استدراكات المفسرين في باب الاستنباط

دراسة تحليلية

Interpretations of interpreters
in the section of deduction analytical study

✍إعداد الدكتور

محسن بن حامد المطيري

Mohsen bin Hamed Al-Mutairi

الأستاذ المشارك في قسم الدراسات القرآنية

كلية التربية _ جامعة الملك سعود

المملكة العربية السعودية

aboazam٩٤@gmail.com

استدراكات المفسرين في باب الاستنباط دراسة تحليلية

محسن بن حامد المطيري
قسم الدراسات القرآنية – كلية التربية – جامعة الملك سعود – السعودية.
البريد الاليكتروني :aboazam٩٤@gmail.com

الملخص :

هذا البحث يتناول بالدراسة والتحليل عددا من الاستنباطات التي ذهب إليها المفسرون في الآيات القرآنية في عدد من أنواع العلوم. وقد أراد الباحث من خلال هذا البحث لفت الانتباه إلى دقة الاستنباط وبنائه على مقدمات علمية دقيقة بنى عليها المفسرون نظرهم وكان هذا الاستنباط مثار نقاش وطول بحث بين المفسرين سواء كان ذلك في الموافقة أو المخالفة، وظهر من خلال هذه النقاشات طول باع المفسرين في معرفة هذه المقدمات سواء كان ذلك في علم النحو أو البلاغة أو الأصول مع معرفة تأثير المذهب العقدي أو الفقهي في استنباط المفسر. إن مثل هذه النقاشات بين المفسرين وخاصة في الاستنباط الذي هو من أدق علوم الشريعة تفتح أنظار الباحثين والدارسين مع هذا التوسع في التدبر إلى عمق المعاني القرآنية وسعة الأصول الشرعية التي أشار إليها القرآن الكريم، وأهمية الآلات العلمية التي يبنى عليها الاستنباط. وكان من أهم نتائج البحث التي خرج بها الباحث أهمية الاستنباط بين علوم الشريعة ودقة العلماء فيه، مع عنايتهم بالأصول والمقدمات التي بني عليها وبيانهم لوجه الاستنباط، واستدراكهم على كل من تصدى لاستنباط من القرآن وتنبيههم على ذلك الاستنباط من جهة الصواب أو الغلط.

الكلمات المفتاحية: الاستنباط– الاستدراك– أنواع الاستنباط– أدوات الاستنباط.

Interpretations of interpreters in the section of deduction analytical study

Mohsen bin Hamed Al-Mutairi
Quranic Studies Department - College of Education - King Saud University - Saudi Arabia.
EMAIL: aboazam٩٤@gmail.com

Abstract

This research deals with the study and analysis of a number of deductions that interpreters went to in the Quranic verses in a number of types of science. The researcher wanted through this research to draw attention to the accuracy of deduction and its construction on accurate scientific introductions upon which the interpreters built their view, and this deduction was the subject of discussion and lengthy research among interpreters, whether it was in approval or violation, and it appeared through these discussions the length of interpreters sold in knowing these introductions Be it in grammar, rhetoric, or fundamentals, with knowledge of the influence of dogmatic or juristic doctrine on the eligibility of the interpreter. It is like this

Discussions between the interpreters, especially in the deduction which is one of the most accurate science of Sharia, opens the eyes of researchers and scholars with this expansion of reflection to the depth of the Qur'anic

meanings and the scope of legal principles referred to by the Holy Qur'an, and the importance of the scientific machines upon which deduction is based. Among the most important results of the research that the researcher came out with was the importance of deduction between the science of Sharia and the accuracy of scholars in it, with their attention to the principles and premises on which it was based and their statement on the face of deduction, and their awareness of all those who addressed the deduction from the Qur'an and alerting them to that deduction in terms of right or wrong.

Keywords: elicitation - realization - types of elicitation - tools of elicitation.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خير خلق الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه، أما بعد:

فإن العلماء يتفاوتون في فهم القرآن والاستنباط منه بحسب علومهم واجتهادهم وقدرتهم على النظر والتأمل والبحث، ولذلك تجد الاستنباط متفاوت بين العلماء في سائر العلوم الشرعية.

وإن باب الاستنباط من أدق الأبواب التي أثنى الله في كتابه على أهله، وجعلهم من أهل العلم الذين يُرجع إليهم عند الاختلاف قال جل وعلا: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]

وقد اعتنى به العلماء تنظيرا وتطبيقا، وجعله بعضهم دليلا على بلوغ العالم درجة الاجتهاد لأنه لا يتصدى له إلا من امتلك آلة العلوم الشرعية، ومعرفة بالطرق الصحيحة لاستخراج المعاني الخفية، يقول الزركشي في تعريفه للاجتهاد: (بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط).(١)

ويقول الجصاص في تعليق له على قوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء:٧٩] (إن درجة المستنبطين أفضل درجات العلوم، ألا ترى: أن المستنبط أعلى درجة من الحافظ غير المستنبط، فلم يكن الله ليحرم نبيه – عليه السلام – أفضل درجات العلم التي هي درجة الاستنباط).(٢)

ولما تبوأ أهل الاستنباط تلك المنزلة في الأدلة الشرعية، وفي كلام العلماء فإنه دليل على أنه حري بالمدارسة والنظر لمعرفة طرقه وأدواته وأصوله لكي تحصل الملكة التي يستطيع بها الباحث الاستنباط ويميز بها بين الاستنباط الصحيح والخاطئ، وخاصة مع التوسع الحاصل في الاستنباط والتدبر لكتاب الله تعالى.

---

(١) البحر المحيط: (١٩٧/٧).

(٢) الفصول في الأصول: (٢٤٠/٣).

وإن من مسالك العلماء التي امتلأت بها كتبهم مسلك الاستدراك والنقد والنظر في مؤلفات السابقين تصحيحا أو بيانا، وقد شمل ذلك ما استنبطه المفسرون من كتاب الله، وبيان مآخذ العلماء فيها والنقد لها موافقة أو مخالفة، ومن نظر في هذه الاستدراكات تبين له دقة العلماء في استنباطاتهم والنقد لها، وقد حاولت جمع عدد من هذه الاستنباطات والاستدراكات والموازنة بينها وبيان الأقرب للصواب قدر الاستطاعة، وقد كان هذا البحث محققا لجزء من هذا الهدف من النظر في استنباطات المفسرين والمدارسة لها من خلال الأصول والقواعد التي يبنى عليها الاستنباط الصحيح.

موضوع البحث: استدراكات المفسرين في باب الاستنباط.

مشكلة البحث:

امتلأت كتب المفسرين بكثير من الاستنباطات في عدد من علوم الشريعة، ثم إنك تجد عليها الاستدراكات من العلماء تصويبا أو تقويما ونقدا فيقوم الباحث بعرض هذه الاستنباطات والاستدراكات على الأصول العلمية في التفسير في علوم المعتقد واللغة والأصول لمعرفة الراجح من المرجوح والموافق من المخالف.

أهداف البحث:

يمكن تلخيص أهداف البحث فيما يلي:

١ــ لفت انتباه الباحثين إلى أهمية الدراسة في استدراكات المفسرين في باب الاستنباط.

٢ــ النظر والموازنة بين أقوال المفسرين في الاستنباط من القرآن الكريم، ومعرفة دقة العلماء في الاستدراك والنقد لهذه الاستنباطات.

٣ــ محاولة اكتساب الملكة من خلال النظر في الاستنباط من خلال الأمثلة التطبيقية، ومعرفة مآخذ العلماء في استنباطاتهم والأصول التي اعتمدوها.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي للأمثلة، واصفا الأمثلة تحت أنواع الاستنباط ثم محللا لها من خلال أقوال العلماء والمفسرين ومنازعهم في هذا الاستنباط، ثم أتبعها بذكر الاستدراكات على الاستنباطات، وسبب النقد والاعتراض ثم عرض القولين على الأصول التفسيرية ومحاولة الوصول للراجح من المرجوح، فرجع الباحث إلى كتب المعتقد والفقه وأصول الفقه واللغة وغيرها لمعرفة موافقة الاستنباط للأصول الشرعية أو المخالفة لها وصحة الاستدراك من عدمه.

إجراءات البحث:

_استخراج الاستنباطات التي ذكرها المفسرون تحت الأنواع التي ذكرها الباحث.

_ دراسة هذه الاستنباطات وأوجه الدلالة عليها.

_ مناقشة هذه الاستنباطات من خلال الاستدراكات عليها في كتب المفسرين.

_ عرض الأقوال على أصول وقواعد التفسير لمعرفة صواب الاستنباط والترجيح بين الأقوال.

_لم أتقصد في البحث استيعاب أنواع الاستنباطات لكثرتها وتشعبها، وإنما ذكر أهم أنواعها وأكثرها حضورا في كتب التفاسير مع تتبع استدراكات المفسرين في كل مثال تطبيقي.

الدراسات السابقة:

كتب عدد من الباحثين في الاستنباط عند الصحابة والتابعين والمفسرين بحوثا ورسائل، ما بين تأصيل وتطبيق على كتب التفسير، وكتب آخرون عددا من الرسائل في الاستدراك من عصر الصحابة والتابعين إلى عصر التأليف عند المفسرين، وعلى كثرة هذه البحوث إلا أني لم أقف على من كتب في الاستدراك في باب الاستنباط خاصة دون الأقوال التفسيرية.

وكثير من الباحثين في مسألة الاستنباط يقتصرون على ذكر الاستنباط، ووجه الدلالة عليه دون عرض الأقوال التي استدركت على هذا الاستنباط مع الموازنة والترجيح بينها، وبعضهم يقتصر على ضرب الأمثلة دون الجمع لسائر الاستنباطات.

خطة البحث:

جعلت البحث في مقدمة: وفيها بيان أهمية الموضوع، وأهدافه، ومشكلة البحث، ومنهج البحث، وإجراءاته، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

تمهيد: وفيه بيان منزلة الاستنباط في النصوص الشرعية.

المبحث الأول: تعريف الاستدراك والاستنباط، وفيه مطالب:

المطلب الأول:تعريف الاستدراك لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف الاستنباط لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: أنواع الاستدراك في الاستنباطات: وفيه مطالب:

المطلب الأول: الاستدراك في الاستنباط العقدي.

المطلب الثاني: الاستدراك في الاستنباط الفقهي.

المطلب الثالث: الاستدراك في استنباط مسائل أصول الفقه.

المطلب الرابع: الاستدراك في استنباط مسائل التربية والسلوك.

المبحث الأول
تعريف الاستدراك والاستنباط،

وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاستدراك لغة واصطلاحا:

معنى الاستدراك لغة: أصل كلمة الاستدراك مأخوذ من الفعل الثلاثي: (دَرَكَ).

قال ابن فارس: (الدال والراء والكاف أصل واحد، وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه. يقال أدركت الشيء أدركه إدراكا).[1]

وهذا المعنى هو المعنى الحقيقي للإدراك يقال: أدركتُ الرجلَ إدراكاً، إذا لحقته فَهُوَ مُدْرَك[2]، ويطلق الإدراك أيضا على المعنى المجازي في المعاني، جاء في المعجم الوسيط: ((استدرك) ما فات: تداركه. والشيء بالشيء: تداركه به. وعليه القول: أصلح خطأه، أو أكمل نقصه، أو أزال عنه لبسا).[3]

وقد ورد في التنزيل بالمعنى المجازي قال تعالى: ﴿ بَلِ ٱدَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِۚ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَاۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [النمل:٦٦]، والمراد: بلوغ غاية العلم والمعرفة من اليقين[4]، قَالَ السُّدِّي: اجْتمع علمهمْ يَوْم الْقِيَامَة فَلم يشكّوا وَلم يَخْتَلِفُوا.[5]

وقال ابن عاشور معلقا على الآية، ومبينا المعنى المجازي: (..وذلك صالح لمعنيين: أولهما: أن يكون التدارك وهو التلاحق الذي هو استعمال مجازي يساوي الحقيقة، أي: تداركت علوم الحاضرين مع علوم أسلافهم).[6]

---

(١) مقاييس اللغة (٢ / ٢٦٩)، وينظر: لسان العرب (٤٢٠/١٠).

(٢) جمهرة اللغة: (٦٣٦/٢).

(٣) المعجم الوسيط (٢٨١/١).

(٤) ينظر الأقوال في تفسير الطبري: (٤٨٨/١٩)، وقد نقل نحوه عن ابن عباس رضي الله عنه.

(٥) تفسير الثعلبي: (٢٢٠/٧).

(٦) التحرير والتنوير (٢٠ / ٢١)، وينظر: روح المعاني: (٢٢٤/١٠).

وهذا المعنى المجازي هو الذي يريده العلماء في مؤلفاتهم وكتاباتهم من الاستدراك.

ومما سبق ذكره في المعنى اللغوي ومن خلال تطبيقات العلماء في مؤلفاتهم، يمكن تعريف الاستدراك في الاصطلاح بأنه: ما ألحقه المتأخر على كلام السابقين لوجود خطأ فيه أو نقص أو توسع قاصدا تصويبه أو إكماله أو اختصاره أو إزالة لبسه.(١)

❁❁❁❁❁

المطلب الثاني: تعريف الاستنباط في اللغة والاصطلاح:

تعريف الاستنباط في اللغة: أصل الاستنباط من مادة: (نبَط) وهو بمعنى الاستخراج والانتهاء إلى غاية الشيء، والنبَط: غور الماء، وأصل اللفظ إطلاقه في المعنى الحقيقي فيقال: نبَطت البئر إذا أخرجت منه النبَط.(٢)

ويطلق على المعنى المجازي فيقال: نبَط العلم، أي: أظهره ونشره في الناس، واستنبط الفقيه: أي: استخرج العلم الباطن بفهمه واجتهاده(٣)، وهذا المعنى المجازي هو الوارد في التنزيل، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾ [النساء:٨٣]

يقول الطبري في تعليقه على هذه الآية: (وكل مستخرج شيئًا كان مستترًا عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب، فهو له:"مستنبط"، يقال: "استنبطت الركية"(٤)، إذا استخرجت ماءها،"ونَبَطتها أنبطُها"، و"النَّبَط"، الماء المستنبط من الأرض).(٥)

فأشار الطبري إلى المعنيين الحقيقي والمجازي، وجعل الزمخشري المعنى المراد في هذه الآية من باب الاستعارة والمجاز فقال: (والنبَط: الماء يخرج من البئر أول ما تحفر، وإنباطه

(١) ينظر: التعريفات للجرجاني: (٢١)، والموسوعة الفقهية الكويتية: (٢٦٩/٣).
(٢) تهذيب اللغة للأزهري: (١٣/ ٢٤٩)، مقاييس اللغة: (٣٨١/٥).
(٣) لسان العرب: (٤١٠/٧).
(٤) البئر لم تطو. : المعجم الوسيط: (٣٧١).
(٥) جامع البيان للطبري: (٥٧١/٨).

واستنباطه: إخراجه واستخراجه، فاستعير لما يستخرجه الرجل بفضل ذهنه من المعاني والتدابير فيما يَعضُل ويُهِم).[1]

تعريف الاستنباط اصطلاحا:

يذكر الأصوليون في باب الاجتهاد والقياس تعريف الاستنباط وأيضا يذكر المفسرون عند تفسيرهم للآية السابقة حدودا وتعاريف للاستنباط سوف ننقل بعضا منها.

قال ابن حزم: "الاستنباط: إخراج الشيء المغيب من شيء آخر كان فيه".[2]

وقال السمعاني: "هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر".[3]

وقال ابن القيم: "استخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مستنبطه".[4]

ومن خلال التعريف اللغوي السابق، وبعض نقول العلماء السابقة في تعريف الاستنباط نبين الآتي:

أولا: أن الاستنباط معنى يدور حول المعنى الخفي غير الظاهر فهو مترتب على المعنى الظاهر للنص الشرعي، فلا يصح بناء على ذلك إطلاقه على المعنى الظاهر في الآية غير أن ذلك المعنى الخفي يختلف قربا وبعدا وظهورا وخفاء بحسب نظر العالم والمستنبِط فتختلف فيه أنظار العلماء، وإلى ذلك يشير كلام ابن القيم السابق في قوله: إنه معنى "يخفى على غيره" فالأمر في تحديد الخفاء نسبي لكن ذلك في الغالب مبني على دلالات الأصوليين الخفية كالإشارة والإيماء والاقتضاء والمفهوم والقياس، وبعض معاني النحو والبلاغة ومناسبات الآيات ونحوها.

ثانيا: أن المعاني المستنبطة هي أمر عقلي اجتهادي يحتاج إلى إعمال نظر وآلة علمية للوصول إليها وهذا ما يفيده المعنى اللغوي في لفظ (نبط) والزيادة بالحروف (أ، س، ت) الدالة إما على الطلب أو على المبالغة، وكلاهما يدل على معنى التأمل وطول

(١) الكشاف: (٥٤١/١)، وينظر: تفسير النسفي: (٣٥٠/١).
(٢) رسائل ابن حزم (٤ / ٤١١)
(٣) قواطع الأدلة للسمعاني: (٩٢/٢)، وانظر: التعريفات للجرجاني: (٢٢).
(٤) إعلام الموقعين لابن القيم: (١٧٢/١)، وينظر: البرهان للجويني: (٢١٤/١).

النظر، وهو ما يذكره الأصوليون في باب الاجتهاد والقياس لأنه قائم على الاستنباط وطول النظر ممن يمتلك القدرة العلمية.

