



مطبوعات المجمع

آثار الشيخ العلامة
عبد الرحمن بن يحيى المعلمي
(١١)

التنكيح في تانيد الكثرى من الأباطينك

تأليف

الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني

١٣١٢هـ - ١٣٨٦هـ

تحقيق

محمد عزيز شمس و محمد أجمل الإصلاحي
المجلد الثاني

وفق النهج المعمد من الشيخ العلامة

بكر بن عبد الله جوزني

(رحمه الله تعالى)

تمويل

مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية

دار عالم الفوائد

للنشر والتوزيع



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 ١٤٣٤هـ

دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

مكة المكرمة - هاتف ٥٤٧٣١٦٦ - ٥٤٧٣٥٩٠ - فاكس ٥٤٥٧٦٠٦



الصف والإخراج دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

رَاجِعْ هَذَا الْمَجْرُوءَ

جَدِيعَ بْنِ مُحَمَّدَ الْجَدِيعِ

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 يُرذِّبه خيرًا يفقهه في الدين. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله. اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت 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 أحاديثُ ذكر الخطيب في ترجمة أبي حنيفة من «تاريخ بغداد» إنكارَ بعض المتقدمين على أبي حنيفة ردَّها، فتعرض لها الأستاذ محمد زاهد الكوثري في كتابه «تأنيب الخطيب»، فتعقَّبَه في ذلك كما تعقَّبَه في غيره. وسأذكر في كل مسألة كلامه، وما له، وما عليه. وأسأل الله تعالى التوفيق.



المسألة الأولى

إذا بلغ الماء قُلَّتَيْنِ لم ينجس

في «تاريخ بغداد» (١٣/ ٣٨٩ [٤٠٥]) من طريق «الفضل بن موسى السيناني يقول: سمعت أبا حنيفة يقول: من أصحابي مَنْ يبول قُلَّتَيْنِ. يردُّ على النبي ﷺ: إذا كان الماء قُلَّتَيْنِ لم ينجس».

قال الأستاذ (ص ٨٣): «وحدِيث القُلَّتَيْنِ (١) لم يأخذ به أحد من الفقهاء قبل المائتين، (٢) لأن في ذلك اضطراباً عظيماً، (٣) ولم يقل بتصحُّحه إلا المتساهلون، (٤) ولم ينفَع تصحُّح من صحَّحه في الأخذ به، لعدم تعيُّن المراد بالقُلَّتَيْنِ؛ (٥) حتى إن ابن دقيق العيد يعترف في شرح «عمدة الأحكام» بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم في «الصحيح». (٦) فدَعَوْنَا معاشِرَ 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 تخالطه النجاسة فتغيَّر لونه أو ريحُه أو طعمُه. وإليه ذهب مالك، وكذلك أحمد في رواية، وهو أيسر المذاهب علماً وعملاً. وقد جاءت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث أن الماء طهورٌ لا يُنجسُه شيء (١). وجاء في روايات

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

استثناء ما غيّرت النجاسة أحدَ أوصافه، 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 تُغيّر أحدَ أوصافه.
والقائلون بهذا يستثنون بعض النجاسات كالتّي [٦/٢] لا يدركها الطرف،
والتي تعمُّ بها البلوى، وميتة ما لا دم له سائل؛ وتفصيل ذلك في كتب الفقه.
ثم المشهور في التقدير أن ما بلغ قلّتين فهو كثير، وما دون ذلك فهو قليل.
جاء في هذا عن النبي ﷺ حديثُ القلّتين^(٣)، وروي من قول عبد الله بن

= ويحيى بن معين وابن حزم. وأخرجه أبو داود (٦٨) والترمذي (٦٥) وابن ماجه
(٣٧٠) من حديث ابن عباس، وصححه ابن خزيمة (٩١) وابن حبان (١٢٤١)،
١٢٤٢) والحاكم في «المستدرک» (١٥٩/١).

(١) أخرجه ابن ماجه (٥٢١) والدارقطني (٢٨/١) والبيهقي (٢٥٩/١) من حديث أبي
أمامة الباهلي، وفي إسناده رشدين بن سعد وهو متروك.
وأخرجه الدارقطني (٢٨/١) من طريق راشد بن سعد عن ثوبان مرفوعًا. وفي
إسناده أيضًا رشدين. ورواه الدارقطني (٢٨/١) من طريق الأحوص عن راشد بن
سعد مرسلًا. قال النووي: اتفق المحدثون على تضعيفه.

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

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

(٣) سيأتي كلام المؤلف عليه.

عمر، وعبد الله بن عباس، وأبي هريرة، ومن قول مجاهد^(١) وغيره من التابعين، وأخذ به نصًا عبيدُ الله بن عبد الله بن عمر وبعضُ فقهاء مكة. والظاهر أنَّ كلَّ 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 فرويت أقوال:

أولها: عن ابن عباس، ذكر ذنوبين^(٢)، وفي سنده ضعف. ولو صحَّ لما تحتمت مخالفته للقتلين، فإن ابن عباس معروف بالميل إلى التيسير والتوسعة، فلعله حمل القلتين على الإطلاق، فرأى أنه يصدق بالقتلين الصغيرتين اللتين تسع كلُّ منهما ذنوبًا فقط.

ثانيها: عن سعيد بن جبیر، ذكر ثلاث قلال^(٣). وسعيد كان بالعراق، فكأنه رأى قلال العراق صغيرة، كما أشار الشافعي إلى ذلك في القرب، فحزَرَ سعيد أن ثلاثًا من قلال العراق تعادل القلتين اللتين يُحمَلُ عليهما الحديث.

ثالثها: عن مسروق قال: «إذا بلغ الماء كذا لم ينجسه شيء». ونحوه عن ابن سيرين، وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود^(٤). وهؤلاء عراقيون، فإما أن

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

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١/١٤٤).

(٣) أخرجه أيضًا ابن أبي شيبة (١/١٤٤).

(٤) أخرج هذه الآثار ابن أبي شيبة (١/١٤٤). وفيها جميعًا: «كُرا» بدل «كذا». والكُرا كَيْل يُقَدَّرُ بِاِثْنَيْ عَشَرَ وَسَقًا، وَالْوَسْقُ سِتُونَ صَاعًا.

يكونوا لم يحققوا مقدار القلتين في الحديث بقلال العراق، فأجملوا. وإما أن يكون كلُّ منهم أشار إلى ماء معيّن، فأراد بقوله: «كذا» أي بمقدار هذا الماء المشار إليه. وقد ثبت بقولهم أنهم يرون التقدير، ولأنَّ يُحْمَل ذلك على التقدير المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أولى من أن يُحْمَل على تقدير لا يُعَلِّم له مستند من الشرع.

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

والمعنى الأول يحتاج إلى الاستثناء من منطوقه، فيقال: إلا أن يتغير؛ ومن مفهومه فيقال: إلا بعض النجاسات كميّته 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 «الطهور» (١٦٠) وابن أبي شيبة (١٤٤/١) والدارقطني (٢٧/١).

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

(٣) أخرجه الطبري في «تهذيب الآثار» (مسند ابن عباس) رقم (١٠٩١).

(٤) أخرجه أبو عبيد في كتاب «الطهور» (١٦٢) والطبري برقم (١٠٩٢).

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

وأيضًا فلم يذهب إليه أحد من الفقهاء.

فإما أن يترجح المعنى الثاني، وتكون فائدة ذلك القول أن من ورد ماء فوجده متغيرًا، فإن كان من الكثرة بحيث لا يُعرف في العادة أن تقع فيه نجاسة تُغيِّره، فله استعماله بدون بحث. وإن كان دون ذلك فعليه أن يَتَرَوَّى ويبحث. وإما أن يُحْمَلَ على المعنى الأول، ويُطْرَحَ مفهومه، ويقال: لعل ذلك القول كان عند سؤال عن ماء بذاك المقدار وقعت فيه نجاسة ولم تغيِّره، فذكر الأربعين لموافقة الواقع لا للتقييد.

هذا، ولم أجد عن المتقدمين من الفقهاء وغيرهم حرفًا واحدًا فيه التفاتٌ إلى ما اعتمده الحنفية من اعتبار مساحة وجه الماء دون مقداره. وكأنَّ الأستاذ شعر بهذا، فحاول عبثًا أن يُشرك مع مذهبه في ذلك مذهبَ القلتين، إذ قال: «لم يأخذ به أحد من الفقهاء قبل المائتين». وقد عَلِمْتَ أَنَّ القول بالقلتَيْن 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 تُغيِّر أحد أوصافه، إذا كانت مساحة وجهه بحيث يظن المحتاجُ خلوصَ النجاسة من أحد طرفيه إلى الآخر = تنجس^(١)، وإلا فلا.

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

الثانية: أنه إذا كانت بحيث إذا حُرِّك أدناه اضطرب أقصاه تنجَّس، وإلا فلا.

ولهم في الترجيح والتفريع اختلافٌ واضطرابٌ شديدٌ جدًّا، كما تراه في كتبهم المطولة^(١). واستبعد بعضهم عدم اعتبار العمق، فاشتروا عمقًا واختلفوا في قدره. فقيل: أن يكون بحيث لا ينحسر بالاغتراف. وقيل: أربع أصابع، وقيل: ما بلغ الكعبين، وقيل: شبر، وقيل: ذراع، وقيل: ذراعان!

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

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

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

(٢) في «فتح القدير» (٧٧/١).

بتأمل، وقد لا يظهر. وذلك بحسب اختلاف قدر الماء، وقدر المداد، وقدر لونه، وعلى كل حال فالخلوص محقق، وإنما لا يظهر اللون لتفرُّق الذرات. وظنونُ الناس لا ترجع غالبًا إلى دلالة، وإنما ترجع إلى طبائعهم، فمنهم متقزِّز ينفر عن حوض كبير إذا رأى إنسانًا واحدًا بال فيه. وآخر لا ينفر، ولكن لو رأى ثلاثة بالوا فيه لنفر. وثالث لا ينفر، ولو رأى عشرة بالوا فيه! وإذا جردت الرواية الأولى عن التحكم لم يكد يتحصل منها إلا أن قائلها وكل الناس إلى طبائعهم، وفي عدِّ هذا قولًا ومذهبًا نظر.

وقد حكى الحنفية أن محمد بن الحسن كان يقول بعشرٍ في عشر، ثم رجع وقال: «لا أوَّت شيئًا»^(١). وعقد الشافعي لهذه المسألة بابًا طويلًا تراه في كتاب «اختلاف الحديث» بهامش «الأم» (ج ٧ ص ١٠٥ - ١٢٥)^(٢)، وذكر أنه ناظر بعضهم، والظاهر أنه محمد بن الحسن، وفي المناظرة^(٣): «قال: قد سمعتُ قولك في الماء، فلو قلت: لا ينجس الماء بحال للقياس على ما وصفت أن الماء يزيل الأنجاس، كان قولًا لا يستطيع أحدُ ردّه... قلت: ولا يجوز إلا أن لا ينجس شيء من الماء إلا بأن يتغير... أو ينجس كلُّه بكلِّ ما خالطه. قال: ما يستقيم في القياس إلا هذا، ولكن لا قياس مع خلافِ خبرٍ لازم. قلتُ: فقد خالفتَ الخبرَ اللازم، ولم تقل معقولًا، ولم تقسْ». وقال في موضع آخر^(٤): «فقال: لقد سمعتُ أبا يوسف يقول: قول

(١) انظر «حاشية ابن عابدين» (١/١٩١).

(٢) (١٠/٨٢ - ٩٥) ط. دار الوفاء.

(٣) المصدر السابق (١٠/٨٩، ٩٠).

(٤) المصدر السابق (١٠/٩٣).

الحجازيين [٩/٢] في الماء أحسنُ من قولنا، وقولنا فيه خطأ». 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 روايات ذاك الحديث، فالاضطراب الضارُّ أن يكون الحديث حجةً على أحد الوجهين مثلاً دون الآخر، ولا يتجه الجمع ولا الترجيح، أو يكثر الاضطراب ويشتدُّ بحيث يدل أن الراوي المضطرب الذي مدار الحديث عليه لم يضبط. وليس الأمر في هذا الحديث كذلك، كما يُعلم من مراجعة «سنن الدارقطني»، و«المستدرک»، و«سنن البيهقي»^(٢).

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

(١) المصدر السابق (٩٣/١٠).

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

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

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

(٥) انظر كتاب «الطهور» له (ص ١٣٣).

في كتاب «اختلاف الحديث» بهامش «الأم» (ج ٧ ص ١١٥) (١) ولفظه: «فقلت: أليس تثبت الأحاديث التي وصفتُ؟ فقال: أما حديث الوليد بن كثير [وهو حديث القلتين]، وحديث ولوغ الكلب في الماء، وحديث موسى بن أبي عثمان = فتثبت بإسنادها. وحديث بئر بضاعة، فيثبت بشهرته وأنه معروف». واعترف الطحاوي (٢) بصحته، كما يأتي. وصححه ابن خزيمة (٣)، وابن حبان (٤)، والحاكم (٥)، وغيرهم. قال الحاكم في «المستدرک» (ج ١ ص ١٣٢): «حديث صحيح على شرط الشيخين، فقد احتجًا جميعًا بجميع رواته ولم يخرجاه. وأظنهما - والله أعلم - لم يخرجاه لخلافٍ فيه...» ثم ذكر الخلاف، وأثبت أن ما هو متابعة تزيد الحديث قوة.

وأما الأمر الرابع، وهو قول الأستاذ: «ولم ينفَع تصحيح مَنْ صحَّحه لعدم تعيُن المراد بالقلتين». ففي «فتح الباري» (٦): «واعترف الطحاوي من الحنفية بذلك [يعني بصحة الحديث]، لكنه اعتذر عن القول به بأن القلَّة في العُرف تُطلق على الكبيرة والصغيرة كالجرَّة، ولم يثبت في الحديث تقديرُهما، فيكون مجملًا، فلا يُعمل به. وقوَّاه ابن دقيق العيد...».

(١) (١٠/٨٩) ط. دار الوفاء.

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

(٣) في «صحيحه» (٩٢).

(٤) في «صحيحه» (١٢٤٩).

(٥) في «المستدرک» (١/١٣٢، ١٣٣).

(٦) (١/٣٤٨).

[١٠/٢] أقول: قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. ومن المساكين الصغير والكبير، والطويل الجسيم والقصير الضئيف^(١). ومن المماليك الصغير والكبير. وقد يقال نحو ذلك في الإطعام والكسوة، إذ يصدَّقان بتمرّة تمرّة وقلنسوة قلنسوة. 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.

فيمكن الأخذ بمقتضى الإطلاق في القلتين، فيؤول ذلك إلى تحقيق المقدار بما يملأ قلتين من أصغر ما يكون من القلال. ولا يحدّش في ذلك أنه قد يكون مقدار قُلة كبيرة أو نصفها مثلاً، كما قد يأتي نحو ذلك في كسوة المساكين على القول بأنه يكفي ما يُسمّى كسوة مساكين.

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

(١) أي الضئيف.

وقال ابن التركماني في «الجواهر النقي»^(١): «قد اختلف في تفسير القلتين اختلافاً شديداً كما ترى، ففسرنا بخمس قِرب، وبأربع، وبأربعة وستين رطلاً، وبائنين وثلاثين رطلاً، وبالجرتين مطلقاً، وبالجرتين بقيد الكبر، وبالخابيتين، والخابية: الحُبُّ. فظهر بهذا جهالة مقدار القلتين، فتعذر العملُ 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 نَبَّحُها مثلُ [١١/٢] قِلالِ هَجَر، وإذا ورَّقُها مثلُ آذانِ الفيلة». وقِلالِ هَجَر مشهورة بالكبر، وتفخيمُ شأنِ السدرة يقتضي الكبر.

الثانية: تفسير المحتاطين لحديث القلتين. وفي «سنن البيهقي» (ج ١ ص ٢٦٤) عن مجاهد تفسير القلتين بالجرتين. ونحوه عن وكيع، ويحيى بن آدم. وعن ابن إسحاق: «هذه الجرّار التي يُستقى فيها الماء والدواريق». وعن هشيم: «الجرّتين الكبار». وعن عاصم بن المنذر: «الخبابي العظام».

(١) (١/٢٦٥) بهامش «السنن الكبرى».

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

وأكثرُ الآخذين بحديث القلتين أخذوا بالاحتياط، فاشترطوا الكبير. والخاوية هي الحُبُّ، والحُبُّ هو الجرة أو الجرة الكبيرة. وعلى كل حال فما بلغ جرّتين من أكبر ما يُعهد من الجرار داخلٌ في حكم منطوق الحديث حتمًا، وما لم يبلغ جرّتين من أصغر ما يُعهد من الجرار داخلٌ في حكم مفهومه حتمًا كما سلف.

وأما الاختلاف في مقدار ما تسع، فأكثرُ الأوجه التي ذكرها ابن التركماني جاءت في خبر^(١) رواه ابن جريج عن محمد بن يحيى، عن يحيى بن عُقيل، عن يحيى بن يعمر، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسًا ولا بأسًا». رواه أبو قرة^(٢) عن ابن جريج وقال فيه: «قال محمد: فرأيت قلالَ هَجَرَ، فأظنُّ كلَّ قُلَّةٍ تأخذ قِرْبَتَيْنِ».

ورواه الدارقطني^(٣)، عن أبي بكر النيسابوري، عن أبي حميد المصيصي، عن حجاج، عن ابن جريج؛ وقال فيه: «قال: فأظن أن كلَّ قُلَّةٍ تأخذ الفرقتين».

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

(١) أخرجه البيهقي (١/٢٦٣).

(٢) أخرجه البيهقي (١/٢٦٤) من طريقه.

(٣) (١/٢٤).

(٤) (١/٢٦٣).

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

رطلًا».

ورواه الشافعي^(١): «ثنا مسلم بن خالد، عن ابن جريج بإسنادٍ لا يحضرني ذكره أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا كان الماء قَلْتين لم يحمل خبثًا». وقال في الحديث: بقلال هَجْر. قال ابن جريج: وقد رأيت قلال هَجْر، فالقُلَّةُ تَسَعُ قِرْبَتين أو قِرْبَتين وشيئًا». قال الشافعي^(٢): «كان مسلم يذهب إلى أن ذلك أقل من نصف القربة أو نصف القربة، فيقول: خمسُ قِرب هو أكثر ما يَسَعُ قَلْتين، وقد تكون القلتان أقل من خمس قِرب». قال الشافعي^(٣): «فالاحتياط أن تكون القُلَّةُ قِرْبَتين ونصف... وقِربُ الحجاز كِبَار...».

ومسلم بن خالد وإن ضعَّفه الأكثرون [١٢/٢] ونسبوه إلى كثرة الغلط، فقد وثَّقه ابنُ 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 قُرَّة وهو ثقة. فلفظ «القِرْبَتين» ثابت عن ابن

(١) في كتاب «الأم» (١٠/٢، ١١) و«اختلاف الحديث» (١٠/٨٥).

(٢) «الأم» (٢/٢٣).

(٣) «الأم»: (١١/٢).

(٤) قلت: هذا غير مُسلم، 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 رواية أبي قرة عنه، فهي ضعيفة أيضًا 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» =

فأما لفظ «الفرقين»، فإن كان بفتح الراء فيدفعه أن قِلال هَجَرَ معروفة بالكِبَر بحيث يضرب بها المثل كما مرَّ. وقد قال الأزهري^(١) بعد أن عاش في هَجَرَ ونواحيها سنين: «قِلال هَجَرَ والأحساء ونواحيها معروفة، تأخذ القلَّة منها مزادةً كبيرةً من الماء، وتملأ الراوية قُلتين». والقربة تكون من جلد واحد، والمزادة من جلدتين ونصف أو ثلاثة، والراوية هي البعير الذي يحمل

= وهي مما لم يتابعه عليها أبو قررة، وهب أنه قد توبع فهي لا تثبت لما عرفت من الضعف. على أن قوله: «وقال في الحديث: بقلال هجر» ليس صريحاً في الرفع، فكيف وقد رواه عبد الرزاق عن ابن جريج بلفظ: «قال ابن جريج زعموا أنها قلال هجر». 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 القلتين لا برواية مسلم بن خالد له، بل القواعد الحديثية تعطي أن هذه الزيادة منكرا لتفرد ابن خالد بها وقد ضعّفه الأكثرون، ومن شاء الاستزادة من التحقيق فعليه بـ «الإرواء» (٦٠ / ١).

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

والمختار 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 ويُسرّها. [ن].

(١) انظر «تهذيب اللغة» (٢٨٨ / ٨).

مزادتي الماء. فالمراد هنا أن المزدتين اللتين يُستقى فيهما على البعير تملآن قلتين، فكيف يعقل أن يكون [١٣/٢] ما تسعه القلتان من قلال هَجَرَ من الماء أربعة وستين رطلاً فقط؟ فإما أن يكون لفظ «الفرقين» تصحيحاً من بعض الرواة، والصواب «القربتين». وإما أن يكون «الفرقين» بسكون الراء، والفرق بسكون الراء مائة وعشرون رطلاً. وما وقع في رواية البيهقي عن الرازي 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 القلتين معاً 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 وآله وسلم: «إذا كان الماء قُلتين من قلال هَجَرَ لم يُنَجِّسه شيء»، وذكر أنهما فرقان^(٤). قال ابن التركماني: «وهذا يقتضي أن تكون القلتان اثنتين 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 ٥٣٣هـ]، كما أثبتته المؤلف. وقد نبهنا أنه أبو علي زاهر بن أحمد السرخسي المتوفى سنة ٣٨٩هـ، 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 قلال هَجَرَ»، وليس فيه ذكر «الفرق».

(٥) «الجرح والتعديل» (٨/٢٢٤).

بأس به».

أقول: الراوي الذي يطعن فيه محدثو بلده طعنًا شديدًا لا يزيدُه ثناءً بعض الغرباء عليه إلا وهنأ، لأن ذلك يُشعر بأنه كان يتعمد التخليط، فتزَيَّن لبعض الغرباء، واستقبله بأحاديث مستقيمة، فظن أن ذلك شأنه مطلقًا، فأثنى عليه. وعرف أهل بلده حقيقة حاله. وهذه حال المغيرة هذا، فإنه جزري أسقطه محدثو الجزيرة. فقال أبو جعفر النفيلي: لم يكن مؤتمنًا. وقال علي بن ميمون الرقي: كان لا يسوى بَعْرَةً. وأبو حاتم وأبو زرعة رازيان كأنهما لقياه في رحلتهما، فسمعا منه، فتزَيَّن لهما - كما تقدَّم - فأحسنا به الظنَّ. وقد ضعَّفه ممن جاء بعد ذلك: الدارقطني وابن عدي، لأنهما اعتبرا أحاديثه. وحسبك دليلًا على تخليطه هذا الحديث، فإن الناس رَووه عن ابن إسحاق، عن ابن عبد الله بن عمر، عن أبيه. ولا ذكر فيه لِقِلال هَجْر، ولا للتقدير؛ فخلط فيه المغيرة ما شاء.

هذا، والذي في «الميزان»^(١) في ترجمة المغيرة هذا: «... عن محمد بن إسحاق، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعًا: إذا كان الماء قُلتين لم ينجسه شيء، والقُلة أربعة أصع». ففي هذا أن القلة الواحدة اثنان وثلاثون رطلًا، لا القُلتان معًا. والصاع عند العراقيين ثمانية أرطال، وقد [١٤/٢] يكون المغيرة رأى في بعض الروايات التقدير بالفرقين، فظنَّ بفتح الراء كما تقدم. وهو تالف على كل حال.

هذا، والفرقان بسكون الراء قريبٌ من قربتين وشيء من قِرب الحجاز،

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

فإنها كِبار كما ذكره الشافعي، فالفرقان مائتان وأربعون رطلًا. ومَرَّ عن الشافعي وشيخه مسلم بن خالد صاحب ابن جريج جعل الشيء نصفًا، وحرَّر بعض أصحاب الشافعي القُرْبَة بمائة رطل، فتكون القلة مائتين وخمسين رطلًا. فتقاربت روايتا الفَرْقَيْن، والقُرْبَتَيْن وشيء.

فأما ما روي عن الإمام أحمد أن القُلْتَيْن أربع قِرَب^(١) فكأنه رجَّح رواية أبي قُرَّة عن ابن جريج، ورأى أن القُلْتَيْن في أصل الحديث مطلقتان، وأن قِلَالَ هَجَرَ أكبر من قِلَال المدينة، فرأى أن الزيادة على أربع قِرَب غلوٌّ في الاحتياط لا حاجة إليه.

وأما قول إسحاق بن راهويه إن القُلْتَيْن ستُّ قِرَب، فكأنه أخذه من قول الشافعي: «خمس قِرَب» مع قوله: إن قِرَبَ الحجاز كِبار، فاحتاط إسحاق، فجعلها ستُّ قِرَب بقِرَب العراق.

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

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

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

ذلك حديثان:

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 يبولنَّ أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه». وفي رواية^(٣): «لا تَبُلْ 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 ثلاث قضايا:

الأولى: فرَّق الحديثُ بين الراكد وغيره، وهو قولنا.

[١٥/٢] الثانية: دلَّ على أن البول في الماء الراكد ينجِّسه، ولم يشترط

التغيير، فهو حجة لنا على من يشترطه.

الثالثة: قال في رواية البخاري: «ثم يغتسل فيه». وهو ظاهر في شمول

الحكم للماء الذي يُمكن الإنسان أن يغتسل فيه، ولا بد أن يكون أكثر من قلتين؛ فهو حجة لنا على من يقول بالقلتين.

أقول: أما القضية الأولى، فدلالة الحديث على التفرقة إنما هي بمفهوم

المخالفة، والحنفية لا يقولون بها، فيلزمهم إلحاق الجاري بالراكد قياسًا،

(١) رقم (٢٨١).

(٢) رقم (٢٨٢).

(٣) لمسلم رقم (٢٨٢/٩٦).

(٤) رقم (٢٣٩).

أو يقيموا على مخالفته له دليلاً آخر. أما نحن فنقول بدلالة مفهوم المخالفة، ولكننا نقول: ليس وجه المخالفة ما توهمه الحنفية أو بعضهم حتى قال بعضهم^(١): «إناء ان ماءً أحدهما طاهر، والآخر نجس، فصباً من مكان عال، فاختلطا في الهواء، ثم نزلا = طهر كلُّه! ولو أُجري ماءُ الإناءين في الأرض صار بمنزلة ماء جار!» وقال بعضهم^(٢): «لو حفر نهراً من حوض صغير، أو صبَّ رقيقه الماء في ميزاب وتوضأ فيه، وعند طرفه الآخر إناءً يجتمع فيه الماء = جاز توضؤه به ثانياً وثم وثم!» وذكروا أن هذا معتبر حتى على القول بنجاسة الماء المستعمل.

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

ولا يخفى أن مثل هذا الفرق لا يُعقل له وجه. وإنما الماء الجاري الخارج بمفهوم المخالفة في الحديث هو - بمقتضى التبادر والنظر - ما كان جارياً بطبعه كالأنهار والعيون، مما ليس مفسدة البول فيه كمفسدة البول في الراكد، فإن الراكد يختلط به البول ويبقى بحاله؛ فإن اغتسل منه البائل وغيره كان مغتسلاً بماءٍ مخالطه البول من أول اغتساله إلى آخره. وأما الجاري كماء النهر، فإن الدفعة 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؛ فإن الماء الذي يكون فيها ماء جديد لم يخالطه بوله. ومن شأن الماء الجاري أن يتلاحق، فلا تكاد تمرّ الدفعة التي وقع فيها البول مسافة لها قدر حتى يتلاحق بها الماء المتجدّد فيتغلب [١٦/٢] عليها. وعلى فرض أنها حفظت بعض حالها حتى مرّت بإنسان يغتسل، فسرعان ما تتجاوزها ويعقبها الماء الجديد بل المتجدد، فيذهب بأثرها. فهذا هو المعنى المعقول الذي به خالف الجاري الراكد، فوجب البناء عليه. وبذلك علّم الجواب.

وأما القضية الثانية، فلو دل حديث جابر على تنجّس الراكد بالبوله الواحدة لدلّ على تنجّس كل ماء راكد قلّ أو كثر حتى البحر الأعظم. فالصواب أن هناك عدة علل إذا خُشيت واحدة منها تحقّق النهي:

الأولى: التنجيس حالاً. إما بأن يكون الماء قليلاً جداً تغيّره البولة الواحدة، وإما بأن يكون دون المقدار الشرعي، وقد تقدم الكلام فيه.

الثانية: التنجيس مآلاً. وذلك أنه لو لم يُنّه عن البول في الماء الراكد لأوشك أن يبول هذا، ثم يعود فيبول ويتكرر ذلك، وكذلك يصنع غيره، فقد يكثر البول حتى يغيّر الماء، فينجّسه.

الثالثة: التقذير حالاً. قال الشافعي كما في هامش «الأم» (ج ٧ ص ١١١) (١): «ومن رأى رجلاً يبول في ماء نافع قذر الشرب منه والوضوء به». وقال قبل ذلك: «كما يُنهى أن يتغوّط على ظهر الطريق والظل والمواضع التي يأوي الناس إليها، لما يتأذى به الناس من ذلك».

(١) «اختلاف الحديث» (١٠/٨٦).

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

الخامسة: فشو الأمراض. فقد تحقق في الطب أن كثيراً من الأمراض إذا بال المبتلى بأحدها خرجت جراثيم المرض مع البول. فإن كان البول في ماء راكد بقيت تلك الجراثيم حتى تدخل في أجسام الناس الذين يستعملون ذلك الماء، فيصابون بتلك الأمراض. والإصابة بذلك أكثر جداً من الإصابة بالجذام للقرب من المجذوم. وقد ثبت في «الصحيح»^(٢): «فَرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ». وكثيرٌ منها أشدُّ ضرراً من جَرَبِ الْإِبِلِ. وقد ثبت في «الصحيح»^(٣): «لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحِّ».

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

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

(١) المصنعة: شبه الحوض يُجمع 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 المنع لكل ماء جارٍ، فيلزم أطراح المفهوم رأسًا.

قلت: بل تبقى مياه السيول ونحوها التي تمر بنفسها على مواضع النجاسة، فلا يبقى وجهٌ لمنع الإنسان عن البول فيها؛ على أن الذين يعتدون بمفهوم المخالفة يشترطون ما لعلنا لو دققنا للاح لنا أنه غير متحقق هنا. وفي القرآن عدة آيات لا يأخذون فيها بمفهوم المخالفة، ويعتلون بوجوه إذا تدبرت وجدت بعضها واردًا هنا.

وأما حديث أبي هريرة، فإن كان قوله: «ثم يغتسل منه» على معنى الخبر — كما قرره القرطبي، قال^(١): كحديث: «لا يضرب أحدكم امرأته ثم يضاجعها»^(٢) — فالكلام فيه كما مر، إلا أنه زاد بقوله: «ثم يغتسل منه» التنبية على بعض العلل. كأنه قال: كيف يبول فيه، ثم لعله يحتاج إليه فيغتسل منه، فيتنجس أو يتقذر؛ أو يدع الاغتسال مع حاجته إليه؟ وإذا كان هو يستقذره لبوله فيه، فغيره أولى بالاستقذار. والمؤمن يحب لأخيه ما يحب لنفسه. ولا يدفع هذا أن تكون هناك علة أخرى، فإن النهي عامٌ، وقد جاء مثله بدون هذا التنبية، وهو حديث جابر.

وإن كان المعنى على النهي عن الجمع بين البول والاعتسال، انصبَّ النهي على الاعتسال بعد البول، كأنه قيل: لا يغتسل في ماء دائم قد بال فيه.

(١) في «المفهم» (١/٥٤٢).

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

ويحتمل هذا النهي عللاً: إحداها التنجُّس، ثانيها التقذر، ثالثها أن يكون عقوبة للبائل؛ لأن الإنسان إذا علم أنه إن بال في الماء حُظِر عليه الاغتسال منه كان مما يمنعه عن البول. وقريب منه حديث المرأة التي لعنت ناقتهَا، فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتخلية الناقة^(١)، كأنه جعل عقوبة المرأة على لعنها الناقة أن لا تتفع بها، لكي تنزجر هي وغيرها عن اللعن. فأى واحدة من هذه العلل وُجِدَتْ وُجِدَ النهي، وبذلك يساوق التعليل عموم النص. وإن كان المعنى: لا يبُلُّ في الماء الدائم، فإن عصي فبال، فلا يغتسل منه؛ فأخره كما ذكر، وأوله كما مرَّ في حديث جابر.

[١٨/٢] وأما القضية الثالثة، فقد مرَّ ما يُعلم به الجواب عنها، على أن الماء إذا كان دون القلتين 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 فلاغتسال في الماء يصدَّق بأن يقعد وسطه ويغرف 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 صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب».

فقال: كيف يفعل يا أبا هريرة؟ قال: يتناوله تناوياً».

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

(٢) انظر «فتح الباري» (١/٣٤٨).

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

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

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



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

المسألة الثانية رفع اليدين

في «تاريخ بغداد» (٣٨٩ / ١٣ [٤٠٦]) من طريق وكيع: «سأل ابن المبارك أبا حنيفة عن رفع اليدين في الركوع، فقال أبو حنيفة: يريد 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 رواية أبي بكر بن عياش... (٥) ودعوى أحد الفريقين التواتر في موضع الخلاف المتوارث غير مسموعة. (٦) وإنما المتواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون، وجماعة منهم كانوا يرفعون. (٧) فيدل ذلك على التخيير الأصلي، (٨) وإنما خلافتهم 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 مرسلًا 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 أحمد: لا يُحدّث عنه إلا مَنْ هو شرٌّ منه». وترى ترجمته في قسم التراجم (٢)،

(١) في «السنن» (١/٢٩٥).

(٢) رقم (١٩٦).

والحاصل أنه ليس بعمدة.

وحماذ بن أبي سليمان سيئ الحفظ، حتى قال حبيب بن أبي ثابت: «كان حماذ يقول: قال إبراهيم: فقلت له: والله إنك لتكذب على إبراهيم، أو إن إبراهيم ليخطئ». وقال شعبة: «قال لي حماذ بن أبي سليمان: يا شعبة لا توقفني على إبراهيم، فإن العهد قد طال. وأخاف أن أنسى، أو أكون قد نسيت». انظر: «تقدمة الجرح والتعديل» (ص ١٦٥). وقوله: «لا توقفني إلخ» معناه: إذا قلت: «قال إبراهيم» أو نحو ذلك، فلا تسألني: أسمعته 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 يجدي، وقال: «إذا تعارض الوصل مع الإرسال، والرفع مع الوقف، فالحكم عند أكثرهم للرافع والواصل؛ لأنهما زادا، وزيادة الثقة مقبولة». كذا قال، وقد علم أن محمد بن جابر ليس بثقة، وحماذا سيئ الحفظ. فالحديث ضعيف من أصله، فكيف مع الخلاف؟ وقد قال الأستاذ (ص ١٥٣): «من أصوله - يعني أبا حنيفة - أيضا: ردُّ الزائد متنا كان أو سندًا إلى الناقص...». والذي عليه جهابذة الحديث الترجيح. هذا في اختلاف الثقات، وليس هذا منه، كما مرَّ.

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

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

(٢) في «الجوهر النقي» (٧٨/٢).

(٣) (١٩٥/٢).

عاصم بن كليب، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود قال: ألا أخبركم بصلاة رسول الله ﷺ؟ قال: فقام، ورفع يديه أول مرة، ثم لم يعد. وقد روى الترمذي^(١) عن ابن المبارك قال: «لم يثبت حديثُ ابن مسعود أن النبي ﷺ لم يرفع يديه إلا أول مرة». وفي «سنن الدارقطني» (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 جزمه 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 يحتج 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 تصريحه 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) (١/٢٩٣).

(٣) انظر الأرقام (٢٠٧٨، ٢٧٢٥، ٢٩٩٢).

(٤) رقم (٧٥١).

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

[٢١/٢] الثالثة: قال أحمد في «المسند» (ج ١ ص ٤١٨) (٣): «ثنا يحيى بن آدم، ثنا عبد الله بن إدريس من كتابه، عن عاصم بن كليب، عن عبد الرحمن بن الأسود، نا علقمة، عن عبد الله قال: عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الصَّلَاةَ، فَكَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيْهِ، ثُمَّ رَكَعَ وَطَبَّقَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجَعَلَهُمَا بَيْنَ رِكْبَتَيْهِ. فَبَلَغَ سَعْدًا، فَقَالَ: صَدَقَ أَخِي. قَدْ كُنَّا نَفْعَلُ ذَلِكَ، ثُمَّ أُمِرْنَا بِهَذَا - وَأَخَذَ بِرِكْبَتَيْهِ - . حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ كَلِيبٍ بِهَذَا».

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

(١) رقم (٤٢١١).

(٢) رقم (٧٤٨).

(٣) رقم (٣٩٧٤).

(٤) (ص ٨٠، ٨٢).

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

وزعم بعض الناس^(٢) أن اختلافهم في هذا يقتضي ردّ قولهم جملةً،
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
بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قام فصلّى بهم. فإن بنينا على
رواية ابن إدريس عن عاصم، فليس فيها ذكرُ أن عبد الله لم يرفع في غير أول
الصلاة. فقد يكون رفعَ ولم يذكر الراوي ذلك، كما لم يذكر وضع اليدين
على الصدر، والقراءة، والتكبير للركوع؛ كأنه إنما كان يهمله من ذكر القصة
شأن 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، فوضعا أيديهما على رُكبهما، وضرب

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

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

(٣) رقم (٣٩٢٧).

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

أيديهما. ثم طَبَّقَ بين يديه وشَبَّكَ، وجعلهما بين فخذيه. وقال: رأيت النبي ﷺ فَعَلَهُ».

وبنحوه رواه منصور، عن إبراهيم، عن علقمة والأسود، كما في «صحيح [٢٢/٢] مسلم»^(١). وفيه^(٢) من طريق الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود وعلقمة نحوه. وزاد: «قال: فلما صلى قال... وإذا كنتم ثلاثة فصلُّوا جميعاً، وإذا كنتم أكثر من ذلك فليؤمَّكم أحدكم، وإذا ركع أحدكم فليفرش ذراعَيْه على فخذيه، وليجنأً وليطبِّق بين كَفَيْه. فلكأنِّي أنظر إلى اختلاف أصابع رسول الله ﷺ. فأراهم».

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

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

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

(١) رقم (٢٨/٥٣٤).

(٢) رقم (٢٦/٥٣٤).

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

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 جداً أن يقع نسخٌ في مثل هذا الحكم، ولا يطلع عليه جمهور الصحابة ويختصَّ به ابن مسعود، ثم يكتفي من تبليغه مع اشتهاار الرفع والإطباق 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 طبَّق وأخبر بالتطبيق وأمر به، وقد تبين أن ذلك كان في أول الإسلام ثم نُسخ، واتفق الناس على ترك التطبيق؛ وكما قال إن موقف إمام الاثنين بينهما، وخالفه الناس في ذلك، واعتذروا باحتمال أن يكون رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك في بيت ضيقٍ = فكذلك حاله في عدم الرفع إن ثبت عنه. قد يكون الرفع في غير أول الصلاة لم يُشرع منذ [٢٣/٢] شُرعت الصلاة، فرأى ابن مسعود النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أول الإسلام يصلِّي ولا يرفع إلا في أول الصلاة. فأخذ ابن مسعود بذلك، كما أخذ بالتطبيق والموقف، وإن كان كل ذلك كان أولاً ثم تُرك. وقد يكون رأى 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 الجماعة بأكثر من اثنين. فأما قضية التطبيق والرفع، ففيما ذُكر بُعد.

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 مشروعاً في الجملة على ما يقتضيه حاله. ويرى أن على العالم إذا خشي أن ينسى الناس الأمر الأول أن يسعى في إحيائه.

فأما التطبيق، فقد علم ابن مسعود أنه كان مشروعاً، ثم ترك العمل به. ورأى هو أن تركه ليس نسخاً له، بل إما أن يكون تركه رخصة؛ لأنه فيما يظهر أشقُّ 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، لولا أن أشقُّ على أمتي»^(٢). وإما أن يكونا سواءً، والمصلّي 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 مندوبٌ، ليبين للناس أنه ليس بواجب. وربما يفعل ما هو في الأصل مكروه، ليبين للناس أنه ليس بحرام. وكان أبو بكر وابن عباس لا يضحون، كانوا يدعون التضحية ليبينوا للناس أنها ليست بواجبة. فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على ترك التطبيق رأى أنه سنة قد أُميتت، فأحبَّ إحياءها، ففعلها، 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 قصد بيان الجواز، فترك [ما هو في الأصل مندوب، أو فعل] (١) ما هو في الأصل مكروه؛ لا يخبر بقصده، بل يكِلُ الناسَ 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 التوضيح يبينون قصدهم، بل كانوا يتكلمون على ما قد عرفه الناس من مشروعيتها.

وأما وقوف إمام الاثنین بينهما، فلعلَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعله مرةً، 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 أحبَّ إحياء تلك السنة.

وأما تركُّ الرفع في غير أول الصلاة، فإن ثبت عن ابن مسعود فالظاهر أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم تركه، إما في أول الإسلام بأن يكون كان أولاً يقتصر على الرفع أول الصلاة، ثم رفع في بقية المواضع. وإما بعد ذلك بأن يكون ربما ترك الرفع في غير الموضع الأول لبيان أنه ليس في مرتبته، فإن الرفع أول الصلاة أكد، وذهب بعض أهل العلم إلى وجوبه. فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على المواظبة على الرفع في بقية المواضع مواظبتهم على الرفع أول الصلاة تركه لمصلحة البيان. وحال ذلك عنده دون حال التطبيق ووقوف إمام الاثنین بينهما، بدليل أنه عقب تلك الصلاة أمر بهذين، ولم يعرض للرفع كما مرَّ في حديث مسلم.

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

وربما يقال: قد يكون ابن مسعود عَلِمَ أن النبي ﷺ كان أولاً يطبّق ولا يرفع عند الركوع والرجوع منه، ثم ترك التطبيق ورفع، فرأى ابن مسعود أن الرفع بدل من التطبيق. فأما الأخذ بالترُكّب، فقد يكون رخصةً فقط. فلما بدا لابن مسعود إحياء التطبيق طَبَّق ولم يرفع، لئلا يجمع بين البديل والمبدل. والله أعلم.

فهذا غاية ما يقتضيه حسنُ الظن بابن مسعود، وهو أهل أن يُحسّن الظنُّ به. وعلى كل حال، فقد ثبت الرفع قطعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو فعل عباديٌّ متعلق بالصلاة، ولا يُعقل أن يكون الفعل مندوباً مطلقاً، ويكون الترك أيضاً مندوباً مطلقاً، فما بقي إلا احتمال النسخ. والنسخ لا يثبت بمثل ما روي عن ابن مسعود، مع ما فيه من الكلام وما يطرقه من الاحتمال. وقد ترك الصحابة في عهد عثمان تكبيرات الانتقال أو الجهر بها، واستمرَّ ذلك حتى ظن بعض التابعين أن ذلك غير مشروع، كما يأتي. ولا يظهر للترك سبب إلا الترخُّص في ترك المندوب، ونحن لم نظن بابن مسعود في ترك الرفع ذلك، ولا ما هو أبعدُ عن الملامة كالنسيان والذهول؛ [٢٥/٢] وإنما ظننا به قصدَ البيان وتثبيت الحق.

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

قلت: فكذلك في التطبيق ووقوف إمام الاثنين بينهما، بل هو في هذين أكد؛ فإنه عَقِبَ تلك الصلاة أمرهم بهما ولم يَعْرِضْ لترك الرفع، كما مرَّ في حديث مسلم. والحق أن غاية ما في الأمر أن يكون رضي لهم المواظبة مدةً ليكون ذلك أوفى بما قصده من البيان، كما واظب أبو بكر وعمر وابن عباس

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

وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قصدَ البيان، فترك ما هو في الأصل مندوب، أو فعل ما هو في الأصل مكروه = ربما يراه من لم يعرف الدليل السابق، فيفهم خلاف المقصود، وربما توهم بعضهم النسخ. وربما يقع هذا التوهم 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 واضحًا في اختلاف المذاهب. والله تعالى في ذلك الحكمة البالغة، يستيقنها المؤمن وإن لم يحط بها علمًا. وليس هذا موضع النظر في ذلك.

وأما الأمران الثاني والثالث - وهما قول الأستاذ: «لم يسلم سند للرفع من علة، ولم يصح فيه إلا حديث ابن عمر» - فمجازفة! قال البخاري كما يأتي: «لا أسانيد أصح من أسانيد الرفع». وحديث ابن عمر قطعي الثبوت عنه، وصحَّ معه عدة أحاديث. منها في «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) (٢/٢٢١) مع «الفتح».

وقد صحَّحه ابن خزيمة وابن حبان^(١)، وصحَّح 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 أيضًا أنه رواه سبعة عشر رجلاً من الصحابة. وذكر الحاكم وأبو القاسم ابن منده ممن رواه العشرة المبشرة. وذكر شيخنا أبو الفضل الحافظ أنه تتبع من رواه من الصحابة فبلغوا خمسين رجلاً».

وتواتر باعتراف الكوثري الرفع [٢٦/٢] عن جماعة من الصحابة، بل نسبه غير واحد من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن جبير إلى الصحابة مطلقاً^(٥). وتواتر 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 أيضًا؛ فإن 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 (٢٣٥/١) و«التمهيد» (٢١٧/٩) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٧٥/٢).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٣٧/١). 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 بالحديث!

وأنا أذكر جماعةً من العلماء وغيرهم صَحِبْتُهُمْ مدةً، وصَلَّيْتُ معهم، وأتذكر الآن هل أذكر رفعَهُمْ عند الركوع أو تركَهُم الرفع، فلا أذكر؛ ومنهم مَنْ عهدي به قريب. وذلك أنني لم أتحرَّ أن أتفقد صلاتهم. ولكنني تحرَّيتُ 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 رَفَعَ ولم يره مجاهد. ومذهب مجاهد الرفع كما ذكره البخاري وغيره^(١). فإن صح عنه ذلك القول فكأنه لم يتفق له أن يتحرَّى تفقُّد ابن عمر في رفعه، وإنما اتفق أنه شاهده رَفَعَ في أول الصلاة، ثم اشتغل مجاهد بصلاة نفسه.

وقد صح عن ابن عمر أنه كان ربما يرفع رفعًا تامًّا، وربما يتجوَّز. ذكر مالك في «الموطأ»^(٢) عن نافع «أن ابن عمر كان إذا ابتدأ الصلاة رفع يديه حدو 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: أشز لي، فأشار إلى الشديين وأسفل من ذلك». وصح عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه الرفع حدو المنكبين في

(ص ١٥٠، ١٥١) منه، و«معرفة السنن والآثار» (٢/٤٢٨، ٤٢٩).

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

(٢) (١/٧٧).

(٣) رقم (٧٤١).

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

أقول: يدل مجموع الروايات عن ابن عمر أنه كان يرى أن أكمل الرفع أن تحاذي يده منكبيه، وأن أصل السنة يحصل بما دون ذلك، ولاسيما إذا كان هناك عذر. فكأن ابن عمر [٢٧/٢] لما كبرَ وَضَعَفَ كان ربما يتجاوز في الرفع، فيرفع إلى الثديين أو نحو ذلك. وربما يرفع في الأولى رفعًا تامًا لأنها أكد، ويتجاوز في الباقي. وكأن ابن جريج جَوَّزَ أن يكون المشروع التفرقة بأن يكون الرفع في الأولى أعلى، وسأل عن فعل ابن عمر ليستدل به على ذلك، وفهم نافع هذا فأجاب به بحسبه. فمحصل الجواب أن ابن عمر لم يكن يتحرى التفرقة تحريًا يُشعر بأنها مشروعة، بل كان ربما يتجاوز في الأولى أيضًا. فمن الجائز في الحكاية عن مجاهد أنه كان وراء ابن عمر غير قريب منه، فاتفق أن ابن عمر رفع في الأولى رفعًا تامًا رآه مجاهد، وتجاوز في الباقي فلم يره. ومن الجائز أن يكون ابن عمر سها في تلك الصلاة التي رَقَبه فيها مجاهد إن كان رَقَبه.

وقد قال البخاري في «جزء رفع اليدين»^(٣) في الجواب عن تلك الحكاية: «قال ابن معين: إنما هو توهم لا أصل له، أو هو محمول على السهو كبعض ما يسهو الرجل في صلاته. ولم يكن ابن عمر ليدع 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 ٥٥، ٥٤، 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 ركع 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 بالحديث، فكيف والذي في تلك الحكاية إنما هو نفي الرؤية لا نفي الرفع، ولا تلازم بين النفيين، كما سلف!

ومع هذا كله، فأبو بكر بن عياش عندهم سيئ 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 مقسم قال: «لم يكن يصدق على علي رضي الله عنه في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود». فلو كانت روايته 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 المتوارث غير مسموعة» - فكأن الأستاذ انتقل ذهنه من

-
- (١) (ص ٥٣) عن نافع لا عن مالك. وقد أخرجه أيضاً كذلك الحميدي في «مسنده» (٢/٢٧٧) والدارقطني (١/٢٨٩) والحاكم في «معرفة علوم الحديث» (ص ٢١٨) وعبد الله في «مسائل الإمام أحمد» (ص ٧٠) وعنه ابن عبد البر في «التمهيد» (٩/٢٢٤). ولعل المؤلف اعتمد على «الفتح» (٢/٢٢٠)، ففيه: «عن مالك» سهواً.
- (٢) «هدى الساري» (ص ٤٥٥).
- (٣) (١/١٤).

التواتر إلى الإجماع. فإن الإجماع هو الذي يسوغ أن [٢٨/٢] يقال: لا تسمع دعواه في موضع الخلاف المتوارث لمنافاة الخلاف للإجماع. فأما التواتر، فلا منافاة بينه وبين الخلاف المتوارث، كما ستراه. بل إنَّ الخلاف المتوارث إذا لم يثبت أنَّ ابتداءه كان عقب وفاة النبي ﷺ فوراً لم يمنع من دعوى إجماع سابق. فلنا أن ندعي في قضيتنا هذه إجماع الصحابة، لأن جماعة منهم رووا الرفع، وتواتر العمل به عن كثير منهم، كما اعترف به الكوثري. بل نسبه 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 روي عن بعضهم أنه تركه، فلم يثبت. وقد مرَّ الكلام على ما روي 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 قصد بيان أن الرفع في غير الأولى ليس في مرتبتها، وقد يكون سهواً، وقد يكون ترخصاً لعذر أو لغير عذر في ترك ما يعلمه 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 يُضحون^(١). بل قد ثبت أن الصحابة تركوا في عهد عثمان تكبيرات الخفض والرفع أو الجهر بها، واستمر ذلك حتى إن علياً لما قدم العراق وصلّى بهم وأتى

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

بالتكبيرات وجَهَر بها قال عمران بن حصين كما في «الصحيحين»^(١) وغيرهما: «ذَكَرْنَا هَذَا الرَّجُلُ صَلَاةً كُنَّا نَصَلِّيْهَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ». وقال أبو موسى الأشعري فيما رواه أحمد وغيره بسند صحيح [كما] في «الفتح»^(٢): «ذَكَرْنَا عَلِيٌّ صَلَاةً كُنَّا نَصَلِّيْهَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِمَّا نَسِينَاهَا وَإِمَّا تَرَكْنَاهَا عَمْدًا». واستمر التَّرك بالحجاز حتى إن أبا هريرة حين استخلفه مروان على إمارة المدينة في عهد معاوية صَلَّى بِهِمْ، فَاتَى بِالتَّكْبِيرَاتِ وَجَهَرَ بِهَا، فَانْكُرُوا ذَلِكَ. قال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف كما في «صحيح مسلم»^(٣): «فقلنا: يا أبا هريرة ما هذا التكبير؟ فقال: إنها لصلاة رسول الله ﷺ. ووصلى بهم بمكة، فَاتَى بِالتَّكْبِيرَاتِ وَجَهَرَ بِهَا، فَانْكُرُوا ذَلِكَ. قال عكرمة كما في «صحيح البخاري»^(٤) وغيره: «فقلت لابن عباس: إنه أحمق. قال: ثكلتك أمك! سنة أبي القاسم ﷺ».

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

(١) البخاري (٧٨٤) ومسلم (٣٩٣).

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

(٣) رقم (٣١/٣٩٢).

(٤) رقم (٧٨٨).

(٥) أخرجه عبد الله بن أحمد في «زوائد المسند» (٢١١٨٨) وغيره. وانظر «فتح الباري»

(٧٤٣، ٧٤٢/٨).

ذلك عند غيره. فلا يَخْدش في تواتر الرفع مخالفةً 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 توهم غيرهم 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 من بلغته الأحاديث والآثار، ولعلها تواترت عنده، فلم تطب نفسه بترك ما ألفه واعتاده، وفر إلى احتمال النسخ، ورأى أن الترك أحوط له وأطيب لنفسه.

وقد اعترف الكوثري بتواتر الرفع عن جماعة من الصحابة، وذلك يستلزم^(١) تواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه فعلٌ تعبدي في الصلاة، لو لم يعلموا أنه مشروع وفعلوه: فإن فعلوه لا على وجه التبعيد كان تلاعباً بالصلاة وإيهاماً لمشروعية ما لم يشرعه الله، وذلك كذب على الله ورسوله ودينه؛ وإن فعلوه على وجه التبعيد فذلك صريح البدعة [و]الضلالة، والكذب على الله، والتكذيب بآياته. فبهذا يثبت قطعاً أنهم كانوا يعتقدون أنه مشروع، ويمتنع اعتقادهم ذلك من جهة الرأي، إذ لا مجال للرأي فيه. على أن الرأي إنما يُصار إليه في إثبات الفعل إذا لم يُعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تركه تركاً مستمراً مع قيام السبب وانتفاء المانع. ويمتنع على الذين تواتر عنهم الرفع أن يجهلوا جميعاً أكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرفع أم لا، بعد أن طالت صحبتهم له ومراقبتهم لصلاته كما أمروا به.

(١) 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 نُقِلَ التركُ نقلًا فيه قوة ما عن ابن مسعود، وقد مرَّ النظرُ فيه. وروى أيضًا عن عمر وعليّ. فأما عمر، فقد جاء عنه الرفع من روايته ومن فعله (١).

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

الأول: أن حسن بن عياش لَيِّنَهُ بعضهم. قال عثمان الدارمي عن ابن معين: «ثقة، وأخوه أبو بكر ثقة». قال عثمان: «ليسا بذلك، وهما من أهل الصدق والأمانة». واتفقوا على تليين أبي بكر في حفظه حتى قال يحيى القطان: «لو كان أبو بكر بن عياش حاضرًا ما سألتُه عن شيء». وكان إذا ذُكِرَ عنده كَلَحَ 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 رواية

(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» (١/٢٢٧) و«شرح مشكل الآثار» (١٥/٥٠).

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

الحسن بن عياش عن ابن أبجر 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 دلس. 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 أيضًا يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هُني بن نويرة، وسهم بن منجاب، وخزامة الطائي؛ وربما دلس عنهم».

الثالث: أنه قد روي عن عمر الرفع من روايته ومن فعله. ويكفي في ذلك ما تواتر عن ابنه عبد الله، مع أنه كان ملازمًا لأبيه، متحرِّيًا الاقتداء به. قال زيد بن أسلم عن أبيه: «ما وُجد قاصدٌ لباب المسجد داخلٌ أو خارجٌ بأقصدَ من عبد الله لعمل أبيه» رواه ابن سعد^(١). وقد جاء عن إبراهيم^(٢) أنه ذُكر له حديثُ ابن وائل بن حُجر عن أبيه في الرفع، فقال إبراهيم: «ما أرى أباه رأى رسولَ الله ﷺ إلا ذلك اليوم الواحد^(٣)، فحفظ ذلك، وعبد الله [بن

(١) في «الطبقات الكبرى» (٤/١٥٠). وفيه: «ما رجلٌ 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 كليب وائل أنه قال: «لأنظرنَّ إلى صلاة رسول الله ﷺ كيف يصلي...». قلت: فذكر الحديث، وفيه رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، وقال فيه: =

[٣١ / ٢] 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 تُثبت رفع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المواضع، ومعلوم أن الرفع لا يكون إلا تعبدًا، إذ ليس هنا داع طبيعي إلى فعله مكرّرًا في المواضع. وإذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة واحدة ثبتت مشروعيته في الصلاة مطلقًا، كما هو الشأن في غيره من أعمال الصلاة، إلا ما يثبت اختصاصه. وقد قدّمنا أن ما يُثبت 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 قريبٍ منه فرفع عمر أول الصلاة رفعًا تامًّا رآه الأسود، ثم رفع عمر عند الركوع وما بعده رفعًا تجوَّز فيه - كما تقدم عن ابن عمر - فلم يره الأسود، فظن أنه لم يرفع أصلًا.

وأما عليّ، فروى أبو بكر النهشلي^(١)، عن عاصم بن كليب، عن أبيه،

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

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

عن عليّ رضي الله عنه «أنه كان يرفع يديه في التكبيرة 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 عليّ، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حذو منكبيه، ويصنع ذلك أيضًا إذا قضى قراءته وأراد أن يركع، ويصنعها إذا رفع رأسه من الركوع... وإذا قام من السجدين رفع يديه كذلك...».

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 الترمذي 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) والترمذي (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) وكذا في «معرفة السنن والآثار» (٤٢٢/٢).

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

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

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

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

(١) في المطبوع: «عن» تحريف.

(٢) في «الجواهر النقي» (٧٩ / ٢).

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

وأبو داود والعجلي. وقال أبو حاتم: «شيخ صالح يكتب حديثه، وهو عندي خير من أبي بكر الهذلي». والهذلي ضعيف جداً. وقال ابن سعد في النهشلي: «كان مرجئاً، وكان عابداً ناسكاً، وله أحاديث، ومنهم من يستضعفه».

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

الأول: أن أئمة الحديث قد يتبين لهم في حديث من رواية الثقة الثبت المتفق عليه أنه ضعيف، وفي حديث من رواية من هو ضعيف عندهم أنه صحيح. والواجب على من دونهم التسليم لهم، وأولى من ذلك إذا كان الراوي وسطاً كالنهبلي وابن أبي الزناد. وقد صحح الأئمة حديث ابن أبي الزناد المذكور، ولين البخاري والدارمي أثر النهشلي، كما مرَّ.

الأمر الثاني: إذا اختلفوا في راوٍ فوثقه بعضهم، ولينه بعضهم، ولم يأت في حقه تفصيل [٢/٣٣] فالظاهر أنه وسطٌ فيه لينٌ مطلقاً، وهذه حال النهشلي. وإذا فصلوا أو أكثرهم الكلام في راوٍ، فثبتوه في حال، وضعفوه في أخرى؛ فالواجب أن لا يؤخذ حكم ذلك الراوي إجمالاً، إلا في حديث لم يتبين من أي الضربين هو. فأما إذا تبين، فالواجب معاملته بحسب حاله. فمن كان ثقةً ثبتاً ثم اختلط كسعید بن أبي عروبة، إذا نظرنا في حديث من روايته، فإن تبين أنه رواه قبل الاختلاط فهو غاية في الصحة، أو بعده فضعيف. وابن أبي الزناد من هذا القبيل، فإن أكثر الأئمة فصلوا الكلام فيه. قال موسى بن سلمة: «قدمت المدينة، فأتيت مالك بن أنس، فقلت له: إني قدمت إليك

لأسمع العلم، وأسمع ممن تأمرني به. فقال: عليك بابن أبي الزناد. ومالك مشهور بالتحري لا يرضى هذا الرضا إلا عن ثقة لا شك فيه. ولذلك عدَّ الذهبي هذا توثيقًا، بل قال في «الميزان»^(١): «وثقه مالك. قال سعيد بن أبي مريم: قال لي خالي موسى بن سلمة: قلتُ لمالك: دُلّني على رجل ثقة. قال: عليك بعبد 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 المدني. وقال عبد الله بن علي ابن المدني عن أبيه: «ما حدّث بالمدينة فهو صحيح، وما حدّث ببغداد أفسده البغداديون. ورأيت عبد الرحمن بن مهدي يخط على أحاديثه، وكان يقول: في حديثه عن مشيختهم فلان وفلان وفلان. قال: «ولقنه البغداديون عن فقهاءهم». يعني الرواية عن أبيه عن المشيخة بالمدينة أو الفقهاء بها، وهذا هو الذي حكى صالح بن محمد أن مالكا أنكره. تبين أن ابن أبي الزناد إنما وقع منه ذلك بالعراق، وابن مهدي إنما كان عنده عن ابن أبي الزناد مما حدّث به بالعراق، كما يدل عليه كلام ابن المدني، ويأتي نحوه عن عمرو بن علي.

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

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

ضعف، وما حدّث بالمدينة أصحُّ مما حدّث ببغداد».

وقال أبو داود عن ابن معين: «أثبت الناس في هشام بن عروة عبد الرحمن بن أبي الزناد». [٣٤/٢] هذا مع أنه قد روى عن هشام مالك والكبار. وفيما حكاه الساجي عن ابن معين: «عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة حجة». وقال معاوية بن صالح وغيره عن ابن معين: «ضعيف». وفيما حكاه الساجي عن أحمد: «أحاديثه صحاح». وقال أبو طالب عن أحمد: «يُروى عنه». قال أبو طالب: «قلت: يُحتمل؟ قال: نعم». وقال صالح بن أحمد عن أبيه: «مضطرب الحديث». وقال العجلي: «ثقة».

وقال الترمذي 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 يمسخ على الخفين على ظاهرهما^(٣). ثم قال: «حديث المغيرة حديث حسن صحيح»^(٤)، وهو

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

(٢) رقم (٩٨).

(٣) في المطبوع: «ظاهاها».

(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 النووي في «المجموع» (٥١٧/١) وابن العربي في «شرح الترمذي» (١٤٦/١) والمنذري فيما حكاه في «عون المعبود» (٦٣/١) والمجد ابن تيمية في «المنتقى» (٢٣٢/١) من «نيل الأوطار» نقلوا عن الترمذي أنه قال: «حديث حسن».

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

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

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 ممكن بأن يكون أتقن ما يرويه من هذين الوجهين حفظاً فلم يؤثر 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 أصحُّ مما حدث به ببغداد. ونحو ذلك قول علي ابن المديني على ما حكاه يعقوب، وصرَّح ابن المديني في حكاية ابنه أنه صحيح. ويوافقه ما روي عن مالك من توثيقه إذ كان بالمدينة والإرشاد إلى السماع منه مخصَّصاً له من بين محدثي المدينة. ويلتحق بذلك ما رواه بالعراق قبل أن يلقنوه ويشبهوا عليه، أو بعد ذلك ولكن من أصل كتابه. وعلى ذلك تُحمل أحاديث [٣٥/٢] الهاشمي عنه لثناء ابن المديني عليها، بل الأقرب أن سماع الهاشمي منه من أصل كتابه، فعلى هذا تكون أحاديثه عنه أصحَّ مما حدث به بالمدينة من حفظه.

الرابعة: بقية حديثه ببغداد، ففيه ضعف، إلا أن يُعلم في حديث من ذلك أنه كان يتقن حفظه مثل إتقانه لما يرويه عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة، فإنه يكون صحيحًا. وعلى هذا يدل صنيعُ الترمذي في انتقائه من حديثه وتصحيحه لعدة أحاديث منه. وقد دلَّ كلامُ الإمام أحمد أن التلقين إنما أوقعه في الاضطراب. فعلى هذا إذا جاء الحديث من غير وجه عنه على وتيرة واحدة دل ذلك على أنه من صحيح حديثه.

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

وهذا الحديث مما حدّث 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«الترمذي»^(٢) وغيرهما. وجاء من غير وجه [عنه] على وتيرة واحدة، وصحّحه من تقدّم من الأئمة، فحاله فيه فوق حال النهشلي. وتؤكد ذلك برجحان سنده على سند النهشلي كما مرّ، وبموافقته للأحاديث الثابتة عن جماعة من الصحابة، ومخالفة 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 عالمًا لم نعرف مذهبه في ذلك، وأردنا أن نعرفه، فرقبناه في بعض صلواته، فلم نره رفع، فإنه يقع في

(١) رقم (٧٤٤).

(٢) رقم (٣٤٢٣).

ظننا أن مذهبه عدمُ الرفع وأنَّ ذلك شأنه. فإذا مضت على ذلك مدة، ومات ذلك العالم، ثم بدا لنا أن نذكر حاله في الرفع، فقد نبني على ما تقدّم، فنقول: لم يكن يرفع. فمن الجائز أن يكون اتفق لكليب أنه رَقَبَ عليًّا في بعض صلاته ليرى أمن مذهبه الرفع أم لا؟ فاتفق أن رفع عليّ عند الافتتاح رفعًا تامًّا رآه كليب، ثم تجوّز عليّ في الرفع عند الركوع فما بعده، فلم يره كليب، فظن أنه لم يرفع، وأن مذهبه عدم الرفع، فذهب يحكي عنه بحسب ذلك.

فإن قيل: لكن هذا الاحتمال لا يخلو عن بُعد.

قلت: لكنه أقرب الاحتمالات.

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

قلت: إنما أراد الذين صحبوا عبد الله، ثم صحبوا عليًّا، ولذلك قدّم ذكر عبد الله، مع أن عليًّا أفضل. وكان أبو إسحاق يتشيع، وأصحاب عبد الله هم كانوا بعده المقتدى بهم من أصحاب عليّ. وفي مقدمة «صحيح مسلم»^(٢) عن المغيرة بن مقسم 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 عليًّا يخالفه، كما لزموا التطبيق وغيره. وقد تقدم الكلام على أخذهم عن عبد الله ترك الرفع، فلا تغفل.

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

(٢) (١/١٤).

فإن قيل: ولماذا لم ينكر عليهم عليّ؟

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

بقي قول ابن التركماني: «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 نسخه، وخالفه غيره منهم = لم يثبت النسخ بتلك الدعوى، إذ قد يكون استند صاحبها إلى ما لا يوافق غيره على أنه دليل يوجب النسخ. وقد اختلف الصحابة في عدة أحكام ذهب بعضهم إلى أنها منسوخة، وخالفه غيره، ولم ير المخالف في قول صاحبه: «هذا منسوخ» حجة، ولا رأى القائل قوله ذلك كافياً في إثبات النسخ. فكيف يُظنّ 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 ذائعاً، ثم لا يتبع عليّ إخباره بذلك ببيان الحجة على نسخه ويعلن ذلك؟ بل يقتصر على ما ليس بدليل على النسخ، ولا صريح في دعواه، ولا ظاهر فيها، وهو الترك. إذ قد لا يرقبه الناس في صلاته، فإن رقبه بعضهم فقد يقول: لعله ترك لبيان الجواز، أو لعذر، أو سها، أو ترخص كما ترخص عثمان وغيره في ترك التكبيرات أو الجهر بها كما تقدم. هذا ما لا يكون.

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

بعضهم تركه في وقت ما لبيان الجواز أو غيره مما تقدم. والله أعلم.

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

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

فإن قيل: فهاهنا أيضًا أمران: الرفع والسكون، فمن ترك الرفع فقد أتى بالسكون وهو مندوب.

قلت: السكون ترك، وإنما تُشرع 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» (١٨١ / ٢).

قال: صليت مع رسول الله ﷺ، فكنا إذا سلمنا قلنا بأيدينا: السلام عليكم، السلام عليكم، فنظر إلينا رسول الله ﷺ فقال: «ما شأنكم تشيرون بأيديكم كأنها أذناؤ خيل شمسٍ! إذا سلم أحدكم فليلتفت إلى صاحبه ولا يومئ بيده». وفي رواية^(١): فقال: «ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناؤ خيل شمسٍ! اسكنوا في الصلاة». فأمرهم بالسكون عن تلك الحركة، وهي رفع الأيدي عند السلام، والإشارة بها يميناً ويسرةً. وأمرهم بالالتفات وهو حركة أيضاً، وإنما الفرق أن الحركة الأولى غير مشروعة، والثانية مشروعة. فعلى هذا يجري الأمر في سائر الحركات في الصلاة. فما كان واجباً لم [٣٨/٢] يُعقل أن يكون السكون عنه جائزاً، وما كان مندوباً لم يُعقل أن يكون السكون عنه إلا مكروهاً أو خلاف الأولى، وما كان مباحاً فالسكون عنه مباح. والله الموفق.

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



(١) عند مسلم برقم (٤٣٠).

المسألة الثالثة [٣٩/٢]

أفطر الحاجم والمحجوم

في «تاريخ بغداد» (٣٨٨/١٣ [٤٠٣]) من طريق عبد الصمد بن عبد الوارث عن أبيه قال: «ذُكِرَ لأبي حنيفة قولُ النبي ﷺ: «أفطر الحاجم والمحجوم». فقال: هذا سجع».

قال الأستاذ (ص ٨١): «حديث: «أفطر الحاجم والمحجوم» لم يُثبت كثير من أهل الحديث منهم ابن معين... ومن أثبته يرى الحديث إما منسوخاً باحتجام النبي ﷺ وهو صائم، وإما مؤولاً بمعنى أنهما عرضة للإفطار...».

قلت: ممن صحح 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 المرؤذي: قلت لأحمد: إن يحيى بن معين قال: ليس فيه شيء يثبت. فقال: هذا مجازفة».

وزعمُ الأستاذ أن مَنْ أثبته يراه منسوخاً أو مؤولاً، ليس كما قال، فإنه ترك القسم الثالث. قال ابن حجر في «فتح الباري»^(٢): «وعن علي وعطاء والأوزاعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور: يُفطر الحاجم والمحجوم، وأوجبوا عليهما القضاء. وشذَّ عطاء، فأوجب الكفارة أيضاً. وقال بقول أحمد من الشافعية: ابن خزيمة، وابن المنذر، وأبو الوليد النيسابوري، وابن حبان...»

(١) (١٧٧/٤).

(٢) (١٧٤/٤).

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 مُحْرِمٌ، واحتجم وهو صائم»^(٢). وفي «الفتح»^(٣): «ورواه ابن عليّة ومعمّر عن أيوب عن عكرمة مرسلًا، واختلف على حماد بن زيد في وصله وإرساله». وجاء عن مِقْسَم عن ابن عباس^(٤): «احتجم رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة، وهو صائم محرم». وذكر البيهقي (ج ٤ ص ٢٦٣) وقال: «ورواه أيضًا ميمون بن مهران عن ابن عباس»^(٥). وكذلك في رواية لابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، كما في «الفتح»^(٦). [٤٠/٢] وفي رواية عن عكرمة عن ابن عباس عند أحمد (ج ١ ص ٣٠٥)^(٧) ذكر قصة اليهودية التي وضعت السمّ في طعام النبي ﷺ، ثم قال: «كان رسول الله ﷺ إذا وجد من ذلك شيئًا احتجم، قال: فسافر مرة، فلما أحرم وجد من ذلك شيئًا، فاحتجم».

(١) أخرجه البخاري (١٩٣٩، ٥٦٩٤).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٣٨).

(٣) (١٧٧/٤).

(٤) أخرجه بهذا الطريق أبو داود (٢٣٧٣) والترمذي (٧٧٧) وابن ماجه (١٦٨٢)،

٣٠٨١) والبيهقي (٢٦٣/٤) وغيرهم.

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

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

(٧) رقم (٢٧٨٤).

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

وهذا كما سمع^(٢) أسامة يُحدّث بحديث: «لا ربا إلا في النسيئة»^(٣)، ولم يثبت عنده حديث: «لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن، مثلاً بمثل، يداً بيد»^(٤)، فكان يفتي بحلّ الذهب بالذهب مع التفاضل نقداً، وكذا الفضة بالفضة. ثم جاء أن بعض الصحابة أخبره بالحديث الآخر، فرجع^(٥).
وكما أخبره أسامة أن النبي ﷺ دخل الكعبة فلم يصل فيها، فكان يفتي بذلك^(٦). وقد صح عن بلال أنه دخل مع النبي ﷺ الكعبة، وأنه ﷺ صلّى بين العمودين المقدمين^(٧).

وكما كان يرى أن لا قراءة في السريّة، ويذكر أن النبي ﷺ لم يكن يقرأ

(١) في «صحيحه» (٣/٢٢٨).

(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 يحتج به الصحابي على حسب ظنه، ويتبين أن ظنه كان خطأ. وقد روى عطاء ذلك الحديث عن ابن عباس^(٣) ثم ذهب إلى الإفطار كما مر^(٤).

فإن قيل: لو كان النبي ﷺ أفطر بالحجامة لكان الظاهر أن يبين ذلك للناس.

قلت: يجاب أن النبي ﷺ اكتفى بما سبق منه من بيان أنه يفطر 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 رخص في الحجامة للصائم.

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

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

(٣) أخرجه البخاري (٥٦٩٥).

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

(٥) أخرجه النسائي في «الكبرى» (٣٢٢٤، 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 عنهما كلام، كما ترى في «فتح الباري»^(١). ولو صح أمكن أن يكون مرادهما بالترخيص ما ذكره ابن عباس من احتجامة ﷺ وهو صائم في سفره، وقد مرَّ ما فيه.

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

(١) (٤/١٧٨).

(٢) قلت: لا شك أن التأويل المذكور لا مسوغ له، ولكني أرى أن الجواب الصحيح هو أن الحديث منسوخ بنص حديثي أبي سعيد وأنس المذكورين، فإنهما حديثان صحيحان، له عن أبي سعيد طريقان، أحدهما صحيح، وعن أنس ثلاث طرق أحدها صحيح أيضًا، 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 أصلًا، فكيف إذا كان بعض مفرداتها صحيحًا في نفسه، وليس هذا مجال شرح ذلك، ومحلّه 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: «ورواته 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 أصلًا، وعليه فالحديث صحيح لا نكارة فيه، والعجيب أن الحافظ ادعى ما سبق بعد أن ذكر الحديث بدون ذكر الفتح، وهذا لفظه: «أخرجه الدارقطني ولفظه: «أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فمر به رسول الله ﷺ، فقال: أفطر هذان، ثم رخص النبي ﷺ بعد في الحجامة للصائم، وكان أنس يحتجم وهو صائم. رواته كلهم ثقات...». وهكذا هو عند الدارقطني في «سننه» (ص ٢٣٩). وإذا عرفت هذا اللفظ الصريح في النسخ يتبين لك أن قول المؤلف رحمه الله: «ولو صح أمكن أن يكون مرادهما بالترخيص ما ذكره ابن عباس...» أنه غير ممكن، فتأمل. [ن].

المسألة الرابعة [٤٢/٢]

إشعار الهدي

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

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

أقول: أما الترمذي^(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 الترمذي: «سمعت أبا السائب (سَلَم بن جُنادة، 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 روي عن إبراهيم النخعي أنه قال: الإشعار مثلة. قال: فرأيت وكيعاً غضب غضباً شديداً، وقال: أقول لك: قال رسول الله ﷺ، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تُحبس، ثم لا تخرج

(١) رقم (٩٠٦) من حديث ابن عباس.

حتى تنزع عن قولك هذا!«.

القائل: «فإنه قد روي عن إبراهيم» لا يُدرى من هو؟ وممن سمعه؟ وكيف إسناده؟ ولكن الأستاذ بنى على دعاوى:

الأولى: أن ذاك الرجل ثقة.

الثانية: أن قوله: «فإنه قد روي» 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 يُؤثر 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 يفتي برأيه المحض، وإنما كان يستنبط من المرويات ويقيس عليها، فيكون عرضة للخطأ كغيره.

السابعة: أن تلك المرويات التي كان إبراهيم لا يتعدى منصوصها لا تشمل أقوال من قبله من التابعين ولا الصحابة، وإنما هي النصوص النبوية، فتكون أقوال إبراهيم وفتاواه كلها مراسيل أرسلها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

الثامنة: أن ذلك حجة.

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

فأما إبراهيم، فلم يثبت ذاك القول عنه، فلا ضرورة إلى الاعتذار عنه بعذر، إن دَفَعَ الملامة من جهة، أو قَعَّ فيها من جهتين:
الأولى: الإطلاق الموهم للباطل.

الثانية: اتهامه جميع أهل زمانه – وفيهم بقايا الصحابة والتابعون – بالإطباق على ما لا يجوز، حتى استساع أن يُطلق ولا يفصّل.

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

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



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

المسألة الخامسة [٤٤/٢]

المحرم لا يجد إزارًا أو نعلين يلبس سراويل والخفَّ ولا فديةً عليه

في «تاريخ بغداد» (٣٩٢/١٣ [٤٠٩]) من طريق حماد بن زيد قال: «شهدتُ أبا حنيفة، وسُئِلَ عن محرمٍ لم يجد إزارًا، فلبس سراويل. قال: عليه الفدية. قلت: سبحان الله!...».

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

أقول: الذي في القرآن هو قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ، فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

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

ومع ذلك، ففي صحة القياس نظر، لتوقفها على عدم فارق، والفارق هنا قائم؛ فإن الحلق شديد المنافاة للإحرام، بدليل أنه جعل عَلمًا للخروج من الإحرام - أعني التحلل - كما جعل السلام عَلمًا على الخروج من الصلاة. والسلام من خطاب الناس، وهو أشدُّ منافاةً 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 للصلاة 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 لُبْسِ عمامة لمرض مثلاً، فلا يقاس عليه لُبْسُ فاقدِ الإزار للسراويل، وفاقدِ النعلين للخفين، لأن ستر الرأس غير مطلوب شرعاً كطلب ستر العورة ووقاية الرجلين مما قد يمنع من استطاعة المشي إلى الحج 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 فاقدُ الإزار من فَتَقِ السراويل وتلفيقه بالخياطة حتى يكون [٤٥/٢] إزاراً كافياً له، وتمكّن فاقدُ النعلين من تقطيع الخفين حتى يصيرا نعلين؟

قلت: لا يتجه إلزامه ذلك، لأنه يكثر أن لا يتمكن الإنسان من ذلك، وإذا تمكن ففيه إفسادٌ للمال ينقص قيمته ومنفعته.

هذا، وقد صحَّ في الباب حديثان^(١):

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

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

(٢) البخاري (١٥٤٢) ومسلم (١١٧٧).

السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين...». ويؤخذ منه من باب أولى الإذن في السراويل لمن لم يجد إزارًا، لأن الحاجة إلى ستر أسفل البدن أشد، وكونه مطلوبًا شرعًا 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 أيضًا 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 يتأتى نحو ذلك في الخفين لقلنا به فيهما أيضًا. فأما فتق السراويل ثم تلفيقه بالخياطة حتى يكون إزارًا، فقد دلّ 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 لم يجد إزارًا فليلبس سراويل، ومَنْ لم يجد نعلين فليلبس خفين». ففي هذا الحديث النصُّ على السراويل والخفين معًا، ولم يذكر القطع. فمن أهل العلم مَنْ أخذ به على إطلاقه، وقال: إنه ناسخٌ 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، فسكوت الحديثين عن ذكر الفدية يدل أنها لا تجب،
وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. والبيان المتقدم في القرآن لم
يتعرض لقضية السراويل والخفين، لأنصاً ولا تنبيهاً، كما تقدم. والله أعلم.



المسألة السادسة [٤٦/٢]

درهم وجوزة بدرهمين

في «تاريخ بغداد» (١٣/ ٤١٢ [٤٣٩]) عن خالد بن يزيد بن أبي مالك قال: «أحلّ أبو حنيفة الزنا، وأحلّ الربا... أما تحليل الربا فقال: درهم وجوزة بدرهمين نسيئة لا بأس به...».

قال الأستاذ (ص ١٤٥): «فرية بلا مرية، لأنها على خلاف المدوّن في مذهبه، وأبو حنيفة من أشدّ الفقهاء في النسيئة».

أقول: إن صحّ كلام الأستاذ، فقد يكون أبو حنيفة قال قولاً ثم رجع عنه. وقد يكون خالد رأى أنّ إجازة ذلك نقداً تستلزم إجازة نحوه نسيئة كما يأتي. وبيان ذلك أن من فروع تلك القاعدة: صاع تمر ودرهم نقداً^(١) بخمسة أصع من تمر نقداً. يعتل الحنفية في إجازة ذلك بأنه في معنى بيعتين جائزتين: صاع بصاع نقداً، وأربعة أصع بدرهم نقداً. فيقال لهم: فكذلك صاع تمر ودرهم نقداً بخمسة أصع أحدها نقدٌ والباقي نسيئة، إذ يمكن أن يقال: هو في معنى بيعتين جائزتين: صاع بصاع نقداً، وأربعة أصع نسيئة بدرهم نقداً. فإن التزموا ذلك جاء ربا النسيئة. وإن قالوا: لا نجيزه، إذ قد يقصدان الربا كأن يكون عند رجل تمر جيد وعند آخر صاع تمر رديء لا يسدُّ حاجته، فيحتالان بتلك البيعة قاصدين صاعاً بدرهم نقداً، وصاعاً نقداً بأربعة أصع نسيئة. قلنا: فكذلك النقد قد يقصدان صاعاً بدرهم نقداً، وصاعاً بأربعة أصع نقداً. فالأستاذ تبرأ من ربا، فوقع في ربا.

(١) في المطبوع: «نقد».

والحاصل أن هناك معنيين: أحدهما ربًا قصدها وقام الدليل على قصدها إياه، والآخر جائز حاول أن يُوهِمَها. أفلا يُعاب من أعرض عن الأول، وبنى الحكم على الثاني؟ نعم، إذا لم يُعلم قصدهما، واحتمل احتمالاً^(١) قريباً أنهما إنما قصدا المعنى الجائز، فقد يسوغ للعالم إذا لم يراعِ سدَّ الذريعة أن يصحَّ العقدُ إحساناً للظن بالمسلمين، 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» (٣٨٧ / ١٣) [٤٠٣] عن بشر بن المفضل قال: «قلت لأبي حنيفة: نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» قال: هذا رجز».

قال الأستاذ (ص ٧٨): «إذا حمل - يعني الحديث - على خيار المجلس يكون مخالفاً لنص كتاب الله الذي يبيح التصرف لكل من المتعاقدين فيما يخصه بمجرد تحقق ما يدل على التراضي. قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بِحِكْمَةٍ 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 السُّدِّي، وهو المروي عن الباقر رضي الله عنه. وعن الحسن: هو ما كان بغير استحقاق من طريق الأعواض. وأخرج عنه وعن عكرمة ابن جرير (٣) أنهما قالاً: كان الرجل يتحرج أن يأكل عند أحد من الناس بهذه الآية، فُنسِخ ذلك بالآية التي في سورة النور: ﴿وَلَا عَلَآ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ...﴾ الآية [النور: ٦١]. والقول الأول أقوى،

(١) (١٥/٥) ط. المنيرية.

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

(٣) في «تفسيره» (٦/٦٢٧).

لأن ما أكل على وجه مكارم الأخلاق لا يكون أكلاً 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 القيامة.

أقول: المعنى الأول مبني على أن الباء في قوله «بالباطل» للسببية، وأن الباطل ما لا يعتدُّ به الشرعُ سبباً للحلِّ. والمعنى الثاني مبني على أن الباء للمقابلة وأن الباطل ما لا تحقُّق له. ونسبة المعنى الأول إلى السدِّي لا أراها تصح، وإنما قال السدِّي كما في «تفسير ابن جرير» (ج ٥ ص ١٩) (٣):
«بِالْبَاطِلِ»: بالربا والقمار والبخس والظلم. ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾: ليربِّح في الدرهم ألفاً إن استطاع». فأول عبارته يصلح للمعنيين، وبيان صلاحيتها للثاني في القمار والبخس والظلم ظاهر؛ فأما الربا فإن من أقرض مائة ليقضي مائة وعشرة يأكل العشرة بما لا تحقُّق له. [٤٨/٢] فإن غايته أن يقول: لو لم أقرض المائة لعلي كنت اتجرتُ فيها فربحتُ، ولعل المستقرض اتجر فيها، فربح. فيقال له: هذا لا تحقُّق له. ولعلك لو لم تُقرضها لسُرقت منك، ولعلك لو اتجرتَ فيها لخسرتَ، مع ما يلحقك من التعب والعناء. ولعل المستقرض لم يتجر فيها، ولعله اتجر فخرس أو ذهب منه رأس المال، فإن ربح فبتَّعبه.

ولتمام هذا موضع آخر، وإنما المقصود هنا أن ذَكَرَ السدِّي للربا لا يحتمُّ أنه قائل بالمعنى الأول. وآخر عبارة السدِّي ظاهر في المعنى الثاني،

(١) في «تفسيره» (٣/٩٢٦).

(٢) في «المعجم الكبير» (١٠٠٦١).

(٣) (٦/٦٢٦) ط. دار هجر.

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

ولنفرض مثالاً يبيِّن ذلك: ثوبان قيمة كلُّ منهما بحسب الزمان والمكان عشرة، فقد يجهل البائع ذلك، ويظن قيمة كلِّ منهما خمسة فقط فيبيعهما بعشرة. وقد يجهل المشتري فيظن قيمة كلِّ منهما عشرين فيشتريهما بأربعين. فمن أخذهما بقيمة أحدهما، فقد أخذ أحدهما أو نصفيهما بما لا تحقُّق له. ومن باعهما بمثلَي قيمتهما، فقد أخذ نصف الثمن بما لا تحقُّق له. هذا باعتبار قيمة الزمان والمكان، وهو المتعارف بين الناس، فإن من باع أو اشترى بقيمة الزمان والمكان لا يعدُّه الناس غائبًا أو مغبوتًا البتة. لكنك إذا تعمقت قد تقول: إنما القيمة الحقيقية مقدار ما غرّمه البائع على السلعة، أو مقدار ما ينقصه فقدها. فيقال لك: هذا بالنظر إلى البائع، فأما بالنظر إلى المشتري فقيمتها مقدار ما تنفعه. وقد يتعارضان، كمن عنده ماء كثير، فباع منه شربةً لمضطرًّا. ويبقى النظر في الثمن، ويخفى الأمر ويضطرب، وتضيق المعاملة جدًّا.

لا جرم، عدل الشرع إلى اعتبار قيمة الزمان والمكان في ضمان المتلفات وغير ذلك ما عدا التجارة. ولما كان الاعتداد بذلك في التجارة يسدُّ بابَ الربح، فيرغب الناس عن التجارة، فتضيع المصالح = عدل الشارع إلى اعتبار ما تراضى به المتبايعان. فما تراضيا به، فهو القيمة التي يعتد بها الشرع في التجارة. لكن هذا لا يمنع أن يسمَّى الغبنُ أكلًا بالباطل بالنظر إلى التحقق. وليس من لازم الباطل بهذا المعنى أن يكون محرّمًا في الشرع. وفي الحديث: «كلُّ شيء يلهو به الرجل باطلٌ إلا رمية بقوسه، وتأديبه فرسه،

وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق»^(١). ومعلوم أن فيما يلهو به الرجل غير هذه الثلاث ما هو مباح إجماعاً.

[٤٩/٢] فأما ما أُكِلَ على وجه مكارم الأخلاق، فإنه إذا عُمل فيه بالمشروع لم يكن على كلا المعنيين من الأكل بالباطل. وذلك أن الباذل قد يقصد مكافأة المبدول له على إحسان سابق، وقد يرجو عوضاً مستقبلاً، إما مالا وإما منفعةً، وأقلُّ ذلك: الشاء. والأكل في مقابل إحسان سابق أكلٌ بأمر متحقق. والمشروع للمبدول له على رجاء مستقبل أن يقبل عازماً على المكافأة فيكون بمنزلة من يقترض عازماً على أن يقضي. وإنما كان بعض الصحابة أو لا يتورعون عن الأكل في بيوت أقاربهم وأصدقائهم خشية أن لا يتيسر لهم المكافأة المرضية. فبين الله تعالى لهم في آية النور أنه لا حرج في الأكل، يريد - والله أعلم -: ما دام ذلك جارياً على المعروف. والمعروف أن الناس يكرم بعضهم بعضاً، ويكافئ بعضهم بعضاً بالمعروف، فمن أكل عازماً على المكافأة بحسب ما هو معروف بين أهل المروءات، فلم يأكل بما لا تحقق له. نعم لو فرضنا أن رجلاً غنياً لئيمًا اعتاد أن يتردد على بيوت أقاربه وأصدقائه ليأكل عندهم غير عازم على المكافأة المعروفة، كان هذا - والله أعلم - داخلاً في الباطل على كلا المعنيين.

وإذا تدبرت علمت أنه على المعنى الثاني ليس هناك نسخ، وإنما هو بيان لدفع ما توهمه أولئك المتحرِّجون. وقد عُرِفَ عن السلف أنهم ربما يطلقون النسخ على مطلق البيان، فهذا - والله أعلم - من ذلك. وبهذا كله

(١) أخرجه الترمذي (١٦٣٧) من حديث عقبة بن عامر، وقال: هذا حديث حسن

اندفع ما رُجِّح به المعنى الأول، وترجَّح المعنى الثاني، فيكون الاستثناء متصلاً، كما هو الأصل. والله أعلم.

وقوله تعالى: ﴿عَنْ تَرَاضٍ﴾ نصٌّ في اشتراط رضا كلِّ من المتبايعين. والرضا معنى خفي، وسنة الشارع في مثله أن يضبطه بأمر ظاهر منضبط يشتمل على المعنى الذي عليه مدارُّ الحكمة كالرضا هاهنا، فيكون مدار الحكم على ذاك الضابط، فما هو الضابط هاهنا؟

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

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

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

والشارع يتشوّف إلى تثبيت النكاح ما لا يتشوّف إلى تثبيت البيع. جاء في الحديث: «أبغضُ الحلال إلى الله الطلاق»^(١)، وجاء فيه: «من أقال نادماً بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة»^(٢). ومبنى البيع على المشاحة، ومبنى

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

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

النكاح على المكارمة. وأوضح من هذا كله أن في الحديث: «ثلاثٌ جُدُّهن جُدٌّ، وهزلُهن جُدٌّ: النكاح والطلاق والرجعة»^(١). ففرَّق بين هذه الثلاث وبين غيرها كالبيع.

على أن تعيين الضابط إنما هو للشارع، فإذا لم يظهر من الكتاب وجب الرجوع إلى السنة، فنجدها قد ضبطت التراضي بحصول أحد أمرين بعد الإيجاب والقبول: إما اختيار اللزوم، وإما أن يستمرَّ على ظاهر حالهما من التراضي مدة اجتماعهما ويتفرقا على ذلك. ولا يخفى على المتدبر أن هذا بغاية المطابقة للحكمة. أما اختيار اللزوم، فواضح أنه بيِّن في استحكام 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، ولاسيما إذا علم أن التفرق يقطع الخيار.

فبان بهذا أن الحديث مفسَّرٌ للآية التفسيرَ الواضح المطابق للحكمة، لا مخالفٌ لها كما زعم الكوثري. وراجع «تفسير ابن جرير»^(٢). ويؤكد هذا المعنى ما في «سنن أبي داود»^(٣) وغيرهما من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعًا: «المتبايعان بالخيار ما لم

(١) أخرجه أبو داود (٢١٩٥) والترمذي (١١٨٤) وابن ماجه (٢٠٣٩) والحاكم في «المستدرک» (١٩٨، ١٩٧/٢) والبيهقي في «الكبرى» (٣٤١، ٣٤٠/٧)، وحسنه الترمذي وصححه الحاكم.

(٢) (٦/٦٣١-٦٣٧).

(٣) رقم (٣٤٦٥). وأخرجه أيضًا أحمد في «مسنده» (٦٧٢١) والترمذي (١٢٤٧) والنسائي (٧/٢٥١، ٢٥٢)، وإسناده حسن.

يفترقا، إلا أن تكون صفقة خيار. ولا يحلُّ له أن يفارق صاحبه خشيةً أن يستقبله».

والمراد - والله أعلم - أنه لا يحلُّ لأحدهما أن يستغفل صاحبه، فيفارقه وهو لا يشعر؛ إذ قد لا يكون استحکم رضاه، وكان يريد الفسخ؛ إلا أنه أمهل اعتمادًا على أن ذلك لا يفوت، حتى لو رآه يريد المفارقة لبادر بالفسخ. فأما ما جاء عن ابن عمر أنه كان إذا اشترى شيئًا يعجبه فارَّق صاحبه^(١)، فمحمول على مبادرته بالمفارقة وصاحبه يراه، أو لا يكون وقف على هذه الزيادة^(٢).

وقوله: «حتى^(٣) يستقبله» لا يدل على لزوم العقد، فإن الاستقالة بعد لزوم العقد لا تمنع فيها المفارقة؛ إذ قد يستقبله 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 برضاها فإنه أطيّب للنفوس.

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 - بائعًا كان أو مشتريًا - بقبول الآخر قبل انقطاع المجلس = فهذا المعنى يكون غير مخالف لكتاب الله تعالى».

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

(٢) انظر «التلخيص الحبير» (٢٠ / ٣).

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

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

أقول: قد علمت أن الحديث بالمعنى الواضح من إثبات خيار المجلس لكل من المتبايعين بعد تبايعهما غير مخالف لكتاب الله تعالى. وأما هذا المعنى الذي ذكره الكوثري، فالحديث غير محتمل له كما يأتي. ولو احتمله وحُمل عليه لبقِيَ ما في القرآن في معنى المَجْمَل، لأن قول أحدهما: «بعت» وقول الآخر فوراً: «اشتريت» لا يتضح به التراضي المشروط في القرآن، لاحتمال الهزل وسبق اللسان والاستعجال، كما مرَّ.

ثم حاول الأستاذ تقريب احتمال الحديث للمعنى الذي زعمه فقال:

«وعلى هذا التقدير يكون لفظ «المتبايعين» 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: المُلجئ إلى الفرار إلى هذا القول أن تأويل قدماء الحنفية «المتبايعان» بالمتساومين و«التفرق» بالإيجاب والقبول أبطلُّ بوجوه: منها: أنه إخراجٌ للفظ عن حقيقته بلا حجة.

ومنها: أن الحديث يبقى بلا فائدة، إذ لا يجهل أحد أن التساوم لا يلزم به شيء. وستعلم أن هذا الفأرَّ كالمستجير من الرمضاء بالنار^(١)!

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

(١) مثل مشهور، وهو شطر بيت، صدره: المستجير بعمرٍ وعند كربته
قائله: التكلام الضُّبعي، كما في «فصل المقال» (ص ٣٧٧).

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

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

وأوضح من ذلك أن الذي في الحديث: «المتبايعان»، والتفاعل إنما
يوجد عند وجود فعل الثاني، ألا تراك إذا ضربت رجلاً أنه لا يصدق عليكما
«متضاربان»، ولا عليك أنك أحد المتضاربين، وإنما يصدق ذلك إذا عقب
ذلك ضربُه لك، فحينما تصيبك ضربته يوجد التضارب حقيقة، فيصدق
عليكما أنكما متضاربان، وأنت أحد المتضاربين.

فإن قلت: كيف وقد زال فعلي؟

قلت: الزائل هو ضربك، والفعل المشتق منه هنا هو التضارب، وهو
فعلٌ واحدٌ ضربك جزء منه، والجزء لا يشترط بقاؤه ولا يضُرُّ زواله. ألا ترى
أنه يصدق حقيقة على مَنْ يتكلم أنه «متكلم» عند آخر حرف من كلامه مع أن
أكثر الحروف قد زالت! وإنما يصدق حقيقة على المتبايعين أنهما «متبايعان»
عند آخر حرف من صيغة المتأخر منهما، وحينئذ يثبت لهما بحكم الحديث
الخيار مستمرًّا إلى أن يتفرقا، وهذا قولنا.

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

ولو قال المحتسب للعون وهو يرى رجلاً يضرب آخر: أمسك الضارب حتى تُحضره عند الحاكم، لكانت كلمة «الضارب» حقيقةً، والحكمُ بالإمساك مستمراً إلى غايته، وإن كان الضرب ينقطع قبلها. وهكذا في السارق والزاني وغير ذلك. فقد اتضح أن قولنا مبني على الحقيقة، وضلَّ سعيُّ 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 أثبت الخيار لكل واحدٍ من المتبايعين، وصيغةُ الموجب للبيع لا تتضمن ما لا يحتاج إلى قبول، بخلاف موجب الخلع أو العتق على مال، فإن إيجابه يتضمن الطلاق أو العتق. فإيجابه في معنى تعليق [٥٣/٢] الطلاق أو العتق، ولا رجوع في ذلك. فثبت أنه لا يتوهم في البادئ بالصيغة من المتساومين أنه لا رجوع له، فحملُ الحديث على هذا المعنى الذي اختاره الأستاذ مثل حملِه على المتساومين في أنه لا تكون له فائدة.

هذا، ولم يظفر الأستاذ بعد الجهد بشبهة ما تُجرِّئه على زعم أن كلمة «يتفرقا» في الحديث إن حُمِلت على قولنا كانت مجازاً، وإن حُمِلت على

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

قولهم كانت حقيقة. فعدل إلى قوله:

«والتفرق بالأقوال شائع في الكتاب والسنة نحو قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [البينة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَنْفَرَقَا يُغْنِ^(١) اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ﴾ [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 تعيين أحدهما. وفي حمل الحديث على التفرق بالأبدان خروج عن الأصول، ومخالفة لكتاب الله تعالى. وأما حملُه على التفرق بالأقوال، فليس فيه خروج عن الأصول، ولا مخالفة لكتاب الله تعالى، مع كونه أشهر في الكتاب والسنة.

أقول: التفرق فكُ الاجتماع، وهو حقيقة في التفرق بالأبدان بلا شبهة. وكثيرًا ما يأتي الاجتماع والتفرق مجازًا 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 مجازًا بقريته لا يسوغ حملها على المجاز حيث لا قرينة. وهذه كلمة «أسد» كثر جدًا استعمالها في الرجل الشجاع مع القرينة، حتى لقد يكون ذلك أكثر من استعمالها في معناها الحقيقي، ومع ذلك لا يقول عاقل: إنه يسوغ حملها على المجاز حيث لا قرينة. وهذا أصل قطعي ينبغي استحضاره، فقد كثر تغافل المتأولين عنه تلبسًا على الناس.

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

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

وأما كثرة مجيئها في القرآن في الأمور المعنوية، فإنما ذلك لأن تلك الأمور مهمة في نظر الشارع، فكثُرَ ذكرُها دون افتراق الأبدان. ولها في ذلك أسوة بكلمات كثيرة كالرقبة والكظم والزيغ والحيف واللين والغلظ وغير ذلك.

ولا اختصاص للشواهد التي ذكرها الأستاذ بالقول، بل كلها في تفرق معنوي قد يقع بالقول، وقد يقع بغيره. فالتفرقُ عن الاعتصام بحبل الله يحصل بأن يكفر بعض، وبيتدع [بعض] ^(١)، ويجاهر بالعصيان بعض، وكل من الكفر والابتداع والعصيان قد يقع بالاعتقاد، وبالفعل، وبالقول. وتفرق أهل الكتاب بعد مجيء الرسول هو بإيمان بعضهم، واشتداد كفر بعضهم، ولا اختصاص لذلك بالقول. وتفرقُ 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 يبنى عليها من الأفعال والأقوال.

ومع هذا، فالتفرق في هذه الأمثلة إنما هو عن اجتماع سابق، وتعاقد المتساومين أجدرُ بأن يسمّى اجتماعًا بعد تفرق، كما لا يخفى. لكنني أُرِدُ الأستاذ، فأقول: إن المتساومين يجتمعان بأبدانهما، وتحملهما الرغبة في

(١) زيادة ليكون التقسيم ثلاثيًا.

البيع على أن يبقى مجتمعين ساعة، ثم إذا تعاقد زال سبب الاجتماع فيتفرقان بأبدانهما، فالتعاقد كأنه سبب للتفرق، فقد يسوغ إطلاق التفرق على التعاقد لذلك. لكن قد يقال: ليس التعاقد سببًا مباشرًا، ومثله في ذلك عدم الاتفاق على الثمن، فإنهما إذا يئسا من الاتفاق زال سبب الاجتماع. ثم إن ساغ ذلك الإطلاق فمجاز ضعيف لا دليل عليه ولا ملجئ إليه. بل الحديث نص صريح في قولنا، ففي «الصحيحين»^(١) من [٥٥/٢] حديث الإمام الليث بن سعد، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعًا: «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعًا... وإن تفرقا بعد أن يتبايعا ولم يترك واحد 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 ربًا في الأولى، وبيع دين بدين في الآخرين. وتفرق المتعاقدين في شراء دار أو فرس معينة بذهب أو فضة مثلًا لا يحصل به شيء من ذلك ولا ما يشبهه، بل يحصل به ما يُثبت العقد ويؤكده، وهو تبين صحة التراضي المشروط في كتاب الله عز وجل، واستحكامه كما تقدم إيضاحه. وكثيرًا ما يُنط بالامر الواحد حكمان مختلفان من جهتين مختلفتين، كإسلام أحد الزوجين ينافي النكاح إذا كان الآخر كافرًا، ويثبت إذا أسلم الآخر أيضًا، أو كان قد أسلم قبل ذلك على خلاف؛ وإسلام المرأة الأيم يُحل نكاحها للمسلم ويحرّمه للكافر، ويمنع إرثها من أقاربها الكفار، ويثبت لها من أقاربها المسلمين. وأمثال ذلك لا تحصى.

(١) البخاري (٢١١٢) ومسلم (٤٤/١٥٣١).

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 قطع الخيار، وإن شئت فقل: إفساد الخيار.

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

أقول: أما الخروج عن الأصول فالمراد به مخالفة القياس، يسمونه خروجًا عن الأصول تمويهًا وتهويلًا وتسترًا! وقد تقدم الجواب الواضح عمّا ذكره الأستاذ من القياس. وبينما الأستاذ يتبجح في آخر (ص ١٦١) بقوله: «أجمع فقهاء العراق على أن الحديث الضعيف «يُرجح 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 ورفيقًا له أورد على الحسن بن زياد أنه يرى أن قذف المحصنات في الصلاة لا يُبطل [٥٦/٢] الوضوء، فكيف يرى أن القهقهة تبطله؟! فقام الحسن، وذهب = إذا بالأستاذ يردُّ أحاديث خيار المجلس زاعمًا أنها مخالفة للقياس. هذا مع ضعف حديث القهقهة ووضوح القياس المخالف له، وثبوت أحاديث الخيار ووهن القياس المخالف لها.

وأما المخالفة للكتاب، فقد تقدّم تنفيذُ زعمها. وبينما ترى الأستاذ يحاول التشبُّث بدعوى مخالفة الكتاب هنا، إذا به يُعرض في مسألة القصاص في القتل بالمثل، ومسألة مقدار ما يُقطع سارقه، عن الدلالات القرآنية الواضحة مع ما يوافقها من الأحاديث الصحيحة، وموافقة القياس الجلي في مسألة القصاص. إلى غير ذلك من التناقض الذي يؤلّف بينه أمر

واحد هو الذبُّ عن المذهب، والغلوُّ في ذلك إلى الحد الذي يصعب معه تبرئة صاحبه من أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه، واتخذ الأخبار والرهبان أرباباً من دون الله. والله المستعان.

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

أقول: قد روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله 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 اشترى شيئاً يُعجبه فارق صاحبه». وفي «صحيح البخاري»^(٢) من طريق الزهري، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه: «بعثتُ من أمير المؤمنين عثمان... فلما تباعنا رجعتُ على عقبي حتى خرجتُ من بيته خشية أن يُرادني البيع، وكانت السنَّة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا... فلما وجب بيعي وبيعه رأيتُ أني قد غبنته».

فصراحة الحديث نفسه، ثم جعله سبباً لمفارقة ابن عمر من يشتري منه ما يُعجبه، وقوله: [٥٧/٢] «وكانت السنة...»، وقوله: «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
وهناً بما اتفق عليه إمام أهل العراق وإمام أهل الحجاز فقد ظنَّ سوءاً».

أقول: أما من اعتقد وهنَ قولهما المخالف لما ثبت عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم من رواية جماعة من الصحابة، وعمل به وقضى به جماعةٌ
منهم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يُعلم لهم مخالف من
الصحابة = وإنما اعتقد ما يجب على كل مسلم أن يعتقد. فمن زعم أن هذا
المعتقد قد ظنَّ 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 «تاريخ بغداد» (١٣ / ٣٨٩ [٤٠٥]) عن ابن عيينة قال: «ما رأيتُ
أجراً على الله من أبي حنيفة، كان يضرب الأمثال لحديث النبي ﷺ، فيردُّه.
بلغه أني أروي: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، فجعل يقول: رأيتُ إن كانا
في سفينة، رأيتُ إن كانا في سجن، رأيتُ إن كانا 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 أننا إذا قبلنا الحديث وَرَدَ علينا أنه قد يتفق أن
لا يتمكن المتبايعان من التفرق. والجواب أن الحديث قد فتح لهما باباً آخر

(١) لم تُرد ترجمته في قسم التراجم، ولعلها كانت في المسوِّدة 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 الفسخَ فظاهر. وكأن أبا حنيفة لم تبلغه رواية مصرحة 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 المضيِّق على نفسه بمبادرته، فلينتظر التمكن من المفارقة بأن تصل السفينة إلى مرفأ، أو يطلِّقا أو أحدهما من السجن، أو يُنقل أحدهما إلى سجن آخر، أو يبلغ المسافران حيث لا يخاف من [٥٨/٢] الانفراد والتباعد عن الرفقة.

فإن قيل: لكن المدة قد تطول مع جهالتها.

قلت: اتفاق أن يجتمع أن يبادر أحدهما، ويمتنع التفرق، وتطول المدة، وتفحش الجهالة = نادرٌ جدًّا. ويقع مثل ذلك كثيرًا في خيار الرؤية. وكذلك في الصَّرْف 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 بغاية الصحة، والشهرة، ووضوح الدلالة. فهو في «الصحيحين» وغيرهما من طرق عن ابن عمر، وصحَّ عنه من قوله وفعله ما يوافق. وهو في «الصحيحين»^(١) وغيرهما من حديث حكيم بن حزام. وصحَّ عن أبي برزة^(٢) أنه رواه وقضى به. وجاء

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

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (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 مالكاً 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». وتعقّب الشافعي وغيره بأنّ الحدّ معروف نقلًا ونظرًا، فإنه معلوم أن التفرّق حقيقة في التفرّق بالأبدان، وحدّه معروف في العرف. وقد اتفقوا على نظيره في الصرف والسلم. والعمل ثابت عن الصحابة وكثير من

= والبيهقي في «الكبرى» (٥/٢٧٠).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أحمد (٨٠٩٩) وابن أبي شيبة في «المصنف» (٧/١٢٥) والطيالسي في «مسنده» (٢٥٦٨) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/١٣) و«مشكل الآثار» (٥٢٦٥). وإسناده ضعيف، والحديث صحيح لغيره.

(٣) أخرجه أحمد (٢٠١٤٢، ٢٠١٨٢) ومواضع أخرى) والطبراني في «الكبير» (٦٨٣٤)، (٦٨٣٦، ٦٨٣٨) والبيهقي (٥/٢٧١) من طريق الحسن البصري عن سمرة، والحسن مشهور بالتدليس. والحديث صحيح لغيره.

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

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

(٦) (٢/٦٧١).

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



(١) (١١/٤ وما بعدها) ط. دار الوفاء. وانظر «المحلى» (٨/٣٥١-٣٦٥) و«التمهيد» (١٤/٨-٢٧) و«الفتح» (٤/٣٣٠-٣٣٢).

المسألة الثامنة [٥٩/٢]

رجل خلا خلوةً مربيةً بامرأة أجنبية يحلُّ له أن يتزوجها، فعثر

عليهما، فقالا: نحن زوجان

تقدم في المسألة السادسة قول خالد بن يزيد بن أبي مالك: «أحلَّ أبو حنيفة الزنا...». قال: «وأما تحليل الزنا فقال: لو أن رجلاً وامرأة اجتمعا في بيت، وهما معروفَا 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 يفرق بينهما أو يعترض عليهما؛ لأن كل واحد منهما يدعي أمرًا حلالاً؟ ولو فُتح هذا الباب لكان الإنسان كلُّ يوم بل كلُّ ساعة يُشهد على نفسه وعلى زوجته 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 إنكاحًا، ويتضمن إقرارهما الإنشاء». فهذه هي مسألة ابن أبي مالك استشنعها الأستاذ نفسه، وكذلك ملكه المعظم عنده، ولذلك لجأ إلى المغالطة. وحاصلها أننا إذا عرفنا رجلاً وامرأة نعلم أنهما ليسا بزوجين، ثم وجدناهما في خلوة مربية، فقال: هي زوجتي، وقالت: هو زوجي، فأبو حنيفة يقول: يكون اعترافهما عقدًا ينعقد به النكاح، فيصيران زوجين

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

من حينئذ، ولا يعرض لهما! ففي هذا ثلاثة أمور:
الأول: أنه بلا ولي.

الثاني: أنه كيف يكون إنشاء، وإن لم يقصدها؟

الثالث: أنه كيف لا يُعَرَّض لهما بإنكار وتعزير على الأقل؟ لأنهما قد ارتكبا الحرام قطعاً وهو الخلوة، لأنهما إن كانا تلفظا بزواج قبل العثور عليهما فذاك باطل، إذ لا ولي ولا شهود. وإن لم يتلفظا إلا بدعواهما الزوجية، أو اعترافهما بها عند العثور عليهما، فالأمر أوضح. وأيضاً فالتعزير متّجه من وجه آخر، وذلك لئلا يكون هذا تسهياً للفجور، يخلو الفاجر بالفاجرة آمنين مطمئنين قائلين: إن لم يُطَّلَع علينا فذاك المقصود، وإن أُطِّلِع علينا قلنا: نحن زوجان!



الطلاق قبل النكاح

في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٤١١ [٤٣٨]): عن أحمد بن حنبل أنه قيل له: قول أبي حنيفة: الطلاق قبل النكاح؟ فقال: «مسكين أبو حنيفة! كأنه لم يكن من العراق، كأنه لم يكن من العلم بشيء. قد جاء فيه عن النبي ﷺ، وعن الصحابة، وعن نيف وعشرين من التابعين مثل سعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، وعكرمة. كيف يجترئ أن يقول: تطلق؟».

قال الأستاذ (ص ١٤٢): «... على أن مذهب أبي حنيفة أنه لا طلاق إلا في ملك، أو مضافاً إلى ملك، أو عُلقة من علائق الملك،... وقد أجمعت الأمة أنه لا يقع طلاق قبل النكاح لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ﴾ [الآية [الأحزاب: ٤٩]]. فمن علّق الطلاق بالنكاح وقال: إن نكحتُ فلانة فهي طالق، لا يُعدُّ هذا المعلق 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 البتّي. وهو قول الثوري، ومالك، والنخعي، ومجاهد، والشعبي، وعمر بن عبد العزيز فيما إذا خصّ. والأحاديث في هذا الباب لا تخلو عن اضطراب، والخلاف طویل الذيل بين السلف فيما إذا عمّ أو خصّ. وقول عمر بن الخطاب صريح فيما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه. وتابع الشافعي ابن المسيّب سواء عمّ أو خصّ، وإليه ذهب أحمد».

أقول: قال البخاري في «الصحیح»^(١): «باب لا طلاق قبل نكاح، وقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعُدُّونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ 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، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبان بن عثمان، وعلي 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، ومجاهد، 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 الوقوع مطلقاً. وروي عن ابن مسعود أنه إذا خَصَّ وقع، وإذا عَمَّ كأن 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...» فتلا الآية. وممن نُقِلَ 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) (٩/٣٨١ مع «الفتح»).

(٢) (٩/٣٨٢ وما بعدها).

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

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

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

وأقول: يقال: «طَلَّقْتُ (بفتح اللام مخففة) فلانة» أي انحلت عقدة نكاحها بقول من الزوج. ويقال: «طَلَّقَ فلان امرأته» أي جعلها تطلق، كما يقال سَرَّحَهَا أي جعلها تسرح، وسَيَّرَهَا: جعلها تسير، وغير ذلك. فطلاق الرجل يتضمن أمرين: الأول: قوله الخاص. الثاني: وقوع الأثر على المرأة، فتنحلُّ به عقدة نكاحها.

وإذا قيل: «طَلَّقَ فلان امرأته اليوم» فالمتبادر أن قوله وانحلال العقدة وقعا ذاك اليوم، فهذا هو الحقيقة. فمن قال لامرأته يوم السبت: «إذا جاء يوم الجمعة فأنت طالق» 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 أُريد التفصيل قيل: علَّقَ طلاقها يوم السبت وطلَّقَ يوم الجمعة.

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

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

الجمعة، فلا يقال حقيقةً قبل الموت: إنه قتل، ولكن يقال بعد الموت: إنه [٦٢/٢] قتله، ولا يقال: قتله يوم السبت، ولا يوم الجمعة، بل يقال: جرّحه يوم السبت، فمات يوم الجمعة.

فقوله تعالى في الآية: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ يقتضي تأخير الأمرين معًا: قول الرجل، وانحلال العقدة. ويؤيده أمران:

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

الثاني: قوله: ﴿وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾. والتسريح هنا إرجاعها إلى أهلها، وإنما يكون ذلك إذا كانت قد زُفَّتْ إليه. ومن كان معلومًا أنه بنكاحه يقع طلاقه فمتى تُزْفُّ إليه المرأة، حتى يقال له: سرّحها سراحًا جميلًا؟

وأما الحديث، فاحتج به جماعة من المتقدمين على عدم الوقوع، وتأوله بعضهم بما ذكر الأستاذ. وأقول: إن كان لفظ «طلاق» فيه اسمًا من التطبيق كالكلام من التكليم، سقط التأويل كما يُعلم مما مرّ. وإن كان مصدرًا قولنا: «طَلَّقَتِ الْمَرْأَةُ» كان للتأويل مساع. والأول هو الأكثر والأشهر في الاستعمال. وقد دُفِعَ التأويلُ بأنه لا يجهل أحد أن المرأة لا تطلق ممن ليس لها زوج، 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 مضافٌ لشرع النكاح.

وبعد، فإذا لم يثبت عن السلف قبل أبي حنيفة إلا قولان، وأحدهما تدفعه الأدلة المذكورة، وهو ضعيف في القياس = تعيّن القول الآخر، وهو مذهب عليّ 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 والترمذي وحسنه. والثاني: عن جابر عند الطيالسي والحاكم وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وهو كما قالوا.

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].

[٦٣/٢] المسألة العاشرة

العقيدة مشروعة

في «تاريخ بغداد» (١٣/٤١١ [٤٣٨]) عن أحمد بن حنبل: «في العقيدة 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 العقيدة، وأبيحت 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 العقيدة في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضت. قال محمد: وأخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا رجل عن محمد ابن الحنفية أن العقيدة كانت في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضت».

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 العقيدة نفسها لا في اعتقاد وجوبها فقط. وقول القائل: «فلما جاء الإسلام رفضت» ظاهر في أنها غير مشروعة البتة، فيكون اعتقاد مشروعيتها ضلالاً كبيراً وتدنياً بما لم ينزل الله به سلطاناً. فأما محمد ابن الحنفية، فلا يصح الأثر عنه، إذ لا يُدرى من شيخ أبي حنيفة؟ ثقة أم لا؟

(١) رقم (٨٠٩، ٨١٠) ط. كراتشي.

وأما إبراهيمُ فنافي، والمثبتُ مقدّم عليه.

وقد ورد في مشروعيّتها أحاديثٌ قولية. منها: حديثان في «صحيح البخاري»^(١) ذكرهما البيهقي في «السنن» (ج ٩ ص ٢٩٨)، فاعترضه ابن الترمذاني^(٢) قائلاً: «ظاهرهما دليل على وجوبها، فهما غير مطابقين لمدّعاها». والقول بالوجوب منقول عن الظاهرية، واحتج من يقول بالندب بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه مرفوعاً: «من وُلد له ولد، فأحبّ أن ينسك عنه، فلينسك: عن الغلام شاتان...»^(٣). وهذا الحديث أيضاً يدل على مشروعيّتها، فإنّ النسك عبادة، إذا لم تكن [٦٤/٢] واجبة كانت مندوبة ولا بد. وسواء أكان أهل الجاهلية يعتقدون وجوبها أم لا، فإنها لم تُرْفَض في الإسلام، بل هي مشروعة فيه^(٤).

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

(٢) «الجواهر النقي» (٩/٢٩٩).

(٣) أخرجه أحمد (٦٨٢٢) وأبو داود (٢٨٤٢) والنسائي (٧/١٦٢) والبيهقي (٩/٣٠٠، ٣١٢). 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، ليبيّن عليها ذلك التأويل الذي بيّن المؤلف رحمه الله بطلانه بالدليل القاطع. ومما يؤكد بطلان ذلك التأويل ويدل أن أبا حنيفة نفسه كان لا يقول به قول الإمام محمد في «موطئه» (ص ٢٨٦): «أما العقيدة فبلغنا أنها كانت في الجاهلية وقد فعلت في أول الإسلام، ثم نسخ الأضحى كل ذبح كان قبله...» قلت: هذا نص منه بنسخ مشروعية العقيدة، فهل يجوز العمل بالمنسوخ؟! ولو كان عند الكوثري شيء من الإنصاف لاعتذر عن أبي حنيفة بأي عذر مقبول، ولانتصر للسنة على الأقل مثلما ينتصر لإمامه، ولغار عليها أن تعطل عن العمل بها بجعلها أمراً مباحاً فحسب كأبي ذبيحة =

[٦٥/٢] المسألة الحادية عشرة

للالرجل سهم من الغنمة، وللفرس ثلاثة:
سهم له وسهمان لفرسه

في «تاريخ بغداد» [٣٩٠ / ١٣] [٤٠٧] عن يوسف بن أسباط «... قال رسول الله ﷺ: «للفرس سهمان وللرجل سهم». قال أبو حنيفة: أنا لا أجعل سهمَ بهيمةٍ أكثرَ من سهمِ المؤمن».

قال الأستاذ (ص ٨٦): «فقوله: «للفرس سهمان وللرجل سهم» هكذا في بعض الروايات، وفي بعضها: «للفارس سهمان وللرجل سهم»، وهو الذي اختاره أبو حنيفة، وهو الذي وقع في لفظ مُجمّع بن جارية المخرج في «سنن أبي

= يذبحها الإنسان ليأكل من لحمها في غير مناسبة مشروعة! لو كان الكوثري منصفًا لقال كما قال العلامة أبو الحسنات اللكنوي - وهو حنفي مثله، ولكن شتان ما بينهما! - قال في تعليقه على كلمة الإمام محمد المتقدمة: «وإن أريد أنها كانت في الجاهلية مستحبة أو مشروعة فلما جاء الإسلام رفض استحبابها وشرعيتها، فهو غير مسلم، فهذه كتب الحديث المعتبرة مملوءة من أحاديث شرعية العقيقة واستحبابها...».

قلت: ثم إن حديث عمرو بن شعيب: «... فأحب أن ينسك...» لا يصلح دليلًا 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 إبقاء الأمر على ظاهره، وذلك يقتضي وجوب العقيقة، وبه قال الحسن البصري والإمام الليث بن سعد كما في «الفتح» (٥٨٢ / ٩) قال: «وقد جاء الوجوب أيضًا عن أبي الزناد، وهي رواية عن أحمد». [ن].

داود»^(١).... فأبو حنيفة لما رأى اختلاف ألفاظ الرواة... نظر، فوجد أن الشرع لا يرى تملك البهائم، فحكم على أن رواية «للفرس سهما» المفيدة بظاها تملك بهيمة ضغف ما يملك الرجل من غلط الراوي، حيث كانت الألف تُحذف من الوسط في خط الأقدمين في غير الأعلام أيضًا، فقرأ هذا الغالط «فرسا» و«رجلا» ما تجب قراءته «فارسا» و«راجلا». فتتبع رواية على الغلط قاصدين باللفظين المذكورين الخيل والإنسان، مع إمكان إرادتهم الفارس من الفرس، كما يراد بالخيال الخيالة عند قيام القرينة جمعًا بين الروايتين. ومضى آخرون على رواية الحديث على الصحة. فردّ أبو حنيفة على الغالطين بقوله: إني لا أفضل بهيمة على مؤمن، يُفهمهم أنه لا تملك في الشرع للبهائم، والمجاز خلاف الأصل. وإنما تكلم عن التفضيل مع أنه أيضًا لا يقول بمساواة البهيمة لمؤمن؛ لأن الكلام في الحديث المغلوط فيه... وقول أبي يوسف في «الخراج»^(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 حمّله أبو حنيفة على التنفيل جمعًا بين الأدلة، لأن الحاجة إلى الفرسان تختلف باختلاف الحروب. أبهذا يكون أبو حنيفة ردّ على رسول الله ﷺ؟ حاشاه».

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

(١) رقم (٢٧٣٦). ولفظه: «... كان الجيش ألفًا وخمسمائة، فيهم ثلاثمائة فارس، فأعطى الفارس سهمين، وأعطى الراجل سهمًا». 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 أسهم لرجل ولفرسه ثلاثة أسهم: سهمًا له وسهمين لفرسه».

(٢) (ص ١٩).

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

أبي حنيفة في مجابهة من يعترض عليه بالكلمات الموحشة. فقد يقال: إنه كان يتبرّم بالمعترضين، ولا يراهم أهلاً للمناظرة، فكان يدفعهم بتلك الكلمات لئلا يعودوا إلى التعرض، غير مُبالٍ بما يترتب على [٦٦/٢] ذلك من اعتقادهم. فهل جرى على هذه الطريقة مع أصحابه حتى إن أخصّهم به وآثرهم عنده وأعلمهم بمقاصده - وهو أبو يوسف - لم يتفطن لما تفطن له الأستاذ؟

فأما حذف الألف في كتابة المتقدمين فيقع في ثلاثة مواضع: الأول: حيث يؤمن 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. وإما في كتابة القرآن الذي من شأنه أن يؤخذ بالتلقي والتلقين وتعم معرفته، بحيث إذا أخطأ مخطئ لم يلبث أن يُنبّه. وإما فيما يصح على كلا الوجهين مثل جبريل و﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾. 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» فكتبها 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 لِلْفَرَسِ سَهْمِينَ وَلِلرَّجْلِ سَهْمًا»^(١)، ولا يتجه 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 فجعلها للتعليل 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 «الخيال» وإرادة «الفرسان»، فمستفيض، وإنما يسوغ بقرينة، وإنما جاء حيث يكون المقام ذكر الجيش، حيث لا تكون الخيال إلا مع فرسانها، فيكون بينهما ضرب من التلازم.

هَبْ أنه اتجه المجاز، فتقديم الحقيقة على المجاز محلّه 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 إحداها حقيقة، وفي الأخرى مجاز صحيح بقرينته؛ فلا [٦٧/٢] يتجه تقديم الأولى لأن المتكلم كما يتكلم بالحقيقة فكذلك يتكلم بالمجاز، والمخطئ كما يخطئ من الحقيقة إلى المجاز، فكذلك عكسه. بل احتماله أقرب، لأن أغلب ما يكون الخطأ بالحمل على المألوف، وغالب ما يقع من التصحيف كذلك. فقد رأيت ما لا أحصيه اسم «زبر» مصحفًا إلى «أنس»، واسم «سعر» مصحفًا إلى «سعد» ولا أذكر أنني رأيت عكس هذا. وقال الشاعر (١):

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

فَمَنْ يَكُ سَائِلًا عَنِّي فَإِنِّي مِنْ الْفَتِيَانِ أَيَّامَ الْخُنَانِ
وقال الآخر (١):

كساک ولم تَسْتَكْسِه فحَمِدْتَه أَخُ لَكَ يَعْطِيكَ الْجَزِيلَ وَيَاصِرُ
فصَحَّفَ النَّاسَ قَافِيَتِي هَذِينَ الْبَيْتَيْنِ إِلَى «الْخَتَانِ. نَاصِر» (٢). وَأَمْثَالُ
هَذَا كَثِيرَةٌ لَا تَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ إِمَامٌ.

وهكذا الخطأ في الأسانيد أغلب ما يقع بسلوك الجادة. فهشام بن
عروة غالبٌ روايته عن أبيه عن عائشة، وقد يروي عن وهب بن كيسان عن
عبيد بن عمير. فقد يسمع رجل من هشام خبرًا بالسند الثاني، ثم يمضي على
السامع زمان، فيشتبه عليه، فيتوهم أنه سمع ذلك الخبر من هشام بالسند
الأول على ما هو الغالب المألوف. ولذلك تجد أئمة الحديث إذا وجدوا
راويين اختلفا بأن رويًا عن هشام خبرًا واحدًا جعله أحدهما عن هشام عن
وهب عن عبيد، وجعله الآخر عن هشام عن أبيه عن عائشة، فالغالب أن

(١) هو أبو الأسود الدؤلي. انظر: «ديوانه» (١٦٦، ٣٠٩) والحاشية الآتية.

(٢) الأول تصحيف بلا ريب. أما «ناصر» فهي رواية ابن الأعرابي. وكذا في «الكامل»
(٧٠١/٢)، و«ديوان أبي الأسود صنعة السكري» (١٦٦) ورواية ابن جنبي (٣٠٩)
إن صحت قراءة المحقق. وعدّها أبو نصر تصحيفًا فيما جرى بينه وبين ابن الأعرابي
في مجلس عبيد الله بن عبد الله بن طاهر. انظر: «شرح ما يقع فيه التصحيف
والتحريف» للسكري (١٦١-١٦٢). وفي «وفيات الأعيان» (٢/٥٣٨): «يروى
(ناصر) بالنون و(ياصر) بالياء، ولكل واحد منهما معنى». وقد أشار المحقق في
تخريج البيت إلى أن قافيته في كشف المشكل (١/٦٤٠): «وشاكر». ولكن أغفل
رواية (ياصر) البتة مع وجودها في مصادر التخريج التي ذكرها.

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

هَبْ أن الحقيقة تُقدّم على المجاز في الروايتين المتنافيتين، فإنما لا يبعد ذلك جدًّا، حيث لا يوجد للرواية الأخرى مرجح قوي. وليس الأمر هاهنا كذلك، بل مَنْ تَبَعَ الرواياتِ وجد الأمر بغاية الوضوح.

وشرح ذلك أن الحنفية يتشبهون بأربعة أشياء:

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

أقول: أما مجمّع، فمعروف لا بأس به. فلعل الشافعي أراد أباه يعقوب بن مجمّع، ففي «نصب [٦٨/٢] الراية»^(١) عن ابن القطان: «علة هذا الحديث الجهل بحال يعقوب بن مجمّع، ولا يُعرف روى عنه غير ابنه». وذكر المزي^(٢) راويين آخرين، ولكنهما ضعيفان. ولم يوثق يعقوب أحدًا، فأما ذكر ابن حبان له في «الثقات»^(٣)، فلا يُجدي شيئًا لما عُرف من قاعدة ابن حبان من ذكر المجاهيل في «الثقات». 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» (١٧٨/٨).

(٣) (٦٤٢/٧).

(٤) رقم (٢٠٠).

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

وأخرج جماعة منهم الحاكم في «المستدرک» (ج ٦ ص ٣٢٦)^(٣) عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ قسم لمائتي فارس 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 أسهم يوم خيبر لمائتي فارس: لكل منهم سهمين. وهؤلاء كلهم ثقات متفق عليهم، وصالح من أفاضل التابعين.

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

(١) رقم (٢٧٣٦). قال أبو داود عقبه: أرى الوهم في حديث مجمع، قال: ثلاث مئة فارس، وكانوا مئتي فارس.

(٢) (٤١٦/٣).

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

(٤) (٣٩٧/١٢).

(٥) كذا في المطبوع وفي «سنن» البيهقي.

وأكثر الروايات وأثبتها 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 سهمًا من العبيد والنساء والصبيان.

وجاء عن بُشير بن يسار^(١) قال: «شهدها مائة فرس، وجعل للفرس سهمين». 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 سهمين، وللراجل سهمًا». أخرجه الدارقطني^(٢)، ثم قال: «ورواه القعنبى عن العمري بالشك في الفارس والفرس. ثنا أبو بكر، ثنا محمد بن علي الوراق، نا [٦٩/٢] القعنبى عنه».

فقد شك العمري، وهو مع ذلك كثير الخطأ، حتى قال البخاري: «ذاهب لا أروي عنه شيئًا». ومن أثنى 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» (١١٤/٢).

(٢) في «السنن» (١٠٦/٤).

الرابع: قال ابن أبي شيبة في «المصنف»^(١): «غندر، 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 أسهم للفارس سهمين، وللراجل سهمًا».

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، فأسهم لفرسي سهمين، ولي سهمًا. قال أبو إسحاق: وكذلك حدّثني هانئ بن هانئ عن عليّ، وكذلك حدّثني 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، ومعني هانئ بن هانئ، ومعني فرسان، ومع هانئ فرسان؛ فأسهم لي ولفرسيّ خمسة أسهم، وأسهم لهانئ ولفرسيّ خمسة أسهم».

وهذا غير مخالف لرواية زهير، لأنه إذا أسهم للفرسين أربعة أسهم ولصاحبها سهمًا فقد أسهم للفرس سهمين، ولصاحبه سهمًا. وهذا بلا شك أثبتُّ 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 التركماني^(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 غنَاءُ الخيل فيه. وقد جاء عن جماعة من التابعين أنهم كانوا ينقصون سهام الخيل في قتال الحصون أو لا يُسهمون 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 أسهم في غنائم خيبر للفارس سهمين ولصاحبه سهمًا، مع أن خيبر كانت حصنًا. ولعلَّ أبا موسى اعتذر عن هذا بأن مغنم خيبر قُسمت على أصحاب الحديدية ولم تكن الحديدية حصنًا. ولعل ابن جرير قد ذكر هذا المعنى في «التهذيب»، فليراجعه من تيسر له ذلك^(٣).

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

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

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

(٢) «المصنّف» (٣٩٩/١٢).

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

يحيى 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 المصروب به المثل في الحفظ والإتقان والفقہ والزهد والعبادة والسنة أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري. قال الإمام أحمد في «المسند» (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 سهمًا». ورواه الدارقطني في «السنن» (ص ٤٦٧) (٢) من طريق عبد الله بن الوليد العدني عن سفيان - بسنده - (٣) «أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسهم: للرجل سهم ولفرسه سهمان». ورواه البيهقي في «السنن» (ج ٦ ص ٣٢٥) من طريق أبي حذيفة عن سفيان - بسنده - «أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ثلاثة أسهم: للرجل سهم وللفرس سهمان».

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

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

(١) رقم (٦٣٩٤). وهو بهذا السند 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 أسهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسهم: سهمًا له، وسهمين لفرسه».

[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 بسهمين، وللفراس بسهم».

الخامس: سليم بن أخضر. رواه مسلم في «صحيحه» (٦) عن يحيى بن يحيى وأبي كامل عنه: «... أن رسول الله ﷺ قسم في النفل للفرس سهمين، وللرجل سهمًا». وقع عند بعض رواة الصحيح: «للاجل». 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 الطنافسي.

(٤) (١٠٢/٤).

(٥) (ص ٣٢٣) ط. دار الكتب العلمية، و(١٢٤/٢) ترتيب السندي. وفي «سير الأوزاعي» من كتاب «الأم» (١٨٣/٩) لم يذكر شيخه إسحاق الأزرق، بل قال: «وأخيرنا عن عبيد الله بن عمر...».

(٦) رقم (١٧٦٢).

سُلَيْمٍ أَيْضًا: عبد الرحمن بن مهدي («مسند أحمد» ج ٢ ص ٦٢)^(١)، وعفان («مسند أحمد» ج ٢ ص ٧٢)^(٢)، وأحمد بن عبدة وحميد بن مسعدة عند الترمذي^(٣). وفي روايتهم جميعًا: «للرجل».

السادس: أبو أسامة. رواه عنه عبيد بن إسماعيل عند البخاري في «صحيحه»^(٤) في كتاب الجهاد: «... أن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهمين، ولصاحبه سهمًا». وكذلك رواه عن أبي أسامة: محمد بن عثمان بن كرامة عند الدارقطني (ص ٤٦٧)^(٥)، وأبو الأزهر عند البيهقي (ج ٦ ص ٣٢٤). ورواه ابن أبي شيبه في «المصنف»^(٦) عن أبي أسامة وعبد الله بن نمير، وسيأتي.

السابع: عبد الله بن نمير. رواه عنه الإمام أحمد في «المسند» (ج ٢ ص ١٤٣)^(٧): «... أن رسول الله ﷺ قسم للفرس سهمين وللرجل سهمًا». وكذلك رواه الدارقطني (ص ٤٦٧)^(٨) من طريق أحمد. ورواه مسلم في «الصحيح»^(٩) عن محمد بن عبد الله بن نمير عن أبيه، وأحال على متن

(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) أيضًا من طريق عبد الرحمن بن بشر بن الحكم عن عبد الله بن نمير.

وفي «مصنف ابن أبي شيبة» (٢) باب «في الفارس كم يُقسَم له؟ من قال: ثلاثة أسهم: حدثنا أبو أسامة وعبد الله بن نمير قالوا: ثنا عبيد الله بن عمر...: أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين وللرجل سهمًا». 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 أبو أسامة وابن نمير... أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين، وللراجل سهمًا. قال الرمادي: كذا يقول ابن نمير. قال لنا النيسابوري: هذا عندي وهم من ابن أبي شيبة أو الرمادي، لأن أحمد بن حنبل وعبد الرحمن بن بشر وغيرهما رووه عن ابن نمير خلاف هذا، وقد تقدم ذكره عنهما، ورواه ابن كرامة وغيره عن أبي أسامة خلاف هذا أيضًا وقد تقدم».

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

(١) (١٠٢/٤).

(٢) (٣٩٧/١٢).

(٣) (٦٨/٦).

(٤) لا يوجد في القسم المطبوع منه.

(٥) (١٠٦/٤).

أبي عاصم عن ابن أبي شيبه كما مرَّ. ويؤكد ذلك أن ابن أبي شيبه صدر بهذا الحديث الباب الذي قال في عنوانه: «من قال ثلاثة أسهم» كما مرَّ، ثم ذكر بابًا آخر عنوانه: «من قال للفارس سهمان»، فذكر فيه حديث مجمع، وأثرني عليّ وأبي موسى. فلو كان عنده أن لفظ ابن نمير كما زعم الرمادي أو لفظ أبي أسامة أو كليهما: «للفارس، للراجل» لوضع الحديث في الباب الثاني. فإن قيل: لعله تأول التأويل الذي تقدمت الإشارة إليه في الكلام على أثر أبي موسى.

قلت: يمنع من ذلك أمور:

الأول: بعد ذلك التأويل.

الثاني: تصديره باب «من قال: ثلاثة أسهم» بهذا الحديث.

الثالث: أن ذاك التأويل يحتمله أثرنا عليّ وأبي موسى، ولم يُدرجهما في هذا الباب، بل جعلهما في باب «من قال: للفارس سهمان».

فإن قيل: فقد قال ابن التركماني في «الجوهر النقي»^(١): «وفي الأحكام» لعبد الحق: وقد روي عن ابن عمر أنه عليه السلام جعل للفارس سهمين وللراجل سهمًا. ذكره أبو بكر ابن أبي شيبه وغيره». ونقل الزيلعي في «نصب الراية» (ج ٣ ص ١٧٤) حديث ابن أبي شيبه، وفيه: «للفارس، للراجل»، ثم قال: «ومن طريق ابن أبي شيبه رواه الدارقطني في «سننه»، وقال: قال أبو بكر النيسابوري...».

أقول: أما عبد الحق، فلا أراه إلا اعتمد على رواية الرمادي. وأما ابن التركماني، فالمعتمد عليه؛ فإنه ينقل كثيرًا عن «مصنّف ابن أبي شيبه» نفسه،

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

بل نقل عنه بعد أسطرٍ أثر عليّ، فما باله [٧٣/٢] أعرض هنا عن النقل عنه، وتناوله من بعيد من «أحكام عبد الحق»! وأما الزيلعي، فلا أراه إلا اعتمد على رواية الدارقطني عن النيسابوري عن الرمادي، فإما أن لا يكون راجع «المصنّف» لظنه موافقته لما رواه الرمادي، وإما أن يكون حمل الخطأ على النسخة التي وقف عليها من «المصنّف» ولم يتنبّه لتراجم الأبواب، وإما - وهو أبعد الاحتمالات - أن يكون وقع في نسخته في «المصنّف» خطأ كما قاله الرمادي. والله المستعان.

الثامن: زائدة بن قدامة، عند البخاري في «صحيحه»^(١) في «غزوة خيبر». رواه البخاري عن الحسن بن إسحاق، عن محمد بن سابق، عن زائدة...: «قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سهمين وللراجل سهمًا. فسره نافع فقال: إذا كان مع الرجل فرسٌ فله ثلاثة أسهم، فإن لم يكن له فرس فله سهم».

وهذا التفسير يدلُّ أن الصواب في المتن «للرجل»، لكن وقع في نسخ «الصحيح» كما رأيت. وزائدة متقن، لكن شيخ البخاري ليس بالمشهور. ومحمد بن سابق، قال ابن حجر في ترجمته من الفصل التاسع من «مقدمة الفتح»^(٢): «وثقه العجلي، وقواه أحمد بن حنبل. وقال يعقوب بن شيبة: كان ثقة، وليس ممن يوصف بالضبط. وقال النسائي: لا بأس به. وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: ضعيف. قلت: ليس له في البخاري سوى حديث واحد في «الوصايا»... وقد تابعه عليه عبيد الله بن موسى».

(١) رقم (٤٢٢٨).

(٢) «هدى الساري» (ص ٤٣٩).

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

التاسع: 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 أسهم للفارس سهمين وللراجل سهمًا»، ثم قال: «وقد رواه علي بن الحسن بن شقيق - هو أثبت من نعيم - عن ابن المبارك بلفظ: أسهم للفارس». ولم يذكر بقيته، لأنه إنما اعتنى بلفظ الفارس والفرس، وقد قال قبل ذلك: «... فيما رواه أحمد بن منصور الرمادي عن أبي بكر بن أبي شيبه... بلفظ: أسهم للفارس سهمين. قال الدارقطني...».

فأما ما رواه الدارقطني (ص ٦٩٤) (٢) «حدثنا أبو بكر النيسابوري، نا أحمد بن منصور (الرمادي)، نا نعيم بن حماد، نا ابن المبارك... عن [٧٤/٢] النبي ﷺ أنه أسهم للفارس سهمين وللراجل سهمًا. قال أحمد: كذا لفظ نعيم عن ابن المبارك، والناس يخالفونه. قال النيسابوري: ولعل الوهم من نعيم، لأن ابن المبارك من أثبت الناس».

أقول: نعيم كثير الوهم، وكلام الحنفية فيه شديد جداً، كما في ترجمته من قسم التراجم^(٣). ولكنني أخشى أن يكون الوهم من الرمادي، كما وهم علي أبي بكر بن أبي شيبه. ولا أدري ما بليته 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 سهمًا. ذكره صاحب «التمهيد»».

أقول: وهذه معتبة 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 السُّلَمي، نا النضر بن محمد بن موسى اليمامي، نا حماد بن سلمة... أن رسول الله ﷺ أسهم للفارس سهمًا وللفرس سهمين. خالفه حجاج بن المنهال عن حماد، فقال: للفارس سهمين وللراجل سهمًا».

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

وفي الباب مما يدل على أن للفرس سهمين ولصاحبه سهمًا.

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 أسهم له يوم

(١) «الجواهر 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.

خخير ثلاثة أسهم: سهمًا له، وسهمين لفرسه». قال الطبراني: «ورواه الناس عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ. وهذا تفرد به هشام بن يونس عن أبي معاوية».

أقول: وقد رواه جماعة عن أبي معاوية، فلم يقولوا: «عن عمر». وقالوا: «أسهم للرجل». نعم وقع في «سنن أبي داود»^(١) عن أحمد عن أبي معاوية: «أسهم لرجل». وهذا كأنه يشدُّ من رواية هشام، وهشام ثقة، ولا يبعد أن يكون الحديث عند عبيد الله عن نافع من الوجهين، ولكن الناس أعرضوا عن هذا لخصوصه بعمر، وعُتوا بالآخر لعمومه.

[٧٥/٢] وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عند النسائي^(٢)، ومُحاضر بن المورِّع عند الدارقطني (ص ٤٧١)^(٣) «عن هشام بن عروة، عن يحيى بن عبَّاد بن عبد الله بن الزبير، عن جده أنه كان يقول: ضرب رسول الله ﷺ عام خيبر للزبير بن العوام أربعة أسهم: سهمًا للزبير، وسهمًا لذي القربى لصفية بنت عبد المطلب أم الزبير، وسهمين للفرس». سعيد ومحاضر من رجال مسلم، وفي كلِّ منهما مقال. واقتصر النسائي في «باب سهمان الخيل» على هذا الحديث، ولم يتعقبه بشيء، وذلك يُشعر بأنه صحيح عنده لا يضُرُّه الخلاف.

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

(١) رقم (٢٧٣٣).

(٢) (٢٢٨/٦).

(٣) (١١١/٤).

(٤) في «المصنف» (٤٠٠/١٢).

العبيدي عند الدارقطني (ص ٤٧١) (١)، وابن عيينة عند الشافعي كما في «مسنده» (٢) بهامش «الأم» (ج ٦ ص ٢٥٠) ثلاثتهم عن هشام عن يحيى مرسلًا. ولفظ ابن عيينة: «أن الزبير بن العوام كان يضرب في المغنم بأربعة أسهم: سهم له، وسهمين لفرسه، وسهم في ذوي القربى».

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 أسهم...». 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 سهمًا، وأمه سهمًا، وفرسه سهمين». ذكره أحمد في «مسند الزبير»، وليس من عادة أحمد في «المسند» إخراج المراسيل. وعتاب هو ابن زياد المروزي، وثقه أبو حاتم وغيره، ولم يغمزه أحد. وعبد الله هو ابن المبارك. وقد تصحفت على بعضهم كلمة [«عن» إلى] «بن» بين محمد والمنذر، فجري البخاري في «تاريخه» (٥) ومن تبعه على ذلك، كما في ترجمة فليح في «تعجيل المنفعة» (٦). ولم يذكر البخاري من رواه كذلك عن ابن

(١) (١١١/٤).

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

(٣) (١١٠/٤).

(٤) رقم (١٤٢٥).

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

(٦) (ص ٣٣٥).

المبارك. فالصواب - إن شاء الله - رواية أحمد. أما فليح فغير مشهور، لكن رواية ابن المبارك عنه تقويّه.

وفي الباب من حديث أبي عمرة عند أحمد في «المسند» (ج ٤ ص ١٣٨) (١)، وأبي داود في «السنن» (٢)، والدارقطني (ص ٤٦٨) (٣)، وابن منده كما في ترجمة أبي عمرة من «الإصابة» (٤). ومن حديث ابن عباس (٥)، والمقداد (٦)، وأبي رهم (٧)، وأبي كبشة (٨)، وجابر (٩)، وأبي هريرة (١٠).

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

(٢) رقم (٢٧٣٤).

(٣) (١٠٤/٤).

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

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

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

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

(٨) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٣٤٢/٢٢) والدارقطني (٤/١٠١). وفي إسناده محمد بن حمران القيسي، قال النسائي: ليس بالقوي، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يخطئ. وفي إسناده أيضًا عبد الله بن بسر السكسكي، 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) مراسيل عن مجاهد، وخالد بن معدان، ومكحول، وغيرهم. وقد تقدّم 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 قالوا: كانوا إذا غزوا فأصابوا الغنائم قسموا للفرس من الغنيمة حين تقسم ثلاثة أسهم: سهمين لفرسه، وسهماً له^(٣)، وسهماً للراجل».

وفيه^(٤): «حدثنا جعفر بن عون، عن سفيان، عن سلمة بن كهيل: ثنا أصحابنا عن أصحاب محمد ﷺ أنهم قالوا: للفرس سهمان، وللراجل سهم».

وفيه^(٥): «حدثنا محاضر قال: ثنا مجالد عن عامر (الشعبي) قال: لما فتح سعد بن أبي وقاص جُلُولاءً أصاب المسلمون ثلاثين ألفَ ألفٍ مثقال، فقسم للفرس 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 يُسَهَم لأكثر من فرسين، فإن كان مع الرجل فرسان أُسَهَمَ له خمسة أسهم: أربعة لفرسيه وسهمٌ 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 أُسَهَمَ للفرس سهمين، وللفرسين أربعة أسهم، ولصاحبها سهمًا. فذلك خمسة أسهم، وما كان فوق الفرسين فهو جنائب».

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

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



(١) (٤٠٥/١٢).

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

(٣) في «سننه» (٢٧٧٦).

(٤) (١٠٧/٤).

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

المسألة الثانية عشرة [٧٧/٢]

أما على القاتل بالمثل 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 شجَّ رجلاً بحجر؟ فقال: هذا خطأ ليس عليه شيء، لو أنه حتى يرميه بأبا قبيس لم يكن عليه شيء».

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

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 بسند صحيح. ومنها: حديث ابن عباس عن النبي ﷺ: «شبه العمد قتيل الحجر والعصا فيه الدية 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 كَانُوا لِيُؤْمِنُوا أَنْ يَقْتُلُوا مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ﴾ الآية [النساء: ٩٢ - ٩٣].

من المعلوم في العربية أن عمد القتل وتعمده هو قصده، وأن وقوعه خطأ هو أن يقع بلا قصد. ولا ريب أنه إذا كان هناك قتل يوصف بأنه خطأ شبيه بالعمد فإنما هو أن يُتعمد سبب القتل كالضرب مثلاً ولا يُقصد القتل، وإنما يُقصد الإيلام بلا قتل، فهذا القتل خطأ لأنه لم يُقصد، ولكنه شبيه بالعمد من جهة أن سببه متعمد. ولا يشك عاقل أن من عمداً 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 بطيئاً حتى مات؛ أو غمسه في ماء كثير، وحبسه فيه مدة طويلة حتى مات؛ أو أخذ هراوة، فضربه بها ضرباً شديداً رأسه وعنقه وصدره وظهره حتى مات = فقد قتله عمداً. وأن من زعم أن القتل في هذه الصور وما في معناها ليس عمداً وإنما هو خطأ شبه العمد، فقد خرج عن لغة العرب.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ الآية [البقرة:

[١٧٨].

نصت الآية على وجوب القصاص في كل قتل يتأتى فيه، والقصاص يدل على المماثلة، والمقصود: المماثلة في المعاني التي يُعقل لها دُخُلُ في الحكم، فلا تتناول القتل بحق لأن قتل قاتله يكون بغير حق، ولا القتل خطأ محضاً لأن قتل قاتله إنما يكون عمداً، ولا القتل الذي دللت شواهد الحال

على أنه إنما قُصِدَ إيلاؤه لا قتله كالمضروب ضرباتٍ يسيرةً بسوط أو عصا خفيفة؛ لأن قتل قاتله يكون مقصودًا. وتتناول الآية القتلى في الصور المتقدمة سابقًا، وهي فضخ الرأس وما معه ونحوها إذا كان بغير حق؛ لأنه قُصِدَ فيها سببُ القتل وقُصِدَ فيها القتل، وقتلُ القاتل يقتضي مثل ذلك بدون زيادة فهو قصاص، فالآية تنص على وجوب القصاص في تلك الصور ونحوها حتمًا.

الآية الثالثة: قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا

فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣].

