٤) مؤمل بن إهاب
٨١٦/١	٢٥٥) مهناً بن يحيى
	تجني ابن الجوزي على الخطيب، وذكر خمس مؤاخذات في كلامه عليه
٨١٧/١	٢٥٦) نصر بن محمد البغدادي
٨٢٠/١	مناقشة الروايات في توثيق محمد بن الحسن الشيباني
٨٢٣/١	٢٥٧) النضر بن محمد المرزوقي
٨٢٤/١	٢٥٨) نعيم بن حماد
٨٢٧/١	كلام الأئمة فيه، وترجيح الاحتجاج فيما توبع عليه
٨٢٩/١	سبب أوهام نعيم. وذكر ثمانية أحاديث انقدت عليه
٨٣٦/١	٢٥٩) الواضاح بن عبد الله أبو عوانة أحد الأئمة
٨٣٨/١	٢٦٠) الوليد بن مسلم
٨٣٩/١	٢٦١) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام
٨٤٢/١	٢٦٢) هشام بن محمد بن السائب الكلبي
٨٤٣/١	٢٦٣) الهيثم بن جميل
٨٤٦/١	٢٦٤) يحيى بن حمزة بن واقد الحضرمي الأصل الدمشقي
٨٤٧/١	٢٦٥) يحيى بن عبد الحميد الحماني
٨٤٧/١	٢٦٦) يزيد بن يوسف الشامي

٢٦٧) يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي أبو يوسف الفسوبي ٨٤٨ / ١	
٢٦٨) يوسف بن أسباط ٨٤٨ / ١	
٢٦٩) أبو الأحسن الكناني ٨٥١ / ١	
٢٧٠) أبو جزي بن عمرو بن سعيد بن سلم بن قتيبة بن مسلم الباهلي .. ٨٥٢ / ١	
٢٧١) أبو جعفر ٨٥٣ / ١	
٢٧٢) أبو محمد ٨٥٣ / ١	
٢٧٣) ابن سختويه بن مازيار ٨٥٣ / ١	
مستدرك ٨٥٥ / ١	
القسم الثالث: البحث مع الحنفية في سبع عشرة قضية	
المقدمة ٢٨١ - ٣ / ٢	
* المسألة الأولى: إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس ٦ / ٢	
مذاهب السلف قبل أبي حنيفة في طهارة الماء ونجاسته ٦ / ٢	
ذكر الاختلاف في ضابط الماء القليل والكثير ٨ / ٢	
بيان مذهب الحنفية ١٠ / ٢	
رد إعلال حديث القلتين بالاضطراب ١٣ / ٢	
رد دعوى أن حديث القلتين لم يصححه إلا المتساهلون ١٣ / ٢	
بيان المراد بالقلتين ١٤ / ٢	
الاختلاف في مقدار القلتين ١٧ / ٢	
الجواب عن استدلال الحنفية بحديث النهي عن البول في الماء الدائم ٢٢ / ٢	
الجواب عن استدلال الحنفية بحديث نهي الجنب عن الاغتسال في	

٢٨ / ٢	الماء الدائم
٢٩ / ٢	سخرية الأستاذ من مخالفيه
* المسألة الثانية: رفع اليدين	٣٠ / ٢
٣٠ / ٢	علل حديث ابن مسعود في عدم الرفع إبطال تضعيف أحاديث الرفع، ورد دعوى أنه لم يصح فيه إلا حديث
٤٠ / ٢	ابن عمر
٤١ / ٢	رد دعوى أن ابن عمر لم يأخذ بحديث الرفع
٤٤ / ٢	إبطال الاحتجاج بأن دعوى التواتر في موضع الخلاف غير مسموعة
٤٨ / ٢	تفنيد دعوى توادر عدم الرفع عن جمع من الصحابة
٦٠ / ٢	إبطال القول بالتخيير
٦١ / ٢	تحرير الأفضل
٦٢ / ٢	* المسألة الثالثة: أفطر الحاجم والمحجوم
٦٧ / ٢	* المسألة الرابعة: إشعار الهدي
	* المسألة الخامسة: المحرم لا يجد إزاراً أو نعليين يلبس السراويل والخفف ولا فدية عليه
٧٠ / ٢	* المسألة السادسة: درهم وجوزة بدر همين
٧٤ / ٢	* المسألة السابعة: خيار المجلس
٧٦ / ٢	رد دعوى مخالفة حديث خيار المجلس لنص القرآن
٨١ / ٢	معنى حديث: «ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله»
٨٢ / ٢	إبطال حمل حديث خيار المجلس على خيار الرجوع

