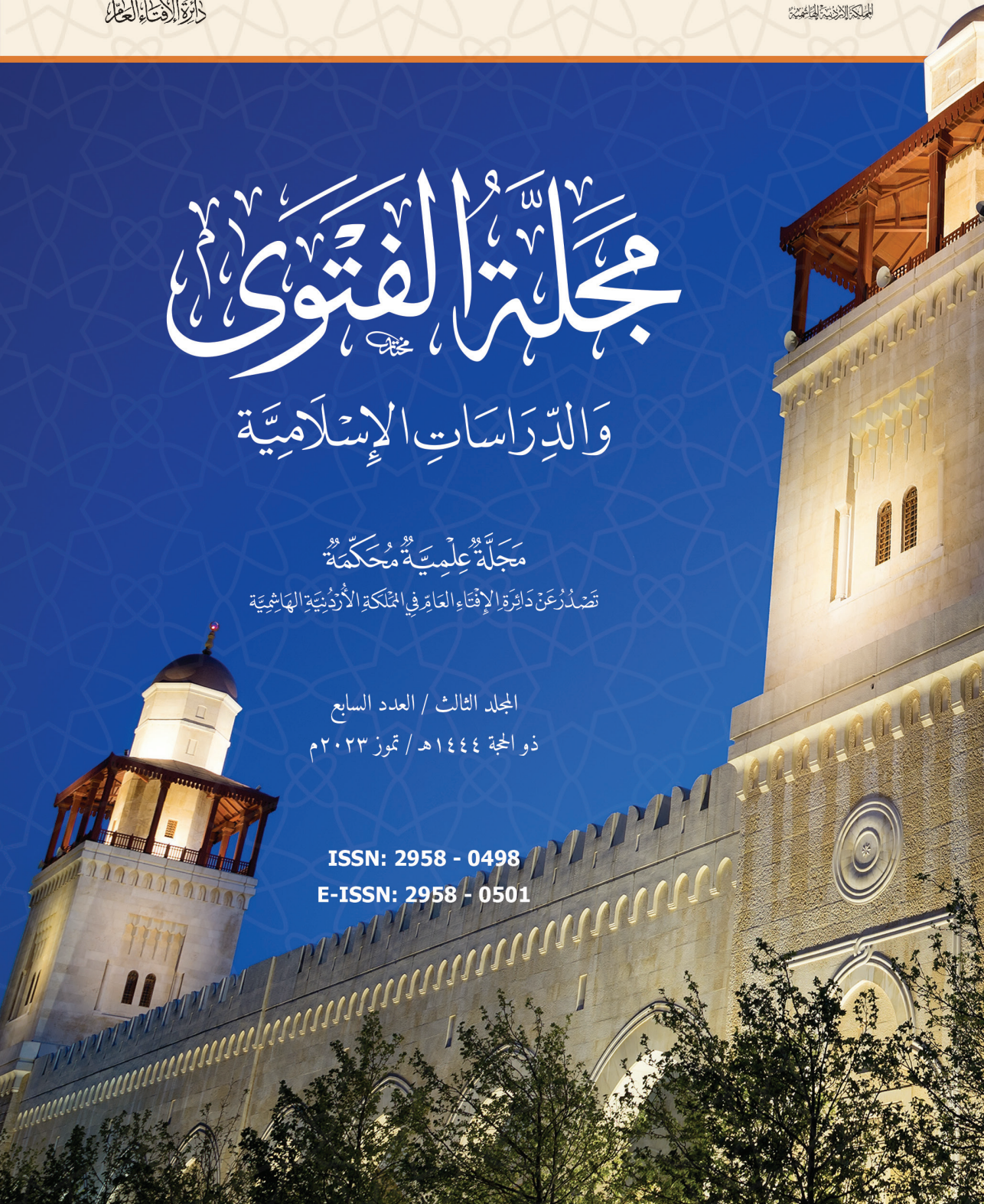
دائرة الإفتاء العام

المملكة الأردنية الهاشمية



مجلة الفتوى

والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الثالث / العدد السابع

ذو الحجة ١٤٤٤هـ / تموز ٢٠٢٣م

ISSN: 2958 - 0498

E-ISSN: 2958 - 0501

مجلة الفتوى

والدراسات الإسلامية

رقم التصنيف لدى هيئة الإعلام
م ن إ / ١٠٣ / مطبوعة متخصصة / ٢٠٢٢

ISSN:2958-0498

E-ISSN: 2958-0501

الدّراسات المنشورة لا تعبّر بالضرُورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمَح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال أو رفعه على شبكة الإنترنت دون إذن خطي سابق من الناشر. حقوق الملكية الفكرية هي حقوق خاصّة شرعًا وقانونًا، وطبقًا لقرار مَجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة فإنّ حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مَصُونة شرعًا، ولأصحابها حقّ التصرُّف فيها، فلا يجوز الاعتداء عليها.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any from or by any means without written permission from the publisher.

المملكة الأردنية الهاشمية

دائرة الإفتاء العام

مجلة الفتوى

والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الثالث / العدد السابع

ذو الحجة ١٤٤٤هـ / تموز ٢٠٢٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

تُرسَل البحوث إلى رئيس تحرير مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

البريد الإلكتروني للمجلة

Fatwa.journal@aliftaa.jo

هذه البحوث تعبر عن رأي كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي دائرة الإفتاء العام

محتويات العدد

هيئة التحرير ٧

الهيئة الاستشارية..... ٨

تعريف بمجلة الفتوى والدراسات الإسلامية ٩

شروط النشر في المجلة ٩

مواصفات البحث المقدم للنشر ١٠

المرجعية التشريعية للعمل المصرفي الإسلامي في الأردن

عبد الناصر موسى أبو البصل..... ١٢

شبهات مختارة حول القراءات ـ عرض ونقد ـ جولد زيهر أنموذجًا

عبد الله حسين مقدادي..... ٤٠

آداب الفتيا في القرآن الكريم ـ دراسة تأصيليّة

عبد الرزاق أحمد رجب..... ٧٩

ترجمة ألفاظ الطلاق والفراق والسراح الصريحة ومشتقاتها لغير العربية في المذهب الشافعي

أريج عبد الرحيم مصطفى..... ١١٣

المشرف العام

سماحة الشيخ عبد الكريم سليم الخصاونة

رئيس التحرير

الدكتور أحمد إبراهيم الحسنات

أعضاء التّحرير

(مرتبون هجائيًّا)

الدكتور جميل فريد أبو سارة

الدكتور حسان عوض أبو عرقوب

الدكتور صفوان محمد رضا عضيبات

الدكتور محمد يونس الزعبي

المحرّرون

الدكتور جاد الله بسام صالح

الدكتور معاذ خالد قدورة

أمانة السرّ

الشيخ محمد أمين غالية

الدكتور مناف توفيق مريان

الهيئة الاستشارية
(مرتبة هجائيًّا)

الأستاذ الدكتور أسامة الفقير/ الأردن
الأستاذ الدكتور تقي الدين العثماني/ باكستان
الأستاذ الدكتور حاتم العوني/ السعودية
الأستاذ الدكتور شوقي علام/ مصر
الأستاذ الدكتور عبد الحق حميش/ الجزائر
الأستاذ الدكتور عبد الله الفواز/ الأردن
الأستاذ الدكتور عبد الملك السعدي/ العراق
الأستاذ الدكتور عجيل النشمي/ الكويت
الأستاذ الدكتور عدنان العساف/ الأردن
الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد/ الأردن
الأستاذ الدكتور عماد عبد الكريم الخصاونة/ الأردن
الأستاذ الدكتور فاروق حمادة/ المغرب
الأستاذ الدكتور محمد أكرم لال الدين/ ماليزيا
الأستاذ الدكتور محمد الرواشدة/ الأردن
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء/ الإمارات
الأستاذ الدكتور مصطفى البغا/ سوريا

تعريف بمجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

ـ مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية مجلة علمية متخصصة محكّمة تصدر بمقتضى الفقرة (هـ) من المادة ١٢ من قانون الإفتاء رقم ٤١ لسنة ٢٠٠٦ وتعديلاته، وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الشرعية في العلوم العقلية والنقلية.

ـ تهدف إلى معالجة القضايا المعاصرة والمشكلات المستجدة برؤية شرعية إسلامية، وتقديم رؤى منضبطة تعين المجتمع الإسلامي المعاصر على التقدم والنجاح، مع الحفاظ على هُويته والتمسك بتراثه، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه.

ـ تخضع جميع البحوث المنشورة إلى عملية تحكيم من قِبل أساتذة متخصصين، ضمن الضوابط والمعايير التي وضعتها الهيئة الاستشارية بهذا الخصوص، وذلك لرفع سوية البحث العلمي الشرعي إلى مصاف المناهج العلمية المتقدمة.

شروط النشر في المجلة

١ـ أن يكون البحث ذا جِدَة في الطرح ويعالج قضايا معاصرة تستحق الكتابة والبحث.

٢ـ أن لا يكون البحث قد سبق تقديمه للتحكيم أو نشره في مجلة أخرى، أو تم تقديمه لمؤتمر علمي، ويتعهّد الباحث بذلك.

٣ـ أن لا يكون البحث فصلًا أو جزءًا من كتاب منشور أو رسالة للدكتوراه أو الماجستير نُوقِشت من قبلُ.

٤ـ إذا كان البحث مدعومًا من جهةٍ ما، فعلى الباحث بيان ذلك وتقديم وثيقة محرَّرة من الجهة الداعمة مُوجَّهة إلى رئيس تحرير المجلة تفيد عدم ممانعتها نشر البحث.

٥ـ تقرر هيئة التحرير قبول البحث للنشر في المجلة بعد مروره بإجراءات التحكيم السري المُعتمَدة لدى المجلة.

٦ـ لا يُسمح للباحث أن ينشر بحثه في مكانٍ آخَر بعد نشره في المجلة إلا بموافقة خَطِّية من رئيس التحرير.

٧ـ أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر الورقي والإلكتروني للمجلة.

٨ـ يكون قرار نشر البحث في وسائل النشر الورقية والإلكترونية ملزمًا.

*** تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي بحث دون إبداء الأسباب، ويُعد قرارها نهائيًّا.**

مواصفات البحث المقدَّم للنشر

١ـ أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن (٣٠) صفحة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول.

٢ـ أن يُرفِق الباحث مع بحثه السيرةَ الذاتية والعلمية مُوضِّحًا فيها مكان عمله ورُتبته الأكاديمية وتخصصه الدقيق وأهم أبحاثه، ويُرْفِق مُلخَّصًا للبحث باللغتين العربية والإنجليزية، ولا تزيد كلمات الملخص على (٢٥٠) كلمة بحدٍّ أقصى، ويحتوي على الكلمات المفتاحية، وفحوى النتائج.

٣ـ أن يكون البحث مطبوعًا على الحاسوب بخط Simplified Arabic حجم (١٤) normal، وذلك لنص المتن، وبالخط نفسه حجم (١٢) للهوامش الموضوعة في نهاية البحث مرتبة تسلسليًّا، حسب ورودها في المتن.

طريقة التوثيق:

أ ـ الآيات القرآنية: بعد نهاية الآية يوضع اسم السورة ورقم الآية بين معقوفتين، مثال: [آل عمران: ١٣].

ب ـ الأحاديث النبوية الشريفة: تُوثَّق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية، وذلك ببيان الكتاب والباب ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل». مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

ج ـ الكتب: تُوثَّق الاقتباساتُ النصية أو المأخوذة بتصرف مشارًا إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملًا وتاريخ وفاته هجريًّا وميلاديًّا بين قوسين متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعًا بخط غامق) متبوعًا بفاصلة، ثمّ اسم المحقق أو المترجم إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعًا بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، **الملل**

والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، **١٩٩٨**م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذُكر الكتاب مرة أخرى يوثق مختصرًا: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص**٣٤١**، ثم تُرفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

د ـ الدوريات العلمية: تُوثَّق على النحو الآتي: اسم صاحب البحث كاملًا متبوعًا بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعًا بخط غامق) ومكان صدورها متبوعًا بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعًا بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعًا بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **مجلة المنارة للبحوث والدراسات**، جامعة آل البيت، المجلد (١٠) العدد١، **١٩٩٤**م، ص**٤٥**.

هـ ـ المخطوطات: تُوثَّق على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملًا متبوعًا بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملًا (مطبوعًا بخط غامق) متبوعًا بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعًا بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمزين (و) و(ظ) على التوالي. مثال: ابن حجر العسقلاني (تُوفِّي **٨٥٢**هـ= **١٤٤٩**م)، **ذيل الدرر الكامنة**، مخطوط رقم **٦٤٩**، المكتبة التيمورية، ورقة **٥٤** (وجه).

المرجعية التشريعية للعمل المصرفي الإسلامي في الأردن

أ. د. عبد الناصر موسى أبو البصل*

تاريخ وصول البحث: ١٣/ ٢/ ٢٠٢٣م تاريخ قبول النشر: ١٨/ ٥/ ٢٠٢٣م

ملخص

تنطلق المصارف الإسلامية العاملة في الأردن في ممارسة أعمالها من مرجعية تشريعية مستقلة منذ عام ١٩٧٧م، وبشكل مغاير لمرجعية المصارف التقليدية التي تعتمد أسلوب الفائدة في أعمالها، وهذه المرجعية الخاصة بالمصارف الإسلامية استمدت قانونيتها من القوانين المنظمة للعمل المصرفي في الأردن، وبالتحديد من قانون البنوك على وجه الخصوص.

وفي هذا البحث الذي تطرَّق إلى هذه الخصوصية لمرجعية المصارف الإسلامية التي تمثلت بهيئات الرقابة الشرعية لكل مصرف (بنك)، حيث مَنَح قانون البنوك هذه الهيئات سلطة التخيُّر من الآراء الفقهية التي تحقق المصلحة دون التقيُّد بمذهب أو الرجوع إلى القانون المدني أو مجلة الأحكام العدلية أو غيرها، ونظرًا لعدم وجود تشريع في المعاملات يُلزم المصارف الإسلامية، وعدم وجود هيئة عُليا تحكم عمل الهيئات الشرعية التابعة لتلك المصارف؛ وجدتُ اختلافات بين مخرجات تلك الهيئات (الفتاوى) مما اعتمدته من آراء لمعاملات المصارف التابعة لها؛ الأمر الذي يجعل العمل المصرفي (**غير موحد**) في الأردن من الناحية المرجعية، ومعلوم أن الوحدة التشريعية ووحدة الفتوى ركيزة مهمة في الدولة واستقرار المعاملات في المجتمع، كما يجعل العمل المصرفي الإسلامي أيضًا منقسمًا إلى اتجاهات متعارضة تؤثر في مدى تقبل الجمهور لأعماله.

* أستاذ الاقتصاد والمصارف الإسلامية ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك.

مقدمة

الحمدُ لله رب العالَمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمُرسَلِين، وعلى آله وصحبِه أجمعين.

وبعد،

فعلى الرغم من مرور أكثر من أربعين سنة على إنشاء المصارف الإسلامية، وتطور أعمالها والخدمات التي تقدمها، وتجاوزها مرحلة التأسيس وإثبات الوجود، واستمرار العمل وفق منهجية لا تعتمد (الفائدة) أساسًا في أعمالها ـ إلى جانب مصرفية عالمية تقليدية تقوم على أساس الفائدة أو (الربا) في المفهوم الإسلامي ـ لا تزال تلك المصرفية التي اعتمدت الشريعة الإسلامية شريعةً عامة تحكم أعمالها؛ بحاجة إلى صياغة مرجعية منضبطة، توازي المرجعية التي تحكم المصرفية التقليدية التي تُعَدُّ جزءًا من النظام المصرفي العالَمي المتناغم في أعماله وخدماته وأسس عمله، وكذلك في التشريعات المحلية والعالمية المتوافقة فيما بينها في تنظيم تلك المصرفية.

وقد كان من المفترض في نمو المصارف الإسلامية أن تسير (الفكرة والتطبيق) في خطوط متوازية، تجمع المجالات التي تحكم عمل المصرفية كافة، ومن ضمنها مسألة المرجعية التشريعية؛ إلا أن الواقع اليوم يظهر أنها ـ أي البنوك الإسلامية ـ قد طَوَّرت معظم المجالات باستثناء المرجعية، ذلك المجال الذي بقي ضمن الإطار الذي بدأت به مع تغيير وتطور في هيكل العمل، الأمر الذي جعل عمل المصارف الإسلامية ـ وإن أُدخِل في العمل المصرفي الشامل في الدول التي سمحت به ـ يعمل في مجال خاصٍّ وموازٍ للمصرفية التقليدية، وضمن تشريعات تسمح له بالعمل المستقلّ الموازي، دون صدور تشريعات تشكل مرجعية قانونية لأعمال المصارف الإسلامية، كما هو حال المصرفية التقليدية، الأمر الذي تنبّه له العلماء والمصرفيون والخبراء الذين أنشؤوا هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية ومجلس الخدمات المالية وغيرها، ممن عملوا على إصدار المعايير الشرعية والمحاسبية ضمن إصدارات الأيوفي (AAIOFI)[1]، وتنبَّهت له المجامع

الفقهية أيضًا، فأصدرت عدة قرارات مجمعية تنظم المصرفية في بعض جوانبها، ودراستنا هذه خُصِّصت لتتبع مسألة المرجعية التشريعية للمصارف الإسلامية في المملكة الأردنية الهاشمية، وهي من أوائل الدول التي أصدرت تشريعات تحكم المصرفية الإسلامية منذ بداية ترخيص عمل البنوك الإسلامية سنة **١٩٧٨**م، بل ومن أوائل الدول التي أصدرت قوانين المعاملات المالية المستمدة من الشريعة الإسلامية ممثلًا بالقانون المدني الأردني لسنة **١٩٧٦**م.

مشكلة البحث :

ينطلق هذا البحث من خلال ملاحظة واقعية تمثل مفارقة واضحة بين عمل نوعين من المصرفية العاملة في الأردن: المصرفية التقليدية، والمصرفية الإسلامية. تتميز فيها التقليدية بوجود مرجعية تشريعية تتضمَّن جملةً من التشريعات الحاكمة والمُنظِّمة لعملها، فيما لا تجد مثلها المصرفية الإسلامية، وإنما اتجهت اتجاهًا آخَر مُشكِّلة خصوصية تشريعية رضي به المُشرِّع الأردني، بل قنّنه، كما رضي به القائمون على المصرفية الإسلامية، ومن هنا يمكن تلخيص مشكلة البحث الذي بين أيدينا في ثلاثة أسئلة رئيسة يتفرع عنها غيرُها، وهي على النحو الآتي:

١ـ ما المرجعية التشريعية للعمل المصرفي الإسلامي في الأردن؟
٢ـ هل هناك فراغ تشريعي في مسألة تحديد مرجعية المصارف الإسلامية؟
٣ـ ما ضوابط تشكيل المرجعية للبنوك الإسلامية في التشريع الأردني؟

الدراسات السابقة :

ـ دراسة أبو حشيش **(٢٠٢١)** بعنوان: «**مرجعية الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية الأردنية**»، وقد تناول الباحث فيها بعد الفصل الأول المخصص للإطار العام للدراسة «من مشكلة البحث وأهميته ومنهجيته والدراسات السابقة» ماهيّة الرقابة الشرعية في الفصل الثاني، ومؤسسات الصناعة المالية الإسلامية في الفصل الثالث، والمصارف الإسلامية الأردنية ومرجعيات الرقابة في الفصل الرابع، وفي هذا الفصل تناول نشأة المصارف الإسلامية الأردنية في المبحث الأول، والبنك المركزي وعلاقته بالمصارف الإسلامية في المبحث الثاني، ومقترح لتوحيد المرجعية الشرعية في المبحث الثالث، ثم الخاتمة. وعلى أهمية البحث الذي قدَّمه الباحث نجده لم يتطرَّق لبحث مسألة المرجعية التشريعية والأساس

التشريعي للعمل المصرفي، نظرًا لكون موضوعه البحثي مخصصًا لدراسة الرقابة الشرعية.

ـ دراسة النشمي (٢٠٠٨) بعنوان: «**إمكانيات تحقيق التجانس في الفتاوى في المسائل المالية**»، وقد خلص إلى اقتراح السير في ثلاثة مسارات لتحقيق التجانس، وهي:

١ـ توحيد منهج الاجتهاد لتحقيق التجانس في الفتوى.

٢ـ اعتماد المرجعيات المجمعية لتحقيق التجانس في الفتوى.

٣ـ العمل الاستثماري المجمع لتحقيق التجانس في الفتوى.

وواضح من هذه الدراسة والدراسات الأخرى أن هذه المقترحات الوجيهة إنما بُنيت على ثبات الواقع الحالي من الاعتماد على آراء اللجان والفقهاء، دون وجود تشريعات واقعية، بمعنى إيجاد مرجعية تشريعية شاملة تحكم العمل المصرفي، وتُبيِّن الأحكام الشرعية المنظمة لذلك العمل.

أهداف البحث :

يهدف البحث بالدرجة الأولى بعد دراسة الواقع إلى:

ـ بيان المرجعية التشريعية للعمل المصرفي الإسلامي في الأردن.

ـ بيان هل هناك فراغ تشريعي في مسألة تحديد مرجعية المصارف الإسلامية؟

ـ بيان ضوابط تشكيل المرجعية للبنوك الإسلامية في التشريع الأردني.

ـ اقتراح تشريعات أو تعديل على التشريعات القائمة إن كان ثَمّة حاجة لذلك.

منهجية البحث :

تتلخص منهجية هذا النوع من البحوث في استخدام منهج البحث القانوني الأصولي، كونه يبحث في التشريعات ومصادر استمدادها وتحليل نصوصها، واقتضى هذا المنهج اتخاذ خطوات وإجراءات، أهمها:

١ـ استقراء التشريعات المنظمة للعمل المصرفي الإسلامي في الأردن.

٢ـ تحليل النصوص المنظمة للمرجعية وتفسيرها حال وجود النصّ، وبيان الحكم حال انعدام النصّ، واستنباط قواعد الإحالة على التشريعات الأخرى.

٣ـ البحث في مدى وجود فراغ تشريعيّ لا تسدّه النصوص والإحالات.

٤ـ البحث في قرارات المجامع الفقهية على ما يساعد في البيان للموضوع.

٥ـ مراجعة البنك المركزي، وإجراء حوار مع أهل الاختصاص حول المسائل المتعلقة بالبحث.

خطة البحث :

اقتضى تناول هذا الموضوع بالدراسة تقسيم البحث إلى مقدمة وأربعة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول: المرجعية التشريعية للمعاملات في القانون الأردني.
المطلب الثاني: نصوص التشريع المصرفي المتعلقة بمرجعية الشريعة للمصارف الإسلامية.
المطلب الثالث: ضوابط تشكيل المرجعية للبنوك الإسلامية في التشريع الأردني.
المطلب الرابع: المهمة التشريعية لهيئة الرقابة الشرعية.

المطلب الأول
المرجعية التشريعية للمعاملات في القانون الأردني

لا يمكن الحديث عن أحكام تشريع المعاملات المصرفية الإسلامية بمَعْزِل عن التشريعات التي تحكم المعاملات المالية في أي دولة من العالَم اليوم، والأمر نفسه ينسحب على تشريعات تنظيم المعاملات المصرفية في المملكة الأردنية الهاشمية؛ وذلك لأن النظام التشريعي العام الذي يُطبَّق في دولةٍ ما يشكل البيئة التي تنمو فيها العلاقات والمعاملات بين الأفراد والمؤسسات، سواء أكانت تلك المعاملات مدنية أو تجارية؟ بل إن هذه التشريعات هي التي تبين اتجاهات التشريع ومقاصده ومصادر استمداده.

وباستقراء التشريعات التي سبق تطبيقها على المعاملات بوجهٍ عامٍّ في المملكة الأردنية، نجد أنها تتمثل في الآتي:

أولًا: القانون المدني الأردني

وهو القانون رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦م، وقد بدأ تطبيقه الفعلي اعتبارًا من (١/ ١/ ١٩٧٧م)، ويُعَدُّ القانون المدني الشريعة العامة التي تحكم المعاملات في المجتمع، بل إنه يُسمَّى قانون المعاملات في بعض الدول، وهذا القانون يحتوي على باب تمهيدي وأربعة كتب على النحو الآتي:

الباب التمهيدي: حول نطاق تطبيق القانون الزماني والمكاني والأشخاص والأموال، ونظرية الحق وإساءة استعمال الحق وإثبات الحقوق.

أما الكتاب الأول: فينظم أحكام الحقوق الشخصية «الالتزامات» ومصادرها؛ كالعقد، والإرادة المنفردة، والفعل النافع، والفعل الضار، وكذلك آثار الحق وانقضائه.

الكتاب الثاني: في العقود، وينظم عقود التمليك: البيع، والهبة، والشركة، والقرض، والصلح.

وعقود المنفعة: الإجارة، والمزارعة، والمغارسة، والمساقاة، وإيجار الوقف، والإعارة.

وعقود العمل: المقاولة، والوكالة، والإيداع، والحراسة.

وعقود الغرر: الرهان، والمقامرة، والمرتب مدى الحياة والتأمين.

وعقود التوثيقات الشخصية: الكفالة، والحوالة.

أما الكتاب الثالث: ففي بيان أحكام حق الملكية، والحقوق العينية، والحقوق المتفرعة عنها.

والكتاب الرابع في التأمينات العينية: الرهن التأميني، والرهن الحيازي، والتوثيق العيني، وحقوق الامتياز.

وكما هو ظاهر من بيان موضوعات القانون المدني أنه شامل لمختلف عقود المعاملات المالية، ولهذا يُعَدّ بحق الشريعة العامة التي تحكم العلاقات المالية في المجتمع.

كما أن للقانون المدني مذكراتٍ إيضاحيةً، وضعها عددٌ من كبار العلماء في مجال الفقه والقانون والقضاء، بحيث تُعَدّ مرجعًا لتوضيح مقاصد المُشرِّع في اختياره للأحكام القانونية التي تضمنتها مواد القانون، وكذلك بيان مصادر استمدادها.

ثانيًا: مجلة الأحكام العدلية

بمقتضى نص الفقرة (١) من المادة (١٤٤٨) من القانون المدني الأردني لسنة (١٩٧٦م)، التي جاء فيها: «**يُلْغَى العملُ بما يتعارض مع أحكام هذا القانون من مجلة الأحكام العدلية**»؛ تكون أحكام المجلة العثمانية مُكمِّلة لنصوص القانون المدني في المسائل التي لم يَتعرَّض لها القانون، وهذا يعني أن المجلة التي كانت مطبقة في الأردن منذ العهد العثماني إلى تاريخ (٣١/ ١٢/ ١٩٧٦م)، لا تزال سارية المفعول إلى يومنا هذا فيما لم يُنَصَّ عليه في القانون المدني، وذلك بخصوص المعاملات المدنية.

ومعلوم أن مجلة الأحكام العدلية تُعَد موسوعة في فقه المعاملات وَفْق المذهب الحنفي بوجه عامٍّ، حيث تضمَّنت أحكام «البيوع، والإجارة، والكفالة، والحوالة، والرهن، والأمانات، والهبة، والغصب، والإتلاف، والحجر، والإكراه، والشفعة، والشركات، والوكالة، والصلح، والإبراء، والإقرار، والدعوى، والبينات، والقضاء».

وعدم إلغاء كل ما جاء في المجلة وإبقاء الأحكام التي لم يَنُصَّ عليها القانون المدني يعطي مجالًا واسعًا لشمول النصوص للوقائع، كما يلغي الفراغ التشريعي على فرض وجوده، وما على القاضي أو المفتي إلا أن يقارن الحكم الوارد في المجلة مع القانون المدني، فإذا

تعارضا فالمُقدَّم هو المنصوص عليه في المدني، وإذا لم يتعرض القانون للمسألة بحكم، فالمُعوَّل عليه هو الحكم الوارد في المجلة.

ثالثًا: قانون التجارة الأردني رقم (١٢) لسنة ١٩٦٦ وتعديلاته

معلوم أن قانون التجارة يُطبَّق على المعاملات التجارية، بينما يختص القانون المدني بالمعاملات المدنية، وإذا لم يجد القاضي نصًّا يحكم المسألة في القوانين التجارية، يلجأ إلى القانون المدني باعتباره الشريعة العامة للمعاملات في المجتمع.

وقانون التجارة قانون مُتخصِّص، وقد نصّ على معاملات وعقود كثيرة تخص التجارة وأعمال المصارف والأوراق التجارية والإفلاس وغيرها.

فمن العقود التي نص عليها: الرهن التجاري، والنقل، والوكالة التجارية، والوساطة، والسمسرة، والحساب الجاري، وسند السحب، والكمبيالة، والشيك، والصلح، وغيرها.

غير أن القانون التجاري الأردني يختلف عن القانون المدني من حيث المصدر التاريخي؛ فالمدني مُسْتَمَد من الشريعة، أما التجاري فمُستَمَد من القوانين الغربية، وخاصة الفَرَنْسي.

رابعًا: قانون الشركات الأردني لسنة ١٩٩٧م

نصَّ هذا القانون على الشركات التجارية ونظَّم أحكامها بالتفصيل مثل:

- شركة التضامن.
- شركة التوصية البسيطة.
- شركة المحاصة.
- الشركة ذات المسؤولية المحدودة.
- شركة التوصية بالأسهم.
- شركة المساهمة العامة.

وكذلك نظم الشركات القابضة والاستثمار وغيرها.

خامسًا: قانون البنوك لسنة ٢٠٠٠م

وهذا القانون بيَّن ونظم أعمال البنوك التجارية بنوعيها القائمة على نظام الفائدة، وكذلك الإسلامية التي لا تتعامل بالفائدة، وقد تضمَّن القانون تعريف الأعمال المصرفية والأعمال

المصرفية الإسلامية وغيرها ممّا يُعَدّ بيانًا لأحكام المعاملات التي لا يشملها القانون المدني والتجاري.

وقانون البنوك أيضًا قانون متخصص فيما يتعلق بتنظيم إنشاء البنوك وإدارتها والرقابة عليها وكلّ ما يتعلق بالسياسة النقدية وضبط أعمال البنوك حماية للنظام المصرفي.

سادسًا: قانون المعاملات الإلكترونية لسنة ٢٠١٥م وتعديلاته

نصّ هذا القانون على المعاملات التي يمكن إجراؤها بواسطة الوسائل الإلكترونية، والمعاملات التي لا يجوز فيها ذلك، ونظم التوقيع الإلكتروني والتوثيق الإلكتروني والسند الإلكتروني وغيرها من أمور ذات أهمية في تنظيم المعاملات التي تطورت أدواتها المعاصرة في ظل العصر الرقمي الجديد الذي استلزم التطوير في الأنظمة والقوانين، سعيًا للإفادة من هذا التطور وحماية للمُتعامِلين.

سابعًا: قانون صكوك التمويل الإسلامي لسنة ٢٠١٢م

وهذا القانون متخصص بتنظيم الأحكام المتعلقة بصكوك التمويل الإسلامية من مختلف النواحي، من حيث الإصدار، والانتهاء، والإطفاء، وكذلك بيان أصناف تلك الصكوك من حيث العقود التي تصدر بموجبها؛ كالإجارة، والمضاربة، والمرابحة، والسَّلَم، والشركة، والاستصناع وغيرها، وما يتعلق بالشركة ذات الغرض الخاص والمشروع الذي تصدر الصكوك لتمويله، أو لتسييله بواسطة الصكوك، وغير ذلك من أحكام تشريعية حاكمة لهذه الأداة التمويلية المعاصرة التي لم تكن معروفة من قبل.

ثامنًا: قانون تنظيم أعمال التأمين لسنة ٢٠٢١م

من المعلوم أن أحكام عقد التأمين تخضع للقانون المدني، الذي جعل التأمين عقدًا من العقود المسماة، ونظم أحكامه بالتفصيل، مُرجِّحًا لرأي القائلين بجواز التأمين التجاري، وواضعًا ضوابطه وشروطه، ولكن ممارسة أعمال التأمين مسألة تنظيمية إضافية تحتاج إلى تشريع خاص بها، وهو ما كان بالفعل، حيث صدر قانون رقم ١٢ لسنة ٢٠٢١ لتنظيم أحكام قطاع التأمين، وقد بيَّن القانون الجهات التي يجوز لها تقديم خدمات التأمين وأحكام تنظيم هذا المرفق، كما قسم القانون التأمين إلى قسمين: تأمين تكافلي، وعرفه بأنه: «أعمال التأمين التي تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها»، وتأمين غير تكافلي، وأُطْلِق عليه مصطلح «التأمين» دون قيد التكافلي.

وقد جانب القانون الصواب بتعريفه للتكافليّ بأنه أعمال التأمين التي تتفق مع أحكام الشريعة؛ لأنّ ذلك يَدُلُّ على أنّ التأمين التجاريّ لا يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، والقانون ـ قانون تنظيم أعمال التأمين ـ في صنيعه هذا يجعل العقد المُسمَّى في القانون المدني عقدًا مخالفًا لأحكام الشريعة، ومعلوم أن الذين وضعوا القانون المدني الأردني قد التزموا بالتكليف الملكيّ باستمداد التشريع من الشريعة الإسلامية، وليكون قانونًا معاصرًا يُلبِّي المستجدات، ونحن لا نقول بأن التكافلي غير موافق للشريعة، بل هو كذلك موافق للشريعة، إلا أن قَصْر تعريف التأمين الإسلامي عليه هو الذي نعترض عليه؛ مراعاةً لقول الفريق الذي أجاز عقد التأمين ووضعوا له ضوابط تجعله عقدًا مشروعًا، دون أن نصادر رأي مَن لا يراه مشروعًا، ولو أن القانون المدنيّ كان خاليًا من إيراد أحكام عقد التأمين لَما كنا أوردنا هذا الاعتراض هنا.

ونرى أيضًا أنه سيمنع قيام شركات تأمين تجاري تعتمد عقد التأمين وتلتزم بالضوابط الشرعية التي بيَّنها الذين أجازوا التأمين كالشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ علي الخفيف، وهما من لجنة الخبراء الذين استُعين بهم لوضع القانون.

تاسعًا: تعليمات «تنظيم التأمين التكافلي رقم (١) لسنة ٢٠١١م»

وهـذه التعليمات عَـرَّفت التأمين التكافلي وعناصـره وأحكامه بالتفصيل من ضـرورة وجود حساب خاص لحملة الوثائق، وحساب خاص باستثمار رأس المال، وبيَّنت ضرورة وجود هيئة رقابة شرعية لمراجعة جميع العقود والاتفاقيات التي تستخدمها شركة التأمين التكافلي؛ لضمان موافقتها للأحكام الشرعية، وإصدار الفتاوى الشرعية في الموضوعات التي تستدعي ذلك، والحكم على أنشطة الشركة واستثماراتها من حيث الموافقة والمخالفة لأحكام الشريعة، وبينت التعليمات أنّ الشركة مُلْزَمة بالمعايير المحاسبية الإسلامية والشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية «الأيوفي».

المطلب الثاني
نصوص التشريع المصرفي المتعلقة بمرجعية الشريعة للمصارف الإسلامية

تناولت التشريعات الأردنية المنظمة لعمل المصارف تحديدًا عِدّة مصطلحات للدلالة على المرجعية، وبما أن المصارف الإسلامية مرجعيتها الشريعة الإسلامية ليتحقق فيها تسميتها بالمصارف الإسلامية؛ فقد استُقْرِئت التشريعات المشار إليها واستُخْرِجت النصوص محلّ الدراسة وحُلِّلت لتتضح معالِم المعنى المراد منها مما يتعلق بالمرجعية التشريعية، وذلك على النحو الآتي:

استخدم قانون البنوك لسنة (٢٠٠٠م) عِدّة مصطلحات للدلالة على خصوصية المصرفية الإسلامية وبأن المرجعية التي تُميِّز البنك الإسلامي عن غيره قوامها ركنان:

الأول: أن البنك الإسلامي عُرف بأنه الذي يمارس «الأعمال المصرفية بما يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها...».

الثاني: أن تكون «أعماله قائمةً على غير أساس الفائدة في مجال قَبول الودائع والخدمات المصرفية الأخرى وفي مجال التمويل والاستثمار بما يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها».

فإذا اختلَّ أحد هذين الركنين أو كلاهما، لا يستحق البنك وصف «البنك الإسلامي» وَفْق نصوص قانون البنوك الأردني، وهي واضحة الدلالة على المراد.

وباستقراء نصوص القانون، نجد أنه استخدم المصطلحات الآتية لبيان أن «المرجعية» في استمداد أحكام المعاملات المصرفية في البنك الإسلامي هي:

المصطلح الأول: «أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها»، م(٢) تعريف البنك الإسلامي، وكذلك وردت في تعريف الأعمال المصرفية الإسلامية في المادة نفسها.

المصطلح الثاني: «الآراء الفقهية المعتمدة» م(٥٣) فقرة (أ).

المصطلح الثالث: «أحكام الشريعة الإسلامية» م(٥٨)، فقرة (أ) عند بيان القانون لأحكام هيئة الرقابة الشرعية وقد جاء فيها:

«تنفيذًا لالتزام البنك الإسلامي بمقتضى عقد تأسيسه ونظامه الأساسي بوجوب تقيُّده «بأحكام الشريعة الإسلامية يعين البنك...».

المصطلح الرابع: «الأحكام الشرعية» م(٥٨) فقرة (أ) بند (١)، حيث ذكرت مهام هيئة الرقابة الشرعية: «مراقبة أعمال البنك الإسلامي وأنشطته من حيث التزامها بالأحكام الشرعية».

المصطلح الخامس: «الخلو من المحظورات الشرعية»، ورد ذلك في التعليمات رقم (٦/ ٢٢٠) الصادرة عن البنك المركزي المتعلقة بتطبيق معايير المحاسبة المالية الصادرة عن «الأيوفي» للمؤسسات المالية الإسلامية، حيث جاء فيها ما يأتي:

أ ـ يقع على عاتق هيئة الرقابة الشرعية مراقبة أعمال البنك وأنشطته من حيث «توافقها وعدم مخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية» ومتابعة ومراجعة العمليات للتحقق من خلوها من أي «محظورات شرعية...».

المصطلح السادس: الالتزام الشرعي، ورد في التعليمات المعدلة للحاكمية المؤسسية للبنوك الإسلامية رقم (٦٤/ ٢٠١٦) الصادرة عن البنك المركزي بتاريخ ٢٥/ ٩/ ٢٠١٦م ما نصه:

م(١١) فقرة (٤) أ ـ «يجب أن تجتمع الهيئة بشكل دوري للقيام بالمراجعات الدورية ومتابعة «الالتزام الشرعي» لعمليات البنك...»، وكرر مصطلح «الالتزام الشرعي» في البند (٩) من المادة نفسها، وفي الفقرة (١٠) بند (د) رقم (٢).