والإسراف هو تعدي المماثلة التي تقدّم بيانها، أو قُل: تعدي القصاص، فمن قُتل بحق فلم يُقتل مظلومًا، ولا يكون قتلُ قاتله إلا إسرافًا. وبقية الكلام كما في الآية السابقة. وقتلُ القاتل في تلك الصور التي منها فضخُ الرأس وما معه وما في معناها لا يتعدى المماثلة المعتبرة، فلا إسراف فيه، فقد جعل الله تعالى للولي سلطانًا عليه، وذلك شرع القصاص.

الآية الرابعة: قوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

ولا ريب أنه إذا لم يكن في القتل بالمثقل قصاص لم يتفه الناس، فيتحرّون القتل بالمثقل [٧٩/٢] عدوانًا وانتقامًا، فيفوت المقصود من شرع القصاص.

الآية الخامسة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾

[النحل: ١٢٦].

الآية السادسة: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ﴾ [الحج: ٦٠].

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

الآية الثامنة: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

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

(١) أخرجه كذلك النسائي (٤٠/٨ - ٤١، ٤٢).

(٢) أخرجه أحمد (٦٥٣٣، ٦٥٥٢) والنسائي (٤٠/٨) وابن ماجه (٢٦٢٧) والدارقطني (١٠٤/٣) والبيهقي في «الكبرى» (٤٤/٨).

(٣) أخرجه النسائي (٤١/٨).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في «المصنّف» (١٧٢/٣) وأحمد (١٥٣٨٨، ٢٣٤٩٣) والنسائي (٤١/٨ و ٤٢) والطحاوي في «معاني الآثار» (٣/١٨٥، ١٨٦) والدارقطني (٣/١٠٣ - ١٠٤، ١٠٥) والبيهقي (٤٥/٨).

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

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

مع ذلك فعقبة بن أوس المتفرد به غير مشهور، وإنما وثقه من عاداته [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.

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

(٢) قلت: بل الحديث صحيح السند 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 رواة كل وجه، وأن أرجحها رواية 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 وثقه ابن سعد والعجلي وابن حبان، وهؤلاء وإن كانوا متساهلين في التوثيق كما أشار إليه المصنف، فاتفقهم عليه، مع عدم توجه أي انتقاد عليه، بل قبله الحفاظ من بعدهم ولم يردوه، مثل الحافظ ابن حجر فقال في «التقريب»: «صدوق». زد على ذلك أن من جملة من خرج الحديث ابن الجارود في كتابه «المنتقى» رقم (٧٧٣)، وذلك منه توثيق لرجالهم 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 خيرًا. [ن].

ولو رأوا أن معنى هذا الحديث ما يزعمه الحنفية كما أثنوا على عقبة، بل لعلهم يجرحونه بمقتضى قاعدتهم في جرح المتفرّد بالمنكر، ولاسيما إذا كان مقلّاً غير مشهور. والحنفية يردون الأحاديث الصحيحة الصريحة التي لا مطعن في أسانيد البتة بدعوى مخالفتها للقرآن حيث لا مخالفة، كما مرّ في المسألة السابعة، وكما يأتي في المسألة الخامسة عشرة؛ فكيف يسوغ لهم أن يتشبثوا بهذا الحديث، مع ما في سنده من الاختلال، ومع وضوح مخالفة معناه الذي يعتمدونه للقرآن؟!!

فإن قيل: وهل يحتمل معنى آخر؟

قلت: نعم، وبيان ذلك أن من القتل ما يتبين فيه أن القاتل قصد القتل، كالصور التي تقدّم التمثيلُ 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 يتبين أنه لم يقصد، كمن ضرب رجلاً ضرباتٍ يسيرةً بسوط أو عصا خفيفةٍ فمات. فهذه ثلاثة أضرب.

وقوله في أول الحديث: «ألا إن دية الخطأ شبه العمد» مُخرَجٌ للضرب الأول حتماً، لأنه عمدٌ محض لا يُعقل أن يسمّى خطأً شبه العمد، فبقي الأخيران، والظاهر أنه شامل لهما. أما الثالث فواضح، وأما الثاني فلأنه إذا لم يتبين قصد القتل، فالأصل عدمه. فقوله بعد ذلك: «ما كان بالسوط والعصا» حقّه أن يكون تقييداً ليُخرج من الضرب الثاني ما كان بسلاح، لأن استعمال السلاح يدل على قصد القتل، وإن كانت قد تدافعه قرينة أخرى، فيقع التردد.

ومن الحكمة في ذلك زجرُ 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 يدري أحدكم لعل الشيطان ينزع في يده، فيقع في حفرة من النار». وفيه^(٢) من حديثه أيضًا: «من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعننه، حتى وإن كان أخاه لأبيه وأمه». وفي «المستدرک» (ج ٤ ص ٢٩٠)^(٣) من حديث جابر قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يُتَعَاطَى السيفُ مسلولًا». ومن حديث أبي بكرة^(٤) قال: «مرَّ رسول الله ﷺ على قوم يتعاطون سيفًا مسلولًا، فقال رسول الله ﷺ: لعن الله من فعل هذا، أو ليس قد نهيتُ عن هذا؟ إذا سلَّ أحدكم سيفًا ينظر إليه فأراد أن [٨١/٢] يناوله أخاه فليغمده ثم ليناوله إياه».

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: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨].

(١) رقم (٢٦١٧).

(٢) «صحيح مسلم» (٢٦١٦).

(٣) وأخرجه أيضًا أحمد (١٤٢٠١، ١٤٩٨١) وأبو داود (٢٥٨٨) والترمذي (٢١٦٣) وابن حبان في «صحيحه» (٥٩٤٦). وإسناده صحيح.

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

(٥) في المطبوع: «بالسيف» خطأ.

ويؤيد ذلك أن في بعض الروايات عند النسائي^(١) وغيره، منها روايةُ أيوب 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 حُضِّ وليِّ الدم على أن لا يقتص.

أخرج أبو داود في «السنن»^(٣) من حديث أبي هريرة قال: «قَتَلَ رجل على عهد النبي ﷺ، فَرُفِعَ ذلك إلى النبي ﷺ، فدفعه إلى ولي المقتول. فقال القتال: يا رسول الله، والله ما أردتُ قتله. قال: فقال رسول الله ﷺ للولي: «أما إنه إن كان صادقاً ثم قتلته لندخلنَّ النارَ». قال: فخلَّى سبيله».

ثم أخرجه^(٤) من حديث وائل بن حجر، وفيه: «قال: كيف قتلته؟ قال: ضربتُ رأسه بالفأس ولم أَرِدْ قتلَه... قال للرجل: خذه. فخرج به ليقبله، فقال رسول الله ﷺ: أما، إنه إن قتلَه كان مثله...».

وحديث وائل في «صحيح مسلم»^(٥)، وفيه: «كيف قتلته؟ قال: كنتُ أنا وهو نختبط من شجرة، فسبَّني، فأغضبني فضربته بالفأس على قرنه، فقتلته...».

(١) (٨/٤٠، ٤١).

(٢) كذا في المطبوع مرفوعاً. والوجه نصب.

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

(٤) رقم (٤٥٠١).

(٥) رقم (١٦٨٠).

وفي رواية^(١): «فلما أدبر، قال رسول الله ﷺ: القاتل والمقتول في النار...».

وتأوله بعضهم على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان سأل الوليَّ أن يعفو، فأبى. وهذا ضعيف من وجهين:

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

الثاني: أنه ليس من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يأمر أحدًا بترك حقِّه أمرًا جازمًا يَأْتُم المأمور إن لم يمثله. وقد رَغِبَ صلى الله عليه وآله وسلم إلى بَريرة لَمَّا عتقت أن لا تفسخ نكاح زوجها، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: «لا، وإنما أنا أشفع». قالت: فلا حاجة لي فيه^(٢). ولم يعتب هو بأبي وأمي ولا أحد من أصحابه على بَريرة.

فالصواب ما دل عليه حديث أبي هريرة أن إثم الولي إن قتل إنما هو مبني على قول القاتل: لم أُرِدْ قتلَه، 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 شهدت 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».

عمدٌ له لا شكَّ عندنا^(١) فيه، وكان المدعى عليه أعلمَ بنفسه وأيما^(٢) كان منه في ذلك، فادعى باطنًا كان منه في ذلك، لا بحجة معه^(٣)...».

أقول: لم أر في شيء من الروايات إقامة بينة أي شهود، بل في بعض الروايات^(٤) أن الولي قال: «أما إنه لو لم يعترف لأقمت عليه البينة». فإنما كان في الواقعة اعترافُ الرجل بالضرب وبتعمُّده وبآلته وصفته، وضربُ الرأس بالفأس يقتضي قصد القتل، إلا أن هناك ما عارضه وهو أنه لم يسبق بينهما عداوة، وكانت الفأس بيد الجاني يختبط بها، فثار غضبه بسبب السبِّ، فضرب بما كان في يده، وادَّعى أنه لم يُرد القتل، وأقسم على ذلك. فالحديث يدل أنه في مثل هذه الحال يُقضى بأن القتل عمدٌ تأكيدًا للزجر عن القتل والتنفير عنه، ولا يُمنع الوليُّ من الاقتصاص، ولكنه يحرم عليه.

فإن قيل: وكيف لا يُمنع مما يحرم عليه؟

قلت: لأنه لو مُنع منه حكمًا لفات المقصود من تأكيد الزجر عن القتل. ويُشبه هذا ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يُعطي المُلجفَ في السؤال، وإن كان غير مستحق. وفي «مسند أحمد»^(٥) و«المستدرک»^(٦)

(١) في «المشکل»: «عندها».

(٢) في «المشکل»: «وبما».

(٣) في «المشکل»: «لا يجب عليه معه فيما كان منه فيه قود».

(٤) عند مسلم (١٦٨٠).

(٥) رقم (١١٠٠٤). وأخرجه أيضًا البزار (٩٢٥ - كشف الأستار) والطحاوي في

«مشکل الآثار» (٥٩٣٦) وابن حبان (٣٤١٢، ٣٤١٤). وإسناده صحيح.

(٦) (٤٦/١).

وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله سلم قال: «أما والله، إن أحدكم ليخرج بمسألته من عندي يتأبطها، وما هي إلا نار!» قال عمر: لِمَ تُعْطِيهَا إياهم؟ قال: «ما أصنع؟ يَأْبُونَ إِلَّا ذَلِكَ، وَيَأْبَى اللَّهُ لِي الْبَخْلَ». وفي «صحيح مسلم»^(١) من حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّهُمْ خَيْرٌ وَنِي أَنْ يَسْأَلُونِي بِالْفَحْشِ أَوْ يَبْخُلُونِي، فَلَسْتُ بِبَاخِلٍ».

فإذا حُمِلَ ذاك الحديث على المعنى الذي ذكرنا، لم يكن مخالفاً لكتاب الله عز وجل، ولا للسنة الصحيحة، ولا للنظر المعقول؛ فلا يكون منكراً. وعلى هذا بنى من قَوَّاه من المحدثين، ووَثَّقَ راويه المتفرد به، مع ما فيه من الخلل. فإن أبا الحنفية إلا المعنى الذي يتشَبَّثون به، [٨٣/٢] قلنا: فعلى ذلك يكون الحديث منكراً، فَيُرَدُّ وَيُضَعَّفُ راويه اتفاقاً.

خُذَا^(٢) أَنْفَ هَرَشَى أَوْ قَفَاهَا فَإِنَّمَا كِلَا جَانِبِي هَرَشَى لَهَنَّ طَرِيقُ

على أنه سيأتي في الحديث الثاني التقييد بأن يكون القتل في مناوشة بين عشيرتين بدون ضغينة ولا حمل سلاح، فيقتل رجل لا يُدْرَى مَنْ قَاتَلَهُ. وعلى هذا فلو صحَّ هذا الحديث وكان مطلقاً، لوجب حملُه على ذلك المقيّد. ومقتضى الحديث أنه في تلك الصورة يُقْضَى بأن القتل شبهُ عمد، فينظر في العشيرتين المتناوشتين، فأيتهما كان المقتول منها كانت ديته مغلظة

(١) رقم (١٠٥٦).

(٢) في المطبوع: «خذ» خطأ. والبيت لعقيل بن عُلفَة في «الأغاني» (١٢/٢٦١، ٢٦٢) ومعجم البلدان (٣٩٨/٥).

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: «شبه العمد قتلُ الحجر والعصا، فيه الدية مغلظة». 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: «العمدُ قودٌ إلا أن يعفو وليُّ المقتول، والخطأ عقل لا قود فيه، وشبه العمد قتلُ العصا والحجر ورمي السهم، فيه الدية مغلظة من أسنان الإبل». نسبه 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 قُتل في عمية بحجر أو عصا أو بسوط، فهو دية مغلظة في أسنان الإبل».

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

(١) في (ط): «بتمامه». والتصويب من المخطوط.

(٢) (٣/٩٤).

(٣) في (ط): «أمية» خطأ. والتصويب 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 عَمِيًّا أو رَمِيًّا تكون بينهم بحجر أو سوط، فعقله عقلُ خطأ، ومن قتل عمداً فقومده». 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 [٨٤/٢] (ص ٣٢٧)^(٣) من طريق حماد بن زيد عن عمرو بن دينار بسنده.

والصحيح عن حماد أنه رواه مرسلًا. 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: قال رسول الله ﷺ: «من قُتِلَ في عَمِيًّا في رَمِي يكون بينهم بحجارة أو بالسياط أو ضربٍ بعضا، فهو خطأ، وعقله عقلُ الخطأ. ومن قُتِلَ عمداً فهو قود. وقال ابن عبيد: «قودٌ يد». ... 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 أيضًا النسائي (٤٠/٨).

(٢) (٩٣/٣).

(٣) (٩٣/٣).

(٤) رقم (٤٥٣٩).

(ج ٨ ص 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 مرفوعًا. والوليد شديد التدليس، يدلّس التسوية.

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

أقول: قصة الهدليتين ستأتي.

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

(١) أخرجه الشافعي في كتاب «الرد على محمد بن الحسن» ضمن «الأم» (٩/١٥٩، 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: قَتَلَ الْعِمِّيَّةَ دَيْتُهُ دِيَةَ الْخَطَا، الْحَجْرَ وَالْعَصَا وَالسُّوْطَ مَا لَمْ يَحْمِلْ سِلَاحًا». ومن طريق (١) «عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه أنه قال: مَنْ قُتِلَ فِي عِمِّيَّةٍ رَمِيًّا بِحَجْرٍ أَوْ عَصَا أَوْ سُوْطٍ، فَفِيهِ دِيَةٌ مَغْلُظَةٌ».

فالروايات الصحيحة تجعله عن طاوس من قوله أو عنه عن النبي ﷺ مرسلاً، وتُفسَّرُه (٢) بما سمعت، وقد مرَّ توجيهُ ذلك في آخر الكلام على الحديث السابق، فلا متشَبَّثٌ فيه للحنفية.

[٨٥ / ٢] و«الْعِمِّيَّةُ» فسَّرَهَا أَهْلُ الْغَرِيبِ - كما في «النهاية» (٣) - بقولهم: «أَنْ يَوْجَدَ بَيْنَهُمْ قَتِيلٌ يَعْمَى أَمْرُهُ، وَلَا يَتَبَيَّنُ قَاتِلُهُ».

وأخرجه 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 عِمِّيَّةٍ رَمِيًّا 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 الحارث، عن عمرو بن دينار».

(١) (٩٥ / ٣).

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

(٣) (٣ / ٣٠٤).

(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 بمسطح - وهو عود من أعواد الخبء - أخرجه عبد الرزاق».

أقول: جاءت القصة من رواية جماعة من الصحابة:

الأول: زوج المرأتين حَمَل 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 طاوساً يخبر عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنه أنه نَشَدَ قضاءَ رسول الله ﷺ في ذلك، فجاء حَمَل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين بيتي امرأتين، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فقتلتها وجنينها. فقاضى النبي ﷺ في جنينها بغرة وأن تُقتل بها. قلت لعمرو: لا، أخبرني عن أبيه بكذا وكذا. قال: لقد شككتني».

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

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 وبغرة».

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

(٢) رقم (٤٥٧٢).

عن جينها. قال: لقد شككتني».

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

وروى الطبراني^(٢) من طريق أبي المَلِيحِ ابن أسامة الهذلي عن حمَل بن مالك: أنه كان له امرأتان لِحْيَانِيَّةٌ ومُعَاوِيَّةٌ... فرفعت المُعَاوِيَّةُ حجراً فرمت به اللحيانية وهي حُبْلَى، فألقت جيننا، فقال حمَل لعمران بن عويمر (أخي القاتلة): أذِّ إليَّ عقلَ امرأتي، فأبى. فترافعا إلى النبي ﷺ فقال: «العقل على العصابة». وذكره ابن حجر في ترجمة عمران من «الإصابة»^(٣).

الثاني: أخو المقتولة عُويْم، ويقال: عويمر الهذلي. في ترجمته من «الإصابة»^(٤): «أخرج ابن أبي خيثمة والهيثم بن كليب والطبراني^(٥) وغيرهم من طريق محمد بن سليمان بن سموأل^(٦) - أحد الضعفاء - عن عمرو بن تميم بن عُويْم الهذلي، عن أبيه، عن جده قال: كانت أختي مُليكة وامرأةً مناً يقال لها: أم عُفَيْفٍ... تحت رجل منا يقال له: حمَل بن مالك... فضربت أم عفيف أختي بِمِسْطَحِ بيتها...».

(١) (٥٢، ٥١/٨).

(٢) في «المعجم الكبير» (٣٤٨٤).

(٣) (٥٠٢، ٥٠١/٧).

(٤) (٥٦٨، ٥٦٧/٧).

(٥) في «الكبير» (١٤١/١٧).

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

الثالث: أسامة بن عمير الهذلي. روى الطبراني (١) من طريق أبي المليح بن أسامة الهذلي عن أبيه قال: «أُتِيَ النبي ﷺ بامرأتين كانتا عند رجل من هذيل يقال له: حَمَلُ بن مالك، فضربت إحداهما الأخرى بعمود خباء، فألقت جنينها ميتًا. فأتى مع الضاربة أخ لها يقال له: عمران بن عويم... فقال عمران: يا نبيَّ الله إن لها ابنين هما سادة الحي، وهم أحقُّ أن يعقلوا عن أمهم. قال: «أنتَ أحقُّ أن تعقل عن أختك...». ذكره ابن حجر في ترجمة عمران من «الإصابة» (٢). وذكر في «الفتح» (٣) أن الحارث بن أبي أسامة أخرجه من طريق أبي المليح، وفيه: «فخذفت إحداهما الأخرى بحجر».

الرابع: المغيرة بن شعبة. وحديثه في «صحيح مسلم» (٤) وغيره من طرق عن منصور، عن إبراهيم، عن عبيد بن نضلة، عن المغيرة. وفيه: «بعمود فسطاط». وفي رواية للترمذي (٥): «بحجر أو عمود (٦) فسطاط...». وروى النسائي (٧) من طريق الأعمش عن إبراهيم قال: «ضربت امرأة ضرتها بحجر وهي حُبلى، فقتلتها بحجر...».

(١) في «الكبير» (٥١٤).

(٢) (٥٠٠/٧، ٥٠١).

(٣) (٢٤٨/١٢). والحديث في «بغية الباحث» (٥٨٤)، وفيه: «فخذفت...».

(٤) رقم (١٦٨٢). وأخرجه أحمد في «المسند» (١٨١٣٨)، وانظر تخريج المحققين.

(٥) رقم (١٤١١).

(٦) في (ط): «عود». والتصويب من الترمذي.

(٧) (٥١/٨).

الخامس: أبو هريرة. وحديثه في «الصحيحين»^(١) وغيرهما من طريق مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة «أن امرأتين من هذيل رَمَتُ إحداهما الأخرى، فطرحَتْ جَينَها [٨٧/٢]...». وفي رواية أخرى في «الصحيحين»^(٢) من طريق يونس، عن ابن شهاب بسنده، وفيه: «فرمَتْ إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها»^(٣)، وما في بطنها...». وفي «صحيح البخاري»^(٤) في باب الكهانة من كتاب الطب من طريق عبد الرحمن بن خالد عن ابن شهاب: «... فرمَتْ إحداهما الأخرى بحجر، فأصاب بطنها وهي حامل، فقتلت ولدها الذي في بطنها...». وفيه^(٥): «ثناقتية، عن مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن امرأتين رَمَتُ إحداهما الأخرى بحجر، فطرحَتْ جَينَها...».

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

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

(١) البخاري (٦٩٠٤) ومسلم (١٦٨١).

(٢) البخاري (٦٩١٠) ومسلم (٣٦/١٦٨١).

(٣) في الأصل: «فقتلها» والتصويب من الصحيحين.

(٤) رقم (٥٧٥٨).

(٥) رقم (٥٧٥٩).

(٦) رقم (٤٥٧٨).

(٧) (٤٧/٨).

الفعل: أضرِبُ هو، أم رمي، أم حَذَفُ أم خَذَفُ؟ وفي الآلة: مِسْطَح - حجر - عمود فسْطاط؟ والطريق العلمية في مثل هذا أن يُجمَع، فإن لم يمكن فالترجيح.

فقد يقال: أما الفعل فَحَذَفُ، لأن الحذف هو الرمي عن جانب، فكُلُّ حَذَفٍ رَمِيٍّ، ولا عكس. وإنما كان ذلك سبباً للنهي عن الحذف، لأن كلاً منهما رميٌّ بحجر، ولتقاربهما لفظاً. وقد يُطلق على الرمي ضربٌ كما مرَّ في بعض الروايات: «ضربت امرأة ضربتها بحجر».

وأما الآلة، فقد يقال: إنها حجرٌ كان صَوْبَجًا، وذلك أن في رواية زوج المرأة: «بمسطح»، وفي رواية عنه: «بحجر»، وفي رواية أخي المقتولة: «بمسطح». و«المسطح»: كلمة مشتركة يطلق على الصَّوبِج، وهو ما يرقق به العجين ويُخبَز، وقد يكون عند أهل البادية حجرًا. ويطلق على عمود الخباء والفسطاط. فجاء في رواية منصور، عن إبراهيم، عن عبيد، عن المغيرة: «بعمود فسطاط». وفي رواية: «بحجر أو عمود فسطاط». وفي رواية الأعمش عن إبراهيم: «بحجر». فكأنه كان في أصل الرواية: «بمسطح»، فحمله بعضهم على أحد معنييه، وبعضهم على الآخر، وشك بعضهم. وفي رواية أبي المليح عن أبيه: «بعمود خباء»، وفي الأخرى منه: «بحجر»، فكأنه كان في الأصل «بمسطح». وفي رواية أبي هريرة في «الصحيحين»: «بحجر»، ولم يُختلف عليه. فإن اتجه ذاك التوجيه، وإلا فما اتفق عليه الشيخان أرجح.

إذا تقرَّر هذا فنقول: إن حذف المرأة صاحبها بحجر ليس مما يتبين به مطلقاً قصدُ القتل.

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

قلت: لم يُذكر في شيء من الروايات اختلافٌ من الخصمين في القتل أعمد أم شبه العمد؟ ولا في موجهه، بل تقدم في رواية أبي المليح عن حمّل: «فقال حمّل لعمران بن عويمر (أخي القاتلة) أدّ إليّ عقل امرأتي، فأبى، فترافعا». وفي روايته عن أبيه: «فقال عمران: يا نبي الله إن لها ابنين هما سادة الحي، وهم أحقُّ أن يعقلوا عن أمهم». فقد اتفق الخصمان قبل الترافع وبعده على أن في القتل ديةً على العاقلة، وإنما اختلفا في العاقلة التي تلزمها الدية في الواقعة: الأخ أم الابنان؟ ومعنى ذلك اتفاقهما على أن القتل شبه عمد.

وافرض أن خصمين ترافعا إلى قاضٍ، فقال أحدهما: إن أختَ هذا قتلتُ أختي شبه عمد، وهو عاقلتها، فأطالبه بالدية. فقال الآخر: قد صدق، ولكن للقاتلة بنون وهم أحقُّ أن يعقلوا عن أمهم. ألا ترى أنه لا حاجة بالقاضي إلى السؤال عن صفة القتل، لتصادق الخصمين على أنه شبه عمد، وإنما اختلفا في غيره؟

قول الأستاذ: «وقد أعلّ أبو حنيفة حديثَ الرضخ، كما سيأتي».

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

قال الأستاذ (ص ٨٠): وأما حديثُ 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 متكلم فيها. ثم راح يتكلم في أنس رضي الله عنه.

أقول: أما هشام، فهو هشام بن زيد بن أنس بن مالك، وحديثه هذا عن جدّه في «الصححين»^(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 «الصححين»، [١٨٩/٢] ومن عادتهما 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 الجرّمي، وقد قال فيه أبو حاتم: «لا يُعرف له تدليس». وذكر ابن حجر في ترجمته من «التهذيب» ما يُعلم منه أن معنى ذلك أن أبا قلابة لا يروي عن من قد سمع منه إلا ما سمعه منه. وقد ثبت سماعه من أنس، كما في قصة العرنيين وغيرها، وحديثه في «الصحح»^(٢) أيضا. فالحكم في حديثه هذا أنه سمعه من أنس.

أما قتادة فمدلس، لكنه قد صرّح بالسماع. قال البخاري في «الصحح»^(٣) في «باب إذا أقرّ بالقتل مرة قُتل به»: «حدّثني إسحاق، أخبرنا حَبَّان، حدّثنا همّام، حدّثنا قتادة، حدّثنا أنس بن مالك أن يهودياً رضّ رأسَ جارية بين حجرين... فجيء باليهودي، فاعترف، فأمر به النبي ﷺ، فرُضّ

(١) البخاري (٥٢٩٥) ومسلم (١٦٧٢).

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

(٣) رقم (٦٨٨٤).

رأسه بالحجارة. وقد قال همّام: بحجرين». وفي «مسند أحمد» (ج ٣ ص ٢٦٩) (١): «ثنا عفان، قال: ثنا همّام، قال: أنا قتادة أن أنسًا أخبره... فأخذ اليهودي، فجيء به، فاعترف». وتمام الكلام في «الطليعة» (ص ١٠١ - 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 القود بالسيف فقط تحقيقًا لعدم الخروج عن المماثلة المنصوص عليها في الكتاب».

أقول: الخروج عن المماثلة كما يكون بالعدوان، فكذلك يكون بالنقصان. وكما أن العدل يقتضي منع الولي من الاعتداء، فكذلك يقتضي تمكينه من الاستيفاء. ومن قتل إنسانًا ظلمًا برضخ رأسه بالحجارة فالقصاص أن يُقتل مثل تلك القتلة.

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

قلنا: وربما يقع نقص ما، فهذا بذاك؛ 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 لغيظه، وتطبيبٌ لنفسه، وزجرٌ للناس، وردعٌ عن الجمع بين القتل ظلمًا وإساءة القتلة. وقد شرع الله تبارك وتعالى رجم الزاني المحصن إبلاغًا في الزجر، والقتل ظلمًا أشد من الزنا. نعم، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]. وكما أن العفو قد يكون بترك المجازاة البتة، 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 عبدًا

قال الأستاذ (ص ٢٤): «قول صاحب القاموس (ع ق ل): وقول الشعبي لا تعقل العاقلة عمدًا ولا عبدًا... معناه أن يجنى على عبد... قال الأصمعي: كلّمْتُ أبا يوسف بحضرة 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 عمدًا»، وسياقه وهو: «ولا صلحًا ولا اعترافًا» يدلان على ذلك، لأن معناه: عمّن عمدًا، وعمّن صالح وعمّن اعترف. اهـ. ويؤيده ما أخرجه أبو يوسف في «الآثار»^(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 عمدًا ولا صلحًا ولا اعترافًا ولا ما جنى المملوك... اهـ. و«ما جنى المملوك» نصّ على أن المراد بقوله: «لا تعقل العاقلة عبدًا»: 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» (٨/١٠٤).

ثم حكى عبارة أبي عبيد، وفي آخرها: «قال أبو عبيد: فذاكرتُ الأصمعي، 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: ودَى. 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 النخعي والشعبي واحد...».

أقول: عاقلة الإنسان: عَصَبَتُهُ، على تفصيل معروف في كتب العلم. فإذا قتل حرًّا حرًّا خطأ [٩١/٢] محضًا أو شبه عمد، وثبتَّ القتل بينة، فالدية على عاقلة القاتل. ومن الحكمة في ذلك أن أولياء المقتول يطلبون بثأره، ومن شأن عصابة القاتل أن تقوم دونه، وهم مُحِقُّون في ذلك، فيقال لهم: من شأنكم أن تقوموا دونه، فاغرموا ما لزم بفعله. وإن كان القتل عمدًا أو لم يثبت إلا باعتراف القاتل لم يلزم العاقلة شيء؛ لأنهم قد يقولون في العمد: لو طُلب دمه لم نقم دونه، ولا يحلُّ لنا ذلك، وهو أوقع نفسه باختياره. ويقولون في الاعتراف: هو جرَّ البلاء باختياره. وهكذا إذا لم يلزمه^(١) شيء إلا بمصالحته، لأن ذلك كاعترافه.

وبقيت مسألتان:

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

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

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

الثانية: أن يقتل حرُّ عبدًا، فقيل: إذا كان عمدًا ثبت القود. وقيل: لا قود بحال، لأن هذا ليس من مظنة الفتنة، فإن سيد العبد لا يهّمه أن يأخذ بثأر عبده، وإنما يهّمه أن يأخذ مالا يستعويض به منه. فأما إذا كان خطأ محضًا أو شبه عمد، فلا قود اتفاقًا، وإنما يجب المال.

واختلفوا في الواجب، فقال قوم: الواجب قيمة العبد بالغة ما بلغت، لأن سيده يستحق ما يعادل ما فاتته، ومقدار ذلك معروف وهو القيمة، كما لو كان المقتول فرسًا. وإلى هذا رجع أبو يوسف، وهو قول الشافعي وغيره.

وقيل: الواجب دية، لكن مقدارها هو القيمة بشرط أن لا تساوي دية الحرِّ ولا تزيد عليها. فإن ساوت أو زادت لم يجب إلا دون دية الحر بعشرة. 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 فرسًا. وإن كان دية فليس من شأن سيد العبد أن يطلب دم القاتل، فيكون ذلك من مثار تعصب عاقلته. وقال أبو حنيفة: تُغرم^(٢) العاقلة. احتج مخالفوه بما روي عن الشعبي: «لا تعقل العاقلة عمدًا ولا عبدًا ولا صلحًا ولا اعترافًا». فقال أبو حنيفة: إنما معنى هذا وارد في المسألة الأولى، وهي أن يكون العبد هو القاتل، فردّه

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

(٢) (ط): «تلزم». والمثبت من المخطوط.

الأصمعي بما مرَّ، وأجاب الأستاذ بما سمعت.

[٩٢/٢] وأقول: أما ما ذكر عن إبراهيم، فقولُه: «قتل» لا أدري أبالبناء للفاعل أم المفعول؟ فإن كان للمفعول - وهو الظاهر - فهو نصٌّ في خلاف قول أبي حنيفة. فإن قيل: رواية أبي حنيفة له تدل على أنه عنده بالبناء للفاعل، قلنا: بل رواية أبي يوسف له تدل أنه عنده بالبناء للمفعول. والحقُّ اطراح هذين، فإن إبراهيم تابعي، والعالمُ 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». تبين أن الفعل في قول إبراهيم مبني للمفعول، وهو الظاهر.

وأما الأثر عن ابن عباس، فليس من الواجب مطابقتُه 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 «العناية» 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 ديةً عن فلان» - إنما تعطي بمقتضى العربية أن فلاناً الثاني هو القاتل، فإننا نقول: «دفعت عن فلان الدين الذي عليه، وأديتُ عنه الدية التي لزمته». ويصح أن يقال بهذا المعنى: «وَدَيْتُ عَنْهُ» أي:

(١) في المخطوط: «لا تغرم».

أَدَيْتُ عَنْهُ الدِّيةَ الَّتِي لَزِمَتْهُ. فَأَمَّا المَقْتُولُ، فإِنَّمَا يُقَالُ: «وَدَيْتُهُ»، وَقَدْ يُقَالُ: هَذِهِ دِيَةٌ مِنَ القَتِيلِ، أَي بَدَلَ عَنْهُ. قَالَ الشَّاعِرُ (١):

عَقَلْنَا لَهَا مِنْ زَوْجِهَا عَدَدَ الحَصَى

قال ابن قتيبة في كتاب «المعاني» (٢): «يقول: قتلنا زوجها، فلم نجعل عقله إلا همها... والمغموم يُولَعُ بِلَقَطِ الحَصَى وَعَدَّهُ». و«مِنْ» هَذِهِ هِيَ البَدَلِيَّةُ، مِثْلُهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨]. وَفِي صِغَارِ كِتَابِ العَرَبِيَّةِ أَنَّ «عَنْ» لِلْمَجَاوِزَةِ، وَإِذَا أَدَيْتَ الدِّيةَ فَإِنَّمَا جَعَلْتَهَا تُجَاوِزُ ذِمَّةَ القَاتِلِ، كَمَا تَقُولُ: أَدَيْتُ عَنْ فُلَانِ الدِّينِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ. وَلَا مَعْنَى لِمَجَاوِزَتِهَا المَقْتُولِ.

وبعد، فلا ريب أن الأصل «عقلت قوائم الإبل»، لكن استغنوا عن القوائم على كل حال، فقالوا: «اعقل ناقتك». ثم كثر عقلُ الإبل في الدية، فاستغنوا في ذكر الدية عن لفظ الإبل. [٩٣/٢] يقول ولي المقتول أو المصلح: اعقلوا. ويقول أولياء القاتل: سنعقل. وكثر ذلك حتى صار المتبادر من العقل في قضايا القتل معنى الدية، فاستعمل في معناها حتى جُمِعَ جَمْعُهَا فَعُقِلَ: «عقول» بمعنى «ديات». فإذا قيل في قضايا القتل: عقلته فمعناه: وديته، أي أديت ديته. وإذا قيل: عقلت عنه، فالمعنى: وديت عنه، أي أديت عنه الدية التي كانت مستقرة عليه، فجعلتها تجاوزه. هذا هو المعروف في العربية.

(١) عجزه: مع الصبح أو في جنح كل أصيل.

والبيت بلا نسبة في «الحيوان» (١/٦٥).

(٢) «المعاني الكبير» (٢/١٠٠٧).

المسألة الرابعة عشرة

تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً

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

قال الأستاذ (ص ٩٢): «قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني في «الآثار»^(١): أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: لا يُقطع السارق في أقل من ثمن المِجَنِّ، وكان ثمنه يومئذ عشرة دراهم، ولا يُقطع بأقل من ذلك... قال الإمام محمد في «الموطأ»^(٢): قد اختلف الناس فيما تُقطع فيه اليد، فقال أهل المدينة: ربع دينار، ورووا أحاديث. وقال أهل العراق: لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم، ورووا ذلك عن النبي ﷺ، وعن عمر، وعن عثمان، وعن عليّ، وعن عبد الله بن مسعود، وعن غير واحد. فإذا جاء الاختلاف في الحدود أخذ فيها بالثقة، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا. 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 مسالك في محاولة التخلُّص من الأحاديث الصحيحة في هذه المسألة، نشطت للنظر فيها هنا.

(١) رقم (٦٢٩).

(٢) (ص ٢٣٩).

المسلك الأول: هذا الذي تقدم. وحاصله أن الدليلين إذا تعارضا عمِل بالناسخ، فإن لم يُعلم فبالراجع. تعارضت الأدلة هنا ولم يُعلم الناسخ فتعيّن العمل بالراجع. ومن المرجّحات نفياً [٩٤/٢] الحد، أي أنه إذا كان أحد الدليلين المتعارضين مثبتاً لحدٍّ والآخرُ نافيّاً له، كان ذلك مما يقتضي ترجيح الثاني. فالأحاديث الموجبة للقطع في ربع دينار مثبتة للحدِّ في ما ساوى ذلك وما زاد عليه. والأحاديث الدالة على أنه لا قطع في أقلّ من عشرة دراهم نافية للحدِّ فيما دون ذلك، فجاء التعارض فيما يساوي ربع دينار، أو يزيد عليه ولكنه لا يبلغ العشرة، ولم يُعلم الناسخ، فترجّح النافي.

والجواب عن هذا أن ما يذكر في أنه لا قطع فيما دون العشرة لا يثبت، كما ستراه مفصلاً، فليس بدليل أصلاً. هَبْه ثَبَّتْ، فعُدُّ نفْي الحدِّ من المرجّحات فيه نظر، وما يذكر فيه من السنة لا يثبت. هَبْه ثَبَّتْ، فلا حجة فيه، للاتفاق على أن الحد يثبت بخبر الواحد ونحوه مما يقول الحنفية إنه دليل فيه شبهة. وإنما الشبهة التي يُدْرأُ بها الحدُّ ما يقتضي عذراً ما للفاعل، كمن أخذ ما له فيه حق، فإن له أن يقول: لم أسرق وإنما توصلت إلى أخذ حقي؛ وكالواطئ في نكاح بلا ولي، فإن له أن يقول: لم أزن وإنما أتيت امرأتي. فأما من يقول: سرقت عالماً بأن السرقة حرام، لكن قد تعارضت الأدلة في أن سرقتي هذه توجب الحد، فلا عذر له، ولا يُدْرأُ عنه الحدُّ، كما لا يُدْرأُ عمن قال: سرقت عالماً بأن السرقة حرام، ولكن لم أعلم بأن حكم الإسلام قطع يد السارق. بل ذلك أولى، فإنه إذا لم يُعذر بجهل وجوب الحد من أصله، فكيف يُعذر بالتردد فيه؟ هَبْه ثَبَّتْ أن نفْي الحد من مقتضيات الترجيح، فللمثبت 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 مِجَنٍّ ثمنه 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 يُقَطَعُ 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 يُقَطَعُ السارق إلا في ثمن المِجَنِّ». قال الطحاوي: «فعلمنا بهذا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقَفَّهَم عند قطعه في المِجَنِّ على أنه لا يُقَطَعُ فيما قيمته أقل من قيمة المِجَنِّ».

[٩٥/٢] أقول: أبو واقد هذا ذكر بصلاح في نفسه وغزو. قال أحمد: «ما أرى به بأساً». لكنهم ضعّفوه في روايته، قال ابن معين: «ضعيف الحديث». وضعّفه أيضاً علي ابن المديني، والعجلي، وأبو زرعة، وأبو داود، والنسائي، وأبو أحمد الحاكم، 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 استحقّ الترك». ومما أنكره عليه حديثه عن سالم عن أبيه عن عمر رفعه: «من وجدتموه قد غلَّ فأحرقوا متاعه»^(٤) قال البخاري: «هو حديث باطل ليس له أصل».

(١) (١٦٢/٣).

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

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

(٤) أخرجه أحمد (١٤٤) وأبو داود (٢٧١٣) والترمذي (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 فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] 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 حظُّ إحراق رحله».

أقول: دلالة الآية على أنه لا جزاء غير ذلك دلالة لا يقول بها الجمهور. وعلى القول بها فإنما يتجه 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؟ فأما 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 المحصن الرجم فقط، وليس على غير المحصن

= الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه. ثم قال: وسألت محمداً (أي البخاري) عن هذا الحديث فقال: إنما روى هذا صالح بن محمد بن زائدة، وهو أبو واقد الليثي، وهو منكر الحديث. قال محمد: وقد روي في غير حديث عن النبي ﷺ في الغال، ولم يأمر فيه بحرق متاعه. وقال الجوزقاني في «الأباطيل» (٥٨٨): حديث منكر. وقال الدارقطني (كما في «العلل المتناهية» ٥٨٤ / ٢): أنكروا هذا الحديث على صالح، وهو حديث لم يُتابع عليه، ولا أصل له في حديث رسول الله ﷺ. وفي «علل» الدارقطني (٥٣ / ٢): أبو واقد هذا ضعيف.

(١) رقم (٤٢٤٠ - ٤٢٤٢).

(٢) الطبعة الثانية. [المؤلف].

(٣) «مشكل الآثار» (٤٤٩ / ١٠).

رجم ولكن عليه الجلد. وكما أن من ارتكب موجب الحدِّ يُحدُّ ولا يعزَّر، ومن ارتكب ما دون ذلك لم يُحدِّ ولكنه يعزَّر.

ردَّ الطحاوي حديث أبي واقد في الغالِّ بدعوى مخالفة لا حقيقة لها، لدلالة لا يقول بها الجمهور، ثم احتج بحديث أبي واقد نفسه هنا مع مخالفته مخالفةً محققةً لدلالة متفقٍ عليها من الآية نفسها. فإن حديثه هنا ينفي القطع عن عدد كثير يحقُّ على كلِّ منهم اسم «السارق»، وهم كلُّ مَنْ كان مسروقه أقل من قيمة المجنِّ، والآية توجب بعمومها قطع كلِّ مَنْ يحق عليه [٩٦/٢] اسمُ «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 يُقطع السارق إلا فيما يساوي عشرة دراهم فصاعداً، واحتجوا في ذلك بما حدثنا ابن أبي داود (وهو إبراهيم بن سليمان بن داود الأسدي البرُّسِّي) و(أبو زرعة) عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قالاً: ثنا أحمد بن خالد الوهبي قال: ثنا محمد بن إسحاق، عن أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس قال: كان قيمة المجنِّ الذي قطع فيه النبي ﷺ عشرة دراهم».

(١) «معاني الآثار» (٣/١٦٣).

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

ومع هذا فالظاهر أن هذا لفظ ابن أبي داود، كما يشير إلى ذلك تقديم الطحاوي له. فأما الدمشقي، فقال الحاكم في «المستدرک» (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 المجنّ على عهد رسول الله ﷺ يُقوّم 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، أنبأ أبو بكر القطان، ثنا أحمد بن يوسف السلميّ، ثنا أحمد بن خالد الوهبي...» كلاهما بلفظ الأصم عن الدمشقي، إلا أن ابن نجدة قدّم كلمة «يقوّم»، ذكرها بعد كلمة «المجنّ».

فإن قيل: فالمعنى واحد.

قلت: كلا، لفظ الطحاوي يجعل العشرة قيمة «المجنّ الذي قطع فيه

(١) (٣/١٩٢).

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

فإن قيل: وكيف يستقيم ذلك والمجانُّ تختلف جودةً ورداءةً، وجدةً وبليةً، وسلامةً وعبياً، وترخص في وقت وتغلو في آخر؟

قلت: كأنّ قائل ذلك بلغه أن أقلّ ما قطع فيه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مجنّ، ورأى أنه لا ينبغي القطع في أقل من ذلك، وأعوزه أن يعرف ذاك المجنّ، أو يعرف قيمته على التعيين، أو يجد دليلاً يُغنيه عن ذلك؛ ففزع إلى اعتبار جنسه، ليحمّله على أقصى المحتملات احتياطاً، أو على أولاهها في نظره، فرأى أن العشرة أقصى القيم، أو أوسطها، أو غالبها، أو أقصى الغالب، أو أوسطه.

فإن قيل: فهلاًّ تحمّل كلمة «المجنّ» في لفظ الجماعة على ذلك المجنّ المعهود الذي قطع فيه النبيّ ﷺ، فتوافق لفظ الطحاوي؟
قلت: يمنع من ذلك أمور:

الأول: أن الظاهر إرادة الجنس.

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

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

فإن قيل: قد يكون ابن عمر قوّم [ذلك المجنّ المعين] باجتهاده، فقال:

[ثلاثة، وقومه غيره باجتهاده، فقال:]^(١) عشرة.

قلت: هذا باطل من أوجه:

الأول: أن الواجب في التقويم أنه إذا رُفعت إلى الحاكم سرقةً، وكان^(٢) المسروق مما لا يُعلم لأول وهلة أنه بالقدر الذي يُقَطَع فيه أو لا: أن يبدأ الحاكم، فيأمر العدول العارفين بتقويم المسروق. وابن عمر في دينه وتقواه وورعه، وعلمه بأنه سيُبنى على خبره قطعُ أيدي كثيرة، لا يُظنُّ به أن يَجْزَم إلا مستندًا إلى ما جرى به التقويم بحضرة 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 تقوّم به السلعة. فمن اشترى سلعة بثلاثة دراهم، وكانت تساوي أكثر أو أقل، فالثلاثة ثمنها، والذي تساويه هو قيمتها. فإذا أتلّف رجل سلعة الآخر فقوّم بثلاثة دراهم، [٩٨/٢] ففضى بها الحاكم، فقد لزمَت الثلاثة عوضًا عن السلعة، فصَحَّ أن تسمى ثمنًا لها. فهكذا السلعة المسروقة لا يحسن أن يقال: «ثمنها ثلاثة دراهم» إلا إذا كانت قوّمَت بأمر الحاكم بثلاثة دراهم، ففضى بحسب ذلك. وكأن هذا هو السرُّ في اعتناء البخاري باختلاف الرواة في قول بعضهم: «ثمنه»، وبعضهم: «قيّمته»، مع أن قول بعضهم: «قيّمته» لا يخالف ما تقدّم؛ لأن ما وقع به التقويم فالقضاء يصح أن يسمى «قيمةً»، لكن ما لم يُعلم أنه

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ط)، استدركناه من المخطوط، وبه يستقيم السياق.

(٢) (ط): «فكان». والتصويب من المخطوط.

(٣) (١٢/٩٧، ١٠٥).

وقع به التقويم فالقضاء، فإنه لا يصح أن يسمّى ثمنًا. فتدبر.

الثالث: أن ابن عمر لو بنى على حدسه لكان الغالب أن يتردد.

الرابع: أن الاختلاف في تقويم السلعة بين عارفيها وعارفي قيم جنسها في المكان والزمان الواحد لا يكون بهذا القدر، يقول هذا: ثلاثة، ويقول الآخر: عشرة. قال ابن حجر في «الفتح»^(١): «محال في العادة أن يتفاوت هذا التفاوت الفاحش... وإنما يتفاوت بزيادة قليلة أو نقص قليل لا يبلغ المثل غالبًا». ومع هذا فقد جاء في بعض الروايات عن ابن عمر - كما في «سنن أبي داود» والنسائي^(٢) - «أن النبي ﷺ قطع يد سارق سرق ثرسًا من صفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم». وهذا يدل على إتقان ابن عمر للواقعة ومعرفته بها، فهو المقدم على غيره.

هذا كله على فرض صحة خبر ابن إسحاق، وقد علمت أنه لا يصح، وسيأتي تمام ذلك. والصواب - مع صرف النظر عن الصحة - أن القائل: «عشرة دراهم» إنما نظر إلى الجنس، على ما تقدم بيانه.

فإن قيل: فقد قال أبو داود في «السنن»^(٣): «حدثنا عثمان بن أبي شيبة ومحمد بن أبي السريّ العسقلاني - وهذا لفظه، وهو أتم - قالوا: ثنا ابن نمير، عن محمد بن إسحاق، عن أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس قال: قطع رسول الله ﷺ يد رجل في مجنّ قيمته دينار أو عشرة دراهم».

(١) (١٠٢/١٢).

(٢) أبو داود (٤٣٨٦) والنسائي (٧٧/٨).

(٣) رقم (٤٣٨٧).

قلت: هذا لفظ ابن أبي السري كما صرَّح به أبو داود. وابن أبي السري وإن حكى ابن الجنيد أن ابن معين وثَّقه، فقال: قال أبو حاتم: «لين الحديث». وقال مسلمة: «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 نا 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 يُقَطَّع السارق في دون ثمن المجن، وثنُّ 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 أيضًا، ويمكن أن تكونا معًا للعهد، ولكن التقويم استنباطي على ما تقدَّم، لا تحقيقي.

فإن قيل: فقد قال ابن التركماني^(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: «قَوْمُ المَجْنُ الَّذِي قَطَّعَ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ عشرة دراهم».

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

(٢) (٩/٤٧٤).

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

(١) (٣/١٩١).

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

(٣) «الكبير» (٢/٢٦).

(٤) (٨/٨٣).

(٥) (١٢/١٠٣).

(٦) (٨/٨٣).

ابن إسحاق، عن أيوب 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 حدّثه عن محمد بن سلمة، والنسائي ذكر ذلك وحقّقه، فهو أولى. وفي كلام النسائي ما يدل على ترجيح الإرسال، فإنه قال عقب ذلك^(٢): «أخبرني حميد بن مسعدة عن سفيان - هو ابن حبيب - عن العزمي - هو عبد الملك بن أبي سليمان - عن عطاء قال: أدنى ما يُقطع فيه ثمنُ 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 يُقطع فيه السارق ثمن المجن. وكان يقوّم المجن في زمانهم دينارًا أو عشرة دراهم». وقال ابن التركماني^(٤): «في كتاب «الحجج» لعيسى بن أبان...»، ثم قال: «وفي كتاب «الحجج» عن مصعب بن سلام ويعلى بن عبيد قالا: ثنا عبد الملك عن عطاء أنه سئل: ما يُقطع فيه السارق؟ قال ثمن المجن، وكان في زمانهم يقوّم دينارًا أو عشرة دراهم».

وهذا الحديث في حُكمٍ مختلفٍ فيه تعمُّ به البلوى، وعطاء إمام جليل فقيه معمر، كان بمكة حيث ينتابها أهل العلم من جميع الأقطار، وله

(١) عقب رقم (٤٣٨٧).

(٢) النسائي (٨٣/٨).

(٣) (٤٧٥/٩).

(٤) «الجوهر النقي» (٨/٢٥٨، ٢٥٩).

أصحاب أئمة حفاظ فقهاء كانوا أعلمَ به وألزمَ 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: «لزمتُ عطاءً سبع عشرة سنة» وقال: «جالستُ عمرو بن دينار بعد ما فرغتُ من عطاء»، وكان يدلس عن غير عطاء، فأما عن عطاء فلا. قال: «إذا قلتُ: قال عطاء، فأنا سمعته منه، وإن لم أقل: سمعتُ». وإنما هذا لأنه كان يرى أنه قد استوعب ما عند عطاء فإذا سمع رجلاً يخبر عن عطاء بما لم يسمعه منه رأى أنه كذب فلم يستحل أن يحكيه عن عطاء. وهذا كما قال أبو إسحاق: «قال أبو صالح (ذكوان) و(عبد الرحمن بن هرمز) الأعرج: ليس أحد يحدث عن أبي [١٠١/٢] هريرة إلا علمنا أصادق هو أم كاذب». يريدان أنه إذا حدث عن أبي هريرة بما لم يسمعه منه علمنا أنه كاذب، لإحاطتهما بحديث أبي هريرة. وقال الإمام أحمد: «ابن جريج أثبت الناس في عطاء»، وكان ابن جريج يذهب إلى هذا المذهب. قال ابن التركماني^(١): «في «مصنف عبد الرزاق» عن ابن جريج قال: كان يقول^(٢): لا تُقطع 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) «الجواهر النقي» (٢٥٩/٨). وانظر «المصنف» (١٨٩٤٧).

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

(٣) «معاني الآثار» (١٦٧/٣).

مرزوق، قال: ثنا أبو عاصم، عن ابن جريج قال: كان قول عطاء على قول عمرو بن شعيب: لا تُقَطِّعَ اليد في أقل من عشرة دراهم». وهذا يُشعر 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 كأنوا ألزم له وأعلم به من عطاء، ولم يرو أحد منهم عنه في هذا الباب شيئاً. فأما ما روى عبد الرزاق^(١)، عن إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: «ثمن المجنّ الذي يُقَطِّع فيه دينار» ذكره ابن الترمذاني^(٢) = فليس بشيء. إبراهيم ساقط، ولا سيما إذا لم يُصرَّح بالسماع. وأما حسنُ ظنِّ الشافعي به، فكأنه كان متمسكاً لما سمع منه الشافعي، ثم ظهر فساده.

وقد قال ابن أبي شيبة في «المصنف»^(٣): «حدثنا عبد الوهاب الثقفي، عن خالد (بن مهران الحذاء)، عن عكرمة قال: تُقَطِّع اليد في ثمن المجنّ. قال قلت له: ذكر لك ثمنه؟ قال: أربعة أو خمسة». وعبد الوهاب وخالد من الثقات المشهورين. أفتراه يكون عند عكرمة عن مولاة ابن عباس أنه دينار أو عشرة دراهم، فيعدل عنه إلى ما لا يدري عن من أخذه مع شكّه فيه؟

فهذا كلّه يبيّن أن ابن عباس لم يقل ما رواه ابن إسحاق قطُّ، وأن عطاء

(١) في «المصنف» (١٨٩٥٦).

(٢) في «الجواهر النقي» (٢٥٧/٨).

(٣) (٤٧١/٩).

لم يحدث به عن ابن عباس قط. وإنما هو قول عطاء، وقد علمت 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 أحمد، نا شعيب بن [١٠٢/٢] أيوب، نا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، حدثني من سمع عطاءً، عن ابن عباس أن ثمن المجن يومئذ عشرة».

قلت: أبو أسامة كان يدلس، ثم ترك التدليس بأخرة، ولا يُدرى متى حدث بهذا؟ وشيخ الوليد لا يُدرى من هو؟ ولو كان به طُرُق لما كنى عنه. وقد كان من أهل بلد الوليد ممن يحدث عن عطاء: محمد بن عبد الله العرزمي 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 قال^(٤): ثنا الوهبي قال: ثنا ابن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده - مثله». يعني مثل حديثه المتقدم الذي رواه بهذا السند عن ابن إسحاق، عن أيوب بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس. وقد أقمنا

(١) «الكبير» (٢٦/٢).

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

(٣) في «معاني الآثار» (٣/١٦٣).

(٤) (ط): «قال». والتصويب من الطحاوي.

الحجة على أن ذلك 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) أن 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 يُقطع السارق في دون ثمن المجن»». قال عبد الله: وكان ثمن المجن عشرة دراهم». وفي «تفسير ابن كثير» (٣) أن ابن أبي شيبة روى عن ابن نمير وعبد الأعلى عن ابن إسحاق - فذكر مثله.

والذي وجدته في النسخة التي وقفتُ 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 المجن». وفيها (٥): «حدثنا عبد الأعلى وعبد الرحيم بن سليمان، عن محمد بن

(١) (١٩٣/٣).

(٢) (٤٧٤/٩). وقد حصل هنا تداخلٌ بين روايتين، وسيشير إليه 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 يحدث عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن النبي ﷺ قال: ما بلغ ثمن المجنّ فيه القطع. وكان ثمن المجنّ 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 ورجلاً من مزينة يسأله عن ضالّة الإبل... وسأله عن الحريسة التي تُوجد في مراتعها، قال: فقال: فيها ثمنها مرتين وضربُ نكّالٍ. قال: فما أخذ من أخطائه، ففيه القطعُ إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجنّ. فسأله، فقال: يا رسول الله، اللقطةُ نجدها في السبيل العامر؟ قال: عرّفها سنة...».

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

(١) أخرجه أحمد (٦٦٨٣، ٦٨٩١) وأبو داود (١٧١٠) والدارقطني (٣/١٩٤-١٩٥)

والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/١٩٠) وغيرهم.

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

(٣) رقم (٦٩٣٦).

(٤) في «المسند»: «ومن وُجد قد».

فما أخذ من جرانه، ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن ...» .

فأما الحديث المختصر في القطع وقيمة المجن، ففي «المسند» (ج ٢ ص ٢٠٤) (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 قَطَعَ فيما دون عشرة دراهم» .

وأخرج الدارقطني (ص ٣٦٩) (٢) من طريق أبي مالك الجنبلي عن حجاج بسنده نحوه. وكذلك من طريق زفر بن الهذيل عن حجاج. وأخرج (٣) من طريق سلمة بن الفضل «عن حجاج بإسناده: لا يُقَطع السارق في أقل من ثمن المجن، وكان ثمنُ 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 «التنقيح»: والحجاج بن أرطاة مدلس، ولم يسمع من عمرو هذا الحديث». وابن إسحاق أيضًا مدلس، وهو ممن يروي عن الحجاج، فأخلق به أن يكون سمع بعض رواياته لهذا الحديث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب، فرواها 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 شعيبًا حدثه أن عبد الله بن عمرو كان يقول - وحدثني أن مجاهدًا أخبره أن عبد الرحمن بن أبي ليلى 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 أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان ثمن المجن [يومئذ] (٢) عشرة دراهم». وأبو أسامة كان أولًا يدلّس كما سبق، فإن سلّمت هذه الرواية من تدليسه كانت متابعةً جيدةً لابن إسحاق في هذا اللفظ الذي صرّح فيه بالسماع.

فإن أغمضنا عن اضطراب ابن إسحاق وعن تدليس أبي أسامة قلنا: إنه يثبت أن عمرو بن شعيب روى عن أبيه عن جده هذا القدر الذي اتفقت عليه رواية ابن إسحاق المصرّحة بالسماع ورواية أبي أسامة عن الوليد بن كثير، وهو: «كان ثمنُ المجنُ يومئذُ عشرة دراهم».

ويبقى النظر في عمرو بن شعيب. وقد لخصّ ابنُ حجر كلامهم فيه بقوله: «ضعّفه ناس مطلقًا، ووثّقه الجمهور. ومن ضعّفه مطلقًا فمحمول على روايته عن أبيه عن جده. فأما روايته عن أبيه، فربما دلّس ما في الصحيفة ... فإذا قال: حدثني أبي، فلا ريب في صحتها... وقد صرّح شعيب بسماعه

(١) (٣/١٩١).

(٢) الزيادة من الدارقطني.

من عبد الله بن عمرو في أماكن... لكن هل سمع منه جميع ما روى [١٠٥/٢] عنه، أم سمع بعضها والباقي صحيفة؟ الثاني أظهر عندي، وهو الجامع لاختلاف الأقوال فيه، وعليه ينحطُّ كلام الدارقطني وأبي زرعة».

فإن قيل: فإذا لم يصرِّح 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. وجدَّ شعيب كُتِبَ عبد الله بن عمرو، فكان يرويها عن جده إرسالاً، وهي صحاح عن عبد الله بن عمرو غير أنه لم يسمعها». قال ابن حجر: «فإذا شهد له ابن معين أن أحاديثه صحاح غير أنه لم يسمعها، وصحَّ سماعه 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 قيَّد فيه سماعاته لتلك الصحيفة. وقد قال الإمام أحمد: «له أشياء مناكير، وإنما يُكتب حديثه يُعتبر به، فأما أن يكون حجة فلا». وقال مرة: «ربما احتججنا به، وربما وجَّس في القلب منه شيء»، كأنه يريد أن يحتج به إذا لم يكن الحديث منكراً. وفي كلام لأبي زرعة: «ما أقلُّ ما نُصيب عنه مما روى عن غير أبيه عن جده من المنكر!». وهذا يدل أن في روايته عن أبيه عن جده مناكير غير قليلة. وبذلك صرَّح ابن حبان في «الثقات»^(١).

(١) بل في «المجروحين» (٧٢/٢). ولم يترجم له في «الثقات».

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 يدلس عن الصحيفة، يدلس عن غير الصحيفة.

فالذي يتحصل أن ما صرَّح فيه عمرو بالسماع من أبيه، وبسماع أبيه من عبد الله بن عمرو، فإنها تقوم به الحجة. وما لم يصرَّح بذلك ففيه وقفة. ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث التصريح بسماع أبيه من عبد الله بن عمرو. فأما سماعه من أبيه، فوقع التصريح به في لفظ «كان ثمن المجن يومئذ عشرة دراهم» في رواية ابن إسحاق عن عمرو، ورواية أبي أسامة عن [١٠٦/٢] عمرو، ورواية أبي أسامة عن الوليد بن كثير عن عمرو؛ إلا أن فيه اضطراب ابن إسحاق وتدليس أبي أسامة، مع عدم التصريح بسماع شعيب.

وقد قال الشافعي (٢) لمن ناظره من الحنفية: «عمرو بن شعيب قد روى أحكامًا توافق أقاويلنا وتخالف أقاويلكم عن الثقات، فرددموها، ونسبتموه إلى الغلط، فأنتم محجوجون. إن كان ممن ثبت حديثه، فأحاديثه التي وافقناها وخالفتموها أو أكثرها - وهي نحو ثلاثين حكمًا - حجة عليكم، وإلا فلا تحتجوا به».

وبعد اللتيا والتي، إن صحَّ 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» (٣٤٥/٦).

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 «مصنّف ابن أبي شيبة»: «لا يُقَطَّع السارق في دون ثمن المجن»، وفي النسخة التي وقفتُ عليها من «المصنّف»: «القطع في ثمن المجن»، وفي رواية ابن راهويه، عن ابن إدريس، عن ابن إسحاق، عن عمرو: «ما بلغ ثمن المجن ففيه 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 مثليّه والعقوبة، ومن سرق شيئاً بعد أن يؤويه الجرين، فبلغ ثمن المجن، فعليه القطع...».

ومن طريق ابن وهب^(٢) «أخبرني عمرو بن الحارث 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 والنكال، وليس في شيء من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح، فبلغ ثمن المجن، ففيه قطع اليد...».

(١) (٨ / ٨٥).

(٢) (٨ / ٨٦).

ومن طريق عبید الله بن الأحنس (١) «عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سئل رسول الله ﷺ: في كم تُقَطَّع اليد؟ قال: لا تُقَطَّع اليد في ثمر معلق. فإذا ضمَّه الجَرِينُ قُطِعَتْ في ثمن المجن، ولا تقطع في حريسة الجبل، فإذا آوى المراحُ قُطِعَتْ 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 الترمذاني (٣): «ذكر الطحاوي أن الحديث الأول تلقت العلماء منته بالقبول، واحتجوا به. والحديث الثاني لا يحتجون به، ويطعنون في إسناده، ولا سيما ما فيه مما يدفعه الإجماع من غرم المثليين».

أقول: وإنما الطعن في إسناده، لمكان عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، فليس للطحاوي أن يحتج بتلك القطعة من هذا الحديث ولا بشيء من رواية 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) (٨٤/٨). وفيه «عبد الله» مكبراً، خطأ.

(٢) رقم (١٧١٠-١٧١٣).

(٣) في «الجواهر النقي» (٨/٢٦٣).

(٤) (٨٣١/٢).

وابن أبي الحسين إنما سمعه من عمرو بن شعيب كما صرح 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 وآله وسلم، كأنه بعد أن قطع في المجن جاءه ذلك السائل، فاستشعر من سؤاله حرصه على الالتقاط وما يقرب من السرقة أو يكونها، فشدّد عليه النبي ﷺ بذكر غرامة المثليين وجلّدات النكال. ثم ذكر له القطع، وعدلّ عن أن يقول: «ما بلغ ثلاثة دراهم» أو «ما بلغ ربع دينار»، ليتنبه السائل لموضع العبرة، ويعلم أن ذلك أمر مفروغ منه، قد نفذ به الحكم وجرى به العمل، ليكون ذلك أبلغ في المقصود من رذعه.

ولمثل هذا كثر في القرآن ترداد التذكير بأيام الله تعالى في الأمم السابقة. وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تلا على عتبة بن ربيعة أوائل سورة (فصلت)، فلما بلغ ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴿١٣﴾﴾ بادر عتبة فوضع يده على فم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وناشده الرحم أن يكفّ^(٢).

(١) (٢/ ٨٤ من ترتيب السندي). وهو في كتاب «الأم» (٧/ ٣٧٦).

(٢) أخرجه البغوي في «تفسيره» (٧/ ٣٢٧) من طريق الحماني 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 الكندي الكوفي فقال: «وقد ضعف بعض الشيء». قلت: والذيال هذا ترجمه ابن أبي حاتم (١/ ٢/ ٤٥١) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً. والحماني هو عبد الحميد بن عبد الرحمن الكوفي قال الحافظ: «صدوق يخطئ». وسيأتي كلام المصنف فيه ص ١١٠ [ص ١٨٥]. [ن]. والذي تكلم فيه المصنف هو يحيى بن عبد الحميد الحماني.

وكان عبد الله بن عمرو حفظ هذا، ولم يبحث عن قيمة ذلك [١٠٨/٢] المجن، ولا بلغه ما يُغني عن ذلك؛ فلما سئل بعد وفاة النبي ﷺ اضطرَّ إلى الحدس باعتبار الجنس، كما تقدّم شرحه. وقد علم عبد الله بن عمر بن الخطاب قيمة ذلك المجن على التحقيق. وإذا جاء نهرُ الله بطلَّ نهرُ مَعْقِل (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 الحبشي قال: قال رسول الله ﷺ: «أدنى ما يُقَطَّع فيه السارق ثمنُ المجن». قال: وكان يُقَوِّم يومئذ دينارًا».

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) هذا مثل، انظر «ثمار القلوب في المضاف والمنسوب» (ص ٣٠، ٣١).

(٢) في «معاني الآثار» (٣/١٦٣).

(٣) كذا الأصل، وهو سهو من المصنّف رحمه الله تعالى، أراد أن يقول: «معاوية بن هشام» فسبّه القلم وقال: «ابن الأصبهاني...» ثم لم يتبّه لذلك، فأعاده في الموضع الآخر ص ١١٠ س ٥ [ص ١٨٤]، وجلّ مَنْ لا يسهو ولا ينسى. أقول هذا لأن ابن الأصبهاني متفق على توثيقه، وهو من شيوخ البخاري في «الصحيح»، ولم يجرحه أحد البتة، ولذلك قال الحافظ في ترجمته من «التقريب»: «ثقة ثبت». وأما معاوية بن هشام فهو الذي ينطبق عليه قول المصنّف: «كثير الغلط»، وهو أخذه من قول أحمد فيه: «كثير الخطأ»، وقول الحافظ: «صدوق له أوهام» فهو علة هذا اللفظ، حفظه عنه ابن الأصبهاني. [ن].

(٤) (٨٢/٨).

حدثنا معاوية قال: حدثنا سفيان، عن منصور، عن مجاهد وعطاء^(١)، عن أيمن قال: لم يقطع النبي ﷺ السارق إلا في ثمن المجن، وثمان المجن يومئذ دينار». محمود أثبتُ جدًّا من ابن الأصبهاني.

وأخرجه النسائي^(٢) من طريق ابن مهدي، عن سفيان، عن منصور، عن مجاهد، عن أيمن: «لم تكن تُقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن، وقيمته 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 يصرِّح بالسماع. وأيمن هو أيمن الحبشي كما صرِّح 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...». فإما 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»، ووالد عبد الواحد تابعي لم يدرك الخلفاء الراشدين؛ وإما أن يكون آخر لا يعرف.

فإن قيل: فقد قال النسائي^(٢): «أخبرنا علي بن حجر، قال أنبأنا شريك، عن منصور، عن عطاء ومجاهد، عن أيمن ابن أم أيمن [يرفعه قال: «لا يُقَطَّع إلا في ثمن المجنِّ، وثمانه 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 يُقَطَّع السارقُ إلا في مجنِّ أو حَجَفَةٍ قيمته دينار».

قلت: شريك - على فضله - سيئ الحفظ كثير الغلط. ونسبه 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) (٨/١٩٤).

(٢) (٨/٨٣) وكذا في «السنن الكبرى» (٧٣٩٤).

(٣) (٢/٢٥-٢٦).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ط)، استدركناه 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 تفرّد بقوله: «ابن أم أيمن»، ويجوز أن يكون زاد ذلك وهماً، أو يكون قال: «أيمن ابن أم أيمن» كما يقال: «أحمد ابن أم أحمد»، وإن لم تكن كنية أمه أم أحمد. وفي محاوره 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 تفرّد شريك بقوله: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم». وشريك قد تقدم حاله، والأئمة الأثبات لا يذكرون ذلك. ورواية الطحاوي عن فهد، عن ابن الأصبهاني، عن سفيان شاذة، بل باطلة. وابن الأصبهاني كثير الغلط جداً^(٣).

فإن قيل: فقد قال الطحاوي^(٤): «ثنا ابن أبي داود قال: ثنا يحيى بن

(١) (١٧٩٣ / ٤).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٢٣٧٢١).

(٣) قلت: بل هو ثقة حجة. والعلة من معاوية بن هشام، كما بيناه (ص ١٠٨) [ص ١٨١]. [ن].

(٤) في «معاني الآثار» (١٦٣ / ٢).

عبد الحميد الحِمَّاني قال: ثنا شريك، عن منصور، عن عطاء، عن أيمن، عن أم أيمن، قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا يُقَطَّع السارق إلا في حَجْفَةٍ»، وقُوِّمَت يومئذٍ على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم.

قلت: زاد ابن الحِمَّاني ضِعْفًا على إِبَّالة. وهو متكلَّم فيه، وإن ألحَّ ابن معين 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، وليست له صحبة. قلت لأبي: قد روى 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 تُقَطَّع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المِجَنِّ». وفي رواية علي بن صالح: «لم تقطع اليد في عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المِجَنِّ». وفي رواية جرير: «لا يقطع السارق إلا في ثمن المِجَنِّ». وفي رواية الحسن بن صالح وأبي عوانة وشيبان: «يقطع السارق في ثمن المِجَنِّ». وسفيان إمام، وعلي ثقة، والباقون جماعة. وقد كان أبو نعيم الفضل بن دكين يقول: «ما رأيت أحدًا إلا وقد غلط في شيء غير الحسن بن صالح».

والجملة الثانية: لم تقع في رواية جرير، ولفظها^(١) في رواية سفيان: «ثمن المِجَنِّ يومئذٍ [١١١/٢] دينار». وفي رواية الباقرين نحوه إلا الحسن بن

(١) في (ط): «ولفظه». والمثبت من المخطوط.

صالح فلفظها عنده: «كان ثمن المجن في عهد رسول الله ﷺ دينارًا 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 قَطَعَ فيه رسول الله ﷺ احتيط في ذلك، فلم يُقَطَعَ إلا فيما أُجمِع أن فيه وفاءً بقيمة المجن التي جعلها رسول الله ﷺ مقدارًا لا يُقَطَع فيما هو أقل منها، وهو عشرة دراهم».

أقول: قد علمت أنه ليس فيما ذكره الطحاوي ما يصلح دليلًا على أن النبي ﷺ بيّن أنه لا قطع فيما دون قيمة ذاك المجن، ولا ما يصلح دليلًا يخالف الحجة الواضحة المحققة أن قيمته ثلاثة دراهم.

ثم قال الطحاوي^(٢): «وقد ذهب آخرون إلى أنه لا يُقَطَع إلا في ربع دينار فصاعدًا، واحتجوا على ذلك بما حدثنا يونس، أخبرنا به ابن عيينة... كان رسول الله ﷺ يقطع في ربع دينار فصاعدًا. قيل لهم: ليس هذا حجة، لأن عائشة إنما أخبرت عمًا قَطَعَ فيه رسول الله ﷺ، فيحتمل أن يكون ذلك لأنها قَوّمت ما قُطِع فيه [فكانت قيمته عندها ربع دينار، فجعلت ذلك مقدارًا ما كان النبي ﷺ يقطع فيه]»^(٣).

(١) «معاني الآثار» (٣/١٦٣).

(٢) (٣/١٦٣، ١٦٤).

(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 روايته عن الزهري. وهذا الذي ذكره الطحاوي هو رواية 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: «تقطع 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 قطع».

(١) رقم (١٦٨٤).

(٢) رقم (٢٤٠٧٨) ومن طريقه أبو داود (٤٣٨٣).

(٣) (٧٩، ٧٨/٨).

(٤) (١٠٢/١٢).

(٥) (٨٣/٢ - ترتيب السندي). وهو في كتاب «الأم» (٣٧٢/٧).

(٦) «معاني الآثار» (١٦٦/٣). وهو في «مسند الحميدي» (٢٧٩) بلفظ: «القطع في ربع دينار فصاعداً».

(٧) (١٦٧/٣).

و لنجب عن قول الطحاوي: «ليس هذا بحجة»، ثم ننظر في الروايات.
فأما الجواب: فإن أراد أن الحديث بذاك 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: «يحتمل أن يكون ذلك لأنها قومت 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 غير حديث ابن
عمر، وهو موافق لهذا الحديث؛ لأن صرف الدينار كان حينئذ اثني عشر
درهماً. وقول الحنفية: كان صرفه عشرة دراهم، مردود كما بيّن في محلّه.
وهبّ أنه كان صرفه في وقت ما عشرة، فذلك لا يدفع أن يكون صرفه في
وقت آخر اثني عشر. وهبّ أن صرفه كان في طول العهد النبوي عشرة
دراهم، فالفرق نصف درهم. وليس في حديث ابن عمر نفي للقطع فيما دون
ثلاثة دراهم. وهبّ أن عائشة قومت ذلك المجنّ درهمن ونصفاً، فقد اتفقنا
على القطع في ثلاثة دراهم، لأنه إذا قُطع فيما دونها قُطع فيها.

وأما الروايات، فالواجب أن يُبدأ باستقصاء النظر في الاختلاف عن ابن
عبيّنة عن الزهري، ثم بالنظر في رواية غيره عن الزهري، ثم برواية غير
الزهري عن عمرة. والطحاوي عدل عن هذا، فأخذ إحدى الروايتين عن ابن

عيينة، 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: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً» (٢) ثم قال: «يونس بن يزيد عندكم لا يقارب [١١٣/٢] ابن عيينة». ثم ذكر بعض روايات غير الزهري عن عمرة، وأنهم اختلفوا، فمنهم من رفعه ومنهم من وقفه، وحاول ترجيح الوقف، ثم عاد فذكر رواية الحميدي والحجاج بن منهال عن ابن عيينة، ورواية إبراهيم بن سعد عن الزهري بنحوها، ثم قال (٣): «فلما اضطرب حديث الزهري 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، حسيبه الله! فلندعه، ولنسلك الجادة.

أما الروايتان عن ابن عيينة، فقد ترجح رواية الشافعي والحميدي ومن وافقهما بأمور:

الأول: أن روايتها عن ابن عيينة ممن سمع منه قديماً. وقد جاء عن يحيى القطان (٤): «قلت لابن عيينة: كنت تكتب الحديث، وتحدث اليوم وتزيد في

(١) (٣/١٦٤).

(٢) قلت: هذا أخرجه مسلم أيضاً في «صحيحه» (٥/١١٢) من طرق أخرى قالوا: حدثنا ابن وهب به مرفوعاً بلفظ: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً». [المؤلف].

(٣) (٣/١٦٧).

(٤) كما في «تهذيب التهذيب» (٤/١٢١).

إسناده أو تنقص منه. فقال: عليك بالسماع الأول، فإنني قد سئمت»^(١). كأنه يريد: سئِمَ من مراجعة أصوله.

الوجه الثاني: أن من رواها 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 الأيلي، ويحيى، وعبد ربه ابنا^(٣) سعيد، والزهري أحفظهم كلهم، إلا أن في حديث يحيى ما قد دل على الرفع: ما نسيْتُ ولا طال عليّ، القطعُ في ربع دينار فصاعداً». فهذا يدل أن ابن عيينة لما حدّث الحميديّ اعتنى بالحديث واحتفل له. وذلك أحرى 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 أيضًا.

(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 تُقَطَّع يدُ سارقٍ على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المِجَنِّ: تُرْسٍ أو حَجَفَةٍ. وكان كل واحد منهما ذا ثمن». فقولها: «تُرس أو حَجَفَة» يدل أنها لم تعرفه، وإذا لم تعرفه لا يمكنها أن تُقَوِّمه.

وقولها: «وكان كل واحد منهما ذا ثمن» ظاهر في أنها لم تعرف ثمن ذاك المِجَنِّ، وإلا لبيَّنته لتتم الفائدة المقصودة.

فإن قيل: لا يلزم من عدم معرفتها بقيمة ذاك المِجَنِّ أن لا تعرف قيمة غيره مما قَطَّع فيه النبي ﷺ.

قلت: قد قطع النبي ﷺ سارق رداء صفوان، وكان ثمنه ثلاثين درهماً^(٢). وقطع يد المخزومية التي كانت تستعير الحُلِيِّ وتجده^(٣). وهاتان الواقعتان ليس فيهما ربع دينار، فكيف تأخذ عائشة منهما 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 احتاجت أن تقول ما رواه هشام عن أبيه عنها، بل كانت تذكر ذاك الشيء الآخر الذي عرَفَتْ قيمته،

(١) البخاري (٦٧٩٤) ومسلم (١٦٨٥).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» (٨٣٤/٢) عن صفوان بن عبد الله بن صفوان مرسلًا. ووصله النسائي (٦٨/٨، ٦٩) وابن ماجه (٢٥٩٥).

(٣) أخرجه مسلم (١٠/١٦٨٨) من حديث عائشة.

فذلك أو في بمقصودها من ذكر ما لم تعرفه^(١) ولا عرفت قيمته.

فإن قيل: قد قال النسائي^(٢): «أخبرنا قتيبة، ثنا جعفر بن سليمان، عن حفص بن حسان، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، قطع النبي ﷺ في ربع دينار»

قلت: جعفر فيه كلام، وحفص مجهول.

فإن قيل: فقد يُعكس عليك الأمر فيقال: لو كان عندها عن النبي ﷺ قوله: «تُقَطَّع يَدُ السَّارِقِ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا» أو نحوه لما احتاجت أن تقول ما رواه هشام عن أبيه عنها.

قلت: هناك مسألتان:

[١١٥/٢] الأولى: هل يقطع في ربع دينار؟

الثانية: هل يُقَطَّع فيما دون ذلك؟

فحديثها مرفوعاً: «تُقَطَّع يَدُ السَّارِقِ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا» يدل على المسألة الأولى بمنطوقه، ولا يدل على الثانية إلا بمفهوم المخالفة. فكأنها لما أرادت الاحتجاج على أنه لا يُقَطَّع في الشيء التافه، استضعفت أن تخصص القرآن بمفهوم المخالفة، فلم تحتج بهذا الحديث، وعدلت إلى ما رواه هشام عن أبيه عنها. وكأنها كانت تُجَوِّز أن تكون قيمة ذاك المجن كانت أقل من ربع دينار، فأخبرت بما عندها، وهو أنه أقل ما يقطع فيه النبي ﷺ، وتركت النظر لغيرها.

(١) (ط): «لم تعرف». والمثبت من (خ).

(٢) (٧٧/٨).

فإن قيل: فقد جاء في بعض روايات حديث عمرة عنها أن النبي ﷺ قال: «لا تُقَطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً»، 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: «لا تُقطع...» إنما روى بالمعنى، فصَّرَحَ بمقتضى مفهوم المخالفة.

إذا تقرر هذا فلو صحَّ عنها أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يقطع اليد في ربع دينار» لوجب حملُه 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»، عَلِمَ منه أنه كان إذا رُفِعَ إليه في سرقة ربع دينار قَطَعَ. فإن لم يقع القطع بالفعل لعدم الرفع، فهو واقع بالقوة.

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 تحديثه للحميدي كما مرَّ، وتارة بلفظ: «القطع في ربع دينار»، وتارة: «السارق إذا سَرَقَ ربع دينار قُطِع»، 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 فلِمَا استقرَّ [١١٦/٢] في نفس ابن عيينة أن النبي ﷺ إذا قال شيئاً فقد عمل به أو كأنه قد عمل به.

يتفوه بها^(١)، وإنما هي من تغيير المختصر الذي ليس عنده من العلم ما يعرف به مقام ابن عيينة، كما فعل المختصر في الموضع السابق.

والمقصود هنا إنما هو أن ابن عيينة كان كثيرًا ما يروي من حفظه، ويروي بالمعنى. هذا، وصنيع مسلم في «صحيحه» يقتضي أنه لا فرق في المعنى، فإنه صرح أولاً بلفظ ابن عيينة الأول^(٢): «قالت عائشة: كان رسول الله...»، ثم ساق الإسناد عن معمر، وإبراهيم بن سعد، وسليمان بن كثير؛ وقال: «كلهم عن الزهري بمثله»، مع أن لفظ معمر وإبراهيم كلفظ الحميدي عن ابن عيينة، ولفظ سليمان كلفظ الشافعي عن ابن عيينة. أما البخاري، فأعرض عن رواية ابن عيينة البتة، كأنه يقول: اختلفت الرواية عنه، وفي رواية غيره الكفاية.

والحق أن رواية الحميدي 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: يونس وابن عيينة من جانب، وابن عيينة [١١٧/٢] وحده من جانب، أيهما أرجح؟ على أن مع يونس جماعة كما يأتي.

وفي «فتح الباري»^(٣): «و أما نقل الطحاوي عن المحدثين أنهم يقدمون ابن عيينة في الزهري على يونس، فليس متفقاً عليه عندهم، بل أكثرهم على العكس. وممن جزم بتقديم يونس على سفيان في الزهري:

(١) بل هو كذلك في «مشكل الآثار» (٧/١٩٢). ولم يغيره المختصر.

(٢) رقم (١/١٦٨٤).

(٣) (١٠٣، ١٠٢/١٢).

يحيى بن معين، وأحمد بن صالح المصري. وذكر أن يونس صحب الزهري أربع عشرة سنة، وكان يزامله في السفر، وينزل عليه الزهري إذا قدم أيلة. وكان يذكر أنه كان يسمع الحديث الواحد من الزهري مرارًا. وأما ابن عيينة، فإنما سمع منه سنة ثلاث وعشرين ومائة. ورجع الزهري، فمات في التي بعدها».

أقول: أما الحفظ، فابن عيينة أحفظ وأضبط بلا شك، ولا سيما فيما رواه قديمًا، 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 لأمر 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؛ فأئني معنى للموازنة بين الرجلين؟

أما بقية الرواة عن الزهري فجماعة:

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، وقالوا في المتن: «لا تُقَطَّع اليَدُ إلا في ربع دينار فصاعداً». وهذه رواية بالمعنى بالتصريح بمفهوم المخالفة، والأولون أكثر وأثبت.

وأخرج الإمام أحمد في «المسند» (ج ٦ ص ٣٦)^(٢) عن عتَّاب، وأخرج النسائي^(٣) عن حبان بن موسى، كلاهما عن ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن عمرة، عن عائشة مرفوعاً: «تُقَطَّع اليَدُ في ربع دينار فصاعداً». وهذا أثبت مما تقدم، لأن ابن المبارك أثبت من ابن وهب، وكان يقول: كتاب يونس صحيح. وكان من عادة ابن المبارك تتبُّعُ [١١٨/٢] أصول شيوخه، فالظاهر أنه أخذ هذا عن يونس من أصل كتابه. ويشهد لذلك أنه لم يذكر عروة، وبقية الرواة عن الزهري غير يونس في رواية ابن وهب لا يذكرون عروة، وحديث عروة عن عائشة ليس بهذا اللفظ.

وفي «الفتح»^(٤): «يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ عُرْوَةَ هُوَ الَّذِي حَفِظَهُ هِشَامُ عَنْهُ، وَحَمَلَ يُونُسُ حَدِيثَ عُرْوَةَ عَلَى حَدِيثِ عَمْرَةَ، فَسَاقَهُ عَلَى لَفْظِ عَمْرَةَ. وَهَذَا يَقَعُ لَهُمْ كَثِيرًا».

أقول: وإنما يتصرف يونس هذا التصرف إذا حَدَّثَ من حفظه أو من فرعٍ خرَّجه من أصوله. فأما إذا حَدَّثَ من أصله فإنما يكون على الوجه. فبان بهذا أن ابن المبارك أخذ الحديث عن يونس من أصل كتابه، ولِقْوَةُ هذه الرواية

(١) رقم (٢/١٦٨٤).

(٢) رقم (٢٤٠٧٩). وفي (ط): «ص ٣١١ خطأ».

(٣) (٧٨/٨).

(٤) (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 «الصحیح»^(١) عن القعنبی عن إبراهيم بمثل رواية ابن المبارك عن يونس. وكذلك ذكره الطحاوي^(٢): «ثنا ربيع المؤذن، ثنا أسد، ثنا إبراهيم». وأخرجه مسلم في «الصحیح»^(٣) عن أبي بكر بن أبي شيبة «ثنا يزيد بن هارون، أخبرنا سليمان بن كثير وإبراهيم...» ولم يسق 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 «الصحیح»^(٥) عقب رواية إبراهيم: «وتابعه عبد الرحمن بن خالد، وابن أخي الزهري، 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 الزهري... فوصلها أبو عوانة في «صحيحه» من طريق يعقوب بن إبراهيم بن سعد، عن ابن أخي ابن شهاب، عن عمه... وأما

(١) رقم (٦٧٨٩).

(٢) «معاني الآثار» (٣/١٦٧).

(٣) رقم (١٦٨٤).

(٤) (٩/٤٦٨، ٤٦٩).

(٥) رقم (٦٧٨٩).

(٦) (١٠١/١٢).

متابعة معمر، فوصلها أحمد عن عبد الرزاق عنه. وأخرجه مسلم من رواية عبد الرزاق لكن لم يُسَقْ لفظه. وساقه النسائي، ولفظه: «تُقَطَّع يد السارق في ربع دينار فصاعداً». ووصلها هو أيضاً وأبو عوانة من طريق سعيد بن أبي عروبة عن معمر. وقال أبو عوانة في آخره: قال سعيد: نَبَلْنَا معمرًا، رويناها عنه [١١٩/٢] وهو شابٌ ... وسعيد أكبر من معمر، وقد شاركه في كثير من شيوخه. ورواه ابن المبارك عن معمر لكن لم يرفعه، أخرجه النسائي».

أقول: رواية أحمد في «المسند» (ج ٦ ص ١٦٣) (١). ورواية مسلم (٢) هي عن إسحاق بن إبراهيم وعبد بن حميد عن عبد الرزاق. ورواية النسائي (٣) هي عن إسحاق عن عبد الرزاق. وكذلك أخرجه البيهقي في «السنن» (ج ٨ ص ٢٥٤) من طريق أحمد بن يوسف السُّلَمي عن عبد الرزاق. ورواية سعيد بن أبي عروبة عند النسائي (٤) هي عن عبد الوهاب الخفاف عنه. وقد عدُّوا عبد الوهاب من أثبت الناس عن ابن أبي عروبة، لكن ذكر بعضهم أنه سمع من قبل الاختلاط وبعده. وهذا لا يضرُّ هنا، فإن قول سعيد: «نَبَلْنَا معمرًا، رويناها عنه وهو شاب» يقضي بأن سعيداً روى هذا قديماً، فإن معمرًا ولد سنة ست أو سبع وتسعين، وسعيد بدأ به الاختلاط أو آخر سنة ١٤٣، واشتد به قليلاً سنة ١٤٥هـ، واستحكم سنة ١٤٨. هذا هو الجامع بين الحكايات المتصلة في ذلك، فأما المنقطعة فلا عبرة بها.

(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 الشيخان، ولكنهما لم يخرجاه عنه في «الصحيح». وإنما روى له النسائي والترمذي، ووثقه النسائي ومسلمة بن قاسم. وقال ابن حبان: «كان متقناً»، فالله أعلم. وقد روى النسائي^(٢) عنه، عن ابن المبارك، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن عائشة قالت: يُقطع في ربع دينار فصاعداً.

وأثبت الروايات عن يحيى ما رواه مالك^(٣) وابن عيينة^(٤) عنه عن عمرة عن عائشة: «ما طال عليّ ولا نسيْتُ: القطعُ في ربع دينار فصاعداً». فإن لم يكن وهم في روايته عن ابن المبارك عن معمر فالتقصير من معمر. وقد قال الإمام أحمد^(٥): «حديث عبد الرزاق عن معمر أحبُّ إليّ من حديث هؤلاء البصريين (عن معمر)، كان (معمر) يتعاهد كتبه وينظر فيها باليمن (حيث سمع منه عبد الرزاق)، وكان يحدثهم حفظاً بالبصرة».

وسعيد بن أبي عروبة أقدم سماعاً، فإن لم يكن الوهم من سويد، فكأن معمرًا حدّث بالحديث مرّةً من حفظه حيث سمع منه ابن المبارك فشكّ 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 الحميدي في «مسنده» (٢٨٠) والنسائي (٧٩/٨) والطحاوي (١٦٥/٣).

(٥) كما في «تهذيب التهذيب» (٣١٢/٦).

الرفع، فقَصَّرَ به، كما كان يقع مثل هذا لحماذ بن زيد. وقد حَدَّثَ به معمر قبل ذلك حيث سمع منه ابن أبي عروبة، فرفعه. وحَدَّثَ 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: زَمَعَةَ بن صالح. في «مسند أبي داود الطيالسي» (ص ٢٢٠) (١):
حدثنا زمعة، عن الزهري، عن عمرة، عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: تُقَطَّع يَدُ السَّارِقِ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا».

فهؤلاء سبعة رووه عن الزهري كما رواه الحميدي والشافعي وغيرهما عن ابن عيينة عن الزهري. وإنما هناك اختلاف على ابن عيينة ومعمر، وأرجح الروايتين عن كل منهما هي الموافقة للباقيين. وهَبَّ أن الاختلاف عنهما ضارٌّ، فبروايتهما فقط، ويثبت الحديث برواية الباقيين. وليس وراء ذلك إلا اختلاف يسير في الألفاظ، مع اتحاد المعنى. فليس في حديث الزهري ما يسوغ أن يسمَّى اضطرابًا، فضلًا عن أن يكون اضطرابًا مُسْقِطًا، كما زعم الطحاوي بقلة مبالاة، مع تشبُّهه بحديث ابن إسحاق الذي تقدم حاله!

و أما بقية الرواة عن عمرة فجماعة:

الأول: ابن ابن أخيها محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد^(٢) بن زرارة الأنصاري. 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، حدثنا الحسين (المعلم)، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري، عن عمرة بنت عبد الرحمن حدثته أن عائشة حدثتهم عن النبي ﷺ قال: «تُقَطَّعَ اليد في ربع دينار».

ورواه عن عبد الوارث أيضًا ابنه عبد الصمد، وصرَّح 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 هقل بن زياد عن يحيى كما في «الفتح»^(٤) عن «مسند أبي يعلى».

وقال النسائي^(٥): «أنا حميد بن مسعدة، ثنا عبد الوارث، ثنا حسين، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري، ثم ذكر كلمة معناها: عن عمرة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: لا تُقَطَّعَ اليد إلا في ربع دينار». لم يُتَقَنَّ حميدٌ بدليل قوله: «فذكر كلمة معناها»، والصواب: «تُقَطَّعَ اليد في ربع دينار» كما مرّ.

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).

القنَاد، عن يحيى بن أبي كثير، [١٢١/٢] عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن عمرة، عن عائشة: كان النبي ﷺ يقطع اليد في ربع دينار. والقنَاد ليس بعمدة، وذكر الساجي أن ابن معين ضَعَفَه. وقال العقيلي: «يهم في الحديث». وقال ابن حبان في «الثقات»^(١): «يخطئ». فقد وهم في السند بقوله: «بن ثوبان»، ووهم في المتن كما رأيت.

الثاني: أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم. رواه عنه جماعة، منهم يزيد بن الهاد عند مسلم في «صحيحه»^(٢) من وجهين، وعند الطحاوي^(٣) من وجهين آخرين. ومنهم عبد الرحمن بن سلمان عند النسائي^(٤)، ومنهم ابن إسحاق عند الطحاوي^(٥) والبيهقي^(٦). وقال في المتن المرفوع: «لا تُقَطَّعُ اليدُ إلا في ربع دينار».

وفي رواية البيهقي (ج ٨ ص ٢٥٥) من طريق ابن إسحاق عن أبي بكر: «أُتِيْتُ بِنَبْطِي قَدْ سَرَقَ، فَبَعَثْتُ إِلَيَّ عَمْرَةَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: أَيُّ بُنْيٍّ إِنْ لَمْ يَكُنْ بَلِغَ رُبْعِ دِينَارٍ فَلَا تَقْطَعْهُ؛ فَإِنْ عَائِشَةُ حَدَّثَتْني أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

(١) (٢٦/٦).

(٢) رقم (٤/١٦٨٤).

(٣) (١٦٥/٣).

(٤) (٨٠/٨). وعبد الرحمن بن سلمان إنما يرويه عن يزيد بن الهاد كما في «السنن الكبرى» (٧٣٧٦) و«التحفة» (١٧٩٥١) وقد سقط «يزيد بن الهاد» من نسخ المجتبي سهواً.

(٥) (١٦٦/٣).

(٦) في «الكبرى» (٢٥٥/٨).

يقول: لا يُقطع 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: «قدمت المدينة، فلقيتُ أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وهو عامل على المدينة، فقال: أُتيتُ بسارق (زاد البيهقي: من أهل بلادكم حوراني قد سرق سرقة يسيرة. قال) فأرسلتُ إليَّ خالتي عمرة بنت عبد الرحمن أن لا تعجلُ ... قال: فأتني، فأخبرتني 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 فصاعدًا». وقد دل حديث عروة - كما تقدّم - 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، فحُقه أن يقال مثلاً: «تُقطع اليد في ربع دينار». وإذا [١٢٢/٢] كان الثاني هو الأهم، فحُقه أن يقال مثلاً: «لا تُقطع اليد إلا في ربع دينار». وإذا كانا سواءً جُمع بين اللفظين. فلما كان الأهم في الواقعة التي ذكرها أبو بكر هو الحكم الثاني وقع التعبير بما يوافقُه. 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 «الصحیح»^(١) من طريق ابن وهب، عن مخرمة بن بكير بن الأشج «عن أبيه، عن سليمان بن يسار، عن عمرة أنها سمعت عائشة تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تُقَطَّعُ اليَدُ إِلَّا فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا». وأخرجه الطحاوي^(٢) عن يونس عن ابن وهب مثله، إلا أنه قال: «يد السارق».

قال الطحاوي^(٣): «أنتم 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 بكير: 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 يعتدُّ 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: «لا تُقَطَّع اليد إلا في ثمن المجنّ». قيل لعائشة: ما ثمنُ المجنّ؟ قالت: ربع دينار». ومن طريق مخرمة^(٣) عن أبيه [١٢٣/٢] «سمعتُ عثمان بن الوليد^(٤) الأخنسي يقول: سمعت عروة بن الزبير يقول: كانت عائشة تُحدِّث عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تُقَطَّع اليد إلا في المجنّ أو ثمنه»، وزعم أن عروة قال: المجنّ أربعة دراهم. وسمعتُ سليمان بن يسار يزعم أنه سمع عمرة تقول: سمعتُ عائشة تحدِّث أنها سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: لا تُقَطَّع اليد إلا في ربع دينار فما فوقه».

أقول: ابن إسحاق في حفظه شيء، ويدلُّس، وكأنه أو مَنْ فوقه سمع الحديث كما ذكره مخرمة عن أبيه، فخلط الحديثين. والصواب حديث مخرمة. فذكرُ المجنّ إنما هو من رواية بكير عن عثمان بن الوليد عن عروة، ورواية سليمان لا ذكر فيها للمجنّ. 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 «التقريب».

«الثقات»^(١)، وذلك لا يخرج من جهالة الحال، لما عُرِف من قاعدة ابن حبان. لكن إن صحت رواية بكير بن الأشج عنه، فإنها تُقوِّيه، 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 ذلك المروي. أي: لا تلتمس لبكير متابعًا، فإنه أي بكيرًا الثقة الذي لا شك فيه، ولا يحتاج إلى متابع.

الوجه الثاني: أن يكون المراد: فلا تسأل عن ذلك الرجل، فإنه الثقة. يعني أن بكيرًا 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 تُقَطَّع يدُ سارقٍ على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المِجَنِّ: تُرْسٍ أو حَجَفَةٍ، وكان كلُّ واحدٍ منهما إذا 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: يُقَطَّع يد

(١) (١٩٣/٧).

(٢) البخاري (٦٧٩٤) ومسلم (١٦٨٥).

(٣) (٨٠/٨).

السارق في ثمن المجن، وثمنُ المجن ربع دينار».

ذكر ابن حجر هذه الرواية في «الفتح»^(١) بقوله: «أخرجه 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 لئنه أبو زرعة وأبو حاتم وأبو داود. وقال ابن حبان في «الثقات»^(٢): «ربما أخطأ». وأراه خلط حديثين، فإنه لا يُعرف عن عمرة ذكرُ المجن. وقد دل حديث «الصحيحين» عن عروة أن عائشة لم تكن تَحُقُّ ثمنَ المجن، كما تقدّم شرحه.

الخامس والسادس والسابع: قال الطحاوي^(٣): «حدثنا علي بن شيبه، 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 حُنَيْس، أنهم تنازعوا في القطع، فدخلوا على عمرة يسألونها، فقالت: قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: لا يُقَطَعُ إلا في ربع دينار».

قال الطحاوي: «أما أبو سلمة فلا نعلم لجعفر بن ربيعة عنه سماعاً، ولا

(١) (١٠١/١٢).

(٢) (٩٢/٧).

(٣) «معاني الآثار» (١٦٦/٣). وفيه تصحيف في رجال الإسناد، صححه المعلمي.

نعلمه لقيه أصلاً».

أقول: ذكروا أن جعفر بن ربيعة رأى عبد الله بن الحارث بن جَزء،
وعبد الله توفي سنة ٨٦ على الراجح، وقيل: في التي قبلها، وقيل: في التي
بعدها، وقيل: بعدها بستين؛ فيشبهه أن يكون مولد جعفر نحو سنة ٧٥. وقد
اختلف في وفاة أبي سلمة، فقيل: سنة ٩٤، وقيل: سنة ١٠٤، 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 تُقطع 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 تُقطع 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 و ص ٨٩) (١) عن أحمد بن أنس بن مالك الدمشقي
المقري، 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) (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 الموضوع الثاني: «وهم ثقات». وإبراهيم بن هشام ذكره ابن حبان في «الثقات»^(١)، وأخرج له في «صحيحه». 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 رواية 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: «تُقطع يدُ 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: «تُقطع يدُ 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، وثقه

(١) (٧٩/٨).

(٢) «الجرح والتعديل» (١٤٢/٢).

(٣) في (ط): «من أجل» خطأ.

(٤) (٧٩/٨).

(٥) «معاني الآثار» (١٦٤/٣).

جماعة مطلقاً، وليّنه آخرون. وقدّموه 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 زمن الاختلاط (يعني اختلاط سعيد). فقال: مَنْ قال هذا؟ سمعت أحمد يقول: «عبد الوهاب أقدم». وقال ابن سعد: «لزم سعيد بن أبي عروبة، وعُرف بصحبته، وكتب كُتبه...». وقال البخاري: «يُكتب حديثه» قيل له: يُحتج به؟ قال: [١٢٦/٢] «أرجو، إلا أنه كان يدلّس عن ثور وأقوام أحاديث مناكير». وسعيد ثقة جليل إلا أنه اختلط بأخرّة، وسماع عبد الوهاب منه قديم.

و أما السند 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 للحجة حتماً. لكن أعلّنه بعضهم بأن مالكا^(٢) وابن عيينة^(٣) روي عن يحيى عن عمرة: قالت عائشة: «ما نسيْتُ ولا طال عليّ، القطع في ربع دينار». وبنحوه رواه جماعة عن يحيى. وروى أخوه عبد ربه وعبد الله بن أبي بكر ورزّيق بن حكيم عن عمرة: قالت عائشة: «القطع في ربع دينار». بل حاول الطحاوي إعلال الحديث من أصله.

(١) عقب الحديث رقم (٢٣٢٠).

(٢) في «الموطأ» (٨٣٢/٢)، ومن طريقه النسائي (٧٩/٨) والطحاوي (١٦٥/٣) وابن حبان (٤٤٦٢) والبيهقي في «المعرفة» (٣٧١/١٢).

(٣) أخرجه الحميدي في «مسنده» (٢٨٠) والنسائي (٧٩/٨) والطحاوي (١٦٥/٣) والبيهقي في «المعرفة» (٣٧١، ٣٧٠/١٢).

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... ففُطعت يده. وقالت عائشة: القطع في ربع دينار فصاعداً».

ويؤيد الجمع أن لفظ المرفوع في أثبت الطرق وأكثرها: «تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً». ولفظ الموقوف في جميع طرقه إلا ما شدَّ: «القطع في ربع دينار فصاعداً». وزاد يحيى قبله: «ما طال عليّ ولا نسيْتُ». والمدار في هذا الباب على غلبة الظن، ولا ريب أن من تدبّر الروايات غلب على ظنه غلبة واضحة صحة كل من الخبرين، وأنه لا تعارض بينهما، وعلم أن الحمل على الخطأ بعيد جداً.

هذا، وقد قال ابن التركماني^(٣): «قال الطحاوي: حدثني غير واحد من أصحابنا من أهل العلم عن أحمد بن شيبان الرملي، ثنا مؤمّل بن إسماعيل الرملي (كذا)، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن عمرة، عن عائشة قالت: يُقطع السارق في ربع دينار فصاعداً. قال أيوب: وحدث يحيى، عن عمرة، عن عائشة، ورفعته. فقال له عبد الرحمن: إنها كانت لا ترفعه، فترك يحيى رفعه».

(١) في «المعرفة» (١٢/٣٧٢).

(٢) (٢/٨٣٢، ٨٣٣).

(٣) في «الجواهر النقي» (٨/٢٥٥).

وبمثل هذا السند لا يثبت هذا الخبر عن حماد بن زيد^(١)، لكن يظهر أن [١٢٧/٢] له أصلاً. فقد تقدم رواية سعيد بن أبي عروبة 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 نسيْتُ: القطعُ في ربع دينار». وقوله: «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 صوتاً 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 ورزيق ثم قال: «إلا أن في حديث يحيى ما قد دل على الرفع: ما نسيْتُ ولا طال عليّ، القطع في ربع دينار». اعترضه^(٢) الطحاوي بقوله: «قد يجوز أن يكون معناها في ذلك: ما طال عليّ ولا نسيْتُ ما قطع فيه الرسول ﷺ مما كانت قيمته عندها ربع دينار».

أقول: قد مرّ دفعُ الاحتمال، وبيان أنه لا يُعرف فيما قطع فيه النبي

(١) قلت: يعني لأن مؤمل بن إسماعيل سيئ 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). وقول الطحاوي في «معاني الآثار» (١٦٥/٣).

صلى الله عليه وآله وسلم ما هو قليل إلا المجن. وقد دل حديث «الصحيحين»^(١) عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة على أنها لم تكن تعرف المَجْنَّ ولا قيمته. وبهذا يتبين أن رواية عبد الله بن أبي بكر وعبد ربه ورزّيق تدل أيضًا على الرفع، فإن التقدير بربع دينار ليس مما يقال بالرأي، ولا يُعرف ما تأخذ عائشة منه ذلك إلا ما ثبت عنها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

ثم جمع الطحاوي بما عُلِمَ رُدُّهُ مما تقدّم، ثم قال^(٢): «فلما اضطرب حديث الزهري بلى ما ذكرنا، واختلّف على غيره عن عمرة كما وصفنا، ارتفع ذلك كله، فلم تجب الحجة بشيء منه إذ كان بعضه ينقض بعضًا». [١٢٨/٢] كذا قال، وقد أقمنا الحجة الواضحة على أنه لا اضطراب ولا تناقض^(٣).

(١) سبق تخريجه.

(٢) (١٦٧/٣).

(٣) قلت: ومما يُسهّل على القارئ المنصف تبيّن سقوط كلام الطحاوي أنه لو سلمنا جدلاً بصحة ما ادعاه من الاضطراب في الحديث فهي محصورة في الطرق التي ساقها هو إلى الزهري، ومن تابعه في روايته عن عمرة، ولكن الطحاوي لم يستوعب الطرق كلها أو جلّها إليه وإليها، كما فعل المصنف جزاءه الله خيرًا، فقد ذكر متابعة عشرة من الثقات للزهري عن عمرة عن عائشة. وكلهم اتفقوا على رفعه، إلا يحيى بن سعيد في إحدى الروايات عنه، وهي في حقيقتها لا تخالف الروايات الأخرى المرفوعة، وهب أن الرواية عند يحيى مضطربة أيضًا. ففي الروايات التسع ما يكفي ويشفي، وكلها متفقة على الرفع، وبأقل من ذلك يثبت الرفع كما لا يخفى على المنصف، وهي وإن اختلفت في ضبط المتن، هل هو «تقطع اليد...» أو «لا =

ثم قال: «ورجعنا إلى أن الله عز وجل قال في كتابه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فأجمعوا أن الله عز وجل لم يعن بذلك كل سارق، وإنما عنى به خاصًا... فلا يدخل إلا ما قد أجمعوا أن الله تعالى عناه، 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: يُقطع في كل قليل وكثير، تافهًا 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 شيئًا تافهًا، لحديث عروة الماضي: «لم يكن القطع في شيء من التافه»، ولأن عثمان قطع في فخارة خسيصة، وقال لمن يسرق السياط: لئن عدتم لأقطعنَّ فيه. وقطع ابن الزبير في نعلين. أخرجهما ابن أبي شيبة^(٢). وعن عمر بن عبد العزيز أنه قطع في مُدٍّ أو مُدَّين. الرابع: تُقطع في درهم فصاعدًا. وهو قول عثمان البتي... من فقهاء البصرة، وربيعه من فقهاء المدينة...».

وأقول: لا أرى هذه المذاهب الثلاثة إلا متفقةً على إبقاء الآية على

= تقطع... والمؤلف رجح الأول، وقد يمكن ترجيح الآخر بقاعدة: «زيادة الثقة مقبولة»، وسواء كان هذا أو ذاك، فالحجة في الحديث قائمة على أن اليد تقطع في ربع دينار، وذلك ما لا يقوله الطحاوي تبعًا لمذهبه. والله المستعان. [ن].

(١) (١٠٦/١٢).

(٢) «المصنف» (٩/٤٧٣).

عمومها. وإنما المدار على تحقُّق اسم «السارق»، فإنه لا ريب أن عمومها إنما يتناول من يحقُّ عليه اسم «السارق»، ولا ريب أن من أخذ لوزة أو تمرّة أو نحو ذلك لا يتبيّن أنه يحقُّ عليه اسم «السارق». وهذا لازم [١٢٩/٢] للمذهب الأول، إذ يمتنع أن يقول عالم أن من أخذ حبة بُرّ مثلاً حقَّ عليه اسم «السارق». وأما المذهب الثالث، فلعل قائله نحا هذا المنحى أي أن الشيء التافه الذي لا يتبين أنه يحقُّ على أخذه اسم «السارق» = لا يتبيّن دخوله في الآية، والقطع إنما هو على من يتبيّن دخوله فيها. وأما المذهب الرابع، فالتبّي وربيعة الرأي كانا ممن يتفقّه ويتعانى الرأي والنظر، فكأنهما رأيا أن التفاهة التي لا يتبيّن بها الدخول في الآية معنّى غير منضبط، فرأيا ضبطها بالدراهم.

الأمر الثاني: هَبَ أنه سلِمَ للطحاوي ما ادعاه من الإجماع، فقد علمنا أن ظاهر القرآن وجوبُ القطع على كل سارق، وظاهر القرآن حجة قطعاً. ويوافقه حديث «الصحيحين»^(١): «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده». وهذه الحجة لا يجوز الخروج عنها إلا بحجة. فإن لم يثبت من السنة ما يوجب إخراج شيء من ذلك العموم رجعنا إلى الإجماع، فإن كان هناك إجماع على خروج شيءٍ خرج ذلك الشيء. فأما ما اختلف فيه، فقليل بخروجه، وقيل ببقائه؛ فهو باقٍ على ظاهر القرآن؛ لأن القائلين بخروجه بعض الأمة، وليس في قول بعض الأمة حجةٌ يُترك بها ظاهر القرآن.

فإن قيل: فقد اختلف النُّظارُ في العامِّ 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: هَبْ أنه قويت دعوى الإجماع، وقوي ما يترتب على ذلك من دعوى أن الآية صارت مجملة؛ ففي السنة الثابتة ما يكفي. فقد صحَّ حديث ابن عمر، واندفع ما عورض به. وصحَّ حديث عائشة، وبطلت دعوى اضطرابه. فثبت 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 تُقَطَّع 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 جماعة 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 بالعننة، وهذا هو التدليس».

(١) في «معاني الآثار» (٣/١٦٧). وأخرجه أيضًا عبد الرزاق في «المصنف» (١٨٩٥٠)

وإبن أبي شيبة (٩/٤٧٤) والطبراني في «الكبير» (٩٧٤٢).

(٢) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٧١٤٢) والدارقطني (٣/١٩٣).

أقول: وليس هذا الخبر من تلك الأربعة.

وروى الثوري^(١) عن «حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم قال: قال عبد الله: لا تُقَطَّع اليدُ إلا في تُرْسٍ أو حَجَفَةٍ. قلت لإبراهيم: كم قيمته؟ قال: دينار». والثوري يدلس. وحماد سيئ 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».

وإبراهيم 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 رحمه الله لقول إبراهيم المذكور بقوله: «روي» مما يشعر اصطلاحًا بأنه لم يثبت عنده، ولعل عذره في ذلك أنه لم يقف على إسناده، وإلا لجزم بصحته، فقد أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (١٩٠ / ٦): أخبرنا عمرو بن الهيثم أبو قطن قال: حدثنا شعبة عن الأعمش قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثتني عن عبد الله فأسند، 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 «تاريخ دمشق» (ق ١٣١ / ٢): حدثنا أحمد بن شبيب قال: حدثنا عمرو بن الهيثم به، إلا أنه قال: «فحدثني وحده».

أقول: وإذا تأمل الباحث في قول إبراهيم «من غير واحد من أصحابه» يتبين 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. وعذره 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 قاعدته، واحتمال أن تكون قاعدته خاصة بهذا اللفظ «قال عبد الله»، ثم يحكي عن عبد الله بغير هذا اللفظ ما سمعه من واحد ضعيف، فلا يتنبه من بعده للفرق، فيرويه عنه بلفظ «قال عبد الله»، ولا سيما إذا كان فيمن بعده من هو سيئ الحفظ كحماد.

وفي «معرفة علوم الحديث» للحاكم (ص ١٠٨) من طريق «خلف بن سالم قال: سمعت عدة من مشايخ أصحابنا تذاكروا كثرة التديس والمدلسين، فأخذنا في تمييز أخبارهم، فاشتبه علينا تديس الحسن بن أبي الحسن، وإبراهيم بن يزيد النخعي... وإبراهيم أيضًا يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هُني بن نويرة، وسهم بن منجاب، وخزامة الطائي، وربما دلّس عنهم».

وقد ذكر الأستاذ (ص ٥٦) قول يحيى الحماني: «سمعت عشرة كلهم ثقات يقولون: سمعنا أبا حنيفة يقول: القرآن مخلوق». فقال الأستاذ: «قول الراوي: سمعت الثقة، يُعدُّ رواية عن مجهول، وكذا الثقات».

وما روي عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «لا تُقَطَّع اليدُ في أقل من ثمن الحَجَفَة، 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 المعروفين من ليس بثقة، ثم إن عبارته المتقدمة من أنفاً صريحة في أنه لا يسقط الوسطة بينه وبين ابن مسعود إلا إذا كان الذي حدثه عنه أكثر من واحد من أصحابه. فكون الأكثر منهم - لا الواحد - غير ثقة بعيد جداً. لاسيما وإبراهيم إنما يروي كذلك مشيراً 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) أيضًا عن عيسى بن أبي عزة، عن الشعبي، عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قطع في مجنّ ثمنه خمسة دراهم. قال ابن التركماني^(٢): «فيه ثلاث علل: الثوري مدلس وقد عنعن. وابن أبي عزة ضعّفه القطان، وذكره الذهبي في كتابه في «الضعفاء». والشعبي عن ابن مسعود منقطع».

أقول: أما الأولى فنعم، وأما الثانية فإنما حكى ذلك العقيلي^(٣)، وهو لم يدرك القطان^(٤)، [١٣٢/٢] ومع ذلك فهو جرح غير مفسّر، وابن أبي عزة وثقه أحمد وابن معين وابن سعد. فأما الذهبي، فمعلوم أن قاعدته أن يذكر في «الميزان»^(٥) كلّ مَنْ تُكَلِّم فيه، ولو كان الكلام يسيرًا لا يقدر. وأما

(١) أخرجه من طريقه ابن أبي شيبة في «المصنّف» (٤٦٩/٩) وأبو داود في «المراسيل» (٢٤٣) والنسائي (٨٢/٨).

(٢) في «الجواهر النقي» (٢٦٢/٨).

(٣) في «الضعفاء الكبير» (٣٩٠/٣).

(٤) كذا قال المصنف رحمه الله، وعُمدته في ذلك قول الحافظ في «التهذيب»: «وذكره العقيلي في «الضعفاء» وقال: ضعّف حديثه يحيى بن سعيد القطان»، فإن ظاهره أن العقيلي حكى التضعيف 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:) فضعّف الحديث». [ن].

وعلي هو ابن المدني الحافظ، وقد تقدمت ترجمته برقم (١٦٢).

(٥) قلت: «الميزان» غير «الضعفاء»، وهذا هو الذي عزى إليه ابن التركماني تضعيف =

الثالثة فنعم، ولكن الشعبي جيّد المرسل، قال العجلي: «لا يكاد الشعبي يُرسل إلا صحيحًا». وقال الآجري عن أبي داود: «مرسل الشعبي أحبُّ إليَّ من مرسل النخعي».

والظاهر أنه إن صح عن ابن مسعود شيء، فهو في ذكر القطع في المجنِّ مطلقًا. وأما التقويم، [١٣٣/٢] فممن بعده أخذًا من حديث أنس عن أبي بكر وسيأتي، أو يكون ابن مسعود إنما ذكر قطع أبي بكر.

= القطان. وجواب المصنف يشعر بأنه هو «الميزان» نفسه، وليس كذلك، فإنهما كتابان، قاعدته في الأول منهما كما ذكره المصنف، وقاعدته في الآخر كما نص عليه هو في مقدمته: «فهذا ديوان أسماء الضعفاء والمتروكين، وخلق من المجهولين، وأناس ثقات فيهم لين». وقد طبع أخيرًا بتحقيق الشيخ حماد الأنصاري، وطريقته فيه، إما أن يذكر رأيه في المترجم، كأن يقول فيه: «ضعيف» أو «متروك» أو «متهم» ونحوه، كما هو أسلوب الحافظ ابن حجر في «التقريب». وإما أن ينقل الجرح عن بعض الأئمة، كأن يقول: «ضعفه الدارقطني» أو «قال النسائي: ليس بقوي» أو «قال أبو حاتم: لا يحتج به» وهكذا، فكل من يورده فيه ضعيف إلا أفرادًا قليلين يصرح بتوثيقهم، إما تمييزًا وإما للدفع التهمة عنه، فمن الأول قوله: «إبراهيم بن نافع الحلاب 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 كثيرًا ما يختلف اجتهاده في هذا الكتاب، عنه في «الميزان»، ومن الأمثلة القريبة على ذلك، عيسى بن أبي عزة هذا، فإنه حكى فيه تضعيف 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» وضعفه بقوله: «قال القطان: حديثه ضعيف». والظاهر أن المصنف لم يراجع «الميزان» حين كتب الجواب، وإلا لكان يجد فيه ردًا أقوى في قول الذهبي: «حديثه صالح»، وذلك بين 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 يسوى ثلاثة دراهم. أو: ما يسرني أنه لي بثلاثة دراهم». وقد رواه أبو حاتم الرازي، عن الأنصاري، عن حميد. وفيه: «ما يسرني أنه لي بثلاثة دراهم» بدون شك. أخرجه البيهقي^(٢). ولا يلزم من قول أنس: «ما يسرني...» أن تكون القيمة أقل من ثلاثة دراهم؛ فإنَّ من لا يحتاج إلى سلعة لا يسرُّه أنها له بقيمة مثلها، وإنما يسرُّه أن تكون بأقل من قيمتها، لبيعها فيربح فيها، أو يدخرها لوقت الحاجة.

وقد روى قتادة عن أنس قصة أخرى، وهي أنه قطع في مجنَّ قيمته خمسة دراهم. رواه النسائي^(٣) والبيهقي في «السنن» (ج ٨ ص ٢٥٩) من طريق الثوري، عن شعبة، عن قتادة. ورواه النسائي^(٤) أيضاً من طريق أبي داود الطيالسي قال: «حدثنا شعبة عن قتادة قال: سمعت أنساً يقول: سرق رجل مجنَّاً على عهد أبي بكر، فقوِّم خمسة دراهم، فقطع». ورواه أبو هلال محمد بن سليم عن قتادة فقال: «عن أنس أن النبي ﷺ...». وأبو هلال ليس بعمدة، ولا سيماً 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) (٧٧/٨).

(٤) (٧٧/٨).

مجنّ قيمته خمسة دراهم، أو أربعة دراهم. شكّ سعيد. وصوّب النسائي وغيره رواية شعبة، وذلك واضح. ومن أحبّ تتبّع هذه الروايات، فليراجع «سنن النسائي»، و«سنن البيهقي»^(١).

وفي «مصنف ابن أبي شيبة»^(٢) عن شريك، عن عطية بن مقسم، عن القاسم بن عبد الرحمن قال: «أتى عمرُ بسارق، فأمر بقطعه. فقال عثمان: إن سرقت لا تساوي عشرة دراهم، قال: فأمر به عمر، فقومت ثمانية دراهم، فلم يقطعه». القاسم لم يدرك عمر ولا كاد. وعطية مجهول الحال. وشريك سيئ الحفظ، ونسبه بعضهم إلى التدليس، كما مضى.

ورواه الثوري^(٣)، عن عطية بن عبد الرحمن الثقفي، عن القاسم قال: «أتى عمرُ بن الخطاب بسارق قد سرق ثوبًا، فقال لعثمان: [١٣٤/٢] قومه، فقومه ثمانية دراهم، فلم يقطعه».

ويؤخذ من كلام البخاري وأبي حاتم^(٤) أن عطية هذا هو الذي روى عنه شريك. فإن صحّ هذا، فهو مجهول الحال، وإلا فكلاهما مجهول. ولو صحت القصة، فلفظ الثوري أقرب، ويكون ترك القطع لمانع آخر كشبهة ظهرت. وسيأتي عن عثمان أنه قطع في أثرجة قومت ثلاثة دراهم، ومرّ عنه أنه قطع في فخارة خسيصة، فكيف يقول ما وقع في لفظ شريك!

(١) انظر النسائي (٧٧/٨) والبيهقي (٢٥٩/٨، ٢٦٠).

(٢) (٤٧٦/٩). وفي بعض النسخ: «وكيع» بدل «شريك».

(٣) أخرجه من طريقه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨٩٥٣) والبيهقي (٢٦٠/٨).

(٤) انظر «التاريخ الكبير» (١٠/٧) و«الجرح والتعديل» (٣٨٣/٦).

وفي «نصب الراية» (ج ٣ ص ٣٦٣) أن في «مصنف عبد الرزاق»^(١): «عن معمر، عن عطاء الخراساني أن عمر بن الخطاب قال: مَنْ أَخَذَ مِنَ الثَّمَرِ شَيْئًا، فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَطْعٌ حَتَّى يَأْوِيَ الْجَرِينَ، فَإِنْ أَخَذَ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَسَاوِي رِبْعَ دِينَارٍ قُطِعَ». عطاء الخراساني لم يدرك عمر، لكن هذا أقوى من رواية عطية.

وفي «الفتح»^(٢): «أخرجه ابن المنذر عن عمر بسند منقطع أنه قال: إذا أخذ السارق ربعَ دينارٍ قُطِعَ». وفيه^(٣) أن ابن المنذر أخرج من طريق منصور، عن مجاهد، عن ابن المسيب، عن عمر: «لا تُقَطَّعُ الخُمْسُ إِلَّا فِي خُمْسٍ». ابن المسيب عن عمر منقطع، إلا أنه جيد، لكن لا نعلم كيف السند إلى منصور؟ وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»^(٤) من طريق قتادة عن ابن المسيب، وقاتدة 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 سارقًا سَرَقَ فِي زَمَنِ عَثْمَانَ أترَجَّةً، فأمر بها عثمان أن تُقَوِّمَ، فُقُوِّمَتْ ثَلَاثَةَ دَرَاهِمٍ مِنْ صَرْفِ اثْنَيْ عَشَرَ دَرَاهِمًا بِدِينَارٍ، فَقَطَّعَ عَثْمَانُ يَدَهُ». وعمرة يقال: إنها ماتت سنة ٩٨، وعمرها سبع وسبعون سنة. فعلى هذا يكون سنُّها لمقتل عثمان فوق أربع عشرة سنة.

(١) رقم (١٨٩١٨).

(٢) (١٠٧/١٢).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) (٤٧٢/٩).

(٥) (٨٣٢/٢)، ومن طريقه الشافعي في «الأم» (٣٢٠، ٣٧٣) والبيهقي (٢٦٢/٨).

(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) أثرًا 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) (٩/٤٧٠).

(٢) (٨/٢٦٠).

(٣) (٧/٣٢٣) ط. دار الوفاء.

(٤) قلت: بل هو ضعيف جدًا، فإن من رواه جويبرًا وهو ابن سعيد البلخي أورده الذهبي
في «الضعفاء» وقال: «متروك الحديث». وقال الحافظ في «التقريب»: «ضعيف
جدًّا».

قلت: ومع هذا فهو خير من الحسن بن عمارة الآتي روايته، فإنه لم يُنسب إلى كذب
أو وضع، بخلاف ابن عمارة، فإنه أشدَّ ضعفًا منه، قد نسبوه إلى الوضع كما يأتي في
الكتاب، وقال الإمام أحمد: أحاديثه موضوعة. فهل خفي هذا على ابن التركماني
حتى زعم أن روايته أجود من رواية جويبر، أم هو التعصب للمذهب؟! [ن].

(٥) في «الجواهر النقي» (٨/٢٦١).

ضعيف، إلا أنه أجود 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 تُقطع الكف^(٢) في أقلّ من دينار أو عشرة دراهم. فعُدّل البيهقي عن هذه الرواية إلى تلك لزيادة التشنيع.

أقول: وهذه ليست مما يُفَرَّح به! الحسن بن عمارة طائح، قال شعبة: «أفادني الحسن بن عمارة سبعين حديثاً عن الحكم، فلم يكن لها أصل». ونصّ شعبة على أمثلةٍ منها سئل الحكمُ 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 الباع وسعة الاطلاع والزهد والعبادة^(٣)، وكان يقرّر أن

(١) في «المصنّف» (١٨٩٥٢).

(٢) (ط): «اليد». والمثبت من (خ) والجوهر 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» (٤/٤٤٦ - ٤٤٧)، وهو بحق كما وصفه المصنف في سعة العلم، ولكنه مع الأسف لم يستفد كثيراً من علمه، صده عن ذلك التقليد المتوارث مع أنه من أحق العلماء المتأخرين بالخلاص منه، والاستقلال في النظر والاختيار، فانظر إليه مثلاً في موقفه من مسألة رفع اليدين في الركوع التي لا يمكن للباحث في أدلتها إلا أن يقول بمشروعيتها واستحبابها، ولو كان حنفياً غير متعصب مثل العلامة للكنوي رحمه الله فإنه لم يسعه إلا القول بالاستحباب في بحث له جيد في «التعليق الممجد»، أما الشيخ الكشميري فلم يستطع التصريح =

أحاديث «الصحيحين» قطعية الثبوت. [١٣٦/٢] وكان مع ذلك غايةً في الجمود على المذهب، والتفاني في الدفاع عنه. وفي مسلكه هذا ما يظهر منه علوُّ طبقته في ذلك. ذكر أن لأصحابه طرقًا في التملُّص من أحاديث «الصحيحين» في هذه المسألة، من ترجيح غيرها أو دعوى اضطرابها أو نسخها، وأنه لم يَرْتَضِ شيئًا من ذلك، واختار طريقًا جديدًا يجمع بين الأدلة في زعمه. وهو أن القطع أولاً كان في ثمن المجنِّ، كما في حديث «الصحيحين» عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وكانت قيمة المجنِّ أولاً قليلة، ثم أخذت تزيد بزيادة اتساع حال المسلمين حتى بلغت عشرة دراهم فأقِرَّ الأمرُ عليها، وتُرِكَ اعتبارُ ثمن المجنِّ. وذلك كما هو الحال عنده في الدية. قال: «و على نحو هذا حملتُ حدَّ الخمر ومقدارَ 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 (٢/٢٥٧-٢٥٩): فقد ثبت الأمران عندي (الرفع والترك) ثبوتًا 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 يثبت الرفع، لأن القائلين به لا يقولون بوجوبه، وإن أراد به جوازًا مع استحباب فهلا صرح به، وغالب الظن أنه هو الذي أراده، وإلا كان الرفع عبثًا لا يقول به فقيه مثله، وإنما لم يصرح به؛ لأنه لم يجد في مذهبه من سبقه إلى ذلك! ثم إذا صح ظننا به، فهل كان يرفع يديه كسبًا للثواب، بل وبيانا للجواز ولو بالمعنى الأول؟ علم 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 يحقُّ على آخذه اسم «السارق»، وحينئذ أنزل الله عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ثم كأنها ترقَّت قليلاً فصارت كقيمة الحبل والبيضة، وحينئذ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لعن الله السارق يسرق الحبل فتقطع يده، ويسرق البيضة فتقطع يده» ثم ترقَّت فصارت ربع دينار، وهو عند الحنفية درهمان ونصف، وحينئذ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً»، ثم ترقَّت فصارت ثلاثة دراهم، وحينئذ قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مجنٍّ قيمته ثلاثة [١٣٧/٢] دراهم.

ثم كأنها بقيت كذلك إلى أن قطع أبو بكر في شيء يقول أنس: «ما يسرني أنه لي بثلاثة دراهم». ثم كأنها ترقَّت، فصارت خمسة دراهم. وحينئذ قطع أبو بكر في مجنٍّ قيمته خمسة دراهم. وكأنها بقيت على ذلك إلى أوائل عهد عمر، وحينئذ قال - لو صحَّ عنه -: لا تُقطع الخمس إلا في خمس. ثم كأنها نقصت إلى درهمن ونصف، فحينئذ قال عمر - لو صحَّ عنه -: إذا أخذ السارق ربع دينار فُقطع. ثم كأنها ترقَّت، فصارت عشرة دراهم. وحينئذ امتنع - لو صحَّ عنه - من القطع في ما قيمته ثمانية دراهم.

ثم نقصت في عهد عثمان، وحينئذ قطع في أترجة قيمتها ثلاثة دراهم، ثم ازدادت نقصاً، وحينئذ قطع في فخارة خسيصة. ثم تحسنت الحال قليلاً في زمن علي، وحينئذ قطع في بيضة حديد قيمتها ربع دينار، وأفتت عائشة بالقطع في ربع دينار. ثم لا أدري متى عادت فترقت إلى عشرة دراهم، وحينئذ - بمقتضى هذا المسلك - نزل الوحي بإلغاء اعتبار قيمة المجنِّ، وأن يكون المعتر هو العشرة الدراهم!

ولعمري، لقد تكرر في الأخبار ذكر المِجَنِّ، وإنَّ بعضَ الألفاظِ لِيُوهِمُ اعتبارَ المِجَنِّ، إلا أن الناسَ فهموا أن سبب التكرار هو أن أقلَّ ما قطع [فيه] النبي صلى الله عليه وآله وسلم مِجَنًّا، وحملوا ما يُوهِمُ اعتبارَ المِجَنِّ على ما تقدّم مفصلاً. ولم يُعرِّجْ أحدٌ منهم على هذا المسلك الطريف، ولكن:

لكل ساقطةٍ في الأرض لاقطةٌ وكلُّ كاسدةٍ يوماً لها سوقٌ^(١)

و من العجيب أنه لم يرتضِ دعوى بعض أسلافه النسخ، ثم وقع فيها؛ وأنه يقول: إن أحاديث «الصحيحين» قطعية الثبوت، ثم يخالف صرائحها، ويتشبت بما لم يثبت مما فيه ذكر العشرة!

فأما حديث هشام عن أبيه عن عائشة فاختلف فيه الرواة عن هشام سنداً ومتناً.

أما السند، فمنهم من ذكر عائشة، ومنهم من لم يذكرها وجعله مرسلًا من قول عروة. نَبَّه على ذلك البخاري في «الصحيح»^(٢)، والصواب ذكر عائشة.

و أما 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 تُقطع على عهد النبي ﷺ

(١) لم أجد البيت في المصادر، والمثل «لكل ساقطة لاقطة» في «الحيوان» (٢٠١/١).

(٢) عقب الحديث رقم (٦٧٩٣)، قال: «رواه وكيع وابن إدريس عن هشام عن أبيه مرسلًا».

(٣) رقم (٦٧٩٢).

إلا في مجنَّ 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 تُقَطِّع يدُ السارق في أدنى من حَجَفَةٍ أو تُرْسٍ كُلِّ واحدٍ منهما ذو ثمن».

الثالث: رواه البخاري (٣) «حدثني يوسف بن موسى، ثنا أبو أسامة قال: هشام بن عروة أخبرنا عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها قالت: لم تُقَطِّع يدُ سارقٍ على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المِجَنِّ تُرْسٍ أو حَجَفَةٍ، وكان كُلُّ منهما ذا ثمن».

فالأول: مداره على عثمان بن أبي شيبة، عن عبدة وعن حميد، وقد خولف عن كل منهما. فرواه مسلم في «صحيحه» (٤) عن محمد بن عبد الله بن نمير عن حميد بسنده: «لم تُقَطِّع يدُ سارقٍ في عهد النبي ﷺ في أقلَّ من ثمن المِجَنِّ حَجَفَةٍ أو تُرْسٍ، وكلاهما ذو ثمن». وهذا على الوجه الثالث كما ترى.

ورواه البيهقي في «السنن» (ج ٨ ص ٢٥٦) من طريق هارون بن إسحاق عن عبدة بسنده «لم تكن يدُ تُقَطِّع على عهد رسول الله ﷺ في أدنى من ثمن مِجَنِّ 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؛ لأنه يعطي أن القطع لم يقع في عهد النبي ﷺ إلا مرة واحدة في ذلك المجن. وقد ثبت قطعُ سارق رداء صفوان الذي كانت قيمته ثلاثين درهماً. وثبت قطعُ يد المخزومية التي كانت تستعير الحلبي ثم تجرده.

وأما الوجه الثاني، فقد اختلف على عبدة كما رأيت. وكذلك اختلف على ابن المبارك. رواه النسائي^(١)، عن سويد بن نصر، عن ابن المبارك، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة: «لم تُقطع يدُ سارقٍ في أدنى من حَجْفَةٍ أو تُرْسٍ، وكلُّ واحد منهما ذو ثمن».

وهذا على الوجه الثالث كما ترى. فبان رجحان الوجه الثالث، لأنه رواه عن هشام [١٣٩/٢] أبو أسامة، ولم يُختلف عليه فيه. ورواه ابن نمير، عن حميد، عن هشام؛ وابنُ نمير أثبت من عثمان بن أبي شيبة. ورواه سويد بن نصر، عن ابن المبارك، عن هشام.

وقد رجَّح الشيخان والنسائي الوجه الثالث.

أما البخاري، فساقها على هذا الترتيب، ثم عقب بحديث ابن عمر، فأشار - والله أعلم - بالترتيب إلى ترتيبها في القوة. فالثاني أقوى من الأول، والثالث أرجح منهما. أو قل: أشار إلى أن الثاني يُفسَّر الأول من وجه، والثالث^(٢) يُفسَّرهما جميعاً. وأشار بالتعقيب بحديث ابن عمر إلى أن هذا

(١) (٨٢/٨).

(٢) في (ط): «والثاني». وذكر الشيخ الألباني في تعليقه أنه كذا في الأصل، والظاهر أن الصواب: والثالث. وهو في مسودتنا على الصواب كما قال الشيخ.

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، فصَدَّر بحديثه عن محمد بن عبد الله بن نمير وساقه بتمامه، وهو على الوجه الثالث كما مرَّ، 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 أبو أسامة = كلُّهم عن هشام بهذا الإسناد نحو حديث ابن نمير عن حميد بن عبد الرحمن الرؤاسي^(٢). وفي حديث عبد الرحيم وأبي أسامة: «وهو يومئذ ذو ثمن». فحملَ سائر الروايات على حديث ابن نمير، وهو على الوجه الثالث كما مرَّ، ولم يعتدَّ بمخالفة بعضها له في الأوجه المذكورة، مع اعتداده بالاختلاف في قول ابن نمير: «وكلاهما ذو ثمن»، وقول عبد الرحيم وأبي أسامة: «وهو يومئذ ذو^(٣) ثمن». ثم عقب مسلم ذلك بحديث ابن عمر.

وأما النسائي، فإنه مع تصديده لجمع الروايات في ذكر المجنّ لم يسق من طرق حديث هشام المذكورة إلا روايةً سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام، وهي على الوجه الثالث.

وصاحب هذا المسلك إنما يكون له متشبَّث ما في الوجه الثاني، وقد

(١) رقم (١٦٨٥).

(٢) (ط): «الرواس». والتصويب من مسلم، وانظر «التقريب».

(٣) كذا على الصواب في مسودتنا. وقد ذكر الشيخ الألباني في تعليقه على المطبوعة أن في الأصل «ذون».

علمت أنه مرجوح من جهة الرواية. وهكذا هو مرجوح من جهة النظر لما يأتي. وعلى فرض أنه لا يتبين أنه مرجوح، فلا يصح التمسك بما اختص به بعض الروايات وخالفها غيرها؛ لأن الاختلاف إنما جاء [١٤٠/٢] من جهة الرواية بالمعنى، فلا يصح التشبث بواحدة منها حتى يترجح 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 يُقَطَّع فيما دون ثمن ذاك المجن الذي قَطَّع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم. 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 تُقَطَّع إلا فيما يبلغ ثمن مجنٍّ من المَجَانِ أَيَّ مجنٍّ كان. وهذا بغاية البعد، فإن من المَجَانِ الرديء البالي المعيب الذي تكون قيمته درهماً واحداً أو دونه، ومنها ما يزيد على ذلك زيادة متفاوتة، ولم يُعْهَد من حكمة الشارع وإيثاره الضبط: أن ينوط مثل هذا الحكم العظيم بمثل هذا الأمر الذي لا ينضبط.

فإن قيل: قد يختار مجنٌّ من أوسط الغالب على نحو ما قدَّمت أول المسألة.

قلت: أوسط الغالب بعيد أيضاً عن الانضباط، والذي تقدَّم إنما هو من بعض مَنْ بعدَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، رأى أنه لا ينبغي القطع في أقل مما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعرف أنه ذاك المجن ولم يعرف ثمنه، فاضطَّرَّ إلى الحدس. والشارع لا ضرورة تُلجئُه ولا حاجة تدعوُه إلى مثل هذا، فلماذا يعدل عن سنته من إيثار الضبط، وهو قادر على

الضبط بالذهب أو الفضة، فيكون المناط ظاهرًا منضبطًا سهل المعرفة جاريًا على ما يعرفه الناس ويتعارفونه؟

فأما تقدير الدية بالإبل فذلك معروف متعارف من قبل الإسلام، وكان أغلب أموالهم الإبل، ووصفها الشارع بصفات معروفة تقرّبها من الانضباط، ولا يُخشى بعد ذلك التباس ولا مفسدة، كما يُخشى في نوط القطع بثمنٍ مِجَنٍّ. فإنَّ مَنْ وجبت عليه الدية لا يلزمه أن يدفع النفيسة. فلو كانت عنده [ناقة] ^(١) نفيسة، وأراد أن يشتري بها عشرًا كلَّهن على وصف الدية مُكَّن من ذلك، فيشتري بتلك الناقة عشرًا ويدفعها، فتُحسب له عشرًا. واحتمال أن لا يتمكن من ذلك بعيد. فإن اتفق ذلك، فللفقيه 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 التعيين بالتراضي أو القضاء.

وأقول: أما التراضي، فلا إشكال فيه. وكذلك القضاء إذا قضى القاضي بالإبل، أو بذاك المبلغ من الذهب أو الفضة، وهو قيمة الإبل. وأما إذا لم يكن ذلك قيمتها، فجعل الخيرة للقاضي منافٍ للعدل، وفتح لباب اتباع القضاة للهوى، وأصول الشرع تأبى ذلك. والمقصود هنا أنه لا مفسدة في جعل الدية ^(٢) من الإبل، فإن الواجب الحقيقي هو أقلُّ 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 فوqe برضا الدافع.

و على فرض أن المقوّم أخطأ في التقويم، فالخطب سهل، إنما هو خسارة مالية يجبرها الله عز وجل من فضله.

و أما المجن، فإن قيل: إنه يُقطع في سرقة مطلقاً بأي صفة كان، فلا يخفى ما فيه. وإن قيل: لا يُقطع فيه إلا إذا كان بوصف مخصوص، فما هو ذلك الوصف؟ وما الدليل على تعيينه؟ وإن قيل: لا يُقطع فيه إلا إذا بلغت قيمته حدًا معينًا، كما يدل عليه قول أنس^(١): «سرق رجلٌ مجنًا على عهد أبي بكر، فقوّم خمسة دراهم، فُقطع»، فهذا قولنا، وبطل هذا المسلك الطريف رأسًا.

وإذا كان المسروق ذهبًا 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 احتيج إلى تقويمين، تقويم السلعة بالذهب أو الفضة، وتقويم المجن الذي لم تبيّن صفته بالذهب أو الفضة، واحتمال الخطأ في ذلك أشد من احتمالها في تقويم واحد.

فإن قيل: إنما كان ذلك في أول الأمر، ثم استقر الحال على العشرة الدراهم.

قلت: فهل كان الشارع يجهل عاقبة الأمر؟ وقد قال الشاعر:

رأى الأمر يُفْضِي إلى آخِرٍ فـصيرَ آخِرِهِ أوَّلًا^(٢)

(١) أخرجه النسائي (٧٧/٨).

(٢) من أبيات لمحمود الوراق في «عيون الأخبار» (٥٤/٣) و«طبقات» ابن المعتز =

[١٤٢/٢] وإذا كان المجن لا يصلح أن يُجعل معيارًا مستمرًا، فكذلك لا يصلح أن يكون معيارًا مؤقتًا بلا ضرورة ولا حاجة.

فإن قيل: قد يكون صاحب هذا المسلك إنما عنى ذلك المجنَّ المعين الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قلت: فيلزم أن يكون ذلك المجنُّ بقي محفوظًا في بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم في بيوت الخلفاء. فكلما رُفِعَ سارقُ قَوْمٍ المسروق، ثم أُخرج ذلك المجنُّ، فقَوْمٌ بقيمة الوقت! وهذا باطل من وجوه:

منها: أنه لم يُنقل، ولو كان لُنُقِلَ لغرابته. ومنها: أن النقل يأباه. ومنها: أنه خلاف المعهود من براءة الشريعة عن مثل هذا التكلف الذي لا تُبرِّره حكمة. وكثيرٌ مما تقدّم يرد على هذا أيضًا. وأشدُّ ذلك: الداهية الدهياء، وهي النسخُ بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

فإن قيل: لعل صاحب هذا المسلك إنما أراد أن ذلك التدرج واستقرار الأمر على عشرة الدراهم كان كلُّه في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قلت: ظاهر صنيعه خلاف ذلك، لتنظيره بحدِّ الخمر، ولأنه لا يجهل أنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء في ذكر العشرة^(١)، وإنما يصح - إن صحَّ شيء - عن بعده وبعد الخلفاء الراشدين. وهب أنه إنما أراد

= (ص ٣٦٧) وغيرهما. وتنسب إلى علي بن أبي طالب. انظر تخريجه في «ديوان الوراق» (١٣٩).

(١) قلت: في هذا نظر، فإن المومى إليه قد صرح بتصحيح 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 اقتسر الحنفية قياسه على ما يُقَطَّع 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 تعزيراً، واستأنسوا لتحديد الزيادة بقولهم: «إنه إذا سكر هَدَى، وإذا هَدَى افترى»^(١)، مع علمهم بأنه لا يلزمه بمجرد الاحتمال حكم [١٤٣/٢] المرتد ولا حكم المطلق، ولا غير ذلك مما يحتمل صدوره منه عند هذيانه. والسرقه لم يقع في تحريمها تدرجاً، لا من حال إلى أشدَّ منها، ولا من حال إلى أخفَّ منها.

فإن قيل: قد يقال: إن للتدرج حكمة، وهي أن الناس كانوا في ضيق، فكان المسروق منه يتضرر بأخذ اليسير من ماله، ثم اتسعوا فصار لا يتضرر إلا بأخذ أكثر من ذلك، وهكذا.

قلت: تعقُّل الحكمة لا يثبت به الحكم، مع أن ما ذكرتم يعارضه أن المناسب في زمن الضيق أن يخفف على السارق لكثرة الحاجة. وقد شهدت الشريعة في الجملة لهذا المعنى دون الأول، وذلك بدَرء^(٢) الحد

(١) هذا من قول علي بن أبي طالب، أخرجه مالك في «الموطأ» (٢/٨٤٢). قال الألباني في تعليقه: «هذا لم يصح، وهو معلل في إسناده ومثنه، وقد بينت ذلك في «إرواء الغليل» (٢٤٤٦)».

(٢) (ط): «يدرء». والتصويب من (خ).

عن المضطر، وما يُروى عن بعض السلف أنه لا قطع في زمن المجاعة^(١).

فإن قيل: إن المقدار لم يتغير في المعنى، لأن السَّلْع كلها أو غالبها تسائر المجنّ، فالسلعة المسروقة التي تكون قيمتها خمسة حين بلغ ثمنُ المجنّ خمسة، كانت قيمتها ثلاثة حين كانت قيمة المجنّ ثلاثة، وهكذا الدراهم نفسها، فإن الثلاثة كانت أو لا تُغني غناءً لا تُغنيه أخيراً إلا الخمسة^(٢) مثلاً.

قلت: هذا كله لا يُغني فتياً فيما نحن بصددّه. ثم هو غير مستقيم، فقد تغلو سلعة وترخص أخرى، ولا تزال تضرب قيمتها ارتفاعاً وانخفاضاً إلى يوم القيامة. ولماذا إذا كان لوحظ ذلك المعنى وقع التحديد أخيراً بالعشرة؟ وقد يزيد الاتساع، فتصير خمسة عشر لا تُغني إلا غناء الثلاثة، وقد يعود الضيق ويشدّ أشدّ مما كان أولاً. والمعروف إنما هو ضبط أثمان السلع بالدنانير والدراهم، لا ضبط الدنانير والدراهم بالسلع، فكيف بسلعة لا تنضبط؟

وقد أطلتُ في ردّ هذا المسلك، مع أنه لا يحتاج في ردّه إلى هذا كلّّه، ولكن دعا إلى ذلك شهرةً 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 سنده جهالة كما بينته في المصدر السابق (٢٤٩٦). [ن].
(٢) (ط): «لخمسة».

القضاء بشاهد ويمين في الأموال

قال الأستاذ (ص ١٨٥): «وأما القضاء بشاهد ويمين، فلم يرد فيه ما هو غير معلل عند أهل النقد. وحديث مسلم فيه انقطاعان مع عدم ظهور دلالة على المتنازع^(١) فيه، كما فصل في محلّه. والليث بن سعد ردّ على مالك ردّاً ناهضاً في رسالته إليه... حتى إن يحيى الليثي راوية «الموطأ» وغيرهم من كبار المالكية خالفوا مالكا 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 يحتجّون به في الأخذ بشاهد ويمين».

أقول: حديث مسلم هو قوله في «صحيحه»^(٢): «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبد الله بن نمير قالوا: ثنا زيد - وهو ابن حُباب - 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، والآخر بين قيس وعمرو.

أما الأول، فقال ابن التركماني^(٣): «في «علل الترمذي»: سألت محمداً

(١) في (ط): «التنازع». والتصويب من (خ).

(٢) رقم (١٧١٢).

(٣) «الجواهر النقي» (١٠/١٦٧٩).

(البخاري) عنه - أي هذا الحديث - فقال: عمرو بن دينار لم يسمع عندي هذا الحديث من ابن عباس».

أقول: ليس لهذه العنودية ما يُسندُها سوى أمرين:

الأول: أن محمد بن مسلم بن سَوَسَن 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 اشتهاره 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 تُعَلَّل برواية الضعفاء.

أقول: ومع ذلك فلو صحَّ الوجهان المذكوران أو أحدهما لصحَّ الحديث أيضًا، كما صحَّ الشيخان^(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 عن جابر^(٣). ولهذا نظائر.

و أما 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 عمراً 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 تتبعت ما قيل إن عمراً أرسله مثل هذا الإرسال غير الحديث السابق، فلم أجد 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 جابراً...». فبين عمرو وجابر في هذا عطاء بن أبي رباح، وهو إمام حجة.

ووجدت حديثين آخرين لم يتضح لي الإرسال فيهما، فإن صحّ 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، وإنما يسوغ أن يفرض أن عمراً سمعه من ثقة حجة سمعه من ابن عباس.

وفي ترجمة عمرو من «تهذيب التهذيب» (٣): «قال الترمذي: 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 مدلسًا.

[١٤٦/٢] أقول: لم أظفر برواية عمرو ذلك 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 ندري من الراوي؟ فإن كان ثقةً، فالحال في هذا الحديث كما تقدّم، حدّث به عمرو مرارًا عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس حتى عرف أن الناس قد عرفوا أنه لم يسمعه من ابن عباس، ثم قال مرةً 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 تارة هكذا، وتارة هكذا. وهذا النوع يسمى «المزيد في متصل الأسانيد». وقد عد بعضهم منه حديث عمرو في لحوم الخيل.

وقد ذكر مسلم في مقدمة «صحيحه»^(٣) أمثلة مما قد يقع من غير المدلس من إرسال ما لم يسمعه، وذكر منها حديث عمرو بن دينار في لحوم الخيل، وقد مرّ. وهذا حكم من مسلم بأن عمرًا غير مدلس، 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. واحتج الشيخان بكثير من أحاديث عمرو التي لم يُصرَّح فيها بالسماع. واحتج مسلم^(١) بحديث في المخابرة رواه ابن عيينة عن عمرو عن جابر، مع أنه قد ثبت عن ابن عيينة أن عمرًا لم يصرَّح فيه بالسماع من جابر. وهذا الترمذي^(٢) حاكي الحكايتين عن البخاري صحَّح في حديث لحوم الخيل رواية ابن عيينة التي فيها: «عمرو عن جابر»، وخطأ حماد بن زيد في قوله: «عمرو، عن محمد بن علي، عن جابر» مع جلاله حماد وإتقانه، فلو كان عند الترمذي أن عمرًا يدلُّس كما كان عنده بين الروايتين منافاة. والصحيح أنه لا منافاة ولا تدليس، كما مرَّ.

فأما ما في «معرفة الحديث» للحاكم (ص ١١١) في صدد كلامه 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 روى عن من لم يره قطُّ ولا سمع منه شيئًا. فإن تلك العبارة هي في صدد قوله (ص ١٠٩): «الجنس السادس من التدليس: قوم رووا عن شيوخ لم يروهم قطُّ...». وحاصل ذلك أن عمرًا يرسل عن من لم يره من الصحابة. وهذا - على قلة ما قد يوجد [١٤٧/٢] عن عمرو فيه - ليس بتدليس، وإنما يسمِّيه جماعة تدليسًا إذا كان على وجه الإيهام. فأما أن يرسل المحدث عن من قد عرف الناس أنه لم يدركه أو لم يلقه، فلا إيهام فيه، فلا تدليس.

وعادة أئمة الحديث إذا كان الرجل ممن يكثر منه هذا الإرسال أن

(١) رقم (٩٣/١٥٣٦).

(٢) رقم (١٧٩٣).

ينصُّوا 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 خبرًا واحدًا^(١). وسماع عمرو من ابن عباس ثابت.