الجواب عن الاستدلال بالنصوص التي فيها إطلاق التفرق على التفرق	
بالأقوال ٨٦ / ٢	
إبطال دعوى أن حمل الحديث على التفرق بالأبدان مفسد للعقود	
خارج عن الأصول مخالف للقرآن ٨٨ / ٢	
الاستدلال بفعل ابن عمر في هذه المسألة ٩٠ / ٢	
عقد البيع في حالة ما إذا لم يمكن التفرق ٩١ / ٢	
حد التفرق ٩٣ / ٢	
* المسألة الثامنة: رجل خلا خلوةً مريبةً بأجنبيه يحلُّ له أن يتزوجها فغير عليهما فقاً: نحن زوجان ٩٥ / ٢	
* المسألة التاسعة: الطلاق قبل النكاح ٩٧ / ٢	
* المسألة العاشرة: العقيقة مشروعة ١٠٢ / ٢	
* المسألة الحادية عشرة: للرجل سهم من الغنيمة، وللفارس ثلاثة: سهم له وسهمان لفرسه ١٠٤ / ٢	
تعسف الأستاذ في توجيهه مذهب أبي حنيفة في المسألة ١٠٤ / ٢	
مواضع حذف الألف في كتابة المتقدمين ١٠٦ / ٢	
بيان المراد بقوله: جعل للفرس سهرين وللرجل سهماً ١٠٦ / ٢	
نقد الأحاديث والآثار التي يستدل بها الحنفية في المسألة ١٠٩ / ٢	
تخریج حديث عبید الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ	
جعل للفرس سهرين وللرجل سهماً ١١٣ / ٢	
أحاديث أخرى في المسألة ١٢١ / ٢	

* المسألة الثانية عشرة: أما على القاتل بالمثل قصاص؟	١٢٧/٢
الأدلة من القرآن على أن القتل بالمثل عمدٌ	١٢٧/٢
نقد الأحاديث التي استدل بها الأستاذ في المسألة	١٣٠/٢
الرد على إعلال حديث الرضخ	١٤٧/٢
بيان أن حصر القود بالسيف خلاف المماثلة المنصوص عليها في القرآن	١٤٩/٢
* المسألة الثالثة عشرة: لا تعقل العاقلة عبداً	١٥١/٢
كلام الأستاذ في معنى: عقلته، وعقلت عنه	١٥١/٢
إذا قتل حرّ حراً خطأ محضاً أو شبه عمداً	١٥٢/٢
إذا قتل عبد حراً	١٥٢/٢
إذا قتل حرّ عبداً	١٥٣/٢
* المسألة الرابعة عشرة: تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً	١٥٦/٢
مناقشة مسلك الحنفية الأول: وهو العمل بالناسخ أو بالراجح والراجع	
هنا هو عشرة دراهم لأنه أحوط	١٥٧/٢
مناقشة مسلك الحنفية الثاني وهو للطحاوي	١٥٨/٢
النظر في ثمن المجنَّ والكلام على الأحاديث الواردة في ذلك	١٦٠/٢
مناقشة جواب الطحاوي عن حديث عائشة في القطع في ربع دينار	
فصاعداً	١٨٦/٢
مناقشة دعوى الطحاوي للإجماع على أن الله تعالى عنى في كتابه	
سارق العشرة دراهم	٢١٤/٢