مما سبق يمكن تعريف الاستنباط بأنه: استخراج المعنى الخفي من النص الشرعي.

وقد يكون ذلك الاستنباط صوابا موافقا للنصوص الشرعية الأخرى أو مخالفا فلا يخرج بذلك عن حد الاستنباط لكنه بذلك قد خالف شروط الاستنباط الشرعي الصحيح فيتوجه إليه النقد من جهة مخالفته لشروط الاستنباط لا لأصل المعنى الاصطلاحي للاستنباط.

المبحث الثاني
أنواع الاستدراك في الاستنباط:

المطلب الأول: الاستدراك في الاستنباط العقدي:

المثال الأول: في قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴾ [الأنعام:٧٦]
استنبط منها عدد من المفسرين من المعتزلة والأشاعرة نفي صفات الأفعال عن الله تعالى، وهذه الآية أصل لديهم في أن الصفات الفعلية أو ما يطلقون عليها صفات الحوادث تنافي مقتضى الربوبية والألوهية.(١)

قال الزمخشري: (فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرّفهم أن النظر الصحيح مؤدّ إلى أن شيئا منها لا يصح أن يكون إلها، لقيام دليل الحدوث فيها،...﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ ﴾ لا أحب عبادة الأرباب المتغيرين عن حال إلى حال، المتنقلين من مكان إلى مكان، المحتجبين بستر، فإنّ ذلك من صفات الأجرام).(٢)

وأوضح الرازي وجه استنباطهم من هذه الآية على صفة الحدوث والتغير من وجهين مع إشارته أن ذلك الاستنباط لا يكون إلا بمقدمات كثيرة، فقال: "..فالحاصل أنه ثبت بالدليل أن كون الكواكب آفلة يدل على كونها محدَثة، وإن كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة، وأيضا فكونها في نفسها محدَثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الإيجاد والإبداع،....الوجه الثاني: أن أفول الكواكب يدل على

(١) قال الكفوي: (الحدوث: هو حصول الشيء بعد أن لم يكن). الكليات: (٤٠٠)، وانظر: التعريفات للجرجاني: (٢٠٦)، وهي من أخطر شبهات المبتدعة في نفي صفات الله تعالى، وملخصها: أن صفات الحدوث والتجدد والأعراض دليل على المخلوقية فلا يمكن أن يتصف الخالق بالحدوث. وانظر: مجموع الفتاوى: (٥/٥٦٦_٥٧٤)، الخلل المنهجي في دليل الحدوث، للدكتور سلطان العميري.
(٢) الكشاف: (٢/٤٠)، وانظر: البحر المحيط: (٤/٥٦٥)، تفسير النيسابوري: (٣/١٠٧).

حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها إلى القادر المختار، فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للأفلاك والكواكب).[1]

هذا هو مجمل استنباطهم من الآية ويلاحظ مدى التعقيد في الوصول لإثبات الحجة بما تنبو عنه طريقة القرآن من السهولة في الأدلة العقدية وهو ما أشار إليه الرازي في كلامه السابق.

وقد نقد هذا الاستنباط عدد من مفسري أهل السنة وأيضا الأشاعرة، وبيان ذلك فيما يلي:

أولاً: أن استدلالهم قام على كون إبراهيم عليه السلام كان يريد بالمناظرة إثبات وجود الله تعالى، وهذه مقدمة مختلف فيها، وكثير من المفسرين يذهب إلى أن المقام كان لإثبات الألوهية وليس لإثبات الربوبية، وأن قوم إبراهيم عليه السلام لم يكونوا يعتقدون أن الكواكب هي الخالقة للكون، بل كانوا يقرون بالربوبية ووجود الله، فشركهم كان في الألوهية، وهو ما تدل عليه الآيات الأخرى قال تعالى: ﴿ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾ [الشعراء:٧٥_٧٧]

كما أن سياق الآيات وخطاب إبراهيم عليه السلام لوالده كان يتحدث عن توحيد الألوهية والعبودية لله تعالى دون إثبات الربوبية والفرق بين الأمرين ظاهر ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ ﴾ [الأنعام:٧٤].

قال ابن تيمية مقررا أن المناظرة كانت في إثبات توحيد الألوهية: (..هذا القول لم يقله أحد من العقلاء، لا قوم إبراهيم ولا غيرهم، ولا توهم أحدهم أن كوكبا أو القمر أو الشمس خلق هذا العالم، وإنما كان قوم إبراهيم مشركين يعبدون هذه الكواكب زاعمين أن في ذلك جلب منفعة أو دفع مضرة).[2]

(١) مفاتيح الغيب للرازي: (٤٤/١٣)، وانظر: تفسير القرطبي: (٢٦/٧)، وروح المعاني للآلوسي: (١٨٩/٤).

(٢) منهاج السنة: (١٩٤/٢)، وانظر: مجموع الفتاوى: (٥٤٧/٥_٥٥٠).

ثانياً: هذا الاستنباط مبني على أن الأفول يقتضي الحركة والانتقال، وذلك مخالف لإجماع أهل اللغة، فالأفول بمعنى المغيب وليس بمعنى الحركة والانتقال، نص على هذا المعنى الأزهري وابن فارس وغيرهما.(١)

قال ابن تيمية: (فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهو الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسود والتبيض، ولا هو التغير، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً، ولا أنه أفل).(٢)

فلو أراد الاستدلال بالحركة على الحدوث وإثبات بطلان ربوبية الكواكب لاستدل بأول حركتها وبزوغها، ولأجل ذلك فقد أقر عدد من علماء الأشاعرة بضعف هذا الاستنباط وبعده.

قال العز بن عبد السلام: (هو مشكل غاية الإشكال، لأن الدال على عدم إلهية الكوكب إن كان التغيير فقد وجد قبل الأفول، فلا معنى لاختصاصه به، وإن كان الغيبة عن البصر فيلزم في حق الله تعالى).(٣)

ثالثا: أن مجرد الأفول لا يقتضي التغير بل قد يغيب الشمس والقمر والكوكب وهو باق على صورته لم يتغير، وقوم إبراهيم يعلمون ذلك فلا يكون ذلك مقنعا لهم، قال ابن عاشور: (وليس الاستدلال منظورا فيه إلى التغير لأن قومه لم يكونوا يعلمون الملازمة بين التغير وانتفاء صفة الإلهية، ولأن الأفول ليس بتغير في ذات الكوكب بل هو عرض للأبصار المشاهدة له، أما الكوكب فهو باق في فلكه ونظامه يغيب ويعود إلى الظهور وقوم إبراهيم يعلمون ذلك فلا يكون ذلك مقنعا لهم).(٤)

رابعا: أن هذا الاستنباط مبني على أصول عقلية مخالفة للكتاب والسنة فالاستدلال بدليل الحوادث والأعراض فيه غموض وصعوبة وإطالة وإجمال مع كونه مخالف لصفات الباري التي تتابع ذكرها في الكتاب والسنة.

ومما سبق عرضه يتبين ضعف الاستنباط السابق وأنه مفتقد للشروط الصحيحة في الاستنباط من جهة ضعف المعنى التفسيري، ومخالفته لإجماع أهل اللغة من إطلاق

(١) تهذيب اللغة للأزهري: (٢٧١/١٥)، ومقاييس اللغة لابن فارس: (١١٩/١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل: (١٠٩/١)، وانظر: بغية المرتاد: (٣٥٩/١).
(٣) فوائد في مشكل القرآن: (١١٩).
(٤) التحرير والتنوير: (٣٢١/٧)، وانظر: المنار: ((٤٦٦/٧).

الأفول على الحركة والحدوث، مع مخالفته لسياق الآية، ومخالفته للنصوص الشرعية الأخرى، ثم انحراف المعنى من جهة المعتقد وبناء ذلك على أصل عقلي مخالف للكتاب والسنة من نفي صفات الله جل وعلا.

المثال الثاني: قوله تعالى:﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة:٥٥]

استنبط منها الزمخشري استحالة رؤية الله، وأن ذلك الطلب من بني إسرائيل كان سببا في نزول العذاب بهم، قال الزمخشري: (وفي هذا الكلام دليل على أن موسى عليه الصلاة والسلام رادّهم القول وعرّفهم أن رؤية ما لا يجوز عليه أن يكون في جهة محال، وأن من استجاز على اللّه الرؤية فقد جعله من جملة الأجسام أو الأعراض، فرادّوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان، ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة العجل، فسلط اللّه عليهم الصعقة كما سلط على أولئك القتل تسوية بين الكافرين ودلالة على عظمهما بعظم المحنة)(١).

وزاد بعض المعتزلة استدلالاً بأن بني إسرائيل كانوا قد سألوا موسى تعنتاً أن يبدلهم قوتا بقوت وطعاما بطعام فلم تنزل عليهم الصاعقة أو يهلكهم بعذاب، وإنما كان ذلك لما سألوا موسى رؤية الله فدل على أنهم ارتكبوا بذلك جرما استحقوا به العقوبة.(٢)

هذا مجمل استنباطهم في هذه الآية على مسألة الرؤية بما يوافق مذهب المعتزلة، وقد أطال المفسرون في بيان غلط هذا الاستنباط، وسوف أبين ذلك فيما يلي:

أولاً: من جهة الاستنباط الذي ذهبوا إليه فلا وجه له، وذلك أنهم استحقوا العقاب بالصاعقة لأن سؤالهم لأمر غير ممكن في الدنيا، وقد كان ذلك الطلب على سبيل العنادِ وقلة الاكتراث والشك في خبر موسى عليه السلام وهؤلاء الذين طلبوا الرؤية هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام وقص الله تفاصيل خبرهم في سورة الأعراف، وجاء في خبرهم آثار تثبت مدى تعنتهم، قال السدي: "لما تابت بنو إسرائيل من عبادة العجل، وتاب الله عليهم بقتل بعضهم بعضا كما أمرهم به أمر الله تعالى موسى أن يأتيه في ناس من بني إسرائيل يعتذرون إليه من عبادة العجل، ووعدهم موعدا، فاختار موسى من قومه سبعين رجلا على عينه، ثم ذهب بهم

(١) الكشاف: (١٤١/١)، وانظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: (٩٣/١)

(٢) وانظر مجموع أدلتهم على في تفسير الرازي: (٥٢٠/٣).

ليعتذروا. فلما أتوا ذلك المكان قالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً ۝﴾، فإنك قد كلمته فأرناه. فأخذتهم الصاعقة فماتوا).[1]

فسبب الهلاك والعذاب هنا ظاهر في بني إسرائيل وهو التعنت، قال الطيبي في كلام محكم: (وإنما سلط الله عليهم الصعقة لأنهم امتنعوا من الإيمان بموسى بعد إظهاره المعجزات، والإيمان بالأنبياء واجب بعد إثباتهم النبوة بإظهار المعجزة، ولا يجوز لهم بعد ذلك اقتراح المعجزات لأنه من باب التعنت ولهذا عاقبهم الله تعالى).[2]

ولم يرد في القرآن ذكر سؤال الرؤية على سبيل التعنت إلا أتبع بالذم لأصحابه قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا ﴾ [الفرقان:٢١] خلافا لموسى عليه السلام الذي سأل رؤية ربه شوقا إليه وتلذذا برؤيته فلم يستحق العقوبة، وأما استدلالهم بأن بني إسرائيل قد طلبوا استبدال الطعام بالطعام ولم يعذبوا، فالجواب: إن طلب سائر المنافع من النقل من طعام إلى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا خلافا لطلب المستحيل من رؤية الله في الدنيا فكان تعنتا وعنادا استحقوا عليه العقوبة.[3]

وقد نبه عدد من المفسرين على أن تكلف الزمخشري هذا الاستنباط كان عصبية لمذهبه الاعتزالي، وأنه قد تمحل ليثبت مذهبه من استحالة رؤية الله، قال أبو حيان: (وليس في الآية ما يدل على ما ذهب إليه الزمخشري من استحالة الرؤية، لكن عادته تحميل الألفاظ ما لا تدل عليه، خصوصا ما يجر إلى مذهبه الاعتزالي، نعوذ بالله من العصبية فيما لا ينبغي).[4]

ثانياً: هذا الاستنباط مع كونه ضعيفاً في وجه الدلالة ومخالفاً لأصول الاستنباط من موافقة كلام السلف وسياق الآية فإنه أيضا مخالف للنصوص الشرعية المتواترة الأخرى في ثبوت رؤية الباري يوم القيامة وهو قول أهل السنة، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع المسلمين.

---

(١) أخرجه الطبري: (٨٧/٢)، وابن أبي حاتم: (١١٣/١).

(٢) حاشية الطيبي على الزمخشري (فتوح الغيب): (٤٩٤/٢).

(٣) انظر: تفسير الرازي: (٣ / ٥٢٠) ، حاشية ابن المنير على الكشاف: (١٤١/١)، التمييز للسكوني: (٣٢٢/١)، محاسن التأويل للقاسمي: (٣٠٨/١)، روح المعاني: (٢٦٤/١)، التحرير والتنوير: (٥٠٧/١)، وتفسير ابن عثيمين لسورة البقرة: (١٩٤/١).

(٤) البحر المحيط: (٣٤١/١)، وانظر: أضواء البيان: (٣٨/٦).

قال تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣ ﴾ [القيامة:٢٢_٢٣]، وقال عليه الصلاة والسلام: (إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا).(١)
وقد حكى الإجماع على ذلك الإمام أحمد والدارمي والبيهقي وغيرهم.(٢)
ومما تقدم بيانه يظهر بطلان الاستنباط الذي ذهب إليه الزمخشري، ومخالفته بذلك منهج أهل السنة وسلف الأمة.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ۝٣٧ ﴾ [المائدة:٣٧]
استنبط أهل السنة من هذه الآية أن المستحق للخلود في النار هو الكافر دون أصحاب الكبائر من المسلمين، ووجه الدلالة: أن تقديم المسند إليه (هم) على المسند (بخارجين) يدل على الاختصاص والحصر، وذلك بشرط أن يكون في سياق النفي، وقد نص عدد من المفسرين والبلاغيين أن هذا الأسلوب يقتضي تخصيص الكفار باستحقاق الخلود دون الموحدين من المسلمين، قال القرطبي: (دليل على خلود الكفار فيها وأنهم لا يخرجون منها).(٣)

وممن ذهب إلى هذا الاستنباط وأن الآية خاصة بالكفار: الطبري والرازي وابن عطية وابن المنير وهو قول جمهور المفسرين(٤)، وقد بنى بعضهم قوله على هذه المسألة البلاغية وصرحوا بها واحتج بعضهم بسياق الآية دون هذا التخصيص، فيما خالفهم الزمخشري وأبو السعود وابن عاشور والآلوسي في ذلك، وذكروا أن هذا الأسلوب البلاغي يفيد تقوية الأمر الذي أسند إليهم، وأنه لا يفيد الاختصاص، وهذه المسألة والأسلوب اختلف فيها البلاغيون على قولين:

(١) رواه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، برقم: (٥٥٤).
(٢) الرد على الزنادقة للإمام أحمد: (٨٦)، والرد على الجهمية للدارمي: (١٠٥)، والاعتقاد للبيهقي: (١٢٨).
(٣) تفسير القرطبي: (٢٠٧/٢).
(٤) تفسير الطبري: (٢٩٤/١٠)، تفسير الرازي: (١٨٢/٤)، المحرر الوجيز: (١٨٧/٢)، تفسير ابن كثير: (١٠٦/٣)، حاشية ابن المنير (٦٣٠/١).

القول الأول: أن تقديم المسند إليه الشبيه بالفعل _كاسم الفاعل واسم المفعول_ على المسند لا يفيد التخصيص والحصر مطلقا، وإنما ينظر فيه إلى القرائن ذهب إلى ذلك الجرجاني والقزويني ونسبه ابن عاشور لجمهور البلاغيين،(١)، وذهب إليه من المفسرين في هذه الآية الزمخشري وتبعه في الترجيح الشهاب الخفاجي وأبو السعود والآلوسي وابن عاشور.(٢)

وقد اشترطوا للتخصيص شرطين: الأول: أن يكون المسند منفياً.

الثاني: أن يكون المسند فعلا.(٣)

قال الزمخشري: (هم بمنزلته في قوله: **هُمْ يَفْرِشُونَ اللِّبْدَ كُلَّ طِمِرَّةٍ**(٤)

في دلالته على قوّة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص).(٥)

القول الثاني: أن هذا الأسلوب يفيد الاختصاص والحصر ذهب إليه من البلاغيين: السكّاكي والسبكي، ورجحه من المفسرين الرازي وأبو حيان والطيبي وابن المنيّر ومحمد عبده.(٦)

وقد شنّع بعضهم على الزمخشري ما ذكروا من تناقضه في هذه الآية مع مذهبه المعروف في التخصيص والحصر، وأنه إنما خالف مذهبه البلاغي انتصارا لاعتزاله، قال

---

(١) دلائل الإعجاز للجرجاني: (١٤١/١)، الإيضاح للقزويني: (٥٢/٢)، وانظر: البلاغة فنونها وأفنانها، لفضل عباس: (٢٢٢/١).

(٢) الكشاف: (٦٣٠/١)، حاشية الشهاب على البيضاوي: (٣٠٧/١)، تفسير أبي السعود: (١٨٧/١)، روح المعاني: (٤٣٥/١) التحرير والتنوير: (١٠١/٢).

(٣) انظر: المراجع السابقة.