والحكم عندهم فيمن ليس بمدلس، ولكنه قد يرسل لا على سبيل الإيهام أن عننته محمولة على السماع، إلا أن يتبين أنه لم يسمع، كالحديث الذي رواه شعبة عن عمرو عن جابر، وقد تقدم. ووجه ذلك أنه لم يثبت عليه إلا أنه قد يرسل لا على وجه الإيهام، ومعنى ذلك أنه لا يرسل إلا حيث يكون هناك دليل واضح على أنه لم يسمعه، فحيث وجدنا دليلًا واضحًا على عدم السماع فذاك، وحيث لم نجد كان الحكم هو السماع.

ألا ترى أن الثقة قد يخطئ، ومع ذلك فروايتة محمولة على الصواب ما لم يقد دليل واضح على الخطأ، فأولى من ذلك أن يُحكَّم 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 بالتدليس وكثر منه، إلا أنه لا يدلُّس 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 مرفوعًا: «يا معشر التجار، إنكم تكثرون الحلف، فاخلطوا ببيعكم هذا بالصدقة». أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢١/٧، ٢٢) والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٠٨٢) والبيهقي في «شعب الإيمان» (٤٨٤٨).

وأما عدم اشتهار الحديث عن ابن عباس، فلا يضرُّه بعد أن رواه عنه ثقة جليل فقيه، وهو عمرو بن دينار. وكم من حديث صحَّحه الشيخان وغيرهما مع احتمال أن يقال فيه مثل هذا أو أشدُّ منه. هذا حديث «إنما الأعمال بالنيات» عظيم الأهمية عند أهل العلم حتى قالوا: إنه نصف العلم، وهذا مما يقتضي اشتهاره. وفي روايته ما يشير إلى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطب به على المنبر^(١)، وهذا مما يقتضي اشتهاره. وذكر فيه أن عمر بن الخطاب رواه وهو يخطب على المنبر، وهذا مما يقتضي اشتهاره. ومع ذلك لم يروه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير عمر بن الخطاب، ولا رواه عن عمر غير علقمة بن وقاص، ولا رواه عن علقمة غير محمد بن إبراهيم [١٤٨/٢] التيمي، ولا رواه عن محمد غير يحيى بن سعيد الأنصاري. ومع ذلك صحَّحه الشيخان وغيرهما، وجعلوه أصلاً من أصول العلم، بل جعلوه نصف العلم، كما مرَّ.

فإن قيل: لكن له شواهد.

قلت: وحديث القضاء بالشاهد واليمين كذلك، فقد جاء من رواية جماعة من الصحابة بأسانيد جيدة قد صححوا نظائرهما. وجاء من رواية آخرين بأسانيد تصلح للاستشهاد. وجاء من مرسل عدة 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 المِجَنِّ، 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 روايته عن ابن عباس، كما تقدم تفصيله في المسألة السابقة. وليس الأمر هاهنا كذلك، ولا قريباً من ذلك. وقد تجتمع عدة أمور يقدر مجموعها في صحة الحديث، ومنها ما لو انفرد لم يَصُرَّ.

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 لذي 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 شيء من ذلك في المسألة الثانية عشرة. وذكر ابن حجر في «الفتح»^(٥) أمثلة من ذلك، وبسط الشافعي الكلام في «الأم» (ج ٧ ص ٦-٣١)^(٦). ومع ذلك فمخالفة حديث القضاء بشاهد ويمين لظاهر القرآن مدفوعة، 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 الخشني. 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: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِيَدَيْنِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكْتُبُوهُ﴾ ﴿إلى أن قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ ﴿إلى أن قال: ﴿ذَلِكُمْ﴾ [١٤٩/٢] أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَدَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ ﴿إلى أن قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَيْنِ مَقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢-٢٨٣].

إن قيل: أمر الله تعالى أن يُستشهد عند المداينة رجلان، فإن لم يكونا فرجل وامرأتان؛ فدل ذلك على أنه لا يثبت الحق عند التداعي عند الحاكم إلا بذلك.

فالجواب: إن أردتم أنه لا يثبت مطلقاً إلا بذلك، فهذا باطل؛ إذ قد يثبت الحق بالاعتراف، وبالنكول فقط عند الحنفية، ومع يمين المدعي عندنا. وإن أردتم أنه لا يثبت بشهادة إلا كذلك، فهذا لا يفيدكم؛ فإن الحديث إنما أثبتته بالشاهد واليمين، لا بالشاهد وحده.

فإن قيل: لو كان يثبت بشاهد ويمين لما كان بالأمر برجلين أو رجل وامرأتين فائدة.

قلنا: بلى، له فوائد عظيمة:

الأولى: ما نصت عليه الآية: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَدَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا 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 يبالي 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 استشهد رجلٌ واحد 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 معاً. وهذه أدنى درجات الاحتياط نبهت عليها الآية، ولم تمنع مما فوقها، بل في هذا إشارة إلى أنه إذا اقتضت الحال ينبغي مظاهره الاحتياط، وذلك كأن تكون مدة الدَّين 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 المدعي 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 يُجَنُّ الدائن أو يموت ويكون وارثه صبيّاً أو مجنوناً، فتعذر اليمين وقت المطالبة، فيتأخر القضاء بالحق إلى أن يكمل صاحبه أو يموت.

فإن قيل: ذكر البخاري في «الصحيح»^(١) عن ابن شبرمة أنه احتج على أبي الزناد بالآية، وذكر قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]. قال: «قلت: إذا كان يُكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعي، فما يحتاج أن تُذكَرَ إحداهما الأخرى؟ ما كان يصنع بذكر هذه الأخرى؟».

قلت: قد تقدم ما يُعلم 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 الارتباب. ولا يتوقف ثبوت الحق على يمين المدعي، وقد تكبر عليه، أو تتعذر منه، فيضيع الحق أو يتأخر، كما تقدم. وإن كان الرجل قد مات أو عرض له ما فوّت شهادته، شهدت المرأتان، وحلف المدعي معهما، وثبت الحق كما هو مذهب مالك. والظاهر أنه كان مذهب أبي الزناد، وهو مذهب قوي؛ فإن الآية أقامت المرأتين 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: بلى». وهذا قاضٍ بأن شهادة المرأتين في ما تُقبل فيه شهادتهن مثل شهادة رجل. فأما اشتراط الآية لاستشهاد المرأتين أن لا يكون رجل، فإنما هو - والله أعلم - لأن المطلوب في حق النساء الستر والصيانة، والشهادة تستدعي البروز، وحضور مجالس الحكام، والتعرض لظعن المشهود عليه.

(١) (٥/ ٢٨٠ مع «الفتح»).

(٢) البخاري (٣٠٤). وأخرجه مسلم (٨٨٩) وليس فيه لفظ الموعظة.

فقد اتضح بحمد الله تبارك وتعالى أنه ليس في الآية ما يتجه معه أن يقال:
إن الحديث مخالف لظاهر القرآن، بل ثبت أن فيها ما يشهد له بالصحة.

وأما المخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة، فذكروا هاهنا ما جاء في
قصة الأشعث بن قيس [١٥١/٢] أنه ادعى علي رجل، فقال له النبي صلى الله
عليه وآله وسلم: «شاهدك أو يمينه»^(١). وحديث «الصحيحين»^(٢) عن ابن
عباس مرفوعاً: «لو يُعطى الناس بدعواهم لادعى ناسٌ دماءَ رجال وأموالهم،
ولكن اليمين على المدعى عليه» لفظ مسلم.

والجواب عن الحديث الأول: أنه في «الصحيحين» وغيرهما من طريق
أبي وائل شقيق بن سلمة عن الأشعث بن قيس، واختلفت ألفاظ الرواة في
ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ففي رواية^(٣): «شاهدك أو يمينه»،
وفي أخرى^(٤): «بيئتك 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 بينة؟ ونحوه في «صحيح مسلم»^(١) و«مسند أحمد» (ج ٥ ص ٢١١)^(٢) من طريق أبي معاوية ووكيع عن الأعمش - إلى غير ذلك.

فلا ندري ما هو اللفظ الذي نطقَ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لكنْ أَجَلٌ مَنْ روى الحديث عن أبي وائل منصورٍ والأعمش، وأَجَلٌ مَنْ رواه عنهما سفيان الثوري، وهو إمام في الإتيان والفقهاء، وروايته هي الأشبه بأداب القضاء: أن يبدأ القاضي فيسأل المدعي: أله بينة؟ فإن لم يكن له بينة وجّه اليمينَ على المدعى عليه. والبينة كلُّ ما بيّن 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 وآله وسلم: «شاهدك أو يمينه» فدلالةُ هذا على نفي القضاء بشاهد ويمين ليست بالقوية، ودلالة أحاديث القضاء بالشاهد واليمين واضحة.

فإن قيل: يقوِّي 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] عِلِمَ ذا ولا ذاك، وليس هناك محذور؛ لأن من شأن

(١) رقم (٢٢٠/١٣٨).

(٢) رقم (٢١٨٣٧).

(٣) كذا في الأصل، والأوفق للسياق: «على البينة».

المدعي أن يكون حريصًا على إظهار كل ما يؤمّل أن ينفعه، فلو كان له شاهد وامرأتان، أو شاهد فقط، أو امرأة واحدة، وقيل له: «شاهدك أو يمينه» = لقال: لا أجد شاهدين، ولكني أجد كذا. وقد نازع في تحليف المدعى عليه كما في بقية القصة، فإن فيها «قلت: يا رسول الله ما لي بيمينه؟ وإن تجعلها بيمينه تذهب بثري، إن خصمي امرؤ فاجر». أفتراه ينازع في هذا، ويأخذ بما يُشعر به قولُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم إن كان ما قاله «شاهدك»، فلا يقول: لي شاهد واحد، إن كان له؟

وأما الحديث الثاني، فأوله يبيّن آخره، ويدل على أن محلّ قوله: «اليمين على المدعى عليه» حيث لا يكون للمدعي إلا دعواه فقط. وكما أنه لا يتناول من له شاهدان، لأنه لم يُعطَ بمجرد دعواه، وإنما أُعطي بدعواه مع شهادة الشاهدين، فكذلك لا يتناول من له شاهد، لأنه إن أُعطي فلم يُعطَ بمجرد دعواه.

وأما ما يقال: إن اختصاص المدعى عليه باليمين أصل من الأصول، فحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي مخالفٌ للأصول = فتهويل. ويمكن دفعه بأن المدعي لما أقام شاهدًا عدلًا صار الظاهر بيده، فإذا أصرَّ المدعى عليه على الإنكار فهو مدّع لبطلان ذلك الظهور، فقد صار المدعي في معنى المدعى عليه، وصار المدعى عليه في معنى المدعي. ويمكن معارضته بأصل آخر، وهو: أنه لا يحلّف المدعى عليه مع وجود بينة للمدعي.

فإن قيل: ذاك إذا كانت بينة تامة.

قلت: لنا أن نمنع هذا. ويتحصل من ذلك أن المتفق عليه أنه لا يمين للمدعي حيث لا شاهد له، ولا يمين للمدعى عليه مع وجود بينة تامة. ويبقى ما إذا كان للمدعي شاهد واحد مترددا بين هذين الأصلين، فيؤخذ فيه بالدليل

الخاص به، وقد ثبت الحديث بتحليف المدعي، فإن حلف صارت البينة في معنى التامة، وإن أبى صار في معنى من لا شاهد له أصلاً. والله الموفق.

وأما الانقطاع الثاني^(١) وهو بين قيس وعمرو، فلا وجه له، ولم يقله من يُعتدُّ به. وقد تقدم أن البخاري كأنه استبعد صحة الحديث، ثم لم يكن عنده إلا أنه حدس أن عمرًا 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 وُلِدَ بعد عمرو، ومات قبله. وكان معه بمكة، وسمع كلُّ منهما من عطاء وطاوس وسعيد بن جبير ومجاهد 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 أيضًا^(٣). وسمع عمرو من ابن عباس وجابر وابن عمر وغيرهم، ولم يدركهم قيس. فهل يُظنُّ بقيس أنه لم يلتقَ عمرًا، 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 يُظنُّ 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 أنسًا! وقد تعرضت لذلك في ترجمة أحمد بن محمد بن الصلت من قسم التراجم. ثم ترى الأستاذ هنا يجاري أصحابه في توهمهم 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 يحدث عن عمرو بن دينار بشيء». فتوهم جماعة - من آخرهم الأستاذ الكوثري - أن الطحاوي قصد بهذا أن قيسًا 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 توهموه، فإنه ادعى أن الحديث منكر، ثم وجّه ذلك بقوله: «لأن قيس بن سعد لا نعلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشيء»، ولم يتعرّض لسماعه منه ولقائه له [١٥٤/٢] بنفي ولا إثبات. ولا ملازمة بين عدم التحديث وعدم اللقاء أو السماع، فإن كثيرًا من الرواة لقوا جماعة من المشايخ وسمعوا منهم، ثم لم يحدثوا 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 القُباني لأنه 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 لجاؤ من روايته عنه عدة أحاديث، لأن عمراً كان أقدم وأكبر وأجلّ، وقد سمع من الصحابة، وحديثه كثير مرغوب فيه، وكان قيس معه بمكة منذ ولد. فحدّس الطحاوي أن قيساً كان ممتنعاً من الرواية عن عمرو، فلما جاء هذا الحديث استنكره، كما قد نستنكر أن نرى حديثاً من رواية ابن وهب عن المفضل، أو من رواية مسلم عن محمد بن يحيى.

فإن قيل: فقد يكون لاستنكاره خشي انقطاعه.

قلت: كيف يُبنى على ظنّ امتناع قيسٍ من الرواية عن عمرو نفسه أن يُحمّل هذا الحديث على أنه أرسله عنه؟ بل المعقول أنه إذا امتنع من الرواية عنه نفسه كان أشدّ امتناعاً من أن يروي عن رجل عنه، فضلاً عن أن يُرسل عنه، أو بعبارة أخرى يدلّس، وقيس غير مدلّس.

فإن قيل: فعلى ماذا يُحمّل؟

قلت: أما الطحاوي، فكأنه خشي أن يكون سيف - وهو راوي الحديث عن قيس - أخطأ في روايته عن قيس عن عمرو.

فإن قيل: فهل تقبلون هذا من الطحاوي؟

قلت: لا، فإن أئمة الحديث لم يُعرجوا عليه. هذا البخاري مع استبعاده لصحة الحديث - فيما يظهر - إنما حدّس أن عمراً لم يسمعه من ابن عباس،

وذلك يقضي أن الحديث عنده ثابت عن عمرو. وهذا مسلم أخرج الحديث في «صحيحه»^(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 يُضطرُّ 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 يحدث عن عمرو بن دينار...» ووهب وأبوه من الثقات الأثبات. ذكر البيهقي ذلك في «الخلافيات»، ثم قال: «ولا يبعد أن يكون له عن عمرو غير هذا». نقله ابن التركماني في «الجواهر النقي»^(٣)، ثم راح يناقش البيهقي بناءً على ما توهموه أن مقصود الطحاوي الانقطاع، ودعوى أنه لم يثبت لقيس لقاء عمرو، وقد مرَّ إبطال هذا الوهم. والطحاوي أعرف من أن يدعي ذلك، لظهور بطلانه، مع ما يلزمه من اتهام قيس بالتدليس الشديد الموهم 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) (١٠/١٦٨). والحديث قد أخرجه الدارقطني (٢/٢٩٦) والخطيب في «تاريخ بغداد» (١٤/٢١٤) بالإسناد المذكور.

ولكن قيسًا عاجله الموت. ولما كان يحدث في حلقة في المسجد الحرام كان عمرو حيًّا في المسجد نفسه، ولعل حلقة كانت بالقرب من حلقة عمرو، فكان قيس يرى أن الناس في غنى عن السماع منه عن عمرو، لأن عمراً معهم بالمسجد. فكان قيس يحدث بما سمعه من أكابر شيوخه، فإن احتاج إلى شيء من حديث عمرو في فتوى أو مذاكرة فذكره، قام السامعون أو بعضهم فسألوا عمراً عن ذلك الحديث، فحدّثهم به، فرووه عنه، ولم يحتاجوا إلى ذكر قيس. واستغنى سيف في هذا الحديث، وجريير في الحديث الآخر بالسماع من قيس، لأنه ثقة ثبت؛ ولعله عرض لهما عائق عن سؤال عمرو.

هذا، وقد تابع قيسًا 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، قالوا: ثنا عبد الرزاق، نا 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، كلاهما عن الطائفي.

والطائفي استشهد به صاحب «الصحیح»، ووثقه ابن معين وأبو داود والعجلي ويعقوب بن سفيان وغيرهم. وقال [١٥٦/٢] ابن معين مرة: «ثقة لا بأس به، وابن عيينة أثبت منه. وكان إذا حدّث من حفظه يخطئ، وإذا حدّث من كتابه فليس به بأس. وابن عيينة أوثق منه في عمرو بن دينار، ومحمد بن مسلم أحب إليّ من داود العطار في عمرو». وداود العطار هذا هو داود بن

(١) رقم (٣٦٠٩).

عبد الرحمن، ثقة متفق عليه، وثَّقه ابن معين وغيره.

وقال عبد الرزاق: «ما كان أعجب محمد بن مسلم إلى الثوري». وقال البخاري عن ابن مهدي: «كتبه صحاح». وقال ابن عدي: «لم أر له حديثاً منكراً». وضعَّفه أحمد، ولم يبيِّن وجه ذلك، فهو محمول على أنه يخطئ فيما يحدث به من حفظه.

فأما قول الميموني: «ضعَّفه 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 احتمالُه 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 - أني حدَّثته إياه، ولا أحفظه». والنسيان علة غير قاذحة. وقد رواه يعقوب بن حميد^(٣) عن محمد بن عبد الله العامري «أنه سمع سهيل بن أبي صالح يحدث 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) والترمذي (١٣٤٣) وابن حبان (٥٠٧٣) والبيهقي في «الكبرى» (١٠/١٦٨).

(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 مخالفاً لذلك، فذاك أثبت^(٢). عثمان مصري، قال فيه أبو حاتم: «ليس بالمتين»، وزهير أنكروا [عليه] الأحاديث التي يروونها عنه غير العراقيين.

وروى [١٥٧/٢] المغيرة بن عبد الرحمن الحزامي^(٣) عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة «أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد». قال ابن التركماني^(٤): «مغيرة قال فيه ابن معين: ليس بشيء».

أقول: هذا حكاة عباس عن ابن معين. وقد قال الآجري: «قلت لأبي داود: إن عباساً حكى عن ابن معين أنه ضعف مغيرة بن عبد الرحمن الحزامي، ووثق (مغيرة بن عبد الرحمن) المخزومي. فقال: غلط عباس». والحزامي احتج به الشيخان وبقية الستة. وقال أبو زرعة: «هو أحب إلي من [ابن] أبي الزناد وشعيب»، يعني في حديث أبي الزناد، كما في «التهذيب»^(٥). وشعيب هو ابن أبي حمزة ثقة متفق عليه. قال أبو زرعة:

(١) في «الجواهر النقي» (١٠/١٦٩).

(٢) قلت: قد صحح الطريقتين عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة، وعن سهيل عن أبيه عن زيد بن ثابت الإمامان: أبو حاتم وأبو زرعة الرازي، كما بينته في «الإرواء»، فإشارة ابن التركماني إلى إعلاله انتصاراً لمذهبه لا قيمة له. [ن].

(٣) أخرجه من طريقه البيهقي (١٠/١٦٩).

(٤) «الجواهر النقي» (١٠/١٦٩).

(٥) (١٠/٢٦٦).

«شعيب أشبه حديثاً وأصح 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 الترمكاني^(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 رووا عن أبي الزناد عن ابن أبي صفية عن شريح قوله^(٣). وهذا لا يوهن رواية المغيرة، إذ لا يمتنع أن يكون الحديث عن أبي الزناد من الوجهين، وإنما كان يكثر من ذكر المروي عن شريح لأن شريحاً عراقياً، والخلاف في المسألة مع العراقيين، ومن عادتهم أنهم يخضعون للمقاطيع عن أهل بلدهم، ويردون الأحاديث المرفوعة من حديث الحجازيين.

ولذلك جاء عن محمد بن علي بن الحسين أنهم سألوه: أفضى النبي ﷺ 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 ٣٨٦/١-٢)، والمصنف أخذه من «التهذيب»، ولكن هذا لم يصرح بعزوه إلى ابن عدي وإنما هو من قول الذهبي في «الميزان» مصرحاً به أنه من قوله. [ن].

وذكر البخاري عن زكريا بن عدي أن ابن المبارك ناظر [١٥٨/٢] الكوفيين في النيذ، «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 أبدًا. فنكسوا رؤوسهم. فقال ابن المبارك للذي يليه: رأيت أعجب من هؤلاء؟ أحدثهم عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين فلم يعبؤوا به، وأذكر عن إبراهيم فنكسوا رؤوسهم!» حكاها 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». أعلّه جماعة بأن جماعة روه عن جعفر عن أبيه مرسلًا. ونازع 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 يدعي

(١) أخرجه الترمذي (١٣٤٤) وابن ماجه (٢٣٦٩) والدارقطني (٢١٢/٤) 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 لولا العصية المذهبية عافانا الله منها. وقد خرجت كثيرًا من الشواهد لهذا الحديث عن جماعة من الصحابة في «إرواء الغليل». [ن].

(٥) انظر «سنن» الدارقطني (٤/٢١٢ وما بعدها) والبيهقي (١٠/١٧٠ وما بعدها).

لها الحنفية الشهرة، ويحتجون بها على خلاف القرآن والسنن المتواترة.

وأما قول الأستاذ: «مع عدم ظهور دلالة 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 وجد 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، ويقضى بالشاهدين حيث وجدوا.

ثالثاً: حمّل «شاهد» على الجنس، ثم إخراج الواحد منه لا يخفى حاله.

[١٥٩/٢] رابعاً: هذا اللفظ رواية زيد بن الحباب عن سيف. وقد رواه عبد الله بن الحارث بن عبد الملك المخزومي عن سيف، فقال: «قضى باليمين مع الشاهد». رواه الإمامان 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 رواية الشافعي: «قال عمرو: في الأموال». وفي رواية أحمد: «قال عمرو: إنما ذاك في الأموال».

وعبد الله بن الحارث كأنه أثبت من زيد بن الحباب، فإن زياداً قد وُصف بأنه يخطئ، ولم يُوصَف بذلك عبد الله، وكلاهما ثقتان من رجال

(١) (٦٢٤/٧، 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 الطائفي^(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. وراويه عن ابن عباس - وهو عمرو بن دينار ثقة جليل فقيه - أقره على المعنى الذي نقول به، ولهذا خصّه بالأموال. والقضاء باليمين حيث لا شهود قد يكون في غير الأموال، وكذلك القضاء بالشاهدين.

وهكذا جاء لفظ هذا الحديث «قضى باليمين مع الشاهد» في حديث أبي هريرة وحديث جابر^(٢) وغيرهما. وفي بعض الشواهد والمراسيل والمقاطيع التصريح الواضح.

ومن التأويلات: قول بعضهم في لفظ «قضى باليمين مع الشاهد»: إن المعنى قضى بيمين المدعى عليه مع وجود شاهد واحد للمدعي.

ورُدَّ بأوجه:

منها: أنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر أن المعية بين اليمين والشاهد، وأنه قضى بهما معًا.

ومنها: أن الرواية الأولى تردُّ هذا التأويل.

ومنها: أن راويه عن ابن عباس - وهو ثقة جليل فقيه - أقره على ظاهره كما سلف.

(١) أخرجه من طريقه أبو داود (٣٦٠٩) والبيهقي (١٠/١٦٨).

(٢) سبق تخريجهما.

ومنها: ما ورد في بعض الشواهد والمراسيل والمقاطيع من التصريح
الواضح.

وفي «الفتح»^(١) عن ابن العربي أن بعضهم حمله على صورة خاصة،
وهي أن رجلاً اشترى من آخر عبداً مثلاً فادعى المشتري أن به عيباً، وأقام
شاهداً واحداً. فقال البائع: بعته بالبراءة، فيحلف المشتري أنه ما اشترى
بالبراءة، ويردُّ العبد.

أقول: حاصل هذا التأويل أن البائع أنكر أولاً العيب، فأقام المدعي وهو
المشتري شاهداً واحداً، فاعترف المدعي عليه وهو البائع، ولكنه ادعى
دعوى أخرى، وهي أنه باع [١٦٠/٢] بالبراءة. فأنكر المشتري، ولم يكن
للبيع بينة، فيحلف المشتري. وأنت خير 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
يلزمي لأنني بعته 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 تفرؤن منه. وإن حلف على عدم البراءة فقط ومع ذلك قضى له بردِّ
العبد، فقد قضى له في الثانية بيمينه فقط، وفي الأولى بشاهد واحد بلا يمين،

(١) (٥/٢٨٢).

وهو أشدُّ مما تفرُّون منه. على أن الذي ينبغي في هذه الصورة أن لا يُقبَل قولُ البائع: «لا عيب...»، بل يقال له: إما أن تعترف بوجود العيب، وإما أن تُصِرَّ على إنكارك. فإن اعترف فقد تقدم، وإن أصرَّ على إنكاره، قيل للمشتري: ألك شاهد آخر؟ فإن قال: لا، فعلى قولكم يقال للبائع: احلف، فإن حلف قضي له بيمينه^(١) وذهب الشاهد لغواً، ولم يحتج إلى دعوى البراءة. وإن أبى قضي بوجود العيب لنكول المدعى عليه، وذهب الشاهد لغواً، وتمت القضية الأولى، ثم ينظر في القضية الثانية.

وعلى قولنا: يقال للمشتري: احلف مع شاهدك، فإن حلف ثبت العيب بشاهده ويمينه، ثم ينظر في القضية الأخرى. وإن أبى قيل للبائع: احلف أنه لا عيب، فإن حلف قضي له بيمينه واستُغني عن الدعوى الثانية وذهب الشاهد لغواً. وإن أبى قيل للمشتري: احلف على وجود العيب (وهذه يمين مردودة ليست هي التي تكون مع الشاهد)، فإن حلف قضي له بيمينه مع نكول البائع واستُغني عن الشاهد، ثم ينظر في القضية الثانية. وإن أبى سقط حقه واستُغني عن القضية الثانية.

فإن قال قائل: أنا أخالفكم في ردِّ اليمين وفي القضاء بالشاهد واليمين إلا في صورة واحدة، وهي ما إذا كان للمدعي شاهد واحد ونكّل المدعى عليه عن اليمين، فيحلف المدعي [١٦١/٢] ويستحق، ففي هذه يقضى له بشاهده مع يمينه.

قلنا: فأنت تقضي للمدعي الذي لا شاهد له بمجرد نكول خصمه، ولا تقضي للمدعي الذي له شاهد بمجرد نكول خصمه، بل تكلفه اليمين فوق

(١) في (ط): «يمينه». والتصويب من (خ).

ذلك. فكأن 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 مالكا 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 ويمين صاحب الحق، وقد عرفت أنه لم يزل يُقضى بالمدينة به ولم يقض به أصحابُ رسول الله ﷺ بالشام ولا بحمص ولا بمصر ولا بالعراق، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. ثم ولي عمر بن عبد العزيز، وكان كما قد علمت في إحياء السنن والجدُّ 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: إنا 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 محيي الدين عبد الحميد. وقد نقلها ابن القيم من كتاب «المعرفة والتاريخ» للفسوي (١/٦٨٧ - ٦٩٥). ورواها أيضًا ابن معين في «التاريخ» (٤/٤٨٧ - ٤٩٧).

بالأقطار الأخرى من الصحابة في الضرب الأول كيلا يخالفوا فيه، وإذا وقع منهم فيه خلاف كتب إليهم الخلفاء ينهونهم عنه. وأما الضرب الثاني فكانوا يُقَرُّون فيه كلَّ مجتهد على اجتهاده، وأنَّ هذه القضية من الضرب الثاني. كان الخلفاء في المدينة يقضون بالشاهد واليمين، وكان من بالأقطار التي سمّاها الليث من الصحابة لا يقضون بذلك فيما يعلمه الليث، ولم يكتب إليهم الخلفاء يأمر ونهم بالقضاء به، فدلَّ ذلك أنها عندهم من الضرب الثاني. واستشهد لذلك بما ذكره عن عمر بن عبد العزيز، وأنه لما كان بالمدينة كأن فقهاءها ناظروه فقوي عنده قولهم فكان يقضي به. ثم لما صار بالشام كأن [١٦٢/٢] فقهاءها ناظروه، فقوي عنده قولهم فصار إليه. فيرى الليث أن ما كان من الضرب الثاني فليس لمالك أن يجعل عمل أهل المدينة فيه حجةً على الناس كلهم، ولا أن ينكر على من يخالفه فيه.

أقول: فهذا معنى معقول مقبول في الجملة، والمدار على الحجة، وإن حُمل كلامُ الليث على غير هذا المعنى صار زللاً داحضاً لا ردّاً ناهضاً.

ونحن لم نَدَّعِ أن القضاء بالشاهد الواحد مع يمين صاحب الحق من الضرب الأول الذي لا يسع خلافه وينقض قضاء القاضي بخلافه، وإنما ادعينا أنه ثابت بالحجة، وأن المخالف له مخطئ. وليس في رسالة الليث ما يدفع هذا.

وأما قول الأستاذ: «حتى إن يحيى الليثي...»، فمخالفة بعض المالكية والشافعية للإمامين إنما تدلُّ أنه قَوِيٌّ عند المخالفين أنه لا يُقضى بذلك، وقوته عندهم لا تستلزم قوته في نفس الأمر، والمدار على الحجة وقد أقمناها.

وأما قول الأستاذ: «فَسَلَّ 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 شددتَ بالشهادة دفعا لما يُخشى من ظلم المدعي للمدعى عليه، فقد سهلتَ بذلك ظلم المدعى عليه للمدعي. 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 بقدره أن يسدَّ المتبع لها، ويسدَّ ما قد يقع من الخلل في تطبيق العمل بشرعه على حكمته في نفس الأمر أو يجبره. وهو سبحانه اللطيف الخبير، على كل شيء قدير.

يعلم من مناظرة الشافعي لمحمد بن الحسن^(١) في هذه المسألة أن محمداً - مع إنكاره أن يقضي بشاهد ويمين، وردّه 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. فاعترضه الشافعي بأن عمدته في ذلك أثر «رواه عن علي رضي الله عنه رجل مجهول يقال له: عبد الله بن نجى، ورواه عنه جابر الجعفي^(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 نجى غير مجهول، فقد روى عنه عدة، ووثّقه النسائي وابن حبان.

الثالث: أن جابراً الجعفي روى عنه شعبة مع تشدده، ووثّقه الثوري.

الرابع: أنه قد تابعه عطاء بن أبي مروان عن أبيه عن علي.

(١) انظر «معرفة السنن والآثار» (٢٦١ / ١٤).

(٢) أخرجه من طريقه عبد الرزاق في «المصنف» (١٣٩٨٦) والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٥١ / ١٠).

الخامس: أنه قد روى 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 يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾
[البقرة: ٢٢٨]، ووجه دلالة أن الاستهلال مما تشهد به النساء دون الرجال عادة،
فإبطال شهادتهن ينافي قبول قول المرأة فيما تخصها معرفته كما هو المستفاد من
الآية».

أقول: أما الأول، فالموجود في كتب الحنفية أنه يثبت النسب بشهادة
القابلة عند أبي حنيفة وصاحبيه في بعض الصور، وعندهما في صور أخرى.
فمن شاء فليراجع كتبهم^(١)، وليقل معي: أحسن الله عزاء المسلمين في علم
الأستاذ محمد زاهد الكوثري! فأما القبول في الاستهلال ليصلى عليه أو لا
يصلى، فهذا يوافق عليه الشافعي وغيره، وليس بشهادة، وإنما هو خبر لا
يترتب عليه أمر له خطر.

[١٦٤/٢] وأما الثاني، فابن نجى كان مجهول الحال عند الشافعي. وقال
البخاري: «فيه نظر». وهذه الكلمة من أشد الجرح عند البخاري، كما ذكره
الأستاذ في كلامه في إسحاق بن إبراهيم الحنيني، وتراه في ترجمة إسحاق
من قسم التراجم^(٢). فأما توثيق ابن حبان فقاعدته توثيق المجاهيل، كما
ذكره الأستاذ غير مرة، ومرت 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 بطعن البخاري، على أن النسائي يتوسع في توثيق المجاهيل، كما تقدّم في القواعد. وأما الثالث، فجابر الجعفي استقرّ الأمر على توهينه، ثم هو معروف بتدليس الأباطيل، ولم يصرّح بالسماع.

وأما الرابع، فذاك الخبر تفرد به سويد بن سعيد^(٢)، وهو إنما يصلح للاعتبار فيما صرّح فيه بالسماع وحدث به قبل عماء، أو بعده وروجع فيه فثبت. وهبّ أنه يصلح للاعتبار في هذا، فأى فائدة في ذلك، وخبر الجعفي طائح؟!!

وأما الخامس، فالأسلمي هو إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى هالك، وارتضاء الشافعي له إنما هو فيما سمعه عنه، إما لأنه سمع من أصوله، وإما لأنه كان متمسكاً ثم فسد بعد ذلك^(٣)، وهذا الخبر لم يسمعه منه الشافعي. ومع ذلك فشيخه فيه إسحاق بن عبد الله الفَرَوِي، وهو هالك باتفاقهم. والزهرري عن عمر منقطع.

ثم إن كان المراد بالقبول على الاستهلال القبول لأجل الصلاة على

(١) رقم (٢٠٠).

(٢) في «السنن الكبرى» للبيهقي (١٥١/١٠): «سويد بن عبد العزيز»، وضعّفه البيهقي. وانظر «تهذيب التهذيب» (٢٧٦/٤).

(٣) قلت: وإما لأنه لم يتبين له حاله، ولم يعرفه كما عرفه غيره من الأئمة كمالك وأحمد وغيرهما، قال ابن أبي حاتم في «آداب الشافعي ومناقبه» (ص ٢٢٣) بعد أن روى عن الشافعي أنه كان يقول فيه: كان قدرياً: «لم يَبِينْ له أنه كان يكذب، وكان يحسب أنه طعن الناس عليه من أجل مذهبه في القدر». [ن].

المولود، فليس هذا محل النزاع كما سلف.

[١٦٥/٢] وأما السادس، فقولته تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ 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 الدلالة على أنه يُقبل منها الاعتراف. فإذا ذكرت أنها قد تمت أقرارها كان هذا اعترافاً بأنه لا نفقة لها، وادعاءً لأنه لا رجعة للزوج عليها. فيُقبل منها الاعتراف، ويُنظر في الادعاء، فإن قُبِلَ منها الادعاء أيضاً، فهل تجعلون الولادة من هذا القبيل؟

فإن قلتم: نعم، لزمكم أن تقبلوا قول الأم نفسها: هذا ابني من فلان، وتثبتوا بذلك نسبه وميراثه وغير ذلك.

فإن قلتم: إنما موضع الاستنباط أن الآية أشعرت بأنه يُقبل قول المرأة في الحيض والحمل، وأن علة ذلك هو أنه يتعسر العلم بذلك إلا من جهتها؛ فقلنا: والولادة يعسر العلم بها إلا من جهة النساء، فأخذنا من ذلك قبول شهادتهن^(١) فيها.

قلنا: أما قبول قولها وحدها في حيضها وحملها، فهذا مما تختص هي بمعرفته دون غيرها. والولادة ليست كذلك، بل يطلع عليها غيرها من النساء. أفأريتم إذا أخذتم من ذلك قبول شهادة النساء على الولادة، فمن أين أخذتم أنها تكفي امرأة واحدة؟ فقد تحضر عدة قوابل، وقد تحضر مع القابلة

(١) في (ط): «شهادتين»، والتصويب 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) قلت: دلت هذه الآية على قبول شهادة النساء في الولادة، ودلت 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 لزمكم 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 يتجه 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 قلت: لكن الشافعي لا يقول بقبول شهادة المرأتين مع اليمين.

قلنا: قد قال بذلك أستاذه مالك، وهو مذهب قوي، كما سلف. والله

الموفق.



(١) في (ط): «هل» خطأ، والتصويب من (خ).

المسألة السادسة عشرة

نكاح الشاهد امرأة شهد زورًا بطلاقها

في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٣٧١ [٣٧٣]) من طريق الحارث بن عمير قال: «سمعت أبا حنيفة يقول...، قال الحارث بن عمير: وسمعتَه يقول: لو أن شاهدين شهدا عند قاضي أن فلان بن فلان طلق امرأته، وعلمنا جميعًا أنهما شهدا بالزور، ففرَّق القاضي بينهما، ثم لقيها أحد الشاهدين، فله أن يتزوج بها؟ قال: نعم. قال: ثم علم القاضي بعد، أله أن يفرِّق بينهما؟ قال: لا».

قال الأستاذ (ص ٣٧): «مسألة نفاذ حكم القاضي ظاهرًا وباطنًا هو مقتضى الأدلة، وإن كان شاهد الزور يَأْتُم إثمًا عظيمًا، لكن لا يحول ذلك دون نفاذ حكم القاضي ظاهرًا أو باطنًا، وإلا لزم إباحة وطئها للزوج الأول في السرِّ فيما بينه وبين الله، وإباحة وطئها للزوج الجديد بحكم الحاكم، وأي قول يكون أقبح وأشنع من هذا؟ يكون لامرأة واحدة زوجان في حالة واحدة، أحدهما يجامعها في السرِّ والآخر في العلانية. ونعترف أن أبا حنيفة لا يمكنه أن يرى مثل هذا الرأي رغم كل تشنيع، بل التشنيع يرتد على مخالفته ومشتتته كما صورناه. وأبو حنيفة من أبرأ الناس من أن يُحدِّث الفوضى في الأحكام، وأما عدم تفريق القاضي بينهما بعد علمه بحال الشاهدين، فليس من مسائل أبي حنيفة، وإنما مذهبه التروِّي في الحكم مطلقًا».

أقول: يتفوه الأستاذ بالقبح والشناعة، وينسى ما في صنيعه هذا منهما! 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

[١٦٧/٢] 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، ويسلّط الشاهد الفاجر عليها، ولا قبح في هذا ولا شناعة. أرايت إذا ادعى رجل على امرأة أنها زوجته فحكم القاضي بذلك، وكانت المرأة في نفس الأمر أمّ المدعي أو أخته أو بنته، والقاضي لا يعلم، أليس يسلّطه عليها في قول أبي حنيفة وغيره؟

ونظير مسألتنا ما إذا كان لزيد أمة، فادعى بكر أنها أمته، وأقام شاهدي زور، ففضي له القاضي. فأبو حنيفة يوافق في هذه أن الأمة لا تزال في ملك زيد حلالاً له وحرماً على بكر، وإن كان القاضي يحول بينها وبين زيد، ويسلّط عليها بكرًا.

وليت الأستاذ كان ذكر الأدلة التي زعم أن نفاذ حكم القاضي ظاهرًا وباطنًا هو مقتضاها فكنت أنظر فيها، وعسى أن تكون في ذلك فائدة، ولكن الأستاذ عدلَ 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 ظاهرًا وباطنًا؟ أو ليس إذا كان هذا قضاءه لم يكن هناك وجه عنده للتفريق بينهما؟



المسألة السابعة عشرة [١٦٨/٢]

القرعة المشروعة

في «تاريخ 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): «و أما 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 تُستحبُّ تطييباً للنفس، ثم لا يلزم العمل بها، فللزواج أن يخرج بأي أزواجه شاء، حتى لو أقرع فخرج سهمٌ 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. و سنوضح بعون الله عز وجل بطلان ذلك، ونثبت أن القرعة في بابها قياس من أعدل الأقيسة وأقومها وأوفقها 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 يُقصد بها إبطالُ حقِّ صاحب الحق وجعله لمن لا حق له، كأن يقول الرجل لصاحبه: ألقِ خاتمك، وألقي خاتمي، ونقترع عليهما، فأيُّنا خرج سهمه استحقَّ الخاتمين. أو يقول أحدهما: أقارعك على خاتمي

هذا، فإن خرج سهمك أخذته أنت. أو يتداعيا دارًا في يد أحدهما، فيقال: أقرعوا بينهما، فإن خرج سهم المدعي أخذ الدار.

الباب الثاني: أن يتنازعا حقًا يمكن أن يكون لهما معًا، ولا دليل يرجح جانب أحدهما، كأن يتنازعا دارًا بيدهما معًا، ولا دليل لأحدهما، وحلف كلُّ منهما أنها جميعها له، ليس لصاحبه منها شيء.

[١٦٩/٢] الباب الثالث: أن يختص الحقُّ بأحدهما بعينه، ويتعذر تعيينه، كمن طلق بائنًا إحدى امرأته، وتعذر تعيينها.

الباب الرابع: أن يكون الحق في الأصل ثابتًا لكلِّ منهما، لكن اقتضى الدليل أن يُخصَّص به أحدهما، 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 يُخصَّص به أحدهما لا بعينه فما بقي إلا طلبُ طريقٍ للتعين لا ميلَ فيه ولا حيفَ، فإذا ظفرنا بطريقٍ كذلك، لم يكن فيه إبطالٌ حقٌّ ثابت ولا إثباتٌ حقٌّ باطل، فما هو هذا الطريق؟

من كانت له امرأتان واحتاج إلى السفر واستصحب إحداها فقط، فقد ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أن له ذلك، وبقي التعيين. ومن مات عن ابنين، فقسم القاضي المال نصفين، فقد ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أنه ينبغي تخصيص أحدهما بأحد النصفين والآخر بالآخر، وبقي التعيين.

فأبو حنيفة يقول: يعين الزوج والقاضي، ومخالفوه يقولون: الزوج والقاضي منهيان عن الميل وعن كل ما يظهر منه الميل، ولا ريب أن تعيينهما برأيهما ميلٌ، أو يظهر منه الميل، والأصل في ذلك التحريم. فإباحته لهما مخالف للأصول والقياس، وفتح لباب الهوى، ومنافٍ للحكمة. وإذا عين الزوج برأيه إحدى امرأته ظنت الأخرى أنه إنما عينها ميلاً إلى هواه، فحزنها ذلك، وأدى ذلك إلى مفساد. وإذا عين القاضي برأيه أحد النصفين لزيد، وكان بكرٌ يريد لنفسه، ظنَّ بكرٌ أن القاضي إنما مال مع هواه، وساءت ظنون الناس بالقاضي، وجرَّ ذلك إلى مفساد.

فإن قال أبو حنيفة: فما المخلص؟ قالوا: قد بينه الله تعالى ورسوله، وهو القرعة. فإن قال: القرعة قمار. قيل له: إنما تكون قماراً في غير هذا الباب كما تقدم شرحه. وإذا صحَّ أن أبا حنيفة استحَبَّ القرعة، فقد لزمه أنها ليست في هذا الباب بقمار وأنها مشروعة. وإذا اعترف بأنها مشروعة، فما 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، لأنه فتح لباب الميل كما تقدّم، 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: ﴿فَنَقَّبَلْنَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ إلى أن قال: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: ٣٧-٤٤].

فالقوم - وفيهم نبي الله زكريا عليه السلام - اختصموا في كفالة مريم، ففزعوا إلى القرعة، وظاهر أنهم إنما يرضون بالقرعة عند تساويهم في أصل الاستحقاق واقتضاء مصلحة الطفلة أن يختص بكفالتها 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 الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾ فَالْقَمَّةَ الْخُوثَ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾﴾ [الصافات: ١٤٠-١٤٢] ذهب يونس إلى فلك مشحون - أي موقر - ليركب فيه، فكأنه - والله أعلم - طلع إلى الفلك هو وجماعة حاجتهم كحاجته، فكأن صاحب الفلك أخبرهم أنه لا يمكنه أن يسافر بهم جميعاً لأن فلكه مشحون أي موقر، وطلب إليهم أن ينزل بعضهم، فتشاحوا، فاقترعوا، فطلع سهم يونس في المدحضين، أي في الذين خرجت القرعة بأن ينزلوا. والظاهر أن الفلك كان لا يزال بالمرفأ، وليس في النزول منه خطر ظاهر، لكن الله عز وجل قضى على يونس بما قضى.

وفي «الصحيحين»^(١) من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لو يعلم 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 لكانت قرعة». أي أنهم يحضرون معاً، ويكثرون

(١) البخاري (٦١٥، ٦٥٣) ومسلم (٤٣٧).

(٢) رقم (٤٣٩).

ويتشاحون، ولا يكون هناك مُرَجِّح، فيحتاج إلى القرعة.

وفي «صحيح البخاري»^(١) وغيره من حديث أم العلاء قالت: «طار لنا عثمان بن مظعون في السكنى حين اقترعت الأنصار على سكنى المهاجرين...».

[١٧١/٢] وفيه^(٢) من حديث النعمان بن بشير مرفوعاً: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة...».

وفي «صحيح مسلم»^(٣) وغيره عن عمران بن حصين: «أن رجلاً أعتق ستة مملوكين عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله ﷺ فجزأهم أثلاثاً، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرق أربعة».

ووجه ذلك أن تصرّف المريض مرض الموت وصيةً يصح منها الثلث فقط، ومن الأصول الشرعية مراعاة أن تعتق الرقبة كاملةً، كما ثبت فيمن أعتق في حال صحته بعض مملوكه أنه يعتق عليه كله، وفيمن أعتق شركاً له في مملوك أنه إن كان المعتق موسراً عتق المملوك كله وغرم المعتق قيمة ما زاد على نصيبه لشريكه. وإن كان مُعسراً فقد قال بعض أهل العلم: يعتق

(١) رقم (١٢٤٣). وأخرجه أيضاً أحمد في «المسند» (٢٧٤٥٧، ٢٧٤٥٨) والطبراني في «الكبير» (١٤٠/٢٥) والحاكم في «المستدرک» (٣٧٨/١) والبيهقي في «الكبرى» (٧٦/٤).

(٢) البخاري (٢٤٩٣).

(٣) رقم (١٦٦٨). وأخرجه أيضاً أبو داود (٣٩٥٨) وما بعدها) والترمذي (١٣٦٤) والنسائي (٦٤/٤). ورواه مالك في «الموطأ» (٧٧٤/٢) عن الحسن البصري وابن سيرين مرسلًا.

المملوك كلُّه، ويسعى 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، ويغني عن المسلمين غناء الحر، وليس المبعّض كذلك. فإن من حقوق الأحرار ما لا يحصل له ولا عليه منها شيء، ومنها ما يحصل له جزء منه فقط، ومع ذلك يكون التبعض منشأ نزاع مستمر بين المبعّض ومالك بعضه، فيلحق الضرر بكلِّ منهما. ويشتهب الحكم في كثير من الفروع على المفتي والقاضي، كما تراه في أحكام المبعّض في كتب الفقه. فجاءت السنة بأن يُجزأ الستة ثلاثة أجزاء، ليعتق اثنان كاملان، فكلُّهم متساوون في أصل الحق، واقتضى الدليل أن يُخصَّ اثنان منهم، وبقي التعيين. فهذه الصورة من الباب الرابع الذي وردت فيه القرعة. فثبت أن القرعة في ذاك الباب أصل من الأصول الشرعية قرّره 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 رسله، ولا أولى بالحق ممن اعتصم بشريعته ورضي بحكمه.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا 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 لصُحبة رسوله، وحفظ شريعته، وعن أتباعهم المُقتدين بأنوارهم، المقتفين لآثارهم إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن صاحب كتاب «تأنيب الخطيب» تعرّض في كتابه للطعن في عقيدة أهل الحديث، ونبزهم بالمُجسّمة، والمشبهة، والحشوية، ورماهم بالجهل والبدعة والزيغ والضلالة. وخاض في بعض المسائل الاعتقادية كمسألة الكلام والإرجاء، فتجسّمت أن أتعبه في هذا، كما تعقبته في غيره، راجيًا من الله تبارك وتعالى أن يُثبت قلبي على دينه، ويهديني لما اختلف فيه من الحق بإذنه، ويتغمّدني بعفوه ورحمته، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ 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 وتكليفه لهم لا يكون إلا موافقاً لما ثبت من غناه سبحانه وحمده وحكمته.

وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وعبادته سبحانه هي طاعته بامتثال ما أمر به ورضييه، واجتناب ما نهى عنه وكرهه. ولم يكن الغني الحميد، الحكيم العليم، ليأمر عباده إلا بما هو خير لهم، ولا لينهاهم إلا عما هو شرّ لهم. فإن أمرهم أو نهاهم للابتلاء فقط، فطاعته نفسها خير لهم، وعصيانه شر لهم.

وقد قال تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

تقول العرب: لا أرضى منك بكذا، وأرضى منك بكذا، إذا كانت الفائدة للمتكلم. فإذا كانت إنما هي للمخاطب، ولكن المتكلم بكرمه ورحمته يحبّ الخير ويكره الشر، قالوا: لا أرضى لك كذا، وأرضى لك كذا.

وقال تعالى فيما قصّه عن لقمان: ﴿وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [لقمان: ١٢].

وفى ما قصّه عن سليمان: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ۖ أَشْكُرَ أَمْ أَكْفُرُ ۚ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرًا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَأَبَى اللَّهُ لَعْنَتُهُ ۗ

حَيْدٌ ۗ ﴾ [إبراهيم: ٨].

وقال عز وجل: ﴿ وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ۗ

[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 محرماً، فلا تظالموا. يا عبادي! كلُّكم ضالٌّ إلا من هديته، فاستهدوني أهدكم. يا عبادي! كلُّكم جائعٌ إلا من أطعمته، فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي! كلُّكم 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 فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً. يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني، فأعطيت كل إنسان مسألته، ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر. يا عبادي! إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفِّيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنَّ إلا نفسه.»

(١) رقم (٢٥٧٧).

فنستطيع أن نفهم من هذا كله أن الله تبارك وتعالى اقتضى كمالاً جوده أن
يجود بالكمال إلى الحدِّ الممكن، ولا يفي بهذا أن يخلق خلقاً كاملين، فإنما
ذلك بمنزلة خلقهم حسان الصور، وذاك كمالاً يتمخض فيه الحمد للخالق
من كل وجه، ولا يُحمد عليه المخلوق البتة، فلا يُعتدّ به كمالاً له. وكذلك
أن يخلقهم غير كاملين ويجبرهم على الكمال، فإنما الحمد منوط بالاختيار.
وقريبٌ من هذا أن يخلقهم غير كاملين ولا مجبورين، ويُيسّر لهم اختيارَ
الكمال بحيث لا يكون فيه مشقّة عليهم، فإن المخلوق إنما يُحمد على
اختياره الكمال حيث يكون عليه فيه مشقّة، وكلما كانت المشقّة أشدّ، كان
الحمد أحقّ، والكمال أعظم (١).

(١) يريد أن الحكمة الإلهية التي يُحمد الله عليها أن يخلق عباده من الإنس في حالة
نقص ويتدرج بهم إلى الكمال باختيارهم فيما كلّفهم به مما يتدرج بهم إلى الكمال
بأعمالهم الاختيارية، ولو خلقهم كاملين لما عاد عليهم حمد وثناء لهذا الكمال، ولو
أجبرهم على الكمال لما حُمدوا أيضاً على ما أجبروا عليه، فكان الحمد والثناء
عليهم أن يسّر لهم طريق الكمال التدريجي باختيارهم مع شيء من المشقّة. [محمد
عبد الرزاق].

فصل ١ - [١٧٧/٢]

لنا أن نقول: إن مدار كمال المخلوق على حبّ الحق وكرهية الباطل، فخلّق الله تعالى الناس مفطورين على ذلك، وقدّر لهم ما يؤكّد تلك الفطرة، وما يدعوهم إلى خلافها، ليكون عليهم في اختيار الكمال - وهو مقتضى الفطرة - مشقّةٌ وتعبٌ وعناء، ولهم في خلاف ذلك شهوةٌ وهوى. فمن اختار منهم مقتضى الفطرة، وصبر على ما فيه من المشقّة والعناء، وعمّا في خلافه من الراحة العاجلة واللذة = استحق أن يُحمّد، فاستحقّ الكمال، فناله. ومن أثر الشهوةً واتبع الهوى استحقّ الذمّ، فسقط.

وفي «صحيح مسلم»^(١) من حديث أبي هريرة وأنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «حُفَّت الجنة بالمكاره، وحُفَّت النار بالشهوات». وهو في «صحيح البخاري»^(٢) من حديث أبي هريرة بنحوه.

وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم^(٣) من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لما خلق الله الجنة والنار أرسل جبريلَ إلى الجنة، فقال: انظر إليها. قال: فرجع إليه فقال: وعزّتك لا يسمع بها أحدٌ إلا دخلها. فأمر بها، فحُفَّت بالمكاره، فقال: ارجع إليها، فرجع، فقال: وعزّتك لقد خُفّت أن لا يدخلها أحد. قال: اذهب إلى النار، فانظر إليها. فرجع، فقال: وعزّتك لا يسمع بها أحدٌ فيدخلها، فأمر بها،

(١) رقم (٢٨٢٢، ٢٨٢٣).

(٢) رقم (٦٤٨٧).

(٣) أبو داود (٤٧٤٤) والترمذي (٢٥٦٠) والنسائي (٣/٧ - ٤) وابن حبان (٧٣٩٤) والحاكم في «المستدرک» (١/٢٦ - ٢٧). وإسناده حسن.

فَحُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ، فَقَالَ: ارجع إليها، فرجع، فقال: وعزتك لقد خشيتُ أن لا ينجو منها أحد». راجع «فتح الباري»^(١): كتاب الرقاق.

وقال الله عز وجل ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦].

[١٧٧/٢] وقال قبل ذلك: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ [البقرة: ٢١٤].

وقال سبحانه: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٣﴾ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ءَمُوتٌ بَلْ ءَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٥٣-١٥٧].

والمقصود بالابتلاء هو أن يتبين حال الإنسان، فيفوز من صبر على تحمُّل المشاق، ثابتاً على الحق، معرضاً عما يراه في الباطل من المخارج التي تُخلِّص من تلك المشاق أو تخففها، عالماً أن الدنيا زائلة، وأن الذي يستحق العناية هو أمر الآخرة، ويخسر من يلجأ إلى الباطل فراراً من تلك المشاق أو من شدتها.

(١) (١١) / (٣٢٠).

ولا يقتصر الابتلاء على الشدائد، بل قال الله عز وجل: ﴿وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]. وذلك من وجهين:

الأول: أن الإنسان كما يشقُّ عليه الثبات على الحق عند الشدائد، فكذلك عند النعيم والرخاء؛ لأن النعيم يدعو إلى التوسع في اللذات والاستكثار من الشهوات، والتكاسل عن الطاعات، والتكبر على الناس، وغير ذلك. وفي الصبر عن ذلك ما فيه من المشقة.

الوجه الثاني: أن من استحوذ عليه إيثار الباطل تكون الدنيا أعظم همّه. فهو من جهة إذا توفرت له نعم الدنيا ولم تنله مصائبها رضي عن ربه ودينه، وإذا أصابته المصائب سخط. ومن جهة أخرى يعدُّ نعم الدنيا ومصائبها أعظم دليل على رضا الله عز وجل وسخطه، فإذا يسرت له نعم الدنيا ولم تنله 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 بيته في «كتاب العبادة»^(١).

وقال الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ، [١٧٩/٢] وَنَعَّمَهُ، فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ، فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ﴾ [الفجر: ١٥-١٦].

وقال تعالى: ﴿وَلَيْنَ أَذْقَنَا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحِمْنَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكْفُرُ كَفُورًا ﴿١﴾ وَلَيْنَ أَذْقَنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضِرَاءٍ مَسْتَه لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ

(١) انظر (ص ٨٣٢ وما بعدها).

عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ﴿١٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴿﴾ [هود: ٩ - ١١].

وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ ﴿٤٩﴾ وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٥٠﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَىٰ الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ ﴿﴾ [فصلت: ٤٩ - ٥١].

وقال سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿﴾ [الحج: ١١].

واقرا 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: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿﴾ [النازعات: ٣٧ - ٤١].

ولك أن تقول: إن الله تبارك وتعالى في جانب، والهوى في جانب. وقد قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿﴾ [الفرقان: ٤٣ - ٤٤]. وقال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ

عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿[الجاثية: ٢٣].

و في الحديث: «حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ» (١).

وقال البُرَيْقُ الهذلي (٢):

عزيمته، ويغلبه هواه ابن لي ما ترى، والمرءُ تأبى
ويحسب ما يراه لا يراه فيعمى ما يرى فيه عليه

(١) أخرجه أحمد (٢١٦٩٤) وأبو داود (٥١٣٠) وغيرهما من حديث أبي الدرداء. وفي إسناده أبو بكر بن أبي مريم، وهو ضعيف. ويروى موقوفاً، وهو أشبه بالصواب. انظر تعليق المحققين على «المسند».

(٢) انظر: عيون الأخبار (١/٣٨). وفي شرح أشعار الهذليين (٢/٧٥٨): «يأتي عزيمته». وفي البيت الثاني: «من رآه لا يراه».

٢ - فصل

الدين على درجات: كَفَّ عما نُهي عنه، وعَمِلَ بما أُمر به، واعترافٌ بالحق، واعتقادٌ له وعلمٌ به. ومخالفة الهوى للحق في الكف واضحة، فإنَّ عامة ما نُهي عنه شهوات ومستلذات، وقد لا يشتهي الإنسان الشيء من ذلك لذاته، ولكنه يشتهي له عارض. ومخالفة الهوى للحق في العمل واضحة لما فيه من الكلفة والمشقة.

ومخالفة الهوى للحق في الاعتراف بالحق من وجوه:

الأول: أن يرى الإنسان أنَّ اعترافه بالحق يستلزم اعترافه بأنه كان على باطل. فالإنسان ينشأ على دين أو اعتقاد أو مذهب أو رأي يتلقاه من مربيه ومعلمه على أنه حقٌّ، فيكون عليه مدَّة، ثم إذا تبين له أنه باطل شقَّ عليه أن يعترف بذلك. وهكذا إذا كان آباؤه أو أجداده أو متبوعه على شيء، ثم تبين له بطلانه. وذلك أنه يرى أن نقصهم مستلزمٌ لنقصه، فاعترافه بضلالهم أو خطئهم اعتراف بنقصه. حتى إنك لترى 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 حظٌّ من ذلك. وبهذا يلوح لك سرُّ تعصُّب العربي للعربي، والفارسي للفارسي، والتركي للتركي، وغير ذلك. حتى لقد يتعصب 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، فيشقُّ عليه أن يعترف بأنه باطل، فتذهب تلك الفوائد.

الوجه الثالث: الكِبْر. يكون الإنسان على جهالة أو باطل، فيجيء آخر فيبين له الحجة، [١٨١/٢] فيرى أنه إن اعترف كان معنى ذلك اعترافه بأنه ناقص، وأن ذلك الرجل هو الذي هداه. ولهذا ترى من المنتسبين إلى العلم مَنْ لا يشقُّ عليه الاعترافُ بالخطأ إذا كان الحقُّ تبين له ببحثه ونظره، ويشقُّ عليه ذلك إذا كان غيرُه هو الذي بين له.

الوجه الرابع: الحسد. وذلك إذا كان غيرُه هو الذي بين الحق، فيرى أن اعترافه بذلك الحقُّ يكون اعترافاً لذلك المبيِّن بالفضل والعلم والإصابة، فيعظُم ذاك في عيون الناس، ولعله يتبعه كثير منهم. وإنك لتجد من المنتسبين إلى العلم مَنْ يحرص على تخطئة غيره من العلماء ولو بالباطل، حسداً منه لهم، ومحاولةً لحطّ منزلتهم عند الناس.

ومخالفة الهوى للحق في العلم والاعتقاد قد تكون لمشقة تحصيله، فإنه يحتاج إلى البحث والنظر، وفي ذلك مشقة. ويحتاج إلى سؤال العلماء والاستفادة منهم، وفي ذلك ما مرَّ في الاعتراف. ويحتاج إلى لزوم التقوى طلباً للتوفيق والهدى، وفي ذلك ما فيه من المشقة. وقد تكون لكراهية العلم والاعتقاد نفسه، وذلك من جهات:

الأول: ما تقدم في الاعتراف. فإنه كما يشقُّ على الإنسان أن يعترف

= ونسب إليه كلُّ إلحاد وزندقة. فانبرى له العلامة عبد العزيز الميمني وردَّ عليه في كتابه المشهور «أبو العلاء وما إليه».

ببعض ما قد تبين له، فكذلك يشقُّ عليه أن يتبين له، فيشقُّ عليه أن يتبين بطلان دينه، أو اعتقاده، أو مذهبه، أو رأيه الذي نشأ عليه، واعتزَّ به، ودعا إليه، وذَبَّ عنه، أو بطلان ما كان عليه آباؤه وأجداده وأشياخه، ولاسيما عندما يلاحظ أنه إن تبين له ذلك تبين أن الذين يُطريهم ويعظّمهم، ويُثني عليهم بأنهم أهل الحق والإيمان والهدى والعلم والتحقيق، هم على خلاف ذلك، وأن الذين يحقِّروهم ويذمُّهم ويسخِّروهم وينسبُهم إلى الجهل والضلال والكفر هم المُحقِّقون. وحسبك ما قصَّه الله عز وجل من قول المشركين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذَاهُ أَلْحَقٌّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمِطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ آتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأنفال: ٣٢].

فتجد ذا الهوى كلما عرِّضَ عليه دليل لمخالفه أو ما يُوهن دليلاً لأصحابه شقَّ عليه ذلك، واضطرب، واغتاض، وسارع إلى الشغب. فيقول في دليل مخالفه: هذه شبهة باطلة مخالفة للقطعيات، وهذا المذهب مذهب باطل لم يذهب إليه إلا أهل الزيغ والضلال.... ويؤكد ذلك بالثناء على مذهبه وأشياخه، ويعدّد المشاهير منهم، ويُطريهم [١٨٢/٢] بالألفاظ الفخمة، والألفاظ الضخمة، ويذكر ما قيل في مناقبهم ومثالب مخالفهم، وإن كان يعلم أنه لا يصح، أو أنه باطل!

ومن أوضح الأدلة على غلبة الهوى على الناس أنهم - كما تراهم - على أديان مختلفة، ومقالات متباينة، ومذاهب متفرقة، وآراء متدافعة؛ 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 يكثُر أن يكون أول ما بعثهم على الخروج عما كانوا عليه أغراض دنيوية.

ومن جهات الهوى أن يتعلق الاعتقاد بعذاب الآخرة، فتجد الإنسان يهوى أن لا يكون بعثٌ لئلا يؤخذ بذنوبه، فإن عِلِمَ أنه لا بد من البعث هَوِي أن لا يكون هناك عذاب، فإن عِلِمَ أنه لا بد من العذاب هَوِي أن لا يكون على مثله عذاب كما هو قول المرجئة، فإن عِلِمَ أن العصاة معذبون هَوِي التوسُّع في الشفاعة، وهكذا.

ومن الجهات أنه إذا شقَّ عليه عملٌ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هَوِي عدم وجوبه، وإذا ابتلي بشيء يشقُّ عليه أن يتركه كشرب المسكر هَوِي عدم حرمة. وكما يهوى ما يخفُّ عليه، فكذلك يهوى ما يخفُّ على من يميل إليه، وما يشتد على من يكرهه؛ فتجد القاضي والمفتي هذه حالهما. ومن المنتسبين إلى العلم من يهوى ما يُعجب الأغنياء وأهل الدنيا، أو ما يُعجب العامة، ليكون له جاه عندهم، وتُقْبَل عليه الدنيا. فما ظهرت بدعة، وهويها الرؤساء والأغنياء وأتباعهم إلا هويها وانتصر لها جمعٌ من المنتسبين إلى العلم. ولعل كثيرا ممن يخالفها إنما الباعث لهم على مخالفتها هوى آخر وافق الحقَّ. فأما من لا يكون له هوى إلا اتباع الحق فقليل، 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 عز وجل جميع حجج الحق مكشوفة قاهرة لا تشبهه على أحد، فلا يبقى إلا مطيع يعلم هو وغيره أنه مطيع، وإلا

عاصي يعلم هو وغيره أنه عاصي، [١٨٣/٢] ولا يتأتى له إنكار ولا اعتذار^(١)؟

قلت: لو كان كذلك لكان الناس مجبورين على اعتقاد الحق، فلا يستحقون عليه حمداً ولا كملاً ولا ثواباً، ولكانوا مكرهين على الاعتراف، كمن كان في مكان مظلم، فزعم أن ذلك الوقت ليل، وراهن على ذلك، ففتحت الأبواب، فإذا الشمس في كبد السماء. ولكانوا قريباً من المكرهين على الطاعة من عملٍ وكفٍّ، لفوات كثير من الشبهات التي يتعلل بها من

(١) علق الأخ العلامة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة على هذا الموضوع ما لفظه: «يريد الشيخ بالسؤال والجواب أن يبيِّن حكمة الله تعالى في ابتلاء الناس بالهوى والشبهات والشهوات، ليحصل الجهاد والابتلاء، ويحمد المجاهد ويؤجر، وإلا فوضوح الحق والباطل أمر لاخفاء به، ليهلك من هلك من بينه، ويحيى من حي عن بينة».

وعلق على ما يأتي أول الفصل الثالث ما لفظه: «الحق أن حجج الله تعالى التي سماها بيِّنات هي مكشوفة واضحة لا خفاء بها، وإنما تخفى على من في قلبه كِنٌّ، وفي أذنيه قر، وعلى بصره غشاوة من هواه وأخلاقه وما اعتاد».

قال المؤلف: لا أراه يخفى أن مرادي بالقضية المكشوفة القاهرة هو أن تكون بحيث لا تخفى هي ولا إفادتها اليقين على عاقل، حتى لو زعم زاعم أنه يجهلها، أو أنه يعتقد عدم دلالتها أو يرتاب فيها، لقطع العقلاء بأنه إما مجنون الجنون المنافي للتكليف أو كاذب. ولا يخفى أنه ليس جميع حجج الحق هكذا، ولكنها بيِّنات البيان الذي تحصل به الهداية وتقوم به الحجة. ثم هي على ضربين: الضرب الأول: الحجج التي توصل الإنسان إلى أن يتبين 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 حُبه للحق، فيغالط بها الناس ونفسه أيضًا.

فإن قيل: فإن المؤمن إذا كان مُوقنًا كانت الحججة في معنى المكشوفة عنده، أفلا يكون مُثابًا على إيمانه واعترافه وطاعته؟

قلت: ليس هذا من ذاك في شيء. أما الاعتقاد فمن وجهين:

الأول: أن الحججة 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، فيستمرُّ له حكم ذلك بعد انكشاف الحججة. وهو بمنزلة الظمان الذي يطلب الماء حتى ظفر به، فأراد أن يشربَ فقال له مسلط: إن لم تشرب ضربتُك أو سجنْتُك. فمثل هذا لا يقال إذا شرب: إنه إنما شرب مكرهاً.

الوجه الثاني: أن وضوح الحججة للمؤمن لا يستمرُّ بدون جهاد، لأن الشبهات لا تزال تحوم حول المؤمن لتحجب عنه الحججة وتُشكِّكه فيها، والشهوات تساعدُها، فثباته على الإيمان برهانٌ على دوام صدق محبته للحق، وإيثاره على الهوى.

وأما الاعتراف، فالأمر فيه واضح. فإنَّ وضوح الحججة عند المؤمن لا يكون مكشوفًا لغيره، فليس في معنى المكره على الاعتراف، بل إنه إذا ذكر^(١) أن الحججة واضحة عنده وجَدَ كثيرًا من الناس يكذبونه أو يرتابون في دعواه.

وهكذا حاله في الطاعة من عملٍ وكفٍّ، فإن انكشاف الحججة 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 أيضًا، فقد بقيت شُبُهات أخرى، لولا صدق حبه للحق وإيثاره على الهوى لأمكنه التثبت بها، كأن يقول: ينبغي أروح^(١) عن نفسي فإن لي حسنات كثيرة لعلها تغمر هذا التقصير، أو لعلها تنالني شفاعة الشافعين، أو لعل الله يغفر لي، أو أتمتع الآن ثم أتوب.

وقال الله تبارك وتعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَوَ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا 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 طلعت ورأها الناس آمنوا أجمعون. وذلك حين لا ينفع نفسًا إيمانها»، ثم قرأ الآية. ونحوه من حديث أبي ذر^(٣)، وابن مسعود^(٤)، وأبي سعيد الخدري^(٥)، وصفوان بن عسال^(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 مرفوعًا الحاكم في «المستدرک» (٤/٥٢١-٥٢٢)، وهو ضعيف. وثبت عنه موقوفًا في عدة روايات، انظر «الدر المنثور» (٦/٢٦٦، ٢٧٥، ٢٧٦).

(٥) أخرجه أحمد (١١٢٦٦) والترمذي (٣٠٧١)، وفي إسناده ابن أبي ليلى، وهو ضعيف.

(٦) أخرجه أحمد (١٨٠٩٣) وابن ماجه (٤٠٧٠). وإسناده حسن.

(٧) أخرجه أحمد (١٦٧١) والطبري في «تفسيره» (١٧/١٠) والطبراني في «الكبير»

(٣٨١/١٩) من حديث معاوية بن أبي سفيان وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمرو بن العاص جميعًا. وإسناده حسن.

وعبد الله بن عباس^(١)، وعبد الله بن عمرو بن العاص^(٢)، وغيرهم^(٣).
والأخبارُ بأن الشمس سوف تطلع من مغربها متواترةً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومعنى ذلك أن ما يشاهد الآن من سيرها ينعكس. فسكان هذا الوجه الذي كان فيه النبي [١٨٥/٢] 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 القهقري حتى تغرب في مشرقهم. وعلى زعم^(٤) أن الأرض هي التي تدور، فإن دورة الأرض تنعكس، فيكون ما ذكر.

فأما إيمان الناس جميعاً، فوجهه - والله أعلم - أن النفوس مفطورة على اعتقاد وجود الله عز وجل وربوبيته، ومن شأن ذلك أن يسوق إلى بقية فروع الإيمان. وآيات الآفاق والأنفس تؤكد ذلك، ولكن الشبهات والأهواء تغلب على أكثر الناس حتى يرتابوا فيتبعوا أهواءهم. فإذا طلعت الشمس من مغربها لحقهم من الدُّعْر والرعب لشدة الهول ما يمحق أثر الشبهات والأهواء، وتفزع النفوس إلى مقتضى فطرتها. قال الله تعالى في ركاب البحر: ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَّجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُم مِّنَ الْمَوْتِ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ

(١) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٢١/١٠) وابن أبي حاتم في «تفسيره» (١٤٢٨/٥).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٤١).

(٣) راجع «الدر المثور» (٦/٢٦٨ وما بعدها).

(٤) كذا قال المصنف رحمه الله، ولعله من باب التقية، وإلا فكون الأرض تدور في الفضاء أصبح من الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل. وليس في الكتاب ولا في السنة نص يناه في ذلك، خلافاً لبعضهم. [ن].

فَمِنْهُمْ مُقْنَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴿ [لقمان: ٣٢].

فتلك الآية في حق من يكون قد بلغه أن محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بها = حجة مكشوفة قاهرة، وكذلك هي في حق من لم يبلغه لكن بمعونة الرعب والفزع وشدة الهول.

وقد دلت الآية على أن من لم يكن آمن قبل تلك الآية لا ينفعه إيمانه عندها، ومن لم يكن من المؤمنين قبلها يكسب الخير لا ينفعه كسب الخير عندها. وفهم من ذلك أن من كان مؤمنًا قبلها ينفعه الإيمان عندها، ومن كان من المؤمنين يكسب الخير قبلها ينفعه كسب الخير عندها. والنظر يقتضي أنه إنما ينفعه من كسب الخير عندها ما كان عادة له.

وفي «صحيح البخاري»^(١) وغيره من حديث أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا مرض العبد أو سافر كُتِبَ له مثل ما كان يعمل مقيمًا صحيحًا». 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 أيضًا أحمد في «المسند» (١٩٦٧٩) وابن أبي شيبة في

«المصنف» (٢٣٠/٣) والبيهقي في «الكبرى» (٣٧٤/٣) وغيرهم.

(٢) أخرجه أحمد (٦٤٨٢) وابن أبي شيبة (٢٣٠/٣) والدارمي (٣١٦/٢) والبخاري

في «الأدب المفرد» (٥٠٠)، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه أحمد (١٢٥٠٣، ١٣٥٠١، ١٣٧١٢) 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 «المستدرک» (٢٠٨/١) =

«الفتح» (١).

[١٨٦/٢] فمن كان معتادًا للعمل من أعمال الخير مواظبًا عليه، ثم طرأ عليه بغير اختياره أو باختياره مأذونًا له عارضٌ يعجز معه عن ذلك العمل، أو يُشرع له تركه، أو يدعه وهو نفل لا اشتغاله عنه أو لزيادة المشقة فيه = فقد ثبت باعتياده أنه لولا ذلك العارض - وهو غير مقصّر فيه - لاستمرّ على عادته، فلذلك يكتب له ثواب ذلك العمل. فأولى من هذا من كان معتادًا لعمل، ثم عرض باعث آخر على ذلك العمل، واستمرّ العامل على عادته.

وقال الله عز وجل في قصة نوح: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرْنَكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرْنَاكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِآدَى الرَّأْيِ وَمَا نَرِي لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ ﴿٢٧﴾ قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَءَانِنِّي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيتْ عَلَيْكُمْ أَنْذَرْتُكُمْ هَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَاذِبُونَ﴾ [هود: ٢٧-٢٨].

يريد - والله أعلم - أن كراهيتكم للحق وهو اكم أن لا يكون ما أدعوكم إليه حقًا يحول بينكم وبين أن يحصل لكم العلم واليقين بصحته.

وفي «تفسير ابن جرير» (١٧/١٢) (٢) عن قتادة قال: «أما والله لو استطاع نبيُّ الله ﷺ لألزمها قومه، ولكن لم يملك ذلك، ولم يملكه». والرسول لا يحرض على أن يكره قومه إكراهًا عاديًا على إظهار قبول الدين،

= قال الحافظ في «الفتح» (١٣٧/٦): «إسناده قوي». وسقط في إسناد الحاكم ذكر أبي هريرة، وهو ثابت في تلخيص الذهبي.

(١) (١٣٧/٦).

(٢) (٣٨٣/١٢) ط. دار هجر. وأخرجه أيضًا ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٢٠٢٣/٦).

فإنه يعلم أن هذا لا ينفعهم بل لعله أن يكون أضرَّ عليهم، وإنما يحرص على أن يقبلوه مختارين. ولذلك يحرص هو وأصحابه على أن يُظهر الله تعالى الآياتِ على يده أملاً أن يحصل للكفار العلمُ إذا رأوها، فيقبلوا الدين مختارين. ويزداد الحرص على هذا عندما يطالب الكفار بالآيات. وهذه كانت حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه. فبينَ الله تعالى لهم في عدة آيات أنه ليس على الرسول إلا البلاغ، وأن الهداية بيد الله، وأن ما أوتيته من الآيات كافٍ لأن يؤمن مَنْ 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 نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنَابِ ﴿٢٧﴾﴾ إلى أن قال: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانَا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ [١٨٧/٢] أَوْ كُلَّم بِه الْمَوْتَىٰ بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَأْتِيسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٢٧ - ٣١].

وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾ وَنُقِلَبِ أَفْعَدَتْهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ كَمَا لَوْ يُؤْمِنُوا بِهِ ءَأُولَٰ مَرَّةٍ ﴿﴾ [الأنعام: ١٠٩ - ١١٠].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّل لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَخَّلَ بِنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَآئِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَفْرَعَوْتُ مَثْبُورًا﴾ [الإسراء: ١٠١-١٠٢].

وقال تعالى: ﴿فِي تِسْعَ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ ﴿١٣﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ وَحَدِّثُوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٢-١٤].

فلما تبين لموسى وهارون أن فرعون وقومه قد استحكم كفرهم انتهى مقتضى الحرص على أن يهتدوا، واقتضى حبهما للحق أن يحببا أن لا يهديهما الله. قال الله تعالى: ﴿وَقَالَكَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٨٨-٨٩].

[١٨٨/٢] وفي القرآن آيات كثيرة في أن الله تعالى لا يهدي الكافرين، والمراد بهم من استحكم كفرهم. وليس كل كافر كذلك، فقد هدى الله تعالى ويهدي من لا يُحصَى من الكفار، وإنما الحق أن لا يهدي الله تعالى من استحكم كفره.

٣ - فصل

وكما اقتضت الحكمة أن لا تكون حجج الحق مكشوفة قاهرة، فكذلك اقتضت أن لا تكون الشبهات غالبية. قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ (٢٣) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَكُونَ ﴿٢٤﴾ وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿الزخرف: ٣٣-٣٥﴾.

وذلك أنه لو كان كل من كفر بالله خصه الله تعالى بذلك النعيم دون المؤمنين، لكانت تلك شبهة غالبية توقع الناس كلهم في الكفر.

فتلخص أن حكمة الحق في الخلق اقتضت أن تكون هناك بينات وشبهات، وأن لا تكون البينات قاهرة، ولا الشبهات غالبية. فمن جرى مع فطرته من حب الحق، ورباها ونماها وآثر مقتضاها، وتفقد مسالك الهوى إلى نفسه فاحترس منها، لم تزل تتجلى له البينات، وتتضاءل عنده الشبهات، حتى يتجلى له الحق يقيناً فيما يُطلب فيه اليقين، ورجحاناً فيما يكفي فيه الرجحان. وبذلك يثبت له الهدى، ويستحق الفوز والحمد والكمال على ما يليق بالمخلوق. ومن اتبع الهوى وآثر الحياة الدنيا، تبرقت دونه البينات، واستهوته الشبهات، فذهبت به «إلى حيث أَلْقَتْ رَحْلَهَا أُمَّ قَشْعَم» (١).

(١) عجز بيت من معلقة زهير بن أبي سلمى، وصدوره:

فشدوا ولم تفرغ بيوت كثيرة

انظر «ديوانه» بشرح ثعلب (ص ٢٢).

٤ - فصل

إن قيل: لا ريب أن الانسان ينشأ على دين واعتقاد ومذهب وآراء يتلقاها من مربّيه [١٨٩/٢] ومعلّمه، ويتبع فيها أسلافه وأشياخه الذين تمتلئ مسامعه بإطرائهم وتأكيد أن الحقّ ما هم عليه، وبدّم مخالفيهم وثلبهم، وتأكيد أنهم على الضلالة. فيمتلئ قلبه بتعظيم أسلافه، وبُغض مخالفيهم، فيكون رأيه وهواه متعاضدين على اتباع أسلافه ومخالفة مخالفيهم. ويتأكد ذلك بأنه يرى أنه إن خالف ما نشأ عليه رماه أهله وأصحابه بالكفر والضلال، وهجروه وآذوه وضيّقوا عليه عيشته. ولكن هذه الحال يشترك فيها من نشأ على باطل، ومن نشأ على حق. فإذا دعونا الناس إلى الاستيقاظ للهوى، وبيننا لهم أثره وضرره، فمن شأن ذلك أن يُشكّكهم فيما نشأوا عليه. وهذا إنما ينفع من نشأ على باطل. فأما من نشأ على حق، فإن تشكيكه ضرر محض؛ لأن غالب الناس عاجزون عن النظر.

قلت: المطالب على ثلاثة أضرب:

الأول: العقائد التي يُطلب الجزمُ بها ولا يسع جهلُها.

الثاني: بقية العقائد.

الثالث: الأحكام.

فأما الضرب الأول، فسنبيّن إن شاء الله تعالى أن النظر فيه ميسّر لكلّ أحد، وأن النظر العقلي المتعمّق فيه لا حاجة إليه، وهو مثار الشبهات، وملجأ الهوى^(١)، ومنشأ الضلال، كما سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى. فمن استجاب

(١) (ط): «الهدى» خطأ.

لتلك الدعوة، فإنما تدعوه إلى النظر الفطري الشرعي مخلصًا من شوائب الهوى. فإن كان الناظر سابقًا على حقٍّ، فإنه يتبين له بهذا النظر أنه حقٌّ، فيلزمه وقد صفا له وخلص، ونجا من اتباع الهوى، وصفت له الطمأنينة.

وأما الضرب الثاني، فمن كان قائلًا بشيء منه عن حجة صحيحة فإن الاستجابة لتلك الدعوة لا تزيد تلك الحجة إلا وضوحًا مع الخلاص عن الهوى، وإلا فالجهل 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 الوسع لتعرُّف الراجح أو الأرجح أو الأحوط فيؤخذ به. وإنما يجيء البلاء فيها من أوجه:

الأول: التقصير في بذل الوسع.

[٢/ ١٩٠] الثاني: التمسك بما ليس من الحق.

الثالث: الاعتداد بترجيح النفس الذي يكون منشؤه الهوى.

الرابع: عدم الرجوع عما يتبين أن غيره أولى بالحق منه.

الخامس: معادة المخالف مع احتمال أنه هو المصيب، وظهور أنه إن كان مخطئًا فهو معذور.

فمن شأن تلك الاستجابة لتلك الدعوة أن تدفع هذه المفاسد.

٥- فصل

هذه أمور ينبغي للإنسان أن يقدم التفكر فيها ويجعلها نُصَبَ عينيه.

١- يفكر في شرف الحق وِضَعَةِ الباطل. وذلك بأن يفكر في عظمة الله عز وجل وأنه رب العالمين، وأنه سبحانه يحب الحق ويكره الباطل، وأن من اتبع الحق استحقَّ رضوانَ رب العالمين، فكان سبحانه وليَّه في الدنيا والآخرة، بأن يختار له كلَّ ما يعلمه خيرًا له وأفضل وأنفع وأكمل وأشرف وأرفع، حتى يتوفاه راضيًا مرضيًّا، فيرفعه إليه ويقربه لديه، ويُحِلَّه في جواره مكرمًا منعمًا في النعيم المقيم، والشرف الخالد، الذي لا تبلغ الأوهام عظمتَه؛ وأن من أخلد إلى الباطل استحقَّ سخطَ ربِّ العالمين وغضبه وعقابه. فإن آتاه شيئًا من نعيم الدنيا، فإنما ذلك لهوانه عليه، ليزيده بُعدًا عنه، وليضاعف له عذاب الآخرة الأليم الخالد الذي لا تبلغ الأوهام شدَّته.

٢- يفكر في نسبة نعيم الدنيا إلى رضوان رب العالمين ونيعم الآخرة، ونسبة بؤس الدنيا إلى سخط رب العالمين وعذاب الآخرة، ويتدبر قول الله عز وجل: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهْمٌ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُررًا عَلَيْهَا يَتَكُونُونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرَفًا وَإِن كُنتُمْ لَمَّا مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عِندَ رَبِّكَ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٣٥﴾ [الزخرف: ٣١-٣٥].

وَيُفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْلَا [٢/١٩١] أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَابْتَلَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا لَمْ تَجْرِبْ بِهِ الْعَادَةُ مِنْ شِدَّةِ الْفَقْرِ وَالضَّرِّ وَالْخَوْفِ وَالْحَزَنِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَحَسْبُكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ابْتَلَى أَنْبِيَاءَهُ وَأَصْفِيَاءَهُ بِأَنْوَاعِ الْبَلَاءِ.

وَفِي «الصَّحِيحِينَ»^(١) مِنْ حَدِيثِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ تُفِيئُهَا الرِّيحُ، تَضْرَعُهَا مَرَّةً وَتَعْدِلُهَا أُخْرَى حَتَّى يَأْتِيَ أَجْلُهُ. وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الْأَرْزَةِ الْمُجْذِيَةِ الَّتِي لَا يُصِيبُهَا شَيْءٌ حَتَّى يَكُونَ أَنْجَعَاؤُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً». وَفِي «الصَّحِيحِينَ»^(٢) أَيْضًا نَحْوَهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ.

وَمَعْنَى الْحَدِيثِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنَّ هَذَا مِنْ شَأْنِ الْمُؤْمِنِ وَالْمُنَافِقِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ كُلَّ مُنَافِقٍ تَكُونُ تِلْكَ حَالُهُ لَا يَنَالُهُ ضَرَرٌ وَلَا مُصِيبَةٌ إِلَّا الْقَاضِيَةُ.

وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْحَدِيثِ تَهْذِيبَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَأْنَسُ الْمُؤْمِنُ بِالْمَتَاعِ وَالْمَصَائِبِ، وَيَتَلَقَّاهَا بِالرِّضَا وَالصَّبْرِ وَالِاحْتِسَابِ، رَاجِيًّا أَنْ تَكُونَ خَيْرًا لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وَلَا يَتَمَنَّى خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ النِّعَمَ، وَلَا يَحْسُدُ أَهْلَهَا، وَلَا يَسْكُنُ إِلَى السَّلَامَةِ وَالنِّعَمِ وَلَا يَرُكِنُ إِلَيْهَا، بَلْ يَتَلَقَّاهَا بِخَوْفٍ وَحَذَرٍ وَخَشْيَةٍ أَنْ تَكُونَ إِنَّمَا هَيِّئَتْ لَهُ لِاخْتِلَالِ إِيمَانِهِ، فَتَرْغَبُ نَفْسُهُ إِلَى تَصْرِيفِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَلَا يُسْخِطُ إِلَى الرَّاحَةِ وَلَا يَبْخُلُ، وَلَا يُعْجَبُ بِمَا أَوْتِيَهُ وَلَا يَسْتَكْبِرُ وَلَا يَغْتَرُّ.

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ الْحَدِيثُ لِحَالِ الْكَافِرِ، لِأَنَّ الْحُجَّةَ عَلَيْهِ وَاضِحَةٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ.

(١) البخاري (٥٦٤٣) ومسلم (٢٨١٠).

(٢) البخاري (٥٦٤٤) ومسلم (٢٨٠٩).

وأخرج الترمذي^(١) وغيره من حديث سعد بن أبي وقاص قال: سُئِلَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أي الناس أشدَّ بلاءً؟ قال: «الأنبياء، ثم الأمثل، فالأمثل. يُبْتَلَى الرجل على حسب دينه، فإن كان في دينه صلَبًا اشتدَّ بلاءُه، وإن كان في دينه رِقَّةً هُوِّنَ عليه...» الحديث. قال الترمذي: «حسن صحيح».

وقد ابتلى الله تعالى أيوب بما هو مشهور. وابتلى يعقوب بفقد ولدَيْه وشدَّد أثر ذلك على قلبه، فكان كما قصَّه الله عز وجل في كتابه: ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوْسُفَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٨٤].

وابتلى محمدًا عليه وعليهم الصلاة والسلام بما تراه في أوائل السيرة. فكلفه أن يدعو قومه إلى ترك ما نشأوا عليه تبعًا [١٩٢/٢] لأبائهم من الشرك والضلال، ويُصَارِحَهُم بذلك سرًّا وجهارًا، ليلاً ونهارًا، ويدور عليهم في نواديهم ومجتمعاتهم وقراهم. فاستمرَّ على ذلك نحو ثلاث عشرة سنة، وهم يؤذونه أشدَّ الأذى، مع أنه كان قد عاش قبل ذلك أربعين سنة أو فوقها ولا يعرف أن يؤذَى، إذ كان من قبيلة شريفة محترمة موقرة، في بيت شريف محترم موقر، ونشأ على أخلاق كريمة احترمه لأجلها الناس ووقروه. ثم كان مع ذلك على غاية الحياء والغيرة وعزَّة النفس. ومن كانت هذه حاله يشتدَّ عليه غاية الشدة أن يؤذَى، ويشقَّ عليه غاية المشقة الإقدام على ما يعرضه لأن يؤذَى. ويتأكد ذلك في جنس ذاك الإيذاء: هذا يسخر منه، وهذا يسبُّه،

(١) برقم (٢٤٠٠). وأخرجه أيضًا الدارمي (٣٢٠/٢) وابن ماجه (٤٠٢٣). وصححه ابن حبان (٢٩٠١) والحاكم (٤١/١).

وهذا يبصق في وجهه - بأبي هو وأمي -، وهذا يحاول أن يضع رجله على عنقه إذا سجد لربه، وهذا يضع سَلَى^(١) الجَزور على ظهره وهو ساجد، وهذا يأخذ بمجامع ثوبه ويخنقه، وهذا ينخس دابته حتى تُلقيه^(٢). وهذا عمه يتبعه أتى ذهب، يؤذيه ويُحذّر النَّاسَ منه ويقول: إنه كذّاب، وإنه مجنون. وهؤلاء يُغرون به السفهاء، فيرجمونه حتى تسيل رجلاه دمًا. وهؤلاء يحصرونه وعشيرته مدة طويلة في شُعب ليموتوا جوعًا. وهؤلاء يعذبون من اتبعه بأنواع العذاب، فمنهم من يُضجِعونه على الرمل في شدة الرمضاء ويمنعونه الماء، ومنهم من ألقوه على النار حتى ما أطفأها إلا ودكُّ ظهره، ومنهم امرأةٌ عذَّبوها لترجع عن دينها، فلما يئسوا منها طعنوا أحدَهم بالحربة في فرجها، فقتلها^(٣). كلُّ ذلك لا لشيء إلا أنه يدعوهم إلى أن يخرجهم من الظلمات إلى النور، [١٩٣/٢] ومن الفساد إلى الصلاح، ومن سخط الله إلى

(١) السَلَى: غشاء يحيط بجنين البهيمة.

(٢) علق الشيخ عبد الرزاق حمزة: نخس الدابة كان لزئب بنت الرسول، فسقطت عنها وأجهضت حينما هاجرت رضي الله عنها.

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 يُقدّم مثله في أخلاقه وفيما عاش عليه أربعين سنة لما يعرضه لذلك الإيذاء ثم يصبر عليه سنين كثيرة وله عنه مندوحة. ولهذا كان العارفون به من قومه لا ينسبونه إلى الكذب وإنما يقولون: مسحور، مجنون. قال الله تعالى:

﴿فَأَنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَدَأَتِ اللَّهُ بِجَحْدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]. [المؤلف]

رضوانه، ومن عذابه الخالد إلى نعيمه الدائم. ولم يلتفتوا إلى ذلك مع وضوح الحجّة، وإنما كان همّهم أنه يدعوهم إلى خلاف هواهم.

ومن وجه آخر ابتلى الله عز وجل نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم بأن قبض أبويه صغيراً، ثم جدّه، ثم عمّه الذي كان يحامي عنه، ثم امرأته التي كانت تؤنسه، وتُخفّف عنه. ثم لم يزل البلاء يتعاهده صلى الله عليه وآله وسلم، وتفصيل ذلك يطول. وهذا وهو سيدُ ولد آدم وأحبُّهم إلى الله عز وجل.

فتدبرُ هذا كلّهُ لتعلم حقّ العلم أنّ ما نتنافس فيه ونتهالك عليه من نعيم الدنيا وجاهها ليس هو بشيء في جانب رضوان الله عز وجل والنعيم الدائم في جواره؛ وأنّ ما نفرُّ منه من بؤس الدنيا ومكارهاها ليس هو بشيء في جانب سخط الله عز وجل وغضبه والخلود في عذاب جهنم.

وفي «الصحيح»^(١) من حديث أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يؤتى بأَنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة، فيُصبغ في النار صبغةً، ثم يقال له: يا ابن آدم هل رأيت خيراً قط؟ هل مرّ بك نعيمٌ قط؟ فيقول: لا والله يا ربّ. ويؤتى بأشدّ الناس بؤساً في الدنيا من أهل الجنة، فيُصبغ صبغةً في الجنة، فيقال له: يا ابن آدم هل رأيت بؤساً قط، وهل مرّ بك شدة قط؟ فيقول: لا والله يا ربّ ما مرّ بي بؤسٌ قط، ولا رأيت شدةً قط.»

٣- يفكّر في حاله بالنظر إلى أعماله من الطاعة والمعصية. فأما المؤمن فإنه يأتي الطاعة راغباً نشيطاً لا يريد إلا وجه الله عز وجل والدار الآخرة. فإن عرضت له رغبة في الدنيا، فيألى الله تعالى فيما يرجو معونته على السعي

(١) أخرجه مسلم (٢٨٠٧).

للاخرة. فإن كان ولا بد، ففيما يغلب على ظنه أنه لا يثبته عن السعي
 للاخرة. وهو على كل حال متوكِّل على الله، راغبٌ إليه سبحانه أن يختار له
 ما هو خير وأنفع. ثم يباشر الطاعة خاشعًا خاضعًا 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 مَاءً آتَوًا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾
 [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 احتياطًا، وقد لا تكون خالصة بل يمازجها رغبةً في
 ثواب الدنيا لأجل الدنيا، أو رغبةً في الآثار الطبيعية ككسر الشهوة حيث لا
 يشرع، وكتقوية النفس. كالذي [١٩٤/٢] يصوم ويقوم ليكون من أهل
 الكشف، فيطلع على العجائب والمُعجَّبات، فيلتذُّ بذلك، ويعظُم جاهه بين
 الناس. وكذلك [من] يتعبد ليحصل له الكشف، فيصفو إيمانه، ويستريح من
 الوسوسة ومدافعة الشبهات. فإنَّ هذه الطريقة غير مشروعة، ومن شأنها أن
 تجرَّ إلى تعاطي الأسباب الطبيعية لتقوية النفس، وإن كانت منهيًا عنها في
 الشرع، كما هو معروف في بدع المتصوِّفة. ومن حَصَلَ له الكشف بهذه
 الطريق، فهو مظنة أن يَضْعُفَ إيمانه أو يزول عقوبةً له على سلوكه غير
 السبيل المشروع، حتى لو كُشِفَ له عن شيء مما يجب الإيمان به فشاهدَه
 لم ينفعه هذا الإيمان كما يُعلم مما تقدَّم. وإنما المشروع أن يجاهد نفسه،
 ويصرفها عن الشبهات والوساوس، مستعينًا بطاعة الله تعالى والوقوف عند
 حدوده، مبتهلاً إليه عز وجل أن يثبَّت قلبه بما شاء سبحانه، فهذا إنما يحمل
 على اتباع الشرع والاهتداء بهداه.

وكمنفعة البدن، كالذي يصوم ليصحَّ، ويصلِّي التراويح لينهضم طعامه.
وكموافقة الإلف والعادة كمن اعتاد الصلاة من صباه، فيجد نفسه تُنازعه إلى
الصلاة فلا تستقرَّ حتى يصلي؛ فإن هذا قد يكون كالذي اعتاد العبث بلحيته،
فيجد نفسه تنازعه إلى ذلك، حتى لو كفَّ عن ذلك أو مُنع منه شقَّ عليه.
وكحبَّ الترويح عن النفس، كالذي يأتي الجمعة ليتفرج، ويلقى أصحابه،
ويقف على أخبارهم. وكمراعاة الناس لكي يمدحوه ويثنوا عليه، فيعظم
جاهه، ويصل إلى أغراضه، ولا يمقتوه، إلى غير ذلك من المقاصد، كالمرأة
تتزين وتتعطر وتخرج إلى الصلاة لتشاهد الرجال وتلفتهم إليها. وكالعالم
يريد أن يراه الناس ويعظموه ويستفتوه، فيشتهر علمه، ويعظم جاهه.
وكالمنتسب إلى الصلاح يريد أن يعظمه الناس ويقبلوا يديه ورجليه، ويشتهر
ذكره، ويتساقط الناس في شبكته. وكالحاكم النابه يريد أن يتناول الناس إلى
رؤيته، ويتزاحموا، وترتفع أصواتهم بمدحه وغير ذلك.

والمؤمن ولو خَلَصت 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 للصلاة مثلاً شرائط وأركاناً وواجباتٍ قد اختلف في بعضها،
والمجتهد إنما يراعي اجتهاده، فيخشى أن يكون قصَّر في اجتهاده أو استزله
الهوى. والعامِّي إنما يتبع قول مفتيه أو إمامه أو بعض فقهاء مذهبه، فيخشى
أن يكون قصَّر أو تبع الهوى في اختيار قول ذاك المفتي، أو في الجمود على
مذهب إمامه في بعض ما اختلف فيه.

ومنها: أن روح الصلاة الخشوع، والنفْسُ تتنازعها الخواطرُ فلا يثق المؤمن بأنه خشع كما يجب. فإن حاولت نفسُ المؤمن أن تُقنِعَهُ بإخلاصها في نيتها واجتهادها وخشوعها خشي على نفسه أن يكون مغرورًا مسامحًا لنفسه.

وهكذا تستمرُّ خشيةُ المؤمن بالنظر إلى طاعاته السالفة، يرجو أن يكون قبلها الله تعالى بعفوه وكرمه، ويخشى أن تكون رُدَّتْ لخللٍ فيها، وإن لم يشعر به، أو لخلل في أساسها وهو الإيمان.

هذه حال المؤمن في الطاعات، فما عسى أن تكون حاله في المعاصي؟ وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَلِيفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴿٣١﴾ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الأعراف: ٢٠١-٢٠٢].

فالمؤمن يتصارع إيمانه وهواه. فقد يُطِيفُ به الشيطان، فيُغْفِلُهُ عن قوة إيمانه، فيغلبه هواه، فيصرعه. وهو حالٌ مباشرة المعصية ينازع نفسه، فلا تصفو له لذتها، ثم لا يكاد جنبه يقع على الأرض حتى يتذكر، فيستعيد قوة إيمانه، فيثبُّ يعضُّ أنامله أسفًا وحرزًا على غفلته التي أعان بها عدوه على نفسه، عازمًا على أن لا يعود لمثل تلك الغفلة.

وأما إخوان الشياطين، فتمدُّهم الشياطين في الغيِّ، فيمتدُّون فيه، ويمنونهم الأمانى فيقنعون. فمن الأمانى أن يقول: الله قدره عليّ، فما شاء فعل. قد اختلف العلماء في حُرمة هذا الفعل. قد اختلفوا في كونه كبيرة، والصغائر أمرها هيِّن. لي حسنات كثيرة تغمر هذا الذنب. لعل الله يغفر لي. لعل فلانًا يشفع لي. سوف أتوب! وأحسنُ حاله أن يقول: أستغفر الله، أستغفر الله، ويرى أنه قد تاب ومُجِيَ ذنبه.

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ﴾ [١٩٦/٢] خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١١﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١١٢﴾ أُولَئِكَ مَاؤُنْهَمُ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ﴿١١٣﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴿١١٤﴾ لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا بِأَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ، وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١١٥﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا ﴿١١٦﴾ [النساء: ١١٩ - ١٢٤].

وقال عز وجل: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٦٩].

وفي «مسند أحمد» و«المستدرک»^(١) وغيرهما من حديث شذاد بن أوس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ. وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا، وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ الْأَمَانِي».

وفي «الصحيحين»^(٢) عن عبد الله بن مسعود قال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَرَى

(١) «المسند» (١٧١٢٣) و«المستدرک» (٥٧/١، ٢٥١/٤). وأخرجه أيضًا الترمذي (٢٤٥٩) وابن ماجه (٤٢٦٠) والبيهقي في «الكبرى» (٣/٣٦٩)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وصححه الحاكم، فتعقبه الذهبي في الموضوع الأول بقوله: لا والله، أبو بكر [بن أبي مريم] وإه.

(٢) أخرجه البخاري (٦٣٠٨). أما مسلم (٢٧٤٤) فلم يخرج هذا الحديث الموقوف، بل أخرج منه الجزء المرفوع: «الله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده المؤمن...».

ذنبه كأنه قاعدٌ تحت جبل يخاف أن يقع عليه، وإن الفاجر يرى ذنبه كذبابٍ مرَّ على أنفه، فقال به هكذا - أي بيده - فذبه عنه».

٤ - يفكر في حاله مع الهوى. افترض أنه بلغك أن رجلاً سبَّ رسولَ الله صلى الله عليه وآله وسلم، وآخر سبَّ داود عليه السلام، وثالثاً سبَّ عمرَ أو عليّاً رضي الله عنهما، ورابعاً سبَّ إمامك، وخامساً سبَّ إماماً آخر. أيكون سخطك عليهم وسعيك في عقوبتهم وتأديبهم أو التنديد بهم موافقاً لما يقتضيه الشرع، فيكون غضبك على الأول والثاني قريباً من السواء وأشدَّ مما بعدهما جدّاً، وغضبك على الثالث دون ذلك وأشدَّ مما بعده، وغضبك على الرابع والخامس قريباً من السواء ودون ما قبلهما بكثير؟

افترض أنك قرأت آيةً، فلاح لك منها موافقةٌ قولٍ لإمامك، وقرأت أخرى، فلاح لك منها [١٩٧/٢] مخالفةٌ قولٍ آخر له. أيكون نظرك إليهما سواء، لا تبالي أن يتبين منهما بعد التدبر صحة ما لاح لك أو عدم صحته؟

افترض أنك وقفت على حديثين لا تعرف صحتهما ولا ضعفهما، أحدهما يوافق قولاً لإمامك، والآخر يخالفه. أيكون نظرك فيهما سواء، لا تبالي أن يصحَّ سندُ كلِّ منهما أو يضعف؟

افترض أنك نظرت في مسألةٍ قال إمامك فيها قولاً، وخالفه غيره. ألا يكون لك هوى في ترجيح أحد القولين، بل^(١) تريد أن تنظر لتعرف الراجح منهما، فتبين رجحانه؟

افترض أن رجلاً تحبه وآخر تبغضه تنازعا في قضية، فاستفتيت فيها ولا

(١) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: «هل».

تستحضر حكمها، وتريد أن تنظر؛ ألا يكون هواك في موافقة الذي تحبه؟
افرض أنك وعالمًا تحبه وآخر تكرهه أفتى كل منكم في قضية،
واطلعت على فتويي صاحبيك فرأيتهما صوابًا، ثم بلغك أن عالمًا آخر
اعترض على واحدة من تلك الفتاوى وشدّد النكير عليها. أ تكون حالك
واحدة، سواء كانت هي فتواك، أم فتوى صديقك، أم فتوى مكروهك؟

افرض أنك تعلم من رجل منكراً، وتعدّر نفسك في عدم الإنكار عليه.
ثم بلغك أن عالمًا أنكر عليه وشدّد النكير. أ يكون استحسانك لذلك سواءً
فيما إذا كان المنكر صديقك أم عدوك، والمنكر عليه صديقك أم عدوك؟

فتش نفسك تجدك مبتلى بمعصية أو نقص في الدين، وتجد من تبغضه
مبتلى بمعصية أو نقص آخر ليس في الشرع بأشدّ مما أنت مبتلى به. فهل
تجد استنناعك ما هو عليه مساوياً لاستنناعك ما أنت عليه، وتجد مقتك
نفسك مساوياً لمقتك إياه؟

وبالجملة، فمسالك الهوى أكثر من أن تُحصى. وقد جرّبت نفسي أنني
ربما أنظر في القضية زاعماً أنه لا هوى لي، فيلوح لي فيها معنى، فأقرّره
تقريراً يُعجبني. ثم يلوح لي ما يخدش في ذاك المعنى، فأجدني أتبرّم بذلك
الخدش، وتُنازعي نفسي إلى تكلف الجواب عنه، وغصّ النظر عن مناقشة
ذاك الجواب. وإنما هذا لأنني لما قررتُ ذاك المعنى أولاً تقريراً أعجبني
صرتُ أهوى صحته. هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس، فكيف إذا
كنتُ قد أذعته في الناس، ثم [١٩٨/٢] لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلح
لي الخدش، ولكن رجلاً آخر اعترض عليّ به؟ فكيف لو كان المعترض
ممن أكرهه؟!

هذا ولم يكلف العالمُ بأن لا يكون له هوى، فإنَّ هذا خارج عن الوسع. وإنما الواجب على العالم أن يفتش نفسه عن هواها حتى يعرفه، ثم يحترز منه، ويؤمنَ النظرَ في الحق من حيث هو حق؛ فإن بان له أنه مخالف لهواه أثر الحق على هواه. وهذا - والله اعلم - معنى الحديث الذي ذكره النووي في «الأربعين»^(١) وذكر أن سنده صحيح، وهو: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئتُ به»^(٢).

والعالم قد يُقصر في الاحتراس من هواه، ويسامح نفسه، فتميل إلى الباطل، فينصره وهو يتوهم أنه لم يخرج من الحق ولم يُعاده. وهذا لا يكاد ينجو منه إلا المعصوم، وإنما يتفاوت العلماء، فمنهم من يكثر منه الاسترسال مع هواه ويفحش حتى يقطع من لا يعرف طباع الناس ومقدار تأثير الهوى بأنه متعمد، ومنهم من يقلُّ ذلك منه ويخفُّ. ومن تتبَّع كتب المؤلفين الذين لم يُسندوا اجتهادهم إلى الكتاب والسنة رأوا فيها العجب العُجاب، ولكنه لا يتبين له ذلك إلا في المواضع التي لا يكون له فيها هوى، أو يكون هواه مخالفاً لما في تلك الكتب، على أنه إذا استرسل

(١) هو الحديث رقم (٤١). وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (١٥) والخطيب في «تاريخ بغداد» (٤/٣٦٩) والبغوي في «شرح السنة» (١٠٤) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٢) قلت: أنى له الصحة وفي سنده 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 ٢٨٢-٢٨٣)، وقال: «تصحيح هذا الحديث بعيد جداً من وجوه، منها تفرد نعيم به...». ثم بيَّنها، 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 مخالفه كلهم متبعون للهوى. وقد كان من السلف من يبالغ في الاحتراس من هواه حتى يقع في الخطأ من الجانب الآخر، كالقاضي يختصم إليه أخوه وعدوه، فيبالغ في الاحتراس حتى يظلم أخاه. وهذا كالذي يمشي في الطريق، ويكون عن يمينه مزلة، فيتقيها ويتباعد عنها، فيقع في مزلة 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 استمر على ذلك كان مستمرًا على النقص، ومصيرًا عليه، ومزدادًا منه، وذلك هو نقص الأبد وهلاكه. وإن نظر، فتبين له الحق، فرجع إليه، حاز [١٩٩/٢] الكمال، وذهبت عنه معرفة النقص السابق؛ فإن التوبة تجب ما قبلها، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. وفي الحديث: «كلكم خطاؤون وخير الخطائين التوابون»^(١).

وأما الثاني، وهو أن لا يكون قد سبق منه تقصير، فلا يلزمه بما تقدم منه نقص يُعاب به البتة. بل المدار على حاله بعد أن ينبه، فإن تنبهه وتدبر فعرف الحق فاتبعه فقد فاز. وكذلك إن اشتبه عليه الأمر، فاحتاط. وإن أعرض ونقر، فذلك هو الهلاك.

٦- يستحضر أن الذي يهّمه ويُسأل عنه هو حاله في نفسه. فلا يضره عند

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٨٧/١٣) والترمذي (٢٤٩٩) والبيهقي في «الشعب» (٧١٢٧) من حديث أنس بن مالك بلفظ: «كل بني آدم خطاء...». وإسناده حسن.

الله تعالى ولا عند أهل العلم والدين والعقل أن يكون معلّمه أو مرّيّه أو أسلافه أو أشياخه على نقص. والأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يَسَلَمُوا من هذا، وأفضل هذه الأمة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورضي عنهم، وكان آباؤهم وأسلافهم مشركين. هذا مع احتمال أن يكون أسلافك معذورين إذا لم يُنَبِّهوا ولم تقم عليهم الحجة. وعلى فرض أن أسلافك كانوا على خطأ يؤاخذون به، فاتَّبَعُكْ لهم وتعصَّبك لا ينفعهم شيئاً بل يضرُّهم ضرراً شديداً، فإنه يلحقهم مثل إثمك ومثل إثم من يتبعك من أولادك وأتباعك إلى يوم القيامة. كما يلحقك مع إثمك مثل إثم من يتبعك إلى يوم القيامة. أفلا ترى أن رجوعك إلى الحق هو خير لأسلافك على كلِّ حال؟

٧ - يتدبر ما يُرَجَى لِمْؤَثَرِ الْحَقِّ من رضوان رب العالمين، وحسن عنايته في الدنيا، والفوزِ العظيم الدائم في الآخرة؛ وما يستحقه متبعُ الهوى من سخطه عز وجل، والمقْتِ في الدنيا والعذابِ الأليم الخالد في الآخرة. وهل يرضى عاقلٌ لنفسه أن يشتري لذَّةَ اتباعِ هواه بفواتِ حُسنِ عنايةِ ربِّ العالمين وحرمانِ رضوانه والقربِ منه والزُّلْفَى عنده والنعيمِ العظيم في جواره، وباستحقاقِ مقتهِ وسخطِهِ وغضبهِ وعذابهِ الأليم الخالد؟ لا ينبغي أن يقع هذا حتى من أقلِّ الناس عقلاً، سواء أكان مؤمناً موقناً بهذه النتيجة، أم ظاناً لها، أم شاكاً فيها، أم ظاناً لعدمها؛ [٢/٢٠٠] فإن هذين يحتاطان. وكما أن ذلك الاشتراء متحقق ممن يعرف أنه متَّبِعُ 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 مشتهه. ويروضها على الثبوت والخضوع للحق، ويشدّد 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 يتبين له بالحجج الواضحة صحة ما نشأ عليه. وهكذا ينبغي له أن ينصح غيره ممن هو في مثل حاله. فإن وجدت نفسك تأبى ذلك، فاعلم أن الهوى مستحوذ عليها، فجاهدْها.

واعلم أن ثبوت هذا القدر على المكلف - أعني أن يثبت عنده أن ما يُدعى إليه أحوطٌ 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 أن مالك الضر والنفع هو الله عز وجل وحده، ولذلك كانوا إذا وقعوا في شدة دعوا الله وحده. قال تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [لقمان: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ﴾ [الإسراء: ٦٧].

وكانوا يرون من 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 حقًا، وأنه إن كان حقًا ولم يتبعوه تعرّضوا للمضارّ الدنيوية وللخسران الأبدي في الآخرة، فلزمهم في هذه الحال أن يُسلموا؛ لأنه إن كان الأمر كما بدا لهم من صحة الإسلام فقد أخذوا منه بنصيب، وإلا فتركهم لما كانوا عليه لا يضُرُّهم كما لا يتضرَّر من

خالفهم، [٢/٢٠١] فلم يمنعهم من الإسلام إلا اتباع الهوى. قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ نُمٌّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٥٢].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنْ وَأَسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٠].

وتكذيبهم للحق وإعراضهم عنه - بعد أن قامت الحجة عليهم بأن تصديقه واتباعه أحوط لهم وأقرب إلى النجاة - ظلم شديد منهم، استحقوا به أن لا يهديهم الله عز وجل إلى استيقان أنه حق. وهذا كما تقدم في قصة نوح، وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٠١]. ونحوها في سورة يونس [٧٤] وفيها: ﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾.

وقال الله عز وجل: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٩ - ١١٠].

وفي «تفسير ابن جرير» (٧/١٩٤) (١): «... عن ابن عباس: قوله:

(١) (٩/٤٩٠) ط. دار هجر.

﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ...﴾ قال: لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء، ورُدَّتْ عن كلِّ أمر. وهذا هو الصحيح. الكاف في قوله: «كما» للتعليل.

وكذلك هي في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَانَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾ [البقرة: ١٩٨].

قال ابن جرير في «تفسيره» (٢/١٦٣) (١): «يعني بذلك جل ثناؤه: واذكروا الله أيها المؤمنون عند المشعر الحرام بالثناء عليه والشكر له على أياديه عندكم، وليكن ذكركم له بالخضوع له والشكر على ما أنعم عليكم من التوفيق».

وهو الظاهر في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٩].

[٢/٢٠٢] قال ابن جرير (٣/٣٣٧) (٢): «... فاذكروا الله في صلاتكم وفي غيرها بالشكر له والحمد والثناء عليه، على ما أنعم به عليكم من التوفيق لإصابة الحق الذي ضلَّ عنه أعداؤكم».

وقد ذكر ابن هشام في «المغني» (٣) هذا المعنى للكاف، فراجعه.

وفي «الإتقان» (٤): «الكاف حرف جرّ له معانٍ أشهرها التشبيه...»

(١) (٣/٥٢٣، ٥٢٤).

(٢) (٤/٣٩٥).

(٣) (١/١٩٢).

(٤) (٣/١١٣٦) ط. مجمع الملك فهد.

والتعليل نحو: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ ﴾ [البقرة: ١٥١]. قال الأخفش: أي لأجل إرسالنا فيكم رسولاً منكم فاذكروني، ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْنَاكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٨]، أي لأجل هدايته إياكم...».

١٠- يسعى في التمييز بين معدن الحجج ومعدن الشبهات، فإنه إذا تمَّ له ذلك هان عليه الخطب. 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 أهل الحق. والله الموفق.



في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات
وبيان مأخذ العقائد الإسلامية ومراتبها

مأخذ العقائد الإسلامية أربعة: سَلَفِيَّان، وهما الفطرة والشرع.
وِخْلَفِيَّان، وهما النظر العقلي المتعمَّق فيه، والكشف التصوفي.

أما الفطرة، فأريد بها ما يعمُّ الهداية الفطرية، والشعور الفطري،
والقضايا التي يسمِّيها أهل النظر: ضروريات وبديهيات، والنظر العقلي
العادي، وأعني به ما يتيسَّر للأُميين ونحوهم ممن لم يعرف علم الكلام ولا
الفلسفة.

وأما الشرع، فالكتاب والسنة.

وأما النظر العقلي المتعمَّق فيه، فما يختصُّ بعلم الكلام والفلسفة.

وأما الكشف التصوفي، فمعروف.

فأما المأخذ السلفي الأول، فالهداية والشعور الفطريَّان يتضحان
ويتضح علوُّ درجتهم بالنظر في أحوال البهائم والطيور والحشرات كالنحل
والنمل. وأذكر من ذلك مثلاً واحداً: لو أنك أخذت فراخَ حمامٍ عقب
خروجها من البيض، فاعتنيت بحفظها وتغذيتها وتربيتها بعيدةً عن جنسها،
لوجدتها بعد أن تكبر يأتلف الذكر والأنثى منها، فلا يلبثان أن يبادرا إلى
تهيئة موضع مناسب لوضع البيض وحفظه وحضنه، فيختاران موضعاً
صالحاً لذلك. ثم يتلمَّسان ما يمهدانه به من الحشيش ونحوه، ثم تضع

الأُنثى البيض، ثم يتناوبان حضنه. فإذا خرجت الفِراخ تناوبا حَضْنها وتغذيتها بما يصلح لها. فإذا كبرت وقويت على تناول الحَبِّ والماء بأنفسها أخذًا يُلجئانها إلى ذلك بالإعراض عن زَقِّها. فإذا قويت على الطيران هجراها وطردها كأنهما لا يعرفانها.

فإذا تدبَّرتَ هذا الصنيع ونتائجه وجدته صوابًا كلَّه. ولعلك لو تتبعته أحوال [٢٠٤/٢] الطير لوجدت ما هو اللطفُ من هذا وأدقُّ، وكذلك من تتبع أحوال النحل والنمل وجد أكثر من هذا واللطف.

فإن كان للحمام شعور بأن الائتلاف سبب البيض، وأن البيض يحتاج إلى ما ذُكِر، فتخرج منه فِراخ، إلى غير ذلك، فهذا هو الشعور الفطري. وإن لم يكن هناك شعور، وإنما هو انسياق إلى تلك الأفعال مع الجهل بما يترتب عليها، فتلك هي الهداية الفطرية.

وعلى كل حال، فالإصابة في ذلك أكثر من إصابة الإنسان في كثير مما يستدل عليه بعقله. ومن تدبر حال الإنسان وجد له نصيبًا من ذلك في شأن حفظ حياته وبقاء نسله. نعم، إنه اكتفي له في بعض الأمور بعقله، لكن ذاك العقل العادي، فأما العقل التعمّقي فلم يُوكَل إليه في الضروريات، فإذا أحاطت العناية الربانية الطير والبهائم والحشرات إلى تلك الدرجة، وحاطت الإنسان أيضًا في حفظ حياته وبقاء نسله وغير ذلك، فما عسى أن يكون حالها في حياة الإنسان فيما إنما خُلِقَ لأجله!

فإذا وجدنا للإنسان شيئًا من هذا القبيل في شأن وجود الله تبارك وتعالى، وعلوّه على خلقه، وعلمه وقدرته، وغير ذلك من صفاته؛ فمن الحق على العقل أن لا يستهين بذلك، زاعمًا أنه قضية وهمية، كيف وقد

شهد له العقل والشرع كما يأتي.

وأما القضايا الضرورية والبدئية، فقد اتفق علماء المعقول أنها رأس مال العقل، وأن النظر إنما يُرَجَى منه حصول المقصود بنائه عليها وإسناده إليها.

وأما النظر بالعقل العادي، فقد اعتدَّت به الشرائع، وبنَّت عليه التكليف، ودعت إليه، وحضَّت عليه. وعلماء المعقول مصرِّحون بأن الدليل العقلي كلما كان أقرب مدْرَكًا وأسهل تناوُلًا وأظهر عند العقل كان أجدر بأن يوثق به.

ولا ريب أنه يُخشى قصورُ العقل العادي في بعض المطالب، لكن ذلك فيما ليس مطلوبًا [٢/٢٠٥] شرعًا. فأما المطلوب شرعًا فإن الله تعالى أعدَّ العقول العادية لإدراكه، وأعدَّ لها ما يسدِّدها فيه من الفطرة والآيات الظاهرة في الآفاق والأنفس، ثم أكمل ذلك بالشرع. فإذا انقاد العقل العادي للشرع، وامتلَّ هُدهاء واستضاء بنوره؛ فقد أَمِنَ ما يُخشى من قصوره.

وأما 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 يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

هذا، والله سبحانه إنما خلَقَ الناس ليكملوا بعبادته، كما مرَّ في المقدمة، وهو سبحانه الحكيم العليم القدير، فلا بد أن يكون خلقهم على الهيئة التي ترشَّحهم لمعرفته ومعرفة ما فرض عليهم الإيمان به، لأن ذلك رأس العبادة وأساسها. ولا نزاع أن الميسر لهم قبل الشرع هو المأخذ الأول، فلا بد أن

يكون فيه ما يغني فيما يثبت به الشرع بعد تنبيه الشرع، ثم يكون فيه وفي الشرع ما يكفي لتحصيل القدر المطلوب منهم.

ويؤكد هذا أن تحصيل الدرجة التي يُعتدُّ بها في النظر العقلي المتعمق فيه صعب جداً. قال ابن سينا كما في «مختصر الصواعق» (١/٢٤٣): «فإن المبرزين المنفقين أيامهم ولياليهم وساعاتِ عمرهم على تثقيف أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهّم هذه المعاني إلى فضل بيانٍ وشرح عبارة».

فمن الممتنع أن يكلف الله تعالى جميع عباده بهذا، ومن الممتنع أن يكتفي منهم في الأصول التي يلزمهم اعتقادها بالتقليد الصّرف لمن ليس بمعصوم. كيف وقد علم سبحانه أن النظار سيختلفون، فيكون فيهم المُحقِّق والمُبْطِل، ومعرفة العامة بالمُحقِّق مع جهلهم بما هو الحقُّ وعدم العصمة ظاهرُ الامتناع.

وقد نصَّ الله تبارك وتعالى في كتابه على أنه خلق الناس على الهيئة التي تُرشحهم لمعرفة الحق. قال الله تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّيْلَ [٢/٢٠٦] لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وعدم العلم إنما هو لأمرين:

الأول: ما يطرأ على الفطرة مما يغشاها، فيصرف عن مراعاتها. وفي «الصحيحين»^(١) من طريق 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 ويمجسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء؟» ثم يقول أبو هريرة: وافرؤوا إن شئتم: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ الآية [الروم: ٣٠]. لفظ مسلم من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة.

الثاني: الإعراض عما أعدّه الله تعالى لجلاء الفطرة عن تلك الغواشي، وهو الشرع. قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ خواتيم الشورى.

هذا، وقد أرسل الله تبارك وتعالى رسله، وأنزل كتبه، وفرض شرائعه، معرضًا عن علم الكلام والفلسفة. فأرسل محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم إلى الناس، واختار أن يكون أول من يُدعى إلى الحق العرب الأميين، وكلفهم بالنظر والإيمان. وقبل إيمان من آمن منهم، وأثنى عليهم بأنهم خير أمة أخرجت للناس، وبأنهم هم المؤمنون حقًا. وقضى بقيام الحجّة 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 كلّ يوم بضع عشرة مرة، وفيها: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

ومعلوم من أمره إياهم بسؤال الهداية إلى هذا دون ذلك: أنه يأمرهم بلزوم هذا واجتناب ذلك. والمنعم عليهم هم الأنبياء ومن اهتدى بهديهم، فهم من هذه الأمة: محمد ﷺ، وخيار أصحابه، ومن اهتدى بهديهم ممن بعدهم.

[٢٠٧/٢] ولا خفاء أن المأخذين السلفيين هما سراط هؤلاء، وأن علم الكلام والفلسفة ليسا من سراطهم. وقد صحَّ 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 هدي موسى وعيسى وأصحابهم وأتباعهم المهتدين بهديهم. وكان من تلك المخالفة الأخذ في علم الكلام والفلسفة اتباعاً لسراط الأمم التي هي أوغل في الضلال كالليونان والرومان.

فمن الواضح الذي لا يخفى على أحد أن علم الكلام والفلسفة ليسا من سراط المنعم عليهم، بل هما من سراط المغضوب عليهم والضالين. فثبت بهذا أوضح ثبوت 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 مقدّم على المأخذين السلفيين ومهيمنٌ عليهما؟!!

(١) أخرجه أحمد (١٩٣٨١) والترمذي (٢٩٥٤) وابن حبان (٦٢٤٦، ٧٢٠٦) من حديث عدي بن حاتم.

وقد قال الله تبارك وتعالى لمحمد وأصحابه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأَ وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٤]. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وإكمال الدين وكمال إيمان الصحابة صريح في أن جميع العقائد المطلوب معرفتها في الإسلام كانت مبيّنة^(١) موضحةً حاصلةً لهم. وليس هذا كالأحكام العملية، فإنه لا يُطلب معرفة 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.

ثم رأيتُ في «شرح المواقف»^(٢) بعد ذكر الأحكام العملية ما لفظه: «وإنها لا تكاد تنحصر في عدد، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا يتأتى أن يُحاط بها ... بخلاف العقائد فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها، فلا تَعَدَّرُ 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 الباقلاني. ووقت الحاجة إلى العقائد المطلوب اعتقادها في الشرع لا يمكن تأخيره عن حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ووقت الحاجة في

(١) (ط): «مبينة» خطأ.

(٢) (٣٨/١).

النصوص المتعلقة بالعقائد هو وقت الخطاب، لأن المكلف يسمع، فيعتقد. والقضية العملية التي تستدعي الحكم لا محيص للقاضي عن النظر فيها والقضاء عندما تحدث. فأما العقائد فلو فرض أن فرعاً منها لم يُعرف حاله من المأخذين السلفيين فحُقه ترك الخوض فيه، وأن يكون الخوض فيه بدعة ضلالة، إذ لا مُلجئ إلى النظر فيه، فضلاً عن الكلام!

وقد صحَّ عن النبي ﷺ من طرقٍ أنه قال: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^(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 بعض النظر في الكلام كان بقايا الصحابة ثم أئمة التابعين ينكرونه. وهكذا لم يزل علماء الدين العارفون بالكتاب والسنة المتحققون باتباع السلف ينكرون الكلام والفلسفة، ويشددون على من ينظر فيهما إلى أن قلَّ العلماء، وفشت الفتنة.

وبالجملة، فشهادة الإسلام بكفاية المأخذين السلفيين في العقائد وتحذيره مما عداها بما بغاية البيان، ودلالة العقل بذلك واضحة، والله المستعان.

فهل يسوغ مع هذا لمسلم أن يرضى طعن الكوثري في أئمة السنة باقتباسهم العقائد من المأخذين السلفيين وردِّهم ما يخالف ذلك؟ كقوله

(١) أخرجه البخاري (٢٦٥١، ٣٦٥٠) ومسلم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين بلفظ: «خير الناس قرني...»، 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 يدل على ما أصيب 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: «وعبد الله بن أحمد صاحب كتاب «السنة»، وما حواه كتابه هذا كافٍ في معرفة الرجل، ومثله لا يصدّق في أبي حنيفة...».

[٢/٢٠٩] وقوله (ص ١٦) في الإمام الجليل عثمان بن سعيد الدارمي: «وعثمان بن سعيد في السند هو صاحب «النقض» (كتاب في الرد على الجهمية) مُجَسِّم مكشوف الأمر، يعادي أئمة التنزيه... ومثله يكون جاهلاً بالله سبحانه».

وقوله (ص ١٩) في الإمام الشهير محمد بن إسحاق بن خزيمة: «واعتماد ابن خزيمة يظهر من كتاب «التوحيد»... وعنه يقول صاحب «التفسير الكبير»... إنه كتاب الشرك. فلا حب ولا كرامة».

ويتبع أصحاب الإمام أحمد طاعناً في اعتقادهم، يُسَرِّحَسُوا في ارتغاء، يقصد الطعن في الإمام أحمد. بل رمز في بعض المواضع إلى الطعن في الإمام أحمد بما هو أصرح من هذا.

وطعن (ص ٥) في رواية السنة وفي أئمتها الذين امتحنهم المأمون وآله، فقال: «وكانت 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 أجلى المسائل لوقوفهم موقف التروّي فيما يرون ويروون. فأخذ يمتحنهم في مسألة القرآن، يدعوهم إلى القول بخلق القرآن... فمنهم من أجاب مرغماً من غير أن يعقل المعنى، ومنهم من تورّع من الخوض فيما لم يخض فيه السلف».

ولا ذنب لهؤلاء الأئمة إلا أنهم آمنوا بالله ورسوله، وصدقوا كتاب الله وسنة رسوله، ولم يلتفتوا إلى ما زعمه غيرهم أنه لا يوثق بالفطرة والعقل إلا بعد إتقان علم الكلام والفلسفة، وأن النصوص الشرعية من كلام الله تعالى وكلام رسوله لا تصلح حجة 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 الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية».

فلو أن الطاعن في أئمة السنة طعن فيهم من جهة العقل ساكتاً عن الدين لكان الخطبُ أيسرَ، إذ يقال: إنه لم يتناقض، بل غاية أمره أنه سكت عن الطعن في القرآن والنبى اكتفاءً بما يلزم منه ذلك. فأما الطاعن فيهم من جهة الدين، فينسبهم إلى الزيغ والبدعة والجهل بعقائد الإسلام، فلا يخفى كذبه على عارف. والله المستعان.

(١) (٢/٥١، ٥٨).

وأما المأخذ الخَلْفِي الأول، وهو النظر المتعمَّق فيه، أعنى الكلامي والفلسفي، فقد تقدَّم بعض ما فيه.

وقد يقال: إن من شأنه أن يشهد للمأخذ السلفي الأول فيما أصاب فيه، ويكشف عن خطائه فيما أخطأ فيه، ويتغلغل إلى ما قصر عنه، وأن يبيِّن المراد من المأخذ السلفي الثاني؛ فعلى هذا لا معنى لنفور أهل الدين الحق عنه.

فأقول: أما من جهة النظر الإسلامي، فما يُخشى من خطأ المأخذ السلفي الأول قد تكفَّل الشرعُ بكشف الحال فيه، كما أبطل نسبة الولد إلى الله عز وجل، واستبعاد الحشر، واستحقاق غير الله عز وجل للعبادة، وغير ذلك.

وما يقصر عنه المأخذ السلفيُّ الأول في العقائد قد تكفَّل الشرعُ ببيانه، فإن بقي شيء فالخوض فيه بدعة. وما يُخشى من الخطأ في فهم النصوص، لا بد أن يكون في المأخذين السلفيين ما يكشف الحق فيه ضرورةً أنهما كافيان مُغنيان بشهادة العقل والشرع القاطعة، كما تقدَّم.

فبقي النظر المتعمَّق فيه لا حاجة إليه في معرفة العقائد في الإسلام، وهو مشار للشُّبهات والتشكيكات كما يأتي، لا جرَمَ وجب التنفير عنه والتحذير منه، وقد تقدم من الحجة على ذلك ما فيه غنى لطالب الحق. فأما النظر فيه لكشف شبهات أهله، فسيأتي ما فيه إن شاء الله تعالى.

ولنذفِّ على هذا المأخذ بسلاح أهله، لينكشف عوارؤه، وتنتهك^(١)

(١) (ط): «وتنتهك» خطأ.

أستأزّه، وتندفع شبهة المغتريين به والمرعوبين منه:

علماء المعقول يقسمون العلم إلى ضروري ونظري، ويقولون: إن النظر إنما يحصل به العلم إذا كانت المقدمة من الضروريات أو لازمة لها لزومًا تُعلم صحته بالضرورة. ثم قسموا [٢١١/٢] الضروريات إلى أنواع ردها بعضهم إلى ثلاثة: الوجدانيات، والحسيات، والبديهيات. قالوا: والوجدانيات قليلة الفائدة في إقامة الحجة على المخالف، لأنه قد ينكر أن يكون يجد من نفسه ما يزعم المدعي أنه يجده. قالوا: فالعمدة في العلم هي الحسيات والبديهيات.

ثم ذكروا أن جماعة من الفلاسفة - منهم على ما حكاه الفخر الرازي إماما الفلسفة أفلاطون وأرسطو - قدحوا في الحسيات، وأن آخرين قدحوا في البديهيات، وآخرين في الجميع؛ وأن قومًا قدحوا في إفادة النظر للعلم مطلقًا، وآخرين قدحوا في إفادته العلم في الإلهيات.

فأما القادحون في الحسيات، فاحتجوا بأن الحواس كثيرًا ما تغلط، وذكروا من ذلك أمثلة تراها في «المواقف»^(١) وغيرها، ومن تدبر وجد كثيرًا من أمثالها. ثم قالوا: فهذه المواضع تنبئنا لغلط الحواس فيها لوجود أدلة نبهتنا على ذلك، فيحتمل في كثير من المواضع التي نرى الحواس فيها مُصيبة أن تكون غلطًا في نفس الأمر، ولكن لم يتفق أن نطلع على دليل ينبئنا على ذلك. ومن الأصول المقررة أن عدم وجدان الدليل لا يستلزم عدم المدلول.

(١) انظر «شرح المواقف» (١/١٢٧ وما بعدها).

أجاب العَصْدُ^(١) وغيره بأن المدار على جزم العقل، وهو لا يجزم بمجرد الإحساس بل مع أمور تنضمُّ إليه، لا يُدْرَى ما هي؟ ولا كيف حصلت؟ ولا من أين جاءت؟

أشار بعضهم إلى القدح في هذا الجواب بأن الجزم مقدوح فيه كما يأتي، أي أن العقل قد يجزم ثم يتبين خطأؤه، وبأننا إذا تأملنا أمثلة الغلط وجدنا منها ما كانت عقولنا تعجز 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 سمَّيتم ما تبين غلطه: ظناً، وما لم يتبين غلطه: يقيناً. ولو فُرض أنه تبين الغلط في بعض ما تسمُّون الجزم فيه يقيناً لعدُّتم فسمَّيتموه ظناً.

[٢/٢١٢] ومما يقوِّي ذلك القدح أنه لو تواطأ جماعة على تشكيك إنسان في بعض ما يحسُّ به ويجزم، ولم يشعر بتواطئهم، لأمكنهم تشكيكه. بل ربما يكفي لتشكيكه واحد، بل يتشكك بنفسه إذا كان يرى أن هناك ما يحتمل التغليب كالسحر.

هذا، وقد ردَّ 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. فثبت بهذا أن عقول الفلاسفة قد تجزم ببعض ما تغلّط فيه الحواسّ، ثم تبني عليه في الإلهيات، وتعدُّ ذلك

(١) المصدر السابق (١/١٤٤، ١٤٥).

من اليقينيات التي يوجب أسلاف الكوثري ردَّ ما يخالفها من كلام الله تعالى وكلام رسوله.

فإن قيل: فماذا يقول السلفيون؟

قلت: من تدبَّر أمثلة الغلط وجدها على ضربين: ضرب يُخشى أن يكون سبباً قريباً لمضار ومفاسد، وضرب لا يُخشى فيه ذلك، لكن يُخشى أن يغلط فيه المتعمقون فينبؤوا عليه نظريات تعظم مفاسدها. ووَجَدَ الضربَ الأولَ جميعه مما ينكشف فيه الحال عن قرب. فمنه أن الإنسان إذا تحاوَّل^(١) رأى الشيء اثنين، ولو كان هذا مما يتكرر للإنسان بغير شعوره لأوجب ضرراً ومفاسد، فاقترضت عناية الله عز وجل أن لا يكون ذلك، بل اقتضت أن يرى الأحوال 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 يلتبس بصاحبك الذي عرفته معرفةً محققةً أحدٌ من أهل الأرض. وهكذا ترى العناية شاملة. والله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته، فإذا كانت عنايته بهم في معاشهم على ما تقدَّم، وهو وسيلة فقط، فأولى من ذلك عنايته بهم في المقصد الذي لأجله خلقهم. وهذا يقتضي حفظ المأخذ السلفي الأول عن أن يستمر فيه غلطٌ حسيٌّ 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 كل واحد منهما غير ما تراه الأخرى.
[م.ع.]

فأما المتعمِّقون، فإنهم هم الذين يجلبون الضرر على أنفسهم، فلا بدع أن يكلِّهم الله عز وجل إلى أنفسهم، بل ويزيدهم ضللاً إلى ضلالهم. ونظير ذلك: أن الله تبارك وتعالى إنما هيأ [٢١٣/٢] للناس ابتداءً من الأسلحة ما لا يصيب به الإنسان في مرة واحدة إلا شخصاً واحداً، وبذلك يحصل التكافؤ بين الناس، ويخفُّ ضرر الفتن. ولا تكاد تصيب من لم يتعرض لها^(١) من الصبيان والنساء والعجزة والبهائم. ولكن الإنسان أخذ يدقق في اصطناع الأسلحة حتى اصطنع القنابل التي تُهلك الواحدة منها ناحية بما فيها، ويفكر في اصطناع ما هو أشدُّ من ذلك.

وأما القادحون في البديهيّات فاعتلّوا بأمر:

الأول: أن أجلى البديهيّات قولنا: الشيء إما أن يكون، وإما أن لا يكون. قالوا: وإنه غير يقيني، وأوردوا للقدح في يقينيّته عدة شبّهات ذكرها وأجاب عنها صاحب «المواقف». فراجع مع شرحه وحواشيه^(٢)، لتعلم ما يتضمّنه النظر المتعمّق فيه من التشكيك في أوضح الأشياء وأجلاها، تشكيكاً يشتمل على شبّهات يصعب على الماهر حلّها، وعلى من دونه فهم الحلّ. ولو أُورد بعض تلك الشبّهات على أمرٍ خفيّ جاء به الشرع لجزم المتعمّقون بأنها براهين قاطعة..

الأمر الثاني: أننا نجزم بالعاديات^(٣) كجزمنا بالأوليات. فنجزم أن هذا الشيخ لم يتولد دفعةً بلا أب ولا أم، بل تولد منهما ونشأ بالتدرّج...، وأن

(١) (ط): «لهما» خطأ.

(٢) (١/١٥١ وما بعدها).

(٣) من العادة.

أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي أناسًا فضلاء، ولا أحجاره جواهر، ولا البحر دهنًا وعسلًا، مع أنه من الجائز خلاف هذا. أما عند المتكلمين، فلاستناد الأشياء جميعها إلى القادر المختار، فلعلّه أوجب شيئًا من ذلك. وأما عند الحكماء، فلاستناد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية، فلعلّه حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله، أو وقع ولكنه لم يتكرر مثله إلا في ألوف من السنين.

أجاب العُصّد بأنّ الإمكان لا ينافي الجزم كما في بعض المحسوسات. قال السيد في «شرح»^(١): «فإننا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزمًا لا يتطرق إليه شبهة، مع أن نقيضه ممكن في ذاته، فقد ظهر أن الجزم في العاديّات واقعٌ موقعه».

كذا [٢١٤/٢] قال الشارح. وفيه أن القادحين لم يستندوا إلى الإمكان الذاتي المشترك بين أمثلتهم ومثال الشارح، وإنما استندوا إلى احتمال الوقوع في نفس الأمر. فإن أحجار البيت كما يمكن بالإمكان الذاتي انقلابها جواهر، فإنه يحتمل وقوع الانقلاب بعد خروجك. وليس مثال الشارح هكذا، فإنه مفروض في الحاضر المشاهد.

وقد قال تبارك وتعالى: ﴿وَهَلْ أُنْتَكِ حَدِيثُ مُوسَىٰ ۖ إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ ۖ﴾ إلى أن قال تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ ۖ﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَنَازِبُ أُخْرَىٰ ۗ ﴿١٨﴾ قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَبَّةٌ

(١) «شرح المواقف» (١/١٧٣).

سَتَعَى ﴿٢٠﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَتُعِيدُهَا 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 القدح في الثاني القدح في الأول، وأن الثاني في قصة أهل موسى مخالف للواقع، وفي أمثلة القادحين محتمل لذلك = فكيف يقال: إنه جزم واقع موقعه؟

دُعُ عَنْكَ خَرَقَ الْعَادَةِ، وَيَغْنِي عَنْهُ النِّقْضُ الْعَادِي الَّذِي لَمْ يُعْهَدْ، كَالرَّجُلِ يُمَسِّي بِالْمَغْرِبِ، ثُمَّ يُصْبِحُ فِي الْمَشْرِقِ. فَإِنْ هَذَا كَانَ مِنَ الْمَحَالِ الْعَادِي عِنْدَ النَّاسِ، فَانْتَقِضَ بِالطَّيَارَاتِ، فَلَوْ بَقِيَ الْآنَ أَهْلُ جِهَةٍ لَمْ يَسْمَعُوا بِخَبَرِ الطَّيَارَاتِ لَكَانُوا يَجْزَمُونَ بِامْتِنَاعِ مَا هُوَ وَاقِعٌ بَدُونَ خَرَقِ عَادَةٍ.

وربما يقال: لا يمتنع أن يكون مراد الشارح أن الاحتمال البعيد جداً لا ينافي الجزم، ففي مثاله يحتمل نقيض ما جزم به لاحتمال خطأ الحس، فكذلك احتمال خرق العادة.

والظاهر أن مراد المتن والشرح: أنه كما أن الحسَّ يحتمل الغلط ومع ذلك يسلم القادحون [٢/٢١٥] في البديهيات أن ذلك لا يقتضي القدح في الحسيات مطلقاً، فهكذا يلزمهم في العاديات أن لا يقتضي احتمال الخرق القدح فيها مطلقاً.

وكأن العَصْد يقول في الجزم بالعادة مثل ما قاله في الجزم بالحس: إن المدار على جزم العقل، وهو إنما يجزم بأمر 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 الحسيات ما علمت.

والحق الذي لا ريب فيه: أن العقل قد يجزم في الحسيات بمجرد الإحساس، وفي العاديات بمجرد العادة، وإنما يقف إذا عرض له ما يشكّكه. فالذي يجوّز السحر إذا قال له من يثق به: إن هنا ساحراً، فأدخله عليه، فناوله تفاحةً، فإنه لا يجزم بأنها تفاحة أثمرتها شجرة، بل يجوّز أن تكون روثةً - مثلاً - وأن حسّه خطأ لأجل السحر، أو أن تكون روثة انقلبت تفاحة بعمل السحر، فلا يجزم هنا بإحساس ولا عادة. ومع هذا فإن هذا الذي يجوّز السحر تجده حيث لا مظنة للسحر يجزم بالإحساس والعادة كما يجزم غيره. وقد يجزم، ثم تشكّكه، فيرجع عن جزمه.

فالحق أن النفس قد لا تعرف وجه الاحتمال فتجزم، وقد تعرفه ولكنها تجرده فتجزم، وقد تعرفه وتعترف به وتستحضره، ولكنها تستبعده جداً، فتجزم^(١) ولا تبالي به. فاحتمال الجزم للخطأ لا محيَص عنه. وسيأتي اعترافهم بذلك.

فإن قيل: فماذا يقول السلفيون؟

قلت: قد مرّ في الكلام على الحسيات ما فيه كفاية، ويُعلم منه الجواب عنهم في شأن البديهيات، 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 يأتِ الشرع بما يخالفها. ووجه الاحتجاج هنا هو تقرير الشرع، مع القطع بأنها لو كانت مختلة لكشف الشرع عن حالها.

الثاني: حيث تكون من المأخذ السلفي الثاني، كأن يتواتر أثر عن النبي صلى الله عليه [٢/٢١٦] وآله وسلم في الدين. ووجه الاحتجاج هنا أن الخرق إنما يكون بفعل الله عز وجل، ومن الممتنع أن يقع الخرق هنا بأن يتواتر ما هو كذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الدين. فإن هذا تضليل يتنزّه الله عز وجل عن مثله.

فإن قيل: فقد روي أنه يظهر على يد الدجال بعض الخوارق.

قلت: قد كشف الشرع حالها بالدلالات القاطعة من المأخذين السلفيين على كذب الدجال. ولم يكتف بذلك، بل نصّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم على خروج الدجال وكذبه وظهور ما يظهر على يده، وأن ذلك ابتلاء محض.

الثالث: حيث لو فرض خرقها لكان الخرق حجة أخرى تقوم مقام العادة، كما تقول: إن من الحجّة على إعجاز القرآن أن العرب لم يأتوا بسورة من مثله مع تحدّيه لهم وتوفّر الدواعي أن يفعلوا لو 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 حُجَج أخرى لو فُرض أن بعضها كالعادة لا يفيد إلا الظن لم يضرَّ ذلك؛ لأن القطع حاصل بالمجموع.

الخامس: حيث يكفي الظن. والله الموفق.

الأمر الثالث: أن للأمزجة والعادات تأثيرًا في الاعتقادات. فقوي القلب يستحسن الإيلام، وضعيف القلب يستقبحه، ومن مارس مذهبًا من المذاهب بُرّهةً من الزمان ونشأ عليه فإنه يجرم 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 كافٍ في القدح في جزم العقل في الجملة؛ لأنه إذا ثبت أن جزمه قد يكون خطأ لسبب لم يُؤمن أن يكون خطأ في موضع آخر لذلك السبب أو لسبب آخر.

نعم، قد تتضح القضية جدًّا، فلا يُخشى فيها ذلك، كقولنا: الثلاثة أقل من الستة. والقضايا التي يختصّ بها المتعمقون ليست من هذا القبيل ولا قريبًا منه، ولا سيما قضاياهم التي [٢١٧/٢] يناقضون بها المأخذين السلفيين، وكفى بمناقضتهما لها حجةً على اختلالها. فأما قضايا السلفيين فما لم يكن منها من ذاك القبيل فهو قريب منه، وقد أُمنَ اختلالها بإقرار الشرع لها. فأما ما لم يقتصر الشرع على إقرارها، بل جاء على وفقها، فتلك الغاية.

الأمر الرابع: مزاولة العلوم العقلية دلّت على أنه يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما، وما هو إلا للجزم بمقدمتهما مع أن أحدهما خطأ قطعًا.

(١) «المواقف» (ص ١٩).

أجاب العضد^(١): بأن البديهي ما يُجزم فيه بتصوّر الطرفين، فيتوقف على تجريدهما، فلعل فيه خللاً.

أقول: هذا اعتراف بأن الجزم قد يكون خطأً، فقد يكون هناك خلل يخفى على الناظر الماهر، فيجزم بأنه لا خلل. غاية الأمر أنه عند تعارض الدليلين العقليين يتنبه، فيعرف أن هناك خللاً، فكيف بما يلوح للمتعمّق من الدلائل العقلية بدون أن يلوح له ما يعارضه؟ فأما النصوص الشرعية، فإنهم لا يعتدّون بها، على أن المتعمّقين ربما يرجّحون الدليل الخفيّ المعقّد الذي هو مَظَنَّةُ الخلل على البديهي الواضح، ميلاً مع الهوى ورعباً ممن يرونه أمهرَ في التعمق منهم، ولأنه يصعب عليهم معرفة الخلل في الخفيّ المعقّد، ويسهل عليهم أن يدفعوا البديهي الواضح، بأن يقولوا: هذه قضية وهمية.

الأمر الخامس: أنا نجزم بصحة دليل آونة، وبما يلزمه من النتيجة، ثم يظهر خطأؤه؛ فجاز مثله في الكل.

أجاب الشارح^(٢) بقوله: «لا نسلم أن مقدّمات الدليل الذي نجزم بصحته آونةً بديهيةً، ولئن سلّم ذلك فالبديهي قد يتطرّق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقّلها على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما، وذلك لا يعم البديهيات».

أقول: هذا اعتراف بأن الناظر الماهر قد يجزم بأن المقدمة بديهية، والواقع أنها غير بديهية، وقد يجزم بعد تدبره وإنعام نظره أنه لا خلل. وتام

(١) المصدر نفسه (ص ١٩).

(٢) «شرح المواقف» (١/١٨٣).

الكلام كما مرَّ في «الأمر الرابع».

الأمر السادس: «أن في كل مذهب قضايا يدَّعي صاحبه فيها البداهة، ومخالفوه ينكرونها. وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان، فلنعدَّ عدَّةً منها...». فذكروا إحدى عشرة قضية، ثم [٢١٨/٢] قالوا^(١): «وقد أُجيب عنها بأن الجازم بها بديهية الوهم، وهي كاذبة، إذ تحكم بما ينتج نقائضها. قلنا: فيتوقَّف الجزم بها على هذا الدليل فيدور، وأيضًا فلا يحصل الجزم بما لا يتيقن^(٢) أنه لا ينتج نقيضه، ولا يتيقن، بل غايته عدم الوجدان».

لم يجب العضد عن هذا الأمر السادس ولا السيد، غير أنه قال^(٣) في الجواب عن تلك الأمور كلها: «وأجيب عن ذلك بأننا لا نشتغل بالجواب عنها، لأن الأوليات مستغنية عن أن يُذَبَّ عنها، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعًا، وإن لم يتيقن عندنا وجهُ فسادها».

أقول: لا ريبَ أن القدح في البديهيات بما يشمل الأوليات لا سبيل إليه، لأن هناك قضايا واضحة متفق عليها، وهؤلاء القادحون لم يدَّعوا ما يناقضها، وإنما حاولوا التشكيك فيها بما لا يُعتدُّ به. وذلك كقولنا: «الثلاثة أقلُّ من الستة» و«الشيء أعظم من جزئه»، و«الشيء لا يكون موجودًا معدومًا معًا»، و«الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد بأن يكون كله في أحدهما وكله في الآخر». لكن الوثوق ببعض البديهيات لا يستلزم الوثوق بجميعها، وقد اعترف بذلك المحتجون 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» (١/١٨٦).

فيقال لهم: تلك القضايا المعدّدة في الأمر السادس وهي إحدى عشرة، وما يشبهها اعترفتكم جميعاً بأنها بديهية، ثم اختلفتم في الأخذ بها. وكلُّ فرقة منكم تزعم أن ما أخذت به من تلك القضايا بديهي عقلي يقيني، وأن ما ردّته منها بديهي وهمي. فإن كان مردُّ ذلك إلى التحكُّم، مَنْ هُوَ قَضِيَّةٌ قال: إنها بديهية عقلية تفيد اليقين، ومن خالفت هواه قال: بديهية وهمية = فهذا ليس من العلم في شيء.