الكلام على أثر ابن مسعود في القطع في عشرة دراهم ٢١٧/٢	
آثار عن بعض الصحابة في القطع فيما دون عشرة دراهم ٢٢٢/٢	
مناقشة مسلك الحنفية الثالث وهو للكشميري ٢٢٦/٢	
* المسألة الخامسة عشرة: القضاء بشاهد ويمين في الأموال ٢٣٩/٢	
الرد على إعلال حديث الشاهد واليمين بالانقطاع بين عمرو بن دينار وابن عباس ٢٣٩/٢	
رد دعوى مخالفة الحديث لظاهر القرآن ٢٤٦/٢	
رد دعوى مخالفة الحديث لبعض الأحاديث الصحيحة ٢٥٠/٢	
الرد على إعلال حديث الشاهد واليمين بالانقطاع بين قيس بن سعد وعمرو بن دينار ٢٥٣/٢	
مناقشة الطحاوي في حكمه على الحديث بالنكار ٢٥٤/٢	
ذكر بعض الشواهد للحديث ٢٥٨/٢	
مناقشة تأويلات الحنفية للحديث ٢٦٢/٢	
الجواب عن رسالة الليث بن سعد إلى مالك في القضاء بشاهد ويمين .. ٢٦٦/٢	
تممة: مناقشة الأستاذ في قبول شهادة القابلة في نسب الطفل مع رد حديث الشاهد واليمين ٢٦٩/٢	
* المسألة السادسة عشرة: نكاح الشاهد امرأة شهد زوراً بطلاقها ٢٧٤/٢	
* المسألة السابعة عشرة: القرعة المشروعة ٢٧٦/٢	
تحرير مذهب أبي حنيفة في مسألة القرعة ٢٧٦/٢	
الأبواب التي تستعمل فيها القرعة وحكم كل باب ٢٧٦/٢	

القرعة أصل من الأصول الشرعية.....	٢٧٨ / ٢
القسم الرابع: القائد إلى تصحيف العقائد	٥٨٦ - ٢٨٣ / ٢
فاتحة الرسالة.....	٢٨٥ / ٢
* مقدمة	٢٨٦ / ٢
١ - فصل	٢٨٩ / ٢
الناس مقطورون على حب الحق، ولكن الحق محفوف بالمكاره.....	٢٨٩ / ٢
عدم اقتصار الابتلاء على الشدائيد	٢٩١ / ٢
٢ - فصل	٢٩٤ / ٢
أسباب عدم الاعتراف بالحق	٢٩٤ / ٢
دليل غلبة الهوى على الناس	٢٩٦ / ٢
لماذا لم يجعل الله جميع حجج الحق مكشوفةً قاهرةً لا تشتبه على أحد. ٢	٢٩٧ / ٢
سبب إيمان الناس عند طلوع الشمس من مغربها	٣٠١ / ٢
استحقاق من كره الحق واستسلام للهوى أن يزيده الله تعالى ضلالاً.....	٣٠٣ / ٢
٣ - فصل	٣٠٦ / ٢
اقتضاء الحكمة الإلهية أن لا تكون الشبهات غالبةً.....	٣٠٦ / ٢
٤ - فصل	٣٠٧ / ٢
هل يُدعى جميع الناس إلى النظر والبحث في العقائد، حتى من نشا على الحق؟	٣٠٧ / ٢
المقصود من النظر في الأحكام الفقهية، وأسباب الضلال فيها.	٣٠٨ / ٢
٥ - فصل	٣٠٩ / ٢

٣٠٩ / ٢	عشرة أمور ينبغي للإنسان أن يفَكِّر فيها ويجعلها نصب عينيه:
٣٠٩ / ٢	١ - شرف الحق وضعة الباطل.
٣٠٩ / ٢	٢ - نسبة نعيم الدنيا إلى رضوان الله ونعيم الآخرة.....
٣١٣ / ٢	٣ - يفَكِّر في حاله بالنظر إلى أعماله من الطاعة والمعصية.
٣١٨ / ٢	٤ - يفَكِّر في حاله مع الهوى.
٣٢١ / ٢	٥ - يفَكِّر في موقفه إذا ثُبِّه على خطأ ما كان نشأ عليه.
٣٢١ / ٢	٦ - يستحضر أنه مسؤول عن حاله هو في نفسه، ولا يضره أن مشايخه كانوا على خطأ.
٣٢٢ / ٢	٧ - يتدبَّر ما يُرجى لمؤثر الحق من رضوان الله، وما يستحقه متبع الهوى من سخطه
٣٢٢ / ٢	٨ - يأخذ نفسه بخلاف هواها فيما يتبيَّن له من الحق، ويرُوّضها على الخضوع له.
٣٢٣ / ٢	٩ - يأخذ نفسه بالاحتياط فيما يخالف ما نشأ عليه.....
٣٢٦ / ٢	١٠ - يسعى في التمييز بين معدن الحجج ومعدن الشبهات
	* الباب الأول: في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات،
٣٨٥-٣٢٧ / ٢	وبيان مأخذ العقائد الإسلامية ومراتبها.....
٣٢٧ / ٢	المأخذ السلفي الأول: الفطرة
٣٢٩ / ٢	المأخذ السلفي الثاني: الشرع (كلام الله وكلام رسوله ﷺ)
	إن الله خلق الناس على الهيئة التي ترشحهم لمعرفة الحق، وعدم
٣٣٠ / ٢	معرفته يحصل لأمرتين