المطلب الثالث
ضوابط تشكيل المرجعية للبنوك الإسلامية في التشريع الأردني

استُخْلِص تشكُّل المرجعية التشريعية التي تحكم أعمال المصارف الإسلامية المتعلقة بالمعاملات الإسلامية من خلال تحليل نص الفقرة (أ) من المادة (٥٣) من قانون البنوك لسنة (٢٠٠٠م)، على النحو الآتي:

المادة (٥٣): «على البنك الإسلامي مراعاة الشروط والقيود التالية:

أ ـ أن تكون أعماله وأنشطته متفقة مع الآراء الفقهية المعتمدة، ويقصد بها:

الأحكام الفقهية التي يلتزم بها البنك الإسلامي على أساس الاختيار من بين سائر المذاهب الإسلامية وَفْقًا للمصلحة الراجحة ودون التقيُّد بمذهب مُعيَّن، ووفقًا لِما تعتمده هيئة الرقابة الشرعية في البنك لهذه الغاية.

ب ـ أن تكون أعماله وأنشطته قائمة على غير أساس الفائدة...».

تحليل نص المادة:

أولًا: المصدر التاريخي لهذا النصّ.

ورد هذا النص في القانون رقم (٦٢) لسنة ١٩٨٥ قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار في المادة رقم (٢) منه، التي عَرَّفت مجموعة من الكلمات والعبارات الواردة في القانون، وحَدَّدت المراد منها، وقد جاء فيها ما نصه:

«الآراء الفقهية المعتمدة: الأحكام الفقهية التي يلتزم بها البنك حسب قانونه ولوائحه المطبقة، وذلك على أساس الاختيار من بين سائر المذاهب الإسلامية وفقًا للمصلحة الشرعية الراجحة ودون التقيد بمذهب معين».

وهذا النص نقله قانون البنك الإسلامي لسنة ١٩٨٥من قانون البنك رقم (١٣) لسنة ١٩٧٨ الذي أُلْغِي بالقانون رقم (٦٢) لسنة ١٩٨٥م.

وبالرجوع إلى المشروع الذي تَقدَّمت به اللجنة التحضيرية للبنك الإسلامي الأردني، والمذكرة الإيضاحية لمشروع القانون الذي وافقت عليه لجنة الفتوى في دائرة الإفتاء في المملكة الأردنية الهاشمية، بتاريخ **٢٨** رمضان **١٣٩٧**هـ، الموافق **١١/ ٩/ ١٩٧٧**م.

نجد أنّ المادة الثانية من المشروع تضمَّنت تعريف عبارة «الآراء الفقهية المعتمدة» بأنها «الأحكام الفقهية التي يلتزم بها البنك ـ حسب قانونه ولوائحه المطبقة ـ وذلك على أساس الاختيار من بين سائر المذاهب الإسلامية وفقًا للمصلحة الشرعية الراجحة، ودون التقيد بمذهب معين».

أما المذكرة الإيضاحية التي أقرَّتها لجنة الفتوى أيضًا؛ فقد جاء فيها توضيحًا لهذه العبارة بقولها تحت عنوان: «الآراء الفقهية المعتمدة» ما نصُّه:

«إنّ من المعروف للدارسين أنّ الأحكام الفقهية تختلف في كثير من المسائل الفرعية، من مذهب لآخَر، ومن هنا تتبدى آفاق السعة والتيسير عند النظر إلى مجموع الآراء الفقهية في مختلف المذاهب الإسلامية على أنها فروع من الشجرة المباركة، التي يمكن أن يستظل بها الراغبون في الإفادة من هذا التراث الأصيل، وأن مبدأ الاختيار في الأحكام يمثل باب خير عظيم في إمكان إيجاد الحلول الملائمة المختارة من فقه الإمام أبي حنيفة النعمان في هذه المسألة، ونسمات عبير السُّنة لدى الإمام مالك، ونظرات الأصول عند الإمام الشافعي، وسماحة التعامل وسعته عند الإمام أحمد، وعند غير هؤلاء الأئمة الأعلام الفضل والعلم الكثير، وأن المقصود بهذا هو: الالتزام بالرأي المختار للحالات المتشابهة وفقًا للمصلحة الشرعية الراجحة في إطار من إمكان الإفادة من مختلف الآراء الفقهية في المذاهب الإسلامية لكي تتم تغطية الحاجات المختلفة بدون حرج أو تضييق».

تحليل واستنتاج:

وبتحليل مضمون نص المادة **(٥٣)** من قانون البنوك فيما يتعلق بالمرجعية الشرعية لأعمال «البنك الإسلامي»، ومن خلال نصوصه ونصوص المصدر التاريخي له، يتضح ما يأتي:

أولًا: أن المنهجية التي ترتكز عليها المرجعية التشريعية لعمل البنك الإسلامي هي منهجية «التخيُّر بين المذاهب الإسلامية»، وهذا يعني أن البنك غير مُلْزَم وغير ملتزم بمذهب مُعيَّن، ولو كان المذهب السائد في الدولة.

ومنهجية التخيُّر بين الآراء الفقهية المشار إليها في النص تقوم على **ركنين** هما:

الركن الأول: أن يكون الرأي الذي اعتُمد تطبيقه على المسألة أو المعاملة مُسْتمَدًّا من أحد المذاهب الإسلامية، وفي هذا انفتاح كبير على المذاهب، فهو يشمل المذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب التي اصطُلح على تسميتها بالمذاهب الإسلامية، ولكن على الرغم من أن النص قد جاء مطلقًا «المذاهب الإسلامية» فإنه بالرجوع إلى المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون البنك الإسلامي الذي قُدِّم للحكومة سنة **١٩٧٧**م، ووافقت عليه لجنة الإفتاء في المملكة، نجد أنه قد جاء فيها ذكر وإشادة بآراء الأئمة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، ومعلوم أن مذاهب هؤلاء الأئمة واسعة جدًّا، وفيها من الثراء الفقهي الشيء الكثير، إلا أن الواقع العملي لأعمال المصارف الإسلامية يدل على أنها اعتمدت على الإطلاق في التخيُّر من جميع المذاهب، وليس فقط المذاهب الأربعة، فالنص يشمل مذهب الظاهرية والزيدية والإباضية والجعفرية، فتصبح المذاهب ثمانية، وهذا موافق للمذاهب الممثلة في مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

الركن الثاني: أن يحقق الرأي المعتمد «المختار» المصلحة الراجحة، ويُقْصَد بالمصلحة الراجحة «المصلحة المعتبرة شرعًا والراجحة شرعًا»، أو هي المصلحة الشرعية الراجحة كما وردت في قانون البنك الإسلامي لسنة **١٩٧٨**، ولسنة **١٩٨٥** ومذكرته الإيضاحية التي أوردتُ نصوصهما قبل قليل.

وتكون المصلحة راجحةً «إذا شهد الشرع لجنسها»، وهي التي تكون ملائمة لتصرفات الشارع الحكيم، وتدخل تحت أصل كليّ. وقد نصّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي على ضوابط المصلحة المعتبرة شرعًا، وهي:

الشرط الأول: أن تكون حقيقية، لا وَهْمية.
الشرط الثاني: أن تكون كُلّيّة، لا جُزْئية.
الشرط الثالث: أن تكون عامّة، لا خاصّة.
الشرط الرابع: أن لا تعارضها مصلحة أخرى أولى منها أو مساوية لها.
الشرط الخامس: أن تكون ملائمة لمقاصد الشريعة.

وما ذكره المجمع مُؤكِّد لما ذكره الفقهاء والأصوليون ومستمد منه، وهذه الضوابط والشروط هي التي تضمن عدم انحراف المصرفية الإسلامية عن مسارها، بارتكاب مخالفات شرعية تحت ذريعة المصالح؛ وذلك لأن المصالح المعتبرة هي التي لا تخالف نصًّا من قرآن

أو سُنّة أو إجماع أو قياس، كما أنّ قانون البنوك نفسه قد ذكر عنصرًا أساسيًّا في اعتماد البنك ليكون بنكًا إسلاميًّا بأن يكون تعامله على غير أساس الفائدة «وهي الربا في المصطلح الشرعي»، إضافةً لنصه على اعتماد مرجعية شرعية تشريعية لضبط أعماله.

ثانيًا: إسناد مهمة اختيار الآراء الفقهية المعتمدة لهيئة الرقابة الشرعية.

بموجب نصّ الفقرة (أ) من المادة (٥٣) آنفة الذكر، يُشْتَرط أن تقوم هيئة الرقابة الشرعية في البنك باعتماد الرأي الفقهي المختار من بين آراء المذاهب الإسلامية والمُحقِّقة للمصلحة الشرعية، ليكون حاكمًا على المسألة مدار البحث أو المعاملة التي سيعتمدها البنك في أعماله الاستثمارية أو المصرفية بوجه عامّ.

وهذا يعني أنّ مَهمّة هيئة الرقابة في هذه الحالة مَهمّة تشريعية صِرْفة، تجعلها سلطة اجتهادية مختصة بالبنك الإسلامي الذي تعمل معه، فإذا لم تعتمد الرأي الفقهي هيئة الرقابة، يكون هذا الرأي مخالفًا لقانون البنوك في الأردن، ولا يكتسب صفة الإلزام، بل لا يكتسب حُجّية أصلًا بغير اعتماد الهيئة، وهذا يُوجب على البنوك الإسلامية اختيار علماء مُتخصِّصين في علم المعاملات والمصرفية ليتمكنوا من القيام بالمَهمّة التشريعية الاجتهادية المنوطة بهم، وهو ما سنُبيِّنه في المطلب الآتي.

المطلب الرابع
المهمة التشريعية لهيئة الرقابة الشرعية

عالجت المادة (٥٨) من قانون البنوك موضوع هيئة الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي، ومَهامّها، وتشكيلها، وشروط أعضائها وصفاتهم، كما نصَّت التعليمات الصادرة من البنك المركزي على الأحكام الخاصة بحوكمة هيئة الرقابة الشرعية.

وبناءً على نص المادة (٥٨) فقرة (أ) بند (٢) تتولى الهيئة مَهمّة «إبداء الرأي في صيغ العقود اللازمة لأعماله وأنشطته»، أي أعمال البنك الإسلامي وأنشطته.

والمقصود بإبداء الرأي في هذه المادة إبداء الرأي الشرعي ـ التقييمي للمعاملة أو العقد وصيغته من حيث موافقتها للشريعة الإسلامية أو أنها مخالفة، ورأي الهيئة ليس رأيًا استشاريًّا متروكًا لإدارة البنك حُرِّية الالتزام به أو عدم الالتزام به، بل هو «رأي مُلزِم»؛ لأنه يمثل «مرجعية تشريعية» بنصّ القانون، ويترتب على هذا الرأي صيرورة مضمونه تشريعًا واجب التطبيق بالنسبة للمعاملة أو العقد محل «الرأي» الذي أصدرته الهيئة.

إشكال ومقترح:

غير أن هذه القوة المُلْزِمة التي منحها قانون البنوك لرأي الهيئة التشريعية يَعْصِف بمبدأ الوحدة التشريعية الواجبة في كل إقليم أو دولة، حيث إن من آثار هذا العمل الاجتهادي وفق «مبدأ التخيُّر» الذي جعله القانون منهجًا يحكم عمل البنك الإسلامي بموافقة هيئة الرقابة الشرعية، سيكون «اختلاف» قرارات الهيئات الشرعية وتعارضها سمةً ظاهرةً في أعمال البنوك الإسلامية العاملة في الدولة، كما هو الحال في الاختلاف بين المذاهب الفقهية الأربعة، فكيف بمن جعل المذاهب الإسلامية كلها موردًا تستقي البنوك الإسلامية وهيئاتها الشرعية منها الآراء الفقهية المختلفة؟! فما أقرته هيئة الرقابة للبنك (س) يخالف ما أقرته هيئة الرقابة للبنك (ص) مع أن العقد أو المعاملة واحدة.

واختلاف الآراء الفقهية بين المذاهب وفي المذهب الواحد أيضًا كان أحدَ أسباب لجوء الخلافة العثمانية في أواخر عهدها إلى عملية «تقنين الأحكام الشرعية»، وصدور

مجلة الأحكام العدلية سنة (١٢٨٦هـ = ١٨٦٧م)، وقرار حقوق العائلة العثماني، وعدة قوانين عثمانية، وكذلك الأمر بالنسبة للدول العربية والإسلامية، ومن بينها المملكة الأردنية الهاشمية التي طبَّقت مجلة الأحكام العدلية إلى تاريخ (٣١/ ١٢/ ١٩٧٦م)، وهذا القانون يُعَدّ الشريعة العامة للمعاملات المالية «المدنية».

وإذا كان نص المادة (٥٣) من قانون البنوك قد منح هيئة الرقابة الشرعية اعتماد الرأي الفقهي الذي يَرَون المصلحة فيه؛ ليُطبَّق على أعمال البنك الإسلامي ومعاملاته، فيكون هذا النص مستبعدًا وقاضيًا بالإلغاء على القانون المدني «المعاملات» الذي اختار رأيًا فقهيًّا واحدًا عند صدوره وإعداده، فهيئة الرقابة الشرعية وبنصّ القانون لها أن تختار وَفْق الشروط والضوابط التي ذكرناها آنفًا، فقانون البنوك أيضًا جعل أعمال البنك الإسلامي الخاصة بعمله بصفته بنكًا إسلاميًّا مستثناة من القانون التجاري، ومن معاملات البنوك التقليدية التجارية الأخرى التي تعتمد الفائدة في أعمالها، فالبنك الإسلامي هنا لا يطبق القانون المدني، وكذلك لا يطبق القانون التجاري أيضًا.

الحلّ المُقْتَرح لمشكلة اختلاف آراء هيئات الرقابة الشرعية:

كان النصّ الوارد في قانون البنوك الذي أُخِذ أساسًا من قانون البنك الإسلامي المُلْغَى مستساغًا، ولا يُشكِّل تطبيقه أية اختلافات تُذْكَر؛ لعدم تعدُّد البنوك الإسلامية، ولكون البنك الإسلامي واحدًا، وهذا يعني عدم وجود هيئات رقابة متعددة، إلا أن الأمر اليوم قد أصبح مختلفًا؛ حيث يعمل في مجال المعاملات المصرفية الإسلامية في الأردن أربعة مصارف إسلامية، يضاف إليها عدة شركات تمويل إسلامية وعدة مؤسسات حكومية كذلك، وكلها لديها هيئات رقابة شرعية، فتعدد الهيئات في الأردن واقع ظاهر، وكل هيئة لها قراراتها واجتهاداتها، وهذه الهيئات ليست مُلْزَمة إلا بما ورد في نص قانون البنوك من حيث العمل المؤسسي بعد التزام أعضاء الهيئات الشرعية الذاتي، وهم من العلماء وأساتذة علوم الشريعة المشهود لهم بالكفاءة، ولكن ذلك لا ينفي وقوع الاختلاف في الرأي بين تلك الهيئات، بل وتضارب الفتاوى.

والحل المقترح يَتضمَّن ثلاثة خيارات:

الأول: إصدار تشريع مُتخصِّص ببيان أحكام المعاملات المصرفية الإسلامية؛ مثل قانون المعاملات المصرفية الإسلامية.

الثاني: تعديل القانون المدني بإضافة مواد تشمل معاملات المصارف الإسلامية، وإن كنت أرى أن القانون المدني الحالي تسمح نصوصُه ـ وخاصّةً في النظرية العامة للعقد ـ

بمعظم أعمال البنوك الإسلامية من حيث العقود المُطبَّقة فيها بوجهٍ عامّ، ولكن إضافة بعض العقود المسماة الجديدة وتنظيم أحكامها فيه تطوير للقانون المدني.

الثالث: إيجاد هيئة شرعية على مستوى المملكة تتبع البنك المركزي الأردني، تكون مَهمَّتها «تشريعية» بالدرجة الأولى، وتُسْحَب الاختصاصات التشريعية من الهيئات الفرعية التابعة لكل مصرف «بنك» أو شركة تمويل إسلامي، أو أي مؤسسة تؤدي مثل هذا العمل.

والهيئة الشرعية المركزية تعطي صلاحية التخيُّر للآراء الفقهية المعتمدة المحققة للمصلحة الشرعية المعتبرة، وتعتمد المعاملات المصرفية بضوابطها الشرعية، بحيث تكون قراراتها مُلْزِمة لجميع المصارف العاملة ولجميع المؤسسات والشركات التي تُقدِّم خدمات مشابهة لخدمات المصارف الإسلامية، سواء كانت عامّةً أو خاصّةً؛ مثل مؤسسة تنمية أموال الأيتام، وصندوق الحج وغيرها، وتكون قرارات الهيئة المركزية حاكمةً على قرارات هيئات الرقابة الشرعية الفرعية جميعها دون استثناء، ويُطْلَق على هذه الهيئة اسم «الهيئة الشرعية المركزية»، بينما يُطْلَق على الهيئة التابعة للبنك أو المصرف أو المؤسسة أو الشركة «هيئة الرقابة الشرعية» التابعة لذلك البنك أو تلك المؤسسة.

ومعلوم أن هذا الأمر يقتضي تعديل قانون البنوك الحالي بإضافة نصّ معدل للفقرة (أ) من المادة (٥٣) المشار إليها.

علمًا بأن عددًا من الدول العربية والإسلامية قد بادر وسبق الأردن بإنشاء مثل تلك الهيئة من مثل جمهورية السودان (١٩٩٢م)، والسلطة الفلسطينية (٢٠١٠م)، وسلطنة عمان (٢٠١٤م)، ودولة الإمارات العربية المتحدة (٢٠١٨م)، ودولة الكويت (٢٠٢٠م).

وأشير في هذا المقام إلى تجربة السودان التي جعلت من أهداف إنشاء الهيئة المركزية فيها «إصدار الفتاوي الشرعية والتوصيات والمشورة؛ وذلك لتوحيد الأسس والأحكام الشرعية التي ينبني عليها النشاط المصرفي والمالي» كما نص عليه قانون تنظيم العمل المصرفي لسنة ٢٠٠٤ في السودان.

بين قانون البنوك وقانون الإفتاء:

نص قانون الإفتاء لسنة ٢٠٠٦ على الآتي:

ـ تنصّ الفقرة (١) من المادة (٣) على أن من مَهامّ دائرة الإفتاء العام «الإشراف على شؤون الفتوى في المملكة وتنظيمها».

ـ وتنص الفقرة (٣) من المادة (٨) التي تناولت صلاحيات مجلس الإفتاء ومَهامّه فقالت: يتولى المجلس «بيان الحكم الشرعي في الشؤون العامة المستجدة التي تحتاج إلى اجتهاد، وفي الأمور التي تحتاج إلى دراسة وبحث في المذاهب الفقهية والقضايا المحالة إلى الدائرة من أي جهة رسمية».

فهذان النصان يُقرِّران أن شؤون الفتوى بوجه عامّ تُشْرِف عليها دائرة الإفتاء العامّ، كما أن القضايا المستجدة من الشأن العامّ من اختصاص مجلس الإفتاء، فالفتوى في مسائل المصارف وعقودها تدخل تحت عموم النص، وكذلك مستجدات القضايا المصرفية تدخل تحت اختصاص مجلس الإفتاء؛ وهذا الأمر صحيح ومنطقي إذا لم يكن هناك نص آخَر يقرر حُكمًا أو اختصاصًا آخَر، وهو ما جاء في قانون البنوك، فالفتوى للمصرف الإسلامي تحديدًا منوطة بموجب المادة (٥٣) بهيئة الرقابة الشرعية، ويكون النص الوارد في قانون البنوك خاصًّا بالبنوك الإسلامية منها، كما يكون النص الوارد في قانون الإفتاء نصًّا عامًّا لجميع المسائل، والخاصّ يُقدَّم على العامّ.

ومن هنا نجد أيضًا أن قانون البنوك قد أبعد قانون الإفتاء أيضًا عن الفتوى في مسائل البنك الإسلامي، وهو ما يجعل هيئة الرقابة الشرعية في البنك تقوم مقام مَن يُصْدِر القوانين ويشرعها.

غير أنني أرى أن المادة (١٧) من قانون الإفتاء قد نصَّت على ما يأتي: «يُلْغَى أي نصّ أو حُكم في أي تشريع آخَر إلى المدى الذي يتعارض فيه مع أحكام هذا القانون». وهذا النص يُفْهَم منه أيضًا دخول مسائل المعاملات المصرفية التي تحتاج إلى فتوى تُعَدّ من الشؤون العامة، فالمجتمع اليوم يحتاج في عمومه إلى عقود تمويل، وهي كلها تُعَدّ من المستجدات؛ ولذا يستطيع مجلس الإفتاء أن يصدر الفتوى التي تُنْهِي الخلاف وتُوحِّد الرأي الشرعي في عقود المصارف الإسلامية.

أما إذا أخذنا بمقترح تعديل القانون المدني أو إيجاد «هيئة على مستوى المملكة تتبع للبنك المركزي ويكون تعيينها بالتشاور مع مجلس الإفتاء»، سيكون التعارضُ وَفْق التفسير الأول للنص أو الإشكال التعارضي كأنْ لم يكن.

النتائج والتوصيات

هناك جملة من النتائج ظهرت خلال البحث تتعلق بالتشريع الأردني الذي يحكم المصارف الإسلامية، وبخصوص مرجعية البنوك الإسلامية تشريعيًّا، خلص البحث إلى الآتي:

١ـ أن التشريع الأردني قد قرَّر الفصل التامّ بين نوعين من العمل المصرفي: القائم على الفائدة، والقائم على غير الفائدة.

٢ـ العمل المصرفي الإسلامي مُلْزَم بنصّ القانون أن يكون محكومًا بأحكام الشريعة الإسلامية، ولا يجوز له مخالفتها تحت طائلة المساءلة من قبل البنك المركزي الأردني، كما أنه لا يجوز له أن يتعامل بالفائدة، وأن أعماله كلها تقوم على عدم التعامل بالفائدة، وهذه مسألة يجب أن تكون نُصْب عين هيئات الرقابة الشرعية، وتُشكِّل ضمانةً لعدم انحراف المصرفية الإسلامية وتقريبها من المصرفية التقليدية سلوكًا ومآلًا.

٣ـ على الرغم من وجود قوانين وتشريعات في المملكة، بعضها مُسْتمَدّ من أحكام الشريعة الإسلامية، كالقانون المدني، وأخرى غير مستمدة منه، كقانون التجارة في بعض مواده، نجد أن العمل المصرفي غير مستمد من أحكام هذه التشريعات، وأن مرجعيته بنصّ قانون البنوك ممثلة بالشريعة الإسلامية بصفتها قاعدة عامة لاستمداد الأحكام الموضوعية، وأمرُ اختيار الحكم الشرعي للعقد أو المعاملة المصرفية الإسلامية منوطٌ بهيئة الرقابة الشرعية التي تلتزم باختيار الآراء الفقهية المُعْتمَدة وَفْق ضوابط منهجية التخيُّر بين الآراء.

٤ـ يُشْترَط للرأي الشرعي الذي يُطبَّق على معاملات وأعمال البنك الإسلامي أن يكون من بين آراء المذاهب الإسلامية المُعتمَدة دون التقيُّد بمذهب مُعيَّن، وأن لا يكون رأيًا لا دليل له، ولا رأيًا شاذًّا، وأن يكون مُحقِّقًا للمصلحة، ويُقصَد بها المصلحة الشرعية المعتبرة المحقِّقة لمقاصد الشريعة، وأن تعتمده هيئة الرقابة الشرعية في البنك.

٥ـ يشكل استثناء البنوك الإسلامية من مرجعية قوانين المعاملات في الأردن إحالة على هيئات الرقابة ومنحها مَهمّات التشريع، ولا تكون أمام حالة فراغ تشريعي، بل إن هذه الإحالة تسد الفراغ التشريعي، وتجعل التشريعات متطورة بتطور المعاملات ومستجداتها.

٦ـ يَلْزَم من وجود هيئة رقابة لكل بنك إسلامي في الأردن تعدُّد المرجعيات المنوط بها تحكيم الشريعة الإسلامية على المعاملات، الأمر الذي سيؤدي حتمًا إلى تعدُّد الآراء في المعاملة الواحدة بتعدد الهيئات والبنوك؛ لعدم وجود تقنين مُوحَّد لأعمال المصارف.

٧ـ تُوصِي الدراسة بضرورة إيجاد تشريع موضوعي يحكم أعمال المصارف الإسلامية، أو تعديل القانون المدني باعتباره شريعةً عامة للمعاملات، أو إنشاء هيئة شرعية مركزية على مستوى المملكة تتبع البنك المركزي، مَهمَّتُها اختيار الآراء المعتمدة الحاكمة على المعاملات المصرفية الإسلامية، أو إناطة الأمر بدائرة الإفتاء العام، وتترك مهمة الرقابة للهيئات الفرعية لكل بنك، عملًا على توحيد الفتوى والمرجعية للأعمال المصرفية.

المصادر والمراجع

ـ ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي (ت٨٠٣هـ)، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق د. محمد مظهربقا، جامعة الملك عبد العزيز ـ مكة المكرمة، ٢٠١٧م.

ـ ابـن إمام الكاملية، كمال الديـن محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بـ«ابن إمام الكاملية» (ت٨٧٤هـ)، **تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول**، دراسة وتحقيق: د. عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ـ القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

ـ ابن مفلح، محمد بن مفلح، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، **أصول الفقه**، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحان، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

ـ أبو حشيش، محمد عبد القادر موسى، **مرجعية الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية الأردنية**، رسالة ماجستير بإشراف الدكتور زياد عبيدات، قُدِّمت لجامعة العلوم الإسلامية العالمية سنة ٢٠٢١م.

ـ أبو زيد، بكر، **فقه النوازل**، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

ـ الباني، محمد سعيد، **عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق**، طبع مؤسسة الرسالة بتحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت.

ـ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٦هـ)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض.

ـ البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ تعليمات رقم (١) لسنة ٢٠١١ صادرة عن مجلس إدارة هيئة التأمين (منشور على موقع البنك المركزي الأردني).

ـ الحجوي، محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (ت١٣٧٦هـ)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

ـ الحفناوي، محمد إبراهيم، **تبصير النجباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء**، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م.

ـ حمود، سامي حسن، **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، ط٢، ١٩٨٢، مطبعة التوفيق، عمان ـ الأردن.

ـ خلاف، عبد الوهاب (ت١٣٧٥هـ)، **علم أصول الفقه**، نشر مكتبة الدعوة، شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم).

ـ الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت٤٣٠هـ)، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية.

ـ الزحيلي، محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط٢، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.

ـ الزرقا، مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، ط١، دار القلم ١٩٩٨، دمشق.

ـ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت٧٩٤هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ= ١٩٩٤م.

ـ السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

ـ السفاريني، أبو العون محمد بن أحمد (ت١١٨٨هـ)، **التحقيق في بطلان التلفيق**، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٩٨م.

ـ السفياني، عابد بن محمد السفياني، **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

ـ السلمي، عز الدين بن عبد السلام السلمي الدمشقي سلطان العلماء، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩١م.

ـ السلمي، عياض بن نامي بن عوض، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

ـ الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

ـ الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ =١٩٩٠م.

ـ الشيباني، محمد بن الحسن، **الأصل المعروف بالمبسوط**، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

ـ صالح، أيمن علي عبد الرؤوف، **تحقيق أقوال الفقهاء في بيع المرابحة للآمر بالشراء**، مجلة جامعة الملك عبد العزيز للاقتصاد الإسلامي، م ٣٠ عدد ٣، ص٣-٤٥.

ـ صالح، محمد صالح بك، **شرح القانون التجاري**، ط ٤، ١٩٣٨م، مصر.

ـ الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (ت٧١٦هـ)، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

ـ العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت٨٢٦هـ)، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.

ـ العطار، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت. د ت.

ـ **القانون المدني الأردني**، قانون رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦ منشور في الجريدة الرسمية عدد (٢٦٤٥)، تاريخ (١/ ٨/ ١٩٧٦)، ص٢.

ـ القرافي، أحمد بن إدريس، **الفروق التي تُسمَّى أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، بيروت، د ت.

ـ المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي (ت٥٣٦هـ)، **شرح التلقين**، تحقيق الشيخ محمَّد المختار السّلامي، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

ـ المباركي، أحمد بن علي، **القول الشاذ وأثره في الفتيا**، دار العزة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٠م.

ـ المحلي، جلال الدين المحلي، **شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشيته العطار** (مطبوع مع شرح العطار)، دار الكتب العلمية، بيروت. د ت.

ـ مخلوف، حنان عبد العزيز، **مبادئ القانون التجاري**، ص٣٠-٣١، ٢٠١١م.

ـ **المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني**، طبع نقابة المحامين، ط٢، ١٩٨٥م، مطبعة التوفيق، عمان.

ـ **مشروع قانون البنك الإسلامي الأردني مع مذكرته الإيضاحية** (مطبوعة على الآلة الكاتبة غير منشور)، موجود في مكتبتي الخاصة.

ـ النشمي، عجيل جاسم، **إمكانيات تحقيق التجانس في الفتاوى في المسائل المالية**، فصل في كتاب للدكتور عجيل النشمي بعنوان: **مستجدات المعاملات المالية**، (١: ٣٥٩-٣٧٤)، طبع دار الضياء الكويت ٢٠١٦م.

ـ النملة، عبد العزيز بن عبد الله بن علي النملة، **الآراء الشاذة في أصول الفقه**، دار التدمرية، الرياض، ط١، ٢٠٠٩م.

ـ النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، **المُهَذَّب في علم أصولِ الفقه المُقارَن**، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

ـ النووي، أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف، **الأذكار**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

الهوامش

(١) أيوفي هي إحدى أبرز المنظمات الدولية غير الربحية الداعمة للمؤسسات المالية الإسلامية، تأسَّست عام **١٩٩١**م ومقرها الرئيس مملكة البحرين، ولها منجزات مهنية بالغة الأثر على رأسها إصدار **١٠٠** معيار حتى الآن في مجالات المحاسبة والمراجعة وأخلاقيات العمل والحوكمة، بالإضافة إلى المعايير الشرعية التي اعتمدتها البنوك المركزية والسلطات المالية في مجموعة من الدول باعتبارها إلزامية أو إرشادية. (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution) Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (aaoifi.com)

(٢) أبو حشيش، محمد عبد القادر موسى، **مرجعية الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية الأردنية**، رسالة ماجستير، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، **٢٠٢١**.

(٣) النشمي، عجيل جاسم، **إمكانيات تحقيق التجانس في الفتاوى في المسائل المالية**، ورقة مقدمة للمؤتمر السابع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، **٢٠٠٨**.

(٤) كان الاجتماع بمعالي محافظ البنك المركزي الدكتور عادل شركس يوم **٢١-١١-٢٠٢٢** بمكتبه حول هذا الموضوع والمقترحات المتعلقة به.

(٥) الجريدة الرسمية عدد (**٢٦٤٥**)، تاريخ **١-٨-١٩٧٦**، ص**٢**.

(٦) انظر: **المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني**، (**١: ٣١**) من طبعة المذكرات الصادرة عن نقابة المحامين، ط**٢** ـ **١٩٨٥**، مطبعة التوفيق، عمان.

(٧) صدرت المجلة سنة (**١٢٨٦**هـ = **١٨٦٩**م)، انظر: الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، **١: ٢٣٩**.

(٨) منشور في الجريدة الرسمية، رقم **١٩١٠**، تاريخ **٣٠-٣-١٩٦٦**.

(٩) انظر: صالح بك، محمد، **شرح القانون التجاري**، (**١: ٢٥**)، ط**٤**، **١٩٣٨**. وانظر أيضًا: مخلوف، حنان عبد العزيز، **مبادئ القانون التجاري**، ص**٣٠-٣١**، طبعة **٢٠١١**.

(١٠) نُشر في العدد رقم (**٤٢٠٤**) من الجريدة الرسمية بتاريخ **١٥-٥-١٩٩٧**، ص**٢٠٣٨**.

(١١) نُشر في العدد رقم (**٤٤٤٨**) من الجريدة الرسمية بتاريخ **١-٨-٢٠٠٠**، ص**٢٩٥٠**.

(١٢) نص قانون البنوك على جملة من الأعمال المصرفية التي يؤديها البنك؛ مثل: قبول الودائع بأشكالها المختلفة، منح الائتمان، خدمات الدفع والتحصيل، بطاقات الائتمان والشيكات، التعامل بأدوات السوق النقدي، شراء الديون وبيعها، التمويل بالتأجير، التعامل بالعملات والصرف، إصدار الأوراق المالية، عمليات الحفظ والإدارة للأوراق المالية والثمينة... إلخ.

(١٣) نُشر في العدد رقم (**٤٥٢٤**) من الجريدة الرسمية بتاريخ **٣١-١٢-٢٠٠١**، ص **٦٠١**.

(١٤) كالأحوال الشخصية والوقف والوصية.

(١٥) الجريدة الرسمية، العدد (**٥١٧٩**) بتاريخ **١٩-٩-٢٠١٢**، ص**٤٢٤٤**.

(١٦) الجريدة الرسمية، عدد (٥٧١٨) بتاريخ ١٦-٥-٢٠٢١، ص١٧٥٣.
(١٧) كالشيخ العلامة مصطفى الزرقا والشيخ علي الخفيف وغيرهم.
(١٨) مادة (٢) من قانون تنظيم أعمال التأمين لسنة ٢٠٢١.
(١٩) الزرقا، مصطفى أحمد، **نظام التأمين**، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٤، بيروت، ص٥٦.
(٢٠) الخفيف، علي، **التأمين**، بحث مُقدّم للمؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية في الأزهر الشريف ١٩٦٥، مطبوع على الآلة الكاتبة، ص٤٠.
(٢١) انظر: تعليمات رقم (١) لسنة ٢٠١١ صادرة عن مجلس إدارة هيئة التأمين (منشور أيضًا على موقع البنك المركزي الأردني).
(٢٢) ص٥ من التعليمات، البند الأول.
(٢٣) نُشر في الجريدة الرسمية، عدد (٤٤٤٨)، تاريخ ٨-١-٢٠٠٠، ص٢٩٥٠.
(٢٤) نُشر في الجريدة الرسمية، عدد رقم (٣٣٦١)، تاريخ ١-١-١٩٨٥، ص١٩٨٦.
(٢٥) منشور في الجريدة الرسمية، عدد (٢٧٧٣)، تاريخ ٤-١-١٩٧٨، ص٨٥٨.
(٢٦) أعد المشروع ونظمه الدكتور سامي حسن محمود رحمه الله مقرر اللجنة التحضيرية للبنك، وفي مكتبتي نسخة من ذلك المشروع ومذكرته الإيضاحية.
(٢٧) كانت لجنة الفتوى تتضمن أصحاب الفضيلة والسماحة:
١ـ الشيح محمد عبده هاشم (المفتي العام)، ٢ـ الشيخ عز الدين الخطيب، ٣ـ الشيخ محمد أبو سردانه، ٤ـ الشيخ أسعد بيوض التميمي، ٥ـ الدكتور إبراهيم زيد الكيلاني، ٦ـ الدكتور عبد السلام العبادي، ٧ـ الدكتور ياسين درادكة، ومعه أيضًا من غير اللجنة ٨ـ الشيخ عبد الحميد السائح، ٩ـ الدكتور محمد صقر، ١٠. الدكتور سامي محمود.
(٢٨) م(٢) ص (٢٥) من المشروع.
(٢٩) ص٩ و١٠ من المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون البنك الإسلامي الأردني.
(٣٠) مصطلح البنك الإسلامي يُقصَد به أي مصرف أو بنك يقدم المعاملات المصرفية على غير أساس الفائدة ويلتزم بأحكام الشريعة، فيصدق على كل المصارف الإسلامية في الأردن.
(٣١) ص٩ و١٠ من المذكرة الإيضاحية للقانون (مطبوع على الآلة الكاتبة).
(٣٢) السفياني، **الثابت والشمول**، ٤٦٩، وانظر: **تيسير الوصول**، لابن إمام الكاملية، (٦: ١٢٩).
(٣٣) قرار رقم ١٤١ (٧/ ١٥) في دورته الخامسة عشرة المنعقدة في مسقط، سلطنة عُمان، بتاريخ محرم (١٤٢٥هـ = آذار ٢٠٠٤م).
(٣٤) انظر: **ضوابط المصلحة** للدكتور محمد سعيد البوطي، ص١١٥-٢٤٨، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ص٦٠، **الموافقات**، (٢: ٤٤)، وما بعدها، **المهذب في علم أصول الفقه**، (٣: ١٠٩)، الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، (١: ٢٥٦).
(٣٥) نصت تعليمات الحاكمية المؤسسة للبنوك الإسلامية رقم (٦٤/ ٢٠١٦) على ما يتعلق بهيئة الرقابة الشرعية في المادة (١١) منها، وكذلك في المادة (١٥).
(٣٦) قانون البنوك.
(٣٧) انظر مثلًا اختلاف صيغ عقد الإجارة المنتهية بالتمليك، وكذلك اختلاف المصارف الإسلامية في معاملات ما يُسمَّى بالتمويل الشخصي واستخدام التوفير المصرفي المنظم.

(٣٨) انظر ما كتبه أستاذنا الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه **المدخل الفقهي العام** (١: ٢٢٥-٢٢٦) حول أسباب ظهور مجلة الأحكام العدلية.

(٣٩) انظر المادة (١٤٤٨) من القانون المدني الأردني.

(٤٠) فيما يتعلق بمعاملات البنك بموجب اعتماد قانون البنوك لمسألة الآراء الفقهية المعتمدة مرجعية للتطبيق بشروط المادة (٥٣) منه.

(٤١) كما أسجل ملحوظة مهمة جدًّا وهي أن قانون البنوك قد أعطى هيئة الرقابة الشرعية صفة المرجعية للبنك الإسلامي، ولكنه لم يعطِ هذا الحق للمؤسسات التمويلية الأخرى التي يجب أن تلتزم بالقوانين والأنظمة التي تحكمها، مع أن الواقع يقول بأن هذه المؤسسات التي لا تُعَد من البنوك تأخذ النماذج التي أعدَّتها البنوك الإسلامية وتُطبِّقها، والأَوْلَى في نظري أن يكون استثمارها من خلال الشراكة مع البنوك الإسلامية، ولا تكون بنوكًا موازية في تمويل الأفراد، أو أنها تقوم بتجميع أموالها وتؤسس بنكًا إسلاميًّا مستقلًّا لها.

(٤٢) انظر هذا القانون على موقع البنك المركزي السوداني (قانون تنظيم العمل المصرفي للعام ٢٠٠٤ CBOS (dot.jo))، وانظر أيضًا: بحث الدكتور عبد اللطيف آل محمود، دور هيئات الرقابة الشرعية المركزية في معالجة النقص التشريعي، ص ١١، ورقة مقدمة لملتقى بنك البحرين الإسلامي الثاني «البنوك الإسلامية بين المعايير الشرعية والقوانين المطبقة»، (٤-٣ إبريل ٢٠١٨م)، فندق الدبلومات راديسون ساس، مملكة البحرين.