وإن كان المرءُ 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 تقدّم أدلّة على ذلك، وكفى بالاختلاف في هذه القضايا دليلاً.

وإن كان المرءُ إلى قوة المعارض، فمن لم يقوَ عنده معارض القضية سمّاها: عقلية، وقطع بها. ومن قوّي عنده المعارض سمّاها وهمية، فردّها = فهذا كسابقه، إذ غايته الجزم بالقضية أو الجزم بمعارضها، وقد ثبت أن الجزم يخطئ ويغلط.

[٢/٢١٩] وإن كان هناك معيار صحيح، فما هو؟ قالوا: المعيار أن تُعرض القضية البديهية المنظور فيها على البديهيات الأخرى، فإن وُجد فيها ما يُنتج نقيض هذه القضية علمنا أن هذه وهمية.

قلت: هبوا أني تمسكتُ بقضية بديهية، وقلت: إنها عقلية يقينية، فخالفتني مخالف وذكر بديهية أخرى زعم أنها عقلية يقينية، وأنها تُنتج نقيض قضيتي، فقد لا أسلم أن القضية التي ذكرها عقلية يقينية، بل أحتج على أنها وهمية بإننتاجها نقيض قضيتي، وما أنتج نقيض الحق فهو باطل. وإن سلّمتُ

أن قضيته عقلية، فقد لا تكون من القضايا المتفق عليها بين العقلاء، وإذا لم تكن منها لم يؤمن أن تكون في نفس الأمر وهميةً وتابعتُ صاحبي على الخطأ. وإن كانت من القضايا المتفق عليها بين العقلاء أو بيني وبين صاحبي فقد لا أسلم صحة استنتاجه، إذ غايته أن تكون صحته بديهية، فلعلّ بدايته وهمية، بدليل مناقضته لقضيتي، وما ناقض الحقّ فهو باطل. فالمعيار الذي ذكرتم لا يفيد إلا حيث تكون القضية المعترّبة بها من القضايا المتفق عليها بين العقلاء، وتكون صحة إنتاجها كذلك، وهذه فائدة ضئيلة لا تتأتى في شيء من القضايا التي اختلفتم فيها.

فإن قيل: فماذا يقول السلفيون؟

قلت: يقولون: القضية المحتاج إلى التثبت فيها^(١) إما غير ماسّة بالدين البتّة، وإما ماسّة به.

فالأولى لا شأن لهم بها، بل يدعونها لعلماء الطبيعة. وأما الثانية، فإما أن لا تكون من المأخذ السلفي الأول، وإما أن تكون منه.

فالأولى لا يعتدّون بها، إلا أن بعضهم قد يتعرّض لها إذا وافقت المأخذين السلفيين.

وأما الثانية، فيحكّمون فيها الشرع، فإن وجدوه جاء بما يخالفها علموا أنها باطلة، وإن وجدوه أقرّ الناس على اعتقادهم الديني بحسبها علموا أنها حق؛ لأن الشرع لا يُقرّ على مثل هذا إلا وهو حق. فأما إذا زاد الشرع فجاء على وفقها، فتلك الغاية.

(١) احتراس من القضايا الواضحة، ومنها ما لا يثبت أصل الشرع إلا به. [المؤلف].

فهذا المعيار هو الذي ارتضاه الله عز وجل لعباده، وكره لهم ما عداه. فهو الصراط المستقيم، [٢٢٠/٢] وسبيل الله، وسبيل المؤمنين. وله مزايا لا تُحصى.

منها: أنه أتمُّ وأعمُّ من معيار المتعمِّقين الضئيل الفائدة.

ومنها: أنه لا يؤدِّي 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 أدَّى إلى اختلافٍ مَّا فلا يكاد يكون إلا من قبيل الاختلاف في فروع الفقه، لا يلزم المخطئ فيه كفر ولا ضلال. على أنه إن خيف اختلاف في الدين كان الواجب على الأكثر في زمن غلبة الخير عدم التدقيق، وعلى الأقل كتمان قولهم، كما جرى عليه السلف في مسألة القدر.

ومنها: أن المخطئ إذا لم يقصِّر تقصيرًا بيِّنًا يرجى له العفو، لأنه لم ينشأ خطأؤه عن اتباع غير سبيل المؤمنين، والتماس الهدى من غير الصراط المستقيم.

ومنها: تيسُّر المعرفة بدون خروج عن الصراط المستقيم ولا اتباع السبل 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 المريب الموقَّع للمسلمين في الاختلاف والتفرُّق والتناوب والتنازع والفتن، لأن القضية إما أن يتفق عليها

علماء الدين فتكون إجماعاً، وإما أن لا يظهر فيها مخالفة إلا ممن يشدّ، فيكون اتباع 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 سهل على العلماء أن يذكروا للعامة الحجة النقلية، فيفهمها العامة فيكونون متبعين للشرع، وبذلك تطمئن قلوبهم، ويزيد إيمانهم، ويعظم ثوابهم. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

وأما القادحون في الجميع، فهم السوفسطائية. وهم ثلاث فرق، أمثلها وأفضلها كما في «المواقف» و«شرحها»^(١) اللأدرية، يشكُّون في كل شيء. الثانية: العنادية، يزعمون أن لا موجود أصلاً.

الثالثة: العندية، يقولون: حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد، فمذهب كل طائفة حق بالنظر إليهم، وليس في نفس الأمر شيء بحق.

[٢/٢٢١] قال السيد في «شرح المواقف»^(٢): «إنما نشأ هذا من الإشكالات المتعارضة... وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها».

أقول: فيعلم بهذا أن طريق المتعمِّقين مشتبهة موقعة في كثرة الخطأ والغلط والاختلاف والارتياب والجنون، وحُقَّ لمن رغب عن سبيل الله عز وجل وابتغى الهدى في غيرها أن يقع في مثل هذا التيه.

(١) «المواقف» (ص ٢١) و«شرحها» (١/١٨٦).

(٢) (١/١٨٧).

وأما القادحون في إفادة النظر العلم مطلقاً فهم السُمَنِيَّة، وتمسكوا بوجهه سأحاول حكاية بعضها، وما أوجب به عنها^(١) بالمعنى تقريباً للفهم.

الوجه الأول: إفادة النظر الصحيح للعلم لا تُعَلِّم، إذ لو عُلِّمَتْ فإما بضرورة أو نظر، وكلاهما باطل. أما الضرورة فلاختلاف الناس في ذلك وللجزم بأنه دون قولنا: «الواحد نصف الاثنین» في القوة، وليس ذلك إلا لاحتمال النقيض ولو على أبعد وجه. وأما النظر فلاستلزامه إثبات الشيء بنفسه.

أجاب بعضهم باختيار الضرورة، وأن الضروري قد لا يكون تصوُّر طرفيه جلياً، ولا تجريدتهما سهلاً، ولا يكثر وروده على الذهن فيؤلَّف ويُستأنَس به؛ فمثل هذا قد يخالف فيه قليل من الناس، ويُدرِك أنه دون قولنا: «الواحد نصف الاثنین»؛ وذلك لا يُخْرِجه عن كونه ضرورياً. واختار بعضهم النظر، وأجابوا بما فيه طول وتعقيد، فراجعه في «المواقف» و«شرحها»^(٢)، لما قدّمناه في أول الكلام مع منكري البديهيات.

الوجه^(٣) الثاني: الاعتقاد الجازم عقب النظر لا يُعَلِّم أنه علم، لأنه لا يُعَلِّم 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 مرَّ 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 سيأتي، وقد سبق أنه يذكر الوجه، ثم قال: «الوجه الأول»، فغيرناها لتتوافق.

«المواقف» و«شرحها»^(١).

وأما النظر فلا يحتاجه إلى نظر آخر، ويتسلسل.

[٢٢٢/٢] أجاب العضد^(٢) بقوله: «الذي يظهر خطأؤه لا يكون نظراً

صحيحاً والنزاع إنما وقع فيه».

الوجه الثالث: النظر لا يفيد العلم إلا إذا عُلِمَ عدمُ المعارض، إذ معه يحصل التوقف، «وعدمه ليس ضرورياً وإلا لم يقع المعارض، أي لم ينكشف وجوده^(٣) بعد النظر، وكثيراً ما ينكشف، فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر، وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض، ويتسلسل». كذا في «المواقف» و«شرحها»^(٤).

أجاب العضد^(٥) بقوله: «النظر الصحيح^(٦) في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض، فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري».

الوجه الرابع: «الاعتقاد الجازم قد يكون علماً لكونه مطابقاً مستنداً لموجب، وقد يكون جهلاً لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد، فلا يمكن التمييز بينهما. فإذا ماذا يُؤمِننا 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» خطأً.

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 للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المُفْضِي إلى المطلوب، فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل».

أقول: إذا كان القادحون يسلّمون إمكان علم الناظر بأن نظره صحيح علمًا يقينيًا بآثًا، فلا ريب في سقوط شبهاتهم هذه والسبع الباقية المذكورة في «المواقف»^(٤). وإن كانوا يمنعون ذلك ويقولون: غايته أن يجزم، وهذا الجزم لا يوثق به، فكلامهم قويّ بالنسبة إلى النظر المتعمّق فيه في الإلهيات ونحوها. وليس فيما أُجيب به عن ذلك ما يُجدي، إذ غايته أنه إذا علّمت صحة النظر علمًا يقينيًا بآثًا حصل العلم بالنتيجة قطعًا، وحصل العلم بأن ذلك علم، وحصل العلم بعدم المعارض، وحصل الأمن 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 المتعمّق فيه في الإلهيات ونحوها إلا جزمه بالصحة إن صدق في دعوى الجزم، وهذا الجزم قد ثبت بالتجارب الكثيرة والدلائل الواضحة أن مثله كثيرًا ما يكون [٢٢٣/٢] خطأ وغلطًا، واعترف المتعمّقون بذلك كما مرّ

(١) (١/٢٣٤).

(٢) «المواقف» (ص ٢٦).

(٣) (١/٢٣٤).

(٤) (ص ٢٤-٢٥).

مرارًا. وإذا احتتمل – 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 علمٌ علمًا بذلك، ولا الجزم بعدم المعارض علمًا بعدمه، ولا يحصل الأمن 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 واحدًا واحدًا، وإنما يفيد في كل منها الاحتمال. فكلُّ نظر يُجزم بصحته، فإنه يحتمل أن يكون فاسدًا في نفس الأمر، ولا ينافي ذلك امتناع أن يعمَّ الفسادُ جميعَ الأنظار.

وإن كان المراد القطع في بعض الأنظار بعينها، فهذا لا يسلم بالنسبة إلى النظر المتعمق فيه في الإلهيات ونحوها. وإنما غاية ما يحصل لكم في ذلك الجزم، وقد علمتم ما فيه. وإنما يسلم 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، وكان تكون القضية بديهية قوية، وهي في الدين ويُقرُّها الشرع؛ وكان يصرِّح بها الشرع تصرُّحًا لا يمكن تأويله إلا بحمله على الكذب أو التلبس. وسيأتي شرح هذا إن شاء الله تعالى. لكن اليقين بهذه القضايا لا يستلزم صحةً نظريًا دقيقًا يوافقها بنتيجته، إذ قد تصحَّ النتيجة مع فساد النظر، كما لو أشرت 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 جدًّا، والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق. واحتجوا بوجهين:

الأول: الحقائق الإلهية من ذاته تعالى وصفاته لا تُتصوَّر، والتصديق بها فرع التصور.

الثاني: أقرب الأشياء إلى الإنسان هُوَيْتُهُ التي يشير إليها بقوله: «أنا» وإنها غير معلومة، لا من حيث وجودها فإنه لا خلاف فيه، بل من حيث تصوُّرها بكنهها، ومن [٢٢٤/٢] حيث التصديق بأحوالها من كونها^(١) عَرَضًا أو جوهرًا، مجردًا أو جسمانيًا، منقسمًا أو غير منقسم. وقد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة. وإذا كان أقرب الأشياء إلى الإنسان هذا حاله، فما الظنُّ بأبعدها؟

ذُكِرَ هذا كلُّه في «المواقف»^(٢)، ثم ذكر أنه أُجيب عن الوجه الأول بأنه يكفي التصوُّر 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 نظرًا صحيحًا لا يفيد علمًا، بل ثبت أن تميُّز النظر الصحيح عن غيره [في شأن الهوية] مشكل جدًّا، فيكون ذلك في الإلهيات أشكل، ولا نزاع فيه».

(١) (ط): «لونها» خطأ.

(٢) (ص ٢٦).

(٣) (١/٢٣٨).

أقول: الذي يظهر من كلام القادحين وما استدلوا به أنهم لم يزعموا أن النظر الصحيح في الإلهيات لا يترتب 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 تُعَلَّم صحة النظر علماً يوثقُ به، فلا تُعَلَّم صحة النتيجة، فلا يفيد علماً. وعلى هذا، فلهم أن يقولوا: التصوُّر بعارض يكون هو مناط الحكم محلُّ غموضٍ واشتباه شديد، لاحتمال مخالفة الإلهيات لغيرها في العوارض وما يترتب عليها. والعُسْرُ وشدة إشكال تمييز النظر الصحيح من غيره في شأن الهوية، وكونه في الإلهيات أشدَّ وأشدَّ = كافٍ في القدح، إذ غاية ما قد يحصل للناظر أن يجزم، وقد تقدم مراراً أن الجزم كثيراً ما يكون خطأً وغلطاً. إذا كان قد يقع ذلك في الحسيات ونحوها، فما الظن بما هو من البُعد والإشكال بالدرجة القصوى؟

هذا، ويردُّ على القادحين أن من أحوال الإلهيات ما هو على خلاف ما ذكروا، كالعلم بوجود الخالق عز وجل، وبأنه حيٌّ عليمٌ قدير حكيم. 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 المتعمِّق فيه، وتجاهل وهينه، حتى جرَّ أصحابه إلى إنكار الضروريات، كما وقع للسوفسطائيين وغيرهم.

[٢/٢٢٥] أقول: فعلى هذا يختص القدح بالنظر المتعمِّق فيه. فأما السلفيون فإنما يعتمدون المأخذ السلفي الأول لإثبات جلائل الأمور التي أعدَّه الخالق عز وجل لإدراكها. وبذلك يثبت الشرع يقيناً، فيسلّمون أنفسهم لخبر من يمتنع عليه الجهل والخطأ والكذب والتليس والتقصير في البيان.

فقد اتضح بحمد الله عز وجل أن النظر العقلي المتعمق فيه كثيرًا ما يُوقع في الغلط، إما بأن يبني على إحساس غلط لم يتنبه لغلطه، وإما بأن يبني على قضية وهمية يزعمها بديهية عقلية، وإما بأن يبني على شبهة ضعيفة فيردّ بها البديهية العقلية زاعمًا أنها وهمية، وإما بأن يبني على لزوم باطل يراه حقًا. وقد تبين بالفلسفة الحديثة المبنية على الحسّ والتجربة وتحقيق الاختبار بالطرق والآلات المخترعة غلط كثير من نظريات الفلسفة القديمة في الطبيعيات. وكثير من تلك النظريات كانت عند القوم قطعية يبنون عليها ما لا يُحصى 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 استقراء ناقص أو غيره من الأدلة التي لا يؤمن الغلط فيها، أو في اعتقاد أنه غير محقق إذا لزم في الشاهد لزم في الغائب، أو في تركيب القياس، أو غير ذلك مما يشبهه ويلتبس، كما يتضح لمن طالع كتب الكلام والفلسفة المطوّلة، ولاسيما إذا طالع كتب الفريقين المختلفين كالشاعرة والمعتزلة. فالنظر العقلي المتعمق فيه مع أنه لا حاجة إليه في معرفة الحق - كما تقدم - فهو مظنة أن يشكك في الحقائق، ويوقع في اللبس والاشتباه والضلال والحيرة.

وتجد في كلام الغزالي وغيره ما يصرّح بأن النظر العقلي المتعمق فيه لا يكاد ينتهي إلى يقين، وإنما هي شبهات تتقارع، وقياسات تتنازع. فإما أن ينتهي الناظر إلى الحيّرة، وإما أن يعجز فيرضى بما وقف عنده ولاسيما إذا كان موافقًا لهواه، وإما أن لا يزال يتطوّح بين تلك المتناقضات حتى يفاجئه الموت.

وقد قال الغزالي في «المستصفى» (٤٣/١): «أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا، وسكنت إليها، فلها ثلاثة أحوال:

[٢٢٦/٢] أحدها: أن تتيقن وتقطع به. وينضاف إليه قطعُ ثانٍ، وهو أن تقطع بأن قطعها به صحيح، وتتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس. فلا تجوزُ الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ، بل حيث لو حُكي لها عن نبيٍّ من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها، فلا تتوقف في تكذيب الناقل، بل تقطع بأنه كاذب، أو تقطع بأن القائل ليس بنبيٍّ وأن ما ظنَّ أنه معجزة فهي مخرقة. فلا يؤثر هذا في تشكيكها، بل تضحك من قائله وناقله. وإن خطرَ ببالها إمكانُ أن يكون الله قد أطلع نبيًّا على سرِّ به انكشف له نقيضُ اعتقادها، فليس اعتقادها يقينًا. مثاله قولنا: الثلاثة أقل من الستة، وشخص واحد لا يكون في مكانين، والشخص الواحد لا يكون قديمًا حادثًا، موجودًا معدومًا، ساكنًا متحررًا، في حالٍ واحدة.

الحال الثانية: أن تصدِّق بها تصديقًا جزمًا، ولا تشعر بنقيضها البتة. ولو أشعرت بنقيضها تعسَّر إذعائها للإصغاء إليه. ولكنها لو ثبتت، وأصغت، وحُكي لها نقيضُ معتقدها عن من هو أعلى^(١) الناس عندها كنبِيٍّ أو صديقٍ [أو جمعٍ من الفلاسفة وكبار المتكلمين أو المتصوفة]^(٢) = أورت ذلك فيها

(١) كذا في (ط). وفي المستصفى: «أعلم».

(٢) ما بين المعكوفين زيادة من المؤلف أو من الشيخ عبد الرزاق حمزة على كلام الغزالي.

توقفًا. ولنسب هذا الجنس اعتقادًا جزمًا، وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصره مذاهبهم. فإنهم قبلوا المذهب والدليل بحسن الظن في الصِّبَا، فوقع عليه نشؤهم. فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز.

الحال الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به. وهي تُشعر بنقيضه أو لا تُشعر، ولكن لو أشعرت لم ينفِر طبعها عن قبوله. وهذا يسمى ظنًا، وله درجات...».

أقول: إذا قرُن هذا بما تقدم في حال النظر المتعمق فيه في الإلهيات تبين ببيانًا واضحًا أن غالب أقيسته أو عامتها خصوصًا ما يخالف المأخذين السلفيين لا تفيد اليقين، بل تقصُر عند النُّظَار العارفين عن إفادة الاعتقاد الجازم.

[٢/٢٢٧] 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 عليها ثبوت أصل الشرع، فإنها تقبل التشكيك عند من ابتلي بالنظر المتعمق فيه. وهذا لا يضرننا، فإن من هؤلاء من شك في البديهيات كلها، ومنهم من يشك في كل شيء، ومنهم من يجحد كل شيء فيقول: ليس في نفس الأمر شيء بحق، كما تقدم. على أننا إن سلّمنا قبول التشكيك مطلقًا، فإننا نقول: إن ذلك إنما يكون في حق من لم يقبل الشرع الحق ويمثل أو امره. ووجوب قبول الشرع يكفي فيه العلم بأنه أولى بالحق والصدق والنجاة والسعادة،

وهذا يحصل قطعاً لكل مكلف أصغى للحجة. فإذا قبل الإنسان الشرع وامتلأ أوامره مع صدق رغبة في الحق هيأ الله تعالى له اليقين بما شاء، إن لم يكن بدليل واحد فبمجموع أدلة كثيرة، وفوق ذلك العناية. قال تعالى:

﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِن قَوْلُوا أَسَلْنَا لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٤].

كلمة «لَمَّا» تؤذن بأن المنفي بها هو بصدد أن يثبت قريباً، فهذا وعد من الله عز وجل بأن يدخل الإيمان في قلوبهم جزاء لقبولهم الإسلام.

وقوله: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا...﴾ قال بعض أهل العلم: المعنى إنكم إن أطعتم، رزقكم الله تعالى الإيمان، فتستحقون ثواب الأعمال.

وقال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَانَّهُمْ نَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧].

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٦-٣٧].

وقد ذكر الغزالي نفسه أنه كان في أول أمره يشك في كل شيء حتى البديهيات [٢٢٢٨/٢] الضرورية الأولية. قال (١): «حتى شفى الله تعالى عني ذاك المرض والإعلال، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية موثوقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل

(١) في «المتقد 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 مارستها والمسالك التي سلكتها في تفتيشي عن صنف العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، واليوم الآخر. وهذه الأصول الثلاثة كانت رسخت في نفسي بلا دليل محرّر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفصيلها».

أقول: وذاك النور الذي يقذفه الله تعالى في الصدور ليس لكل أحد، فإنه لم يحصل لمنكري البديهيّات، وقد ذكر الغزالي أنه بقي نحو شهرين على الشك. بلى قد يقال: إنه في الأصل بالنسبة إلى الضروريات عامٌّ، ولكن من خاض في النظر المتعمّق فيه وحاول اكتساب اليقين من جهة النظر احتجب عنه ذلك النور. فإن استمرّ على ذلك استمرّ على الشك كالسوفسطائية، وإن رجع إلى القناعة بالفطرة عاد له ذلك النور كما وقع للغزالي. وكذلك ليس قذف النور محصوراً في الضروريات العقلية التي يعينها (٣) الغزالي، بل يتناول جميع القضايا العقلية التي لا يثبت الشرع بدونها، ولكن حصوله فيها كلّها موقوف على صدق الرغبة في الحق والخضوع لما ظهر منه، وإيثاره على كلّ هوى.

والأسباب والقرائن والتجارب التي تُحصّل الإيمانَ اليقيني بالله تعالى

(١) (ص ٥٨١) ط. دار المنهاج.

(٢) (ص ٥٩١). وهو في «المنقذ من الضلال» (ص ١٣٤).

(٣) (ط): «يعينها خطأ».

وبالنبوة واليوم الآخر ليست مقصورةً على النوع الذي ذكر الغزالي أنه اتفق له بممارسته للعلوم، بل ييسّر الله تعالى لمن شاء ما هو أقرب منها وأقوى: بالنظر العادي في آيات الآفاق والأنفس، وتدبّر الكتاب والسنة. وإنما الشأن في التعرّض لفضل الله عز وجل، فمن اكتفى أوّلاً برجحان صحة الشرع، فأثره 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 بممارسته العلوم، وأضوأ وأبهى وأهنأ؛ لأن ممارسة المعقولات في شأن الإلهيات تعترض فيها الشبهات والتشكيكات. بل الأمر أشدّ من ذلك، فإن الخوض في النظر المتعمّق فيه طلباً للهدى من جهته عدولٌ عن الصراط المستقيم، [٢٢٩/٢] وخروجٌ عن سبيل المؤمنين، فهو تعرّضٌ للحرمان والخذلان والإضلال. لكن قد يعذر الله تعالى بعض عباده، فلا يحرمه فضله، إلا أن الشبهات تنغصه 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 اختلالُ البتة، إذ يستحيل هاهنا الجهل، والخطأ، والكذب، والتليس، والتقصير في البيان. وهذا هو حال المأخذين السلفيين.

غاية الأمر أنه قد تعرّض لمن حصل له ذلك شبهةً يتعسر عليه حلُّها، فإذا رجع إلى إيمانه وتصديقه لربه لم يُبالِ بتلك الشبهة. وقد تقدّم عن النُّظار فيما أجابوا به عن الأمور التي أوردتها القادحون في البديهيّات قولهم: «لا نشتغل بالجواب عنها، لأن الأوليات مستغنية عن أن يُدبَّ عنها، وليس

يتطرق إلينا شكٌ فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعاً، وإن لم يتيقن عندنا وجهُ فسادها». فهكذا يقول السلفي في دفع الشبهات المناقضة لما أيقن به من صدق الشرع. والخائب الخاسر من نسي إيمانه وبقينه، واغترَّ بالشبهات، فهلك.

قال الله تعالى: ﴿ وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَٱنشَخْ مِنْهَا فٱتَّبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغٰوِيْنَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ ءَأَخَذَ إِلَى ٱلْأَرْضِ فٱتَّبَعَ هَوْنَهُ فَكُفِرَ ۗ كَمَثَلِ ٱلْكَذِبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ۗ ذَٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا بِءَايَاتِنَا فَٱقْضِصْ ٱلْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا بِءَايَاتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ ﴿١٧٧﴾ مِنْ يَهِدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِىُّ وَمَنْ يُضِلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْخٰسِرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٥ - ١٧٨].

أما قول الغزالي^(١): «فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز»، فقد يُنكر هذا عليه، ويقال: كيف يُمدح من يستوي ميله في نظره إلى الباطل والحق؟! ويُجاب عن هذا بأن مقصوده أن أكثر المتكلمين يميلون إلى الإسلام بدون استيقانٍ منهم أنه الحق، بل لأنهم نشأوا عليه، فألفوه واعتادوه. ولذلك يرى 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 [٢٣٠/٢] والطاعة له، فلا شأن لهم في هذا؛ لأنهم قد تعرّضوا لأن يكتب الله في قلوبهم الإيمان، ويؤيدهم بروح منه، ويزيدهم هدىً، ويرزقهم

(١) في «المستصفى» (١/٤٤). وقد سبق نقله فيما مضى.

النور واليقين. فقتنوا بالمأخذين السلفيين، واهتدوا بهما^(١) عن بصيرة و يقين. ومن اختار ما علم أنه الحق، وثبت عليه، وأعرض عن الشبهات، لا يقال: إنه غير مستقل بالنظر كما أن النظائر المستقلين قطعوا بالبديهيات، وأجابوا عن الأمور التي أوردها القادحون بما تقدم. وكما أن الغزالي وهو يرى أنه مستقل بالنظر، قال: إنه أيقن بالضروريات بدون دليل، بل بنور قُذِفَ في صدره، وأنه حصل له الإيمان بالله تعالى وبالنبوة واليوم الآخر بدون دليل محرر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تُحصَى. ولا ريب أنه لا يمكنه أن يشرح ما حصل له للخصم شرحًا وافيًا يُحصَل للخصم اليقين.

بل أقول: إن عامة المسلمين المحييين للحق، الخاضعين له، الذين يغلب عليهم التقوى والطاعة = هم ممن تعرّض لذاك النور، وذلك التأيد، وتلك الهداية. وكثير منهم لهم من اليقين الحقيقي الناشئ عن الفطرة، والنظر العادي، واجتماع أمور كثيرة يفيد مجموعها اليقين، مع عناية الله عز وجل وتأيدته = ما ليس لأكابر النظائر^(٢)، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

(١) (ط): «بها».

(٢) ثم رأيت نقلًا عن «فيصل التفرقة» للغزالي 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 بمقصود عليه، وهو نادر أيضًا... فالإيمان المستفاد من الدلائل الكلامية ضعيف جدًا، مشرفٌ على التزلزل بكل شبهة، بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصُّبَا بتواتر السماع، والحاصل بعد البلوغ بقرائن لا يمكن العبارة عنها». [المؤلف]. وانظر «فيصل التفرقة» (ص ٩٤) ط. دار الكتب العلمية، و«روح المعاني» (٢٦/٦٤) ط. المنيرية.

فأما المتكلمون فلا يبعد أن يكون أكثرهم كما قال الغزالي^(١)، وذلك أنهم لم يتعرّضوا لذلك النور والتأييد والهداية، بل تعرّضوا للحرمان والإضلال بعدولهم عن الصراط المستقيم وسلوكهم غير سبيل المؤمنين، فإذا حصل لأحدهم شيء من الاعتقاد حَمِدَ نفسه قبل ربه! وقال: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾. اقرأ من سورة القصص [٧٨]، ومن سورة الزمر [٤٩].

وإذا قيل لهم: صدّقوا بما جاءت به الرسل، قالوا: لا نُصَدِّقُ فيما يتعلق بالمعقولات [٢٣١/٢] إلا بما أدركته عقولنا أو كشفنا، واستهزأوا بمن يأخذ دينه من النصوص، وسمّوهم: الحشوية، والغشاء، والغثر، وغير ذلك. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [غافر: ٨٣]. وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥].

وإذا قيل لهم: آمنوا بالنصوص كما آمن بها السلف الصالح، قالوا: أولئك أعراب أميون جفاة لا يدرون ما المعقول. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣]. وآل بهم الزيف إلى نسبة الكذب إلى الله تعالى ورسله، كما يجيء في الباب الآتي، فأنى يهديهم الله تعالى؟ قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١٠٤) ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكٰذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكٰذِبُونَ﴾ [النحل: ١٠٤-١٠٥].

(١) في «فيصل التفرقة» (ص ٩٣): «من أشد الناس غلوا وانحرافا طائفة من المتكلمين...».

فالقوم خالفوا كثيراً من العقائد الإسلامية، ويوشك أن يكون حالهم فيما لم يصرّحوا بمخالفته على نحو ما قال الغزالي، أي أنهم لم يحافظوا على تلك البقية عن إيمان و يقين، ولكن نشأوا على الإسلام، واعتزوا بالانتساب إليه، فكهوا أن يقطعوا التعلُّق به البتة. والعلم عند الله عز وجل.

والتحقيق أن الاستقلال بالنظر محمود، ولكن الشأن في النظر. فالنظر بحسب المأخذين السلفيين - مع الوقوف عند الحد الذي حدّه الشرع، وامثال ما أرشد إليه وعمل به الصحابة وتابعوهم بإحسان من اتقاء الشبهات وتجنُّب 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 الغزالي من اجتماع قضايا كثيرة ظنية يحصل اليقين بمجموعها، ومن قذّف الله عز وجل في القلب؛ ثم يعرض له في النظر المتعمّق فيه شبهة أو أكثر تُخالف ذاك اليقين وذاك الإيمان، فيتعدّر عليه حلّها، فيدعوه حبُّ الاستقلال بالنظر إلى اتباعها [٢/٢٣٢] وترك ذاك اليقين وذاك الإيمان، متهمًا نفسه بأن ثقتها ببطان تلك الشبهة إنما هو لهواها في الإسلام. فمثلته مثل القاضي يتباعد عن هواه، فيظلم أخاه، كما مرّ في المقدمة.

بل أقول: إن الاستقلال بالنظر على الحقيقة هو ترك النظر المتعمّق فيه رأسًا فيما يتعلق بالإلهيات، أو على الأقل ترك الاعتداد بما خالف المأخذين السلفيين منه، كما يتضح لمن تدبّر ما تقدّم وما يأتي.

وقد أبلغ الله تبارك وتعالى في إقامة الحجّة على اختلال النظر المتعمّق فيه في الإلهيات، بأن يسّر لبعض أكابر النُّظار المشهورين بالاستقلال أن يرجعوا قبيل موتهم إلى تمنيّ الحال التي عليها عامّة المسلمين. فمنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري، وأبو المعالي ابن الجويني الملقّب إمام الحرمين، وتلميذه الغزالي، والفخر الرازي.

أما الأشعري فكان أولاً معتزلياً، ثم فارق المعتزلة وخالفهم في مسائل وبقي على التعمّق، ثم رجع أخيراً كما يظهر من كتابه «الإبانة» إلى مذهب أصحاب الحديث. وكتابه «الإبانة» مشهور، وقد طبع مراراً، والأشعرية لا يكادون يلتفتون إليه.

وأما ابن الجويني فصحّ عنه أنه قال في مرض موته: «لقد قرأتُ خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خلّيتُ أهلَ الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومه الظاهرة، وركبتُ البحر الخضمّ، وغُصتُ في الذي نهى أهلُ الإسلام عنها = كلُّ ذلك في طلب الحق. وكنت أهربُ في سالف الدهر من التقليد، والآن قد رجعتُ عن الكل إلى كلمة الحق: «عليكم بدين العجائز». فإن لم يُدرِكْني الحقُّ بلطف برّه فأموتَ على دين العجائز، وتُختَمَ عاقبَةُ أمري عند الرحيل على نزهة أهل الحق، وكلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويلُ لابن الجويني!». وقال: «اشهدوا عليّ أني رجعتُ عن كل مقالة يُخالف فيها السلف، وأنّي أموت على ما يموت عجائز [٢/٢٣٣] نيسابور». إلى غير ذلك مما جاء 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 «المنتظم» (٩/١٩).

فتدبّر كلامَ هذا الرجل الذي طبّقت شهرته الأرض يتضح لك منه أمور:

الأول: حُسن ثقته بصحة اعتقاد العجائز وبأنه مقتضى للنجاة.

الثاني: سقوط ثقته بما يخالف ذلك من قضايا النظر المتعمّق فيه وجزمُه بأن اعتقاد تلك القضايا مقتضى للويل والهلاك.

الثالث: أنه مع ذلك يرى أن حاله دون حال العجائز، لأنهن بَقِينَ على الفطرة وسَلِمْنَ من الشك والارتياب، ولزمن الصراط، وثبتن على السبيل، فرجا لهنّ أن يكتب الله تعالى في قلوبهن الإيمان، ويؤيدهن بروح منه، فلهذا يتمنى أن يعود إلى مثل حالهن، وإذا كانت هذه حال العجائز، فما عسى أن يكون حال العلماء السلفيين؟!

وأما الغزالي، فكان يغلب عليه غريزتان:

الأولى: التوقُّنُ إلى تحصيل المعارف.

الثاني: شدة الحرص على حَمْل الناس على ما يراه نافعاً، لكنه نشأ في عصر و قطر كان يسود فيهما - ولاسيّما على علماء مذهبه وفرقته وخصوصاً أساتذته - أمور:

الأول: اعتقاد أن المذاهب والمقالات قد تأسست، فما بقي على طالب العلم إلا أن يعرف مذهبه، ومقالة فرقته، ويتقن الأصول، والجدل، والكلام، ثم يتجرد للدفاع عن مذهبه، ومقالة فرقته.

الأمر الثاني: اعتقاد أن النصوص الشرعية قد فرغَ منها، فما كان منها يتعلق بالفقه قد أحاط به المجتهدون، وقد زعم الغزالي أن الاجتهاد قد انقطع. وما كان متعلقاً بالعقائد قد لخصه وهذبّه أئمة الكلام، مع ما اشتهر أن

مدار العقائد على العقل، وإذا خالفته النصوص وجب تأويلها. وقد كثر فيها ذلك حتى استقرَّ 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: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾^(٢) [التوبة: ٨٠]، [٢/٢٣٤] وفي ترجمة محمد بن مُحَيْرِيز من «لسان الميزان»^(٣) و«تخريج أحاديث الإحياء»^(٤)، وغيرها.

وبذلك يتبين أن هذين الإمامين كانا قليلي الاعتداد بالنصوص، فإن احتاجا إلى ذكرها تعسفاً بدون مبالاة، لا يكاد يهتُمُّها أن يحتجَّ بحديث لا يدريان لعله موضوع، ولا أن ينكرا وجود حديث في «الصحاح»، وهو فيها كلُّها!

الأمر الثالث: اشتهاه أن المذهب والمقالة اللذين نشأ عليهما الغزالي هما أقوم المذاهب والمقالات. فاشتهر أن مذهب الشافعي هو المستوفي لجهتي الأثر والنظر، وأن ما عداه مخلٌّ بأحدهما؛ وأن مقالة الأشعرية هي المستوفية للنقل والعقل، وأن ما عداها مخلٌّ بأحدهما كمقالة المعتزلة ومقالة أصحاب الحديث.

(١) (١/٢٩٣ - ٢٩٤، ٢/٢٠، ٥٣).

(٢) انظر «فتح الباري» (٨/٣٣٨).

(٣) (٧/٤٩٥). وانظر «سير أعلام النبلاء» (١٨/٤٧١). وقول الغزالي: «بضاعتي في الحديث مُزجاة» في رسالته «قانون التأويل» (ص ٣٠) تحقيق محمود بيجو.

(٤) لم أجد التنصيص عليه فيه، ولكن تخريج أحاديثه وبيان أن كثيراً منها لا أصل لها يدلُّ على ذلك.

الأمر الرابع: اعتقاد أن مقالات الفلاسفة متينة جداً لبنائها على التحقيق البالغ في المعقول، مع البراءة من التقليد والتعصب.

الأمر الخامس: توهم أن عند الباطنية علماً غريباً لمعرفتهم بالفلسفة، ودعواهم معرفة أسرار الدين، ونشاط دعواتهم في ذاك العصر.

الأمر السادس: توهم أن عند الصوفية جلية الأمر، لدعواهم أنهم بتهديهم أنفسهم انكشفت لهم حقائق الأمور كما هي، مع ما يظهر منهم من شرح بعض الحقائق بأدق مما يشرحها الفلاسفة والباطنية، وما يظهر لشييوخهم من الكشف عن الخواطر والإخبار عن بعض المغيبات والأحوال الغريبة، مع شهادة الفرق كلها أن لرياضة النفس وتهذيبها أثراً بالغاً في ترقية مداركها.

الأمر السابع: زعم أن متكلمي الأشاعرة قد فرغوا من الرد على أصحاب الحديث وعلى المعتزلة وغيرهم من المتكلمين، وبقي مقالته الفلاسفة والباطنية والصوفية.

وهذا الأمر السابع هو كالنتيجة للأمر التي قبله، فكان هو المستولي على ذهن الغزالي، كما يتضح من شرح حاله في كتابه الذي سماه «المنقذ من الضلال»، وترى ملخص ذلك في «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص ٩٤) (١) فما بعدها.

[٢/٢٣٥] ومما ذكره: أنه كان أولاً يشك في صحة الحسيات والبديهيات، ثم زال ذلك. قال (٢): «ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام،

(١) (ص ٥٨٠ وما بعدها) ط. دار المنهاج.

(٢) «المنقذ من الضلال» (ص ٨٦ وما بعدها).

بل بنورِ قذفه الله تعالى في الصدور ... ولما كفاني الله تعالى هذا المرضَ انحصرتُ أصنافُ الطالبين عندي في أربع فرق: المتكلمون ... والباطنية ... والفلاسفة ... والصوفية ... فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء السالكون سبيل طلب الحق، فإن شذَّ الحق عنهم فلا يبقى في دَرْكِ الحق مطمع ... فابتدأت^(١) لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند هؤلاء الفرق». ثم ذكر أنه ابتداءً بتحصيل الكلام، فحَصَّله، وعَقَلَه، وصنَّف فيه. قال^(٢): «فلم يكن الكلام في حقي كافيًا، ولا لدائي الذي أشكوه شافيًا ... فلم يحصل فيه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة». ثم ذكر تحصيله الفلسفة والتبحر فيها ثم قال^(٣): «علمت أن ذلك أيضًا غير وافٍ بكمال الغرض، فإن العقل ليس مستقلًا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات». ثم ذكر الباطنية إلى أن قال^(٤): «فهؤلاء أيضًا جَرَّبناهم وسَبَرنا 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 أطرى 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 «المنقذ». وفي مطبوعة «المنقذ»: «فابتدرت». وهو أولى.

(٢) «المنقذ» (ص ٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ١١٧، ١١٨).

(٤) المصدر السابق (ص ١٢٩).

(٥) المصدر السابق (ص ١٣٠).

(٦) قاله في «المستصفي» (١/ ١٠).

التصوف آخر ما يمكنه، فلم يكن له بدٌّ من محاولة إقناع نفسه به.

ثم صار كلامه في كتبه تردّدًا بين هذه الطرق، وكثيرًا ما يختلف كلامه في القضية الواحدة، يوافق هذه الفرقة في موضع، ويخالفها في آخر، حتى ضرب له ابن رشد^(١) مثلًا قول عمران بن حِطّان:

يَوْمًا يَمَانٍ إِذَا لَاقَيْتُ ذَا يَمِينٍ وَإِنْ لَقَيْتُ مَعَدِّيًّا فَعَدْنَانِي

وذلك يدل أن إحاطته بتلك الطرق لم تحصّل مقصوده من الخروج عن الحيرة، بل أوقعته في التذبذب. وكان ذلك مما بعثه على الرجوع في آخر عمره إلى ما كان أولًا يرغب عنه، ويرى أنه لا شيء فيه، فأقبل على حفظ القرآن، وسمع «الصحيحين»، فيقال: إنه مات و«صحيح البخاري» على صدره، لكن لم يُمتّع بعمره حتى يظهر أثر ذلك في تصنيفه. والله أعلم.

[٢/٢٣٦] وأما الفخر الرازي، ففي ترجمته من «لسان الميزان» (٤/٤٢٩) (٢): «أوصى بوصية تدلّ على أنه حُسن اعتقاده». وهذه الوصية في ترجمته من كتاب «عيون الأنباء» (٢/٢٦-٢٨) (٣) قال مؤلف الكتاب: «أملى في شدة مرضه وصيةً على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصفهاني... وهذه نسخة الوصية: بسم الله الرحمن الرحيم، يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين

(١) في «فصل المقال» (ص ٣٠). والبيت في «الأغاني» (١٨/١١٢) و«التذكرة الحمدونية» (٨/٢٤٣).

(٢) العبارة في «اللسان» (٦/٣٢١ ط. أبي غدة) في الهامش نقلًا عن حاشية نسخة (ص).

(٣) (٣/٤٠-٤٢) ط. دار الثقافة.

الرازي، وهو في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، وهو الوقت الذي يلين فيه كلُّ قاسٍ، ويتوجَّه إلى مولاه كلُّ أبٍ... إن الناس يقولون: الإنسان إذا مات انقطع تعلُّقه عن الخلق، وهذا العام مخصوص من وجهين:

الأول: أنه إن بقي منه عملٌ صالح صار ذلك سببًا للدعاء، والدعاء له أثر عند الله.

والثاني: ما يتعلق بمصالح الأطفال....

أما الأول، فاعلموا أنني كنت رجلًا محبًّا للعلم.

(أ) فكنتُ أكتب في كل شيء شيئًا، لا أقف على كمية وكيفية، سواء كان حقًّا أو باطلًا، غثًّا أو سمينًا!

(ب) إلا أن الذي نظرتُه (نصرتُه!) في الكتب المعتبرة لي: أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبِّرٍ منزَّهٍ عن مماثلة المتحيِّزات والأعراض، وموصوفٍ بكمال القدرة والعلم والرحمة.

(ج) ولقد اخترتُ الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظْمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمُّق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحلُّ في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية.

(د) فلهذا أقول: كلُّ ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده، ووحدته، وبرأته عن الشركاء في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به. وأمَّا ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة

والغموض، فكلُّ ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين ... وأقول: ديني متابعة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما ...».

[٢٣٧/٢] فبيّن في وصيته هذه أنه تدرّج إلى أربع درجات:

الأولى: الجري مع خاطره حقًا كان أو باطلاً.

الثانية: ما نصره في كتبه المعتمدة.

الثالثة: ارتيابه في المأخذ الخلفي وهو النظر الكلامي والفلسفي.

الرابعة: ما استقرّ وثوقه به ورجع إليه، وهو ما أثبتته المأخذ السلفي الأول وأكّده الشرع.

ثم قسم الباقي إلى قسمين:

الأول: ما بيّنه الكتاب والسنة، فهو كما بيّناه.

الثاني: ما عدا ذلك، فبيّن عدم وثوقه فيه بما سبق أن قاله في كتبه واعتذر عن ذلك بحُسن النية.

فرجوع هؤلاء الأكابر وقضاؤهم على النظر المتعمّق فيه بما سمعت، بعد أن أفنوا فيه أعمارهم من أوضح الحجج على من دونهم.

هذا، والمشهورُ بعد الاعتراف بكفاية المأخذين السلفيين والنهي عن الخوض في علم الكلام والفلسفة: الاعتذارُ عن الخائضين من المنتسبين إلى السنة بأنهم اضطرُّوا إلى ذلك لدفع شبهات الكفار والزنادقة والملحدّين

والمبتدعة الذين يخوضون في دقائق المعقول، ثم يطعنون في الإسلام والسنة. قال المعتذرون: ولم يكن ذلك في عهد الصحابة والتابعين، وإنما حدث أخيراً بعد ضعف الإيمان وتشوُّف الناس إلى دقائق المعقول وإعجابهم بأهله، فالخوض محدث، لكن لحدوثٍ داعٍ إليه وباعثٍ عليه ومقتضى له.

وأقول: أما من خاض وحافظ على العقائد الإسلامية كما تُعرَف من المأخذين السلفيين وكما كان عليه السلف، فعسى أن ينفعه ذاك العذر، وإن كنا نعلم أن في حجج الحق من المأخذين السلفيين ما يغني من يؤمن ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنَّذِيرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١].

وأما من خاض، فغيرٍ وبدل، فهؤلاء هم المبتدعة وأتباعهم. فهَبْ أن منهم من يُعذّر في خوضه، فما عذره في تغييره وتبديله؟ ولاسيما من بلغ به التغيير والتبديل إلى القول بأن النصوص الشرعية لا تصلح حجةً في العقائد! حتى صرّح بعضهم بزعم أن الله تبارك وتعالى أقرَّ الأمم التي بعث [٢٣٨/٢] فيها أنبياءه على العقائد الباطلة، وقرّرها في كتبه وعلى السنة رسله، وثبّتها وأكّدها وزادهم عليها أضعافها مما هو - في زعم هؤلاء - باطل!

فهل هذا هو الذبُّ عن الإسلام وعقائده الذي يمتنُّ به عليه أولئك الخائضون؟!

فصل

وأما المأخذ الخَلْفِي الثاني، وهو الكَشْف التصوفي، فقد مضى القرن الأول ولا يعرف المسلمون للتصوف اسمًا ولا رسمًا، خلا أنه كان منهم أفراد صادقو الحبِّ 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 عنايته به على ما يقلُّ في العادة، ويُلقَى الحكمة في الوعظ والنصيحة والترغيب في الخير. وإذا كان من أهل العلم ظهرت مزيته في فهم الكتاب والسنة، فقد يفهم من الآية أو الحديث معنىً صحيحًا، إذا سمعه العلماء وتدبروا وجدوه حقًا، ولكنهم كانوا غافلين عنه حتى نبَّههم ذلك العبد الصالح.

ثم جاء القرن الثاني، فتوغَّل أفرادٌ في العبادة والعزلة، وكثرة الصوم والسهر، وقلة الأكل لعزة 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 بأن فلانًا الغائب قد مات أو سيقدم وقت كذا، وأن فلانًا يُضمر في نفسه كذا، وما أشبه ذلك من الجزئيات القريبة، فكان الناس يظنون أن جميع [٢٣٩/٢] ذلك من الكرامات. والواقع أن كثيرًا منه كان من آثار الرياضة، وهي آثار طبيعية غريبة تحصل لكل من كان في طبعه استعداد، وتَعانى الرياضة بشروطها، سواء أكان مسلمًا - صالحًا أو فاجرًا - أم كافرًا، فأما الكرامات الحقيقية فلا دخل فيها لقوى النفس. فلما وقعوا في ذلك وجد الشيطانُ مسلکًا 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 النُّكْة من نُكَّت القوم أيامًا، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة». ذكرها ونحوها من كلامهم أبو إسحاق الشاطبي في «الاعتصام» (١٠٦-١٢١)(١).

[٢/٢٤٠] ومنهم من سَلِم لهم أصل الإيمان، لكن وقع في البدع العملية. ومنهم من كان سلطانُ الشيطان عليه أشدَّ، فأوقعه في أشدَّ من ذلك، كما ترى الإشارة إلى بعضه في ترجمة رباح بن عمرو القيسي من «لسان الميزان»(٢). ثم صار كثيرٌ من الناس يتحرَّون العزلة والجوع والسهر لتحصيل تلك الآثار، فقوي سلطانُ الشيطان عليهم. ثم نُقِلت مقالات الأمم الأخرى، ومنها الرياضة وشرح ما تُثمره من قوة الإدراك والتأثير، فضمَّها هواتها إلى ما سبق، مُلصِّقين لها بالعبادات الشرعية، وكثر تعاطيها من الخائضين في الكلام والفلسفة. فمنهم من تعاطاها ليروِّج مقالاته المنكرة بنسبتها إلى الكشف والإلهام والوحي، ويتدرَّع عن الإنكار عليه بزعم أنه من أولياء الله تعالى. ومنهم من تعاطاها على أمل أن يجد فيها حلًّا للشكوك والشبهات التي أوقعه فيها التعمُّق في الكلام والفلسفة.

ومن أول من مزج التصوف بالكلام الحارثُ المحاسبي، ثم اشتدَّ الأمر في الذين أخذوا عنه فَمَن بعدهم. وكان من نتائج ذلك قضية الحلاج، ولعله كان في أقران الحلاج مَنْ هو موافق له في الجملة، بل لعل فيهم مَنْ هو أوغلُّ

(١) وانظر «الاستقامة» (١/٩٥ وما بعدها)، و«الرسالة القشيرية» (١/٨٦).

(٢) (٣/٤٨٨).

منه إلا أنهم كانوا يتكتمون، ودعا الحلاج إلى إظهار ما أظهره حبُّ الرئاسة.
وكذلك مزج الفلسفة بالتصوف كان معروفًا عند بعض الفلاسفة
الأقدمين، وتجد في كلام الفارابي وابن سينا بُتفاً من ذلك. وكذلك في كلام
متفلسفي المغاربة كابن باجة وغيره.

وهكذا الباطنية كانوا ينتحلون التصوف، فلما جاء الغزالي نصب
التصوف منصب الكلام والفلسفة الباطنية، وزعم أن الحق لا يعدو هذه
الأربع المقالات، وقضى ظاهراً للتصوف مع ذكره كغيره أن طائفة من
المتصوفة ذهبوا إلى الإباحة المحضة، وفي ذلك نبذ الشرائع البتة. ثم لم
يزل الأمر يشتدُّ حتى جاء ابن عربي وابن سبعين والتلمساني، ومقالاتهم
معروفة.

ومن تتبع ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة وأئمة
التابعين، وما يصرِّح به الكتاب والسنة وآثار السلف، وأنعم النظر في ذلك،
ثم قارن ذلك بمقالات هؤلاء القوم = عَلِمَ يقيناً أنه لا يمكنه - إن لم يُغالط
نفسه - [٢٤١/٢] أن يصدِّق الشرع ويصدِّقهم معاً. وإن غالط نفسه وغالطته،
فالتكذيب ثابت في قرارها ولا بدَّ.

هذا، والشرع يقضي بأنَّ الكُشف ليس مما يصلح الاستناد إليه في الدين،
ففي «صحيح البخاري»^(١) من حديث أبي هريرة: سمعت رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم يقول: «لم يبقَ من النبوة إلا المبشَّرات»، قالوا: وما
المبشَّرات؟ 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 كُرز عند أحمد
 وابن خزيمة وابن حبان^(٣)، وحديث حذيفة بن أسيد عند أحمد
 والطبراني^(٤)، وحديث عائشة عند أحمد^(٥)، وحديث أنس عند أبي
 يعلى^(٦).

وفيه حجة على أنه لم يبق مما يناسب الوحي إلا الرؤيا، اللهم إلا أن
 يكون بقي ما هو دون الرؤيا فلم يُعتدَّ به. فدل ذلك أن التحديث والإلهام
 والفراسة والكهانة والكشف كلها دون الرؤيا، والسُرُّ في ذلك أن الغيب على
 مراتب:

الأولى: ما لا يعلمه إلا الله، ولم يُعَلِّم به أحدًا أو أَعَلِّم به بعض ملائكته.

الثانية: ما قد علمه غير الملائكة من الخلق.

(١) (٣٧٥ / ١٢).

(٢) رقم (٤٧٩). وأخرجه أيضًا أبو داود (٨٧٦) والنسائي (٢ / ١٨٩، ٢١٨)، والدارمي
 (٣٠٤ / ١) وغيرهم.

(٣) «مسند أحمد» (٢٧١٤١) وابن ماجه (٣٨٩٦) والدارمي (٢ / ١٢٣) 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 أيضًا أحمد (١٣٨٢٤) وابن أبي شيبة (١١ / ٥٣)،
 والترمذي (٢٢٧٢) والحاكم في «المستدرک» (٤ / ٣٩١). قال الترمذي: 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 زكن 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 التحديث والإلهام من إلقاء المَلَك 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.

[٢٤٢/٢] وأقول: إن صحَّ هذا، فقد تقدّم أن الرؤيا قصارها التبشير والتحذير. وفي «الصحيح»^(١): أن الرؤيا قد تكون حقاً وهي المعدودة من النبوة، وقد تكون من الشيطان، وقد تكون من حديث النفس. والتميز مشكل، ومع ذلك فالغالب أن تكون على خلاف الظاهر حتى في رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما قصّ من ذلك في القرآن، وثبت في الأحاديث الصحيحة. ولهذه الأمور اتفق أهل العلم على أن الرؤيا لا تصلح للحجة، وإنما هي تبشير وتنبية، وتصلح للاستئناس بها إذا وافقت حجة شرعية صحيحة، كما ثبت عن

(١) أخرجه البخاري (٧٠١٧) 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 ثلاث: حديث النفس، وتخويف من الشيطان، وبشرى من الله. وهذا التقسيم موقوف على أبي هريرة من قوله، وقد رفعه بعض الرواة. انظر «الفتح» (٤٠٧/١٢).

ابن عباس أنه كان يقول بمتعة الحجاج لثبوتها عنده بالكتاب والسنة، فرأى بعض أصحابه رؤيا توافق ذلك، فاستبشر ابن عباس (١).

هذا حال الرؤيا، فقس عليه حال الكشف إن كان في معناها. فأما إن كان دونها فالأمر أوضح. وتجد في كلام المتصوفة أن الكشف قد يكون حقًا، وقد يكون من الشيطان، وقد يكون تخيلاً موافقاً لحديث النفس. وصرحوا بأنه كثيرًا ما يُكشَف للرجل بما يوافق رأيه حقًا كان أو باطلاً. ولهذا تجد في المتصوفة من ينتسب إلى قول أهل الحديث، ويزعم أنه يُكشَف له بصحة مذهبه. وهكذا تجد فيهم الأشعري والمعتزلي والمتفلسف وغيرهم، وكلُّ يزعم أنه يُكشَف له بصحة مذهبه، ومخالفه منهم لا يكذِّبه ولكنه يكذِّب كَشَفه. وقد يُكشَف لأحدهم بما يوافق مقالات الفرقة التي ينتسب إليها، وإن لم يكن قد عرف تلك المقالات من قبل، كأنه لحسن ظنه بهم وحرصه على موافقتهم إنما تتجه هِمَّته إليهم، فيقرأ أفكارهم، وترسم في مخيلته أحوالهم.

فالكشف إذن تبعٌ للهوى، فغايته أن يؤيد الهوى، ويرسِّخه في النفس، ويحول بين صاحبه وبين الاعتبار والاستبصار. فكأن الساعي في أن يحصل له الكشف، إنما يسعى في أن [٢/٢٤٣] يُضِلَّه الله عز وجل، ولا ريب أن من

(١) أخرجه البخاري (١٥٦٧) - واللفظ له - ومسلم (١٢٤٢) من طريق شعبة عن أبي جمرة الضبعي، قال: تمتعت، فنهاني ناسٌ، فسألت 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 عندي فأجعل لك سهمًا من مالي. قال شعبة: فقلت: لم؟ فقال: للرؤيا التي رأيتُ.

التمس الهدى من غير السراط المستقيم مستحقُّ أن يُضِلَّهُ اللهُ 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.

فأما 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 بدالاتها المعروفة حجة، فإذا شهدت ببطلان قولهم عُلم 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 التحديث والإلهام، ففي «صحيح البخاري»^(١) وغيره من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم مُحدِّثون، 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 تفسيرُ التحديث بالإلهام.

(١) رقم (٣٦٨٩).

(٢) رقم (٢٣٩٨).

وهذه سيرة عمر بين أيدينا، لم يُعَرَف عنه ولا عن أحد من أئمة الصحابة وعلمائهم استدلالاً بالتحديث والإلهام في القضايا الدينية، بل كان يَخْفَى عليهم الحكم، فيَسْأَلون عنه، فيخبرهم إنسان بخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيصرون إليه. وكانوا يقولون القول، فيخبرهم إنسان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخلافه، فيرجعون إليه.

وأما الفراسة، فإن المتفرِّس يمكنه أن يشرح لغيره تلك الدلائل التي تنبَّه لها، فإذا شرحها عُرِفَتْ، فإن كانت مما يُعتدُّ به عَمَلٌ بها لا بالفراسة.

[٢/٢٤٤] فصل

مهما يكن في المأخِذِين الخَلْفِين من الوهن، فإننا لا نمنع أن يُسْتند 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 يتكفَّل ببيان ما ليس من الدين.

وكذلك لا نرى كبيرَ حرجٍ في الاستئناس بما يوافق المأخِذِين السلفيين بعد الاعتراف بأنهما كافيان شافيان، إذ لا يلزم من كفايتهما أن لا يبقى في غيرهما ما يمكن أن يُسْتدل به على الحق، وإنما الممنوع الباطل هو زعم أنهما غير وافيين ببيان الحق في الدين.

ولم يقتصر المتعمِّقون 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.

[٢٤٥/٢] الباب الثاني

في تنزيه الله ورسله عن الكذب

المتعمقون يردُّون كثيرًا من نصوص الكتاب والسنة في العقائد. فمنهم من ردَّها مع تصريحه بأن كثيرًا منها لا يَحْمِلُ إلا المعاني التي يزعم أنها باطلة، ويزعم أن الشرع إنما أتى بها مجاراةً لعقول الجمهور ليتمكن انقيادهم للشرع العملي.

ومنهم من زعم أنها غير صالحة للحجة في العقائد مطلقًا، زاعمًا أن ظهورها في معنى اعتقادي، أو صراحتها فيه، أو مبالغتها في تأكيده = كلُّ ذلك لا يمكن أن يُعلم 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 يصرِّح بما مضى، ولكنه قدَّم غيرها عليها، وتعسّف في تأويلها تعسّفًا مُخرِجًا عن قانون الكلام، أو اقتصر - مع زعمه أن المعاني المفهومة منها باطلة - على زعم أن لها معاني أخرى صحيحة لا حاجة إلى معرفتها.

فتحصّل 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 عُلِمَ من الدين بالضرورة، وشهدت به الفِطْر 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 تخبّط في ذلك متأخرو الأشعرية. وكأن الموقّع لهم في التخبط ما ألزمهم به المعتزلة في مسألة القدر. [٢٤٦/٢] والخوض في القدر أمٌ كلّ بلية، ولأمرٍ ما ورد في الشرع النهي عن ذلك، وشدّد فيه السلف.

وإيضاح هذا أن الأشعرية لما صار قولهم إلى أن العباد مجبورون على أفعالهم قال لهم المعتزلة: كيف يُجبر الله تعالى خلقه على الكفر والفجور ثم يعاقبهم عليه، وهذا قبيح ومفسدة، والله تعالى منزّه عن القبائح، وأفعاله مبنية على المصالح. فاضطرب الأشعرية في هذا، ثم لم يجدوا محيصًا إلا أن يجحدوا هذين الأصلين، فقالوا: الأفعال كلها سواء عند العقل لا يدرك منها حسنًا ولا قبحًا، والله عز وجل لا يفعل لشيء، ولا لأجل شيء، إنما يفعل ما يريد، وإرادته لا تُعلّل بشيء البتة. فقال المعتزلة: فيلزمكم أن يجوز عقلاً أن يكذب الله تعالى، فحاول بعض الأشعرية التملّص من هذا الإلزام بوجهين:

الأول: أن الكذب نقص، والله سبحانه منزّه عن النقص.

الثاني: أنه لو جاز لكان قديمًا، وما ثبت قدّمه استحالة عدّمه، فيمتنع

الصدق.

فلم يبقية الأشعرية هذين الوجهين شيئًا.

أما الأول، فلأنه لم يقيم برهان عندهم - زعموا - على براءته تعالى من النقص، ومن قال منهم بالبراءة، إنما يقول به في الصفات لا في الأفعال، فأما النقص في الأفعال فهو القبح العقلي الذي ينكرونه.

وأما الثاني، فلأنه لو تمَّ فإنه يختص بما يسمُّونه 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.

فقال المعتزلة: إنما ثبتت نبوة النبي بإخبار الله عز وجل بأنه صادق، وذلك بإظهار المعجزة على يده إظهاراً مستلزماً لذلك الإخبار؛ إذ هو بمنزلة أن يقول تعالى: صدق في دعواه أنني أرسلته. قالوا: فإن كان العقل يجوز وقوع الكذب من الله تعالى جاز أن يكون هذا الخبر كذباً، فلا يكون مدعي النبوة نبياً، فتجوزكم عقلاً أن يقع الكذب من الله تعالى [٢٤٧/٢] يلزمه أن لا تثبت نبوة محمد، فكيف يكون لكم أن تحتجوا على نفي وقوعه بخبره؟

أجاب الأشعرية بأن دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة عادية، وذلك أن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم بالصدق عقبها، قالوا^(١): «فإن إظهار المعجز على يد الكاذب، وإن كان ممكناً عقلاً، فمعلوم انتفاؤه عادة».

قال العضد^(٢): «وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا: إذا ادعى الرجل بمشهد

(١) انظر «المواقف» (ص ٣٤١).

(٢) المصدر نفسه.

الجم الغفير 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 بصريح مقاله، ولم يشك أحد في صدقه بقريته الحال، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل ندعي في إفادته العلم بالضرورة العادية، ونذكر هذا للتفهم».

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 بقوا مرتابين إنما ارتابوا لعدم علمهم بأن ذلك فعل الله عز وجل، بل جوزوا 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 الغفير كانوا يعتقدون أن الملك لا يبالي أصدق أم كذب، ولا أفعل ما تقتضيه الحكمة أم ما تأباه = لم يحصل لهم بقيامه وعوده أدنى ظن، فضلاً عن الظن الغالب، فضلاً عن العلم. فأما إذا كانوا يعتقدون أنه لا يفعل شيئاً لأجل شيء، فالأمر أشد. فثبت أن الذين يعلمون أن المعجزة من فعل الله عز وجل إنما يصدقون لاعتقادهم أن الله تعالى منزه عن أن يقع منه كذب أو فعل مناقض للحكمة، وهذا الاعتقاد هو مقتضى الفطر الزكية والعقول النقية، وهو اعتقاد كل من يؤمن حق الإيمان بوجود الله تعالى وكمال علمه وقدرته حتى من الأشاعرة أنفسهم، يعتقدون ذلك بمقتضى فطرهم، وإن أنكروه بألستهم.

[٢/٢٤٨] تنزيه الأنبياء عن الكذب

من المعلوم من الدين بالضرورة أن الأنبياء صادقون في كل ما أخبروا به عن الله عز وجل، وأن من كذّب نبيًّا في خبر من ذلك فقد كفر. ومعلوم أن جميع ما أخبر به الأنبياء في شؤون الدين فهو إخبار عن الله عز وجل، وهذا من الواضوح عند المسلمين بحيث يستغني عن إيراد حججه.

فإن قيل: قد جوّز بعض الناس أن يقول النبي في الدين باجتهاده، ومن هؤلاء من جوّز أن يخطئ النبي، لكنه إن أخطأ نبّهه الله عز وجل فورًا. ولعل من يجيز من هؤلاء تأخير البيان إلى وقت الحاجة يجيز تأخير التنبيه 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، فخبّر الأنبياء عنها إن تضمن خبرًا عن الله عز وجل فكالأمور الدينية، وإلا فالمعروف بين أهل العلم من المسلمين أن الأنبياء معصومون عن تعمّد الكذب فيها.

وأورد على ذلك كلمات إبراهيم عليه السلام. وفي «الصحيحين»^(١) من حديث أبي هريرة مرفوعًا: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات...»، فذكر تلك الكلمات. وفي «مسند أحمد»^(٢) من حديث ابن عباس نحوه. وفي «الصحيحين»^(٣) من حديث أنس مرفوعًا 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).

يوم القيامة يسألونهم الشفاعة، فيأتون آدم، فنوحًا، إبراهيم، موسى؛ فيعتذر كل من هؤلاء بتقصير كان منه في الدنيا. فيذكر آدم أكله من الشجرة، وموسى قتله النفس. وفيه في ذكر إبراهيم: «يقول: لستُ هناكم. ويذكر خطيئته». زاد مسلم: «التي أصابَ فيستحي ربَّه منها». وفي رواية للبخاري^(١) في كتاب التوحيد: «يقول: لست هناكم. ويذكر خطاياها التي أصابها». وفي أخرى^(٢): «ويذكر ثلاث كذبات كذبهن». وفي «الصحيحين»^(٣) من حديث أبي هريرة مرفوعًا، وفيه من قول إبراهيم في عذره: «إن ربي قد غضب اليوم ... وإني قد كنت كذبتُ ثلاثَ كذبات» لفظ البخاري في تفسير سورة (الإسراء)، ولفظ مسلم: «إن ربي قد غضب اليوم...، وذكر كذباته». وقد جاء [٢٤٩/٢] الحديث من رواية جماعة آخرين من الصحابة.

فإطلاق الخليلين إبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام على تلك الكلمات «كذبات» يدفع أن تكون من المعارض التي لا رائحة للكذب فيها. ويؤكد أنه أن نبينا كان شديد التوقير لأبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام. صح عنه أنه قال: «نحن أولى بالشك من إبراهيم...»^(٤). وقال له رجل: يا خير البرية، فقال: «ذاك إبراهيم»^(٥). فكيف يُظنُّ به أن يقول: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات» 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؟ فبيّن أنه لم يقع منه كذب إلا تلك
 الثلاث، ثم قال: «ثنتين منهن في ذات الله عز وجل: قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾
 [الصفات: ٨٩] وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقال: بينا
 هو ذات يوم وسارة (يعني امرأته) إذ أتى على جبار من الجبابرة...».

فإن قيل: قد يكون الكلام من تأكيد المدح بما يشبه الذم، كقول
 النابغة^(١):

ولا عيبَ فيهم غيرَ أن سيوفهم بهن فلولٌ من قِراعِ الكتائبِ

قلت: إنما يحسن مثل هذا حيث يكون المستثنى واضح الخروج من
 المستثنى منه، وليس الأمر هاهنا كذلك. وقد سمّاها في الحديث الآخر
 «خطايا»، ونظّمها في سلكِ أكلِ آدم من الشجرة وقتلِ موسى للنفس. وحكّم
 إبراهيم بأنها تقصر به عن مقام الشفاعة، وتقتضي^(٢) استحياءه من ربه
 لأجلها. وبالجملة فالجواب عن تلك الكلمات بأنها ليست بكذب كما ترى.

وثمّ جوابٌ آخر، وهو أن تلك الكلمات وقعت من إبراهيم عليه السلام
 قبل نبوته، كما أن قتل موسى للنفس كذلك، فقد قصّ الله تعالى عنه أنه ذكّر
 بتلك الفعلية فقال: ﴿فَعَلْنَاهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ
 فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٠ - ٢١].

وقريب من ذلك حال آدم، فإنّ أكله من الشجرة كان في الجنة قبل النبوة
 المعتادة.

(١) «ديوانه» (ص ٤٤).

(٢) ط: «وتقتضي». ولعله خطأ مطبعي.

وقد قال الله تعالى في القصة التي ذكر فيها قول إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وهي إحدى الكلمات: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ... بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٥٩-٦٣].

[٢٥٠/٢] والكلمة الثانية وهي قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصفات: ٨٩]، كانت قبل ذلك.

فأما الثالثة، وهي قوله: «هي أختي»، 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 صرح كثير من أهل العلم أن الأنبياء إنما نُبِّئوا بعد بلوغ كلٍّ منهم أربعين سنة، كما وقع لنبينا عليه الصلاة والسلام. وجزم به القاضي أبو بكر ابن العربي وآخرون، 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 بتوجيه نظره إلى الآيات الكونية، قال الله عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (٧٥) ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ﴾ ثم ذكر القمر والشمس: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا

(١) «المصباح المنير» (ص ٤٦٢).

رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَّتْ قَالَ يَنْقَوْمُ إِنِّي بَرِيٌّ وَمَا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ
 وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾
 وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ... ﴿[الأنعام: ٧٥ - ٨٠]﴾. فكان يُحَاجُّ قَوْمَهُ بما هداه الله إليه
 بنظره.

فإن قيل: لو كانت تلك الثلاث قبل النبوة لذكر معها قوله: هذا ربي، فإن
 هذه أشد.

قلت: قد ذُكر في بعض الروايات، لكن قيل: إنه خطأ من الراوي (١).
 وعلى هذا فقد يقال: إنما لم تذكر تلك الكلمة لأنها كانت في الطفولة فيما
 قاله بعض أهل العلم، وتلك الثلاث كانت بعد البلوغ. وفي هذا نظر، فإن
 قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات»
 يعمُّ الطفولة.

وقد يقال: إنما لم يذكرها لأن إبراهيم لم يُرد بها الإخبار، وإنما أراد
 الاستفهام الإنكاري. وهذا القول حكاه ابن جرير عن بعض أهل النظر،
 وردّه (٢). وروى عن ابن عباس (٣) ما ينص على أن الكلام على الإخبار، وأن
 إبراهيم فعل ما يوافق ذلك، ولم يذكر عن أحد من السلف خلافه. ومع هذا
 فمن مال إلى هذا التأويل من أهل النظر [٢/٢٥١] وجَّهوه بأن إبراهيم أراد في
 نفسه الاستفهام، وأراد في الظاهر إيهام قومه أنه موافق لهم ليكون ذلك

(١) راجع «الفتح» (٦/٣٩١).

(٢) انظر «تفسير الطبري» (٩/٣٦٠، ٣٦١) ط. دار هجر.

(٣) المصدر السابق (٩/٣٥٦) و«تفسير ابن أبي حاتم» (٤/١٣٢٨، ١٣٢٩) من طريق
 علي بن أبي طلحة عنه.

أقربَ 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 بكفر 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، باذلاً وسعاً في تحصيلها، صادق العزم على اتباع الحق على كل حال، ليس في نفسه شائبة هوى في غير الحق. فإن كان ذلك في الطفولة كان الأمر أوضح.

فإن قيل: فعلى هذا أيضاً يبقى الإشكال بحاله أو أشدّ. فإن قوله: «هذا ربي» يكون خبراً مخالفاً للواقع ظاهراً وباطناً، وتلك الثلاث إن كان الخبر فيها مخالفاً للواقع، فظاهراً فقط.

قلت: تلك الثلاث كانت عمداً أي أن إبراهيم كان يعلم أن الظاهر غير واقع، وأمّا قوله: «هذا ربي» فخطأً محض غير مؤاخذ به^(١).

والمتبادر من قولهم «لم يكذب فلان» نفي 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 (٢٧/٩٣٢).

الميت: «فقال 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» المتبادر منه أنه تعمّد أو أخطأ خطأ حقّه أن يُلام عليه. ومن ذلك حديث: «كذب أبو السنابل»^(٢)، وقول عبادة: «كذب أبو محمد»^(٣)، وقول ابن عباس: «كذب نوف»^(٤)، وما أشبه ذلك.

والكذب لغةً هو مخالفة الخبر - أي [٢٥٢/٢] ظاهره الذي لم تُنصّب قرينةً على خلافه - للواقع مطلقاً، لكن لشدة قبح الكذب وأن العمد أغلب من الخطأ كان قولنا: «كذب فلان» مُشعراً 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 (١٩/٤).

(٢) أخرجه الشافعي في «الرسالة» (١٧١١) وفي «مسنده» (٥١/٢) وسعيد بن منصور في «سننه» (١٥٠٦) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤٢٩/٧) من طريق عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه عن سُبَيْعَةَ. وأخرجه أحمد في «المسند» (٤٢٧٣) من طريق عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن مسعود. وأصل الحديث ثابت في الصحيحين عن سُبَيْعَةَ، 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 (١٧١/٢٣٨٠).

هذا، ولم يُرد إبراهيم عليه السلام بقوله: «هذا ربي» ربّ العالمين، وإنما بنى على ما كان يقوله قومه في الكواكب: إن أرواح الملائكة متعلقةٌ بها، مدبرةٌ بواسطتها ما أقدرها الله عليه، أو شافعةٌ إليه، ولما رأوا أن الكواكب لا تكون ظاهرةً أبدًا اتخذوا الأصنام تذكاراتٍ لها ولأرواحها. وكانوا يعبدون الأصنام والكواكب تقريبًا إلى تلك الأرواح، ويقولون: إن الله ربُّ الأرباب وإلهُ الآلهة. وقد أوضحتُ هذا بدلائله من الكتاب والسنة وأقوال السلف والآثار التاريخية والمقالات في كتاب «العبادة» والله الحمد.

وعلى كل حال، فتلك الكلمات إن ترجَّح أنها داخلَةٌ فيما يسمَّى كذبًا، فهي من أخفِّ ذلك وأهونِهِ. ولنبيِّن ذلك في إحداها:

دخل إبراهيم ومعه امرأته (سارة) بلدًا كان ملكه جبارًا، إذا سمع بامرأة جميلة أخذها، فإن كان لها زوج بطش به. فلما سمع الجبار بسارة أرسل إلى إبراهيم، فسأله عنها، فخاف أن يقول: امرأتي، فيبطش 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 تنبَّه لها المخاطب أن توهن الظاهر، وهي أن تلك الحال يحتاج من 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 نُظِر إليها على هذا الوجه ولوحظ أن الخبر محتمل احتمالًا قريبًا لغير ظاهره، صار الخبرُ مجملًا محتملًا لكلِّ من المعنيين على السواء، فعلى هذا لا يكون كذبًا. لكن قد يرد على هذا أن تلك الحال إذا لوحظت إنما تقتضي أن

من وقع فيها قد يترخص في الكذب، فالاعتدادُ بها لا يبرئ الخبر عن اسم الكذب. ألا ترى أنه لو علم الجبّار بالواقع لكان له أن يقول لإبراهيم: لِمَ كذبتَ؟

[٢/٢٥٣] وعلى كل حال، فالأحاديثُ أطلقت على تلك الكلمات: «كذبات»، فإن كانت كذلك حقيقة، فقد يتعيّن أنها كانت قبل النبوة كما مرّ، وإلا فسواء أكانت قبلها أم بعدها فالأحاديثُ صريحة في أنها - بالنظر لما فيها من شبه الكذب - هي مما يُعدُّ وقوعه من مثل إبراهيم عليه السلام خطيئة. فينبغي أن لا يكون وقع مثلها - فضلاً عما هو أشدُّ منها - من محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنه مبعوث إلى الناس كافةً من حين بُعث إلى يوم القيامة، فالعناية بشأنه أكّد، وهذا هو الواقع.

أما قبل النبوة، فقد شهد له أعداؤه بالصدق والأمانة حتى سمّوه «الأمين»، ولم يستطيعوا مع إسرافهم في عداوته، واضطرارهم إلى صدّ الناس عن اتّباعه، أن يذكر أحدهم أنه كذب، أو وقع منه ما يُشبه الكذب. وقد سأل هرقلُ أبا سفيان أشدَّ المشركين عداوةً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ وأحرصهم على أن يعيبه، كما يُعلم من سياق القصة في أوائل «صحيح البخاري»^(١) وغيره. قال هرقل: فهل كنتم تتهمونه (يعني النبي صلى الله عليه وآله وسلم) بالكذب قبل أن يقول ما قال (يعني قبل النبوة)؟ قال أبو سفيان: لا. ثم قال هرقل: فقد أعرف أنه لم يكن ليذّر الكذب على الناس، ويكذب على الله.

(١) رقم (٧).

وقال الله تبارك وتعالى لرسوله: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ

لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]. يعني — والله

أعلم —: لا ينسبونك إلى تعمّد الكذب. وهذا بيّن واضح من كلماتهم، كقولهم: «مجنون» أي لا يعقل ما يقول، «كاهن» أي تُلقِي إليه الشياطين ما تُلقِي فيحسبه من عند الله. فأما قولهم: «شاعر» فقصدوا به توجيه بلاغة القرآن. وأما قولهم: «ساحر» فقصدوا به توجيه المعجزات، ومنها بلاغة القرآن وعجزهم عن معارضته.

فإن كان في كلماتهم ما فيه ذكرُ تعمّد الكذب، فذاك من باب اللجاج الذي يعرف قائله قبل غيره أنه لا يخفى بطلانه على أحد. وإنما اعتنى القرآن بحكاية ذلك وإبطاله إبلاغاً في إقامة الحجة، وليبيّن للناس أنه لا شبهة لهم إلا مثل ذلك اللجاج. وهذا مثل ما قصّه الله عز وجل من قول بعض اليهود^(١):

(١) علّق عليه الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة بقوله: «هذا قول بعض المفسرين مستدلاً على ذلك برد الله عليه بإنزال التوراة التي يعترفون بها. ولكن السياق والأسلوب يدل على أن ذلك من قريش، ورد الله عليهم بإنزال التوراة من باب الإفحام بما لا يمكن رده، فشهرة التوراة وأنها كتاب الله مما لم يجحده قريش، فالحجة 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».

فتعقبه المؤلف بقوله: «جمهور المفسرين على أن القائلين بعض اليهود، وهو المنقول عن ابن عباس من رواية 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: ﴿يَجْعَلُونَهُ قَرَأِطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ هكذا قرأها جمهور القراء، وقرأها ابن كثير وأبو عمرو بالياء على الالتفات. وأما =

[٢/٢٥٤] ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ يُدُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١]. حمل اللجاج ذلك اليهوديَّ على أن جحد أساس دينه، على حدِّ قول الشاعر^(١):

اقتلوني ومالكًا واقتلوا مالكًا معي

و في «جامع الترمذي» و«تفسير ابن جرير»^(٢) وغيرهما بسندٍ رجاله رجالُ «الصحيح»^(٣) [٢/٢٥٥] عن ناجية بن كعب قال: «قال أبو جهل

= القول بأن القائلين من قريش، فنقل عن مجاهد واختاره ابن جرير وقال: «والأصوب من القراءة في قوله ﴿يَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ يُدُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ أن يكون بالياء لا بالتاء» كذا قال، واستبعاد أن يقول بعض اليهود ذاك القول ليس في محله؛ لأن اليهود بهت، وقد قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، وقالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ قاتلهم الله أنسى يؤفكون، وأما السياق والأسلوب فلا يقاوم دلالة ﴿يَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ يُدُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا﴾. على أنه لا مانع من الجمع بين الوجهين، القائل من اليهود، وقريش توافقه على ذلك القول. والله أعلم.

(١) هو عبد الله بن الزبير، كما في «مجمع الأمثال» (٢/١٠٥).

(٢) أخرجه الترمذي (٣٠٦٤) والحاكم في «المستدرک» (٢/٣١٥) من طريق ناجية عن علي بن أبي طالب. وأخرجه ابن جرير الطبري (٩/٢٢٢، ٢٢٣) من قول ناجية.

(٣) قلت: لكن هذا السند ينتهي إلى ناجية بن كعب، وهو تابعي يروي عن علي، فالقصة مرسلة، بيد أن الترمذي قد وصله في إحدى روايته وكذا الحاكم (٢/٣١٥) عنه عن علي. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين». وأقره ابن كثير، ورده الذهبي في «التلخيص» بقوله: «قلت: ما خرج لنا ناجية شيئاً».

قلت: وأيضاً فقد قال الترمذي 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 قصة وقعت قبيل بدر، وفيها: «فخلا الأخنس بأبي جهل فقال: يا أبا الحكم... فقال أبو جهل: ويحك، والله إنَّ محمدًا لصادق، وما كذب محمد قطُّ، ولكن إذا ذهب بنو قُصي باللواء والحجابه والسقاية والنبوة، فماذا يكون لسائر قريش؟».

وأما بعد النبوة، فالأمر أوضح. فمن المشركين من كان مرتابًا فيما جاء به النبي ﷺ، ومنهم من استيقنت نفسه ولكنهم عاندوا، وكلا الفريقين عرفوا من حاله ﷺ سابقًا ولاحقًا أنه لا مجال لاحتمال تعمده الكذب، وأن اتهامه بذلك مكابرة مفضوحة، إلى حدِّ أنهم رأوا أن أقرب منها أن يقولوا: مجنون، مع علمهم وعلم كلِّ من عرف النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم أنه أعقل الناس.

وفي «المستدرک» (ج ٣ ص ٤٥)^(٢) وغيره في قصة ابن أبي سرح لما جيء به إلى النبي ﷺ لبياعه «رفع رأسه فنظر إليه ثلاثًا [ثم بايعه] ثم أقبل على أصحابه فقال: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين رأني كففتُ يدي عن بيعته، 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) (٢٢٢/٩)، و«تفسير ابن أبي حاتم» (٤/١٢٨٣).

(٢) من طريق أبي داود في «السنن» (٢٦٨٣).

(٣) قلت: قال الحاكم عقبه: «صحيح 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 شديدًا على المسلمين، فنذر أحدهم قتله، ثم جاء المشرك ليُسلم، فكفَّ النبي ﷺ عن مبايعته مرارًا، ثم بايعه، فقال الناذر: إني نذرت ... القصة. وفيها أيضًا: «إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين».

فقد كان النبي ﷺ يُحِبُّ قتلَ الرجلين، إما لأنه قد سبق منهما 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 عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].

وإما لمعنى آخر يُعَلِّمُ بالتدبر، وكأنه ألطفُ من هذا. فقد أحبَّ ﷺ قتلَ الرجلين، لكن كره أن يصرِّح بالأمر بذلك في تلك الحال، لئلا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل من جاءه تائبًا. فأما إذا قُتِلَ بدون أمر جديد منه، فإنه

= كثير الخطأ، كما في «التقريب». وهما من رجال «الميزان» للذهبي، والآخر من «الضعفاء» له. ومن هذا الوجه أخرجه أبو داود أيضًا (٢٦٨٣ و٤٣٥٩) والنسائي (١٧٠/٢) وإلى هذا وحده عزاه الحافظ في «الفتح» (١٢٠/٦) وسكت عليه؛ وما بين المعكوفين، إنما وضعه المصنف بينهما إشارةً إلى أنها ليست في «المستدرک»، وإنما هي عند من ذكرنا بلفظ «بإيعه». ثم خرَّجت للحديث شاهدًا حسنًا في «الصحيحة» (١٧٢٣) [ن].

(١) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (٦٠/٥) من حديث أنس بن مالك. وأخرجها ابن سعد في «الطبقات» (١٤١/٢) عن سعيد بن المسيب مرسلًا نحوه. والرجل هو ابن أبي سرح المذكور، والناذر أحد الأنصار.

يقال: إنهما قتلا بدون أمره. وكره أن يُومض، لأن الإيماض من شعار أهل الغدر لا ينبغي للأنبياء.

أقول: فإذا لم ينبغ 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 التعريض 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 غزوة ورى 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 شرع في التجهز، وأمر أصحابه بذلك. فقد تكون هناك قرينة تُشعر بالجهة التي يريد، وقد يكون هناك جاسوس لأهل تلك الجهة. فإذا رأى التجهز وعرف تلك القرينة أسرع فأنذرهم فتحرّزوا. فكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما يدافع تلك القرينة ليلتبس الأمر على الجاسوس، فإما أن يتأخر ليعرف الحال، فيسبقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه. وإما أن

(١) (١٥٩/٦). وكلام النووي في «شرح صحيح مسلم» (٤٥/١٢).

(٢) (١٠٦، ١٠٥/٧).

(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 ظاهرًا في غير ما في نفسه.

واختصاصُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون أفراد أمته بوجوب تنزهه عن كل ما يقال إنه كذب = حكمٌ معقولٌ المعنى، لأن وقوع مثل ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينفك عن احتمال ترتب المفساد عليه.

منها: أنه لو ترخّص في بعض المواضع لكان ذلك حاملاً على اتهامه في الجملة، فيجرب ذلك إلى ما عدا ذلك 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 محاربًا أو في معنى المحارب. فلو وقع منه شيء مما يقال إنه كذبٌ في الحرب لجر ذلك إلى الارتباب في كثير من أخباره؛ إذ يقال: لعله كأيدها المشركين، لعله، لعله.

ومنها: أن الناس يقيسون، فيقولون: إن ما 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 ولكل من غلبه هواه. لا يشاء أحدهم أن يدفع نصًّا من النصوص النبوية إلا قال: إنما كان للمصلحة في عصره صلى الله عليه وآله وسلم، وهلم جرا. فيصبح الدين العوبة، كما وقع فيه الباطنية.

إلى غير ذلك من المفاسد التي تكون صغرها أكبر جدًا من جميع المفاسد التي كانت تُعرض في حروبه صلى الله عليه وآله وسلم، وكان يمكنه أن يدفعها ببعض ما يقال: إنه كذب. فوجب أن تكون كلماته كلها حقًا وصدقًا.

فأما الخطأ، فلا ريب أن الأنبياء قد يخطئ ظنهم في أمور الدنيا، وأنهم يحتاجون إلى [٢٥٨/٢] الإخبار بحسب ظنهم، لكنهم إذا احتاجوا إلى ذلك فإنما يخبر أحدهم بأنه يظن، وذلك - كما تقدم - صدق، حتى على فرض خطأ الظن. فمن ذلك: ما جاء في قصة تأبير النخل. نشأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمكة وليست بأرض نخل، ورأى عامة الأشجار تُثمر ويصلح ثمرها بغير تلقيح، فلا غرو ظن أن الشجر كلها كذلك. فلما ورد المدينة مرَّ على قوم يؤبِّرون نخلاً، فسأل، فأخبروه، فقال: «ما أظنُّ يغني 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، فإنني إنما ظننتُ ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدَّثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني 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) أخرجه 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 مختصرة، وفيها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لو لم تفعلوا الصلح». وحماد على فضله كان يخطئ، فالصواب ما في الروایتين الأوليين. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني لن أكذب على الله»، و«إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به» واضح الدلالة على عصمته ﷺ من الكذب خطأً فيما يخبر به عن الله وفي أمر الدين.

ومن ذلك قسمة ذي اليمين: سلم ﷺ في الظهر أو العصر من ركعتين، فقام إليه ذو اليمين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟ فقال: «كل ذلك لم يكن». فقال ذو اليمين: بل بعض ذلك قد كان. فسأل ﷺ الناس، فصدقوا ذا اليمين. فقام فأتهم بهم الصلاة^(٢).

فقوله: «كل ذلك لم يكن» يتضمن خبرين: الأول: عن الدين، وهو أن الصلاة لم تقصُر، وهو حق. والثاني: عن شأن نفسه، وهو أنه لم ينس، والواقع أنه كان قد نسي. والقرائن واضحة في أنه إنما اعتمد في الخبر الثاني على ظنه، فهو في قوة قوله: «لم أنس فيما أرى».

ومما يدخل في هذا ما جاء في رضاع الغَيْل، ففي «صحيح مسلم»^(٣)

(١) رقم (٢٣٦٣).

(٢) أخرجه مسلم (٥٧٣) من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ. وأخرجه البخاري (١٢٢٧)، (١٢٢٨) نحوه.

(٣) رقم (١٤٤٣) من حديث أسامة بن زيد أنه أخبر سعد بن أبي وقاص. وهو من مسند أسامة في «مسند أحمد» (٢١٧٧٠) و«المعجم الكبير» للطبراني (٣٨٢).

من حديث سعد بن أبي وقاص أنه ذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «لو كان ذلك ضارًا لأضّر فارسَ والروم».

وفيه^(١) من حديث جُدّامة^(٢) بنت وهب مرفوعًا: «لقد هممتُ أن أنهي عن الغيلة، فنظرت في الروم وفارس، فإذا هم يُغيلون أولادهم، فلا يضُرُّ أولادهم ذلك شيئًا».

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 سرًّا فإن الغيل يدرك الفارس، فيُدْعِثُهُ عن فرسه». أبو توبة ومحمد بن مهاجر من رجال «الصحيح»، ومهاجر روى عن^(٤) جماعة، وذكره ابن حبان في «الثقات»^(٥) فالله أعلم.

(١) رقم (١٤٤٢).

(٢) كذا الأصل بالذال المعجمة، وهو رواية لمسلم، وفي أخرى له: «جدامة» بالذال المهملة، قال مسلم: «وهو الصحيح». وقال الدارقطني [في «المؤلف» (٢/٨٩٩)]: «هي بالجيم والذال المهملة، ومن ذكرها بالذال المعجمة فقد صحف». وعلى الصواب وقع فيما يأتي بعد سطور، وبالذال أيضًا، فكان المصنف ذكره على الروایتين، مشيرًا بذلك إلى أنه لم يترجح عنده الصواب منهما. [ن].

(٣) رقم (٣٨٨١).

(٤) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: «عنه».

(٥) قلت: وهو معروف بتساهله في التوثيق كما سبق بيانه من المؤلف ومنا (ج) ص ٤٣٦ - ٤٣٨ [٧٣٠ - ٧٣٤]، ولم نر أحدًا قد وافقه على توثيقه، بل إن ابن أبي حاتم لما أورده في كتابه (٤/١/٢٦١) سكت عنه، مشيرًا 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 أولًا، 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.

أولًا: لأن حديث أسماء جزمٌ بالنهي، وحديث سعد وجُدامة ظنٌّ مبنيٌّ على أنه ﷺ بلغه عن فارس والروم أنهم يُغيلون، ثم لا يظهر بأولادهم ضرر لا يظهر مثله بأولاد العرب الذين لم يكونوا يُغيلون، فيتجه حملُه على أنه عن الغيل.

= الحافظ ابن حجر، فقال في «التقريب»: «مقبول» يعني عند المتابعة، وإلا فلين الحديث، كما نص على ذلك في المقدمة. ولذلك، فإن القلب لا يطمئن لصحة هذا الحديث، وقد أشار إلى تضعيفه العلامة ابن القيم في «تهذيب السنن» بقوله (٥/ ٣٦٢): «فإن كان صحيحًا فيكون النهي عن (الغيل) أولًا إرشادًا وكراهة، لا تحريمًا».

قلت: وهذا التأويل وإن كان بعيدًا عن ظاهر حديث أسماء كما بينه المصنف، فالمصير إليه واجب لحديث عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ نهى عن الاغتيال، ثم قال: «لو ضر أحدًا لضر فارس والروم».

قال الهيثمي في «المجمع» (٤/ ٢٩٨): «رواه الطبراني والبزار ورجاله رجال الصحيح».

قلت: وكذلك رواه ابن أبي حاتم في «العلل» (١/ 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).

ثانياً: في حديث أسماء جزمٌ بضرر يخفى على الناس، فإنما يكون ذلك عن الوحي. وحديث سعد وجُدامة إنما فيه نفْيُ الضرر الذي يظهر. ثالثاً: في حديث جُدامة: «لقد هممت أن أنهى»، وفي حديث أسماء نهى صريح.

وكلٌّ من هذه الأوجه يقتضي تأخَرَ حديث أسماء - على فرض صحته - وأن حديث سعد وجُدامة كان رأياً رآه ﷺ وظناً ظنّه.

هذا، وقد أُطلت في هذا الفصل، ومع ذلك بقيت أمور مما يشتهه على بعض الناظرين، كتأخير البيان إلى وقت الحاجة عند جماعة من أهل العلم، وما روي في نزول قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله ﷺ لأزواجه: «أسرعن لحوقاً بي أطولكن يداً»^(١).

فأما المجمل الذي لا ظاهر له، فواضح أنه ليس فيه رائحة من الكذب. وأما الذي له [٢/٢٦٢] ظاهر، فإنما يتأخر بيانه إذا كانت هناك قرينة تدافع ذاك الظهور، فيبقى النص في حكم المجمل الذي لا ظاهر له. وأما الآية والحديث، فالحق أن فهم غير المراد منهما إنما كان من تقصير السامع، ولو تدبر سياق الكلام ولاحظ القرائن لما فهم غير المراد. وقد شرحت ذلك بأدلته في رسالة «أحكام الكذب»^(٢)، وشرحت فيها ما حقيقة الكذب؟ وما الفرق بينه وبين المجاز؟ وما هي المعارض؟ وما هو الذي يصح الترخيص فيه؟ وغير ذلك.

(١) أخرجه البخاري (١٤٢٠) ومسلم (٢٤٥٢) من حديث عائشة.

(٢) واسمها: «إرشاد العامه إلى معرفة الكذب وأحكامه»، وهي ضمن مجموع رسائل أصول الفقه.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولُ

رَيْنَا بِالْحَقِّ ﴿[الأعراف: ٤٣].



الباب الثالث [٢٦٢/٢]

في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد

كان من المعلوم المقطوع به في عهد السلف الصالح أن أثبت ما يُحتجُّ 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، ويبدِّعونه، ويضلُّونهم، ويحتجُّون بالنصوص. فربما تأوَّل هو النصُّ أو ردَّ الحديث زاعماً أنه لا يثق بسنده، فيردُّ عليه أئمة الدين تأويله بأنه خلاف المعنى الذي تعرفه العرب من لسانها، وخلاف ما أُثِر من التفسير عن سلف. ويردُّون عليه ردَّه للحديث بأن رجاله ثقات وأن أئمة الرواية يصححونه. واستمرَّ الأمر على هذا زماناً.

وفي القرن الثاني نبغ من المبتدعة من يردُّ أخبارَ الأحاد حتى في الفقهيات، واقتصر بعضهم على ردِّها إذا خالفت القياس، وظاهر أن هذا يردُّها إذا خالفت المعقول في زعمه. وقد ردَّ أئمة الدين على هؤلاء، وفي كتب الشافعي كثير من الرد عليهم، وكذلك تعرض له البخاري في «الصحیح». وعلى كل حال، فكان معروفاً بين الناس أن أولئك المتأولين للنصوص على خلاف معانيها المعروفة والراذنين للأخبار الصحيحة هم مبتدعة.

ثم عندما كثر المتعمِّقون، والتبس بعضهم بأهل السنة، كثر القائلون بأن أخبارَ الأحاد إذا خالفت المعقول يجب تأويلها أو ردِّها، ولبسوا بذلك. فإن المعقول المقبول - وهو ما كان من المأخذ السلفي الأول - لا يصح نصُّ

بخلافه، بل إذا صحَّ نصُّ ظاهرٍ لفظه خلافه، فالعقل حينئذ قرينة صحيحة لا بد في فهم الكلام من ملاحظتها. فالظاهر الحقيقي الذي هو معنى النص هو ما يظهر منه مع ملاحظة قرائنه. كلُّ هذا، وأهل السنة المتبعون لأئمتها المتَّفَق على إمامتهم فيها ثابتون على ما كان عليه السلف من الاحتجاج بالنصوص، وتضليلٍ مَنْ يَصْرِفُهَا عن معانيها المعروفة، أو يردُّ الأخبار الصحيحة.

ثم نشأ المتوغلون في الفلسفة كالفارابي وابن سينا، فكان مما خالفوه من العقائد الإسلامية أمر المعاد، فاحتجَّ عليهم المتكلمون بالنصوص، فغافضهم ابن سينا مغافصةً شديدة، كما تراه في «مختصر الصواعق» (ج ١ ص ٢٤١) (١). [٢٦٣/٢] وعبارته طويلة جدًا، وأنا أحاول تلخيص المقصود منها.

زعم أن الشرائع إنما وردت لخطاب الجمهور، وأنها لو جاءتهم بذكر التوحيد والتنزيه على ما يراه الفلاسفة ومن يوافقهم من المتكلمين، قال (٢): «لسارعوا إلى العناد، أو اتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمانٌ بمعدوم لا وجود له أصلاً». 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» (١١/٥ وما بعدها) وابن القيم في «مختصر الصواعق» (ص ١٤٦-١٤٩) ورداً عليه.

من ذلك. قال: «وبعضه جاء تنزيهاً 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 أضمّر في نفسه إرادة غير الظاهر، وإن كان الكلام لا يحتمله) فقد رضي (المتكلم بالقرآن) بوقوع الغلط والتشبيه (يعني التجسيم ونحوه) والاعتقاد المعوج بالإيمان بظواهرها تصريحاً». ثم ذكر أن الحال في أمور المعاد كذلك، قال: «ولم يكن سبيل للشرائع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام... فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن ظاهر الشرائع 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 ذلك المعنى الذي هو صريح فيه.

الثالث: أنه ليس في الكتاب ولا السنة نصٌّ ينفي تلك المعاني التي دلّت عليها تلك النصوص الكثيرة بظهورها أو صراحتها نفيًا بينًا، وإنما هناك إشارات يسيرة ليست بالبيّنة.

الرابع: أن تلك المعاني موافقة لعقول المخاطبين الأولين، وهم العرب الذين بُعث فيهم محمدٌ صلى الله عليه وآله وسلم، حتى لو خوطبوا بنفيها

لأنكرته عقولهم وردّته، وحالهم في ذلك كحال الجمهور من الناس في عصرهم وقبلهم وبعدهم.

[٢/٢٦٤] الخامس: أن تلك المعاني في رأي ابن سينا ومن يوافقه من المتكلمين وغيرهم باطلة بدلالة النظر العقلي المتعمّق 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، وبطلان 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 رعاية 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 تنبّهوا لبطلان بعض تلك المعاني - أن يعرفوا أن الدين إنما جاء لإصلاح الجمهور وأنه جاراهم على اعتقادهم وما يوافقه، وإن كان باطلاً في نفس الأمر، فليدعِ الخاصةُ الاحتجاجَ بالنصوص للجمهور، وليحقّقوا لأنفسهم!

العاشر: أنه كما وقع في الدين ذاك التلبس في العقائد في ذات الله وصفاته، ولا مفرّاً 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 التلبس في أمور المعاد؛ فإن
الجمهور لا يُخضعهم إلا الرغبة والرغبة، ولا تؤثر فيهم الرغبة والرغبة إلا
فيما يتعلق بالجسمانيات التي عرفوها وألفوها.

وقد رأيتُ أن أفرض أنه انعقد مجلسٌ للنظر في هذه المقاصد حضره
متكلم وسلفي وناقد، فجرى ما يأتي شرحه:

[٢/٢٦٥] النظر في المقصد الأول

المتكلم: النصوص التي نوافق على بطلان ظواهرها لا نسلم أنها في تلك المعاني صريحة صراحةً مطلقةً أو ظاهرةً ظهورًا مطلقًا، كيف والقرينة قائمة على صرفها عنها، وهي العقل والإشارات التي ذُكرت في المقصد الثالث؟

الناقد: أما العقل، فقد زعم ابن سينا - كما مرَّ - أن عقول الجمهور ومنهم المخاطبون الأولون موافقةٌ لتلك المعاني، فإن منعتَ هذا فنؤجل البحث فيه إلى المقصد الرابع، وإن سلّمته بطلت دعواك هنا؛ فإن قانون الكلام أن تكون القرينة كاسمها مقترنة بالخطاب في ذهن المخاطب أو بحيث إذا تدبّر عرفها وعرفَ صرّفها عن الظاهر؛ إذ المقصود من نصب القرينة أن يكون الخبر صدقًا من حقّه أن لا يفهم المخاطب منه خلاف الواقع ما لم يقصّر. وإذا كانت عقول الجمهور - ومنهم المخاطبون الأولون - توافق تلك الظواهر، وتجزم بوجوبها عقلاً أو جوازها، أو لا تشعر بامتناعها؛ فكيف يُعتدُّ عليهم بما قد يدركه المتعمّق في النظر بعد جهد جهيد؟ مع العلم بأنهم لم يعرفوا التعمق في النظر، ولا خالطوا متعمّقًا؛ بل نهاهم الشرع عن ذلك.

وهل هذا إلا كما لو غزا جماعة إلى أرض بعيدة، ثم عادوا بعد مدة دون واحد، فسئلوا عنه، فأخبروا بأنه قُتِلَ، فحزن أهله، ثم قسموا تركته، واعتدّت نساؤه، وتزوجن، إلى غير ذلك. ثم قدم رجل، فزعم أنه رأى ذلك الذي قيل: إنه قُتِلَ، رآه بعد خبر القتل بمدة في الثغر حيًّا صحيحًا. فافترض أنه ذُكر ذلك للمخبرين بالقتل، فصدّقوا هذا المخبر الأخير، واعتذروا عن إخبارهم

بالقتل بأنهم أرادوا بذلك الخبر خلاف ظاهره، فقيل لهم: فهلاً نصبتم قرينة؟ فقالوا: كان الرجل حال خبرنا حياً صحيحاً سالماً، وكفى بذلك قرينة. فهل يقبل منهم هذا العذر؟ أولاً يرده عليهم العقلاء قائلين: ذاك لو كانت حياته وصحته وسلامته بحيث يدركها المخاطبون - وهم أهله - عند إخباركم لهم. فأما وهم لا يعلمون ذلك ولا يدركونه لبعده عنهم بمراحل كثيرة، فليس هذا 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، فإذا 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 عما قد يظهر من تلك الإشارات. فإن كنت تزعم أن تلك الإشارات صريحة، فنؤجل الكلام إلى المقصد الثالث.

المتكلم: إنما يصح الأخذ بظاهر الخبر إذا عُلِمَ 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؛ لثبوت أنها لم تكن عندهم

(١) وفي «صحيح مسلم» [١٦٥٣] وغيره حديث «يمينك على ما يصدقك به صاحبك». وهذا صريح في أن إضمار المتكلم في نفسه معنى غير المعنى الذي حقه أن يفهمه المخاطب لا يغني عن المتكلم شيئاً، إذا كان المعنى الذي حقه أن يفهمه المخاطب غير واقع. [المؤلف].

محتملة للامتناع. فعلى فرض أن احتمال الامتناع يُعدُّ قرينةً فلم يكن حاصلًا لهم، فكيف يُعتدُّ عليهم به؟ وقد مرَّ الكلام في هذا. وإن لم يُسلَّم فينظر فيه في المقصد الرابع.

المتكلم: لم يكن القوم ماهرين في علوم المعقول، فلا يُعتدُّ بإدراك عقولهم الوجوب أو الجواز، بل يبقى الحكم في حقهم الاحتمال. فإن لم يشعروا بقصورهم القاضي عليهم بالتوقف فقد قصروا.

السلفي: كيف لا تُعتدُّ بعقولهم، وقد اعتدَّ بهارِبُ العالمين، فأرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وأمرهم بالنظر والتفكير والاعتبار والتدبر، وقيلَ إيمانَ من آمن منهم وأثنى عليه، ونقَمَ 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 المقصد الرابع.

[٢٦٧/٢] السلفي: هب أن تلك المعاني كانت محتملة في عقول القوم، أي أنهم لا يدركون وجوبها ولا امتناعها، ولا تقطع عقولهم بجوازها، فدعواك أن احتمال الامتناع عقلاً قرينةٌ توجب التوقف في ظاهر الخبر = دعوى باطلة عقلاً وشرعاً وعملاً.

أما العقل، فإنه يقتضي قبول ظاهر الخبر إذا كان المخبر ثقةً أمينًا لا يُخشى منه الكذب ولا التلبس، إذ الغالبُ صدقُه، والغالبُ في الأخذ به حفظُ المصلحة واتقاء المفسدة. ولا يفرِّق العقلُ في هذا بين ما يقطع

المخاطبُ بجوازه وما لا يقطع، لأن خبر الثقة الأمين غالبٌ صدقُه في الحالين، وحفظُ المصلحة غالبٌ في الأخذ بظاهر خبره في النوعين. فأما إذا ثبت عقلاً أن المخبرِ معصوم عن الجهل والغلط وعن الكذب والتلبيس، فوجوبُ قبول خبره بغاية الوضوح، بل إذا قطعَ عقلُ المخاطب بعصمة المخبر عما ذُكر، وقطَعَ بأن ظاهر خبره هذا هو المعنى، وبأنه لا قرينة صحيحة تصريف عنه = فإنه يقطع عقله بوقوع ذاك المعنى، وإن كان قبل ذلك يجوز امتناعه عقلاً.

وأما الشرع فظاهر، فقد طالب الأنبياءُ الناس أن يصدّقوهم فيما يُخبرون به عن ربهم، وأن يوقنوا له بذلك^(١)، وقضوا بإيمان المصدّق الموقن ووالّوه، وبكفر الممتنع عن التصديق وعادّوه، مع أن مما أخبروا به وطالبوا الناس بالإيقان به ما كانت عقولُ المخاطبين تستبعده، وعقولُ الفلاسفة وبعض المتكلمين تُصوّبُ ذاك الاستبعاد، وذلك كحشر الأجساد. بل مما أخبر به الأنبياءُ وطالبوا الناس بالإيقان به ما تزعم الفلاسفة أنه ممتنع عقلاً، ووافقهم المتكلّمون على ما وافقوهم من ذلك.

وأما العمل، فلا يخفى على من تصفّح 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 تقليدًا في كثير منها، ويرضى منهم علماءهم بذلك ويحضّونهم عليه.

(١) كذا في الأصل، ولعل «له» مقحمة، والسياق مستقيم بدونها.

هذا، والخبرُ بوقوع الأمر يتضمَّن قطعًا الخبرَ بعدم امتناعه، فكأن المخبرَ أخبرَ بعدم الامتناع، واحتجَّ بمشاهدته الوقوع. ولو وجب أن يُتوقَّف عن قبولِ ظاهرِ خبرِ الثقة الأمين في مثل هذا لوجب مثله فيما عُلِمَ جوازُه عقلاً؛ لأن جوازه لا يقتضي وقوعه، وما لم يقع فالحكم بوقوعه ممتنع.

[٢٦٨/٢] وتفسير هذا أنه إن كان ينبغي التوقف عن حمل الخبر على ظاهره فيما إذا احتُمِل أن يكون ذاك الظاهر ممتنعًا لذاته، فكذلك فيما إذا احتُمِل أن يكون ممتنعًا لثبوت نقيضه، حتى لو كنتَ قد علمتَ أن زيدًا في بيته فأخبر بأنه خرج منه، فإن خروجه ذلك يَحتمِل أن يكون ممتنعًا عقلاً لثبوت نقيضه؛ إذ يَحتمِل أنه لم يخرج من بيته بعد أن عهدته فيه، وإذا كان لم يخرج، فمن الممتنع عقلاً أن يكون خرج.

المتكلم: إنما فرَّقنا بين النوعين لأنه قد يَحتمِل في الأول أن يقوم بعد وقت الخطاب - ولو بمدة طويلة - دليلٌ على أن ذاك الظاهر ممتنع عقلاً، فيجب حينئذٍ صرفُ الخبر عن ظاهره، أو الاعترافُ بأن المتكلم به غير معصوم.

السلفي: إن ساغ هذا الاحتمال في الأول 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: سبيل المؤمنين أنه يستحيل عقلاً أن يكون [من] المتكلم بالقرآن أو من النبيِّ عليه الصلاة والسلام فيما يخبر به عن ربه جهلاً أو غلطاً أو كذباً أو تلبيساً. ففرضُ أن يقوم دليل قاطع على خلاف النص الثابت قطعاً، الصريح قطعاً، أو الظاهر قطعاً ولا قرينة معه قطعاً = فرضُ للمستحيل.

الثانية: سبيل ابن سينا ومن وافقه من تجويز الجهل والغلط، أو الكذب والتلبيس. ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [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 بثابت؛ أو يعتقد صراحة الآية أو الحديث الثابت فيما فهمه، وليس كذلك؛ أو يعتقد ظهور ما ليس بظاهر؛ أو يعتقد انتفاء القرينة وهناك قرينة غفل عنها.

السلفي: سيأتي إثبات حصول القطع في الكلام مع الرازي والعضد. فأما الخطأ، فالخطأ في هذا الباب إنما يكون في الظن، وليس كالنظر العقلي المتعمق الذي يكثر فيه الغموض والاشتباه والقطع بالباطل، كما مر في الباب الأول.

والنظر في النصوص على وجه [٢٦٩/٢] الإيمان بها والتسليم لها اهتداءً يحبّه الله تبارك وتعالى ﴿ وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَانَّهُمْ وَقَوْهُمْ ﴾ [القتال: ١٧]. والنظر في الشبهات التعمقية على وجه الوثوق بها وتقديمها على النصوص زيغ عن سبيل الله. ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [الصف: ٥]. ومن الواضح أن المهتدي أهل أن يعفى عن خطائه بخلاف الزائغ.

وفوق ذلك، فكلامنا هنا إجمالي، فتتبعوا إن شئتم التفصيل، فبيّنوا على طريق المأخذين السلفيين خطأ من أخطأ منا إن استطعتم. فأما تعمقكم، فقد

أثبتنا أنه ليس بحجة في الدين، فلا علينا أن لا نلتفت إليه. فإن رضيتم بما عندكم، فنحن بما عندنا أَرْضَى ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ، حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴿[الشورى: ١٥-١٦].

المقصد الثاني

المتكلم: لا أسلم أن فيما أزعم بطلان ظاهره من النصوص المتعلقة بالعقائد 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 كثيرًا ما يكون صريحًا بنظمه، أو بسياقه، أو بتأكيده، أو بتكراره في مواضع كثيرة على وتيرة واحدة، أو بالنظر إلى نظائره، أو إلى حال المخاطب التي يعلمها المتكلم - 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 مرَّ إبطالها، على أن الظهور وحده قد يكفي للقطع كما تقدم. وسيأتي في الكلام مع الرازي وغيره مزيدٌ إن شاء الله تعالى.

[٢/٢٧٠] المقصد الثالث

المتكلم: كيف تكون تلك الإشارات غير بينة، وفيها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، واسمه تعالى «الواحد»، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ السورة؟

السلفي: أما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فمثل الشيء في لغة العرب: نظيره الذي يقوم مقامه ويسدُّ مسدَّه. وعند أكثر المتكلمين: مشاركة في جميع الصفات النفسية. وعند أكثر المعتزلة: مشاركة في أخصِّ وصف النفس. وقال قدماء المتكلمين كما في «المواقف»^(١): «ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجود، والحياة [التامة]^(٢)، والعلم التام، والقدرة التامة...». قال السيّد في «شرح»^(٣): «قالوا ولا يردُّ علينا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، لأن المماثلة المنفية هاهنا المشاركة في أخصِّ صفات النفس، دون المشاركة في الذات والحقيقة».

وقال النجّار: مثلُ الشيء مشاركُه في صفة إثبات، وليس أحدهما بالثاني. وألزموه: «مماثلة الرب للمربوب إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية». كذا في «المواقف» و«شرحها»^(٤)، وفيها بعد

(١) (ص ٢٦٩).

(٢) الزيادة من المؤلف.

(٣) (٨/١٥).

(٤) (٤/٦٧، ٦٨).

ذلك^(١): «هل يسمّى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثلين 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 إثباتُ مناظرة على الإطلاق بين الله عز وجل وغيره، ولا مشاركة في جميع الصفات النفسية، ولا في أخصّ وصف النفس. فإذا حُمِلت المماثلة المنفية 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 حملُ الآية على ما ينفي ذلك.

وأجاب الآلوسي^(٣) بقوله:

[٢٧١/٢] «من المعلوم البيّن أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عز وجل وقدرته جل وعلا، أي ليسا سادّين مسدّهما».

أقول: قد تؤخذ المماثلة في مطلق العالمية والقادرية ونحو ذلك.

فإن قيل: ذلك أمر لا يلتفت إليه، إذ ليس الواقع إلا قدرة ذاتية تامة لله عز

(١) (٧٦/٤).

(٢) في تفسيره «مفاتيح الغيب» (١٥١/٢٧).

(٣) «روح المعاني» (١٩/٢٥).

وجل، وقدرة مستفادة ناقصة للعبد، وهكذا.

قلت: فهذا المعنى أيضًا غير منافٍ لشيء من تلك الظواهر.

تحقيق معنى الآية

مَنْ تَتَبَعَ مَوَارِدَ اسْتِعْمَالِ نَفِيِ الْمَثَلِ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَكَلَامِ الْبُلْغَاءِ عِلْمٌ أَنَّهُ إِنَّمَا يَرَادُ بِهِ نَفْيُ الْمَكَافِيءِ فِيمَا يَرَادُ إِثْبَاتُهُ مِنْ فَضْلِ أَوْ غَيْرِهِ. فَمِنْ ذَلِكَ: قَوْلُ الشَّاعِرِ (١):

لَيْسَ كَمَثَلِ الْفَتَى زَهِيرٍ خَلَقَ يُدَانِيهِ فِي الْفَضَائِلِ
وَقَوْلِ الْآخِرِ (٢):

سَعَدَ بَنَ زَيْدٍ إِذَا أَبْصَرْتَ جَمْعَهُمْ مَا إِنَّ كَمَثَلَهُمْ فِي النَّاسِ مِنْ أَحَدٍ
وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبَلَدِ ﴾ [الفجر: ٦-٨]. أَي - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - فِي قُوَّةِ الْأَجْسَامِ، كَمَا يَوْمِي

(١) البيت في «الكشف والبيان» للثعلبي (٣٠٦/٨) و«الجنى الداني» (٨٩) غير منسوب. وقد نسب في «البحر المحيط» (٥١٠/٧) إلى أوس بن حجر، وتبعه ابن السمين في «الدر المصون» (٥٤٥/٩) وابن عادل في «اللباب» (١٧٤/١٧). والظاهر أنه وهم. والرواية: «خلق يوازيه».

(٢) البيت في «تفسير الطبري» - طبعة التركي (٤٧٧/٢٠) و«الكشف» (٣٠٦/٨) والمصادر المذكورة في الحاشية السابقة. والرواية: «أبصرت فضلهم».

إليه السياق وآيات أخرى.

وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلْ عَن نَّفْسِهِ ۗ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [خاتمة سورة محمد] أي في التولي والبخل.

وفي حديث أبي أمامة في «المسند»^(١) وغيره أنه قال: يا رسول الله مرني بعمل. فقال: «عليك بالصوم فإنه لا مثل له».

ودونك الآيات التي فيها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ونظائرها:

﴿حَمَّ ① عَسَقَ ②﴾ كَذَلِكَ [٢٧٢/٢] يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ③ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ④ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ ⑤ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ

(١) قلت: هو في «المسند» (٥/٢٥٥ و ٢٥٨) من طريق مهدي بن ميمون، ثنا: محمد بن عبد الله بن أبي يعقوب الضبي، عن رجاء بن حيوة، عن أبي أمامة. ومن هذا الوجه أخرجه ابن حبان (٩٢٩)، وهذا إسناد صحيح. رجاله ثقات رجال الشيخين، لكن رواه شعبة عن محمد هذا قال: سمعت أبا نصر الهلالي عن رجاء بن حيوة. أخرجه ابن حبان (٩٣٠) والحاكم (١/٤٢١) وقال: «صحيح الإسناد وأبو نصر الهلالي هو حميد بن هلال العدوي». ووافقه الذهبي. كذا قالوا، وأبو نصر هذا ليس هو حميد ابن هلال، بل هو رجل لا يدري من هو كما قال الذهبي نفسه في «الميزان». وقال الحافظ في «التقريب»: «مجهول». لكن ذكره في الإسناد شاذ، فقد رواه ثقتان آخران كما رواه مهدي بن ميمون بإسقاطه، وصرح بعضهم بسماع ابن أبي يعقوب من رجاء فهو إسناد متصل صحيح. وقد صححه الحافظ في «الفتح» كما بيته فيما علقتة على «الترغيب والترهيب». [ن].

لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنْ أَلَّهَ هُوَ الْعَقُورُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ
 اللَّهُ حَفِيفٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٦﴾ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا
 لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَنُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَبَّ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي
 السَّعِيرِ ﴿٧﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ
 وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٨﴾ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَأَلَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ
 يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ
 ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾ فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ
 لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
 وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ
 وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٢﴾ فواتح سورة الشورى [١ - ١٢].

ومن نظائر هذه الآيات في الجملة قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ
 يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا
 كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهْرُ ﴿الرعد: ١٦﴾.

وقوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ
 وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدْبِرُ الْأَمْرَ
 فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ [٢/٢٧٣] أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ
 إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾ [يونس: ٣١ - ٣٢].

وقوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا
 يُشْرِكُونَ ﴿٣٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا

بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿[النمل: ٥٩ - ٦٠].

وقوله تبارك اسمه: ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا نُنْقِزُكَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنْ يُدِيرُهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ بَلْ أَتَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٩٠﴾ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَلِيمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿[المؤمنون: ٨٤ - ٩٢].

الآيات في هذه المواضع وأمثالها مسوقة لإقامة الحجة على المشركين الذين يتخذون من دون الله تعالى وبغير سلطان منه أولياء يعبدونهم، أي يخضعون لهم طلباً للنفع الغيبي. فالقرآن يبين أن مناط استحقاق العبادة أن يكون المعبود مالكا للتدبير الغيبي، قادراً مختاراً أن ينفع به ويضر كما يشاء، لا على وجه الطاعة منه لمن هو أعلى منه، ولا مفتقراً إلى إذن خاص ممن هو أعلى منه. فإن هذا المالك هو الذي يكون خضوع من دونه له سبباً لأن ينفعه، وإعراضه عنه مظنة أن يضره، فحينئذ يحق لمن دونه أن يخضع له. فأما من ليس كذلك فلا يمكن أن ينال من دونه منه نفع ولا ضرر. نعم، إن الله عز وجل يأمر الملائكة بما يريد فيفعلونه، ويأذن لهم في الشفاعة لمن يحب فيشفعون. وهم كما قال تعالى: ﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا

يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿[الأنبياء: ٢٦-٢٨].

فإذا أمرهم سبحانه بنفع عبد فعلوا ذلك طاعةً لربهم فقط، وإذا أذن لهم في الشفاعة شفَعُوا رغبةً في رضا ربهم. ولو فُرض أنهم لم يشفعوا بعد الإذن فلم يأذن لهم ربهم إلا وقد [٢٧٤/٢] ارتضى الأمر الذي أذن لهم أن يشفعوا فيه، فهو كائن لا محالة وإن لم يشفعوا. وبهذا يتضح يقيناً أن سؤال العبد من الملائكة أو خضوعه لهم عبثٌ من جهة، وسببٌ لغضب الله عز وجل على السائل، فتغضب الملائكة لغضب ربهم من جهة أخرى.

ولو كان الملائكة يتصرفون بأهوائهم لاختلفوا، إذ قد يهوى هذا نصر أحد الجيشين المقتتلين، ويهوى الآخر نصر الجيش الآخر، فيعمل كلُّ منهما بحسب هواه، ويبدل جهده في التصرف بكل ما يمكنه. هذا مع عظم قوة الملائكة وقدرتهم، فتختلُّ الأمور، ويفسد النظام. قال الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

ولما أذن الله عز وجل للبشر إذناً قدرياً عاماً في عمل ما يريدون - لأن مقصود التكليف لا يتم في حقهم إلا بذلك - جعل قدرتهم محدودة، فيقع من الفساد ما يناسب قدرتهم، كما هو مشاهد. وكلما زادت قدرتهم بواسطة الآلات والمخترعات زاد الفساد، كما تراه في هذا العصر. ولولا أن الله عز وجل يكفكف شدة ذلك بقدره لكان الفساد أعظم. قال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١].

وإن كان الله عز وجل يأذن لأرواح الصالحين الموتى بأمر يتعلق

بالأحياء، فلن يكون حال الأرواح إلا كحال الملائكة سواء. بل الأرواح أولى بأن لا يؤذن لها في التصرف^(١) [٢٧٥/٢] بأهوائها، فإنها في غير دار

(١) علّق 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 ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعوه». وهذه الثلاثة الباقية له بعد موته هي آثار أعماله في الحياة قبل موته، فليست عملاً له بعد الموت. وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾. 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 الكرامة بزعمهم، فتوكلوا على الأموات وعبدوهم، ونسوا الحي القيوم فلم يتكلموا عليه ولم يخلصوا له العبادة، كما هو مشاهد من أحوال عباد القبور والمنتصرين لهم في شرق الأرض وغربها. والله المستعان» اهـ.

وعقّب 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 عزّ وجلّ، وكما أن ثبوت ذاك التصرف للملائكة لا شبهة فيه لمن يعبدهم فكذلك الأرواح. وهذا واضح جدّاً وهو أقطع للنزاع من بسط الكلام في نفي التصرف البتة. وفي «كتاب الروح» لابن القيم ما يؤخذ منه أنه يثبت للأرواح تصرفاً في الجملة، وسمعت بعض الإخوان يستعظم ذلك، كأنه يرى أن ذلك يروّج شبهة دعاء الموتى. ولا أشك أن هذا لم يغب عن ذهن ابن القيم، ولكنه يعلم أن الشبهة إنما تروج إذا أثبتنا للأرواح تصرفاً بأهوائها، فأما 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 عزّ وجلّ تلذذاً بالطاعة كصلاة الأنبياء ليلة الإسراء ونحو ذلك، =

تكليف لا تخشى عقوبةً على ما يقع منها، بخلاف الملائكة.

وبعض المسلمين يتردد في عصمة بعض الملائكة. والقائلون بالعصمة يقولون بالتكليف مع شدة الخشية، كما تقدم في بعض الآيات السابقة. والمشركون الذين يزعمون أن الملائكة يتصرفون بأهوائهم، يزعمون أنهم غير معصومين، بل يجعلون حالهم كحال البشر مع عظم القدرة. ويقولون: كما أن للإنسان أن يسأل إنساناً آخر أغنى أو أقدر منه ويخضع له، فكذلك له أن يسأل الملائكة ويخضع لهم؛ لأنهم يعملون ما يشاؤون، ويشاؤون ما يهون كالشعر، وقدرتهم أعظم. وهذا الشرك يوجد في بعض مشركي الهند وغيرهم، وعليه كان أكثر الأمم المشركة.

أما مشركو العرب فإنهم قلّدوا غيرهم من الأمم في الشرك العملي فقط، كما تقدم في الآيات، إلا أنهم كانوا عندما يُسألون عن ذلك يتشبّهون بالشفاعة فقط، مع تردّد فيها. ولما حاجّهم القرآن لم يبق بأيديهم إلا الشغب حتى أنقذهم الله عز وجل. وبالجملة فكان شركهم يكاد يكون عملياً فقط. وإذا تأملنا ما وقع فيه عامة المسلمين في القرون المتأخرة وجدناه أشدّ جدّاً مما كان عليه مشركو العرب. فإننا لله وإنا 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 ذلك التصرف في حقّها من جملة النعيم تلتدّ به نفسه ولا تثاب عليه، وعلى كل حال فإنما فرضت فرضاً، ليس فيه أدنى متشبّهت لدعاة الموتى، فتدبر».

بقدرتهم ولا في ملكهم. قال الله عزَّ وجلَّ لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم:
﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

وكان الصحابة إذا احتاجوا إلى نفع [٢٧٦/٢] غيبي إنما يسألون النبي صلى الله عليه وآله وسلم الدعاء كما في الاستسقاء، وقلة الأزواد 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 أخبرنا رسولك، كما قال عاصم بن ثابت^(١)، وجاء نحوه عن خبيب بن عدي^(٢). وما يُحكى عنه مما يخالف ذلك لا يثبت، ولو ثبت وجب حملُه على المعنى المعروف. ودعاؤهم مرجوُّ الإجابة، وليس ذلك بحتم. قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦] وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥] والنصوص في هذا المعنى كثيرة.

وأما الجن، فإنه مأذون لهم إذنا قدرياً عاماً في الوسوسة لبني آدم، وذاك كالأمر الطبيعي لهم، إنما يُستدعى بمعصية الله عز وجل والغفلة عن ذكره، ويُستدفع بطاعته سبحانه والتعوذ به. فأما أن ينفعوا الناس أو يضرُّوهم، فلو

(١) أخرجه البخاري (٣٠٤٥، ٣٩٨٩، ٤٠٨٦) من حديث أبي هريرة في قصة عاصم بن ثابت وأصحابه.

(٢) انظر «سيرة ابن هشام» (١٧٣/٢).

كان مأذوناً لهم فيه إذناً قدرياً عاماً يُشبه الإذن للناس، لفسدت الدنيا. فإن كان قد يقع شيء من ذلك، فإنما يكون بإذن قدري خاص لا يُفسد قواعد الدنيا. والإنسان لا يحتاج إلى الرغبة إليهم لتحصيل شيء من ذلك، لأن الله عز وجل قد أغنى الناس بالأسباب العادية، وبدعائه سبحانه. أو ليس أن تسأل المالك الحقيقي القادر على كل شيء أقرب وأولى من أن تسأل جنياً على أمل أن يأذن له الله عز وجل إذناً قدرياً خاصاً في فعل مطلوبك؟ فإن فرض أن إنساناً رغب إلى الجن، فحصل له نفع، أو اندفع عنه ضرر؛ فذلك بمنزلة من يتقرب إلى المشركين بالسجود لأصنامهم ونحوه، فإنهم قد ينفعون. وليس ذلك بعذر له، بل الأمر أبعد؛ فإن المشركين مأذون لهم إذناً قدرياً عاماً في النفع والضرر على ما جرت به العادة.

وحال السحر كحال الجن. قال الله عز وجل: ﴿وَمَا هُمْ بِضَاكِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي — والله أعلم — إذناً قدرياً خاصاً، وإنما يقع ذلك نادراً. نعم، قد يُعدُّ من السحر ما هو مبني على سبب عادي غريب، كالتنويم المغناطيسي، وما يقع لبعض المرتاضين من التأثير بالهمة، فيحسبه الجاهل كرامة.

هذا، وإذا أمر الله عز وجل بطاعة أحد، أو الخضوع له، أو بفعلٍ هو في الصورة خضوعٌ له؛ ففعل المأمور ذلك طلباً للنفع الغيبي من الله عز وجل = فهذه عبادة لله عز وجل. وهذا كسجود الملائكة لآدم. وهكذا تعظيم المسلمين لحرمة الله عز وجل، كاستقبال الكعبة، والطواف بها، وتقبيل الحجر الأسود، وغير ذلك مما أمرهم الله به، ففعلوه طاعةً لله غير مجاوزين ما حده لهم. وكذلك توقيف النبي، وإكرام الأبوين وأهل العلم والصلاح،

بدون مجاوزة ما حدّه الله تعالى من ذلك.

والحاصل أن الخضوع طلبًا للنفع الغيبي عبادة. فإن كان عن أمرٍ من الله تعالى ثابتٍ بسُلطان، فهو عبادة له سبحانه، ولو كان في الصورة لغيره كالكعبة؛ وإلا فهو عبادةٌ لغيره. ويتعلق بهذا الباب مباحث عديدة قد بسطتُ الكلام عليها في كتاب «العبادة»^(١)، وإنما ذكرتُ هنا شذرةً منه.

وأصل المقصود هنا تفسير الآية، فأقول: إن القرآن يذكر التدبير الغيبي جملةً، أو يذكر بعض أنواعه تفصيلاً، ويبين أن المالك له القادر عليه المختار فيه، بدون توقُّفٍ على أمرٍ أمرٍ أو إذنٍ إذنٍ أو تسليطٍ مسلطٍ، هو الله وحده لا شريك له، وأن ذلك هو مناط استحقاق العبادة. فإذا كان سبحانه هو المتفرد بذلك، فهو المتفرد باستحقاق العبادة. فتدبر الآيات المتقدمة تجدها على ما وصفت. وتدبر 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 [٢/٢٧٨] المثل فيما ذكر في السياق من أنه تعالى يحيي الموتى، وأنه على كل شيء قدير، وأن إليه الحكم، وأنه فاطر السماوات 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 تألّفي استقرأتُ فيه الآيات القرآنية ودلائل السنة والسيرة والتاريخ وغيرها لتحقيق ما هي العبادة، ثم تحقيق ما هو عبادة الله تعالى مما هو عبادة لغيره. يسر الله نشره. [المؤلف].

وَهَبْ أَنَّهُ يَسُوغُ حَمْلُ قَوْلِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ عَلَى مَا يَخَالَفُ تِلْكَ الظَّوَاهِرَ الَّتِي يَفِرُّ مِنْهَا الْمُتَكَلِّمُونَ، فَهُوَ احْتِمَالٌ مَرْجُوحٌ. وَهَبَهُ مَسَاوِيًا أَوْ رَاجِحًا، فَهَلْ يَصِحُّ أَنْ يُعْتَدَّ بِهَا قَرِينَةً تَصْرِيفٍ عَنِ ظَوَاهِرِ تِلْكَ النُّصُوصِ الَّتِي لَا تَحْصِي، مِنْهَا الظَّاهِرُ الْبَيِّنُ، وَمِنْهَا الصَّرِيحُ الْوَاضِحُ، وَمِنْهَا الْمُؤَكَّدُ الْمَثْبُتُ، وَمَعَهَا عَقْلُ الْمُخَاطَبِينَ الْأَوْلِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ وَجُمْهُورِ النَّاسِ؟ وَهَلْ هَذَا إِلَّا قَلْبٌ لِلْمَعْقُولِ الْوَاضِحِ؟

هَذَا، وَالْقَائِلُونَ إِنَّ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى مَجْرَدَةٌ أَكْثَرُهُمْ يُثْبِتُونَ أَوْ يَجُوزُونَ وَجُودَ ذَوَاتٍ كَثِيرَةٍ مَجْرَدَةٌ مِنْ عُقُولٍ وَنَفُوسٍ وَأَرْوَاحٍ غَيْرِهَا! فَلْيَتَدَبَّرْ مَنْ لَهُ عَقْلٌ: أَلَيْسَ أَوْلَى بِزَعْمِ أَنْ لِلَّهِ عِزٌّ وَجَلٌّ مِثْلًا بَلْ أَمْثَالًا مِمَّنْ لَا يَقُولُ بِالتَّجْرَدِ الْمُحَضِّ الَّذِي يَزْعُمُونَهُ؟ فَإِنَّ الذُّوَاتِ الْمَخْلُوقَةَ غَيْرَ الْمَجْرَدَةَ تَتَفَاوَتُ تَفَاوُتًا عَظِيمًا جَدًّا، فَمَا الظَّنُّ بِذَاتِ الْخَالِقِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟ فَأَمَّا الْمَجْرَدَةُ عَلَى فَرْضِ وَجُودِهَا، فَكَيْفَ يُعْقَلُ التَّفَاوُتُ الْعَظِيمُ بَيْنَهَا حَتَّى تَكُونَ هَذِهِ ذَاتَ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَهَذِهِ ذَاتَ رُوحٍ بَعُوضَةٍ؟ وَمَا قِيلَ إِنَّ التَّجْرَدَ أَمْرٌ عَدَمِي لَا يَدْفَعُ ذَلِكَ، عَلَى أَنَّهُ عِنْدَهُمْ بَرَاءَةٌ لِأَمْرِ وَجُودِيٍّ اِحْتِيَجُ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي اللُّغَاتِ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى ذَاكَ الْمَعْنَى، لِأَنَّ اللُّغَاتِ تَابِعَةٌ لِلْعُقُولِ الْفَطْرِيَّةِ، وَالْعُقُولُ الْفَطْرِيَّةُ لَا تَعْقَلُ وَجُودَ ذَاتٍ مَجْرَدَةَ ذَاكَ التَّجْرَدِ، وَإِنَّمَا تَعَبَّرُ عَنِ ذَاكَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهَا: «مَعْدُومٌ»^(١).

قَالَ السَّلْفِيُّ: وَأَقْتَصَرَ مِنَ النَّظَرِ فِي تِلْكَ الْآيَةِ عَلَى مَا ذَكَرْتُ رَاجِحًا أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْكِفَايَةُ لِمَنْ لَمْ يَسْتَحُوذْ عَلَيْهِ الْهَوَى. فَأَمَّا مَنْ حُتِمَ عَلَى قَلْبِهِ فَلَا مَطْمَعُ فِيهِ. وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ.

(١) يَأْتِي لِهَذَا مَزِيدٌ فِي مَسْأَلَةِ الْجَهَةِ. [المؤلف].

وأما اسم الله تعالى «الواحد»، فلفظ «واحد» يراد به في اللغة ما يقابل المتعدد، ومن تتبع مواقعته في القرآن وغيره من الكلام العربي الفصيح وجده يأتي وصفاً لموصوف، ويكون هناك شيء محكوم عليه بالموصوف مع وصفه، فعدم التعدد يكون للمحكوم 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 يُصْرَح في الكلام بالمحكوم عليه وبالموصوف كما رأيت، وقد يُطوى ذكر أحدهما، فيُعرف بالتدبير. ولا أطيل بأمثلة ذلك. وعلى كل حال، فإنه يأتي على أحد معنيين:

الأول: نفي التعدد في المحكوم عليه نفسه كالمثال السابق، نفى أن يكون الناس كانوا أمتين أو أكثر.

المعنى الثاني: نفي أن يكون مع المحكوم عليه مثله أو مثلاه أو أمثاله باعتبار الموصوف، فيكون المجموع متعددًا. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كَرِيمٌ وَاللَّهُ وَاحِدٌ 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 قصه عن يوسف عليه السلام: ﴿يَصْحَبِي السِّجْنِ وَأَزْيَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾ [يوسف: ٣٩-٤٠].

وقال عز وجل: ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ
 أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي
 الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ
 شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [الرعد: ١٦].

وقال سبحانه: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ۗ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ
 الْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾ وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴿٤٩﴾ سَرَابِلُهُمْ مِنَ
 قَطِرَانٍ وَتَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ ﴿٥٠﴾ لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ
 سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٥١﴾ هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ ۗ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ
 وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ خواتيم سورة إبراهيم.

[٢٨٠ / ٢] وقال تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ
 الْقَهَّارُ ﴿٦٥﴾ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ﴾ [ص: ٦٥ - ٦٦].

وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا
 إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ
 كَذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾ لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ
 سُبْحَانَهُ ۗ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [الزمر: ٣ - ٤].

وقال سبحانه: ﴿ يَوْمَ هُمْ بَرْزُورٌ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ
 الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [غافر: ١٦].

هكذا جاء هذان الاسمان الكريمان «الواحد القهار» في القرآن مقترنين
 معرفين في المواضع كلها، وكل ذلك في سياق إقامة الحجة على المشركين

في الألوهية الزاعمين أن الله شركاء في استحقاق العبادة.

فالكلام جارٍ على المعنى الثاني، وهو نفي التعدد الحاصل بوجود مثله معه في الربوبية وما يقتضي استحقاق العبادة. وسياق الآيات واضح جداً 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. و«الواحد» بالمعنى الثاني ينفي الولد بدون تكلف، فإنه لو كان له سبحانه ولد لكان نظيراً له في القدرة وغيرها، فيكون رباً مستحقاً للعبادة. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ۗ إِن كُنتُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا أَتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا ۗ﴾ [مریم: ۹۲-۹۳].

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ ۗ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قٰنِیْنٌ ۗ﴾ [البقرة: ۱۱۶].

وقال سبحانه: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ ۗ بَل عِبَادٌ مُّكْرَمٰتٌ ۗ﴾ [الأنبياء: ۲۶].

فحصل المقصود مع بقاء الاسم «الواحد» على معناه المعروف الموافق لسائر الآيات.

[۲/۲۸۱] هذا، ولما كان الاسم «الواحد» إنما هو صريح في نفي النظير في الربوبية وما يقتضي استحقاق العبادة، وليس بالصريح في نفي المشاركة في ذلك مشاركة تقتضي استحقاق العبادة في الجملة = أردف في الآيات

كلّها بالاسم «القهار» ليتّم المعنى المقصود. وجاء الاسمان معرّفين لأن ذلك معروف مسلّم عند المشركين، كما يوضحه 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 صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «قال الله تعالى: كذّبتني ابن آدم، ولم يكن له ذلك. فأما تكذيبه إياي فقلوه: لن يعيدني كما بدّأني... وأما شتمه إياي فقلوه: اتخذ الله ولدًا، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفؤًا أحد». وفي رواية^(٢): «وأنا الصمد الذي لم ألد...».

وقال الترمذي^(٣): «حدثنا أحمد بن منيع، حدثنا أبو سعد - هو الصاغانى -، عن أبي جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انسب لنا ربك. فأنزل الله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝﴾، فالصمد: الذي لم يلد ولم يولد، لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت، ولا شيء يموت إلا سيورث، وإن الله عز وجل لا يموت ولا يورث. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ قال: لم يكن له شبيه ولا عدل، وليس كمثل شيء».

(١) رقم (٤٩٧٤).

(٢) البخاري (٤٩٧٥).

(٣) رقم (٣٣٦٤). وأخرجه أيضًا أحمد (٢١٢١٩). وإسناده ضعيف، وسيأتي الكلام عليه.

ثم قال الترمذي^(١): «حدثنا عبد بن حميد، حدثنا عبيد الله بن موسى، عن أبي جعفر الرازي، عن الربيع، عن أبي العالية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكر ألتهم، فقالوا: انسب لنا ربك. فأتاه جبريل بهذه السورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فذكر نحوه، ولم يذكر فيه عن أبي بن كعب، وهذا أصح من حديث أبي سعد».

[٢٨٢/٢] أقول: أبو سعد قال فيه الإمام أحمد: «صدوق، ولكن كان مرجئاً»، وقال أبو زرعة: «كان مرجئاً ولم يكن يكذب». وضعفه الباقر، قال ابن معين في رواية: «ضعيف»، وفي أخرى: «كان جهميّاً وليس هو بشيء»، وفي ثالثة: «صاحب ابن أبي دؤاد كان هاهنا وليس هو بشيء»، وفي رابعة: «جهمي خبيث». وقال البخاري في موضع: «فيه اضطراب»، وفي آخر: «هو متروك الحديث»، وفي ثالث: «ليس بثقة ولا مأمون».

لكن لم ينفرد أبو سعد بوصل الحديث، فقد أخرج الحاكم في «المستدرک» (ج ٢ ص ٥٤٠): «أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ وأبو جعفر محمد بن علي قالوا: ثنا الحسين بن الفضل، ثنا محمد بن سابق، ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن المشركين قالوا: يا محمد، انسب لنا ربك، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ١ ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾. 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: «يكتب حديثه ولا

(١) رقم (٣٣٦٥).

يُحْتَجُّ بِهِ». وقد صحح 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: انسب لنا ربك، فأنزل الله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾». وأخرج عن قتادة^(٤) قال: «جاء ناس من اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: انسب لنا ربك، فنزلت...». وعن سعيد بن جبير^(٥) نحوه مطوَّلاً. وعن عكرمة^(٦): أن المشركين قالوا: يا رسول الله أخبرنا عن ربك، صِفْ لنا ربك، ما هو؟ ومن أي شيء هو؟ فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.»

والذي يصح في الباب حديث البخاري، ثم يليه حديث أبي العالية، وقد شهد له حديث جابر، وسنده صالح للمتابعة.

[٢٨٣/٢] وحديث البخاري يدل على أن أشد ما كان المشركون يعتدُّون فيه في حق الله تبارك وتعالى هو شكُّهم في قدرته على البعث، وقد أخبر به، ونسبتهم إليه الولد. والقرآن يؤيد ذلك، فإنه كرَّر تثبيت البعث ونفي الولد في مواضع كثيرة.

(١) في كتاب «التوحيد» (٤٥).

(٢) قلت: وكذا صححه الذهبي في «تلخيص المستدرک» وفيه بُعد؛ لأن أبا جعفر الرازي فيه ضعف كما سبق بيانه في التعليق على حديث القنوت في الفجر ج ١ ص ١٤٧. لكن حديث جابر الآتي بعده يشهد له في الجملة. [ن].

(٣) في «التفسير» (٧٢٨/٢٤).

(٤) المصدر نفسه (٧٢٩/٢٤).

(٥) المصدر نفسه (٧٢٩، ٧٢٨/٢٤).

(٦) المصدر نفسه (٧٢٨/٢٤).

فأما شركهم في الألوهية، فكان عندهم مرتبطاً بدعوى الولد، كما هو بين 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 نظراءه، فقالوا: بنات الله؛ لأن الإناث عندهم ضعيفات، وليس لهن ميراث من آبائهن. ثم طال الزمان فصار أخلافهم يقولون: بنات الله، ولا يحققون المعنى، ولم يكونوا يثبتون أن الله عز وجل صاحبة. ولذلك احتج عليهم القرآن بقوله: ﴿أَتَىٰ يَكُونُ لَهُ، وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، فدل هذا على أن انتفاء صاحبة أمر مسلم. وفي قصة إسلام طلحة أنه جاء وجماعة معه إلى أبي بكر، فقال: أدعوك إلى عبادة اللات والعزى، فقال أبو بكر: وما اللات والعزى؟ فقال طلحة: بنات الله. فقال أبو بكر: ومن أمهم؟ فأسكت طلحة، ثم قال لأصحابه: أجيئوا الرجل، فأسكتوا، فأسلم طلحة^(١).

فأما قول الله عز وجل: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨]، فالمراد بالجنة هاهنا: الملائكة، والمعنى أنهم جعلوا الملائكة بنات له. وما روي أنهم كانوا يقولون: إن أمهاتهم بنات سرّوات الجن^(٢)، لم يصح. ولو صحّ 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 لتلك الإناث تماثيل وسمّوها بأسمائها، كما جرت به عادة

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» كما في «الدر المشور» (٢٠٦/١٣).

(٢) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٦٤٥/١٩) عن مجاهد. وانظر «الدر المشور» (٤٨٤/١٢).

المشركين في أصنامهم، بل عادة الناس جميعًا في إطلاقهم على التمثال والصورة اسمَ من يرون أن ذلك تمثال أو صورة له. وبهذا التحقيق يتضح معنى آيات النجم، وقد أوضحت ذلك في كتاب «العبادة» بما يُثلج الصدر. والحمد لله.

[٢٨٤/٢] والمقصود هنا أن الذي يظهر من الآثار أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما صرح المشركين بإبطال قولهم في الإناث التي يجعلونها آلهة من دون الله، ويزعمون أنها الملائكة، وأنها بنات الله، ويمثلون التماثيل بأسمائها ويعظمونها تعظيمًا لها، وصارحهم بتنزيه الله عن الولد = قالوا: انسُب لنا ربك، طمعًا منهم أن يجيبهم بما يستخرجون منه شبهةً يشدُّون بها قولهم، فأنزل الله تعالى هذه السورة.

فأما تحقيق معناها، فلفظ «أحد» زعم ابن سينا ومن وافقه أنه الواحد من جميع الوجوه، المنزّه «عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر ما يثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقّة». 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 صفات الكمال عنه. وإنما غرضهم توجيه وجوب وجوده تعالى، أي وجوده من غير علة. وبعبارة أوضح في العقول الفطرية: توجيه وجوده من دون أن يُوجده موجد. وذلك أن الفطرة والعقل قاضيان بأن الموجود من هذه الأشياء التي نراها لا بد له من موجد، وأنه مهما كان لبعضها صانع منها، فإن فوقها جميعًا ربًّا هو الموجد الحقيقي. ولكن كثيرًا من النفوس لا تقنّع بهذا حتى تقول: فهذا الموجد الحقيقي من أوجده؟ فإن قيل: لا موجد له. قالت: وكيف وُجد من غير موجد؟

فإذا قيل: هذا السؤال إنما يأتي فيما ثبت أو جاز أنه لم يكن ثم كان. وذلك كأن تمرَّ بقعة لا بيت فيها، ثم تمرَّ بها وفيها بيت. وكالشمس فإن العقول الفطرية حتى الساذجة تُجيز أن يخلق الله تعالى شمسًا أخرى غير هذه الشمس، وتجزئ أن يكون قد مضى زمان لا شمس فيه، ثم خلق الله تعالى هذه الشمس. وهكذا سائر المخلوقات. وإنما قد تتوقف العقول الفطرية في بعض الأشياء التي لا ضيرَ في التوقف فيها من جهة العقل. وذلك كالفضاء والزمان، فإنهما إن كانا أمرين عدميين كما عليه المتكلمون فالأعدام أزلية، [٢/ ٢٨٥] وإن كانا وجوديين فلا يصلحان ولا واحد منهما أن يكون ربًّا أو جد هذه الموجودات. والمقصود أنه في مثل البيت والشمس يأتي ذاك السؤال فيقال: لم يكن موجودًا، فمن أوجده؟ فأما الموجود الحق الذي ثبت أنه لم يزل، فلا يأتي في حقه ذاك السؤال أصلًا.

= فقد لا تطمئنُ النفس^(١) لهذا حقِّ 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 أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعِذْ بالله وَلِيَّتِهِ» لفظ البخاري في «بدء الخلق».

وفيهما^(٣) من حديث أنس: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خالق كل شيء، فمن خلق»

(١) السياق: «فإذا قيل: هذا السؤال إنما يأتي... فقد لا تطمئن النفس».

(٢) البخاري (٣٢٧٦) ومسلم (٢١٤/١٣٤).

(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: «فإذا وجد أحدكم ذلك فليقل: آمنتُ بالله ورسوله، فإن ذلك يذهب عنه».

فمن أيقن بما قدّمناه أوّل الرسالة من مرتبة الشرع فزع إليه، فوجد الشفاء من تلك الوسوسة. ومن لم يفزع إليه وحاول الاكتفاء بذلك الجواب، وهو أن ذلك السؤال لا يردُّ أصلاً، جاءه الشيطان من طريق أخرى، فقال: إن كان هذا الذي تقول: إنه الموجد الحقيقي أو إنه واجب الوجود شبيهاً بهذه المحسوسات، فحكمه حكمها، وإلا فماذا عساه أن يكون؟ [٢٨٦/٢] فإذا دفع ذلك بنفي المشابهة المقتضية للافتقار، وكفّ نفسه عن التفكّر في تلك الذات المقدسة بحجة أنه لم يرها، ولا رأى ما تكون من جنسه، وما كان هكذا فلا سبيل إلى تصوره، فالأكمه لا يتصور الألوان حتى إنه لا يحلم في نومه بأنه أبصر شيئاً = جاءه الشيطان من جهة أخرى، فاستعرض ما يُشبهه العقل والشرع لله عز وجل، فيعمد إلى أمرٍ من ذلك فيقول: إن ثبت هذا لتلك الذات كانت شبيهةً بهذه المحسوسات، فيلزم الافتقار. فأما من وفقه الله عز وجل، فإنه لا يعدّم مخلصاً. وأما المخذول فإنه يرى أنه مضطر إلى نفي ذلك الأمر، ثم يعمد الشيطان إلى أمر آخر فيقول: وهذا كالأول، وهكذا حتى يأتي على عامة تلك الأمور، ومنها لوازم الوجود، فلا يبقى للإنسان إلا اعتقاد وجود يعتقد انتفاء لوازمه.

(١) رقم (٢٦٢٠٣) بإسنادٍ اختُلف فيه على هشام بن عروة عن أبيه. انظر تعليق المحققين على «المسند» و«العلل» لابن أبي حاتم (١٥٨/٢، ١٥٩).

وقد لا يكتفي الشيطان منه بهذا، بل يقول له: وكيف تعقل مثل هذا؟ وما تظنه حجةً على الوجود قد جرّبت أمثاله في تلك الأمور. فليس هناك حجة، وإنما هي شبهاتٌ نسجتُها الأوهامُ والأغراضُ في العصور المظلمة. فكن حرّاً الفكر قوياً الإرادة، وخلِّص نفسك من تلك القيود والأغلال، فإنك في عصر العلم!

فهذه هي الحقيقة والغاية لتلك الوحدة التي موهَّ ابن سينا عبارته عنها. فإنه يزعم أن ذات الله عز وجل ليست منفصلةً عن العالم ولا متصلةً به، ليست خارجةً عنه ولا هي فيه، ليست مباينةً له ولا محايدةً، لم تُوجد الذوات الأخرى حين وُجدت 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. واستحيا بعضهم فقال: يعلم ذاته. وعندهم أنه لا شأن لله عز وجل بخلق ولا تقدير ولا اختيار ولا تدبير، بل عندهم أنه سبحانه ليس برَبِّ للعالم، وإنما هو السبب الأول لوجوده في الجملة.