(٤) تمامه: وأجرَدَ سبّاقٍ يَبُذُّ المغَاليا. للمعذَّل بن عبدالله الليثي من أبيات في (الحماسة) بشرح المرزوقي: (١٧٦)

(٥) الكشاف: (٦٣٠/١).

(٦) مفتاح العلوم للسكاكي: (٢٣٢)، تفسير الرازي: (١٨٢/٤)، البحر المحيط: (٩٤/٢)، حاشية ابن المنير: (٦٣٠/١) ونقل الطيبي اتفاق الأئمة على الاختصاص في هذه الآية، وقد ذكر الخلاف عدد من البلاغيين. حاشية الطيبي: (١٨٧/٣)، المنار: (٦٥/٢).

ابن المنيّر: (..وستمر للزمخشري مواضع يستدل فيها على الحصر بذلك، فقد قال في قوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [الأنبياء:٢١] أن معناه لا ينشر إلا هم، وأن المنكر عليهم ما يلزمهم من حصر الألوهية فيهم. وكذلك يقول في أمثال قوله: ﴿ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [النمل:٣] أن معناه الحصر أنه لا يوقن بالآخرة إلا هم، فإذا ابتنى الأمر على ذلك لزم حصر نفى الخروج من النار في هؤلاء الكفار دون غيرهم من الموحدين. لكن الزمخشري يأبى ذلك، فيعمل الحال من معارضة هذه الفائدة بفائدة تتم له على القاعدة، فيجعل الضمير المذكور يفيد تأكيد نسبة الخلود إليهم لاختصاصه بهم، وهم عنده بهذه المثابة، لأن العصاة وإن خُلّدوا على زعمه إلا أن الكفار أحق بالخلود وأدخل في استحقاقه منهم).[1]

وانتصر للزمخشري آخرون وذكروا أنه لم يناقض مذهبه، وأن مذهبه في هذا الأسلوب النظر في القرائن في التخصيص أو تقوية الأمر، ونقل الطيبي عن علم الدين العراقي صحة قول الزمخشري فقال: (الآية فيمن اتخذ أندادا من الكفار، والكفر أعم من ذلك، وجميع أهله ليسوا بخارجين من النار فلا اختصاص لهؤلاء بالخلود دون غيرهم من الكفار، والذي قاله الزمخشري صحيح).[2] وقال ابن عاشور: (وادعى صاحب «المفتاح» أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق قد يفيد الاختصاص كقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ ﴿٩١﴾ ﴾ [هود:٩١]، ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [هود:٢٩] ﴿ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأنعام:١٠٧]، فالوجه أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواقعه معنى التخصيص بالقرائن، وليس في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾ ﴾ ما يفيد التخصيص ولا يدعو إليه).[3]

---

(١) حاشية ابن المنير: (٦٣٠/١)، وانظر: عروس الأفراح للسبكي إذ ذكر تناقض الزمخشري فقال: (والزمخشرى أكثر الناس أخذا بالاختصاص فى مثل هذا وغيره من قواعد البيانيين، فإذا عارضه الاعتزال فزع من قواعدهم إليه). (٢٥٠/١).

(٢) حاشية الطيبي: (١٨٨/٣).

(٣) التحرير والتنوير: (١٠١/٢)، وأشار الآلوسي لقول الزمخشري ثم قال: (فليس القول بعدم الحصر نصا في الاعتزال كما وهم). روح المعاني: (٤٣٥/١)، وقد حرر المسألة د.محمد أبو موسى ورد على السبكي قوله إن الزمخشري أكثر الناس أخذا بالاختصاص في هذا الأسلوب، وقال: (ولا ننكر أن الزمخشري يصرف هذا التركيب عن الاختصاص تشيعا =

والحق أن الزمخشري لم يناقض مذهبه في ذلك كما رجح ذلك الشهاب الخفاجي وعلم الدين العراقي وابن عاشور والآلوسي وغيرهم[1]، وأن النظائر المذكورة ليست دليلا على التناقض، بل إن قول الزمخشري هو النظر في القرائن في مثل هذا الأسلوب، ولئن ذهب للاختصاص في نظائر فقد ذهب إلى عدم الاختصاص في نظائر أخرى موافقة لها في الأسلوب وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨ ﴾ [البقرة:٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ﴾ [ق:٤٥]، وقد أطال الشهاب الخفاجي في نقاش السبكي فيما ذكر من تناقض الزمخشري.[2]

وكلا القولين البلاغيين لا يخرج الآية عن اختصاصها بالكفار إذ يدل على ذلك سياق الآية كما جاء ذلك عن ابن عباس، فقد أورد الطبري عن عكرمة: أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس: يا أعمى البصر يا أعمى القلب، يزعم أن قوما يخرجون من النار، وقد قال الله جل وعز:"وما هم بخارجين منها"؟ فقال ابن عباس: ويحك، اقرأ ما فوقها! هذه للكفار.[3]

وقد جاء عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه مثله في الاستدلال بالسياق، ولا مخالف لهم من الصحابة والسلف.[4]

ويظهر مما سبق صحة الاستنباط الذي ذهب إليه أهل السنة لموافقته لأقوال الصحابة ولسياق الآية، وللأدلة الأخرى الموافقة لهذا المعتقد، بعيدا عن النقاش حول هذا الأسلوب البلاغي ودلالته على الاختصاص من جهة صوابه وعدمه.

=لعقيدته ، وإنما ننكر أنه أكثر الناس أخذا للاختصاص في مثله). المسائل البلاغية في الكشاف: (٢٧٨).

(١) حاشية الشهاب على البيضاوي: (٣٠٧/١)، تفسير أبي السعود: (١٨٧/١)، روح المعاني: (٤٣٥/١) التحرير والتنوير: (١٠١/٢).

(٢) حاشية الشهاب: ٣٠٦/٠١_٣٠٨).

(٣) تفسير الطبري: (٢٩٤/١٠)، وانظر: تفسير ابن كثير: (١٠٦/٣).

(٤) رواه أحمد: (٤٠٤/٢٢)، وروى نحوه مسلم: (١٧٩/١) برقم: (١٩١).

وقد دلت عدد من الأدلة على عدم تخليد أصحاب الكبائر في النار، وأن قول المعتزلة مخالف لنصوص الكتاب والسنة والإجماع.(١)

❁❁❁❁❁

المطلب الثاني: الاستدراك في الاستنباط الفقهي:

المثال الأول: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة:٢٣٢]

هذه الآية استنبط منها الجصاص وعدد من علماء الحنفية جواز نكاح المرأة بلا ولي ووجه الدلالة: أن الله أسند النكاح للمرأة نفسها.

قال الجصاص: (وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح إذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا إذن وليها، أحدها: إضافة العقد إليها من غير شرط إذن الولي، والثاني: نهيه عن العضل إذا تراضى الزوجان، فإن قيل: لولا أن الولي يملك منعها عن النكاح لما نهاه عنه كما لا ينهى الأجنبي الذي لا ولاية له عنه، قيل له: هذا غلط لأن النهي يمنع أن يكون له حق فيما نهي عنه فكيف يستدل به على إثبات الحق).(٢)

وقالوا: إن الله أسند النكاح إلى المرأة حقيقة فالقول إن ذلك حق للولي وإنما أسنده للمرأة من باب المجاز خلاف الأصل، والأصل: إن الحقيقة مقدمة على المجاز.(٣)

وذهب جمهور الصحابة والمفسرين أن الولي شرط في عقد النكاح(٤)، واستدلوا أيضا بهذه الآية وجعلها بعضهم أصرح آية في الدلالة على هذا الحكم، قال الشافعي:

---

(١) انظر: الأدلة وحكاية الإجماع على هذه المسألة: رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري: (٢٨٦)، مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٤٧٩/١٢).

(٢) أحكام القرآن للجصاص: (١٠٠/٢)، وانظر: المبسوط للسرخسي: (١٠/٥)، بدائع الصنائع للكاساني: (٢٤٨/٢).

(٣) روح المعاني: (٥٣٨/١).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة: (٧/٧)، المحلى لابن حزم: (٢٧/٩).

(وهذه الآية أبين آية في كتاب الله عز وجل دلالة على أن ليس للمرأة الحرة: أن تنكح نفسها).[1]

واستدلوا على ذلك بسبب نزول الآية، ففي البخاري عن معقل بن يسار، أنها نزلت فيه، قال: (زوجت أختا لي من رجل فطلقها، حتى إذا انقضت عدتها جاء يخطبها، فقلت له: زوجتك وفرشتك وأكرمتك، فطلقتها، ثم جئت تخطبها، لا والله لا تعود إليك أبدا، وكان رجلا لا بأس به، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ فقلت: الآن أفعل يا رسول الله، قال: فزوجها إياه).[2]

فالآية نزلت خطاباً للأولياء لأنه لو كان للمرأة أن تزوج نفسها أو توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح، ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عنه، وإذا كان الولي قادرا على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح، ولا يقال: نهي عن استعمال ما ليس بحق له لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البغي والعدوان كافيا، ولجيء بصيغة: ما يكون لكم ونحوها، ولأشار إلى حق المرأة في الرضا، ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء.

وإنما صرنا إلى المجاز هنا لقرائن واضحة منها: سبب النزول، وللنصوص الشرعية الأخرى في إسناد النكاح إلى الولي، ولأنه يصدق على المرأة أنها متزوجة للرجل فيقال: فلانة نكحت فلانا، ولا يلزم من ذلك إسناد الولاية في النكاح إليها فيصح ذلك لغة وشرعا.[3]

قال ابن العربي: (ولو لم يكن له حق لقال الله تعالى لنبيه – عليه السلام –: لا كلام لمعقل في ذلك. وفي الآية أسئلة كثيرة يقطعها هذا الحديث الصحيح، خرجه البخاري. فإن قيل: السبب الذي رويتم يبطل نظم الآية؛ لأن الولي إذا كان هو المنكح فكيف يقال له: لا تمتنع من فعل نفسك، وهذا محال. قلنا: ليس كما ذكرتم، للمرأة حق الطلب للنكاح، وللولي حق المباشرة للعقد؛ فإذا أرادت من يُرضى حاله، وأبى الولي من العقد فقد منعها مرادها، وهذا بين).[4]

---

(١) أحكام القرآن للشافعي، للبيهقي: (١/١٧٤)، وانظر: أحكام القرآن للقرطبي: (٣/١٥٩).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب النكاح: (٧/١٦) برقم: ٥١٣٠

(٣) تفسير الرازي: (٦/٤٥٦)، التحرير والتنوير: (٢/٣١٩)، المنار: (٢/٤٢٧)، تفسير السعدي: (١٠٤).

(٤) أحكام القرآن لابن العربي: (١/٢٧٢).

ومما يقوي ما ذهب إليه الجمهور النصوص الصريحة في وجوب الولي في النكاح، كقول النبي ﷺ: (لا نكاح إلا بولي).(١)

فاستنباط الحنفية يتبين ضعفه من وجهين:

الأول: أنه لا دلالة في الآية عليه بل هي دليل صريح على وجوب إذن الولي في النكاح.

الثاني: أن الأدلة الأخرى تعارض استنباط الحنفية فهي صريحة في اشتراط الولي في النكاح.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾ ﴾ [النساء:١٠١].

استنبط جمهور العلماء من هذه الآية استحباب القصر للمسافر وأن هذه الآية متعلقة بقصر الصلاة في العدد إلى ركعتين، وأن شرط الخوف المذكور خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، فلا دلالة فيها على صلاة الخوف.

وقد لخص ابن تيمية الخلاف بين العلماء في الاستنباط من هذه الآية، فقال: (...فإن للناس في الآية ثلاثة أقوال: قيل: المراد به قصر العدد فقط، وعلى هذا فيكون التخصيص بالخوف غير مفيد. والثاني: أن المراد به قصر الأعمال؛ فإن صلاة الخوف تقصر عن صلاة الأمن والخوف يبيح ذلك...، والقول الثالث: أن الآية أفادت قصر العدد وقصر العمل جميعا؛ ولهذا علق ذلك بالسفر والخوف فإذا اجتمع الضرب في الأرض والخوف أبيح القصر الجامع لهذا ولهذا وإذا انفرد السفر فإنما يبيح قصر العدد وإذا انفرد الخوف فإنما يفيد قصر العمل).(٢)

وسنبسط الأقوال ووجه الاستنباط فيما يلي:

القول الأول: أن المراد بها قصر السفر خاصة، وهو قول عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية وابن عباس في إحدى روايتيه وعطاء، وممن انتصر لهذا القول ابن الجوزي والرازي

(١) أخرجه أحمد في المسند: (٢٨٠/٣٢)، برقم: (١٩٥١٨)، وأبو داود في كتاب النكاح: (٢٢٩/٢)، برقم: (٢٠٨٥)، وصححه البخاري كما نقله البيهقي. السنن الكبرى للبيهقي: (١٠٧/١).

(٢) مجموع الفتاوى: (٢٤/٩٧_٩٨).

والكيا الهراسي وأبو السعود[1]، وقد استدلوا على ذلك بما رواه مسلم عن يعلى بن أمية، قال: سألت عمر بن الخطاب، قلت: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته)[2]، قالوا: فقد استشكل عمر بن الخطاب ظاهر الشرط فأجابه النبي عليه الصلاة والسلام بما يدفع الإشكال وأوضح له أن الآية دليل على رخصة القصر للمسافر، قال الكيا الهراسي: (وقوله لرسول الله ﷺ: ما لنا لا نقصر وقد أمنّا؟ دليل قاطع على أن مفهوم الآية القصر في الركعات)[3]، ولو كان المقصود صلاة الخوف لما احتجنا إلى شرط السفر إذ صلاة الخوف مشروعة في الحضر والسفر، وأما قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ فقد يكون خرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية فلا مفهوم له.[4]

القول الثاني: ذهب إليه عدد من السلف منهم عائشة وسعد بن أبي وقاص وابن عمر ومجاهد والضحاك والسدي وهو قول الحنفية أن هذه الآية دليل على صلاة الخوف، وأن القصر المراد قصر الكيفية والهيئة فلا علاقة للآية بقصر المسافر، ورجحه من المفسرين الطبري وأبو بكر الجصاص وابن كثير وابن عاشور والشنقيطي[5]، وقد أطال الشنقيطي في تحرير هذا القول والجواب عن مخالفيه، فقال: (المراد بالقصر في هذه الآية قصر كيفيتها لا كميتها..، ويدل على أن المراد هو هذا القصر من كيفيتها: قوله تعالى بعده يليه مبينا له: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ﴾[النساء:١٠٢]، وقوله تعالى:﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة:٢٣٩]، ويزيده إيضاحا أنه قال هنا: ﴿ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾

(١) انظر: تفسير الطبري: (١٢٤/٩)، زاد المسير: (٤٦١/١)، تفسير الرازي: (٢٠٤/١١)، تفسير ابن كثير: (٣٩٥/٢)، أحكام القرآن للكيا الهراسي: (٤٨٧/٢)، تفسير أبي السعود: (٢٢٦/٢).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين: (٤٧٨/١)، برقم: (٦٨٦).

(٣) أحكام القرآن: (٤٨٧/٢).

(٤) تفسير ابن كثير: (٣٩٣/٢_٣٩٥)، وسيأتي ترجيح ابن كثير أنها في نزلت في صلاة الخوف. وانظر: تفسير القرطبي: (٣٠٦/٢).

(٥) تفسير الطبري: (١٢٨/٩)، أحكام القرآن للجصاص: (٢٣٥/٣)، تفسير ابن كثير: (٣٩٤/٢) ، التحرير والتنوير: (١٨٣/٥)، أضواء البيان: (٢٤٨/١).

[النساء:١٠٣]..، وعلى هذا التفسير الذي دل له القرآن فشرط الخوف في قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ معتبر، أي: وإن لم تخافوا منهم أن يفتنوكم فلا تقصروا من كيفيتها، بل صلوها على أكمل الهيئات، كما صرح به في قوله: ﴿ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء:١٠٣]، وصرح باشتراط الخوف أيضا لقصر كيفيتها بأن يصليها الماشي والراكب بقوله: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة:٢٣٩]، ثم قال: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم ﴾ ؛ يعني: فإذا أمنتم فأقيموا صلاتكم كما أمرتكم بركوعها وسجودها، وقيامها وقعودها على أكمل هيئة وأتمها، وخير ما يبين القرآن القرآن).[(١)]

واستدل الطبري بالسياق، وبقرينة ذكر الطمأنينة التي يعذر المصلي بها في صلاة الخوف والحرب خلافا للمسافر فإنه لايعذر بتركها.[(٢)].

وهذا القول مبني عند الحنفية خاصة وعدد من الصحابة على أن فرض المسافر القصر، وإن الصلاة في حقه ما نزلت إلا ركعتين، فلا قصر، ولا يقال فيما شرع ركعتين إنه قصر، كما لا يقال في صلاة الصبح ذلك، واستدلوا بقول عائشة: (فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في السفر والحضر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر).[(٣)] وهذا الحديث له حكم الرفع، فإذا كان أصل الصلاة في السفر اثنتين فكيف يكون المراد بالقصر هنا قصر الكمية؟ لأن ما هو الأصل لا يقال فيه: القصر بل يقال: الإتمام.