(٤٣) قانون رقم (٦٠) لسنة ٢٠٠٦ المنشور على الصفحة (٤٤٢) من العدد رقم (٤٧٩٢)، الجريدة الرسمية الصادر بتاريخ ١٦-١١-٢٠٠٦.

شبهات مختارة حول القراءات
عرض ونقد «جولد زيهر أنموذجًا»

الدكتور عبد الله حسين مقدادي*

تاريخ وصول البحث: ١٨/ ٤/ ٢٠٢٣م تاريخ قبول البحث: ٢٥/ ٧/ ٢٠٢٣م

ملخص البحث

حمل هذا البحث عنوان: «شبهات مختارة حول القراءات، عرض ونقد»، حيث اختيرت هذه الشبهات من كتاب «مذاهب التفسير الإسلامي» لجولد زيهر؛ وذلك لِما لهذا المستشرق ولكتابه من مكانة عند مَن درس الاستشراق، فهم يَعُدونه شيخ المستشرقين.

وجاءت هذه الدراسة في تمهيد ومبحثين، وكان التعريف بمصطلحات البحث في مبحث التمهيد، فيما جاء المبحث الأول بأن وقف الباحث على القراءات، فعَرَّف بها وبيَّن أركانها، وعرَّف بالقُرّاء العشر، ورواة كل واحد منهم، ثُم ذكر الفرق بين القراءة والرواية والطريق.

فيما جاء المبحث الثاني في أربعة مطالب، في كل مطلب ذُكِرت شُبْهة من الشبهات ونقضها من خلال الأدلة العقلية والنقلية، ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في نقد الشبهة ونقضها وبيان زيفها وبطلانها؛ لافتقارها لمعايير الصدق وأمانة النقل، ثُم ذكر الباحث أهم النتائج التي توصَّل إليها من خلال هذه الدراسة، منها: أنّ المنهج الذي تبناه «زيهر» هو منهج فلسفي غربي يُقْصِي الوحي كليًّا، فلا ينظر إليه، ولا يَعْتَدّ به، بل يُقْصِي السند الذي تقوم عليه القراءة المتواترة ويُنحِّيه جانبًا.

الكلمات المفتاحية: شبهات. القراءات القرآنية.

* مُفْتٍ بمكتب محافظة إربد.

Selected suspicions about the readings, presentation and criticism (Gold Ziher model)

Dr. Abdullah Moghdadi

Summary

This research was titled "Selected suspicions about the readings, presentation and criticism", where these suspicions were chosen from the book Doctrines of Islamic Interpretation by Goldziher, due to the status of this orientalist and his book with those who studied orientalism, as they consider him the sheikh of the orientalists.

This study came in a preface and two sections. The research terms were defined in the preamble section, while the first section came in that the researcher stopped at the readings, defined them and explained their pillars, introduced the ten readers, and the narrators of each one of them, then differentiated between reading, narration and method.

While the second topic came in four demands, in each claim a suspicion of suspicion was mentioned and rebutted through mental and textual evidence, hence the importance of this research in criticizing the suspicion and refuting it and showing its falsity and invalidity, due to its lack of standards of honesty and honesty of transmission, then the researcher mentioned the most important results that were made Reached through this study, including: The approach adopted by Zaihar is a Western philosophical approach that excludes the revelation completely, does not look at it, does not count on it, but excludes the chain of transmission on which the frequent reading is based and sets it aside.

Keywords: suspicion, Quranic readings.

المقدمة

الحمدُ لله رب العالَمين، وأفضل الصلاة وأتمُّ التسليم على سيدنا محمد، وعلى آلِه وأصحابه أجمعين.

وبعد،

فإنّ القرآن الكريم هو الكتاب المبين، والطريق القويم، والصراط المستقيم، وهو الكتاب الذي ارتضاه سبحانه للبشرية منهجًا، وجعله لدنياهم وآخِرتهم مخرجًا، حيث به تَستبينُ السَّبيل، وتنكشف الأباطيل، ومن هنا كان الوقوف عليه أحرى، وسماعه أولى، والتبصُّر به أسمى، ففَهْمه الغاية المطلوبة، والأمنية المرغوبة.

لقد كثُرت في هذا الزمان الفتن، وعمَّت المحن، وازداد البلاء، وكثُر العناء، فظهر الطاعِنون، وبَرَز المُشكِّكون لتشويه معالم القرآن، وطَمْس ما فيه من وجدان، فلم يَخْلُ باب من أبواب علوم القرآن إلا وتَجِدُ يَدَ التشكيك ثارت عليه، وأسهم الحاقِدين توجَّهت إليه، ومن هذه العلوم التي وصلت إليها أيدي الوغى ونالتها سهام العِدا علم القراءات، فدارت سجالات، وجرى فيها مناظرات؛ للذود عن حِمى القرآن، وتفنيد مقاصد الطغيان.

مشكلة الدراسة :

تكمُن مشكلة الدراسة في شُبهات أوردها «جولد زيهر» في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»، فما هذه الشبهات التي أُثيرَت؟ وما مدى صحتها؟ وما عَلاقة الخط العربي في ذلك؟ من هنا جاءت هذه الدراسة لتجيب عن الأسئلة الآتية:

١ـ هل صحيح أنه ليس هناك نصٌّ صحيح مُوحَّد للقرآن كما يَدَّعي جولد زيهر؟

٢ـ هل كانت غاية عثمان بن عفان رضي الله عنه توحيد النصِّ القرآني وإلزام الناس بقراءة واحدة كما يقول زيهر؟

٣ـ هل كان لسيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه وغيرِه من كُتّاب الوحي أثر في وجود التغاير في القراءات كما يقول جولد زيهر؟

٤ـ ما خصوصية الخط العربي والمقادير الصوتية التي ساعَدَت في وجود القراءات كما يدَّعي جولد زيهر؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الردِّ على بعض الشُّبه التي أوردها «جولد زيهر» من خلال كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» التي طَعَن من خلالها بأصول القراءات وجَمْع القرآن.

١ـ تهدف هذه الدراسة إلى بيان زَيْف ما قاله «زيهر» بعدم وجود نص مُوحَّد للقرآن الكريم، وإثبات تواتر القرآن الكريم، وخُلوِّه من الغلط والشطط.

٢ـ إثبات أن غاية عثمان بن عفان رضي الله عنه حفظُ القرآن الكريم من التحريف والتبديل الذي حصل مع الكتب السماوية السابقة، لا توحيدُ النصّ كما يزعُم «زيهر».

٣ـ بيان أنّ القراءات القرآنية أمرٌ توقيفيّ لا عَلاقة لسيدنا عثمان رضي الله عنه ولا لغيره من كُتّاب الوحي به، بل إنّ مصدرها الوحي.

٤ـ بيان أنّ هذه القراءات لم تنشأ بسبب طبيعة الخط العربي، ولا لهيكل الكلمات الخالية من النقط والشكل، ولا للمقادير الصوتية، كما لا عَلاقة للرسم العثماني فيها.

الدراسات السابقة:

تصدَّى علماء المسلمين للطاعِنِين بكُتابها قديمًا، ولا يزالون مثل الجبال صامِدِين في وجه الأعاصير التي تفتك بالأمة لتشتيت شملها، وتفريق صَفِّها من خلال الطعن في الكتاب والسُّنة النبوية اللذين هما النِّبراس الذي ينير الحياة وتعتمد عليه، والملجأ الذي في الشدائد يُؤْوَى إليه، ومن هنا نعرف سبب توجيه سهام الاستشراق إليهما.

وفيما يأتي أبرز الدراسات التي تناولت بعض الشبهات حول القرآن الكريم:

١ـ أهم مطاعن وشُبُهات المستشرق جولد تسيهر على القراءات القرآنية والتفسير والرد عليها، د.محمد سامل عبد الجبار ذنون، بحث مُحكَّم، نُشر في مجلة الجامعة العراقية، العدد (٥٤)، ج٢، حيث ذكر في بحثه بعض المطاعن والشبهات التي أثارها زيهر دون التفصيل فيها والرد عليها، حيث جاءت جميع الشبهات والردود عليها في خمس صفحات فقط، فيما كان التركيز منصبًّا على التعريف بجولد زيهر وحياته وعلمه ومؤلفاته.

٢ـ شبهات جولد زيهر حول القراءات القرآنية «مذاهب التفسير الإسلامي»، إعداد: وان حسن بن وان أحمد، بحث مُحكَّم، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية

العالمية ـ ماليزيا، **٢٠٠٥**م، حيث عرَّف الباحث بالقراءات ومنهج القُراء وقواعدهم في المبحث الأول، ثُم ذكر بعض الشبهات والردّ عليها في المبحث الثاني، فيما عرَّف بمنهج «زيهر» بشيء من الإسهاب والتفصيل في المبحث الثالث، وقد جاء التركيز مُنصبًّا على منهج «زيهر»، حيث ذكر منهجه «جولد زيهر» في نقد الدراسات الإسلامية بوجه عامّ، ثُم منهجه في القراءات القرآنية، ثُم قارن بين المنهجين.

٣ـ كتاب القراءات القرآنية، للدكتور فضل حسن عباس، حيث تناول في مبحث من هذا الكتاب بعض الشبهات التي أُثيرت قديمًا وحديثًا، فذَكَر الشبهة الأولى التي أثارها طه حسين، التي نقلها عن المستشرق الألماني «ثيودور نولدكه» في كتاب «تاريخ القرآن». والشبهة الثانية التي ردَّها من شبه «جولد زيهر» بخصوص الخط العثماني، والشبهة الثالثة ترجع إلى اختلاف المدارس النحوية البصرية والكوفية.

وقد جاءت الدراسات السابقة تعالج قضايا معيَّنة بالإضافة إلى ذِكْر بعض الشبهات، فيما جاءت هذه الدراسة لتقف مع الشبهات التي صاغها وقالها «جولد زيهر» في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» فقط، حيث عَرَض الباحث لتلك الشبهات، ونقلها بنصها الحرفي من كتابه، ثم فنَّدها وأبطل زَيْفها من خلال الدلالة العقلية والنقلية وأقوال علماء المسلمين.

منهج الدراسة:

وقد استخدم الباحث في هذه الدراسة المناهج الآتية:

١ـ المنهج الاستقرائي: ومن خلاله كان استقراء الشبهات التي قال بها «زيهر» من خلال كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»، والوقوف عليها وضبطها تحت عناوين محددة.

٢ـ المنهج التحليلي: جعل الباحث كل شبهة في مطلب، ثُم دراسة هذه الشبهات دراسة تحليلية والوقوف عليها، وتفنيدها؛ وذلك بالرجوع إلى كتب القراءات والوقوف عليها، والنظر فيما قاله العلماء.

٣ـ المنهج النقدي: بعد تحليل الأقوال جاء نَقْد الشبهات نقدًا علميًّا بعيدًا عن التعصب والتجريح، وبيان بطلان تلك الشبهات من خلال العقل والنقل الصحيح مع عزوه لقائليه.

المبحث التمهيدي
تعريف مصطلحات البحث

المطلب الأول: تعريف الشبهة

الشُّبْهة لغةً: «تأتي هذه اللفظة «الشُّبهة» بأكثر من دلالة ومعنًى، فهي تأتي من «شِبْهٌ وشَبَهٌ» لغتان بمعنًى. يقال: هذا شِبْهُهُ: أي شَبِيهُه. وبينهما شَبَهٌ بالتحريك، والجمع مَشابِهُ على غير قياس، والشُّبْهةُ: الالتباسُ. والمُشْتَبِهات من الأمور: المُشْكِلاتُ. والمُتشابِهاتُ: المُتَماثِلاتُ»[١].

ومن دلالاتها أيضًا اختلاط الأمر بغيره «وشبّه فلانٌ عليَّ: إذا خلّط. واشتَبَه الأمرُ: أي اختلط»[٢]، «وجَمْع الشُّبْهة: شُبَه، وهو اسمٌ من الأشْباه»[٣]، وهو ما اختُلف الأمر فيه لقُربه من غيره بالمماثلة والالتباس فيه، فيُحْمَل هذا المعنى من باب التضليل على الغير؛ لقُربه منه ومشابهته به.

الشُّبْهة اصطلاحًا:

«ما التبس أمره، فلا يُدْرَى أحلال هو أم حرام، وحقٌّ هو أم باطل؟»[٤].

وعليه؛ فإنّ المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لا خلاف بينهما، فهما متفقان في دلالة السياق، فالشبهة تُلْقَى على الشخص للتضليل والتشكيك في المسألة، فلا يُدْرىَ أحقٌّ هو أم باطل؟

المطلب الثاني: تعريف القراءات

القراءات لغةً: يَحْمِل الجذر «قرأ» عدة دلالات، منها كما يقول ابن فارس: «القاف، والراء، والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على جمعٍ واجتماعٍ. من ذلك القَرْية، سُمِّيت قريةً لاجتماع الناس فيها. ويقولون: قَرَيْتُ الماءَ في المِقْراةِ: جمعتُه، وذلك الماءُ المجموعُ قَرِيٌّ. وجمع القَرْية قُرًى»[٥].

كما يحمل معنيين متضادّين هما: الطُّهْر والحيض، يقول ابن منظور: «القَرْءُ بالفتحِ الحَيْضُ وجَمْعُهُ أقْراءٌ؛ كأفْراخٍ، وقُرُوءٌ كفُلُوسٍ، وأقْرُؤٌ كأفْلُسٍ. والقَرْءُ أيضًا الطُّهْرُ، وهو مِن

الأضدادِ. وقرأ الكتابَ قِراءةً وقُرْآنًا بالضمِّ. وقرأ الشيءَ قُرْآنًا بالضمِّ أيضًا جَمَعه وضَمَّه، ومنه سُمِّيَ القُرْآنُ؛ لأنّه يَجْمَعُ السُّوَرَ ويَضُمُّها»[٦]، فيكون «الأصل في هذه اللفظةِ الجمعَ، وكلُّ شيءٍ جَمَعْتَه فقد قرأتَه. وسُمِّيَ القرآنَ؛ لأنه جَمَع القِصَص، والأمرَ والنهْي، والوعد والوعيد، والآياتِ والسور بعضها إلى بعضٍ»[٧].

ومن هنا يتضح أنّ المعنى اللغوي هو: جمع الشيء إلى الشيء وضمُّه، وهو جمع الحروف بعضها إلى بعض عند النطق بها.

تعريف القراءات اصطلاحًا: قد عرَّف عِلْمَ القراءات ابنُ الجزري فقال: «هو علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة»[٨]، وعزوُ ناقلِه هو السندُ الذي ينقله راوٍ عن راوٍ.

وعرَّفه الزرقاني فقال: «مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القُراء مخالفًا به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها»[٩].

فالقراءات علم مُستقِلّ بذاته، له ضوابطه وقواعده وأصوله، فهو علم يَخْتصّ بكتاب الله تعالى وكيفية النطق بكلماته بطريقة مختلفة، فإنّ لكل قراءة أصولًا تختلف بها عن القراءة الأخرى، وذلك حسبما تلقاها التلميذ عن شيخه بالسند المتصل برسول الله ﷺ.

المطلب الثالث: التعريف بجولد زيهر

هو: إجنتس جولد زيهر، مستشرق يهودي مَجَري، ينتسب إلى أسرة يهودية ذات مكانة عالية وقَدْر كبير في العلم[١٠]، ولد «زيهر» في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠م، بمدينة أشتو لفيسنبرج في بلاد المَجَر، عاش حياة حافلة بالنشاط والحركة[١١]، بدا عليه منذ طفولته المبكرة نبوغٌ عقلي نادر، كُتب في يومياته: «معجزة طفل وعبقري ناشئ»[١٢].

بدأ في شبابه يقرأ لفلاسفة اليهود من القرون الوسطى بلغاتهم العبرية، ووضع كتيبًا عن الصلاة اليهودية وتطورها، ثُم أخذ بعد ذلك في حضور درس اللغات والفلسفة والأدب الألماني[١٣]، والتحق بعد ذلك بجامعة بودابست، بفصول الفيلولوجيا، وتاريخ الفلسفة، وعلوم اللغات، والدراسات الاستشراقية، وحصل على درجة الدكتوراه سنة ١٨٧٠م، وكان في التاسعة عشْرة من عمره[١٤]، وأفنى «زيهر» معظم عمره في البحث العلمي ودراسة التراث وعلوم شتى، ومن ذلك الدين الإسلامي والفلسفة والتصوف والتشيع، وتاريخ المذاهب والفرق، وأدب العرب ولغتهم[١٥].

أشهر مؤلفاته: «الظاهرية مذهبهم وتاريخهم، دراسات محمدية» ترجمهُ الدكتور الصديق بشير، وكتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وكتاب «مذاهب التفسير الإسلامي»، الذي وصفه بأنه فِلْذة كبده، وبعد عام من صدور كتاب «مذاهب التفسير الاسلامي» تُوفي «جولد زيهر» بسبب إصابته بالتهاب رئوي، وكان ذلك سنة **١٩٢١**م[١٦].

المبحث الأول
القراءات المعتبرة

المطلب الأول: نشأة القراءات وظهورها

علم القراءات من أجلِّ العلوم ـ إذا لم يكن أجلَّها فعلًا ـ حيث تُعْرَف به كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم، ومعرفة صفات الحروف ومخارجها وإعطاء كل حرف حقَّه ومُستحقَّه، والوقوف عليها والابتداء بها، وقد ظهر هذا العلم منذ الصدر الأول حين كان الصحابة يَتلقَّوْنه من رسول الله ﷺ، فمنهم المُقِلّ ومنهم المُكثِر، فإذا اختلفوا رضوان الله عليهم في شيء منه ردوه إلى رسول الله ﷺ؛ ليرشدهم ويعلمهم ويُصوِّب خطأهم، وربما كانوا جميعًا على الصواب لاختلاف القراءات، فالقرآن الكريم نزل على سبعة أحرف، لا يَضُرُّ بأيِّهم قرأ المسلم، فكلها شافٍ كافٍ.

فعن عُمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعتُ هشام بن حَكيم بن حِزامٍ يقرأ سورة الفُرقان على غير ما أقرؤُها، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، وكدتُ أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف ثم لبَّبته بردائِه، فجئتُ به رسولَ الله ﷺ، فقلتُ: إني سمعتُ هذا يقرأ على غير ما أقرأتنيها. فقال لي: «أرسله»، ثم قال له: «اقرأ». فقرأ، قالَ: «هكذا أُنزِلت»، ثم قال لي: «اقرأ». فقرأت، فقالَ: «هكذا أُنزِلت، إن القُرآن أنزل على سَبْعة أحرفٍ، فاقرؤوا منه ما تيسَّر»[١٧].

وقد برز هذا العلم بضوابطه بصفته علمًا مستقلًّا في التصنيف في بداية القرن الثالث الهجري، وأول مَن جَمع القراءات وضبطها في كتاب هو أبو عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)، وجعلهم خمسة وعشرين قارئًا مع السبعة المشهورين، وكان بعده الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)؛ إذ جمع كتابًا حافلًا سماه «الجامع»، وجَمَع فيه نيفًا وعشرين قراءة، ثم استمرت حركة التأليف في القراءات، وأبرز ما امتازت به هذه الفترة أنه لم يُنكِر أحد على أحدٍ قراءته ما دامت هذه القراءات خاضعةً للمقاييس التي وضعها علماء القراءات، من حيث موافقتُها للمصحف العثماني وثبوت نقلها عن القُرّاء الثقات.

وجاء بعد ذلك ابن مجاهد (ت٣٢٤هـ)، فهو أول مَن جمع القراءات السبع في مؤلف أسماه «السبعة في القراءات»، حيث اختار سبعة من أئمة القِراءة في أمصار خمسة، هي أهم الأمصار التي حُملت عنها القراءات في العالَم الإسلامي، وهي: المدينة، ومكة، والكوفة، والبصرة، والشام، وهؤلاء القُراء السبعة تواترت عنهم القراءة الصحيحة، ونقلها العلماء عنهم نقلًا متواترًا.

وظلَّ الأمر على ذلك بجَمْع عدد محدود من القُراء والروايات، حتى جاء أبو القاسم الإسكندري (ت٦٢٩هـ) الذي لا يُعْلَم أحدٌ قبلَه جَمَع أكثر منه، فألَّف كتابًا سماه «الجامع الأكبر والبحر الأزخر» يحتوي على سبعة آلاف رواية وطريق، وما زال الناس يؤلفون في كثير القراءات وقليلها، ويَرْوُون شاذَّها وصحيحها بحسب ما وصل إليهم، أو صحَّ لديهم، ولا ينكر أحد عليهم، بل هم في ذلك مُتَّبعون سبيل السلف، حيث قالوا: القراءة سُنة متبعة يأخذها الآخِر عن الأول[١٨].

ويُعَدُّ ابن الجزري (ت٨٣٣هـ) صاحب كتاب «النشر في القراءات العشر» من المحققين في هذا العِلْم الجليل، وخير من ألَّف فيه، وكلُّ مَن جاء بعده يأخذ عنه، ولا يزال علماء هذه الأمة حتى هذا العصر يكتبون ويؤلفون كتبًا علمية ورسائل جامعية وبحوثًا مُحكَّمة في علم القراءات.

المطلب الثاني: أركان القراءات المعتبرة وضوابطها

لا بدَّ لكل علم من العلوم من ضوابط تضبطه، وجهود تُنقِّحه، كما لا بدَّ له من أركان وقواعد وأسس يقوم عليها؛ حتى يَلْقَى القبول والاستحسان بين الناس، ومن هذه العلوم علم القراءات، الذي وَضَع له علماؤه ثلاثة أركان حتى تكون القراءة مقبولةً ومعتبرةً ومقطوعًا بصِحَّتِها.

يقول ابن الجزري: «كل قِراءة وافَقَت العربية ولو بوجهٍ، ووافقت أحدَ المصاحف العثمانية ولو احتمالًا، وصحَّ سندُها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردُّها، ولا يحل إنكارُها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها»[١٩]. فهذه هي المقاييس التي وضعها الإمام ابن الجزري واعتمدها كلُّ مَن جاء بعدَه، وسار عليها علماء القراءات حتى يومنا هذا، ولا بدَّ لفَهْم هذه الأركان من الوقوف عليها وبيان دلالتها.

فيما جعل بعضُ المُتأخِّرين من علماء القراءات التواترَ شرطًا لقَبول القراءة، يقول ابن الجزري: «وقد شرط بعضُ المتأخِّرين التواتر في هذا الركن، ولم يَكْتفِ فيه بصحة

السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأن ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن»[٢٠].
ويعقب ابن الجزري على هذا القول بقوله: «وهذا ما لا يَخْفَى ما فيه، فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره؛ إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترًا عن النبي ﷺ وَجَب قَبولُه، وقُطع بكونه قرآنًا، سواء وافَق الرسم أم خالفه، وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفَى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة»[٢١].

وهذا الاستدلال من ابن الجزري في محله، فما قيمةُ الرسم وموافقة النحو إذا خالف التواتر والسند الصحيح المتصل، وما المُبرِّر لهما؟ ومن هنا نجد أن ابن الجزري كان يميل إلى هذا القول، ثُم تراجع عنه فيما بعدُ، بقوله: «قد كنتُ قبلُ أجنَحُ إلى هذا القول، ثم ظَهَر فسادُه، وموافقة أئمة السلف والخلف وغيرهم»[٢٢].

وأركان القراءات هي:

الركن الأول: موافقة القواعد العربية ولو بوجه.

ولَمّا كانت اللغة العربية هي أساسَ البلاغة ومادّةَ الفصاحة رغم تعدُّد القبائل وتفرُّعها واختلاف لهجاتهم والنطق عندهم، كان لا بدَّ أن يكون القرآن الكريم الذي جاء ليُعْجِزهم ولِيُقيم الحُجة عليهم موافقًا لقواعدهم النحْوية وأصولهم البلاغية، ومتناسبًا معها، حتى لا يكونَ فيه غلط ولا شَطَط، فيفقد مصداقيتَه، وتُسْلَب منه غايته التي أُنزل من أجلها.

ويقصد بموافقة القواعد العربية ولو بوجه: «أي ولو بوجهٍ من وجوه الإعراب؛ نحو قراءة حمزة: (وَٱلْأَرْحَامِ) [النساء: ١] بالجر، والأصل في القراءة الصحيحة أن تكون موافقةً لقواعد اللغة؛ لأنّ القرآن الكريم نزل باللغة العربية، ولا يُتصوَّر أن تكون القراءة غير متلائمةٍ مع قواعد النحو، ومع هذا فإنّ علماء القراءات يعتمدون في صحة القراءة القرآنية على الإسناد الصحيح، ويبحثون عن مطابقة القراءة للقواعد النحوية»[٢٣]، ومعلوم أنّ اللغة تحتمل أكثر من وجه، فهناك مدرسة الكوفة، ومدرسة البصرة، وكلُّ مدرسة لها قواعدها في اللغة، ومنهجها في التقعيد، ومع ذلك فإنّ القراءات المتواترة وإنْ خالفت قواعد أحد المدرستين، فإنها توافق الأخرى، فإذا خالفت المدرستين معًا، قُدِّمت القراءة المتواترة عند ذلك، ومع هذا فليس هناك قراءة متواترة تخالف وجوه النحو مطلقًا، فلا بدَّ من موافقة وجهٍ من وجوه النحو، ولا بدَّ أن يكون أحد أئمة النحو ذكرها ولو بوجهٍ.

الركن الثاني: موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا

ومعنى أحد المصاحف العثمانية: أي المصاحف التي وجَّهها سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى الأمصار حين أمَر بنسخ القرآن الكريم، ويُقْصَد بموافقة أحد المصاحف «ما كان ثابتًا في بعضها دون بعض؛ كقراءة ابن عامر: ﴿قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: ١١٦] في البقرة بغير واو، ﴿وَبِٱلزُّبُرِ وَبِٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ﴾ [فاطر: ٢٥] بزيادة الباء في الاسمين، ونحو ذلك، فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي؛ وكقراءة ابن كثير: ﴿جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التوبة: ١٠٠] في الموضع الأخير من سورة براءة بزيادة «من»، فإن ذلك ثابت في المصحف المكي»[٢٤].

وهذه الصور من القراءات جاءت مخالفةً لباقي المصاحف الأخرى التي نُسِخت، وهذا يجعل المصحف العثماني هو الأساسَ الذي يُعْتمَد عليه في القراءات، بحيث تتوافق القراءةُ الثابتة عن طريق النقل والرواية بما جاء في المصحف العثماني.

وأمّا جملة «ولو احتمالًا» فيُقْصَد بها «ما يوافق الرسم ولو تقديرًا؛ إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقًا وهو الموافقة الصريحة، وقد تكون تقديرًا وهو الموافقة احتمالًا»[٢٥].

فالاحتمالية عند ابن الجزري من وجهين: الأول: هو الصريح، ويُطْلَق عليه التحقيق، والثاني: هو التقدير والاحتمالية، وهو ما حَمَل أكثر من وجهٍ، ثُم يُمثِّل على كل نوع من هذه الأنواع، فيُمثِّل للنوع الأول بقوله: «إنه قد خُولف صريح الرسم في مواضع إجماعًا نحو: ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ، وَٱلصَّٰلِحَٰتِ، وَٱلَّيْلِ، وَٱلصَّلَوٰةِ، وَٱلزَّكَوٰةِ، وَٱلرِّبَوٰاْ﴾»[٢٦]، فهذه الكلمات جاء اللفظ فيها مخالفًا للرسم، وهذا دليل على أنّه توقيفي لا مجال للاجتهاد فيه.

وأمّا الوجه الآخَر فهو أن توافق بعضُ القراءات الرسم تقديرًا، نحو: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] «فإنه كُتِب بغير ألف في جميع المصاحف، فقراءة الحذف تحتمله تخفيفًا، كما كُتب ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٢]، وقراءة الألف محتملة تقديرًا كما كُتِب ﴿مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾، فتكون الألف حُذفت اختصارًا»[٢٧]، فالرسم العثماني جاء بطريقة ليَحْمِل أكثر من قراءة، وذلك بزيادة حرف أو نقصانه، كما في «مالك وملك»، أو بتغيير حرف بحرف نحو: السين والصاد في كلمة «بسطة» وهكذا.

الركن الثالث: أن يكون إسناده صحيحًا.

يُشْترَط في القراءة القرآنية المُعْتبَرة أن يكون سندُها صحيحًا متصلًا بنقل العدل الضابط عن مثله، وتكون مشهورةً عند القراء، فإذا لم تكن القراءة صحيحةَ السند بنقل الثقات، فلا

تُقْبَل، بل تجد بعض المُتأخِّرين من السلف أكثر توخيًا وحذرًا حين اشتَرَط في السند أن يكون متواترًا في النقل، كما ذَكَر ابن الجزري، حيث يقول: «وقد شَرَط بعضُ المتأخِّرين التواتر في هذا الركن، ولم يكتفِ فيه بصحة السند، وزعم أن القرآن لا يَثْبُت إلا بالتواتر، وأن ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن، وهذا ما لا يخفى ما فيه؛ فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره؛ إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترًا عن النبي ﷺ وجب قَبوله وقُطع بكونه قرآنًا، سواء وافق الرسم أم خالفه»[٢٨].

وبناءً على هذه الشروط المُعْتبَرة التي ذكرها علماء السلف وأقرَّهم عليها علماء الخلف؛ فقد قسم السيوطي القراءات إلى أنواع، منها الصحيح، وهو ما يَصِحُّ التعبد به، ومنها ما لا يصحُّ التعبد والصلاة به، مع كونها صحيحةً، فالأُولَى قراءة صحيحة تَلَقَّتْها الأمة بالقبول، والثانية مع صِحَّتِها لكن لم تبلغ درجة التواتر، وهي التي شذَّت عن رسم المصحف العثماني الذي نسخه الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، والنوع الآخَر وهو الضعيف، وهو أنواع، منها الشاذ والضعيف والموضوع.

وقد جاءت على النحو الآتي:

الأول: المتواتر: وهو ما نقله جَمْع لا يمكن تواطُؤُهم على الكذب عن مثلِهم إلى منتهاه، وغالب القراءات كذلك.

الثاني: المشهور: وهو ما صحَّ سندُه، ولم يبلغ درجة التواتر، ووافق العربية والرسم، واشتهر عن القُراء، فلم يعده من الغلط ولا من الشذوذ، ويُقْرَأ به.

الثالث: الآحاد: وهو ما صحَّ سنده، وخالف الرسم أو العربية، أو لم يشتهر الاشتهار المذكور، ولا يُقْرَأ به نحو: (مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفۡرَفٍ خُضۡرٖ وَعَبۡقَرِيٍّ حِسَانٖ).

الرابع: الشاذّ: وهو ما لم يَصِحَّ سنده، وفيه كتب مُؤلَّفة، من ذلك قراءة: (مَلَكَ يَوۡمَ ٱلدِّينِ) بصيغة الماضي، ونصب «يوم» و(إِيَّاكَ يُعۡبَدُ) ببنائه للمفعول.

الخامس: الموضوع: كقراءات الخزاعي.

السادس: يشبهه من أنواع الحديث المُدْرَج: وهو ما زِيد في القراءات على وجه التفسير؛ كقراءة سعد بن أبي وقاص: (ولَهُ أَخٌ أو أختٌ مِن أمِّهِ)[٢٩].

المطلب الثالث : القراءات المتواترة

لكل علم من علوم هذه الشريعة رجالُه الذين كرَّسوا أوقاتهم وأفنوا أيامهم في خدمة دينهم، فللعقيدة أهلها، وللفقه رجاله، وللحديث صيارفته، وللتفسير أحباره، وهو الحال نفسه مع القراءات، فقد برز لهذا العلم رجاله كما هو الحال مع سائر العلوم الأخرى، فاشتهرت قراءاتهم وظهرت رواياتهم، وبرزت أسانيد علمهم، حيث جعل الله لها القبول في الأرض.

فهذه القراءات المتواترة التي اشتهرت بين الناس ويُقْرَأ بها حتى يومنا هذا سَمِعها ووَعاها معظم أصحاب رسول الله ﷺ، ورواها عنهم جِيل بعد جيل، وجَمْع عن جَمْع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، ولم تَخْلُ أمة ولا عَصْر ولا مِصْر من الأمصار من هذا التواتر وتعليمها للناس، فهي متواترة جملةً وتفصيلًا، وهذا وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم.

وقد نُسِبت هذه القراءات لقُرائها كما نُسبت المذاهب الفقهية والعقدية لأئمتها، فهم مَن جادوا بأوقاتهم، وفاقوا أقرانَهم من أبناء عصرهم، فأصبحوا أعلامًا بارزِين، وأئمةً مُجتهدِين، تُشَدُّ إليهم الرِّحال، وتُضْرَب إليهم الأميال، وتحط بفنائهم الرِّجال.

وهم على النحو الآتي:

الأول: عبد الله بن عامر (٨هـ-١١٨هـ).

هو أبو عمران عبد الله عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة، إمام أهل الشام في القراءة، أخذ القراءة عَرْضًا عن أبي الدرداء، وعن المغيرة بن أبي شهاب صاحب عُثْمان، وَلِيَ قضاء دِمَشق بعد أبي إدريس الخَوْلاني، وحدث عن معاوية، وفَضالة بن عُبيد، والنُّعمان بن بَشير، وواثلة ابن الأسْقَع، وقرأ أيضًا على فَضالة بن عُبَيد، وله حديث في «صحيح مسلم»، روى عنه هشام ابن عمار بن نُصير، وابن ذكوان[٣٠].

الثاني: ابن كثير المكي (٤٥هـ-١٢٠هـ)

وهو: أبو مَعْبَد عبد الله بن كثير بن المُطَّلب، مولى عمرو بن عَلْقمة الكِناني المكي، إمام المَكيِّين في القراءة، قرأ على عبد الله بن السائب المَخْزومي، وعلى مُجاهد ودِرْباس مولى ابن عباس، وحدَّث عن عبد الله بن الزُّبير وعبد الرحمن بن مُطْعِم، وعُمر بن عبد العزيز. وتصدَّر للإقراء، وصار إمام أهل مكة في ضبط القرآن، قرأ عليه أبو عَمْرو بن العلاء، اشتهر بالرواية عنه كل من البَزِّي وقُنْبل، وكانا من أشهر قُراء مكة[٣١].

الثالث: عاصم الكوفي (ت١٢٧هـ)

هو أبو بكر عاصِم بن أبي النَّجود الأسدي الكوفي، وإليه انتهت الإمامة في القِراءة بالكوفة بعد شيخه أبي عبد الرحمن السُّلمي، قرأ القرآن على أبي عبد الرحمن السلمي، وزِرِّ ابن حُبَيْش الأسدي، وحدَّث عنهما وعن أبي وائل، ومُصْعب بن سعد بن أبي وَقّاص، روى عن الحارث بن حَسّان البكري، ورفاعة بن يَثْربي التميمي رضي الله عنهما، وهو معدود في التابعين، روى عنه عطاء بن أبي رَباح، وأبو صالح السَّمّان، وهما من شيوخه ومن كبار التابعِين، وقرأ عليه خلق كثير منهم: الأعمش، وحَمّاد بن شُعَيب، وأبو بكر بن عَيّاش، وحَفْص بن سليمان، قال أبو بكر بن عَيّاش: لَمّا هلك أبو عبد الرحمن السُّلَمي جلس عاصم يُقْرِئ الناس، وكان عاصم أحسنَ الناس صوتًا بالقرآن. روى عنه قراءته حَفْص وشعبة، تُوفي في الكوفة[٣٢].

الرابع: أبو عمرو بن العلاء (٦٨هـ-١٥٤هـ)

زَبّان بن عَمّار التميمي المازني البصري، أبو عمرو، ويُلقَّب أبوه بالعلاء، من أئمة اللغة والأدب، وأحد القُراء السبعة. وُلد بمكة[٣٣]، مقرئ أهل البصرة، وإليه انتهت الإمامة في القراءة بالبصرة، وأخذ القراءة عن أهل الحجاز وأهل البصرة، فعَرَض بمكة على مجاهد وسعيد بن جُبير، وعطاء وعكرمة بن خالد، وابن كثير. قال أبو عُبَيدة: كان أبو عمرو أعلم الناس بالقراءات والعربية وأيام العرب، والشعر وأيام الناس، وقال ابن مَعِين: أبو عمرو ثقة. روى عنه الدُّوري والسُّوسي[٣٤].

الخامس: نافع المدني (٧٠هـ-١٦٩هـ)

وهو: أبو رُوَيم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم الليثي المدني، أحد القُراء السبعة والأعلام، ثقة صالح، أصله من أصبهان، وكان أسودَ اللون حالِكًا، صَبيح الوجه، حَسَن الخلق فيه دُعابة[٣٥]، قرأ على سبعين من التابعين، ومنهم الأعرج وأبو جعفر القارئ، وشيبة ابن نِصاح، ومسلم بن جُنْدَب، ويزيد بن رُومان، وسمع الأعرج، ونافعًا مولى ابن عمر، وعامر بن عبد الله بن الزُّبير، وأبا الزناد وغيرهم، وروى عنه الليثُ بن سعد، وخارجةُ بن مصعب، وابنُ وهب، وخالد بن مخلدٍ، اشتهر بالرواية عنه كلٌّ من قالون ووَرْش[٣٦].

السادس: حمزة الزيات (٨٠هـ-١٥٦هـ)

وهو: أبو عمارة حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل الزيات الكوفي التميمي، أحد القراء السبعة، وأدرك الصحابة بالسن، فلعله رأى بعضهم، وقرأ القرآن عَرْضًا على الأعمش،

وحُمْران بن أعين، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، ومنصور وأبي إسحاق وغيرهم، وكان إمامًا حُجّة قَيِّمًا بكتاب الله تعالى، حافظًا للحديث، بصيرًا بالفرائض والعربية، عابدًا خاشعًا قانتًا لله، ثَخِين الورع، عديم النظير، وكان الأعمش إذا رأى حمزة قد أقبل قال: هذا حَبْر القرآن، روى عنه قراءته كلٌّ مِن خَلَف بن هشام، وخلاد بن خالد[٣٧].

السابع: الكِسائي (**١١٩هـ-١٨٩هـ**)

وهو: الإمام أبو الحسن عليُّ بن حمزة الكِسائي الأسدي، الكوفي المقرئ النحوي، قرأ القرآن وجوّده على حمزة الزيات وعيسى بن عمر الهَمْداني، ونقل أبو عَمْرو الداني وغيره أنّه قرأ على محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، واختار لنفسه قراءة، ورَحَل إلى البصرة، فأخذ العربية عن الخليل بن أحمد. قال ابن مَعِين: ما رأيتُ بعيني أصدقَ لَهْجةً من الكِسائي. وانتهت إليه الرئاسة في الكوفة بالقراءة والنحو واللغة، اشتهر بالرواية عنه كلٌّ من أبي الحارث والدُّوري[٣٨].