وذلك أن 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، وتسع أنفس، وتسعة أفلاك! قالوا: والعقل العاشر هو العقل الفعال، وهو المدبّر للعالم السفلي بواسطة الكواكب وتغيُّر مواضعها. ولا شأن عندهم لله تعالى بالموجودات البتة، خلا أنه كان في القدم سبباً محضاً

لوجود العقل الأول بدون قدرة ولا إرادة ولا اختيار ولا علم!

وَمَنْ تَدَبَّرَ هَذَا عِلْمَ أَنْ الْبِعُوضَةَ فَمَا دُونَهَا تَمْلِكُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ
وَالْإِرَادَةِ وَالْإِخْتِيَارِ وَالتَّصَرُّفِ مَا لَا يَسْمَحُونَ لِلَّهِ عِزَّ وَجَلَّ بِمَلِكِ عَشْرِ
مِئَاتِهِ! تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. هَذَا مَعَ مَا فِي تَرْتِيْبِهِمُ الْمَذْكُورِ
مِمَّا هُوَ عَلَى أَصُولِهِمْ - فَضْلًا عَنْ غَيْرِهَا - بِغَايَةِ الْإِخْتِلَالِ، بَلْ هُوَ هُوَسُّ
مَحْضٍ يَخْجَلُ الْعَاقِلُ مِنْ نِسْبَةِ الْقَوْلِ بِهِ إِلَى مَنْ يَشَارِكُهُ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ!

وقولهم: إن ذات الواجب وجود محض، أُورِدَ عَلَيْهِ أَنْ الوجود عندهم
من المعقولات الثانية، وهي عندهم أمور معدومة؛ فعلى هذا تكون ذاته
عندهم عدمًا، والعدم لا يكون سببًا 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 شيئًا آخر احتاجت إلى ما يفيدها الوجود، فإن كان
غيرها كانت ممكنة، أو بلسان الجمهور: مخلوقة. وإن كانت هي أوجدت
نفسها، فهذا محال.

وقد أطال المتكلمون البحث في هذا. ويمكن أن يقال على وجه
الإلزام: ذلك الوجود الخاص إن لم [٢/٢٨٨] يكن متصفاً بهذا الوجود
المتعارف، اتصف ضرورةً بنقيضه وهو العدم، والمعدوم مفتقر في أن يوجد
إلى غيره حتمًا. وإن كان متصفاً به وقعتم فيما فررتم منه!

وفي «حواشي عبد الحكيم» على «شرح المواقف»^(١): «الصواب

(١) (٢/١٤١).

عندي أن لا إيجاد هاهنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود، والمقتضي لا يلزم أن يكون موجِّداً. ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوآزمها وليست فاعلة لها ... كيف والإيجاد الخارجي لا بد له من موجود وموجد في الخارج، وليس في الخارج هاهنا إلا الماهية المقتضية للوجود. واعتبار التعدد فيها باعتبار أنها من حيث هي موجِّد، ومن حيث الاتصاف بالوجود موجِّد، إنما هو في الذهن».

أقول: فمن فهم هذا وقع به فذاك، وإلا فينبغي أن يدع التعمق، ويرجع إلى اليقين، وهو أن الله عز وجل هو الحق الذي لم يزل، وأنه خالق كلِّ شيء، وَلَيْسَتَعِدُ بِاللَّهِ وَلَيْتَهُ.

وقد سمعتُ بعض الأكابر يذكر عن جدِّ أبيه - وهو من المشهورين - أنه كان إذا ذُكر له ما يسمِّيه المتأخرون «علم التوحيد» قال: «إنما هو علم التوحيل».

أقول: وتلك المناقضات والمعارضات والوساوس بحر من الوحل لا ساحل له إلا من جهة [٢/٢٨٩] واحدة، فمن جاء من تلك الجهة فخاض في ذاك الوحل لم يزد إلا إمعاناً فيه إلا تورطاً. فالسعيد من أعانه الله عز وجل على الرجوع إلى الساحل.

والمقصود هنا أن المتفلسفين لما أصَّلوا ذاك الأصل، وهو أن ذات الله تعالى ليست منفصلة عن العالم ولا متصلةً به، أمعنوا في النفي كما تقدم. فأما المتكلِّمون الذين وافقوا على هذا الأصل، فيضطربون في التفرُّع، يُثبت أحدهم أمراً، فيجيء الذي بعده، فيجد أنه مضطَّرُّ إلى نفيه بمقتضى الاعتراف بذلك الأصل، وهكذا.

وعلى كل حال، فابن سينا نفسه معترف بأن تلك الوحدة تأبأها العقول
الفطرية – وهي عقول الجمهور ومنهم الصحابة والتابعون – وتقطع بأنَّ
حاصلها العدم المحض. ويعترف بأن الشرائع جاءت بصد تلك الوحدة،
وقد مرَّ كلامه. ويوافق 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 ربَّ سواه،
ولا إله إلا هو». وهذا المعنى محتاج إلى التطبيق على السياق، وسبب
النزول. وذلك ممكن بنحو ما مرَّ في «الواحد»، لكن يبقى هنا سؤال وهو:
لماذا جاء الاسم «الواحد» في القرآن معرِّفاً، وجاء «أحد» غير معرِّف؟

وها هنا معنى ثالث. في كتب اللغة^(١) أنه يُقال «رجل وَحَد: لا يعرف
نسبه وأصله». وعن ابن سيده أنه يقال: «رجل أحد» بهذا المعنى. وفي
«القاموس»^(٢): «رَجُلٌ وَحَدٌ وَأَحَدٌ – محرَّكَتَيْنِ – وَوَحِيدٌ وَوَحِيدٌ وَوَحْدٌ:
منفرد». قال شارحه^(٣): «وأنكر الأزهري قولهم: رجل أحد، ... لأن أحداً من
صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه». وفي «القاموس» (أ ح د)^(٤):
«الأحد بمعنى الواحد، أو الأحد لا يوصف به إلا الله سبحانه وتعالى». قال

(١) انظر «لسان العرب» (وحد).

(٢) (١/٣٤٣).

(٣) «تاج العروس» (٩/٢٦٦) ط. الكويت.

(٤) (١/٢٧٣).

الشارح^(١) بعد قوله: الأحد: «أي: المعرّف باللام الذي لم يُقصد به العدد المركب كالأحد عشر ونحوه». ثم قال الشارح أخيرًا: «وهو الفرد الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر. وقيل: أحديته معناها أنه لا يقبل [٢/٢٩٠] التجزّي لنزاهته عن ذلك. وقيل: الأحد الذي لا ثاني له في ربوبيته، ولا [في] ذاته، ولا في صفاته».

أقول: فالظاهر أن «وَحِدَ وَأَحَدَ» الذي قالوا: إنه بمعنى لا يُعرف نسبه وأصله، إنما حقيقته أنه بمعنى: منفرد. ثم لوحظ فيه التقييد، أي: «منفرد عمن يكون من نسبه وأصله»، أي لا يوجد من يكون نسيبًا له. ولكن لما كان هذا ممتنعًا في الرجل، إذ لا بد في غير آدم وعيسى من أن يكون له أب، ويغلب أن يكون له عم وابن عم وإن بعد وغير ذلك، وإنما غايته أن لا يُعرف نسبه وأصله = عبّروا بهذا. والمعنى الحقيقي ثابت لله تبارك وتعالى، فإنه لا نسيب له ولا نسب البتة. وبهذا يتضح موافقة سبب النزول، وهو قول المشركين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: انسُبْ لنا ربّك. ولما كان هذا الوصف قد يطلق على غيره تعالى، بمعنى أنه لا يُعرف نسبه، وقد يطلق على آدم بمعنى أنه لا أب له وإن كان مخلوقًا من الطين، وكذلك عيسى وإن كان له نسب من جهة أمه، ونحو هذا يقال في الملائكة وأبي الجان = لما كان الأمر كذلك قيل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١)، ولم يقل: «الأحد». وأكّد ذلك أن المشركين لما قالوا: انسُبْ لنا ربّك، اقتضى ذلك أنهم يزعمون أن الله عز وجل ليس أحدًا بذاك المعنى، بخلاف «الواحد» في الربوبية، فإنهم يعترفون به كما تقدم. وهذا المعنى هو المناسب لسبب النزول كما مرّ، ومناسبته للسياق واضحة أيضًا.

(١) (٣٧٦/٧).

وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الصَّكْمُ﴾ تقدّم في حديث البخاري (١) في رواية: «شتمه إياي قوله: اتخذ الله ولدًا، وأنا الصمد...». وفي حديث أبي العالية (٢): «الصمد الذي لم يلد ولم يولد...». وأخرج ابن جرير (٣) عن محمد بن كعب: «الصمد الذي لم يلد ولم يُولد ولم يكن له كفواً أحد». ويظهر أن المراد أن الصمد يستلزم أنه لم يلد ولم يولد. وتوجيه ذلك يُعلم مما يأتي:

أخرج ابن جرير (٤) من وجهين صحيحين عن مجاهد قال: «الصمد: المُصمّت الذي لا جوف له». ومن وجه صحيح عن الحسن البصري (٥) قال: «الصمد: الذي لا جوف له». ومن وجه صحيح عن سعيد بن جبیر (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) أيضًا قال: «الصمد: الذي [٢/٢٩١] لا يخرج منه شيء». زاد في رواية (٩):

-
- (١) رقم (٤٩٧٤).
(٢) عند الترمذي (٣٣٦٤).
(٣) «تفسيره» (٧٣٥ / ٢٤).
(٤) المصدر نفسه (٧٣١ / ٢٤).
(٥) المصدر نفسه (٧٣٢ / ٢٤).
(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه (٧٣٣ / ٢٤).
(٨) المصدر نفسه (٧٣٤ / ٢٤).
(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 أعلمه 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 المسيب^(٥) قال: «الصمد: الذي لا حشوة له».

هذه الأقوال كلها تعود إلى مثل قول مجاهد، واستلزام هذا المعنى لنفي 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، ففرضُ أبٍ للمصمّت الذي لا جوف له يستلزم نفي الأبوة. وهذا المعنى مع صحته عن أكابر من التابعين - كما رأيت - واضح المناسبة للسياق، ولحديثي البخاري وأبي العالية، ولتقديم «لم يلد»؛ فإن دلالة هذا المعنى على أنه لم يلد أقرب من دلالة 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 يخفى.

لكن أخرج ابن جرير^(١) من وجه 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: ﴿الصَّكْمُ﴾ يقول: السيد الذي قد كُمِّلَ في سؤدده، والشريف الذي قد كُمِّلَ 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 صفته التي لا تنبغي إلا له».

والسند عن أبي وائل فيه الأعمش، وهو مدلس مشهور بالتدليس، وربما دلس عن الضعفاء^(٣). والسند عن ابن عباس فيه كلام، وهو مع ذلك منقطع.

(١) المصدر نفسه (٧٣٥ / ٢٤).

(٢) المصدر نفسه (٧٣٦ / ٢٤).

(٣) رواية الأعمش عن أبي وائل معتمدة في «الصحيحين» لاختصاصه به، فلا يضره وجود شيء من التدليس في غير روايته عن أبي وائل. ولو تنطَّعنا في رد رواية مَنْ رمي بشيء من التدليس لرددنا 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 ركنين من أركان الرواة عن ابن عباس فزادت قوة بما يُظن أنه يوهنها، ولذلك اعتمدها أئمة التفسير المأثور كابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهما. والله أعلم. [م ع].

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 - علي 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 عنهما في تفسير الصمد خلاف هذا، [٢/٢٩٣] كما مرّ.

لكن ابن جرير قال^(٢): «الصمد عند العرب هو السيد الذي يُصمَد إليه، الذي لا أحد فوقه، وبذلك تُسمِّي به أشرفها. 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 اعتمدا هذه الرواية في كل متونها، اللهم إلا إن كان المقصود بالاعتماد المذكور إنما هو إخراجها لها، وعدم الطعن فيها، وحينئذ فلا حجة في ذلك لثبوت إخراجها لكثير من الروايات بالأسانيد الضعيفة. وقد ذكرت بعض الأمثلة على ذلك من رواية ابن أبي حاتم في بعض تألفي، منها قصة نظر داود عليه السلام إلى المرأة واقتنانه بها، وقصة هاروت وماروت، وقد خرَّجتهما في «سلسلة الأحاديث الضعيفة» برقم (١٧٠/٣١٤).

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»: «صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة» [ن].

(١) (٢٣٣٢/٦).

(٢) «تفسيره» (٧٣٧/٢٤).

(٣) هو سبرة بن عمرو الأسدي، والبيت في «مجاز القرآن» (٣١٦/٢) و«جمهرة اللغة» =

ألا بَكَرَ الناعي بخيرِي بني أسدٍ بعمرِو بن مسعودٍ وبالسيدِّ الصَّمَدُ
و قال الزُّبرقان^(١):

ولا رهينةَ إلا سيِّدٌ صمدٌ

فإذا كان ذلك كذلك، فالذي هو أولى بتأويل الكلمة المعنى المعروف من كلام مَنْ 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 الاشتقاق أن «صمد» بمعنى: مصمود إليه كثيرًا. فأما زيادة «الذي لا أحد فوقه»، فتؤخذ في الآية من القصر الذي يقتضيه تعريفُ 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 اللآلى» (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 القالي» (٢/٢٨٨) و«تهذيب اللغة» (١٢/١٥٠) و«لسان العرب» (صمد، خير).

(١) كما في «مجاز القرآن» (٢/٣١٦). وصدده كما في «تفسير القرطبي» (٢٠/٢٤٥):

سيروا جميعًا بنصف الليل واعتمدوا

(٢) مادة (صمد).

وسارية فوقها أسودٌ بكفي سبتي ذيف صمد

السارية: الجبل المرتفع الذاهب في السماء كأنه عمود، والأسود: العَلَمُ بكفّ رجل شجاع».

أقول: وهذا على المبالغة، أي كأنه لا جوف له فيجوع ويظمأ.

وكفي دلالة على صحة المعنى الأول ثبوت القول به عن أئمة التابعين، ثم هو الأوضح مناسبة للسياق وسبب النزول. وذهب بعض الأجلة^(١) إلى تصحيح كلا المعنيين. وهذا إما مبني على صحة استعمال اللفظ [٢٩٤/٢]

(١) كأنه يعني به شيخ الإسلام ابن تيمية في «تفسير سورة الإخلاص» له. وتصحيحه للمعاني الواردة عن أئمة المفسرين من الصحابة والتابعين ليس من باب استعمال المشترك في معنیه أو معانيه، ولا من باب التخيير الإباحي، ولكنه رضي الله عنه صححها كلها لأنها متلازمة، وكل معنى منها وجه من وجوه معنى الصمد، فالسيد الذي كمل في سؤدده 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 وجوه ونوع من أنواعه، كما لو سألك أعجمي عن الخبز فأشرت إلى رغيف وقلت له هذا، وأشار غيرك إلى رغيف بشكل آخر وقال: الخبز هذا، وأشار ثالث إلى فطير أو بقسماط أو بقلادة، وقال: مثل هذا؛ فتجتمع هذه التفاسير عند الأعجمي على معنى كلي أنه ما صنّع من دقيق الحب، ولو تنوّعت كصفات الصناعة، فكلها خبز أو من نوع الخبز أو شبيهه به، وحينئذ فلا تعارض ولا تضاد ولا تناقض. وكذلك إذا تأملنا تفاسير السلف للصمد وجدناها متلازمة يشرح بعضها بعضاً ويبني بعضها بعضاً، تجتمع كلها على إثبات عظمة الله وتنزيهه عن النقائص. والله أعلم. [م.ع].

المشترك في معنييه معاً، وإما على ما يشبه التخيير الإباحي، كأنه قيل: مَنْ فهم هذا وبني عليه فقد أصاب، ومن فهم هذا وبني 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 المتعمقون من آيات الصفات وأحاديثها. وكذلك المعنى الثاني لا ينافيها، وإنما حاصله أن الله سبحانه هو الذي يَعِمِدُ الخلقُ إلى قصده فيما يهْمُّهم. وحاصله أنه سبحانه المنفرد بالربوبية واستحقاق الألوهية.

قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ واضح، ليس فيه ما ينافي تلك المعاني.

قوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ مرّ في حديث أبي العالية^(١): «ولم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثلته شيء». وأخرج ابن جرير^(٢) من نسخة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: «ليس كمثلته شيء، فسبحان الله الواحد القهار». وأخرج^(٣) من وجه صحيح عن مجاهد قال: «صاحبة». والمعنى الأول متضمن للثاني، والمنفي هاهنا هو الكفاء. والمشاركة الإجمالية في الوجود والعالمية والقادرية وغيرها ليست مكافأة،

(١) عند الترمذي (٣٣٦٤). وانظر «تفسير الطبري» (٧٣٨/٢٤).

(٢) «تفسيره» (٧٣٨/٢٤).

(٣) المصدر نفسه (٧٣٩/٢٤).

إذ الواقع إنما هو وجود ذاتي واجب كامل، ووجود مستفاد ممكن ناقص،
وقس على ذلك. فلو فرض أن تلك المشاركة يصح أن يطلق عليها مشابهة،
فالمنفي هنا هو الشبيه المكافئ، فليس في هذا أيضًا ما ينافي المعاني التي
ينكرها المتعمقون.

المقصد الرابع [٢/٢٩٥]

المتكلم: أمهلوني حتى أعيد النظر في المقاصد الثلاثة الأولى، وأفكر فيها.

الناقد: فليتكلم السلفي في بقية المقاصد: الرابع فما بعده.

السلفي: كان العرب الذين خوطبوا بالقرآن والسنة أولاً - كغيرهم من الناس - يعلمون بعقولهم الفطرية وما توارثوه عن الشرائع أن الله عزَّ وجلَّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فكانوا يعلمون أنه سبحانه ليس بحجر ولا شجر ولا كوكب ولا إنسان ولا طائر ولا جنِّي ولا ملك ولا مخلوق من المخلوقات التي عرفوها والتي لم يعرفوها، بل هو ربُّ كلِّ شيءٍ وخالقه. وقد شهد لهم القرآن بأنهم كانوا يعتقدون وجود الله عز وجل وربوبيته، وأنه الذي يرزق من السماء والأرض، والذي يملك السمع والأبصار، ويخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ويدبّر الأمر كله، وله الأرض وما فيها. ربُّ السماوات السبع، وربُّ العرش العظيم، بيده ملكوت كل شيء، وهو يجير ولا يجار عليه. خلَقَ السماوات والأرض، وسخَّرَ الشمس والقمر. ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر له. ينزل من السماء ماء، فيحيي به الأرض. خلَقَ 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 و٨٧، وسورة (البقرة): ٢١-٢٢ و«تفسير ابن جرير» (ج ١ ص ١٢٦) (١).

(١) (١/٣٩٣) ط. دار هجر.

وكانوا كغيرهم من أصحاب العقول الفطرية يعقلون أن الله سبحانه وتعالى ذاتاً قائمة بنفسها، ولم يكن ذلك موجباً أن يتوهموا أنه من جنس ما يروونه ويلمسونه، ولا مماثلاً لشيء من ذلك. فقد كانوا يعتقدون وجود الجن والملائكة، وأنها قد تكون بحضرتهم، وهم لا يرونها، ولا يسمعون كلامها، ولا يُحسُّون بمزاحمتها لهم. ويعلمون أن الله عز وجل أعلى وأجلُّ وأبعدُ عن مماثلة ما يروونه ويلمسونه. وكانوا كغيرهم من الناس يعلمون أن الموجود القائم بنفسه حقيقة لا يمكن أن يكون لا داخل العالم ولا خارجَه، ولا متصلاً به ولا منفصلاً 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 يدًا كأيديهم، فإنهم يعلمون أن المضاف يختلف باختلاف المضاف إليه. يقال: رأس نحلة، رأس جرادة، رأس حمامة، 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 ملك، ولا مماثل لشيء من ذلك ولا لغيرها من مخلوقاته؛ وأنه أعلى وأجلُّ وأكبر من ذلك كلّهُ، وأنهم كانوا يعتقدون وجود الجن والملائكة، وأنها قد تكون بحضرتهم، لا يرونها ولا يسمعون كلامها ولا يدركون لها حسّاً ولا أثراً. ويعلمون أن الله تبارك وتعالى أعلى وأجلُّ وأبعد عن مماثلة المحسوسات.

والإنسان إذا كان يعرف المضاف إليه أو مثله أمكنه تصوُّر المضاف تحقيقاً أو تقريباً، يتأتى معه أن يقال: مثل، أو شبيه، وإلا لم يبقَ هناك إلا أمر إجمالي. فإذا كان المضاف إليه هو الله عز وجل لم يتصور من يده مثلاً إلا ما

يليق بعظمته وجلاله وكبريائه. فلا يلزم من تلك المشاركة الإجمالية أن تكون
يدُه مثل المخلوق ولا شبيهةً بها بمقتضى لسان العرب الفطري، فإنه لا يُطلق
في مثل ذلك «ذاك شبيه بهذا». وقد سبق في أواخر الكلام على قوله تعالى:
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ما ينبغي تذكره.

فينبغي استحضار هذا، لئلا يُتوهم أن العرب كانوا يعتقدون أن الله عز
وجل يدين: يَدَيِ إنسان أو مثلهما، أو يجوزون ذلك، أو فهموا ذلك من قول
الله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. وقس على هذا، فإن كان في بعض
النصوص ما يُوهم ظاهره المماثلة، فعقول القوم كانت قرينة كافية لصرفه عن
ذلك، إلا أن تكون مماثلةً في مطلق أمر، فهذه قد تقدّم تحقيقها في الكلام
على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

قال السلفي: وليست جميعُ النصوص المتعلقة بالعقائد موافقةً لما كان
عليه العرب، فقد كانوا ينسبون إلى الله تعالى الولد، وينكرون البعث، إلى غير
ذلك مما ردّه عليهم القرآن.

[٢٩٧/٢] المقصد الخامس إلى الثامن

قال السلفي: لسنا نلتفت إلى دعوى ابن سينا ومن وافقه ولا إلى نظرهم المتعمق فيه، بل نقول: كلُّ ما كان حقاً في نظر المأخذين السلفيين فهو حق، وكلُّ ما كان باطلاً في نظرهما فهو باطل. وقد تقدم في الباب الأول ما فيه كفاية، وبذلك تسقط دعواهم وما بُني عليها.

وحاصل كلام ابن سينا ومن وافقه إنما هو نسبة الكذب إلى الله تبارك وتعالى في كثير مما أخبر به عن نفسه وغيبه، 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 مؤكد مثبت؛ مع أنه ليس في المأخذين السلفيين ما يصح أن يُعدَّ قرينةً تصرف أفهام المخاطبين الأولين ومن كان مثلهم عن فهم تلك الظواهر، بل فيهما ما هو واضح كلُّ الوضوح في تثبيت تلك الظواهر.

ولا يقتصر أمرهم على هذا، بل يلزمه أن يتناول الكذب في زعمهم جميع النصوص الواردة في الثناء على الله عز وجل، وعلى رسوله، وعلى كتابه، وعلى دين الإسلام = بالصدق والحق والهداية والبيان والإبانة ونحو ذلك، كقول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧] وغير ذلك مما لا يحصى.

ومن المعلوم من دين الإسلام بالضرورة تنزيهُ الله عز وجل عن الكذب، وتنزيه أنبيائه عن الكذب عليه، أي فيما أخبروا به عنه أو عن دينه. وقد تقدم الكلام في ذلك، وفيه بيان تنزُّههم عن تعمُّد الكذب فيما عدا ذلك. فإن ثبت

أن كلمات إبراهيم عليه السلام مما يُطْلَق عليه اسمُ الكذب، فالظاهر أنها كانت قبل النبوة كما مرَّ. وبالجملة فهي أشدُّ ما حكي عن الأنبياء، فقد سمّاها إبراهيم ومحمد عليهما السلام «كذبات»، وسُمّيت في الحديث^(١) «خطايا»، ويرى إبراهيم عليه السلام أنها تقعد به عن رتبة الشفاعة في المحشر، وتقتضي أن يستحيي من ربّه عز وجل.

وأرى أن أوازن بين تلك الكلمات وبين النصوص التي زعم المتعمّقون بطلانَ معانيها [٢/٢٩٨] الظاهرة، ليتضح للناظر أنه يلزمهم أن يكون إبراهيم أصدق من ربّ العالمين - لا من محمد فحسب - بدرجات لا نهاية لها. وذلك من وجوه:

الأول: أن كلمات إبراهيم ثلاث فقط، لم يقع منه طول عمره غيرها. وتلك النصوص تبلغ آلافًا، على أنهم يزعمون أن نصوص التوراة وسائر كتب الله عز وجل كذلك.

الثاني: أن كلمات إبراهيم في مقاصد موقته، وتلك النصوص تعمُّ الأزمنة إلى يوم القيامة.

الثالث: أن كلمات إبراهيم تتعلق بالذين خاطبهم فقط، وتلك النصوص تعمُّ حاجة الناس إليها إلى يوم القيامة.

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 نبيًا، فيشتدّ وثوقهم

(١) حديث الشفاعة الطويل الذي سبق تخريجه.

بخبره، وفي الحديث^(١): «كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثاً هو لك به مصدق، وأنت له به كاذب». وتلك النصوص مخاطب بها المسلمون الذين يؤمنون بأن القرآن كتاب الله وأن محمداً رسول الله.

السادس: أن إبراهيم لم يكن قد التزم لمخاطبيه أن لا يحدثهم 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 بغاية البعد عما يزعم المتعمقون أنه الواقع.

الثامن: أن كلمات إبراهيم لم تؤكد، وتلك النصوص كثير منها مؤكدة فيما هي ظاهرة فيه غاية التأكيد.

التاسع: أن كلمات إبراهيم لم تُكرّر، وتلك النصوص تكرر كثير منها في الكتاب والسنة.

[٢/٢٩٩] العاشر: أن حال إبراهيم كانت ظاهرة للمخاطبين، مقتضية أن يترخص في إيهامهم. وتلك النصوص على خلاف ذلك، فلم تكن حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم تقتضي إلا الصدق المحض، فأما رب العالمين فما عسى أن يقال فيه!

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٣٩٣) وأبو داود (٤٩٧١) من حديث سفيان بن أسيد الحضرمي، وإسناده ضعيف. وأخرجه أحمد في «مسنده» (١٧٦٣٥) من حديث النواس بن سمعان، وإسناده ضعيف جداً.

الحادي عشر: أن إبراهيم احتاج إلى تلك الكلمات، ولم يكن يمكنه قبل ذلك الاستعداد لتلك الحوادث بما يُغنيه عن تلك الكلمات أو نحوها. وتلك النصوص على خلاف هذا لو لم تكن حقًا. فإن الله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته، كما تقدّم تقريره أوائل الرسالة، فلو كان الحق في نفس الأمر ما يزعمه المتعمّقون لَخَلَقَ اللهُ تعالى الناس على الهيئة التي تُرشّحهم لإدراك ذلك بدون صعوبة شديدة. وذلك بأن يزيد في عقولهم ويهيئ 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 يُحبّ الحق منهم ويرغب فيه أن يفهم ذلك ويدركه.

فقول للمتعمّقين: ألم يعلم الله عز وجل ما يكون عليه حال الناس؟ أم علم ولكن لم يقدر على أن يخلقهم على الهيئة المذكورة ويهيئ لهم من آيات الآفاق والأنفس ما ذكر؟ أم علم وقدر، ولكن لم يعبا باقتضاء الحكمة، فاضطرّ سبحانه - وحاشاه - أخيرًا إلى الكذب والتلبس الذي يوقع الناس في نقيض ما خلقهم لأجله في الأصول، وحرصًا على أن يقبلوا بعض الفروع؟^(١) هذا مع ما يترتب على ذلك من المفساد كما يأتي.

الثاني عشر: أن كلمات إبراهيم كان إبراهيم محتاجًا إليها حاجةً محقّقة، وتلك النصوص - لو لم تكن حقًا - على خلاف ذلك، فإن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بوجود الله وربوبيته وغير ذلك، كما سلف في الجواب عن المقصد الرابع. فلو بنى الشرع أو لا على ما كانوا يعترفون به مما يعترف المتعمّقون أنه حق في نفس الأمر، وعلى ما يُشبهه ويقرب منه، وسكت عن

(١) كذا العبارة في (ط)، وفيها خلل أو نقص.

غيره مما تأباه عقولهم = لم يكن في ذلك ما ينفرهم عن قبول الشرع، فأبي
حاجة دعت إلى أن يخاطبوا بما يزعم المتممّون أنه باطل؟

بل أقول: لو جاءهم الشرع بالأصل الجامع في الجملة لما يزعمه
المتعمّمون، وهو أن الله [٣٠٠/٢] عز وجل ليس داخل العالم ولا خارجه، ثم
كرّر الدعوة والاستدلال كما صنع في إثبات ما كانت عقولهم تأباه من قدرة
الله عز وجل على حشر الأجساد، وكما صنع في نفي ما كانت عقولهم تتقبله
أو تُوجهه من أن الله عز وجل ولدًا = لكان فيهم من يخضع لذلك، ثم لا يزالون
يزدادون. وأنت ترى من لا يحصى من المتتبعين إلى العلم وطلبه قبلوا ذلك
الأصل الجامع وبعض فروعه ممن أحسنوا به الظنّ من المتكلمين، فقلّدوه
في ذلك، وتعصّبوا له، وعادوا من يخالفه، غير مباليين بعقولهم، ولا بنصوص
الكتاب والسنة، ولا بمخالفة من هو أجلّ عندهم ممن قلّدوه.

وقد جاء أفراد بمقالات تنبذها العقول الفطرية، ويردّها النظر المتعمّق
فيه، ومع ذلك تبعهم من لا يحصى. والعرب إنما كانوا يستندون في إنكار ذلك
الأصل إلى عقولهم الفطرية، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهم
أوسطهم نسبًا، وأفضلهم خلقًا، معروفًا بينهم بالصدق والأمانة والعدل وحبّ
الحقّ والحرص عليه، لا يريد رياسةً ولا جاهًا. ثم جاءهم بالمعجزات، فلو
جاءهم بذلك الأصل ونحوه، أما كان يجد منهم من يقلّده ويتبعه، كما وجد
المتعمّمون والأفراد الآخرون، بل كما وجد الرسول نفسه في نفي نسبة الولد
إلى الله عز وجل، وفي إثبات حشر الأجساد؟ وسيأتي في الجواب عن
المقصد العاشر زيادة على هذا.

وهبّ أن الحاجة دعت إلى إظهار موافقتهم على ما يخالف ذلك الأصل

وبعض فروعها، وأنه ساغ ذلك؛ فقد كان يكفي نصُّ أو نصَّان أو ثلاثة مما هو ظاهرٌ في غير ما يوافقهم محتملٌ لما يوافقهم، فيحملون ذلك على ما يوافقهم بمقتضى عقولهم وأهوائهم. فإن كان ولا بد، فممَّا يحتمل المعنيين على السواء، أو يكون ظاهرًا فيما يوافقهم ظهورًا ضعيفًا، غاية أن يكون نحو كلمات إبراهيم. فما بال الكتاب والسنة مملوءين بتلك النصوص التي يزعم المتعمِّقون أن ظاهرها باطل، ومنها ما هو ظاهر بيِّن، وما هو صريح واضح، وما هو محقق مثبت مؤكد، فهل كانت الضرورة تدعو إلى ذلك كله؟

الثالث عشر: كلمات إبراهيم لم تقتض الحكمة أن يتداركها بالبيان في الدنيا، لأنها كانت في قضايا موقته، ولم تترتب عليها مفسدةٌ ما كما تقدم. وتلك النصوص لو كانت كما^(١) يزعم [٣٠١/٢] المتعمِّقون لاقتضت الحكمة اقتضاءً بأنَّ أن يُتبعها الشرعُ بما بيِّن الحق، ولم يقع من هذا شيء. فأما الإشارات المذكورة في المقصد الثالث، فقد مرَّ الكلام فيها.

فإن قيل: وكلَّهم الشرعُ إلى العقل.

قلنا: العقل الفطري يوافق تلك النصوص كما تقدم، والنظر المتعمِّق فيه جاء في الشرع التفسيرُ عنه وعن أهله. هذا مع الأمر المؤكَّد بالوقوف مع الكتاب والسنة والاعتصام بهما، والحكم بالزيغ والضلال والكفر على من خالفهما، وتأكيده أنَّ الحقَّ كلَّه فيهما وأنَّ الدين قد كمل بهما، والأمر بالرجوع عند التنازع إليهما، وبيان أن الكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن الرسول يهدي إلى صراط مستقيم، وغير ذلك.

(١) (ط): «لما» تحريف.

الرابع عشر: كلمات إبراهيم عليه السلام يظهر من تسميتها خطايا، ومن خجله واستحيائه من ربه في المحشر من أجلها أنه ندم عليها في الدنيا، وعزم أن لا يعود إلى مثلها. وتلك النصوص لم يرد ما يشير إلى ندم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من أجلها، بل الوارد خلاف ذلك. فأما الربُّ عز وجل فهو عالم الغيب والشهادة.

الخامس عشر: أن كلمات إبراهيم لم ترتب عليها مفسدة ما، بل ترتب عليها درء مفاسد عظيمة، وتحصيل مصالح جليلة. فقوله: «هي أختي» ترتب عليها سلامة إبراهيم من بطش الجبار، وسلامة الجبار وأعوانه من ذاك الظلم. وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [بالصفات: ٨٩] ترتب عليها تمكُّنه من تحطيم الأصنام، وما تبع ذلك من إقامة الحجة. والثالثة ترتب عليها إقامة الحجة على عبّاد الأصنام حتى اضطرُّوا إلى الاعتراف، فقال بعضهم لبعض: ﴿إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٤]. وأما النصوص التي يكذب المتعمقون معانيها التي هي فيها ما بين ظاهرٍ بيّن، وصريحٍ واضح، ومحققٍ مؤكّد؛ فإن كانت كما يزعم المكذبون فقد ترتب عليها مفاسد لا تحصى:

الأولى: لزوم النقص، كما تقرّر في الوجوه السابقة، حتى لو لم يخلق الله تعالى الناس لما لزم مثل ذلك النقص، ولا ما يقاربه، بل لا يلزم نقص البتة فيما أرى.

الثانية: تثبيت الاعتقاد الباطل في أصل الدين، وحمل الناس عليه.

[٣٠٢/٢] الثالثة: حمل كثير ممن يسميهم ابنُ سينا «الخاصة» - وهم المتعمقون في النظر العقلي - على تكذيب الشرع البتة، لأنهم يرون فيه تلك

النصوص التي يرون أن معانيها باطلة، فيقولون: لو كان هذا الشرع حقاً ما جاء بالباطل، والله تعالى أعزُّ وأجلُّ من أن يجهل أو يكذب، والأنبياءُ الصادقون لا يجهلون ربَّهم 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 المكذِّبون كانت تبعه هذه المفسدة عليها. فأما إذا كانت حقاً - كما يقول السلفيون - فإن تبعه هذه المفسدة تكون على التعمُّق في النظر، وتقديم ما يلوح منه على الفطرة والعقول الفطرية وكلام الله وكلام رسوله. وبعبارة أخرى تكون تبعه على اتباع الهوى، وإيثاره على الحق، ويكون ذلك بالنظر إلى الشرع مصلحة.

الرابعة: حملُ أشدِّ المؤمنين إخلاصاً، وأقواهم إيماناً بالله ورسوله، وألزمهم اعتصاماً بالكتاب والسنة = على تضليل أو تكفير من يظهر خلاف ما دلَّت عليه تلك النصوص من «الخاصة»؛ وحملُ «الخاصة» على تجهيل أولئك المخلصين وتضليلهم والسخرية منهم.

ومن أعجب العجب أن الفريقين إذا علما ما في الافتراق في الدين من الفساد طلبا من الدين نفسه الذي أوقعهما - على زعم المتعمقين - في الافتراق، وقد زجر عنه، أن يدلها على المخلص، فلا يجدان إلا قول الله عز وجل: ﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فيتدعى الفريقان إلى تحكيم الكتاب والسنة. فأما السلفيون، فيقولون: ذلك ما كنا نبغي. وأما «الخاصة»، فيعلمون أنهم إن أجابوا قضى الكتاب

والسنة قضاءً بآثا بتلك النصوص، وإن أعرضوا تلا السلفيون ما يلي تلك الآية:
﴿الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَزِيلَ مِنْ قَبْلِكَ
يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطُّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ، وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ
يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ
رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦٠ - ٦١]. [٣٠٣/٢]
وقوله بعد ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ
ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

الخامسة: أن وقوع الكذب في بعض النصوص الشرعية يفتح الباب
لتكذيب الشريعة كلها، حتى على فرض قبول اعتذار ابن سينا. هذا هو نفسه
لما علم أن المتكلمين يوافقونه في بعض النصوص الاعتقادية فيزعمون أن
ظواهرها باطلة جرّ ذلك إلى نصوص أخرى في العقائد، ثم إلى نصوص
تتعلق بالملائكة والنبوة والأرواح، ثم إلى النصوص المتعلقة بالبعث والنشور
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، ومهد لأصحابه الباطنية وغيرهم.

ولا ريب أنه لو جاز أن يكون في النصوص الشرعية كذب وتلبيس دعت
إليه مصلحة ما، وإن عارضتها عدة مفسدات، لم يسلم نص من النصوص من
احتمال ذلك. وإنما حاصل هذا أن الشرع باطل، وأن الأنبياء إنما اتبعوا
أهواءهم. وأحسن أحوالهم عند «الخاصة» أن يكونوا اتبعوا تخيلاتهم.

والحق الذي لا يرتاب فيه مؤمن: تنزيه الله عز وجل وكتبه ورسله عما

يقول الظالمون الذين يسمُّون أنفسهم «الخاصة»، وأن اتباع الأهواء والتخيلات هي صفة أولئك الفجار. ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ ۖ وَلِلَّهِ ﴿١﴾ ثُمَّ لِرَسُولِهِ ﴿١﴾ ﴿الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

(١) بل المثل الأعلى لله وحده، وهو تفرده بالصمدية والسؤدد والكمال، وتنزُّهه عن كل عيب ونقص وشين وذم. فالكتاب العصريون الذين استعملوا المثل الأعلى في مطمح النظر والكمال المرجو لمن يتطلبه قد حرفوا المثل الأعلى عما أَرَادَهُ اللهُ مِنْهُ. والتعبير الأوفى لمعنى المثل الأعلى أن يقال: والله المثل الأعلى في الوصف بالكمال، ولرسوله البيان الواضح والبلاغ المبين فيما أخبروا عن الله ووصفه كما قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٠ - ١٨٢]. قال الشيخ ابن تيمية ما معناه: «نزه نفسه عما وصفه به المبطلون، وسلم على المرسلين لسلامة أقوالهم عما لا يليق بالله تعالى إثباتاً ونفيًا، وحمد نفسه على وصفه برؤية رب العالمين» اهـ ملخصًا بالمعنى في تفسير الآية من «الواسطية». وأما استنكار وصف غير الله تعالى بأنه له المثل الأعلى، فقد استفدته من محاوراة بعض شيوخ الهند المحققين. والله أعلم. [م.ع].

[٣٠٤/٢] المقصد التاسع

قال السلفي: المقصد التاسع مبنيٌّ على ما قبله، وقد عُلِمَ حاله. وما ذُكِرَ من أن الفرض على هؤلاء كذا وعلى هؤلاء كذا، لم يذكره ابن سينا؛ ولكنه قد يؤخذ من كلامه. وقد نحا الغزالي في بعض كتبه قريباً من هذا المنحى. وصرَّح به ابن رشد في كتبه^(١)، وزاد، فأوجب على «الخاصة» أن يكتموا نتائج تعمُّقهم المخالفة للدين، وأن إظهارها كفر لأنَّه يحمل العامة على الكفر.

و أقول: كان الحق على المتعمِّقين عند ما يرون مخالفةً بعض نتائج تعمُّقهم للدين أن يعملوا بنصيحة ذاك الفريق من الفلاسفة القائلين: إن النظر المتعمِّق فيه لا يوثق به في الإلهيات، كما تقدَّم في الباب الأول. وحينئذ يحصرون تعمُّقهم في البحث عن الطبيعيات ونحوها، فإن أبى أحدهم فليَقْضُ داءه على نفسه، فلا يعلم ولا يصنِّف ولا يناظر. فإن اضطرَّ إلى الذبِّ عن الدين فليخلُ بمن يطعن في الدين، وليقل له: لم يخفَ عنَّا ما بدالك، ولكن عرفنا ما لم تعرف. فإن الشرائع الحقة جاءت بما تنكره، فإما أن يكون الحق ما جاءت به؛ إذ من المحال أن يخطئ الله وأنبيأؤه، وتصيب أنت بنظرك الذي قد جرَّبت عليه الخطأ والغلط غير مرة. وإما أن تكون الشرائع جاءت بما يصلح الجمهورَ على علم بما فيه. وعلى كلا الحالين لا ينبغي معارضتها، فإن أبيتَ فإني أرى عليَّ أن أردَّ عليك، وأقدح فيما تستدل به.

أقول: ومن تأمَّل طرق استدلالهم ومعارضاتهم عرَفَ أنه لا

(١) انظر «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص ٤٥) طبعة دار الآفاق، بيروت.

يصعب على الماهر في كلامهم الدفاع عن تلك النصوص، ولو فَعَلَ مع اعتقاده خلافها لم يكن عليه عند نفسه غضاضةً في علمه ولا دينه إن كان متديناً، لأنه إنما رضي لنفسه من ذلك ما يرى أن ربَّ العالمين رضيه لنفسه ولأنبيائه ورسله. وقد وَبَّخَ اللهُ عز وجل المشركين في قولهم: إن له سبحانه بناتٍ مع كراهيتهم أن تكون لهم بنات. قال تعالى: ﴿الْكُفْرُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿١١﴾ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ صِغْرَىٰ ﴿[النجم: ٢١ - ٢٢]﴾. وقال سبحانه: ﴿أَوِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَنَكُمْ بِالْبَنِينَ ﴿١٦﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿١٧﴾ أَوْ مَن يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿[الزخرف: ١٦ - ١٨]﴾.

مع أن المشركين - فيما أرى - حاولوا التنزيه، لأنهم رأوا أن الابن من شأنه أن يشارك أباه في ملكه، بخلاف البنات فإنهن كنَّ في عرفهم مطرَّحات. وصنيع أولئك الذين يسمُّون أنفسهم «الخاصة» أسوأ من ذلك، إذ يزعمون أن الله تبارك وتعالى رضي لنفسه ولرسله الكذب والتليس، ثم لا يرتضون مثل ذلك لأنفسهم، بل يتنزهون عن ذلك جهدهم، مع علمهم بأن صنيعهم مناقض لما يقولون إن صلاح الناس فيه، وموقع فيما يقولون إنه فساد عظيم. فليتهم إذ لم يسمح لهم شرف أنفسهم في زعمهم أن يتلوَّثوا بما يزعمون أن الله عز وجل ارتضاه لنفسه ولرسله، سكتوا عن مناقضة ما جاء به الشرع، وتركوا المسلمين ودينهم. لكن الله تبارك وتعالى أراد أن يهتك أستارهم، ويبلو بهم كما ابتلاهم. قال تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ ﴿فاتحة العنكبوت﴾.

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 أسوغ، لأن فحشه أخف، والحاجة إلى التشديد في الترغيب والترهيب ظاهرة؛ فالزامه للمتكلمين في محلّه. فأما السلفيون فلا سلطان له عليهم، كما لا يخفى.

و مع أن شبهة ابن سينا داحضة لمعارضتها اليقينَ الضروري، ففيها خلل من جهاتٍ تُعلّم مما تقدّم. ويختص بقضية حشر الأجساد أن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بحياة الروح بعد موت الجسد، ويقولون: إن روح المقتول تبقى تنوح على قبره حتى يؤخذ بثأره، كما هو معروف في أشعارهم. وقد جاء الكتاب والسنة بأشياء من حال الأرواح تصرّح بحياتها منفصلةً عن الجسد، ولم ينكر ذلك أحد من المسلمين ولا المشركين. فقد كان من الممكن أن يوسّع [٣٠٦/٢] القول في نعيم الأرواح وعذابها بدون تعرّض لما كان العرب ينكرونه من حشر الأجساد. بل لو كان المقصود إنما هو اجترارهم إلى قبول الشرع العملي لما ذُكر لهم حشر الأجساد، فإنه من أشد ما صدّهم عن الإسلام. قال الله عز وجل: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُكَّرُ عَلَىٰ رَجُلٍ يَبْتَئِكُمُ إِذَا مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ أَفَتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ۗ ﴾ [سبأ: ٧-٨].

وقال تعالى: ﴿أَوَدَا كُنَّا عِظْمًا وَّرَفْنَا أَرْئَانَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٤٩]،

[٩٨].

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ ﴿١٤﴾ وَقَالُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾
 آءَا مِنَّا وَكُنَّا نُرَابًا وَعِظْمًا آءَا نَا لَسْبُعُوثُونَ ﴿١٦﴾ آءَا بَابُونَا الْآلَوُونَ ﴿١٧﴾ قُلْ نَعَم وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ
 ﴿١٨﴾ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَآءَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ ﴿﴾ [الصافات: ١٤ - ١٩].

كانوا يكذبون بالمعجزات قائلين: إنها سحر، محتجّين بأن الذي ظهرت على يده يخبر بما لا يُعقل من حشر الأجساد. وانظر (الصافات) أيضًا: ٥٣ و(المؤمنون): ٣٥ و٨٢ و(الواقعة): ٤٧.

مهمة

قد يفسّر حشرُ الأجساد بجمع أجزائها المتفرقة، وقد يفسّر بإنشاء أجساد أخرى، والنصوص الشرعية تدل على أمر جامع لهذين. وقد أُورد على الأول أن الأبدان في الدنيا تنمو وتحلّل فتفارقها أجزاء وتتعوض أجزاء أخرى، ولا تزال هكذا، ثم تَبلى بالموت، وتتفرق فتدخل أجزاء من هذا البدن في تركيب أبدان أخرى وهلم جرًا. وإعادة تلك الأجزاء أعيانها في جميع تلك الأبدان، بأن تكون هي أعيانها في هذا، وهي أعيانها في ذلك، في وقت واحد = غير معقول. فإن أعيدت في بعضها، فلم يعد غيره على ما كان عليه. وأيضًا فقد تكون الأجزاء من بدن مؤمن، ثم تصير من بدن كافر، وعكسه. وأجيب بأن المعاد في كل بدن إنما هو أجزاءه 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 تقريبًا.

فمن الحكمة إظهار قدرة الله عز وجل على الحشر، وتصديق خبره بأنه

واقع. وهذه الحكمة إنما تستدعي الإعادة في الجملة، وذلك يحصل بما يأتي قريباً.

ومنها: أن ينال الجزاء هذه الأجزاء، وهذا غير متحتم؛ لأن الكاسب المختار للطاعة أو المعصية، والمدرك لأثرها في الدنيا والمدرك للذة 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 بعضُ البدن منها أو كلُّه من غير الأجزاء التي كان منها في الدنيا. ففي «الصحيحين»^(١) في قصة الذين يخرجون من النار «فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حُمَمًا، فيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، فَيَنْبِتُونَ كَمَا تَنْبِتُ الْحَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ...». وجاءت عدة أحاديث أن أهل الجنة يكونون كلهم على صورة آدم طوله ستون ذراعاً. راجعها في «الباب التاسع والثلاثين» من «حادي الأرواح»^(٢).

وقال تبارك وتعالى في أهل النار: ﴿كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَنِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

وفي «صحيح مسلم»^(٣) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله 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 تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

وفي «صحيح مسلم»^(١) من حديث ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية؟ فقال: أما إننا [٣٠٨/٢] قد سألناه عن ذلك، فقال: «أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش تَسْرَحُ من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل، فاطَّلَع إليهم ربُّهم اطلّاعةً...». 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 سفیان الثوري كلاهما عن الأعمش بسنده أنهم سألوا عبد الله بن مسعود فقال: «أرواح الشهداء...». فثبت سماع الأعمش لهذا الحديث من عبد الله بن مرة؛ لأن شعبة لا يروي عن الأعمش إلا ما علم أنه سماع للأعمش ممن 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) (٢٣٢، ٢٢٩/٦) ط. دار هجر.

(٣) رقم (٢٤١٥).

(٤) رقم (٢٣٨٨).

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله عز وجل أرواحهم في أجواف طير خُضِرَ تَرْدُ أنهار الجنة، تأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظل العرش. فلما وجدوا طيب مشربهم ومأكلهم وحسن مُنْقَلِبِهِم قالوا: يا ليت إخواننا يعلمون...». أبو الزبير يدلُّس^(١)، وقد أخرج الحاكم في «المستدرک» (ج ٢ ص ٢٩٧)

(١) لو رددنا حديث كل مدلس لرددنا 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 شعري ما الذي عارضه من رواية من هُم أرجح منه حتى نشكك فيه؟ وروايته محشو بها «البخاري» مكتظ بها «مسلم» وغيره فضلاً عن بقية دواوين السنة كأبي داود والترمذي وغيرهم من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد. [م.ع.]

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 احتج الشيخان بالأعمش، ولم يحتج بأبي الزبير غير مسلم منهما، وأورده الحافظ في المرتبة الثانية من «طبقات المدلسين»، وهي - كما ذكر في المقدمة - مرتبة من احتمال الأئمة تدليسه، وأخرجوا له في «الصحيح». ثم أورد أبا الزبير في المرتبة الثالثة، وهي مرتبة من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع كأبي الزبير المكي، ثم أورده في هذه الطبقة وقال: «مشهور بالتدليس».
- ٢- قوله في أبي الزبير: «ورويته محشو بها (البخاري)» ليس بصواب، فإن البخاري لم يسند له غير حديث واحد متابعه غير محتج به! قال الحافظ ابن حجر في «مقدمة الفتح» (٢/١٦٣): «لم يرو له البخاري رحمه الله سوى حديث واحد في «البيوع»، قرنه بعبء عن جابر، وعلّق له عدة أحاديث». ومسلم وإن كان =

الحديث من وجه آخر^(١) عن ابن [٣٠٩/٢] إسحاق، عن إسماعيل، عن أبي الزبير، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس. زاد في السند: سعيد بن جبير. وقال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم» وأقره الذهبي.

وقال الله عز وجل: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٥-٤٦].

وأخرج ابن جرير في «تفسيره» (ج ٢٤ ص ٤٢)^(٢) بسند رجاله ثقات عن هُزَيْلِ بْنِ شَرْحَبِيلِ أَحَدِ ثِقَاتِ التَّابِعِينَ قَالَ: «أرواح آل فرعون في أجواف طيرٍ سُودٍ تغدو وتروح على النار، وذلك عرضها». وفي «روح المعاني»^(٣) أن عبد الرزاق وابن أبي حاتم أخرجاه نحوه عن ابن مسعود.

ومن حِكْمِ الإِعَادَةِ أداء الشهادة. قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَقَّ إِذَا مَا جَاءَ وَهَذَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [فصلت: ١٩-٢٠].

= احتج 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 «مسنده» (٢٣٣١) والبيهقي في «الكبرى» (١٦٣/٩) وغيرهم.
- (٢) (٣٣٧/٢٠) ط. دار هجر.
- (٣) (٧٣/٢٤). وانظر «تفسير عبد الرزاق» (١٨١، ١٨٢) و«تفسير ابن أبي حاتم» (٣٢٦٧/١٠).

وقال عز وجل: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس: ٦٥].

وقال سبحانه: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

[٣١٠/٢] والمقصود من استشهاد الأعضاء إبلاغ الغاية القصوى في إظهار العدل. وفي «صحيح البخاري»^(١) وغيره عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يُجاء بنوح يوم القيامة فيقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم يا ربّ. فتُسأل أمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما جاءنا من نذير. فيسأل: من شهودك؟ فيقول: محمد وأمته». فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «فيُجاء بكم، فتشهدون أنه قد بلغ». ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وفي «صحيح مسلم»^(٢) وغيره عن أنس قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فضحك، فقال: «هل تدرّون مما أضحك؟» قال: قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: «من مخاطبة العبد ربّه يقول: يا ربّ ألم تُحرّني من الظلم؟ قال: يقول: بلى. قال: فيقول: فإني لا أجيز على نفسي إلا شاهداً مني. قال: فيقول: كفى بنفسك اليوم عليك شهيداً، وبالكرام الكاتيين شهوداً. قال:

(١) رقم (٣٣٣٩، ٤٤٨٧، ٧٣٤٩). وأخرجه أيضًا أحمد في «المسند» (١١٢٨٣) والترمذي (٢٩٦١) والنسائي في «الكبرى» (١١٠٠٧).

(٢) رقم (٢٩٦٩). وأخرجه أيضًا النسائي في «الكبرى» (١١٦٥٣).

فِيخْتَمَ عَلَى فِيهِ، فيقال لأركانِه: انطقي. قال: فتَنطِقُ بأعمالِه. ثم يُخَلِّي بينه وبين الكلام، فيقول: بَعْدًا لَكُنَّ وَسُحْقًا، فَعُنُكُنَّ كُنْتَ أَنَاضِلًا».

و في «صحيح مسلم»^(١) أيضًا عن أبي هريرة قال: قالوا: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال ... قال: «فيلقى العبد فيقول: أي فل ... ثم يلقي الثالث، فيقول له مثل ذلك، فيقول: يا ربِّ آمَنْتُ بِكَ وبكتابِكَ وبرسلك، وصَلَّيْتُ وَصُمْتُ وَتَصَدَّقْتُ - ويُنَبِّئُ بخير ما استطاع. فيقول: ها هنا إذا. ثم يقال: الآن نبعث شاهدًا عليك. ويتفكر في نفسه: مَنْ ذا الذي يشهد عليّ؟ فيختم على فيه، ويقال ... فتتنطق فخذُه ولحمُه وعظامُه بعمله. وذلك ليُعذِرَ من نفسه ...».

فالإنسان إذا رأى يوم القيامة أن الله عز وجل يُقرِّره بعمله، ولا يأخذ بمجرد علمه تعالى، يتوهم أن الإنكار ينفعه، ثم لا يرضى بشهادة الملائكة ولا الرسل، فتشهد عليه أعضاؤه، فحينئذ يظهر له ولغيره عين اليقين الغاية القصوى في عدل الله تبارك وتعالى. ومع ذلك يعترف بلسانه صريحًا عند دخوله النار. قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الزمر: ٧١].

وقال تعالى في شأن جهنم: ﴿تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتُمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (٨) قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ

(١) رقم (٢٩٦٨).

إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴿١٠﴾ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾ فَأَعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِّقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٢﴾ [الملك: ٨ - ١١].

وهذه الحكمة إنما تستدعي إعادة الأجزاء التي تؤدي الشهادة، وذلك عند أدائها. فلا يلزم أن تعاد في كلِّ بدنٍ جميعُ أجزائه ثم تبقى خالدةً معه. بل إذا فرضنا أجزاء معينة قد دخلت في تركيب عدة أبدان في الدنيا على التابع بأن كانت في هذا البدن، ثم صارت من ذاك البدن، وهلمَّ جرأً؛ واقتضت الحكمة أن تؤدي الشهادة يوم القيامة في كلِّ 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 إنسانٍ من أصحاب تلك الأبدان جمعت تلك الأجزاء في بدنه، ثم إذا أدت الشهادة فارقتَه إلى بدنٍ أولٍ مَنْ يُحاسب بعده من أصحاب [٣١٢/٢] تلك الأبدان. وهكذا حتى تستوفي تلك الأبدان كلها التي دخلت فيها وقضت الحكمة باستشهادها على أصحابها. وقد يشير إلى هذا قوله تبارك وتعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وقوله سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

وأما الجزء الجسماني، فمن الحكمة فيه تنعيم الأرواح وتعذيبها بما هو من جنس ما ألفتَه في الدنيا بواسطة الأبدان، فإن الأرواح لطول صحبتها للأبدان واعتيادها اللذات والآلام التي تصل إليها بواسطة تبقى بعد مفارقة الأبدان متصورةً تلك اللذات والآلام، متشوقةً إلى جنس تلك اللذات، نافرةً عن جنس تلك الآلام. فإذا أعيدت إلى أبدانٍ ثم نعيمت بما هو من جنس اللذات التي ألفتها، كان ذلك أكملَ للذتها وأتمَّ لنعيمها من أن تنعم بلذات

روحية محضة، فكيف إذا جُمع لها الأمران معاً^(١)؟ وإن أعيدت إلى أبدان ثم عُدَّت بما هو من جنس الآلام التي كانت تَنفِر عنها كان ذلك أبلغ في إيلاهما من أن تعذب بالآلام روحية محضة، فكيف إذا جُمع لها الأمران^(١)؟

ومنها: تصديق وعد الله ووعيده وإخباره بالحساب والجنة والنار، وسائر ما يتعلق بالآخرة. وهذه الحكمة كافية لإبطال شبهة ابن سينا وموافقيه في أمر الآخرة، فإننا لو أعرضنا عن الحِكم الأخرى واقتصرنا على هذه الحكمة لكفى، بأن نقول: هَبْ أن الأمر كما زعمت من أن الناس لا يؤثّر فيهم الترغيب والترهيب، إلا إذا كان بما هو من جنس ما أَلْفُوهُ واعتادوه في الدنيا من الأمور الجسمانية واللذات والآلام الجسمانية، فإن الحكمة إذا اقتضت أن يقضي الله عز وجل وقوع ذلك وتحقيقه لئلا يكون إخباره تعالى وإخبار رسله كذباً، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك.

ولنقتصر على هذا القدر في الرد على مقالة ابن سينا في إنكاره الاحتجاج بالنصوص الشرعية، وننظر مقالات 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 بإخبار الشرع.

الثاني: ثبوت أو انتفاء ما يقطع العقل بإمكان ثبوته وإمكان انتفائه. فهذا إذا لم يجده الإنسان من نفسه، ولا أدركه بحسّه، استحال العلم به إلا من جهة الشرع.

الثالث: وجوب الواجبات، وإمكان الممكنات، واستحالة المستحيلات. فهذا يعلم من طريق العقل بلا إشكال. فأما العلم بإخبار 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 حكمٌ 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): «فإن قيل: إن الله سبحانه لما أسمع المكلّف الكلام الذي يُشعر

(١) (ص ١٥٣ وما بعدها) ط. دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥.

(٢) انظر المصدر السابق (ص ١٥٥).

ظاهره بشيء، فلو كان في العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء وجب عليه سبحانه أن يُخطِر ببال المكلف ذلك الدليل، وإلا كان تلبسًا من الله تعالى، وإنه غير جائز. قلنا: هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح وأنه يجب على الله سبحانه شيء، ونحن لا نقول بذلك. سلّمنا ذلك، فلمَ قلتم: إنه يجب...، وبيانه: أن الله إنما يكون مُلبسًا على المكلف لو أسمع كلامًا يمتنع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره. وليس الأمر كذلك، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فبتقدير أن [لا]^(١) يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر، فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام، فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا كان ذلك التقصير واقعًا من المكلف، لا من قبل 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، تارة لإفادة اليقين كما في مسألة الإجماع وخبر الواحد، وتارة لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية».

أقول: أما المطلب الأول، فقد أعدَّ الله تبارك وتعالى لثبوته فطرَ الناس وعقولهم الفطرية وآيات الآفاق والأنفس، ثم تكفّل الشرع بالتنبيه على ذلك وإيضاحه مع تضمينه لآيات أخرى. ثم يتمم الله عز وجل ذلك بالتوفيق لمن استحقّه، فمن كان في قلبه محبة للحق ورغبة فيه وإيثار له على ما سواه رزقه

(١) زيادة من المؤلف ليستقيم المعنى. ونص كلام الرازي في «نهاية العقول في دراية الأصول» - كما في الطبعة المحققة من «مختصر الصواعق» (٢/٤٧٤ - ٤٧٥) -: «لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر، [ثم إنه يجوز أن يكون هناك دليل عقلي على خلاف ذلك الظاهر]، فبتقدير أن يكون الأمر كذلك...» ما بين المعكوفين ساقط من «مختصر الصواعق» فأدّى 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 مُغنيان في تحصيل الحق من هذا المطلب ضرورة أن الله عز وجل بعث رسله 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 يمانعا حصول الإيمان ويزلزلاه لأسباب:

الأول: أن المشتغل بهما يغفل عن المأخذين السلفيين.

الثاني: أنه يتعرض لشبهات تعاص 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 والإيثار للحق، وإما أن يكون كان عنده شيء من ذلك ولكنه ضعف بإعراضه عن سبيل الله عز وجل. فقد يبلغ به الضعف إلى أن يزول أثره البتة. وقد يبقى أثره في الجملة، فيبقى العبد متردداً. 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.

[٣١٥/٢] وأما المطلب الثاني، فإن أراد الرازي أن الأخبار الشرعية فيه قد تفيد العلم اليقيني فيما هي ظاهرة فيه، كما يدل عليه قطعُ الأشاعرة بتزيه الله عز وجل عن الكذب، مع مصيرهم إلى أنه لا حجة في ذلك إلا النصوص، كما تقدم، وكما يدل آخر كلام الرازي، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى. فهكذا يلزمه في المطلب الثالث، بل هو أولى وأحرى لتعلقه بأعظم أصول الدين، فالخطر فيه أشد، واحتياط الشارع له أكد. ويترتب على التلبس فيه مفسد عظيمة، كما مرَّ في الكلام مع ابن سينا.

وأما المطلب الثالث، فقوله: «إن خبر الشارع إذا وافق العقل فالاعتمادُ على العقل، وخبرُ الشارع فضل» قول مردود عليه. بل إن كان الدليل العقلي من المأخذ السلفي الأول فهما دليان، وإلا فالنص هو الدليل، والقياس التعمُّقي فضلة، كما يُعلم مما تقدم في الباب الأول. على أنه بعد ثبوت صدق الشارع بالدلائل العقلية يكون الاحتجاج بخبره احتجاجًا بالعقل.

قوله: «فإن خالفه العقل وجب تقديمُ العقل...» قول مردود عليه. بل إن كان الدليل العقلي من المأخذ السلفي الأول فهو قرينة صحيحة يُعلم بها أن معنى الخبر خلافُ ما يتراءى منه لولا القرينة. فليس هنا تقديم للعقل ولا للشرع إذ لا تخالف، وإنما هنا حملٌ للخبر على ما هو الظاهر الحقيقي، فإن الخبر إذا اقترنت به قرينة صحيحة تصرف عما يتراءى منه لولاها، فظاهره الحقيقي هو ما يُفهم منه مع القرينة، وهي حينئذ بمثابة كلمة من لفظ الخبر. وإن لم يكن هناك ما يخالف ظاهر النص إلا قياس أو أقيسة مما يركبه المتعمِّقون من أصحاب المأخذ الخلفي الأول، فالواجب تقديم النص، ولا سيما إذا كان قطعيَّ الثبوت كآية من القرآن أو سنة ثابتة قطعًا. وقد تقدم في

الباب الأول بيان وهن تلك الأقيسة. ولا يلزم من تقديم النص عليها حكمٌ 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 للتعمق البتة، وكذلك بقية الشرائع. وإنما ثبت الشرع بما تقدّم في المطلب الأول، والعقل هناك هو العقل الفطري الذي أعده الله عز وجل لإدراك بيناته في الدين.

[٣١٦/٢] هذا، وقد تقدّم في الباب الأول بيان حال النظر المتعمّق فيه، وأنه قد يتعارض عند أصحابه قياسان كلٌّ منهما بحيث لو انفرد لكان قاطعاً عندهم. وقد يحصل لبعضهم قياس يعتقد أنه قاطع يقيني، ثم بعد مدة يتبين له أنه مختلّ. وكثيراً ما يتمسك أحد الفريقين المختلفين منهم كالأشعرية والمعتزلة بقياس، ويرى أنه قطعي يقيني، ويتمسك الفريق الآخر بقياس آخر مناقض لذلك ويرى أنه قطعي يقيني، ويثبت كل الفريقين على رأيه في قياسه، ويحاول القدح في قياس مخالفه، ويستمرّ هذا إلى مئات السنين. وهم يعرفون هذا، ويعترفون به، ومع ذلك لا يرونه موجباً لعدم 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 قدّم 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 ردٌّ للعقل الصريح بشبهة واهية. فقد ثبت الشرع بالعقل الصريح، وثبت صدق الشارع وإبانه بالعقل الصريح. وكثير من المعاني التي دلت عليها النصوص وهم ينكرونها ثابتة بالفطر والبدائه، وهي رأس العقل الصريح، وقد أثبتت مع ذلك بأقيسة من جنس أقيستهم.

قوله: «وإن لم يعلم موافقة العقل للخبر ولا مخالفته له...».

أقول: أما العقل الصريح الواضح الجلي الذي يصلح أن يكون قرينةً، فلا يمكن أن لا يعلم. فإن جاز أن يذهل عنه بعض المخاطبين الأولين لم يلبث أن ينبّه 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 المتممّ فيه، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

قوله: «فإن قيل: إن الله سبحانه لما أسمع المكلف...».

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 معارضة لها قرينةً صحيحةً من شأنها أن لا تخفى على المخاطبين الأولين. فعلى فرض بطلان تلك المعاني أو بعضها لا يكون اللازم التلبس فقط، بل تكون كذباً 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 الرازي يعترفون بهذا الامتناع، ويكفرون 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: ودلالة 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 كذب، ويكفر من يقول خلاف ذلك. ولا ريب أنهم إذا عرفوا بطلان استدلالهم، ولم يبق إلا أن يقولوا بالوجوب والحسن والقبح العقليين أو يكفروا، إنما يختارون الأول. فإن فُرِضَ أن بعض أتباعهم اختار الكفر، فإلى حيث أَلَقَتْ رَحْلَهَا أُمُّ قَشَعَمٍ^(١)!

فإن قيل: يؤخذ من كلام الرازي أنه يزعم أن احتمال الامتناع العقلي قرينةٌ تُدافع ظاهر الخبر، فلا يلزم من القول ببطلان تلك المعاني أو بعضها تكذيبُ النصوص، ولا من القول باحتمال البطلان القولُ باحتمال الكذب.

قلت: هذا زعم باطل، كما مرَّ في الكلام على المقصد 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 احتمالُه فقط، فإنما هو كاحتمال عدم وقوع ما دل الخبر على وقوعه. وذلك كما 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؟ فبينا هو كذلك إذ مرَّ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال للأعمى: قد غربت الشمس وصلينا المغرب. فهل للأعمى أن يقول في نفسه: لو كنت بصيرًا، وأخبرني النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا الخبر، وأنا أشاهد الشمس لم تغرب، لكان [٣١٨/٢] ذلك قرينة على أن المراد بالخبر غير ظاهره، كأن يكون عنى: قد غربت أمس، أو قد قاربت الغروب؛ فعليَّ الآن أن لا آخذ بظاهر الخبر، لأن احتمال عدم الغروب اليوم قرينة؟

(١) شطربيت من معلقة زهير، وصدرة: فشدوا ولم تفرغ بيوت كثيرة. وقد سبق التمثل به (ص ٣٠٦).

فإن قلت: فإن الرازي فرّق بين الأمور العقلية وغيرها.

قلت: 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 ممتنعٌ عقلاً. ثم نقول للرازي: رأيت عالماً خرج إلى البادية فكان يخبر الناس أخباراً ظاهرة بينة في عقائد باطلة، ويتأول في نفسه معاني صحيحة، ويقول في نفسه: القرينة على احتمال أنني لم أرد الظاهر هي احتمال الامتناع العقلي، وكثيرٌ من ذلك جداً = ألا يقبح منه ذلك، ولا يآثم ولا يكفر إذا كان في أخباره ما هو ظاهر يبيّن فيما هو كفر؟

وقال ابن حجر الهيثمي في «الإعلام» بهامش «الزواجر» (ج ٢ ص ٣١): «نقل الإمام - يعني إمام الحرمين - عن الأصوليين أن من نطق بكلمة الردة وزعم أنه أضمر توريةً كَفَرَ ظاهراً وباطناً. وأقرّهم على ذلك». ثم ذكر الهيثمي أن الحكم بالكفر باطناً فيه نظر.

أقول: قولهم: «كلمة الردة» إنما يُفهم منها عند الإطلاق الكلمة الصريحة 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 يتباعد عنه ما استطاع، وهذا قد تقرب من الردة ما استطاع، وكفى بذلك تهاوناً. ومع هذا فقد قالوا: إن الرضا

(١) ثم رأيت في كتاب «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» للبقاعي (ص ٢٣) ذكر مقالة إمام الحرمين، ثم قال: «قال الإمام الغزالي في «البيسط» بعد حكايته أيضاً عن الأصوليين: لحصول التهاون منه». ومنه (ص ٦٦) عن الحافظ العراقي: «لا يُقبل ممن اجترأ على مثل هذه المقالات القبيحة أن يقول: أردت بكلامي هذا خلاف ظاهره. ولا نؤوّل له كلامه، ولا كرامة!». [المؤلف].

بالكفر كفر، ولا ريب أن ذاك الخارج إلى البادية قد رضي أن يعتقد الناس ظواهر ما أخبرهم به.

و افرض أن أهل البادية كانوا يسألونه عن قضايا اتفقت فيهم في الوصايا وقسمة المواريث [٣١٩/٢] يُحتاج 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 محظورًا لإضماره التورية مع احتمال الامتناع العقلي؛ لأن مسائل الحساب من أوضح المعقولات، فهل يُعذر في ذلك؟

و افرض أن رجلًا عاقلًا خاطبك بكلام، فتدبرته ملاحظًا القرائن، فعلمت أن الكلام ظاهر بين في معنى، وأنه لا قرينة تصريف عن ذاك المعنى، وأنه لا وجه لفرض أن يكون المتكلم عجزًا عن البيان أو جهل أو أخطأ = أفلا تعلم بذلك بأن المتكلم أراد أن يكون كلامه ظاهرًا بينًا في ذاك المعنى، وعمل بمقتضى هذه الإرادة، فجاء بالكلام على وفقها؟ ثم إن خطر ببالك احتمال أن يكون أراد في نفسه معنى آخر على وجه التأويل، وأن يكون ذاك المعنى الظاهر البين الذي أراد أن يكون الكلام مُفهِمًا له ثم جاء بالكلام على وفق هذه الإرادة، غير واقع = أليس معنى هذا الخاطر إنما هو احتمال أن يكون الكلام كذبًا، وأن يكون المتكلم أراد إفهام الكذب وجاء بالكلام على وفق هذه الإرادة؟

أولا ترى أنه لو صح ما خطر ببالك لكان تأويل المتكلم في نفسه إنما هو على أحد ثلاثة أوجه:

الأول: مثل تأويل إبراهيم عليه السلام.

الثاني: أن يكون توهم أنه إذا تأول في نفسه فقد برئ من معرّة (١) الكذب.

الثالث: أن يكون إنما أعدّ عذرًا حتى إذا انكشف الحال وبان كذبه قال: إنما عنيتُ كيت وكيت.

فأما الأول وهو تأويل إبراهيم، فقد سبق أن محلّه أن يكون الكلام قريب الاحتمال جدًّا لغير ما هو ظاهر فيه، وأن يكون المتكلم مضطرًّا إلى الإيهام، وأن يكون في ذلك الإيهام دفع مفسدة عظيمة، ولا تترتب عليه مفسدة ما. وهذه الأمور منتفية عن النصوص التي يزعم المتعمقون أن ظواهرها باطلة، كما قدمناه في الكلام على المقصد الخامس من مقاصد [٣٢٠/٢] ابن سينا. ومع ذلك فقد قدّمنا الحجة على أن كلمات إبراهيم عليه السلام كذبات، وأنها لا تناسب مقام النبوة، فضلًا 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 فضلًا عن مقام الربوبية، فما بالك بما هو أشدُّ منها بدرجات كثيرة كما مرّ؟!

وأما الوجه الثالث، فتعالى الله عز وجل وتنزه أنبياءه عنه، إنما هو دأب الكذابين، إذا افتضح أحدهم قال: إنما عنيتُ كيت وكيت!

واعلم أن مقتضى كلام الرازي في منعه الاحتجاج البتة بالنصوص في العقائد التي لا يجزم العقل وحده فيها بالجواز: أنه لو كان الرازي في عهد

(١) (ط): «معرفة» خطأ.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد قامت عنده البراهين العقلية اليقينية على أنه نبي صادق، وآمن به، ثم أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخبر يتعلق بتلك العقائد = لقال الرازي: لا يمكنني أن أعلم أن هذا المعنى الظاهر الواضح من كلامك هو مرادك، لاحتمال أن تكون أردتَ خلافه. فلو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: لم أرد إلا هذا المعنى وهو الظاهر الواضح، وهو كيت وكيت، لقال الرازي: كلامك هذا الثاني كالأول. فلو أكد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأقسم بآكد الأقسام لقال الرازي: لا تتعب يا رسول الله، فإن ذاك الأمر الذي دلَّ عليه خبرك يحتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً، وما دام كذلك فلا يمكن أن أثق بمرادك. فلو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنه ليس بممتنع عقلاً، بل هو واقع حقاً، لقال الرازي: لا يمكنني أن أثق بما يفهمه كلامك، مهما صرَّحتَ وحقَّقتَ وأكَّدتَ 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 عبارةً تصرَّح بذلك، وإن لم يكن فيها ذكر دليل عليه. فعلى هذا لو كان أحدهم مكان الرازي فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: انظر كتاب «الشفاء» - مثلاً - لابن سينا في باب كذا، فنظر فوجد تلك العبارة المصرَّحة بعدم الامتناع، لصدَّق [٣٢١/٢] وقال: اطمأنَّ قلبي. لكن لو قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: انظر كتاب الله تعالى في سورة كذا، فنظر فوجد آيةً أصرَّحَ من عبارة ابن سينا وأوضح، كما اعتدَّ 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، وعَلِمَ 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 سيروني بأعينهم في الآخرة = لكان عندهم على الرجل أن لا يجزم بذلك، مهما تكرر إخبارُ الله تعالى بالرؤية وبعدم امتناعها، بل عليه أن يطالب الله عز وجل بدليل عقلي على الجواز. فلو لم يُسمِعِ الله تعالى دليلاً، ورجع، فلقي رجلاً آخر، فأخبره، فذكر له الرجلُ قياساً من مقاييسهم التي تقدّم حالها في الباب الأول يدل على الجواز، فنظر، فلم يتهياً له قدحٌ فيه = لصدّق حينئذ. وكذلك لو لم يذكر صاحبه قياساً، ولكن أراه عبارة لابن سينا تُصرّح بعدم الامتناع.

فهذه قضية ذاك القول، بل هذه ثمرة التعمق، بل هذه من مقتضيات دعوى الإمامة بغير حق. بل هذه من نتائج استكراه العقل على أن يخوض فيما لم يُحِط به علماً، ثم إذا سكن إلى شيء والتزمه كان عليه أن يهدم كل ما خالفه. بل هذه عقوبة الخروج عن الصراط المستقيم، واتباع غير سبيل المؤمنين، والرغبة عن طريق السلف الصالحين.

وفوق هذا كلّهُ، فإن كثيراً من النصوص التي ينكر المتعمقون ظواهرها كانت عقول المخاطبين الأولين تقطع بوجوب ما دل عليه بعضها، وجواز ما دل عليه الباقي، كما مرّ في الكلام مع ابن سينا، ويأتي طرفٌ منه في مسألة الجهة وغيرها. فاحتمال الامتناع العقلي كان متفتياً عندهم، فعلى فرض بطلان بعض تلك المعاني، يلزم أن تكون كذباً 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 البتة، بل على هذا لا يلزم أحدًا 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 إدراكها العاقل والأعقل، وهناك قضايا يقع التفاوت فيها، ولكن يتفق أن يكون الرجل فيها أفضل من كثيرين كلهم أعقل منه، إما لأنه يُسّر له من المشاهدة والتجربة والملاحظة والوجدان ما لم يُسّر لهم، وإما لأنه عرضت 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 يعاندوا أو يقصّروا - بغاية الوضوح، فلم يكن عليهم أن يشكوا في جزم عقولهم بها. ولكننا ندعي أن القضايا التي توافق ظواهر النصوص التي ندعي بطلانها، لم تكن عندهم بغاية الوضوح، فكان عليهم أن يشكوا في جزم عقولهم بها فقط.

قلت: هذه دعوى باطلة، فإن من تدبّر وجد 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؟ وهب أنه كان يمكنهم ذلك، أفلم يوجب الله عز وجل عليهم اتباع الشرع ويخبرهم بأنه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ

حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]؟

أفلا يكون في موافقة الشرع لعقولهم على تلك القضايا ما يجبر ما عسى أن يكون عندهم من الشعور بأن جزم عقولهم بها ليس بغاية 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 الرازي: «إن الله إنما يكون مُلبَّسًا على المكلف لو أسمعاه كلامًا يمتنع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره»، فجوابه يُعلم مما يأتي: اعلم أن للمتكلم إرادتين تتفقان تارة، وتختلفان أخرى.

فالأولى: إرادة أن يكون خبره بحسب تركيبه مع قرائنه، حقه أن يفهم منه المخاطب [٣٢٣/٢] هذا المعنى. فإذا لم يكن من المتكلم جهل ولا خطأ ولا عجز، فلا بد أن يجيء خبره مطابقاً لهذه الإرادة.

الإرادة الثانية: إرادة المعنى، كمن يقول: «رأيت أسداً» فقد يريد في نفسه أسداً حقيقياً، وقد يريد رجلاً شجاعاً، فإذا لم يقصد المتكلم الكذب والتلبس وإنما يريد بهذه الإرادة ذلك المعنى الذي حَقَّ الخبر أن يفهم منه، فلا يختلف المعنى في الإرادتين إلا في الكذب والتلبس، فاعرف ذلك.

فإن عنى الرازي بقوله: «... أن يريد به...» الإرادة الأولى، أو الثانية مع تسليم أنها لا تكون في كلام الله تعالى إلا موافقة للأولى، فمآل عبارته أن المكلف لا يمكنه القطع بأن المعنى الذي فهمه من الخبر هو الذي حَقَّ أنه يفهم منه.

فأقول: الرازي يخص هذه الدعوى بمطلبه الثالث حيث يحتمل الامتناع العقلي، ويعترف بحصول القطع في مطلبه الثاني، فأولى من ذلك حصوله في

مطلبه الثالث حيث يكون العقل موافقاً للشرع.

إذا تقرر هذا، فالمخاطبون الأولون كانوا يعتقدون فيما اختص بإنكاره المتعمقون من معاني النصوص وجوب بعضه عقلاً، فيحصل لهم باعتراف الرازي القطع في ذلك. فإما أن يلزم باعتراف الرازي الكذب والتلبس، وإما أن تكون تلك المعاني حقاً، وهو الحق المطلوب.

فإن قال: إنما عنيتُ بالعقل: العقل الصحيح، والمخاطبون الأولون إن اعتقدوا الوجوب العقلي أو الجواز فيما أقول بامتناعه عقلاً أو احتمالاً الامتناع عقلاً، فذاك خطأ منهم.

قلت: المانع عندك من القطع إنما هو احتمال الامتناع، فمن انتفى عنده احتمال الامتناع حصل له القطع. والله عز وجل قد ارتضى عقول المخاطبين الأولين وكلفهم بحسبها، ولم يرشدهم الشرع إلى التعمق في المعقول فيما يتعلق بالدين، بل كره لهم ذلك. فعلى فرض أنهم أخطأوا لعدم تعمقهم، فذاك خطأ لا تبعه عليهم فيه البتة، بل على فرض بطلان تلك المعاني تكون التبعة على من خاطبهم خطاباً يعلم أن من حقه بالنظر إليهم أن يفهموا منه الباطل ويقطعوا به بدون تقصير منهم.

[٣٢٤/٢] وهب أن القطع لا يحصل في كل خبر، فالرازي معترف بحصول الظن القوي، وذلك اعتراف بأن تلك النصوص أو أكثرها من حقها أن يفهم المخاطبون الأولون منها تلك المعاني التي ينكرها المتعمقون. فإنه من الممتنع عادة أن يخطئ المخاطبون الأولون ومن كان مثلهم في فهم تلك النصوص كلها خلاف ما حقها أن يفهموه منها. وإذا ثبت هذا ثبت أن القول ببطلان تلك المعاني تكذيب لله عز وجل، ولا بد.

وأيضاً فالإيقاعُ في ظن الباطل قريبٌ من الإيقاع في القطع به. ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر صاحبه بخبرٍ إنما يحصل لصاحبه الظنُّ لاحتمال أن يكون غلطاً أو أخطأ أو جهلٌ أو عجزٌ أو تعمّد الكذب، ومع ذلك فإنه إذا كذب فعليه تبعه الكذب.

وإن عنى الرازي بقوله: «... أن يريد به...» الإرادة الثانية على زعم أنها قد تخالف في كلام الله تعالى الأولى، فحاصل عبارته على هذا: أن الله تعالى لا يكون مُلبَّساً إلا إذا امتنع عقلاً أن يكون مُلبَّساً، وهذا لا يظهر له معنى إلا أن يكون مغزاه أن الله تعالى إنما يكون مُلبَّساً إذا امتنع عقلاً أن يكذب. فأما إذا لم يمتنع عقلاً أن يكذبَ فالمصدِّق له هو المقصّر، فعلى هذا تكون منزلة ربِّ العالمين عند الرازي منزلة الرجل الذي ديدنه الكذب. فإذا كذب على قوم، فبنوا على خبره، فنالهم ضرر، فلاموه = كان لغيره أن يقول لهم: هذا رجلٌ من عادته الكذب، فأنتم المقصّرون إذ عملتم بخبره، فإن لم تعرفوا عادته فقد كان عليكم أن تثبتوا! والرازي لا يرضى هذا المثل لنفسه، ولا لأقل أصحابه، بل لا يرضى به إنسان لنفسه! ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

وبخ الله تعالى بهذا المشركين على قولهم: إن له سبحانه بنات، مع كراهيتهم أن تكون لهم بنات، ولا أرى المقالة السابقة إلا أكبر من هذه.

وقال تعالى في الذين قالوا: إن له سبحانه ولداً: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥].

وقال سبحانه لقائلي ذلك: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ۝٨٩ تَكَادُ

السَّمَوَاتُ يَنْفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٨٩-٩٠﴾ [مريم: ٨٩-٩٠].

[٣٢٥/٢] وقد اتفق المسلمون على أنه يمتنع عقلاً 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 الرازي 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 غرابٍ الآن 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 الرازي، وإنما اختلف الترتيب. قال السيد الجرجاني^(٣) في شرحه للمطلب الأول، وهو في ترتيب الرازي الثاني: «لأنه - يعني جلوس غراب على منارة الإسكندرية ونحوه - لما كان غائباً عن العقل

(١) (ص ٣٩، ٤٠).

(٢) كذا في (ط). وفي المواقف: «أُثبت».

(٣) في «شرح المواقف» (٢/٥٠).

والحس معاً استحالة 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 تفيد اليقين؟ قيل: لا، لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة، والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان. والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير، والكل لجوازه لا يُجزم بانتفائه، بل غايته الظن. ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي، إذ لو وُجد لُقِّدَمَ على الدليل النقلية قطعاً، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما. وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً. 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 تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها^(٣) التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة. نعم، في إفادتها اليقين في العقلية

(١) «المواقف» (ص ٤٠).

(٢) (ط): «غير يقين». والتصويب من «المواقف».

(٣) (ط): «معانيهما». والتصويب من «المواقف».

نظر؛ لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخلٌ في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه».

أقول: أصل التشكيك كله للرازي، كما يُعلم من بعض كتب أصول الفقه (١).

وأقول: أما نقل اللغة والنحو والصرف، فلا ريب أن هناك ألفاظًا يتفرد بنقلها بعض أهل اللغة، وأوجهًا من النحو والصرف يتفرد بحكايتها بعض أهل العربية، لكن الأعم الأغلب من نقل اللغة والصرف والنحو التواتر، ومحاولة القدح في الجميع بأن البعض ظني مع العلم بأن الأكثر قطعي صنيعٌ أحسُّ من أن 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] وأنه ﴿بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] وأنه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩]. وأوجب على الناس تدبُّره وتصديقه والعمل به، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. ولا شبهة أنه ليس المراد حفظ ألفاظه فقط، وإنما المقصود [٣٢٧/٢] بحفظه بقاء الحجّة قائمةً والهداية دائمةً إلى قيام الساعة. وبهذا يعلم يقينًا أن الشارع لو نقل كلمة عن معناها اللغوي إلى معنى آخر لبيّن ذلك للناس بيانًا واضحًا، ولو بيّن لنقل بيانه، لتكفل الله عز وجل بحفظ الدين، ولما يلزم من

(١) انظر: «المحصول» للرازي (١/٣٩٠-٤٠٧) ط. الرسالة.

انقطاع ذلك أن تنقطع الحجة والهداية، فتقوم الساعة أو يُبعث نبي آخر، وقد علمنا أن الدنيا باقية، وأن محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبيين. وقد تقرر في الأصول أن من الأخبار المقطوع بكذبها ما يُقَلُّ آحادًا والعادة تقضي أنه لو وقع لُقِلَّ متواترًا، فما لم يُنقل آحادًا من ذلك فالقطع بعدم وقوعه أوضح.

وفوق هذا فإن السياق كثيرًا ما يعيّن 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 كثيرًا ما يدل السياق في الكلمة التي قد ثبت أن الشارع نقلها على أنها في ذلك الموضع ليست بالمعنى المنقولة إليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: ٣٢]، وغير ذلك^(١)، فما بالك بما لم يأت أنه نُقِلَ 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 (تزكوا) في الثانية منقول عن وضعه اللغوي، وهذا وإن ظهر في لفظ (يصلون) فلا يظهر في لفظ (تزكوا)».

وعقّب عليه المؤلف قائلاً: «عبارتي 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 يردّه ما تقدّم من تكفّل الله عز وجل بالبيان وبحفظ الشريعة، وقضاء العادة بأنها لو كانت هناك قرينة لنُقلت. 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 وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [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 يُعقل أن يكون النص في العقائد، ثم تخفى القرينة على جميع الصحابة ثم لا يبيّن الله لهم، أو يعرفها جماعة منهم ثم لا يباليون بنقلها، ولا يبعثهم الله تعالى على نقلها نقلاً متواتراً يصل إليه علماء الرواية فيشيّعونه ويذيعونه؟! ولا ريب أنه كما كان الصحابة مخاطبين بالنصوص فكذلك من بعدهم، وكما تترتب 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 يستغني بعض النقلة باشتهارها فلا ينقلها مع النص. لكن لا يلزم من هذا أن لا تُنقل، بل لا بد من النقل لما تقدّم. فإذا طلبها العلماء في مظانّها فلم يجدوها، وحقّها أن تُنقل نقلاً متواتراً تواتراً يناله العلماء = قطعوا بأنها لم تُنقل كذلك، فقطعوا بعدمها، فقطعوا بأن النص على ظاهره.

وليس الحال فيما يتعلق بالعقائد كالحال فيما يتعلق بالأحكام، فإن

الأحكام يجوز فيها أن تنقل القرينة آحادًا فقط؛ لأن الخطأ في ذلك أمر هيِّن. وقد يكون الخطأ بالنظر إلى النصوص في الأحكام صوابًا بالنظر إلى الحكمة، فإن القوانين الشرعية تبنى على الأغلب في الحكمة، ولكن الله تبارك وتعالى يتولى تطبيق الحكمة بقضائه وقدره. فكما فرض الله تعالى الحكمَ بشهادة العدلين، وقد يتفق أن يخطئ عدلان، لكن الله تبارك وتعالى يتولَّى في مثل هذا تطبيق الحكمة بقضائه وقدره؛ فكذلك قد يعرف القاضي دليلًا عامًا فيقضي به، وهناك مخصَّص 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 يُعقل تغيير الحكمة فيها، وكما يضرُّ فيها القطعُ بالباطل فقريب منه الظن. فهَبْ 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 يَحمد من أصحاب المقالات من يوافق ذاك الظن، ويذم من خالفه لغير حجة صحيحة.

وبالجملة فمن تدبَّر القرآن والسنة وآثار السلف لم يخفَ عليه الحقُّ في كثير منها، وأنه [٣٢٩/٢] لا يمنعُه عن القطع والاستيقان - إن منعه - إلا الشبهات المحدثَّة 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، ويكفر بها.

وأما الذين يكونون كما قال الله عز وجل: ﴿مُذَبِّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لِآ إِلَى هَوَاهُ وَلَا إِلَى هَوَاهُ﴾ [النساء: ١٤٣] فقد عرفتَ حالهم. ووراء ذلك أقوام يجهلون ما عليه العقولُ الفطريةُ كعقول المخاطبين الأولين أو يتجاهلون!

ويغفلون عن قوانين البيان أو يتغافلون! ولا يعرفون وهن النظر المتعمق فيه، أو يعرفون وينكرون! ولا يتدبرون النصوص، فيعرفوا دلائلها القواطع، أو يتدبرون ويجحدون! ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤].

و بالجمله، فأسلافنا على ثلاث طبقات:

الأولى: من وضح لنا اعتصامه بالكتاب والسنة، فهؤلاء الذين نتولاهم.

الثانية: من وضح لنا تهاونه بالكتاب والسنة، فعلينا أن نتبرأ منهم.

الثالثة: قوم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يعفو عنهم ويعذرهم.

وعلينا أن نحمدهم فيما أصابوا فيه، ونبرأ مما أخطأوا فيه. والله المستعان.

فأما ما ذكره العضد من المعارض العقلي، فقد علمت حاله في الكلام مع

الرازي. وقوله: «والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة»، ففيه

قصور شديد، بل قد تفيد اليقين من أوجه أخرى كما سلف.

ثم نكس، فقال: «نعم في إفادتها اليقين في العقلیات نظر، لأنه مبني على

أنه هل يحصل بمجردھا الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل

في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه».

أقول: لا ريب أنه من المتيسر في كثير من الكلام - إن لم نُقل في أكثره -

أن يحصل القطع بالمعنى الذي حقه أن يفهم منه. وإنكار هذا مكابرة. ثم إذا

حصل القطع بهذا في كلام من يمتنع عليه قطعاً الغلط، حصل القطع بأنه أراد

أن يكون الكلام كذلك، أي حقه [٣٣٠ / ٢] أن يفهم منه ذلك المعنى. فإذا كان

ممتنعاً عليه قطعاً أن يكذب خطأ ولا عمداً حصل القطع بصحة ذلك 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 يُكذِّب المتكلم بالنصوص. فإذا زاد على هذا، فردَّ بعض تلك النصوص أو حرَّفها إلى غير المعاني التي يعلم أن حقَّها بحسب قانون الكلام أن تُفهم منها، فهو مكذِّب للمتكلم بها، ولا بد.

ومن وقف عن نفي حصول القطع وإثباته مع معرفته بقوانين الكلام، فإن كان واقفاً في المسائل التي يختلف فيها السلفيون وغيرهم أو غالبها، فهو غير جازم بتصديق المتكلم بالنصوص. وإن كان يردُّ كثيراً من تلك النصوص أو يحرِّفها، فلا معنى لوقفه بل هو مكذِّب البتة.

فإن قيل: قد يخطئ في فهم النصوص التي خالفها.

قلت: إنما يتجه الحمل 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 المتكلم أو يلاحظه تميمًا لمقصود الكلام وهو الإفهام. فتارة تكون فائدتها تأسيسية وذلك حيث يتوقف عليها الفهم أو تعيين المراد أو تبيينه، وتارة تكون تأكيدية وذلك حيث توافق ما يدل عليه الكلام.

الضرب الثاني: العلامات والأمارات الدالة على بعض الأمور، كأن نعلم أن القاضي مريض مرضاً خطراً ثم نسمع البكاء من بيته، ويُدعى الغسالون والحفَّارون 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 للصلاة، فيقدمون للإمامة أكبر أبناء القاضي، فيتقدم ويقوم حيث يقوم الإمام من جنازة الرجل، ثم يُذهب 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 [٢/ ٣٣١] مخبرًا يخبر بموته. وهذه الأمارات قد تقوى وتكثر حتى يحصل القطع بموت القاضي، وذلك حيث يستحيل في العادة أن يتفق اجتماع مثلها لغير موته.

فإذا فرضنا أنه عندما سمعنا البكاء من بيت القاضي خرج طيب كان قد دُعي قبل ساعة، فسئل، فقال: مات القاضي؛ فهذا الخبر قد يحصل به وتلك الأمارات القطع حتى على فرض عدم الخبر.

وهذا الضرب قد تحتاج إليه أخبار الناس لوجهين:

الأول: تثبيت صدق المخبر.

الثاني: الدلالة على معنى الخبر حيث لم يكن صريحًا، كما لو كان الطيب لما سئل قال: «مات رجل كبير».

فأما الشرع، فإنه غنيٌّ عن تثبيت صدق أخباره، وإنما الشأن في ثبوت أنه أخبر، ثم في معنى الخبر، وكلا الضربين يدخل فيما يتعلق بالعقليات، كما يدخل في غيره.

وَجَارَى السيد الجرجاني في «شرح المواقف» المتن، ثم قال^(١): «وقد

(١) (٢/ ٥٨).

جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية...».

أقول: قد رجع الرازي كما تقدّم، ولله الحمد. والسيد هذا هو المصريح في البيان كما في بحث الاستعارة من «حواشي عبد الحكيم على المطول»^(١) بأن الكذب العمد لا ينصب صاحبه قرينة، «بل يروج ظاهره لكن لا مانع من قصد التأويل في ذهنه».

وجارهما المحشي عبد الحكيم^(٢)، ثم قال: «هاهنا بحث مشهور، وهو أن المبنى لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل، وهو قائم في العقلات أيضًا، وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتًا وانتفاءً لا يلزم أن يكون من الممتنعات، لجواز إمكانه الخالي من العقل. فينبغي أن يُحمل كل ما عُلم أن الشرع نطق به على هذا القسم، لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه. فالحق أن النقلية أيضًا يفيد القطع في العقلي 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 العقلات إفادته الجزم بعدمه محلّ نظر، بناءً على أن إفادته الإرادة^(٣) محلّ له، لا أنه^(٤) بعد ما عُلم مراد الشارع يقيناً في العقلي والنقلية يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الأول، فإنه غير مسلم».

(١) «فيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح» (٤/١٥٢).

(٢) كذا في الأصل، والصواب: «المحشي حسن چلبي»، انظر «حواشيه» (٢/٥٨).

(٣) (ط): «لإرادة». والتصويب من الحواشي.

(٤) (ط): «لأنه». والتصويب من الحواشي.

أقول: لا شك أن هذا الذي زعمه مخلصًا 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 أطراح تلك الشبه وتصديق الشرع، وكبرُ عليهم أن يصرّحوا بتكذيب الشرع، فحاولوا أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً، وهيئات!

وكذلك السعد التفتازاني جرى في «المقاصد» و«شرحها»^(١) على أن النصوص لا يُحتج بها في مقابل تلك الشبه، وجمّجَمَ في ذاك الموضوع 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 البيانين - ومنهم التفتازاني والجرجاني وعبد الحكيم - أن الكلام إذا كان حقّه أن يُفهم منه مع ملاحظة قرينة - إن كانت - خلافُ الواقع، لم تخرجه الإرادة التي هي التأويل الذهني عن كونه كذباً. وتقدّم بعض ما يتعلق بذلك، ومَرَّت عبارة الجرجاني قريباً. فمتى تحقق في النص أنه ظاهر بيّن في معنى، ولا قرينة تصرف عنه، ففرض بطلان ذاك المعنى مستلزمٌ أن الكلام كذب، وأن المتكلم كاذب ولا بد. ويتأكد ذلك إذا كان الكلام بعيداً جداً عن احتمال غير ذاك المعنى، فإنه يتحقق حينئذٍ عدم العلاقة مع عدم القرينة.

وزعم الجرجاني في «شرح المواقف»^(٣) أن القول بأن الأدلة النقلية لا

(١) (٤/٥٠).

(٢) انظر (ص ١٧٨ - ١٨٨، ١٩٥ - ٢٠٣، ٢١٢).

(٣) (٢/٥١، ٥٢).

تفيد اليقين هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة. فإن صح هذا، فهو بالنظر إلى متأخري الطائفتين، فأما المتقدمون فلا يُظنّ 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 [٣٣٣/٢] فيما ذهبوا إليه، وأنها لذلك قرينة صحيحة تُوجب تأويل ما يخالفها. وقلّ عالمٌ إلا وقد خالف بعض النصوص، وكما لا يلزم من ذلك إنكارُ أن تكون النصوص حجة، فكذلك لا يلزم إنكارُ أنها قد تفيد اليقين. بلى، إذا كثرت المخالفة وفُحِشَتْ فقد يتجه الحكم. والله أعلم.

المحكم والمتشابه

كثير من المتعمقين يسترون تكذيبهم للنصوص بدعوى أن ما يخالفونه منها هو من المتشابه المنهي عن اتباعه. وقد كثر الكلام في المحكم والمتشابه، وسألخص ما بان لي راجياً من الله تعالى التوفيق.

المعنى المتبادر من كلمتي «محكم» و«متشابه» أن المحكم هو المتقن الذي لا خلل فيه، والمتشابه هو الذي يشبه بعضه بعضاً. والقرآن كلام رب العالمين، أحكم الحاكمين، العليم القدير؛ فلا بد أن يكون كله محكماً. وينبغي أن يُعلم أن إحكام الشيء يختلف باختلاف ما أُعدَّ له، ففي البناء يختلف الإحكام في الحصن ودار السكنى وقصر النزهة. وهكذا يختلف الإحكام في حُجْر الدار الواحدة كالمجلس والمخزن والمطبخ والحمام. ويختلف المُعدُّ لغرض واحد باختلاف الأحوال، فالمجلس الذي يصلح للشتاء قد لا يصلح للصيف، والذي يصلح للصيف في بلد لا تكون فيه السَّموم قد لا يصلح في بلد تكون فيه. وهكذا الكلام، كما يقوله البيانون في تفسير البلاغة. فمهما يكن في بعض الآيات مما يزعمه بعض الناس خللاً، فهو بالنظر إلى ما أُعدَّت له الآية عين الإحكام.

وهناك صفات تشترك فيها آيات القرآن، كالإحكام والصدق وغير ذلك من الصفات المحمودة. فيصح أن يقال: إن القرآن كله متشابه، كما أنه كله محكم. وقد وصفه الله تعالى [٣٣٤/٢] بهذين الوصفين، قال تعالى: ﴿الرَّ كُنْتُ أَحْكَمَتْ أَيْنُهُ، ثُمَّ فَضِلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [فاتحة سورة هود].

وقال عز وجل: ﴿يَسَّ (١) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ [فاتحة سورة يس].

وقال سبحانه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

فيبقى النظر في قوله تعالى: ﴿الْعَمَّ (١) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...﴾ إلى قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧) رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ فواتح سورة (آل عمران).

دل هذا أن منه آيات محكمات غير متشابهات، وآيات متشابهات غير محكمات، فلا بد أن يكون الإحكام والتشابه هنا بمعنى غير الأول، فما هو؟

أشهر ما روي 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 عُرف من عادة السلف أنهم يفسرون الآية ببعض ما تناوله، وذلك على سبيل التمثيل، وأنهم كانوا يطلقون النسخ على ما يشمل البيان بالتخصيص ونحوه، فيمكن أن يُشرح ذاك^(١) القولان على ما يأتي:

القول الأول: أن المحكمات هي كل آية بينة بنفسها، والمتشابهات ما تحتاج إلى أن يبيتها غيرها، كالمنسوخ والمجمل بنوعيه.

(١) (ط): «ذلك».

القول الثاني: أن المحكمات كل آية يتهاً للسامع مع معرفة معناها الذي سيقت لبيانه أن [٢/٣٣٥] يعرف ما تتوق 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 حياةً خالدة يحاسبون فيها على ما قدّموه في الدنيا ويُجزّون به، ليستعدّوا لها بالإيمان والعمل الصالح والاستكثار منه، واجتناب الكفر والظلم والفسوق والعصيان. فهذا هو المقصود، ولكن كثيراً من النفوس تخطّاه متعطّشة إلى معرفة وقت قيام القيامة. قال الله تعالى:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجِيبُهَا لَوْفَهَا إِلَّا هُوَ نُقِلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْثَةٌ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

﴿حَفِيٌّ عَنْهَا﴾: معنيٌّ بالسؤال عن وقتها حتى علمته. فردّ الله تعالى عليهم بأن رسوله ليس مثلهم في الحرص على معرفة ذلك، لأنه يعلم أن المهم هو الاستعداد لها، فهو مستعدّ، فلا يهّمه أن تقوم بعد لحظة أو بعد ألوف القرون. وفي القرآن عدة آيات أخرى في هذا المعنى.

وفي «الصحيحين»^(١) عن أنس «أن رجلاً قال: يا رسول الله متى الساعة؟ قال: «ويلك! وما أعددت لها؟» قال: ما أعددت لها إلا أنني أحب الله ورسوله. قال: «أنت مع من أحببت». قال أنس: فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الإسلام فرحهم بها». عدل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المهم، ونبّه على أن المحبة تقتضي المعية. فمن صدق حبه لله ورسوله كان

(١) البخاري (٦١٧١) ومسلم (٢٦٣٩).

معهما في الدنيا بالإيمان والطاعة والاتباع، فيحبُّه الله، فيُنيله المعية في الآخرة بالنجاة والدرجات. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]. وتفاوتُ المعية في الدنيا دليل تفاوت المحبة، وقضية ذلك تفاوت المعية في الآخرة، ويزيد الله تعالى من شاء من فضله.

ويدخل في المتشابه على القول الثاني الآيات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وغيبه، كقوله تعالى فيما قصَّه من خطابه لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ [ص: ٧٥].

فالآيات سيقَّت لِحُضْر بني آدم على مخالفة الشيطان وتحذيرهم من طاعته أو فعل مثل فعله، وبيان عداوته لهم، وبيان إقامة الله عز وجل الحجة عليه، وبيان أن الله تعالى شَرَّف أباهم بأن خلقه بيديه سبحانه، وبيان أن له سبحانه يدين كما يليق بعظمته. وهذه المعاني ظاهرة لا لبس [٣٣٦/٢] فيها، لكن النفس قد تتخطاها إلى الخوض في كُنْهِ اليدين وكيفيتهما.

فعلى كلا القولين تكون تلك الآيات محكمة، أي متقنة على ما اقتضته الحكمة. وفي بقاء المنسوخ بعيداً عن ناسخه، والإتيان بالمجمل بنوعيه ابتلاءً من الله لعباده، فيكون عليهم مشقة وعناء في استنباط الأحكام؛ لاحتياج ذلك إلى الإحاطة بنصوص الكتاب والسنة واستحضارها. وفي ذكر ما لا سبيل للعباد إلى معرفة كنهه وكيفيته، مع ما يتعلق بذلك من المعاني الظاهرة، ابتلاءً لهم ليمتاز الزائع عن الراسخ. وقد تقدمت حكمة الابتلاء في أوائل الرسالة.

ويبقى النظر في وجه تسمية تلك الآيات متشابهات. والذي يظهر أنه

ليس المراد أنها يشبه بعضها بعضًا، بل المراد - والله أعلم - أن كل آية منها متشابهة، أي يمكن أن تُحمَل على معانٍ متشابهة في أنه لا يترجح بعضها على بعض رجحانًا بيّنًا.

وفي حديث «الصحيحين»^(١): «الحلال بيّن، والحرام بيّن، وبينهما مشبّهات...». وفي «فتح الباري»^(٢): «في رواية الأصيلي: «مشبّهات»... وهي رواية ابن ماجه^(٣)، وهو لفظ ابن عون... ورواه الدارمي^(٤) عن أبي نعيم شيخ البخاري بلفظ: «وبينهما متشابهات»...».

واشتبهوا وتشابهوا يأتیان بمعنى واحد، شأن افتعل وتفاعل في كثير من الكلام. فالأمر الذي بين الحلال والحرام متشابه الحل والحرمة في الاحتمال، يحتمل كلاً منهما كما يحتمل الآخر، لا يترجح فيه ذا ولا ذاك. فهكذا - والله أعلم - تكون الآية المتشابهة يتشابه فيها معنيان فأكثر. وانطباقُ هذا على المجمل الذي لا ظاهر له واضح، فأما الذي له ظاهر فإنما يقع حيث تكون هناك قرينة تقاوم ظهوره، كما أوضحته في رسالتي في «أحكام الكذب». وبذلك يصير في حكم الأول، هذا بالنسبة إلى الصحابة.

فأما من بعدهم، فقد علم المسلمون أن في النصوص ما هو منسوخ نسخته نصٌّ آخر بعيد عنه، وما هو عامٌّ خصَّصه نصٌّ آخر، وما هو مطلق قيده

(١) البخاري (٥٢، ٢٠٥١) ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير.

(٢) (١٢٧/١).

(٣) رقم (٣٩٨٤).

(٤) رقم (٢٥٢٤).

نص 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. وقس على هذا حال الباقي، فثبت التشابه.

وأما ما لا سبيل إلى علم تأويله، أو قل: كنهه وكيفيته، كاليدين في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ فإنه لا يبقى إلا التخرُّص، ولا حد له، فقد يتخرص الإنسان وجهين أو أكثر، ومعلوم أنه لا يتبين واحد من ذلك بيانياً واضحاً، فثبت التشابه.

وكلا القولين يمكن تطبيقه على السياق.

أما القول الأول فأهل الزيغ يتبعون المنسوخ والمجمل، فتارة يعيون القرآن بالتناقض - زعموا - وبعدم البيان. وتارة يتشبثون بذلك لتقوية أهوائهم كما فعل النصارى، إذ تشبثوا بما في القرآن من إطلاق الكلمة والروح على عيسى، وكما فعل المشركون عندما سمعوا قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]. وتارة يتغنون 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، تارة ابتغاء الفتنة، بأن يعيبوا القرآن والإسلام بزعم أنه جاء بالباطل، فيزعمون أن لفظ ﴿يَدَيَّ﴾ معناه أن الله سبحانه يدين مماثلتين ليدي الإنسان يجوز عليهما ما يجوز على

يدي الإنسان، ثم يقولون: وهذا باطل، ثم يوجّه كلُّ منهم ذلك إلى هواه. فمنهم من يستدل بذلك على أن القرآن ليس من عند الله، وأن محمداً ليس نبي، ومنهم من يستدل بذلك على أن القرآن جاء بالباطل مجاراةً لعقول الجمهور، إلى غير ذلك. وتارةً ابتغاءً تأويله، فمنهم من يذهب يتخرّص تخرّص هشام بن الحكم وأصحابه وغيرهم من المشبهة الضالة، ومنهم من يحرف تلك النصوص بحملها على معاني بعيدة، كقول بعضهم: إن اليدين هما القدرة والإرادة وغير ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ ينطبق على كلِّ من القولين، إلا أنه على القول الأول يكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ عطفًا، والمعنى أن الراسخين يعلمون تأويله أيضًا. وعلى القول الثاني يكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ استثناءً، [٣٣٨/٢] فهم لا يعلمون تأويله، وإنما امتازوا بأنهم لا يتبعونه اتباع الزائغين، بل يقولون: ﴿آمَنَّا 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 ممن 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: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ تأويل اليدين:

(١) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٥/٢٢٠) وابن المنذر في «تفسيره» (٢٥٨).

(٢) كما في «تفسير الطبري» (٥/٢١٨) و«تفسير عبد الرزاق» (١/١١٦) و«المستدرک» (٢/٢٨٩).

حقيقتهما 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 مآله أي ما يؤول إليه، وهو المقصود من فعله، كسلامة السفينة من غضب الملك، وسلامة أبوي الغلام من إرهاقه، وسلامة كنز اليتيمين؛ وإما بيان أن الفعل يؤول إلى ذلك المآل. قال الله تعالى فيما قصّه عن صاحب موسى: ﴿سَأْنِيْكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]، ثم أخبره بأن القصد من تلك الأفعال أن تؤول ذاك المآل، ثم قال: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]. وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ 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 قصّه الله تعالى عنه: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وإما بيان ما تؤول إليه، وذلك تعبيرها. ومنه ما قصّه الله تعالى من قول يعقوب [٣٣٩/٢] ليوسف: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]، ثم قال تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٢١]، ثم قول يوسف: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ١٠١].

ويحتمل المعنيين ما قصّه الله تعالى من قول صاحبي السجن ليوسف: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٣٦]، وقوله لهما: ﴿إِلَّا نَبِّئَاكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٣٧]،

وقول الناجي منهما للملك ومن معه: ﴿أَنَا أَنْتُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٤٥]
بعد قول أصحاب الملك: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَالِمِينَ﴾ [يوسف: ٤٤].

وتأويل الكلام: إما مآله الخارجي، وهو الواقع في نفس الأمر إذا كان الكلام خبرًا، والفعل المأمور به إذا كان أمرًا، وقس على ذلك. قصَّ الله عز وجل في سورة (الأعراف) حال القيامة والجنة والنار، ثم قال: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عَلَيْهِمْ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٢-٥٣].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ إلى أن قال:
﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ- وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٧-٣٩].

وفي «صحيح مسلم»^(١) من حديث عائشة: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحان الله وبحمده اللهم اغفر لي، يتأول القرآن». تريد - والله أعلم - : يأتي بتأويل قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣].

وإما مآله المعنوي كأن يقال: تأويل «رأيت أسدًا يرمي»: رأيت رجلًا شجاعًا. وإما بيان أحدهما، وهذا هو المسمى بالتفسير.

ويحتمل هذا والذي قبله قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في

(١) رقم (٤٨٤)، ولفظه: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي». وهو في «صحيح البخاري» (٨١٧، ٤٩٦٨).

ابن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(١). فعلى الأول يكون المعنى: علمه المعاني التي تؤول إليها النصوص، وعلى الثاني يكون المعنى: علمه أن يؤول النصوص، أي يبين 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 اليمين هو العلم بالكُنْه والكيفية، فأما العلم الإجمالي الذي يتوقف عليه الإيمان بأن الله تعالى يدين على الحقيقة، فهذا يحصل للمؤمنين، وبه يكونون مصدقين لخبر الله عز وجل. وبذلك يخلصون من تكذيبه، ويمتازون عن الزائغين المتبعين له ابتغاء الفتنة. وبقناعتهم به يمتازون عن الزائغين المتبعين له ابتغاء 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 كل نص من تلك النصوص يحتاج إلى بيانين:

الأول: بيان صحة ذاك الظاهر أو بطلانه.

الثاني: بيان المعنى المراد.

(١) أخرجه أحمد (٣٠٣٢، ٣١٠٢) وابن حبان (٧٠٥٥) وغيرهما من حديث ابن عباس. وإسناده صحيح. وأصله في «الصحيحين» بغير هذا اللفظ.

فأما البيان الأول فيحصل بالعقل، ويحصل بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ السورة، فقد بينَّ العقل وهاتان الآيتان وغيرهما بطلانَ ظواهر تلك النصوص التي نتأولها، فوجب أن يكون المرادَ بها معانٍ أخرى صحيحة. فأما 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 أبرياء 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 فيدَّعون أن تلك النصوص صريحة في تلك المعاني لا تحتمل التأويل. فاحتاج أئمتنا إلى بيان الاحتمال، فمن لم يجزم منهم بمعنى معيَّن فلم يأتِ^(١) بما يُنكر عليه. ومن جزم بذلك فقد ينكر عليه من يذهب إلى أن الراسخين لا يعلمون ذلك، أي أنهم وإن علموا بطلان الظاهر، وأن المراد غيره، فلا يعلمون التأويل وهو المعنى المراد؛ لاحتمال النص عدة معان. لكن قد يقال: إذا كان المعنى الذي جزم به ذلك الجازم صحيحاً في نفسه فالخطب يسهل^(٢)، [٣٤١/٢] وذلك كالقائل: إن المراد باليدين في قوله

(١) كذا في (ط): «فلم يأت» بإثبات الفاء، والأولى حذفها.

(٢) (ط): «تسهل».

تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] القدرة والإرادة، فإن هذا معنى صحيح في نفسه، للعلم بأن الله تعالى قدرة وإرادة، وأن لهما تعلقاً بخلق آدم. فإن فُرِضَ أن المراد باليدين في الآية معنى آخر، فليس في الجزم المذكور كبير حرج.

فالجواب عن هذا كُله يُعَلَم مما تقدّم 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 دَلَّ العقل الصريح - الذي يصح أن يكون قرينةً بأن يكون من شأنه أن لا يخفى على المخاطب إذا تدبّر - على امتناع ذاك الظاهر لم يبقَ ظاهراً، ضرورة أن القرينة ركن من الكلام، وإلا كان النص برهاناً على الوقوع فضلاً عن الجواز، ضرورة أنه إن لم يكن كذلك كان كاذباً، وقد قامت البراهين على استحالة أن يقع الكذب من الله تعالى ولا^(١) من رسوله.

فإن قيل: لا يلزم من فرض البطلان التكذيب، لجواز تأخير بيان المجمل الذي له ظاهر.

قلت: من أهل العلم من يمنع تأخير البيان البتة، فعلى هذا تسقط شبهتكم من أصلها. ومن أجاز التأخير فمحلّه 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): «كدافع» تحريف.

قرينة تدافعه وجب الجزم بأن ذاك الظاهر هو المراد.

وهناك نصوص في الأحكام يمثلون بها لما ادَّعوه 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 مخالفاً 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 يتأتى في النصوص المتعلقة بالأحكام، دون النصوص المتعلقة بالعقائد. [٢/٣٤٢] والفرق بين النصوص التي قيل إنها كانت من المجمل الذي له ظاهر غير مراد، وهي متعلقة بالأحكام، وبين النصوص المتعلقة بالعقائد التي ينفرد المتممقون بإنكار ظواهرها = من وجوه:

الأول: أن الأولى يُعقل فيها تأخر الحاجة، كآية تنزل في شوال، وتتعلق بحكم لصيام رمضان. فأما الثانية، فالحكم المقصود منها يتعلق بالاعتقاد، وهو يحصل عقب السماع، فوقت الحاجة فيها هو وقت الخطاب.

الوجه الثاني: أن الأولى يُعقل فيها قيام قرينة تدافع الظهور. وأما الثانية فبعيدة عن ذلك؛ لأن كثيراً منها أو أكثرها كانت موافقة لعقول المخاطبين، فدلالة العقل تدفع ما قد يحتمل من قرينة، وتُصير النص صريحاً في ظاهره.

الوجه الثالث: أن الأولى لا تخلو عن فائدة، فقد ذهب جمعٌ من أهل العلم إلى أن من احتاج إلى عمل، ووجد نصًّا يتعلّق به إلا أنه يحتمل أن يكون له ناسخ أو مخصّص أو مقيد، ولم يمكنه البحث حالاً = كان عليه العمل بذلك النص، ثم يبحث. ويشهد لهذا أن استقبال بيت المقدس، نزل نسخه، وأناسٌ من المسلمين غائبون عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فبقي الحكم في حقهم استقبال بيت المقدس حتى بلغهم النسخ. وكذلك تحريم الخمر نزل، وأناسٌ من المسلمين غائبون، فبقي الحكم في حقهم جلّها حتى بلغهم التحريم. هذا مع أن من أولئك الغائبين من غاب بعد أن علم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتوقع نسخ القبلة وتحريم الخمر.

وعلى هذا فإذا جاز أن تنزل في شوال آيةٌ تتعلّق بحكم صيام رمضان، وتكون مجمّلة لها ظاهرٌ غيرٌ مراد، وتكون هناك قرينة تدافع ذلك الظهور، فسمعها بعض المسلمين ثم غاب، وطالت غيبته حتى دخل رمضان = كان عليه العمل بتلك الآية، وإن كان محتملاً عنده أنه نزل بعد غيبته ما يبيّن أنها على خلاف الظاهر.

فهذا ونحوه إنما يعقل في الأحكام التي يعقل فيها الاختلاف، فيكون الحكم حقًّا في وقت أو حال، وباطلاً في غيره. فأما الاعتقادات، فإنما تكون على حال واحدة.

الوجه الرابع: أن الظهور في الأولى ضعيف واحتمال خلافه قوي. وذلك كالعموم، وقد قيل: ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ؛ وكالإطلاق وهو قريب من ذلك. والثانية كثير منها [٣٤٣/٢] أو أكثرها صريحة في المعاني التي ينكرها المتعمّقون، وما كان كذلك فلا مجال لتجويز أن يكون ذلك المعنى غير مراد؛

لأن ذلك يكون تكذيباً له.

الوجه الخامس: أن الأولى قليلة حتى أنكر جمع كثير من أهل العلم وقوع تأخير البيان، بل أنكروا جوازه. والثانية كثير جداً.

الوجه السادس: أن الأولى توجد النصوص المبينة لها صريحة واضحة في البيان. والثانية لا يوجد نص واحد يبين في خلافها. وقد مرّ 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 يصحّ عن أحد منهم قولٌ يخالف معانيها التي ينكرها المتعمقون، بل جاء عنهم مما يوافقها ويقرّر معانيها وما يشبهها الكثير الطيب. وزعمكم أن السلف كانوا يعتقدون بطلان تلك المعاني، من العجب العجاب. ودونكم الحقيقة.



في عقيدة السلف وعدة مسائل

من تدبر القرآن وتصفح السنة والتاريخ علم يقيناً 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 الحُصُّ على ذلك. وهذا يقضي قضاءً باتاً بأن عقائدهم هي العقائد التي يُثمرها المأخذان السلفيان، يقطعون بما يفيدان فيه عندهم القطع، ويظنون ما لا يفيدان فيه إلا الظن، ويقفون عما عدا ذلك. وهذا هو الذي تبيّنه الأخبار المنقولة عنهم، كما تراها في التفاسير السلفية وكتب السنة، وهو الذي نقله أصاغر الصحابة عن أكابرهم، ثم نقله أعلم التابعين بالصحابة وأخصهم بهم وأتبعهم لهم عنهم، ثم نقله صغار التابعين عن كبارهم، وهكذا نقله عن التابعين أعلم أتباعهم بهم وأتبعهم لهم، وهلم جرّاً.

وهذا هو قول السلفيين في عقيدة السلف، ويوافقهم عليه أكابر النظّار. صرّح بذلك من لم ينصب نفسه منصب المدافع عن الدين والمحامي عن عقائد المسلمين كابن سينا وابن رشد، وأشار إليه من نصب نفسه ذاك المنصب، كما يأتي في مسألة الجهة. وأما من دون هؤلاء فمضطربون: فمنهم من يقف، ومنهم من يزعم أن السلف كانوا واقفين في غالب العقائد التي اختلف فيها من بعدهم، يُطلقون بألستهم ما يوافق ظاهر النصوص، غير جازمين بأنه على ظاهره أو على غير ظاهره. ومنهم من يتحل 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 مبين للعالم ولا محايد له ولا ولا، ومع ذلك يطلقون أنه تعالى على عرشه فوق سماواته، معتقدين بطلانَ ظاهرِ هذا، ساكتين عن معناه الذي يروونه صحيحًا! وهذا القول الأخير شهره المتعمقون حتى لا يكاد يخلو عنه كتاب من كتب الخلف في أي فنٍّ كان.

ويمكن أن يتشبثوا في الانتصار له بأن يقولوا: لا نزاع أن السلف كانوا أفضل الأمة [٢/ ٣٤٥] وخيرها وأعلمها بالدين وأثبتها على الحق، وكان أسلافنا من المتعمِّقين علماء خيارًا صالحين، يعرفون فضل السلف، فلم يكونوا ليخالفوهم.

فيقال لهؤلاء: إن أسلافكم ذهبوا إلى أنه لا يُحتجُّ 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 المتعمِّق فيه. ثم اعترض بعضهم نصوص القرآن التي تخالف رأيه ورأي أشياخه من المتعمِّقين، فحاول صرفها عن معانيها، مع أنه في مواضع أُخر يقرُّر أن مثل ذلك الصرف لا يسوغ، وأن الخبر إذا كان صريحًا في معنى، أو ظاهرًا فيه، ولا قرينة صحيحة تصرف عنه، فزعم أن ذاك المعنى غير واقع تكذيب للخبر، وإن زعم أن المخبر تأوَّل في نفسه معنى آخر، كما تقدم إيضاحه غير مرة. وهكذا تصدَّى بعضهم لنصوص السنة التي تخالف رأيه ورأي أشياخه، فردَّ بعضها زاعمًا أنها مخالفة للعقل، وحاول صرف بعضها عن تلك المعاني، كما صنعوا في نصوص القرآن.

ولعلمهم بظهور سخافتهم فيما يرتكبونه، يحاولون ترويضه بأمرين:
الأول: زعمهم أن الملجئ لهم إلى ذلك احتياجهم إلى الدفاع عن
الدين، لئلا يلزم من مجيئه بتلك النصوص بطلانه!

الثاني: عيب أئمة المؤمنين الذين يصدقون الله ورسوله، والسخرية منهم
بأنهم لا يعقلون ولا يفهمون، ويسمّونهم «الحشوية» 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،
ويتمنى الموت على دين عجائز نيسابور؛ وكما صنع ابن فورك في كتابه
«مشكل الحديث». وإني والله ما آسى على ابن فورك، وإنما آسى على
مسحوره البيهقي الذي امتلأ من تهويلات ابن فورك وغيره رعباً، فاستسلم
لهم، وانقاد وراءهم.

وكان عبد الرزاق بن همام الصنعاني قد أخذ عن جعفر بن سليمان
الضُّبَعي طرفاً من التشيع، فشنعوا عليه بذلك، حتى قال محمد بن أبي بكر
المُقَدَّمي: فقدتُ عبد الرزاق، ما أفسد جعفرُ بن سليمان غيره! [٣٤٦/٢]
وليت شعري لو كان ابن فورك والبيهقي أدركا المُقَدَّمي ما عسى كان يقول
فيهما!

فأما ما يعترضهم من كلام السلف، فإنهم يصرّحون بقلّة حياءٍ 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 يردُّون القرآن والسنة ويُجهِّلون أئمة السلف، فكيف تظنون بهم
أنهم لا يخالفون السلف؟

فإن قيل: حاصل هذا أنهم كانوا يعتمدون النظر العقلي، وعلى هذا فما أثبتته العقل فهو حق 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 وأولاها به.

قلت: قد مرَّ في الباب الأول أن كلمة «العقل» وقع فيها التدليس، فهناك العقل الفطري الصريح الذي لا التباس فيه، وهو الذي أعدّه الله تعالى ليُبنى عليه الشرع والتكليف، وهو الذي كان حاصلًا للأمم التي بعث الله تعالى فيها رسلَه وأنزل فيها كتبه، وهو الذي كان حاصلًا للصحابة ومَن بعدهم من السلف. فهذا هو الذي يسوغ أن يقال: إن ما أثبتته قطعاً فهو حقٌّ. ودون ذلك نظرٌ متعمِّق فيه، مبنيٌّ على تدقيقٍ وتخَرُّصٍ ومقاييسٍ يلتبس فيها الأمر في الإلهيات ويشتهبه، ويكثر الخطأ واللغط، ويطول النزاع والمناقضة والمعارضة، على ما أوضحناه في الباب الأول. فهذا هو الذي اعتمده أشياخكم مع اعترافهم بوهنه، 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 مَن هو مثلهم وأعرَفُ منهم بالنظر، وبحسبكم أن أكابرهم رجعوا في أواخر أعمارهم، كما مرَّ.

هذا، وما منَّا إلا مَن يعتزُّ بأبائه وأشياخه، ويعزُّ عليه أن يتبين أنهم كانوا على باطل؛ ولكن أقلُّ ما يجب علينا أن نعلم أن آبائنا وأشياخنا لم يكونوا معصومين. وهبْ أنه يبعد عندنا جدًّا أن يكونوا تعمَّدوا الباطل، فما الذي يُبعد

أن يكونوا غلطوا وأخطأوا؟ وعلى كل حال، فليسوا إلا أفراداً من المسلمين وقد اختلف المسلمون. وفي الفرق الأخرى أئمة وأكابر إن [٣٤٧/٢] لم يكونوا أفضل من آبائنا وأشياخنا، فلم يكونوا دونهم. وإذا راجعت نفسك علمت أنك لست بأحق من مخالفتك بالقناعة بما مضى عليه الآباء والأشياخ، وأنه كما يحتمل أن يكون آباؤه وأشياخه هم المبطلين عمداً أو خطأ، فمن المحتمل أن يكونوا هم المحقّين. بل الحق أنه لا حق لك ولا له في التضحية 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 معدنه، ثم إن شئت فاعرض عليه مقالة آبائك وأشياخك، فما وافقه حمدت الله تعالى على ذلك، وما خالفه التمسّت لهم العذر، برجاء أن يكونوا لم يتعمّدوا^(١) الباطل، ولم يقصّروا تقصيراً لا يسعّه 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 هُديت، وإن أبيت إلا التعصب لآبائك وأشياخك، والجمود على اتباعهم، فقد قامت عليك الحجة. والله المستعان.

(١) في (ط): «يعتمدوا» خطأ.

الأينية، أو الفوقية، 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 لسَيِّدِها: «أَعْتَقُها فَإِنها مُؤمِنَةٌ»^(١).

وفي حديث أبي رزين العقيلي^(٢) قال: قلت: يا رسول الله أين كان ربُّنا قبل أن يَخْلُقَ خَلْقَه؟ قال: «كان في عَماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وَخَلَقَ عرشَه علو الماء».

وفي الأثر عن عثمان^(٣) أنه قال لرجل ظنَّه أعرابياً: «يا أعرابي أين ربُّك؟».

[٣٤٨/٢] وأرى أن أسوق هنا عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري في كتابه «الإبانة»^(٤) تأنيساً للمتتبعين 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 «المسند» (١٦١٨٨) والترمذي (٣١٠٩) وابن ماجه (١٨٢). وقال الترمذي: «حديث حسن».

(٣) ذكره ابن قتيبة في «غريب الحديث» (٧٦/٢).

(٤) كتاب مشهور للأشعري طبع مراراً في الهند ومصر، وقد ذكره جماعة من القدماء ونقلوا عنه، منهم الحافظان الشافعيان أبو بكر البيهقي وأبو القاسم ابن عساكر وجماعة آخرون، كما في رسالة ابن درباس المطبوعة مع الإبانة. [المؤلف].

(٥) (٦٠/١). وانظر «مجموع الفتاوى» (٩٣/٥).

قال (١):

«باب ذكر الاستواء على العرش: إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عز وجل مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقد قال الله عز وجل: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ 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: ﴿يَنْهَمْنُنْ أَبْنِي لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (٣٦) ﴿أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كُذِّبًا﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧] كذَّب موسى عليه السلام في قوله: إن الله عز وجل فوق السماوات. وقال عز وجل: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [الملك: ١٦]، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾، لأنه مستوٍ على العرش الذي فوق السماوات، وكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات ... ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله عز وجل مستوٍ على العرش الذي هو فوق السماوات ... (سؤال) وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية: إن قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ 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 أنه في بطن مريم، وفي الحشوش والأخلية، وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم...».

ثم ساق الكلام، وذكر حديث: «ينزل الله عز وجل كل ليلة إلى السماء الدنيا...»^(١) من طرق، ثم قال:

«دليل آخر: وقال الله عز وجل: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقال: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقال: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، وقال: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلَّ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقال: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤] فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستوي على عرشه...»

دليل آخر: وقال جل وعز: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾ أَفَتُكْفُرُونَ بِهِ عَلَىٰ مَا يَبْرَأُ﴾ إلى قوله: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ [النجم: ٨-١٨]، وقال عز وجل لعيسى بن مريم عليه السلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال: ﴿وَمَا قَلْبُوهُ يَاقِينًا

(١) حديث متواتر أخرجه الأئمة في مصنفاتهم. وهو متفق عليه من حديث عدد من الصحابة. ويراجع «شرح حديث النزول» لشيخ الإسلام ابن تيمية.

﴿١٥٧﴾ بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴿[النساء: ١٥٧-١٥٨]. وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى إلى السماء. ومن دعاء أهل الإسلام جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم يقولون جميعاً: يا ساكن العرش. ومن حلفهم جميعاً: لا والذي احتجب بسبع سماوات...

دليل آخر: وقال عز وجل: ﴿ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ﴾ [الأنعام: ٦٢]، وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٣٠]، وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: ١٢]، وقال عز وجل: ﴿وَعَرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف: ٤٨]... فلم يُثبتوا^(١) له في وصفهم حقيقة، ولا أوجب له الذي يُثبتون له بذكرهم إياه وحدانية، إذ كلُّ كلامهم يؤول إلى التعطيل، وجميع أوصافهم تدل على النفي أو التعطيل،.... وروى العلماء عن عبد الله بن عباس أنه قال^(٢): [٣٥٠/٢] «تفكروا في خلق الله عز وجل، ولا تفكروا في الله عز وجل، فإن بين كرسيه إلى السماء ألف عام، والله عز وجل فوق ذلك».

دليل آخر: وروى العلماء عن النبي ﷺ أنه قال^(٣): «إن العبد لا تزول قدماه من بين يدي الله عز وجل حتى يسأله عن عمله». وروى العلماء أن رجلاً

(١) يعني: الجهمية ومن معهم. [المؤلف].

(٢) أخرجه أبو الشيخ في «العظمة» (٢، ٣، ٢٢)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٦١٨، ٨٨٧). وإسناده ضعيف. وانظر «السلسلة الصحيحة» (١٧٨٨).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٤١٧) من حديث أبي برزة الأسلمي مرفوعاً: «لا تزول قدماء عبيد يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيم أفناه، وعن...». وقال: هذا حديث حسن صحيح.

أتى النبي ﷺ بأمة سوداء، فقال: يا رسول الله إني أريد أن أعتقها في كفارة، فهل يجوز عتقها؟ فقال لها النبي ﷺ: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «فمن أنا؟» قالت: أنت رسول الله. فقال النبي ﷺ: «أعتقها فإنها مؤمنة» (١). وهذا يدل أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء».

يعلم من عبارة الأشعري وغيرها أن الأمة كانت مجمعة على إثبات الأينية، غير أن السلف يثبتون الفوقية، والجهمية تقول بالمعية، أي أنه تعالى في كل مكان. وثبت السلفيون على قول السلف على الحقيقة، ووافقهم على ذلك في الجملة فرَّقوا قد انقضت. وصار المتعمقون إلى فرقتين: الأولى تدعي موافقة السلف، والأخرى تُنمى إلى الجهمية. واتفقت الفرقتان على نفي الأينية، لكن الأولى تُطلق ما يظهر منه الفوقية، وتتأول ذلك بالفوقية المعنوية، والثانية: تطلق أنه تعالى في كل مكان، وتتأول ذلك بالعلم والقدرة، وغرضهما التمويه والتمهيد لتأويل النصوص وأقوال من سبق.

و على كل حال، فعبارة الأشعري التي سقناها صريحة واضحة في أنه يثبت الفوقية الذاتية على الحقيقة، والمنتسبون إليه يواربون محتجِّين بأنه ينفي الجسمية.

فيقال لهم: إن كان صرَّح بنفي الجسمية، فيحتمل حاله أوجهًا:

الأول: أن يكون رجع عن ذلك، وقد تقدَّم أن «الإبانة» آخر مصنفاته.

الثاني: أن يكون إنما ينفي الجسمية المستلزمة للمحذور، على حد قول جماعة: «جسم لا كالأجسام».

(١) سبق تخريجه (ص ٥٣٤).

[٢/٣٥١] الثالث: أن يكون يخص اسمَ الجسم بما يستلزم المحذور، ويرى أن ما ثبت لله عز وجل بما ذكره في عبارته السابقة من الفوقية والنزول كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا، والمجيء يوم القيامة، وغير ذلك = لا يقتضي أن يسمَّى جسمًا، وإن كان يستلزم ما يسمِّيه غيره جسمية. وأيا ما كان فلندع الأشعري، وننظر في أصل القضية.

احتجَّ مثبتو الأينية مع النصوص الشرعية وإجماع السلف بأنه لا يُعقل الوجود بدونها. وهذا من أجلى البديهيّات وأوضح الضروريات.

أجاب المتعمقون بأن هذه بديهية وهمية. قال الغزالي في «المستصفى» (ج ١ ص ٤٦): «السادس: الوهميات. وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشارًا إلى جهته، فإنَّ موجودًا لا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه، ولا داخليًا ولا خارجًا = مُحالٌ، وأن إثباتَ شيء مع القطع بأن الجهات الستَّ خالية عنه مُحالٌ ... ومن هذا القليل: نفرة الطبع عن قول القائل: ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء^(١). وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان. والأولى منهما ربما وقع لك الأنسُ بتكذيبها لكثرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثباتَ موجودٍ^(٢) ليس في جهة ... وهذه القضايا مع أنها وهمية، فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية ... بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالأوليات العقلية».

قال المثبتون: أما أن القضية بديهية فطرية، فحقُّ لا ريب فيه. وأما زعمُ

(١) كذا في (ط) هنا وفي المواضع الآتية، وفي «المستصفى» وكتب المتكلمين والفلاسفة: «ملاء» مراعاة لـ «خلاء».

(٢) (ط): «وجود». والتصويب من المستصفى.

أنها وهمية، فباطل، فإن القضايا الوهمية من شأنها أن ينكشف حالها بالنظر انكشافاً واضحاً، ومن شأن الشرع إذا كانت ماسّة بالدين كهذه أن يكشف عنها؛ وكلا هذين متتفياً.

أما الشرع فإنما جاء بتقرير هذه القضية وتثبيتها وتأكيدها بنصوص صريحة تفوق الحصر، بل أصلُ بناء الشرائع على نزول المَلَك من عند الله عز وجل بالوحي على أنبيائه.

وأما النظر، فقد اعترف الغزالي بأن أقصى ما يمكن من مخالفته لهذه القضية أنه ربما حصل الأُنس 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 الأُنس لمن كثرت ممارسته لها.

[٢/٣٥٢] وقد شرح الغزالي نفسه في «المستصفى» (ج ١ ص ٤٣) يقين النفس بقوله: «أن تتيقن وتقطع به، وينضاف إليه قطع ثان، وهو أن تقطع بأن قَطْعَهَا 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 حُكي لها عن نبي 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 ظن أنه معجزة فهي مخرقة، فلا يؤثر هذا في تشكيكها، بل تضحك من قائله وناقله. وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبيّاً على سرِّ به انكشف له نقيضُ اعتقادها، فليس اعتقادها يقيناً. مثاله قولنا: الثلاثة أقل من الستة...».

فأنت إذا عرضتَ قوله: «ربما حصل لك الأنس...» على هذا اليقين الذي شرحه علمتَ أن بينهما كما بين السماء والأرض. فثبت أن ما سمَّاه أدلةً عقليةً موجبةً إثباتَ موجودٍ ليس في جهة، ليس معنى إيجابها ذلك إثمارة اليقين ولا ما يقاربه ولا ما يشبهه. فإذا كانت كذلك، فكيف يسوغ أن تعارض بها القضية البديهية الواضحة؟

فإن قيل: لكنها تزلزل اليقين بتلك القضية، فلا تبقى يقينية.

قلت: أما زلزلة اليقين في جميع النفوس فممنوع. وأما زلزلته في بعض النفوس فلا يقدر. ألا ترى أن من العقلاء من شكَّ في البديهيات كلَّها وقدح فيها، كما مرَّ في الباب الأول؟ أو لا ترى أن الغزالي نفسه صرَّح في كتابه «المنقذ من الضلال» بأنه نفسه كان يشك في الحسيَّات والبديهيات، وأنه بقي على ذلك نحو شهرين. وقد تقدَّم حكاية ذلك في الباب الأول^(١).

فالحق أن اليقين قد يطرأ عليه التفاتٌ إلى الشبهات ورعبٌ منها إذا حُكيت عن جماعة اشتهروا بالتحقيق والتدقيق، وأنهم اعتمدوها، فيعرض التشكك، وهذا هو الذي ربما يعرض هنا، بما ذكره الغزالي من كثرة الممارسة. وقد تقدَّم في الباب الأول أن القادحين في البديهيات احتجوا بقولهم: «من مارس مذهباً من المذاهب برهةً من الزمان ونشأ عليه، فإنه [٣٥٣/٢] يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه»^(٢). ولم يُجب مخالفيهم إلا بقولهم: «الجواب أنه لا يدل على كون الكل كذلك». فإذا كانت كثرة الممارسة للباطل قد تُورث الجزمَ 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]

يخالفه، فكيف لا تُورث ما ذكره الغزالي هنا بقوله: «ربما حصل لك الأنس»؟ وإذا وجب أن لا يُعتدَّ بالجزم الحاصل عن طول الممارسة، فكيف يُعتدُّ باحتمال حصول الأنس؟ ولو كان هذا كافيًا للتشكيك في البديهيات، وخشية أن تكون وهمية لثبَّت القدحُ في عامة البديهيات، وطُوي بساط العقل، وحقَّت السفسطة. وقد تقدَّم في الباب الأول قولهم في الجواب عن شبهات القادحين في البديهيات: «ولا نشتغل بالجواب عنها، لأن الأوليات مستغنية عن أن يُدبَّ عنها، وليس يتطرق إلينا شكُّ فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعًا، وإن لم يتيقن عندنا وجهُ فسادها»^(١). أفلا يكفي مثبتي الأينية أن يحييوا عما سمَّاه الغزالي «أدلة» بمثل هذا؟

فإن قيل: إن من تلك الأدلة البراهينَ على وجود واجب الوجود، لأنه 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 يتشبث بها النفاة فهي من الشبهات التي نتيقن فسادها، وإن فُرض أنه لم يتعيَّن لنا وجهه.

أقول: وفي هذا مع الأدلة الشرعية ما يكفي الراغب في الحق الخاضع له، فلا حاجة بنا إلى التشاغل بتلك الشبهات. ولكن أشير هاهنا إلى نكات:

الأولى: المتعمقون يقولون: إنَّ ذات البارئ عز وجل مجردة، ثم منهم من يُثبت ذواتٍ كثيرة مجردة حتى عدُّوا منها الملائكة وأرواح الخلق، ومنهم

(١) ص ٢١٨ [ص ٣٤٨]. [المؤلف]

من يقتصر على تجويز ذلك، وردُّوا على من نفى ذلك محتجاً بأنه لو وُجدت ذات أخرى مجردةً لكانت مماثلةً لذات الله عز وجل، بأن المشاركة في التجرد لا تقتضي المماثلة التي تستلزم اشتراك الذاتين فيما يجب ويجوز ويمتنع.

[٣٥٤/٢] وأنت إذا تدبرت علمت ما في هذا القول، كما مرَّ في الباب

الثالث (١).

فإن قيل: الإنصاف أن من أثبت المشاركة في أمرٍ ما فقد أثبت المثل في مطلق ذاك الأمر، ولزوم التساوي في الأحكام إنما هو بالنظر لذلك الأمر، فالمثبتُ الشريك في الوجود يلزمه تساوي الذاتين في أحكام مطلق الوجود. وهكذا يقال في التجرد والجسمية والأينية وغيرها، وليس المحذور هنا إثبات مثل في أمرٍ ما، ولا إثبات مساوٍ في أحكام أمرٍ ما، وإنما المحذور لزوم حكم باطل.

قلت: فهذا يوضح سقوط تشبيهِهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ويبيِّن ما قدَّمناه في ذلك في الباب الثالث. والله الحمد.

ثم أقول: التجرد المزعوم إنما حاصله عند العقول الفطرية: العدم، وذلك منافٍ للوجود، فضلاً عن الوجود. وعلى فرض أنه لا ينافي الوجود، فأبى فرق يُعقل بين ذاتين مجردتين حتى تكون هذه روح بعوضة، وتلك ذات رب العالمين؟ فأما ذاتان مشتركتان في مطلق الأينية، فإن معقولية الفرق بينهما

(١) (ص ٢٧٨) [ص ٤٣٦]. [المؤلف]

بغاية الوضوح، بل يجيء ذلك في الجسمية وإن كنا لا نقول إنه سبحانه وتعالى جسم. فأما زعمهم أن في أحكام مطلق الأينية ما ينافي الوجود، فإنما مستندهم فيه تلك الشبهات التي تقدّم أنه لا يلزمنا التشاغل بها للعلم ببطانها، مع اعتراف أشدّ أنصارها تحمّسًا ومجازفةً بأن غايتها أنها ربما تُورث مَنْ طالت ممارسته لها الأنس بمقتضاها. ومن تدبّر تلك الشبهات علم وهنّها.

[الثانية:]^(١) يقول الفلاسفة: إن ذات الله تعالى وجود، ومال إلى هذا كثير من متأخري المتكلمين. وأورد عليهم أن الوجود عندهم أمر عديمي، فأجابوا بأنه لا مانع من تفاوت الأفراد، فيكون هذا الفرد المعروف من الوجود أمرًا عديمًا، وفرد آخر منه واجب الوجود لذاته. ومن العجب أن يزعموا معقولية هذا، وينكروا معقولية التفاوت في الأينية، أو قل في الجسمية.

[٣٥٥/٢] الثالثة: القائلون: «جسم لا كالأجسام» يقولون: لا حاجة لأن تُلزمونا ذلك بإثباتنا الفوقية، 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 الإسفرائيني^(٢) ففرّ إلى قوله: إنما أعني بقولي: «قائم بنفسه» أنه غير قائم بغيره. وهذا عجب! فإنه إذا كان موجودًا، 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 (الإسفرائيني) بالياء المكسورة كما في كتب الأنساب. وقال السيوطي: «قلت: بلا همزة». ونحوه في «معجم البلدان» إلا أنه زاد في ضبطها ياء أخرى ساكنة. يعني (الإسفرائيني). [ن].

بنفسه» أنه قائم بنفسه!

أقام يُعْمَلُ أَيَّامًا رَوَّيْتَهُ وشبَّه الماء بعد الجهد بالماء^(١)

الرابعة: في عبارة الغزالي ذكر قضية الخلاء والملا. فالفلاسفة ومن تبعهم يقولون: إنه ليس وراء العالم خلاء ولا ملا، والعقول الفطرية تُنكر ذلك، وأورد عليهم أنا إذا فرضنا إنسانًا على طرف العالم فمدَّ يده إلى خارجه، فإن امتدت فشمَّ خلاء، وإلا فشم 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 وُجد الآخر، وعلى هذا ففقد الخلاء معناه وجود الملا.

الخامسة: مذهب المتكلمين أن الخلاء أمر عدمي، والأعدام قديمة. واستدل الفلاسفة على أنه أمر وجودي بأنه يشار إليه ويتقدر. ومما يدفع ذلك أنهم يقولون: ليس وراء العالم خلاء ولا ملا. فلنفرض أن الله عز وجل خلق وراء العالم جدرانًا، وخلق لها خلاء^(٢) تقوم فيه، وتكون بحيث يأتلف منها بناءً مربع يبقى جوفه على ما كان عليه، فإن ذاك الجوف يكون مشارًا إليه متقدرًا، مع أنه بات على ما كان عليه. والعقول الفطرية يمكنها أن تتصور أن [٣٥٦/٢] يكون الكون كله جسمًا واحدًا مثلًا، وأن تتصور عدم الأجسام، وأن يكون الكون كله خلاء؛ ولا تتصور ارتفاع الأمرين. وهذا يقضي بأن الخلاء

(١) البيت لابن الذروي في «الوافي بالوفيات» (٣/١١٦).

(٢) أي بناء على زعمهم أن الخلاء أمر وجودي. [المؤلف].

أمر عدمي، فإنه يُعقل ارتفاعُ العدم بالوجود، وارتفاعُ الوجود بالعدم، ويستحيل ارتفاعهما معًا. 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) قط^(٢) قبل وجود الملائ. ولا أعلم من سلف المسلمين قائلًا بأن الخلاء أمر وجودي، وأنه لم يكن خلاء ولا ملاً حتى خلق الله تعالى ذلك.

وقال لي قائل: هَبْ أن زاعمًا زعم أن الخلاء وجودي، وأنه قديم فأبي محذور في هذا؟ فإن الخلاء أمر لا يصلح أن يكون منه تخليق ولا تدبير، فلا يتوهم أن يكون هو رب العالمين أو مغنيًا عنه أو شريكًا له. وقضية الافتقار إليه على فرض كونه واجبًا لا تنافي الوجود، ولا تزيد عن الافتقار إليه على فرض أنه أمر عدمي، وعلى الافتقار إلى عدم المانع نحو ذلك.

وأقول: خيرٌ لمن يعرض له مثل هذا أن يعرض عن التفكير، ويستغني بما ثبت بالقواطع. وسيأتي لهذا مزيد. والله الموفق.

السادسة: من تدبر عبارة الغزالي علم أنه يعترف أن العرب والصحابة والتابعين وكل من لم تطل ممارسته لمزاعم الفلاسفة في التجرد، إذا أيقن أحدهم بوجود الله عز وجل فإنه يوقن بثبوت الأينية له ولا بد. وإذا كانت الفطر قاضيةً بأنه سبحانه فوق سماواته، فإنهم يوقنون بذلك على ظاهره وحقيقته، 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. [م.ع].

(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 البتة. ولعل للغزالي عباراتٍ أصرح مما ذكر. وفيما ذكر كفاية، فإن الأمر واضح جدًا. وكذلك غيره من المتعمقين يلزمهم ذلك، ويظهر من حالهم أنهم يعرفونه ويعترفون به. ومن آخرهم السعد التفتازاني، قال في «شرح المقاصد»^(١):

«فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة، فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مُشعرة في مواضع لا تُحصى بثبوت ذلك، من غير أن يقع في موضع واحد منها تصريحٌ بنفي ذلك وتحقيقه؛ كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضًا حقيقٌ بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرّر في فطرة العقلاء - مع اختلاف الأديان والآراء - من التوجه إلى العلو عند الدعاء ومدّ الأيدي إلى السماء؟

أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى إصلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهرًا في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عمّا هو من سمة الحدوث».

أقول: تدبّر عبارة هذا الرجل، وانظر ما فيها من التلبس والتدليس!

أولاً: قوله: «الدين الحق». وكلّ مسلم يعلم ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

(١) (٤/٥٠، ٥١).

الإِسْلَمُ ﴿آل عمران: ١٩﴾، والإِسْلَامُ باعتراف هذا الرجل جاء بنقيض ما زعم أنه الدين الحق، وكذلك جميع أديان الأنبياء. فكيف يقول مسلم إن الدين الحق نقيض ما جاء به الأنبياء؟ ثم ما الذي جعله حقًا، وهو مع مخالفته للكتاب والسنة وسائر كتب الله تعالى وأنبيائه منابذٌ لبدائه العقول؟!!

ثانيًا: قوله: «مُشعرة». ومن عرف الكتاب والسنة علم يقينًا أن نصوصهما بغاية الصراحة في الإثبات.