وثبت في الآثار عن عمر بن الخطاب[(٤)] وعبد الله بن عباس[(٥)] مثل حديث عائشة، كليهما يذكر أن صلاة السفر فرضت ركعتين، وبناء على هذا القول وأدلتهم، فالآية وردت في صلاة الخوف وأما قصر الصلاة في السفر فهو مستنبط من السنة لا من القرآن، وهو أيضا قول ابن عمر فقد روى الطبري عن أمية بن عبد الله بن خالد بن

(١) أضواء البيان: (٢٤٩/١).
(٢) تفسير الطبري: (١٤٠/٩).
(٣) رواه البخاري في كتاب الصلاة ، برقم: (٣٥٠).
(٤) أخرجه النسائي في كتاب الجمعة برقم: (١٥٣٠).
(٥) أخرجه أبوداود في كتاب الصلاة برقم: (١٢٤٧).

أسيد: أنه قال لعبد الله بن عمر: إنا نجد في كتاب الله قصر صلاة الخوف، ولا نجد قصر صلاة المسافر؟ فقال عبد الله: إنا وجدنا نبينا ﷺ يعمل عملا عملنا به.(١)

فقد سمى صلاة الخوف مقصورة، وحمل الآية عليها، لا على قصر صلاة المسافر، وأقره ابن عمر على ذلك، واحتج على قصر الصلاة في السفر بفعل الشارع لا بنص القرآن.(٢)

وأجابوا عن حديث عمر بن الخطاب في الآية أنه معارض بأثر عمر السابق أن صلاة السفر فرضت ركعتين فلا قصر فيهما بل هو إتمام، قال الشنقيطي: (..يدل على أن يعلى بن أمية، وعمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – كانا يعتقدان أن معنى الآية قصر الرباعية في السفر، وأن النبي – ﷺ – أقر عمر على فهمه لذلك، وهو دليل قوي، ولكنه معارض بما تقدم عن عمر من أنه قال: (صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد ﷺ ويؤيده حديث عائشة، وحديث ابن عباس المتقدمان).(٣)

وأجاب ابن عاشور بقوله: (ولا شك أن محمل هذا الخبر أن النبيء ﷺ أقر عمر على فهمه تخصيص هذه الآية بالقصر لأجل الخوف، فكان القصر لأجل الخوف رخصة لدفع المشقة، وقوله: له صدقة إلخ، معناه أن القصر في السفر لغير الخوف صدقة من الله، أي: تخفيف، وهو دون الرخصة فلا تردوا رخصته، فلا حاجة إلى ما تمحلوا به في تأويل القيد)(٤).

القول الثالث: ذهب إلى الجمع بين القولين وأن الآية تحمل على صورتي الجمع في العدد والكيفية جميعا ذهب إلى القول ابن العربي وابن تيمية والسعدي.(٥)

قال ابن تيمية: (فأباح الله القصر من عددها والقصر من صفتها؛ ولهذا علقه بشرطين: السفر والخوف. فالسفر: يبيح قصر العدد فقط...، والخوف يبيح قصر صفتها كما قال الله في تمام الكلام: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ

(١) تفسير الطبري: (١٢٩/٩).
(٢) التحرير والتنوير: (١٨٣/٥).
(٣) أضواء البيان: (٢٥٢/١).
(٤) التحرير والتنوير: (١٨٤/٥)، وانظر: جواب الجصاص في تفسيره: (٢٨١/٣).
(٥) أحكام القرآن لابن العربي: (٦١٦/١)، مجموع الفتاوى: (٩٨/٢٤)، تفسير السعدي: (١٩٧).

طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْۖ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء:١٠٢]).[(١)]

فاستدل على الجمع بين القولين بالسنة وسياق الآية، أما السنة فتدل على قصر العدد، وأما سياق الآية إذ ورد بعدها صفة صلاة الخوف فتدل على قصر الكيفية والهيئة وهي صلاة الخوف.

وأجاب على من ذهب إلى صفة الخوف أنها جائزة حضرا وسفرا فلا يشترط فيها الضرب في الآية والسفر كما ورد في الآية، وبين أنه لا تعارض في الجمع بين الأمرين بوجود أحد الشرطين دون الآخر فقال: (فإنه أراد بالقصر قصر العدد وقصر الأركان، وهذا القصر الجامع للنوعين متعلق بالسفر والخوف، ولا يلزم من الاختصاص المجموع بالأمرين أن لا يثبت أحدهما مع أحد الأمرين، ولهذا نظائر).[(٢)]

هذه مجمل أدلة أصحاب الأقوال ومناقشاتهم حول الاستنباط من هذه الآية، وهي أدلة قوية، ولكل قول وجه، وإن كان الأقرب ما ذهب إليه الطبري والشنقيطي أن الآية نازلة في صلاة الخوف لظاهر الآية وسياقها وسباقها مع ذهاب عدد من الصحابة والتابعين لهذا القول، وأن الأصل في صلاة السفر القصر للأحاديث المتتابعة في ذلك، وإنما وردت الآية في صلاة الخوف وهو الثابت بالكتاب، كما جاء عن عائشة وعمر وابن عمر رضي الله عنهم، والله أعلم.

المثال الثالث: ﴿ قَالُواْ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾ ﴾ [يوسف:٧٢]

استنبط جمع من المفسرين والفقهاء من هذه الآية مشروعية الجعالة[(٣)] والكفالة[(٤)] أو الضمان، وجعلوا هذه الآية أصلا لهاتين المسألتين، قال السيوطي: (قوله تعالى:

(١) مجموع الفتاوى: (٢٢/٥٤١).
(٢) منهاج السنة: (٤/٧٢).
(٣) الجعالة: أن يجعل شيئا معلوما لمن يعمل عملا معلوما أو مجهولا مدة معلومة أو مجهولة. انظر: المجموع: (١٥/١١٣)، الموسوعة الفقهية الكويتية: (٣/٣٢٦).
(٤) الكفالة: هي التزام جائز التصرف ما وجب أو يجب على غيره من حق مالي. الكافي لابن قدامة: (٢/١٢٩)، الإنصاف للمرداوي: (٥/١٨٩)، الموسوعة الفقهية الكويتية: (٢٨/٢٢٠).

﴿ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ ﴾ أصل في الجعالة. قوله تعالى: ﴿ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ٧٢ ﴾ أصل في الضمان والكفالة).[1]

وفسر ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير الزعيم بالكفيل.[2]

قال ابن العربي مبينا وجه الدلالة على هذين الأصلين: (إن المنادي لم يكن مالكا، إنما كان نائبا عن يوسف ورسولا له، فشرط حمل البعير على يوسف لمن جاء بالصواع، وتحمل هو به عن يوسف، فصارت فيه ثلاث فوائد:

الأول: الجعالة، وهو عقد يتقدر فيه الثمن ولا يتقدر فيه الثمن. الثانية: الكفالة، وهي ها هنا مضافة إلى سبب موجب على وجه التعليق بالشرط. وقد اختلف الناس فيها اختلافا متباينا تقريره في المسائل؛ وهذا دليل على جوازه، فإنه فعل نبي، ولا يكون إلا شرعا).[3]

وضعف ابن عاشور هذا الاستنباط والمنزع للحكم فقال: (..وفيه نظر، لأن يوسف- عليه السلام- لم يكن يومئذ ذا شرع حتى يُستأنس للأخذ ب (أن شرع من قبلنا شرع لنا) : إذا حكاه كلام الله أو رسوله. ولو قدر أن يوسف- عليه السلام- كان يومئذ نبيئا فلا يثبت أنه رسول بشرع، إذ لم يثبت أنه بعث إلى قوم فرعون، ولم يكن ليوسف- عليه السلام- أتباع في مصر قبل ورود أبيه وإخوته وأهليهم. فهذا مأخذ ضعيف).[4]

واستدراك ابن عاشور خلاف عامة المفسرين والفقهاء في استنباطاتهم الفقهية من سورة يوسف عليه السلام، كما أن منزع استنباطهم مبني على القاعدة الأصولية أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يأت في شرعنا ما يخالفه، ودل عليها قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام:٩٠]، ويوسف عليه السلام من الأنبياء الذين نص الله على الاهتداء بهم قبل آية الأنعام السابقة، وقد ذكر القرآن هذين

(١) الإكليل للسيوطي: (١٥٦)، وانظر: تفسير ابن كثير: (٤٠١/٤)، أحكام القرآن للكيا الهراسي: (٢٣٢/٤)، المغني لابن قدامة: (٤٠٠/٤)، مجموع الفتاوى لابن تيمية: (٥٤٩/٢٩).

(٢) تفسير الطبري: (١٧٨/١٦).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي: (٦٦/٣)، وانظر: أحكام القرآن للقرطبي: (٢٣٢/٩)، وانظر:تفسير الرازي: (٤٨٧/١٨).

(٤) التحرير والتنوير: (٢٩/١٣).

الحكمين وأقرهما، ولم تنكرهما النصوص الشرعية الأخرى بل دلت عليهما فدل على أنها شرع لنا.

قال الشنقيطي: (ولم يزل العلماء يأخذون الأحكام من قصص الأمم الماضية، كما أوضحنا دليله.).[1] وذكر نظائر كثيرة لهذه الاستنباطات من قصص الأنبياء السابقين، ومن قصة يوسف عليه السلام، ولو سردنا استنباطات المفسرين من قصة يوسف عليه السلام لطال بنا المقام فكان ذلك شبه اتفاق بين المفسرين على جوازه وصحته.

ومما استدركه بعض المفسرين على هذا الاستنباط أن الآية لا تدل على عقد الكفالة والضمان لأن المنادي إنما كان ضامنا لنفسه لا لغيره، قال الجصاص: (ظن بعض الناس أن ذلك كفالة عن إنسان وليس كذلك لأن قائل ذلك جعل حمل بعير أجرة لمن جاء بالصاع، وأكده بقوله: أنا به زعيم، يعني: ضامن...أي: ضامن لذلك فهذا القائل لم يضمن عن إنسان شيئا وإنما ألزم نفسه ضمان الأجرة لرد الصاع).[2]

وقد أجاب ابن العربي عن ذلك فقال: (...هذا الذي قاله القاضي أبو إسحاق صحيح بيد أن الزعامة فيه نص، فإذا قال: أنا زعيم فمعناه أني ملتزم، وأي فرق بين أن يقول: ألتزمه عن نفسي أو التزمت عن غيري؟).[3]

وأجاب بعض المفسرين أن المنادي ضامن عن الملك لا عن نفسه فهو مؤتمر بأمر الملك فيصح إطلاق الكفالة والضمان عليه بهذا الاعتبار والوصف.[4]

فيتبين مما سبق ضعف الاستدراك الذي ذهب إليه ابن عاشور وغيره من المفسرين، وصحة الاستنباط من الآية من جهة المعنى وموافقته للنصوص الشرعية الأخرى.

والله أعلم

❁❁❁❁❁

(١) أضواء البيان: (٣٨١/١)، وانظر: روح المعاني: (٥٧/٢).

(٢) أحكام القرآن للجصاص: (٣٩٠/٤).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي: (٦٤/٣).

(٤) روح المعاني: (٥٧/٢).

المطلب الثالث: الاستدراك في استنباط مسائل أصول الفقه.

المثال الأول: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥ ﴾ [النساء:١١٥]

استنبط الشافعي من هذه الآية أصل الإجماع وذلك فيما نقل عنه البيهقي وغيرهما.(١)
وقد تتابع عدد من المفسرين والأصوليين على نقل هذا الاستنباط منهم الزمخشري والكيا الهراسي والقرطبي والبيضاوي وابن تيمية والسيوطي والسعدي وغيرهم(٢).
ووجه الدلالة من الآية: أنه تعالى توعد من يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له، لكان ذلك ضما لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد، وذلك غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا.
وقد نسب ابن تيمية هذا الاستنباط لعمر بن عبد العزيز والإمام مالك.(٣)
قال ابن تيمية ملخصا الأقوال: (وهنا للناس ثلاثة أقوال: قيل: اتباع غير سبيل المؤمنين هو بمجرد مخالفة الرسول المذكورة في الآية، وقيل: بل مخالفة الرسول مستقلة بالذم فكذلك اتباع غير سبيلهم مستقل بالذم، وقيل: بل اتباع غير سبيل المؤمنين يوجب الذم كما دلت عليه الآية لكن هذا لا يقتضي مفارقة الأول بل قد يكون مستلزما له فكل متابع غير سبيل المؤمنين هو في نفس الأمر مشاق للرسول، وكذلك مشاق الرسول متبع غير سبيل المؤمنين، وهذا كما في طاعة الله والرسول فإن طاعة الله واجبة وطاعة الرسول واجبة، وكل واحد من معصية الله ومعصية الرسول موجب للذم وهما متلازمان فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله).(٤)

---

(١) أحكام القرآن للشافعي، للبيهقي: (٣٩/١)، تفسير الرازي: (٢١٩/١١).
(٢) الكشاف: (٥٦٥/١)، أحكام القرآن للكيا الهراسي: (٤٩٩/٢)، تفسير القرطبي: (٣٨٦/٥)، تفسير البيضاوي: (٩٧/٢)، مجموع الفتاوى لابن تيمية: (١٧٨/١٩)، الإكليل للسيوطي: (١٠٠) تفسير السعدي: (٢٠٣).
(٣) مجموع الفتاوى: (١٧٨/١٩).
(٤) مجموع الفتاوى: (١٧٩/١٩).

وخالف عدد من المفسرين هذا الاستنباط منهم الرازي والراغب الأصفهاني وأبو حيان والآلوسي وابن عاشور،[١] وأوردوا عليه عدة اعتراضات:

الأول: أن الوعيد قد ترتب على وصفين اثنين، فلا يلزم منه أن يترتب على كل واحد منهما، فالوعيد إنما ترتب في الآية على من اتصف بمشاقة الرسول واتباع سبيل غير المؤمنين، ولذلك كان الفعل معطوفا على الفعل، ولم يعد معه اسم شرط، فلو أعيد اسم الشرط لكانت كل جملة مستقلة بالوعيد، وكان له وجه في الدلالة على الإجماع.[٢]

الثاني: أن الله علق الوعيد بمخالفة سبيل المؤمنين، فكل موصوف علق به حكم دل على أن المراد به ذلك الوصف دون غيره فإذا قيل: اسلك سبيل المصلين، فالمراد: في صلاتهم، فلما وصفهم الله بالإيمان دل على أن المراد اتباعهم في الإيمان دون غيره وهو من دلالة الإيماء والتنبيه، قالوا: ويؤكد ذلك أن الآية نزلت في قوم كفار وليسوا من المسلمين، فالآية لا تتعلق بفروع الدين وإنما الأصول.[٣]

الثالث: أن الشرط المذكور في المشاقة وهو قوله: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ ﴾ يحمل على المعطوف كما يحمل على المعطوف عليه لكونه داخل في حكمه، وإذا كان تبين الهدى وهو الدليل شرط في الوعيد لمخالف الإجماع فتكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى، ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه، وإذا تبين الدليل استغني به عن الإجماع، فلا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة.[٤]

---

(١) تفسير الراغب الأصفهاني: (١٥٤/٤) تفسير الرازي: (٢١٩/١١)، البحر المحيط: (٦٧/٤)، التحرير والتنوير: (٢٠١/٥)، وممن ضعف الاستنباط من الأصوليين: الغزالي وابن الحاجب. المستصفى للغزالي: (١٣٨/١)، مختصر ابن الحاجب: (٣٢/٢).

(٢) البحر المحيط: (٦٧/٤)، حاشية الطيبي: (١٥٨/٥).

(٣) تفسير الراغب الأصفهاني: (١٥٤/٤)، حاشية الشهاب الخفاجي: (١٧٧/٣)، روح المعاني: (١٤١/٣).

(٤) انظر: المصادر السابقة، وقد ذكرها الأسنوي في نهاية السول: (٢٨٤/١)، وانظر: الإبهاج للسبكي: (٣٥٣/٢).

هذه مجمل اعتراضاتهم على هذا الاستنباط، وقد أتبع الآلوسي بذكر الاعتراضات قوله: (وبالجملة لا يكاد يسلم هذا الاستدلال من قيل وقال، وليست حجية الإجماع موقوفة على ذلك كما لا يخفى).[1]

وقد أجيب عن الاعتراضات بما يلي:

الأول: قولهم: إن الوعيد ترتب على الوصفين معا، فالجواب: أن الله قرن بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين وتوعد عليهما فلولا أنهما مذمومان لكان ذكرهما سويا نوع من اللغو، فإنه لا يصح أن يقال: إن شربت الخمر والماء عاقبتك، فهذا يجل عنه القرآن لغة ومعنى، فدل على أن فعل أحدهما كاف في الوعيد المترتب عليهما.

الثاني: وأما ذكر وصف المؤمنين في قوله: (سبيل المؤمنين) فلا يعارض العموم الذي دلت عليه الإضافة للمعرفة في قوله: (سبيل المؤمنين)، ولا يخصص ذلك ورودها في قوم كفار فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فتحمل على الأصول والفروع ولا تعارض بينهما، وكم من آية نزلت في الكفار فشمل بها الحكم المسلمين بما يليق بهم من حكم ووعيد.

الثالث: وأما اشتراط بيان الدليل في اتباع سبيل المؤمنين فهو من أقوى الاعتراضات، ويمكن الجواب عنه بأمرين:

الأول: أننا لا نسلم بصحة هذه القاعدة فلا يلزم من كل شرط في المعطوف أن يكون شرطا في المعطوف عليه، وإنما يقتضي التشريك في مقتضى العامل إعرابا ومدلولا، فلا يلزم من اشتراط بيان الهدى والدليل في مشاقة الرسول أن يكون شرطا في اتباع غير سبيل المؤمنين.