علم الكلام والفلسفة ليسا من سر اط المُنْعَم عليهم ٣٣٢ / ٢	طَعن الكوثري في أئمة السنة لاقتباسهم العقائد من المأخذين السلفيين،
وردّهم ما سواهـما ٣٣٤ / ٢	فصل بيان أنه لا حاجة إلى المأخذ الخلفي الأول (النظر المتعمّق فيه) في
٣٣٧ / ٢	معرفة العقائد، وأنه مثار لل شبـهـات والتـشـكـيكـات عنـيـة الله بالـنـاسـ فيـ المـقـصـدـ الـذـيـ لأـجـلـهـ خـلـقـهـمـ، وـحـفـظـهـ لـلـمـأـخذـ
٣٤٠ / ٢	الـسـلـفـيـ الـأـولـ أنـ يـسـتـمـرـ فيـ غـلـطـ حـسـيـ يـؤـديـ إـلـىـ ضـلـالـ فيـ
٣٤١ / ٢	الـاعـقـادـ ذكر ما اعتـلـ بهـ القـادـحـونـ فـيـ الـبـدـيـهـيـاتـ
٣٤٥ / ٢	الـمـوـاطـنـ الـتـيـ يـصـحـ فـيـهاـ الـاحـتـاجـاجـ بـالـعـادـيـاتـ الـمـعـيـارـ لـلـقـضـاـيـاـ الـعـقـلـيـةـ الـمـحـتـاجـ إـلـىـ التـثـبـيـتـ فـيـهاـ، وـبـيـانـ مـزـايـاهـ
٣٥٠ / ٢	ذـكـرـ السـوـفـسـطـائـيـةـ وـفـرـقـهـمـ ما تـمـسـكـ بـهـ القـادـحـونـ فـيـ إـفـادـةـ النـظـرـ الـعـلـمـ مـطـلـقاـ، وـالـجـوابـ عـنـهاـ
٣٥٢ / ٢	وجـوهـ الـقـدـحـ فـيـ النـظـرـ المـتـعـمـقـ فـيـهـ فـيـ الإـلـهـيـاتـ ذـكـرـ كـلـامـ الغـزالـيـ فـيـ شـرـحـ أـحـوالـ النـفـسـ إـذـاـ سـكـنـتـ إـلـىـ التـصـدـيقـ
٣٦٠ / ٢	بـقـضـيـةـ ما اعـتـرـافـ الغـزالـيـ بـالـشـكـ فـيـ أـوـلـ أـمـرـهـ فـيـ الـبـدـيـهـيـاتـ حـتـىـ شـفـاءـ اللهـ
٣٦٢ / ٢	منـاقـشـةـ قـوـلـ الغـزالـيـ فـيـ اـسـتـقـالـلـ النـظـرـ الـذـيـ يـسـتـوـيـ فـيـهـ الـكـفـرـ وـالـإـسـلامـ المـتـكـلـمـونـ لـمـ يـتـعـرـضـواـ لـتـأـيـدـ الـرـبـانـيـ وـالـهـدـاـيـةـ لـعـدـوـهـمـ عـنـ السـرـاطـ