[٣٥٨/٢] ثالثًا: قوله: «تقصر عنه عقول العامة». والحق أن العقول كلّها تنبذه البتة، إلا أن من أرعبته شُبُه المخالفين لعظمتهم في وهمه، وطالت ممارسته لها، قد يأنس بالنفي الساقط كما تقدم. وهذا الأُنس إنما هو ضربٌ من الحيرة، بل هو ضربٌ من الجنون! افرض أنك خرجت من بيتك، وعلى رأسك عمامة، فيلقاك رجل، فيقول لك: لِمَ خرجتَ بلا عمامة؟ فترى أنه يمازحك، ثم يلقاك آخر فيقول لك نحو ما قال الأول، ثم يلقاك ثالث ثم رابع ثم خامس وهكذا = كلُّ منهم يقول لك نحو مقالة الأول، ألا ترتاب في نفسك وتخاف أن تكون قد جُنِنْتَ، حيث تعتقد أن على رأسك عمامة تراها، وتلمسها، وتحسُّ بثقلها؛ وهؤلاء كلهم ينفون ذلك. وقد ينتهي بك الحال إلى أن تحاول أن تُفَنِّعَ نفسك بأنه ليس على رأسك عمامة، وتتقي أن تخبر أحدًا بأنك تعتقد أن على رأسك عمامة. بل قد ترى الأوّلَى أن ترمي العمامة عن رأسك حتى يتفق اعتقادك واعتقاد الناس. ولكن افرض أنك رميتَ بها واعتقدتَ أنه ليس على رأسك عمامة، فليكن رجلاً، فقال لك: عمامتك هذه كبيرة، ثم لفيك آخر فقال: عمامتك هذه وسخة، ثم ثالث ثم رابع ثم خامس وهلم جرًّا = كلُّ منهم يُثبِتُ لك أن على رأسك عمامة، فماذا يكون حالك؟

وقد وقع ما يشبه هذا، فكانت نتيجة الجنون!

أُخبرْتُ أنه كان في هذه البلدة امرأة من نساء كبار الأمراء، وكان لها ولدٌ يعارضها ويمانعها عما تريد، واشتدت مضايقته لها، حتى عمدت إلى جماعة أعدَّتْهم لمجالسة ولدها وصحبته وأن يتعمّدوا مخالفته وإظهار التعجب منه في أشياء كثيرة. كانوا يقولون في الحُلُو: إنه حامض، وفي الأصفر: إنه أحمر، ونحو ذلك. ففعلوا ذلك وألحوا فيه حتى تشكك الولد وجُنَّ!

وأُخبرت أنه كان لرجل من كبار الوزراء ابنٌ وابن أخ أو قريب آخر، وكان القريب عاقلًا ذكيًا فطنًا مهذبًا نبيل الأخلاق، وكان الابن دون ذلك. فخاف الوزير أن يموت، فيتولى الوزارة قريبه دون ابنه، فأعدَّ جماعةً لمجالسة قريبه، وأمرهم بمخالفته وتشكيكه. ففعلوا ذلك حتى جُنَّ المسكين.

[٣٥٩/٢] رابعًا: قوله: «حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة». والحق

الواضح أنها تجزم بذلك كلَّ الجزم، إلا أن يُبتلى بعضها بالتشكك، كما مرَّ.

خامسًا: قوله: «مع تنبيهات دقيقة». إن أراد بالتنبيهات قوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ونحوها فقد تقدم

الجواب. وإن أراد الدلائل على وجوب الوجود والغنى، فقد تقدّم الكلام

فيها. وعلى كل حال، فليس في العقول الفطرية ولا النصوص الشرعية ما

يصح أن يُعدَّ قرينةً صارفةً للنصوص عن المعاني التي زعم التفتازاني أنها

مناقضة للدين الحق، فقد لزمه ونظره لزمه وواضحًا تكذيبُ النصوص

ولا بد.

وقد حكى بعض المحشّين على «المواقف» عبارة التفتازاني المذكورة،

ثم تعقّبها بقوله: «فيه فتح باب الباطنية، لأنه كما جاز إظهار الباطل حقًا في

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 موضِّحاً أن الاستحالة المزعومة لم تكن تدركها عقول المخاطبين، فلا يصح عدُّها قرينةً تدفع الكذب. فإن زعمتم أنه اقتضت المصلحة التسامح في هذا، والاكتفاء بجواز الكذب من الله ورسوله، والتكذيب منكم بأن هناك ما لو علمه المخاطبون لكان قرينةً، وهو الاستحالة العقلية = كان للباطنية أن يعتذروا بنحو عذرکم عن تأويلاتهم لغالب العقائد والأحكام متشبهين بدعوى الاستبعاد، كما تشبثتم بدعوى الاستحالة. والحاصل أنكم تشبثتم باقتضاء المصلحة ودعوى وجود ما لو علمه المخاطبون لكان قرينة، وهذه حال الباطنية أيضاً.

ثم أقول: الاستحالة مدفوعة، وكثير من النصوص صريح لا يحتمل غير ذلك المعنى الذي [٣٦٠ / ٢] ينكره المتعمقون. والكلام الذي يحتمل غير الظاهر احتمالاً قريباً لا يُصرف عن ظاهره إلا بقرينة، ومن شرط القرينة أن يكون من شأنها أن لا تخفى على المخاطب. فإن لم يحتمل غير ظاهره أو احتمله ولا قرينة، فزعم أن ظاهره باطل تكذيبٌ له ولا بد. ومعلوم من الدين بالضرورة استحالة أن يقع كذب من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه، والله تعالى أجلُّ وأعظم من أن يكذب لمصلحة، والمصلحة المزعومة قد مرَّ إبطالها في الباب الثالث، ومرَّ هناك ما يكفي ويشفي.

فأما ظهور المجرد في صورة الجسماني، فالتجرد المزعوم لا حقيقة له، وإنما المعروف تمثل الملك بشرًا، ولا يلزم من جواز ذلك في المخلوق جوازه أو نحوّه في الخالق جل وعلا. ومع ذلك فتلك حال عارضة، والنصوص صريحة في حال مستقرة مستمرة، وبدائه العقول تقضي بذلك كما لا يخفى. والله الموفق.

السابعة: المباحث التي تتعلق بالتدقيق في شأن وجود الله عز وجل، يلتبس فيها الأمر، فيزلُّ النظر من الوجود الواجب الذاتي الذي لم يزل إلى الوجود الممكن والحادث، كما تقدّم في الباب الثالث^(١)، وتقدم هناك المخلص من أمثال ذلك. وامثالًا لذلك نقول: إننا لا نطلق ما لم يطلقه الشرع ولا وضح به الحق، وإنما ندين بما ثبت بالمأخذين السلفيين، عالمين أنه لا يلزم الحقّ إلا حقًّا. فكلُّ ما ثبت بالمأخذين السلفيين فهو حق، وما أُورد عليه من الإلزامات التعمقية لم يخل الحال أن يكون اللزوم باطلًا، أو يكون اللازم حقًا لا ينافي ما ثبت بالمأخذين السلفيين.

اللهم يا مقلّب القلوب ثبّت قلوبنا على دينك، واهدنا لما اختلّف فيه من الحق بإذنك، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

(١) ص ٢٨٤-٢٨٩ [ص ٤٤٤-٤٤٩]. [المؤلف]

القرآن كلام الله غير مخلوق

هذه القضية كانت بغاية الوضوح في عهد السلف، ثم جحدتها الزائغون، ثم التبس الأمر فيها على بعض الناس. وقد كفى فيها وشفى ما بينه إمام السنة أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، [٢/٣٦١] ثم ما حرّره الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ثم ما حقّقه ونقّحه شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية. ولكن لا أخلي هذه الرسالة عن إشارة إلى ذلك، فأقول:

العقول الفطرية قاضية بأن الله تعالى الكمال المطلق والقدرة التامة، وأنه متى شاء أن يتكلم الكلام الحقيقي المعروف بعبارة وحرف وصوت تكلم كيف شاء. ثم جاءت كتب الله تعالى ورسله بإثبات أنه سبحانه تكلم ويتكلم، وكلم ويكلم، وقال ويقول، ونادى وينادي، وأن القرآن هذا المعروف كلام الله على الحقيقة الحقّة. وقد أخبر الله تعالى أن الجمادات قد تتكلم كلاماً حقيقياً، وأن أعضاء الإنسان تنطق يوم القيامة 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 التكلم بالعبارة والحرف والصوت ليس موقوفاً على الآلات التي يتكلم بها الإنسان، بل قد يتكلم المخلوق بغيرها، فكيف الخالق عز وجل؟ فلم يلزم من تكلم الله عز وجل أن يكون له جوف أو غير ذلك مما هو منزّه عنه.

ثم جحد الزائغون كلام الله عز وجل، وحاولوا تحريف معاني النصوص التي لا تحصى تحريفاً ليس بخير من التكذيب الصريح، بل لعله شر منه. ثم حاول بعض الناس التلبس، 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

نهى، ولا خبر ولا ولا.

ثم لم يزالوا في تخييط 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 يفسر النداء بالصوت، بل قد ورد إثبات الصوت لله - تعالى شأنه - في أحاديث لا تحصى، وأخبار لا تُستقصى. روى البخاري في «الصحیح» (٢): «يحشر الله العباد فيناديهم بصوتٍ يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الديان».

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») تعليقًا من حديث عبد الله بن أنيس. وأخرجه في «الأدب المفرد» (٩٧٠) كما أخرجه أحمد في «المسند» (١٦٠٤٢) والحاكم في «المستدرک» (٢/٤٣٧، ٤/٥٧٤) وغيرهما. وإسناده حسن.

(٣) (١٨/١).

على حسب فطرهم وعقولهم الفطرية، ولم يكلفهم تعمق المتكلمين، فضلاً عن تغلغل المتصوفة، سواء أكان عن تخیل أم عن تعقل. وفي «الصحيحين»^(١) عن ابن عمر «قال رسول الله ﷺ: إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا (أشار بيديه مبسوطة أصابعهما) وعقد الإبهام على الثالثة. ثم قال: الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا (أشار بهما مبسوطة أصابعهما في الثلاث كلها) يعني تمام الثلاثين، يعني مرَّةً تسعاً وعشرين ومرَّةً ثلاثين».

وإذ قد اعترف المتعمقون بأن الله تبارك وتعالى يتكلم بلا واسطة بعبارة وحرف وصوت، ويُسمع كلامه من يشاء من خلقه؛ فهذا هو الذي قامت عليه الحجة، وعليه سلف الأمة وأتباعهم، ولم يبق إلا التنطع في البحث عن الكيفية، وهي من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، ولا يبتغيه إلا أهل الزيغ ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿﴾ [آل عمران: ٧-٨].

(١) البخاري (١٩١٣) ومسلم (١٠٨٠/١٥).

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؛ فاضطرتُّ إلى مناقشته دفعًا لتهجمه 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 يحتمل النقيض، ومثل هذا الإيمان لا يقبل الزيادة والنقص».

[٣٦٣/٢] وقال (ص ٤٣): «وحيث كان أبو حنيفة وأصحابه لا يرون تخليد المؤمن العاصي في النار، رماهم خصومهم 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 شاعرًا 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 الصُّراح بالنظر إلى حجج الشرع. قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ 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 حتمًا، إن كانوا يعدُّون خلاف اعتقادهم هذا بدعة وضلالة؛ لأن الإخلال بعمل من الأعمال - وهو ركن الإيمان - يكون إخلالًا بالإيمان، فيكون من أحلَّ بعمل خارجًا من الإيمان، إما داخلًا في الكفر كما يقوله الخوارج، وإما غير داخل فيه، بل في منزلة بين منزلتين - الكفر والإيمان - كما هو مذهب المعتزلة. وهم من أشد الناس تبرؤًا من هذين الفريقين، فإذا تبرأوا^(٢) أيضًا مما كان عليه أبو حنيفة وأصحابه وباقي أئمة هذا الشأن يبقى كلامهم متهافتًا غير مفهوم. وأما إذا عدُّوا العمل من كمال الإيمان فقط، فلا يبقى وجه للتنابز والتنابد، لكنَّ تشدُّدَّهم هذا التشدُّد يدل على أنهم لا يعدُّون العمل من كمال الإيمان فحسب، بل يعدُّونه ركنًا منه أصليًا، ونتيجة ذلك كما ترى... فإرجاء العمل من أن يكون من أركان الإيمان الأصلية هو السنة، وأما الإرجاء الذي يُعدُّ بدعة، فهو قول من يقول: لا تضُرُّ مع الإيمان معصية، وأصحابنا أبرياء من مثل هذا القول... ولولا مذهب أبي حنيفة وأصحابه في هذه للزم إكفار جماهير المسلمين غير [٣٦٤/٢] المعصومين، لإخلالهم بعمل من الأعمال في وقت من الأوقات، وفي ذلك الطامة الكبرى».

أقول: اختلفت الأمة فيمن كان مؤمنًا 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 يضُرُّ مع الإيمان ذنب، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقال أهل

(١) كذا الأصل، أعني «التأنيب» وهو خطأ، والصواب: «عمر بن الخطاب» فإنه من مسنده عند مسلم (٨) وغيره، وإنما رواه ابن عمر عنه، فتوهم الكوثري أنه من مسند ابن عمر. [ن].

(٢) (ط): «تبرَّموا». والتصويب من «التأنيب».

السنة: لا يكفر، ولا يزول إيمانه البتة بمجرد ارتكابه الكبيرة ولكنه يكون ناقصًا. وقال بعض الأئمة: إلا ترك الصلاة المكتوبة عمدًا فإنه كفر، وحقَّق بعض أتباعهم أن الترك نفسه ليس كفرًا، ولكن الشرع قضى أنه لا يكون إلا من كافر.

يستدل المرجئة والمعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن المؤمنين لا يعذبون، ويستدل المعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن مرتكب الكبيرة لا يبقى مؤمنًا، 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 لتبرير إنكار الأئمة. أما من لم يعرف منهم أن أبا حنيفة وإن وافق المرجئة في ذاك القول فهو مخالف لهم في أصل قولهم، فعذره في إنكاره واضح. وأما من عرف، فيكفي لإنكار القول أنه مخالف للأدلة كما يأتي، وأنه قد يسمعه من يقتدي بأبي حنيفة، ولا يعلم قوله إن أهل المعاصي يعذبون، فيغترُّ بذلك. وقد يبلغ بعضهم قولاه معًا فلا يلتفتون إلى الثاني، بل يقولون: رأس الأمر الإيمان، فإذا كان إيمان الفجار مساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة فميم العذاب، وقد دلت النصوص على أن

المؤمنين [٢/٣٦٥] لا يعذبون؟ ويحملهم ذلك على التهاون بالعمل، يقول أحدهم: لِمَ أعذب 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: أعظم ما عندهم الإيمان، وأفجر 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. فقيم إذاً أعذب نفسي بالأعمال، فأجمع عليها عذاب الدنيا وعذاب الآخرة؟

وبعد، فيكفي مسوّغاً لإنكار ذلك القول مخالفته للنصوص الشرعية. أما النصوص على أن الأعمال من الإيمان وأنه يزيد وينقص بحسبها، فمعروفة، حتى اضطر الكوثري إلى المواربة، فزعم أن أبا 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 بفقدها 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 أدنى من مثقال حبة خردل من إيمان.

فأما قول الله عز وجل: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُلُوا 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، ويكفي في نفيه انتفاء ركن ضروري عنه كما لا يخفى. وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ لا يقتضي أن الإيمان كلّه 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 يعلمكم دينكم»، فجعل ذلك كله ديناً، وما بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم لوفد عبد القيس من الإيمان، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقصة وفد عبد القيس التي أشار إليها في «الصحيحين» أيضاً وقد أوردها فيما بعد، فأخرج^(٢) من طريق ابن عباس في قصة محاورة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهم: «... فأمرهم بأربع، ونهاهم عن أربع. أمرهم

(١) (١/١٤٤ مع «الفتح»).

(٢) البخاري (٥٣) ومسلم (١٧).

بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة...». فقد يقال: الإيمان في حديث جبريل منحوبه المعنى اللغوي، لا المعنى الشرعي، 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 فسّره 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 [٢/٣٦٧] غيرها. ومثل هذا في النصوص كثير، من الاقتصار على الأهم، إما لعلم المخاطب بغيره، وإما اتكالا على أنه سيعلمه عند الحاجة، وإما لأن في الإجمال ما يدل عليه. وكثيرا ما يقع الاختصار من بعض الرواة.

وبالجملة، فإذا صح قول الكوثري إن أبا حنيفة لا يقول: إن الأعمال ليست من الإيمان مطلقاً، وإنما يقول: إنها ليست ركناً أصلياً وإنما الركن الأصلي العقد والكلمة، فالأمر قريب.

فلنَدع 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 النقيض... لا يتصور تفاوت أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم والتيقن،

ويكون النقص عن مرتبة اليقين كفرًا».

أقول: تفاوت الإيمان القلبي ثابت نقلًا 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 أنه موقن بها بأن له الفرق. فإن أحب الكوثري فليحكم على نفسه وعلى جمهور الناس بعدم الإيمان، وإن أحب فليثبت ما نفاه. وقد صرح النظار بأن اليقين يتفاوت قوة وضعفًا كما تراه في «المواقف»^(١) وغيرها.

وفي «فتح الباري»^(٢): «قال الشيخ محيي الدين^(٣): «الأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة. ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره بحيث لا تعتريه الشبهة». ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى إنه يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا وتوكلاً منه في بعضها، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها. وقد نقل محمد بن نصر المروزي في كتابه: «تعظيم قدر الصلاة» عن جماعة من الأئمة نحو ذلك».

فإن أحب الكوثري فليحكم على نفسه وعلى جمهور الناس أن أحدهم

(١) موقف ٦ مرصد ٣ مقصد ٢. [المؤلف]. يراجع (ص ٣٨٨) منه.

(٢) (٤٧، ٤٦/١).

(٣) محيي الدين كأنه النووي الفقيه الشافعي شارح «صحيح مسلم» رحمه الله تعالى، وليس المراد به محيي الدين بن عربي الحاتمي المتصوف فذاك له مجال آخر. [م.ع]. هو النووي قطعًا. [المؤلف]. والنص في «شرح صحيح مسلم» له (١/١٤٨).

يختلف حاله في حياته، فيكون تارة مؤمناً وتارة غير مؤمن! وإن أحبَّ فليُثبِت ما نفاه.

[٣٦٨/٢] وفي «صحيح مسلم»^(١) وغيره قصة أبي بن كعب رضي الله عنه في اختلاف القراءة. وفيها قوله: «فَسُقِطَ في نفسي من التكذيب ولا إذ كنتُ في الجاهلية، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما قد غشيني ضَرَبَ في صدري، ففُضْتُ عَرَقًا، وكأنما أنظر إلى الله فَرَقًا...». ولا يرتاب عاقل أن إيمان هذا الصحابي الجليل عند تلك الغشية دون إيمانه قبلها وبعدها. وقد عرض لعمر بن الخطاب وغيره في قصة الحديدية ما يشبه ذلك^(٢). وفي حديث الرجل الذي قاتل مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشدَّ 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 تفاوتًا عظيمًا، وأعظم أسباب ذلك تفاوتهم في اليقين، فإننا نرى أحوالهم في اتقاء الضرر الديني لا يتفاوت ذاك التفاوت. بل إنك تجد من نفسك أنه قد يقوى اعتقادك فترغب نفسك في الطاعة وعن المعصية، وقد يضعف فتتهاون بذلك. وكذلك تجد ذلك عندما تطلع على الأدلة أو الشبهات، فقد يقف العالم على عدة نصوص من الكتاب والسنة فيتبين له أن بعضها يصدِّق بعضًا، وقد يتراءى له أنها تتناقض. وقد يرى نصوصًا 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 نصوصًا في الأحكام فيتبين له أنها موافقة للرأي والنظر والحكمة والقياس، وقد يتراءى له أنها مخالفة لذلك. ويرى نصوصًا 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 أمورًا 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 النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الأمور فينال نفع، وقد يتفق له خلاف ذلك. وهذا كمن يريد سفرًا مع رفقة، فتعزم الرفقة على الخروج يوم الجمعة قبل الصلاة، فيأبى أن يخرج قبل الصلاة للنهي الشرعي عن ذلك^(١). وسافر الرفقة فتصيهم مصيبة [٣٦٩/٢] كاصطدام القطار، أو غرق الباخرة أو نحو ذلك؛ وينجو هو لتأخره. وقد يتفق خلاف هذا بأن تسلم الرفقة وتغنم، ويخرج هو بعد الصلاة فيصيبه ضرر. وأشبه 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 عاقلًا 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 النهي عن السفر يوم الجمعة، بل صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال لمن سمعه يقول: لولا أن اليوم جمعة لخرجت! قال عمر: «اخرج فإن الجمعة لا تحبس عن سفر». راجع لهذا وغيره مما روي في النهي 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 احتمالته 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 ووحى قاهر. وإيمان العلماء يحتمل الزوال بطرء بعض شبه على أدلة الإيمان عندهم، ولو احتمالاً ضعيفاً. وأما إيمان العوام، فربما يزول بأيسر تشكيك ... فهذا البيان اتضحت المسألة تمام الاتضاح - إن شاء الله تعالى - لكل من ألقى السمع وهو شهيد».

ونوّه عن هذا الكلام (ص ١٩٣) بقوله: «تحقيق بديع ...!»

أقول: لنا أن نلتمس من الأستاذ الكوثري أن يفكّر 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 حقّ 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: فتجوزيك هذا ألا 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 بتفاوتها؟ فالدليل الذي يكون عندك غاية 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 يميِّز بين الأدلة.

فإن عاد وقال: تفاوت الأدلة مع الجزم بمدلولاتها إنما يكون من جهة أن
بعضها لا يحتمل أن تعرض شبهة تُشكِّك فيه، وبعضها يحتمل ذلك.

قيل له: تسمية العارض شبهة، فيه شبه مغالطة؛ فإنه من جزم بشيء ثم
عرَّض له ما يجزم بأنه شبهة، فإنه لا يتغير جزمه الأول، وإنما يتغير حيث
يجوِّز أن العارض دليل. فعلى هذا، إذا كنت الآن تجوِّز في بعض ما تجزم به
أن يعرض ما يشكِّك فيه ويزيل جزمك، فمعنى ذلك أنك تجوِّز أن يعرض
مشكِّك فيه يحتمل أن يكون دليلاً صحيحاً، وأن يكون شبهة.

ويوضِّح هذا أن بعض المسائل الحسابية والهندسية اليقينية يجوز لجازم
بها بعد أن يحيط بها أن يعرض ما يظهر منه خلاف 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 التجويز المستبعد إذا كان

صاحبه ينفر عنه، ويشفق منه، ويستعيد بالله عز وجل = فإنه لا يَضُرُّ، بل ولا يضره عروض الشبهة إذا [٣٧١ / ٢] كان عند عروضها يتألم ويتأذى وتشقُّ عليه، ويبادر إلى طردها عن نفسه مستعيذاً بالله عز وجل. وإنما يضره أن يأنس بها، وتستقرَّ في نفسه، وتبيض، وتُفرخ، حتى يصدق عليه اسم «مرتاب». هذا هو الذي تدل عليه النصوص، والذي لا يسع الناس غيره، و ﴿لَا يُكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومعيارُ 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: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلْنَاكُمْ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٤ - ١٥].

وقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝١﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۝٣﴾ 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: إمطة الأذى عن الطريق».

وذكر الله عز وجل في سورة التوبة المنافقين ثم قال: ﴿وَأَخْرُونَ آعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾ إلى أن قال: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى 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 أؤتمن خان». وفيهما^(٣) من حديث عبد الله بن عمرو: قال رسول الله ﷺ: «أربع [٣٧٢/٢] من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر».

وفي «تذكرة الحفاظ» (ج ٢ ص ٥٣)^(٤): عن سفیان 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 ينطقون تقيّةً ويكذبون أنفسهم إذا خلوا، فهذا هو النفاق. فأما من يقول طوعاً ولا يكذب نفسه إذا خلا، فهو مؤمن وإن كان في نفسه شاكاً مرتاباً، بناءً على جحدهم اشتراط الاعتقاد في الإيمان. 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 أوجه:

الأول: أن يكون يخصّ لفظ الإيمان القلبي بالتصديق الذي لا يعتدّ بما دونه، فهو بمنزلة النصاب. فكما أن نصاب الذهب في حق الأغنياء بالذهب واحد لا يزيد ولا ينقص وإن تفاوتوا في الغنى بالذهب، فكذلك 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 فسّر القول بالشهادتين وقال: إنه لا يكفي للنجاة، فهو قول الكرامية. وإن فسّره بهما وقال: إنه يكفي، فهو قول غلاة المرجئة. وإن فسّره بالاعتراف اللساني بربوبية الله عز وجل، وقال: إنه لا يكفي للنجاة ولجريان أحكام الإسلام، فهو قريب من الأول. وإن قال: إنه يكفي لذلك فهو أشدّ من قول غلاة المرجئة.

[٢/٣٧٣] الثالث: أن يزعم أن الإيمان هو القول والاعتقاد الذي لا يقين

فوقه. ولا أرى هذا إلا قاضيًا على نفسه وغالب الناس بعدم الإيمان. والله المستعان.

قول: أنا مؤمن إن شاء الله

جاء عن بعض السلف كراهية أن يقول الرجل: «أنا مؤمن حقاً» والأمر بأن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله»؛ وكذلك كانوا يقولون. وقال البخاري في كتاب الإيمان من «صحيحه»^(١): «باب خوف المؤمن من أن يحبط 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 كلُّهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحد يقول: إنه على إيمان جبريل وميكائيل. ويُذكر 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 قطُّ ولا بقي إلا وهو من النفاق مشفق، ولا مضى منافق قطُّ ولا بقي إلا وهو من النفاق آمن. وكان يقول: من لم يخفِ النفاق فهو منافق». وفي رواية هشام: «سمعتُ 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: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَانْقُرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾ يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ ۚ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ

(١) (١/١٠٩ مع «الفتح»).

(٢) (١/١١١).

لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿ 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 : ﴿ وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرًا سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٢] .

وإنما تحبط أعمال الكافر . قال الله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِيرِينَ ﴾ [المائدة: ٥] .

واقراً من آل عمران: ٢٢ ، والأنعام: ٨٨ ، والأعراف: ٧٧ ، والتوبة: ١٧ ،
و٦٩ ، وإبراهيم: ١٨ ، والكهف: ١٠٥ ، والفرقان: ٢٣ ، والزمر: ٦٥ ، والقتال:
٣٢ - ٣٤ .

وقد قال تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمِنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ، لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الحجرات: ١٤] .

فإذا كانت هذه حال هؤلاء ، فما الظن بحال من قد آمن واستقرَّ الإيمانُ
في قلبه؟

فأما قوله تعالى : ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُخْسُونَ ﴿١٥﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِطُلُّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [هود: ١٥ - ١٦] ، فهي في سياق الكلام

في الكفار، فهي واردة فيهم، ويدخل فيهم المنافقون. وللمؤمنين المخلصين في بعض أعمالهم المرئيين في بعضها نصيبٌ من الآية بالنظر إلى ما وقع فيه الرئاء دون غيره.

وأما قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَّتْسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً 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 [٢/٣٧٥] من الدنيا، فإنه قد لا يقضي الله عز وجل له بعض تلك الحوائج، ولا يعوّضه في الدنيا، بل يدخر 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 تُحبط الأعمال، هم الذين يقولون: إن ارتكاب الكبيرة يُبطل الإيمان.

وروى الخطيب^(١) بسنده إلى محمود بن غيلان «حدثنا وكيع قال: سمعت الثوري يقول: نحن المؤمنون، وأهل القبلة عندنا مؤمنون في

(١) «تاريخ بغداد» (١٣/٣٧٢).

المناكحة والمواريث والصلاة والإقرار، ولنا ذنوب، ولا ندري ما حالنا عند الله؟ قال وكيع: وقال أبو حنيفة: من قال بقول سفيان هذا فهو عندنا شاكٌّ، نحن المؤمنون هنا وعند الله حقًّا. قال وكيع: ونحن نقول بقول سفيان، وقول أبي حنيفة عندنا جرأة».

وذكر الكوثري في «تأنيبه» (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: أمؤمن أنت؟ قال: نعم. فإذا قيل له: عند الله؟ قال: أرجو. وكان أبو حنيفة يقول: أنا مؤمن هنا وعند الله. قال وكيع: قول سفيان أحبُّ إلينا».

وقال الكوثري (ص ٦٧): «لكن الإيمان الشرعي إنما يتحقق عند تحقُّق الجزم المنافي لتجويز النقيض. فمن يقول: أنا مؤمن، ولا أدري ما حالي عند الله، أو: أنا مؤمن إن شاء الله، فإن كان مراده بذلك أن الخاتمة مجهولة وأرجو الله أن يُختم لي بخير، فليس ذلك من منافية الجزم في شيء. وأما إن كان مراده بذلك القول أنا مؤمن هنا ولا أدري ما إذا كان ما أعتقده إيمانًا هنا، إيمانًا عند الله، فهو شكٌّ غيرُ جازم؛ بل جَوَزَ بتلك الإرادة أن يكون الإيمان خلاف ما يعتقده، فهو ليس من الإيمان في شيء؛ لأنه ليس من اليقين على شيء. فتبين من هذا البيان أنه لا يُتصور تفاوتٌ أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم، ويكون النقص عن مرتبه اليقين كفرًا».

أقول: مسألة الزيادة والنقصان قد سلف النظر فيها.

فأما المسألة الأخرى، فتحريرها أن هناك ثلاث قضايا:

[٣٧٦/٢] 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 وافٍ بجميع الأمور الضرورية للإيمان في نفس الأمر، من اعتقاد وقول وفعل وترك.

فمن قيل له: أمؤمن أنت؟ فقال: أرجو، أو: إن شاء الله؛ فهذا يتعلق بالقضية الثالثة كما لا يخفى. ولا يجب تعلقه بالثانية، فأما الأولى فبعيد عنها.

وقد دلت 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، كمجرد النطق بالشهادتين، أو مجرد الاعتراف اللساني بربوبية الله عز وجل.

وتدبر آيات الحجرات، وتأمل معاملتك للنصوص الشرعية التي تخالفها في العقائد والإيمان والفقهاء زاعماً أنك تخالف ظواهرها، وأنعم النظر في ذلك، ألا تخشى أن يكون في معاملتك لها ما هو تقديم بين يدي الله ورسوله، ورفع لصوتك خلاف صوته، وجهر له بالقول كما تجهر لمخالفك ودون جهرك لأئمتك في الكلام والفقهاء بكثير؟!

وتدبر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُتَنَفِّقِينَ يُصَدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ

(١) كذا في (ط). ولعل «ذلك» زائدة، وفاعل «يسوغ»: «أن تجزم».

حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا ﴿ [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 أدري ما إذا كان ما أعتقده إيماناً هنا، إيماناً عند الله» يصدّق بأن تكون الإشارة إلى الإيمان بما في القضية الأولى، كأنه قال: [٣٧٧/٢] لا أدري هل الإيمان بنبوة محمد إيمان عند الله؟ وهكذا في بقية الأمور. وقول الكوثري: «بل جوّز بتلك الإرادة أن يكون الإيمان خلاف ما يعتقده» كالصريح فيما ذكر من الإيهام.

فإن قلت: إذا كان الرجل جازماً بوجود الله تعالى وربوبيته وتفرده بالألوهية ونبوة محمد وغير ذلك من أمور الإيمان التي تتضمنها القضية الأولى، فما الذي يشكّكه في القضية الثانية، أي في أنه جازم بتلك الأمور؟ ثم ما الذي يشكّكه في الثالثة، أي في أنه عند الله تعالى مؤمن حقاً؟ قلت: قد مرّ ما يكفي لو تدبرته، وأزيده إيضاحاً:

تقدم في المسألة السابقة أن الجزم يتفاوت، فإذا ثبت ذلك ولم يكن عندك برهان واضح على أن القدر الذي عندك منه كافٍ عند الله تعالى، فمن أين يتهيأ لك أن تجزم بذلك؟ وهب أن الجزم الأول لا يتفاوت، فمن أين لك أن تجزم بأن جزمك مساوٍ لجزم جبريل ومحمد عليهما السلام؟ فإن مَتَّكَ نَفْسُكَ ذَلِكَ، فانظر إن كنت من أتباع المتكلمين في النصوص المصرّحة بأن الله تعالى في السماء فوق سماواته على عرشه، والنصوص

الدالة على أنه سبحانه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأنه يجيء يوم القيامة، وغير ذلك مما خالفت فيه السلفين، ثم تأمل في جزمك بأن محمداً رسول الله صادق في كل ما أخبر به عن الله، واستحضر ما تقدم عن أئمتك في مسألة الجهة وفي الباب الثالث = فإن زعمت أنك جازم، فوازن بين ذياك الجزم وبين جزمك بأن الثلاثة أقل من الستة.

وانظر - إن كنت فقيهاً - 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 كل ما أخبر به عن الله، وأنت محكم له فيما وقع فيه الاختلاف، مسلم لحكمه تسليمًا لا تجد في نفسك حرجًا مما قضي؟

وانظر، وانظر، وأعم [من] ذلك أن تنظر في عملك أعمل من يوقن بأن محمداً رسول الله [٣٧٨/٢] صادق في كل ما أخبر به من التكليف والحساب والجزاء والجنة والنار؟ وهل عملك مساوٍ أو مقاربٌ لعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأفاضل أصحابه وخيار التابعين؟

وأما القضية الثالثة: فإنك إن تدبرت وجدت شأنها أوضح، فإن الأمة اختلفت في أمور الإيمان، فمن الناس من يشترط الجزم بثبوت بعض ما تنفيه أنت أو ينفي بعض ما تُثبتته، 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 جزمك بخطأ هؤلاء في جميع ما يخالفونك فيه كجزمك بأن الثلاثة أقل من الستة. أفلا 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 كثيرًا من صلواتك يقول بعض مخالفيك: إنها باطلة، فلعلك غير معذور في مخالفته، فيكون حكمك حكم مَنْ ترك تلك الصلوات. ولعل فيما تُسامح نفسك بتركه ما يكون فريضةً في نفس الأمر، وفيما تُسامح نفسك بفعله ما يكون كبيرةً في نفس الأمر، ولعلك لا تستحق عذر الجاهل أو المخطئ.

وأشدُّ من ذلك أن رأس أمور الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله، فهل حَقَّقْتَ معنى الألوهية؟ أفلا تخشى أن يكون في اعتقاداتك وأعمالك ما هو تأليهٌ وعبادة لغير الله عز وجل، وقد قال تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٦] وقال سبحانه: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]؟

وفي الحديث: «اتقوا الشرك فإنه أخفى من ديب النمل»^(١). ذكرت طرقة في كتاب «العبادة»^(٢)، وأوضحت أنه على ظاهره. وبسطُ هذا المطلب في ذاك الكتاب.

وبالجملة، فمن تدبَّرَ عِلْمَ أنه لا يمكنه أن يجزم غير مجازف أنه عند الله مؤمن حقًّا إلا أن يريد بقوله «مؤمن» معنى ناطق بالشهادتين وإن لم يعرف

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٩٦٠٦) وابن أبي شيبة في «المصنّف» (٣٣٧/١٠)، (٣٣٨) والطبراني في «الأوسط» (٣٥٠٣) من حديث أبي موسى الأشعري، وفي إسناده أبو علي رجل من بني 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» (٢٨١/٨).

(٢) (ص ١٤٣ وما بعدها).

معناهما تحقيقًا، ولا التزم مقتضاهما تفصيلًا، بل قد يكون مصرًا على بعض ما ينافيهما، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فيما جاء في ذم التفرق وأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق
وما يجب على أهل العلم في هذا العصر

قال الله تبارك وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ
كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ
يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا نَفَرْنَا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴿﴾ [الشورى: ١٣ -
١٤].

وقال عز وجل: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴿١٠٠﴾ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَاتُ اللَّهِ
وَفِيكُمْ رَسُولُهُ، وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٠١﴾ يَأَيُّهَا الَّذِينَ
ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ، وَلَا تَمُونَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ
جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴿﴾ إِلَىٰ أَنْ قَالَ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا
جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿﴾ [آل عمران: ١٠٠ - ١٠٥].

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ
فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴿﴾
[الأنعام: ١٥٩].

وقال تعالى: ﴿ فَأَقَمَ لِذَيْنِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ مُنْبِئِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾ [الروم: ٣٠-٣٢].

[٢/ ٣٨٠] وقال سبحانه: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَاؤُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

إن قيل: التفرق والاختلاف يصدق بما إذا ثبت بعضهم على الحق وخرج بعضهم عنه، والآيات تقتضي ذمَّ الفريقين.

قلت: كلاً، فإن الآيات نفسها تحضُّ على إقامة الدين، والثبات عليه، والاعتصام به، واتباع السراط؛ بل هذا هو المقصود منها. فالثابت على السراط لم يحدث شيئاً، ولم يقع بفعله تفرق ولا اختلاف، وإنما يحدث ذلك بخروج من يخرج عن السراط، وهو منهيٌّ عن ذلك، فعليه التبعه.

فإن 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 تدبَّر الحجج علم 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 يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾

[البقرة: ٢٨٦] وقال سبحانه: ﴿فَأَنقُوا لِلَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]؟

أقول - وأسأل الله تبارك وتعالى التوفيق - :قولي: «إن حجج الحق غير مكشوفة» إنما معناه - كما سلف - أنها بحيث يُحتاج في إدراكها إلى عناء ومشقة، ويمكن مَنْ له هوى في خلافها أن يغالط نفسه وغيره بحيث يتيسر له زعم أنه إن لم يكن هو المُحَقَّ 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 بيَّنه الله

تعالى بقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ 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 أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

فالسراط المستقيم هو ما كان عليه محمد ﷺ وأصحابه، وقد تقدّم 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 تردّد فيه النظر، فالسراط المستقيم هو السكوت عنه. قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: ٨٦].

وفي «الصحيحين»^(١) من حديث جندب بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «اقرأوا القرآن ما اتلفت 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، وخاض في النظر والرأي المتعمق فيه لتأييد الحق وكشف الشبهات، وقد تحققت الحاجة إلى ذلك، فلا يُقضى عليه بالخروج عن الصراط ما لم يتبين خروجه عنه في المقاصد؛ فتلحقه تبعه ذلك بحسب مقدار خروجه.

هذا، والاختلاف المنهي عنه، من لازمه - كما بيته الآيات -: التحزب وأن يكونوا شيعاً. وسبيل الحق بينة، والدين محفوظٌ قد تكفل الله تعالى بحفظه، وبأن لا تزال طائفة من الأمة قائمة عليه. فإن أخطأ عالم لم يلبث أن يجد من ينبئه على خطائه. فإن لم يتفق له ذلك، فالذي يوافقه أو يتابعه لا بد أن يجد من ينبئه. فلا يمكن أن يستولي الخطأ على فرقة من الناس [٣٨٢/٢] يشبثون عليه ويتوارثونه إلا باتباعهم الهوى. ولهذا نجد علماء كل مذهب يرمون 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 ومعناه في القرآن: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ =

القذاة في عين أخيه، وينسى الجذع في عينه!»!

وعلى كل حال، فإن الأمة قد اتبعت سنن من قبلها، كما تواترت بذلك الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومن ذلك، بل من أعظمه، بل أعظمه: أنها فرقت دينها، وكانت شيعا. وقد تواترت الأخبار أيضا بأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق، فعلى أهل العلم أن يبدأ كل منهم بنفسه، فيسعى في تثبيتها على السراط، وإفرادها عن اتباع الهوى، ثم يبحث عن إخوانه، ويتعاون معهم على الرجوع بالمسلمين إلى سبيل الله، ونبذ الأهواء التي فرقوا لأجلها دينهم وكانوا شيعا.

ويتلخص العمل في ثلاثة مطالب:

الأول: العقائد. وقد علمت أن هناك معدنا لحجج الحق، وهو المأخذان السلفيان. ومعدنا للشبه، وهو المأخذان الخلفيان؛ فطريق الحق في ذلك واضح (١).

= أنفُسِكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ [الصف: ٢-٣]. [م ع].

قلت: بل هو حديث مرفوع صحيح الإسناد، أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (١٨٤٨ - موارد) وغيره، وهو مخرج في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» رقم (٣٣)، ولا أدري كيف خفي ذلك على الشيخين، ولا سيما الشيخ محمد عبد الرزاق فإنه هو الذي قام على نشر كتاب «موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان»، وعلى تحقيقه أيضا، فلعله لم يتذكر الحديث عند كتابته لهذا التعليق. [ن].

(١) (ط): «وضح».

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 مندوباته. بل غالبهم يجزمون بأنها بدع وضلالات، وصرّح قوم منهم بأن منها ما هو شرك وعبادة لغير الله عز وجل. وقد شرحتُ ذلك في كتاب «العبادة»، وبحسبك هنا أن تستحضر أن من يزعم من المنتسبين إلى العلم أنه لا يرى ببعضها بأساً، أو زاد على ذلك أنه [٣٨٣/٢] يُرجى منها النفع، فإنه - مع مخالفته لمن هو أعلم منه - يعترف بأن في الأعمال المشروعة اتفاقاً ما هو أعظم أجراً وأكبر فضلاً بدرجات لا تحصى. وقد قال الله تعالى: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [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 لدينه وعرضه. ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه». وفي حديث آخر^(٢): «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». وفي حديث آخر^(٣): «إنه لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس».

(١) البخاري (٢٠٥١، ٥٢) ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير.

(٢) أخرجه أحمد (١٧٢٣، ١٧٢٧) والترمذي (٢٥١٨) والنسائي (٣٢٧/٨) وابن حبان

(٧٢٢) والحاكم في «المستدرک» (١٣/٢، ٩٩/٤) من حديث الحسن بن علي.

وهو حديث صحيح.

(٣) أخرجه الترمذي (٢٤٥١) وابن ماجه (٤٢١٥) والطبراني في «الكبير» (١٦٩/١٧)

والحاكم في «المستدرک» (٣١٩/٤) من حديث عطية السعدي. قال الترمذي:

حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

والنظر الواضح يكشف هذا. فإنك لو كنت مريضاً فاتفق الأطباء على أشياء أنها نافعة لك، واختلفوا في شيء، فقال بعضهم: إنه سمٌّ قاتل، وقال بعضهم: لا نراه سمّاً، ولكنه ضار، وقال بعضهم: لا يتبين لنا أنه ضارٌّ، وقال بعض هؤلاء: بل لعله لا يخلو من نفع = أفلا يقضي عليك العقل - إن كنت عاقلاً - بأن تجتنب ذلك الشيء؟

أوليس مَنْ يأمرُك ويُلحُّ عليك أن تصرِّفَ وقتك في تناول ذلك الشيء تاركاً ما اتفقوا على نفعه بحقيق أن تُعدّه ألدَّ أعدائك؟

وتدبّر في نفسك: أيصح من عاقل محبّ للإيمان خائفٍ من الشرك أن يستحضر هذا المعنى، ثم يصرّ على تلك البدع التي يخاف أن تكون شركاً؟ أو ليس مَنْ يُصرُّ 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، لأنه - كما مرّت الإشارة إليه - لا يؤدي إلى أن يصير المسلمون فرّقاً متنازعةً وشيعاً متنازدة، ولا إلى إثارة الهوى على الهدى، وتقديم أقوالِ الأشياخ على حجج الله عز وجل، والالتجاء إلى تحريف معاني النصوص. وإذا كان المسلمون قد وقعوا في ذلك، فإنما أوقعهم الهوى، فلا مخلص لهم منه إلا أن يستيقظ أهل العلم لأنفسهم فيناقشوها الحساب، ويكبحوها عن الغيِّ، ويتناسوا ما استقرَّ [٢/٣٨٤] في أذهانهم من اختلاف المذاهب، وليحسبوها مذهباً واحداً اختلف علماءه، وأنّ على العالم في زماننا النظر في تلك الأقوال وحججها وبياناتها، واختيار الأرجح منها.

وقد نصَّ جماعة من علماء المذاهب أن العالم المقلِّد إذا ظهر له رجحانُ الدليل المخالف لإمامه لم يجز له تقليدُ إمامه في تلك القضية. بل يأخذ بالحق، لأنه إنما رُخص له في التقليد عند ظن الرجحان، إذ الفرض على كل أحد طاعةُ الله وطاعةُ رسوله. ولا حاجة في هذا إلى اجتماع شروط الاجتهاد، فإنه لا يتحقق رجحانُ خلاف قول إمامك إلا في حكم مختلف فيه، فيترجَّح عندك قولُ مجتهد آخر، وحينئذ تأخذ بقول هذا الآخر متبَعاً للدليل الراجح من جهة، ومقلِّداً في تلك القضية لذلك المجتهد الآخر من جهة. والفقهاء يجيزون تقليد المقلِّد غير إمامه في بعض الفروع لمجرد احتياجه، فكيف لا يجوز بل يجب أن يقلِّده فيما ظهر أن قوله أولى بأن يكون هو الحق في دين الله؟

وقضية التلفيق إنما شدِّدوا فيها إذا كانت لمجرد التشهِّي وتتبع الرخص، فأما إذا اتفقت لمن يتحرَّى الحقَّ وإن خالف هواه فأمرها هيِّن. فقد كان العامة في عهد السلف تعرِّض لأحدهم المسألة في الوضوء، فيسأل عنها عالماً فيفتيه، فيأخذ بفتواه. ثم تعرِّض له مسألة أخرى في الوضوء أيضاً أو الصلاة، فيسأل عالماً آخر، فيفتيه، فيأخذ بفتواه، وهكذا. ومن تدبَّر عِلْمَ أن هذا تعرُّضٌ للتلفيق، ومع ذلك لم ينكره أحد من السلف، فذاك إجماع منهم على أن مثل ذلك لا محذور فيه، إذ كان غير مقصود، ولم ينشأ عن التشهِّي وتتبع الرخص.

فالعالم الذي يستطيع أن يروض نفسه على هذا هو الذي يستحق أن يهديه الله عز وجل، ويسوغ له أن يثق بما تبين له، ويسوغ للعامة أن يثقوا بفتواه. نعم، قد غلب اتباعُ الهوى وضعف الإيمان في هذا الزمان، فإذا

احتيط لذلك بأن يرتب جماعةً من أعيان العلماء للنظر في القضايا والفتاوى، فينظروا فيها مجتمعين، ثم يُفتوا بما يتفقون عليه أو أكثرهم = لكان في هذا خير كثير وصلاح كبير إن شاء الله تعالى.

فتلخص مما تقدّم أن من اعتمد في العقائد المأخذين السلفيين ووقف معهما، واتقى البدع، وجرى في اختلاف الفقهاء على أنها مذهب واحد اختلف علماءه فتحرى الأرجح، وكان مع ذلك محافظاً على الفرائض، مجتنباً للكبائر، فإن عثر استقال ربّه وتاب وأناب = فهو من الطائفة [٣٨٥/٢] التي أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنها لا تزال قائمة على الحق. فليتعرف إخوانه، وليتعاقد معهم على الدعوة إلى الحق، والرجوع بالمسلمين إلى سواء السراط. فأما من أبى إلا الجمود على أقوال آبائه وأشياخه والانتصار لها، فيوشك أن يدخل في قول الله تبارك وتعالى:

﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]،

وقوله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ عَشْرَ غَشْوَةٍ فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ﴾ [الجاثية: ٢٣].

اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك، واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك. ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فہارس الکتاب



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

﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [٤]

٣٣١/٢

﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [٦-٧]

٥٨٠/٢

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [٧]

سورة البقرة

٣٦٧/٢

﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا﴾ [١٣]

٧٨٨/١

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ [٤٩]

٧٨٨/١

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يُمُوسَى﴾ [٥٥]

٣٦٧/٢

﴿أَفْتَوْمُنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [٨٥]

٤٣٤/٢

﴿وَمَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [١٠٢]

٤٣٩/٢

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ﴾ [١١٦]

٦٧٢/١

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرٰهِيْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمٰعِيلُ﴾ [١٢٧-١٢٩]

٥٠٨/٢

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [١٣٤]

٤٨١/٢

﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [١٤٣]

٣٢٦/٢

﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ﴾ [١٥١]

٢٩٠/٢

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ...﴾ [١٥٣-١٥٧]

- ﴿وَالْهَكَرِ اللَّهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [١٦٣] ٤٣٧/٢
- ﴿كُذِّبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [١٧٨] ١٢٨/٢
- ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [١٧٩] ١٢٩/٢
- ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ [١٨٧] ٥٠٦، ٤٠٩/٢
- ﴿مَنْ أَعْدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاَعْدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [١٩٤] ١٣٠/٢
- ﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [١٩٦] ٧٠/٢
- ﴿وَأذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ﴾ [١٩٨] ٣٢٦، ٣٢٥/٢
- ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ...﴾ [٢٠٠-٢٠٢] ٥٧١/٢
- ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [٢١٠] ٥٣٦/٢
- ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [٢١٣] ٤٣٧/٢
- ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ﴾ [٢١٤] ٢٩٠/٢
- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [٢١٦] ٢٩٠/٢
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [٢٢٢] ٣٢١/٢
- ﴿وَلَا يَجِدُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [٢٢٨] ٢٧٢، ٢٧٠/٢
- ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم﴾ [٢٣٩] ٣٢٥/٢
- ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ﴾ [٢٥١] ٤٣٠/٢
- ﴿وَإِنْ تَبْتغُوا فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ [٢٧٩] ٨٦/١
- ﴿ذَلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [٢٨٢] ٢٤٧/٢
- ﴿مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ﴾ [٢٨٢] ٧٢/١

- ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [٢٨٢]
- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ...﴾ [٢٨٣-٢٨٢]
- ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢٨٦]
- ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢٨٦]
- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [٢٨٦]

سورة آل عمران

- ﴿إِنَّمَا لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [١-٨]
- ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ [٧]
- ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا...﴾ [٧-٨]
- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [١٩]
- ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [٣١]
- ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ...﴾ [٣٣-٣٤]
- ﴿فَنَقَلْنَاهَا لِرَبِّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا...﴾ [٣٧-٤٤]
- ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [٥٥]
- ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [٨٥]
- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَطِيعُوا رَبِّيًّا...﴾ [١٠٠-١٠٥]
- ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [١٠٣]
- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [١١٠]
- ﴿بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ [١٣٨]

﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [١٥٩]

﴿وَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [١٥٩]

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا...﴾ [١٦٩]

سورة النساء

﴿فَإِنْ حَفِظْتُمْ أَلا تَعِدُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنٌ أَلا تَعُولُوا﴾ [٣]

﴿أَلا تَعُولُوا﴾ [٣]

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ [٢٩]

﴿إِلا أَنْ تَكُونَتْ بِحِكْمَةٍ﴾ [٢٩]

﴿عَنْ تَرَاضٍ﴾ [٢٩]

﴿كَمَا نَصَبْتَ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [٥٦]

﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [٥٩]

﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [٥٩]

﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ [٥٩ - ٦٥]

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا...﴾ [٦٠ - ٦١]

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [٦٥]

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [٨٧]

﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلا خَطَأً...﴾ [٩٢ - ٩٣]

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّأَ لَهُ الْهُدَى﴾ [١١٥]

﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ [١١٩ - ١٢٤]

٤٦٥، ٤٦٣ / ٢

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [١٢٢]

٨٦ / ٢

﴿وَإِنْ يَنْفَرَا يُعْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ﴾ [١٣٠]

٥٠٧ / ٢

﴿مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾ [١٤٣]

٥٣٧ / ٢

﴿وَمَا قَلَّوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [١٥٨ - ١٥٧]

٥٣٥ / ٢

﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [١٥٨]

سورة المائدة

٣٣٣ / ٢

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَعْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [٣]

٦٧٩ / ١

﴿مُكَلِّبِينَ﴾ [٤]

٥٧٠ / ٢

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [٥]

٥٠٤ / ٢

﴿مُتَّبِعِينَ﴾ [١٥]

١٥٩ / ٢

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [٣٨]

٢٢٨، ٢١٥ / ٢

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [٣٨]

٦٠٣ / ١

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَتَلُوا قَتِيلًا وَرُهِبْنَا...﴾ [٨٢ - ٨٥]

١٥ / ٢

﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ﴾ [٨٩]

سورة الأنعام

٥٣٧ / ٢

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [٣٠]

٣٩٩ / ٢

﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ [٣٣]

٤٣٣ / ٢

﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا﴾ [٣٥]

٥١٩ / ٢

﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [٥٧]

- ﴿ ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ ﴾ [٦٢]
- ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ﴾ [٧٥ - ٨٠]
- ﴿ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُنَّ لَاءٌ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوْا بِهَا بِكَفْرِينَ ﴾ [٨٩]
- ﴿ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ﴾ [٩١]
- ﴿ أَفَنْ يَكُوْنُ لَهُ، وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَنِجَةٌ ﴾ [١٠١]
- ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ... ﴾ [١٠٩ - ١١٠]
- ﴿ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُوْحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَهُمْ ﴾ [١٢١]
- ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ ﴾ [١٥٣]
- ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ ﴾ [١٥٨]
- ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَفَرُوا فِيهِمْ وَكَانُوا شِرْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [١٥٩]

سورة الأعراف

- ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُونَ ﴾ [٢٩]
- ﴿ حَتَّىٰ يَلِغَ الْجَهْلُ فِي سِرِّ الْخِيَاطِ ﴾ [٤٠]
- ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ [٤٣]
- ﴿ وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَلْنَاهُ عَلَىٰ عَلَيْهِ هُدًى وَرَحْمَةً ... ﴾ [٥٢ - ٥٣]
- ﴿ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ [١٠١]
- ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَآدِئِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ ﴾ [١٦٩]
- ﴿ وَأَقْتُلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ ... ﴾ [١٧٥ - ١٧٨]
- ﴿ يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنُهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي ﴾ [١٨٧]

٣١٦/٢

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَافٌ...﴾ [٢٠١-٢٠٢]

سورة الأنفال

٥٦٦/٢

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ...﴾ [١-٤]

٤٣٣/٢

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَ بِاللَّهِ رَمِيٌّ﴾ [١٧]

٢٩٦/٢

﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذِهِ حَقًّا مِنْ عِنْدِكَ﴾ [٣٢]

٣٣٣/٢

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [٧٤]

سورة التوبة

٥٨٦،٥٧٦/٢

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [٣١]

١٥٥/٢

﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ [٣٨]

٣٧١/٢

﴿أَسْتَغْفِرَ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ [٨٠]

٥٧٠/٢

﴿وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [١٠٢]

٥٦٧/٢

﴿وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ...﴾ [١٠٢-١٠٥]

٤٧١/١

﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ [١٠٦]

٨٨/١

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ [١٢٨]

سورة يونس

٤٢٨/٢

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ [٣١-٣٢]

٥٢٢/٢

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْءَانُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ [٣٧-٣٩]

٣٢٤/٢

﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ [٧٤]

٤٠٢/٢

﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ [٨٨]

﴿ وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ... ﴾ [٨٨ - ٨٩]

﴿ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [١٠١]

سورة هود

﴿ الرَّكْنَ أَمْحَمْتُ إِينَهُ، ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنَّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [١]

﴿ وَلَئِن أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحِمَهُ ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ... ﴾ [٩ - ١١]

﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا... ﴾ [١٥ - ١٦]

﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَزَّلْنَاكَ... ﴾ [٢٧ - ٢٨]

﴿ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ﴾ [٨٨]

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً... ﴾ [١١٨ - ١١٩]

سورة يوسف

﴿ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ ﴾ [٦]

﴿ وَلِنُعَلِّمَهُ، مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ ﴾ [٢١]

﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ ﴾ [٣٦]

﴿ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ ﴾ [٣٧]

﴿ يَصْدِحِي السِّجْنِ، أَزْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهِ... ﴾ [٣٩ - ٤٠]

﴿ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ بِعَالِمِينَ ﴾ [٤٤]

﴿ أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ ﴾ [٤٥]

﴿ وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا سَفِي عَلَى يُوسُفَ وَأَبْيَضْتُ عَيْنَاهُ ﴾ [٨٤]

﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ ﴾ [١٠٠]

﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [١٠١]

﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [١٠٦]

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [١٠٨]

سورة الرعد

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾ [١٦]

﴿وَقُولِ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ...﴾ [٢٧ - ٣١]

سورة إبراهيم

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرًا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [٨]

﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ...﴾ [٤٨ - ٥٢]

سورة الحجر

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [٩]

سورة النحل

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [٥٠]

﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوَةِ وَاللَّهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [٦٠]

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ...﴾ [١٠٤ - ١٠٥]

﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [١٠٥]

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ﴾ [١٠٦]

﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [١٢٦]

سورة الإسراء

- ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِرِيسِهِ سُلْطٰنًا﴾ [٣٣] ١٢٩/٢
- ﴿وَلَا نَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [٣٦] ٥٨٠/٢
- ﴿أَوَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرُفْنًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [٩٨، ٤٩] ٤٧٥/٢
- ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلٰهًا﴾ [٦٧] ٣٢٣/٢
- ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْءَانِ﴾ [٨٨] ٤٢٦/٢
- ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايٰتٍ بَيِّنٰتٍ...﴾ [١٠٢ - ١٠١] ٣٠٥/٢

سورة الكهف

- ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [٥] ٥٠٠/٢
- ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [٢٩] ٤٢١/٢
- ﴿فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقَدِّرًا﴾ [٤٥] ٦٦٠/١
- ﴿وَعَرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًا﴾ [٤٨] ٥٣٧/٢
- ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [٧٨] ٥٢١/٢
- ﴿ذٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [٨٢] ٥٢١/٢

سورة مريم

- ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمٰوٰتُ ...﴾ [٩٠ - ٨٩] ٥٠١/٢
- ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمٰنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ ...﴾ [٩٣ - ٩٢] ٤٣٩/٢

سورة طه

- ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [٥] ٥٣٥/٢

- ﴿ فَلَمَّا أَنهَا تُودِي يَمُوسَى ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [١١-١٢]
- ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿٩﴾ إِذْ رَأَى نَارًا ... ﴾ [٩-٢١]
- ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا ﴾ [١١٢]

سورة الأنبياء

- ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [٢٢]
- ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [٢٦]
- ﴿ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٣١﴾ لَا يَسْئِفُونَهُ بِالْقَوْلِ ... ﴾ [٢٦-٢٨]
- ﴿ وَتَبَلَّوْا بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [٣٥]
- ﴿ قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ... ﴾ [٥٩-٦٣]
- ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا ﴾ [٦٣]
- ﴿ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ ﴾ [٦٤]
- ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ [٩٨]
- ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا ﴾ [١٠٤]

سورة الحج

- ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ ﴾ [١١]
- ﴿ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ ﴾ [٦٠]

سورة المؤمنون

- ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [٥٣]
- ﴿ يُؤْتُونَ مَاءً آتَاؤًا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴾ [٦٠]

﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴾ [٧١]

﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ... ﴾ [٨٤ - ٩٢]

سورة النور

﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [٢٤]

﴿ وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ ﴾ [٦١]

سورة سبأ

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنذِرُكُمْ... ﴾ [٧ - ٨]

﴿ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ فَاقُولُوا الْحَقَّ ﴾ [٢٣]

سورة الفرقان

﴿ أَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ... ﴾ [٤٣ - ٤٤]

﴿ مَلْعُوجَاتٍ ﴾ [٥٣]

﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَشَلَّ بِهِ خَسِيرًا ﴾ [٥٩]

سورة الشعراء

﴿ فَعَلَّمْنَاهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ... ﴾ [٢٠ - ٢١]

﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [١٩٥]

سورة النمل

﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ تُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا... ﴾ [٨ - ٩]

﴿ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [٩]

﴿ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِذْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ... ﴾ [١٢ - ١٤]

٢٨٦/٢

﴿ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَتْلُوَنِي ۖ أَشْكُرَ أَمْ أَكْفُرُ... ﴾ [٤٠]

٤٢٩/٢

﴿ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ... ﴾ [٥٩ - ٦٠]

سورة القصص

٥٧١/١

﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ ﴾ [٣٠]

٤٣٣/٢

﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [٥٦]

٣٦٧/٢

﴿ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ﴾ [٧٨]

سورة العنكبوت

٤٧٤/٢

﴿ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ۖ آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ... ﴾ [١ - ٢]

٢٨٧/٢

﴿ وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ [٦]

سورة الروم

٦٨٨/١

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ ۖ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ ﴾ [٢٤]

٣٣١، ٣٣٠/٢

﴿ فَأَقْرَٰءَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ... ﴾ [٣٠]

٥٧٩/٢

﴿ فَأَقْرَٰءَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ... ﴾ [٣٠ - ٣٢]

سورة لقمان

٢٨٦/٢

﴿ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ ﴾ [١٢]

٣٢٣، ٣٠٢/٢

﴿ وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَٰجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [٣٢]

سورة السجدة

٥٣٦/٢

﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ﴾ [٤]

٥٣٥/٢

﴿ يَدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾ [٥]

﴿وَلَوْ نَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [١٢]

سورة الأحزاب

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ﴾ [٤٩]

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [٥٦]

سورة فاطر

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [١٠]

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ أَفْقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [١٥]

سورة يس

﴿يَس ۝ وَالْقُرْءَانَ الْحَكِيمِ﴾ [٢ - ١]

﴿لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ [٦٠]

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ﴾ [٦٥]

سورة الصافات

﴿وَإِذَا رَأَوْا آيَةً سَتَسِخِرُونَ ۝ وَقَالُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ...﴾ [١٤ - ١٩]

﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٨٩]

﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ۝ فَسَاهَمَ...﴾ [١٤٠ - ١٤٢]

﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا﴾ [١٥٨]

سورة ص

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝...﴾ [٦٥ - ٦٦]

﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ [٧٥]

﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [٨٦]

٥٨١/٢

سورة الزمر

﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا... ﴾ [٣-٤]

٤٣٨/٢

﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [٧]

٢٨٦/٢

﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ﴾ [٢٣]

٥١٥/٢

﴿ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ ﴾ [٣٣]

٤٦٥/٢

﴿ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾... ﴾ [٣٦-٣٧]

٣٦٢/٢

﴿ قُلْ أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَِّي بِعِبَادِهِ ﴾ [٦٤]

٦٨٨/١

﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ﴾ [٧١]

٤٨٢/٢

سورة غافر

﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُم آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا ﴾ [١٣]

٣٠٥/٢

﴿ يَوْمَ هُمْ بَدْرُوزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ﴾ [١٦]

٤٣٨/٢

﴿ يَنْهَمْنُنُ ابْنِ لِي صَرَخًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾... ﴾ [٣٦-٣٧]

٥٣٥/٢

﴿ وَحَاقَ بِقَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ النَّارُ... ﴾ [٤٥-٤٦]

٤٨٠/٢

﴿ فَلَمَّا جَاءَ تَهُم رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [٨٣]

٣٦٧/٢

سورة فصلت

﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [١١]

٥٣٦/٢

﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴾ [١٣]

١٨٠/٢

﴿ وَيَوْمَ يُخْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾... ﴾ [١٩-٢٠]

٤٨٠/٢

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ ﴾ [٢٦]

﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ [٤٢]

﴿ لَا يَسْتَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ... ﴾ [٤٩ - ٥١]

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ ﴾ [٥٢]

سورة الشورى

﴿ حَمْدٌ ۝١ عَسَقٌ ۝٢ ﴾ كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ ﴿ ١ - ١٢ ﴾

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١]

٥٢٤، ٤٦٢، ٤٦٠، ٤٣٦، ٤٣٥، ٤٢٧، ٤٢٤ / ٢

﴿ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾ [١٣]

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا... ﴾ [١٣ - ١٤]

﴿ فَلِذَلِكَ فَادْعُ ۖ وَاسْتَقِمْ ۖ كَمَا أُمِرْتُ... ﴾ [١٥ - ١٦]

﴿ وَجَزَاؤُا سِنِيَّةٍ مِثْلَهَا ﴾ [٤٠]

﴿ وَجَزَاؤُا سِنِيَّةٍ مِثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ [٤٠]

﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا... ﴾ [٥٢ - ٥٣]

سورة الزخرف

﴿ أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَنَكُمْ بِالْبَنِينَ ﴾ [١٦ - ١٨]

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْتَيْنِ... ﴾ [٣١ - ٣٥]

﴿ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا... ﴾ [٣٣ - ٣٥]

﴿ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [٥٨]

سورة الجاثية

٥٨٦، ٢٩٣ / ٢

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَهُ وَأَضْلَاهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [٢٣]

سورة الأحقاف

٣٢٤ / ٢

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ﴾ [١٠]

سورة محمد

٤٢١، ٣٦٢ / ٢

﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَانَّهُمْ نَقَوْنَهُمْ﴾ [١٧]

٤٢٧ / ٢

﴿وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلْ عَن نَّفْسِهِ ۗ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ ۗ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ ۗ﴾ [٣٨]

سورة الحجرات

٥٧٠ / ٢

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نَقَدُّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ...﴾ [١ - ٢]

٢٧٧، ٧٢، ٤٧ / ١

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَ كُرْفًا سَقُ بِنِيًّا فَتَيَّبَتْهُمُ﴾ [٦]

٨١٤ / ١

﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِتْرٌ﴾ [١٢]

٥٥٨، ٥٥٥، ٣٦٢ / ٢

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [١٤]

٥٧٠، ٥٥٩

٥٦٦ / ٢

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾ [١٤ - ١٥]

سورة الذاريات

٢٨٦ / ٢، ٧٩ / ١

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [٥٦]

سورة النجم

٥٣٦ / ٢

﴿نَمْرٌ دَنَا فَقَدَلَىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾...﴾ [٨ - ١٨]

٤٧٤ / ٢

﴿الْكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿١١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ [٢١ - ٢٢]

﴿فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّفَى﴾ [٣٢]

﴿أَمْ لَمْ يُبْنَأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى...﴾ [٣٦-٣٨]

﴿أَمْ لَمْ يُبْنَأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى...﴾ [٣٦-٣٩]

سورة الواقعة

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ [٦٣] ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [٦٣-٦٤]

سورة المجادلة

﴿أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [٢٢]

سورة الحشر

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [١٠]

سورة الصف

﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [٥]

سورة الجمعة

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيَّةِ رُسُلًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ...﴾ [٢-٤]

سورة التغابن

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [١٦]

سورة الطلاق

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [٢]

سورة الملك

﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْتِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتُمْ خَزَائِنَهَا...﴾ [٨-١١]

٥٣٥/٢

﴿ءَأَمِنُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخِفَّفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [١٦]

سورة القلم

٨٧/١

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ [٤]

سورة المعارج

٥٣٦/٢

﴿تَفْرُجُ الْمَلَكِيَّةَ وَالرُّوحَ إِلَيْهِ﴾ [٤]

سورة المدثر

٤١/١

﴿ذَرَفِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيدًا﴾

سورة القيامة

٥٠٤/٢

﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [١٩]

٣٥٤/١

﴿نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [٢٢-٢٣]

سورة المرسلات

٦٨٧/١

﴿وَلَا يُؤَدُّنَ لَهُمْ فِعْزَئِدِرونَ﴾ [٣٦]

سورة النازعات

٢٩٢/٢

﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾...﴾ [٣٧-٤١]

سورة عبس

٦٠٠/١

﴿وَنفِكُهُمْ وَأَبَا﴾ [٣١]

سورة الفجر

٤٢٦/٢

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾...﴾ [٦-٨]

٢٩١/٢

﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْنَلَهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ﴾ [١٥]

٥٣٦/٢

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [٢٢]

سورة الضحى

٢٧٢/١

﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ [٤]

سورة البينة

٨٦/٢

﴿وَمَا نَفَرَقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [٤]

سورة الهمزة

٦٧٩/١

﴿مُؤَصَّدَةٌ﴾ [٨]

سورة النصر

٥٢٢/٢

﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ [٣]

سورة المسد

٤١/١

﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ [١]

سورة الإخلاص

٥٢٤، ٤٤٢ - ٤٤٠، ٤٢٤/٢

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾ [١ - ٤]

٤٥١/٢

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [١]

٤٥٢/٢

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [٢]

٤٥٨/٢

﴿لَمْ يَكِلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [٣]

٥٤٣، ٤٥٨، ٤٤٠/٢

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [٤]



فهرس الأحاديث والآثار^(١)

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر
٨٠/٢	أبغض الحلال إلى الله الطلاق.
٥٠٨/١	أبغض الكلام إلى الله الفارسية.
٦٢٣/١	ابن السبيل أول شارب يعني من زمزم.
	أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟... = قصة وفد عبد قيس
٨٤٤/١	اتقوا الحديث عني 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 ثوبًا، فقال لعثمان...
٦٣/٢	احتجم بين مكة والمدينة، وهو صائم محرم.
٦٣/٢	احتجم وهو صائم.
٦٣/٢	احتجم وهو مُحرم، واحتجم وهو صائم.
	احلف = قصة الأشعث بن قيس
٥٤٩/١	اختلف الصحابة في فتح مكة أكان صلحا أو عنوة؟ فسألوا...
٥٦٣/٢	* اخرج فإن الجمعة لا تحبس عن سفر. (عمر)
١٩٤/٢	أخرجوا المشركين من جزيرة العرب.
١٩٤/٢	أخرجوا يهودَ الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب.
٥٦٩/٢	* أدركت ثلاثين من أصحاب النبي كلهم يخاف النفاق (ابن أبي مليكة)

(١) رُمز به (*) إلى الأثر.

- أدنى ما يُقَطَّع فيه السارق ثمنُ المجن.
- ١٨١/٢ * أدنى ما يُقَطَّع فيه السارق ثمن المجن. (عطاء)
- ١٦٧/٢
- ٦٨١/١ إذا أتيت على راع فناده ثلاثاً فإن أجابك وإلا...
- ٢٢٨،٢٢٤/٢ * إذا أخذ السارق ربعَ دينارٍ قُطِّع. (عمر بن الخطاب)
- ٨٣١/١ إذا أراد الله أن يوحى بالأمر أخذت السموات منه رجفة...
- ٦/٢،٧٤٩/١ إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس.
- ٨/٢ * إذا بلغ الماء كذا لم ينجسه شيء. (مسروق، ابن سيرين، أبو عبيدة)
- ٨٨/٢ إذا تباع الرجلان فكلُّ واحدٍ منهما بالخيار ما لم يتفرقا
- ٨٣٢/١ * إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً... (ابن مسعود)
- ٩٨/٢ * إذا خصَّ وقع، وإذا عمَّ كأن قال: «كل امرأة...» (ابن مسعود)
- ٨٣٢/١ إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة أجنحتها...
- ٥٧٢/١ * إذا قلت هذا. (ابن مسعود)
- ٩/٢ * إذا كان الماء أربعين غرباً لم يفسده شيء. (أبو هريرة)
- ٩/٢ * إذا كان الماء أربعين قُلَّةً لم يُنجَّسه شيء. (عبد الله بن عمرو)
- ٨/٢ * إذا كان الماء ذنوبين لم يُنجَّسه شيء. (ابن عباس)
- ١٨،١٧،٦/٢،٧٤٩/١ إذا كان الماء قلتين لم ينجس.
- ٢١/٢ إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء، والقلعة أربعة أصع.
- ٢٠/٢ إذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم يُنجَّسه شيء.
- ١١٩/٢ * إذا كان مع الرجل فرسٌ فله ثلاثة أسهم... (نافع)
- ٢٤٩/٢ * إذا كان يُكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعي... (ابن شبرمة)
- ٣٥/٢ * إذا كنتم ثلاثة فصلُّوا جميعاً وإذا كنتم أكثر... (ابن مسعود)
- ٤٣١/٢ إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية...

- إذا مرض العبد أو سافر كُتِبَ له مثل ما كان يعمل مقيمًا صحيحًا. 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 مَنْ كُنَ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا... ٥٦٧/٢
- * أرواح آل فرعون في أجواف طير سُودٍ. (هُزَيْلُ بْنُ شَرْحَبِيلٍ، ابْنُ مَسْعُودٍ) ٤٨٠/٢
- * أرواح الشهداء في جوف طير خُضْرٍ... (ابْنُ مَسْعُودٍ) ٤٧٨/٢
- أرواحهم في جوف طير خُضْرٍ، لَهَا قَنَادِيلٌ مَعْلَقَةٌ بِالْعَرْشِ... ٤٧٨/٢
- ازهد في الدنيا يحبك الله. ٣٢٩/١
- أَسْرَعُكُنْ لِحَوْقًا بِي أَطْوَلُكُنْ يَدًا. ٤٠٩/٢
- أَسْهَمٌ لِلرَّجْلِ وَلِفَرْسِهِ ثَلَاثَةٌ أَسْهَمٌ: سَهْمًا لَهُ وَسَهْمِينَ لِفَرْسِهِ. ١١٥، ١١٤ / ٢
- أَسْهَمٌ لِلْفَارِسِ سَهْمًا وَلِلْفَرْسِ سَهْمِينَ. ١٢١/٢
- أَسْهَمٌ لِلْفَارِسِ سَهْمِينَ وَلِلرَّجْلِ سَهْمًا. ١٢٠، ١١٨، ١١٧، ١١١ / ٢
- أَسْهَمٌ لَهُ يَوْمَ خَيْبَرَ ثَلَاثَةٌ أَسْهَمٌ: سَهْمًا لَهُ، وَسَهْمِينَ لِفَرْسِهِ. ١٢١/٢
- أَسْهَمٌ يَوْمَ خَيْبَرَ لِمَاتِي فَرَسٌ: لِكُلِّ مِنْهُمْ سَهْمِينَ. ١١٠/٢
- أَشْتَكَى السَّائِبُ بْنُ عُبَيْدٍ فَقَالَ عُمَرُ: أَذْهَبُوا بِنَا نَعُودُ السَّائِبِ... ٦٧٠/١
- أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ، فَالْأَمْثَلُ... ٣١١/٢
- أَصَلِّيْ بِكُمْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ، فَرَفَعَ يَدَيْهِ فِي أَوَّلِ... (ابْنُ مَسْعُودٍ) ٣٣/٢
- أَعْتَقَ رَجُلٌ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ عِنْدَ مَوْتِهِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرِهِمْ... ٢٨٠/٢
- أَعْتَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ. ٥٣٨، ٥٣٤ / ٢
- أَعْطَانِي يَوْمَ بَدْرٍ أَرْبَعَةَ أَسْهَمٍ. ١٢٣/٢
- أَعْطَى الزُّبَيْرَ سَهْمًا، وَأُمَّهُ سَهْمًا، وَفَرْسَهُ سَهْمِينَ. ١٢٣/٢

- * أغاروا على دار مروان ودار يزيد... (الحارث بن إسحاق) ٤٤٩/١
- افترقت اليهود. ٨٦/٢
- أفطر الحاجم والمحجوم. ٦٢/٢، ٥٦٦/١
- أفغن معادن العرب تسألوني... ٦٧٢/١
- أقروا القرآن ما اتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه. ٥٨١/٢
- اقطعوا في ربيع الدينار، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك. ٢٠٤/٢
- أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم. ٧٥٥/١
- * أكان ابن عمر يجعل الأولى أرفعهن؟ قال: لا،.... (نافع) ٤٢/٢
- * أكثر أبو هريرة... (ابن عمر) ١٥/١
- ألا أخبركم بصلاة رسول الله؟ قال: فقام، فرفع يديه أول مرة... ٣٢/٢
- ألا إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء إنما وليي الله وصالح المؤمنين. ٨٤/١
- ألا إن دية الخطأ شبه العمد، ما كان بالسوط والعصا... ١٣٤، ١٣٢، ١٣٠، ١٢٧/٢
- ألك بينة؟ = قصة الأشعث بن قيس
- اللهم أخبر عنا رسولك. ٤٣٣/٢
- اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر... ٨٧/١
- اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل. ٥٢٣/٢
- أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ ٢٤٩/٢
- * أليس قد يجد المرء على أخيه في الأمر... (سعد بن أبي وقاص) ١٧/١
- أما إنه إن قتلته كان مثله. ١٣٤/٢
- أما إنه إن كان صادقاً ثم قتلته لتدخلن النار. ١٣٤/٢
- * أما إنه لو أنك لم أقبل عليه شهادة أحد بالكوفة... (شريك) ٦٩/١
- أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين رأي كفت... ٤٠١/٢

- أما والله، إن أحدكم ليخرج بمسألته من عندي يتأبطها... ١٣٧/٢
- * أما والله، لو استطاع نبيُّ الله لألزمها قومه = تفسير ﴿أَنْلِزْكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كِرِهُونَ﴾
- * أمرني ابن عباس بالتمتع فرأيتُ في المنام كأن رجلاً يقول ... ٣٨٣/٢
- أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك. ١٩٤/٢
- * إن كان هذا كلامكم فلا تدخلوا علي. (إبراهيم النخعي)
- إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننتُ ظناً... ٣١٣/١
- إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل... ٤٠٥/٢
- إن الله خلق الفرس فأجراها... (موضوع) ٦٧٥/١
- إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً. ٥٠٩، ٨١/١
- أن امرأة قالت لعائشة: أتجزئ إحدانا صلاتها إذا طهرت؟... ٥٨٢/١
- أن رجلاً قال لعبد الله بن عمر: ألا تغزو؟... ١٤٠/١
- إن العبد لا تزول قدماه من بين يدي الله عز وجل حتى يسأله عن عمله ١٤٠/١
- * إن العقيقة كانت في الجاهلية، فلما جاء الإسلام.. (محمد بن الحنفية) ٥٣٧/٢
- إن في أمتي رجلاً اسمه النعمان... ١٠٢/٢
- * إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعدٌ تحت جبل... (ابن مسعود) ٧٤٨-٧٤٧، ٣١/١
- * إن المعوذتين ليستا من القرآن. (ابن مسعود) ٣١٨-٣١٧/٢
- أن يهودياً رضخ رأس جارية بين حجرين... ٤٦/٢
- إننا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا... ٢٨٢، ٤٠، ٢١/١
- * إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة... (عمر بن عبد العزيز) ٥٥٤/٢
- إنا لا نكذبك، ولكن نكذب الذي جئت به. (أبو جهل للنبي ﷺ) ٢٦٦/٢
- * أنا ممن يعلم تأويله. (ابن عباس) ٤٠١-٤٠٠/٢
- ٥٢٠/٢

- ١٧٩/١ * انبثق البثق من قيين وجاء الماء الأسود (أبو بكر بن أبي موسى)
- ١٤٤/٢ أنت أحمق أن تعقل عن أختك.
- ٤٦٧/١ أنت تبين لأمتي ما اختلفوا فيه بعدي.
- ٥١٦/٢ أنت مع من أحببت.
- ٥٠٧،٧٥/١ أنت مني بمنزلة هارون من موسى.
- ٥٩٠/١ أنتم أعلم 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 لتحدثون عن غير كاذبين ولا مكذِّبين... (عائشة)
- ٢٤٥/٢ إنما الأعمال بالنيات.
- ٦٤٥-٦٤٤/١ * إنما أنا بشر أخطئ وأصيب... (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 هذى، وإذا هذى افتري. (علي بن أبي طالب)
- ٥٨٣/٢ إنه لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به.
- ٤٠٢،٤٠١/٢ إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين.
- ٣٧/٢ إنه لوقتها، لولا أن أشق على أمتي.
- ٩٨/١ إنه ليسأل في قبره: من وليك؟...
- ٤٦/٢ إنها لصلاة رسول الله.
- ٧٧/٢ * إنها محكمة ما نسخت ولا تُنسخ إلى يوم القيامة. (ابن مسعود)
- ١٣٧/٢ إنهم خيرٌ وني أن يسألوني بالفحش أو يبخلوني، فلست بباخل.

- * إني سائل هذا عن هذا الرجل = قصة هرقل مع أبي سفيان.
 ٣٥ / ١ * إني كنت امرأ مسكينا... (أبو هريرة)
- ٦٥١ / ١ أهدي النبي ﷺ جملا 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 نسبا بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي؟...
 ٥٥٩، ٥٥٦ - ٥٥٥ / ٢ الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله...
 ٥٦٧ / ٢ الإيمان بضع وستون شعبة، والحياة 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، الباقر)
 ٩٠ / ٢ * بعثت من أمير المؤمنين عثمان فلما تابيعنا رجعت... (علي)
 ٣٧٥ / ١ بل أصبر عليهم ينازعوني ردائي ويطؤون عقبي...
 ٦٧٦، ٦٦٣ / ١ بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد.
 ٧٦ / ٢، ٢٨٢ / ١ البيعان بالخيار ما لم يتفرقا.
 ٧٢٣ - ٧٢٢ / ١ بيئتك أو يمينه = قصة الأشعث بن قيس
 ٨٨ / ١ تربت جبينه.
 ٨٨ / ١ تربت يدها.
 ٧٢٣ - ٧٢٢ / ١ تسحروا فإن في السحور بركة.
 ٦٥٩ / ١ تعلموا من قريش ولا تعلموها وقدموا قريشا ولا تؤخروها.

- ٨٣٦/١ تغطية الرأس بالنهار فقه وبالليل ربية.
- ٣٠٣/٢ * تفسير ﴿أَنْزَلْنَاهَا كَرَاهُونَ﴾ (قتادة)
- ٣٣٢/٢ تفسير ﴿الْمَعْصُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ باليهود والنصارى
- ٤٤٣/٢ * تفسير: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا﴾ (مجاهد)
- ٤٥٨/٢ * تفسير: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (ابن عباس)
- ٤٥٨/٢ * تفسير: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (مجاهد)
- ٤٥٨/٢ * تفسير: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (أبو العالية)
- ٥٣٧/٢ * تفكروا في خلق الله عز وجل، ولا تفكروا في الله... (ابن عباس)
- ١٦٩/٢ * تقطع اليد في ثمن المجن... أربعة أو خمسة. (عكرمة)
- تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً = القطع في ربع دينار فصاعداً
- 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! سنّة أبي القاسم (ابن عباس)
- ٨١/٢ ثلاث جدهن جدّ، وهزلهن جدّ: النكاح والطلاق والرجعة.
- ١٦٩/٢ * ثمن المجنّ الذي يُقطع فيه دينار. (ابن عباس)
- ١٧٥ - ١٧١/٢ * ثمن المجنّ عشرة دراهم. (عبد الله بن عمرو)
- ٥٥٩/٢ جاء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم.
- ٤٤٣/٢ * جاء طلحة وجماعة معه إلى أبي بكر، فقال: أدعوك إلى عبادة اللات
- ٤٤٢/٢ جاء ناس من اليهود إلى النبي فقالوا: انسب لنا ربك، فنزلت...
- ٩٨/٢ * جعل الله الطلاق بعد النكاح. (ابن عباس)

- جعل للفارس سهمين، وللراجل سهمًا = أسهم للفارس سهمين
 ١١٩، ١١٧ - ١١٣، ١٠٦ / ٢ جعل للفارس سهمين ولصاحبه سهمًا.
- ٦١١ / ١ جمع علي بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافًا واحدًا...
- ٢٩٣ / ٢ حُبُّكَ الشَّيْءُ يُعْمِي وَيُصِمُّ.
- ٤٨ / ١ * حججت فمكثت ثلاثة أيام لا يجيئني أصحاب الحديث (عبد الرزاق)
- ٦٧ / ٢ حديث إشعار الهدى. وما بعدها
- ١٤ / ٢ حديث بثر بضاعة.
- ٦٧٥ / ١ حديث تبديل عمرو بن لحي لدين إبراهيم.
- ٥٧٢ / ١ حديث التشهد.
- ١٤٢، ١٢٧ / ٢ حديث دية القاتلة بمسطح. وما بعدها
- ٦٣٢ / ١ حديث ذم القدرية والمرجئة.
- ٨٣٣ / ١ حديث رؤية النبي ﷺ ربه في المنام في أحسن صورة.
- ١٤٧، ١٢٧ / ٢، ٢٨٢، ٤٠، ٢١ / ١ حديث الرضخ.
- ٣٠ / ٢ حديث رفع اليدين في الصلاة. وما بعدها
- ٤٦٤، ٣٩١ - ٣٩٠ / ٢ حديث الشفاعة.
- ٧٩١ / ١ حديث الطير.
- ٥٧٢ / ١ حديث الطيرة.
- ٧١٠ / ١ حديث عدم قتل المرأة على الردة.
- ١٠٢ / ٢ حديث العقيقة. وما بعدها
- ٤٦٧ / ١ حديث في فضيلة بعض الصحابة.
- ٧٨٣ / ١ حديث في قراءة (يس).
- ٦ / ٢، ٧٤٩ / ١ حديث القلتين. وما بعدها

- ٧٤١/١ حديث القهقهة في الصلاة.
- ٧٠/٢ وما بعدها حديث المحرم لا يجد إزارًا أو نعلين.
- ٢٨/٢ حديث المرأة التي لعنت ناقتهَا.
- ٥٦٣/٢ حديث النهي عن السفر قبل الجمعة.
- ٢٤٨/١ حديث النهي عن صوم يوم الشك.
- ١٤/٢ حديث ولوغ الكلب.
- ١٤٥/٢ حَدَفَتْ امرأة، فَأَسْقَطَتْ... ونهى يومئذٍ عن الخذف.
- ٢٢٨، ٢٢٢/٢ * حضرتُ أبا بكرٍ قَطَعَ سارقًا في شيء ما يسوى... (أنس بن مالك)
- ٣٤/٢ * حضرت الصلاة فتأخر علقمة والأسود فأخذ ابنُ مسعود...
حُفَّت الجنة بالمكاره، وحُفَّت النار بالشهوات.
- ٢٨٩/٢ * حفيت أظافر فلان من كثرة ما كان يتسلق... (عروة)
- ٥٠٤/١ الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما مشبَّهات...
- ٥٨٣، ٥١٨/٢ حَدَفَتْ امرأة، فَأَسْقَطَتْ... ونهى يومئذٍ عن الخذف.
- ١٤٥/٢ الخطأ شبه العمد بالسوط والعصا = ألا إن دية الخطأ شبه العمد
- ٥٦٧/٢ * خلاف ما بيننا وبين المرجئة ثلاث... (سفيان الثوري)
خلق الله الفرس = إن الله خلق الفرس فأجراها...
- 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 يصلَّ فيها.
- ٦٤/٢ دخل مع النبي الكعبة، وأنه صَلَّى بين العمودين المقدمين.
- ٥٨٣/٢ دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.
- ٣٩١/٢ ذاك إبراهيم.

- ذكر النبي آلهتهم، فقالوا: انسُب لنا ربك... ٤٤١/٢
- * ذكّرنا عليّ صلاةً كنا نصليها مع رسول الله... (أبو موسى الأشعري) ٤٦/٢
- * ذكّرنا هذا الرجل صلاةً كنا نصليها مع رسول الله (عمران بن حصين) ٤٦/٢
- رؤيا المؤمن جزءٌ من ستّة 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
- رخص في الحجامة للصائم. ٦٥/٢
- رد دانتق من حرام أفضل عند الله من سبعين حجة مبرورة. ٣٢٧/١
- السارق إذا سرق ربع دينار قطع. ١٩٣، ١٨٧/٢
- سأل رجل أنسا: ما سمعت نبي الله ﷺ يذكر في الثوم؟... ١٣٩/١
- * سئل أبو الطفيل عن شيء من كلام النبي في الغضب... (عامر بن وائلة) ٨٩/١
- سئل أنس عن الثوم فقال: قال النبي... ١٣٩/١
- * سئل عليّ عن الحنان المنان. ٥٤٩/١
- ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها... ٨٣٠/١
- * سرق رجل مجنناً على عهد أبي بكر، فقوم... (أنس بن مالك) ٢٣٥، ٢٢٢/٢
- * سرّق سارق في زمن عثمان أترجّة، فأمر بها عثمان... ٢٢٨، ٢٢٤، ٢٢٣/٢
- سيكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة... (موضوع) ٧٤٨، ٣١/١
- شاهدك أو يمينه = قصة الأشعث بن قيس
- شبه العمدة قتيل الحجر والعصا فيه الدية مغلظة. ١٣٧، ١٢٧/٢
- شتمه إياي قوله: اتخذ الله ولداً، وأنا الصمد = كذبني ابن آدم
- * شهدنا غزوة مع سعيد بن عثمان... (أبو إسحاق) ١١٢/٢

- ١١١/٢ شهدها مائة فرس، وجعل للفرس سهمين.
- ٤٨/٢ * صليتُ مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته... (الأسود)
- ٤٥٣، ٤٥٢/٢ * الصمد: الذي لا جوف له. (الحسن وغيره)
- ٤٥٣/٢ الصمد: الذي لا جوف له.
- ٤٥٣/٢ * الصمد: الذي لا حشوة له. (ابن المسيب)
- ٤٥٣/٢ * الصمد: الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب. (الشعبي)
- ٤٥٢/٢ * الصمد: الذي لا يخرج منه شيء. (عكرمة)
- ٤٥٣/٢ * الصمد: الذي لا يطعم الطعام. (الشعبي)
- ٤٤١، ٤٤٠/٢ * الصمد: الذي لم يلد ولم يولد. (أبو العالية، ومحمد بن كعب)
- ٤٥٢
- ٤٥٣/٢ * الصمد: الذي ليس بأجوف. (ابن عباس)
- ٤٥٤/٢ * الصمد: السيد الذي قد انتهى سؤدده. (أبو وائل)
- ٤٥٤/٢ * الصمد: السيد الذي قد كُمّل في سؤدده... (ابن عباس)
- ٤٥٢/٢ * الصمد: المضمّت الذي لا جوف له. (مجاهد)
- ٦٣٤/١ صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب...
- ١٢٢/٢ ضرب عام خبير للزبير بن العوام أربعة أسهم...
- ١١٥/٢ ضرب للفرس بسهمين، وللفرس بسهم.
- ٢٨٠/٢ * طار لنا عثمان بن مظعون في السكنى حين اقترعت الأنصار (أم العلاء)
- ٥٨١، ٣٢٨، ٣٠٠/١ طلب العلم فريضة على كل مسلم.
- ١٧٣/٢ عرّفها سنة.
- ١٤٣/٢ العقل على العصبية.
- ٤٣/١ علامة المناق ثلاث...

- ٣١٨/١ * العلماء: ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه... (ابن عيينة)
- ٣١٨/١ * علماء الأزمنة الثلاثة: ابن عباس في زمانه... (ابن عيينة)
- ٣٣/٢ عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ الصَّلَاةَ، فَكَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيْهِ، ثُمَّ رَكَعَ وَطَبَّقَ...
- ٤٢٧/٢ عليك بالصوم فإنه لا مثل له.
- ١٣٨/٢ العمدُ قَوَدٌ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ، وَالخَطَأُ عَقْلٌ لَا قَوَدَ فِيهِ...
- ١٣٨/٢ العمد قود اليد، والخطأ عقل لا قود فيه، ومن قُتِلَ فِي عَمِيَّةٍ...
- ٥٤٩/١ عنوة.
- ١٦/٢ فَإِذَا نَبَّحَهَا مِثْلُ قِلَالٍ هَجَرَ، وَإِذَا وَرَقُهَا مِثْلُ آذَانِ الْفَيْلَةِ.
- ٥٤٩/١ فتح مكة عنوة.
- ٦٧٢/١ فخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا.
- ٢٦/٢ فَرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفَرُّ مِنَ الْأَسَدِ.
- ٦٧٢/١ فعن معادن العرب تسألوني...
فليحلف = قصة الأشعث بن قيس
- ١٥/١ * فما ذنبي إن كنت حفظت ونسوا؟! (أبو هريرة)
- * فوالله لو لا الحياء من أن يأتروا علي كذبا... = قصة هرقل مع أبي سفيان
- ٢٦٢/٢ * في الأموال. (عمرو)
- ٢٦٣/٢ * في الحقوق. (عمرو)
- ٤٧٧/٢ فيخرجون قد امتَحَسُوا وعادوا حُمَمًا، فَيُلْقُونَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ...
- ٤٨٢/٢ فَيُلْقَى الْعَبْدُ فَيَقُولُ: أَيُّ فُلٍّ...
- ١٧٨، ١٧٣/٢ فيها ثمنها مرتين وضربُ نكالٍ...
- ١٣٥/٢ القاتل والمقتول في النار.
- ٤٤٢-٤٤٠/٢ قال المشركون: انسُبْ لَنَا رَبِّكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ...

- قال المشركون: يا رسول الله أخبرنا عن ربك صِف لنا ربك... ٤٤٢/٢
- قتل العَمِيَّة دِيته دية الخطأ... ١٤١/٢
- قدموا قريشا فإن علم العالم منهم يسع طباق الأرض. ٦٥٩/١
- قرأ ابن مسعود سورة يوسف فقال رجل: ما هكذا نزلت!... ١٤١/١
- قسم للفرس سهمين وللرجل سهماً = جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهما
- قسم لمائتي فرس يوم خيبر سهمين سهمين. ١١٠/٢
- قسم يوم خيبر للفرس سهمين وللراجل سهماً. ١١٩/٢
- قصة أبي سفيان مع هرقل. ٣٩٨/٢، ٤٥٠/١
- قصة أبي بن كعب في اختلاف القراءة. ٥٦٢/٢
- * قصة إسلام طلحة. ٤٤٣/٢
- قصة الأشعث بن قيس ٢٥٠/٢ وما بعدها
- قصة الحديدية. ٥٦٢/٢
- قصة ذي الديدن. ٤٠٦/٢
- * قصة قذف المغيرة بن شعبة رضي الله عنه. ٥٠٦/١
- قصة الهذليتين. ١٤٠/٢ وما بعدها
- قصة هرقل مع أبي سفيان ٤٦/١
- قصة وفد عبد القيس. ٥٥٩/٢
- قضى بديتها وبُعْرَة 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

- ١٤٢/٢ قضي في جنينها بغرة وأن تُقتل بها.
- ٢١٥/٢ * قطع ابن الزبير في نعلين.
- ٢٢٨، ٢٢٢/٢ * قطع أبو بكر سارقاً في شيء ما يسوى ثلاثة دراهم...
- ٢٢٨، ٢٢٢/٢ * قطع أبو بكر في مجنّ قيمته خمسة دراهم أو أربعة
- ٢٣١، ١٩١/٢ قطع سارق رداء صفوان، وكان ثمنه ثلاثين درهماً.
- ٢٢٨، ٢١٥/٢ * قطع عثمان في فخارة خسيصة.
- ٢٢٨، ٢٢٥/٢ * قطع علي يد سارق في بيضة حديد ثمنها ربع دينار.
- ٢١٥/٢ * قطع عمر بن عبد العزيز في مُدّ أو مُدّين.
- ١٧٨، ١٧١/٢ القطع في ثمن المجن.
- ٢٢٨، ٢١١، ٢٠٠/٢ * القطع في ربع دينار فصاعداً. (عائشة)
- ٢٠١، ١٩٩ - ١٩٧، ١٩٣، ١٩٢، ١٨٩، ١٨٧/٢ القطع في ربع دينار فصاعداً.
- ٢١٢، ٢١٠، ٢٠٤
- ٢٢٥/٢ * القطع في ربع دينار. (علي بن أبي طالب)
- ١٥٨/٢ قطع في مجنّ ثمنه ثلاثة دراهم.
- ٢٢٠/٢ قطع في مجنّ ثمنه خمسة دراهم.
- ٢٢٢/٢ * قطع في مجنّ قيمته خمسة دراهم. (أنس)
- ٢٣١، ١٩١/٢ قطع يد المخزومية التي كانت تستعير الحليّ وتجحده.
- ١٦٤/٢ قطع يد رجل في مجنّ قيمته دينار أو عشرة دراهم.
- ١٦٤/٢ قطع يد سارق سرق ثرساً من صُفّة النساء ثمنه ثلاثة دراهم.
- ١٦/٢ * القلتين: الجرتين الكبار. (هشيم)
- ١٦/٢ * القلتين: الجرتين. (مجاهد)
- ١٦/٢ * القلتين: الخوابي العظام. (عاصم بن المنذر)

- * القلتين: هذه الجرار التي يُستقى فيها الماء... (ابن إسحاق) ١٦/٢
- * قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الولاة. ٥٦٦/١
- * قُومُ المَجْنُ الذي قَطَعَ فيه النبي ﷺ عشرةَ دراهم. ١٦٥/٢
- * قيمة المَجْن 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 اشترى شيئًا يعجبه فارقَ صاحبه. ٩٠، ٨٢/٢
- * كان ابن عمر إذا رأى رجلًا لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع ٤٤/٢
- كان إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حذو منكبيه... ٥٠/٢
- كان إذا وجد من ذلك شيئًا احتجم... ٦٣/٢
- * كان أصحاب عبد الله وأصحاب علي لا يرفعون أيديهم إلا... ٥٨/٢
- * كان الرجل يتخرج أن يأكل عند أحد من الناس... (الحسن، عكرمة) ٧٦/٢
- * كان الزبير بن العوام يضرب في المغنم بأربعة أسهم... ١٢٣/٢
- كان ثمن المَجْن على عهد رسول الله عشرة دراهم. ١٧١، ١٦٦، ١٧١ - ١٧٥، ١٧٨، ١٧٧
- كان ثمن المَجْن في عهد رسول الله دينارًا أو عشرة دراهم. ١٨٦/٢
- * كان حذيفة يذكر بعض ما اتفق من كلمات النبي عند غضبه... ٨٨/١
- * كان علي يرفع يديه في التكبيرة الأولى 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... ٢٥٣/٢
- كان في عَمَاء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء... ٥٣٤/٢
- كان قيمة المَجْن الذي قَطَعَ فيه النبي عشرة دراهم. ١٦٠/٢
- كان يسهم للفارس سهمين، وللراجل سهمًا. ١١١/٢

- ٢٤٧/١ كان يقرأ في الركعتين من الظهر والعصر...
- ٢٧٦/٢ كان يُقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وأقرع أصحابه.
- ١٩٣/٢ كان يَقْطَع في ربع دينار فصاعداً.
- ٨٣٥/١ كان يكبر في العيدين: سبعا في الأولى وخمسا في الثانية.
- ٥٢٢/٢ كان يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحان الله وبحمده...
- ١٠٢/٢ * كانت العقيدة في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضت. (إبراهيم)
- ١١٠/٢ كانت المقاسم على أموال خيبر على ألفٍ وثمان مائة سهم...
- ٦٨٢/١ * كأنهم اليهود قد خرجوا من فهرهم. (عمر)
- ١٢٥/٢ * كانوا إذا غزوا فأصابوا الغنائم قسموا... (الحسن، وابن سيرين)
- ٢٦١/٢ * كانوا يقولون: إذا سكر من شراب، لا يحل له... (إبراهيم)
- ١١٣/٢ * كانوا ينقصون سهام الخيل في قتال الحصون أو لا يُسهمون.
- ٤٦٥/٢ كبرت خيانة أن تحدّث أخاك حديثاً هو لك به مصدّق...
- ١٢٦/٢ * كتب عمر إلى أبي عبيدة بن الجراح أن أسهم للفرس سهمين
- ٣٩٦/٢ كذب أبو السنابل.
- ٣٩٦/٢ * كذب أبو محمد. (عبادة بن الصامت)
- ٤٤/١ * الكذب مجانب للإيمان. (أبو بكر)
- ٣٩٦/٢ * كذب نوف. (ابن عباس)
- ٤٥٢، ٤٤٠/٢ كذّبي ابن آدم، ولم يكن له ذلك...
- ٣٢١/٢ كلُّ بني آدم خطّاء.
- ٤٠٦/٢ كلُّ ذلك لم يكن.
- ٧٨/٢ كلُّ شيء يلهو به الرجل باطلٌ إلا رميه بقوسه...
- ٧٤/١ * كل صاحب هوى يكذب ولا يبالي. (علي بن حرب)

- كلكم خطّاءون وخير الخطّائين التوابون. ٣٢١/٢
- كلم الله تعالى موسى عليه السلام يوم كلمه وعليه جبة صوف... ٥٧١/١
- كنا نؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ ٧٨٨/١
- * كنت أفضل عليا على عثمان... (ميمون بن مهران) ١٧٥/١
- كنت بحمص فقال لي بعض القوم: اقرأ علينا... ١٤١/١
- كنت لك كأبي زرع لأم زرع. ٨٤٠/١
- الكيّس من دان نفسه وعمِل لما بعد الموت... ٣١٧/٢
- * لا تأخذ العلم من أربعة وخذ ممن سوى ذلك... (مالك) ٥٣،٢٦/١
- لا تَبُل في الماء الدائم الذي لا يجري ثم تغتسل فيه. ٢٣/٢
- لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزنًا بوزن... ٦٤/٢
- * لا تجالسوهم يعني المرجئة. (إبراهيم النخعي) ٣١٣/١
- لا تحصي فيحصى عليك. ٥٠٣/١
- لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيم أفناه... ٥٣٧/٢
- لا تشموا الطعام كما تشمه السباع. ٨٠١/١
- * لا تعقل العاقلة العبد إذا قتل خطأ. (إبراهيم النخعي) ١٥١/٢
- * لا تعقل العاقلة عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً... (ابن عباس) ١٥١/٢
- * لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً... (الشعبي) ١٥٣،١٥١/٢
- لا تقتلوا أولادكم سرّاً فإن الغيل يدرك الفارس، فيُدْعِثْهُ. ٤٠٧/٢
- * لا تُقَطِّع الخمس إلا في خمس. (عمر بن الخطاب) ٢٢٨،٢٢٤/٢
- * لا تُقَطِّع الكف في أقلّ من دينار أو عشرة دراهم. (علي) ٢٢٦/٢
- لا تُقَطِّع اليد إلا في المجنّ أو ثمنه. ٢٠٦/٢
- * لا تُقَطِّع اليد إلا في تُرس أو حَجَفَة. (ابن مسعود) ٢١٨/٢

- لا تُقَطَّعُ اليَدُ إِلَّا فِي ثَمَنِ الْمَجْنُ... ٢٠٦/٢
- * لا تُقَطَّعُ اليَدُ إِلَّا فِي دِينَارٍ أَوْ عَشْرَةَ دِرَاهِمٍ. (ابن مسعود) ٢١٧/٢
- لا تُقَطَّعُ اليَدُ إِلَّا فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا. ٢٠٨، ٢٠٦-٢٠٣، ١٩٧، ١٩٣/٢
- لا تُقَطَّعُ اليَدُ إِلَّا فِي رِبْعِ دِينَارٍ فَمَا فَوْقَهُ. ٢٠٦/٢
- * لا تُقَطَّعُ اليَدُ إِلَّا فِي عَشْرَةَ دِرَاهِمٍ. (علي بن أبي طالب) ٢٢٥/٢
- * لا تُقَطَّعُ اليَدُ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَمَنِ الْحَجْفَةِ... (إبراهيم) ٢١٩/٢
- * لا تُقَطَّعُ اليَدُ فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرَةَ دِرَاهِمٍ. (عمرو بن شعيب) ١٦٨/٢
- لا تُقَطَّعُ اليَدُ فِي ثَمْرِ مَعْلُوقٍ. فَإِذَا ضَمَّهُ الْجَرِينُ قُطِعَتْ... ١٧٩/٢
- لا تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ إِلَّا فِي ثَمَنِ الْمَجْنِ فَمَا فَوْقَهُ. ٢٠٩/٢
- * لا تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرَةَ... (ابن جريج، عطاء) ١٦٩-١٦٨/٢
- لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا... ٣٠٠/٢
- * لا تَنْظُرْ إِلَى عَمَلِ الْعَالَمِ وَلَكِنْ سَلِّهِ يَصَدَّقُكَ. (إياس بن معاوية) ٩٠/١
- لا رِبَا إِلَّا فِي النِّسِيئَةِ. ٦٤/٢
- لا شَوْمٌ فِي الْإِسْلَامِ. ٤٣٣/١
- * لا شَفْعَةٌ فِي الْبَثْرِ وَلَا فِي الْفَحْلِ. (عمر) ٦٨٠/١
- لا طَلَاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ. ٩٧/٢
- لا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثْرٍ. ١٧٩/٢
- * لا قَطْعَ فِي غَدَقٍ، وَلَا فِي عَامِ سَنَةٍ. (عمر) ٢٣٨/٢
- لا قَطْعَ فِيمَا دُونَ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ. ١٧٤/٢
- لا، وَإِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ. ١٣٥/٢
- لا يُوْمَنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ. ٣٢٠/٢
- لا يَبُولُنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ. ٢٣/٢

- ٩/٢ * لا يجنب أربعين دلوا شيء. (أبو هريرة)
- ٨٤٥/١ لا يحرم الرضاع إلا ما كان في الحولين.
- ٦٨١/١ لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغير إذنه...
- ١٢٦/٢ * لا يُسَهَم لأكثر من فرسين، فإن كان مع الرجل... (الحسن)
- ١٣٣/٢ لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري أحدكم...
- ٢٧/٢ لا يضرب أحدكم امرأته ثم يضاجعها.
- ٢٨/٢ لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب.
- ٨٩/١ لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان.
- ١٨٣/٢ لا يُقَطَّع إلا في ثمن المجنِّ، وثمنه يومئذ دينار.
- ٢٠٨/٢ لا يُقَطَّع إلا في ربع دينار.
- ١٨٥، ١٥٨/٢ لا يُقَطَّع السارق إلا في ثمن المجنِّ.
- ١٨٥/٢ لا يُقَطَّع السارق إلا في حَجَفَةٍ...
- ١٨٣/٢ لا يُقَطَّع السارق إلا في مجنِّ أو حَجَفَةٍ قيمته دينار.
- ١٧٤/٢ لا يُقَطَّع السارق في أقلِّ من ثمن المجنِّ...
- ١٥٦/٢ * لا يُقَطَّع السارق في أقلِّ من ثمن المجنِّ... (إبراهيم النخعي)
- ١٧٨، ١٧١/٢ لا يُقَطَّع السارق في دون ثمن المجنِّ...
- ١٦٥/٢ * لا يُقَطَّع السارق في دون ثمن المجنِّ... (ابن عباس)
- ٢٠٤/٢ لا يُقَطَّع في دون ربع دينار.
- ٧٩٨/١ لا يقل أحدكم: زرعتُه ولكن ليقُل: حرثتُه.
- ٧١/٢ لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس...
- ٢٦/٢ لا يُورِدَنَّ مُمرِّضٌ على مُصِحِّح.
- ٢١٥/٢ * لئن عُدتم لأقطعنَّ فيه. (عثمان)

- ٣٥١/١ * لأن يكون في تابوتي رأس خنزير... (أصبغ بن خليل)
- ٣١٣/١ * لأننا على هذه الأمة من المرجئة أخوف... (إبراهيم النخعي)
- ٤٩/٢ لأنظرنَّ إلى صلاة رسول الله كيف يصلي...
- ٣٢٧/١ لرد دائق من حرام أفضل من مائة ألف ينفق في سبيل الله.
- ٤٠٥/٢ لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرًا.
- ٢٢٨،٢١٦/٢ لعن الله السارق يسرق البيضة فتُقطع يده...
- ٢٢٨،٢١٦/٢ لعن الله السارق يسرق الحبل فتُقطع يده...
- ١٣٣/٢ لعن الله من فعل هذا، أو ليس قد تهيتُ عن هذا؟
- ٣٨٤/٢ لقد كان فيما قبلكم من الأمم مُحدِّثون...
- ١٥/١ * لقد كنت أقول: ما يعجبني جرأة ابن عباس... (ابن عمر)
- ٤٠٧/٢ لقد هممتُ أن أنهى عن الغيلة...
- ١٢٦/٢ للفارس ثلاثة، وللراجل سهم.
- ١٠٤/٢ للفارس سهمان وللراجل سهم.
- ١٠٤/٢ للفارس سهمان وللراجل سهم.
- ١٢٥/٢ * للفارس سهمان، وللراجل سهم. (أصحاب محمد ﷺ)
- ٣١٧/٢ لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده المؤمن.
- ١٨٥/٢ لم تقطع اليد في عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن.
- ٢٠٧،١٩١/٢ لم تُقطع يد السارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المِجَن.
- ٢٣١،٢٣٠
- ١٨٥،١٨٢/٢ لم تكن تُقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن.
- ٣٨٠/٢ لم يبقَ من النبوة إلا المبشرات...
- ٢٤/١ * لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى ظهر فيهم... (عروة)

- لم يقطع السارقَ إلا في ثمن المجن، وثمان المجن يومئذ دينار. ١٨٢/٢
- لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات. ٣٩٤، ٣٩٠/٢
- * لم يكن القطع في شيء من التافه. (عروة) ٢١٥/٢
- لم يكن يقرأ في السرية. ٦٥ - ٦٤/٢
- * لم يكونا في اللوح المحفوظ. (عمرو بن عبيد) ٤١/١
- * لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ. (الثوري) ٢٩٥/١
- لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله عز وجل أرواحهم... ٤٧٨/٢
- * لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم... (ابن عباس) ٣٢٥/٢
- لما خلق الله الجنة والنار أرسل جبريل إلى الجنة... ٢٨٩/٢
- * لما فتح سعد بن أبي وقاص جُلُولاءَ أصاب... (سعد) ١٢٥/٢
- لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خالق كل شيء.. ٤٤٥/٢
- * لو أن رجلاً همَّ أن يكذب في الحديث.. (عبد الرحمن بن مهدي) ٨٠/١
- لو تعلمون - أو يعلمون - ما في الصف المقدم لكنت قرعة. ٢٧٩/٢
- لو كان الإسلام بالثريا لتناوله رجال من هؤلاء. ٦٧٣/١
- لو كان الدين عند الثريا لذهب به رجل من فارس... ٦٧٤/١
- لو كان ذلك ضاراً لأضّرَّ فارسَ والروم. ٤٠٧/٢
- لو لم تفعلوا الصلح. ٤٠٦/٢
- * لو متُّ لم تسمعوا أحداً يقول: قال رسول الله (سهل بن سعد) ٢٩٦-٢٩٥/١
- * لو همَّ رجل في السحر أن يكذب في الحديث... (ابن المبارك) ٨٠/١
- لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم... ٢٥٠/٢، ٦٦/١
- لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا... ٢٧٩/٢
- لو يعلمون ما في الصف المقدم لكنت قرعة. ٢٧٩/٢

- ٥٤٩/١ ما اجتمع قوم على ذكر إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة.
- ٤٠٥/٢ ما أظنُّ يغني ذلك شيئاً.
- ١٧٨، ١٧٣/٢ ما بلغ ثمن المجنّ فيه القطع.
- ٤٧٧/٢ ما بين منكبّي الكافر في النار مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع.
- ٥٦٩/٢ * ما خافه إلا مؤمن، وما أمّنه إلا منافق. (الحسن البصري)
- ٤١/٢ * ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتح. (مجاهد)
- ٢٤٧، ٢٤٤/١ ما زال رسول الله ﷺ يقنت في صلاة الصبح حتى مات.
- ٨٠/١ * ما ستر الله أحداً يكذب في الحديث. (سفيان)
- ١٧/١ ما سمعت النبي ﷺ جمع أبويه إلا لسعد بن مالك...
- ٦١/٢ ما شأنكم تشيرون بأيديكم كأنها أذنان خيل شمس!...
- ٢٠٠، ١٩٠/٢ * ما طال عليّ ولا نسيْتُ: القطعُ في ربع دينار فصاعداً. (عائشة)
- ٢١٣-٢١١
- ٥٦٩/٢ * ما عرضتُ قولي على عملي إلا خشيتُ... (إبراهيم التيمي)
- ٨٨/١ ما له تربت يمينه؟
- ٦١/٢ ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذنان خيل شمس!
- ٥٦٩/٢ * ما مضى مؤمن قطُّ ولا بقي إلا وهو من النفاق... (الحسن)
- ٦٤٤/١ * ما من أحد إلا ويؤخذ من كلامه ويترك... (مالك)
- ٣٣١/٢ ما من مولود إلا يولد على الفطرة...
- ٤٠١/٢ ما نتهمك ولكن نتهم الذي جئت به. (أبو جهل للنبي ﷺ)
- * ما نسيْتُ ولا طال عليّ = ما طال عليّ ولا نسيْتُ
- ٤٩/٢ * ما وُجد قاصدٌ لباب المسجد داخلٌ أو خارجٌ... (أسلم)
- ٨/٢ * الماء الراكد لا يُنجسه شيء إذا كان قدر ثلاث قلال (سعید بن جبیر)

- الماء طهورٌ لا يُنجسه شيء. ٦/٢
- المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا، إلا أن تكون صفقة خيار... ٨١/٢
- المتعبد بلا فقه كالحمار في الطاحونة. ٨٣٥/١
- مثلُ القائمِ على حدودِ الله والواقعِ فيها كمثل قومٍ استهموا... ٢٨٠/٢
- مثلُ المؤمنِ كمثل الخامة من الزرع تُفِيئُها الرياحُ... ٣١٠/٢
- * مررنا يوماً مع خالصة في موكبها. (فليح بن سليمان) ٤٤٩/١
- من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه. ٦٧١/١
- * مَنْ أَخَذَ مِنَ الثَّمَرِ شَيْئًا، فَلَيْسَ عَلَيْهِ قِطْعٌ حَتَّى يَأْوِيَ... (عمر) ٢٢٤/٢
- من أراد الحج فليتعجل. ١٠٤/٢
- من أريد ماله بغير حق فقاتل دونه فهو شهيد. ٦٢٢/١
- من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنهُ... ١٣٣/٢
- من أقال نادماً يبعته أقال الله عشرته يوم القيامة. ٨٠/٢، ٤٠٠/١
- من تفقه في دين الله كفاه الله همهُ ورزقه من حيث لا يحتسب. ٢٩٧/١
- من حدّث عني بحديث يرى أنه كذب فهو... ٦٠١، ٢٤٥، ٢٤٣، ١٩٩/١
- من خرج بشيء منه فعلية غرامةٌ مثليهِ والعقوبة... ١٧٨/٢
- من رأى مبتلى فقال: الحمد لله... ٨٠٥/١
- من روى حديثاً يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين. ٢٤٥، ٢٤٣، ١٩٩/١
- من سرق شيئاً بعد أن يُؤويه الجَرِينُ فبلغ ثمنَ المِجَنِّ فعليه... ١٧٨/٢
- من سعادة المرء أن يشبه أباه. ٦٧٠/١
- من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم. ٢٤٨/١
- من قال إذا أمسى ثلاث مرات: أعوذ بكلمات الله التامات... ٨٠٧/١
- من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار. ٨٤٤/١

- ١٣٩/٢ من قُتِلَ في عَمِيًّا أو رَمِيًّا تكون بينهم بحجر أو سوط، فعقله...
 ١٤١/٢ من قُتِلَ في عَمِيًّا رميًا تكون بينهم.
 ١٣٩/٢ من قُتِلَ في عَمِيًّا في رَمِيٍّ يكون بينهم بحجارة أو بالسياط...
 ١٤١/٢ * مَنْ قُتِلَ في عَمِيَّةٍ رميًا بحجر أو عصا أو سوط ففيه... (طاوس)
 ٧٢/٢ مَنْ لم يجد إزارًا فليلبس سراويل، وَمَنْ لم يجد نعلين...
 ١٥٨/٢ من وجدتموه قد غَلَّ فأحرقوا متاعه.
 ١٧٣/٢ من وجدته قد احتمل، ففيه ثمنه مرتين وضربُ نكالٍ...
 ١٠٣/٢ من وُلِدَ له ولد، فأحبَّ أن ينسك عنه، فلينسك
 ١٧/١ * مهلا عن أصحاب رسول الله ﷺ... (سعد بن أبي وقاص)
 ٦٩٢/١ نبدأ بما بدأ الله به.
 ٣٩١/٢ نحن أولى بالشك من إبراهيم.
 ١٦/١ * نحن مع من شهدت له بالجنة يا عمار. (بعضهم)
 ٢٤٧/١ نسمع منه الآية بعد الآية.
 ٢٦٠/٢ نعم، قضى النبي باليمين مع الشاهد وقضى به علي
 ٢٣/٢ نهى أن يُيال في الماء الراكد.
 ١٣٣/٢ نهى أن يُتعاطى السيفُ مسلولًا.
 ٦٧٠/١ هذا أخي.
 ٧٨٤/١ هذان سيذا كهول أهل الجنة.
 ٣٥٣-٣٥٢/١ هذه اللقاح تغدو عليكم وتروح فاشربوا أبوالها وألبانها.
 ٤٨١/٢ هل تدرون مما أضحك؟... من مخاطبة العبد ربّه...
 ٥٦٢/٢ هو من أهل النار، فكاد بعض الناس يرتاب.
 ١٧٨/٢ هي ومثلها والنكال، وليس في شيء من الماشية قطع إلا...

- 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 أرتال وثلث بالعراقي... ٦٢٧/١
- وسيكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس... (موضوع) ٧٤٨،٣١/١
- * وقف علي رضي الله عنه صدقته علي بن هاشم وبني المطلب ٦٦٣/١
- * وقفت فاطمة صدقتها علي بن هاشم وبني المطلب ٦٦٣/١
- * وما منا إلا. (ابن مسعود) ٥٧٢/١
- * ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار. (ابن مسعود) ٥٧٣-٥٧٢/١
- * ويحك، والله إنَّ محمدًا لصادق، وما كذبَ محمد... (أبو جهل) ٤٠١/٢
- ويلك! وما أعددتَ لها؟!... ٥١٦/٢
- يؤتى بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة، فيُضْبَغ 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 حرمتُ الظلمَ على نفسي، وجعلته بينكم محرماً... ٢٨٧/٢
- يأتي الشيطانُ أحدكم فيقول: مَنْ خلق كذا؟ مَنْ خلق كذا؟... ٤٤٥/٢
- يُجاء بنوح يوم القيامة فيقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم يا رب... ٤٨١/٢
- * يُجلِّسه معه على العرش. (مجاهد) ٢٧٢/١
- يحشر الله العبادَ فيناديهم بصوتٍ يسمعه من بُعد كما يسمعه... 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 امْرَأَتَهُ جَلَدَ الْعَبْدِ، فَلَعْلَهُ يَضَاجِعُهَا...
 ٢٧/٢
- * يَغْفِرُ اللَّهُ لِأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَكْذِبْ... (عائشة)
 ٣٩٦/٢
- * يَفْطِرُ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ. (علي، عطاء)
 ٦٢/٢
- يَقْطَعُ السَّارِقُ فِي ثَمَنِ الْمَجْنِ.
 ١٨٥/٢
- * يُقْطَعُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا. (عائشة)
 ٢٠٠/٢
- يُقَطِّعُ يَدَ السَّارِقِ فِي ثَمَنِ الْمَجْنِ، وَثَمْنُ الْمَجْنِ رُبْعُ دِينَارٍ.
 ٢٠٨-٢٠٧/٢
- يَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ اسْمُهُ النِّعْمَانُ... (موضوع)
 ٧٤٨-٧٤٧، ٣٢-٣١/١
- الْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ.
 ٢٥٢/٢
- يَمِينُكَ عَلَى مَا يَصَدِّقُكَ بِهِ صَاحِبُكَ.
 ٤١٧/٢
- يَنْزِلُ اللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا.
 ٥٣٦/٢
- يُوشِكُ أَنْ يَضْرِبَ النَّاسَ أَكْبَادَ الْإِبْلِ...
 ٦٤٦/١



فهرس الشعر

الصفحة	القائل	البحر	القافية
٥٤٥/٢	[ابن الذروي]	بسيط	بالماء
٢٧٨/١	—	مجث	شعيب
٣٩٢/٢	النابعة	طويل	الكتائب
٤١٣/١	القاسم بن أمية	»	صاحبه
٦٣/١	المتنبي	بسيط	الكذب
٦٨٥/١	عمر بن أبي ربيعة	طويل	عذبا
٦٦٧/١	دِعِيل	»	صفراء
٨٤٢/١	—	خفيف	خشبات
١٩٦/١	الحافظ العراقي	رجز	يحرُج
٤١٣، ٤١٢/١	أيمن بن خريم	بسيط	ذبحوا
٦٨٩/١	[زياد الأعجم]	كامل	الواضح
١٩٥/١	الحافظ العراقي	رجز	صالح
٤٥٦/٢	الزبرقان	بسيط	صمد
٤٥٠/١	الفرزدق	طويل	خالد
٤٢٦/٢	—	بسيط	أحد
٦٨٣/١	[عمرو بن أحمر الباهلي]	كامل	متجدد
٢٧١/١	[المتنبي]	خفيف	مزيد
٢٦١/١	—	طويل	رغدا
٤٥٦/٢	[سبرة بن عمرو الأسدي]	»	الصَّمَد

٤٥٧/٢	—	متقارب	صَمَدٌ
١٠٨/٢	[أبو الأسود الدؤلي]	طويل	وياصِرُ
٣٤٤/١	[أبو ذؤيب الهذلي]	»	عارُها
٦٣/١	[أعشى باهلة]	بسيط	سخرُ
٤٣٧-٤٣٦/١	[حسين الجَمَل]	كامل	تفجرِ
٢٣/١	[ذو الرمة]	وافر	الحوارا
٥٥٦-٥٥٥/١	—	رجز	الفارَه
٢٢٨-٢٢٧/١	ابن طاهر المقدسي	بسيط	الناسِ
٦٦٠/١	ابن دريد	طويل	صادعُ
٦٨٨/١	[مويك المزموم]	كامل	فتجزع
٦٨٥/١	—	رجز	وناقعُ
٤٠٠/٢	[عبد الله بن الزبير]	مجزوء الخفيف	معي
٣٢٤/١	[الكميت بن ثعلبة]	طويل	أجمعا
٥٥٩/١	أبو العالية الشامي	بسيط	أسفا
٦٨٧/١	[جميل بن معمر]	طويل	سملقُ
١٣٧/٢	[عقيل بن علفة]	»	طريقُ
٢٢٩/٢	—	بسيط	سوقُ
٦٨٤/١	[أبو نُخيلة]	رجز	الفسقا
٦٧٦/١	[زهير بن أبي سلمى]	طويل	النخلُ
٣٨٣/١	[أبو العلاء المعري]	»	حائلُ
٣٣٠/١	[الفرزدق]	كامل	يتحلحلُ
٤٧/١	[زياد الأعجم]	مجزوء الكامل	تقولُ

١٥٥/٢	—	طويل	أصيل
٩٥/١	—	سريع	وبالباطل
٧٠٧/١	الشافعي	رجز	أهله
٢٣٣/٢	[محمود الوراق]	متقارب	أولاً
٦٨٩/١	[عامر بن جوين الطائي]	»	إبقالها
٤٢٦/٢	—	مخلع البسيط	الفضائل
٤٩١/١	[كعب بن جُعيل التغلبي]	رمل	تمل
٦٨١/١	—	بسيط	والنعم
٥٠٣/١	[أبو بكر بن أبي داود]	»	أصولهم
٨٤٣/١	—	وافر	ركام
٣٣٠/١	[حسان]	خفيف	الكلوم
٤٣٨/١	[زهير بن أبي سلمى]	طويل	المرجم
٤٩١، ٣٠٦/٢	[زهير بن أبي سلمى]	»	أم قشعم
٧٦٢/١	الصاحب بن عباد	مجزوء الرمل	فقم
٣٧٤/٢	عمران بن حطان	بسيط	فعدناني
٦٤٨/١	أبو تميلة	خفيف	النعمان
١٠٨/٢	[النابغة الجعدي]	وافر	الحخان
٤١٢/١	حسان	بسيط	وقرآنا
٣٣٥/١	عبد الصمد بن المعدل	متقارب	والجنه
٢٩٣/٢	البريق الهذلي	وافر	هواه



فهرس الأعلام (١)

٤٩٤، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٦٦	٧٠٤، ٦٩٤/١ (محمد بن الحسين)
٥٦٨/١ إبراهيم بن أحمد بن سهل الترمذي	٨١٦، ٤٨٥/١ ابن الأبنوسي
٤٧٣/١ إبراهيم الإمام بن محمد العباسي	٢٢١/٢، ٧٤٢، ٦٢٩/١، ٧٤٢، ٢٢١/٢
٤٩٩/١، إبراهيم بن أورمة الأصبهاني	٢٥٩
٧٨٧، ٧٨٥، ٥٠٣، ٥٠٢	٣٩٢، ٣٩١/٢، ٤٩٨/١، ٣٩٢
١٤٨-، ١٣/١، إبراهيم بن بشار الرمادي	٥٢٥، ٤٧٧، ٤٥١، ٤٣٤
٥٩٨، ٥٣٩، ٤٥٨، ٤٤١، (١٥٢)	٤٢٥/٢ الألوسي
٨١٥، ٨١٣، ٦٢٧، ٦٢٦	٤١٦، ٤١٥/١
٣٧٤/٢ إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني	٢١٤، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٨، ١٨١/١
٥٦٩/٢ إبراهيم التيمي	٢١٥، ٢٤٩، ٢٥٤-٢٥٧، (٢٦٣)-
٢٧٦/١ إبراهيم بن جابر	٣٨٥، ٣٨٤، ٣٧٦، ٣٢٧، (٢٦٨)
٦٣٦/١ إبراهيم بن جنيد	٦٥٥، ٥٢٩، ٤١٨، ٤١٧، ٣٨٩
٧٧٩، (١٥٣-١٥٢)/١، إبراهيم بن الحجاج	٨٥١، ٧٧٩، ٧٤٢، ٧١٥
٣٧٩، ٣٧٨، ٢٧٧/١، إبراهيم الحربي	(١٤٨-١٤٧)/١ أبان بن سفيان
١٢٧/٢، ٨٤٤، ٦٢٤، ٥٧٠، ٤٧٢	٩٨/٢ أبان بن عثمان بن عفان
١٠٨/١ إبراهيم بن أبي حرّة	٧٥٠، ٧٤٩، ٩٤/١ أبان بن أبي عياش
١٠٨/١ إبراهيم بن أبي حيّة	٢١٣، ٢١١، ٢١٠/٢ أبان بن يزيد العطار
٥٧٦، ٢٠٩/١ إبراهيم بن ديزيل	٦٧٥، ٦٧٤/١ إبراهيم عليه السلام
(١٥٤-١٥٣)/١، إبراهيم بن راشد الأدمي	٣٩٥-٣٩٠/٢، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٦٤-
٦٢٩	
٤٩٤/١ إبراهيم بن زياد (عن البيهقي)	

(١) ما بين القوسين مكان الترجمة.