هؤلاء هم القُراء السبعة، أبرز قُراء عصرهم، الذين خلفوا التابعِين في القراءة، واشتهر أمرُهم في الشام والعراق والحجاز عواصم الحضارة الإسلامية الثلاث: الراشدية، والأموية، والعباسية، وأمّا القراءات الثلاث المُكمِّلة للعشر فهي:

الأول: أبو جعفر المدني (**١٣٠هـ**)

أبو جعفر يزيد بن القعقاع القارئ المدني، قرأ القرآن على مولاه عبد الله بن عَيّاش بن أبي ربيعة المخزومي وفاقًا، قرأ أيضًا على أبي هُريرة وابن عباس رضي الله عنهم، وصلى بابن عمر، وحدَّث عن أبي هريرة وابن عباس، وهو قليل الحديث، تصدَّى لإقراء القرآن دهرًا، روى عنه قراءته ابن الجَمّاز، وعيسى بن وَرْدان[٣٩].

الثاني: يعقوب البصري (**١١٧هـ-٢٠٥هـ**)

هو الإمام أبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق مولى الحَضْرميِّين، قارئ أهل البصرة في عصره، قرأ القرآن على أبي المُنْذِر، وسلام بن سُليم، وعلى أبي الأشهب العُطاردي، ومَهْدي بن ميمون، وشهاب بن شرقة. وسمع من حمزة الزيات، وشعبة وهارون بن موسى النحوي، قال أبو حاتم السجستاني: هو أعلم من رأيتُ بالحروف، والاختلاف في القرآن وعِلله ومذاهبه، ومذاهب النحو. روى عنه كلٌّ من محمد ابن المتوكل المعروف برُوَيس، ورَوْح بن عبد المؤمن[٤٠].

الثالث: خلف (١٥٠هـ-٢٢٩هـ)

أبو محمد خلف بن هشام بن ثعلب البَزّار البغدادي المقرئ أحد الأعلام، وهو تلميذ حمزة الزيات، وله اختيارات أقرأ بها تلاميذه، وخالف فيها حمزة. قرأ على سُليم عن حمزة، وسمع مالكًا وأبا عَوانة، وحماد بن زيد، وأبا الأحوص وشريكًا، وحدث عنه مسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، وأحمد بن حنبل، وأبو زرعة الرازي، وثَّقه ابن معين والنسائي، وقال الدارقطني: كان عابدًا فاضلًا. روى له كل من إسحاق المروزي وإدريس الحداد[٤١].

هؤلاء هم الأئمة العشرة المجتهدون، الذين فرَّغوا أوقاتهم، وأفنَوا أيامهم في خِدْمة القرآن وطاعة الرحمن، فهم مَن فاقوا أقرانهم، وتَعدَّوا أبناء زمانهم، فكانوا أكثر أقرانهم ضبطًا، وأشدَّ لمعرفتها تعهدًا وعلمًا، فكان حقًّا أنْ تُنْسَب إليهم القراءات، وتُسمَّى بأسمائهم الروايات، التي تلقتها الأمة بالقَبُول جيلًا بعد جيل.

المطلب الرابع : الفرق بين القراءات والروايات والطرق

مَن يَهْتمُّ بعلم القراءات القرآنية لا بدَّ له أن يفرق بين القراءة والرواية، ويميز بينهما؛ وذلك من خلال معرفة القارئ والراوي، والعلاقة التي تَرْبِطهما، ولا بدَّ أن يعرف الفرق بين الرواية والطريق، فهناك مَن يخلط بين ذلك كله، فلا يميز بين القارئ والراوي، نحو: رواية حفص عن عاصم من طريق الشاطبية مثلًا، فعاصم قارئ، وحفص راوي، والشاطبية هي الطريقة، وهكذا باقي الرواة والطرق.

فالقراءة كما يقول رزق الطويل: «ما نُسِبت لأحد القُراء السبعة أو العشرة، أو غيرهم ممَّن تتوافر لقراءتهم شروط القبول التي ذكرناها؛ كأن يقال: قراءة نافع، أو قراءة ابن كثير، أو قراءة حمزة... وهكذا، أو ممَّن لا تتوافر فيهم الشروط كأصحاب القراءات الشاذة»[٤٢]. فالقراءة ما نُسبت لأحد قُرّاء القراءات العشر المتواترة، أو نُسِبت لإحدى القراءات الشاذة مثل قراءة ابن مسعود والحسن البصري ونحوه.

وأمّا الرواية «فهي ما يُنسَب لأحد الرواة عن القارئ، كأن يقال: رواية حفص عن عاصم، أو رواية قالون عن نافع، أو رواية البَزِّي عن ابن كثير، ولا يلزم في الرواية المُعاصَرةُ للقارئ وللطريق، والطريق: يُطلَق على ما يُنْسَب للأخذ عن الراوي ولو سفل»[٤٣]، والرواية ما نُسبت لأحد التلاميذ القُراء من أصحاب القراءات.

وأمّا الطريق «ما يُنْسَب لمَن أخذ عن الراوي وإن سفل فهو طريق»[٤٤]، فالطريق ما نُسب للتلميذ الذي أخذ عن الراوي واشتهر بالأخذ عنه حتى نُسِبت إليه هذه الطريق، نحو طريق الأصبهاني عن وَرْش عن نافع، والشاطبية عن حفص عن عاصم.

إذًا القراءة ما نُسِبت إلى أحد الأئمة العشرة المَشْهورِين أصحاب القراءات العشر المتواترة ليس إلا، وأمّا الرواية فهي ما نُسبت إلى أحد تلاميذهم، ولو لم يكن بينهما معاصرة، فقد يكون تلميذ تلميذه، فالراوي هو مَن يَرْوي عن القارئ؛ أي عن واحد من العشرة أصحاب القراءات، فلكل قراءة روايتان، فمجموع الرواة عشرون راويًا، ثُم هؤلاء الرواة لكل واحد منهم طرق في التلاوة، نُسبت لأحد تلاميذهم نحو: عاصم بن أبي النجود صاحب قراءة متواترة، روى عنه كلٌّ مِن حفص وشعبة، وحفص صاحب الرواية له طريقان في التلاوة: طريق «الشاطبية»، وطريق «طيبة النشر»، ولكل طريق من هذه الطرق وجه في التلاوة، أو أكثر من وجه، ففي «طيبة النشر» مثلًا نجد للمدّ المنفصل أكثر من وجه في المدّ، فعلى الوجه الأول يُمَدّ حركتين، وعلى الوجه الثاني يُمَدّ أربع حركات، وعلى الوجه الثالث خمس حركات، مع أنها جاءت من رواية واحدة وطريق واحد.

المبحث الثاني
أبرز الشبهات التي أثارها «جولد زيهر» حول القراءات ونقضها

اتخذ أعداء الإسلام من القراءات القرآنية واختلاف رواياتها ذَريعة للطعن في كتاب الله تعالى، وتشويهًا لصورة الإسلام وكتابه الخالد، بأنّ هذا الاختلاف بزعمهم نشأ من خلال رسم المصحف الشريف في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، ناسِين أو مُتناسِين أن التواتر في السماع عن رسول الله ﷺ هو الركن الأساسي الذي اعتمده الصحابة رضي الله عنهم جميعًا عند جَمْع القرآن ونسخه على حدٍّ سواء، كل هذا الخبث والدهاء ليقولوا: إنّ التحريف والتبديل قد دخله كما دخل الكتب السماوية السابقة، مُتجاهِلين أنّ هذه القراءات والروايات جاءت ليُكْمِل بعضها بعضًا، كنسيج مُتكامِل آخِذ بعضه بركاب بعض، ورغم كثرة المطاعن والطاعنين في تزييف الحقائق وإدخال الشكوك ليلبسوا على الناس دينهم، رد الله تعالى كيدهم وخيَّب ظنهم.

وقد ابتُنِيت هذه الشبهات التي صاغوها بمَكْر ودهاء باستخدام روايات ضعيفة، وقراءات شاذة، وأحاديث موضوعة، لا تقف في وجه الحق، ولا تَصْمُد أمام المنطق لهيبته وسلطانه، وقد خُصِّص هذا المبحث للحديث عن بعض هذه الشبهات.

المطلب الأول: القول باضطراب القراءات وعدم ثباتها

يقول زيهر: «فلا يُوجَد كتاب تشريعي اعترفت به جماعة دينية اعترافًا عقديًّا على أنه نص مُنْزَل أو مُوحًى به، يُقدِّم النص في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصور من الاضطراب وعدم الثبات كما نجده في نص القرآن»(٤٥).

والاضطراب وعدم الثبات كما يدعيه زيهر: «هو وروده على صور مختلفة أو متضاربة لا يعرف الصحيح الثابت منها»(٤٦).

تقض الشبهة:

أي اضطراب هذا الذي يقول به «زيهر» في هذا الكتاب الذي تحدَّى الله به الإنس والجن على أن يأتوا بسورة من مثله، فما حَرَّكوا ساكنًا؟ لقد جانب «زيهر» الصواب بهذا

الكلام الذي قاله، بحيث كان بعيدًا كل البُعد عن الحقيقة والإنصاف في ادِّعائه الذي تَبنّاه، ولكنها حُجّة الضعيف الذي لا يملك شيئًا إلا تزييف الحقائق والطعن في الثوابت.

يقول السيد رزق: «أمّا وصفه النص القرآني بأنه لا نظير له في الاضطراب، فقد خالف الصواب تمامًا، وكشف بمقالته عن جهلٍ واضح أو تعصب فاضح، فما مظاهر الاضطراب التي رآها؟ أهي القراءات القرآنية؟ إنّه لو أُلقى عليها نظرة واعية لعلم حقيقة هذه الاختلافات بين القراءات، وأنها اختلافُ تنوُّع وتغايُر، لا اختلافُ اضطراب وتناقض، وأنّ محصلة هذه القراءات واحدة، بل إنّ لها ثمارًا تشريعية ولُغوية وبلاغية تُبرز جانب العظمة في الآية القرآنية التي أفحمت سلاطين الفصاحة والبيان، وإذا كان هذا الاضطراب قد وقع في هذا العهد الباكر والقرآن الكريم غضٌّ لم يمضِ على نهاية نزوله أكثر من عشرين عامًا، فما بالنا في العالَم الإسلامي لا نجد هذا الاضطراب ولا نُحِسُّه؟ بل إنّ النظرة العلمية للقرآن عند علماء الألسنة المُتجرِّدين من الهوى لا تتعدى كونها صورًا متنوعةً متناسقةً للسان يملك إمكانات قوية متعددة في التعبير! إنه كان من المتوقع لو كان هناك اضطراب لكان ينبغي أن يكون الاضطراب الآن بعيد المدى، عميق الأثر بصورة تضيع معها معالم النص الصحيح، لكن هذا لم يحدث من قريب أو من بعيد»[٤٧].

فهل يقصد «زيهر» من ذلك أن القراءات مُختلفة ومضطربة؛ ولذلك حاول عثمان بن عفان رضي الله عنه توحيد النص للبُعد عن هذا الاضطراب. أقول: إنّ هناك قراءاتٍ يحتملها الرسمُ، وهي صحيحة في اللغة، ولكن لم يقرأ بها أحد من القُراء العشر؛ وذلك لأنها لم يكن لها سندٌ صحيح مُعْتبَر يُعْتَد به. ومن هذا ما ذَكَره ابن عطية في تفسيره حيث يقول رحمه الله: «أجمع القُراء على ضم الميم من «مُكث» في قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء: ١٠٦]»[٤٨]، «واللغة تجيز في الميم من «مُكث» الضم والفتح والكسر، لكن القُراء لم يقرؤوا إلا بضم الميم»[٤٩]، وهذا دليل واضح على أن احتمالات الرسم ليست هي سببَ اختلاف القراءات، فأين الاضطراب في هذا، والأمثلة على ذلك كثيرة.

ثُم إنّ الاضطراب إذا وقع في القراءات يكون إمّا في المعنى بحيث تُعْطي كل قراءة معنًى متناقضًا مع القراءة الأخرى، بحيث لا يمكن الجمع بين القراءتين، نحو: افعل ولا تفعل، وهذا غير موجود في القرآن بأسره، وإمّا أن يقع في اللفظ، بحيث تَحمِل كل قراءة دلالة غير دلالة الأخرى، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، نحو: البِر، والبُر، والبَر، وكل لفظة من هذه الألفاظ لها دلالتها ومعناها المختلف تمامًا عن الآخَر، فهل وقع في القرآن الكريم قراءة تحمل هذه الدلالات اللفظية المختلفة حتى يقول «زيهر» بالاضطراب؟

وأمّا إذا كانت هذه القراءات متوافقةً يمكن الجمع بينها بحيث تعطي كلُّ قراءة منها معنًى غير المعنى الأول، بحيث تكون القراءة الثانية مُكمِّلة للقراءة للأخرى في الدلالة والمعنى الذي لا تَناقُض ولا اختلافَ فيه فما الضَّيْر؟! ومن الأمثلة على ذلك في اختلاف المعنى دون الضرر في الدلالة اللفظية قولُه تعالى: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗا﴾ [البقرة: ٢٥٩]: «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب: (نُنشِزُهَا) بالراء، وقرأ الباقون: (نُنشِزُهَا) بالزاي. قال أبو منصور: مَنْ قَرَأ: (نُنشِزُهَا) بالزاي فالمعنى: نجعلها بعد بِلاها وهُمودِها ناشِزةً، تَنْشُز بعضها إلى بعض، أي: ترتفع، مأخوذ من نَشَز، والنَّشْزُ هو: ما ارتفع من الأرض. ومَنْ قَرَأ: (نُنشِرُهَا) بالراء فمعناهُ: نُحْيِيها، يقال: أنشَرَ اللهُ الموتى، أي: أحياهم فنُشِروا، أي: حَيُوا»[٥٠].

فتكون بقراءة: (نُنشِزُهَا) جمع العظام بعضها فوق بعض وتركيبها حتى ترتفع عن الأرض، والنشر: هو الحياة بعد الموت، فالله تعالى حينما أراد أن يُرِيَ الرجل الصالح عظيمَ قُدْرته ودلائل قُوَّتِه، جمع سبحانه له ذلك كله، فكان يرى كيف تجتمع العظام وترتفع، وكيف تُركَّب وتنشأ، وكيف تَدِبُّ الحياة بها، فكانت كل قراءة بمثابة آيةٍ مستقلة لها دلالتها اللفظية والمعنوية دون خلل أو زلل، ودون أي تناقض أو اضطراب، بأقل الكلمات وأدق العبارات.

ومن صور الجمع بين القراءات المعتبرة مع اختلاف أوجه النحو دون إضرار بالمعنى أو بالدلالة، قوله تبارك وتعالى: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، جاءت القراءات من وجهين: «قرأ حمزة وحفص بنصب (ٱلۡبِرَّ) الأولى، قرأ الباقون بالرفع»[٥١].

فمن جعله على الرفع «يرفع الاسم الذي يلي (لَّيۡسَ)، ومَن نصب فعلى أنه جعل اسمَ: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ﴾: ﴿أَن تُوَلُّواْ﴾، و«**البِرَّ**» خبره، وهو جائز»[٥٢]. فعلى النصب يكون البر خبرًا لـ«**ليس**» مُقدَّمًا، ويكون «**أَنْ تُوَلُّوا**» مصدرًا مؤولًا اسمَ «**ليس**»، والمعنى: ليست توليتكم وجوهكم قبل المشرق والمغرب البر كله. وعلى الرفع يكون «**البِرُّ**» اسمًا لـ«**ليس**»، والمصدر المؤول خبرًا لها والمعنى: ليس البر كله توليتكم.

«فكلتا القراءتين له وجه قوي في النحو؛ لأن الاسم والخبر كليهما مَعْرِفة، وفي هذه الحالة يجوز في كل منهما أن يكون اسمًا أو خبرًا، لكن يُرجِّح الأُولَى: أن الاسم فيها هو المصدر المؤول وهو معرفة لا تتنكر، والبر يتنكر، فهو أقوى تعريفًا من المُحلَّى بـ«أل»، كما

أنّ «أنْ» وصلتها تشبه المُضْمَر؛ لأنها لا تُوصَف، كما لا يُوصَف المضمر، ومن الأصول أنه إذا اجتمع مع ليس وأخواتها مُظْهَر ومُضْمَر، فالمُضْمَر هو الاسم، والمُظْهَر هو الخبر؛ لأنه أعرف»[٥٣]، فأين التناقض والاضطراب في هذه الأوجه من القراءات؟!

ثمّ هل استخدم «زيهر» المقياس نفسه في التعامل مع غير القرآن من الكتب السماوية، أو أنّ هذا المقياس لا يكون إلا مع القرآن الكريم وحده دون غيره من الكتب السماوية؟ «إذا كان القرآن الكريم قد حَظِي بهذا الاضطراب وحده، فماذا تقول في نص التوراة أو الإنجيل وهما لم يُدوَّنا إلا بعد وفاة الرسولَيْن الكريمين موسى وعيسى عليهما السلام بقرون؟! وهل تستطيع بمنهج العلم الذي تحتكم إليه أن تقطع بصحة النصَّين، وأنهما المُنَزّلان من السماء دون تحريف أو تبديل؟!»[٥٤]، كيف يتعامل «زيهر» مع الإنجيل، أو بالأحرى مع الأناجيل المتعددة، أو مع التلمود، أو سِفْر التكوين، التي لا يكاد كتاب منها يشبه الآخَر لا بالمحاور ولا بالمضمون؟ فلا نصَّ يُشْبه آخَر، ولا خطاب يشبه خِطابًا، ناهيك عن الكلمات والألفاظ، ثُم يقف أمام القرآن ليقول: هناك اضطراب، متمسكًا ببعض القراءات الشاذة التي لا يُعوَّل عليها، ولَيْتَه وقف مع القراءات المتواترة وبيَّن لنا اضطرابها وعدم توافقها.

إنّ هذه الشبهة لا تصلح للاحتجاج، ولا تَقْوَى على الصمود أمام الحُجة العقلية والكلام المنضبط؛ إذ لم يُقدِّم لنا «زيهر» ولو مثالًا واحدًا يُحتَجُّ به على وجود الاضطراب في النص القرآني للتدليل على شبهته، والانتصار لقوله ومذهبه، بل إنّ العقل والنقل مجتمعان على نقض قوله وشُبهته، فلا قراءة تخالف قراءة، ولا رَسْم يخالف رسمًا، ولا رواية تخالف رواية منذ عصر التنزيل إلى يومنا هذا، فأين الاضطراب المزعوم؟ وعليه فإنّ الحجة واهية، والشُّبهة باطلة لا تقوى أمام الدليل والبرهان.

المطلب الثاني: القول بخصوصية الخط العربي

يرى «زيهر» أنّ سبب اختلاف القراءات يرجع إلى عدة أمور، من بينها الخط العربي، ويعلق بالقول: «ترجع نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي الذي يقوم هيكله المرسوم على مقادير صوتية مختلفة تبعًا لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط، بل كذلك في حال تساوي المقادير الصوتية، يدعو اختلاف الحركات ـ الذي لا يُوجَد في الكتابة العربية الأصلية ما يُحدِّده ـ إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمات، وإلى اختلاف دلالتها، إذًا فاختلاف تحليل هيكل الرسم بالخط واختلاف الحركات في المحصور الموحّد والقالب من الحروف الصامتة كانا هما السبب

الأول في نشأة حركة اختلاف القراءات في نصٍّ لم يكن منقوطًا أصلًا، أو لم تَتحرَّر الدقة في نقطه أو تحريكه»[٥٥].

نقض الشُّبهة

ترجع هذه الشبهة عند «زيهر» إلى وجهين: الأول: خُلُوّ المصحف من النقاط، مما يترتب على ذلك اختلاف صور التنقيط من خلال عدد النقاط ومكانها فوق الكلمة أو تحتها، مما ينتج عنه اختلاف المعنى تبعًا لاختلاف المبنى التركيبي للمفردة. والوجه الآخر للشبهة: هو خُلُوّ المصحف من الحركات؛ ما يترتب عليه الاختلاف الإعرابي للمفردة، الذي بطبيعته سوف يؤدي إلى اختلاف المعنى الدلالي للمفردة وللسياق برُمته، ويرجع «زيهر» ذلك إلى أنه لم يتحرَّ النساخ الدقة في تنقيطه وتحريكه.

لقد كان «زيهر» متجاهلًا للحقيقة عالمًا بما يَرْمِي إليه من تشكيك بالمبادئ الراسخة، وغرس الشك في القلوب الواهية، «ولو كان «زيهر» درس الأمر دراسةً واعية ما وقف هذا الموقف المُتردِّد؛ إذ لم يقل أحد من الباحثين القدماء أو المُحْدَثِين: إن المصحف الإمام كُتب بشكل وبنقط لم يتحرَّ الدقة فيهما، فلم يكن النقط والشكل حينذاك قد عُرفا بعدُ»[٥٦]. فأين النقاط التي اختلفوا فيها في تحديد هيكل الرسم كما يقول زيهر؟ والقرآن لم يُنْقَط إلا في العهد الأموي بنصيحة من الحَجّاج للخليفة الأموي عبد الملك بن مَرْوان، ثُم ما هي الحركات التي لا يُوجَد لها مقياس يحددها في الكتابة العربية الأصلية في العهد الأول؟ والشكل والحركات لم تُوضَع إلا على يد أبي الأسود الدُّؤَلي، مع العلم أنّ اللغة العربية هي أدق اللغات وأفصحها، ثُم إنّ أهل اللغة يعرفون لغتهم بالسليقة، مع أنهم غالبًا لم يكونوا يقرؤون ويكتبون وقت التنزيل لوصفهم بالأمية، ومع هذا لم يقع اللحن في خطابهم، ولم نَعْهَده في أشعارهم، ولم نَلْحَظه في كتاباتهم، بل إنهم يَعِيبون على مَن يقع منه اللحن، أو يصدر منه الغَبْن، فكيف سكتوا على القرآن كلَّ هذا الوقت حتى يأتي شخص مثل «زيهر» لا يعرف من العربية أسرارها، ولا من البلاغة أفكارها؛ ليصحح لهم الخلل، ويُقوِّم الاعوجاج والزلل بزعمه.

وقد كان العرب الأقحاح ينكرون على مَن يجهل البلاغة والفصاحة، ويَعيبون عليه ذلك، فعن أبي العباس بن سُريج قال: «سأل رجل بعض العلماء عن قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ [البلد: ١]، فأخبر أنه لا يقسم بهذا، ثم أقسم به في قوله: ﴿وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾ [التين:٣]، فقال ابن سُريج: أيُّ الأمرين أحبُّ إليك أُجِيبُك ثم أَقْطَعُك، أو أَقْطَعُك ثم أجيبك؟

فقال: بل اقطعني ثم أجبني. فقال: اعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله ﷺ بحَضْرة رجال، وبين ظهراني قوم وكانوا أحرصَ الخلق على أن يَجِدوا فيه مَغْمَزًا وعليه مَطْعَنًا، فلو كان هذا عندهم مناقضة لتَعلَّقوا به وأسرعوا بالردِّ عليه، ولكن القوم علموا وجَهِلْتَ فلم ينكروا منه ما أنكرتَ»[٥٧]، فحال «زيهر» حال السائل في هذه الحادثة، فنقول له: ولكن القوم علموا وجَهِلْتَ، فلم ينكروا منه ما أنكرت.

فزيهر يعتمد في قوله وشُبهته التي يَدَّعيها على الرسم، ويجعله المعيار الأول لنشأة القراءات دون أن يُعرِّج على التلقي والمشافهة المعروف بالسند والتواتر الذي تَلقّاه جمعٌ عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادةً، فهو يضرب به عُرْض الحائط دون أن يُقِيم له وزنًا، أو يُحْدِث له ذكرًا، مع أنّ السند المتصل ركنٌ من أركان القراءة المعتبرة، ولا تقوم القراءة بدونه كما سبق بيانه في المبحث السابق في أركان القراءة المعتبرة.

فسبب الاختلاف في القراءات ليس الاعتماد على الرسم، وإنما على التلقي والمُشافهة، والدليل على ذلك أنّه لَمّا كتب سيدنا عثمان رضي الله عنه المصاحف أرسل مع كل مصحف قارئًا ليُقرِئ الناس، ويُعلِّمهم القرآن، ولو صح استخراج القراءات المختلفة من الرسم لَما احتاج عثمان بن عفان رضي الله عنه أن يرسل مع كل مصحف قارئًا ومعلمًا.

ثُم إنّ لهذا الرسم خصوصيةً يصعب على بعضهم فَهْمها ومعرفتها، وهي أن هذا الرسم قد احتوى كل هذه القراءات، واستوعب جميع هذه الروايات دون أي خلل أو زلل، كما أنه جمع الحروف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم، يقول الزرقاني: «ذهب جماعة من الفقهاء والقُراء والمُتكلِّمين إلى أن جميع هذه الأحرف موجودةٌ بالمصاحف العثمانية، واحتجوا بأنه لا يجوز للأمة أن تُهْمِل نقل شيء منها، وأن الصحابة أجمعوا على نقل المصاحف العثمانية من الصحف التي كتبها أبو بكر، وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك، ومعنى هذا أن الصحف التي كانت عند أبي بكر جَمَعت الأحرف السبعة ونُقل منها المصاحف العثمانية بالأحرف السبعة كذلك»[٥٨].

فتكون هذه الخصوصية للرسم قد جَمَعت بين الحروف السبعة والقراءات العشر، وهذا وجه من أوجه الإعجاز والإيجاز لهذا الرسم بتلك الطريقة، لا شُبْهة يُقْذَف بها القرآن، ويُطْعَن فيه لأجلها. يقول شكري: «فخُلُوّ المصحف من النقط والشكل كان مُعِينًا له على استيعاب القراءات الصحيحة والأوجه المتعددة، ولم يكن موجبًا للاختلاف أو مصدرًا لهذه القراءات، والاعتماد في القراءات إنما هو المُشافهة والنقل والتلقي»[٥٩].

ولو كانت القراءات على ما يحتمله الرسم كما يقول «زيهر» لكان هناك وجوه كثيرة جدًّا للقراءات يصعب حصرها، ولنأخذ كلمة واحدة مكونة من ثلاث حروف نحو: «يجب» لو جُرِّدت هذه اللفظة من النقاط، ثمّ أردنا أن ننقطها لخرجنا بأكثر من خمسة عشر وجهًا تُلْفَظ به هذه اللفظة، نحو: يحب ونحب وتحب، وتجب ويجب ونجب، ويحث وتحث ونحث، ويحن وتحن ونحِن، وتحت، ونحت وبحث وبحت ونحْن، كل هذه العبارات من كلمة واحدة غير منقطة، فكيف يكون الحال مع القرآن بأسره، فثبت بذلك وجوب اتصال السند والسماع من الشيخ، فهُما أساس القراءات وأحد أركانها، يقول العتر: «لو كان ثمة تسامح في القراءات وَفْق رسم المصحف من غير توقُّف على التلقي، لوجب أن يكون عدد القراءات كثيرة تبلغ أضعافًا هائلة بالنسبة للقراءات الثابتة التي دقَّقها العلماء، وحققوا صحة سندها وتواترها، وقد اعترف «جولد زيهر» نفسه بقراءات يسمح بها الخط لكنها اعتبرت عند العلماء منكرة»[٦٠].

وأمّا الرد على «زيهر» من خلال الآيات القرآنية والرسم القرآني، وأن المعتمد في القراءة التلقي والمشافهة، لا على احتمال الرسم فقط، يقول السندي: «ولا تُقبَل القراءات الموضوعة والمُسْتنبَطة من الرسم وهيكل الكلمات القرآنية، وأكبر دليل على ذلك أن القُراء كلهم اتفقوا على نقل بعض الكلمات رغم مخالفتها لصريح الرسم؛ منها: كلمة ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ﴾ [قريش: ٢]، حيث أجمعت المصاحف على إثبات الياء في الموضع الأول رسمًا، فأثبتها القراء العشرة، ما عدا قراءة ابن عامر، وأجمعت المصاحف على حذفها في الموضع الثاني رسمًا؛ ولكن أثبتها القراء العشرة، ما عدا أبا جعفر؛ لثبوتها نقلًا ورواية... ثم انظر كيف كتبوا: ﴿وَجِاْيٓءَ﴾ [الفجر: ٢٣] بالألف قبل الياء، و﴿لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ﴾ [النمل: ٢١]، و**(ولأ اوضعوا)** [التوبة: ٤٧] بألف بعد (لا)، ومثل هذا كثير، والقراءة بخلاف ما رُسِمَ»[٦١]. فهذه الكلمات خالفت صريح الرسم، وليس فيها للاجتهاد باب ولا سبيل، ومع ذلك أُثْبِتت تلك الحروف في الكلمات كما هي مُتلَقّاة عن رسول الله ﷺ، فكيف يُحْمَل هذا الادعاء على هذه الكلمات التي كُتبت بطريقة مع أنها ملفوظة بغير ما كتبت به؟

وأما عن الشكل والإعراب فقد «جاء الأصمعي يومًا إلى مجلس المازني، فقال له: ما تقول في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ [القمر: ٤٩]؟ قال المازني: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية لاشتغال الفعل بالمضمر، وأنه ليس ههنا شيء هو بالفعل أولى، ولكن أبَت عامّة القراء إلا النصب، فنحن نقرؤها لذلك اتِّباعًا؛ لأن القراءة سُنة»[٦٢]. فثبت بذلك أن المعتمد هو السماع والمشافهة، وليس احتمال الرسم،

أو أوجه النحو، أو فعل النساخ، فكيف يصح بعد ذلك الطعن في الشكل والتنقيط وأمانة الصحابة؟!

وعليه؛ فإنّ هذه الشبهة باطلة لا أساس لها من الصحة، ويكذبها الواقع والتاريخ، ويكذبها الرسم والقراءة، وذلك أن هناك كلمات لو كان اختلاف القراءات فيها يرجع إلى الرسم لاختلفوا فيها أيما اختلاف، ولكن نجد أنهم متفقون على قراءتها بوجهٍ واحد كما تَلقَّوه عن رسول الله ﷺ رغم اختلاف الرسم عما ينطق بها.

المطلب الثالث: القول بعدم التواتر في القراءات

يقول زيهر: «والنص المتلقي بالقبول «القراءات المشهورة» والذي هو في جزيئاته يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان دفعًا للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادات على نسق غير متفق»[٦٣].

نقض الشُّبهة:

المتأمل في كلام «زيهر» يجد فيه مطاعن كثيرة لا تُحْصَى، من طعن في النص القرآني، والسند المتواتر الذي أطلق عليه بزعمه القراءة المشهورة، ومعلوم أن القراءة المشهورة غير القراءة المتواترة، ثُم جعل هذه القراءات غير مُوحَّدة، وكأنه يرمي بسهام التحريف والتبديل في القرآن الكريم، ثُم التشكيك في أمانة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه عند كتابته القرآنَ الكريم، وأنّ ما حمله على ذلك الخطر الماثل من الروايات المتغايرة، مع العلم أنّ سيدنا عثمان رضي الله عنه والرهط القرشي لم يكونوا إلا نُسّاخًا؛ لأنّ الجمع قد حدث في عهد الخليفة الراشد أبي بكر رضي الله عنه، ومن ثَمَّ التشكيك في صحة العبادات ـ الصلاة ـ وأنّ القرآن الذي يُقْرَأ فيها على نسق مختلف غير متفق عليه؛ أي إن كل مرة يُقْرَأ بكيفية مختلفة عن الأخرى، فأي أمانة علمية تلك التي يتمتع بها «زيهر»؟!

وما نحن بصدده في هذا المطلب هو التواتر اللفظي في كل حرف من الحروف القرآن الكريم، كما أجمعت الأمة على ذلك، يقول الزركشي: «لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواترًا في أصله وأجزائه، وأمّا في محله ووضعه وترتيبه، فعند المحققين من علماء أهل السُّنة كذلك، أي: يجب أن يكون متواترًا، فإن العلم اليقيني حاصل أنّ العادة قاضية بأنّ مثل هذا الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه... مستحيل ألا يكون متواترًا في ذلك كله؛ إذ الدواعي تتوافر على نقله على وجه التواتر، وكيف لا، وقد

قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. والحفظ إنما يتحقق بالتواتر؟ وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، والبلاغ العامُّ إنما هو بالتواتر، فما لم يتواتر مما نُقل آحادًا نقطع بأنه ليس من القرآن»(٦٤).

فالإجماع مُنعقِد على تواتر القرآن الكريم، والعادة تقبل ذلك، والمنطق يستجيزه، والعُرْف يتبناه، والعقل يوافقه، يقول ابن الجزري: «فالقراءات العشر متواترة جُمْلة وتفصيلًا، وهو ما عليه أئمة القراءة والفقه والأصول»(٦٥).

ولو تتبعنا أسانيد القراءات لوجدناها متصلةً برسول الله ﷺ، فكل راوٍ يروي ما تلقّاه عن شيخه حتى يصل بإسناده إلى رسول الله ﷺ، فالمرجع إذن ليس الاعتماد على الرسم الذي حدث في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وإنما التلقي والمشافهة أيضًا كما مرَّ بنا في أركان القراءة المعتبرة، وهذا ما يُعْرَف بالسند، وقد أرسل عثمان رضي الله عنه مع كل مصحف قارئًا ليقرئ الناس؛ لأن المُعْتبَر في القراءة ليس الرسم الذي قال به عثمان رضي الله عنه، كما يدعي «زيهر».

وما يحاوله هذا المستشرق من نسبة القراءات إلى تصرُّف فردي واختيار شخصي مصادم للواقع الثابت، وللدلائل القطعية، ومخالف لِما تعارفت عليه الأمة، يقول العتر: «وهذا الزعم من «زيهر» يكشف عن جهله بحقائق نقل القرآن عن النبي ﷺ، وحقائق مصطلح الحديث، أو تجاهله المتعمد لهذه الحقائق كلها؛ فإنه ليس يصح الحديث بمجرد الادعاء ونسبة القراءة أو الرواية إلى ثقة مُعرَّف به، بل هناك شروط الراوي، ومنها العدالة والضبط، وهناك شروط سلسلة السند، وهناك السلامة من الشذوذ والعلة، وما في ذلك من تفاصيل تجعل من المُتعذَّر حصول الاعتراف بقراءة أو رواية غير ثابتة على الحقيقة. فضلًا عن أن حقيقة المطلوب في القراءة المقبولة هو التواتر كما حققناه؛ لذلك لا تُقبَل قراءة رجل انفرد بها عن أهل بلده، كما هو متفق عليه في هذا العلم»(٦٦).

فلماذا الكِبْر وبَطَر الحق وغَمْط الناس؟ وقد تعاقبت الأجيال في هذه الأمة جيلًا بعد جيل يَتْلُون كتاب الله ويَتدارسونه فيما بينهم؛ طلبًا لنزول السكينة، وغِشْيان الرحمة، وحفيف الملائكة، لا يغيب عنهم حرف منه، حيث لم تكن كتابة المصحف إلا وسيلة من الوسائل التي سخَّرها الله تعالى لحفظ هذا الكتاب، وإلا فإنّ الأصل أن القرآن في الصدور، لا في السطور.

يقول الباقلاني في «الانتصار» ردًّا على من أنكر شيئًا من القرآن في رسمه، أو حرف من حروفه، أو شكك في أمانة الصحابة: «ولا يجوز أن يُضاف إلى عبد الله أو أبيٍّ بن كعب أو زيدٍ أو عثمان أو عليٍّ أو واحدٍ من ولده وعِتْرته جَحْد آية أو حرفٍ من كتاب الله عز وجل، أو تغيّره وقراءتُه على غير الوجه المرسوم في مصحف الجماعة بأخبار الآحاد، وما لم يبلغ منها حدّ التواتر والانتشار، وأن ذلك لا يحلُّ ولا يَسَعُ، بل لا يصلح عندنا إضافةُ ذلك إلى أدنى المؤمنين منزلةً من أهل عصرنا بخبرِ الواحد، وما لا يُوجِب العلم، فضلًا عن إضافة ذلك إلى جِلّة الصحابة والأماثل»[٦٧].

ثمّ هل من الممكن أن تسكت الأمة عن عثمان رضي الله عنه لو أحدث شيئًا في كتاب الله تعالى أو غيّر شيئًا، وهم على ما هم عليه من الغَيْرة لدينهم وكتابهم ونبيهم ﷺ؟ ثُم إنّ ما صنعه عثمان رضي الله عنه من جمع الناس على مصحف واحد إنّما كان بمشورتهم وإجماعهم عليه، خشية أن تختلف الأمة كما اختلفت اليهود والنصارى، فكيف تصبح هذه المنقبة مَطْعَنًا، وتصبح المنفعة مَلْمَزًا ومَغْمَزًا في حق سيدنا عثمان رضي الله عنه؟!

ومن هنا فقد بَطَلت الشبهة بهذا الإجماع المنعقد على تواتره بالحُجة العقلية والنقلية، وإلا كيف صمد هذا الكتاب في وجه الأعداء كل هذه السنين لولا حفظ الله له؟ ومن أكبر الأدلة على إعجازه وتواتره حفظ الله له، فقد أخبر سبحانه أنّ القرآن كلامه، أنزله على نبيه محفوظًا بحفظ الله له، سالمًا من التغيير والتبديل، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإنّ نبيه ﷺ بلَّغه أُمَّتَه كما تلقاه من ربه، وقد تكفَّل سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ بالحفظ، ولقد ثبت بالدليل سلامة القرآن من كل مُعارَضة، وتواتره أكبر دليل على ذلك.

المطلب الرابع: القول بأن القراءات جاءت نتيجة لظهور التفسير

يقول زيهر: «ليس هناك نص مُوحَّد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير»[٦٨]. ويضرب «زيهر» للانتصار لمذهبه أمثلةً من القرآن الكريم يستدل بها من خلال قراءات شاذة وضعيفة، ففي قوله تعالى: ﴿لِّتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفتح: ٩]، ثُم يذكر قراءة منكرة ليقول بالتناقض، يقول زيهر: «فكلمة «تعزروه» جاءت في قراءة أخرى تعززوه بالزاي المعجمة هي بمعنى تعظموه، وأنا لا أستبعد أن يكون من دواعي تغيير النص على هذا الوجه خشية أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة». ثمّ يواصل كلامه قائلًا: «فإضافة نقطة واحدة كافية بإزالة ذلك الإبهام، فينتقل المعنى من تقديم المعونة لله إلى تعظيم الله وهو تصرف في النص»[٦٩].

نقض الشُّبهة

عند التمعُّن في كلام «زيهر» تجد التشكيك والطعن السِّمَتين البارزتَين في كلامه وأقواله، فهو ينفي وجود نصّ ثابت للقرآن، ويعلل ذلك بشبهات تنقدح في خاطره، وأوهام تجوس في فؤاده، فمرة ينسب وجود القراءات لعثمان بن عفان رضي الله عنه، ومرة للنساخ، ومرة للمُفسِّرين، ويعد ذلك أول مراحل التفسير، مدعيًا ذلك بتلاعب النساخ بالنقاط كما قال في أول شبهة سبق عرضُها.