المستقيم وسلوكهم غير سبيل المؤمنين ٣٦٧/٢	
التحقيق في استقلال النظر وبيان المحمود منه ٣٦٨/٢	
ذكر رجوع أكابر النُّظار (الأشعري - الجويني - الغزالى - الرازى) إلى تمنِّي الحال التي عليها عامة المسلمين ٣٦٩/٢	
فصل ٣٧٨/٢	
تاريخ نشأة المأخذ الخلقي الثاني: الكشف التصوُّفي ٣٧٨/٢	
الكشف ليس مما يصلاح الاستناد إليه في الدين ٣٨٠/٢	
ذكر مراتب الغيب، وتعلق الرؤيا والفراسة والكهانة بها ٣٨١/٢	
الكلام على الكشف، وأنه لا يتعدّى أن يكون ضرباً من الرؤيا ٣٨٢/٢	
الكلام على التحديث والرؤيا ٣٨٤/٢	
الكلام على الفراسة ٣٨٥/٢	
فصل ٣٨٥/٢	
لا مانع من الاستناد إلى المأخذين الخلفيين فيما ليس من الدين ٣٨٥/٢	
* الباب الثاني: في تنزيه الله ورسله عن الكذب ٤١٠-٣٨٦/٢	
تنزيه الله تبارك وتعالى عن الكذب ٣٨٧/٢	
تنزيه الأنبياء عن الكذب ٣٩٠/٢	
الكلام على حديث: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلث كذبات» ٣٩٠/٢	
المتبارد من «كذب فلان» و«لم يكذب فلان» ٣٩٥/٢	
توجيه قول إبراهيم للملك الجبار: «هي أخي» ٣٩٧/٢	
عصمة نبينا محمد ﷺ من الكذب قبل النبوة وبعدها ٣٩٨/٢	

قصة ابن أبي سرح وتنزهه <small>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</small> عن خائنة الأعين ٤٠١ / ٢
تورية النبي <small>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</small> بجهة غير التي يريد غزوها ٤٠٣ / ٢
تفصيل القول في خطأ الأنبياء، وحديث تأثير النخل ٤٠٥ / ٢
قصة ذي الدين وما جاء في رضاع العَيْل ٤٠٦ / ٢
بيان أنه لا رائحة للكذب في المجمل الذي لا ظاهر له، وما يتأنّر بيانه إلى وقت الحاجة ٤٠٩ / ٢
* الباب الثالث: في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد ... ٤١١ / ٢ - ٥٢٨
تاريخ نشأة القول بعدم الاحتجاج بالوحين في الإلهيات ٤١١ / ٢
قول ابن سينا: إنه لا يُحتاج بظاهر الشرائع في أبواب العقائد مطلقاً ٤١٢ / ٢
مقاصد ابن سينا من كلامه، والنظر فيها في صورة مناظرة حضرها متكلم وسلفي وناقد ٤١٣ / ٢
النظر في المقصود الأول (أن من النصوص ما هو ظاهر أو صريح في التجسيم وغيرها من المعاني التي يرددُها المتكلمون) ٤١٦ / ٢
المقصود الثاني (الصريح من تلك النصوص يدفع احتمال الاستعارة والمجاز) ٤٢٣ / ٢
المقصود الثالث (ليس في الكتاب والسنة ما ينفي تلك المعانى التي دلّ عليها ظاهر النصوص الكثيرة، وإنما هناك إشارات غير بيّنة) ٤٢٤ / ٢
تحقيق معنى قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ودحض استدلال المتكلمين بها على نفي الصفات ٤٢٤ / ٢
النظر في سياق الآيات التي فيها «ليس كمثله شيء» ونظائرها ٤٢٧ / ٢

بيان أن هذه الآيات مسوقة لإقامة الحجة على المشركين الذين يعبدون من دون الله أولياء طلباً للنفع الغيبي منهم ٤٢٩ / ٢	النظر في قدرة الملائكة والبشر وأرواح الموتى والجن على التصرف في الكون ٤٣٠ / ٢
بيان تعريف العبادة، وأن مناط استحقاقه هو القدرة التامة على التدبير الغيبي، وأنه تعالى ليس كمثله شيء في هذه القدرة ٤٣٥ / ٢	تحقيق معنى اسم الله «الواحد» ٤٣٧ / ٢
تحقيق معنى سورة الإخلاص ٤٤٠ / ٢	تفسير ابن سينا للفظة «أحد» ٤٤٤ / ٢
موافقة أكثر المتكلمين لابن سينا على «توحيده» الذي هو عين التعطيل ٤٤٧ / ٢	اعتراف ابن سينا أن العقول الفطرية تأبى تلك «الوحدة» التي قررها ٤٥٠ / ٢
إثبات «أحد» في اللغة بمعنى المنفرد الذي لا يُعرف نسبة ٤٥١ / ٢	تحقيق معنى «الصمد» ٤٥٢ / ٢
معنى «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» ٤٥٨ / ٢	المقصد الرابع (أن معاني ظواهر النصوص موافقة لعقول المخاطبين الأولين) ٤٦٠ / ٢
المقصد الخامس إلى الثامن (أن تلك المعاني باطلة قطعاً عند ابن سينا ومن وافقه من المتكلمين، ولكن الدين الحق أتى بها رعاية لمصلحة البشر) ٤٦٣ / ٢	حاصل كلامهم نسبة الكذب إلى الله ورسوله ﷺ ٤٦٣ / ٢