إبراهيم بن زياد السكوني ٤٦٤ / ١
 إبراهيم بن سعد بن عوف الزهري / ١، ٣٣٦،
 ١٩٨، ١٩٥، ١٨٩ / ٢
 إبراهيم بن سعيد الجوهري / ١ (١٥٤) -
 (١٥٥)، ٦٢٦، ٧٢٧
 إبراهيم بن سويد بن حيان المدني / ١، ١١٠
 إبراهيم بن شَمَّاس / ١ (١٥٥ - ١٥٨)،
 ٢٨١، ٣٤٨، ٤٢٤، ٤٧٣، ٤٧٦
 إبراهيم بن طهمان / ١، ١١٧، ٣٠٨، ٦٣٨،
 ٦٣٩
 إبراهيم بن عبد الرحمن بن مهدي / ١ (٤٠٦)،
 ٤٠٧، ٤٠٩
 إبراهيم بن عبد الرحيم بن دنوقا / ١، ٣٤٣
 إبراهيم بن عبد الله الفاطمي / ١، ١٦٣، ١٦٥
 إبراهيم بن عبد الملك القنَاد / ٢، ٢٠٢، ٢٠٣
 إبراهيم بن علي الواسطي المستملي / ١، ٦٢٣
 إبراهيم بن أبي الليث / ١ (١٥٨ - ١٦١)
 إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء
 = أبو إسحاق الفزاري
 إبراهيم بن محمد بن الحارث
 الأصبهاني / ١، ٥٣٥
 إبراهيم بن محمد بن طلحة بن
 عبيد الله / ١، ٦٢٢

إبراهيم بن محمد بن العباس
 المطلبي / ١، ٦٦٢
 إبراهيم بن محمد المزكِّي / ١ (١٧٢) -
 (١٧٣)، ٨٥٤
 إبراهيم بن مرزوق
 إبراهيم بن المنذر الحزامي / ١، ٢٤، ٢٥،
 ١١٠، ١٢٩
 إبراهيم بن مهاجر / ١، ٣٩٨، ٥٢ / ٢
 إبراهيم بن موسى الرازي / ١، ٤٢٤، ٥٣٢
 إبراهيم بن ميسرة / ١، ٤١٦
 إبراهيم النخعي / ١، ٢١، ٢٢، ١٢٩، ٢٧٥،
 ٣١١ - ٣١٥، ٣٦١، ٦٩٨، ٣٠ / ٢، ٣٠
 ٣١، ٤٨ - ٥٠، ٦٧ - ٦٩، ٩٣
 ٩٨، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٠٣، ١٤٤، ١٤٦،
 ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ٢١٨،
 ٢١٩، ٢٢١، ٢٦١
 إبراهيم بن نصر السَّرْقُسطي / ١، ٢٥٣
 إبراهيم بن هشام الغساني / ٢، ٢٠٩، ٢١٠
 إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي / ١، ١٣١،
 ٦٩٦، ٨٢٠، ١٦٩ / ٢، ٢٧٠، ٢٧١
 إبليس / ١، ٣١، ١٦١، ٤٩٨، ٧٤٨
 أبي بن كعب / ١، ٢٩٣ - ٢٩٥،
 ٢٩٧، ٨٣٣، ٤٤٠ / ٢، ٤٤١، ٥٦٢

٤٦٤ / ١
 إبراهيم بن سعد بن عوف الزهري / ١، ٣٣٦،
 ١٩٨، ١٩٥، ١٨٩ / ٢
 إبراهيم بن سعيد الجوهري / ١ (١٥٤) -
 (١٥٥)، ٦٢٦، ٧٢٧
 إبراهيم بن سويد بن حيان المدني / ١، ١١٠
 إبراهيم بن شَمَّاس / ١ (١٥٥ - ١٥٨)،
 ٢٨١، ٣٤٨، ٤٢٤، ٤٧٣، ٤٧٦
 إبراهيم بن طهمان / ١، ١١٧، ٣٠٨، ٦٣٨،
 ٦٣٩
 إبراهيم بن عبد الرحمن بن مهدي / ١ (٤٠٦)،
 ٤٠٧، ٤٠٩
 إبراهيم بن عبد الرحيم بن دنوقا / ١، ٣٤٣
 إبراهيم بن عبد الله الفاطمي / ١، ١٦٣، ١٦٥
 إبراهيم بن عبد الملك القنَاد / ٢، ٢٠٢، ٢٠٣
 إبراهيم بن علي الواسطي المستملي / ١، ٦٢٣
 إبراهيم بن أبي الليث / ١ (١٥٨ - ١٦١)
 إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء
 = أبو إسحاق الفزاري
 إبراهيم بن محمد بن الحارث
 الأصبهاني / ١، ٥٣٥
 إبراهيم بن محمد بن طلحة بن
 عبيد الله / ١، ٦٢٢

- الأثرم (أحمد بن محمد بن هانئ) ١/٣٤٦،
٣٦٧، ٣٨٠، ٦٢٥، ٧٢٨، ٧٢٩
- ابن الأثير (عز الدين) ١/٣٠٤
أجلح ١/١٢٠
- أحمد بن ناصح النحوي ١/١٦٧، (٢١٦)-
(٢١٧)، ٧٢٧
- أحمد بن إبراهيم الدورقي ١/٢٧٣، ٢٨٢،
٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٢
- أحمد بن إبراهيم ١/٥٩، (١٧٦-١٧٧)،
٢٦٨
- أحمد بن إبراهيم المقدسي ١/٥٢٣
أحمد بن أحمد السبيعي ١/١٧٨
أحمد بن الأزهر النيسابوري ١/١١٧،
٣٧٦، ١١٦/٢
- أحمد بن أنس بن مالك الدمشقي ٢/٢٠٩
أحمد بك الحسيني ١/٦٩٠، ٦٩١
أحمد بن ثابت أبو يحيى ١/٨٢٩
أحمد بن جعفر بن حمدان
القطيعي ١/ (١٧٧-١٨١)، ٢٦٣،
٢٧٠، ٣٩٠، ٧٢٩
- أحمد بن جعفر بن محمد بن
سلم الخُتلي ١/ (١٨١)، ٢٦٣،
٣١٨، ٣٨٤
- أحمد بن الحسن الترمذي ١/ (١٨٢)، ٣٦٥
أحمد بن الحسن الحرشي ١/٣٦٦، ٣٦٧
أحمد بن الحسن بن خيرون ١/ (١٨٣)-
(١٨٨)، ٢٣٢، ٢٣٣، ٥٧٨، ٥٧٩
- أحمد بن الحسن بن عبد الجبار ١/٦٥٢
أحمد بن الحسين القاضي الدينوري ١/٥٢٠
أحمد بن حنبل ١/٢٠، ٢٧، ٣٠، ٩٧،
١٠٦، ١٠٨، ١١٢، ١١٦، ١٢١-
١٢٤، ١٥٠، ١٥١، ١٥٥، ١٥٦،
١٦٠، ١٨٢، ١٩٦، ٢١٧-٢١٩،
٢٢٢، ٢٤٠-٢٤٦، ٢٤٨، ٢٧١-
٢٧٣، (٢٧٣-٢٨٢)، ٢٨٩، ٣٤٤،
٣٥٤، ٣٥٧-٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٣،
٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٦، ٣٧٨،
٣٨٠-٣٨٣، ٣٨٨-٣٩٠، ٣٩٧،
٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٤، ٤٢٤،
٤٢٥، ٤٣١، ٤٣٦، ٤٤٠، ٤٤١،
٤٤٣، ٤٥٢، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٩٢،
٤٩٧، ٥٣٢، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٤٦،
٥٤٧، ٥٥٧، ٥٧٠، ٥٧٤، ٥٩٩،
٦٠٠، ٦٠١، ٦١٤، ٦١٧، ٦٢٨،
٦٥٨، ٦٩٥-٦٩٧، ٧١٢، ٧١٦-
٧٢٠، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٤٠، ٧٦٠،
٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧١-٧٧٣، ٧٨١

أحمد بن سعيد الجمال ٦٢٢، ٦١٨/١

٦٢٣

أحمد بن سعيد بن عقدة الكوفي ٢٨٢/١

٢٨٤، ٣٠٣، ٣٣٢، ٣٩٩، ٧٣٧-

٧٧٧، ٧٧٠، ٧٣٩

أحمد بن سلمان النجاد ١٩١-١٩٥/١

٢٥٧، ٢٦٣، ٢٧٠، ٥٧٧، ٥٧٨،

٧٥٧

أحمد بن سلمة أبو الفضل ٦٦١/١

أحمد بن سليمان الرهاوي ٢٣٥/١

أحمد بن سنان الواسطي ٧٩٣، ٣١٤/١

أحمد بن سيار ١٥٥/١، ٢١١، ٢١٤، ٥٨٩،

أحمد بن شبيب ٣٦٨/١

أحمد بن شيان الرملي ٢١٢/٢

أحمد بن الصالح الشُّومي ١٩٧، ١٠٧/١

أحمد بن صالح ابن الطبري ٩٤/١، ١٠٧،

١٢٢، ١٢٣، ١٣٢، (١٩٥-١٩٧)،

٣٣٩، ٤١٤، ٥٠٣، ٦٢٨، ٦٢٩،

٨٣٣، ٨٣٤، ١١٤/٢، ١٩٦، ٢٠٧،

أحمد بن أبي الطيب المؤدب ٧٨٥/١

أحمد بن عبد الجبار العطاردي ٥٧٧/١،

٥٧٨

أحمد بن عبد الرحمن بن

الجارود الرقي ٢١٥-٢١٦/١

٧٨٢، ٧٨٤، ٧٨٥، ٨١٣، ٨١٥-

٨١٧، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢٧، ٨٢٩،

٨٤٤، ٦/٢، ١٣، ٢٢، ٣٠، ٣٣،

٣٤، ٤٦، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٧، ٦٢،

٦٣، ٩٧، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١١٤-

١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢-١٢٤،

١٢٧، ١٥٨، ١٦٨، ١٧٦، ١٨٧،

١٩٠، ١٩٧-٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٨،

٢١١، ٢٢٠، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٢،

٣٣٥، ٣٨١، ٤٤١، ٥٥٢

أحمد بن خالد الخلال ٥٣٨/١

أحمد بن خالد الكرمانى ١٨٨-١٨٩/١

أحمد بن خالد الوهبي ١٦٠/٢، ١٦١،

١٧٠، ١٧١

أحمد بن خليل ١٢٢/١، (١٨٩)، ٨٥٣،

أحمد بن داود بن عبد الغفار ٨٠٤-٨٠٧/١

أحمد بن رشدين ٨٣٣/١، ٨٣٤،

أحمد بن زنجويه ١٥٠/١

أحمد بن سعد بن إبراهيم الزهري ٣٢١/١

أحمد بن سعد بن أبي مريم ١٨٩/١-

(١٩١)، ٣٤٦، ٣٨٧، ٤٤٧، ٥١٦،

٥٤٦، ٥٨٥، ٧٧٤، ٧٨١، ٨٢٢،

أحمد بن سعيد الثقفي المطوعي ٤١٥/١،

٤١٦

أحمد بن عبد الرحمن بن
وهب المصري ٨٣١، ٦٦٩ / ١
أحمد بن عبد الله الأصبهاني / ١ (٢٠٥-
٤٧٨، ٤٧٧، (٢١٠
أحمد بن عبد الله العكي / ١ (١٥٦، ٢١٠-
(٢١٥)، ٣٤٨، ٣٦٧، ٤٧٦، ٦٣٨،
٨٠٣
أحمد بن عبد الله الفرياناني / ١ (٢١١، ٢١٤
أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة / ٢ (١٦١،
١٦٢
أحمد بن عبدان الشيرازي / ١ (٥٢٨، ٧٣٨
أحمد بن عبدة / ٢ (١١٦
أحمد بن علي بن الجارود / ١ (٤٩٩، ٥٠٦
أحمد بن علي الجوزجاني / ٢ (١٧٥
أحمد بن علي الرازي الحافظ / ٢ (١٧، ٢٠
أحمد بن علي السليماني الحافظ / ١ (٣١٠،
٤١٦، ٦١٦، ٧٣٣
أحمد بن علي بن عمر بن حبيش / ١ (٧٤٥
أحمد بن علي بن الفضيل / ١ (٣٢١
أحمد بن علي بن مسلم الأبار = الأبار
أحمد بن أبي عمران الحنفي / ١ (٧٣٥
أحمد بن الفرات الرازي / ١ (٥٣٣، ٥٣٦،
٥٣٧
أحمد بن الفضل بن خزيمة / ١ (٢٦٨)
أحمد بن الفضل الدينوري / ١ (٥٤٠، ٥٤١
أحمد بن القاسم البرتي / ١ (٥٢٦
أحمد بن كامل القاضي / ١ (٢٦٩-٢٧١)،
٦٢٣، ٥٤٦
أحمد بن محمد بن الأزهر السجزي / ١ (٨٠٥
أحمد بن محمد بن
إسحاق الرازي / ١ (٢٧٣)
أحمد بن محمد البغدادي / ١ (٢٤، ٢٥
أحمد بن محمد بن الحجاج المرؤذي / ١ (٣٠،
١٢٤، ٣١٠، ١٢٤، (٢٧١-٢٧٣)،
٣١٨، ٦١٢، ٦٢ / ٢
أحمد بن محمد بن الحسين
الرازي البصير / ١ (٤١٦، ٧٩٥، ٧٩٦
أحمد بن محمد بن حمدان / ١ (٥٣٩، ٥٤٠
أحمد بن محمد الدلوي / ١ (٥٧٤، ٥٨٣
أحمد بن محمد بن يوسف بن
دوست العلاف / ١ (٣٣٢-٣٣٥)
أحمد بن محمد بن صدقة / ١ (٨٢١
أحمد بن محمد بن الصلت بن المغلس
الحماني / ١ (٣٢، ٣٣، ٦١،
(٢٨٤-٣٣٠)، ٣٣١، ٤٧٨، ٤٨٢،
٥٩٤، ٦٠٥، ٧٥٠، ٢٥٤ / ٢

أحمد بن عبد الرحمن بن
وهب المصري ٨٣١، ٦٦٩ / ١
أحمد بن عبد الله الأصبهاني / ١ (٢٠٥-
٤٧٨، ٤٧٧، (٢١٠
أحمد بن عبد الله العكي / ١ (١٥٦، ٢١٠-
(٢١٥)، ٣٤٨، ٣٦٧، ٤٧٦، ٦٣٨،
٨٠٣
أحمد بن عبد الله الفرياناني / ١ (٢١١، ٢١٤
أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة / ٢ (١٦١،
١٦٢
أحمد بن عبدان الشيرازي / ١ (٥٢٨، ٧٣٨
أحمد بن عبدة / ٢ (١١٦
أحمد بن علي بن الجارود / ١ (٤٩٩، ٥٠٦
أحمد بن علي الجوزجاني / ٢ (١٧٥
أحمد بن علي الرازي الحافظ / ٢ (١٧، ٢٠
أحمد بن علي السليماني الحافظ / ١ (٣١٠،
٤١٦، ٦١٦، ٧٣٣
أحمد بن علي بن عمر بن حبيش / ١ (٧٤٥
أحمد بن علي بن الفضيل / ١ (٣٢١
أحمد بن علي بن مسلم الأبار = الأبار
أحمد بن أبي عمران الحنفي / ١ (٧٣٥
أحمد بن الفرات الرازي / ١ (٥٣٣، ٥٣٦،
٥٣٧

أحمد بن يوسف السلمى ١٢١/٢، ١٦١،	٣٧٢/١	أحمد بن محمد الصيدلاني
١٩٩، ١٦٢	٣١٨/١	أحمد بن محمد بن عبد الخالق
أحمد بن يونس اليربوعي ٣٢٥/١، (٣٣٧)-		أحمد بن محمد بن عبد الكريم
٧٣٩، ٤٧٥، ٤٠١، ٣٨٧، (٣٣٨)	(٣٣١)/١	الفزاري الوساسي
٨٥٣	٦٧٠/١	أحمد بن محمد بن عبد الله الشافعي
الأحوص بن الجواب ١/ (٣٣٩-٣٣٨)،	٦٥٧/١	أحمد بن محمد بن عبيد العدوي
٦١٦	٦١٤/١	أحمد بن محمد بن عيسى السكوني
أبو الأحوص سلام بن سليم ٣٦٣/١	٣٢٢، ٣١٩/١	أحمد بن محمد المنكدرى
الأخفش (سعيد بن مسعدة) ٣٢٦/٢	(٣٣٢-٣٣١)	
الأخنس بن شريق الثقفي ٤٠١/٢	٦٢٦/١	أحمد بن محمد بن نصر الأشقر
أبو الأخنس الكناني ١/ (٨٥١)	٣٠٥/١	أحمد بن محمد النيسابوري القاضي
إدريس بن عبد الكريم ٧٤٢/١	٣١٢، ٣١١/١	أحمد بن محمد الهروي
إدريس بن يحيى الخولاني ١٤١/٢	١٥٣/١	أحمد بن محمد بن يزيد الزعفراني
الإدريسي = أبو سعد الإدريسي الحافظ	٣٣٥/١	أحمد بن المعدل
أرسطو ٣٣٨/٢	١٢١-١١٧/٢	أحمد بن منصور الرمادي
الأزدي أبو الفتح ١٠٧/١، ١٥٩،	٤٤٠/٢	أحمد بن منيع البغوي
٢١٧، ٣٦٧-٣٦٩، ٤٠٦، ٥٩٩،	٥٣٠، ٤٤٥/١	أحمد بن مهدي بن رُستم
٦٠٢، ٧٩٨، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨،	(٣٣٧)، ١٩٧/١	أحمد بن موسى النجار
٨٢٤، ٨٢٧	٧٢٩/١	أحمد بن نصر الذارع
ابن أبي الأزهر = محمد بن زنبور المكي	٧٩٢/١	أحمد بن النضر
أبو الأزهر النيسابوري = أحمد بن الأزهر	٦٣٥/١	أحمد بن هشام بن طويل
الأزهري أبو القاسم (عبيد الله) ١/ ٣٢٨،	٧٩٩/١	أحمد بن الوليد القرشي
٥٥١، ٥٤٨، ٤٨٥، ٣٣٤-٣٣٢	٥٠٤/١	أحمد بن يوسف الأزرق

إسحاق بن راشد الجَزْرِي ٧٨٧/١
 إسحاق بن راهويه ١٧٤، ١٥٦/١
 ٣١٧، ٤٣١، ٤٧٥، ٧١٧، ٧٢٤
 ٧٩١، ٨١٣، ١٣/٢، ٢٢، ٦٢
 ١٢٧، ١٣٨، ١٧٨، ١٨٧، ١٩٩
 أبو إسحاق السبيعي ٥٣٣، ٤٢٥/١
 ١٦٨، ١١٢، ٥٨، ٣٤/٢
 إسحاق بن سليمان الرازي ٦٢٧/١
 أبو إسحاق الشيرازي ٥٣٨، ٢٥٣/١
 أبو إسحاق الطالقاني ٦٣٠/١
 إسحاق بن الطَّبَّاع ٧٢٦، ٤٠٩/١
 أبو إسحاق الطبري ١٩٤/١
 إسحاق بن عبد الرحمن (?) ٣٤١/١
 إسحاق بن عبد الرحمن (?) ٣٤٢/١
 إسحاق بن عبد الله القُرَوِي ٢٧١/٢
 أبو إسحاق الفزاري ٧٩، ٣٣، ٣٠/١
 (١٦١-١٧٢)، ١٩٠، ٢٥٢، ٣٤٩
 ٤٣٨، ٤٧٨، ٤٩٨، ٥٤٦، ٧١٦
 ٧١٧، ٧٨٢، ٧٩٧، ٨٠٢، ٨٤٧
 ٨٤٨
 إسحاق بن منصور الكوسج ٦٣٢/١
 ١٤٨/٢
 إسحاق بن ناصح ٣٧٠/١

٥٧٩، ٦١٢، ٦٥٥، ٧٥٣-٧٥٦
 ٧٩٣، ٧٩٢، ٧٦٨، ٧٦٧
 الأزهرى اللغوي (أبو منصور) ٤٥٠، ١٩/٢
 أبو أسامة (حماد بن أسامة) ٣٢٧، ١٧٠/١
 ٣٧٥، ٤٢٥، ٧٤٧، ١١٨-١١٦/٢
 ١٧٠، ١٧٥، ١٧٧، ٢٣٠-٢٣٢
 أسامة بن زيد بن حارثة ٦٤/٢
 أسامة بن عمير الهذلي ١٤٤/٢
 إسحاق بن إبراهيم (?) ٧٩/١
 إسحاق بن إبراهيم البغوي ٣٣٨/١
 إسحاق بن إبراهيم الحنيني ٣٣٩-
 (٣٤٠)، ٣٦٠، ٣٨٨، ٤٨٦، ٧١٦
 ٢٧٠/٢
 إسحاق بن إبراهيم بن سنين الختلي ٢٠٩/١
 إسحاق بن إبراهيم بن عبد الرحمن البغوي
 ٣٤٢، ٣٤١/١
 إسحاق بن إبراهيم الموصلي ٣٤١/١
 ٧١٤
 إسحاق الأزرق ١١٥/٢، ٦١١، ٦١٠/١
 أبو إسحاق الإسفراييني ٥٤٤/٢، ٤١٩/١
 إسحاق بن إسماعيل الطالقاني ٥٨٠/١
 ٧٤٢
 أبو إسحاق الحبال ٢٣٨، ٢٣٧/١

أبو إسماعيل الترمذي = محمد بن	٣٧٠/١	إسحاق بن نجیح
إسماعيل الترمذي	٣٧٢/١	إسحاق بن وهب الطُّهْرُمُسي
إسماعيل بن أبي الحكم	٣٧٢/١	إسحاق بن وهب العلاف
إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة	١٢٠/١	إسحاق بن يحيى بن طلحة
٣٠٥، ٤٠١، ٤٦٣، ٥٢٦، ٦٠٣،	أسد بن موسى الأموي	١/ (٣٤٢-٣٤٣)،
٨٥٠، ٧٣٦، ٧٣٥، ٦٠٥		١٩٨/٢
إسماعيل بن حماد بن أبي سليمان	١١٢، ١٢٠/١	إسرائيل بن يونس السبيعي
إسماعيل بن حمدويه البيكندي	١١٤/١	الأسقع بن الأسلع
إسماعيل بن أبي خالد	٥٠٣/١	أسماء بنت أبي بكر الصديق
إسماعيل بن داود	٤٠٩-٤٠٧/٢	أسماء بنت يزيد بن السكن
إسماعيل بن زكريا الخلقاني	٦٧٥، ٦٧٤/١	إسماعيل عليه السلام
إسماعيل بن سعيد الخراساني	٣١٢، ٣١١/١	إسماعيل بن إبراهيم (?)
إسماعيل بن أبي صالح المؤذن		إسماعيل بن إبراهيم بن
إسماعيل بن عرعة	١/ (٣٤٧-٣٤٨)-	معمر الهذلي القطيعي
إسماعيل ابن عليّة	١/ ٣٤١، ٤٣٧، ٨٠٢،	٣٤٥، ٤٥٢، ٥١٤، ٥٣٢، ٥٨٧،
٦٣		٨٣٨، ٦٠١
إسماعيل بن عيَّاش الحمصي	١/ ١١٢،	إسماعيل بن أحمد الطلحي
٣٤٨، ٣٥٥، ٧٧٨، ١٢٣/٢	٢٢٧/١	إسماعيل بن إسحاق القاضي
إسماعيل بن عيسى بن علي	١/ (٣٤٩)،	إسماعيل بن أمية القرشي
٥٤٦		٤٨٠، ٤٧٨/٢
إسماعيل بن مجالد	٢/ ٤٤٢،	إسماعيل بن أبي أويس
إسماعيل بن محمد الصفَّار	١/ ٣٩٥،	١/ ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨،
إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي	١/ ٥١٧،	٢/ ١٩٦، ٢٠٦، ٣٣٧، ٨٠٨،
		إسماعيل بن بشر بن منصور
		السُّلَيمي
		١/ (٣٤٥-٣٤٦)

أصمغ (جد الأصمعي) ٥٥٥/١

الأصمعي عبد الملك بن قريب ٢١٦/١

٢١٧، (٥٥٩-٥٥٤)، ٦٤٢، ٦٤٣

٦٧٨، ٦٨٤، ٦٩١، ٦٩٣، ٨٤٢

٨٤٣، ٨٥٢، ١٥١/٢، ١٥٢، ١٥٤

ابن أخي الأصمعي =

عبد الرحمن بن عبد الله

الأصيلي (عبد الله بن إبراهيم) ٥١٨/٢

ابن الأعرابي (محمد بن زياد) ٥٤١/١

٥٦٠، ٦٨٥

الأعرج عبد الرحمن بن هرمز ٨٣٤/١

٥١/٢، ٥٢، ٥٥-٥٧، ١٦٨، ٢٥٩

٢٦٠

الأعمش ٣١٤، ٩٧، ٩٦، ٨٥، ٤١/١

٣٣٨، ٤٠٠، ٥٩٤، ٦١٧، ٣٥/٢

٦٧، ١٤٤، ١٤٦، ٢٥٠، ٢٥١

٤٥٤، ٤٧٨

ابن أعين ٢٧٤/١

أفلاطون ٣٣٨/٢

أكثم بن الجون ٦٧٥/١

أكثم بن صيفي ٦٩٥/١

أكمل الدين البابر ١٥١/٢

أكينة بن عبد الله التميمي ٥٤٩/١

أبو أمامة الباهلي ٤٢٧/٢

أبو إسماعيل الهروي ٢٥٨، ٢٥٤/١

إسماعيل بن يحيى بن بحر ٦٠٦/١

إسماعيل بن يونس المكي ١٣٨/٢

الإسماعيلي أبو بكر أحمد

ابن إبراهيم ٥٢٨، ٥٢٤، ١٤٠/١

٦٥٢، ٧٨٦، ٨٣٧، ٢٠٢/٢

الأسود بن سالم ١/ (٣٥٠-٣٤٩)

الأسود بن مسعود ١١٤/١

الأسود بن يزيد النخعي ٤٨، ٣٥، ٣٤/٢

٥٠

الأشجعي (عبيد الله) ١٦١، ١٦٠، ١٥٨/١

أشعث بن سوار ١/ ١١٨، ٣٦٢، ٣٧٤

١٢٥/٢

الأشعث بن قيس الكندي ٢٥١، ٢٥٠/٢

ابن الأشعث الكندي ٤٧٢، ١٦٥/١

ابن الأشثاني = عمر بن الحسن

الشيثاني القاضي

أبو الأشهب جعفر بن الحارث ١٠٦/١

أبو الأشهب جعفر بن حيان ١٠٦/١

أصبغ بن خليل القرطبي ١/ (٣٥٢-٣٥١)

٥٧٠

الأصم أبو العباس محمد بن

يعقوب ١/ ١٧٣، ٢٠١، ٥٦٠

١٦١/٢، ٨١٧

١٨٥-١٨٣/٢	أيمن بن أم أيمن	٢٦٥، ٢٦٣/١	أمية بن بسطام
١٨٣-١٨١/٢	أيمن الحبشي	٥٥٧/١	أبو أمية الطَّزُّطُوسي
٤١٢/١	أيمن بن خريم	٦٤/١	ابن أمير حاج
٣١١/٢	أيوب عليه السلام	٧٧١/١	أبو أنس (?)
-٣٥٣/١	أيوب بن إسحاق بن سافري	٥٣/١	أنس بن عبد الحميد الضبي
(٣٥٤)		٢٣-٢٠/١	أنس بن مالك
٢٦١، ٩٢/١	أيوب السختياني	١٩٩، ١٤٣، ١٤٢، ١٣٩، ٤٠، ٣٩	
٤٤٠، ٤٣٠، ٣٧٥، ٣٦٧، ٢٦٢		٢٩٦، ٢٨٢، ٢٤٨-٢٤٦، ٢٤٤	
٤٤٣، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٢		٢٩٨-٣٠٢، ٣١٧، (٣٥٣-٣٥٢)	
٢١٢، ١٣٤، ٦٣/٢، ٧٢٥، ٦٣٨		٥٤٩، ٤٨٢، ٤٦٧، ٤٢٥، ٤١٦	
١٦١، ١٦٠/٢	أيوب بن موسى المكي	٦٣٦، ٦٠٣، ٦٠٠، ٥٨١، ٥٥٠	
٢٤٥، ١٧٠، ١٦٨-١٦٤		٧٥٠، ٧٤٩، ٧٢٢، ٦٧٠، ٦٥١	
٣٩٠/١	البابلي (يحيى بن عبد الله)	١٤٩-١٤٧، ١٢٦، ٦٥/٢، ٧٨٤	
٣٨٠/٢	ابن باجة الأندلسي الفيلسوف	٢٥٤، ٢٣٥، ٢٢٨، ٢٢٢، ٢٢١	
٤٣/٢، ٨٠٤، ٥٥٣/١	الباجي أبو الوليد	٣٩٠، ٣٨١، ٣١٣، ٣٠٢، ٢٨٩	
(٧٨٩-٧٨٤)	الباغندي (محمد بن سليمان)	٥١٦، ٤٨١، ٤٤٥، ٤٠٦	
٢٨٣/١	الباغندي (محمد بن محمد)	٣٨٢، ١٧٠/١	الأوزاعي
(٧٨٩-٧٨٤)، ٦١٩، ٤٨٨		٤٤٤، ٤٣٩، ٤٣٨، ٤٣٦-٤٣٣	
٣٣٣/٢	الباقلاني	٧٨٣، ٧١٧، ٦٠٠، ٥٩٦، ٤٤٥	
٣١، ١٨، ١٦/١	البخاري	٦٢/٢، ٧٨٤	
١١٣، ١٠٣، ١٠٢، ٩٧، ٨٩، ٨٥		٧٨٠/١	أبو أويس المدني
١٣٢، ١٣١، ١٢٩، ١٢٦، ١٢١		٣٨٢/٢، ٦٧٠، ٩٠/١	إياس بن معاوية
١٥١، ١٤٢-١٣٩، ١٣٧، ١٣٤		١٨٥، ١٨٤/٢	أم أيمن

٢٤٤/٢، ٢٤٧/١	البراء بن عازب	١٩٧، ١٩٦، ١٨٢، ١٥٧، ١٥٦
٥٢٦/١	البرّتي القاضي (أحمد بن محمد)	٣١٦، ٣١٠، ٢٦٧، ٢١٤-٢١٢
٥٢٧		٣٤٧، ٣٤٥، ٣٤٣، ٣٤١-٣٣٩
٩٢/٢	أبو برزة الأسلمي	٣٧٢، ٣٦٨، ٣٦٠، ٣٥٤، ٣٤٨
	ابن برّهان = عبد الواحد بن علي بن برّهان	٤٠٥-٤٠٣، ٣٨٩-٣٨٧، ٣٨٥
٦٨٥/١	ابن برّي	٤٦٨-٤٦٥، ٤٣٥، ٤٢٥، ٤٢٤
١٤٥/٢	بُرَيْدَة بن الحصيب الأسلمي	٤٨٦، ٤٧٩، ٤٧٦، ٤٧٥، ٤٧١
١٣٥/٢	بريرة مولاة عائشة	٦٢٩، ٥٨٩، ٥٦١، ٥١٦، ٥١٤
٢٩٣/٢	البريق الهذلي	٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤١، (٧١٥-٧١٧)
٤٤٣، ٤٢٧، ٣٤٣، ٣٤٠، ٣٣٩/١	البرّار	٧٦٦، ٧٦٥، ٧٣٣-٧٣١، ٧٢١
٥٠٨		٨١٣، ٨٠٨، ٧٩٦، ٧٩٣، ٧٨٠
٢٣٣/١	الساسيري	٨٣٥، ٨٣٢، ٨٢٨-٨٢٥، ٨٢٣
٥٦٩، ٥٦٨/١	بشار بن قيراط	٨٥٠، ٣٣/٢، ٤٨، ٤٤-٤٠، ٥١-
٥٢٤/١	بشر بن أحمد الإسفراييني	١١١، ٩٩، ٩٨، ٦٢، ٦٠، ٥٦، ٥٣
٥٩٩/١	بشر بن أبي الأزهر النيسابوري	١٤٨، ١٢٣، ١٢٠، ١١٩، ١١٦
٦٠٢، (٦١٢-٦٠٣)		١٥٨، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠
٢٨٢/١	بشر بن الحارث «الحافي»	١٧٥، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٥، ١٩٦
٨١٩، ٣٢٩، ٣٢٥، ٣٢١-٣١٨		١٩٨، ٢٠١، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٣
٤٢٣، (٣٥٥-٣٥٤)/١	بشر بن السري	٢٢٩-٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣
٣٧٢/١	بشر بن عبید الفارسي	٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٥
٣٣٧، ١٢٠/١	بشر بن عمر الزهراني	٢٥٨، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٧١، ٣٩١
٢٧٢، ٢٩/١	بشر المريسي الجهمي	٤١١، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٦، ٤٥٢
٧٠٤، ٤٠٦		٤٥٣، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٩
٥١٥، ٢٨٢/١	بشر بن المفضل	٥٦٩

١٧٨، ١٧٩، ٢٧١، ٢٨٣، ٣٢٨

٣٣١، ٣٣٤، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٤

٣٩٦، ٣٩٧، ٤٦٣، ٤٨١، ٤٨٤

٤٨٥، ٥٢٨، ٥٣٩، ٦٠٤، ٦١٢

٦١٣، ٦٥٢، ٦٥٥، ٦٥٦، ٧٢٨

٧٣٥، ٧٥٤، ٧٧١، ٧٧٨

٥٠٨/١ أبو بكر الجعابي

٤٢٣/١ بكر بن خلف

١٦٨/١ أبو بكر بن أبي داود السجستاني

(٤٩٩-٥١١)، ٧٤٢

٤٢٧، ٤٢٦/١ أبو بكر الرازي الجصاص

٤٢٨

١٥٩/١ بكر بن سهل

٣٨٦، ٣٨٥/١ أبو بكر الشافعي الحافظ

(٧٥٧-٧٥٨)، ٧٧٢

٤٠١، ٤٠٠، ٣١٦/١ أبو بكر بن أبي شيبة

٤٦٨، ٧٤٧، ٧٨٧-٧٨٩، ١١٢/٢

١١٣، ١١٦-١١٨، ١٢٠، ١٢٢

١٢٧، ١٦٥، ١٦٩، ١٧١، ١٩٨

٢١٥، ٢٢٤، ٢٣٢، ٢٣٩

٤٥/١ أبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي

٩٨/٢

١٤٧، ٧٦/٢، ٥١٧

٣١٧، ٣٠٠، ٢٩٢/١ بشر بن الوليد

٧٦٠، ٣٢٨

٧٤٧/١ بشر بن يحيى

١٧٧/١ بُشَري بن عبد الله الرومي

١٢٥، ١١١/٢ بُشير بن يسار

٥٦٢، ٢٤٠/١ ابن بطة العُكْبَري

(٥٨٤-٥٧٠)، ٥٦٧، ٥٦٣

٦٨٤/١ البطلبوسي ابن السيّد

٧٧٤، ٧١٩، ١٩٠/١ بقي بن مخلد

٨٣٥، ٥٤٧، (٣٥٥)/١ بقيّة بن الوليد

٨٣٦

٣١٠، ٣٠٩/١ بكار بن الحسن الباهلي

٥٩١/١ بكار بن قتيبة

١٦١، ٤٤/١ أبو بكر رضي الله عنه

٦٥١، ٤٩٨، ٢٣٥، ١٧٦، ١٦٥

٢٢١، ٤٥، ٣٩-٣٧/٢، ٧٨٤

٤٤٣، ٢٦٦، ٢٣٥، ٢٢٨، ٢٢٢

أبو بكر بن إدريس = محمد بن إدريس

أبو بكر بن أبي الأسود = عبد الله

ابن محمد بن حميد

أبو بكر الأعين = محمد بن أبي عتاب

١٧٣، ١٧٢/١ أبو بكر البرقاني

بهز بن أسد ٣٦٢/١
 ابن البوّاب الخطّاط ٥٦٤/١
 البويطي ٤٨٩، ٤٣٦، ٤٢٣-٤٢١/١، ٤٩٠-٤٩٧
 البيهقي ٧٩٧-٧١٢، ٦٦٠، ٥٦٨، ٤٠٤/١، ٧٩٩، ٧٩٠، ٨٢٤، ٨٠١، ١٧/٢، ٢٠، ٦٣، ١٠٣، ١١٦-١١٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٧٩، ١٦١، ١٥١، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٥٦، ٢٥٧، ٥٣١، ٢٦١، ٢٦٠
 ابن التركماني ٧١٣، ٧١١/١، ٥٩، ٥٢، ٣١، ٢٠، ١٧، ١٦/٢، ١٠٣، ١١٣، ١١٨، ١٢١، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٩، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٣٩، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠
 الترمذي ٤٢٣، ٣٨٩/١، ٤٤٢، ٤٦٧، ٥١٦، ٦٠٥، ٦٣٢، ٦٣٤، ٧٨٤، ٧٨٣، ٨٠٧، ٨٣٤، ٨٤٥، ٣٢/٢، ٥١، ٥٥، ٥٧، ٦٧، ١١٦، ١٤٤، ٢٠٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٨٩، ٣١١، ٤٤٠، ٤٤١
 التفتازاني ٥٤٩، ٥٤٧، ٥١٢، ٤٥٠/٢

أبو بكر بن عبدان = أحمد بن عبدان
 أبو بكر بن أبي علي المعدّل ٢٠٤/١
 أبو بكر بن عياش ٢٦٢، ٢٦١/١، ٤٨، ٤٤، ٤١، ٣٠/٢، ٧٢٢، ٤٠٥
 أبو بكر بن أبي غالب ٢٨٣/١
 أبو بكر القطان (محمد بن الحسين) ١٦١/٢
 أبو بكر المأموني ٥٢٢/١
 أبو بكر بن مجاهد المقرئ ٥١٠/١
 أبو بكر بن محمد بن عمرو
 ابن حزم ٢٠٤، ٢٠٣/٢
 بكر بن المختار بن فُلُفُل ٤٦٤/١
 بكر بن مضر ١٤١/٢
 أبو بكر النجاد = أحمد بن سلمان النجاد
 أبو بكر النهشلي ٦٠، ٥٧، ٥٣-٥٠/٢
 أبو بكر النيسابوري (عبد الله بن محمد
 ابن زياد) ١٢١-١١٧، ١١١، ١٧/٢
 أبو بكر الهذلي ٥٣/٢
 أبو بكره الثقفي ١٣٣/٢
 بكير بن الأشج ٢٠٧، ٢٠٦/٢
 البلاذريّ الحافظ (أحمد بن محمد) ٣٦٦/١
 بلال بن رباح ٦٤/٢
 بلال بن أبي العلاء ٢٩٢/١
 البلقيني سراج الدين ٢٥٦/١

جابر بن عبد الله الأنصاري ١/٨٧، ٣٩١،
 ٨١٨، ٢٣/٢، ٢٥، ٢٨، ١٢٤،
 ١٣٣، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤،
 ٢٥٣، ٢٦١، ٢٦٣، ٤٤٢،
 جابر بن يزيد الجعفي ١/٧٤٣، ٢/٢٦٩،
 ٢٧١
 الجاحظ ١/٤١
 جارية بن هرم الفقيمي ١/٣٨١، ٣٨٢،
 جبريل عليه السلام ١/٦٣٧، ٨٣٢، ٨٣٣،
 ١٠٦/٢، ٥٥٨-٥٦٠، ٥٦٩، ٥٧٤،
 جُدّامة بنت وهب ٢/٤٠٧-٤٠٩،
 الجراح بن مليح الرؤاسي ١/١١٨،
 جرّاح بن منهال أبو العطوف ١/٣٠٦،
 (٣٥٦-٣٦٠)، ٦٥٠،
 الجرجاني الشريف ٢/٣٤٢، ٣٤٣،
 ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٥٧،
 ٤٢٤، ٥٠٢، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢،
 ابن جريج ١/٢١٦، ٢٦٨،
 ٢٨٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٦١٠،
 ٧١٤، ٧٤٦، ١٧/٢، ١٩-٢٢، ٤٢،
 ٤٣، ٦٣، ١٤٠، ١٤٢، ١٦٨، ١٦٩،
 جرير بن حازم ١/٣٧٧، ٢/٢٥٧،
 ابن جرير الطبري ١/١٢٩، ٢٧٢،

التلمساني الاتحادي ٢/٣٨٠
 تمّام بن محمد الرازي ١/(٣٥٦-٣٥٥)،
 ٤٢١
 تمام بن نجیح ١/١١٨
 أبو ثُميلة ١/٦٤٨-٦٥٠
 أبو توبة ربيع بن نافع الحلبي ١/٣٨٩،
 ٤٤٤، ٧١٧، ٢/٤٠٧،
 ابن تيمية ١/٢١٩، ٢٤٦، ٤١٠، ٤٦٦،
 ٧١٩، ٢/٥٥٢،
 ثابت (والد أبي حنيفة) ١/٣٠٥، ٨٥٠،
 ثابت البناني ١/٤٠٣، ٤٠٤،
 ٤٠٨، ٤٢٥، ٧٥٠، ٢/١٢١، ٤٠٦،
 ثابت بن محمد الزاهد ١/٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩،
 ثعلب أبو العباس ١/٦٨٦، ٦٨٧،
 ٦٩٤، ٦٩١
 ثعلبة بن سهيل التميمي الطُّهوي ١/(٣٥٦)،
 ٣٥٩، ٤٤٥،
 ثمامة بن أشرس ١/٤١
 أبو ثور ١/٦٧، ٢٣٥، ٧٤٧، ٢/٦٢،
 ثور بن يزيد الكلاعي ١/٨٣٥، ٢/٢١١،
 جابر بن زيد أبو الشعثاء ١/٤١٥، ٢/٩٨،
 ٢٤٠
 جابر بن سمرة ٢/٦١

جعفر بن ربيعة بن شرحبيل ٢/٢٠٨، ٢٠٩
 جعفر بن زياد الأحمر ١/٦٠٧، ٦٠٨
 أبو جعفر السكّري ١/٤٨٩
 جعفر بن سليمان الضُّبَعي ١/١١٩،
 ٢/١٩٢، ٥٣١
 جعفر الطيالسي ١/٤٩، ١٥٠
 جعفر بن عبد الواحد الهاشمي ١/٤٠٧
 جعفر بن عون ٢/١٢٥
 جعفر بن محمد (عن جوير) ١/٧٥٠
 جعفر بن محمد الخوارزمي ١/٦٩٣
 جعفر بن محمد بن شاکر ١/٧٢٨، (٣٦٤)
 جعفر بن محمد بن شريك ١/٥٠٥
 جعفر بن محمد «الصادق» ١/٣٦٧، ٣٧٢،
 ٣٧٣، ٢/٢٢٥، ٢٦١
 جعفر بن محمد الصندلي ١/٢٧١، ٣٤١،
 (٣٦٤)
 جعفر بن محمد الطاهري ١/٥٢٥
 جعفر بن محمد الفريابي ١/٣٦٥-٣٦٤
 جعفر بن ميمون التميمي ١/١١٩
 أبو جعفر النُّفيلي ٢/٢١
 جندب بن عبد الله ٢/٥٨١
 ابن جنّي ١/٥٥٧
 ابن الجنيد (إبراهيم بن عبد الله) ١/١١٥،

٢٧٩، ٤٨٦، ٤٩٩، ٥٠١، ٥٦٠
 ٦٧٩، ٧٩٨، ٨٣١، ٧٦/٢، ١١٣
 ١٢٦، ٣٢٥، ٣٩٤، ٤٤٢، ٤٥٢
 ٤٥٥، ٤٥٨، ٤٧٨، ٤٨٠
 جرير بن عبد الحميد الضبي ١/٥٣، ١٧٤
 ٣١٤، (٣٦٠-٣٦٤)، ٣٧٤، ٤٢٥
 ٤٤٥، ٤٤٦، ٧٢٤، ٨٣٧، ٢/١٨٢
 ١٨٥
 جرير بن عبد الله البجلي ١/٧٨٣
 ابن جَزء = عبد الله بن حارث بن جَزء
 أبو جُزي الباهلي ١/٤٥١، (٨٥٢)
 الجعابي ١/٢٠٣، ٢٩١، ٢٩٤
 الجعد بن درهم ١/٤١١-٤١٣، ٦٣٧،
 ٦٣٨
 أبو جعفر (?) ١/٤٢٦، (٨٥٣)
 أبو جعفر الأرزُنانيّ الحافظ ١/٣٣١
 أبو جعفر الترمذي ١/٤٩٥
 جعفر بن الحارث أبو الأشهب الواسطي ١/٣٧١،
 ٦٠٨، ٦٠٧
 جعفر بن حيّان أبو الأشهب البصري ١/٣٧١
 جعفر الخلدي ١/٢٠١-٢٠٣، ٢٦٣، ٣٨٤
 جعفر بن درستويه الفارسي ١/٤٨١، ٤٨٥
 أبو جعفر الرازي ٢/٤٤٠، ٤٤١

الجُوَياري الهروي الوضاع ٧٥٠، ٧٤٩/١

جوير بن سعيد الأزدي ٧٥٠/١

الجويني إمام الحرمين ٧٠/١، ١٨٣

٣٦٩/٢، ٣٧١، ٤٨٧، ٤٩٢، ٥٣١

حاتم بن إسماعيل ٢٢٥/٢

أبو حاتم الرازي ١١١/١، ١٢٥

١٤٩، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٩، ١٨٢

٣١٢، ٣٣٩، ٣٦٠، ٣٦٧، ٣٦٩

٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٢٤

٤٥١، ٤٥٦، ٤٦٤، ٤٦٦-٤٦٨

٤٧١، ٤٩٧، ٥٣٦، ٥٣٩، ٥٤٧

٥٤٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧٦، ٥٨٩

٦٢٨، ٦٣١، ٦٣٩، ٦٤٧، ٦٤٨

٧١٧، ٧٢١، ٧٧٤، ٧٨٠-٧٨٤

٧٩٣، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠٣، ٨٠٨

٨١١، ٨٢٨، ٨٣٤، ٢١/٢، ٣٤

٥٣، ١٤٨، ١٥٨، ١٦٥، ١٩٠

٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٢٣

٢٥٩، ٤٤١

ابن أبي حاتم الرازي ٥٣/١، ١٠٥

١٠٨، ١٢٠، ١٤٩، ١٥٣، ١٦٢

٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٠، ٣٢٠، ٣٣٩

٣٥٨، ٣٦٣، ٣٨٣، ٣٩٤، ٣٩٥

٧٨١، ٧٨٢، ٨١٣-٨١٥، ٨٢١

١٦٥/٢

جنيد بن حكيم الدقاق ٢٠٩/١

أبو جهل ٤٠١، ٤٠٠/٢، ٦٥٢، ٦٥١/١

جهم بن صفوان ٢٧٢/١، ٢٧٣

٣٣٦، ٣٥٤، ٨٢٤، ٨٥١

امراة جهم ٨٥١، ٣٤٧/١

أبو الجوّاب = الأحوص بن الجوّاب

الجوزجاني إبراهيم بن يعقوب ٧٦/١

٧٧، ٨٣، ٨٤، ٩٦، ٩٨، (١٧٣)-

١٧٦، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٤، ٦١٥

٧٢٤، ٨٠٩، ٨٣٤، ٢٠٧/٢

ابن الجوزي ١٠٧/١، ١٧٩

١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ٢١٧

٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧

٢٣٧، ٢٤٠-٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٣

٢٥٨، ٢٨١، ٣٣٩، ٣٦٧، ٣٦٩

٣٧٢، ٣٧٣، ٣٩٠، ٣٩٤، ٤٠٣

٤١٦، ٥٢٧، ٥٣٨، ٥٤٨-٥٥٣

٥٦٢، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٧، ٥٧٣

٥٧٥، ٥٧٨-٥٨٠، ٥٨٤، ٥٩٩

٧٣٨، ٧٩٩، ٨١٦، ٨١٧-٨١٩

الجوهري (إسماعيل بن حمّاد) ٦٨٥/١

٢٠٢، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٦٧، ٢٨٧،
٣٣١، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٩٦،
٣٩٩، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٤، ٤٤٣،
٤٦٧، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٢٩، ٥٣٠،
٥٨٦، ٦١٧-٦٢٠، ٦٢٣، ٦٦٠،
٦٦١، ٦٧٠، ٦٩٤، ٧٤١، ٧٤٥،
٧٤٨، (٧٦١-٧٦٧)، ٧٨٦، ٧٩٦،
٨١٧، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٥٤، ١٤/٢،
٤١، ٤٩، ١١٠، ١٦١، ٢١٩، ٢٤٣،
٢٨٩، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٧٩، ٤٨٠،
أبو حامد بن بلال النيسابوري ١/٨٥٣،
٨٥٤
أبو حامد الطوسي = الغزالي
٣٨٣/١
ابن حبان البُستي ١/٧١، ١٠٧،
١١٣، ١١٤، ١٢١، ١٤٧-١٤٩،
١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٣،
١٦٨، ١٦٩، ١٧٤، ١٩٧، ٢١١،
٢١٧، ٢٤٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٧،
٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٦٧، ٣٦٩،
٣٧٠، ٣٧٢-٣٧٦، ٣٨٧، ٣٩٨،
٤٠٢، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١٦، ٤٢٧،
٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٧، ٤٥١، ٤٦٤،

٣٩٧-٣٩٩، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣١،
٤٣٥، ٤٣٨، ٤٤٧، ٤٧٨، ٤٨٧،
٥١٠، ٥٢٢، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٣٣،
٥٣٦، (٥٣٧-٥٤٥)، ٥٨٨، ٥٩٠،
٦٢٨، ٦٣٠-٦٣٢، ٦٣٧، ٦٥٧،
٦٥٨، ٦٩٣، ٦٩٨، ٧٠٥، ٧١٢،
٧١٧، ٧٢٤، ٧٣٢، ٧٤٦، ٧٨٠،
٢/٢٠، ٧٧، ١٨٥، ٣٣٤، ٤٨٠،
حاجب بن أحمد الطوسي ١/(٣٦٦-٣٦٧)،
الحارث بن أبي أسامة ١/٢٠٩، ٢٦٤،
٢٦٥، ٢/١٤٤
الحارث العُكُلي ١/٣١٢
الحارث بن عُمير البصري ١/١٣٠، (٣٦٧-
٣٧٦)، ٤٨٨، ٧٨٤، ٧٨٦، ٢/٢٧٤،
الحارث المحاسبي ٢/٣٧٩
الحارث بن مسكين ٢/١٩٦
حارثة بن مضرب ٢/١١٢
الحاكم أبو أحمد ١/٢١٦، ٣٣٩،
٣٤٠، ٣٦٣، ٣٧٣، ٤٢٧، ٥١٠،
٦٣٧، ٧٣٨، ٨٢٣، ٨٢٨،
١٥٨/٢
الحاكم أبو عبد الله ١/١٧، ٧١،
١٤٩، ١٧٢، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٥،

١٧/٢، ٧١٢، ٤٥٢، ٤٥١، (٣٨٢
 حجاج بن منهل ١٨٩، ١٨٧، ١٢١/٢
 حجاج بن يوسف الثقفي ٣١٥، ٣٠٠/١
 ابن حجر العسقلاني ٤٦، ٣١/١
 ٧٧، ٨٣، ٨٤، ٩٦-٩٨، ١٠٥
 ١٠٦، ١١١، ١١٢، ١١٥، ١٢١
 ١٤٨، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٦١
 ١٧٥، ١٧٨، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٦
 ٢٦٢، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٢٧، ٣٢٩
 ٣٦١، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٣، ٣٨٦
 ٣٨٨، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢٠، ٤٢١
 ٤٢٨، ٤٤٠، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٦٤
 ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٩٢، ٥١٧، ٥١٨
 ٥٢٧، ٥٣٤، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٨٥
 ٦١٦، ٦١٩، ٦٢٣، ٦٣٦، ٦٦٥
 ٦٦٦، ٦٩٣، ٧٣٩، ٧٦٢، ٧٧٧
 ٧٨٦-٧٨٨، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨١٤
 ٨١٦، ٨١٩، ٨٢٨، ٨٣٢، ٨٤١
 ٦٢/٢، ١١٧، ١١٩، ١٤٣، ١٤٤
 ١٤٨، ١٦٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٧
 ٢٠٨، ٢١٧، ٢٤٢، ٢٤٦، ٣٠٢
 ٤٠٣
 ابن حجر الهيثمي ٤٩٢/٢

٤٧٣، ٥١٣، ٥٣٠، ٥٣٧، ٥٤٦
 ٥٤٨، ٥٥٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٧
 ٦٠٧، ٦١٦، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣١-
 ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٤٦-
 ٦٤٨، ٧١١، ٧١٨-٧٢٠، ٧٢٤
 ٧٢٦، (٧٢٩-٧٣٤)، ٧٧٢
 ٧٧٩-٧٨٢، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٩٠
 ٧٩٣، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٢، ٨٠٣
 ٨٠٥، ٨١٨، ٨٢٣، ٨٣١، ٨٣٤
 ٨٤٩، ١٤/٢، ٤١، ٥١، ٦٣، ١٠٩
 ١٢٧، ١٥٨، ١٧٦، ٢٠٠، ٢٠٣
 ٢٠٦-٢٠٨، ٢١٠، ٢٦٩-٢٧١
 ٢٨٩، ٣٨١، ٤٠٧
 حبان بن موسى ١٩٧/٢
 حبان بن هلال ١٤٨/٢، ٤٠٦، ٨١/١
 حبش بن أبي الورد ٣٥٠، ٣٤٩/١
 حبيب بن أبي ثابت ٢١٨، ٣١/٢، ٧٧/١
 حبيب بن أبي حبيب (٣٧٦)/١
 حبيب بن شهاب العبيري ١١٢/٢
 الحجاج بن أرطاة (٣٧٧-٣٧٦)/١
 ٦٠٧، ٦٠٨، ٦١٠، ١٧٤/٢
 حجاج بن الشاعر ٢٨٢، ١٥٤/١
 حجاج بن محمد الأعور (٣٧٧)-١٤٢/١

٤٩، ٧٦، ٩٨، ١٢٥، ١٢٦، ٢١٥،

٢١٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٤٥٢، ٥٦٩

الحسن بن أبي بكر (شيخ الخطيب) ١/١٧٢

أبو الحسن التميمي = عبد العزيز بن

الحارث

الحسن بن الحسين بن دوما ١/١٨١،

(٣٨٤-٣٨٦)، ٦٥٥

الحسن بن حماد سجادة ١/٤٣٢، ٤٣٣

الحسن بن الربيع البجلي ١/١٥٩، (٣٨٦)-

(٣٨٨)، ٤٧٧، ٦٥٠، ٧٨٢

الحسن بن رشيق ١/٢٥٠

الحسن بن زياد اللؤلؤي ١/٢٣٥، ٢٣٦،

٤٥٩، ٤٦٢، ٥٦١، ٧٤١، ٧٤٢،

٧٤٤، ٧٤٦، ٧٤٧، ٨٢٢، ٨٩/٢

الحسن بن سفيان ١/١٥٢، ٢١٢،

٣٧٥، ٧٧٦، ٧٩٨

الحسن بن شهاب العُكبري ١/٥٤٨، ٥٧٤-

٥٧٧، ٥٧٩

الحسن بن صالح بن حي ١/١٨، ٨٩،

١٨٥، ١٨٢/٢

الحسن بن الصباح الواسطي ١/٣٣٩،

٣٤٠، (٣٨٨)، ٤٢٢، ٤٨٦، ٥٨٨،

٧٨٣، ٧٩١

٣٨١/٢ حذيفة بن أسيد

أبو حذيفة موسى النهدي ١/٣١٤، ٣٢/٢،

١١٤، ٢٥٧

١٨٤/٢، ٨٨/١ حذيفة بن اليمان

١/٣٨٣ حرب بن إسماعيل الكرماني

٢/٢٠٢ حرب بن شداد

١/١١٨ حرب بن أبي العالية

١/٤٩٥ حرملة بن يحيى التُّجيبِي المصري

٢/١٩٧، ٥٢٤، ٦٤٦

١/٤٤٩ الحرَمِي ابن أبي العلاء

١/٧٩٦ حريث بن عبد الرحمن أبو عمرو

١/٥٠٧، ٧١٥، ٧١٦، ٨٢٩،

١/٣٤٢، ٣٤٣، ٧٤١ ابن حزم الظاهري

١/٣٣٠، ٤١٢ حسان بن ثابت

أبو حسان الزياتي = الحسن بن عثمان

١/٣٨٣- الحسن بن أحمد بن شاذان

(٣٨٤)، ٤٨٧

٢/١١٩ الحسن بن إسحاق المروزي

١/٢١٨، ٢١٩، أبو الحسن الأشعري

٢/٣٦٩، ٥٦٨، ٥٦٧، ٣٨٣، ٥٣٤،

٥٣٨، ٥٥٣

١/٢٩٧، ٤٦٧، الحسن البصري

٢/٤١، ٤٥، ٧٨٧، ٨٢٦، ٥٩١

٥٢٧-٥٢٥
الحسن بن محمد الخلال /١، ٣٣٢، ٣٣٤،
٦١٢-٦١٤، ٦١٧، ٦١٨، ٧٨٤،
٧٩٢
الحسن بن محمد الرازي /١، ٢٨٦-٢٨٨،
٧٤٩
الحسن بن محمد الزعفراني /١، ٦٥٧،
٦٩٧، ٧٠٤، ١١٥/٢، ٢١٠
أبو الحسن بن مقسم المقرئ العطار /١، ٢٠٣
الحسن بن مكرم /١، ٥٧٧
الحسن بن موسى الأشيب /١، ٨١٤
الحسن بن الوضاح المؤدب /١، ٥٨٧، ٧٩٧
الحسن بن يحيى الخشني /١، ١١٨
الحسين بن إبراهيم السكوني /١، ٨٠١
الحسين بن أحمد الهروي الصفار /١، (٣٩٥)-
(٣٩٦)
الحسين بن إدريس الهروي /١، (٣٩٧)-
(٣٩٩)، ٥١٣، ٧٦٠
الحسين بن إسماعيل المحاملي /١، ٣٩٠،
٦١٥، ١٧٢/٢
أبو الحسين البصري المعتزلي /١، ٥٦٣
حسين الجعفي /١، ٧٩٥
الحسين بن حبان /١، ٨٠٦

الحسن بن أبي طالب الخلال =
الحسن بن محمد الخلال
الحسن بن عبد الرحمن الزهري /١، ٥٣٥،
٥٣٦
الحسن بن عثمان الزيادي /١، ٧٠٨، ٧٠٩،
الحسن بن عرفة /١، (٦٢٥)
ابن أبي الحسن العلوي /١، ٢٢٨
الحسن بن علي الجوهري /١، ٥٨٤
الحسن بن علي الخلواني /١، ٢٣٥،
(٣٨٩)، ٧٤٢، ٧٧٩
الحسن بن علي الخلال /٢، ٣٢
الحسن بن علي الدمشقي /١، ٢٩٢
الحسن بن علي بن أبي طالب /١، ٥٠٧
الحسن بن علي الغزنوي /١، ٢٩٣، ٢٩٤
الحسن بن علي بن المذهب /١، ١٨١،
٢٤٠، (٣٩٤-٣٩٥)
الحسن بن علي المعمر /١، ٢٠٩، ٥٠٧،
الحسن بن عمارة /٢، ١٣٩، ٢٢٦
الحسن بن عيَّاش /٢، ٤٨-٥٠
أبو الحسن بن الفرات = ابن الفرات
الحسن بن الفضل البوصرائي /١، (٣٩٤)-
(٣٩٥)
الحسن بن أبي مالك /١، ٣١٥، ٣٤١

حفص بن عبد الله السلمي ٦٤٠، ٦٣٩ / ١
 حفص بن عمر الأزدي الحافظ / ١ - ٥٧٤
 ٥٧٧
 ابن حفص بن عمر الأزدي ٥٧٥ / ١
 حفص بن غياث / ١، ٢٨١، ٣٨١، ٤٠٠،
 ٧٠٢، ٤٢٦، ٤٨٠
 الحكم بن عبد الله البلوي ١١٤ / ١
 الحكم بن عتيبة / ١، ٧٧، ٣١١
 ٣١٢، ٣١٤، ٦١١، ٢ / ١٨٢، ١٨٣،
 ٢٢٦، ١٨٥
 الحكم بن المبارك الخواسطي / ١، ٨٣٠
 ٨٣١
 حكيم بن جبير ٣١٣ / ١
 حكيم بن حزام ٩٢ / ٢
 الحلاج ٣٨٠، ٣٧٩ / ٢
 حماد (؟) / ١، ٧٥١، ٧٥٠
 حماد بن إسحاق الموصلي / ١، ٣٤١
 حماد بن أبي حنيفة / ١، ٣٠٧ - ٣١٠، ٤٤٢،
 ٥٩٣، ٥٩٤، ٦٠٣، ٦٠٥، ٧٥١
 حماد بن زيد / ١، ٩٢، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٢،
 ٢١٠، ٣٠٨، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٥ -
 ٣٧٧، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤٦٨،
 ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٢، ٧٧٩، ٧٩١

الحسين بن حميد بن الربيع / ١ (٣٩٩ -
 ٤٠١)، ٤٨٠، ٧٣٨
 حسين الدميني ٢٢٦ / ١
 أبو الحسين الرازي (والد تمام) / ١، ٤٢١،
 ٤٢٢
 الحسين بن عبد الأول / ١ (٤٠١ - ٤٠٢)
 الحسين بن عثمان الشيرازي / ١، ٤٨٦، ٤٨٥
 الحسين بن علي بن الأسود / ١، ١٩٠
 الحسين بن علي الجوهري / ١، ٥٨٤
 الحسين بن علي بن أبي طالب / ١، ١٦٥،
 ٥٠٧
 الحسين بن علي الكرابيسي / ١، ٢٤٠، ٢٤٢،
 ٢٤٣، ٢٧٤، ٣٤٢، (٤٠٢)
 أبو الحسين بن الفضل = ابن الفضل الأزرق
 الحسين بن الفضل البجلي الكوفي / ٢، ٤٤١
 أبو الحسين القاضي (؟) / ١، ٢٠٠
 حسين بن محمد بن أيوب الذارع / ١، ٥٢٩
 حسين المعلم / ٢، ٢٠٢
 حسينك التيمي / ١، ٤٨٩
 حصين بن عبد الرحمن / ١، ٣٦٣، ٤١ / ٢
 أبو حصين عثمان بن عاصم / ١، ١٢٨
 حفص بن حسان / ٢، ١٩٢
 حفص بن سليمان / ١، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٧

٧٥٦ ، ٧٥٥ ، ٧٤٨ ، ٧٣٨ ، ٦٥٣

٨٣٧ ، ٨٠٨ ، ٧٧١

٢١٠-٢٠٥ / ١ ابن حمشاذ

١٤٤-١٤٢ / ٢ حَمَل بن مالك بن نابغة

١٤٧

٤٠٠ / ١ حميد بن الربيع

٤٠ / ٢ أبو حميد الساعدي

٣٧٢ ، ٣٦٧ / ١ حميد الطويل

٢٢٢ ، ١٢١ / ٢ ، ٤٠٨ ، ٤٠٤ ، ٤٠٣

٢٣٢-٢٣٠ / ٢ حميد بن عبد الرحمن الرؤاسي

٢٠٢ / ٢ ، ١٦٧ ، ١١٦ / ٢ حميد بن مسعدة

١٧ / ٢ أبو حُميد المصَّيبي

١٤٢ ، ٣٣ / ١ الحميدي عبد الله بن الزبير

٣٢٣ ، ٣٢٢ ، ٣١٩ ، ١٧٠ ، ١٥٠

٤١٠ ، ٤٠٩ ، ٣٦٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٤

٦٥٨ ، ٦٤٧ ، ٦٢٤ ، (٤٩٨-٤٨٨)

٧٨٦-٧٨٤ ، ٧٥٩ ، ٧١٦ ، ٧٠٥

١٩٣ ، ١٩٠ ، ١٨٩ ، ١٨٧ / ٢ ، ٧٨٩

٢٠١ ، ١٩٥

٢٥٧ / ١ الحميدي محمد بن فتوح الأندلسي

٥٨٥ ، (٤١٠-٤٠٩) / ١ حنبل بن إسحاق

٧٨٦

٧٨٨ / ١ ابن حنْزَابة

٢٠١ ، ١٣٩ ، ٧٠ ، ٦٣ / ٢ ، ٨٠٣

٢٤٣ ، ٢٤٠ ، ٢١٣ ، ٢١٢

١٦٠ ، ٩٤ ، ٨١ ، ٤٢ ، ٣٠ / ١ حماد بن سلمة

٥٠٩ ، ٣٧٥ ، ٣٩٣ ، (٤٠٩-٤٠٢)

٨٠٣ ، ٦٣٠ ، ٦١٢ ، ٥٨٨ ، ٥٤٧

٤٠٦ ، ١٢١ / ٢ ، ٨٣٣ ، ٨١٢ ، ٨١١

٣٠٦ ، ١٧٤ / ١ حماد بن أبي سليمان

٤٦٥ ، ٣٧٧ ، ٣٥٧ ، ٣١٦-٣١١

٧٧٢ ، ٧٢٧ ، ٧٢٦ ، ٧٢٤ ، ٥٣٢

١٥١ ، ١٠٢ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٣١ ، ٣٠ / ٢

٢١٩ ، ٢١٨ ، ١٥٦

حمدان الوراق = محمد بن علي أبو جعفر

أبو حمزة = محمد بن ميمون السُّكْرِي

ابن حمزة الأصبهاني (إبراهيم بن

محمد) ٥١٠ / ١

حمزة بن الحارث بن عُمير ٤٠٩ ، ٣٦٧ / ١

٧٨٦ ، ٤٩٧ ، ٤٨٨

حمزة بن حبيب الزِّيَات ٦٥٧ ، ٦٥٦ / ١

حمزة بن محمد بن طاهر الدَّقَاق ٣٣٣ / ١

٦٥٦ ، ٥٨١ ، ٣٣٤

حمزة النصيبي ١٤٢ ، ١٤١ / ٢

حمزة بن يوسف السهمي ٣٠١ ، ٣٠٠ / ١

٦٥٢ ، ٥١٥ ، ٤٨٢ ، ٤١٩ ، ٤١٦

،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 ،٧٠٠-٦٩٧
 ،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
 ،٨٥٢ ،٨٥١-٨٤٩ ،٨٤٦ ،٨٤٥
 ،٨٩٢ ،٨٩١ ،٨٧٦-٨٧٤ ،٨٧٠ ،٨٦٢
 -٩٠٤ ،٩٠٢ ،٩٠١ ،٨٩٩-٨٩٧ ،٨٩٥
 -٩٥١ ،٩٤٩ ،٩٤٧ ،٩٢٧ ،٩٠٦
 ،٩٧٠ ،٩٥٤ ،٩١٩ ،٩١٥ ،٩١٤

١١٤/١ حنظلة بن خويلد
 ١٤٠، ١٣٩/١ حنظلة بن أبي سفيان
 ،١٦-١٣، ١١، ١٠، ٨، ٣/١ أبو حنيفة
 ،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

خزيمة الطائي ٢١٩، ٤٩٩/٢
 ابن خزيمة ١/١٨٢، ٢٤٧، ٢٦٤، ٢٦٧،
 ٣٤٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٣، ٤١٨،
 ٤٨٩، ٥١٠، ٥٣٠، ٥٦٠، ٦٩٩،
 (٧١٥)، ٧٧٤، ١٤/٢، ٤١، ٥١،
 ٦٢-٦٤، ٣٣٥، ٣٨١، ٤٤٢
 أم خصيب ١/٤١٠
 الخطيب البغدادي ١/١٠، ١٥، ٢٥، ٢٦،
 ٣٠، ٣٣، ٥٣، ٧٤، ٩٣، ٩٩، ١٠٠،
 ١٢١، ١٢٦-١٢٨، ١٣٥، ١٤٨،
 ١٥٢، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٦، ١٧٢،
 ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣-
 ١٨٨، ١٩٢-١٩٤، ٢٠١، ٢٠٢،
 ٢٠٥-٢٠٧، ٢١٠، ٢١٤-٢١٦،
 (٢١٧-٢٦٢)، ٢٦٣، ٢٦٨-٢٧١،
 ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٤-
 ٢٨٨، ٣٠٠-٣٠٤، ٣١٧-٣٢٤،
 ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤،
 ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥٨، ٣٦٠،
 ٣٦٣-٣٦٥، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٨٣-
 ٣٨٦، ٣٨٩-٣٩٤، ٣٩٦، ٤٠١،
 ٤٠٢، ٤١٠، ٤١٩، ٤٣٣، ٤٤٢،
 ٤٤٧، ٤٥١، ٤٥٤، ٤٥٩، ٤٦٢

٢٧٤-٢٧٨، ٣٣٥، ٥٥٨-٥٥٥،
 ٥٧٢، ٥٦٠
 ابن أبي الحواري ٤١٤/١
 أبو حيان الأندلسي ٦٨٧/١
 أبو خالد الأحمر ١١٠/٢
 خالد الحذاء ١٣٤، ١٢٦/٢
 خالد بن روح الدمشقي ٢٠٩/٢
 خالد بن عبد الله القسري (٤١٠)-
 ٤٤٨، (٤١٣)
 خالد بن عمرو القرشي ٣٢/٢
 خالد بن معدان ١٢٥/٢، ٨٣٥/١
 خالد بن مهران الحذاء ١٦٩/٢
 خالد بن نافع ٧٧٢/١
 خالد بن نجيع ١٤٢/٢، ٨٠٦/١
 خالد بن هياج ٣٩٩-٣٩٧/١
 خالد بن يزيد بن أبي مالك (٤١٣)-
 ٤١٤، (٤١٤)، ٧٤، ٩٥
 خالصة (جارية هارون الرشيد) ٤٤٩/١،
 ٤٥٠
 خبيب بن عدي ٤٣٣/٢
 خثيم بن عراك ٣٦٨/١
 ابن خراش ٩٦/١، ١٥٤، ١٥٥، ٣٨٧،
 ٨٤١، ٦٤٨

٢١٩،٤٩/٢	خلف بن سالم	٤٦٣، ٤٦٥، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٨-
٢٥٠/١	خلف بن قاسم	٤٨٨، ٥٠٢، ٥١٦، ٥٢٠-٥٢٢،
٦٥٣،١٤٩/١	أبو خليفة الجمحي	٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٣٩،
٣٦٣،١٦٩/١	الخليلي الحافظ	٥٤٠، ٥٤٥، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥١-
٥١٠، ٤٢٢، ٤١٦، ٤٠٧، ٣٨٩		٥٥٤، ٥٦٠-٥٦٢، ٥٦٦، ٥٦٧،
٤٥٥/٢، ٥٧٠-٥٦٨، ٥٢٨		٥٧٣-٥٨٢، ٥٨٤، ٥٨٧، ٥٩٧،
١٠٥، ١٣/١	ابن أبي خيشمة الحافظ	٥٩٩، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦١٤،
٢٨٩-٢٨٦، ٢٨٥، ١٠٩، ١٠٨		٦١٥، ٦١٧-٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٤،
٤٦٦، ٤٦٤، ٤٥٩، ٤٥٨، ٣٢٥		٦٢٥، ٦٢٧، ٦٣٦، ٦٥١، ٦٥٤-
١٤٣، ١١٩/٢، ٦٢٧، ٥١٥		٦٥٧، ٦٦٩، ٧١٢-٧١٤، ٧٢٨،
١٧/١	خيشمة بن عبد الرحمن الجعفي	٧٣٥، ٧٣٨، ٧٤١، ٧٤٥، ٧٤٧،
٤٣١، ٣٧٨، ٣٦٤/١	أبو خيشمة النسائي	٧٤٨، ٧٥٧، ٧٦٨-٧٧١، ٧٧٣،
	ابن خيرون الحافظ = أحمد بن	٧٧٤، ٧٧٧-٧٧٩، ٧٨١، ٧٨٥-
	الحسن بن خيرون	٧٨٧، ٧٨٩، ٧٩٣، ٧٩٧، ٧٩٩،
٣٢٤/١	ابن دارة	٨١٣، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٩، ٨٤٢،
١٢٣، ١١٣/١	الدارقطني	٨٤٣، ٨٥٠، ٥/٢، ٥٥٥، ٥٧١،
١٧٨، ١٧٥، ١٥٦، ١٤٨، ١٤٧		ابن خلاد (أحمد بن يوسف) ٢٠١، ٢٠٠/١
١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٨١، ١٧٩		خلاد بن أسلم البغدادي ١٧٢، ١٦٦/٢
٢٣٧، ٢١١، ٢٠٩، ٢٠٣، ١٩٥		الخلال (أبو بكر الحنبلي) ٣٧٩، ٢٧٩/١
٣٠٣-٣٠٠، ٢٨٣، ٢٧٠، ٢٦٩		٣٨٠
٣٣٤، ٣٣١، ٣٢٧، ٣١٠، ٣٠٧		الخلال (شيخ الخطيب) = الحسن بن محمد
٤١٧، ٤١٠، ٣٩٨، ٣٩٠، ٣٦٧		أبو خلدة ١٢٣، ١٢٢/١
٤٤٥، ٤٤٤، ٤٢٧، ٤٢١-٤١٩		خلف بن بيان ٧٣٦/١

٢٠٥، ١٨٤، ١٧٠
 ١٦٩/٢، ٣٧٤/١ داود بن الحصين
 ١٠٥، ٨٣، ٧٧/١ أبو داود السجستاني
 ١٩٠، ١٦٧، ١٦٠، ١٥٧، ١١٦
 ٣٧٦، ٣٤٥، ٣٤٣، ٣١٣، ٢٣٥
 ٤٢٣، ٤١٥، ٣٩٧، ٣٨٩، ٣٨٧
 ٤٧٩، ٤٥١، ٤٤٧، ٤٤٣، ٤٢٧
 ٥٣١، ٥١٦، ٥٠٨، ٥٠١، ٥٠٠
 ٥٨٤، ٥٧٧، ٥٦٠، ٥٥٧، ٥٤٦
 ٦٤٧، ٦٢٩، ٦١٧، ٦٠٥، ٥٨٥
 ٧٨٣-٧٨١، ٧٤٦، ٧٣٠، ٦٩٧
 -٣٢/٢، ٨٤٧، ٨٤٦، ٨٣٦، ٨١١
 ١٢٧، ١٢٤، ١١٥، ١١٠، ٥٣، ٣٤
 ١٥٨، ١٤٥، ١٤٢، ١٣٩، ١٣٤
 ١٩٦، ١٧٩، ١٦٧، ١٦٥، ١٦٤
 ٢٥٧، ٢٢١، ٢١١، ٢٠٨، ٢٠٥
 ٢٨٩، ٢٥٩
 ١٧٠، ١٢٨، ١٠٨/١ أبو داود الطيالسي
 ٢٢٢/٢، ٧٢٢
 ٢٥٧/٢ داود بن عبد الرحمن العطار
 ٣٧٠/١ داود بن عطاء المدني
 ٦٦٠، ٢٨١/١ داود بن علي الظاهري
 ٣٧٠-٣٦٩/١ داود بن عمرو بن زهير

٤٨٢، ٤٧٨، ٤٦٨، ٤٥٩، ٤٥٣
 ٥٥٠، ٥٤٨، ٥٢٨، ٥١٠، ٤٨٧
 -٦٠٣، ٥٨٥، ٥٧٥، ٥٧٤، ٥٦٠
 ٦٢٠-٦١٧، ٦١٥، ٦١٤، ٦١٢
 ٦٥٦، ٦٣٦، ٦٢٧، ٦٢٦، ٦٢٣
 ٧٣٥، ٧٢١، ٧١٧، ٧١٢، ٧١١
 ٧٧٣، ٧٧١، ٧٦٨، ٧٥٩، ٧٤٥
 ٧٩١، ٧٨٨، ٧٨٥، ٧٨٠، ٧٧٩
 ٨١١، ٨٠٨، ٨٠٤، ٨٠٢، ٧٩٩
 ٨٢١-٨١٩، ٨١٧، ٨١٦، ٨١٣
 ٨٤٥، ٨٤٤، ٨٢٨، ٨٢٦، ٨٢٣
 -١١٤، ١١١، ٣١، ٣٠، ٢١، ١٧/٢
 ١٦٦، ١٦١، ١٤١-١٣٩، ١٢٥
 ١٨٣، ١٧٦-١٧٤، ١٧٢-١٧٠
 ٢٦١
 ٢٤/١ الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن)
 ٥١٨، ٤٧٨/٢، ٤٩٨، ٤٣١
 ١٨٤/١ الدامغاني الحنفي «قاضي القضاة»
 ٥٦٤
 ٣١٨/٢ داود عليه السلام
 ١٩٠/١ داود بن أمية الأزدي
 ٦٣٦/١ داود بن أمية المروزي
 ١٦٠/٢، ١٦١، ابن أبي داود البرُّلسي

الدولابي الحافظ ١/٤٠٦، ٦٣٦، ٦٥٨،

٨٢٤-٨٢٧، ٨٥١

ابن دوما = الحسن بن الحسين بن دوما

ابن دوما الأكبر (علي بن الحسين) ١/٣٨٥

ابن ديزيل الحافظ = إبراهيم بن ديزيل

دينار بن عبد الله ١/٢٤٤، ٢٤٨

ابن أبي ذئب ١/١٣٢، ٨٠٤، ٢/٩١، ٩٣

ذَرَّ بن عبد الله المُرْهَبِي ١/٣١٣، ٤٧٢

أبو ذَرَّ الغفاري ١/٨٣٥، ٢/٢٨٧، ٣٠٠

أبو ذر الهروي = عبد بن أحمد الهروي

ذُفَافَةُ العبسي ١/٤٤٩

الذهبي ١/١٧، ١٤٨، ١٥٣، ١٧٧، ١٧٨،

١٨٣، ١٨٦، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠١،

٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧،

٢١٨، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١-٢٣٣،

٢٦٣، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٥،

٣١١، ٣٢٩، ٣٣٩، ٣٦٦، ٣٦٧،

٣٦٩، ٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٦، ٤٠٧،

٤١٧، ٤١٩-٤٢١، ٤٢٦، ٤٢٨،

٤٢٩، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٩،

٤٦٧، ٤٧٥، ٤٧٦، ٥٠٠، ٥٠١،

٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٤، ٥٢٧-٥٣٠،

٥٤٩، ٥٥٢، ٥٦٧، ٥٧٦، ٥٨٣،

داود بن المحبَّر ١/(٤١٤-٤١٧)، ٥٩٨،

داود بن أبي هند ١/٣٧٧، ٧٢٣

الداودي المالكي (أحمد بن نصر) ٢/٦٣

الدجال ٢/٣٤٥

دحيم ١/٢٦٣، ٨٣٠، ٨٣٢، ٨٤٦

ابن الدخيل = يوسف بن أحمد المكي

درَّاج بن سمعان ١/١١٨

ابن دُرَيْد ١/٦٦٠

دعبل ١/٦٦٧

دعلج بن أحمد السجزي ١/٢١٥، ٢٤٩،

٢٦٣-٢٦٧، (٤١٧-٤٢١)، ٧١٥،

٧٤٢

ابن دقماق المؤرخ ١/٦٦٥

أبو الدَّقِيش ١/٦٨٥

ابن دقيق العيد ١/٨٢، ٢/٦، ١٤

ذُكَيْن بن سعد المزني ١/٧٨٣

ابن أبي الدنيا البغدادي ١/٤٦٣، ٥٠٢،

٦٩٣، ٧٩٢

ابن أبي دواد القاضي الجهمي ١/٢٩،

٢٧٢، ٥٩٨، ٥٩٩، ٢/٤٤١

ابن الدورقي الحافظ (عبد الله) ١/١٥٩

ابن دوست = أحمد بن محمد بن

يوسف بن دوست

الربيع بن عبد الله بن خطّاف	٣٧٠ / ١	٥٨٥ ، ٦٠٦ ، ٦١٦ ، ٦١٨ ، ٦١٩
الربيع بن محمد اللاذقي	٨٠٥ / ١	٦٢٠ ، ٦٢٣ ، ٦٢٥ ، ٦٣٤ ، ٦٣٩
ربيعة الرأي	٢٤ / ١ ، ١٩٥	٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٥٤ ، ٧٣١ ، ٧٣٥
	٢٥٨ ، ٢١٦	٧٤٥ ، ٧٦١ ، ٧٧٩ ، ٧٨٣ ، ٧٨٦
رجاء بن حيوة	٨٣١ / ١	٧٨٧ ، ٨٠١ ، ٨٠٤ ، ٨٠٧ ، ٨٢٩
رجاء بن السندي / ١	٣٥٤ / ١ ، (٤٢٣-٤٢٤)	٨٣١ ، ٨٣٩ ، ٨٤٤ ، ٨٤٨ ، ٥٤ / ٢
	٤٩٧	٢٢٠ ، ٣٦٩ ، ٤٨٠
رجاء بن مرّجى	٥٧٧-٥٧٤ / ١	الذهلي
أبو الرجال (محمد بن عبد الرحمن		١٩٨ / ٢ ، ٧٢١ ، ١٩٦ / ١
ابن حارثة)	٢٠٨ ، ٢٠٧ / ٢	٢٥٧-٢٥٥
ابن أبي الرجال (عبد الرحمن		ذو اليمين
ابن محمد)	٢٠٨ ، ٢٠٧ / ٢	٤٠٦ / ٢
ابن رجب الحنبلي	٣٩ / ١	ابن الراجيان (عبد الله بن محمد)
ابن رزق = محمد بن أحمد بن رزق		٥٧٥ / ١
ابن رزقويه = محمد بن أحمد بن رزق		١١٤ / ١
رُزَيْق بن حكيم الأيلي	٢ / ١٩٠ ، ٢١١	رافع بن إسحاق
	٢٦٦ ، ٢١٤ ، ٢١٣	رافع بن خديج
أبو رزّين الأسدي الكوفي	١ / ٧١٠ ، ٧١١	٤٠٦ ، ١٧٩ / ٢ ، ٦٣٤ / ١
أبو رزّين العقيلي	٥٣٤ / ٢	الرؤاسي أبو جعفر النحوي الكوفي
رُستّه = عبد الرحمن بن عمر الزهري		٦٨٨ / ١
الأصبهاني		الرّبّعي النحوي (علي بن عيسى)
ابن رشد الحفيد	٢ / ٣٧٤ ، ٤٧٣ ، ٥٢٩	٦٩١ / ١
		الربيع بن أنس
		٤٤١ ، ٤٤٠ / ٢
		الربيع بن حبيب الملاح
		١١٨ / ١
		الربيع بن سليمان المرادي
		١ / ٢٤٩ ، ٢٥٤-
		٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٣٤٢ ، (٤٢٣-٤٢١)
		٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٦٥٧
		٦٥٩ ، ٦٥٩ ، ٦٩٤ ، ٦٩٣ ، ٦٨٥
		١٩٨ / ٢
		الربيع بن صبيح
		١٢٠ / ١

أبو زرعة الرازي ١١٠/١، ١١٩،
 ١٢٥، ١٥٦، ١٨٢، ٣٣٩، ٣٤٦،
 ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٨٧، ٤٠١،
 ٤٢٢، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٦٦،
 ٤٦٧، ٤٧٤، ٥٠٢، ٥٣٢، ٥٣٦،
 (٥٦٨-٥٧٠)، ٥٩٩، ٦٠١، ٦١٧،
 ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٩، ٦٩٧، ٧٣٠،
 ٧٧٤، ٧٨١، ٨٠٨، ٨١١، ٨١٣،
 ٨٣٤، ٢٠/٢، ٢١، ٥٢، ٦٢، ١٥٨،
 ١٧٦، ٢٠٨، ٢٥٩، ٤٤١
 أبو زرعة الكشي ١١٠/١، ٨٠٩، ٨٠٨، ٦٣٦،
 الزعفراني = الحسن بن محمد الزعفراني
 زُفر بن الهذيل ٣٠٥/١، ٤٢٦،
 ٤٣٦، ٥٩٢، ٥٩٣، ٢/٢، ١٧٤، ٢٧٤
 زكريا عليه السلام ٢/٢، ٢٧٨، ٢٧٩
 زكريا بن أبان المصري ٨٣١/١
 ابن أبي زكريا الخزاعي ٨٣١/١
 زكريا الساجي ٢٤/١، ٢٥، ١١٦، ٢٦٨،
 ٤٠٦، ٤١٦، (٤٢٦-٤٢٩)، ٤٩٤،
 ٥٠٨، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٨، ٦٦٨،
 ٦٩٣، ٧٠٤، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٧،
 ٧٩٠، ٨٢٣، ٨٥٣، ٢/٢، ٥٤-٥٦،
 ١٥٨، ١٧٦، ٢٠٣، ٢٦٠
 زكريا بن علي ٤٠٠/١، ٢/٢، ٢٦١

الرضي الإستراباذي ٦٨٧/١
 رَقَبَة بن مَصْفَلَة (٤٢٥-٤٢٦)/١
 أبو رهم الغفاري ١٢٤/٢
 رَوَاد بن الجراح ٦٢٧/١
 رَوْح بن عُبَادَة ٨٢٩/١
 روح بن الفرج ٨٣٣/١، ٨٣٤
 الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل ٥٤/١
 رياح بن عمرو القيسي ٣٧٩/٢
 أبو رياش ٥٥٦، ٥٥٥/١
 زائدة بن قدامة ١١٩/٢
 زاهر بن أحمد السرخسي ٢٠، ١٧/٢
 الزُّبْرَقَان ٤٥٦/٢
 زيد اليامي ٣١٣/١
 الزبير بن بَكَّار ٦٧٠، ٤٤٩/١
 أبو الزبير بن تدْرُس المكي ١٠٨/١، ١٢٠،
 ١٢٨، ٤٤/٢، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠
 الزبير بن سعيد ١١٨/١
 الزبير بن عبد الواحد الأسدبادي ٦٩٧/١
 الزبير بن عدي ٤٩، ٤٨/٢
 الزبير بن العوام ١٢٣، ١٢٢/٢، ٤٦/١
 زَرَّ بن حبيش ٧٢٢، ٣٥٢، ٢٩٧/١
 أم زرع ٨٤٠/١
 أبو زرعة الدمشقي ٤١٤/١، ٢/٢، ١٦٠-
 ١٦٢، ١٧٠، ١٧١

١١٨/١	زيد بن حَبَّان الرقي	١١٩/١	زكريا بن منظور
٨١٨/١	زيد بن أبي الزرقاء	٢٠١، ١١١/١	زمنة 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	الزيلي (عبد الله بن يوسف)	٣٧٤، ٣٠٨/١	الزهري
١٧٨، ١٣٨، ١١٩، ١١٨/٢، ٦٩٠		٥٠٤، ٤٩٩، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٨٠	
٢٨/٢	أبو السائب الأنصاري المدني	٦١٨، ٦٠٠، ٥٨١، ٥٤٩، ٥٠٩	
٦٧/٢	أبو السائب سَلْم بن جُنادة	١٤٥، ١٢٦، ٩٠/٢، ٦٥١، ٦٤١	
	السائب بن عُبيد بن عبد يزيد	١٩٧-١٩٥، ١٩٢، ١٩٠-١٨٧	
٦٧٠، ٦٦٩/١	المطلبى	٣٣١، ٢٧١، ٢١٤، ٢٠١	
٧٨٨، ٢٩٨/١	السائب بن يزيد	١٩٨/٢	ابن أخي الزهري
	الساجي = زكريا الساجي	١١٤/١	زهير بن الأقرم
٣٩٧، ٣٩٢/٢	سارة (زوج إبراهيم)	٤٣٧/١	زهير بن أبي سلمى
٤٧٣، ٤٧٢، ٤٦٨/١	سالم الأقطس	١١٨، ١١٢/١	زهير بن محمد التميمي
٤٢/٢، ٨٠٧/١	سالم بن عبد الله بن عمر	٢٥٩/٢	زهير بن محمد المروزي
١٥٩، ١٥٨، ٩٨، ٩٠، ٤٣		١١٢/٢	زهير بن معاوية
(٤٢٩)/١	سالم بن عصام	٨٥٠/١	زُوطى (جد أبي حنيفة)
١٨٦، ١٨٣/١	سبط ابن الجوزي	٦٨٤/١	أبو زياد الأعرابي
٢٣٢، ٢٣١، ٢٢٣-٢٢١، ١٨٧		٥٢٥/١	زياد بن أيوب «دُلُوبه»
٧١٣، ٥٦٥، ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٣٤		٤٩/٢، ٦٧٩/١	زيد بن أسلم
٣٨٠/٢	ابن سبعين	٥٥٥، ٥٥٤/١	أبو زيد الأنصاري النحوي
٢١٨، ١٣٢، ٧٣/١	ابن السبكي تاج الدين	٢٥٩/٢	زيد بن ثابت
٣٦٩/٢، ٤٩٥، ٤٨٩، ٤٨٨، ٣٤٢		٢٦٢، ٢٣٩/٢	زيد بن حُباب

١١٤/١ سعد بن سمرة
 ٤٤١، ٤٤٠/٢ أبو سعد الصاغانى
 ٢٩٤، ١٧/١ سعد بن أبى وقاص
 ٤٠٩-٤٠٧، ٣١١، ١٢٥/٢
 ١١٥/٢ سعدان بن نصر
 ١٦٧/٢ سعدان بن يحيى
 ٣٥٢، ٣١٣/١ سعيد بن جبير
 ٤٧٣، ٤٧٢-٤٦٨، ٣٨٢، ٣٥٣
 ٩٨، ٩٧، ٤٥، ٤١، ٨/٢، ٨٤٤
 ٤٨٠، ٤٥٥، ٤٥٢، ٤٤٢، ٢٥٣
 أبو سعيد بن جعفر = أباً بن جعفر
 ٣٩٠/١ أبو سعيد الحرقى
 ٨٣٥، ٦٨١/١ أبو سعيد الخدرى
 ٤٨١، ٣٠٠، ٢٤٩، ١٣٧، ٦٥/٢
 ٤١٦/١ أبو سعيد الرواس
 ٧٠٤/١ سعيد بن سالم القداح
 ٥٠٨، ٢٥٦/١ سعيد بن أبى سعيد المقبرى
 ٧٨٣
 سعيد بن سلم بن قتيبة الباهلى (٤٢٩)-
 ٨٥٢، (٤٣٠)
 ٦٦٠/١ سعيد بن سليمان الضبى
 سعيد بن عامر الضبى (٤٣١-٤٣٠)،
 ٤٤٣
 ١٢٢/٢ سعيد بن عبد الرحمن الجمحى

٧١٩/١ السبكى الكبير (تقى الدين)
 ١٢٩، ١٠٠/١ السخاوى
 ٤٥٦، ٣٤٠، ٢٦٢، ٢٠١، ١٣٠
 ٨٥٤/١ سخويه بن عبد الله
 ابن سخويه بن مازيار (٨٥٤-٨٥٣)/١
 السدى (إسماعيل بن أبى كريمة) ٧٦/٢
 ٤٠١، ٧٧
 السراج الحافظ = محمد بن إسحاق السراج
 ابن السرح أحمد بن عمرو الأموى ١٣٩/٢
 ١٩٦
 ابن أبى سرح (عبد الله بن سعد) ٤٠١/٢
 ٤٠٣
 ابن أبى سريح الرازى ٥٤٣، ٥٤١-٥٣٧/١
 ابن سريح أبو العباس البغدادى ٢٣٤/١
 ٦٥٣، ٦٥١
 ابن سعد ١٢٣، ١١٩/١
 ٢٩٧، ١٦٨-١٦٦، ١٦٢، ١٦١
 ٣٧٨، ٣٤٥، ٣١٦، ٣٠٠، ٢٩٩
 ٧١١، ٥٩٣، ٥٣١، ٤٧١، ٤٣١
 ٨٠٨، ٧٨٢، ٧٦٨، ٧٣٣، ٧٢١
 ٥٢، ٤٩/٢، ٨٤٤، ٨٢٣، ٨١٣
 ٢٥٣، ٢٢٠، ٢١١، ٥٣
 أبو سعد الإدريسي الحافظ ٣٣١، ١٥٥/١
 أبو سعد الإسماعيلى ٥٨٤/١

٧٨٠، ٧٨٣، ٧٩٥، ٨١٠، ٨١٨،
 ٨٤٤، ٨٤٥، ٣١/٢-٣٤، ٤٨، ٤٩،
 ٩٧، ١١٢، ١١٤، ١٢٥، ١٢٦،
 ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ٢١٨،
 ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٥٠، ٢٥١،
 ٢٥٨، ٢٦٩، ٤٧٨، ٥٦٧، ٥٧١،
 ٥٧٢
 سفيان بن حبيب ١٦٧/٢
 أبو سفيان بن حرب ٣٩٨/٢، ٤٦، ٤٥/١
 سفيان بن حسين ١٢٠/١
 سفيان بن عيينة ١٣/١-١٦، ١٩، ١٤٢،
 ١٤٩-١٥١، ١٦٩، ١٧٠، ٢١٦،
 ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٨٩، ٣١٨-
 ٣٢٢، ٣٤٨، ٣٦٨، ٣٧٧، ٤٠٩،
 ٤١٠، ٤١٦، ٤٢٥، ٤٣٨، (٤٣٩-
 ٤٤١)، ٤٥٨، ٤٨٩، ٤٩٢، ٤٩٣،
 ٥٢٠، ٥٩٨، ٦١٠، ٦٢٣، ٦٢٧،
 ٦٤٦، ٦٥٨، ٧١٤، ٧٩٥، ٨١٢،
 ٨١٥، ٨٢٤، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٤٥،
 ٩١/٢، ١٢٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٨٦-
 ١٩٠، ١٩٣-١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠،
 ٢٠١، ٢١١، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٢٤،
 ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٧

سعيد بن عبد العزيز التَّنُوخي الدمشقي
 ٨٤٦، ٧٩٤/١
 سعيد بن عثمان بن عفان ١١٢/٢
 سعيد بن أبي عروبة ٤٧٩/١، ٤٨٠،
 ٥٣/٢، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢١٠،
 ٢١١، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٢٣
 سعيد بن محمد البرذعي ٥٩١/١
 سعيد بن أبي مريم ٢٠٥، ٥٤/٢
 سعيد بن المسيب ٩٧/٢، ٨١٨، ٦١٨/١،
 ٩٨، ٢٢٤، ٣٣١، ٤٥٣
 سعيد بن منصور ٣٢٥/١، ٤٧٥،
 ٦٢٤، ١٢٦/٢
 سعيد بن أبي هلال ٨٣٣/١
 سفيان الثوري ٣٠/١، ٧٥،
 ٨٠، ٨٩، ١٢٢-١٢٤، ٢١٦، ٢٤٨،
 ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٨٥، ٢٨٩،
 ٢٩٥، ٣٠٨، ٣١٤، ٣١٨، ٣٦١،
 ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٩٦،
 (٤٣١-٤٣٩)، ٤٤١، ٤٥٣، ٤٦٠،
 ٤٦١، ٤٦٥، ٤٧٣، ٤٧٤، ٥٢٢،
 ٥٣٣، ٥٣٧، ٥٦٠، ٦٠٢، ٦١١،
 ٦١٨، ٦٢٢، ٦٢٦، ٦٤٠، ٧١١-
 ٧١٤، ٧١٦، ٧١٧، ٧٢٥، ٧٣٠

سُلَمة بن كهيل ١٢٥/٢، ٦٣٣، ٧٧/١	سفيان بن وكيع ٢٧٤/١، ٤١٧، (٤٤٢) -
السُّلَمي أبو عبد الرحمن	٨٤٥، (٤٤٣)
(محمد بن الحسين) ١٧٥/١، ٥١٠،	سلام بن أبي عمرة ٦٣٤/١
٨١٧، ٨١٦، ٧٨٥، ٧٢١، ٦١٧	سلام بن أبي مطيع ٤٣٠/١، (٤٤٣)،
سُلَيم بن أخضر ١١٦، ١١٥/٢	٤٧١
سُلَيم بن عيسى المقرئ ٤٦٥/١	سلامة بن محمود القيسي ٦٢٦، (٤٤٤)/١
سليمان عليه السلام ٢٨٦/٢	سلم بن سالم ٦١٥/١
سليمان بن بلال ٢٢٥/٢	سَلَم بن عبد الله الزاهد ٤٤٥/١
سليمان بن جابر بن سليمان ٧٤٧/١	سَلَم العلوي ١١٨/١
أبو سليمان الجوزجاني الحنفي ٧٣٥/١	سلم بن قتيبة بن مسلم الباهلي ٨٥٢/١
سليمان بن حرب ٣٦٧، ٢٦٩/١	سلمان الفارسي ٨٨/١، ٦٧٣، ٦٧٤،
٧٩١، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٤٠	١٨٤/٢، ٨٥١
أبو سليمان الداراني ٣٨٤، ٣٧٩/٢	أم سلمة رضي الله عنها ٥٠٧، ٥٠٥/١
سليمان بن داود العقيلي ٣٦٥/١	٨٠١
سليمان بن داود الهاشمي البغدادي ٥٤/٢	أبو سلمة الخزاعي الحافظ ٨٤٤/١
٥٧، ٥٦	سلمة بن سليمان المروزي ٣٥٠، ٣٠٦/١
سليمان ابن بنت شرحبيل ٤٧٥/١	٣٥٦
سليمان بن طرخان التيمي ٩٢/١	سلمة بن شبيب النيسابوري ٢٥٧/٢
سليمان بن عبد الحميد البهْراني ٤٤٧/١ -	أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ٦١٨/١
(٤٤٨)	٧٤٧، ٤٦/٢، ١٤٥، ٢٠٨، ٢٠٩،
سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي ٣٩٣/١	٣٨٤
سليمان بن عبد الله (?) ٤٤٥-٤٤٧/١ -	سلمة بن عمرو القاضي ٥٢٥/١
٤٥٨	سلمة بن الفضل ١٧٤/٢، ٦١٦/١
سليمان بن عبد الله الحرّاني ٤٤٦/١	سلمة بن كلثوم ٤٤٥-٤٤٤/١

سهيل بن أبي صالح ٨٠٧، ٨٠٥ / ١
 ٢٥٩، ٢٥٨ / ٢، ٨٣٥
 سوار بن عبد الله بن سوار ٣٧٠ / ١
 سوار بن عبد الله بن قدامة ٣٧٠ / ١
 ابن السوسنجردي ٥٨١ / ١
 سويد بن سعيد الحدثاني ٦٥١، ١٠٣ / ١
 ٢٧١ / ٢، ٨٣١، ٨٣٠، ٦٥٢
 سويد بن عمرو الكلبي ٨٤٥ / ١
 سويد بن نصر ٢٣٢، ٢٣١، ٢٠٠ / ٢
 ابن سيار = عبد الله بن محمد بن سيار
 ٦٨٦ / ١ سيويه
 السيد الشارح = الجرجاني الشريف
 ٤٥٠ / ٢ ابن سيده
 سيف بن جابر ٢٩٩ / ١
 سيف بن سليمان ٢٣٩ / ٢، ٢٥٨-٢٥٥
 ٢٦٢
 ابن سينا ٣١٦، ٣٠ / ١
 ٤١٦، ٤١٤، ٤١٢، ٣٨٠، ٣٣٠ / ٢
 ٤٦٣، ٤٥٠، ٤٤٧، ٤٤٤، ٤٢١
 ٤٨٤، ٤٧٥، ٤٧٣، ٤٧١-٤٦٩
 ٥٢٩، ٥٠٣، ٤٩٦-٤٩٤
 السيوطي ٣٢٤، ٣٠١، ٢٩٢، ٢٨٣ / ١
 ٧٣٧، ٣٧٣، ٣٧٢

سليمان بن عبد الله الرقي ٤٤٥ / ١
 سليمان بن عبيد الله الرقي ٤٤٦، ٤٤٥ / ١
 سليمان بن فليح المدني ٤١١ / ١
 ٧٧٩، (٤٥١-٤٤٨)
 سليمان بن كثير ١٩٨، ١٩٥، ١٣٩ / ٢
 سليمان بن المغيرة ٤٠٤ / ١
 سليمان بن يسار ٢٠٩، ٢٠٦، ٢٠٥، ٩٨ / ٢
 السليمانى = أحمد بن علي السليمانى الحافظ
 سمرة بن جندب ٩٣ / ٢، ١١٤ / ١
 ابن السمعاني ١٨٤، ٢٣ / ١
 ١٨٦، ١٨٧، ٢٢٣، ٢١١، ٢٢٤،
 ٢٢٧، ٢٣٩، ٢٦٨، ٣٣١، ٣٣٠،
 ٨٣١، ٧٥٠، ٤٤٠، ٣٦٤
 السّمّاني ٨٥٠، ٨٤٩ / ١
 أبو السنابل ٣٩٦ / ٢
 ابن السنّي الحافظ ٥٨٨، ٥٢٠ / ١
 سُنيّد بن داود ٣٨٢-٣٧٧ / ١
 (٤٥٢-٤٥١)
 أبو سهل بن زياد ٢٦٣ / ١
 سهل بن سعد الساعدي ٢٩٨، ٢٩٥ / ١
 سهم بن منجاب ٢١٩، ٤٩ / ٢
 السهمي = حمزة بن يوسف السهمي
 السهمي (عبد الله بن بكر بن حبيب) ٢١١ / ٢

١٥٣، ١٦٩، ١٨٠، ١٨٧، ١٨٩

١٩٠، ١٩٥، ٢٠١، ٢٢٢، ٢٢٥

٢٣٩، ٢٤٦، ٢٦٢، ٢٦٩-٢٧١

٢٧٣، ٣٧١، ٣٨٢، ٤١١

١٠٩/١ الشافعي (الأعمى)

٤٩٥/١ ابن الشافعي

٢١٥/٢ ابن بنت الشافعي

٨٩/٢، ٧٤٥/١ رفيق الشافعي

٤١٠/١ ابن شاقلا

٢١، ٢٠/١ أبو شامة

١٥٣، ١٠٦/١ ابن شاهين

١٥٤، ١٦٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٥

٣١٠، ٣٨٧، ٤٨٧، ٥١٠، ٥٤٨

٥٥٠، ٥٨٠، ٧٧٣، ٨٤٧

٧٣٠/١ ابن شبرمة الكوفي القاضي

٢٤٩، ١٩٤/٢

١٨٧، ١٨٦/١ شجاع بن فارس الذهلي

٣٩٢

٤٦٦، ١١١/١ شجاع بن الوليد السكوني

١٩٤/٢

٣١٧/٢ شداد بن أوس

٦٩٨، ٢٧٥، ٢٢، ٢١/١ شريح القاضي

٢٦٠، ٩٨/٢

١٦٠، ٦٩/١ شريك بن عبد الله النخعي

ابن شاذان = الحسن بن أحمد بن إبراهيم

ابن شاذان (أحمد بن إبراهيم) ٥٨٠/١

٦١٧، ٦١٤

١١٢/٢ شاذان (الأسود بن عامر)

٣٦٢-٣٦٠/١ الشاذكوني

٣٧٩/٢ الشاطبي أبو إسحاق

٦٦٤، ٦٦١/١ شافع بن السائب المطليبي

٦٧٠، ٦٦٩، ٦٦٦

١٨، ١٧/١ الشافعي (الإمام)

٤٢، ٣٩، ٣٨، ٣١، ٢٧، ٢١، ٢٠

١٣٢، ١٠٩، ٧٠، ٦٨، ٦٦، ٥٣

١٩٧، ١٨٩، ١٧٠، ١٦١، ١٣٥

٢٤٢، ٢٤١، ٢٤٠، ٢١٩، ٢١٨

٢٥٤-٢٥٢، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٧

٢٨٠، ٢٧٥، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩

٤٣٤، ٤٢٣-٤٢١، ٣٣٦، ٢٨٢

٤٩٦-٤٨٩، ٤٤١، ٤٣٧، ٤٣٦

٥٥٧، ٥٣٩-٥٣٧، ٥٢١، ٥٢٠

٦٤٦، ٦١٠، ٦٠٩، ٦٠٤، ٥٥٨

٧٥٩، ٧٤٥، ٧٣٠، (٧١٤-٦٥٧)

٨/٢، ٨٢٢، ٨٢٠، ٨١٩، ٨١٠

٨٩، ٢٥، ٢٢، ١٨، ١٥، ١٣، ١٢

١٠٥، ١٠١، ٩٩، ٩٧، ٩٤، ٩٣

١٣٩، ١٢٣، ١١٥، ١١٢، ١٠٩

٢٦٣/١	شيبان بن فروخ	١٦٩، ١٧٧، ٣٦٣، (٤٥٤-٤٥٢)
٤٢٩، ٣٤٢/١	أبو الشيخ الأصبهاني	٥١٤، ٥١٧، ٦٠٨، ٦١٠
٥٠٤، ٥٠٥، ٥١٠، (٥١٧-٥١٩)		٢٢٣، ١٨٥-١٨٢/٢، ٦١١
٥٢٠، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٧، ٥٣٨		شعبة ٧٧/١، ٩٢، ٩٤، ١٠٨، ١٢٢-
٨١٢، ٥٤٠		١٢٤، ١٢٨، ١٤٠، ٣١٤، ٣٧٨
٧٧٥/١	شيطان الطاق (محمد بن علي)	٤٠٥، ٤٣٨، ٦١١، ٦١٧، ٦٤٠
٧٦١/١	الصاحب ابن عبّاد الوزير	٧٤٨، ٧٩٤، ٨٠٠، ٨٣٧، ٨٣٩
٣٩٥، ١٩٤/١	ابن صاعد الحافظ	٨٤٠، ٣١/٢، ١١٢، ١٤٨، ٢٢٢
١٦٦/٢، ٦٥٢، ٥٠١-٤٩٩		٢٢٣، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٦٩
١٧١/١	صالح بن أحمد التميمي الحافظ	٤٧٨
(٤٥٩-٤٥٤)، ٥١٠، ٥٠٢		شعبة مولى ابن عباس ١٢١، ١٢٠/١
٥٥/٢، ٧١٢/١	صالح بن أحمد بن حنبل	الشعبي ١٢٩/١، ٣١٨، ٥٥٤، ٩٧/٢، ٩٨
٤٠٠/١	أبو صالح السمان الزيات (ذكوان)	١٢٥، ١٥١-١٥٣، ٢٢٠، ٢٢١
١٦٨/٢		٤٥٣، ٤٤٢
٤٨٧، ١٨/١	أبو صالح الفراء	١٦٥/٢
٤٩٨		أبو شعيب الحرّاني ٣٩٠/١
١٢٥، ١١٠/٢	صالح بن كيسان	شعيب بن أبي حمزة ٢٦٠، ٢٥٩/٢
٢٣٥، ١١٧/١	صالح بن محمد «جزرة»	شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن
٥٦١، (٤٦٣-٤٥٩)، ٣٦٠، ٢٣٦		العاص ١٧٧-١٧٥/٢
٨٢٩، ٧٧١، ٧٤٧، ٧٤٢، ٧٤١		شقيق بن سلمة ٢٥١، ٢٥٠/٢، ١٦/١
٥٤/٢، ٨٤٧		٤٥٤
	أبو صالح المصري = عبد الله بن صالح	الشفنقري ٦٩٣/١
٥٣٧/١	صالح بن مهران الأصبهاني	شيبان بن عبد الرحمن النحوي ١٨٢/٢
١٢١، ١٢٠/١	صالح مولى التوأمة	١٨٣، ١٨٥

١٤٢/٢، ٦٢١، ٦١٨، ٥٦٠، ٣٩٦

١٦٩

٧٥٠/١

الضحاك بن مزاحم

ضرار بن صُرْد النخعي (٤٦٥-٤٦٨)، ٧٩٥

ابن صُرَيْس الحافظ = محمد بن أيوب بن

ضريس

أبو ضمرة المدني (أنس بن عياض) ٦٢٢/١

أبو طالب المشكاني (صاحب الإمام أحمد)

٥٥/٢، ٨٤٤/١

أبو الطاهر السلفي ٩٣/١، ١٨٤

٣٩٢، ٢٥٧، ٢٠٤

٢١٦/١ طاهر بن محمد الزبيري

أبو طاهر بن مَحْمَش الزياتي الفقيه ١٦١/٢

٣٣٤/١ أبو طاهر المخلص

١٨٥-١٨٣/١ ابن طاهر المقدسي

٢٣١-٢٢٦، ٢٢٢، ٢٢١، ١٨٨

٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٣٤، ٢٣٣

٨٠٤، ٤٠٥

٧٨٧، ٦٧٨، ١٤٠/١ طاوس

١٤٢-١٣٩، ٩٨، ٩٧، ٤٣/٢

٢٥٣، ٢٤١، ٢٤٠

٥١٧، ٥٠٨، ٣٧٢، ١٩٨/١ الطبراني

١٢١، ٧٧/٢، ٨٣٤، ٨٠١، ٦٢٣

٥٨٩/١

صبح

٣٧٠/١

صخر بن عبد الله بن حرمة

٣٧٠/١

صخر بن محمد الحاجبي

٢١٩/١

صدقة بن الحسين البغدادي

٢٣١، ١٩١/٢

صفوان بن أمية

٣٨٠/١

صفوان بن سليم

٣٠٠/٢

صفوان بن عَسَّال

٨٣٠/١

صفوان بن عمرو السكسكي

١٢٢/٢

صفية بنت عبد المطلب

٢٦٠/٢

ابن أبي صفية الكوفي

الصقر بن عبد الرحمن بن مالك بن مِغُول

٧٥٢، ٥١١، (٤٦٤-٤٦٣)/١

١٠٣-١٠١، ٩٤/١ ابن الصلاح

٧٣١، ٧٣٠، ٦٥١، ١٧٨، ١٢٦

٧٥١، ٧٤٣

ابن الصَّلْت = أحمد بن محمد بن الصلت

٤٠٨/١

صهيب بن محمد بن صهيب

١٩٤/١ ابن الصواف أبو علي البغدادي

٥٥١، ٥٤٩

٣٣٣، ٢٤٠-٢٣٧/١ الصُّوري الحافظ

٣٨٥

٣٣٥/١ الصَّيْمَرِي (حسين بن علي الحنفي)

٢٨١/١

الضحاك بن مخلد «النيل»

١٩٣، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠-٢١٤،

٢١٧، ٢٢٧-٢٣٣، ٢٩٤، ٣٠٢،

٣٨١، ٣٨٤، ٣٩٦، ٤٠٦، ٤٤٦،

٥٢٢

عائشة بنت طلحة ٣٨١/١

عارم = محمد بن الفضل السدوسي

ابن أبي عاصم ١١٧/٢

عاصم الأحول ١/١٤٠، ٣٦٢، ٣٧٤، ٥٩٦،

عاصم بن ثابت ٤٣٣/٢

عاصم بن ضمرة ٩٧/١

أبو عاصم العباداني ٣٩٦/١

عاصم بن علي الواسطي ٣٢٥، ١١٩/١

عاصم بن كليب ٢/٣٢-٣٤، ٥٠، ٥٢

عاصم بن المنذر ١٦/٢

أبو عاصم النبيل = الضحاك بن مخلد

عاصم بن أبي النجود ١/٧١٠-٧١٣،

٧٢٢، ٨١٠

عافية القاضي ١١٨/١

أبو العالية (رفيع بن مهران) ٢/٤٤٠-٤٤٢،

٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٨

أبو العالية الشامي (الحسن بن مالك) ١/٥٥٩،

عامر بن إسماعيل البغدادي ١/٤٧٣،

٧٥٨، ٨١٢

١٢٢، ١٤٣، ١٤٤، ٢٠٩، ٢١٠،

٣٨١

الطحاوي ١/٣٨، ٢٩٤، ٥٩١، ٥٩٢،

٥٩٥، ٦٤٣، ٦٥٩، ٧٣٥، ١٤/٢،

٦٩، ١٣٥، ١٥٨-١٦٢، ١٦٨،

١٧٠، ١٧٩، ١٨١، ١٨٤، ١٨٦-

١٩٠، ١٩٤-١٩٦، ١٩٨، ٢٠١،

٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٠-٢١٤،

٢١٦، ٢١٧، ٢٥٤-٢٥٦، ٤٠٨،

طريف بن عبيد الله ١/٤٦٨، ٧٦٩،

أم الطفيل امرأة أبي ١/٨٣٣، ٨٣٤،

أبو الطفيل عامر بن وائلة ١/٨٨، ٢٩٩،

طلحة بن عبيد الله ٢/٤٠٥، ٤٤٣،

طلحة بن محمد بن جعفر ١/٥٤٧، ٦٢٤،

طلحة بن مصرف ١/٤٢٥،

طلق بن حبيب ١/١٥٣، ٤٦٨-٤٧٣،

٧٩١

ابن طولون ١/٦٦٥،

أبو الطيب الطبري ١/٩٩، ٦٦٩،

ابن الطيور (مبارك بن عبد الجبار) ١/٢٣٧،

٢٣٩، ٢٤٠،

عائشة أم المؤمنين ١/١٦، ٨٧، ١٤٠،

٣٨٢، ٥٩٦، ٨٤٠، ١٠٨/٢، ١٨٦-

عبد بن حميد الكشي ١٩٩/٢، ٤٤١

عبد الأعلى بن عامر الثعلبي ١٢٠/١، ٨٤٤،
٨٤٥

عبد الأعلى بن عبد الأعلى ١٦٥/٢، ١٧١

عبد الأعلى بن أبي المساور ٤٦٤/١

عبد الأعلى بن مسهر الدمشقي ٢٨٢/١،
٤٣٦، ٤٤٤، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥

(٥٣١-٥٣٢)، ٨٤٦

عبد الأعلى بن واصل ٤٦٥/١

عبد الباقي بن قانع الحنفي الحافظ ٣٢٥/١،

٣٢٦، ٣٢٧، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٨٢

٤٣١، ٥١٠

ابن عبد البر ٢٦/١، ٣٧

١٢٣، ١٣٠، ٢٤٥، ٢٥٥، ٢٥٦

٢٦١، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٩، ٣٠٥

٣٠٨، ٣١٧، ٤١٤، ٤١٥، ٤٣٢

٤٨٦، ٥٣٨، ٥٤٠، ٥٩٧، ٦٢٧

٦٥٨، ٦٦٤، ٦٦٦، ٦٩٥، ٧١١

٨١٨، ٦٧/٢، ١٨٤

عبد الحق الإشبيلي ٤٥٣/١، ١١٨/٢،

١٨٣

ابن عبد الحكم = محمد بن

عبد الله بن عبد الحكم

عامر بن سعد (?) ٩٨/٢

عامر بن سعد بن أبي وقاص ١٥٨/٢

عامر بن صالح الزبيري ٧٢٠، ٧١٨/١

عباد بن صهيب ٤٠٨، ٤٠٦/١

عباد بن عبد الله بن الزبير ١٢٣/٢

عباد بن كثير البصري ٤٧٣/١، (٤٧٣)-
(٤٧٤)

عباد بن كثير الرملي ٤٧٤، ١١٨/١

عبادة بن الصامت ٣٩٦/٢

أبو العباس الجمال ٥٤٠، ٥٣٨/١

عباس الدوري ١٠٥/١، ١٠٨-١٠٦

١١١، ٣٤٥، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٣

٤٨٤، ٥٥٧، ٧٤٦، ٨٠٥، ٨٢١

٢٥٩/٢

العباس بن عبد يزيد بن هاشم ٦٧٠/١

عباس بن عبد العظيم العنبري ٣٣٧/١

٣٤٧، ٦٠١، ٨٥٣

العباس بن عبد المطلب ٣٧٥، ٢٢٦/١

العباس بن مصعب ٤٣٠/١

عباس بن الوليد بن مزيد ٢٨٢/١

العباس بن يزيد البحراني ٣٢٢/١

عبد بن أحمد أبو ذر الهروي (٥٦٧)-

(٥٦٨)، ٥٧٤-٥٧٦، ٥٧٩

٥٠٣/١	عبد الرحمن بن شيبه	٥١٢، ٥١١/٢	عبد الحكيم السيلكوتي
	عبد الرحمن بن عبد الله	١٥٩/١	عبد الخالق بن منصور
٥٥٥/١	«ابن أخي الأصمعي»	٢١١، ١٩٠/٢	عبد ربه بن سعيد الأنصاري
	٦٩٣، ٥٥٦		٢١٤، ٢١٣
٢٠١/١	عبد الرحمن بن عبد الله البجلي	٣٨٨/١	عبد ربّه بن نافع
	٨١٩، ٣٥٥	٢٩٧/١	عبد الرحمن بن أبزي
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 بشر بن الحكم
	عبد الله بن مسعود = المسعودي		١١٧/٢
٢١٧/٢	عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود	٨٢٩/١	عبد الرحمن بن جبير بن نفيير
٣٤٥/١	عبد الرحمن بن عمر «رُستَه»		عبد الرحمن بن الحكم بن بشير
	٨١٢، (٥٣٧-٥٣٣)، ٣٤٦	(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 ليلي	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 القزاز		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، ٣٤٥، ١٧٠، ١٢٤-١٢٢		١٦٨/١	عبد الرحمن بن شريح

عبد السلام بن محمد الحضرمي (١/٥٤٧)- (٥٤٨)	٣٦١، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٤٠٩، ٤٣١، ٤٧١، ٥١٥، ٥٣٣-٥٣٧
عبد الصمد بن عبد الوارث (١/٥٦٦)، ٢/٢٠٢، ٦٢/٢	٦٤٨، ٦٤٩، ٦٩٧، ٧١٢، ٧٢١، ٧٢٢، ٥٢/٢، ٥٤، ١١٥، ١٨٢
عبد الصمد بن المعذل (١/٣٣٥)	١٩٦، ٢٥٨
عبد الصمد بن يزيد (خادم الفضيل) (١/٦٢٧)	١/٤٦٥
عبد العزيز الأرجي (١/٦١٣)	١/٢٦٧
عبد العزيز بن أبي ثابت (١/٤٥)	عبد الرحمن بن يزيد بن
عبد العزيز بن الحارث التميمي (١/٢٤٠)، ٣٩٣، (٥٤٨-٥٥٣)، ٥٦٢	جابر الازدي (١/٨٣١)
عبد العزيز بن حسن الطبري (١/٢٩٢)	عبد الرحيم بن سليمان الرازي (٢/١٢٥)، ١٦٧، ١٧١، ٢٣٢
عبد العزيز الدراوردي (١/٦٤٣، ٧٨٠، ٨٣٥)	عبد الرحيم بن منيب (١/٣٦٦، ٣٦٧)، ٨٢٣
عبد العزيز بن صهيب (١/١٣٩، ١٤٣، ٤٢٥)	عبد الرزاق الصنعاني (١/٤٨، ٨٥، ١١٧)، ٢٨١، ٥٤٩، ٦٤٦، ٦٥٤، ٧١١
عبد العزيز بن عبد الله الماجشون (١/٦١٨)، ٦٢١	٧١٢، ٢/١١٤، ١٢٧، ١٤٠-١٤٢، ١٦٩، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٢٦
عبد العزيز الفنجابي الهندي (١/٦٠٩، ٦٠٤)	٢٥٧، ٢٥٨، ٢٧٠، ٤٨٠، ٥٣١
عبد العزيز بن المختار (١/٣٥٦)	عبد الرزاق بن عمر البزيعي (١/٥٤٥)- (٥٤٦)
عبد العزيز بن معاوية القرشي (١/٦١٨)	عبد الرزاق بن هارون (١/٣١٨، ٣٢٢)
عبد العزيز النخشي (١/٢٠١، ٢٠٠)	عبد السلام بن حرب (١/١٢٠)
٢٢٣-٢٢٥	عبد السلام بن عبد الرحمن الواصي (١/٣٤٩)، (٥٤٦-٥٤٧)
عبد القادر بن بدران الحنبلي (١/٣٥٣)	
عبد القادر بن محمد القرشي (١/٢٩١)، ٣٠٤، ٦٦٥	
عبد القاهر البغدادي (١/١٨٣)	

عبد الله بن بريدة الأسلمي ١٤٥/٢، ٤٥٣،

٤٥٦

عبد الله بن أبي بكر بن محمد

ابن عمرو بن حزم ٦٥١/١،

٢٢٤، ٢١٤-٢١١، ١٩٠، ١١٠/٢

أبو عبد الله بن بكير الصَّيرفي ٥٧٩/١، ٥٨٠،

عبد الله التميمي ٥٤٩/١

أبو عبد الله الجصاص ٤٩٩/١

عبد الله بن جعفر الأصبهاني ٢٠١/١

عبد الله بن جعفر بن درستويه ١٥٩/١،

٢٦٩، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٣٠، (٤٧٨)-

(٤٨٧)، ٦٢٥، ٧٤٢

عبد الله بن جعفر الرازي ٢٩٠/١، ٢٩١،

عبد الله بن جعفر الرقي ٨٣٠/١، ٨٣١،

عبد الله بن حارث بن جَزء ٢٨٥/١،

٢٩٠-٢٩٩، ٣٠٥، ٣٢٩، ٢٠٩/٢

عبد الله بن الحارث الزُّبيدي النجراني ٢٩٨/١

عبد الله بن الحارث المخزومي ٢٦٢/٢

عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ٦٢٢/١

عبد الله بن الحسين أبو حَريز ١١٨/١

عبد الله بن حمّاد الأملي ٤٧٥/١

عبد الله بن حُبيق الأنطاكي ٣٣١/١،

(٤٨٧)، ٨٤٣

عبد الكريم بن مالك الجزري ٣٥٢/١،

٣٧٤

عبد الله بن إبراهيم الزبيري ٧٨٥/١

عبد الله بن أبي القاضي ١/ (٤٧٤-٤٧٦)،

٧٣٩

عبد الله بن أحمد الجصاص ٣٤٥/١، ٧٦٨،

عبد الله بن أحمد بن حنبل ١٤٩/١، ١٨٢،

١٩١، ٢٠٥-٢٠٨، ٢٤٦، ٢٧٦،

٣٤٣، ٣٤٧، ٣٨٠، ٣٨١، (٤٧٧)-

(٤٧٨)، ٥١٣، ٥١٤، ٥٤٩، ٦١٤،

٦٩٣، ٧١٩، ٧٥٧، ٨١٦، ٨٤٣،

٣٣٥/٢

عبد الله بن أحمد بن أبي خيثمة ٢٨٦/١،

٢٨٨، ٢٨٧

عبد الله بن أحمد بن الصديق المروزي ٣١٩/١

عبد الله بن أحمد بن عَدَبَس ١٧٥/١

أبو عبد الله بن الأخرم الحافظ =

محمد بن يعقوب

عبد الله بن إدريس الأودي ٣٨٧/١، ٤٦٤،

٦٥٥، ٦٥٦، ٣٣/٢، ٣٤، ١٦٥،

١٦٦، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٨،

عبد الله بن أبي أوفى ٢٩٨/١

عبد الله بن أيوب بن زاذان الضرير ٢٠٩/١

٨٤٥، ٨/٢، ٣٧-٣٩، ٤٥، ٤٦،
٦٣-٦٦، ٧٢، ٩٨، ٩٩، ١٠١،
١١٠، ١٢٤، ١٢٧، ١٣٨-١٤٠،
١٤٢، ١٤٣، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤،
١٦٠، ١٦١، ١٦٤-١٦٦، ١٦٨-
١٧٠، ٢٣٩-٢٤٢، ٢٤٤-٢٤٦،
٢٥٠، ٢٥٣-٢٥٥، ٢٦٠، ٢٦٣،
٣٠١، ٣٢٤، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٩٠،
٣٩٤، ٣٩٦، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥،
٤٥٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٥٢٠، ٥٢٣،
٥٥٩، ٥٣٧

عبد الله بن عبد الرحمن بن

أبي الحسين المكي ١٧٩/٢، ١٨٠

عبد الله بن عبد العزيز العُمري العابد ٦٤٦/١

عبد الله بن عثمان الصَّفَّار ٦٥٥/١

عبد الله بن عقيل أبو عقيل ١١٨/١

عبد الله بن علي ابن المدني ٥٩٩/١

٧٢٢، ٨٢٠، ٥٤/٢

عبد الله بن عمر ١/١٥، ١٤٠، ٢٨٢، ٣٢٧،

٣٢٩، ٦١٨، ٦٢٢، ٦٣٤، ٦٣٨،

٧٥٠، ٧٥١، ٨٠١، ٧/٢، ٢٠، ٢١،

٣٠، ٤٠-٤٤، ٤٩، ٥٠، ٧١، ٧٦،

٨٢، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ١١١، ١١٤،

عبد الله بن داود الحُرَيْبي ١٦٩/١، ٢٨٢،

٤٣٢، ٤٣٨، ٤٣٩، ١٨٣/٢

عبد الله بن دينار ٦٢٢/١

عبد الله بن الزبير ٢١٥، ١٢٣/٢

عبد الله بن زياد بن سمعان ٢٤٣/١، ٢٤٥،

٢٤٧

عبد الله بن السائب المطلبي ٦٦٠/١

٦٦١، ٦٧٠

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 العجلي ٥١١/١

عبد الله بن صالح كاتب الليث ٥١١/١،

٦١٨، ٦٢١، ٧٥٢، ١٩٨/٢، ٢٠٨،

٤٥٤

أبو عبد الله الصَّفَّار ١٧٣/١

أبو عبد الله الصنابحي ٨٠٠/١

عبد الله بن طاوس ١٤٢-١٤٠/٢

عبد الله بن عباس ١٢١، ١٥/١

٣١٨، ٣٧٥، ٣٨٢، ٤١٥، ٤٦٩،

٥٥٠، ٦١٠، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٣٤،

٧١٠، ٧٥٠، ٧٨٧، ٨٣٣، ٨٤٤،

٤٣١، ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٧٤،

٥٤٥، ٥٦٧، ٥٨٤، ٥٨٨، ٥٨٩،

٦١٥، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٤٨-٦٥٠،

٧١٤، ٧١٧-٧٢٠، ٧٢٥، ٧٣٥،

٧٣٦، ٧٩٧، ٨٠٢، ٨٢٣، ٨٢٧،

٨٣٥، ٣٠-٣٢/٢، ١٢٠، ١٢١،

١٢٣، ١٢٤، ١٩٦-٢٠٠، ٢٣٠-

٢٦١، ٢٣٢

عبد الله بن محمد الأزدي ٥١٣/١

عبد الله بن محمد بن أسامة الأسامي ٧٧٦/١

عبد الله بن محمد البلوي ١٩٧/١، ٣٣٧،

٧٤٣، ٧٤٢

عبد الله بن محمد بن جعفر

«صاحب الخان بأرمية» ٥٢٣/١

عبد الله بن محمد بن جعفر القزويني ٢١٥/١،

(٥٢٢-٥٢٠)

عبد الله بن محمد بن حميد ٥١٥-٥١٧/١

عبد الله بن محمد بن سيار

الفَرَهَيَانِي ٥٢٣-٥٢٥/١، ٧٢١،

٧٢٢

عبد الله بن محمد بن عبد العزيز

أبو القاسم البغوي ٢٨٥/١، ٢٨٩،

٢٩٠، ٣٢٥، ٣٩٦، (٥٢٥-٥٢٨)،

١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٥٨، ١٦٠-

١٦٤، ١٨١، ١٨٨، ٢١٧، ٢٣١،

٢٣٢، ٢٥٣، ٣٩٦، ٥٥٤، ٥٥٦

عبد الله بن عمر بن جعفر بن عاصم ١٢٠/١

عبد الله بن عمر بن حفص العُمري ١١٨/١،

٨٠٥، ٨٠٧، ١١١/٢، ١١٣،

عبد الله بن عمر بن الرَّمَاح ٥١٢-٥١٣/١

عبد الله بن عمر الزهري الأصبهاني ٥٣٤/١،

٥٣٦

عبد الله بن عمرو بن العاص ١١٤/١، ٥٨٢،

٦٢٢، ٩/٢، ٨١، ٩٣، ١٢٧، ١٣٠،

١٧١، ١٧٥-١٧٩، ١٨١، ٣٠١،

٣٠٢، ٥٦٧،

عبد الله بن عمرو المِنَقَرِي ٥١٣-٥١٤/١

عبد الله بن عمرو الواقعي ٧٤٣/١

عبد الله بن عون بن أرطبان ٩٢/١، ٣١٣،

٧٢٥، ١٨/٢، ٥١٨،

عبد الله بن الفضل ٥١/٢

عبد الله بن المبارك ٧٩/١، ٨٠،

٩٧، ١٤١، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٨،

١٦٩، ١٧١، ٢١١، ٢١٦، ٢٤٨،

٢٦٨، ٢٨٢، ٢٨٩، ٣٠٦، ٣٥٠،

٣٥٦، ٣٦١، ٣٨٦، ٣٨٧، ٤٠٨،

٧٤٩/١	عبد الله بن معدان	٥٦٠، ٥٦١، ٥٧٧-٥٨٣، ٦١٩
(٥٣٠)/١	عبد الله بن معمر	٧٤٢، ٦٢٠
٧٥٠/١	عبد الله بن مغفل	عبد الله بن محمد العتكي (٥٢٩)/١
٥٨٠/١	أبو عبد الله بن مهران	عبد الله بن محمد بن عثمان
٦٩٤/١	عبد الله بن الناصر الأمير الأموي	«ابن السقاء» ٧٩١/١
٥٠٣/١	عبد الله بن نافع	عبد الله بن محمد العدوي التميمي ٨١٨/١
٢٧٠، ٢٦٩/٢	عبد الله بن نجبي	عبد الله بن محمد بن عمرو الغزّي ٤٤٤/١
١١٨-١١٦/٢	عبد الله بن نمير الهمداني	عبد الله بن محمد القرشي البغدادي =
١٧٢، ١٧١، ١٦٥، ١٦٤		ابن أبي الدنيا
٧٥٠، ١١٨/١	عبد الله بن واقد الحراني	عبد الله بن محمد بن
٧٥١		يعقوب الحارثي البخاري ٤١٥/١
١١٤/٢	عبد الله بن الوليد العدني	٤١٦، ٥٩١، ٥٩٥
٢٤٥، ١١٠/١	عبد الله بن وهب المصري	عبد الله بن محمود المروزي ٤٨/١
٨٣٤، ٨٣٣، ٦٢٩، ٦٢٨، ٤٤١		(٥٢٩-٥٣٠)، ٥٦٩
١٩٧، ١٩٦، ١٨٩، ١٧٨، ٥٧/٢		عبد الله بن مُرّة الهمداني ٤٧٨/٢
٢٥٦، ٢٥٥، ٢٠٥		عبد الله بن مسعود ٤١/١، ١٤١
٢٠٧/٢، ٣٣٩/١	عبد الله بن يوسف التنّيسي	٥٧١، ٥٧٢، ٦١١، ٧٢٢، ٨٣٢
-٥٦١/١	عبد المؤمن بن خلف التميمي	٣٠/٢، ٣٢-٤٠، ٤٤-٤٦، ٤٨-
٧٤٢، (٥٦٢)		٥٠، ٥٨، ٥٩، ٧٧، ٩٨، ١٥٦
	عبد المجيد بن عبد العزيز	٢١٧-٢٢١، ٣٠٠، ٣١٧، ٤٧٨
٦٣٦/١	ابن أبي رواد	٤٨٠
١٨٤/١	عبد المحسن بن محمد الشّيحي	عبد الله بن مسلمة القعنبي ٣٢٨، ٣٢٥/١
١٨٧، ١٨٦، ١٨٥		١٩٨، ١١١/٢

عبد الملك بن أبجر ٤٩، ٤٨ / ٢
 عبد الملك بن حبيب القرطبي ١ / (٥٥٣ -
 ٥٥٤)
 عبد الملك بن أبي سليمان العرزمي ١٦٧ / ٢،
 ١٦٨
 عبد الملك بن عبد العزيز
 الماجشون ١ / (٣٣٥، ٣٣٦، ٦١٨،
 ٦٢١)
 عبد الملك بن محمد بن عدي
 الجرجاني ٧٧٠ / ١
 عبد الملك بن محمد أبو قلابة
 الرقاشي ١ / (٥٦٠ - ٥٦١)، ٥٧٦
 عبد الملك بن مروان ٣٠٠ / ١
 عبد مناف بن قصي ٦٦٨ / ١
 عبد الواحد بن أحمد الرازي ٥٦٨ / ١
 عبد الواحد بن أيمن المخزومي ١٨٣ / ٢،
 ١٨٥
 عبد الواحد بن زياد ٣٨٩ / ١
 عبد الواحد بن علي بن بَرّهان ١ / ٥٤٨،
 ٥٤٩، ٥٥٢، (٥٦٢ - ٥٦٦)، ٥٧٤،
 ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨١ - ٥٨٣
 عبد الواحد بن غياث ١١٨ / ١
 عبد الوارث بن سعيد التُّنُوري ١ / (٥٦٦ -
 ٥٦٧)، ٥٦٧، ٦٣ / ٢، ٢٠٢

عبد الوارث بن سفيان بن جبرون ١٦٥ / ٢
 عبد الوارث الشيرازي ١ / ٢٥٧، ٢٦٠
 عبد الوهاب الثقفي ١٦٩ / ٢، ٢٦١
 عبد الوهاب بن خيرون ١٨٤ / ١
 عبد الوهاب بن الضحاك ٨٠٢ / ١
 عبد الوهاب بن عبد العزيز
 ابن الحارث التميمي ١ / ٥٤٨،
 ٥٤٩، ٥٥٢
 عبد الوهاب بن عطاء الخفاف ١ / ٤٩،
 ١٢٤، ١٩٩ / ٢، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٢
 عبد يزيد بن هاشم بن المطلب ٦٧٠ / ١
 عبدان (عبد الله بن أحمد الأهوازي) ١ / ٣٩٩،
 ٤٠٨، ٤٢٧، ٥٠٠، ٥٠٨، ٧٧١،
 ٨٠٢
 عبدان (عبد الله بن عثمان بن جبلة) ١ / ٤٣٥
 عبدة بن سليمان الكلابي ١ / ٨٣٥،
 ٢٢٩ - ٢٣٢
 عبدة بن سليمان المروزي ١ / ٥٨٤
 عبدة بن عبد الله الخراساني ١ / ٥٨٤
 أبو عبيد = القاسم بن سلام
 عبيد بن إسماعيل القرشي ١١٦ / ٢
 عبيد بن خلف ٣٤٢ / ١

عبدة الخراساني (٥٨٤-٥٨٥) / ١	٦٧٠ / ١	عبيد بن عبد يزيد بن هاشم
أبو عبيدة بن أبي السفر ١٧٥ / ٢	١٠٨ / ٢	عبيد بن عمير
أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود ٨ / ٢	٧٧١ / ١	عبيد بن غنّام
عتّاب بن زياد المروزي ١٩٧، ١٢٣ / ٢	٧٨٢ / ١	عبيد بن محمد الكشوري
عتبة بن أبي حكيم ١١٨ / ١	١٤٦، ١٤٤ / ٢	عبيد بن فضلة
عتبة بن ربيعة ١٨٠ / ٢	٥٧٢ / ٢	عبيد بن يعيش
عتبة بن عبد الله المروزي ٥٨٤ / ١	١٧٩ / ٢	عبيد الله بن الأحنس
عتبة بن غزوان ٧٨٧ / ١	٥٢، ٥١ / ٢	عبيد الله بن أبي رافع
العتيقي (أحمد بن محمد) ٥٢٥، ٣٥٥ / ١	٧٢٢ / ١	عبيد الله بن سعيد أبو قدامة السرخسي
٥٢٦، ٥٧٤، ٥٨٢، ٥٨٣، ٦١٣	١١٨ / ١	عبيد الله بن عبد الرحمن بن موهب
٧٧٨، ٧٧٤، ٧٥٤		عبيد الله بن عبد الله بن عتبة
عثمان بن أحمد الدقاق ٢٤٩ / ١، (٥٨٥-	١٥١، ٩٨ / ٢	ابن مسعود
٥٨٦)	٢١، ٨ / ٢	عبيد الله بن عبد الله بن عمر
عثمان بن إسماعيل بن بكر السكّري ٧٤٠ / ١	٣٢٧، ١٤٨ / ١	عبيد الله بن عمر العمري
عثمان البتي ١٠٦ / ١، ٥٩٤-٥٩١	١١٣، ١١١ / ٢، ٨٣٥، ٦٢٢، ٦١٨	
٢١٦، ٢١٥، ٩٧ / ٢	١٢٢، ١٢١، ١١٧، ١١٤	
١٠٦ / ١	٣٦٥ / ١	عبيد الله بن عمر الواعظ
عثمان بن جعفر بن محمد السبيعي ٣٦٥ / ١	١٦٠ / ١	عبيد الله القواريري
عثمان بن الحكم ٢٥٩ / ٢		عبيد الله بن محمد بن حمدان = ابن بطة
ابن عثمان بن سعيد ٢٨٤ / ١		العكبري
عثمان بن سعيد الدارمي ١٠٦-١٠٨ / ١	٨١٢ / ١	عبيد الله بن معاذ
١١٠، ٢٥٦، (٥٨٧-٥٨٦)، ٦٣٧	٢٩٦ / ١	عبيد الله بن المغيرة بن معيقب
٦٢، ٥٣، ٥١، ٤٨ / ٢، ٦٤٧، ٦٣٨	٩٧، ٩٦ / ١	عبيد الله بن موسى العبسي
٣٣٥	٤٤١، ١١٩ / ٢	
عثمان بن أبي شيبة ٣٨٧، ٣٦٣ / ١، ٣٢ / ٢	١٢٦ / ٢	أبو عبيدة بن الجراح

ابن عدي الجرجاني ١٠٦/١، ١٥١،

١٥٣، ١٧٤، ١٩٦، ١٩٧، ٢١١،

٢١٦، ٢١٧، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٩،

٢٩٠، ٣١٢، ٣٢٥-٣٢٧، ٣٤٠،

٣٧٠، ٣٧٦، ٣٩٩-٤٠١، ٤٠٦،

٤١٤، ٤٢٧، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٩٩،

٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٤، (٥١١-٥١٢)،

٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٦٩،

٦١٦، ٦٣٣، ٦٩٤، ٧٣٧، ٧٣٨،

٧٥٥، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٧١، ٧٩٤،

٧٩٥، ٨٠٠-٨٠٢، ٨٠٤-٨٠٧،

٨٢٦-٨٢٩، ٨٣١، ٨٣٧، ٨٣٨،

٨٤٣، ٨٤٥، ٨٥٠، ٢٠/٢، ٢١،

١٥٨، ١٦٥، ٢٥٨، ٢٦٠،

ابن العرّاد ٧٦٨/١

العراقي (عبد الرحيم بن الحسين) ٨٠/١،

١٠٠، ١٠٢، ١٩٥، ٦٥٣، ٤١/٢،

أبو العرب التميمي الصقلي ٣٧٩/١

ابن عربي الطائي ٣٨٠/٢

ابن العربي المالكي ٣٩٣، ٢٦٤/٢

عرعرة بن البرند ٣٤٨، ٣٤٧/١

أبو عروبة الحرّاني الحافظ ٨٠٠/١

عروة بن الزبير ٢٤٤/١، ٥٠٤،

٣٣، ١٦٤، ١٦٥، ٢٢٩-٢٣٢،

عثمان بن صالح السهمي ٨٠٦/١

١٤٢، ١٤١/٢

عثمان بن عروة بن الزبير ٨٤٢، ٨٤١/١

عثمان بن عفان ١٠٨، ٩٨/١

١٠٩، ١٦٥، ١٧٥، ٢٩٣، ٢٩٧،

٤١٢، ٤١٣، ٦٦٤، ٦٦٦، ٦٨٠،

٨٤٨، ٣٩/٢، ٤٥، ٤٧، ٥٩، ٩٠،

١٥٦، ٢١٥، ٢٢٣-٢٢٨، ٢٢٥،

٢٦٦، ٥٣٤،

عثمان بن غياث ٣٧٤/١

أبو عثمان المازني ٦٩٣/١

عثمان بن مظعون ٢٨٠/٢

أبو عثمان النهدي ٣٥٢/١

عثمان بن الهيثم ٥٣٥/١

عثمان بن الوليد الأحنسي ٢٠٦/٢

العجلي ١١٩، ١١٣/١

١٢٣، ٣٤٣، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٨٢،

٣٨٧، ٤١٤، ٤٢٥، ٤٣١، ٤٦٦،

٤٧٤، ٦٣١، ٦٤٧، ٧٦٨، ٨٢٤،

٨٢٥، ٨٢٧، ٨٤٤، ٥٣/٢، ٥٥،

١١٩، ١٥٨، ٢٢١، ٢٥٧،

عدنان (أبو قريش) ٦٧٥/١

٣٢٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٤٠٨، ٥٥٧،

١٤٩، ١١٥/٢

١٤٣/٢ أم عفيف الهذلية

١٣٢-١٣٠/٢ عقبة بن أوس

ابن عقدة = أحمد بن سعيد بن عقدة الكوفي

١١١/١ عُقيل بن خالد الأيلي

العقيلي ١/١، ٢٦٨، ٣٠٥، ٣١١، ٣٦٢،

٣٦٤، ٦٣٦، ٧٢٦، ٧٤٢، ٧٤٧،

(٧٧٨)، ٨٠٤، ٨٢١، ٢/٢، ٢٠٣، ٢٢٠،

١٤٠/١ عكرمة بن خالد

عكرمة مولى ابن عباس ١/١، ١٠٢، ١٢٩،

٣٧٤، ٣٧٥، ٦٣٣، ٦٣٤، ٧٦٦،

٤٦/٢، ٦٣، ٧٦، ٩٧، ٩٨، ١٤٣،

١٦٩، ٢٤١، ٤٤٢، ٤٥٢،

العلاء بن الأسود بن جارية ٢/٢، ٢٠٨،

أم العلاء بنت الحارث الأنصارية ٢/٢، ٢٨٠،

العلاء بن عبد الجبَّار ١/١، ٥٣٦، ٥٣٥،

العلاء بن عبد الرحمن الحُرقي ١/١، ٢٥٦،

أبو العلاء الواسطي =

محمد بن علي الواسطي

أبو علقمة القروي الصغير ١/١، ٤٢٧،

علقمة بن قيس النخعي ١/١، ١٤١، ٢/٢، ٣٢-

٣٥

٥٠٩، ٨٤١، ٥٥/٢، ٥٦، ٩٨،

١٨٩، ١٩٢، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٦-

٢٢٩، ٢١٥، ٢٠٨

ابن عساكر ١/١، ١٨٧، ٢٢٦،

٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٣٣٠، ٣٩٩،

٥٧٩، ٥٧٨

العسَّال الحافظ ١/١، ٥١٧، ٥١٨،

عصام بن يزيد الأصبهاني «جَبْر» ١/١، ٥٣٣،

٥٣٧

عضد الدين الإيجي ٢/٢، ٣٣٩، ٣٤٤،

٣٤٦-٣٤٨، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٨٨،

٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٨،

عطاء الخراساني ٢/٢، ٢٢٤،

عطاء بن أبي رباح ١/١، ٣٠٦، ٣٥٧،

٣٥٨، ٣٧٤، ٤٢٥، ٦١٠، ٢/٢، ٦٢،

٦٣، ٦٥، ٩٧، ٩٨، ١٦٠، ١٦١،

١٦٤-١٧٠، ١٨١-١٨٣، ١٨٥،

٢٢٠، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٣،

عطاء بن السائب ١/١، ٧٠٨،

عطاء بن أبي مروان ٢/٢، ٢٦٩،

عطية بن عبد الرحمن الثقفي ٢/٢، ٢٢٣،

عطية بن مقسم ٢/٢، ٢٢٣،

عَفَّان بن مسلم ١/١، ٣٢٠، ٣٢١،

٥٤٦/١	أبو علي بن خاقان	٢٤٥/٢	علقمة بن وقاص الليثي
٤٥٤/٢	علي بن داود القنطري	٧٩٢/١	علي بن إبراهيم النجاد
٨١٨، ١٢٠/١	علي بن زيد بن جدعان	٦١٣، (٥٨٧)/١	علي بن أحمد الرزاز
٧٨١، (٥٩٦)/١	علي بن زيد الفرائضي	٧٥٤، ٧٥٣	
٢٠٨/٢	علي بن شيبه السدوسي	(٥٨٨-٥٨٧)/١	علي بن إسحاق بن زاطيا
١٥٤، ١٥٣/١	علي بن صالح الأنماطي	٨٠٥/١	علي بن بحر بن برّي القطان
١٨٥، ١٨٢/٢	علي بن صالح بن حي	٤١٦، ٤١٥/١	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		٥١٠/١	ابن علي النيسابوري
٥٠٤، ٥٠١، ٤٩٨، ٤٦٧، ٣٠٥		٨٢٨، ٦٢٠-٦١٨	
٥٥٦، ٥٥٥، ٥٤٩، ٥٠٧، ٥٠٥		١٨٣/٢	علي بن حجر السعدي
٧٥٠، ٦٩٦، ٦٨٢، ٦٦٣، ٦١١		١٤٧، ٧٤/١	علي بن حرب الموصلبي
-٤٤، ٤١/٢، ٨٥٠، ٨٤٩، ٧٨٤		١٢٠/٢، ٣٥٣/١	علي بن الحسن بن شقيق
٦٢، ٥٩، ٥٨، ٥٢-٥٠، ٤٨، ٤٦			علي بن الحسن بن العطار المخزومي
١٥٦، ١١٨، ١١٢، ١٠١، ٩٣		٤٢٠، ٤١٧/١	
٢٦٦، ٢٦٠، ٢٢٨، ٢٢٦، ٢٢٥		٤٦٥/١	علي بن الحسن الهسّنجاني
٣١٨، ٢٦٩		٩٩، ٩٨/٢	علي بن الحسين «زين العابدين»
٤٥٥، ٤٥٤/٢	علي بن أبي طلحة	٥٠٠/١	علي بن الحسين بن الجنيد
٤٥٨		٨٢٨/١	علي بن الحسين بن حبان
(٥٩٨-٥٩٧)/١	علي بن عاصم	٤٢٠، ٤١٧/١	علي بن الحسين الرّصافي
٨٣٨، ٨٣٧		٦٠٠/١	علي بن الحسين بن الوليد
٢٦٥، ٢٦٤/١	علي بن عبد العزيز البغوي	٥٥٧-٥٥٤/١	علي بن حمزة البصري

٢٦٨، ٣٢٩، ٣٦٤، ٣٨٢، ٤٠٣،
 ٤٠٧، ٤٠٩، ٤٨١، ٥١٥، ٥١٦،
 ٥٥٧، (٥٩٨-٦٠٣)، ٦١٧، ٦٣٠،
 ٦٣١، ٦٩٧، ٧١٢، ٧٢٣، ٧٤١،
 ٧٤٧، ٧٦٨، ٧٨٤، ٨١٩-٨٢١،
 ٣٢/٢، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٦٢، ١١٣،
 ١٥٨، ١٧٥، ١٧٦، ٢٢٦
 علي بن مهران الرازي (٦١٥-٦١٦) / ١
 علي بن موسى ابن الرزاز (٧٥٣-٧٥٧) / ١
 علي بن ميمون الرقي ٢١/٢
 علي بن نزار بن حبان (٦٣٣، ٦٣٤) / ١
 علي بن أبي هاشم ٣٦٨ / ١
 أبو علي الهروي (٦٢٠، ٦٢١) / ١
 علي بن ياسر ٥٣٢ / ١
 عمار بن زريق (٦١٦-٦١٧) / ١
 ابن عمار الموصلي الحافظ = محمد
 ابن عبد الله بن عمار الموصلي
 عمار بن ياسر ١٦ / ١
 عمارة بن عامر (٨٣٣، ٨٣٤) / ١
 ابن أبي عمر = محمد بن أبي عمر العدني
 عمر بن أحمد بن إبراهيم العبدي (٧٧٥) / ١
 عمر بن الحسن الشيباني القاضي
 «ابن الأشثاني» (٦١٧-) / ١
 ٧٨٦، (٦٢٤)

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 (٦١٢-٦١٣) / ١
 علي بن عمر بن محمد المشتري ٦١٢ / ١
 علي بن عيسى الوزير (٤٥٨-٤٥٩) / 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 السواق (٦١٤-) / ١
 (٦١٥)
 علي بن محمد بن نصر (٣٠٠، ٣٠١) / ١
 ٧٣٨
 علي بن محمد بن ينال العكبري (٥٧٧) / ١
 ٥٧٨
 علي ابن المديني (٤٢، ١٣٤) / ١
 ١٥٢، ١٦٠، ١٦٨، ١٩٠، ١٩٦

عمر بن حفص بن غياث	٤٠٠/١	عمر بن قيس الماصر الكوفي/١	٣١٤، ٣١١
عمر بن حماد بن أبي حنيفة	٤٤٢، ٤١٧/١	عمر بن قيس المكي	٦٢٤-٦٢٥/١
٨٥٠		عمر بن محمد البحيري	٦٤٨، ١٥٦/١
أبو عمر ابن حيويه = محمد بن		عمر بن محمد بن عمر الفياض	٦٢٥/١
العباس الخزاز		عمر بن محمد بن عيسى السدابي	٦٢٥/١
عمر بن الخطاب	١٣٨، ٣٧/١	عمر بن مختار البصري	٨٠٤/١
١٦٥، ٢٩٥، ٥٦٦، ٥٩١، ٦٠٠		عمر بن المسلم	٥٥٢، ٥٤٩، ٥٤٨/١
٦٠٣، ٦٣٤، ٦٦٤، ٦٦٦، ٦٧٠		عمر بن مطرف أبو الوزير	٧١٨/١
٦٨٠، ٦٨٢، ٧٨٤، ٨٠٣، ٨٠٤		أبو عمر بن مهدي	٣٩٠/١
٨٠٧، ٣٩/٢، ٤٥، ٤٨-٥٠، ٩٧		عمر بن نافع الثقفي	١٠٦/١
٩٨، ١١٢، ١٢١، ١٢٢، ١٢٦		عمر بن نافع مولى ابن عمر	١٠٦/١
١٣٧، ١٤٢، ١٥١، ١٥٢، ١٥٦		عمر بن الهيصم البزاز	٤٩٩/١
١٥٨، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٢		عمران (والد موسى وهارون)	٦٧٤/١
٢٤٥، ٢٦٦، ٢٧٠، ٣١٨، ٣٨٤		عمران بن حصين	٢٨٠، ٤٦/٢
٥٦٢، ٣٨٥		عمران بن حطّان	٧١٦، ٧١٥/١
عمر بن أبي ربيعة	٦٨٥، ٤٥/١	٣٧٤/٢	
عمر بن الرّمّاح	٥١٢/١	عمران بن عبد الرحيم الأصبهاني	٣٠٩/١
أبو عمر الزاهد «غلام ثعلب»	٦٩٤، ٦٩١/١	٣١٠	
عمر بن سعد القراطيسي	٤٦٣/١	عمران بن عويمر	١٤٧، ١٤٤، ١٤٣/٢
عمر بن عبد العزيز	١٧٦، ١٧٥، ١١٦/١	عمران بن عيينة	٣٤٦/١
٢٦٧، ٢٦٦، ٢١٥، ١١٣، ٩٧/٢		عمران بن موسى الطائي	٦٢٦-٦٢٧/١
عمر بن عبيد الطنافسي	٣٤٦/١	عمران بن موسى القروي	٤٥٠، ٤٤٨/١
عمر بن عطاء بن وراز	١١٩/١	عمران بن ميسرة	٢٠٢/٢

عمرو بن أبي عمرو المخزومي ٣٧٤/١

عمرو بن قيس المُلّائي ٧٥/١

عمرو بن لحيّ ٦٧٦، ٦٧٥/١

عمرو بن مُرّة الجملي ٦١١، ٣٧٨، ٣١٤/١

عمرو بن مرزوق الباهلي ١٠٢/١

عمرو بن مسعود الأسدي ٤٥٦/٢

عمرو بن هرم ٩٨/٢

عميد الدين الوزير ٥٦٤/١

ابن العميد أبو الفضل الوزير ٥٠٨/١

عنبسة بن خالد ١٩٥/١ (٦٢٩-٦٢٨)

ابن أبي العوّام ٤٣٢، ١٧١/١

٤٣٣، ٤٦٩، ٤٧٠، ٥٢٤، ٥٩٥

٦٤٤، ٦٤٣، ٦٣٦

العوام بن حوشب ١١٤/١

أبو عوانة الإسفراييني ٤٤١، ١٤٩/١

٧٤١-٧٤٣، ١٩٨/٢، ١٩٩

أبو عوانة الشكري = الوضّاح بن عبد الله

ابن أبي العوجاء ٤٠٦/١

عوف بن أبي جميلة الأعرابي ٦٢٣/١

عوف بن مالك ٨٢٩، ٣٩١/١

عُويم الهذلي ١٤٣/٢

عيّاش بن الوليد الرقام ١٦٥/٢

عياض القاضي ٣٥١/١

أبو عمرة الأنصاري ١٢٤/٢

عمرة بنت عبد الرحمن ١٨٧/٢-١٩٠،

١٩٣، ١٩٧، ٢٠٠-٢١٤، ٢٢٤

عمرو بن تميم بن عُويم الهذلي ١٤٣/٢

عمرو بن الحارث المصري ٨٣٣/١

١٧٨/٢، ١٤١/٢

أبو عمرو بن حمدان ٥٢٤/١

أبو عمرو الخفاف الحافظ ٧١٧/١

أبو عمرو الداني ٧٣٤، ٥٤١/١

عمرو بن دينار جمحي ٤١٥، ١٣٨/١

٦١٠، ٨٤٥، ١٣٨/٢-١٤٢، ١٦٨

٢٣٩-٢٤٥، ٢٥٣-٢٥٧، ٢٦٢

٢٦٣

عمرو بن دينار مولى آل الزبير ٨٠٧/١

عمرو بن سعيد بن سلّم الباهلي ٨٥٢/١

عمرو بن شعيب ١٠٣، ٨١/٢

١٦٦، ١٦٨-١٨٠، ٢٢٠

أبو عمرو الشيباني ٤٥٦/٢

عمرو بن عبيد المعتزلي ٤١/١، ٢٧١-

٥٦٦، ٢٧٣

عمرو بن عثمان الأموي المدني ٨٠٠/١

عمرو بن علي الفلاس الصيرفي ١/١ (٦٢٦)،

٧٢١، ٧٢٢، ٨٠٩، ٥٦، ٥٤/٢

ابن الغلابي = المفضّل بن غسان الغلابي	٣٣٢ / ٢ ، ٨ / ١	عيسى عليه السلام
أبو الغنائم النرسي	٥٣٧ ، ٥٣٦ ، ٤٥١ ، ٣٩٣	
غورك بن جعفر	١٦٧ / ٢	عيسى بن أبان الفقيه
غيث بن علي الأزمنّازي	٣٣٢ / ١	عيسى بن أحمد بن عثمان الهمذاني
الفارابي	١٨٧ ، ١٨٣ / ١	عيسى بن أبي بكر الأيوبي
ابن فارس	٢٧٧ ، ٢٣٣ ، ٢٣٢ ، ٢٢٣ ، ١٨٨	
الفارسي أبو علي	٩٥ / ٢ ، ٧١٣ ، ٤٥٧ ، ٢٧٨	
فاطمة عليها السلام	٧٧٩ / ١	عيسى بن عامر
فتح بن سُخْرُف الكشي	٢٢٠ / ٢	عيسى بن أبي عزة
أبو الفتح بن القوّاس		عيسى بن موسى العباسي (والي كوفة)
فخر الدين الرازي	٣٣٨ / ١	
٣٣٦ / ٢ ، ٧١٥ / ١		عيسى بن يونس بن أبي إسحاق
٤٢٥ ، ٤٢٣ ، ٣٧٤ ، ٣٦٩ ، ٣٣٨		١٣٨ ، ١٢٢ / ٢ ، ٨٣١ ، ٨٣٠ ، ٨٢٩
٤٩٤ ، ٤٩٢ ، ٤٩١ ، ٤٨٨ ، ٤٨٥		أبو العيناء
٤٩٥ ، ٤٩٨ - ٥٠٢ ، ٥٠٤ ، ٥٠٨		٥٥٩ / ١
٥١١		العيني
ابن الفراء الحنبلي	٧٥٢ ، ٧٤٨ ، ٦٦٥ ، ٣٠٤ ، ٣١ / ١	أبو عيينة بن محمد ابن أبي صفرة
٥٧٩ / ١	٦٨٥ / ١	٨٠٤ / ١
الفراء النحوي (يحيى بن زياد)		غالب القطان
ابن الفرات البغدادي الحافظ	٣١٣ / ١	غالب أبو الهذيل
١٧٧ / ١		الغزالي
٦١٣ ، ١٧٨	٣٦٠ ، ٣٥٩ / ٢ ، ١٨٣ / ١	
ابن الفرات الوزير	٣٦٢ - ٣٧٢ ، ٣٨٠ ، ٤٥٠ ، ٤٧٣	
٥٠٤ / ١	٥٤٧ - ٥٤٥ ، ٥٤٢ - ٥٣٩	
فرج بن فضالة		
١٢٦ / ٢		
الفردق	٣٢٥ / ١	أبو غسان الكوفي
٤٥٠ / ١		الغطريفسي = محمد بن أحمد بن
ابن الفرضي الحافظ		الحسين الغطريفسي
٣٥١ ، ١٧٨ / ١		
٦٩٤ ، ٥٤٠		

القاسم بن أمية ٤١٣/١

أبو القاسم بن بشران ٤١٩/١

أبو القاسم البغوي = عبد الله

ابن محمد بن عبد العزيز البغوي

أبو القاسم التنوخي = علي

ابن محسن التنوخي

القاسم بن حبيب ٨٤٦، (٦٣٥-٦٣٢)/١

أبو القاسم الحجازي ٦٥٨/١

القاسم بن ربيعة ١٣٤، ١٣٠/٢

القاسم بن سلام ٣٢٥، ٢٨٢/١

١٥٢، ١٣/٢، ٦٩٣، ٣٤٩، ٣٢٧

أبو القاسم ابن السمرقندي الحافظ ٥٧٨/١

أبو القاسم السمناني ٣٠٤/١

القاسم بن أبي صالح ٥٣٩، ٤٥٦/١

القاسم أبو عبد الرحمن الشامي ١١٩/١

القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن

مسعود ٢٢٣، ٢١٧، ٩٨/٢

القاسم بن عبد الملك ٥٢٣/١

القاسم بن عثمان ٨٠٨، (٦٣٧-٦٣٥)/١

القاسم العمري ٦٣٨، ١٠٨، ١٠٧/١

القاسم بن محمد بن أبي بكر ٣٨٢/١

٩٨/٢

القاسم بن محمد بن حميد

المعمري ١٠٨، ١٠٧/١، (٦٣٧)-

(٦٣٨)

فرعون ٤٨٠، ٣٠٥، ٢٩١/٢

الفرغاني ٤٥٩/١

الفسوي الحافظ = يعقوب بن سفيان

فضالة بن عبيد ٣٩١/١

ابن الفضل الأزرق القطان ٢٦٩، ٢٤٩/١،

٤٨٧، ٣١٩

الفضل بن موسى السنياني ٧٤٩، ٧٤٧/١،

٦/٢

فضلك الرازي ٤٥٤/١

فضيل بن عياض ٢١١، ١٧٠، ١٤٨، ١٠٩/١

فطر بن خليفة ٧٨٧، ١٠٩، ١٠٨/١

فليح بن سليمان ٤٠٥، ١١٩/١

٧٨٠، ٤٥٠، ٤٤٩

فليح بن محمد بن المنذر بن الزبير ١٢٣/٢،

١٢٤

فهد بن سليمان النخاس ١٨٤، ١٨١/٢

فهد بن عوف أبو ربيعة ٤٠٢، ١٥٣/١

(٦٣١-٦٢٩)

ابن أبي الفوارس ٣٢٨، ١٨١/١

٣٣٢، ٥٨١، ٥٨٢، ٧٢٧، ٧٢٨

٧٨٦

ابن فورك ٥٣١/٢، ٤٠٤، ٤٢/١

فيض بن إسحاق ٦٢٧/١

قارون ٥٠٧/١

القاسم بن أصبغ ١٦٦، ١٦٥/٢، ٣٥١/١

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 الرِّحَال
٦٩١/١	قطرب (محمد بن المستنير)		ابن قانع = عبد الباقي بن قانع
٦٩٠، ١٥٧/١	ابن قطلوبغا	٦٢٢، ٦١٨/١	قبيصة بن عقبة السوائي
٤٥٧/١	قَطْن بن إبراهيم أبو مسدّد	١٦٧/١	قبيصة بن وقاص
	(٦٤٠-٦٣٨)	٢٤٧/١	أبو قتادة الأنصاري
٤٣٢/١	أبو قطن عمرو بن الهيثم البصري		أبو قتادة الحراني = عبد الله بن واقد الحراني
	٤٧٢		قتادة بن دعامة ١/٣٩، ٤٠، ١١٤، ١٤٠،
٤٥٧/١	قطن بن نُسير	-١٤٧/٢، ٧٨٤، ٤٤٣، ٢٨٢، ١٤٢	
	القطيعي = أحمد بن جعفر بن	٤٤٢، ٣٠٣، ٢٢٤، ٢٢٢، ١٤٩	
	حمدان القطيعي	٨٢، ٧٨، ٤٢/١	ابن قتيبة الدِّينَوْرِي
٨٥٢، ٥٥٤/١	أبو قلابة الجرمي	١٥٥/٢، ٦٩١، ٥٨١، ١٦٦، ١٦٢	
	٢٤٤، ١٤٨/٢	٢٦٣، ١٠٨/١	قتيبة بن سعيد الثقفي
	أبو قلابة الرَّقَاشِي = عبد الملك بن محمد	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 الربيع الأَسدي	١١٤/١	قدامة بن وَبْرَة
	(٦٤٠)	٥٠٨/١	القَرَّاب (إسحاق بن إبراهيم الهروي)
٣٧٧، ١٣٨/١	قيس بن سعد المكي	٢٢، ١٨، ١٧/٢	أبو قَرَّة موسى بن طارق
	٢٥٧-٢٥٣، ٢٣٩/٢	٢٧/٢، ٧٥١/١	القرطبي أبو العباس
٢٤٨/١	ابن القيم	٦٧٦، ٦٧٥/١	قريش بن كنانة

٤٣٧، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٧٨، ٤٨٤
٤٩٨، ٥١٩، ٦٦٥-٦٦٧، ٦٦٩
٦٧١، ٦٧٩، ٦٩٠، ٦٩٣، ٦٩٤
٦٩٨، ٧٠٣، ٧١٦، ٧٢٠، ٧٤٠-
٧٤٢، ٧٤٤، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٥٢
٧٦١، ٧٦٢، ٧٧٢، ٧٩١، ٨١٦
٨٢٢، ٨٣٨، ٨٤٣، ٨٤٩، ٥/٢
٤١، ٤٥، ٤٧، ٦٠، ٦١، ٨١-٨٣
٢٥٤، ٢٧٠، ٣٣٤، ٣٤٠، ٥٥٥
٥٥٧، ٥٥٨، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٣
٥٦٤، ٥٧٢، ٥٧٤

اللالكائي ٤٨٣، ٤٨١، ٣٦٣، ٣٣٤/١
أبو لهب ٦٦٦، ٦٦٤، ٤١/١
ابن لهيعة ٢٠٩/٢، ٧٧٦/١
الليث بن حماد الإصطخري ٦٠٦/١
الليث بن سعد ٢٩٥، ٢٩٤/١
٥١١، ٦٢٩، ٦٤٤، ٦٤٥، ٧٧٦
٢٦٧، ٢٦٦، ٢٣٩، ١٩٨، ٨٨/٢
أبو ليلى (أمير أصبهان) ٥٠٥، ٤٩٩/١
٥٠٩، ٥٠٦

ابن أبي لىلى = محمد بن
عبد الرحمن بن أبي لىلى

ابن كادش ٢٣٥، ٢٣٤/١
أبو كامل الجحدري ١١٥/٢
أبو كبشة الأنماري ١٢٤/٢
ابن كثير (المفسر) ١٧٨/٢، ٣٤٠/١
كثير بن خنيس ٢٠٨/٢
كثير بن شَنْظِير ٣٥٦/١
الكُدَيْمي = محمد بن يونس الكُدَيْمي
الكرابيبي = الحسين بن علي الكرابيبي
أم كرز ٣٨١/٢
ابن كُرْكُرَة ٥٠٠/١
كريمة بنت أحمد المروزية ٢٢١/١
الکسائي ٦٨٤، ٦٧٨، ٢٣٣/١
كعب الأحبار ٨٠٤/١
كعب بن مالك الأنصاري ٣١٠/٢
الکلبی = محمد بن السائب الکلبی
ابن الکلبی = هشام بن محمد بن السائب
کلب بن شهاب الکوفي ٦٠، ٥٨/٢
کنانة بن خزيمه بن مدرکه ٦٧٦، ٦٧٥/١
الکوثري^(١) ٣٩، ٩، ٣/١
١٢٢، ١٦١، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٢
٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٣، ٣٤٥، ٤٠٨

(١) هذه أرقام الصفحات التي ذكر فيها باسمه، وإلا فهناك أضعاف هذه ذكر فيها بـ «الأستاذ».