ففي المثال الذي ذكره «زيهر» سابقًا يريد أن ينتصر لمذهبه بأن يثبت أن القراءة جاءت من خلال التلاعب بالنقط مما يترتب عليه اختلافًا بالمعنى؛ وأن أصل القراءة هو «تعززوه» وليس «تعزروه»، وأنّ ما عليه الرسم هو من فعل النُّساخ بأمر من عثمان رضي الله عنه، فحتى يُزال التناقض والاضطراب للمعنى وَضَعوا النقطة فوق المفردة لتصبح تعززوه، أي: تعظموه.

ونقض هذه الشبهة من عدة أوجه:

الوجه الأول: التضليل بالمعنى

وأمّا من حيث المعنى فيقول النجار: «فإنّ التعزير هو التفخيم والتعظيم، والتعزيز هو التقوية المتضمنة معنى النصر، قال تعالى: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ أي: قَوَّيناهم بثالث»[٧٠]. فالمعنى الأصح بناءً على تعليل «زيهر» هي القراءة: «تعززوه»، وهو التفخيم والتعظيم كما يَدَّعي، لا المعونة والنصرة، كما قال «زيهر»، لقد قلب هذا المستشرق الحقيقة وزيَّف المعنى، وبدَّل دلالة الألفاظ بين القراءتين للتضليل، فجعل معنى «تعزروه» طلب المعونة والنصر، وهي في الحقيقة التفخيم والتعظيم، وجعل معنى «تعززوه» التفخيم والتعظيم، وهو في الحقيقة طلب المعونة والنصر، وهي في الحقيقة قراءة شاذة لا يُعوَّل عليها، فبدَّل الحقيقة وزَيَّفها بكذبه، فأين الأمانة العلمية التي يتغنى بها هو وأمثاله من المستشرقين؟ وأين هو النقد البَنّاء الذي يطالبون به؟ ثُم كيف جعل ذلك من التناقض بين القراءات وأنه أول مراحل التفسير؟

والوجه الثاني: أنّ هذه القراءة قراءة مُنْكَرة، يقول النجار: «وقراءة «تعززوه» قراءة منكرة بالاتفاق، فليس من السبع، ولا الأربع عشرة، بل قراءة آحاد لابن عباس لا يُعتَدُّ بها، وقد أخطأ «زيهر» في فَهْم فروق العربية»[٧١].

فهذه القراءة التي يحتج بها هي قراءة شاذة «آحاد» لا يُعوَّل عليها ولا يُعتَدُّ بها، وإذا ما تعارضت قراءتان؛ إحداهما متواترة والأخرى شاذة، قُدِّمت القراءة المتواترة قولًا واحدًا،

فالقراءة الشاذة ليست قرآنًا، ولا يصح قراءتها على أنها قرآن، ولا التعبُّد بها، ولا يصح تضليل السامع والقارئ على أنّها قُرآن، وذلك من باب الأمانة العلمية.

كما يجب على «زيهر» أن يفرق بين اختلاف التغاير واختلاف التضاد؛ لأن الاختلاف نوعان كما يقول ابن قتيبة: «اختلاف تغاير، واختلاف تضادّ». فاختلاف التّضاد لا يجوز، ولست أجده بحمد الله في شيء من القرآن إلا في الأمر والنهي من الناسخ والمنسوخ. واختلاف التغاير جائز، وذلك مثل قوله: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥] أي: بعد حين، «بَعْدَ أُمَّةٍ» أي: بعد نسيان له، والمعنيان جميعًا وإن اختلفا صحيحان؛ لأنه ذَكَر أمر يوسف بعد حين وبعد نسيان له؛ فأنزل الله على لسان نبيه صلّى الله عليه وآله وسلّم بالمعنيين جميعًا في غرضين»[٧٢]، فاختلاف التغاير في القراءات لا ينكره أحد؛ لأنه يعطي عمقًا دلاليًّا في المعنى، ويضفي دلالةً في التفسير، وسَعةً في أفق المفسر وفِكْره، مع التأكيد على أنّ هذا التغاير جاء بالسند المتواتر عن رسول الله ﷺ، وأمّا اختلاف التضاد فلن تجد منه شيئًا في كتاب الله تعالى.

مثال آخَر يضربه «زيهر» ليدلل به على ما قاله عند قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، يقول: «إياه؛ بالياء التحتية المثبتة، وفي قراءة من الغريب قراءة حماد أباه بالباء الموحدة»[٧٣].

يقول النجار: وهي قراءة مُنكَرة بالاتفاق، فليست من السبع ولا من الأربع عشرة»[٦١]، هذا ديدنه «زيهر»، ينتصر لمذهبه بالأقوال الشاذة والروايات المعللة والقراءات المنكرة البعيدة عن الصواب، بل حتى إنه قد يقلب الحق باطلًا والباطل حقًّا انتصارًا لمذهبه.

ثمّ يسوق «زيهر» بعد ذلك أكثر من مثال لا يُعوَّل عليه، ولا يُلْتَفت إليه، وبعد أن ساق تلك الأدلة وحشد تلك الحشود قال: «لا تسبب هذه الاختلافات وما شابهها فرقًا من جهة المعنى العام ولا من جهة الاستعمال الفقهي»[٧٤]، إذا كانت هذه الاختلافات بزَعْمِه لا تؤثر ولا تُحْدِث فرقًا بالمعنى فما الغاية منها؟ وما الداعي إلى إيرادها وذكرها ـ مع العلم أن الحركة والنقطة تغير المعنى وتقلب المبنى في العربية ـ إذا لم يكن هدفُه التشكيك في صحة القراءات، والطعن في نزاهة الصحابة وعدالتهم فما الغاية إذن؟! أضف إلى ذلك أنّه أراد أن يَنْفُث سُمَّه، ويومئ إلى أنّ القرآن الكريم كتاب قابل للنقد والتفنيد كغيره من الكتب، وأنّه ليس بتلك القدسية التي يقول بها المسلمون ويتغنى بها المؤمنون في كل عصر ومصر، أو أنه يريد أن يقول بلسان حاله ومقاله: إن يد التحريف والتغيير مُدَّت إليه، كما مُدَّت لغيره من

الكتب السماوية الأخرى، ولا أدري كيف غاب عن خَلَده وهو الفَطِن الذي لا يخفى عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؟

إنّ هذه القراءات كانت على سبعة أحرف منذ عصر التنزيل على رسول الله ﷺ، وقد تواترت الروايات في ذلك، وقد وردت أكثر من رواية عن اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فيما بينهم في هذه الحروف، وكان الفيصل بينهم رسول الله ﷺ، فكيف يحق لزيهر أن يَدَّعِي أن سبب الخلاف يرجع إلى رسم المصحف وتجريده من الشكل والنقاط؟ يقول العتر: «إن فذلكة «تسيهر» للموضوع جَرَت على قلب القضية من أساسها، وذلك أنه ليس هناك أي اختلاف في أن تجريد المصاحف العثمانية من الشكل والنقط كان بقصد استيعاب الأحرف المروية الثابتة مِن قبلُ عن النبي ﷺ، لكن هذا الزاعم قلب القضية، وجعل هذا الرسم للمصحف سببًا لظهور القراءات فيما بعد بزعمه الباطل»[٦٣].

إنّ هذا الرسم للمصحف الشريف لهو أحد صور إعجازه، حيث استطاع هذا الرسم أن يستوعب كل القراءات، وجميع الروايات على اختلاف اللهجات والحركات، فقراءةٌ تثبت الألف، وأخرى تُجرِّدها نحو: «مالك وملك»، وقراءة تثبت بعض النقاط، وأخرى تجردها، نحو: «ننشرها وننشزها»، والرسم يحتمل كل ذلك دون إخلال في المعنى أو المبنى، بل يكسبه ثراءً وجمالًا.

الخاتمة والنتائج

الحمد لله رب العالَمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد،

بعد هذا الاستعراض لدراسة بعض الشبهات التي أثارها «جولد زيهر» والوقوف عليها وتفنيدها، توصلنا إلى النتائج الآتية:

١ـ أنّ هذه القراءات العشر التي أجمعت الأمة على قبولها ـ رغم ما وضعه علماء الأمة من شروط وأركان لها ـ تقوم على أصل راسخ مَبْنيٍّ على اتصال السند برسول الله ﷺ المعروف بالتواتر؛ وذلك بأن يرويه جمعٌ عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادةً، وهذا هو الأصل الذي انطلق منه العلماء، وبَنَوا على أساسه القراءات العشر المتواترة، وليس الانطلاق من الرسم، أو شكل الخط، أو قول عثمان رضي الله عنه.

٢ـ هناك فرق بين القراءة والرواية والطريق، فالقراءة ما نُسبت إلى أحد القراء العشرة المشهورين، والرواية ما نُسبت إلى أحد تلاميذهم، وهو الذي يروي عن القارئ، والطريق ما نُسب إلى أحد الرواة عن الراوي، فنقول: طريق الشاطبية من رواية حفص عن عاصم، فعاصم قارئ، وحفص أحد الرواة عن عاصم، والشاطبية إحدى طرق الرواية عن حفص.

٣ـ أنّ المنهج الذي يقوم عليه «زيهر» هو منهج فلسفي غربي يُقْصِي الوحي كليًّا، فلا نراه ينظر إليه، أو يعتد به، بل ويُقْصِي السند الذي تقوم عليه القراءة المتواترة ويُنحِّيه جانبًا.

٤ـ محاولة «زيهر» إثبات أن القرآن الكريم أصابه ما أصاب الكتب السماوية السابقة من تحريف وتغيير موعزًا ذلك إلى سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه مرة، وإلى النُّساخ مرة، كل ذلك لزعزعة الثقة بالقرآن الكريم الذي تكفَّل الله تعالى بحفظه، وليمحو معالم قُدْسية القرآن الكريم، فيثبت لأقرانه من المستشرقين أن هذا الكتاب القرآن الكريم كباقي الكتب الأخرى يصح نقده والتشكيك بثوابته ليطبق عليه النظرية العلمية النقدية التي يتبناها الغرب التي تجعل العقل حَكَمًا على كل شيء.

٥ـ استعمال «زيهر» أسلوب التضليل والخداع بقلب الحقائق وتزييف المعاني، وأنّ سبب اختلاف القراءات بزعمه ظهر نتيجةَ نشوء علم التفسير، وطبيعة الخط العربي، وقد بَرَز ذلك الأسلوب جليًّا بكلمة «تعزروه» التي جعلها «تعززوه»، حيث جعل معنى كلٍّ منهما للأخرى؛ لتضليل القارئ وخداعه.

٦ـ إذا كان سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه قد ألزم الناس بنصٍّ مُوحَّد للقرآن الكريم كما يزعم «زيهر»، فكيف نشأت القراءات القرآنية العشر، ومن أين جاءت؟ فوجود هذه القراءات يثبت بالدليل النقلي والعقلي أنّ هذا الرسم قد استوعب كُلَّ هذه القراءات واحتواها، فكيف يصحّ بعد ذلك أن يقال: إن عثمان بن عفان رضي الله عنه ألزم الناس بنص مُوحَّد للقرآن الكريم؟ فسيدنا عثمان رضي الله عنه جمع الناس على لسان واحدٍ، وهو لسان قريش الذي استوعب كل هذه القراءات، واحتوى هذه الروايات، فكان لهذا الرسم غايةٌ ودلالة في الإيجاز والإعجاز، لا مَغْمَزًا ومَلْمَزًا في حقه رضي الله عنه.

٧ـ أنّ جميع هذه الشبهات التي قال بها «زيهر» تقوم على أمور لا أصل لها من الصحة؛ وذلك من خلال الطعن في أمانة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، وتشويه صورة كُتّاب الوحي، والطعن في ضبط الصحابة وأمانتهم، وبناء أقاويله على قراءات شاذة وروايات وموضوعة لا يُعتَدّ بها ولا يُعوَّل عليها.

٨ـ أنّ كتابة القرآن بالرسم العثماني دليل على أنّ الاعتماد في اختلاف القراءات ليس على الرسم فقط؛ إذ لو كان الاعتماد على الرسم لانعقد الإجماع على عدم جواز مخالفة الرسم العثماني، مع أن هناك الكثير من القراءات تخالف الرسم، وقد تواترت القراءة فيها عن رسول الله ﷺ، أضف إلى ذلك أن ثَمَّ الكثير من الكلمات التي يتشابه رسمها، ومع ذلك تختلف القراءات فيها.

المصادر والمراجع

ـ ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ)، **غاية النهاية في طبقات القراء**، عُني بنشره ج. برجستراسر، مكتبة ابن تيمية، ط١، د. البلد، د ـ ت.

ـ ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد، **النشر في القراءات العشر**، تحقيق علي محمد الضباع، دار الكتاب العلمية، بيروت، د.ط.

ـ ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، دار الكتب العلمية، ط١، **١٩٩٩**م.

ـ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت٥٤٢هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، **١٤٢٠**هـ.

ـ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، **١٩٧٩**م.

ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت٢٧٦هـ)، **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على الأنصاري (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، **١٤١٤**هـ.

ـ أبو جيب، سعدي، **القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا**، دار الفكر، دمشق، ط٢، **١٩٨٨**م.

ـ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، **معاني القراءات**، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود المملكة العربية السعودية، الأولى، **١٩٩١**م.

ـ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر (ت٤٠٣هـ)، **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح، عَمّان، دار ابن حزم، بيروت، ط١، **٢٠٠١**م.

ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، **١٩٨٧**م.

ـ بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، دار الملايين، بيروت، ط٣، **١٩٩٣**م.

ـ بوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق**، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط٢، **٢٠٠٠**م.

ـ الحلبي، نور الدين محمد عتر، **علوم القرآن الكريم**، مطبعة الصباح، دمشق، ط١، **١٩٩٣**م.

ـ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، **١٩٩٧**م.

ـ الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط٥، ١٩٩٩م.

ـ الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق فواز زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

ـ الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

ـ الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي (ت١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، د. البلد، ط١٥، ٢٠٠٢م.

ـ زيهر، جنتس جولد، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٥٥م.

ـ السندي، أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور، **صفحات في علوم القراءات**، المكتبة الأمدادية، المدينة المنورة، الأولى، ١٤١٥هـ.

ـ السيد، رزق الطويل، **مدخل في علوم القراءات**، المكتبة الفيصلية، ط١، ١٩٨٥م.

ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٧٤م.

ـ شكري، أحمد، محمد القضاة، **مقدمات في علم القراءات**، دار عمار، عمان، ط١، ٢٠٠١م.

ـ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (ت١٢٥٠هـ)، **فتح القدير**، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب ـ دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

ـ الصديق، بشير، **التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية**، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، لندن، ط٢، ٢٠٠٩م.

ـ الصفاقسي، علي النوري، **غيث النفع في القراءات السبع**، تحقيق محمد عناية، بيروت، دار الكتاب، ط١، ١٩٩٩م.

ـ الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م.

ـ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو (ت١٧٠هـ)، **كتاب العين**، مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د. البلد، د.ت، د ط.

ـ النبهان، محمد فاروق، **المدخل إلى علوم القرآن**، دار علم القرآن، حلب، ط١، ٢٠٠٥م.

ـ الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

الهوامش

(١) الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، (ط٤)، ١٩٨٧ م، (٦: ٢٢٣٦).

(٢) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو (ت١٧٠هـ)، **كتاب العين**، مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د. البلد، د .ت، د ط، (٣: ٤٠٤).

(٣) الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط١)، ٢٠٠١م، (٦: ٥٩).

(٤) أبو جيب، سعدي، **القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا**، دار الفكر، دمشق، سورية، (ط٢)، ١٩٨٨م، ص١٨٩.

(٥) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م، (٦: ٧٨).

(٦) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق يوسف الشيخ، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، (ط٥)، ١٩٩٩م، ص٣٤٩.

(٧) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على الأنصاري (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، (ط٣)، ١٤١٤هـ، (١: ١٢٩).

(٨) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف (ت٨٣٣هـ)، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، دار الكتب العلمية (ط١) ، ١٩٩٩م، ص٩.

(٩) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق فواز زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط١)، ١٩٩٥م، (١: ٣٣٦).

(١٠) بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، دار الملايين، بيروت، (ط٣)، ١٩٩٣م، ص١٩٧.

(١١) بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، ص١٩٧.

(١٢) الصديق، بشير، **التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية**، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، لندن، (ط٢)، ٢٠٠٩م، ص٣٣.

(١٣) ينظر: الصديق، **دراسات محمدية**، ص٣٤.

(١٤) ينظر: الصديق، **دراسات محمدية**، ص٣٩٨.

(١٥) ينظر: الصديق، **دراسات محمدية**، ص٣٩٦.

(١٦) بوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق**، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، ليبيا، (ط٢)، ٢٠٠٠م، ص٢٤١.

(١٧) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، (ط٣)، ١٩٨٧م، (٢: ٨٥١).

(١٨) ينظر: ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف (ت٨٣٣هـ)، **النشر في القراءات العشر**، علي محمد الضباع، دار الكتاب العلمية، بيروت، (د.ط)، (١: ٣٣-٣٥).

(١٩) ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، (١: ٩).

(٢٠) ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، (١: ١٣).

(٢١) **النشر في القراءات العشر**، (١: ١٣).

(٢٢) **النشر في القراءات العشر**، (١: ١٣).

(٢٣) النبهان، محمد فاروق، **المدخل إلى علوم القرآن**، دار علم القرآن، حلب، (ط١)، ٢٠٠٥م، ص١٩٣.

(٢٤) ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر** (١: ١١).

(٢٥) **النشر في القراءات العشر** (١: ١١).

(٢٦) **النشر في القراءات العشر** (١: ١١).

(٢٧) **النشر في القراءات العشر** (١: ١١).

(٢٨) **النشر في القراءات العشر** (١: ١٣).

(٢٩) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ط١)، ١٩٧٤م، (١: ٢٦٤، ٢٦٥).

(٣٠) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، ١٩٩٧م، ص٤٦-٤٧.

(٣١) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص٤٩-٥٠.

(٣٢) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص٥١-٥٢.

(٣٣) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، الخامسة عشر، أيار، مايو ٢٠٠٢ م، (٣: ٤١).

(٣٤) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص٥٨-٦٠.

(٣٥) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف (ت٨٣٣هـ)، **غاية النهاية في طبقات القراء**، عُني بنشره ج. برجستراسر، مكتبة ابن تيمية، لأول، ١٣٥١هـ ، (٢: ٣٣٠).

(٣٦) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص٦٤-٦٥.

(٣٧) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص٦٦-٦٨.

(٣٨) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص٧٢-٧٤.

(٣٩) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص٤٠.

(٤٠) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص ٩٤.

(٤١) ينظر: الذهبي، **معرفة القراء**، ص ١٢٣.

(٤٢) السيد، رزق الطويل، **مدخل في علوم القراءات**، المكتبة الفيصلية، (ط١)، ١٩٨٥م، ص٣٠.

(٤٣) ينظر: رزق الطويل، **مدخل في علوم القراءات**، ص٣٠.

(٤٤) الصفاقسي، علي النوري، **غيث النفع في القراءات السبع**، تحقيق محمد عناية، بيروت، دار الكتاب، (ط١)، ١٩٩٩م، ص١٢.

(٤٥) جنتس جولد زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة المثنى، بغداد، **١٩٥٥**م، ص٤.

(٤٦) تعليق في الحاشية لعبد الحليم النجار، زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص٥.

(٤٧) السيد رزق، **مدخل في علوم القراءات**، ص٢٦٣.

(٤٨) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت٥٤٢هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤٢٢ هـ (٣: ٤٩١).

(٤٩) السيد رزق، **مدخل في علوم القراءات**، ص٢٦٤.

(٥٠) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، **معاني القراءات**، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود المملكة العربية السعودية، الأولى، ١٩٩١م، (١: ٢٢٣).

(٥١) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (ت١٢٥٠هـ)، **فتح القدير**، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الأولى، ١٤١٤ هـ، (١: ١٩٨).

(٥٢) الأزهري، **معاني القراءات**، (١: ١٩١).

(٥٣) السيد رزق، **مدخل في علوم القراءات**، ص٢٨٩.

(٥٤) السيد رزق، **مدخل في علوم القراءات**، ص٢٦٤.

(٥٥) زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص٨-٩.

(٥٦) السيد رزق، **مدخل في علوم القراءات**، ص٢٦٣.

(٥٧) الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعرفة، بيروت، (د. ط)، ١٣٩١هـ (٢: ٤٦).

(٥٨) الزرقاني، **مناهل العرفان**، (١: ١٦٨).

(٥٩) أحمد شكري، محمد القضاة، **مقدمات في علم القراءات**، دار عمار، عمان، (ط١)، ٢٠٠١م، ص٢٦٦.

(٦٠) نور الدين محمد عتر الحلبي، **علوم القرآن الكريم**، مطبعة الصباح، دمشق، (ط١)، ١٩٩٣م، ص٦.

(٦١) السندي، أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور، **صفحات في علوم القراءات**، المكتبة الأمدادية، المدينة المنورة، (ط١)، ١٤١٥ هـ، ص١٦٠-١٦١.

(٦٢) السيد رزق، **مدخل في علوم القراءات**، ص٢٦٣.

(٦٣) زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص٦.

(٦٤) الزركشي، **البرهان**، (٢: ١٢٥).

(٦٥) ابن الجزري، **منجد المقرئين**، ص٢٣.

(٦٦) نور الدين العتر، **علوم القرآن الكريم**، ص١٥٢.

(٦٧) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر (ت٤٠٣هـ)، **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد القضاة، دار الفتح، عَمَّان، (ط١)، ٢٠٠١ م، (١: ٦١-٦٢).

(٦٨) زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص٦.

(٦٩) زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي** ، ص ١٢.

(٧٠) زيهر، **مذاهب التفسير**، ص٩.

(٧١) زيهر، **مذاهب التفسير**، ص٩.

(٧٢) ابن قتيبة؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت٢٧٦هـ)، **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص٣٣.

(٧٣) زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص٩.

(٧٤) تعليق النجار على حاشية زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص٩ .

(٧٥) زيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص١٠.

(٧٦) العتر، **علوم القرآن الكريم**، ص١٥٣.

آداب الفتيا في القرآن الكريم
دراسة تأصيلية

أ.د. عبد الرزاق أحمد أسعد رجب*

تاريخ وصول البحث: ١٠/ ٦/ ٢٠٢٣م تاريخ قبول البحث: ٢٦/ ٧/ ٢٠٢٣م

الملخص

يُناقِش البَحْث آداب الفُتْيا في القرآن الكريم في الآياتِ التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتْيا، من حيث التعريف بها، والتفريق بينَها وبين السؤال، والقضاء، ثم بيان مَشْروعيَّتِها من خلال القرآن الكريم، ومنزلتها، وأركانها، ثم التأصيل لآدابها من خلال الآيات القرآنية التي ذَكَرت اشتقاقاتها، وذلك باستخدام المنهجين: الاستقرائي والاستنباطي.

وتوصَّل البحثُ إلى أن القرآن الكريم قد أشار إلى أصول الآداب وعُمدتها التي ينبغي للمُفْتِي والمستفتي التحلِّي بها، ويُوصِي البَحْث بالجمع بين التأهيل الأكاديمي للمفتي، وبين الإرشاد إلى أخلاقيات عَمَله بالفُتْيا، مع تأدية المُؤسَّسات العلمية والوعظية واجبها في تبصير الناس بأخلاق القرآن في التعامُل مع الفُتْيا طلبًا وعملًا.

الكلمات المفتاحية: الفُتْيا، آداب، القرآن الكريم.

* أستاذ في التفسير وعلوم القرآن ـ جامعة اليرموك ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ قسم أصول الدين

Ethics of "Futya" in the Holy Quran – Radical Studying"

By Prof. Abdul Razzak Ahmad Rajab
Yarmouk University

Summary

This study discusses the ethics of 'futya' in the verses where the word futya and its derivatives are cited in the Holy Quran. The word is identified via its tashree' legislation and status and then a foundation is laid for futya and its derivatives in the Holy Quran through the two approaches of induction and deduction. The findings indicate that the Holy Quran referred to the basic principles and decencies that both the mustafti (futya solicitor) and Mufti (futya giver) should adhere to.

The study recommends that a mufti be academically qualified as well as informed on the ethics of his work. It is also necessary for the educational and guidance institutions to shoulder the responsibility of informing people of the Quranic ethics as regards soliciting and practicing 'futya'.

Keywords: Futya, Ethics, Holy Quran.

المقدمة

الحمدُ لله رب العالَمين، وأفضلُ الصلاة وأتمُّ التسليم على سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آلِه وصحبِه أجمعين.

وبعد،

فالقرآن مَنهَل العارفين، ومَنبَع الطالبين، زَكَت ثماره، وكَثُرت طَيِّباته، وَصَفُه الله تعالى بالتبيان والتفصيل، فقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يوسف: ١١١]، فأرسى فيه أصول الهداية، وبيَّن فيه مقاصد الشرع، ودعائم الحق، وأجابَ الله تعالى عمّا سألَ عبادَه، وأفتاهم عمّا أشكَل وغَمَض عليهم.

وبلَّغ النبيُّ ﷺ هَدي ربِّه، وأفتى الناس لما وقع لهم، قالَ الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. واستمرَّت حاجة الناس للفُتيا بعدَه عليه الصلاة والسلام؛ لتُجدِّد أحوالهم، ولِما يُستجَدُّ من ظروف حياتِهم، فأداها ـ أي الفُتيا ـ ورثةُ الأنبياء من العلماء من الصحابة والتابعِين ومَن جاء بعدَهم، فكانوا قِبلة الناس في مُشكلاتهم، ومرجعَهم فيما يَعرِض لهم من نوازل. ثم وَلَج في الفُتيا مَن أحدث في ساحتها اضطرابًا، فوُجِد مَن تأهَّل لها، ولكنه لم يُحسِن أداءها؛ لافتقاره لآدابها وأخلاقها، وظهر مَن هَجَم عليها وهو غير مُؤهَّل لها، إمّا في شروطها وضوابطها، أو في آدابها، أو في الأمرين معًا.

وقد كَثُر الحديث في الآونة الأخيرة عمّا يُسمَّى بـ«أخلاقيات العمل» أو «أخلاقيات المهنة»، فإذا كان الأمر كذلك فإنّ العمل بالفُتيا يَتصدَّر هذه الأمور؛ كونه متعلقًا ببيان ما يُشكِل من أحكامٍ شرعية لا يَتأتَّى بمقدور الكلِّ استنباطُها، فكان لزامًا إتباعُ رُكنَيِ الفُتيا سُلوكَ أخلاقٍ وآدابٍ كي تُحقِّق الفُتيا وظيفتَها.

وأكثر حديث الأصوليِّين والفقهاء عن آداب الفُتيا إنّما كان من جهة التجرِبة والممارسة، ولكن كان من الضروري الوقوف على تأصيل القرآن الكريم نفسه من خلال آياته لأخلاقيات الفُتيا وآدابها، والتقعيد، والتأسيس لها، وهذا ما تناقشه هذه الدراسة في الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا صَراحةً.

أهمية الدراسة :

تظهر أهمية الدراسة من خلال ما يأتي:

١ـ الاضطراب الحاصل في أمر الفُتيا يستدعي الاستفادة من التربية القرآنية العملية في شؤون الفُتيا في موضوع آدابها في عملية التهذيب للمفتي والمستفتي على السواء.

٢ـ هذا الموضوع مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بما صار يُعرَف الآن باسم «أخلاقيات العمل»، أو بـ«أخلاقيات المهنة»، وهذا وإن كان مرتبطًا بصورةٍ ظاهرة بالمفتي، إلا أنّ المستفتي لا ينفكّ عن هذا للعَلاقة التكامُلية بين الطرفَين.

٣ـ تقديم الآداب العملية التي تؤكد السمة الحضاريّة التي تَميَّز بها الإسلام في العلاقة بين المُفتِي والمستَفتِي، على شاكِلة العَلاقة بين العالَم والمُتعلِّم من خلال إشارات القرآن الكريم وتأصيلاته.

مشكلة الدراسة :

تحاول الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: **ما آداب الفُتيا التي يُمكن تأصيلها قرآنيًّا في الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا؟** ويتفرَّع عن هذا السؤال الأسئلة الفرعيّة الآتية:

١ـ ما أصل دلالة لفظة الفُتيا في اشتقاقاتها؟
٢ـ ما الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا؟
٣ـ ما الفرق بين الفُتيا والسؤال، والفُتيا والقضاء؟
٤ـ ما مشروعية الفُتيا في القرآن الكريم، وما منزلتها؟
٥ـ ما آداب المُفتِي في ضوء الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا؟
٦ـ ما آداب المُستَفتِي في ضوء الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا؟

أهداف الدراسة :

تهدف الدراسة إلى ما يأتي:

١ـ التعريف بالفُتيا لغةً واصطلاحًا.
٢ـ ذِكر الآيات الكريمة التي وَرَدت فيها اشتقاقاتُ لفظة الفُتيا في القرآن الكريم.
٣ـ الفرق بين الفُتيا والسؤال، والفُتيا والقضاء.

٤ـ بيان مشروعية الفُتيا في القرآن الكريم وأهميتها.

٥ـ استنباط آداب الفُتيا في ركنَيها الرئيسَين: المُفتِي والمُستَفتِي من الآيات القرآنية الكريمة التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة مُتخصِّصة تُؤصِّل لآداب المفتي والمستفتي قرآنيًّا في الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا في القرآن الكريم على وجه الاستقلال. ولكنّ الباحث وقف على عدد من الدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع الدراسة:

أولًا: الدراسات التي اعتنى العلماء ـ كابن الصلاح وابن حمدان والنووي وابن القيم وغيرهم ـ فيها بالحديث عن آداب الفُتيا، وكان اللاحق منهم عيالًا على السابق[١]. وتبحث هذه التصانيف في بيان الآداب المرتبطة بالتطبيقات العمليّة للفُتيا بصورة وصفية؛ ولهذا جاء الحديث عنها مقترنًا بالأحكام والشروط والضوابط، دون أن تستقلّ بالآداب وحدها.

ثانيًا: دراسة الأسلوب القُرآني وأثره في ضبط الفتوى، للباحث محمد أحمد حسين. وقد اشتملت الدراسة على مبحثين: الأول بعنوان: «معنى الأسلوب القرآني والفتوى»، حيث عرَّف الباحث الأسلوب والفتوى والواقع والأثر لغةً واصطلاحًا، ثم فَرَق بين فتوى الواقع، وواقعية الفتوى. وأما المبحث الثاني فكان بعنوان: «أسلوب القرآن وضوابط العمل بالفتوى»، حيث ذكر فيه سبعة من ضوابط الأسلوب القرآني التي يجب على المفتي العناية بها، ومنها: التناسب والتماسك بين الآيات والسور، والإشارة في الأسلوب القرآني، ودراسة السياق[٢].

الإضافة العلمية في هذه الدراسة:

تتفق هذه الدراسة مع هذه الدراسات كونها تَتعلَّق بآداب الفُتيا برُكنَيها الرئيسَين: المُفتي والمُستَفتي. وتظهر الإضافة العلمية فيها في أمرَين:

١ـ بحثت الدراسات السابقة آداب الفُتيا أصوليًّا وفقهيًّا، أو من خلال التمثيل عليها من الآيات القُرآنية المُتعلِّقة بالأحكام الشرعية على وجه الخصوص. وأمّا هذه الدراسة فإنّها تُبيِّن آداب الفُتيا من خلال التأصيل القرآني في السياقات القرآنية التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا.

٢ـ تبحث هذه الدراسة بشكلٍ مستقل آدابَ الفُتيا في الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا، وحملت دلالات عليها، دون التطرق للمجالات الأخرى القريبة منها؛ كالأحكام والضوابط وغيرها.

منهجية الدراسة:

استخدم الباحث المنهجَين: الاستقرائي والاستنباطي، وذلك باستقراء جميع المواضع التي وَرَدت فيها اشتقاقات لفظة الفُتيا في القرآن الكريم، ثم تحليلها ودراستها من أمَّهات كتب التفسير وغيرها؛ للتأصيل واستنباط آداب المُفتِي والمُستَفتِي.

وأما الأحاديث النبوية الشريفة فتُبيَّن درجتُها إذا كانت في غير الصحيحين من خلال الأخذ بحُكم علماء الحديث، وأئمة الجرح والتعديل المتقدمِين.

حدود الدراسة:

تتحدد الدراسة في الآتي:

١ـ التأصيل قرآنيًّا لآداب الفُتيا في الآيات القرآنية الكريمة التي ذكرت اشتقاقات لفظة الفُتيا.

٢ـ آداب الفُتيا المتعلقة بالمفتي والمستفتي من خلال السياقات القرآنية التي ذكرت اشتقاقات لفظة الفُتيا.

خطة الدراسة:

تكونت الدراسة من مقدمة وأربعة مباحث، وخاتمة.

أما **المقدمة** فقد اشتملت على أهمية الدراسة ومشكلتها وأسئلتها، وأهدافها، ومنهج الدراسة فيها والدراسات السابقة. وأمّا المباحث الأربعة فهي:

المبحث الأول: التعريف بالفُتيا لغةً واصطلاحًا، **والمبحث الثاني**: الفرق بين الفُتيا والسؤال، والفُتيا والقضاء، **والمبحث الثالث**: مشروعية الفُتيا في القرآن الكريم ومنزلتها وأركانها، **والمبحث الرابع**: آداب المُفتي والمُستَفتي في الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا. ثم **خاتمة** فيها رَصد **لأهم النتائج** التي توصَّل إليها البحث، **والتوصيات** التي يوصي بها.

ويرجو الباحثُ من الله تعالى قبول هذا العمل، وأن يكون ما كتب فيه التقى والسداد، وأن ينفع به، إنّه وليُّ ذلك، والقادر عليه.

المبحث الأول
التعريف بالفتيا لغةً واصطلاحًا

يأتي جذر «ف ت ي» في أكثر من معنًى:

١ـ الإبانة والتوضيح للخفيِّ الدقيق، قال صاحب القاموس: «أفتاهُ في الأمر: أبانَه له»[٣]، وفي اللسان: «الفُتيا تَبيين المُشكِل من الأحكام، أصلُه من الفَتَى وهو الشاب الحدث الذي شَبَّ وقَوِي فكأنّه يُقوِّي ما أشكَلَ ببيانِه، فيَشِبُّ ويصير فَتِيًّا قويًّا، وأصله من الفتى وهو الحديث السنِّ»[٤]. وفي المفردات للراغب الأصفهاني: «الفُتيا والفَتوَى: الجواب عمّا يُشكِل من الأحكام»[٥].

٢ـ تعبير الرؤيا، فيقال: «أفتيتُ فلانًا في رؤيا رآها إذا عَبَرتَها له»[٦].

٣ـ التحاكم، يقال: «تفاتى القوم إذا تحاكموا»[٧]. «وفاتَى فلانًا: أخطَرَه بالحضور أمامَ القاضي»[٨].

«والفَتوى والفُتيا: وهو ما أفتَى به الفقيه، وقد حُكِيَت الفُتوى، وهي قليلة»[٩]، «والفُتيا أكثر استعمالًا في المصادر العربيّة من الفَتوى، ورغم أن الكلمتين قد جاءتا في المعجَمات نجد أن الأولى أفصحُ من الأخرى»[١٠]، «وأهل المدينة هم الذين يقولون: الفَتوى»[١١].

وبتعدد الأوجه التي يُستخدَم فيها جذر «ف ت ي» تكون الفُتيا لفظًا مشتركًا، لكنّه يميزها ما يميز أخواتِها من ألفاظ العربية اللاتي على شاكلتِها من الرابط والناظم الذي يربط بين معانيها، وهو هنا في الفُتيا يَتمحور حول البيان للغامض، والتوضيح للخفي المُشكِل والدقيق من الأمور.

وأما تعريف الفُتيا اصطلاحًا، فقد تعددت تعريفاتها بحسب الجهة التي عرفتها، إمّا من حيث تعلقها بدلالتها اللغوية، وهو دورانها حول تبيين المُشكِل، وإمّا من حيث ارتباطها بما كان جوابًا عن سؤال شرعي.

عرَّفها ابن حجر فقال: «الفُتيا هي الجواب عن الحادثة التي تُشكِل على السائل»[١٢]، وعُرِّفت قريبًا من هذا بأنها حادثة مبهمة[١٣]، والإفتاء تبيين ذلك المُبهَم»[١٤].

وفصَّل ابن عاشور في تعريفها، فقال: «هي إخبار عن أمر يَخفَى عن غير الخواصِّ في غَرَض ما، وهي: إمّا إخبار عن عِلم مختص به المُخبِر، قال تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَٰتٍ﴾ [يوسف: ٤٦]، وقال: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]، وإمّا إخبار عن رأي يُطلَب من ذي رأي مَوثوق به، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِي فِيٓ أَمْرِى﴾ [النمل: ٣٢]»[١٥].

وعُرِّفت في الاصطلاح أيضًا بأنها «الإخبار بحُكم الشرع لا على وجه الإلزام»[١٦]، وعرَّفها القرافي بأنّها: «إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة»[١٧].

والعَلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ـ سواء المتعلق بالدلالة الشرعية، أو بالدلالة غير الشرعية ـ ظاهرة في أنّ الفُتيا قد دلَّت في أصل وضعها على الإبانة والبيان، فكانت في الاصطلاح متعلقة بما كان بيانًا مبهمًا، أو إبانة عما يُشكل من الأحكام الشرعية.

المبحث الثاني
الفرق بين الفتيا والسؤال، والفتيا والقضاء

المطلب الأول: الفتيا والسؤال

إذا كان جذر «ف ت ي» يدور حول البيان والتوضيح للغامض والمُشكِل، فإنّ جذر «س أ ل» يدور حول معنى طلب حاجة فيها أخذٌ ورَدٌّ. وهذا ظاهر من اشتقاقات الجذر في مثل: المُساءلة والتَّساؤل[١٨]. وجاء في تعريفه أنه «طلب الأدنى من الأعلى»[١٩] ويكون ماديًّا أو معنويًّا، وعند الراغب الأصفهاني ما يدل على معنى الطلب الذي قصده الجرجاني في تعريف السؤال؛ إذ كان في معنى السؤال: هو استدعاء معرفة، أو ما يؤدي إلى معرفة، واستدعاء مال، أو ما يؤدي إلى المال[٢٠].

وفي استقراء الآيات القرآنية التي ورد فيها الجذر (س أ ل)، والجذر (ف ت ي)؛ فإنه يظهر لنا تشابهٌ بينهما في أمورٍ، وتمايزٌ بينهما في أمورٍ أخرى:

أولًا: التشابه بينهما

١ـ صيغ كل من السؤال والفُتيا وردت في القرآن المكي أكثر منه من القرآن المدني[٢١].

٢ـ وردت صيغ السؤال والفُتيا عن الأحكام الشرعية وغيرها؛ إذ وقع السؤال عن الخمر والأهِلّة وغيرهما، وكذلك عن يوم الساعة والرُّوح والجبال، وكذا يقال أيضًا عن الفُتيا؛ إذ وقعت عن أحكام النساء، ولكن وردت صيغ الفُتيا كذلك في الرأي والجدال والمحاجّة، وفي تأويل الرؤى[٢٢].