الموازنة بين كلمات إبراهيم الثلاث وبين النصوص التي يزعم المتعلمون أنها كذب.....	٤٦٤ / ٢
بيان ما سيترتب من المفاسد على تلك النصوص لو كانت معاناتها باطلة كما يزعم المتعلمون.....	٤٦٩ / ٢
المقصد التاسع (بما أن معاني ظواهر النصوص باطلة، فعلى الخاصة أن يَدعوا الاحتجاج بالنصوص للجمهور، وليرحقُّوا أنفسهم!)	٤٧٣ / ٢
المقصد العاشر (إذا كانت ظواهر نصوص الصفات باطلة، فكذلك الأمر في نصوص المعاد الجسماني)	٤٧٥ / ٢
مهمة (هل حشر الأجساد هو بجمع أجزائها، أو بإنشاء أجساد أخرى؟) ..	٤٧٦ / ٢
استشهاد الأعضاء، والحكمة من ذلك	٤٨١ / ٢
قول الفخر الرازи في الاحتجاج بالنصوص الشرعية ..	٤٨٥ / ٢
تلخيص عبارته في ثلاثة مطالب	٤٨٥ / ٢
مناقشة المطلب الأول	٤٨٦ / ٢
مناقشة المطلب الثاني	٤٨٨ / ٢
مناقشة المطلب الثالث في تقديم العقل على النقل	٤٨٨ / ٢
تأويل المتكلم في نفسه خلاف ظاهر لفظه على أحد ثلاثة أوجه، وهي لا تُناسب مقام النبوة، فضلاً عن مقام الربوبية	٤٩٣ / ٢
إلزام خطير للرازي في منعه الاحتجاج بالنصوص	٤٩٤ / ٢
بيان أن كثيراً من النصوص التي ينكر المتعلمون ظواهرها كانت عقول المخاطبين الأولين تقطع بوجوب ما دلت عليه	٤٩٦ / ٢

بيان أن للمتكلم إرادتين لا تختلفان إلا في الكذب والتلبيس ٤٩٨ / ٢	
قول العضد وغيره ٥٠٢ / ٢	
ذكر مطالب العضد الثلاثة من «موافقه» ٥٠٢ / ٢	
نقل كلامه في أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، والرد عليه ٥٠٣ / ٢	
اختلاف العقائد عن الأحكام من حيث القرينة والحكمة ٥٠٦ / ٢	
طبقات الأسلاف من حيث الاعتصام بالكتاب والسنة ٥٠٨ / ٢	
بيان أن من لم يقطع بالمعنى الذي حُقِّه أن يُفهم من النصوص مع معرفته بقوانين الكلام فهو مكذب للمتكلم بها ٥٠٩ / ٢	
اتفاق البayanين أن التأويل الذهني لا يُخرج الكلام المفهوم خلاف الواقع عن كونه كذلك ٥١٢ / ٢	
المحكم والمتشابه ٥١٤ / ٢	
بيان أن القرآن كله «محكم» وكله «متشابه» ٥١٤ / ٢	
ذكر القولين في معنى تقسيم الآيات إلى محكمات وأخر متشابهات ٥١٥ / ٢	
وجه تسمية تلك الآيات «متشابهات» ٥١٧ / ٢	
بيان أن القولين يمكن تطبيقهما على سياق آية آل عمران ٥١٩ / ٢	
تصحيح القولين من حيث جواز الوقف على قوله تعالى: «إلا الله» وتركه ٥٢٠ / ٢	
معنى «التأويل» إذا كان للفعل، أو للرؤيا، أو للكلام ٥٢١ / ٢	
الرد على شبهة للمتعمّقين بناءً على اختيارهم القول الأول في معنى المتشابه ٥٢٣ / ٢	