١٧٤/٢	أبو مالك الجَنَبِي	٥٥٣/٢	الماتريدي أبو منصور
٦٩١/١	ابن مالك الجَيَّانِي (صاحب الألفية)	٥٣٣ ، ٤٢٣ ، ٣٨٨/١	ابن ماجه
٤٠/٢	مالك بن الحويرث	٥١٨ ، ١٢٧ ، ١١٥/٢	
٤٠٠/١	مالك بن سَعِير	٥٦٣ ، ٣٩٨ ، ٢٣٨/١	ابن ماكولا
٦٤١/١	مالك بن أبي عامر الأصبحي	١٨ ، ١٧/١	مالك بن أنس
	ابن مالك القطيعي = أحمد بن	١١١ ، ٧٥ ، ٥٣ ، ٣٦ ، ٢٧-٢٤ ، ٢٠	
	جعفر بن حمدان القطيعي	١٣٢ ، ١٢٩ ، ١٢٥ ، ١٢١ ، ١٢٠	
٢٣٧ ، ٢٢٢/١	المؤتمن الساجي	-٢٥٨ ، ٢٥٦ ، ٢٥٣-٢٥٠ ، ٢٤٣	
١١٨ ، ٩٤/١	مؤمل بن إسماعيل	٣٢٧ ، ٣١١-٣٠٧ ، ٢٧٥ ، ٢٦١	
-٨١٢ ، ٦٢٤ ، ٥٣٠ ، ٤٧٣ ، ١٢٠		٣٥١ ، ٣٣٩ ، ٣٣٧-٣٣٥ ، ٣٢٩	
٢١٢/٢ ، (٨١٣)		٤٩٤ ، ٤٨٦ ، ٤٤١ ، ٣٧٦ ، ٣٧٥	
(٨١٦-٨١٣)/١	مؤمل بن إهاب	-٥٣٧ ، ٥١٣ ، ٥٠٨ ، ٥٠٣ ، ٥٠٢	
٤٣٠/١	المأمون (ابن هارون الرشيد)	٥٥٩ ، ٥٥٣ ، ٥٤٩ ، ٥٤١ ، ٥٣٩	
٣٣٥/٢ ، ٥٥٩ ، ٥٣١ ، ٤٣٦ ، ٤٣٤		-٦٠٥ ، ٦٠٣ ، ٥٩٤ ، ٥٨٣-٥٨١	
٧٤٩/١	مأمون بن أحمد السلمي	-٦٤١ ، ٦٢٧ ، ٦٢١ ، ٦١٨ ، ٦٠٧	
٢٢٧/١	مبارك بن أحمد الأنصاري	٦٦٥ ، ٦٦٤ ، ٦٥٢ ، ٦٥١ ، (٦٤٧	
٨٥٢ ، ٦٤٢/١	المبرد	٧٥١ ، ٧١٣ ، ٧٠٩ ، ٧٠١ ، ٦٩٩	
٦٢/١	المتنبي	٨٠٨ ، ٨٠٧ ، ٨٠٤ ، ٨٠٣ ، ٨٠٠	
	المتوكل جعفر بن المعتصم بن الرشيد	٦/٢ ، ٨٤٠-٨٣٨ ، ٨٣٦ ، ٨١١	
٥٤٧ ، ٥٤٦/١		٩٧ ، ٩٣ ، ٩١ ، ٥٦-٥٣ ، ٤٤ ، ٤٢	
١٢٥/٢	مجالد بن سعيد	١٧٩ ، ١٥٨ ، ١٤٥ ، ١١٤ ، ٩٨	
٣٥٤ ، ٢٧٢/١	مجاهد	٢١١ ، ٢٠٦ ، ٢٠٥ ، ٢٠٠ ، ١٨٠	
-٤١ ، ١٦ ، ٨/٢ ، ٦٢٤ ، ٦٢٣ ، ٣٥٥		٢٦٦ ، ٢٤٩ ، ٢٣٩ ، ٢٢٤ ، ٢١٣	
١٧٥ ، ١٦٦ ، ١٢٥ ، ٩٨ ، ٩٧ ، ٤٣		٢٧٣	

محمد بن أحمد بن الحدّاد الفقيه ٨٣٤/١

محمد بن أحمد بن الحسين

الغُطريفِي الحافظ ١٩٧/١، ٢٠٣،

(٦٥٤-٦٥٤)، ٧٧٦، ٧٧٥

محمد بن أحمد بن أبي خيشمة ٢٨٨/١،

٧٨٦، ٦١٩، ٢٨٩

محمد بن أحمد بن رزق ١٨١/١، ١٩٤،

٢٤٩، ٢٦٣، ٢٧١، ٣٨٥-٣٨٣،

٤١٩، ٤٨٣، ٤٨٧، ٥٤٨، ٥٥٠،

٥٥١، (٦٥٤-٦٥٥)، ٧٢٨، ٧٤٢،

٧٤٥، ٧٦٩، ٧٩٢، ٧٩٣

محمد بن أحمد بن سماعة ٢٩٢/١

محمد بن أحمد العامري أبو عاصم ٢٦١/١

محمد بن أحمد بن عبد الله العامري ٧٧٦/١

محمد بن أحمد بن عصام ٧٤٥/١

محمد بن أحمد بن محمد بن

جعفر الأدمي ٦٥٥-٦٥٧/١

محمد بن أحمد بن محمد

ابن حسنون النَّرسي ٧٨٤/١

محمد بن أحمد بن يعقوب ٦٢٠/١

محمد بن إدريس (وزّاق

الحميدي) ٧٠٥، ٦٥٨/١

محمد بن أبي الأزهر ٣٤١/١، (٧١٤)

١٨١-١٨٣، ١٨٥، ٢٢٠، ٢٢٤،

٢٥٣، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٨

مجمّع بن جارية ١١٨، ١٠٤/٢

مجمّع بن يعقوب بن مجمّع ١٠٩/٢

محارب بن دثار ٤٤/٢، ١٦٨/١

المحاريبي (عبد الرحمن بن محمد) ١٧١/٢،

١٧٢

محاضر بن المورّع ١٢٥، ١٢٢/٢

محبوب بن موسى الفراء ٥٨٦/١، (٦٤٧)،

٨٤٨، ٧٩٩

ابن محرز ١٥٩/١

مُجَلِّ بن مُحرز ٣١٣، ٣١٢/١

المَحَلِّي ٧٣/١

أبو محمد (?) ٨٥٣/١

أبو محمد (صحابي أوجب الوتر) ٣٩٦/٢

محمد بن إبراهيم البوشنجي ٦٥٩/١

محمد بن إبراهيم التيمي ٢٤٥/٢

محمد بن إبراهيم بن جناد المنقري

٦٤٨-٦٥٠، ٧٦٩/١

محمد بن إبراهيم الدَّيْلبي ٥٢٣/١

محمد بن أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي

٢٠٦/١

محمد بن أحمد التيمي (?) ٧٧٦، ٧٧٥/١

٣٩٥/١	محمد بن بشر الزُّبَيْرِي	٧٧٦/١	محمد بن أسامة الأسامي
١٢٢/٢، ٦٣٤/١	محمد بن بشر العبدي	٦٤٤/١	محمد بن إسحاق السَّرَاجِ الثَّقَفِي
١٨٩/١	محمد بن أبي بكر المقدَّمِي	٧٦٥، ٦٤٥	
٥٣١/٢		١١١، ٤٦/١	محمد بن إسحاق المطلبي
٦٩٠/١	محمد البليبي	٢١، ٢٠، ١٦/٢، ٦٤١، ١٢٩	
١٠٥/١	محمد بن ثابت البناني	١٦٠، ١٦١، ١٦٤-١٦٧، ١٦٩-	
١٠٥/١	محمد بن ثابت العبدي	١٧٥، ١٧٧، ١٧٨، ٢٠١، ٢٠٣	
١٧٤/١، ٧٢٤-	محمد بن جابر اليمامي	٢٠٦، ٢٤٥، ٢٤٦، ٤٧٨، ٤٨٠	
٣٢-٣٠/٢، (٧٢٧)		٦١٨/١	محمد بن إسماعيل الترمذي
٦١٢/١، (٧٢٧)	محمد بن جعفر الأدمي	٨٣٣، (٧١٧)، ٦٢١	
٧٤٢، ٧٤١		١٨٩، ١٨٨/١	محمد بن إسماعيل التمار
٧٧٥/١	محمد بن جعفر الأسامي (?)	٢٥٠، ٢٤٩	
٤٦٩/١	محمد بن جعفر «ابن الإمام»	١٦١/٢	محمد بن إسماعيل الفارسي
(٧٢٨)/١	محمد بن جعفر الأنباري	٣٩٠/١	محمد بن إسماعيل الورَّاق
(٧٢٩-٧٢٨)/١	محمد بن جعفر الراشدي	٤٢٤، ١٥٦/١	محمد بن أعين أبو الوزير
٣٣٢/١	محمد بن جعفر المَطِيرِي	(٧٢٠-٧١٨)	
٢٤١، ١١٢/٢	محمد بن جعفر الهدلي	٥٢٩/١	محمد بن أيوب الذارع
٧٩٥، ٧٩٤/١	محمد بن الجهم السَّمَرِي	٤٥٦/١	محمد بن أيوب بن الضَّرِيْس
أبو محمد الحارثي = عبد الله بن		٥٤٠، ٥٣٩	
محمد بن يعقوب		٥٧٠/١	محمد بن أيوب بن المعافى البَرَّاز
٦٢٤، ٦٢٣/١	محمد بن حبيب الجارودي	٥٤٠، ٥٣٩/١	محمد بن أيوب بن هشام
-٢٤٩/١	محمد بن الحسن الشيباني	(٧٢٤-٧٢٠)/١	محمد بن بشار «بندار»
-٢٧٥، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٣		٧٣٦/١	محمد بن بشر الرقي

٢/١١٤، ١١٥، ١٢١، ١٢٢، ٢٥٠،

٢٥١

محمد بن خزيمة بن راشد البصري ٢/٢١٠،

٢١١

محمد بن راشد المكحولي ٢/٢٠٤

محمد بن رافع بن أبي زيد القشيري ١/٦٣٤

محمد بن ربيع البزاز ١/٢٦٥

محمد بن الربيع بن سليمان ١/٢٥٥، ٢٥٠

محمد بن رُوح العُكبري ١/(٧٤٠)

محمد بن الزبير التميمي ١/١٢٨، ١٠٨

محمد بن زنبور المكي ١/٣٧٤-٣٧٢

محمد بن السائب الكلبي ١/٢١٦، ٢٤٨،

٢٦٨، ٢٨٩، ٣١٣، ٤٧٤، ٧١٤

محمد بن سابق ٢/١١٩، ٤٤١

محمد بن أبي السري العسقلاني ٢/١٦٤،

١٦٥

محمد بن سعد العوفي ١/٤٦٣، (٧٤١)-

٧٤٧، ٨٢١

محمد بن سعد بن منيع = ابن سعد

محمد بن سعيد ابن الأصبهاني ٢/١٨١،

١٨٤

محمد بن سعيد البورقي ١/٣٢، ٦١،

٥٢١، (٧٥٢-٧٤٧)

محمد بن أبي سعيد السمرقندي ١/٣٣٢

٢٧٨، ٣٠٦، ٤٣٦، ٤٤٧، ٤٩٦،

٤٩٧، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٧،

٦٤٦، ٦٥٩، ٦٩٩، ٧٠٣-٧٠٩،

٧٣٥، ٧٣٦، ٧٤٦، ٨١٩-٨٢٣،

٨٤٢، ٨٤٣، ١٢/٢، ١٣، ١٠٢،

١٥١، ١٥٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٤

محمد بن الحسن النقّاش ١/٥٢٣، ٥٢٤،

(٧٣٥-٧٣٥)

محمد بن الحسين بن حميد الكوفي ١/٢٨٣،

٢٨٤، ٣٩٩، (٧٣٥-٧٣٩)، ٧٧٠،

محمد بن الحسين القطان = ابن

الفضل الأزرق القطان

محمد بن الحسين المتوئي ١/٣٩٥

محمد بن حماد (?) ١/٤٧٤، (٧٣٩-٧٤٠)

محمد بن حماد (صاحب مقاتل) ١/٧٣٩

محمد بن حماد المقرئ ١/٦١٤

محمد بن حمدان بن الصباح

النيسابوري ١/٢٨٨-٢٨٦

محمد بن حمدويه أبو رجاء

المروزي ١/(٧٤٠)

محمد بن حميد الرازي ١/٣٥٥، ٧٢٧

محمد ابن الحنفية ٢/١٠٢

أبو محمد ابن حيّان ١/٥٣٣

محمد بن خازم أبو معاوية الضريبر ١/٦٥٤،

٥٠٦
 محمد بن العباس بن حيويه
 الخزاز ١/٢٧١، ٤٦٣، ٥٨٠، ٧٤٢،
 (٧٥٣-٧٥٧)، ٧٨٤
 محمد بن العباس بن عثمان
 ابن شافع ١/٦٦٢
 محمد بن العباس المؤدب ١/٨٥٣
 محمد بن عبد الباقي الحنبلي ١/٥٨٤
 محمد بن عبد الجبار الفرساني ١/٢٠٤
 محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان ٢/٢٠٣
 محمد بن عبد الرحمن بن سعد
 ابن زرارة الأنصاري ٢/٢٠١، ٢٠٢
 محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ١/٩٤،
 ١٢٠، ٢١٢، ٣٣٧، ٣٣٨، ٤٣٦،
 ٤٤٢، ٤٩٩، ٦٠٤، ٦٠٩-٦١١،
 ٧٣٠، ٧٧٢، ١٥٢/٢، ١٦٦
 محمد بن عبد الرحمن بن نوفل ١/٢٤،
 ٨٤٢
 محمد بن عبد العزيز (?) ١/٤٥
 محمد بن عبد الله بن أبان الهيثمي ١/١٩١،
 ١٩٣، (٧٥٧)
 محمد بن عبد الله بن الحسن بن حفص
 ١/٥٠٩، ٥٠٦، ٥٠٥
 محمد بن عبد الله الحضرمي ١/٢٨٣

محمد بن سفيان بن سعيد ١/٢٥٥، ٢٥٠
 محمد بن سلمة الحراني ٢/١٦٦، ١٦٧
 محمد بن سليم أبو هلال البصري ١/١٤٨،
 ٢٢٢
 محمد بن سليمان الأصفهاني ١/٣١١،
 ٣١٢، ٣١٤
 محمد بن سليمان بن سموأل ٢/١٤٣
 محمد بن سماعة القاضي الحنفي ١/٢٩٠،
 ٢٩١، ٧٣٥
 محمد بن سهل بن عسكر ١/١٥٦، ٦٤٨
 محمد بن سيرين ١/٣٢، ٥٩١
 ٦٢٣، ٧٩٨، ٨/٢، ١٢٥
 محمد بن شافع بن السائب المطلبي ١/٦٦٠
 محمد بن شجاع الثلجي الجهمي ١/٤٢،
 ٨١، ٣١٥، ٤٠٤، ٤٠٥-٤٠٧،
 ٤٠٩، ٥٤٧
 محمد بن صالح بن هانئ ١/١٧٣، ٧٩٦
 محمد بن الصقر بن عبد الرحمن ١/٤٦٣،
 (٧٥٢)
 محمد بن الضحاك بن عمرو ١/٣١٠،
 ٥٠٤
 محمد بن طريف البجلي ١/٤٠١
 محمد بن عاصم الثقفي ١/٤٣٩
 محمد بن العباس الأخرم الحافظ ١/٤٩٩

محمد بن عبد الله بن يزيد المقرئ ٣٨٤/١

محمد بن عبد الملك القرشي ٧٩٥/١

محمد بن عبد الملك الهمداني ٥٦٢/١ -

٥٦٥

محمد بن عبد الواحد الدقاق ٢٢٧/١

محمد بن عبد الواحد القزاز ١٨٧، ١٨٦/١

محمد بن عبد الوهاب القنّاد ٥٢٠/١

محمد بن عبيد بن حساب الغُبَرِيّ ١٣٩/٢

محمد بن عبيد الطنّاسي ٧٦٨/١

محمد بن عبيد بن عتبة الكندي ٥٤٥/١

محمد بن أبي عتاب أبو بكر الأعيّن ٣٨٦/١

٤٧٧، ٦٤٨، (٧٦٩)، ٧٩٦

محمد بن عثمان بن أبي شيبة ٢٠٨/١

٢٨٤، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٥٨، (٧٦٩) -

(٧٧٢)، ٧٧٦

محمد بن عثمان بن كرامة ١١٧، ١١٦/٢

محمد بن عجلان المدني ٧٨٣/١

١٧٨/٢، ٢٦٠

محمد بن عزيز السجستاني ٥٨١/١

محمد بن عقيل بن خويلد

النيسابوري ٦٤٠، ٦٣٩/١

محمد بن العلاء بن كريب

الهمداني ٢٣٢/٢، ٧٩٣/١

٢٨٤، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٠،

٧٣٦-٧٣٩، (٧٥٨-٧٥٩)، ٧٧٠،

٧٧١، ١٢١/٢

محمد بن عبد الله الحنّائي ٣١٩/١

محمد بن عبد الله بن خميرويه ٣٩٧/١

محمد بن عبد الله بن الشخّير ٥٨٠، ٥١١/١

محمد بن عبد الله العامري ٢٥٨/٢

محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ١١٦/١،

٢٥٦-٢٥٢، ٢٥٨، ٢٦٠، ٤٣٦،

٤٨٨-٤٩٥، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٣،

(٧٥٩)

محمد بن عبد الله العرزمي ١٧٠/٢

محمد بن عبد الله بن عمار الموصلّي ١١٧/١،

٣٦٣، ٣٩٧، ٤٣٩، ٤٤٠، ٦٠٠،

(٧٦٠-٧٦١)، ٧٦٨، ٧٨٧،

محمد بن عبد الله بن عمر بن يزيد ٥٣٤/١

محمد بن عبد الله الفقيه

(ابن حمشاذ النيسابوري) ٦٩٤/١

محمد بن عبد الله بن قهزاد ٥٨٩/١

محمد بن عبد الله بن المثنى

الأنصاري القاضي ٦٠٥، ٦٠٣/١

محمد بن عبد الله أبو المفضل

الشيّاني ٣٤٥/١، (٧٦٧-٧٦٨)

٨٥٤ / ١ محمد بن عمرو الشيرازي
 ٧٤٧ / ١ محمد بن عمرو بن علقمة
 ٢٩٠ / ١ محمد بن عمرو بن موسى العُقيلي ،
 ٢٩١
 ٣٩٥ / ١ محمد بن عمير بن بكير المقرئ
 ٣٤٨ / ١ محمد بن عوف (٧٧٩-٧٧٨) ،
 محمد بن عوف الطائي الحمصي
 ٧٧٨ / ١ الحافظ
 محمد بن عيسى بن عبد العزيز
 ٥٠٢ ، ٤٥٧ ، ٤٥٥ / ١ الهمداني
 ١٤٨ / ١ محمد بن غالب الأنطاكي
 ٨٠٦ ، ٢٦٥ / ١ محمد بن غالب تمام
 ١٢١ / ١ محمد بن الفضل السدوسي ،
 (٧٧٩)
 ٣١٣ / ١ محمد بن فضيل بن غزوان الضبي ،
 ٦٣٤-٦٣٢
 ٢٤ / ١ محمد بن فليح بن سليمان المدني ،
 ٤٥٠ ، ٤٤٨ ، ٤١٠ ، ١٢٩ ، ١١٩
 (٧٨٠-٧٧٩)
 ١١٦ / ١ محمد بن القاسم الأسدي
 ٦٤٢ / ١ محمد بن القاسم التمامي (؟)
 ١٧٢ ، ١٧١ / ٢ محمد بن القاسم بن زكريا ،
 ٦٤٣ / ١ محمد بن القاسم اليمامي أبو العيناء

٦٥٥ / ١ محمد بن علي الإيادي
 (٧٧٦-٧٧٥) / ١ محمد بن علي البلخي
 ٧٧٦ ، ٧٧٥ / ١ محمد بن علي الجباجاني
 ٤٤١ / ٢ محمد بن علي أبو جعفر الصائغ
 ٥٦٠ / ١ محمد بن علي أبو جعفر الوراق ،
 (٧٧٣-٧٧٢) ، ١١١ / ٢
 ٣٥٢ / ١ محمد بن علي بن الحسن بن شقيق ،
 (٧٧٤-٧٧٣) ، ٣٥٣
 محمد بن علي بن الحسين «الباقر» ٧٦ / ٢ ،
 ٢٦٠ ، ٢٤٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٠ ، ٢٢٥
 ٦٦٢ / ١ محمد بن علي بن شافع
 ٧٧٤) / ١ محمد بن علي بن عطية المكي -
 ٧٨٩ ، (٧٧٥)
 ٢١١ / ١ محمد بن علي المروزي الحافظ
 ٤١٩ / ١ محمد بن علي الواسطي القاضي ،
 ٧٨٥ ، (٧٧٧-٧٧٦)
 ٢٠٣ / ١ محمد بن عمر بن بكير النجار
 ٥٣٤ / ١ محمد بن عمر الزهري الأصبهاني ،
 ٥٣٦
 ٣٢٢-٣١٨ / ١ محمد بن أبي عمر العدني ،
 ٦٢٤
 محمد بن عمر بن محمد
 (٧٧٨-٧٧٧) / ١ ابن بهته

محمد بن مسلمة المخزومي	٣٣٦/١	محمد بن كثير العبدي	٣٩٤، ١١٩/١
محمد بن المسيّب الأريغاني	١٧٢/١	(٧٨١-٧٨٠)، ٣٩٥	
محمد بن مصعب القرقيساني	٢١٧، ٢١٦/١	محمد بن كثير القرشي الكوفي	١١٥/١
محمد بن المظفر بن إبراهيم		٨٢١	
الخياط	(٧٨٩)/١	محمد بن كثير المصيبي	٥٩٦/١
محمد بن المظفر البغدادي	٤٨٧/١، ٥١٠،	(٧٨٤-٧٨١)	
٦٥٦		محمد بن كعب القرظي	٦٣٣/١
محمد بن معاوية الزيادي	٤٢٦/١، (٧٩٠)	٤٥٣، ٤٥٢، ٩٨/٢	
محمد بن المغيرة البلخي	٣١٢، ٣١١/١	محمد بن المثنى البصري الزّمين	٣٢٠/١
محمد بن المغيرة السكري	٢٠٩/١	٧٢٣-٧٢١	
محمد بن مقاتل المروزي	٣٢٥/١	محمد بن المثنى السّمسار	٣٢١-٣١٨/١
٢٣٠/٢		محمد بن محمود بن عدي	٥٨٩/١
محمد بن منده بن منصور		محمد بن مُخَيَّرِيز	٣٧١/٢
الأصبهاني	٢٠٩/١	محمد بن مخزوم	٣١٠/١
محمد بن مهاجر الدمشقي	٤٠٧/٢	محمد بن مخلد الدُّوري	١٧١/٢
محمد بن مهدي الإخميمي	٦٢٨/١	محمد بن مخلد العطار	٣٠٨، ٣٠٧/١
محمد بن المهلب السرخسي	٥٨٨/١	٦٢٦، ٦٠٥، ٦٠٣، ٣١١، ٣١٠	
محمد بن موسى البربري	٢٦٩/١	محمد بن مسافع بن مساور	٦٦٠/١
(٧٩١)		محمد بن مسلم بن سوسن الطائفي	
محمد بن موسى الحارثي		٢٦٣، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٤٠/٢	
الإصطخري	٦٠٦/١	محمد بن مسلم بن وارة	٥٣٦، ٥٣٣/١
محمد بن ميمون السُّكري	٣٥٣، ٣٥٢/١	٦٢٩، ٦٢٨	
(٧٩٢-٧٩١)		محمد بن مسلمة الأنصاري	١١٠/٢

محمد بن يعقوب ابن الأخرم ١٧٣/١
 ٤٤١/٢، ٧٦٥
 محمد بن يعلى «زُنْبور» ١/١ (٧٩٤-٧٩٣)
 محمد بن يوسف الفريابي ١/١ (٧٩٤)،
 ١٨٢/٢
 محمد بن يوسف القطان ١/١ ٨١٧
 محمد بن يونس الجمال ١/١ (٧٩٤)
 محمد بن يونس الكديمي ١/١ ٢٠٥
 ٢٠٧-٢٠٩، ٢٨٨، ٤٣٢، ٤٦٥
 (٧٩٥)، ٧٥٨
 محمود بن إسحاق القواس ١/١ (٧٩٥)-
 (٧٩٦)
 محمود حسن زناتي ١/١ ٦٩٠
 محمود أخو خُشْنام ١/١ ٦٣٩
 محمود بن غيلان ١/١ ٣٧٥، ٧٤٠
 ٥٧١، ١٨١/٢
 ابن محيصة القارئ ١/١ ٦٨٨
 محيي الدين اليونيني الحنبلي ١/١ ٢٣٢
 المختار بن قُلْفُل ١/١ ٤٦٤
 مخزومة بن بكير بن الأشج ٢/٢ ٢٠٦، ٢٠٥
 المخزومية ٢/٢ ١٩١، ٢٣١
 مخلد بن الحسين الأزدي ١/١ ٧٩٨
 ابن المذهب = الحسن بن علي بن المذهب

محمد بن ناصر السلامي ١/١ ٢٣٤، ٢٢٧
 محمد بن نصر بن مالك ١/١ (٧٩٣-٧٩٢)
 محمد بن نصر المروزي ١/١ ٣٧٧، ١٢٩
 ٥٦١، ٣٤/٢، ٨١٣
 محمد بن نعيم الضبي = الحاكم أبو عبد الله
 محمد بن هارون الحربي
 «أبو نشيط المقرئ» ٢/٢ ١٧١
 محمد بن هارون الحضرمي ١/١ ٣٠٣
 محمد بن هشام المروزي «ابن أبي الدميك»
 ١/١ ٦٢٣
 محمد بن الورد = حَبَش بن أبي الورد
 محمد بن وضاح القرطبي ١/١ ١٠٩، ٦٩٤
 ١٦٦، ١٦٥/٢، ٦٩٧
 محمد بن الوليد الزبيدي ٢/٢ ١٢٦
 محمد بن وهب الحراني ٢/٢ ١٦٦
 محمد بن يحيى (عن يحيى
 ابن عُقَيْل) ٢/٢ ١٧
 محمد بن يحيى بن آدم الجوهري ١/١ ٢٥٣
 محمد بن يحيى بن أبي حزم القُطَعي
 ٤٥٤/١
 محمد بن يحيى أبو عبد الله (؟) ١/١ ٥٤٠
 محمد بن يزيد المستملي ١/١ ٧٤٩
 أبو محمد اليزيدي ١/١ ٤٥٠، ٤٤٨

المسعودي (عبد الرحمن بن	١٩٥/١	ابن مردويه
عبد الله بن عتبة) ١١٢/١، ٢١٧/٢	١٨٤/١	ابن مرزوق الهروي
مسلم ١٨/١، ٧٢، ١٠٢، ١٠٣، ١٢٦،	٤٦/٢	مروان بن الحكم
١٣٤-١٣٧، ١٣٩-١٤١، ١٥٧،	٨٣٤، ٨٣٣/١	مروان بن عثمان
٣٢٠، ٣٣٩، ٣٤٥، ٣٥٤، ٣٨٢،	٣٧٢، ٣٧١/١	مروان بن معاوية الفزاري
٣٨٧، ٣٨٩، ٤٠٣-٤٠٥، ٤٢٤،		المروذي = أحمد بن محمد بن الحجاج
٤٢٥، ٥١٤، ٥٤٦، ٦١٧، ٦٣٩،	٥٣٦، ٢٧٩، ٢٧٨/٢	مريم عليها السلام
٦٦١، ٧٢١، ٧٤٣، ٧٦٧-٧٦٥،	١٦/١	أبو مريم الأسدي
٧٦٩، ٨١١، ٨٣٠، ٣٢/٢، ٣٨،	٥٨١/١	ابن أبي مريم الدينوري
٣٩، ٤٤، ٥٢، ٥٣، ١١٥، ١١٦،	٣٠٣/١	مزاحم بن ذؤاد بن عليّة
١٨٧، ١٩٥، ١٩٧-١٩٩، ٢٠٣،		المزني ٦٧/١، ٤٢٢، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٥،
٢٠٥، ٢١٠، ٢١١، ٢٣٠، ٢٣٢،	٧٠٢، ٦٨٩، ٦٨٨، ٦٥٩	
٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٠، ٢٥٤-	١٧٧، ١٠٥/١	المزّي أبو الحجاج
٢٥٦، ٢٦٢، ٢٦٣، ٣٣١، ٣٨١،	٦١٦، ٤٧٦، ٤٧٥، ٤٢٤، ٣٤٦	
٣٨٤، ٣٩١، ٤٠٥، ٤٨٠، ٥٥٦،	١٠٩/٢	
٥٦٧	٦٣٨/١	مسدّد بن قطن بن إبراهيم
مسلم بن إبراهيم الأزدي ٣٢٥/١، ٤٠١،	٨٤٧، (٧٩٧-٧٩٦)	
٢١١، ٢١٠/٢	٢٦٥، ٢٦٣/١	مسدّد بن مسرهد
مسلم بن خالد الزنجي ١١٨/١، ١٨/٢،	٥٦٠، ٤٧١، ٣٢٨، ٣٢٥	
٢٢	٤٧٨، ٨/٢، ٨٣٢/١	مسروق بن الأجدع
مسلم بن أبي مسلم (٧٩٧-٧٩٩)/١	٦١٠، ٣٣٨/١	مسعر بن كدام
١١٨/١	٦٦٦-٦٦٤، ٦٤٣/١	مسعود بن شيبة
مسلمة بن القاسم القرطبي ٣٧٣/١، ٣٨٢،	٧١٣	

معاذ بن رفاعة الأنصاري ١٠٧/١

معاذ بن معاذ العنبري القاضي ٦٠٦/١

١١٢/٢، ٦٢٦

معاذة العدوية ٥٩٦، ١٤١، ١٤٠/١

مُعاوى بن عمران ٧٦٠/١

معان بن رفاعة السلامي ١٠٧/١

معاوية بن الحكم السلمي ٨٠٠/١

معاوية بن أبي سفيان ٣٦٣، ١٧٤/١

٤٦/٢، ٨٣٠

معاوية بن صالح الحضرمي ٤٥٤/٢

معاوية بن صالح الدمشقي الحافظ ١٠٦/١

١٠٧، ١٩٦، ٧٨٠، ٨٢٢، ٨٥١

٥٥/٢

أبو معاوية الضرير = محمد بن خازم

معاوية بن أبي العباس ٣٧٢، ٣٧١/١

معاوية بن هشام الكوفي ٣٧١/١

١٨٢، ١٨١، ٣٢/٢

معبد بن جمعة الروياني ٦٣٥، ١١٠/١

(٨٠٩-٨٠٨)، ٦٣٦

معبد الجهني ٨٢٦/١

معبد بن هوذة الأنصاري ٨٢٦/١

المعتصم بالله (بن هارون الرشيد) ٤٣٤/١

٤٣٦

٤٢٨، ٤٤٧، ٥٢٢، ٥٢٨، ٥٦٠

٥٩٦، ٧١٧، ٧٢١، ٧٤١، ٧٤٤

٧٧٢، ٧٩٠، ٨٣٤، ١٦٥/٢، ٢٠٠

أبو مُسهرِ الدمشقي = عبد الأعلى بن

مسهر

المسيب بن واضح ٧٦٩، ٦٤٧/١

(٧٩٩-٨٠٢)

مصعب بن خارجة بن مصعب ٢١٠/١

(٨٠٣)، ٢١١

أبو مصعب الزهري المدني ٦٤٦/١

مصعب بن سلام ١٦٧/٢

مصعب بن عبد الله الزبيري ١٦٦/١

٥٨٣-٥٨١

مضر بن محمد البغدادي ٨٢٢، ٨٢٠/١

مطر الوراق ٣٧٧/١

مطرّف بن عبد الله اليساري الأصم ٥٥٣/١

(٨٠٨-٨٠٣)، ٥٥٤

مطيّن = محمد بن عبد الله الحضرمي

ابن مُظَاهِرِ الحافظ ٧٨٦، ٦٥٢/١

ابن المظفر الحافظ = محمد بن

المظفر البغدادي

مظفر بن مُدْرِكِ أبو كامل البغدادي ٨٤٤/١

معاذ بن جبل ٧٨٧/١

المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث	٤٦٧/١	معتمر بن سليمان بن طرخان التيمي
ابن هشام المخزومي	٣٥٢/١	معروور بن سويد
المغيرة بن عبد الرحمن الحزامي	٨٤٢/١	معروف الكرخي
٢٦٠، ٢٥٩/٢	٢٩٤/٢	المعري
المغيرة بن عبد الله (؟)	٣٧٤، ٣٩/١	المعلمي (المؤلف)
المغيرة بن عبد الله الشكري	٩٢/١	أخو المعلمي
مغيرة بن مقسم الضبي	٣٨٢/١	المعلمي الرازي
٥٨، ٤٤/٢، ٣٦٣، ٣٦١	٥٦٩/٢	المعلمي بن زياد
أبو المفضل الشيباني = محمد بن عبد الله	٧٤٩/١	أبو المعلى بن مهاجر
المفضل بن غسان الغلابي	٧٨٢، ٥٤٩/١	معمر بن راشد الأزدي
٨٢٢، (٨١٠-٨٠٩)	٢٠١-١٩٨، ١٩٥، ١٤١، ٦٣/٢	٢٢٤
المفضل بن فضالة القتباني	٢٥٦، ٢٥٥/٢	أبو معمر الهذلي القطيعي =
مقاتل بن سليمان	٧٣٩/١	إسماعيل بن إبراهيم بن معمر
ابن أبي مقاتل القيراطي	٤٥٧-٤٥٤/١	أبو معين الرازي
المقداد بن الأسود	١٢٤/٢	٤٤٠/١
المقدمي = محمد بن أبي بكر المقدمي	٥٧٢/١	المغنيساوي الحنفي
المقريزي	٢١، ٢٠/٢	المغيرة بن سقلاب الجزري
مقسم مولى ابن عباس	٥٠٦، ٤١٧/١	المغيرة بن شعبة
مكحول	١٤٦، ١٤٤، ٥٦، ٥٥/٢، ٥٠٧	
ابن مكرم (محمد بن الحسين)	١٠٥/١	المغيرة بن عبد الرحمن الأسدي
مكرم بن أحمد القاضي	٣٢٨، ٢٩٢/١	المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث
٦٥٥	١٠٥/١	ابن عبد الله المخزومي
مكي الرميلي	٢٣٦، ٢٣٤، ٢٣١-٢٢٨/١	٢٥٩/٢

٢٩٢/١	أبو منصور البغدادي	٢٩٣، ٢٩٢، ٢٣٢/١	الملا علي القاري
٨٠٢، ١٦١/١	المنصور أبو جعفر العباسي	٤١٦/١	الملاحمي
٨٢٦/١	منصور بن زاذان		الملك المعظم = عيسى بن أبي بكر الأيوبي
٢٦٧/١	منصور الطوسي		أبو المليح بن أسامة الهذلي ١٤٣/٢، ١٤٤،
٨٥١، (٨١١)/١	منصور بن أبي مزاحم		١٤٧، ١٤٦
٣١٣، ١٥٩، ٧٧/١	منصور بن المعتمر	٥٦٩، ٢٤٢، ٢٤١/٢	ابن أبي مليكة
٣٧٤، ٣٥/٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٨١-		١٤٣/٢	مليكة الهذلية
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 منده 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 منده (محمد بن إسحاق
٤٠٦، ٨١/١	أبو المهزم		ابن محمد بن يحيى) ١٩٥/١،
٤٧/١	المهلب بن أبي صفرة		١٩٨، ٣٦٧، ٤٨٥، ٤٨٦، ٨٣١،
٨١٦، ٢٤٢، ٢٤٠/١	مهتأ بن يحيى		١٢٤/٢
(٨١٩)			ابن منده (محمد بن يحيى) ٥٠٤، ٤٩٩/١،
٢٩٦/١	مورق العجلي		٥٠٦
٥٧١، ٥٠٧، ٧٥/١	موسى عليه السلام		ابن منده (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		ابن المنذر أبو بكر النيسابوري
٦٩٦/١	موسى بن إسماعيل التبوذكي		٢٢٤
١٨٣/٢، (٨١٢-٨١١)، ٧٧٢			المنذر بن الزبير بن العوام
		١٢٣/٢	

٨٥٢/١	ميمون بن حفص أبو توبة	١١٢، ٤٦/٢	أبو موسى الأشعري
	أبو الميمون بن راشد = عبد الرحمن بن	٣٠٢، ١١٨، ١١٣	
	عبد الله البجلي	٧٦، ٧٥/١	موسى الجهني
٦٣/٢، ١٧٦، ١٧٥/١	ميمون بن مهران	٣٨٢، ٣٨١/١	موسى بن دينار المكي
٢٥٨/٢	الميموني (صاحب الإمام أحمد)	٥٤، ٥٣/٢	موسى بن سلمة بن أبي مريم
٣٩٢/٢	النابعة الذبياني	٢٠٥	
٤٠٠/٢	ناجية بن كعب	٨١/١	موسى بن طريف الأسدي
	ابن ناصر = محمد بن ناصر السلامي	٧٥٠/١	موسى الطويل
٢٩٦/١	ناعم مولى أم سلمة	١١١/١	موسى بن عبيدة الرّبذي
٩٨/٢	نافع بن جبير بن مطعم	١٤/٢	موسى بن أبي عثمان
٥٥٨/١	نافع بن عبد الرحمن القارئ	٥١/٢	موسى بن عقبة
٣٢٧، ٢٨٢/١	نافع مولى ابن عمر	٧٨٤/١	موسى بن عيسى بن عبد الله السّراج
٦١٨، ٥٠٨، ٤٢٥، ٣٨٢، ٣٢٩		٤٥٠، ٤٤٨/١	موسى بن فليح
٨٣٥، ٧٥١، ٧٥٠، ٦٣٨، ٦٢٢		٥٠٢، ٤٠٦/١	موسى بن القاسم الأشيب
٧٦، ٤٣، ٤٢، ٢١، ٢٠/٢، ٨٣٦		٥٣٦، ٥٣٣/١	أبو موسى المدني
١٢٢، ١٢١، ١١٤، ١١١، ٩٠، ٨٨		(٨١٢)/١	موسى بن المساور الضبيّ
	١٦١، ١٥٨	٦١٩، ٥٢٨/١	موسى بن هارون الحمّال
١٦٨/١	نافع بن عمر الجمحي	٦٤٨، ٦٢٠	
٦٤١/١	نافع بن مالك بن أبي عامر الأصبحي	١١٨/١	موسى بن يعقوب الزمعي
١٤٨/١	النّبّاتي (ابن الروميّة الإشبيلي)	٣٢/١	الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي
٢٣٤، ٢٠١/١	ابن النجار الحافظ البغدادي	٦٤٣، ٥٩١، ٢٩٤، ٢٩١، ٢٨٨	
٤٢٤/٢	النجار المعتزلي	٦٤٤	
٦٢٣، ٣٧٧/١	ابن أبي نجيح	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 حَبَّان
٥٣١/٢، ٢٣٨، ٢٣٧/١	أبو نصر السَّجْزِي	٧٧، ٧٦/١	النسائي
٥٦٥، ٥٦٣/١	أبو نصر ابن الصَّبَّاح الشافعي	١١٠، ١٠٧، ١٠٦، ٩٧، ٩٤، ٨٣	
٥٥٧/١	نصر بن علي الجهضمي الصغير	١٤٩، ١٣٢، ١٢٣، ١١٤، ١١٣	
(٨٢٣-٨١٩)/١	نصر بن محمد البغدادي	١٩٦، ١٩٠، ١٧٤، ١٥٩، ١٦٣	
٦٩٠/١	نصري بن محمد العادلي	٣٣٩، ٣١٢، ٢٤٧، ٢١١، ١٩٧	
٢٠٩/٢	أبو النصر (سالم بن أبي أمية)	٣٦٣، ٣٦٠، ٣٤٦، ٣٤٣، ٣٤٠	
٧٣٥، ٩٢/١	النصر بن شمیل	٣٨٢، ٣٧٨، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٦٧	
(٨٢٣)/١	النصر بن محمد المروزي	٤٢٥، ٤٢٣، ٤١٤، ٣٨٩، ٣٨٨	
١٢١/٢	النصر بن محمد اليمامي	٤٦٦، ٤٥١، ٤٤٨، ٤٤٧، ٤٣٢	
٧٥١-٧٤٩/١	النَّصْرِي الخِيوي	٦٣٩، ٦١٧، ٦٠٨، ٥٢٤، ٤٧٨	
٤١/١	النَّظَام	٧٤٦، ٧٢٢، ٧٢١، ٧١٧، ٦٩٧	
٢٨٠/٢	النعمان بن بشير	٧٩٢، ٧٩٠، ٧٨٠، ٧٧٤، ٧٦٨	
٨٤٩/١	النعمان بن قيس (جد أبي حنيفة)	٨٢٥، ٨٢٣، ٨١١، ٨٠٢، ٧٩٣	
٨٥٠		٨٤٧، ٨٤٦، ٨٣٤، ٨٢٨، ٨٢٧	
	أبو نُعَيْم الإِسْتِراباذي = ابن عدي الجرجاني	١٢٢، ١١٩، ١١٣، ٥٢، ٣١/٢	
	أبو نُعَيْم الأَصْبَهَانِي	١٤٥-١٤٣، ١٣٤، ١٣١، ١٢٧	
	(١٩٧-٢٠٥)، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١١	١٧٨، ١٧٢، ١٦٧، ١٦٦، ١٥٨	
	٢١٤، ٢٢٠، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٧	١٨٧، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٧٩	
	٣٤٢، ٣٤٥، ٤٧٤، ٥٠٤، ٥٠٥	٢٠٠، ١٩٩، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٢	
	٥١٠، ٥١٧، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٤٠	٢١٠، ٢٠٨-٢٠٦، ٢٠٣، ٢٠٢	
	٦٧/٢، ٨١٢، ٧٨٧، ٦٥١، ٦١٣	٢٣٢، ٢٣١، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢١١	
	نُعَيْم بن حمَّاد المروزي	٤٠٣، ٢٨٩، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٥٦	

هارون الرشيد ١٢٠، ١٢١

٤٣٠، ٤٤٨-٤٥١، ٥٥٤، ٥٥٥

٦٥٩، ٦٦٣، ٦٦٤، ٧٠٥، ٨٠٢

١٥١/٢

هارون بن عبد الله الحمّال ٦٦٩/١

هارون بن معروف ٤٤٠، ٣٤٥، ٤٩/١

هارون بن موسى القُرَوِي ٤٥٠، ٤٤٨/١

هاشم بن عبد مناف ٦٧٦/١

هانئ بن هانئ ١١٢/٢

هبة الله بن الحسن الطبري = اللالكائي

هبة الله بن محمد بن حبش الفراء ٧٦٩/١

ابن هبيرة (يزيد بن عمر الفزاري) ٤٩٩/١

ابن هبيرة الحنبلي ٢٢٢/١

أبو هُدبة ٧٥٠/١

هرقل ٣٩٨/٢، ٤٦، ٤٥/١

ابن الهَرَواني ٢٨٤/١

الهروي = أبو إسماعيل الهروي

أبو هريرة ٨٧، ٨١، ٣٥، ٢٣، ١٥/١

٤٠٠، ٥٠٨، ٥٥٠، ٥٨٥، ٦١٨

٦٢١، ٦٢٣، ٦٤٦، ٦٧٤، ٧٢٣

٧٤٧، ٧٨٣، ٧٨٧، ٧٩٨، ٨٠٥

٨٠٧، ٨٣٢، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨/٢

٢٣، ٢٧، ٢٨، ٤٦، ٤٧، ٥٥-٥٧

أبو نعيم الفضل بن دكين ٩٧، ٩٦/١

٣٠٤، ٣١٥، ٣٢٥، ٣٢٩، ٤٠١

٤٨٢، ٦٢٣، ٤٨/٢، ١٨٥، ٥١٨

ابن النفيس (عبد الرحيم السلمي) ٧٣٣/١

ابن نقطة الحنبلي ٤١٠، ٣٩١/١

ابن نمير (محمد بن عبد الله) ١٧٣/١

١٩٦، ٢٣٥، ٣٧١، ٧٤٦، ١١٦/٢

١٧٢، ٢٣٠-٢٣٢، ٢٣٩

ابن أبي نهشل ٤٥/١

أبو نواس ٢٣٥/١

نوّاس بن سمعان ٨٣١/١

نوح عليه السلام ٤٨١، ٣٩١/٢

نوح بن جابر ١١٩/١

نوح بن أبي مريم ٨٢٤/١

نوح بن يزيد ٣٢١/١

نوف البكالي ٣٩٦/٢

النووي ١٠٢/١، ١٠٣، ١٣٤، ١٣٦

٥٦١، ٤٠٣، ٣٢٠/٢

هارون عليه السلام ٥٠٧، ٧٥/١

٤٠٢، ٣٠٥/٢

هارون بن إسحاق الهمداني ٥٢٠، ٣٤٦/١

٢٣٠، ١٧٢، ١٧١/٢، ٥٢١

١٩٧، ٢٠٧، ٢١٤، ٢٢٧، ٢٢٩-

٤٠٦، ٢٣٢

هشام بن محمد بن السائب الكلبي / ١ / ٦٧٠،

(٨٤٣-٨٤٢)

هشام بن يونس بن وابل / ٢ / ١٢١، ١٢٢

هشيم بن بشير الواسطي / ١ / ١٦٠، ٣٧٤،

٦٢٣، ١٦٦، ١١٤، ١٣٤

هقل بن زياد / ٢ / ٢٠٢

هلال بن يحيى البصري / ١ / ٥٩١

ابن الهمام الحنفي / ١ / ٦٤، ٤٠٨، ١١ / ٢

همام بن يحيى العوزي / ١ / ١١٤، ١٤٢،

١٤٨، ١٤٩، ٢٠٢ / ٢

هناد بن السري / ١ / ٣٢٧

هني بن نويرة / ٢ / ٤٩، ٢١٩

هياج بن بسطام / ١ / ٣٩٧-٣٩٩

الهيثم بن جميل / ١ / ١٣٠، (٨٤٣-٨٤٦)

الهيثم بن عبد الله التميمي / ١ / ٥٤٩

الهيثم بن كليب الشاشي / ٢ / ١٤٣

أبو وائل = شقيق بن سلمة

وائل بن حجر / ٢ / ٤٩، ٤٠، ١٣٤، ٥٠

الوائق بالله (هارون بن المعتصم) / ١ / ٤٣٤،

٤٣٦

واثلة بن الأسقع / ١ / ٦٧٥، ٨٣٥

٩٣، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥

١٤١، ١٤٥، ١٤٦، ١٦٨، ٢٤٣

٢٥٨-٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧٩، ٢٨٩

٣٠٠، ٣٠٢، ٣١٠، ٣٣٠، ٣٣١

٣٨٠، ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩١، ٤٤٠

٥٦٧، ٤٨٢، ٤٧٧، ٤٤٥

هزّيل بن شرحبيل / ٢ / ٤٨٠

ابن هشام (جمال الدين النحوي) / ١ / ٦٨٨

٣٢٥ / ٢

ابن هشام (صاحب السيرة) / ١ / ٦٩٣

هشام بن حسان القردوسي / ١ / ٧٩٨

٥٦٩ / ٢

هشام بن الحكم الرافضي المشبه / ٢ / ٥٢٠

هشام الدستوائي / ٢ / ٢٢٢

أبو هشام الرفاعي / ١ / ١٧٣

هشام بن زيد بن أنس بن مالك / ٢ / ١٤٧

١٤٨

هشام بن سعد المدني / ٢ / ١٧٨

هشام بن عبد الملك / ١ / ٧٣٩، ٧٤٠

هشام بن عروة بن الزبير / ١ / ٢٠، ٢٤-٢٦

٥٣، ١٢٩، ٣٤٨، ٣٦٣، ٥٨٢

(٨٣٩-٨٤٢)، ٥٥ / ٢، ٥٦، ١٠٨

١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٩١، ١٩٢

٦٠٠، ٨٣١، ٨٣٣، ٨٣٦، ٨٣٨-

١٤٠/٢، (٨٣٩)

أبو الوليد النيسابوري الفقيه (حسان

٦٣/٢ ابن محمد)

١٩٦/٢ وهب بن بيان

١١٤/١ وهب بن جابر الخيواني

٢٥٦/٢ وهب بن جرير بن حازم

١٠٨/٢، ٥٠٢/١ وهب بن كيسان

٦٢٨/١ وهب الله بن راشد

٦٣/٢، ٦٣١، ٦٣٠/١ وهيب بن خالد

٦٣١، ٦٣٠/١ وهيب بن الورد

٢٢٩، ٢٢٣/١ ياقوت الحموي

٧٣٣، ٦٨٦، ٣٦٤، ٢٣٣

٣٩٣/٢ يحيى عليه السلام

٤٥٢، ٢٨٢/١ يحيى بن آدم الكوفي

٣٣، ١٦/٢

٣٩٩/١ يحيى بن أحمد بن زياد الهروي

٥٤٧، ٥٤٦، ٤٨/١ يحيى بن أكثم

٢٠٨/٢ يحيى بن أيوب الغافقي

٢٢٦/٢ يحيى بن الجزار

٤٥٢/١ يحيى بن حمزة بن واقد الحضرمي

(٨٤٦)، ٦٣٥، ٥٣١

٦٢٢/١ يحيى بن سعيد الأموي

أبو واقد الليثي الصغير (صالح بن محمد بن

١٦٠، ١٥٨/٢ زائدة)

الواقدي ١٦٨، ١٣١/١

٧٧١، ٢٨٩، ٢٧٧، ٢٧٦

٤٥٠/١ ورقاء بن زهير العبسي

٣٧٤، ٣١٤/١ ورقاء بن عمر الشكري

الوضاح بن عبد الله الشكري ٣٥٤/١

٤٠٥، ٤٢٣، ٤٢٥، ٥١٥، ٥١٦

٨١١، (٨٣٦-٨٣٨)، ٨٤٣-٨٤٦

١٨٥، ١٨٣، ١٨٢، ١٥٦/٢

٢٢٠، ٢١٩/١ أبو الوفاء ابن عقيل

١٢٨، ١٨/١ وكيع بن الجراح

٢٨١، ٣٥٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٥١٣

٦١٠، ٦١١، ٨٠٠، ٨١٢، ٨١٨

٨٣٩، ١٦/٢، ٣٠، ٣٢-٣٤، ٦٧

١١٢، ١٢٦، ٢٥١، ٥٧١، ٥٧٢

١٩٧/٢ الوليد بن شجاع السكوني

٨٤٥، ١٦٧/١ أبو الوليد الطيالسي

١٨٣/٢

١٧٠، ١٤/٢ الوليد بن كثير

١٧٧، ١٧٥

٥٦٤/١ ابن الوليد الكرخي المعتزلي

٣٨٢، ٣٧٥/١ الوليد بن مسلم

يحيى بن سعيد الأنصاري	١٤٢/١
٩٠/٢، ١١٠، ١٩٠، ٢٠٠، ٢١٠-	
٢٤٥، ٢٢٢، ٢١٣	
يحيى بن سعيد القطان	١٢٠، ٤٢/١
١٢٤، ١٥١، ٢٨١، ٣٦١، ٣٧٠	
٣٨٩، ٣٨١، ٤٣٩، ٤٤٠	
٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٦١، ٥٨٦	
٦٩٧، ٧١٢، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٦٠	
٧٨٧، ٧٩٤، ٤٨/٢، ١١٤، ١٨٩	
٢٢٠	
يحيى بن سليم الطائفي	٦٢٢/١
يحيى بن سليمان الجعفي	٨٣٤، ٨٣٣/١
يحيى بن سليمان بن نضلة	٣٢٧/١
يحيى بن أبي طالب البغدادي	٥٧٦/١
يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير	١٢٢/٢
١٢٣	
يحيى بن عبد الحميد الحماني	١١٨/١
٢٠٦، ٣٢٥، ٤٥٩، ٤٨٣، ٥٢٧	
٦٣٨، (٨٤٧)، ٢/١٨٥، ٢١٩	
يحيى بن عبد الرحمن بن أبي قتيلة	٦٢١/١
يحيى بن عبد الله بن بكير	٢١٣/١، ٢١٤
٦٢٨، ٨٣٣، ٨٣٤	
يحيى بن عقيل الخزاعي	١٧/٢
يحيى بن علي بن الطيب الدسكري	٦٣٥/١
يحيى بن الفضل	١٤٩/١
يحيى بن فليح	٤٥٠، ٤٤٨/١
يحيى بن أبي كثير	٢٠٣، ٢٠٢/٢
أبو يحيى المعلم	٧٤٩/١
يحيى بن معين	٩٧، ٤٩، ٢٦، ٢٤/١
١٠٥، ١٠٦-١٢١، ١٢٥، ١٣٢	
١٤٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٨-١٦٠	
١٦٣، ١٦٦، ١٦٩، ١٨٤، ١٨٩-	
١٩١، ١٩٦، ١٩٧، ٢٢٧، ٢٣١	
٢٣٥، ٢٤٢، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٧٣	
٢٨٥، ٣٢٩، ٣٣٨، ٣٤٤، ٣٤٥	
٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩-٣٦٤	
٣٦٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٦، ٣٩٣	
٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤	
٤١٤، ٤١٥، ٤٢٥، ٤٣١، ٤٣٨	
٤٤٥، ٤٤٦، ٤٦٥-٤٦٧، ٤٧٤	
٤٨٠، ٥١٥، ٥١٦، ٥٢٩، ٥٥٧	
٥٦١، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠٨، ٦٠٩	
٦١٧، ٦٣١، ٦٣٢-٦٣٤، ٦٣٧	
٦٣٨، ٦٥١، ٦٩٤-٦٩٧، ٧٢٠	
٧٢٤، ٧٢٥، ٧٣١، ٧٤١، ٧٤٥	
٧٤٦، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٨٠، ٧٨١	

يزيد بن هارون ،٧٤٧، ٦٥٤/١

١٩٨، ١٧٣، ١٣٨/٢، ٧٩٨، ٧٧٩

يزيد بن يوسف الشامي ،١٦٣، ١٦٢/١

(٨٤٨-٨٤٧)

يعقوب عليه السلام ٥٢١، ٣١١/٢

يعقوب بن إبراهيم الدُّورقي ٤٥٤/١

يعقوب بن إبراهيم بن سعد ١٩٨، ١٧٥/٢

٤٧٨

يعقوب بن حُميد ٢٥٨/٢

يعقوب بن سفيان الفَسْوي ٩٢، ٣١/١

٢٦٨، ٢٣٥، ١٢٣، ١٢٢، ١٢٠

٣٨٨، ٣٣١، ٣٢٢، ٣١٩، ٢٦٩

٤٨٦-٤٨٤، ٤٨١، ٤٨٠، ٣٩٣

٧٩١، ٧٤٧، ٧٤١، ٤٩٧، ٤٨٨

٨٥٢، ٨٤٦، ٨٤٨، ٨٤١

٢٥٧/٢

يعقوب بن شيبه ١٢٢، ١٢٠/١

٥٦، ٥٤/٢، ٨٤٦، ٣٨٩، ٣٧٥

١٧٦، ١١٩

يعقوب بن مجمَع ١٠٩/٢

أبو يعلى الطوسي ٧٣٨/١

يعلى بن عبيد ٧٤٧، ٤٧٤، ٢١٦/١

١٦٧/٢

٧٨٢، ٨٠٦، ٨١٠، ٨١١، ٨١٣

٨١٤، ٨١٦، ٨١٩-٨٢٣، ٨٢٨

٨٣٠، ٨٤٦-٨٤٩، ١٨/٢، ٤٣

٤٨، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٦٢، ١١٩

١٥٨، ١٦٥، ١٧٦، ١٨٥، ١٩٥

٢٠٣، ٢٠٨، ٢٢٠، ٢٤٤، ٢٥٧-

٤٤١، ٢٦٠

يحيى بن المغيرة ٥٣/١

يحيى بن نصر بن حاجب ٣٠٥/١

يحيى بن يحيى الغساني ٢٠٥، ٢٠٤/٢

٢١٠، ٢٠٩

يحيى بن يحيى الليثي ٢٦٧، ٢٣٩/٢

يحيى بن يحيى النيسابوري ١٨٧، ١١٥/٢

يحيى الشكري ٥٨٩/١

يحيى بن يعمر البصري ١٧/٢

يحيى بن يمان ١٢٠/١

يزيد بن أبي حبيب ٢٠٦/٢، ٢٩٥/١

يزيد الرُّشك ٥٩٦، ١٤٠/١

يزيد بن زريع ٦٧١، ٥٢٩، ١٢٣/١

يزيد بن عطاء الواسطي ٨٣٧/١

يزيد بن محمد بن إياس الموصلبي ٤٦٨/١

يزيد بن محمد بن فضيل ٢١٠/٢

يزيد بن الهاد ٢٠٣/٢

٥٩٩ ، ٦٠٢-٦٠٤ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ،
 ٧٠٨ ، ٧١٠ ، ٧١٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ،
 ٧٤٤-٧٤٦ ، ٨٠٢ ، ٨١٩ ، ٨٢١ ،
 ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٥٢ ، ١٢/٢ ، ١٠٥ ،
 ١٠٦ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ٢٧٤
 يوسف بن قِرْغلي = سبط ابن الجوزي
 أبو يوسف القُلُوسي ٦٠٠/١
 يوسف بن موسى القَطَّان ٤٥٤/١ ،
 ٢٣٠ ، ١٧٢/٢
 يوسف بن يزيد القراطيسي ٤٢١-٤٢٣/١
 يونس عليه السلام ٢٧٩/٢
 يونس بن بُكَيْر ٣٦٣/١
 يونس بن خباب ٩٨ ، ٩٧/١
 يونس بن طاهر النضري ٣٢/١
 يونس بن عبد الأعلى الصدفي ٢٤٩-
 ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢/٢ ، ١٨٦ ،
 ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٥
 يونس بن عُبيد ٣٧٧/١
 ابن يونس المصري الحافظ ٢٩٣/١ ، ٢٩٤ ،
 ٢٩٦ ، ٣٤٣ ، ٥٢٢ ، ٥٩٦ ، ٧٧٥ ،
 ٧٧٦ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٢٥
 يونس بن يزيد الأيلي ١١١/١ ، ١٩٥ ،
 ٦٢٩ ، ١٤٥/٢ ، ١٨٩ ، ١٩٥-١٩٨

يعلى بن عطاء ١٦٠/١
 أبو يعلى ابن الفراء الحنبلي ٥٥٣/١
 أبو يعلى الموصلي ٤٦٤/١ ، ٧٦٠ ،
 ٣٨١ ، ١٧٢/٢ ، ٧٩٨
 أبو اليمان الحكم بن نافع ٤٤٥/١
 أبو اليُمْن الكندي ١٨٧ ، ١٨٦/١
 ابن ينال = علي بن محمد بن ينال العكبري
 يوسف عليه السلام ٥٢١ ، ٤٣٧/٢
 يوسف بن إبراهيم السَّهمي ٦٣٦ ، ٦٣٥/١
 يوسف بن أحمد الشيرازي ٢٨٣/١
 يوسف بن أحمد الصيدلاني ٢٩١ ، ٢٩٠/١
 يوسف بن أحمد المكي ٣٠٥/١
 يوسف بن أسباط ٥٨٦ ، ١٨/١
 ٥٨٧ ، ٧٩٩ ، ٨٠١ ، (٨٤٨-٨٥١) ،
 ٦٧/٢ ، ١٠٤ ، ٢٧٦
 يوسف بن خالد السَّمْتِي ٥٩١-٥٩٤/١ ،
 ٧٤٦
 يوسف بن عدي التيمي الكوفي ١٦٥/٢
 يوسف العش ٢٣٤/١ ، ٢٤٠
 يوسف بن عيسى بن دينار المروزي ٦٧/٢
 أبو يوسف القاضي ٢٧٦/١ ، ٢٩٠-٢٩٢ ،
 ٣٠٠ ، ٣٠٦ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٤١ ،
 ٣٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٣٦ ، ٤٤٨ ، ٤٦٣ ،
 ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٥٢٦ ، ٥٤٥ ، ٥٥٤



فهرس الكتب

- الإبانة، للأشعري ٥٣٨،٥٣٤،٣٦٩/٢،٢١٨/١
- الإبانة، لأبي نصر السجزي ٥٣١/٢
- الإتقان، للسيوطي ٤٥٥،٣٢٥/٢
- الآثار، لمحمد بن الحسن الشيباني ١٥٦،١٠٢/٢
- الآثار، لأبي يوسف ١٥١/٢
- الأحاديث الواهية = العلل المتناهية
- إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق، للكوثري ٦٦٧/١
- الأحكام، لعبد الحق الإشبيلي ١١٩،١١٨/٢
- إحياء علوم الدين، للغزالي ١٩٨/١
- الأخبار الداخلة في التاريخ، لأبي القاسم الحجازي ٦٥٨/١
- اختلاف الحديث، للشافعي ١٤،١٢/٢،٧٠٩،٤٢/١
- اختلاف الفقهاء، لابن جرير الطبري ١٢٦/٢،٢٧٩/١
- الأربعون النووية ٣٢٠/٢
- الإرشاد، للخليلي ٥٦٨/١
- إرشاد الساري، للقسطلاني ١٤٢/١
- إرشاد العامه إلى معرفة الكذب وأحكامه، للمؤلف ٥٠٦،٤٠٩/٢،٥٨/١
- ٥١٨،٥١٢
- الإرشاد في النحو، لابن درستويه ٤٨٧/١
- الاستيعاب، لابن عبد البر ١٨٤/٢،٢٩٩،٢٩٦/١
- الأسماء والصفات، لليهقي ٨٢٤،٥٣٨/١

- الإصابة، لابن حجر ١٥ / ١، ٦٧٠، ٦٧٥، ٢، ١٢٤، ١٤٣، ١٤٤
- الاصطلام، لابن السمعاني ٢٣ / ١
- الأصول الستة ٢٤٦، ٥٣٣، ٤٧٥، ٤٧٣، ٤٣٥، ٤٢٣ / ١
- الاعتصام، للشاطبي ٣٧٩ / ٢
- الإعلام بقواطع الإسلام، للهيثمي ٤٩٢ / ٢
- إعلام الموقعين، لابن القيم ٢٦٦ / ٢، ٣٧، ٣٦ / ١
- الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني ٤٥٠، ٤٤٨، ٣٤١، ٤٥، ٤٤ / ١
- الاقتضاب، لابن السيد البطليوسي ٦٨٤ / ١
- الإكمال، لابن ماكولا ٣٤٧ / ١
- ألفية الحديث، للعراقي ١٩٥، ١٠٢ / ١
- الأم، للشافعي ٤٢ / ١، ٦٧، ٢٥٩، ٤٢٣، ٦٦١، ٦٨٠، ٦٨٩، ٦٩٠
- ١١٥، ١٠٥، ٩٤، ٢٥، ١٤، ١٢ / ٢، ٧١٠-٧٠٧، ٦٩٩
- ٢٦٢، ٢٤٦، ٢٢٥، ١٨٧، ١٨٠، ١٢٣
- أمالي ابن درستويه ٤٨٣ / ١
- أمالي الحافظ ابن حجر ٣٦٨ / ١
- الأمهات الست = الأصول الستة
- الانتقاء، لابن عبد البر ٣١٠، ٣٠٨، ٣٠٥، ٣٠٤، ٢٦١، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٥٠ / ١
- ٦٦٦، ٦٥٨، ٦٢٧، ٥٩٨، ٥٩٧، ٤٣٢، ٤١٥، ٤١٤
- الأنساب، لابن السمعاني ١٧٧ / ٢، ٧٥٠، ٧١٧، ٣٠٤، ٢١١ / ١
- بحر المذهب، للرويانى الشافعي ٥٤ / ١
- بغية الوعاة، للسيوطي ٥٦٥ / ١
- التاريخ، للحسين بن حميد بن الربيع ٤٠١ / ١

٢٩٥/١	التاريخ، لليث بن سعد المصري
٥٦٣/١	التاريخ، لمحمد بن عبد الملك الهمداني
٤٦٨/١	التاريخ، ليزيد بن محمد بن إياس الموصلي
٨١٢، ٥٣٤، ٥٠٤، ٢٠٨، ٢٠٥/١	تاريخ أصبهان، لأبي نعيم
٤٣٠/١	تاريخ الأمم والملوك، للطبري
٥٨٩/١	التاريخ الأوسط، للبخاري
١٦٢، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٥، ١٥٢، ١٤٨، ١٤٧، ٣٠، ٢٥/١	تاريخ بغداد
١٩٢، ١٩١، ١٨٩-١٨١، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٥، ١٧١، ١٦٣	
٢٢٩، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٠، ٢٠٦، ٢٠٣، ٢٠٢، ١٩٧، ١٩٥	
٢٨١، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٣، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٦٦، ٢٦٣، ٢٣٦	
٣٢٨، ٣٢٣-٣٢٠، ٣١٥، ٣١٤، ٣٠٥-٣٠٠، ٢٨٨، ٢٨٥	
٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٣-٣٤١، ٣٣٩-٣٣٧، ٣٣٥، 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	

٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٥، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٦٩، ٧١٢، ٧١٧-٧٢٠،

٧٢٨، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٨-٧٤٠، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٥٧، ٧٥٨،

٧٦٠، ٧٦٧-٧٦٩، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨٤،

٧٩١-٧٩٧، ٨٠٣، ٨٠٩، ٨١١، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٩، ٨٢٠،

٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٧، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٨، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٦-

٨٤٨، ٨٥١-٨٥٣، ٥/٢، ٦، ٣٠، ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٧٤، ٧٦،

٩١، ٩٧، ١٠٢، ١٠٤، ١٢٧، ١٤٧، ١٥٦، ٢٧٤، ٢٧٦،

١٠٧/١، ٣٠١، ٥١٥، ٦٥٢، ٦٥٣، ٧٥٥، ٨٠٨، ٨٣٧، تاريخ جرجان، للسهمي

تاريخ ابن خلكان = وفيات الأعيان

١٠٥/١، ٢٨٩، ٤٦٤، ٦٢٧،

تاريخ ابن أبي خيثمة

١٨٧/١، ٣٥٣، ٣٥٦،

تاريخ دمشق، لابن عساكر

٨٥/١، ٢١٣، ٣٤٧، ٤٣٥،

التاريخ الصغير، للبخاري

تاريخ العيني = عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان

١١٣/١، ٣١٠، ٣٤٠، ٣٧٠، ٤٣٥، ٤٦٥، ٤٧١،

التاريخ الكبير، للبخاري

٦٣٨، ٦٤١، ٦٦٠، ٧١٥، ٧١٦، ٨٢٦، ٨٣٥، ٨٣٨،

١٢٣/٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٣،

٧٤٠/١،

تاريخ مرو، لمحمد بن حمدويه

٧٤٦/١، ٨١٧،

تاريخ ابن معين، رواية عباس الدوري

٣٦٦/١، ٧٩٧، ٨٥٤،

تاريخ نيسابور، للحاكم

تاريخ يعقوب بن سفيان الفسوي = المعرفة والتاريخ

٣/١، ٦، ٧، ١٠، ١٤، ١٥، ٢١، ٢٤، ٢٧-٢٩،

تأنيب الخطيب، للكوثري

٣١، ٣٨، ٣٩، ١٤٧، ٢٢١، ٢٤٣، ٢٦١، ٢٦٢،

٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٣١٠ ، ٣١٤ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ،
٣٣٦ ، ٣٦٠ ، ٤١١ ، ٤٣١ ، ٤٣٧ ، ٤٣٩ ، ٤٤٧ ،
٤٥٧ ، ٤٨٤ ، ٦٠٢ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٧١ ، ٧٠٢ ،
٥٥٥ ، ٧١٨ ، ٨١٣ ، ٨٣٩ ، ٥/٢ ، ٢٨٥ ، ٥٥٥

٧٨/١

تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة

٣٠٢ ، ٣٠١/١

تبييض الصحيفة، للسيوطي

٦٤/١

التحرير، لابن الهمام

٣٧١/٢

تخريج أحاديث الإحياء، للعراقي

٥٧٣ ، ٢٩٥ ، ٢٥٦ ، ٢٤٦/١

تدريب الراوي، للسيوطي

٢٢٢ ، ٢١٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٠ ، ١٩٥ ، ١٩٢ ، ١٨٤/١

تذكرة الحفاظ

٢٦٧ ، ٢٦٥ ، ٢٦٣ ، ٢٥٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٧ ، ٢٣٦ ، ٢٢٩ ، ٢٢٨

٥٠٣ ، ٥٠١ ، ٥٠٠ ، ٤٧٥ ، ٤٥٩ ، ٤١٩ ، ٣٦٩ ، ٣٦٦ ، ٣٥٦

٥٧٦ ، ٥٦٧ ، ٥٤٥ ، ٥٣٠ ، ٥٢٨ ، ٥٢٤ ، ٥١٨ ، ٥١٧ ، ٥٠٨

٧٨٦ ، ٧٧٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٢ ، ٧٥٨ ، ٦٩٧ ، ٦٥٤ ، ٦٥٣ ، ٦٤٤

٥٦٧/٢ ، ٨٤٨ ، ٨١٦ ، ٧٩٦

١٢٢ ، ٣٩ ، ٢٩ ، ٢٧ ، ٢٥ ، ٢٠ ، ١٠ ، ٨ ، ٤/١

الترحيب بنقد التائب، للكوثري

٢١٠ ، ٢٠٨ ، ١٩٢ ، ١٧٧ ، ١٧٦ ، ١٧١ ، ١٥٤

٣٦٤ ، ٣٦٠ ، ٣٥٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٥ ، 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

تعجيل المنفعة، للحافظ

- تعظيم قدر الصلاة، للمروزي ٥٦١/٢
- التعقُّبات على الموضوعات، للسيوطي ٧٣٧/١
- تفسير ابن جرير الطبري ٢٧٢/١، ٣٥٢، ٧٩٩، ٨٣٣، ٧٧/٢، ٨١، ٣٠٣،
٤٨٠، ٤٧٨، ٤٦٠، ٤٠١، ٤٠٠، ٣٢٥، ٣٢٤
- تفسير الرازي ٣٣٥/٢، ٧١٥/١
- تفسير ابن كثير ١٧١/٢
- تفسير سورة القلم، لابن تيمية ٤١٠/١
- تفسير كتاب الجرمي، لابن درستويه ٤٨٦/١
- تقدمة الجرح والتعديل ١٢٠/١، ١٦٢، ١٦٣، ٢٥٢، ٣٥٨، ٤٣٥، ٤٣٨،
٣١/٢، ٧١٢، ٥٢٢
- التقريب والتيسير، للنووي ١٠٢/١
- التقييد، لابن نقطة ٤١٠/١
- التمهيد، لابن عبد البر ٢٦٠، ١٦٥، ١٢١/٢، ٧١٢، ٧١١، ٢٦/١
- التنبهات على أغاليط الرواة، لعلي بن حمزة البصري ٥٥٤/١
- تنقيح التحقيق، لابن عبد الهادي ١٧٤/٢، ٦٢٧/١
- تهذيب الآثار، للطبري ١١٣/٢، ٤٨٦/١
- تهذيب تاريخ دمشق، لابن بدران ٥٠٣، ٢٨٨، ١٧٥/١
- تهذيب التهذيب ٤٩/١، ٧٧، ٧٩، ١٠٩، ١١٠، ١٤٧، ١٥١، ١٥٧، ١٧٥،
١٧٦، ١٩٠، ٢١٦، ٢٥٢، ٢٦٩، ٢٨١، ٣١٣، ٣١٤، ٣٢٠،
٣٣٦، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٦١، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٣،
٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٦، ٤٠٧، ٤٢١، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٣٨، ٤٤٠،
٤٤٥، ٤٧٢، ٤٧٥، ٥١٢، ٥١٤، ٥٢٩، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٤٦

٥٥٥، ٥٨٩، ٥٩٣، ٦٠٨، ٦٢٨، ٦٣٧، ٦٤٦، ٦٩٦، ٦٩٧

٧٢٠-٧٢٢، ٧٢٤، ٧٥٩، ٧٨٤، ٨١٨، ٨٢١، ٨٢٦، ٨٢٨

٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٤، ٨٥٠/٢، ١٤٨، ٢٠١، ٢٤١، ٢٥٩

١٥٢/١، ١٧٧، ٥٣٩

تهذيب الكمال، للمزي

٤٩٠/١، ٤٩٢-٤٩٤، ٦٥٧، ٦٥٨

توالي التأسيس، للحافظ ابن حجر

٦٥٩، ٦٦١، ٦٩٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٨

١١٣/١، ١١٥، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٠، ١٧٤

الثقات، لابن حبان

٢١٧، ٣٣٩، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٧٤، ٣٨٧، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠٢

٤٠٧، ٤٢٧، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٥١، ٤٦٤، ٥١٣، ٥٢١، ٥٣٠

٥٣٧، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٧، ٦١٦، ٦٢٩

٦٣١، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٦٨، ٧٣١، ٧٦٩

٧٧٢، ٧٨٠-٧٨٢، ٧٨٥، ٧٩٠، ٧٩٣، ٧٩٨، ٨٠٢، ٨٠٣

٨١٨، ٨٢٣، ٨٣٧، ٨٤٩/٢، ١٠٩، ١٧٧، ٢٠٣، ٢٠٦

٢٠٨، ٢١٠، ٤٠٧

٣٨٧/١

الثقات، لابن شاهين

٧٥/١

الثقات، للعجلي

١٥٧/١

الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، لابن قطلوبغا

٣٨٠/١

الجامع، لابن جريج

٢٦/١، ٣٧، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٩، ٣١٧

جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر

٤٨٦، ٦٩٥

٢١٢/١، ٥١٢، ٦٣٤، ٨٣٤/٢، ٥١، ٥٥، ٥٧، ٤٠٠

جامع الترمذي

٨٠١/١

الجامع الصغير، للسيوطي

٨٢٢،٨٢١،٨١٩/١	الجامع الصغير، لمحمد بن الحسن
٢٧٨/١	الجامع الكبير، لمحمد بن الحسن
٤١٧/١	جامع المسانيد، للخوارزمي
٤٩٢، ٤٥١، ٣٩٥، ٣٤٦، ٣١٤، ١٧٣/١	الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم
٧٤٦، ٦٥٨، ٦٥٧، ٦٣٧، ٦٢٨، ٦٢٧، ٥٤٥	
٥١، ٤٤، ٤٣، ٤١، ٣٣/٢، ٧٩٦/١	جزء رفع اليدنين، 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
٤٧٠، ٤٦٩، ٣٠٤، ٢٩١/١	الجواهر المضية في تراجم الحنفية، للقرشي
٥٩٥	
٢٥٦، ١١٨، ١٦/٢، ٧١١/١	الجوهر النقي، لابن التركماني
٤٧٧/٢	حادي الأرواح، لابن القيم
٤٤٨/٢	حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف
٦٠٤/١	حاشية على نصب الراية، للفتنجاوي
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	الخراج، لأبي يوسف

- ٨٥٢،٥٥٧/١ الخصائص، لابن جنّي
- ١٧٤/١ خصائص علي، للنسائي
- ٣٢٤/١ الخصائص الكبرى، للسيوطي
- ٢٥٦/٢ الخلافيات، للبيهقي
- ٦٣٨/١ خلق أفعال العباد، للبخاري
- ٣٢٤/١ دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهاني
- ٤٤٠/١ ذيل تاريخ بغداد، لابن السمعاني
- ٢٥٤/١ ذم الكلام، للهروي
- ٢٩٢/١ ذيل اللآلي، للسيوطي
- ٢٣٣،٢٣٢،٢٢٣/١ ذيل مرآة الزمان، للقطب اليونيني
- 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، للشافعي
- ٤٨٧/١ الرد على المفضل الضبي في الرد على الخليل، لابن درستويه
- ٦٥٧،٥٣،٤٢/١ الرسالة، للشافعي
- رسالة أحكام الكذب للمؤلف = إرشاد العامه إلى معرفة الكذب وأحكامه
- ٥٥٣،٥٣٤،٤٨٠،٧٦/٢،٦٩٣/١ روح المعاني، للآلوسي
- ٨٤٩/١ روضة القضاة، للسّمّاني
- ٣٩٣-٣٩٠،١٨٠/١ الزهد، لأحمد بن حنبل
- ٧٢١،٣٢٠/١ الزهرة، لبعض المغاربة
- ١٩٨/٢ الزهريات، للذهلي

٤٩٢،٥٤ /١

الزواجر عن اقتراف الكبائر، للهيتمي

٣٠١ /١

سؤالات حمزة السهمي للدارقطني

٦٧٤ /١

سفر أرميا (من العهد القديم)

٣٤٧ /١

السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل

٤٧٧

٣٣٥ /٢

٢٧٠ /١

سنن أحمد بن كامل القاضي

١٩٤ /١

سنن أبي بكر النجاد

٨٤٥، ٦٢١، ٤٧٩، ٣٦٦، ٢٤٨، ٢٤٦، ١١٤، ٩٧، ٣٨ /١

سنن البيهقي

١١٤، ١١٢، ١١٠، ١٠٩، ١٠٣، ٥٧، ٥١، ٣٢، ١٦، ١٣ /٢م

٢٢٥، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٠٤، ١٩٩، ١٧٩، ١٧٢، ١٦١، ١٣٩

٢٦١، ٢٥٧، ٢٣٠

سنن الترمذي = جامع الترمذي

٦٢٦، ٦١٥، ٦١٠، ٦٠٨-٦٠٦، ٤٧٩، ٢٤٨، ٢٤٦، ١١٣ /١

سنن الدارقطني

١٦١، ١٣٨، ١٢٦، ١١٨، ١١٤، ٣٢، ١٣ /٢م، ٨٤٥، ٧١٢

١٠٥، ٨١، ٥٧، ٤٢ /٢، ٦٢٩، ٥٤٦، ٤٧٩، ٣٨٧، ٣٤٦ /١

سنن أبي داود

٤٠٧، ٢٥٧، ١٦٤، ١٣٤، ١٢٤، ١٢٢، ١١٥، ١١٠

٥٧٦-٥٧٤ /١

سنن رجاء بن مرجى

٦٥٩ /١

سنن الشافعي، برواية الطحاوي

٢٢٣، ١٨١، ١٧٢، ١٦٤ /٢، ٧٨٠، ٦٣٩، ٣٤٦ /١

سنن النسائي

٢٣٣، ١٨٧، ١٨٣ /١

السهم المصيب في الرد على الخطيب، لعيسى الأيوبي

٩٥ /٢، ٤٥٧

٣٦٩/٢	سير أعلام النبلاء، للذهبي
١٧٠/١	السير، لأبي إسحاق الفزاري
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، للالكائي
١٠٢، ٨٠/١	شرح ألفية الحديث، للعراقي
٦٤/١	شرح التحرير، لابن أمير حاج
٧٣/١	شرح جمع الجوامع، للمحلي
٤٩٦/١	شرح السير الكبير، للسرخسي
١٣٦، ١٠٢/١	شرح صحيح مسلم، للنووي
٣٧٢، ٣٦٣/٢، ٢١٩/١	شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية
٣٩/١	شرح علل الترمذي، لابن رجب
٦/٢	شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد
	شرح العيني على البخاري = عمدة القاري
٥٧٢/١	شرح الفقه الأكبر، للمغنيساوي
	شرح القسطلاني على البخاري = إرشاد الساري
٦٨٧/١	شرح الكافية، للرضي
٢٩٣، ٢٩٢/١	شرح مسند أبي حنيفة، للقاري
٥٤٧، ٥١٢/٢	شرح المقاصد، للتفتازاني
٣٤١، ٣٣٦، ٣٣٣/٢، ٤٣/١	شرح المواقف، للسيد الجرجاني

٣٤٢ ، ٣٥٢-٣٥٥ ، ٣٥٧

٤٢٤ ، ٤٤٨ ، ٥١٠ ، ٥١٢

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

١٦/١ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٨٧ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ،

صحيح البخاري

١٣٧ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ٢٠٠ ، ٢١٣ ، ٢٢١ ، ٢٤٧ ، ٣٤١ ،

٣٦٨ ، ٣٧٢ ، ٣٨٥ ، ٤٠٤ ، ٤٢٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٩ ،

٤٨٦ ، ٥١٦ ، ٥٦١ ، ٦٢٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨٨ ، ٨٠٨ ، ٨٢٥ ،

٨٢٨ ، ٨٣٢ ، ٢٣/٢ ، ٢٦ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٣ ، ٩٠ ،

٩٨ ، ١٠٣ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٤٥ ، ١٤٨ ، ١٦٣ ، ١٩٦ ،

١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢١١ ، ٢٢٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ -

٢٥١ ، ٢٥٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨٩ ، ٣٠٢ ، ٣٧٤ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ ،

٣٨٤ ، ٣٩٨ ، ٤١١ ، ٤٤٠ ، ٤٨١ ، ٥٥٣ ، ٥٥٩ ، ٥٦٩

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

١٨/١ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٧٢ ، ٨٧ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ،

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، ٣٨٧، 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، ٥٥٩، ٥٥٤، ٥١٨، ٥١٦، ٤٧٧، ٤٤٥، ٣٩١
٥٨٣، ٥٨١

الضعفاء، للبخاري

٤٧٦، ٤٧٥، ٢١٢/١

الضعفاء، لابن الجوزي

٣٣٩/١

الضعفاء، للحاكم

٧٦٢/١

الضعفاء، لابن حبان

٧٣١، ٧١١، ٦٣٣، ٣٩٨، ٣٧٢، ٣٦٧، ٣٠٤/١

الضعفاء، للذهبي

٢٢٠/٢

الضعفاء، لابن شاهين

٨٤٧، ١٦٣/١

- الضعفاء، لأبي العرب الصقلّي ٣٧٩/١
- الضعفاء، للعقيلي ٣١١/١
- الضعفاء، لأبي الفتح الأزدي ٥٩٩/١
- الضعفاء الصغير، للبخاري ٨٢٣/١
- الضعفاء والمتركون، للنسائي ٧٤٦/١
- طبقات الحفاظ، للذهبي = تذكرة الحفاظ
- طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى ٣٥٤/١
- طبقات الشافعية، لابن السبكي ١٣٢/١، ٢١٨، ٢٢٩، ٣٤٢، ٤٨٨، ٤٩٠، ٣٦٩/٢
- طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي ٥٤٠، ٥٣٨، ٢٥٣/١
- الطبقات الكبرى، لابن سعد ١٦٢/١، ١٦٧، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣١٢، ٥٩٣، ٢٥٣/٢
- طبقات المحدثين بأصبهان، لأبي الشيخ ٨١٢، ٥٣٧، ٥٣٤، ٥٠٤/١
- طبقات المدلسين، لابن حجر ٢١٧/٢، ٧٨٧/١
- طليعة التنكيل، للمؤلف ٤/١، ٨، ١٠، ١٣، ١٤، ٢٠، ٢٥، ٣٩، ٤٠، ١٠٤، ١٢٢، ١٥٤، ١٥٩، ١٧١، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٥، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٨٦، ٣٠١، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٨-٣٦٠، ٣٦٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤١٥، ٤٢٩، ٤٣٢، ٤٣٧، ٤٥١، ٤٥٤-٤٥٨، ٤٧٠، ٤٧٨، ٥١٢، ٥٢٩، ٥٥٥، ٥٦٨، ٦١٤، ٦٣٦، ٤٧٠، ٦٤٤، ٦٤٧، ٧١٨، ٧٢٠، ٧٤٠، ٧٥٣، ٧٧٣، ٨١٣، ١٤٩/٢، ٨٣٧، ٨٣٦، ٨١٦

- ٧٤٨،٣٠٤/١ عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، للعيني
- ٧٢٩/١ العلل، للأثرم
- ٢٣٩/٢ العلل، للترمذي
- ١٨٥/٢ العلل، لابن أبي حاتم
- ٦٥٦،٤٢٦/١ العلل، للساجي
- ٧٣٠/١ علل ما استند إليه أبو حنيفة، لابن حبان
- ٢٤٤/١ العلل المتناهية، لابن الجوزي
- ٧٣٠/١ علل مناقب أبي حنيفة ومثالبه، لابن حبان
- ٣١/١ عمدة القاري، للعيني
- ٧٩٠/١ عمل اليوم والليلة، للنسائي
- ١٥٤،١٥١/٢ العناية في شرح الهداية، للبابرتي
- ٣٧٤/٢ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة
- ٨١٩،٦٠٧،٦٠٤،٤٢٧،٣١٠/١ غرائب مالك، للدارقطني
- ٥٨١/١ غريب القرآن، لمحمد بن عزيز
- ١٧٤٣،٧٣٥،٦٧٥،٢٤٧،١٤٠،٤٦،٣١،٢٣/١ فتح الباري، لابن حجر
- ٦٦،٦٣،٦٢،٤٦،٤١،١٤/٢،٨٣٣،٨٣٢،٧٨٨
- ١٨٧،١٦٦،١٦٤،١٦٣،١٤٤،١٢٠،١١٧،٩٨
- ٢٤٦،٢٢٤،٢١٥،٢٠٨،٢٠٢،١٩٨،١٩٧،١٩٥
- ٥٦٩،٥٦١،٥١٨،٤٠٣،٣٨١،٣٠٣،٢٩٠،٢٦٤
- ١٥١،١٤٣،١٤٢،١٣٨،١٣٠،١٢٩،٨٢،٧٦/١ فتح المغيث، للسخاوي
- ٧١٩،٤٥٦،٣٨٧،٣٤٠،٢٦٢،٢٥٥،٢٠١،١٩٨
- ٧٨٧،٧٦٣

٣٢٨/١	فضائل أبي حنيفة، لمكرم بن أحمد
٥٧٢/١	الفقه الأكبر، المنسوب لأبي حنيفة
٦٥٨،٢٩٤،١٦٢/١	فهرست ابن النديم
٣٩٠/١	فوائد ابن مالك القطيعي
٢٣٢/١	الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لعبد الحي اللكنوي
٤٥٠،١٥١/٢،٦٢/١	القاموس المحيط، للفيروزابادي
٤٣٧،٤٣٦،٤٣٤،٢٩/١	قضاة مصر، للكندي
٧٧٤/١	قوت القلوب، لأبي طالب المكي
٥١٢، ٣٢٦، ١٥٣/١	الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي
٨٠٤	
٨٥٢/١	الكامل، للمبرد
٤٨٧/١	كتاب أخبار النحويين، لابن درستويه
٤٨٧/١	كتاب الأعداد، لابن درستويه
٤٤٠/١	كتاب الإيمان، لأحمد بن حنبل
٧١٣،٦٧٨،٦٦٦-٦٦٤،٦٤٣/١	كتاب التعليم، لمسعود بن شيبة
٣٣٥/٢،٧١٥/١	كتاب التوحيد، لابن خزيمة
٤٨٧/١	كتاب التوسط بين الأخفش وثلعب في تفسير القرآن، لابن درستويه
١١٧/٢	كتاب الجهاد، لابن أبي عاصم
٢٤٣/١	كتاب الجهر بالبسملة، للخطيب
٧٠١،٦٩٩/١	كتاب الحجّة، للشافعي
١٦٧/٢	كتاب الحجج، لعيسى بن أبان

- 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 قُتس بن ساعدة، لابن درستويه
- ٤١٤/١ كتاب الديات، لخالد بن يزيد بن أبي مالك
- ٥١٧/١ كتاب الرؤية، للعسّال
- 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 الأشثاني
- ٥٨٣،٥٧٦،٤٤٤،٤٤٣،٤٣٥،٣٩٧،٢٩١/٢ كتاب العبادة، للمؤلف
- ٥١٧/١ كتاب العظمة، لأبي الشيخ
- ٥١٧/١ كتاب العظمة، للعسّال
- كتاب العلم = جامع بيان العلم وفضله
- 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
- ٥٥٣/١ كتاب في الفرائض، لعبد العزيز التميمي
- ٤٨٧/١ كتاب في الهجاء، لابن درستويه
- ٢٤٤،٢٤٣/١ كتاب القنوت، للخطيب
- ٦٤٢/١ كتاب اللحنة، للمبرد

- ٤٨٧/١ كتاب معاني الشعر، لابن درستويه
- ٥١٧/١ كتاب المعرفة في السنة، للعسّال
- ٤٨٧/١ كتاب المقصور والممدود، لابن درستويه
- ٦٧٠/١ كتاب النسب، للزبير بن بكار
- ٤٨٧/١ كتاب الهداية، لابن درستويه
- ٣٨١، ١٨٠، ١٣٥، ١٢٦، ١٢١، ٩٩، ٧٤، ٥٣، ٢٦/١ الكفاية، للخطيب
- ٨٠٦، ٧٩٩، ٦٥٤، ٥٦٦، ٤٨٢، ٣٩٢
- ٤٢٤/١ الكمال، لعبد الغني المقدسي
- ٨٥١/١ الكنى، للدولابي
- ٣٨٨/١ الكنى، للنسائي
- ٨٣٣، ٤٠٨، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٦٨/١ اللآلئ المصنوعة، للسيوطي
- ٤٥٦/٢، ٦٨٥/١ لسان العرب، لابن منظور
- ١٢٢، ١١٥، ١١١، ١١٠، ٩٨، ٩٥، ٨١، ٥٣/١ لسان الميزان، لابن حجر
- 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

٧٣٩، ٧٤١-٧٤٤، ٧٤٦، ٧٦٢، ٧٧١، ٧٧٤، ٧٧٦،

٧٧٧، ٧٨١، ٧٨٦، ٧٩٧، ٧٩٩-٨٠١، ٨٠٣-٨٠٥،

٨٠٨، ٨١٨، ٨٢١، ٨٢٥، ٨٢٧، ٨٢٧/٢، ٣٧٤،

٣٧٩

٧٠٣، ٦٩٩/١ ما خالف فيه الشافعي كتاب الله وسنة رسوله، لابن عبد الحكم

٣١١، ٣٠٧/١ ما رواه الأكابر عن مالك، للعطار

٢٢، ٢٠/١ المؤمل، لأبي شامة

٧٣٥/١ المبسوط، للسرخسي

٢٦١/١ المبسوط، لأبي عاصم العامري

٢٤٥، ٢٦/١ مختصر جامع بيان العلم، للمحمصاني

٥٠٢، ٤٨٥، ٤١٢، ٣٣٠/٢ مختصر الصواعق، لابن القيم

٧٠٢، ٦٩٠، ٦٨٨، ٦٨٧، ٦٨٠، ٦٦١، ٣٣٦/١ مختصر المزني

٧٩٧/١ مرآة الجنان، لليافعي

٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٣-٢٢١، ١٨٨/١ مرآة الزمان، لسبط ابن الجوزي

١٣٩/١ المراسيل، لابن أبي حاتم

٦٤٦/١ المراسيل، لأبي داود

٦٦٠/١ مرثية الشافعي، لابن دريد

٢٧٥/١ مسائل إسحاق الكوسج عن أحمد

٢٧٥/١ مسائل أبي داود عن أحمد

٢٧٥/١ مسائل عبد الله بن أحمد عن أبيه

١٥٧/١ مسائل مالك [الصواب: أحمد]، لأبي داود

٦٥٠، ٦٤٩، ٥٢١، ٤١٥، ٣٦٠، ٣٥٧، ١٥٨/١ مسانيد أبي حنيفة

- المستخرج على صحيح مسلم، للسرّاج ٧٦٥/١
- المستخرج على صحيح مسلم، للهروي الصفار ٣٩٦/١
- مستخرج على علوم الحديث للحاكم، لأبي نعيم ٢٠٢/١
- المستدرک، للحاكم ١٧/١، ١٩٥، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٣٢٨، ٤٦٧، ٥٨٦، ٦٢٣، ٦٧٥، ٧٤١، ٧٤٤، ٧٦٢ - ٧٦٧، ٨٢٩، ٨٣٠
- ١٣/٢، ١٤، ١١٠، ١٣٣، ١٣٦، ١٦١، ٣١٧، ٤٠١، ٤٤١
- ٤٧٩
- المستصفى، للغزالي ٥٤٠، ٥٣٩، ٣٦٠/٢
- مسند أحمد ٣٩/١، ١٨٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٣، ٥٤٨، ٥٥٠ - ٥٥٢، ٨٣٥، ٨٤٥، ٣٣/٢، ٣٤، ١١٤ - ١١٦، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٩، ١٧٢ - ١٧٤، ١٨٧، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٤١
- ٤٧٨، ٤٤٦، ٤٢٧، ٣٩٠، ٣١٧، ٢٦٢، ٢٥١
- مسند إسحاق بن راهويه ١٧٣/٢، ٦٥٣، ٦٥١/١
- مسند الحارث بن أبي أسامة ٢٠١، ٢٠٠/١
- مسند الحميدي ٢٤٢، ١٩٠/٢
- مسند أبي حنيفة، للحارثي ٤١٦، ٤١٥/١
- مسند الدارمي ٨٣٠/١
- مسند الشافعي ١٨٧، ١٨٠، ١٢٣، ١١٥/٢
- مسند الطيالسي ٢٠١/٢
- مسند أبي يعلى ٢٠٢/٢
- المسند الكبير لدعلج، تصنيف الدارقطني ٤١٩/١
- مشكل الآثار، للطحاوي ١٩٤، ١٥٩، ١٣٥/٢

٥٣١،٤٠٤،٤٢/١	مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك
٧٩٠/١	مشيخة النسائي
٣٩٣/٢	المصباح المنير، للفيومي
١٦٥، ١٢٥، ١١٩-١١٦، ١١٢، ١١٠/٢، ٣٥١/١	مصنف ابن أبي شيبة
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 الشيوخ، للسليمانى
٢٢٣/١	معجم الشيوخ، لعبد العزيز النخشي
٥٨١-٥٧٨/١	معجم الصحابة، لأبي القاسم البغوي
٢٠٩/٢، ٦٢٣/١	المعجم الصغير، للطبراني
٨٠١/١	المعجم الكبير، للطبراني
٢٤٣، ٢١٩، ٤٩/٢	معرفة علوم الحديث، للحاكم
٤٨٥، ٤٨٤، ٤٨١، ٤٨٠، ٤٧٨، ٣٢٢/١	المعرفة والتاريخ، للفسوي
٣٢٥/٢، ٨١٤، ٦٩١/١	مغني اللبيب، لابن هشام
٦٦٧/١	مغيث الخلق، للجويني

- 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، لذكرى الساجي
- ١٧٩/١، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٨، ٢١٧/١ المنتظم، لابن الجوزي
- ٣٩٠، ٢٤٠، ٢٣٧، ٢٢٧، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢٠
- ٥٧٣، ٥٦٧، ٥٦٢، ٥٤٩، ٥٤٠، ٥٣٨، ٥٢٧
- ٨١٩، ٨١٧، ٨١٦، ٧٣٨، ٥٨٤
- ٤٣/٢ المنتقى، لأبي الوليد الباجي
- ٢٢٨/١ المنثور، لابن طاهر المقدسي
- ٥٤١، ٣٧٢/٢ المنقذ من الضلال، للغزالي
- ٦٩٠/١ منية الألمعي، لابن قطلوبغا
- ٤٢٤، ٣٥٧، ٣٥٥-٣٥٢، ٣٤١، ٣٣٨، ٣٣٦/٢، ٤٣/١ المواقف، للعضد
- ٥٦١، ٥٤٩، ٥٠٢

٣٧٣، ٣٧١ / ١

الموضح لأوهام الجمع والتفريق، للخطيب

٣٧٢، ٢٤٤ / ١

الموضوعات، لابن الجوزي

موطأ مالك ١ / ٢٤، ٢٦، ١٢٩، ٢٦٠، ٣٥١، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٢١، ٦٤٤، ٦٥١،

٨٠٤، ٨٠٨، ٨٣٩، ٤٢ / ٢، ٨٥، ٩٣، ١٥٨، ١٦١، ١٧٩، ٢١٢،

٢٣٩، ٢٢٤

١٥٦، ١٥١ / ٢

موطأ مالك برواية محمد بن الحسن

ميزان الاعتدال، للذهبي ١ / ٨١، ١١٠، ١٤٨، ١٥٣، ١٥٩، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٣،

١٨٤، ١٨٨، ١٩٢، ٢١١، ٢١٢، ٢١٦، ٢٣١، ٢٨٣،

٣١٠، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧،

٣٧٥، ٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٩، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤٢٠، ٤٢٨،

٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٧٤، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥١٨،

٥٢٠، ٥٢٧، ٥٣٠، ٥٤٩، ٥٨٣، ٥٨٥، ٦٠٦، ٦١٦،

٦١٨، ٦١٩، ٦٢٣، ٦٣٣، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٥٤، ٦٥٧،

٧٤٣، ٧٦١، ٧٧١، ٧٧٦، ٧٧٩، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٦،

٧٩٥، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٦، ٨٠٨، ٨٢٥، ٨٢٧، ٨٢٩،

٨٣١، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٩، ٨٤٤، ٢١ / ٢، ٥٤، ١٦١،

٢٢٠

٦٠٩، ٦٠٤ / ١

نبراس الساري في أطراف البخاري، للفنجاوي

٢٦٢ / ١

نخبة الفكر، للحافظ ابن حجر

٨٣، ٧٧، ٥٤ / ١

نزهة النظر، للحافظ ابن حجر

نصب الراية، للزيلعي ١ / ٦٠٤، ٦٩٠، ٣٤ / ٢، ٥١، ١٠٩، ١١٠، ١١٨، ١٢١،

١٢٦، ١٣٨، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ٢٢٤

نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد
النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير
هدى الساري، للحافظ ١١٠/١، ١٢٦، ١٢٩، ١٦٨، ٣٥٦، ٣٦٨، ٣٧٩، ٣٨٦،
٣٨٨، ٥١١، ٧٩٦، ٨٠٤، ٨٠٦، ٨١٤، ٨١٦، ٨٢٦،
١١٩، ٤٤/٢
همع الهوامع، للسيوطي
وفيات الأعيان، لابن خلكان
١٤١/٢، ٦٨٢، ٦٨٠/١
٦٨٨، ٦٨٧/١
٤٨٧/١



فهرس الموضوعات

- مقدمة التحقيق ٥ / ١
- عنوان الكتاب ٧ / ١
- سبب التأليف ٧ / ١
- تاريخ التأليف ٨ / ١
- أقسام الكتاب، ومنهج المؤلف فيها ٩ / ١
- قيمة الكتاب العلمية ٢٦ / ١
- الكتب التي لها علاقة بالتنكيل ٣٠ / ١
- مبيضة الكتاب ومسوداته ٣٥ / ١
- طبعات الكتاب ٤٤ / ١
- منهجنا في التحقيق ٥١ / ١
- نماذج من المخطوطات ٥٥ / ١
- النص المحقق
- مقدمة المؤلف ٥٠-٣ / ١
- ١- فصل ٥ / ١
- بيان المقصود الأهم من الكتاب، وهو رد المطاعن الباطلة عن أئمة السنة
- وثقات رواتها ٥ / ١
- طعن الأستاذ في زهاء ثلاثمائة رجل غالبهم ثقات، وفيهم نحو تسعين
- حافظًا ٦ / ١

- ٢- فصل ٨/١
- من أوسع أدوية الباطل الغلو في الأفاضل ٨/١
- مثال غريب على غلو الناس في تقليد من يعظم في نفوسهم ١٦/١
- كلمات بعض الأئمة في بعض مما يوهم الغرض، وتخريجها على معنى
حَسَن ١٧/١
- ٣- فصل ٢٠/١
- الرد على الأستاذ في موقفه من أنس رضي الله عنه وتصريحه بأن أبا
حنيفة رغب عن أحاديث جماعة من الصحابة ٢٠/١
- كلام الكوثري في هشام بن عروة والرد عليه، وبيان أن ما نقله عن مالك
فيه باطل ٢٤/١
- محاولة الكوثري إثبات أن الأئمة يوثقون الرجل وإن علموا أنه يكذب
في الكلام، وبيان خطورة هذه المحاولة ٢٦/١
- طعن الأستاذ في الأئمة الثلاثة ٢٧/١
- ٤ - فصل ٢٩/١
- الرد على دعوى الأستاذ أن ما روي من المثالب في أبي حنيفة إنما كان
بعد فتنة القول بخلق القرآن من خمسة أوجه ٢٩/١
- حديث «أبو حنيفة سراج أمتي» من وضع بعض الحنفية، والرد على من
حاول تقويته ٣١/١
- دفاع الأستاذ عن أجمعوا على تكذيبه، وطعنه فيمن أجمعوا على أنهم
أئمة أثبات ٣٢/١

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 وميوله المختلفة، واقتضاؤها لقلّة المبالاة بالمرويات

والتمحل في ردّها ٣٥ / ١

• أهل الرأي، وبداية نشأتهم ٣٥ / ١

محاولة الحنفية استنباط أصول ليعتذروا بها عن الأحاديث التي ردوها ... ٣٨ / ١

• غلاة المقلّدين والمتكلمون، وردهم الأحاديث 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 مخالفاً للقرائن ٤٩ / ١

القسم الأول في القواعد ١٤٣ - ٥١ / ١

١- رمي الراوي بالكذب في غير الحديث النبوي ٥٣ / ١

لا يلزم من التسامح في الشاهد إذا كذب في الكلام العادي، أن يُتسامح

به في الراوي ٥٥ / ١

بيان أن الكذب في رواية أثر عن صحابي أو تابعي أو عالم في تعديل

بعض الرواة والتجريح قد يترتب عليه من الفساد أكثر من الكذب

- 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 النبوي 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 يُردُّ منها
- ٧١ / ١ ٣- رواية المبتدع
- ٧١ / ١ تفصيل القول فيها مع التحقيق
- نص مسلم في مقدمة صحيحه على ترك الرواية عن أهل التُّهَم
- ٧٢ / ١ والمعاندين من أهل البدع
- ٧٥ / ١ مناقشة القول بأنه إذا روى ما يقوِّي 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 يُعدّل ١٠٣ / ١
- ٦- كيف البحث عن أحوال الرواة؟ ١٠٤ / ١
- عشرة أمور يجب على من نظر في كتب الجرح والتعديل أن يراعيها ١٠٤ / ١
- الأول - الرابع ١٠٤ / ١
- أمثلة لتشابه أسماء الرواة 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 جرحه 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 راو يوثق ولا يحتج 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: مَنْ ثبتت عدالته لم يقبل فيه الجرح إلا..... ١٢٩ / ١
- ٩- مباحث في الاتصال والانقطاع ١٣٤ / ١
- المبحث الأول في رواية الرجل بصيغة محتملة للسمع عن عاصره ولم
يثبت لقاءه له ١٣٤ / ١
- المبحث الثاني في ضبط المعاصرة المعتقد 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
قُصدت الرواية عنه ١٣٩ / ١
- المبحث الخامس: اشتهاار اصطلاح «العَنْعَنَة» مع أن كلمة «عن» ليست
من لفظ الراوي ١٤١ / ١

القسم الثاني في التراجم ١٤٥ - ٨٥٤

- (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 شماس ١٥٥ / ١
- سبب عدم إخراج الستة له ١٥٦ / ١
- مناقشة الكوثري في ادعائه كثرة رواية 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 الفزاري 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 الراوي 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 القطيعي ١٧٧ / ١
- (١٣) أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم ١٨١ / ١
- (١٤) أحمد بن الحسن بن جنيد أبو الحسن الترمذي الحافظ
(صاحب أحمد بن حنبل) ١٨٢ / ١
- (١٥) أحمد بن الحسن بن خيرون ١٨٣ / ١
- تاريخ الخطيب ونسخه العديدة غير نسخة ابن خيرون ١٨٥ / ١
- (١٦) أحمد بن خالد الكرمانى ١٨٨ / ١
- (١٧) أحمد بن الخليل ١٨٩ / ١
- (١٨) أحمد بن سعد بن أبي مريم ١٨٩ / ١
- أبو داود وبقي مخلص لا يرويان إلا عن ثقة ١٩٠ / ١
- (١٩) أحمد بن سلمان النجاد ١٩١ / ١

- (٢٠) أحمد بن صالح أبو جعفر المصري المعروف بابن الطبري ١٩٥ / ١
- (٢١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق أبو نعيم الأصبهاني
الحافظ ١٩٧ / ١
- بيان متى يكون الراوي للحديث كاذبًا ١٩٩ / ١
- (٢٢) أحمد بن عبد الله الأصبهاني ٢٠٥ / ١
- (٢٣) أحمد بن عبد الله أبو عبد الرحمن العكي ٢١٠ / ١
تحقيق أن البخاري لا يروي إلا عن صدوق يتميز بصحيح حديثه
من سقيمه ٢١٢ / ١
- (٢٤) أحمد بن عبد الرحمن بن الجارود ٢١٥ / ١
- (٢٥) أحمد بن عبيد بن ناصح أبو عَصيدة النحوي ٢١٦ / ١
- (٢٦) أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر البغدادي مؤلف «تاريخ بغداد» ٢١٧ / ١
النظر في عقيدة الخطيب ٢١٨ / ١
- انتقاله من مذهب أحمد إلى مذهب الشافعي ٢١٩ / ١
- فصل ٢٢٣ / ١
- إبطال حكاية النخشي أن الخطيب كان يتهم بشرب الخمر ٢٢٣ / ١
- فصل ٢٢٦ / ١
سبب نفي الخطيب من دمشق، وإبطال ما ذكره ابن طاهر وسبط
ابن الجوزي والملك عيسى في ذلك ٢٢٦ / ١
- مقابلة بين دفاع الكوثري عن الحسن بن زياد اللؤلؤي الذي كذَّبه
الأئمة وبين تحامله على الخطيب ٢٣٥ / ١

- ٢٣٧ / ١ فصل
مناقشة قول ابن الجوزي: إن كتب الخطيب مستفادة من كتب
- ٢٣٧ / ١ الصُّوري
- 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 روايته 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
- ٢٦٣ / ١ (٢٧) أحمد بن علي بن مسلم أبو العباس الأبار
- ٢٦٨ / ١ (٢٨) أحمد بن الفضل بن خزيمة
- ٢٦٩ / ١ (٢٩) أحمد بن كامل القاضي
- ٢٧١ / ١ (٣٠) أحمد بن محمد بن الحجاج أبو بكر المروزي
- ٢٧٣ / ١ (٣١) أحمد بن محمد بن الحسين الرازي

- (٣٢) أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، إمام أهل السنة ٢٧٣ / ١
- فصل: دحض اتهام الكوثري إياه بالخطأ في اللغة والنحو..... ٢٧٥ / ١
- فصل: زعمه أنه تفقه أول ما تفقه على أبي يوسف، وبيان ما فيه ٢٧٦ / ١
- فصل: زعمه أنه كان يستخرج الأجوبة الدقيقة من كتب محمد بن الحسن ٢٧٧ / ١
- فصل: تحقيق المراد من عيب أحمد لأبي حنيفة ومذهبه..... ٢٧٧ / ١
- فصل: دحض زعم الكوثري أن الإمام أحمد غير فقيه! ٢٧٩ / ١
- فصل: الرد على طعن الكوثري في الإمام بسبب بعض ما قاله في أبي حنيفة ٢٨٠ / ١
- بعض النقول في ثناء الأئمة على الإمام ٢٨١ / ١
- (٣٣) أحمد بن سعيد بن عقدة الكوفي..... ٢٨٢ / ١
- (٣٤) أحمد بن محمد بن الصلت بن المغلس الحمّاني..... ٢٨٤ / ١
- الجواب عما نقله الكوثري من توثيق ابن أبي خيثمة له ٢٨٥ / ١
- النظر في قول الكوثري: حديث ابن جَزء لم ينفرد هو بروايته ٢٩٠ / ١
- النظر في وفاة ابن جَزء، وإدراك أبي حنيفة إياه ٢٩٣ / ١
- فصل: النظر في حديث: «طلب العلم فريضة...» الذي يرويه ابن الصلت من طريق أبي حنيفة قال: سمعت أنس بن مالك..... ٣٠٠ / ١
- فصل: قضية ميلاد أبي حنيفة والرد على محاولة الكوثري إثبات أنه وُلد قبل سنة (٨٠) ٣٠٣ / ١
- فصل: عودة إلى بيان إنكار الأئمة على ابن الصلت روايته

- لحديث «طلب العلم فريضة...» ٣١٧/١
- فصل: بيان وهاء ما رواه ابن الصلت عن ابن عيينة في فضل أبي
حنيفة ٣١٨/١
- فصل: ذكر أحد عشر إمامًا طعنوا في ابن الصلت وجرحوه جرحًا
مفسرًا مشروحًا ٣٢٤/١
- (٣٥) أحمد بن محمد بن عبد الكريم أبو طلحة الفزاري الوساسي ٣٣١/١
- (٣٦) أحمد بن محمد بن عمر المنكدري 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 الجوّاب أبو الجوّاب ٣٣٨/١
- (٤٢) إسحاق بن إبراهيم الحنّيني 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 الهذلي الهروي الكوفي ٣٤٣/١
- (٤٨) إسماعيل بن بشر بن منصور السلمي أبو بشر البصري ٣٤٥/١
- (٤٩) إسماعيل بن أبي الحكم ٣٤٦/١

- ٣٤٧ / ١ إسماعيل بن حمدويه (٥٠)
- ٣٤٧ / ١ إسماعيل بن عَزْرَةَ (٥١)
- ٣٤٨ / ١ إسماعيل بن عِيَّاش الحمصي (٥٢)
- ٣٤٩ / ١ إسماعيل بن عيسى بن علي الهاشمي (٥٣)
- ٣٤٩ / ١ الأسود بن سالم (٥٤)
- ٣٥١ / ١ أصبغ بن خليل القرطبي (٥٥)
- ٣٥٢ / ١ أنس بن مالك صاحب النبي ﷺ (٥٦)
- ٣٥٣ / ١ أيوب بن إسحاق بن سافري (٥٧)
- ٣٥٤ / ١ بشر بن السَّرِي (٥٨)
- ٣٥٥ / ١ بقيَّة بن الوليد (٥٩)
- ٣٥٥ / ١ تَمَّام بن محمد بن عبد الله الأذني (٦٠)
- ٣٥٦ / ١ ثعلبة بن سهيل التميمي الطُّهَوِي (٦١)
- ٣٥٦ / ١ جَرَّاح بن منهال أبو العطوف (٦٢)
- ٣٥٧ / ١ النظر في دعوى الكوثري أن أبا حنيفة مُكثِر عن عطاء (٦٣)
- ٣٦٠ / ١ جرير بن عبد الحميد (٦٤)
- ٣٦٤ / ١ جعفر بن محمد بن شاكر (٦٥)
- ٣٦٤ / ١ جعفر بن محمد الصندلي (٦٥)
- ٣٦٤ / ١ جعفر بن محمد الفَرَيَّابي (٦٦)
- ٣٦٦ / ١ حاجب بن أحمد الطوسي (٦٧)
- ٣٦٧ / ١ الحارث بن عُمير البصري (٦٨)

- تحقيق أن ابن الجوزي كثير الأوهام، وذكر أمثلة من أوهامه ٣٦٩ / ١
- النظر فيما استنكر من حديث الحارث ٣٧٢ / ١
- (٦٩) حبيب بن أبي حبيب كاتب مالك ٣٧٦ / ١
- (٧٠) الحجاج بن أرطاة ٣٧٦ / ١
- (٧١) الحجاج بن محمد الأعور ٣٧٧ / ١
- شرح التلقين القادح ٣٨١ / ١
- (٧٢) حرب بن إسماعيل الكرماني السَّيرجاني ٣٨٣ / ١
- (٧٣) الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذان أبو علي بن أبي بكر ٣٨٣ / ١
- (٧٤) الحسن بن الحسين بن العباس بن دُوما النُّعالي ٣٨٤ / ١
- (٧٥) الحسن بن الربيع أبو علي البَجَلِي الكوفي ٣٨٦ / ١
- (٧٦) الحسن بن الصَّبَّاح أبو علي البزار الواسطي ٣٨٨ / ١
- (٧٧) الحسن بن علي بن محمد الحُلُوَانِي ٣٨٩ / ١
- (٧٨) الحسن بن علي بن محمد أبو علي ابن المُذْهَبِ التميمي ٣٩٠ / ١
- (٧٩) الحسن بن الفضل البُوصْرَائِي ٣٩٤ / ١
- (٨٠) الحسين بن أحمد الهروي الصَّفَّار ٣٩٥ / ١
- (٨١) الحسين بن إدريس الهروي ٣٩٧ / ١
- (٨٢) الحسين بن حُميد بن الربيع ٣٩٩ / ١
- (٨٣) الحسين بن عبد الأول ٤٠١ / ١
- (٨٤) الحسين بن علي بن يزيد الكَرَابِيسِي ٤٠٢ / ١
- (٨٥) حماد بن سَلْمَة بن دينار ٤٠٢ / ١

- الوجه الأول من طعن الكوثري فيه: أنه كان سيئ الحفظ..... ٤٠٣ / ١
- الوجه الثاني: أنه تغير بأخرة ٤٠٤ / ١
- الوجه الثالث: أنه كان له ريب يدخل في كتبه..... ٤٠٥ / ١
- الوجه الرابع: روايته لأحاديث سماها الكوثري «طامات» ٤٠٨ / ١
- (٨٦) حنبل بن إسحاق ٤٠٩ / ١
- (٨٧) خالد بن عبد الله القسري الأمير ٤١٠ / ١
- (٨٨) خالد بن يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك ٤١٣ / ١
- (٨٩) داود بن المحبر ٤١٤ / ١
- ترجمة الحارثي راوي مسند أبي حنيفة وبيان أنه وضاع! ٤١٥ / ١
- (٩٠) دَعْلَج بن أحمد السَّجْزِي ٤١٧ / ١
- (٩١) الربيع بن سليمان المرادي ٤٢١ / ١
- (٩٢) رجاء بن السُّنْدِي ٤٢٣ / ١
- (٩٣) رَقَبَة بن مَصْقَلَة ٤٢٥ / ١
- (٩٤) زكريّا بن يحيى السَّاجِي ٤٢٦ / ١
- (٩٥) سالم بن عصام ٤٢٩ / ١
- (٩٦) سعيد بن سلم بن قتيبة بن مسلم الباهلي الأمير ٤٢٩ / ١
- (٩٧) سعيد بن عامر الضُّبَيْعِي ٤٣٠ / ١
- (٩٨) سفيان بن سعيد الثوري 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) سَلَّام بن أبي مُطِيع
- ٤٤٤/١ (١٠٢) سلامة بن محمود القيسي
- ٤٤٤/١ (١٠٣) سلمة بن كُثُوم
- ٤٤٥/١ (١٠٤) سليمان بن عبد الله
- ٤٤٧/١ (١٠٥) سليمان بن عبد الحميد البهراني
- ٤٤٨/١ (١٠٦) سليمان بن فُلَيْح
- ٤٥١/١ (١٠٧) سُنيْد بن داود
- ٤٥٢/١ (١٠٨) شريك بن عبد الله النخعي القاضي
- ٤٥٤/١ (١٠٩) صالح بن أحمد
- محاولة الكوثري الطعن في ابن أبي خيثمة مع كونه ثقة مأموناً
- ٤٥٨/١ حافظاً
- ٤٥٩/١ (١١٠) صالح بن محمد التميمي الحافظ الملقب «جزرة»
- ٤٦٣/١ (١١١) الصقر بن عبد الرحمن بن مالك بن مِغُول
- ٤٦٥/١ (١١٢) ضَرَّار بن صُرْد
- ٤٦٦/١ ترجمة أبي نعيم النخعي عبد الرحمن بن هاني
- ٤٦٨/١ (١١٣) طريف بن عبيد الله
- ٤٦٨/١ (١١٤) طَلْق بن حبيب

- ٤٧٣ / ١ (١١٥) عامر بن إسماعيل أبو معاذ البغدادي
- ٤٧٣ / ١ (١١٦) عبّاد بن كثير
- ٤٧٤ / ١ (١١٧) عبد الله بن أبي القاضي
- ٤٧٧ / ١ (١١٨) عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني
- ٤٧٨ / ١ (١١٩) عبد الله بن جعفر بن درستويه
- ٤٨٧ / ١ (١٢٠) عبد الله بن خبيق
- ٤٨٨ / ١ (١٢١) عبد الله بن الزبير أبو بكر الحميدي
- ٤٩٢ / ١ الرد على طعن الكوثري في البويطي
- ٤٩٦ / ١ الفرق بين أصحاب الشافعي وبين أصحاب أبي حنيفة
- ٤٩٧ / ١ سب شدة الحميدي على أبي حنيفة
- ٤٩٩ / 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
- ٥٠٤ / ١ إساءة ابن أبي داود برواية أخلوقة التسلق
- ٥٠٧ / ١ من عادة المحدثين التباهي بالإغراب
- ٥١٠ / ١ إطباق أهل العلم على السماع من ابن أبي داود وتوثيقه
- ٥١١ / ١ (١٢٤) عبد الله بن صالح
- ٥١١ / ١ (١٢٥) عبد الله بن عدي أبو أحمد الجرجاني الحافظ مؤلف «الكامل» ..
- ٥١٢ / ١ (١٢٦) عبد الله بن عمر بن الرّمّاح
- ٥١٣ / ١ (١٢٧) عبد الله بن عمرو أبو معمر المنقري

- ١٢٨) عبد الله بن محمد بن حميد أبو بكر بن أبي الأسود ٥١٥/١
- ١٢٩) عبد الله بن محمد بن جعفر بن حَيَّان 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 بأزمية ٥٢٣/١
- ١٣٢) عبد الله بن محمد بن سَيَّار الفَرَّهَيَّانِي ٥٢٣/١
- ١٣٣) عبد الله بن محمد بن عبد العزيز أبو القاسم البغوي الحافظ ٥٢٥/١
- ١٣٤) عبد الله بن محمد العتكي ٥٢٩/١
- ١٣٥) عبد الله بن محمود ٥٢٩/١
- ١٣٦) عبد الله بن معمر ٥٣٠/١
- ١٣٧) عبد الأعلى بن مُسَهَّر أبو مُسَهَّر 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 ذهبًا» ٥٤١/١
- ١٤١) عبد الرزاق بن عمر البزيعي ٥٤٥/١
- ١٤٢) عبد السلام بن عبد الرحمن الواصي ٥٤٦/١

- ١٤٣) عبد السلام بن محمد الحضرمي ٥٤٧ / ١
- ١٤٤) عبد العزيز بن الحارث أبو الحسن التميمي ٥٤٨ / ١
- ١٤٥) عبد الملك بن حبيب القرطبي المالكي ٥٥٣ / ١
- ١٤٦) عبد الملك بن قُريب الأصمعي ٥٥٤ / ١
- ١٤٧) عبد الملك بن محمد أبو قلابة الرقاشي ٥٦٠ / ١
- ١٤٨) عبد المؤمن بن خلف أبو يعلى التميمي النسفي الحافظ ٥٦١ / ١
- ١٤٩) عبد الواحد بن عليّ بن بَرّهان العكبري ٥٦٢ / ١
- ١٥٠) عبد الوارث بن سعيد أبو عبيدة التنُّوري ٥٦٦ / ١
- ١٥١) عَبْدُ بن أحمد أبو ذر الهروي ٥٦٧ / ١
- ١٥٢) عُبيد الله بن عبد الكريم أبو زُرعة الرازي ٥٦٨ / ١
- ١٥٣) عبيد الله بن محمد بن حمدان أبو عبد الله ابن بطة العُكْبَرِي ٥٧٠ / ١
- النظر في تسعة أمور انتُقدت على ابن بطة من حيث الرواية ٥٧٤ / ١
- ١٥٤) عُبيدة الخراساني ٥٨٤ / ١
- ١٥٥) عثمان بن أحمد أبو عمرو بن السَّمَّك الدَّقَّاق ٥٨٥ / ١
- ١٥٦) عثمان بن سعيد الدارمي الحافظ ٥٨٦ / ١
- ١٥٧) عليّ بن أحمد أبو الحسن المعروف بابن طيبة الرزّاز ٥٨٧ / ١
- ١٥٨) علي بن إسحاق بن عيسى بن زاطيا ٥٨٧ / ١
- ١٥٩) عليّ بن جرير الباوردي ٥٨٨ / ١
- النظر في زعم الكوثري أن قول أبي حنيفة «لو أدركني النبي...»
- مصحّف ٥٩١ / ١

- ٥٩٦/١ علي بن زيد الفرائضي (١٦٠)
- ٥٩٧/١ علي بن صدقة (١٦١)
- ٥٩٧/١ علي بن عاصم (١٦٢)
- ٥٩٨/١ علي بن عبد الله ابن المديني الحافظ (١٦٣)
- ٦٠٣/١ علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسن الدارقطني (١٦٤)
- ٦٠٦/١ التوفيق بين أقوال الدارقطني في أبي يوسف القاضي
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
- ٦١٢/١ علي بن عمر بن محمد (١٦٥)
- ٦١٣/١ علي بن محمد بن سعيد الموصلي (١٦٦)
- ٦١٤/١ علي بن محمد بن مهران السواق (١٦٧)
- ٦١٥/١ علي بن مهران الرازي (١٦٨)
- ٦١٦/١ عمار بن زريق (١٦٩)
- ١٧٠ عمر بن الحسن أبو الحسين الشيباني القاضي المعروف بابن
الأشثاني ٦١٧/١
- ٦٢٤/١ عمر بن قيس المكي (١٧١)
- ٦٢٥/١ عمر بن محمد بن عمر بن الفياض (١٧٢)
- ٦٢٥/١ عمر بن محمد بن عيسى السدابي الجوهري (١٧٣)

- ١٧٤) عَمْرُو بن علي بن بحر أبو حفص الفلّاس ٦٢٦/١
- ١٧٥) عمران بن موسى الطائي ٦٢٦/١
- ١٧٦) عنبسة بن خالد ٦٢٨/١
- ١٧٧) فهد بن عوف أبو ربيعة ٦٢٩/١
- ١٧٨) القاسم بن حبيب ٦٣٢/١
- ١٧٩) القاسم بن عثمان ٦٣٥/١
- ١٨٠) القاسم بن محمد بن حميد المعمرى ٦٣٧/١
- ١٨١) قَطْن بن إبراهيم ٦٣٨/١
- ١٨٢) قيس بن الربيع ٦٤٠/١
- ١٨٣) مالك بن أنس الأصبحي الإمام ٦٤١/١
- ٦٤١/١ دفع طعن الكوثري في نسبه وجعله من الموالي
- ٦٤٢/١ دحض فرية أنه كان يلحن في الكلام
- ٦٤٤/١ توجيه توقف مالك عن الأخذ ببعض الأحاديث
- حديث: «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل...» وبيان أن المراد
به الإمام مالك ٦٤٦/١
- ١٨٤) محبوب بن موسى أبو صالح الفراء ٦٤٧/١
- ١٨٥) محمد بن إبراهيم بن جناد المنقري ٦٤٨/١
- تحقيق أن ابن المبارك ضرب على رواياته 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 الغطيفي ٦٥١ / ١
- ١٨٧) محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رزق، يعرف بابن رزق
وبأبي رزقويه ٦٥٤ / ١
- ١٨٨) محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر الأدمي ٦٥٥ / ١
- ١٨٩) محمد بن إدريس بن العباس القرشي المطليبي الشافعي الإمام ٦٥٧ / ١
- تحقيق أنه قرشي مطليبي 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: ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ مع توجيه
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 تَعُولُوا﴾ بقوله: «تكثر عيالكم» ٦٧٨ / ١

- الثانية: تفسيره ﴿مُؤَصِّدَةً﴾ بقوله: «حازرة» ٦٧٩ / ١
- الثالثة: تفسيره ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ بمعلّم 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 نسوي» ٦٨٦ / ١
- التاسعة: قوله: «العفريت» بالفتح ٦٨٦ / ١
- العاشرة: قوله: «أشليت الكلب بمعنى زجرته» ٦٨٦ / ١
- الحادية عشرة: قوله: «ليست الأذنان من الرأس فيغسلان» ٦٨٧ / ١
- الثانية عشرة والثالثة عشرة: قوله: الواو للترتيب والباء للتبعيض .. ٦٩١ / ١
- ذكر ثناء العلماء على فصاحة الشافعي وأنه ممن 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

- ٧٠٧/١ الحسن، وأنه كان لها أثر في الرجلين
- مناظرة لطيفة له مع بعضهم وأدبه فيها، واستغلال ابن التركماني
- ٧١٠/١ هذا الأدب وقلبه للحقائق
- ٧١٤/١ (١٩٠) محمد بن أبي الأزهر
- ٧١٥/١ (١٩١) محمد بن إسحاق بن خزيمة
- ٧١٥/١ (١٩٢) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري صاحب «الصحیح»
- بيان أن محاولة طعن الأستاذ في أئمة الإسلام دفاعاً عن أبي
- حنيفة أضرب على أبي حنيفة من كلام هؤلاء الأئمة فيه
- ٧١٦/١ (١٩٣) محمد بن إسماعيل أبو إسماعيل الترمذي الحافظ الثقة
- ٧١٨/١ (١٩٤) محمد بن أعين أبو الوزير
- ٧٢٠/١ (١٩٥) محمد بن بشار بن دار
- ٧٢٤/١ (١٩٦) محمد بن جابر اليمامي
- ٧٢٧/١ (١٩٧) محمد بن جعفر الأدمي
- ٧٢٨/١ (١٩٨) محمد بن جعفر الأنباري
- ٧٢٨/١ (١٩٩) محمد بن جعفر الراشدي
- ٧٢٩/١ (٢٠٠) محمد بن حبان أبو حاتم البستي الحافظ
- التحقيق في درجات توثيق ابن حبان في «ثقافته»
- ٧٣٣/١ (٢٠١) محمد بن الحسن بن محمد بن زياد النقاش
- ٧٣٤/١ (٢٠٢) محمد بن الحسين بن حميد بن الربيع
- ٧٣٥/١ (٢٠٣) محمد بن حماد
- ٧٣٩/١

- ٢٠٤) محمد بن حمدويه أبو رجاء المروزي ٧٤٠ / ١
- ٢٠٥) محمد بن رَوح ٧٤٠ / ١
- ٢٠٦) محمد بن سعد العوفي ٧٤١ / ١
- محاولة الكوثري هدم أركان الإسلام لينصب الحسن بن زياد
- اللؤلؤي التالف ٧٤١ / ١
- تسمية بضعة عشر رجلاً طعن الكوثري فيهم شرهم خير من ألف
- مثل اللؤلؤي ٧٤٢ / ١
- كلمة عن «المستخرجات» و«مستدرك الحاكم» ٧٤٣ / ١
- ترجمة محمد بن سعد العوفي وتناقض الكوثري في أمره ٧٤٥ / ١
- بيان تكذيب الأئمة للؤلؤي ٧٤٦ / ١
- ٢٠٧) محمد بن سعيد البورقي ٧٤٧ / ١
- تفرد البورقي بالحديث الموضوع «أبو حنيفة 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 حيويه أبو عمر الخزاز ٧٥٣ / ١
- ٢١٠) محمد بن عبد الله بن أبان أبو بكر الهيثي ٧٥٧ / ١
- ٢١١) محمد بن عبد الله بن إبراهيم أبو بكر الشافعي ٧٥٧ / ١
- ٢١٢) محمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي الحافظ، لقبه «مطين»... ٧٥٨ / ١
- ٢١٣) محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ٧٥٩ / ١
- ٢١٤) محمد بن عبد الله بن عمّار الموصلي الحافظ ٧٦٠ / ١

- (٢١٥) محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه أبو عبد الله الضبي
 ٧٦١ / ١ الحاكم النيسابوري
 ٧٦٤ / ١ الأسباب التي أدت إلى وقوع الخلل في «المستدرک»
 ٧٦٥ / ١ بيان المواضع الثلاثة التي يُخرج الشيخان فيها لمن فيه كلام
 (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 عتّاب أبو بكر الأعمى 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 بهته ٧٧٧ / ١
 (٢٢٦) محمد بن عمرو العُقيلي 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 العبدي ٧٨٠ / ١
 (٢٣١) محمد بن كثير المصيبي ٧٨١ / ١

- ٧٨٤ / ١ محمد بن محمد بن سليمان الباغندي وأبوه (٢٣٢)
- ٧٨٩ / ١ محمد بن المظفر بن إبراهيم أبو الفتح الخياط (٢٣٣)
- ٧٩٠ / ١ محمد بن معاوية الزياتي (٢٣٤)
- ٧٩١ / ١ محمد بن موسى البربري (٢٣٥)
- ٧٩١ / ١ محمد بن ميمون أبو حمزة السَّكَّرِي (٢٣٦)
- ٧٩٢ / ١ محمد بن نصر بن مالك (٢٣٧)
- ٧٩٣ / ١ محمد بن يعلى بن زبور (٢٣٨)
- ٧٩٤ / ١ محمد بن يوسف الفريابي (٢٣٩)
- ٧٩٤ / ١ محمد بن يونس الجمال (٢٤٠)
- ٧٩٥ / ١ محمد بن يونس الكُدَيْمي (٢٤١)
- ٧٩٥ / ١ محمود بن إسحاق بن محمود القوَّاس (٢٤٢)
- ٧٩٦ / ١ مسدد بن قطن (٢٤٣)
- ٧٩٧ / ١ مسلم بن أبي مسلم (٢٤٤)
- ٧٩٩ / ١ المسيَّب بن واضح (٢٤٥)
- ٨٠٣ / ١ مصعب بن خارِجة بن مصعب (٢٤٦)
- ٨٠٣ / ١ مطرف بن عبد الله بن مطرف أبو مصعب اليساري الأَصم (٢٤٧)
- ٨٠٨ / ١ معبد بن جمعة أبو شافع (٢٤٨)
- ٨٠٩ / ١ المفَضَّل بن غسان الغَلَابِي (٢٤٩)
- ٨١١ / ١ منصور بن أبي مزاحم (٢٥٠)
- ٨١١ / ١ موسى بن إسماعيل أبو سلمة التَّبُودَكِي (٢٥١)

- ٢٥٢) موسى بن المساور أبو الهيثم الضبي ٨١٢ / ١
- ٢٥٣) مؤمّل بن إسماعيل ٨١٢ / ١
- ٢٥٤) مؤمّل بن إهاب ٨١٣ / ١
- ٢٥٥) مهناً بن يحيى ٨١٦ / ١
- تجني ابن الجوزي على الخطيب، وذكر خمس مؤاخذات في
كلامه عليه ٨١٧ / ١
- ٢٥٦) نصر بن محمد البغدادي ٨١٩ / ١
- مناقشة الروايات في توثيق محمد بن الحسن الشيباني ٨٢٠ / ١
- ٢٥٧) النضر بن محمد المروزي ٨٢٣ / ١
- ٢٥٨) نعيم بن حمّاد ٨٢٤ / ١
- كلام الأئمة فيه، وترجيح الاحتجاج فيما توبع عليه ٨٢٧ / ١
- سبب أوهام نعيم. وذكر ثمانية أحاديث انتقدت عليه ٨٢٩ / ١
- ٢٥٩) الواضح بن عبد الله أبو عوانة أحد الأئمة ٨٣٦ / ١
- ٢٦٠) الوليد بن مسلم ٨٣٨ / ١
- ٢٦١) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام ٨٣٩ / ١
- ٢٦٢) هشام بن محمد بن السائب الكلبي ٨٤٢ / ١
- ٢٦٣) الهيثم بن جميل ٨٤٣ / ١
- ٢٦٤) يحيى بن حمزة بن واقد الحضرمي الأصل الدمشقي ٨٤٦ / ١
- ٢٦٥) يحيى بن عبد الحميد الحماني ٨٤٧ / ١
- ٢٦٦) يزيد بن يوسف الشامي ٨٤٧ / ١

٢٦٧	يعقوب بن سفيان بن جُوان الفارسي أبو يوسف الفَسَوِي	٨٤٨ / ١
٢٦٨	يوسف بن أسباط	٨٤٨ / ١
٢٦٩	أبو الأخنس 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 سختهويه بن مازيار	٨٥٣ / ١
	مستدرک	٨٥٥ / ١

القسم الثالث: البحث مع الحنفية في سبع عشرة قضية

٢٨١ - ٣ / ٢	
٥ / ٢	المقدمة
٦ / ٢	* المسألة الأولى: إذا بلغ الماء قُلَّتَيْنِ لم ينجس
٦ / ٢	مذاهب السلف قبل أبي حنيفة في طهارة الماء ونجاسته
٨ / ٢	ذكر الاختلاف في ضابط الماء القليل والكثير
١٠ / ٢	بيان مذهب الحنفية
١٣ / ٢	ردّ إعلال حديث القلتين بالاضطراب
١٣ / ٢	ردّ دعوى أنّ حديث القلتين لم يصححه إلا المتساهلون
١٤ / ٢	بيان المراد بالقلتین
١٧ / ٢	الاختلاف في مقدار القلتين
٢٢ / ٢	الجواب عن استدلال الحنفية بحديث النهي عن البول في الماء الدائم
	الجواب عن استدلال الحنفية بحديث نهى الجنب عن الاغتسال في

- الماء الدائم ٢٨ / ٢
- سخرية الأستاذ من مخالفه ٢٩ / ٢
- * المسألة الثانية: رفع اليدين ٣٠ / ٢
- علل حديث ابن مسعود في عدم الرفع ٣٠ / ٢
- إبطال تضعيف أحاديث الرفع، ورد دعوى أنه لم يصح فيه إلا حديث
ابن عمر ٤٠ / ٢
- رد دعوى أن ابن عمر لم يأخذ بحديث الرفع ٤١ / ٢
- إبطال الاحتجاج بأن دعوى التواتر في موضع الخلاف غير مسموعة ٤٤ / ٢
- تفنيد دعوى تواتر عدم الرفع عن جمع من الصحابة ٤٨ / ٢
- إبطال القول بالتخيير ٦٠ / ٢
- تحرير الأفضل ٦١ / ٢
- * المسألة الثالثة: أفطر الحاجم والمحجوم ٦٢ / ٢
- * المسألة الرابعة: إشعار الهدي ٦٧ / ٢
- * المسألة الخامسة: المحرم لا يجد إزارًا أو نعلين يلبس السراويل
والخفَّ ولا فديةً عليه ٧٠ / ٢
- * المسألة السادسة: درهم وجوزة بدرهمين ٧٤ / ٢
- * المسألة السابعة: خيار المجلس ٧٦ / ٢
- رد دعوى مخالفة حديث خيار المجلس لنص القرآن ٧٦ / ٢
- معنى حديث: «ولا يحلُّ له أن يفارق صاحبه خشيةً أن يستقبله» ٨١ / ٢
- إبطال حمل حديث خيار المجلس على خيار الرجوع ٨٢ / ٢

- 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 بأجنبية يحلُّ له أن يتزوجها
فُعِثْرَ عليهما فقالا: نحن زوجان..... ٩٥/٢
- * المسألة التاسعة: الطلاق قبل النكاح..... ٩٧/٢
- * المسألة العاشرة: العقيقة مشروعة..... ١٠٢/٢
- * المسألة الحادية عشرة: للراجل سهم من الغنيمة، وللفارس ثلاثة:
سهم له وسهمان لفرسه..... ١٠٤/٢
- تعسف الأستاذ في توجيه مذهب أبي حنيفة في المسألة..... ١٠٤/٢
- مواضع حذف الألف في كتابة المتقدمين..... ١٠٦/٢
- بيان المراد بقوله: جَعَلَ للفارس سهمين وللرجل سهمًا..... ١٠٦/٢
- نقد الأحاديث والآثار التي يستدل بها الحنفية في المسألة..... ١٠٩/٢
- تخريج حديث عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ
جعل للفارس سهمين وللرجل سهمًا..... 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 استدلت 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 حرّاً خطأ محضاً أو شبه عمد ١٥٢/٢
- إذا قتل عبد حرّاً ١٥٢/٢
- إذا قتل حرّاً عبداً ١٥٣/٢
- * المسألة الرابعة عشرة: تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً ١٥٦/٢
- مناقشة مسلك الحنفية الأول: وهو العمل بالناسخ أو بالراجح والراجح
هنا هو عشرة دراهم لأنه أحوط ١٥٧/٢
- مناقشة مسلك الحنفية الثاني وهو للطحاوي ١٥٨/٢
- النظر في ثمن المجنّ 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
وعمر بن دينار ٢٥٣ / ٢
- مناقشة الطحاوي في حكمه على الحديث بالنكارة 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
- تتمة: مناقشة الأستاذ في قبول شهادة القابلة في نسب الطفل مع رد
حديث الشاهد واليمين ٢٦٩ / ٢
- * المسألة السادسة عشرة: نكاح الشاهد امرأة شهد زورًا 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

٢٧٨/٢ القرعة أصل من الأصول الشرعية
٥٨٦-٢٨٣/٢ القسم الرابع: القائد إلى تصحيح العقائد
٢٨٥/٢ فاتحة الرسالة
٢٨٦/٢ * مقدمة
٢٨٩/٢ ١- فصل
٢٨٩/٢ الناس مفلطرون على حب الحق، ولكن الحق محفوف بالمكاره
٢٩١/٢ عدم اقتصار الابتلاء على الشدائد
٢٩٤/٢ ٢- فصل
٢٩٤/٢ أسباب عدم الاعتراف بالحق
٢٩٦/٢ دليل غلبة الهوى على الناس
٢٩٧/٢ لماذا لم يجعل الله جميع حجج الحق مكشوفةً قاهرةً لا تشبهه على أحد
٣٠١/٢ سبب إيمان الناس عند طلوع الشمس من مغربها
٣٠٣/٢ استحقاق من كره الحق واستسلم للهوى أن يزيده الله تعالى ضلالاً
٣٠٦/٢ ٣- فصل
٣٠٦/٢ اقتضاء الحكمة الإلهية أن لا تكون الشبهات غالبيةً
٣٠٧/٢ ٤- فصل
 هل يُدعى جميع الناس إلى النظر والبحث في العقائد، حتى من نشأ
٣٠٧/٢ على الحق؟
٣٠٨/٢ المقصود من النظر في الأحكام الفقهية، وأسباب الضلال فيها
٣٠٩/٢ ٥- فصل

- عشرة أمور ينبغي للإنسان أن يفكر فيها ويجعلها نُصب عينيه: ٣٠٩/٢
- ١- شرف الحقّ وضعة الباطل. ٣٠٩/٢
- ٢- نسبة نعيم الدنيا إلى رضوان الله ونعيم الآخرة. ٣٠٩/٢
- ٣- يفكر في حاله بالنظر إلى أعماله من الطاعة والمعصية. ٣١٣/٢
- ٤- يفكر في حاله مع الهوى. ٣١٨/٢
- ٥- يفكر في موقفه إذا نُبّه على خطأ ما كان نشأ عليه. ٣٢١/٢
- ٦- يستحضر أنه مسؤول عن حاله هو في نفسه، ولا يضره أن
مشايخه كانوا على خطأ. ٣٢١/٢
- ٧- يتدبّر ما يُرجى لمؤثر الحق من رضوان الله، وما يستحقه متبع
الهوى من سخطه ٣٢٢/٢
- ٨- يأخذ نفسه بخلاف هواها فيما يتبيّن له من الحق، ويروّضها على
الخشوع له. ٣٢٢/٢
- ٩- يأخذ نفسه بالاحتياط فيما يخالف ما نشأ عليه. ٣٢٣/٢
- ١٠- يسعى في التمييز بين معدن الحجج ومعدن الشبهات ٣٢٦/٢
- * الباب الأول: في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات،**
وبيان مآخذ العقائد الإسلامية ومراتبها. ٣٢٧-٣٨٥/٢
- المأخذ السلفي الأول: الفطرة ٣٢٧/٢
- المأخذ السلفي الثاني: الشرع (كلام الله وكلام رسوله ﷺ) ٣٢٩/٢
- إن الله خلق الناس على الهيئة التي ترشّحهم لمعرفة الحق، وعدم
معرفته يحصل لأمرين ٣٣٠/٢

- علم الكلام والفلسفة ليسا من سراط المنعم عليهم ٣٣٢ / ٢
- طعن الكوثري في أئمة السنة لاقتباسهم العقائد من المأخذين السلفيين،
وردّهم ما سواهما ٣٣٤ / ٢
- فصل ٣٣٧ / ٢
- بيان أنه لا حاجة إلى المأخذ الخلفي الأول (النظر المتعمق فيه) في
معرفة العقائد، وأنه مثار للشبهات والتشكيكات ٣٣٧ / ٢
- عناية الله بالناس في المقصد الذي لأجله خلقهم، وحفظه للمأخذ
السلفي الأول أن يستمر فيه غلط حسّي يؤدي إلى ضلال في
الاعتقاد ٣٤٠ / ٢
- ذكر ما اعتلّ به القادحون في البديهيّات ٣٤١ / ٢
- المواطن التي يصحّ فيها الاحتجاج بالعاديات ٣٤٥ / ٢
- المعيار للقضايا العقلية المحتاج إلى التثبت فيها، وبيان مزاياه ٣٥٠ / ٢
- ذكر السوفسطائية وفرّقهم ٣٥٢ / ٢
- ما تمسك به القادحون في إفادة النظر العلم مطلقا، والجواب عنها ٣٥٣ / ٢
- وجوه القدح في النظر المتعمق فيه في الإلهيات ٣٥٧ / ٢
- ذكر كلام الغزالي في شرح أحوال النفس إذا سكنت إلى التصديق
بقضية ما ٣٦٠ / ٢
- اعتراف الغزالي بالشكّ في أول أمره في البديهيّات حتى شفاه الله ٣٦٢ / ٢
- مناقشة قول الغزالي في استقلال النظر الذي يستوي فيه الكفر والإسلام ٣٦٥ / ٢
- المتكلمون لم يتعرّضوا للتأييد الرباني والهداية لعدولهم عن السراط

- المستقيم وسلوكهم غير سبيل المؤمنين ٣٦٧ / ٢
- التحقيق في استقلال النظر وبيان المحمود منه ٣٦٨ / ٢
- ذكر رجوع أكابر النُّظار (الأشعري - الجويني - الغزالي - الرازي) إلى
تمني الحال التي عليها عامة المسلمين ٣٦٩ / ٢
- فصل ٣٧٨ / ٢
- تاريخ نشأة المأخذ الخلفي الثاني: الكشف التصوّفي ٣٧٨ / ٢
- الكشف ليس مما يصلح الاستناد إليه في الدين ٣٨٠ / ٢
- ذكر مراتب الغيب، وتعلق الرؤيا والفراصة والكهانة بها ٣٨١ / ٢
- الكلام على الكشف، وأنه لا يتعدى 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 ثلاث كذبات» ٣٩٠ / ٢
- المتبادر من «كذب فلان» و«لم يكذب فلان» ٣٩٥ / ٢
- توجيه قول إبراهيم للملك الجبار: «هي أختي» ٣٩٧ / ٢
- عصمة نبينا محمد ﷺ من الكذب قبل النبوة وبعدها ٣٩٨ / ٢

- ٤٠١ / ٢ قصة ابن أبي سرح وتنزهه ﷺ عن خائنة الأعين
- ٤٠٣ / ٢ تورية النبي ﷺ بجهة غير التي يريد غزوها
- ٤٠٥ / ٢ تفصيل القول في خطأ الأنبياء، وحديث تأبير النخل
- ٤٠٦ / ٢ قصة ذي اليمين وما جاء في رضاع الغيل
بيان أنه لا رائحة للكذب في المجمل الذي لا ظاهر له، وما يتأخر بيانه
- ٤٠٩ / ٢ إلى وقت الحاجة
- * الباب الثالث: في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد ... ٥٢٨-٤١١ / ٢
- ٤١١ / ٢ تاريخ نشأة القول بعدم الاحتجاج بالوحيين في الإلهيات
- ٤١٢ / ٢ قول ابن سينا: إنه لا يُحتجُّ بظاهر الشرائع في أبواب العقائد مطلقاً
مقاصد ابن سينا من كلامه، والنظر فيها في صورة مناظرة حضرها
- ٤١٣ / ٢ متكلم وسلفي وناقد
النظر في المقصد الأول (أن من النصوص ما هو ظاهر أو صريح في
التجسيم وغيرها من المعاني التي يردُّها المتكلمون)
- ٤١٦ / ٢ المقصد الثاني (الصريح من تلك النصوص يدفع احتمال الاستعارة
والمجاز)
- ٤٢٣ / ٢ المقصد الثالث (ليس في الكتاب والسنة ما ينفي تلك المعاني التي دلَّ
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 كمثل شيء» ونظائرها
- ٤٢٧ / ٢

- بيان أن هذه الآيات مسوقة لإقامة الحجة على المشركين الذين يعبدون
من دون الله أولياء طلبًا 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 للفظ «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
- إتيان «أحد» في اللغة بمعنى المنفرد الذي لا يُعرف نسبه ٤٥١ / ٢
- تحقيق معنى «الصمد» ٤٥٢ / ٢
- معنى ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ ٤٥٨ / ٢
- المقصد الرابع (أن معاني ظواهر النصوص موافقة لعقول المخاطبين
الأولين) ٤٦٠ / ٢
- المقصد الخامس إلى الثامن (أن تلك المعاني باطلة قطعًا عند ابن سينا
ومن وافقه من المتكلمين، ولكن الدين الحق أتى بها رعايةً
لمصلحة البشر) ٤٦٣ / ٢
- حاصل كلامهم نسبة الكذب إلى الله ورسوله ﷺ ٤٦٣ / ٢

- الموازنة بين كلمات إبراهيم الثالث وبين النصوص التي يزعم
 المتعمقون أنها كذب ٤٦٤ / ٢
- بيان ما سترتب من المفاسد على تلك النصوص لو كانت معانيها باطلةً
 كما يزعم المتعمقون ٤٦٩ / ٢
- المقصد التاسع (بما أن معاني ظواهر النصوص باطلة، فعلى الخاصة أن
 يدعوا الاحتجاج بالنصوص للجمهور، وليحققوا لأنفسهم!) 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 الرازي 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 تناسب مقام النبوة، فضلاً عن مقام الربوبية ٤٩٣ / ٢
- إلزام خطير للرازي في منعه الاحتجاج بالنصوص ٤٩٤ / ٢
- بيان أن كثيراً من النصوص التي ينكر المتعمقون ظواهرها كانت عقول
 المخاطبين الأولين تقطع بوجوب ما دلت عليه ٤٩٦ / ٢

- بيان أن للمتكلم إرادتين لا تختلفان إلا في الكذب والتليس ٤٩٨/٢
- قول العضد وغيره ٥٠٢/٢
- ذكر مطالب العضد الثلاثة من «مواقفه» 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 حقه أن يفهم من النصوص مع معرفته بقوانين الكلام فهو مكذب للمتكلم بها ٥٠٩/٢
- اتفاق البيانين أن التأويل الذهني لا يُخرج الكلام المفهم خلاف الواقع عن كونه كذبًا 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 للمتعمقين بناءً على اختيارهم القول الأول في معنى المتشابهة 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 الفوقية، أو كما يقولون: الجهة ٥٣٤/٢
- الأحاديث الواردة بإطلاق كلمة «أين» في السؤال عن الله ٥٣٤/٢
- نص كلام أبي الحسن الأشعري في إثبات الفوقية ٥٣٥/٢
- بيان أنه لا يُعقل شيء موجود بدون «الأينية»، ومناقشة الغزالي في إنكاره هذه القضية البديهية الفطرية ٥٣٩/٢
- بعض النكات حول دعوى المتعمقين ٥٤٢/٢
- ١- قولهم: إن ذات البارئ مجردة ٥٤٢/٢
- ٢- قول الفلاسفة: إن ذات الله وجود ٥٤٤/٢
- ٣- إلزام المتكلمين في اعترافهم أنه سبحانه موجود قائم نفسه، ومحاولة تملُّص الإسفراييني منه ٥٤٤/٢
- ٤- قولهم: ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء ٥٤٥/٢
- ٥- اختلاف المتكلمين والفلاسفة في الخلاء، أهو وجودي أم عدمي؟ ٥٤٥/٢
- ٦- عبارة الغزالي توحى باعترافه أن الصحابة والتابعين كانوا يوقنون

- بشوت الأينية لله ٥٤٦ / ٢
- ٧- المباحث التي تتعلّق بالتدقيق العقلي في الإلهيات يحصل فيها
- التباس وزلل ٥٥١ / ٢
- القرآن كلام الله غير مخلوق ٥٥٢ / ٢
- الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ٥٥٥ / ٢
- مذهب أبي حنيفة في الإيمان ٥٥٥ / ٢
- اختلاف الأمة في مرتكب الكبيرة ٥٥٦ / ٢
- زيادة الإيمان ونقصانه ٥٥٨ / ٢
- اختلاف حديث جبريل وحديث وفد عبد القيس في تعريف الإيمان،
والجمع بينهما ٥٥٩ / ٢
- مناقشة الكوثري في إنكاره زيادة الإيمان ونقصانه ٥٦٠ / ٢
- معيار الإيمان القلبي: العمل ٥٦٦ / ٢
- لا يتأتّى الإنكار لتفاوت الإيمان إلا على أحد ثلاثة أوجه ٥٦٨ / ٢
- قول: أنا مؤمن إن شاء الله ٥٦٩ / ٢
- مناقشة الكوثري في تأييده قول أبي حنيفة: أنا مؤمن عند الله حقاً! ٥٧٢ / ٢
- الخاتمة:** فيما جاء في ذم التفرق وأنه لا تزال طائفة قائمة على
الحق، وما يجب على أهل العلم في هذا العصر ٥٧٨ / ٢ - ٥٨٦
- بيان أن العمل يتلخّص في ثلاثة مطالب: ٥٨٢ / ٢
- الأول: العقائد ٥٨٢ / ٢
- الثاني: البدع العملية ٥٨٣ / ٢

- الثالث: الفقهيات ٥٨٤ / ٢
- فهارس الكتاب ٥٨٧ / ٢
- الفهارس اللفظية ٥٨٩ / ٢
- ١- فهرس الآيات القرآنية ٥٩١ / ٢
- ٢- فهرس الأحاديث والآثار ٦١١ / ٢
- ٣- فهرس الشعر ٦٣٨ / ٢
- ٤- فهرس الأعلام ٦٤١ / ٢
- ٥- فهرس الكتب ٧١٩ / ٢
- فهرس الموضوعات ٧٤٣ / ٢