ثانيًا: التمايز بينهما

١ـ من حيث الكثرة؛ فإنّ عدد المواضع التي ورد فيها السؤال يفوق بكثير المواضع التي وردت فيها صيغ الفُتيا في القرآن الكريم، ولكنهما يتشابهان في أنّ صيغ السؤال والفُتيا وردت في القرآن المكي أكثر منه في القرآن المدني.

٢ـ «تكون المسألة عامّة في كل شيء، والفُتيا خاصة في السؤال عن حادثة»[٢٣].

٣ـ «الاستفتاء هو في النّهاية سؤال سائل»[٢٤]، «ولكنه سؤال عن حكم غير موجود يُراد استنباطه، وقد غَمَض على السائل «المستفتي» حتى أعوزه ذلك إلى طلب الفُتيا، وأما السؤال فهو ما كان عن حكم شرعي موجود»[٢٥].

٤ـ «إذا أُطلِقت الفُتيا انصرف إلى الذهن الاستفهام عن الأحكام الشرعية، وإرادة معرفتها؛ إذ أصبح المفهوم علمًا بالغلبة على هذا الموضوع»[٢٦]، ولكن السؤال بخلاف ذلك؛ فإنه إذا أطلق لم ينصرف إلى الذهن الجانب الشرعي، وإنما يقع في الذهن الاستفهام الذي هو بمعنى الطلب، سواء أتعلق هذا بطلب معرفة، أو طلب مال، أو غير ذلك مما يندرج تحت اسم الطلب؟

ويمكن القول بأن ألفاظ الفُتيا تأتي فيما يحتاج الأمر فيه إلى إعمال ذهن وتأمُّل وتدبُّر أكثر منه في السؤال؛ لكونها تتعلق بالأمور التي يَدِقُّ إشكالُها، ويزداد غموضها، فيُلجَأ فيها لأهل الفُتيا لإظهار المُشكِل، وكشف الغامض، وتوضيح المُجمَل.

المطلب الثاني: الفتيا والقضاء

والمقصود بالقضاء هنا هو الحكم؛ إذ ورد بهذا المعنى في اللسان العربي، قال ابن فارس: «القضاء هو الحكم؛ ولذلك سُمِّي القاضي قاضيًا؛ لأنه يحكم الأحكام، ويُنفذها»[٢٧].

«والقضاء في اصطلاح الفقهاء: تسليم مثل الواجب بالسبب، والقضاء على الغير: إلزامُ أمر لم يكن لازمًا قبله، والقضاء في الخصومة إظهار ما هو ثابت»[٢٨]، فالمراد من الحكم هنا في محلّ التفريق بينه وبين الفُتيا إنما هو القضاء حتى لا يشتبه في إفتاء المفتي أنه قضاء القاضي، بل إنهما يتغايران في الأعمّ الأغلب»[٢٩].

والحكمُ كذلك قضاءٌ، قال الراغب الأصفهاني: «والحُكم بالشيء: أن تقضي بأنّه كذا، أو ليس بكذا، سواء ألزمت ذلك غيره أو لم تلزمه»[٣٠]، «والقضاء يتضمن الدلالة على أصل المعنى الذي يدل عليه الحكم لغة وهو المنع؛ إذ القضاء منع الباطل»[٣١].

ومن نماذج القضاء في القرآن الكريم ـ التي فيها معنى الحكم ـ قصة داود وسليمان عليهما السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ۞ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩]، «حيث اجتهدا في القضاء بين مَن وقع بينهم التنازع بسبب فعل الغنم؛ لتحقيق العدل في القضية»[٣٢]، ووقع القضاء من داود عليه السلام

كذلك في شأن الخصومة والتنازع بين الأخوين اللذين تخاصما في نعاجهما[٣٣] في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ۞ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٣-٢٤]، فيَتقرَّر من ذلك أن القضاء إنّما يكون ما كان فيه تنازعٌ وخصومة في المعاملات، بينما تكون الفُتيا في هذا وفي غيره؛ إذ تكون في العبادات، والمعاملات وغيرها، فيُستخلَص من ذلك أن بين الفُتيا والقضاء عمومًا وخصوصًا، فدائرة الفُتيا أعمُّ من دائرة القضاء[٣٤]، «ولكن اتساع دائرة الفُتيا في مجالاتها عن القضاء لا يمنع وقوعها من القاضي؛ فإنه يقع منه القضاء، وتقع منه الفُتيا كذلك، وعلى هذا فكل قضاء فُتيا، وليس كلُّ فتيا قضاءً»[٣٥].

ويُلحَظ من قضاء داود وسليمان عليهما السلام في الموقفين في سورتي «الأنبياء» و«ص» أمران:

الأول: اختلاف القضاء عن الفُتيا في التوابع من حيث الإلزام وعدمه، فحكمهما عليهما الصلاة والسلام كان نافذًا، وأُلزِمَ المتخاصمون بقَبُوله والعمل به، بخلاف الفُتيا؛ فإن المستفتي لا يُلزَم بقَبُول الفُتيا، ما لم يغلب على ظنّه أنها صواب[٣٦].

الثاني: أن القضاء إنّما يكون في ضوء الإقرار والبيِّنة والدليل، وأما فُتيا المفتي فإنها تكون في الأدلة من القرآن والسُّنة[٣٧].

«ولكن مع هذا الاختلاف بين القضاء والفُتيا فإنهما يتشابهان في كونهما هدى، من حيث إن الأول فيه حكم بالحق، والثانية فيها بيان لأحكام الله تعالى التي شرعها، وخَفيت على من استفتى»[٣٨].

المبحث الثالث
مشروعية الفتيا في القرآن الكريم، ومنزلتها، وأركانها

تتقرر أهمية الفُتيا وضرورتها من حيث إنها تشكل حلًّا وجوابًا لِما قد يستجد ويقع من أمور وظروف صعبة قد لا يَتأتَّى من عامّة الناس المقدرة على بيانها، والوقوف على الحل الصحيح لها؛ ولهذا صار لزامًا وجود مَن تَتحقَّق فيهم أهلية الفُتيا لإفتاء الناس بالأحكام الشرعية للأحوال التي تصدر منهم أو تقع لهم. ورغم أنّ الغالب على السَّلف الصالح كان التهيُّب من الفُتيا فإن هذا لا يمنع أنها تكليف رباني ينبغي بذل الجهود لتجسيده في الواقع، ونستطيع الاستدلال على أنّ الفُتيا تكليف وتشريع إلهي يلزم تنفيذه لما يأتي:

أولًا: إقرار الله تعالى لِما طلبه الصحابة رضي الله عنهم من فُتيا من الرسول ﷺ وإنزاله وحيًا في قوليه تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾، و﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾. واستئثار الله تعالى بالأجابة عن الفُتيا بقولِه: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾ [النساء: ١٢٧]، و[النساء: ١٧٦] بذكر اسمه الصريح مرَّتين، وسكوت الرسول عليه الصلاة والسلام عمَّن استفتى حتى نزلت الآيتان، وهذا كله مُسَوِّغ أن الفُتيا أمرٌ واجب لشؤون المسلم. وصيغة المضارع للفعل ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾ دالة عند أهل البيان دالة على التجدد والاستمرار[٣٩]؛ «وإذا وَقَع الاستفتاء من الصحابة زمن النبي عليه الصلاة والسلام وهم في عصر التنزيل، وخفي عنهم ما استفتوا عنه، فلا شك أنّ أمورًا كثيرة ستكون على مَن بعدهم أخفى، وسيَتكرَّر وقوع الاستفتاء إلى يوم القيامة؛ لذا لزم وجود من يجيب عنه»[٤٠].

ثانيًا: أقَرَّ القرآن الكريم الفُتيا في مسائل دنيوية، ومن جهة الأولى أن يُقِرّ كذلك أن تكون الفُتيا في المسائل الدينية ذات المساس بحياة الناس. فمن أمثلة ذلك عَرضُ القرآن استفتاء ملك مصر للملأ من قومه، وكذلك استشارة واستفتاء ملكة سبأ لأعيان قومها، وكان كِلا الاستفتاءين في شأن دنيوي، أحدهما خاص وهو تأويل رؤيا، والآخَر عام في استشارة في أمر كتاب سليمان عليه السلام، فكان من باب أولى الاستفتاء في أحكام الدين الذي تستقيم به شؤون الدنيا والآخرة.

ثالثًا: قد أفتى الله تعالى أنبياءَه عليهم الصلاة والسلام، فقال في شأن أيوب عليه السلام[41]: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤]، ووقعت الفُتيا من أنبياء الله تعالى، فقد ورد في تفسير قوله تعالى عن داود وسليمان عليه السلام: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] بأن المقصود بالعلم هنا هو الفُتيا[42].

وأمّا منزلتها فإنها تنبع ابتداء من جهة «أن الله تعالى تولَّى الإفتاء لعباده بنفسه في كتابه المبين، فقال: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾، وكان نبيه محمد ﷺ ـ وهو أمين الله تعالى على وَحيِه ـ أولَ من قام بهذا المنصب الشريف»[43]. ثم إن الفُتيا هي في مقام التوقيع[44] عن الله تعالى، والمفتي كما هو في مَوقِع المفتي عن ربه عزَّ وجلَّ، فهو كذلك في حُكم المُخبِر عنه[45]، وهو «قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»[46]، دليل ذلك حديث النبي عليه الصلاة والسلام: «إنّ العُلَماءَ وَرَثَةُ الأنبياءِ، إنّ الأنبياءَ لَم يُوَرِّثُوا دِينارًا وَلا دِرهَمًا، إنّما وَرَّثُوا العِلمَ، فَمَن أخَذَ بِهِ أخَذَ بِحَظٍّ وافِرٍ»[47]. ثُمّ إنّ أهل الفُتيا هم أهل الاستنباط، وهؤلاء نَوَّه الله عزَّ وجلَّ بشأنهم فقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وأما أركان[48] الفُتيا فهي أربعة:

١ـ المُفتي، وهو من حيث الدلالة اللغوية من يُبيِّن الحوادث المبهمة، وفي الشرع هو المجيب في الأمور الشرعية، والنوازل الفرعية[49].

٢ـ المُستَفتِي، وهو السائل، وعرَّفه النووي بأنه «كل من لم يبلغ درجة المفتي[50]، وقيل: هو كل مَن لا يصلح للفُتيا من جهة العلم وإن كان متميزًا»[51].

٣ـ المُستَفتَى عنه، أي الموضوع الذي وقع السؤال عنه، وطلبت الفُتيا بشأنه.

٤ـ الإجابة وهي «الفُتيا».

المبحث الرابع
آداب المفتي والمستفتي
في الآيات التي ذكرت اشتقاقات لفظة الفتيا

تَتعلَّق آداب الفُتيا بركنيها الرئيسَين: المُفتِي والمُستَفتِي، وقد تحدَّث عدد من العلماء عنها في بحث الفُتيا أصوليًّا وفقهيًّا من أمثال: ابن الصلاح في كتابه «أدب المُفتي والمُستَفتي»[٥٢]، وابن حمدان الحَرّاني في كتابه «صفة الفتوى والمُفتي والمُستَفتي»[٥٣]، وما يتصدرُ هذه الآداب، وهو عمدتها، وأسُّها وأساسها يمكن تأصيله قرآنيًّا من السياقات القرآنية التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا.

المطلب الأول: الصيغ التي وردت بها اشتقاقات لفظة الفتيا في القرآن الكريم

لم ترد لَفظة الفُتيا في القرآن الكريم، وإنّما وردت اشتقاقاتها إحدى عَشرةَ مرةً بإحصاء الألفاظ المُكرَّرة، وسبع مرات من غير المُكرَّرة، وذلك في القسمين: المكي والمدني من القرآن، في سبعٍ من الصيغ، وفي تسع آيات قرآنية.

والصيغ السبعة التي جاءت فيها هذه الاشتقاقات هي: «وَيَستَفتُونَكَ» بالواو، وبدون الواو «يَستَفتُونَكَ»، «يُفتِيكُم»، «تَستَفتِيان»، «أفتُونِي»، «تَستَفتِ»، «أفتِنا»، «فاستَفتِهِم»، وفيما يأتي بيان لآياتها حسب ورودها في المصحف الشريف.

١ـ قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٢٧].

٢ـ قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [النساء: ١٧٦].

٣ـ قوله تعالى: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ وَأَمَّا ٱلۡأٓخَرُ فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦۚ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾ [يوسف: ٤١].

٤ـ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَايَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣].

٥ـ قوله عزَّ وجلَّ: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖ لَّعَلِّيٓ أَرۡجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٦].

٦ـ قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٞ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٞ سَادِسُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ رَجۡمَۢا بِٱلۡغَيۡبِۖ وَيَقُولُونَ سَبۡعَةٞ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءٗ ظَٰهِرٗا وَلَا تَسۡتَفۡتِ فِيهِم مِّنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٢٢].

٧ـ قوله تعالى: ﴿قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢].

٨ـ قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَهُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَم مَّنۡ خَلَقۡنَآۚ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّن طِينٖ لَّازِبِۭ﴾ [الصافات: ١١].

٩ـ في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَلِرَبِّكَ ٱلۡبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلۡبَنُونَ﴾ [الصافات: ١٤٩].

وهذه الاشتقاقات جاءت في نوعين من الدلالة؛ الأولى: اللغوية، وتشمل جميع الآيات القرآنية الكريمة التي ذكرت اشتقاقات الفُتيا في سور «يوسف»، و«الكهف»، و«النمل»، و«الصافات» في صيغ: «تَستَفتِيان»، «أفتُونِي»، «تَستَفتِ»، «أفتِنا»، «فاستَفتِهِم» وفي موضوعات تساوقت مع ما تحدَّث عنه القرآن المكي، فاستُخدِمت في: تأويل الرؤى، وفي الشورى والرأي، وفي المُحاجّة والجدال.

وأما في القسم المدني فقد استُخدِمت صيغتان، كل واحدة استُعملت مرتين، وكانتا في سورة واحدة وهي النساء، وهما: «وَيَستَفتُونَكَ» بالواو، وبدون الواو «يَستَفتُونَكَ» و«يُفتِيكُم»، وجاءتا في الدلالة الثانية، وهي ذات دلالة شرعية، مما تتناسب مع موضوعات القسم المدني الذي غلب عليه التشريع.

وجميع الآيات التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا يتأتى التأصيل في سياقاتها لآداب المفتي والمستفتي باستثناء آيتين ذكرتا صيغة: «فاستَفتِهِم»، وهما قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَهُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَم مَّنۡ خَلَقۡنَآۚ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّن طِينٖ لَّازِبِۭ﴾ [الصافات: ١١]، وقوله: ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَلِرَبِّكَ

ٱلۡبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلۡبَنُونَ﴾ [الصافات: ١٤٩]. ويعود سبب ذلك لكونهما جاءتا في المُحاجّة والجدل مع الخصم في موضوعي البعث ووحدانية الله تعالى بتَنزُّهه عن الولد.

«وكان مراد التعبير عن الجدال بالاستفتاء في آيتي الصافات ليس انتظار الفُتيا ـ أي: الجواب ـ من الخصم، وإنّما للتغليظ عليه، والتهكم به»[٥٤].

المطلب الثاني: آداب المفتي

يتحلى المُفتي في ضوء الآيات القرآنية التي ذَكَرت اشتقاقات لفظة الفُتيا بآداب وأخلاق «تُنزِله منزلة الطبيب من المريض»[٥٥]، ومن الآداب التي يجب على المُفتِي الاتصاف بها:

أولًا: التأدُّب مع الله تعالى

يدلُّ على هذا قوله تعالى في سورة النساء مرتين: الأولى في: ﴿وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلۡوِلۡدَٰنِ وَأَن تَقُومُواْ لِلۡيَتَٰمَىٰ بِٱلۡقِسۡطِۚ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمٗا﴾ [النساء: ١٢٧]، والثانية في ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهَا وَلَدٞۚ فَإِن كَانَتَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَۚ وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ [النساء: ١٧٦]. ووجه الدلالة «أن النبي عليه الصلاة والسلام كان أول مَن بلَّغ عن الله تعالى، وكان يُفتِي عن الله تعالى بوحيه المبين»[٥٦]، ومع ذلك فإنه لَمّا استُفتِيَ عن بعض شأن النساء، وعن الكلالة لم يُفتِهم إلا بفُتيا الله تعالى، وهكذا المفتي ينبغي ألا يُفتِيَ إلا عن علم، وألا يتجرأ على الفُتيا جهلًا، فإنّ في ذلك إساءةَ أدب مع الله تعالى.

ولَمّا أشكل على عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر الكلالة استفتى النبي ﷺ كثيرًا في أمرها، فأغلظ له رسول الله عليه الصلاة والسلام حتى طَعَن بإصبَعِه في صدره، وقال له: «يا عمر، ألا تكفيك آية الصيف التي في آخِر سورة النساء؟»[٥٧]. فلم يفته بغير ما جاءت به فُتيا الله تعالى، بل أحاله إليها.

قال ابن القيم: «وقد حرَّم الله سبحانه القول عليه بغير علم في الفُتيا والقضاء، وجعله من أعظم المُحرَّمات، بل جعله في المرتبة العليا منها، فقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ

عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، فرتَّب المُحرَّمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثَنَّى بما هو أشد تحريمًا منه، وهو الإثم والظلم، ثم ثلَّث بما هو أعظم تحريمًا منهما وهو الشرك به سبحانه، ثم ربَّع بما هو أشد تحريمًا من ذلك كله وهو القول عليه بلا علم»[٥٨].

ثانيًا: الصدق مع المستفتي

وهذا الأدب مرتبط بالأول الذي هو أصل له، فهو مُتفرِّع عنه، ويَدُلّ عليه قوله تعالى عن الملأ في قصة رؤيا ملك مصر لَمّا طلب منهم: ﴿أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَٰيَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣]، فاعتذروا قائلين: ﴿أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٖۖ وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ [يوسف: ٤٤].

«ومَحَلُّ الدلالة هنا هو صدق البطانة «الملأ» مع الملك في أنهم أعلنوا جهلهم فيما استفتاهم به فقالوا: ﴿قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٖۖ وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾، وهذا فيه دلالة على وجوب صدق المفتي مع المستفتي في ألا يُخبِرَه بشيءٍ إلا إذا علمه، فإن جَهِلَه فإنه لا يضيره أن يعلن جَهله بأمرٍ لا علم له فيه؛ فإنه إن أجاب المستفتي على جهلٍ جعله يثبت على جوابه، ولكن إن صدق معه واعتذر عن الفُتيا بقوله: لا أدري. حمل هذا المستفتي على أن يستفتي غيره ممن له علم في هذا الأمر، أو هذه المسألة»[٥٩].

وما يدلُّ على صدق المفتي ما أفتى «أشار» به الملأ من قوم ملكة سبأ لَمّا قالت لهم في شأن كتاب سليمان عليه الصلاة والسلام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي﴾ [النمل: ٣٢]، «فصدقوا معها، وراجعوها بما قرَّت به عينُها»[٦٠] لَمّا قالوا: ﴿نَحۡنُ أُوْلُواْ قُوَّةٖ وَأُوْلُواْ بَأۡسٖ شَدِيدٖ وَٱلۡأَمۡرُ إِلَيۡكِ فَٱنظُرِي مَاذَا تَأۡمُرِينَ﴾ [النمل: ٣٣].

ثالثًا: اللطف بالمُستَفتِي

لَمّا كان المُستَفتِي بحاجة لمَن يعطيه الجواب لِما استفتى عنه، والبيان لِما غمض عليه بأسلوب يريح النفس، ويُطَمئن البال، كان لزامًا على المُفتي وهو يحقق هذه الحاجة للمستفتي أن يُبيِّن الحكم ويُجلِّيَه بحسن الجواب، ولطيف الأسلوب، وجميل العبارة مع إبداء اهتمامه بما استُفتِيَ عنه، وهذا أمرٌ نستشعره ونستشفه مما حكاه الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام للسجينين معه عندما طلبا تأويل رؤيتيهما فقال لهما: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ﴾ مرتين، أولاهما: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]، والثانية: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ وَأَمَّا ٱلۡأٓخَرُ فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ

مِن رَّأۡسِهِۦۖ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾ [يوسف: ٤١]، فاستخدم صيغة النداء البعيد «يا» للقريب[٦١]. وهذا الأسلوب فيه نوع من التحبُّب والتلطُّف في الجواب، وتقريب نَفسيّة المُستَفتِي من المُفتِي؛ لإشعاره بأنّ أمره ذو أهمية، وأنّ المُفتي لا يُقصِّر في بذل الجهد من إيجاد حل لِما استفتى عنه[٦٢]. وذلك فيه عَون لتفهيم المُستَفتي والرفق به، وبخاصة إذا كان قاصر الفهم حاملًا نفسه «المُفتي» على الصبر لتَفَهُّم قضية الاستفتاء[٦٣].

فأداء المُفتي المتمحور بشخصية يوسف عليه السلام كما صَوَّرَته سورة يوسف كان مُنصبًّا على مِحور صِدقِه وتذكير صاحبيه في السجن بالمواقف السابقة ذات العلاقة؛ إذ نبّأهما بما يأتيهما من طعام، ثم عرض رسالته الإيمانية ـ وهي موطن صِدقهِ ـ وهما في موقف يتابعان باهتمام كل ما يقوله؛ إذ هما في مكانة أدعى للاستجابة، وبعد أن فَرَغ من تثبيت نفسه سواء في الصدق أو التبليغ شَرَع في إبانة وتفسير الرؤيا. «وهو بهذا يؤسس منهجًا دعويًّا في استثمار المفتي لحاجة المُستَفتي؛ لعرض أفكار تتسم بالشمول في تحقيق مصلحة عامة. فانتقل بهما من بؤرة حاجته لعرض قضيته الإيمانية إلى حاجتهما لمعرفة عَمّا استنبآ، ولم يكن ليفعل إلى ما أقدَمَ إليه إلا بعدَ أن رأى أنهم في رَحابةٍ وسَعةٍ اجتماعية تجعل الحديث فيما بينهم في مقام التصديق والأخذ منه»[٦٤].

رابعًا: العناية بجواب المُستَفتي

يتحتم على المُفتي وهو يهمُّ ببيان ما أشكَلَ على المُستَفتِي سواء أكان حُكمًا أم غيره، «إبداء اهتمامه بما استُفتِيَ عنه، وإظهار عنايته حول ما سُئل عنه، مع مراعاة استعداد مَن استفتاه على تقبل الفُتيا، آخذِين النَّظَر في واقعِ تغييرِ ما ترَّسب من زمن سَلَف إلى ما يُصلِح واقع المجتمع المسلم»[٦٥]. نجد هذا في مَعرِض استفتاء أصحاب رسول الله ﷺ في بعض ما استجدَّ من أحكام النساء لديهم، «فسألوا الرسول محمدًا ﷺ في ذلك الأمر، فتولى الله سبحانه وتعالى إعطاء الحكم بشكل مباشر عن طريق الوحي»[٦٦]. فكان طلب الاستفتاء من الرسول ﷺ نابعًا من حاجة في نفس المُستَفتي وهو الإقدام على تزويج مَن هي تحت يديه مأخوذًا بإطار شُحّ النفس، وهذا ما لا يليق أن يكون بين يدي الله تعالى ورسوله ﷺ، وربما يكون مَحض حرصهم في عَمَل ما لم يعهدوه في الإسلام، فجاءت الفُتيا من الله بنزول الآية: ﴿وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلۡوِلۡدَٰنِ وَأَن تَقُومُواْ لِلۡيَتَٰمَىٰ بِٱلۡقِسۡطِۚ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمٗا﴾ [النساء: ١٢٧].

كما أنّ الأدب في العناية بجواب المُستَفتي نتلمَّسه من قول يوسف عليه السلام للسَّجينَين معه بعد أن أوَّل رؤيتيهما: ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾ [يوسف: ٤١]، فيوسف عليه السلام استخدم الإفراد في قوله: «الأمر» على الرغم أنهما سألا عن أمرين. ومَرَدُّ ذلك أن خطاب السجينين كان بصيغة المفرد ﴿نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓ﴾ [يوسف: ٣٦]، ويعقب الزمخشري في وجهة نظر أخرى تكمن في أنّ يوسف عليه الصلاة والسلام أدرك أهمية توجيه الجواب نحو ما يهمهما، ويريدا الاطلاع عليه، فقال: «الأمر»، ولم يقل: «الأمران»؛ لأن مقصوده هو بيان عاقبة ـ وهي بصيغة المفرد ـ أمرهما الذي أُدخِلا به السجن(٦٧).

خامسًا: بيان الجواب بيانًا خاليًا من الإشكال

وهذا الأدب ظاهر في الآية: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦] التي تتحدث عن استفتاء الصحابة رضي الله عنهم عن أحكامها؛ فإنّها تُظهر عناية المولى عز وجل بما استفتى عنه الصحابةُ رضي الله عنهم رسولَ الله عليه الصلاة والسلام في الذي أشكَل حكمه عليهم، فجاءت الفُتيا بيِّنةً خاليةً من الإشكال، لا تحتمل اللَّبس: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ﴾ [النساء: ١٧٦]، وهذا يبرز كذلك من خلال إكثار عمر رضي الله عنه سؤال النبي ﷺ، وطلبه المزيد والتوضيح حول هذا الأمر. فقد أخرج الإمام مسلم في «الجامع الصحيح» عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أنّ عُمَرَ بنَ الخَطّابِ خَطَبَ يَومَ جُمُعَةٍ، فَذَكَرَ نَبِيَّ اللهِ ﷺ، وَذَكَرَ أبا بَكرٍ، ثُمَّ قالَ: إنِّي لا أدَعُ بَعدِي شَيئًا أهَمَّ عِندِي مِنَ الكَلالَةِ، ما راجَعتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ في شَيءٍ ما راجَعتُهُ في الكَلالَةِ، وَما أغلَظَ لِي في شَيءٍ ما أغلَظَ لِي فيهِ، حَتَّى طَعَنَ بِإصبَعِهِ في صَدرِي وَقالَ: «يا عُمَرُ، ألا تكفيكَ آيَةُ الصَّيفِ الَّتِي في آخِرِ سُورَةِ النِّساءِ؟»(٦٨). وموضع الشاهد من الرواية الذي يدل على شدة العناية بأمر الفُتيا بشأن الكلالة هو تأكيد عمر رضي الله عنه أنّه ما زال في ذكر أمرها بقوله: إنِّي لا أدَعُ بَعدِي شَيئًا أهَمَّ عِندِي مِنَ الكَلالَةِ. ويُظهر جوابُ النبي محمد ﷺ: «ألا تكفيكَ آيَةُ الصَّيفِ الَّتِي في آخِرِ سُورَةِ النِّساءِ؟». وُجُوبَ الاعتناء بالاستنباط من النص الذي أفتى الله تعالى فيه، وهذا فيه تعليم أن فُتيا الله عزَّ وجلَّ فيها غِنًى عن فُتيا غيره(٦٩).

كما أننا نستشعر هذا الأدب من جواب يوسف عليه السلام على استفتاء الساقي حول رؤيا الملك:

﴿أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖ﴾، فالجواب والردُّ من يوسف عليه السلام كان بيِّنًا خاليًا من الإجمال والإشكال: ﴿تَزۡرَعُونَ سَبۡعَ

سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأۡكُلُونَ * ثُمَّ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ سَبۡعٞ شِدَادٞ يَأۡكُلۡنَ مَا قَدَّمۡتُمۡ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحۡصِنُونَ﴾ [يوسف: ٤٧، ٤٨] بهذا يكون يوسف عليه الصلاة والسلام قد فسَّر رؤيا الملك وأجاب عن استفتائه، ولكنه لا يكتفي بذلك، بل يزيدها وضوحًا بأن يُقدِّم بيانًا لم يَرِد في رؤيا الملك، وهذا من وضوح الرؤيا لدى يوسف عليه السلام: ﴿ثُمَّ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ عَامٞ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعۡصِرُونَ﴾ [يوسف: ٤٩].

سادسًا: إذا اجتمعت لدي المُفتِي أكثر من فتوى يقدم الأسبق فالأسبق

وهذا الأدب نستقيه ونستخلصه من قصة يوسف عليه الصلاة والسلم في تأويل رؤيتَي السجينَين، فقد رتَّب الجواب لرؤيا كل واحد منهما حسب ترتيب طلب التأويل.

يقول تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ وَقَالَ ٱلۡأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [يوسف: ٣٦]. فقد جاءت الفُتيا على لسان يوسف عليه الصلاة والسلام تراعي الترتيب: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ وَأَمَّا ٱلۡأٓخَرُ فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦۚ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾ [يوسف: ٣٩]. والفُتيا ﴿أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗا﴾ [يوسف: ٣٩]، جوابٌ عن: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗا﴾ [يوسف: ٣٦]، والفُتيا: ﴿فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦ﴾ [يوسف: ٣٩]، جواب عن: ﴿أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُ﴾ [يوسف: ٣٦].

المطلب الثالث: آداب المستفتي

إذا وجب على المفتي الأدب في اشتغاله بالفُتيا، فإن من الأهمية بمكان أن يَتحلَّى المستفتي بآداب الفُتيا وأخلاقها أيضًا؛ كونه هو الركن الثانيَ فيها بعد المفتي، ومن آدابه:

أولًا: التأدب مع الله تعالى

ومعنى هذا الأدب ألا يتعبد المرء ربَّه عزَّ وجلَّ بأمر يجهل حُكمه، وألا يُقدِم على فعل أو تصرف قد خفي عليه حُكم الله فيه. فكان لزامًا على مَن كان هكذا أن يستفتي مَن حَباهُ الله تعالى أهلية استنباط الأحكام، وهيَّأه لمقام إفتاء الناس.

وألزم الله تعالى عباده بسؤال أهل العلم عَمّا يجهلونه من قبل أن يبدأ التشريع، وذلك في مرحلة ما قبل الهجرة فأمرهم بـ ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، و«أهلُ الذِّكر هم مَن أُوتوا فَهمًا وقُدرة على الاستنباط من النصوص»(٧٠).

وهذا الأدب مع الله تبارك وتعالى يدل عليه ما دلَّنا على وجوب أدب المستفتي مع الله تعالى، وهو قوله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٢٧].

«فالصحابة رضي الله عنهم كانت تعتريهم في كل تصرفاتهم بالنسبة للمرأة حَيرة، وهي هل ينفذون ما كانوا عليه من حُكم جاهلي أو للإسلام في كل أمر من هذه الأمور حكم غير ذلك يجب رعايته؟ فكثرت استفتاءاتهم وأسئلتهم لرسول عليه الصلاة والسلام حتى أفتاهم الله تعالى»[٧١].

ثم إنّ آية الكلالة التي في آخِر النساء دالّة على هذا الأدب، فالله تعالى قد أفتى الصحابة رضي الله عنهم عن شأن الكلالة في أول النساء في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢]، ولكن صورة من الكلالة قد غَمَضت عليهم[٧٢] فلم يسكتوا عنها؛ ليَتصرَّفوا بها بمحض رأيهم الشخصي لأجل فُتيا الله تعالى السابقة في الكلالة، بل استفتوا عنها رسول الله عليه الصلاة والسلام، فأفتاهم الله تعالى بذلك، فقال: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦].

وحينما يُصرِّح الله تعالى بذكر اسمه مرتين: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾ فيما أفتاه به بشأن النساء والكلالة، فإن من تمام الأدب العمل بفُتياه عزَّ وجلَّ بعد العلم بها «حيث أسند الإفتاء ـ الذي هو بيان المبهم، وتوضيح المُشكِل ـ إليه تعالى فيما هو من عظائم الأمور التي يجب مراعاتها، والمحافظة عليها»[٧٣].

ثانيًا: التأدب مع المُفتي

إنّ مُجمَل حال المُستَفتي نحو المُفتي مُنطبعٌ بتكريمه ومُخاطبته بألفاظ تقع في النفس موقع التكرُّم في إبداء الفُتيا من قِبَل المُفتي، فهي أحرى بالأخذ؛ لأنها نابعة من نفس طيبة، وهذا ما نلحظه من تأدُّب الساقي عندما أتى يوسف عليه السلام، فخاطبه بلقب كريم ﴿أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ﴾ [يوسف: ٤٦] يَستَجِزُّ من خلالها الإجابة، «وكان ذلك نابعًا عن معرفته بأحواله وصدق تأويله وهو سجين لا يملك من أمره شيئًا»[٧٤]. فكانت الآية: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ

أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖ لَّعَلِّيٓ أَرۡجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٦] محل استدلال الألوسي على أنّ المُستفتي ينبغي أن يُعظّم المُفتي»[٧٥]. ولم يكتفِ الساقي بإجمال طلبه المتمثل بألفاظ التكريم، بل اختتم خطابه بأسلوب الرجاء ﴿لَّعَلِّيٓ أَرۡجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾، فاستخدام أداة الترجي «لعل» مؤملًا أخذ الفُتيا والرجوع بها إلى الناس، ولكنه كان مُحتاطًا محترزًا في أمر الفُتيا، وهذا من مؤشر تكرار أداة الترجي[٧٦]. وكان ذلك بعد أن خَبَره في موقف سابق استفاد منه السجينان في مخاطبة يوسف عليه السلام بوصفه: ﴿إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ في معرفة أمرِ ما رَأيا في المنام[٧٧].

وفي خاتمة رؤيا ملك مصر بعد أن أخبره الساقي بإفتاء يوسف عليه السلام في رؤياه قال الملك: ﴿ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ أَسۡتَخۡلِصۡهُ لِنَفۡسِيۖ﴾ [يوسف: ٥٤]، بعد أن قال أول مرة لَمّا نبّأه الساقي بِفُتيا «تأويل» يوسف عليه السلام في رؤياه، فقال: ﴿ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ﴾ [يوسف:٥٠]، وهذا يَشِي ويدل على قضية تكريم أهل الفُتيا، وإجلال محلهم، وتكريمهم ورفع قدرهم[٧٨].

ثالثًا: حُسنُ الإقبال على المُفتي

وهذا الأدب نلحظه بشكل بَيِّن في موقفين، وكلا الموقفين ورد فيهما لفظ «أفتُونِي»، وتمثل حسن الإقبال بأمرين:

١ـ استخدام صيغة النداء للبعيد «يا» للقريب، وفي مثل هذا فيه نوع من التلطف في الخطاب.

٢ـ المخاطبة بوصف «الملأ» في كلا الموقفين، والملأ هم «جماعة يجتمعون على رأي، فيملؤون العيون رواءً ومنظرًا، والنُّفوس بهاءً وجلالًا»[٧٩]

والموقف الأول مُتَمثِّل في حُسن أداء تقديم ملك مصر لرؤياه مخاطبًا أهل مجلسه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ أَفۡتُونِي﴾ في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٞ وَسَبۡعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضۡرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَايَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣]. والثاني يَتمثَّل في موقف ملكة سبأ حينما جمعت أعيان مَملكتِها لمشاورتهم بشأن كتاب نبي الله سليمان عليه الصلاة والسلام قائلةً لهم مستخدمة الأسلوبَ نفسه الوارد في مخاطبة ملك للملأ من قومه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢].

رابعًا: أن يكون مَن يَستفتيهِ أعلم منه في موضوع الفُتيا.

وهذا ما أشارت إليه نهاية الآية في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٞ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٞ سَادِسُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ رَجۡمَۢا بِٱلۡغَيۡبِۖ وَيَقُولُونَ سَبۡعَةٞ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءٗ ظَٰهِرٗا وَلَا تَسۡتَفۡتِ فِيهِم مِّنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٢٢]، فالنهي عن الاستفتاء جاء بعد النهي عن الجدال في شأن عدد أصحاب الكهف؛ تعليمًا وتوجيهًا وإرشادًا للرسول ﷺ في أن العلم بذلك مردُّه إلى الله تعالى، مع الإشارة إلى أن الله عزَّ وجلَّ مَنَّ ببعض علمه اللَّدُنِّي على من شاء ﴿مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞ﴾، ونستدل من عبارة النهي على أن المُفتي يجب أن يكون أعلم من المُستَفتي؛ «لأنّ فيما قَصَّه الله تعالى عليه في ذلك ما يُغنيه عن سؤال مَن لا عِلم يقيني له بهذا الأمر»[٨٠]، مع ما في هذا الاستفتاء من «استخبار حول أمر لا جدوى منه»[٨١].

وهذا يدلل عليه أيضًا فهم دلالة «يَستَفتُونَكَ» في آيتي النساء؛ لأنه قد وقع الاستفتاء من الصحابة لرسول الله عليه الصلاة والسلام في بعض ما أشكَل عليهم من أحكام النساء والكلالة في التركة، فكان لزامًا على المسلمين أن يكون مرجعهم في الفُتيا العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، والموقِّعون عن الله تعالى. وهذا هو البُعد الحضاري والأخلاقي في العَلاقة بين المسلم والعالِم، أي بين المستفتي والمفتي، وهي عَلاقة قائمة ما دام أن المستفتي لا يملك القدرة على استنباط الحكم فيما غَمَض عليه، فيلجأ في ذلك للمفتي.

الخاتمة
النتائج والتوصيات

توصَّل البحث إلى النتائج الآتية:

أولًا: الفُتيا لفظٌ مُشترَكٌ تَدُل في أصل وضعها على تَبيين المُشكِل، وتوضيح المُبهَم، وبالرغم من تعدُّد اشتقاقاتها في القُرآن الكريم فإنها لم تخرج عن أصل هذا الاستخدام، مع ما يدل أيضًا على سَعة لُغة القرآن في مفرداته في الدلالة على المعاني.

ثانيًا: لم ترد لفظة الفُتيا في القُرآن الكريم، وإنما وَرَد لها سبعة اشتقاقات، جاءت في القِسمين المكي والمدني في دلالتين: اللغوية ـ وهي الأكثر استخدامًا ـ حيث استُخدمت في القسم المكي فقط، وتعلَّقت بالشورى والرأي فيما هو مُشكِل، وتبيين ما أشكَلَ من الرؤى، وفي الجدل والمُحاجّة، وفي القسم المدني تَعلَّقت بالدلالة الشرعية. وعلى الرغم من وجود هاتين الدلالتين فإنه لُوحظ تأصيل القرآن الكريم لآداب الفُتيا في آياتهما باستثناء ما ورد في صيغة «فاستَفتِهِم» المُتعلِّقة بمُحاجّة المخالفين ومجادلتِهم.

ثالثًا: القرآن الكريم هو المصدر الأول في التأصيل لمعالم الخير، وأصول الهدى، وقواعد الفلاح، وتأصيلاته في الآيات التي ذكرت اشتقاقات لفظة الفُتيا إشارة إلى السمة الحضارية التي ميَّز القرآن الكريم الأمة بها عن غيرها في أمورها العلمية والعمليّة.

رابعًا: التأدُّب مع الله تعالى هو الأدب الأعظم في آداب الفُتيا، وهو ما يشترك فيه المُفتِي والمُستَفتِي.