أوجه الفرق بين النصوص المجملة المتعلقة بالأحكام وبين النصوص المتعلقة بالعقائد ٥٢٦/٢
* الباب الرابع: في عقيدة السلف وعدة مسائل ٥٧٧-٥٢٩/٢
اختلاف الناس في عقيدة السلف، وادعاء الأشعرية أن عقيدة السلف هي عقيدة الأشعرية ٥٢٩/٢
بيان ما وقع من التدليس في كلمة «العقل» ٥٣٢/٢
الأينية، أو الفوقيـة، أو كما يقولون: الجهة ٥٣٤/٢
الأحاديث الواردة بإطلاق كلمة «أين» في السؤال عن الله ٥٣٤/٢
نص كلام أبي الحسن الأشعري في إثبات الفوقيـة ٥٣٥/٢
بيان أنه لا يُعقل شيء موجود بدون «الأينية»، ومناقشة الغزالـي في إنكاره هذه القضية البدـيهـية الفطـرـية ٥٣٩/٢
بعض النكـات حول دعوى المـتـعـمـقـين ٥٤٢/٢
١ - قولـهم: إن ذات الـبارـئ مجرـدة ٥٤٢/٢
٢ - قولـ الفلـاسـفـة: إن ذات الله وجود ٥٤٤/٢
٣ - إلزـامـ المـتـكـلـمـينـ فيـ اـعـتـراـفـهـمـ أـنـ سـبـحـانـهـ مـوـجـودـ قـائـمـ نـفـسـهـ،ـ وـمـحاـولـةـ تـمـلـصـ الإـسـفـرـايـينـ مـنـهـ ٥٤٤/٢
٤ - قولـهم: ليس وراء العالم خـلـاءـ وـلـاـ مـلـاءـ ٥٤٥/٢
٥ - اختـلـافـ المـتـكـلـمـينـ وـالـفـلـاسـفـةـ فـيـ الـخـلـاءـ،ـ أـهـوـ وـجـودـيـ أـمـ عـدـمـيـ؟ـ ٥٤٥/٢
٦ - عـبـارـةـ الغـزالـيـ توـحـيـ باـعـتـراـفـهـ أـنـ الصـاحـابـةـ وـالـتـابـعـينـ كـانـواـ يـوقـنـونـ ٦

٥٤٦ / ٢	ثبت الأئمة لله
٥٥١ / ٢	٧- المباحث التي تتعلق بالتدقيق العقلي في الإلهيات يحصل فيها التباس وزلل
٥٥٢ / ٢	القرآن كلام الله غير مخلوق
٥٥٥ / ٢	الإيمان قول وعمل يزيد وينقص
٥٥٥ / ٢	مذهب أبي حنيفة في الإيمان
٥٥٦ / ٢	اختلاف الأمة في مرتكب الكبيرة
٥٥٨ / ٢	زيادة الإيمان ونقصانه
٥٥٩ / ٢	اختلاف حديث جبريل وحديث وفد عبد القيس في تعريف الإيمان، والجمع بينهما
٥٦٠ / ٢	مناقشة الكوثرى في إنكاره زيادة الإيمان ونقصانه
٥٦٦ / ٢	معايير الإيمان القلبى: العمل
٥٦٨ / ٢	لا يتأتى الإنكار لتفاوت الإيمان إلا على أحد ثلاثة أوجه
٥٦٩ / ٢	قول: أنا مؤمن إن شاء الله
٥٧٢ / ٢	مناقشة الكوثرى في تأييده قول أبي حنيفة: أنا مؤمن عند الله حقاً!
٥٨٦ - ٥٧٨ / ٢	الخاتمة: فيما جاء في ذم التفرق وأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق، وما يجحب على أهل العلم في هذا العصر
٥٨٢ / ٢	بيان أن العمل يتلخص في ثلاثة مطالب:
٥٨٢ / ٢	الأول: العقائد
٥٨٣ / ٢	الثاني: البدع العملية

الثالث: الفقهيات ..	٥٨٤ / ٢
فهارس الكتاب ..	٥٨٧ / ٢
الفهارس اللغظية ..	٥٨٩ / ٢
١ - فهرس الآيات القرآنية ..	٥٩١ / ٢
٢ - فهرس الأحاديث والأثار ..	٦١١ / ٢
٣ - فهرس الشعر ..	٦٣٨ / ٢
٤ - فهرس الأعلام ..	٦٤١ / ٢
٥ - فهرس الكتب ..	٧١٩ / ٢
فهرس الموضوعات ..	٧٤٣ / ٢