الثاني: أن يكون المراد بالقيد في مشاقة الرسول دليل التوحيد والنبوة وليس أدلة الأحكام الفرعية، فيكون هو القيد في اتباع غير سبيل المؤمنين فلا إشكال يرد على هذا القيد، فيحمل القيد في كل مسألة على ما يناسبها، وهذا واضح ولا إشكال فيه.

وقد أورد ابن تيمية قول المثبتين للاستنباط والمعترضين عليه ثم اختار قولا وسطا بينهما، وهو أن الفعلين متلازمين، وأن من شاق الرسول فإنه متبع لغير سبيل المؤمنين ومن اتبع غير سبيل المؤمنين فإنه يلزم أن يكون مشاقا للرسول، وذكر نظائر لذلك في القرآن، ولعلي أنقل قوله بطوله لأهميته في تقرير المسألة، يقول: (والقول الثالث

(١) روح المعاني: (١٤١/٣).

الوسط: أنها تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وتحريم اتباع غير سبيلهم، ولكن مع تحريم مشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى وهو يدل على ذم كل من هذا وهذا، لكن لا ينفي تلازمهما كما ذكر في طاعة الله والرسول. وحينئذ نقول: الذم إما أن يكون لاحقا لمشاقة الرسول فقط؛ أو باتباع غير سبيلهم فقط؛ أو أن يكون الذم لا يلحق بواحد منهما بل بهما إذا اجتمعا؛ أو يلحق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر؛ أو بكل منهما لكونه مستلزما للآخر.

والأولان باطلان؛ لأنه لو كان المؤثر أحدهما فقط كان ذكر الآخر ضائعا لا فائدة فيه، وكون الذم لا يلحق بواحد منهما باطل قطعا؛ فإن مشاقة الرسول موجبة للوعيد مع قطع النظر عمن اتبعه؛ ولحوق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر لا تدل عليه الآية؛ فإن الوعيد فيها إنما هو على المجموع. بقي القسم الآخر: وهو أن كلا من الوصفين يقتضي الوعيد لأنه مستلزم للآخر كما يقال مثل ذلك في معصية الله والرسول ومخالفة القرآن والإسلام ؛ فيقال: من خالف القرآن والإسلام أو من خرج عن القرآن والإسلام فهو من أهل النار، ومثله قوله: ﴿ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٣٦ ﴾ [النساء:١٣٦] فإن الكفر بكل من هذه الأصول يستلزم الكفر بغيره فمن كفر بالله كفر بالجميع، ومن كفر بالملائكة كفر بالكتب والرسل فكان كافرا بالله إذ كذب رسله...فهكذا مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن شاقه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا ظاهر، ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضا؛ فإنه قد جعل له مدخلا في الوعيد فدل على أنه وصف مؤثر في الذم فمن خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعا، والآية توجب ذم ذلك...لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصا عن الرسول فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أن المخالف للرسول مخالف لله).[1]

فكل إجماع فهو مبني على دليل شرعي فيكون كل مخالف للإجماع مشاق للرسول، ومن هنا يتبين وجه التلازم بين مشاقة الرسول، ومخالفة سبيل الإجماع الذي هو سبيل

(١) مجموع الفتاوى: (١٩/١٩٣)، وانظر كلامه أيضاً في تقرير المسألة: منهاج السنة: (٨/٣٤٤_٣٤٨)، قال الجويني: (وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفه المصنفون حتى ينتظم لهم أجوبة عنها). البرهان في أصول الفقه: (١/٢٦١)، وممن رجح صحة الاستنباط من الأصوليين: السبكي والأسنوي. انظر: الإبهاج للسبكي: (٢/٣٥٨)، نهاية السول للأسنوي: (٢/٢٨١_٢٨٤)، الإجماع ليعقوب الباحسين: (٢٢٠).

المؤمنين، ويتبين بذلك وجه الدلالة من الآية على مسألة الإجماع، وأن مخالفة الإجماع التي ورد بها الوعيد ما كانت مقترنة بمخالفة الدليل الشرعي لملازمتها لمشاقة الرسول ومعصيته، ويتبين بذلك صحة الاستنباط في مسألة الإجماع بهذا التحقيق الذي ذكره ابن تيمية، والله أعلم.

المثال الثاني: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾ [البقرة:٢٩]
استنبط بعض المفسرين من هذه الآية قاعدة أصولية مشهورة وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة، ذهب إلى ذلك الاستنباط الزمخشري والرازي والبيضاوي والشهاب الخفاجي وابن تيمية والسعدي ومحمد رشيد رضا وغيرهم.
ووجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد؛ لأن موضوعه للعموم، قد أكد ذلك بقوله: (جَمِيعًا) واللام في (لَكُمْ) تفيد الاختصاص من جهة الانتفاع للمخاطبين، ألا ترى أنك إذا قلت: الثوب لزيد فإن معناه أنه مختص بنفعه، فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه.(١)

قال ابن تيمية: (ووجه الدلالة: أنه أخبر أنه خلق جميع ما في الأرض للناس مضافا إليهم باللام، واللام حرف الإضافة، وهي توجب اختصاص المضاف بالمضاف إليه واستحقاقه إياه من الوجه الذي يصلح له، وهذا المعنى يعم موارد استعمالها...، وخص من ذلك بعض الأشياء وهي الخبائث؛ لما فيها من الإفساد لهم في معاشهم أو معادهم فيبقى الباقي مباحا بموجب الآية).(٢)
وقد خالف في الاستنباط ابن عطية وابن العربي والقرطبي وأبو حيان وابن عاشور، وذهب بعضهم إلى أن اللام في قوله: (لكم) للسببية، فيكون المعنى: لأجل الاعتبار والاتعاظ وليس المراد بها الإباحة، واستدلوا أيضا بأن سياق الآية ورد في بيان قدرة الله والإحياء والإماتة واستحقاقه للعبودية ونصب الأدلة، وأنها وردت في سياق الكفار

(١)الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١ / ١٢٣)، تفسير الرازي: (٣٧٩/٢)، مجموع الفتاوى: (٥٣٥/٢١)، تفسير البيضاوي: (٢٧٢/١)، تفسير السعدي: (٤٨)، المنار: (٢٠٦/١).
(٢) مجموع الفتاوى: (٥٣٥/٢١).

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [البقرة:٢٨].(١)

قال القرطبي: (الصحيح في معنى قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ الاعتبار. يدل عليه ما قبله وما بعده من نصب العبر: الإحياء والإماتة والخلق والاستواء إلى السماء وتسويتها).(٢)

وقال ابن عاشور مبينا وجه الاعتراض: (والحق أن الآية مجملة قصد منها التنبيه على قدرة الخالق بخلق ما في الأرض، وأنه خلق لأجلنا إلا أن خلقه لأجلنا لا يستلزم إباحة استعماله في كل ما يقصد منه بل خلق لنا في الجملة..، لا سيما وقد خاطب الله بها قوما كافرين منكرا عليهم كفرهم فكيف يعلمون إباحة أو منعا).(٣)
ويلزم التنبيه هنا أن هذا الاستنباط الأصولي قد ربطه بعض العلماء بمسألة عقدية وهي التحسين والتقبيح العقلي(٤) المقررة في أصول المعتزلة، وخالفهم فيها الأشاعرة، فالزمخشري دس مذهبه الاعتزالي أثناء بيانه للمعنى، وأن العقل مستقل ببيان التكاليف، ومنها المباح قبل ورود الشرع، قال الزمخشري: (وقد استدل بقوله: ﴿ خَلَقَ

(١) المحرر الوجيز: (١/١١٤)، أحكام القرآن لابن العربي: (١/٢٣)، أحكام القرآن للقرطبي: (١/٢٥٢)، البحر المحيط: (١/٢١٥)، التحرير والتنوير: (١/٣٨١).
(٢) أحكام القرآن للقرطبي: (١/٢٥٢)، وهو قول ابن عطية وابن العربي. انظر: المراجع السابقة.
(٣) التحرير والتنوير: (١/٣٨١).
(٤) التحسين والتقبيح العقلي الذي اختلف فيه المعتزلة مع الأشاعرة ما ترتب عليه المدح والذم عاجلا، والثواب والعقاب آجلا، فهل يستقل العقل بمعرفته أو لابد من ورود الشرع لمعرفته، فالآية على مذهب المعتزلة دليل على معرفة المباح دون الرجوع للشرع، وعلى مذهب الأشاعرة ليست دليلا على ذلك بل يلزم ورود الشرع لمعرفة المباح، وذهب أهل السنة إلى التفصيل فالأفعال أنواع: الأول: إذا كان الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة كالظلم فإن العقل يدل على ذلك ولو لم يرد به الشرع لكن لا يلزم من ذلك العقاب في الآخرة حتى يرد به الشرع خلافا للمعتزلة الذين أوجبوا عقابه في الآخرة، الثاني: إذا أمر الشارع بشيء صار حسنا وإذا نهى عن شيء دل على قبحه. انظر: منهج شيخ الإسلام في الرد على الأشاعرة للمحمود: (٣/١٣٢٠)، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، للعروسي: (٧٤).

لَكُمْ﴾ على أنّ الأشياء التي يصح أن ينتفع بها، ولم تجر مجرى المحظورات في العقل خلقت في الأصل مباحة مطلقا لكل أحد أن يتناولها ويستنفع بها).[١]

وتعقبه ابن المنير[٢] وغيره بأن الآية لا تدل على ما ذكر الزمخشري من الإباحة وأن ذلك من انتصاره لمذهبه، وأن المراد بها الاعتبار والاتعاظ كما ذهب إليه ابن عطية والقرطبي وأبو حيان، ورجح آخرون أن الآية لا علاقة لها بهذه المسألة العقدية بدلالة أن الرازي والبيضاوي رغم مذهبهم الأشعري قد ذهبوا إلى هذه القاعدة والاستنباط، وأن الآية دليل على أصل الإباحة.[٣]

هذه مجمل أدلة الفريقين على استنباط القاعدة الأصولية من هذه الآية، والذي يظهر صحة الاستنباط ويمكن الجواب على الاعتراضات بما يلي:

الأول: أن سياق الآية لا يعارض القول بالعموم في الاعتبار والاتعاظ والانتفاع والإباحة، والقاعدة في ذلك: أنه "إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجمع، حمل عليها"[٤]، ولكن الأولى من الأقوال الذي يدل عليه السياق هو ما ذكروه من الاعتبار والاتعاظ ولا يعارض القول بالانتفاع والإباحة، قال السعدي جامعا بين الأقوال: (أي: خلق لكم، برا بكم ورحمة، جميع ما على الأرض، للانتفاع والاستمتاع والاعتبار).[٥]

الثاني: اعتراضهم بأن الآية وردت في سياق الكفار فإن سلمنا بذلك فإنه لا يعارض أن نستنبط منها حكما متعلقا بالمسلمين، قال الزمخشري: (وكم من آية أنزلت في شأن الكافرين وفيها أوفر نصيب للمؤمنين، تدبرا لها واعتبارا بموردها).[٦]

---

(١) الكشاف: (١/١٢٣).

(٢) حاشية الانتصاف لابن المنير: (١/١٢٣).

(٣) تفسير الرازي: (٢/٣٧٩)، وقد صرح آخر بحثه في المحصول حول هذه المسألة أن القول بالإباحة لا يمكن إلا مع القول بالاعتزال. المحصول: (٦/١٠٥). وانظر: تفسير البيضاوي: (١/٢٧٢)، حاشية الشهاب الخفاجي: (٢/١١٤)، حاشية الطيبي على الكشاف: (٢/٤١٩).

(٤) التحرير والتنوير: (١/٩٣)، أضواء البيان: (١/٢٤)، قواعد التفسير للسبت: (٢/٨٠٧).

(٥) تفسير السعدي: (٤٨).

(٦) الكشاف: (٣/٣٠٢)، وعلق ابن عاشور بقوله: (يعني أنها في شأن الكافرين من دلالة العبارة، وفي شأن المؤمنين من دلالة الإشارة). التحرير والتنوير: (١/٣٧).

ومما سبق من الأدلة والأقوال والمناقشة يظهر صحة الاستنباط لهذه القاعدة الأصولية، وأن ذلك لا يعارض ما ذكره أصحاب القول الآخر، والله أعلم.

المثال الثالث: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ ٩٠ ﴾ [الأنعام:٩٠]

استنبط عدد من العلماء من هذه الآية قاعدة أصولية معروفة وهي أن شرع من قبلنا شرع لنا، ويحسن هنا ـقبل النقاشـ بيان مورد الاتفاق والخلاف في هذه القاعدة، فالعلماء متفقون على جواز الأخذ بشرع من قبلنا في التوحيد ومسائل الإيمان والبعث ونحوها من مسائل المعتقد، وهذا القسم اتفقت عليه شرائع الأنبياء ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [البقرة:١٩].

وأما الفروع فقد اختلفت فيه الشرائع بين الأنبياء وهي المقصودة في الخلاف الذي سنذكره، وما حكي في الكتاب والسنة من شرائع الأنبياء السابقين يمكن تقسيمه إلى ما يلي:

الأول: ما حكاه الله عنهم أو رسوله ﷺ وورد في شريعتنا ما يبطله: فهذا لا خلاف أنه ليس بحجة.

الثاني: ما حكاه الله عنهم ووجد في شريعتنا ما يؤيده: وهذا لا خلاف في أنه شرع لنا، ولكن الدليل على ثبوته ما ورد في شرعنا.

الثالث: ما نقل إلينا ولم يقترن في شرعنا على ما يؤيده أو ما يدل على نسخه: فهذا هو محل الخلاف بين العلماء هل يعد شرع لنا يلزمنا العمل به أو لا؟.[1]

وهذا القسم هو ما سنناقشه في هذا الاستنباط من خلال هذه الآية، وهي من أصرح الآيات وأدلها على هذا الأصل عند من يثبتون هذه القاعدة.

وهذا المذهب ذهب إليه الحنفية والمالكية والشافعية في أحد القولين والحنابلة[2]، وذهب إلى هذا الاستنباط من المفسرين: ابن العربي والرازي والقرطبي والكيا الهراسي والشنقيطي[3]، واستدلوا على هذا الاستنباط من الآية بعدة أوجه:

---

(١) المحصول للرازي: (٢٧٤/٣)، البحر المحيط للزركشي: (٤٣/٨)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله للسلمي: (١٨٩).

(٢) المصادر السابقة.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي: (٣٩/١)، تفسير الرازي: (٥٦/١٣)، أحكام القرآن للكيا الهراسي: (١٢٤/٣)، أحكام القرآن للقرطبي: (٣٦/٧)، أضواء البيان: (٣٧٦/١).

أولا: ما جاء في البخاري عن مجاهد، في سجدة (ص)، قال: سألت ابن عباس: من أين سجدت؟ فقال: أو ما تقرأ: ﴿ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ [الأنعام:٨٤]..... أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ [الأنعام:٩٠] (فكان داود ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدي به، فسجدها داود عليه السلام، فسجدها رسول الله ﷺ).[١]

قال الشنقيطي: (فهذا نص صحيح صريح عن ابن عباس، أن النبي – ﷺ – أدخل سجود التلاوة في الهدى في قوله: فبهداهم اقتده، ومعلوم أن سجود التلاوة فرع من الفروع لا أصل من الأصول).[٢]

الثاني: أن الأمر بالاقتداء بالأنبياء ورد في الآية على سبيل العموم غير مخصوص بالتوحيد والإيمان، فأضيف لفظ (هدى) وهو نكرة إلى الضمير (هم) وهو معرفة فاقتضى العموم ما لم يرد تخصيصه، والقاعدة: أن العام يبقى على عمومه حتى يرد دليل في تخصيصه، فمن ادعى أن الأمر خاص بالتوحيد والإيمان فعليه الدليل.

الثالث: أن ذلك هو فهم ابن عباس رضي الله عنها وهو حبر الأمة وترجمان القرآن.[٣]

هذه أهم أدلة أصحاب هذا القول.

وذهب الشافعي في القول المشهور عنه وابن حزم الظاهري أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا، وأن الآية تحمل على النبوة والإيمان دون فروع الدين والشرائع، وذهب إلى عدم صحة الاستنباط الزمخشري وابن عطية وأبو حيان وأبو السعود والآلوسي ومحمد رشيد رضا وابن عاشور فيتفقون على عدم صحة الاستنباط دون القاعدة فيقررها بعضهم.[٤]

---

(١) رواه البخاري في كتاب التفسير: برقم: (٤٨٠٧).

(٢) أضواء البيان: (٣٧٦/١).

(٣) تفسير الرازي: (٥٦/١٣)، أضواء البيان: (٣٧٦/١).

(٤) الكشاف: (٤٣/٢)، المحرر الوجيز: (٣١٨/٢)، البحر المحيط: (٥٨٧/٤)، تفسير أبي السعود: (١٦٠/٣)، روح المعاني للآلوسي: (٢٠٥/٤)، تفسير المنار: (٤٩٨/٧)، التحرير والتنوير: (٣٥٧/٧)، ويحسن التنبيه هنا إلى أن بعض المفسرين يذهب إلى صحة القاعدة دون الاستنباط فكل المذكورين ينصون على عدم صحة الاستنباط من هذه الآية على القاعدة، وهنا موضع النقاش.