خامسًا: ورود الدَّلالة على آداب الفُتيا في اشتقاقات لفظة الفُتيا في القرآن الكريم في سورة يوسف أكثر من غيرها سببه أن ثلاثًا من صِيَغ اشتقاقات لفظة الفُتيا وردت في السورة، ثم ورود الآيات الكريمة التي جاءت فيها تلك الاشتقاقات في مَرحَلة الدعوة من حياة يوسف عليه السلام حيث الاتصال مع الآخَرين في جوانب حياتهم.

سادسًا: الأخلاق جانب عظيم في الإسلام، ويتقرَّر شأوها، وتتأكَّد رُتبتها عندما تتعلَّق بالعلم الذي هو في مقام التوقيع عن الله تعالى، وهو «الفُتيا».

سابعًا: الحاجة لأن يجمع المُفتِي بين الجانبَين العلمي والمسلكي للتصدي للفُتيا، فحتى تؤدي مهمتها لا بدَّ وأن يجمع المُفتِي بين الأهلية والكفاية لها مع آدابها وأخلاقها.

ثامنًا: من المُهِمّ المعرفة النظرية بالآداب اللازمة للمفتي والمستفتي، ولكن الأهم من ذلك هو العمل بهذه الآداب من الطرفين.

ويوصي البحث بما يأتي:

أولًا: تشجيع الدراسات التي تُعنى بالتأصيلات القرآنية.

ثانيًا: أن تقوم المؤسسات المَعنيّة بتأهيل المفتين بوضع برامج تدريبية تضمن التأهيل العلمي الأكاديمي، والإعداد التهذيبي، مع العمل ببرامج متابعة لتقويم الأداء في ضوء معايير مناسبة.

ثالثًا: أن تقوم المؤسسات العلمية والوعظية ـ الحكومية والخاصة ـ بدورها في تبصير الناس بالآداب العمليّة للفُتيا.

رابعًا: دراسة موضوع أخلاقيات المَهنة والعمل في ضوء آيات القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

ـ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن محمد (ت٥٩٧هـ= ١٢٠١م)، **تعظيم الفُتيا**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، عمان، الدار الأثرية، ٢٠٠٦م، ط٢.

ـ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت٦٤٣هـ= ١٢٤٥م)، **أدب المُفتي والمُستَفتي**، دراسة وتحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الرياض، المدينة المنورة، عالم الكتب، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٦، ط١.

ـ ابن حبان، محمد أبو حاتم التميمي البستي (ت٣٥٤هـ= ٩٦٥م)، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ، ط٢.

ـ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ= ١٤٤٩م)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، د. ط.

ـ ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت٤٥٨هـ= ١٠٦٦م)، **المخصص**، تحقيق: خليل جفال بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م، ط١.

ـ ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ= ١٩٧٣م)، **التحرير والتنوير**، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م، ط١.

ـ ابن فارس، أحمد (ت٣٩٥هـ= ١٠٠٤م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر، دار الفكر، ١٩٧٩م، د. ط.

ـ ابن قيم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ=١٣٥٠م)، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، د. ط.

ـ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت٧٤٤هـ= ١٣٧٣م)، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٦م، ط٥.

ـ ابن منظور، محمد بن مكرم (ت٧١١هـ= ١٣١١م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، د. ط.

ـ أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت٩٨٢هـ=١٥٧٤م)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ط١.

ـ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ= ١٣٤٤م)، **البحر المحيط**، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٥م، د. ط.

ـ أبو زهرة، محمد (ت١٣٩٤هـ= ١٩٧٤م)، **زهرة التفاسير**، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ط.

ـ أبو شقرة، محمد، **الفُتيا ومناهج الإفتاء «بحث أصولي»**، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، **١٩٧٦**م، ط١.

ـ أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت**٣٩٥**هـ= **١٠٠٤**م)، **الفروق اللغوية**، حققه وعلَّق عليه: محمد إبراهيم سليم، القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د. ط.

ـ الأحمد نكري، عبد ربّ النبي بن عبد ربّ الرسول (توفي بعد **١١٧٣**هـ = بعد **١٧٥٩**م)، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرَّب عبارته الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية، **٢٠٠٠**م، ط١.

ـ الألوسي، محمود بن عبد الله (ت**١٣٤٢**هـ= **١٩٢٤**م)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، **١٤١٥**هـ، ط١.

ـ ابن الحجاج القشيري النيسابوري، مسلم (ت**٢٦١**هـ= **٨٧٥**م)، **الجامع الصحيح**، بيروت، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، د. ط.

ـ الترمذي، محمد بن عيسى (ت**٢٧٩**هـ= **٨٩٢**م)، **السُّنن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخَرين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، **٢٠٠٤**م، ط٢.

ـ الجرجاني، علي بن محمد (ت**٧١٦**هـ= **١٤١٣**م)، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، **١٤٠٥**هـ، ط١.

ـ الجزائري، أبو بكر (ت**١٤٣٩**هـ= **٢٠١٨**م)، **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، **١٩٩٧**م، ط٣.

ـ الحراني، أحمد بن حمدان (ت**٦٩٥**هـ= **١٢٩٦**م)، **صفة الفتوى والمُفتِي والمُستَفتِي**، خرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، دمشق، المكتب الإسلامي، **١٣٨٠**هـ، ط١.

ـ دوزي، رينهارت، **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمد سليم النعيمي، مراجعة: جمال الخياط، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، **١٩٩٧**م، ط١.

ـ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت**٥٠٢**هـ=**١١٠٨**م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق، بيروت، دار العلم، الدار الشامية، **١٤١٢**هـ، ط١.

ـ رضا، محمد رشيد (ت**١٣٥٤**هـ= **١٩٣٥**م)، **تفسير القرآن الحكيم «المنار»**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، **١٩٩٠**م، د. ط.

ـ الزبيدي، محمد مرتضى (ت**١٢٠٥**هـ=**١٧٩٠**م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، اعتنى به ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل وكريم سيِّد، بيروت، دار الكتب العلمية، **٢٠٠٧**م، ط١.

ـ الزمخشري، محمود بن عمر (ت**٥٣٨**هـ=**١١٤٤**م)، **أساس البلاغة**، بيروت، دار صادر، **١٩٧٩**م، د. ط.

ـ **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. مصر، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ط.

ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٧م، ط١.

ـ السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت١٣٧٦هـ= ١٩٥٧م)، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ط١.

ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ= ١٥٠٥م)، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبد العال مكرم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، ط١.

ـ الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ= ١٣٨٨م)، **الموافقات**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٧م، ط١.

ـ **فتاوى الإمام الشاطبي**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، تونس، مطبعة الكواكب، ١٩٨٥م، ط٢.

ـ الشعراوي، محمد متولي (ت١٤١٩هـ= ١٩٩٨م)، **تفسير الشعراوي**، مراجعة: أحمد هاشم، القاهرة، أخبار اليوم، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، ١٩٩١م، د. ط.

ـ عباس، فضل حسن (ت ١٤٣٢هـ= ٢٠١١م)، **البلاغة فنونها وأفنانها «علم المعاني»**، عمان، دار الفرقان، ١٩٩٧م، ط٤.

ـ الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ=١٢١٠م)، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ط١.

ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ=٧٨٦م)، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت، دار ومكتبة الهلال، د. ط.

ـ الفيروز آبادي، إبراهيم بن علي (ت٨١٧هـ= ١٤١٤م)، **القاموس المحيط**، بيروت، دار الريان، ١٩٨٧م، ط٢.

ـ القرافي، أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ=١٢٨٥م)، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، طبعته وأخرجته دار البشائر الإسلامية ببيروت، ١٩٩٥م، ط٢.

ـ **كتاب الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج، وعلي جمعة محمد، القاهرة، دار السلام، ١٤٢٠هـ، ط١.

ـ القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر(ت٦٧١هـ= ١٢٧٣م)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، د. ط.

ـ قطب، سيد (ت١٣٨٥هـ= ١٩٦٦م)، **في ظلال القرآن**، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ١٩٩٢م، ط١٧.

ـ القِنّوجي، صدِّيق بن حسن (ت١٣٠٧هـ= ١٨٨٩م)، **فتح البيان في مقاصد القرآن**، القاهرة، مطبعة العاصمة، د. ط.

ـ الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى (ت١٠٩٤هـ= ١٦٨٣م)، **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م، ط٢.

ـ الماوردي، علي بن محمد (ت٤٥٠هـ= ١٠٥٨م)، **النكت والعيون**، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط.

ـ النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٧هـ= ١٢٧٨م)، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٨هـ، ط١.

ـ **المجموع شرح المهذّب**، المدينة المنورة، المكتبة السَّلفية، د. ط.

ـ **شرح النووي على صحيح مسلم**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، **١٣٩٢**هـ، ط٢.

الهوامش

(١) يُنظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت٦٤٣هـ= ١٢٤٥م)، **أدب المُفتي والمُستَفتي**، دراسة وتحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الرياض، المدينة المنورة ، عالم الكتب، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٦، ط١، مقدمة المحقق للكتاب ص٥-٧، وينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن محمد (ت٥٩٧هـ= ١٢٠١م)، **تعظيم الفُتيا**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، عمان، الدار الأثرية، ٢٠٠٦م، ط٢، مقدمة المحقق للكتاب ص٦-٢١.

(٢) حسين، محمد أحمد، **الأسلوب القرآني وأثره في ضبط الفتوى**، مجلة كلية التربية الأساسية، المجلد ٢٧، العدد ١١٠، السنة ٢٠٢١م، ص١١٩١-١١٩٧.

(٣) الفيروز آبادي، إبراهيم بن علي (ت٨١٧هـ= ١٤١٤م)، **القاموس المحيط**، بيروت، دار الريان، ١٩٨٧م، ط٢، ص١٧٠٢.

(٤) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت٧١١هـ= ١٣١١م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، د.ط، (١٥: ١٤٥).

(٥) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت٥٠٢هـ= ١١٠٨م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داؤدي، دمشق، بيروت، دار العلم ـ الدار الشامية، ١٤١٢هـ، ط١، ص٦٢٥.

(٦) الزبيدي، محمد مرتضى (ت١٢٠٥هـ= ١٧٩٠م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، اعتنى به ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل وكريم سيّد، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ط١، (٣٩: ١٠٢).

(٧) الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ= ١١٤٤م)، **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. مصر، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ط، (٣: ٨٧).

(٨) دوزي، رينهارت، **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمد سليم النعيمي، مراجعة: جمال الخياط، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، ١٩٩٧م، ط١، (٨: ١٩).

(٩) ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت٤٥٨هـ= ١٠٦٦م)، **المخصص**، تحقيق: خليل جفال بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م، ط١، (٤: ٤٥٨).

(١٠) أبو شقرة، محمد، **الفُتيا ومناهج الإفتاء «بحث أصولي»**، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٧٦م، ط١، ص٧ بتصرف قليل.

(١١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ= ٧٨٦م)، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت، دار ومكتبة الهلال، د. ط، (٨: ١٣٧).

(١٢) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ= ١٤٤٩م)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، د. ط، (٨: ٢٦٥).

(١٣) لعل صاحب هذا التعريف قد قصد أنها تتعلق بما كان مبهمًا من الأمور؛ كونها هي البيان لهذا المبهم.

(١٤) الأحمد نكري، عبد ربّ النبي بن عبد ربّ الرسول (ت بعد ١١٧٣هـ= بعد ١٧٥٩م)، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرَّب عبارته الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ط١، (٣: ١٢).

(١٥) ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ= ١٩٧٣م)، **التحرير والتنوير**، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م، ط١، (٢٣: ٩٤).

(١٦) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ= ١٣٨٨م)، **فتاوى الإمام الشاطبي**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، تونس، مطبعة الكواكب، ١٩٨٥م، ط٢، ص٦٨.

(١٧) القرافي، أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ= ١٢٨٥م)، **كتاب الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج، وعلي جمعة محمد، القاهرة، دار السلام، ١٤٢٠هـ، ط١، (٤: ١١٨٠).

(١٨) الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ= ١١٤٤م)، **أساس البلاغة**، بيروت، دار صادر، ١٩٧٩م، د. ط، ص٢٨١.

(١٩) الجرجاني، علي بن محمد (ت٧١٦هـ= ١٤١٣م)، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، ط١، ص٤٣٧.

(٢٠) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٣٣٠.

(٢١) كثيرة هي صيغ السؤال التي استُعمِلت في القرآن الكريم، وهي في مجموعها ثلاث وخمسون صيغة، أكثرها استُعمِل في القرآن المكي وفي الموضوعات التي تَحدَّث عنها. وجاءت صيغ للسؤال انفرد بها القرآن المكي، وصيغ كذلك تفرَّد بها القرآن المدني، ووردت صيغ جاءت في القسمين، وكانت صيغة «يَسأَلُونَكَ» أكثر صيغة تكررت في القسمين المكي والمدني، وبمجموع خمس عشرة مرة، منها ست مرات في القرآن المكي لم تتعلق بالأحكام الشرعية، وإنما بالسؤال عن الساعة والرُّوح وذي القرنين والجبال، بينما استُخدِم التعبير نفسه تسع مرات في القسم المدني، كلها وردت في أحكام شرعية. واشتقاقات لفظة «الفُتيا» كان ورودها إحدى عشرة مرة بإحصاء الألفاظ المكررة، وسبع مرات من غير المكررة. واستُخدِم منها في القرآن المدني صيغتان أربع مرات مع المكرر، حيث استُعمِل التعبير «يَستَفتُونَكَ» مرتين؛ مرة بالواو، ومرة بدونها، و«يُفتِيكُم» مرتين كذلك.

(٢٢) وردت جميع الآيات القرآنية التي تضمَّنت اشتقاقات لفظة «الفُتيا» في القرآن الكريم في هذا البحث ص١٠-١١.

(٢٣) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت٣٩٥هـ= ١٠٠٤م)، **الفروق اللغوية**، حقَّقه وعلَّق عليه: محمد إبراهيم سليم، القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د. ط، ص٦٥.

(٢٤) الأشقر، **الفُتيا ومناهج الإفتاء**، ص٨.

(٢٥) ينظر: الشعراوي، محمد متولي (ت١٤١٩هـ= ١٩٩٨م)، **تفسير الشعراوي**، مراجعة: أحمد هاشم، القاهرة، أخبار اليوم، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، ١٩٩١م، د. ط، (١٢: ٢٦٧٥) بتصرف.

(٢٦) رضا، محمد رشيد (ت١٣٥٤هـ= ١٩٣٥م)، **تفسير القرآن الحكيم «المنار»**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، د. ط، (١٢: ٢٥٧).

(٢٧) ابن فارس، أحمد (ت٣٩٥هـ= ١٠٠٤م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر، دار الفكر، ١٩٧٩م، د. ط، (٥: ٩٩).

(٢٨) الجرجاني، **التعريفات**، ص٢٢٥-٢٢٦.

(٢٩) الأشقر، **الفُتيا ومناهج الإفتاء**، ص٧.

(٣٠) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٢٤٨.

(٣١) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى (ت١٠٩٤هـ= ١٦٨٣م)، **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م، ط٢، ص٧٠٥.

(٣٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (١٧: ٨٥).

(٣٣) **التحرير والتنوير** (٢٣: ١٣٥).

(٣٤) ينظر: الأشقر، **الفُتيا ومناهج الإفتاء**، ص١١-١٢.

(٣٥) القرافي، أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ= ١٢٨٥م)، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، طبعته وأخرجته دار البشائر الإسلامية ببيروت، ١٩٩٥م، ط٢، ص٤٦ بتصرف، وينظر: ابن قيم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ= ١٣٥٠م)، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، د.ط، (١: ٣٦)، وينظر: الشاطبي، **فتاوى الإمام الشاطبي**، ص٧٠-٧١.

(٣٦) ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٢٣: ١٣)، والشاطبي، **فتاوى الإمام الشاطبي** ص٦٨، والأشقر، **الفُتيا ومناهج الإفتاء**، ص١١.

(٣٧) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام** ص٥٦.

(٣٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (٢٣: ١٣٤).

(٣٩) ينظر: عباس، فضل حسن (ت١٤٣٢هـ= ٢٠١١م)، **البلاغة فنونها وأفنانها «علم المعاني»**، عمان، دار الفرقان، ١٩٩٧م، ط٤، ص٩٢.

(٤٠) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين** (١: ١٠) بتصرف.

(٤١) ينظر: الجزائري، أبو بكر (ت١٤٣٩هـ= ٢٠١٨م)، **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٧م، ط٣، (٤: ٤٥٣).

(٤٢) ينظر: الماوردي، علي بن محمد (ت٤٥٠هـ= ١٠٥٨م)، **النكت والعيون**، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، (٣: ٤٥٩).

(٤٣) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (١: ١١).

(٤٤) ينظر: ابن الصلاح، **أدب المُفتي والمُستَفتي**، ص٧٢، والنووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٧هـ= ١٢٧٨م)، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٨هـ، ط١، ص١، وابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (١: ١٠).

(٤٥) الحراني، أحمد بن حمدان (ت٦٩٥هـ= ١٢٩٦م)، **صفة الفتوى والمُفتِي والمُستَفتِي**، خرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٣٨٠هـ، ط١، ص٤.

(٤٦) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ= ١٣٨٨م)، **الموافقات**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٧م، ط١، (٥: ٢٥٣).

(٤٧) أخرجه الترمذي في **السنن**، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم ٢٦٨٢. قال أبو عيسى (أي: الترمذي): «ولا نعرف هذا الحديث إلا من حديث عاصم بن رجاء بن حَيوة، وليس هو عندي بمُتَّصل، هكذا حدثنا محمود بن خِدَاش بهذا الإسناد. وإنّما يُروَى هذا الحديث عن عاصم بن رجاء بن حَيوة، عن الوليد بن جميل، عن كثير بن قيس، عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ، وهذا أصحُّ من حديث محمود بن خداش، ورأي محمد بن إسماعيل هذا أصح» الترمذي، محمد بن عيسى (ت٢٧٩هـ= ٨٩٢م)، **السّنن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخَرين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤م، ط٢، (٥: ٤٨). ورواه ابن حبان في «صحيحه» في كتاب العلم، باب الزجر عن كتبة المرء السنن مخافة أن يتكل عليها دون الحفظ لها، حديث رقم ٨٨.

(٤٨) أركان الشيء: عناصره وأطرافه التي لا يقوم إلا بها. قال الجرجاني في تعريف الركن: «ركن الشيء لغة: جانبُه القوي، فيكون عَينَه، وفي الاصطلاح: ما يقوم به ذلك الشيء». الجرجاني، **التعريفات**، ص١٤٩.

(٤٩) الأحمد نكري، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، (٣: ١٢) بتصرف.

(٥٠) النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٧هـ= ١٢٧٨م)، **المجموع شرح المُهذَّب**، المدينة المنورة، المكتبة السَّلفية، د.ط، (١: ٥٤).

(٥١) ابن حمدان الحراني، **صفة الفتوى والمُفتِي والمُستَفتِي**، ص٤ وما بعدها.

(٥٢) ابن الصلاح، **أدب المُفتي والمُستَفتي**، ص١٣٤ وما بعدها.

(٥٣) ابن حمدان الحراني، **صفة الفتوى والمُفتي والمُستَفتي**، ص١٣ وما بعدها.

(٥٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (٢٣: ١٦)، (٢٣: ٨٩).

(٥٥) الأشقر، **الفُتيا ومناهج الإفتاء**، ص٦٤.

(٥٦) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (١: ١١).

(٥٧) أخرجه مسلم في «**الجامع الصحيح**»، كتاب الفرائض، باب ميراث الكلالة، حديث رقم ٤٢٣٥.

(٥٨) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (١: ٣٨).

(٥٩) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، (١١: ٦٩٧٠) بتصرف.

(٦٠) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت٦٧١هـ= ١٢٧٣م)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، د. ط، (١٣: ١٩٤).

(٦١) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ= ١٥٠٥م)، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبد العال مكرم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، ط١، (٣: ٣٣)، وعباس، فضل حسن، **البلاغة فنونها وأفنانها «علم المعاني»**، ص١٦٣-١٦٤.

(٦٢) ينظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ= ١٣٤٤م)، **البحر المحيط**، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٥م، د. ط، (٣: ٣٠٤).

(٦٣) النووي، **المجموع شرح المهذب**، (١: ٧٩).

(٦٤) قطب، سيد (ت ١٣٨٥هـ= ١٩٦٦م)، **في ظلال القرآن**، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ١٩٩٢م، ط١٧، (٤: ١٩٨٨).

(٦٥) ينظر: قطب، **في ظلال القرآن**، (٥: ص٦٦، ٧٦٧) وأبو زهرة، محمد (ت١٣٩٤هـ= ١٩٧٤م)، **زهرة التفاسير**، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ط، (٤: ٨٧٧).

(٦٦) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، (٥: ٤٠٢).

(٦٧) الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ= ١١٤٤م)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٧م، ط١، (٢: ٣٢٠).

(٦٨) أخرجه مسلم في «**الجامع الصحيح**»، كتاب الفرائض، باب ميراث الكلالة، حديث رقم ٤٢٣٥.

(٦٩) النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٧هـ= ١٢٧٨م)، **شرح النووي على صحيح مسلم**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ط٢، (١١: ٥٧).

(٧٠) الألوسي، محمود بن عبد الله (ت١٣٤٢هـ= ١٩٢٤م)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ط١، (٧: ٣٨٨).

(٧١) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، (٤: ١٨٧٧).

(٧٢) وهي الصورة المتعلقة بالإخوة الأشقاء أو الذين هم للأب، ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٤: ٣٤٢)، وينظر كذلك: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت١٣٧٦هـ= ١٩٥٧م)، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ط١، (١: ١٦٨).

(٧٣) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت٩٨٢هـ= ١٥٧٤م)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ط١، (٢: ٢٣٨) بتصرف.

(٧٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (١٢: ٧٢).

(٧٥) الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** (٦: ٤٤٣).

(٧٦) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل** (٢: ٣٢٤).

(٧٧) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت٧٤٤هـ= ١٣٧٣م)، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٦م، ط٥، (٢: ٢٥٩).

(٧٨) ينظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ= ١٢١٠م)، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ط١، (١٨: ١٢١).

(٧٩) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٧٧٦.

(٨٠) القنوجي، صدّيق بن حسن (ت١٣٠٧هـ= ١٨٨٩م)، **فتح البيان في مقاصد القرآن**، القاهرة، مطبعة العاصمة، د. ط، (٥: ٤٤).

(٨١) ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (١٥: ٤٦).

ترجمة ألفاظ (الطلاق والفراق والسراح) الصريحة ومشتقاتها لغير العربية في المذهب الشافعي

أريج عبد الرحيم مصطفى*

تاريخ وصول البحث: ٨/ ٢/ ٢٠٢٣م تاريخ قبول البحث: ٢٧/ ٧/ ٢٠٢٣م

الملخص

تُعَدّ المسائل المتعلِّقة بالنكاح وما يتَّصل به من طلاقٍ وفسخٍ من المسائل المهمة دينيًّا ومجتمعيًّا، بل هي كذلك، ومن هذه المسائل: مسألة «ترجمة ألفاظ الطلاق إلى غير العربية»، وما تحمله هذه المسألة من أمور مهمة، خصوصًا في هذا الزمان الذي كَثُرت فيه الممارسة لكثير من الألسن غير العربية، سواءٌ كان من العرب أنفسهم الذين يتكلمون بغير لغتهم العربية أو حتى من غير العرب الذين يمارسون عباداتهم الدينية وهم باقون على لسانهم غير العربي، فجاءت هذه القضية لتناقش هذا المِحْور المهم في حياة الناس العامّة والخاصّة، وخصوصًا لدى طبقة المُفْتِين الشَّرعيِّين المُهْتمِّين بإصدار الفتوى المُستنِدة إلى النصوص الشرعية والمُسْتنبَطة منها، ممّا توصل إليه الفقهاء المجتهدون.

وهذا البحث يتناول معالِم هذه المسألة لدى فقهاء الشافعية، وقد تناول المبحث الأول مُحَدَّدات البحث ومصطلحاته، وأمّا المبحث الثاني فقد فَصَّل القول في ترجمة ألفاظ الطلاق إلى غير العربية، وقد خلص البحث إلى نتائج مهمة في موضوعه؛ منها: أن ترجمة لفظ الطلاق إلى غير العربية تقع صريحة في المذهب الشافعي؛ وذلك لشهرة استعمالها عند أهلها شُهرة استعمال أهل العربية للفظ الطلاق، وأما ترجمة مشتقات لفظ الطلاق فقد وقع الخلاف فيه، وأما ترجمة ألفاظ الفِراق والسراح ومشتقاتهما إلى غير العربية فقد وقع الخلاف فيها، فمِن الفقهاء الشافعية مَن ذهب إلى أنها تقع صريحةً كوقوع لفظ الطلاق، ومنهم مَن ذهب إلى أنها تقع كناية؛ وذلك لنُدرة استعمالها عند أهلها.

الكلمات المفتاحية: ترجمة. طلاق. فراق. سراح.

* ماجستير الفقه الشافعي وأصوله «على مشارف الرسالة»، باحثة علمية

Translating the terms (divorce, separation, and release) and their derivatives into non-Arabic in the Shafi'i school of thought

By Researcher: Areej Abdel-Rahim Mustafa

Summary

Issues related to marriage and related divorce and annulment are important religiously and socially. Among these issues: the issue of "translating the words of divorce into non-Arabic"; And what this issue bears of important matters, especially in this time when many non-Arabic tongues are practiced, whether it is from the Arabs themselves who speak a language other than their Arabic language or even from non-Arabs who practice their religious worship while remaining on their non-Arabic tongue.

This research deals with the features of this issue according to the Shafi'i jurists, and the first section dealt with the determinants and terminology of the research. As for the second topic, it detailed the saying in translating the words of divorce into non-Arabic. Such as the occurrence of the word divorce, and some of them went to the fact that it falls as a metaphor; This is because it is rarely used by its people.

Keywords: Translation, divorce, separation, release.

المقدمة

الحمدُ لله رب العالَمين، المُنعِم المُتفضِّل الذي أظهر الحقَّ وأبطل الباطل على لسان صاحب الحقيقة سيدنا محمد ﷺ، وعلى آلِه وصحبه مَن نَصَروه في إعلاء الحق وإظهاره، وعلى مَن تَبِعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

وبعد،

فقد شرع الله لعباده الطلاق، وهو إنهاء العلاقة الزوجية التي شُرِعت بمُوجَب عقد النكاح، وإنهاء العلاقة الزوجية كالنكاح لا بُدَّ فيه من لفظ يُتلَفَّظ به حتى يتم الأمر، ولكن هذه الألفاظ التي تدل على انتهاء عقد النكاح قد تكون صريحةً لا تحتاج إلى نِيّة لإيقاعها؛ كلفظ: «الطلاق، والفِراق، والسَّراح، والخُلع، والفداء»، وقد تكون كناية، بمعنى أنها تحتاج إلى نية وقصد حتى يقع الطلاق بها، وقد تكلم فقهاء الشافعية على مسألة تَتعلَّق بترجمة لفظ الطلاق إلى غير العربية، سواء كان ممَّن يتكلم العربية أو من غيره، وفَصَّلوا في بيان المسألة، وفَرَقوا بين ترجمة لفظ الطلاق وبين ترجمة لفظ الفِراق والسراح إلى غير العربية وبين مشتقاتها، وقد استعنتُ بالله في هذه الصفحات لبحث هذه المسألة، ونقل أقوال الأئمة الشافعية، وعَزو كل قول إلى قائله، ولا شكَّ أن بحث هذه المسألة في عصرنا الحاضر مهمٌّ جدًّا، لا سِيَّما وقد أصبح كثير من الناس يتكلمون بغير العربية ويتقنون غيرها من اللغات، وقد يُحوِجهم ذلك إلى التلفُّظ بألفاظ الطلاق بغير العربية بحكم لسانهم غير العربي أو حتى إرادتهم لذلك؛ إذ محل المسألة عامٌّ، سواء كان ممَّن يتكلم العربية أو ممن يتكلم بغير العربية، كما بيَّنها الفقهاء في كُتبهم، فلا بدَّ من بيان حُكم هذه المسألة وما يتعلق بها من أحكام.

مسوغات البحث:

عزمتُ البحث في هذه المسألة حين أصبح أهلُ عصرنا يتكلَّمون بلُغاتٍ شَتَّى غير العربية، ولَرُبما كانت عند البعض اللغة الأولى، ولَمّا كان بعض الناس يجد صُعوبةً في النطق بالعربية، وربما يحتاج في معاملاتِه وأحواله الشخصية إلى بيان حُكم التلفُّظ بألفاظ الطلاق بغير العربية، وما يَتبَع ذلك من الأحكام؛ استعنتُ بالله في توضيح هذه المسألة، ونَقل أقوال

أئمتنا الشافعية، ومقارنة الأقوال فيما بينها لبيان مدى أثر اختلافهم على واقع المسلمين وفتواهم الشرعية.

أهمية البحث :

تظهر أهمية البحث في:

١ـ بيان معنى «الطلاق» و«الفراق» و«السراح» ومفهوم الترجمة.

٢ـ توضيح حكم ترجمة ألفاظ الطلاق إلى غير العربية، سواء كان بلفظ الطلاق أو الفراق أو السراح أو مشتقاتها من حيث الصراحة والكناية.

٣ـ بيان أوجه الخلاف الواقع في ترجمة ألفاظ الطلاق الصريحة وأثره.

مشكلة البحث :

يأتي هذا البحث ليُبيِّن مشكلة بَحثية في هذا الصدد، ويجيب عن الأسئلة الآتية:

١ـ ما المقصود بترجمة ألفاظ الطلاق إلى غير العربية؟

٢ـ هل ترجمة ألفاظ الطلاق ومشتقاتها إلى غير العربية تقع صريحةً أو كناية؟

٣ـ هل وقع خلاف في ترجمة الطلاق ومشتقاته كما وقع في الفراق والسراح ومشتقاتهما؟ وهل الخلاف في ترجمة لفظ الطلاق معتبر؟

أهداف البحث :

يهدف هذا البحث إلى:

١ـ توضيح معنى الطلاق والفراق والسراح لغةً واصطلاحًا وبيان معنى الترجمة.

٢ـ بيان حكم ترجمة ألفاظ الطلاق ومشتقاتها إلى غير العربية.

٣ـ توضيح الخلاف في ترجمة لفظ الفراق والسراح، ومبنى هذا الخلاف في المذهب الشافعي.

منهجية البحث :

انتهج البحث في أثناء مسيره للإجابة عن الأسئلة البحثية مناهج الوصول إلى المعلومات وتصورها تصورًا صحيحًا؛ وذلك بالاستعانة بالمناهج الآتية:

ـ **المنهج الاستقرائي**: حيث قصد الباحث في بحث مسألته إلى أهم كتب الشافعية المعتمدة في المذهب واستقراء ما فيها استقراء جزئيًّا.

ـ **والمنهج الوصفي**: أرادت الباحثة عند نقل أقوال وآراء الأئمة في بعض كتبهم وصفَ ما فيها وعرضه عرضًا تقريبيًّا.

ـ **والمنهج المقارن**: فقد احتاجت الباحثة لمقارنة الأقوال في ترجمة لفظ الطلاق وترجمة لفظَي الفراق والسراح، وملاحظة أوجه الاتفاق والاختلاف بين فقهاء الشافعية.

حدود البحث :

التزمتُ في هذه الدراسة ترجمة لفظ الطلاق والفراق والسراح ومشتقاتها إلى غير العربية في المذهب الشافعي، واخترت في بحث مشتقات ألفاظ الطلاق نماذج هي: «طلَّقتُكِ، أنتِ طالق، وفارقتُكِ، وسَرَّحتُكِ».

الدراسات السابقة :

اهتمت كتب ودراسات كثيرة بالطلاق وألفاظه وانحلاله عند المسلمين وغير المسلمين، وقد تَنِدُّ عن الحصر والاستقصاء لكثرتِها، وأما ترجمة ألفاظ الطلاق إلى غير العربية فهي دراسة خاصة، وعند الأئمة الشافعية أخصُّ، وأشير هنا إلى بعض الدراسات المهمة التي أشارت إلى موضوع الطلاق عمومًا وألفاظه خصوصًا، فمنها:

ـ **رسالة في طلاق الأكراد** للشيخ علي ابن الشيخ حامد الأشنوية: دراسة وتحقيق، غريب، عثمان محمد، مجلة الفنون والآداب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، كلية الإمارات للعلوم التربوية، ع١٣، ٢٠١٧م.

ـ **إيقاد الضرام على مَن لم يوقع الطلاق على العوام**: لمحمد بن الحاج الآلاني الكردي، (توفي١١٩٦)، تحقيق بختيار نجم الدين شمس الدين، وهي رسالة ألَّفها للرد على بعض مَن عُرفوا بأهل العلم بين العوام آنذاك، فأفتَوا بعدم وقوع طلاق العوامّ من الكرد الذين لا يعرفون المدلول اللغوي للفظ الطلاق، وإن عَرَفوا أنه لفظٌ وُضع لقطع العلاقة الزوجية. ولا شكَّ أن هذا من الفتاوى الغريبة الشاذة المائلة عن الجادة، بل اتَّهم صاحب الكتاب هؤلاء بأخذ الرِّشا مقابل تلك الفتاوى المُضلِّلة؛ لذا كتب هذه الرسالة القصيرة في الرد عليهم بقوة، وبيان فساد مأخذهم؛ اعتمادًا على الأدلة الشرعية واللغوية والأقيسة السليمة وبداهة العقول.

ـ **الطلاق عبر وسائل الاتصال الحديثة؛ حُكمه وحجيته في الإثبات**، د. حجاري محمد، بحث مشارك به في الملتقى الوطني حول «الزواج والطلاق عبر وسائل الاتصال الحديثة» المُنعقِد بجامعة غرداية، ٢٠١٤م.

ـ **ألفاظ كنايات الطلاق في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الكويتي**، جراح نايف الفضلي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، العدد **٩٩**، **٢٠١٧**م، مصر.

ـ **اعتبار القصد في الطلاق**، توفيق بن علي الشريف، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، العدد **٣٧**، المجلد **٣**، **٢٠١٩**م.

ورسالة طلاق الأكراد كانت عامّة في الطلاق، خاصّةً عند الكرد، وقد شملت مباحث عِدّة من مباحث الطلاق؛ كالطلاق المضاف إلى الله، والطلاق المبدلة حروفه بحروف أخرى، ومباحث أخرى من مباحث الطلاق أشارت إلى الطلاق المُتَرجَم بلغة الكرد دون الخوض في تفاصيل وأقوال المسألة، وتفنيد الحُكم فيها بجميع ألفاظ الطلاق: «الطلاق، والفراق، والسراح»، ولم أجد مَن تعرَّض لمسألة ترجمة ألفاظ الطلاق الصريحة ومشتقاتها إلى غير العربية في الفقه الشافعي بصفتها دراسة مستقلة متخصصة.

لذا سأُضيف على ما سَبَق من الدراسات: بأني سألتزم حدودًا مُعيَّنة وخاصة بالبحث؛ إذ إنه يتعلق بمسألة ترجمة ألفاظ الطلاق الصريحة: «الطلاق، والفراق، والسراح» ومشتقاتها في المذهب الشافعي، مُبيِّنة الأقوال فيها في المذهب مستعينةً بأهم كتب المذهب التي بحثت هذه المسألة، وبالله التوفيق.

خطة البحث :

عالَج هذا البحث مسألة ترجمة ألفاظ الطلاق الصريحة ومشتقاتها إلى غير العربية، واقتضى ذلك أن يكون البحث وَفق الخطة الآتية:

المبحث الأول: تعريف الطلاق والسَّراح والفِراق لغةً واصطلاحًا.

المطلب الأول: تعريف الطلاق والفِراق والسَّراح لغةً.

المطلب الثاني: تعريف الطلاق والفِراق والسَّراح اصطلاحًا.

المبحث الثاني: ترجمة ألفاظ الطلاق الصريحة: «الطلاق، الفِراق، السَّراح» ومشتقاتها إلى غير العربية.

المطلب الأول: ترجمة لفظ الطلاق ومشتقاته إلى غير العربية.

المطلب الثاني: ترجمة لفظَي الفراق والسراح ومشتقاتهما إلى غير العربية.

الخاتمة وفيها أبرز النتائج.

أسأل الله تعالى أن يُوفِّقَني فيما كتبتُ، وأن يغفر فيما قَصَّرت، إنه وليُّ ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
تعريف الطلاق والسراح والفراق لغةً واصطلاحًا

المطلب الأول: تعريف الطلاق والفراق والسراح لغةً

يَتضمَّن عنوان البحث ألفاظ الطلاق الصريحة: «الطلاق، والفراق، والسراح» إلى غير العربية، فلا بُدَّ من الحديث عن تعريف كلٍّ من هذه الألفاظ لغةً، والتعريف بمفهوم الترجمة والصريح والكناية تتمةً لهذا البحث.

الطلاق لغةً: (طلق) الطاء واللام والقاف أصلٌ صحيح مُطَّرد واحد، وهو يدل على عدة معانٍ منها: التخلية والإرسال، يقال: أطلقتُ الأسير إذا حَلَلتَ إساره، وأطلقتُ القول إذا أرسلتَه من غير قيد، والطلق بمعنى الشيء الحلال، كأنه قد خلي عنه فلم يُحظَر، وتقول: هذا أمر ما تطلق نفسي له، أي لا تنشرح له[1].

الفراق لغةً: «فرق» الفاء والراء والقاف أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل بين شيئين، والفرق: خلاف الجمع، فَرَقه يَفرُقه فرقًا وفرَّقه، وقيل: فَرَق للصلاح فرقًا، وفرَّق للإفساد تفريقًا، وانفرق الشيء وتفرَّق وافترق، ومن ذلك الفرق: فرق الشعر. يقال: فَرَقتُه فرقًا. والفرق: القطيع من الغَنم. والفرق: الفلق من الشيء إذا انفلق، قال الله تعالى: ﴿فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرۡقٖ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣][2].

السراح لغةً: «سرح» السين والراء والحاء أصل مطرد واحد، وهو يدل على الانطلاق، يقال منه: أمر سريح، إذا لم يكن فيه تعويق ولا مَطل. والسَّرح: المال السائم، يُسام في المرعى من الأنعام، سَرَحت الماشية تسرح سرحًا وسُروحًا: سامَت. وسَرَّحها هو: أسامها، يتعدى ولا يتعدى، ثم يُحمَل على هذا السراح وهو الطلاق، يقال: سَرَّحت المرأةَ، وفي كتاب الله تعالى: ﴿أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ﴾ [البقرة: ٢٣١][3].

ومن المعاني المتصلة بالبحث:

الترجمة لغةً: «ترجم» الترجمان بالضم والفتح: هو المفسر للسان، والذي يترجم الكلام ـ أي ينقله ـ من لغةٍ إلى لُغةٍ أخرى، والجمع التراجم، والتاء والنون زائدتان، ويقال: ترجمه

وترجم عنه[٤].

الصريح لغةً: قال ابن فارس: «صرح» الصاد والراء والحاء أصل منقاسٌ، يدل على ظهور الشيء وبروزه، من ذلك الشيء الصريح. والصريح: المَحض الحسب، وجمعه صرحاء[٥].

الكناية لغةً: (كني)، والكناية: أن تتكلَّم بشيءٍ وتريد غيره، وكنى عن الأمر بغيره يكني كناية: يعني إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه نحو الرفث والغائط ونحوه[٦].

المطلب الثاني: تعريف الطلاق والفراق والسراح اصطلاحًا

يُعرَّف الطلاق في اصطلاح فقهاء الشافعية بأنه: حَلّ عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه[٧]، فلا يقع الطلاق بمجرد النية بلا تلفظ.

وعرَّفه النووي في «تهذيبه»: «**بأنه تصرُّف مملوك للزوج يحدثه بلا سبب فيقطع النكاح**»[٨]، وقوله: «**تصرُّف**» سُمِّي تصرفًا؛ لأنه أزال ملك الانتفاع بالطلاق[٩].

وقوله: «**بلا سبب**». أي بلا سبب خاصٍّ؛ كالجذام والبَرَص ونحوهما، فإزالة ملك الانتفاع بسببها تُسمَّى فسخًا لا طلاقًا[١٠].

والسراح والفِراق تأتي في الاصطلاح بمعنى الطلاق؛ لأن اللفظين أصبحا في عُرف الفقهاء يُحمَلان على الطلاق؛ لورود الآيات الكريمة في ذلك، وقد فُسِّرت الآيات بهذا المعنى، ومِن ثَمَّ ضَمَّها الفقهاء من ألفاظ الطلاق عند حديثهم عن ألفاظ الطلاق الصريحة والكناية[١١]، قال الله تعالى: ﴿أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢]، أي مع إعطاء الحق واتقاء المُضارّة، كأن يراجعها ثم يطلقها تطويلًا للعِدّة[١٢]، وقال تعالى: ﴿أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقال بعض أهل اللغة: إن لفظ السراح أصبح يُستعمَل ويُحمَل على الطلاق[١٣].

ومن المعاني المتصلة بالبحث: معنى الصريح والكناية في باب الطلاق:

فقد عَرَّف الإمام الرافعي والإمام الجُوَيني الطلاق الصريح: بأنه الذي لا يتوقف على وُقوعِه إلى نِيّة، والكناية هو الذي يتوقف على نية[١٤].

وعرَّف ابن حجر الطلاق الصريح في «التحفة»: بأنه ما لا يحتمل ظاهره غير الطلاق[١٥]، وهو ثلاثة ألفاظ: الطلاق، والفراق، والسراح، وطلاق الكناية: هو ما يحتمل الطلاق وغيره[١٦].

المبحث الثاني
ترجمة ألفاظ الطلاق الصريحة «الطلاق ، الفراق ، السراح» ومشتقاتها إلى غير العربية

المطلب الأول : ترجمة لفظ الطلاق ومشتقاته إلى غير العربية

أولًا: ترجمة لفظ الطلاق: قال النووي في «منهاجه»: «ترجمة الطلاق بالعجمية صريح على المذهب»[١٧]، وهو شامل للعربي الذي يُحسِن غير العربية أيضًا، والمراد بالعجمية: ما عدا العربية، ونقل الخطيب الشربيني في كتابه «المغني» أن هناك إشكالًا في التعبير بلفظ الترجمة لـ«العجمية»، حيث إن غير العجمية من اللغات؛ لهذا عبَّر الرافعي في كتابه «المحرر في الفقه الشافعي» بلفظ الترجمة من سائر اللغات[١٨]، ونص عبارته هي: «ترجمة الطلاق بسائر اللغات صريحة»[١٩].

وهذا الذي جزم به الإمام الجويني في «مختصره»، فقد نقل في «نهاية المطلب» عن الأصحاب[٢٠] أنهم قالوا: معنى الطلاق بالعجمية صريح، ومعناه: «توهشته أي»، ولم يخالف في ذلك إلا الإصطخري[٢١] الذي ذهب إلى أنه لا يكون الطلاق صريحًا بغير لسان العرب، وقد نقل خلافه الإمام أبو القاسم الفوراني[٢٢]، ووصف ما ذهب إليه بالغرابة، والخلاف واقع في ترجمة لفظ النكاح، لا الطلاق، كما نقل ذلك الإمام الجويني[٢٣].

وقد أشار النووي إلى هذا الخلاف في «الروضة»، وعبَّر عنه بصيغة التضعيف، وعبارة النووي في كتابه «روضة الطالبين وعمدة المفتين»: «ترجمة لفظ الطلاق بالعجمية وسائر اللغات[٢٤] صريح على المذهب؛ لشهرة استعمالها في معناها عند أهل تلك اللغات كشهرة العربية عند أهلها، وقيل: وجهان[٢٥]، ثانيهما: أنها كناية[٢٦]».

وقد جزم بذلك أيضًا الغزالي في «خلاصته»، وعبَّر عن ذلك بقوله: «ومعاني هذه الألفاظ في كل لغة صريح»[٢٧]، وابن حجر في التحفة ذكر أنها صريحة على المذهب، ولو كانت ممَّن أحسن العربية لشهرة استعمالها عندهم في معناها شهرة العربية عند أهلها[٢٨].

ولكن المحلي في «كنز الراغبين» والشربيني في «المغني» ذكرا أن فيها وجهين[٢٩] على الطريق[٣٠] الثاني: الأول: أنه صريح، والثاني أنه كناية؛ لأن لفظ الطلاق يقتصر وقوعه صراحةً باللفظ العربي؛ لوروده في القرآن وتكرره على لسان حملة الشرع[٣١].

ونقل عبد الرحمن الشربيني في حاشيته على «الغرر البهية شرح البهجة الوردية»[٣٢] أن المُعتمَد ما ذكره الإمام النووي في كتابه «روضة الطالبين وعمدة المفتين» من أن ترجمة الطلاق صريحة[٣٣].

ثانيًا: ترجمة مشتقات الطلاق مثل «طلقتكِ وأنتِ طالق»:

لفظ الطلاق ومشتقاته يعد صريحًا في المذهب كما نقل ذلك الإمام الجويني وغيره[٣٤] في كتابه «نهاية المطلب»، وعبارته: «الطلاق صريح وما اشتق منه؛ لاشتهاره فيه لغةً وعُرفًا، وأمثلة المُشتَق من الطلاق: كطلقتكِ، وأنتِ طالق، ويا مطلقة، ويا طالق»[٣٥].

وأما ترجمة مشتقات الطلاق فقد وقع الخلاف فيها، ونأخذ على سبيل المثال ترجمة مشتقات لفظ الطلاق: «طلقتك» «وأنتِ طالق»، فقد وقع الخلاف فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن كليهما صريح، وهو ما ذَهَب إليه والد الإمام الجويني أبو محمد، وعبارته كما نقلها عنه هي: «كل لفظة معدودة من الصرائح في العربية إذا ذُكِر معناها الخاص بلسانٍ آخَر، فهو صريح»؛ فمعنى قول القائل: أنتِ طالق: «توهشته أي»، ومعنى قوله: طلقتكِ: «دشت بازداشتم»»[٣٦]. وكذلك ذكر الأردبيلي في كتابه «الأنوار لأعمال الأبرار»: «كل لفظ هو صريح فترجمته صريحة بأي لسان كانت»[٣٧]، وقد أجاب ابن حجر في فتاويه: «نعم يقع طلاقهم؛ إذ لا معنى مقصود من الطلاق إلا وقوع الفراق به المستلزم لحل عصمة النكاح، فمعرفتهم لذلك كافية في كونه صريحًا، فيقع به من غير نية، وما اشتهر عندهم من الألفاظ المستعملة في الطلاق فإن كان لفظ طلاق أو فراق أو ما اشتُقَّ منهما فهو باقٍ على صراحته»[٣٨]، وبهذه الفتوى أجاب مجلس الإفتاء بـ«تريم» حين وردهم سؤال عن إطلاقات أهل «كب تاون» في الطلاق[٣٩].

القول الثاني: أن كليهما ليس بصريح، وهذا ما ذهب إليه الرافعي في «المحرر» أن ترجمة: أنتِ طالق وطلقتكِ ليس بصريح وعبارته: «وترجمة قوله: طلقتكِ بالعجمية: «بهشتم ترا»، وقوله: أنت طالق: «توهشته»... ليس بصريح»[٤٠].

القول الثالث: التفرقة بينهما، فترجمة «طلقتك» ليس بصريح، وترجمة «أنتِ طالق» صريحة، وهو قول القاضي حسين[٤١]، كما نقله عنه الإمام الجويني، وعبارته هي: «وقال

القاضي: الصريح من هذه الألفاظ «توهشته أي»، وهي بمعنى: أنتِ طالق، فأما قوله: «دستت باز داشتم» وهي معنى قوله: طلقتك. فليس بصريح»[٤٢].

وقد وصف الإمام الجويني قول القاضي بأنه: غير سديد؛ فإن قول القائل: «دشت بازداشتم» هو تفسير قوله: طلقتكِ، وإذا كان قوله: «توهشته أي» صريحًا؛ من حيث إنه معنى قوله: أنت طالق. فقوله: «دشت بازداشتم» هو معنى قول القائل: طلقتك. فلا معنى لإبداء المراء على حد تعبيره[٤٣].

المطلب الثاني: ترجمة لفظَي الفراق والسراح ومشتقاتهما إلى غير العربية

أولًا: ترجمة لفظ الفراق والسراح إلى غير العربية.

اختلف فقهاء المذهب الشافعي في ترجمة لفظ الفراق والسراح إلى غير العربية، وانقسمت آراؤهم إلى قولين:

القول الأول: مَن يقول بأن ترجمة ألفاظ الفراق والسراح إلى غير العربية تُعَدّ من الألفاظ الصريحة كلفظ الطلاق، وهذا ما ذهب إليه الرافعي في «المحرر» من أن ترجمة الفراق والسراح في معنى الطلاق، وترجمتهما في معناه أيضًا على أصح الوجهين[٤٤].

وهو ما يقتضيه قول النووي في أصله[٤٥] الذي اعتمده الأذرعي، ونقل عن جمع الجزم به[٤٦]، وهم الإمام الجويني في «مختصره»، والغزالي في «خلاصته» أنه يقع صريحًا كلفظ الطلاق كما مر معنا[٤٧].

وهو ما اعتمده ابن حجر في كتابه «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»[٤٨]، وبه أجاب في فتاويه الكبرى[٤٩].

القول الثاني: مَن يقول بأن ترجمة ألفاظ الفراق والسراح إلى غير العربية تُعَد من ألفاظ الكناية؛ وهو الأصح[٥٠]، وذلك لبعدها عن الاستعمال، وأن لفظ الطلاق مشتهر في كل لغة، وكذلك للخلاف الجاري في صراحة لفظ الفراق والسراح باللغة العربية، فتبع هذا الخلاف ترجمتهما[٥١]، وهذا ما ذهب إليه الإمام النووي وصححه في أصل «الروضة»[٥٢]، وجزم به ابن المقرئ في «روضه»[٥٣].

وهناك اختيار[٥٤] للإمام الرافعي نقله عنه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في أن ترجمة الفراق والسراح غير صريحة؛ لأن ترجمتهما بعيدة عن الاستعمال في الطلاق، وقال: هو الأظهر وعبارته: «الظاهر أنه ليس بصريح»[٥٥]، وهو اختيار للإمام الروياني أيضًا في «حليته»

وعبارته: «لا يكون صريحًا عندي»[٥٦]، وذكر شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في كتابَيه «الغرر البهية» و«أسنى المطالب» أن الظاهر أن هذا اختيار للإمامين الروياني والرافعي، وأن المذهب[٥٧] ما في «المحرر»، لا ما في «الروضة»، فيقعان صريحين كلفظ الطلاق، كما جزم به الإمام الجويني والغزالي[٥٨].

ولكن الخطيب الشربيني في حاشيته على «الغرر البهية» نقل عن الإمام الزيادي أن المُعتمَد ما ذَهَب إليه النووي في «الروضة»، فترجمة الطلاق تقع صريحةً، بخلاف ترجمة الفراق والسراح، فإنها كناية؛ للاختلاف في صراحتهما في العربية فضَعُفا في الترجمة[٥٩].

وقد مرَّ معنا في المطلب السابق عند الحديث على ترجمة لفظ الطلاق إلى غير العربية عبارة الإمام النووي في «منهاجه»، وهي: «وترجمة الطلاق بالعجمية صريح على المذهب»[٦٠]، وقد يُفهَم من اقتصار عبارة النووي على الطلاق أن ترجمة الفراق والسراح يقع كناية[٦١]، وقد يحتمل[٦٢] أنه يريد الطلاق من حيث هو، لا خصوص لفظه، فيوافق ما ذَهَب إليه الرافعي في «المحرر» من أن ترجمة الفراق والسراح في معنى الطلاق وترجمتهما في معناه أيضًا[٦٣]، ويحتمل أن يريد خصوص لفظه، فيُوافق ما صحَّحه الإمام النووي نفسه في أصل «الروضة» من أن ترجمة الفراق والسراح كناية[٦٤]، وقد تبع الإمامَ النووي في القول بأن ترجمة لفظ الفراق والسراح يعتبر من باب الكنايات أصحابُ شروح «المنهاج»: الخطيب الشربيني صاحب «مغني المحتاج»[٦٥]، والرملي صاحب «نهاية المحتاج»[٦٦]، وكذلك الخطيب الشربيني في حاشيته على «الإقناع»[٦٧].

ثانيًا: ترجمة مشتقات الفراق والسراح إلى غير العربية.

مشتقات الفراق والسراح كثيرةٌ، وبعضها صريح، وبعضها كناية كما مرَّ معنا من مشتقات الطلاق، ومن الصريح: فارقتُكِ وسَرَّحتُكِ، ومن الكناية: أنتِ مُفارَقة ومُسرَّحة، ويا مُفارَقة ويا مُسرَّحة، وأنتِ فراق، والفراقُ وسَراحٌ، والسَّراح[٦٨].

وتكلَّم الفقهاء عن مشتقات الفراق والسراح الصريحة، وذكروا أن ترجمتها صريحة أيضًا، وقد ذكر الإمام الرافعي في «المحرر» أن لفظ الفراق والسراح الأصح أنها صريحة، وترجمتها كترجمته[٦٩]، وقد نقل الإمام الجويني في «نهاية المطلب» عن والده الشيخ أبي محمد قوله: «إن كل لفظة معدودة من الصرائح في العربية إذا ذُكِر معناها الخاص بلسان آخَر، فهو صريح»[٧٠]، وقد ذكرا معنيهما في اللغة الأعجمية، فـ«فارقتُك» تأتي بمعنى: «أزنو جدا كردم»، و«سَرَّحتُكِ» تأتي بمعنى: «تراكسيل كردم»[٧١]، أو كما ذكر الرافعي معنى

«فارقتك»: «جدا كستن أزنو»، و«سرحتك» تأتي بمعنى: «كسل كردم ترا»[٧٢]، ولا يهمنا في هذا البحث أن نتعرض إلى اللغة التي تُرجِمت ألفاظ الطلاق إليها، مع أن الإمام الروياني في كتابه «حلية المؤمن واختيار الموقن» ذَكَر أن هذه الألفاظ مُترجَمة باللغة الفارسية[٧٣]، وليس من مهمات البحث بحث هذه المسألة، بل المهم معرفة صحة وقوع الترجمة صريحةً من عدم ذلك؛ لأنه إذا عُلم حُكم الترجمة فلا يضر خصوص الترجمة إلى أي لغة، بل إلى سائر اللغات من إنجليزية أو فرنسية أو غيرهما، كما نقل الإمام الجويني عن والده مقولته الشهيرة: «إن كل لفظة معدودة من الصرائح في العربية إذا ذكر معناها الخاص بلسان آخَر، فهو صريح»[٧٤]، وكذلك ذكر الأردبيلي في كتابه «الأنوار لأعمال الأبرار»: «كل لفظ هو صريح فترجمتُه صريحة بأي لسان كانت»[٧٥]، وبه أجاب الشيخ ابن حجر في فتاويه حين قال: «وما اشتهر عندهم من الألفاظ المستعملة في الطلاق فإن كان لفظَ طلاقٍ أو فِراقٍ أو ما اشتُقَّ منهما فهو باقٍ على صراحته»[٧٦].

الخاتمة

الحمدُ لله أولًا وآخِرًا، وصلى الله على سيدنا محمد دائمًا وأبدًا.

وبعد،

النتائج:

توصلت في ختام هذا البحث إلى مجموعة من النتائج أذكُرها فيما يأتي:

ـ الطلاق هو حل عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه، أو أنه التصرف المملوك للزوج يُحدِثُه بلا سبب خاصٍّ كالجذام، فينقطع به النكاح.

ـ وأن الطلاق له ثلاثة ألفاظ تقع صريحة، وهي: «الطلاق، والفراق، والسراح».

ـ وأن ترجمة لفظ الطلاق من العربية إلى أي لغة كانت ـ وإن كانت ممن يتكلم العربية ـ يقع صريحًا؛ لشهرة لفظ الطلاق في هذه اللغات عن غيره.

ـ وأن ترجمة مشتقات لفظ الطلاق ـ كطلقتُكِ، وأنتِ طالقٌ ـ إلى غير العربية وقع الخلاف فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها تقع صريحة، وهو رأي الإمام الجويني ووالده الشيخ أبي محمد.

والقول الثاني: أنها تقع كناية، وهو رأي الإمام الرافعي في المحرر.

والقول الثالث: التفرقة بين طلقتُكِ وأنتِ طالق، فترجمة طلقتُكِ ليست بصريحة، وترجمة أنتِ طالق صريحة، وهو قول القاضي.

ـ أما ترجمة لفظ الفراق والسراح إلى غير العربية فقد وقع الخلاف فيها، فمنهم مَن قال: إنها تقع صريحة كالطلاق، وهذا ما جزم به الجويني والغزالي والأذرعي، وما يقتضيه كلام الرافعي، وما اعتمده ابن حجر وشيخ الإسلام زكريا الانصاري، ومنهم مَن ذهب إلى أنها تقع كنايةً؛ لندرة استعمالها، وهو اختيار للإمام الرافعي والإمام الروياني، وهو ما صححه الإمام النووي في أصل الروضة، وما يُفهَم من كلام الإمام النووي في «المنهاج»، وتبعه الخطيب الشربيني والرملي.

ـ وأما ترجمة مشتقات الفراق والسراح: «فارقتك وسرحتك»، فإنها تقع صريحةً كلفظ الطلاق، كما ذهب إلى ذلك الإمام الرافعي والإمام الروياني، وما نقله الإمام الجويني عن والده الشيخ أبي محمد في كتابه «نهاية المطلب».

التوصيات:

ضرورة بحث هذه المسألة من ناحية فقهية ومن ناحية قانونية؛ لأنها أصبحت مسألةً واقعية، فكثير من الناس يَتلفَّظُ بلفظ الطلاق بغير العربية ممَّن هو قادر أن يتكلم بالعربية ومن غير القادر؛ وذلك لمراعاة لأحوال الناس في ذلك واستعمالاتهم وقصدهم وتتبُّع الشروط المتعلقة بالطلاق لتصدر الفتوى الفقهية متكاملة.

وفي الختام أسأل الله أن ينفعني بهذا البحث المتواضع، وأن يُفقِّهنا في الدين، ويجعلنا من العالِمين العامِلين المُخلِصين.

هذا ما كان من الباحثة، فما كان من صوابٍ فبمحضِ فضلٍ من الله، والخطأ من نفسي، واللهَ أسأل أن يَتقبَّل مني ويُبارِك لي ويتجاوز عن الزلات، وينفعني وينفع بي، إنه ولي ذلك والقادر عليه، آمين.

فهرس المصادر والمراجع

ـ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت٦٨١هـ= ١٢٨٢م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط١.

ـ ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ= ١٩٧٩م، ط١.

ـ ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين (ت٨٥١هـ)، **طبقات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ط١.

ـ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري، (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر،١٤١٤هـ، ط٣.

ـ أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، **حاشيتا قليوبي وعميرة على كنز الراغبين**، شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للإمام محيي الدين النووي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ= ١٩٩٥م.

ـ الأردبيلي، يوسف بن إبراهيم (ت٧٧٩هـ)، **الأنوار في أعمال الأبرار**، تحقيق: خلف مضي المطلق، دار الضياء، الكويت،١٤٢٧هـ= ٢٠٠٦م، ط١.

ـ الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، زين الدين أبو يحيى السنيكي، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤٢٢هـ = ٢٠٠٠، ط١.

ـ الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ)، **الغرر البهية في شرح البهجة الوردية**، المطبعة الميمنية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

ـ البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر الشافعي، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ =١٩٩٦م، ط١

ـ بلفقيه، عبد الله بن حسين بن عبد الله (١١٩٨-١٢٦٦هـ)، **مطلب الأيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، تحقيق: مصطفى بن حامد بن سميط، الكويت، دار الضياء، ١٤٣٨هـ =٢٠١٧م، ط١.

ـ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، (ت٤٧٨هـ)، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المملكة العربية السعودية، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ= ٢٠٠٧م، ط١.

ـ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، القاهرة، دار الحديث،١٤٢٧هـ= ٢٠٠٦م.

ـ الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم محمد القزويني (ت٦٢٣هـ =١٢٢٦م)، **المحرر في الفقه الشافعي**، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية،٢٠٠٥م، ط١.

ـ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين (ت١٠٠٤هـ)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٤م، ط أخيرة.

ـ الروياني، أبو المحاسن فخر الدين عبد الواحد (ت٥٠٢هـ)، **حلية المؤمن واختيار الموقن من كتاب الوقف إلى نهاية النفقات**، تحقيق: عايد بن محمد اليوبي، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ١٤٢٨هـ= ٢٠٠٧م.

ـ الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب (ت٩٧٧هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ= ١٩٩٤، ط١.

ـ **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، مطبعة دار احياء الكتب العربية، ط١.

ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، **خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر**، تحقيق: أمجد رشيد، المملكة العربية السعودية، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م، ط١.

ـ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس (ت٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت، المكتبة العلمية.

ـ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت٤٥٠هـ)، **الحاوي في فقه الشافعي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤، ط١.

ـ المحاملي، أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضبي، أبو الحسن الشافعي (ت٤١٥هـ)، **اللباب في الفقه الشافعي**، تحقيق: عبد الكريم بن صنيتان العمري، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، دار البخاري، ١٤١٦هـ، ط١.

ـ المراغي، أحمد مصطفى، **مفردات القرآن للشيخ المراغي**، مصر، مطبعة مصطفى البابي، ١٣٦٥هـ = ١٩٤٦م، ط١.

ـ النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، **تهذيب الأسماء واللغات**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

ـ **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م، ط٣.

ـ **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه**، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، بيروت، دار الفكر،١٤٢٥هـ = ٢٠٠٥م، ط١.

ـ الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري، أبو منصور (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، ٩ دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ط١.

ـ الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر (ت٩٧٤ = ١٥٦٧)، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧هـ = ١٩٨٣م، بدون طبعة.

ـ **الفتاوى الفقهية الكبرى**، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي (ت٩٨٢هـ)، المكتبة الإسلامية.

هوامش البحث

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين، (ت٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م ط١، (٣: ٤٢٢)، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي ثم الحموي أبو العباس (ت ٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت، المكتبة العلمية، (٢: ٣٧٦)، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعى الأفريقى (ت ٧١١هـ)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، ط٣، (١٠: ٢٢٥)، الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري أبو منصور (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، ٩ دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ط١، (٩: ١٨).

(٢) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، (٤: ٤٩٥)، أبو العباس، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (٢: ٤٧٠)، أبو منصور، **تهذيب اللغة**، (١٤: ٥٥)، ابن منظور، **لسان العرب**، (١٠: ٢٩٩).

(٣) ابن فارس، **مقايس اللغة**، (٣: ١٥٧)، أبو العباس، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (١: ٢٧٣)، ابن منظور، **لسان العرب**، (٢: ٤٧٨)، أبو منصور، **تهذيب اللغة**، (٤: ١٧٣).

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، (١٢: ٦٦).

(٥) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، (٣: ٣٤٧).

(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، (١٥: ٢٣٣).

(٧) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر (ت٩٧٤هـ= ١٥٦٧) **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧هـ = ١٩٨٣م، بدون طبعة، (٨: ٢).

(٨) الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب (ت٩٧٧هـ)، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، مطبعة دار احياء الكتب العربية، ط١، (٢: ٤٣٧)، الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب (ت٩٧٧هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤، ط١، (٤: ٤٥٥). الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا زين الدين أبو يحيى السنيكي، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ =٢٠٠٠، ط١، (٣: ٢٦٣)، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، **تهذيب الأسماء واللغات**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (٣: ١٨٨).

(٩) البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر الشافعي، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ =١٩٩٦م، ط١، (٤: ٤٥١).

(١٠) البجيرمي، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، (٤: ٤٥١).

(١١) المحاملي، أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضبي، أبو الحسن الشافعي (ت٤١٥هـ)، **اللباب في الفقه الشافعي**، تحقيق: عبد الكريم بن صنيتان العمري، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية،

دار البخاري، ١٤١٦هـ، ط١، (١: ٣٢٧)، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت٤٥٠هـ)، **الحاوي في فقه الشافعي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ= ١٩٩٤، ط١، (١٠: ٣٢)، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي (ت٤٧٨هـ)، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، المملكة العربية السعودية، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ= ٢٠٠٧م، ط١، (٢: ١٧٢).

(١٢) المراغي، أحمد مصطفى، **مفردات القرآن**، مصر، مطبعة مصطفى البابي، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م، ط١، (٢٨: ١٣٨).

(١٣) **مقايس اللغة**، (٣: ١٥٧)، **المصباح المنير** (١: ٢٧٣)، **لسان العرب**، (٢: ٤٧٨)، **تهذيب اللغة**، (٤: ١٧٣).

(١٤) الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم محمد القزويني (ت٦٢٣هـ= ١٢٢٦م)، **المحرر في الفقه الشافعي**، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، ط١، ص٣٢٦، الجويني، **نهاية المطلب**، (١٤: ٥٨).

(١٥) ابن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (٢: ٤).

(١٦) ابن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (٢: ٥).

(١٧) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه**، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٥هـ= ٢٠٠٥م، ط١، ص٢٣٠.

(١٨) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، (٤: ٤٥٨).

(١٩) الرافعي، **المحرر في الفقه الشافعي**، ص ٣٢٦.

(٢٠) أصحاب الشافعي الذين سلكوا طريقته في الاجتهاد وقلدوه من الصحبة، وهي هنا أتباعه فيما يراه من الأحكام، مجازًا عن الاجتماع في العشرة بجامع ما في كلٍّ من الموافقة وشدة الارتباط، وهو بهذا المعنى يشمل سائر أئمة مذهبه منذ زمنه إلى الآن، لكن غلب استعمالهم، كالمتقدمين، فيمن قبل الشيخين، وفي استعمال مصطلح الأصحاب عند المتقدمين لأئمة المذهب قبل الشيخين الرافعي والنووي، وهم أصحاب الوجوه غالبًا وضبطوهم بالزمن وهم: من قبل الأربعمئة، وهم الذين يطلق عليهم المتقدمون، وما عداهم يُسمَّون بالمتأخرين. انظر: بلفقيه، عبد الله بن حسين بن عبد الله (١١٩٨م= ١٢٦٦هـ)، **مطلب الأيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، تحقيق: مصطفى بن حامد بن سميط، الكويت، دار الضياء، ١٤٣٨هـ = ٢٠١٧م، ط١، ص١٠٣-١٠٤.

(٢١) وهو الحسن بن أحمد بن يزيد الإصطخري شيخ الشافعية ببغداد، ومن أكابر أصحاب الوجوه، وُلِد سنة ٤٤٤هـ، وكان ورعًا زاهدًا، وله مصنفات مفيدة، توفي في ربيع الأول، وقيل: جمادى الآخرة سنة ٣٢٨هـ وعمره قد جاوز ٨٠ سنة. انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ابن قايماز (ت٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٧هـ= ٢٠٠٦م، (١١: ٦٣٤)، وانظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين (ت٨٥١هـ)، **طبقات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ط١، (١: ١٠٩).

(٢٢) الفوراني العلامة كبير الشافعية، أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن فوران المروزي الفقيه، صاحب أبي بكر القفال، له المصنفات الكبيرة في المذهب. وكان سيد فقهاء مرو، صنف كتاب «الإبانة» وغير ذلك، قد أثنى أبو سعد المتولي على الفوراني في خطبة كتاب «التتمة»، توفي سنة إحدى وستين وأربعمئة. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (١٨: ٢٦٤).

(٢٣) هذا الخلاف نقله الإمام الجويني في كتابه «نهاية المطلب» عن الإمام الإصطخري، وقال محقق الكتاب عبد العظيم الديب: إن المصنفين الذين ضعفوا رأي الإصطخري هو أبو قاسم الفوراني، فالإمام الفوراني يضعف قول الإصطخري، ويصفه بالغرابة، وعبارته: «وهذا غريب لا أصل له»، وهذا ما قاله السبكي. انتهى كلام المحقق. راجع: الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠).

(٢٤) التعبير بسائر اللغات جاء ابتداءً من الرافعي في «المحرر»؛ ليكون شاملًا حيث إن العجمية تُعَدّ من اللغة، كما وضح هذا الإشكال الخطيب الشربيني في «المغني»، وقد أشرنا إلى ذلك سابقًا.

(٢٥) معنى الوجه في الفقه الشافعي: هو ما يخرجه أصحاب المذهب، وسيأتي تعريفهم، من الأقوال، يخرجونها من أصولها المنصوصة. انظر: بلفقيه، **مطلب الأيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، ص٧٠.

(٢٦) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ =١٩٩١م، ط٣، (٨: ٢٥).

(٢٧) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، **خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر**، تحقيق: أمجد رشيد، المملكة العربية السعودية، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م، ط١، ص ٢٨٣.

(٢٨) ابن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (٨: ١١).

(٢٩) سبق بيان معنى الوجه في المذهب الشافعي.

(٣٠) معنى الطريق في المذهب الشافعي: هو اختلاف الأصحاب في حكاية المذهب؛ كأن يحكي بعضهم في المسألة قولين أو وجهين لمَن تقدَّم، ويقطع بعضهم بأحدهما، وأن لا نصّ سواه. انظر: بلفقيه، **مطلب الأيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، ص٧٠، ٧٥.

(٣١) أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، **حاشيتا قليوبي وعميرة على كنز الراغبين**، شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ= ١٩٩٥م، (٣: ٣٢٦).

(٣٢) الغرر البهية شرح للبهجة الوردية وقد شرحها شيخ الإسلام زكريا الأنصاري وعليه حاشية للخطيب الشربيني.

(٣٣) زكريا الانصاري، **الغرر البهية في شرح البهجة الوردية**، (٤: ٢٥٢).

(٣٤) انظر: الشربيني، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، (٢: ٤٣٨).

(٣٥) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٥٨).

(٣٦) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠).

(٣٧) الأردبيلي، يوسف بن إبراهيم (ت٧٧٩هـ)، **الأنوار في أعمال الأبرار**، تحقيق: خلف مضي المطلق، دار الضياء، الكويت،١٤٢٧هـ= ٢٠٠٦م، ط١، (٢: ٤٩٥).

(٣٨) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر السعدي الأنصاري، أبو العباس (ت٩٧٤هـ)، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي (ت٩٨٢ هـ)، المكتبة الإسلامية، (٤: ١٢٩).

(٣٩) انظر فتوى **مجلس الإفتاء بتريم**، بتوقيع أعضائه: حسن محسن، محمد علي الخطيب، حررت الفتوى يوم الثلاثاء بـ ٢/ ٧/ ١٤٤٤هـ الموافق ٢٤/ ١/ ٢٠٢٣م. وهذه الفتوى كانت من مفتي مدينة «كيب تاون» الشيخ عبد الرحمن خان أرسلها لمجلس إفتاء تريم يسأل فيها عن الطلاق المترجم إلى اللغة الإنجليزية في «كب تاون» والطلاق المدمج مع اللغة الإنجليزية والطلاق المبدل حروفه، وقد أفادني بهذه الفتوى وبنسخة مصورة للفتوى، السيد الفاضل: عمر بن محمد بن طاهر الكاف حفظه الله وجزاه الله عنا خير الجزاء.

(٤٠) الرافعي، **المحرر في الفقه الشافعي**، ص ٣٢٦.

(٤١) أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد المروروذي الفقيه الشافعي المعروف بالقاضي صاحب التعليقة في الفقه؛ كان إمامًا كبيرًا صاحب وجوه غريبة في المذهب، وكلما قال إمام الحرمين في كتاب «نهاية المطلب» والغزالي في «الوسيط والبسيط»: وقال القاضي. فهو المراد بالذكر، لا سواه. أخذ الفقه عن أبي بكر القفال المروزي الآتي ذكره إن شاء الله تعالى في العبادلة، وصنف في الأصول والفروع والخلاف، ولم يزل يحكم بين الناس ويدرس ويُفتِي، وأخذ عنه الفقهَ جماعةٌ من الأعيان، منهم أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي صاحب كتاب «التهذيب» وكتاب «شرح السُّنة» وغيرهما. انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت٦٨١هـ = ١٢٨٢م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط١، (٢: ١٤٨).

(٤٢) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠).

(٤٣) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠).

(٤٤) الرافعي، **المحرر في الفقه الشافعي**، ص ٣٢٦.

(٤٥) وهو ما لخصه من كلام الإمام الرافعي في كتابه «العزيز».

(٤٦) ابن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (٨: ١١).

(٤٧) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠)، الغزالي في **خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر**، ص ٢٨٣.

(٤٨) ابن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (٨: ١١).

(٤٩) الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، (٤: ١٢٩).

(٥٠) متى عبَّر بالأصح أشعر بصحة مقابله وقوته، والمراد بصحته مع الحكم عليه بالضعف: أن مدركه له حظ من النظر بحيث يحتاج في رده إلى غوص في المعاني الدقيقة والأدلة الخفية. انظر: بلفقيه، **مطلب الأيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، ص٧٢.

(٥١) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج**، (٤: ٤٥٨)، عميرة، **حاشيتا قيلوبي وعميرة على كنز الراغبين**، (٣: ٣٢٥)، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، (٨: ٢٥).

(٥٢) النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين، (٨: ٢٥)**. واعلم أن المراد بأصل الروضة هو عبارة النووي: في الروضة. التي لخصها من لفظ الرافعي في كتاب «العزيز»، فهو ما تصرف فيه النووي من كلام الرافعي أو زاد عليه بغير تمييز. انظر: بلفقيه، **مطلب الأيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ،** ص٥٥.

(٥٣) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج، (٤: ٤٥٨)**.

(٥٤) قال العلامة محمد إبراهيم بن إبراهيم العليجي: «قال شيخنا أي الكردي: **الاختيار** هو الذي استنبطه المختار عن الأدلة الأصولية بالاجتهاد، أي على القول بأنه يتحرى ـ أي يجتهد ـ وهو الأصح من غير نقل له عن صاحب المذهب». انظر: بلفقيه، **مطلب الأيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ،** ص٤٠.

(٥٥) هذه العبارة كما نقلها شيخ الإسلام زكريا الانصاري في كتابه «الغرر البهية»، ولم أجد هذه العبارة في كتاب «المحرر» للرافعي. انظر زكريا الانصاري، **الغرر البهية شرح البهجة الوردية، (٢: ٢٥٢)**.

(٥٦) هذا ما نقله شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، وعند الرجوع لكتاب «حلية المؤمن» بتحقيق عايد اليوبي، نجده ذكر عبارة الروياني: «**لا يكون صريحًا والله أعلم**»، وقال: إنها ساقطة في بعض النسخ. انظر: الروياني، أبو المحاسن فخر الدين عبد الواحد (ت**٥٠٢**هـ)، **حلية المؤمن واختيار الموقن، من كتاب الوقف إلى نهاية النفقات**، تحقيق: عايد بن محمد اليوبي، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، **١٤٢٨**هـ= **٢٠٠٧**م، ص**٣١٩**.

(٥٧) أي المعتمد.

(٥٨) زكريا الأنصاري، **الغرر البهية شرح البهجة الوردية، (٢: ٢٥٢)**.

(٥٩) زكريا الأنصاري، حاشية الشربيني على **الغرر البهية شرح البهجة الوردية، (٢: ٢٥٢)**.

(٦٠) النووي، **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه**، ص**٢٣٠**. وانظر في الإشارة إلى هذا التنبيه من فهم اقتصار الإمام النووي لفظ الطلاق إلى الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج، (٤: ٤٥٨)**.

(٦١) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج، (٤: ٤٥٨)**.

(٦٢) هذا الاحتمال ذكره عميرة في حاشيته على كنز الراغبين **(٣: ٣٢٥)**، وهو أحمد البرلسي المصري الشافعي، شهاب الدين الملقب بعميرة: فقيه، كان من أهل الزهد والورع قال النجم الغزي: انتهت اليه الرياسة في تحقيق المذهب الشافعيّ، يدرّس ويفتي حتى أصابه الفالج ومات به. له حاشية على شرح «منهاج الطالبين» للمحلي. انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت**١٣٩٦**هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، **٢٠٠٢** م، ط١٥، (١: ١٠٣).

(٦٣) الرافعي، **المحرر في الفقه الشافعي**، ص٣٢٦.

(٦٤) النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين، (٨: ٢٥)**.

(٦٥) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج، (٤: ٤٥٨)**.

(٦٦) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين (ت١٠٠٤هـ)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت، دار الفكر، (**١٤٠٤**هـ= **١٩٨٤**م، ط أخيرة، (٦: ٤٢٨).

(٦٧) البجيرمي، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب، (٣: ٤٩٣)**.

(٦٨) الشربيني، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، (٢: ٤٣٨).
(٦٩) الرافعي، **المحرر في الفقه الشافعي**، ص٣٢٦.
(٧٠) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠).
(٧١) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠).
(٧٢) الرافعي، **المحرر في الفقه الشافعي**، ص٣٢٦. وانظر: الأنوار، ص ٤٩٥.
(٧٣) الروياني، **حلية المؤمن واختيار الموقن**، ص١٨.
(٧٤) الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (١٤: ٦٠).
(٧٥) الأردبيلي، **الأنوار في أعمال الأبرار**، (٢: ٤٩٥).
(٧٦) الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، (٤: ١٢٩).

HASHEMITE KINGDOM OF JORDAN

دائرة الإفتاء العام

Journal of Fatwa & Islamic Studies

A Peer-Reviewed Scientific Journal
Issued by the General Iftaa` Department
in the Hashemite Kingdom of Jordan

Volume (3) Edition (7)
Dhu al-hijja 1444 A.H / July, 2023 A.D