وقد اعترضوا على هذا الاستنباط بعدة أدلة:

الأول: أن المراد بالآية أصول الدين والتوحيد بدلالة سياق الآية إذ ورد قبلها النهي عن الشرك في قوله: ﴿ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٨٨ ﴾ [الأنعام:٨٨]، ويؤيد ذلك أن الله تعالى نص على أن لكل نبي شريعة مخالفة للآخر ﴿ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾ [المائدة:٨٤] فإذا كانت شرائعهم في الفروع مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها أن يكون مأمورا بالاقتداء بهم في تلك الأحكام المتناقضة.

الثاني: أن الله أمرنا بمخالفة أهل الكتاب ونهى نبيه عن الرجوع إليهم فكيف يكون على ذلك قاعدة أصولية يرجع إليها وتكون مصدرا لنا في تقرير الأحكام.

الثالث: أجابوا عن حديث ابن عباس بما أخرجه النسائي عن ابن عباس، أن النبي ﷺ سجد في (ص) وقال: (سجدها داود توبة، ونسجدها شكرا).[1]

فاستدل الشافعي بقوله شكرا على أنه لا يسجد فيها في الصلاة ؛ لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة، فلم يرد فيها التأكيد مثل بقية سجدات التلاوة.[2]

قال محمد رشيد رضا: (وظاهر قوله: (نسجدها شكرا) يخالف استنباط ابن عباس أنه كان يسجدها اقتداء بداود، وإنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة، والحبر هو الحبر ولكنه غير معصوم).[3] واستدلوا بأن الأمر خاص بالنبي عليه الصلاة والسلام ولا يتعلق بأمته.

هذه مجمل أدلتهم، وقد أجاب الأولون بأن الآية وردت على سبيل العموم في الهدى والاقتداء كما تقرر في الإضافة للمعرفة فلا دليل على التخصيص، والسياق لا يخصص العموم الوارد.

وأما النهي عن متابعة أهل الكتاب فذلك خارج عن محل النزاع لأن القاعدة متعلقة بما ورد في الكتاب والسنة من أحكام الأمم السابقة، ولم يرد في شرعنا نهي عنه أو نسخ له.

وأما إيرادهم على فهم ابن عباس وفعل النبي عليه الصلاة والسلام فالجواب: إن مجرد اقتداء النبي عليه الصلاة والسلام به في السجود دليل على مشروعية الاقتداء بأفعال

(١) أخرجه النسائي في كتاب الافتتاح، برقم: (٩٥٧).
(٢) فتح الباري لابن حجر: (٢/٥٥٣).
(٣) المنار: (٤/٤٩٨).

الأنبياء، ولذلك عد الشنقيطي هذا الحديث نصا صريحا في المسألة لعدم ورود الاحتمال عليه، وتخصيص الأمر بالنبي عليه الصلاة والسلام استدلال بموضع النزاع لأن المخالفين يذهبون إلى أن الأمر المتعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام هو أمر لأمته ما لم يرد دليل بخصوصية الحكم به، وهو ما تدل عليه الأدلة الشرعية سواء قلنا: إن ذلك بطريق الأمر باتباعه والاقتداء به المأمور به في الشريعة أو بطريق القياس.(١)

ومع إن ابن عاشور خالف هذا الاستنباط فقد ذهب إلى هذه القاعدة الأصولية حتى أضحى خلافه لفظيا فقال: (وأرى أن أصل الاستدلال لهذا أن الله تعالى إذا ذكر في كتابه حكاية حكم من الشرائع السابقة في مقام التنويه بذلك والامتنان، ولم يقارنه ما يدل على أنه شرع للتشديد على أصحابه عقوبة لهم، ولا ما يدل على عدم العمل به، فإن ذلك يدل على أن الله تعالى يريد من المسلمين العمل بمثله)(٢).

ومما تقدم يتبين صحة الاستنباط من الآية على هذه القاعدة الأصولية لقوة الحديث النبوي الوارد فيها مع فهم الصحابي ابن عباس هذا الفهم للفعل النبوي، وهما أقوى في الدلالة على ذلك من الاعتراضات التي أوردها المعترضون.

❁❁❁❁❁

المطلب الرابع: الاستدراك في استنباط مسائل التربية والسلوك.

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [المائدة:٣٠]

استنبط بعض السلف والمفسرين من هذه الآية مسألة الشورى، قال قتادة والسدي: فاستشار الملائكة في خلق آدم(٣)، وذهب جمع أن ذلك كان لتعليم البشر المشاورة

(١) انظر: الإحكام للآمدي: (٢/٢٦١)، وأطال الشنقيطي في أضواء البيان في الأدلة على ذلك والرد على المخالفين: (١/٣٧٩).

(٢) التحرير والتنوير: (٧/٣٥٧).

(٣) أخرجه الطبري عن قتادة: (١/٤٦٢)، وابن أبي حاتم عن الحسن وقتادة: (١/٧٦)،وسيأتي توجيه ابن كثير لهذين الأثرين.

من هؤلاء: الزمخشري والرازي والبيضاوي وأبو حيان والنيسابوري والآلوسي.[1] قال الزمخشري: "ليعلم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم، وإن كان هو بعلمه وحكمته البالغة غنيا عن المشاورة"[2]، وأما ابن عاشور فقد أورد كلام المفسرين ثم تعقبهم بما يوافق عبارة السدي وقتادة، فقال: (وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار...، وليكون كالاستشارة لهم تكريما لهم فيكون تعليما في قالب تكريم مثل إلقاء المعلم فائدة للتلميذ في صورة سؤال وجواب وليسن الاستشارة في الأمور، ولتنبيه الملائكة على ما دق وخفي من حكمة خلق آدم كذا ذكر المفسرون.

وعندي أن هاته الاستشارة جعلت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموسا أشربته نفوس ذريته لأن مقارنة شيء من الأحوال والمعاني لتكوين شيء ما، تؤثر تآلفا بين ذلك الكائن وبين المقارن.).[3]

ومن تأمل الأقوال السابقة تبين أن عامة المفسرين كانوا حذرين في نسبة الاستشارة لله تعالى، فعبروا بأن ذلك كان لحكمة تعليم عباده الاستشارة في الأمور، مع غناه تعالى عن استشارتهم لكمال علمه، وأما ما ورد عن قتادة فقد ورد عنه ما يخالف هذه الرواية، وأن ذلك كان على سبيل الإخبار والإعلام، فقد أورد الطبري عن قتادة: (﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ قال لهم: إني فاعل).[4]

وعلق ابن كثير على هذين الأثرين عن السدي وقتادة موجها لهما، فقال: (وهذه العبارة إن لم ترجع إلى معنى الإخبار ففيها تساهل، وعبارة الحسن وقتادة في رواية ابن جرير أحسن).[5]

---

(١) الكشاف: (١/١٢٤)، تفسير الرازي: (٢/٣٨٩)، تفسير البيضاوي: (١/٦٨)، البحر المحيط: (١/٢٢٨)، روح المعاني: (١/٢٢٣)، اللباب في علوم الكتاب: (١/٤٩٩)، تفسير النيسابوري: (١/٢١٦)، السراج المنير للشربيني: (١/٤٥).

(٢) الكشاف: (١/١٢٤).

(٣) التحرير والتنوير: (١/٤٠٠)، وانظر:. حاشية الصاوي على الجلالين: (١/٤٠).

(٤) الطبري: (١/٤٦٢).

(٥) تفسير ابن كثير: (١/٢١٧)، وعبارتهما: (إني فاعل).

ولا تصح نسبة الاستشارة لله تعالى على سبيل الإطلاق لكمال علمه، وغناه عن خلقه إلا إذا كان ذلك كما عبر عدد من المفسرين أن الحكمة من ذلك لتعليم عباده الاستشارة، فلا تكون عندئذ من باب الاستشارة.

ويتبين مما سبق ضعف هذا الاستنباط، وأن مراد السلف من ذكره مجرد الإخبار والإعلام من الله تعالى لملائكته، كما جاء عنهم في روايات أخرى، وعلى فرض صحة النسبة إليهم فإن ذلك مخالف للنصوص الشرعية الأخرى في كمال علم الله تعالى.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٢٦٢ ﴾ [البقرة:٢٦٢]
استنبط بعض المفسرين من هذه الآية تحريم المنّ والأذى، وأن رتبتهما أعلى في هذه الآية من الإنفاق، رجح ذلك الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود وشيخ زاده ومحمد عبده وابن عاشور[1]، ووجه الدلالة: أنهم ذهبوا إلى أن حرف العطف (ثم) ورد على سبيل التراخي الرتبي وليس التراخي الزمني، قال الزمخشري: (ومعنى (ثم) إظهار التفاوت بين الإنفاق وترك المنّ والأذى، وأنّ تركهما خير من نفس الإنفاق، كما جعل الاستقامة على الإيمان خيراً من الدخول فيه بقوله: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ ﴾ [فصلت:٣٠])[2].
وقولهم هذا يخرج حرف العطف (ثم) عن معناها الحقيقي إلى المجاز والاستعارة، وجاء عن الضحاك هذا المعنى إذ قال: أن لا ينفق الرجل ماله، خير من أن ينفقه ثم يتبعه منا وأذى[3].

فجعل ترك الصدقة والإنفاق بالكلية أفضل من الإنفاق مع المن والأذى مما يدل على أنه أرفع درجة منه وأعلى رتبة، وفصل ابن عاشور وجه هذا الاستنباط من جهة المعنى، فقال: (لأن العطاء قد يصدر عن كرم النفس وحب المحمدة فللنفوس حظ فيه مع حظ المعطى، بخلاف ترك المن والأذى فلاحظ فيه لنفس المعطي فإن الأكثر

(١) الكشاف: (٣١٢/١)، أنوار التنزيل للبيضاوي: (١٥٨/١)، اللباب في علوم الكتاب: (٣٨٢/٤)، تفسير النيسابوري: (٣٧/٢)، إرشاد العقل السليم لأبي السعود: (٢٥٨/١)، حاشية شيخ زاده على البيضاوي: (٥٧٧/١)، التحرير والتنوير: (٤٢/٣).
(٢) الكشاف: (٣١٢/١).
(٣) جامع البيان للطبري: (٥١٩/٥).

يميلون إلى التبجح والتطاول على المعطى، فالمهلة في (ثم) هنا مجازية إذ شبه حصول الشيء المهم- في عزة حصوله- بحصول الشيء المتأخر زمنه).[1]

ورجح ابن المنير والطيبي والسمين الحلبي والشهاب الخفاجي والصاوي والآلوسي ومحمد عبده[2] أن حرف العطف (ثم) على أصل معناها الحقيقي من التراخي في الزمن، ولا حاجة لحملها على المجاز، وأن المعنى على ذلك ظاهر في الثناء على الدوام على الإحسان والمحافظة عليه، وترك المن والأذى مهما بدر من المعطى من الجحود والنكران، قال ابن المنير: (الدلالة على دوام الفعل المعطوف بها وإرخاء الطول في استصحابه، فهي على هذا لم تخرج عن الإشعار ببعد الزمن. ولكن معناها الأصلي: تراخي زمن وقوع الفعل وحدوثه، ومعناها المستعارة إليه: دوام وجود الفعل، وتراخي زمن بقائه، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ ﴾ أي: داموا على الاستقامة دواما متراخيا ممتد الأمد.. وكذلك قوله: ﴿ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى﴾ أي: يدومون على تناسي الإحسان، وعلى ترك الاعتداد به والامتنان...، وهذه الآية أبقى على الحقيقة وأقرب إلى الوضع).[3] وهذا المعنى على الغالب، لأن المتصدق لغير وجه الله لا يحصل منه المنُّ عقيب صدقته مباشرة، فجرى هذا على الغالب، وإن كان حكم المن والأذى الواقعين عقيب الصدقة كذلك، ولأنه قد يعرض له من المعطى جحود ونكران بعد زمان فيستدعي غضبه فيذكر فضله عليه وصدقته فحذر الله المخلصين من ذلك، وبين أنه من محبطات العمل.[4]

هذه مجمل أدلة القولين، وكلاهما له وجه وقوة في البراهين والأدلة، وإن كان البقاء على أصل المعنى وحقيقة معنى حرف العطف هو الأولى لبقاء الدلالة الظاهرة في فضيلة دوام الإحسان وترك المن والأذى للمتصدق، ولا حاجة للقول بالمجاز والتراخي الرتبي، والله أعلم.

المثال الثالث: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾ ﴾ [البقرة:٢٨٢]

---

(١) التحرير والتنوير: (٣/٤٢).

(٢) الانتصاف لابن المنير: (١/٣١٢)، الدر المصون: (٢/٥٨٣)، حاشية الطيبي: (٣/٥١٩)، حاشية الشهاب الخفاجي: (٢/٣٤١)، حاشية الصاوي على الجلالين: (١/١٧١)، روح المعاني: (٢/٣٣)، المنار: (٣/٥٢).

(٣) الانتصاف: (١/٣١٢).

(٤) الدر المصون: (٢/٥٨٣).

استنبط جمع من المفسرين من هذه الآية أن التقوى سبب لحصول العلم منهم: القرطبي وابن تيمية وابن كثير والآلوسي والسعدي وابن عاشور[1]، ووجه الدلالة من الآية: أن الله ذكر التقوى ثم أعقبها بذكر العلم فجعلوا التقوى سببا للعلم.

ومستندهم في ذلك أحد أمرين: إما الإعراب أو دلالة الاقتران: فذهب بعضهم إلى أن قوله: (ويعلمكم): حالية فتكون عندئذ الواو للحال، فيكون المعنى: واتقوا الله مضمونا لكم التعليم أو الهداية، وبعضهم ذهب إلى أن الحال مقدرة فيقدر على ذلك مبتدأ، ويكون الفعل خبرا فتكون الجملة حالية، ويكون المعنى على ذلك التقدير: واتقوا الله وهو يعلمكم. [2]

وأما دلالة الاقتران فقد جوّز ابن تيمية أن تكون مستندا لتصحيح الاستنباط، وبنى ذلك على أن الواو للعطف، قال ابن تيمية مفصلا في الاستنباط: (وقد شاع في لسان العامة أن قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾...يستدلون بذلك على أن التقوى سبب تعليم الله، وأكثر الفضلاء يطعنون في هذه الدلالة لأنه لم يربط الفعل الثاني بالأول ربط الجزاء بالشرط فلم يقل: واتقوا الله ويعلمْكم، ولا قال: فيعلمكم، وإنما أتى بواو العطف وليس من العطف ما يقتضي أن الأول سبب الثاني، وقد يقال: العطف قد يتضمن معنى الاقتران والتلازم كما يقال: زرني وأزورك؛ وسلم علينا ونسلم عليك، ونحو ذلك مما يقتضي اقتران الفعلين والتعاوض من الطرفين،...فقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ قد يكون من هذا الباب فكل من تعليم الرب وتقوى العبد

(١) تفسير القرطبي: (٤٠٦/٣)، مجموع الفتاوى: (١٧٨/١٨)، تفسير ابن كثير: (٧٢٧/١)، تفسير السعدي: (٩٦١)، أضواء البيان: (٢٦١/٧)، التحرير والتنوير: (١١٨/٣).

(٢) ينظر: التبيان في إعراب القرآن للعكبري: (٢٣٢/١)، وعبارته لم يجزم فيها بهذا القول، فقال: (مستأنف لا موضع له، وقيل: موضعه حال من الفاعل في "اتقوا"، تقديره: واتقوا الله مضمونا التعليم أو الهداية، ويجوز أن يكون حالا مقدرة). ولم أقف على من رجح هذا القول والإعراب من المفسرين، إلا جلال الدين المحلي فقد افتتح به الأقوال ثم ذكر القول الآخر ولم يرجح بينهما، وقد تعقبه أصحاب الحواشي. تفسير الجلالين: (٦٣)، وانظر تعقباتهم في: حاشية الجمل: (٢٤٩/١)، وحاشية الصاوي: (١٨٢/١).

يقارب الآخر ويلازمه ويقتضيه فمتى علمه الله العلم النافع اقترن به التقوى بحسب ذلك، ومتى اتقاه زاده من العلم وهلم جرا).[١]

وذهب ابن عاشور إلى وجه قريب من قول ابن تيمية مبني أيضا على أن الواو للعطف، إذ رأى أن العطف بين الفعلين من دلالة الإيماء والتنبيه[٢] فقال: (وفي عطفه على الأمر بالتقوى إيماء إلى أن التقوى سبب إفاضة العلوم).[٣]

وقد رد هذا الاستنباط ابن جزي وأبو حيان وابن القيم والسمين الحلبي والصاوي والآلوسي ومحمد عبده وابن عثيمين[٤]، وذهب عامة أهل اللغة أن الواو للاستئناف وليست للعطف،[٥]ووجه ردهم للاستنباط مبني على تضعيف وجه الإعراب الذي ذهب إليه أصحاب القول الأول، وذلك من وجهين:

الأول: أنه يشترط في المضارع الواقع في موضع الحال أن لا تدخل عليه واو الحال، كما قال ابن مالك:

وذات بدء بمضارع ثبت حوت ضمرا ومن الواو خلت[٦]

قال أبو حيان: (وهذا القول، أعني: الحال، ضعيف جدا، لأن المضارع الواقع حالا، لا يدخل عليه واو الحال إلا فيما شذ من نحو: قمت وأصك عينه. ولا ينبغي أن يحمل القرآن على الشذوذ)[٧]، وأضعف من ذلك من ذهب إلى تقدير الحال فيكون

(١) مجموع الفتاوى: (١٨/١٧٧).
(٢) يعرفه الأصوليون: بأنه فهم التعليل من إضافة الحُكم إلى الوصف المناسب. انظر: المستصفى للغزالي: (٢/١٨٩)، الإحكام للآمدي: (٣/٢٥٤).
(٣) التحرير والتنوير: (٣/١١٨).
(٤) التسهيل لابن جزي: (١/١٤٠)، البحر المحيط: (٢/٧٤٢)، مفتاح دار السعادة لابن القيم: (١/١٧٢)، الدر المصون للسمين: (٢/٦٧٧)، حاشية الصاوي على الجلالين: (١/١٨٢)، روح المعاني: (٢/٦٠)، المنار: (٣/١٠٧)، تفسير ابن عثيمين لسورة البقرة: (٣/٤١٠).
(٥) التبيان في إعراب القرآن للعكبري: (١/٢٣٢)، إعراب القرآن لزكريا الأنصاري: (١/٢٠١)، إعراب القرآن وبيانه لمحيي درويش: (١/٤٤٠).
(٦) ينظر: شرح ابن عقيل: (٢/٢٧٩)، شرح الأشموني لألفية ابن مالك: (٢/٣٠).
(٧) البحر المحيط: (٢/٧٤٢)، وانظر: حاشية الصاوي: (١/١٨٢).

تقديره: (واتقوا الله وهو يعلمكم)، وهو خلاف الظاهر والأصل لأنه من باب التأويل والتقدير، ولا حاجة إليه لصحة ظاهر المعنى في هذه الآية، قال سليمان الجمل في حاشيته على الجلالين: (قوله: حال مقدرة...فمؤول على إضمار مبتدأ بعد الواو، ويكون المضارع خبرا عنه، وحينئذ فالجملة اسمية يصح اقترانها بالحال لكن لا ضرورة تدعو إليها ههنا، أي: لأن ما ذكر شاذ ولا ينبغي أن يحمل القرآن على الشاذ).[1]

الثاني: من ذهب إلى أن الواو للعطف فجعله من دلالة الاقتران والتلازم كما ذهب إليه ابن تيمية، أو من دلالة الإيماء والتنبيه كما ذهب إليه ابن عاشور، وهذا القول مبني على جواز عطف الخبر على الإنشاء فالجملة الأولى: (واتقوا الله) هي من باب الأمر وهو من أبواب الإنشاء، وقوله: (ويعلمكم الله) خبر، وجمهور أهل اللغة لا يجيزون عطف الخبر على الإنشاء[2]، ولذلك رجح جمهور اللغويين والمفسرين أن الواو للاستئناف وليست للعطف فتكون جملتين مستقلتين، فلا يصح بناء على هذا الإعراب القول إنها من باب الاقتران والتلازم أو من دلالة الإيماء والتنبيه لعدم العطف بين الجملتين.

وإلى ذلك كله نبه ابن القيم إذ قال: (وأما قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ فليس من هذا الباب بل هما جملتان مستقلتان: طلبية وهي الأمر بالتقوى، وخبرية وهي قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ أي: والله يعلمكم ما تتقون، وليست جوابا للأمر بالتقوى، ولو أريد بها الجزاء لأتى بها مجزومة مجردة عن الواو فكان يقول: واتقوا

(١) حاشية الجمل: (٢٤٩/١)، وعبارة صاحب الجلالين: (حال مقدرة أو مستأنف). تفسير الجلالين: (٦٣).

(٢) قال ابن هشام: (منعه البيانيون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور في شرح الإيضاح ونقله عن الأكثرين، وأجازه الصفار بالفاء تلميذ ابن عصفور وجماعة). ينظر: مغني اللبيب لابن هشام: (٦٢٧/١)، وشرح الأشموني على الألفية: (٤٠٦/٢)، مع حاشية الصبان على شرح الأشموني: (١٨٠/٣)، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم، عبدالخالق عضيمة: (٤٦٥/٣_٤٦٨).

الله يعلمكم، أو إن تتقوه يعلمكم كما قال: ﴿ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾ [الأنفال:٢٩] فتدبره).[١]

ومما سبق عرضه في هذه المسألة يتبين عدم صحة استنباط هذا المعنى من هذه الآية مع صحة المعنى وثبوته في النصوص الشرعية الأخرى.

قال ابن جزي: "وقيل: معناه الوعد بأن من اتقى علمه الله وألهمه وهذا المعنى صحيح، ولكن لفظ الآية لا يعطيه"[٢] فيكون النقد والاستدراك حينئذ موجها إلى الربط بين هذه الآية والمعنى المستنبط لعدم موافقته للغة العرب، ولا يكون النقد موجها إلى المعنى المستنبط لصحته في عموم النصوص الشرعية.

(١) مفتاح دار السعادة: (١/١٧٢)، وانظر: الموافقات للشاطبي: (٥/٢٨٣)، البرهان للزركشي: (٤/١٤٣).

(٢) التسهيل: (١/١٤٠)، وانظر: تفسير البقرة لابن عثيمين: (٣/٤١٠).

الخاتـــمـة:

وبعد هذا العرض والتطواف فإن من النتائج والتوصيات التي يذكرها الباحث ما يلي:

النتائج:

١ــ أن الاستنباط مهيع واسع للمفسرين في إثبات أصول علمية في العقيدة والفقه والأصول واللغة وغيرها، وقد اقتصرت في البحث على بعض أنواعه.

٢ــ أهمية النظر والبحث في الاستنباطات التي يذكرها المفسرون وعرضها على الأصول والمقدمات العلمية كالمعتقد والفقه واللغة وغيرها لمعرفة الموافق منها والمخالف والصواب من الخطأ.

٣ــ عناية العلماء بالاستدراك على الاستنباط مثل عنايتهم بالنظر في الأقوال وتحقيق الصواب منها والخاطئ.

٤ــ دقة العلماء في الاستنباط وبنائه على أصول دقيقة، ومعرفة مآخذ المستنبط ثم نقد هذا الاستنباط موافقة أو مخالفة.

التوصيات:

١ــ يوصي الباحث بتوسيع البحوث التي تعنى بالاستدراك على باب الاستنباط لأهميتها بالنسبة للباحثين في التطبيق على الآيات ومعرفة الأصول التفسيرية في الاستنباط.

٢ــ يرى الباحث النظر في كل نوع من أنواع الاستنباطات القرآنية التي اعتنى بها أهل العلوم الأخرى في كتب المعتقد والفقه والأصول واللغة والتفسير العلمي وعرضها على كلام المفسرين وأصولهم بغية معرفة صحة هذه الاستنباطات أو خطأها.

٣ــ كثير من البحوث التي اعتنت بالاستنباط سلكت أحد مسلكين: إما التمثيل، أو الجمع لجميع الاستنباط لكن كثيرا منها افتقد للنظر في الاستدراك على الاستنباط ومعرفة أصوله ومنزع الرأي فيه بين المستنبط والمستدرك فوجب العناية بهذا الجانب للدربة على الموازنة بين الأقوال.

المصادر والمراجع:

١. الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية –بيروت، ١٤١٦هـ.
٢. الإجماع، د.يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٩هـ
٣. الاعتقاد، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة – بيروت.
٤. الانتصاف حاشية على الكشاف، أحمد بن المنير، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠٧هـ.
٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي، ط: ٢.
٦. الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، جلال الدين القزويني، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل – بيروت، ط:٣.
٧. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت.
٨. الإكليل في استنباط التنزيل، للسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، دار الكتب العلمية – بيروت.
٩. أحكام القرآن، لابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٣.
١٠. أحكام القرآن للشافعي، جمع: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، كتب هوامشه : عبد الغني عبد الخالق، مكتبة الخانجي – القاهرة، ١٤١٤هـ.
١١. أحكام القرآن، للكيا الهراسي، علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٠٥هـ.
١٢. أحكام القرآن، الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، المحقق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٣. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي ــ بيروت.

١٤. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، د.عياض السلمي، دار التدمرية_الرياض، ١٤٣٧هـ.
١٥. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ
١٦. إعراب القرآن العظيم، لزكريا الأنصاري، تحقيق: د. موسى على موسى، ط: ١٤٢١هـ.
١٧. إعراب القرآن وبيانه، لمحيي الدين درويش، دار ابن كثير – دمشق، الطبعة : الرابعة، ١٤١٥ هـ
١٨. ألفية ابن مالك، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، دار التعاون.
١٩. إملاء ما من به الرحمن في القراءات وإعراب القرآن، للعكبري، أبو البقاء عبدالله ابن الحسين بن عبد الله، المحقق : علي محمد البجاوي، دار عيسى البابي الحلبي.
٢٠. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر ابن محمد الشيرازي، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت
٢١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود ابن أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ
٢٢. البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، دار الفكر – بيروت.
٢٣. البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، دار الكتبي، ط: ١٤١٤هـ.
٢٤. البرهان في علوم القرآن، للزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ
٢٥. البرهان في أصول الفقه، للجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي، دار الكتب العلمية_ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ
٢٦. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام المحقق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الثالثة.

٢٧. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، د.محمد أبوموسى، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة.
٢٨. البلاغة فنونها وأفنانها، د.فضل عباس، دار الفرقان، الطبعة: ١٧.
٢٩. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد ابن عاشور، لدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ
٣٠. التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي الكلبي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد ابن عبد الله، المحقق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت
٣١. التعريفات، للجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ
٣٢. تفسير ابن عثيمين لسورة الفاتحة والبقرة، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ
٣٣. تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى
٣٤. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، لطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ.
٣٥. تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، المحقق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - السعودية
٣٦. التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال، للسكوني، أبو علي عمر بن محمد بن خليل، دار الكتب العلمية_بيروت.
٣٧. تهذيب اللغة، للأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى.
٣٨. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لابن سعدي، عبد الرحمن بن ناصر ابن عبد الله، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة.
٣٩. جامع البيان في تأويل آي القرآن، للطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٤٠. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة.
٤١. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت
٤٢. حاشية الجمل المسماة بالفتوحات الإلاهية على تفسير الجلالين، سليمان بن عمر الجمل، دار الكتب العلمية_بيروت.
٤٣. حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، دار صادر – بيروت.
٤٤. حاشية الصاوي على الجلالين، أحمد بن محمد الصاوي، دار الفكر_بيروت_طبعة ١٤٢٤هـ.
٤٥. حاشية الصبان على شرح الأشموني، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، دار الكتب العلمية_بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ.
٤٦. حاشية محيي الدين شيخ زاده على البيضاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٧. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، عبدالخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة، طبعة: ١٤٢٥هـ.
٤٨. درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ.
٤٩. دلائل الإعجاز، للجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي، المحقق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة.
٥٠. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.
٥١. الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ابن هلال بن أسد الشيباني، المحقق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات.

٥٢. الرد على الجهمية، للدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد، المحقق: بدر ابن عبد الله البدر، دار ابن الأثير – الكويت، الطبعة: الثانية، ١٤١٦هـ
٥٣. رسائل ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحقق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٥٤. رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل، المحقق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: ١٤١٣هـ.
٥٥. روح المعاني، للآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ
٥٦. عروس الأفراح، للسبكي، أَبُو الفَرَجِ مَسْعُوْدُ بنُ الحَسَنِ الثَّقَفِيُّ الأَصْبَهَانِيُّ، المحقق: محمد صباح منصور، دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ.
٥٧. السراج المنير، للخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مطبعة بولاق (الأميرية) – القاهرة، ١٢٨٥ هـ.
٥٨. السنن الكبرى، للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات.
٥٩. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السّجستاني، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
٦٠. السنن الكبرى، للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، المحقق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة – بيروت.
٦١. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، المحقق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث – القاهرة.
٦٢. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
٦٣. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٦٤. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، دار الكتب العلميه – بيروت.

٦٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبوالفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محب الدين الخطيب دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩.
٦٦. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية على الكشاف) للطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله، تحقيق: نخبة من الباحثين، صدر عن جائزة دبي للقرآن الكريم.
٦٧. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو ابن أحمد، الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٠٧ هـ
٦٨. الكليات، للكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، المحقق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.
٦٩. الفصول في الأصول، للجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ.
٧٠. قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبدالجبار المروزى التميمي الحنفي ثم الشافعي، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧١. قواعد التفسير، د.خالد السبت، دار ابن عفان، الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
٧٢. لسان العرب، لابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، دار صادر – بيروت، لطبعة: الثالثة – ١٤١٤ هـ.
٧٣. اللباب في علوم الكتاب، لابن عادل الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي، دار الكتب العلمية – بيروت.
٧٤. المبسوط، للسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، دار المعرفة – بيروت.
٧٥. متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق: د.عدنان زرزور، مكتبة دار التراث_القاهرة.
٧٦. مجموع الفتاوى، لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، عام النشر: ١٤١٦هـ.

٧٧. محاسن التأويل، للقاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه – بيروت.
٧٨. المحصول، للرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨
٧٩. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، د.محمد العروسي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
٨٠. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت.
٨١. المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع، مجموعة من الباحثين، دار الفضيلة_الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ.
٨٢. المستصفى، للغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية_بيروت، ط: ١٤١٣هـ.
٨٣. مسند أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ
٨٤. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر_بيروت، الطبعة: ١٣٩٩هـ
٨٥. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة،
٨٦. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام، المحقق: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، الطبعة: السادسة، ١٩٨٥م.
٨٧. مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.
٨٨. مفتاح العلوم، للسكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لطبعة: الثانية، ١٤٠٧ هـ.

٨٩. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن القيم، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن قايد، دار عالم الفوائد_مكة المكرمة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.
٩٠. المنار (تفسير القرآن الحكيم)، محمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٩٩٠م
٩١. منهاج السنة، لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ.
٩٢. منهج الاستنباط من القرآن الكريم، د.فهد الوهبي، معهد الإمام الشاطبي.
٩٣. منهج شيخ الإسلام في الرد على الأشاعرة، د.عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد_الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٩٤. الموافقات، للشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المحقق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان_الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
٩٥. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، دارالسلاسل – الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ
٩٦. نهاية السول شرح منهاج الوصول، للأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، دار الكتب العلمية _ بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ.

References

1. al'iibhaj fi sharh alminhaji, taqi aldiyn 'abu alhasan ealiin bin eabd alkafi alsabki, dar alkutub aleilmiat -birut, 1416h.
2. al'iijmaea, du.yequb albahsina, maktabat alrushdi, alrayad, ta1, 1429h
3. alaietiqada, 'ahmad bin alhusayn bin eulay, 'abu bakr albayhaqi, tahqiqu: 'ahmad eisam alkatibi, dar alafaq aljadidat - bayrut.
4. aliantisaf hashiat ealaa alkashafi, 'ahmad bin almunayr, dar alkitaab alearabii - bayrut, 1407h.
5. al'iinsaf fi maerifat alraajih min alkhilafi, eala' aldiyn 'abu alhasan eali bin sulayman almardawi, dar 'iihya' alturath alearabii, ta: 2.
6. al'iidah fi eulum albalaghati, muhamad bin eabd alrahman bin eumra, jalal aldiyn alqazwini, almuhaqaqa: muhamad eabd almuneim khafaji, dar aljil - bayrut, ta:3.
7. al'iihkam fi 'usul al'ahkam lilamdi, 'abu alhasan sayid aldiyn eali bin 'abi eulay, almuhaqiqi: eabd alrazaaq eafifi, almaktab al'iislamii, bayrut.
8. al'iiklil fi astinbat altanzili, lilsuyuti, eabd alrahman bin 'abi bakr, jalal aldiyn, dar alkutub aleilmiat - bayrut.
9. 'ahkam alqurani, liabn alearabii, alqadi muhamad bin eabd allah 'abu bakr bin alearabii almueafirii alashbili, dar alkutub aleilmiati, bayrut, tu: 3.
10. 'ahkam alquran lilshaafieayi, jamaea: albayhaqi, 'ahmad bin alhusayn bin eali bin musaa, katab hawamishah : eabd alghani eabd alkhaliq, maktabat alkhanji - alqahirat, 1414h.
11. 'ahkam alqurani, lilkia alharasi, eali bin muhamad bin eulay, 'abu alhasan altabri, dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta: 1405h.
12. 'ahkam alqurani, aljasasi, 'ahmad bin eali 'abu bakr alraazi, almuhaqaqa: muhamad sadiq alqamhawi, dar 'iihya' alturath alearabii - bayrut, 1405h.
13. 'iirshad aleaql alsalim 'iilaa mazaya alkitaab alkarim, li'abi alsaeud, muhamad bin muhamad bin mustafaa, dar 'iihya' alturath alearabii _ bayrut.
14. 'usul alfiqh aladhi la yasae alfaqih jahlahu, da.eiad alsilmi, dar altadmuriati_alriyad, 1437h.

15. 'adwa' albayan fi 'iidah alquran bialqurani, muhamad al'amin bin muhamad almukhtar bin eabdalqadir aljakniu alshanqiti, dar alfikr liltibaeat w alnashr w altawzie, bayrut, 1415h
16. 'iierab alquran aleazimi, lizakaria al'ansari, tahqiqu: du. musaa ealaa musaa ،
t: 1421h.
17. 'iierab alquran wabayanuhu, limuhyi aldiyn dirwish, dar abn kathir - dimashqa, altabeat : alraabieatu, 1415 hu
18. 'alfiat abn malik, muhamad bin eabd allahi, abn malik altaayiy aljayani, dar altaeawuni.
19. 'iimla' ma min bih alrahman fi alqira'at wa'iierab alqurani, lileakbiri, 'abu albaqa' eabdallah aibn alhusayn bin eabd allah, almuhaqaq : eali muhamad albijawi, dar eisaa albabi alhalbi.
20. 'anwar altanzil wa'asrar altaawili, lilbaydawi, nasir aldiyn 'abu saeid eabd allah bin eumar aibn muhamad alshiyrazi, almuhaqaqa: muhamad eabd alrahman almaraeashali, dar 'iihya' alturath alearabii - bayrut
21. badayie alsanayie fi tartib alsharayiei, lilkasani, eala' aldiyn, 'abu bakr bin maseud abn 'ahmada, dar alkutub aleilmiati, altabeatu: althaaniati, 1406h
22. albahr almuhit fi altafsiri, li'abi hayaan al'andalsi, muhamad bin yusif bin ealii bin yusif, dar alfikr - bayrut.
23. albahr almuhit fi 'usul alfiqah, lilzarkashi, 'abu eabd allah badr aldiyn muhamad bin
eabd allah bn bihadir, dar alkatbi, tu: 1414h.
24. alburhan fi eulum alqurani, lilzarkashi, 'abu eabd allah badr aldiyn muhamad bin eabd allah bin bhadir, almuhaqaqa: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, altabeatu: al'uwlaa, 1376 h
25. alburhan fi 'usul alfiqah, liljuayni, eabd almalik bin eabd allh bin yusif bin muhamad 'abu almaeali, dar alkutub aleilmiati_ bayrut, altabeat al'uwlaa ١٤١٨ hu
26. baghiat almurtad fi alradi ealaa almutafalisifat walqaramitat walbatiniati, liabn taymiatin, taqi aldiyn 'abu aleabaas 'ahmad bin eabd alhalim bin eabd alsalam almuhaqiqa: musaa alduwish, miktiat aleulum walhikmi, almadinat almunawarati, altabeatu: althaalithati.

27. albalaghat alquraniat fi tafsir alzamakhshari wa'atharuha fi aldirasat albalaghiati, du.muhamad 'abumusaa, dar alfikr alearabii, alqahirati, altabeat althaalithati.
28. albalaghat fununuha wa'afnanuha, di.fadal eabaas, dar alfirqan, altabeatu: 17.
29. altahrir waltanwira, muhamad altaahir bin muhamad bin muhamad abn eashur, lidar altuwnusiat lilnashr - tunus, sanat alnashri: 1984 hu
30. altashil lieulum altanzili, liabn jizi alkalbi, 'abu alqasima, muhamad bin 'ahmad bin muhamad aibn eabd allahi, almuhaqiqi: eabd allah alkhalidii, dar al'arqam bin 'abi al'arqam - bayrut
31. altaerifati, liljirjani, eali bin muhamad bin ealiin alzayn alsharifi, dar alkutub aleilmiat bayrut -lubnan, altabeatu: al'uwlaa 1403h
32. tafsir aibn euthaymin lisurat alfatihat walbaqarata, muhamad bin salih bin muhamad aleuthaymin, dar aibn aljuzi, alrayad, altabeati: al'uwlaa, 1423 hu
33. tafsir aljalalin, jalal aldiyn muhamad bin 'ahmad almahaliy, wajalal aldiyn eabd alrahman aibn 'abi bakr alsayuti, dar alhadith - alqahirati, altabeatu: al'uwlaa
34. tafsir alquran aleazimi, liabn kathir, 'abu alfida' 'iismaeil bin eumar bin kathir alqurashii albasarii thuma aldimashqi, almuhaqaq: sami bin muhamad salamata, dar tayibata, litabeati: althaaniat 1420h.
35. tafsir alquran aleazimi, liaibn 'abi hatim alraazi, 'abu muhamad eabd alrahman bin muhamad bin 'iidris bin almundhir altamimi, almuhaqaqa: 'asead muhamad altayib, maktabat nizar mustafaa albaz - alsaeudia
36. altamyiz lima 'awdaeah alzamakhshari min aliaietizali, lilsukuni, 'abu eali eumar bin muhamad bin khalil, dar alkutub aleilmiati_birut.
37. tahdhib allughati, lil'azhari, muhamad bin 'ahmad bin al'azharii alharawii, almuhaqaqa: muhamad eawad mureib, dar 'iihya' alturath alearabii - bayrut, altabeatu: al'uwlaa.
38. taysir alkarim alrahman fi tafsir kalam almanani, liaibn saedi, eabd alrahman bin nasir aibn eabd allah, almuhaqiqi: eabd alrahman bin maeala alllwayahaqu, muasasat alrisalati.

39. jamie albayan fi tawil ay alquran, liltabri, muhamad bin jarir bin yazid bin kathir bin ghalib, almuhaqiqa: 'ahmad muhamad shakir, muasasat alrisalati, altabeati: al'uwlaa, 1420 h.
40. aljamie li'ahkam alqurani, lilqurtubi, 'abu eabd allah muhamad bin 'ahmad bin 'abi bakr bin farah al'ansari alkhazriji, tahqiq : 'ahmad albarduni wa'iibrahim 'atfish, dar alkutub almisriat - alqahiratu.
41. jamharat allughati, 'abu bakr muhamad bin alhasan bin durayd al'azdii, almuhaqiqi: ramzi munir baelabaki, dar aleilm lilmalayin - bayrut
42. hashiat aljumal almusamaat bialfutuhat al'iilahiat ealaa tafsir aljalalin, sulayman bin eumar aljumla, dar alkutub aleilmiati_birut.
43. hashiat alshihab alkhafajii ealaa albaydawi, almusammat: einayt alqadia wkifayt alrradia, shihab aldiyn 'ahmad bin muhamad bin eumar alkhafaji almisri alhanafiu, dar sadir - bayrut.
44. hashiat alsaawi ealaa aljalalin, 'ahmad bin muhamad alsaawi, dar alfikr_biruta_tabeat 1424h.
45. hashiat alsubaan ealaa sharh al'ashmuni, 'abu aleirfan muhamad bin eali alsabaan alshaafieii, dar alkutub aleilmiati_birut, altabeatu: al'uwlaa 1417 hi.
46. hashiat muhyi aldiyn shaykh zadah ealaa albaydawi, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut.
47. dirasat li'uslub alquran alkarimi, eabdalkhaliq eadaymatun, dar alhadithi, alqahirati, tabeati: 1425h.
48. dar' taearud aleaql walnaqla, liaibn taymiatin, taqi aldiyn 'abu aleabaas 'ahmad bin eabdalhalim bin eabd alsalami, tahqiqa: alduktur muhamad rashad salim, jamieat al'iimam muhamad aibn sueud al'iislamiati, alriyadi, altabeatu: althaaniatu, 1411 hi.
49. dalayil al'iiejazi, liljirjani, 'abu bakr eabd alqahir bin eabd alrahman bin muhamad alfarisi, almuhaqaqa: mahmud muhamad shakir, matbaeat almadanii bialqahirat - dar almadanii bijidatin.
50. aldir almasuwn fi eulum alkutaab almaknuna, lilsamin alhalbi, 'abu aleabaasi, shihab aldiyn, 'ahmad bin yusif bin eabd aldaayimi, almuhaqiqi: alduktur 'ahmad muhamad alkharati, dar alqalami, dimashq.

51. alradi ealaa aljihmiat walzanadiqati, lil'iimam 'ahmadu, 'abu eabd allah 'ahmad bin muhamad bin hanbal aibn hilal bin 'asad alshiybani, almuhaqiqa: sabri bin salamat shahin, dar althabati.
52. alradi ealaa aljihmiati, lildaarmi, 'abu saeid euthman bin saeid bin khalid, almuhaqaqi: badr aibn eabd allah albadar, dar aibn al'uthir - alkuayt, altabeatu: althaaniatu, 1416h
53. rasayil abn hazma, 'abu muhamad eali bin 'ahmad bin saeid bin hazm al'andalusi alqurtubiu, almuhaqaqa: 'iihsan eabaas, almuasasat alearabiat lildirasat walnashri.
54. risalat 'iilaa 'ahl althaghari, li'abi alhasan al'asheari, 'abu alhasan eali bin 'iismaeil bin 'iishaq bin salim bin 'iismaeil, almuhaqiqi: eabd allah shakir muhamad aljinidii, eimadat albahth aleilmii bialjamieat al'iislamiati, almadinat almunawarati, altabeati: 1413hi.
55. ruh almaeani, lilalwsi, shihab aldiyn mahmud bin eabd allah alhusayni, dar alkutub aleilmiat - bayrut, altabeatu: al'uwlaa, 1415 hu
56. earus al'afrahi, lilsabki, abu alfaraj maseud bn alhasan alththaqafi al'asbahaniu, almuhaqaqa: muhamad sabah mansur, dar albashayir al'iislamiati, altabeati: al'uwlaa 1424hi.
57. alsiraj almuniri, lilkhatib alshirbini, shams aldiyni, muhamad bin 'ahmad alkhatib alshirbini alshaafieayi, matbaeat bulaq (al'amiriti) - alqahirati, 1285 hu.
58. alsunan alkubraa, lilbihaqi, 'ahmad bin alhusayn bin ealiin bin musaa alkhusrawjirdy alkhirasanii, dar alkutub aleilmiati, bayrut - libanat.
59. sinan 'abi dawud, 'abu dawud sulayman bin al'asheath al'azdiu alssjstany, almuhaqaqa: muhamad muhyi aldiyn eabd alhamid, almaktabat aleasriatu, sayda - bayrut.
60. alsunan alkubraa, lilnasayiyi, 'abu eabd alrahman 'ahmad bin shueayb bin eali alkharasani, almuhaqaqa: hasan eabd almuneim shalabi, muasasat alrisalat - bayrut.
61. sharah abn eaqil ealaa 'alfiat abn malk, eabd allh bin eabd alrahman aleaqilii alhamdanii almisrii, almuhaqaq : muhamad muhyi aldiyn eabd alhamidi, dar alturath - alqahirati.

62. sahih albukharii, muhamad bin 'iismaeil 'abu eabdallah albukhari aljaeafi, almuhaqaqa: muhamad zuhayr bin nasir alnaasir, dar tawq alnajaati, altabeatu: al'uwlaa, 1422h.
64. gharayib alquran waraghayib alfirqan, alnaysaburi, nizam aldiyn alhasan bin muhamad bin husayn alqami, dar alkutub alealamayh - bayrut.
65. fath albari sharh sahih albukhari, liabn hajara, 'ahmad bin ealiin bin hajar 'abualfadl aleasqalanii alshaafieayi, tahqiqu: muhibi aldiyn alkhatib dar almaerifat - bayrut, 1379.
66. futuh alghayb fi alkashf ean qinae alriyb (hashiat ealaa alkishafi) liltiybi, sharaf aldiyn alhusayn bin eabdallah, tahqiqa: nukhbat min albahithina, sadar ean jayizat dubay lilquran alkarim.
67. alkashaf ean haqayiq ghawamid altanzili, lilzumakhshari, 'abu alqasim mahmud bin eamrw aibn 'ahmadu, alzamakhashari jar allah, dar alkitaab alearabii - bayrut, altabeatu: althaalithat – 1407 h
68. alkilyati, lilkufawi, 'ayuwb bin musaa alhusayni alqarimii alkafawi, 'abu albaqa' alhanafii, almuhaqaqa: eadnan darwish - muhamad almasri, muasasat alrisalat - bayrut.
69. alfusul fi al'usuli, liljasasi, 'ahmad bin eali 'abu bakr alraazi aljasas alhanafii, wizarat al'awqaf alkuaytiati, altabeatu: althaaniatu, 1414h.
70. qawatie al'adilat fi al'usuli, lilsimeani, 'abu almuzafar, mansur bin muhamad bin eabdialjabaar almarawzaa altamimiu alhanafii thuma alshaafieii, almuhaqaqa: muhamad hasan muhamad hasan 'iismaeil alshaafieii, dar alkutub aleilmiati, bayrut.
71. qawaeid altafsiri, da.khalid alsabta, dar abn eafan, aldamami, altabeat al'uwlaa 1417h.
72. lisan alearbi, liaibn manzuri, muhamad bin makram bin ealaa ،'abu alfadali, jamal aldiyn aibn manzur al'ansari, dar sadir - bayrut, litabeatin: althaalithat – 1414 hu.
73. allbab fi eulum alkitabi, liaibn eadil alhanbali, 'abu hafs siraj aldiyn eumar bin ealii bin eadil alhanbali aldimashqi, dar alkutub aleilmiat - bayrut.
74. almabsuta, lilsarukhisi, muhamad bin 'ahmad bin 'abi sahla, dar almaerifat - bayrut.

75. mitashabih alqurani, lilqadi eabd aljabaar bin 'ahmad alhamdani, tahqiqu: da.eadnan zarzur, maktabat dar altarath_alqahrati.
76. majmue alfatawaa, liabn taymiatin, taqi aldiyn 'abu aleabaas 'ahmad bin eabd alhalim bin taymiat alharaani, jameu: eabd alrahman bin muhamad bin qasimi, majmae almalik fihad, eam alnashri: 1416h.
77. mahasin altaawili, lilqasimi, muhamad jamal aldiyn bin muhamad saeid bin qasim alhalaaqi, almuhaqaqi: muhamad basil euyun alsuwdu, dar alkutub alealamayh - bayrut.
78. almahsuli, lilraazi, 'abu eabd allah muhamad bin eumar bin alhasan bin alhusayn altaymi, tahqiqi: alduktur tah jabir fayaad aleilwani, muasasat alrisalati, altabeatu: althaalithatu, 1418
79. almasayil almushtarakat bayn 'usul alfiqh w'usul aldiyn, du.muhamad alearusi, maktabat alrushdi, altabeat al'uwlaa, 1430h.
80. almuharir alwajiz fi tafsir alkitaab aleaziza, liaibn eatiat al'andilsi, 'abu muhamad eabdalhaq bin ghalib bin eabd alrahman bin tamamu, almuhaqiqa: eabd alsalam eabd alshaafi muhamad, dar alkutub aleilmiat - bayrut.
81. almasayil aleaqadiat alati hakaa fiha aibn taymiat al'iijmaei, majmueatan min albahithina, dar alfadilati_alriyad, altabeat al'uwlaa: 1428h.
82. almustasfaa, lilghazalii, 'abu hamid muhamad bin muhamad alghazali altuwsi, tahqiqu: muhamad eabd alsalam eabd alshaafi, dar alkutub aleilmiati_birut, ta: 1413h.
83. msanad 'ahmad bin hanbul, 'abu eabd allah 'ahmad bin muhamad bin hanbal bin hilal bin 'asad alshiybani, almuhaqaqi: shueayb al'arnawuwt - eadil murshid, muasasat alrisalati, altabeatu: al'uwlaa, 1421 hu
84. muejam maqayis allughati, liabn fars, 'ahmad bin faris bin zakaria' alqazwinii alraazi, almuhaqaqa: eabd alsalam muhamad harun, dar alfikiri_birut, altabeati: 1399h
85. almuejam alwasiti, majmae allughat alearabiat bialqahirati: 'iibrahim mustafaa ،'ahmad alzayaati, hamid eabd alqadir, muhamad alnajar, dar aldaewati,
86. mighni allabib ean kutub al'aearib, liabn hishami, almuhaqiqi: du. mazin almubaraki, muhamad eali hamd allah, dar alfikr - dimashqa, altabeatu: alsaadisati, 1985m.

87. mafatih alghib, fakhr aldiyn alraazi, 'abu eabd allah muhamad bin eumar bin alhasan bin alhusayn altaymi, dar 'iihya' alturath alearabii - bayrut, altabeatu: althaalithat - 1420 hu.
88. miftah aleulumi, lilsakaki, yusif bin 'abi bakr bin muhamad bin ealii alsakakii alkhawarazmii alhanafii, tahqiqi: naeim zarzura, dar alkutub aleilmiati, bayrut, litabeatin: althaaniati, 1407 hu.
90. almanar (tafsir alquran alhakimu), muhamad rashid rida, muhamad rashid bin eali rida alqalmunii alhusayni, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, altabeati: 1990m
91. minhaj alsunati, liaibn taymiatin, taqi aldiyn 'abu aleabaas 'ahmad bin eabd alhalim bin taymiat alharani, almuhaqaqa: muhamad rashad salima, alnaashir: jamieat al'iimam muhamad bin sueud al'iislamiati, altabeatu: al'uwlaa, 1406 hi.
92. manhaj aliastinbat min alquran alkarim, da.fahd alwahbi, maehad al'iimam alshaatibii.
93. manhaj shaykh al'iislam fi alradi ealaa al'ashaeirati, da.eabd alrahman bin salih almahmuda, maktabat alrushdi_alriyadi, altabeat al'uwlaa, 1415hi.
94. almuafaqati, lilshaatibi, 'iibrahim bin musaa bin muhamad allakhmi algharnati, almuhaqiqa: 'abueubaydat mashhur bin hasan al silman, dar aibn eafan_aldamam, altabeat al'uwlaa 1417h.
95. almawsueat alfiqhiat alkuaytiati, wizarat al'awqaf walshuyuwn al'iislamiat - alkuaytu, daralsalasil - alkuaytu, altabeat althaaniatu, 1404h
96. nihayat alsuwl sharh minhaj alwusuli, lil'usnawi, eabd alrahim bin alhasan bin eali al'iisnawi alshafey, dar alkutub aleilmiat _ bayrut, altabeatu: al'uwlaa 1420hi.