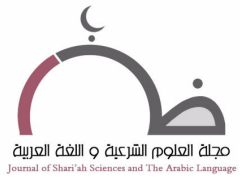

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم

مجلة
العلوم الشرعية واللغة العربية

Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

علمية ـ دورية ـ محكمة

تصدر عن

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

السنة الرابعة
المجلد الرابع ـ العدد الأول
ربيع الآخر ١٤٤٠هـ ـ يناير ٢٠١٩م

المراسلات

- توجه جميع المراسلات وطلبات الاشتراك إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

(مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية)

ص. ب: 84428 الرمز البريدي: 11671

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الرياض – المملكة العربية السعودية

- هاتف: 118236802 (966+) - فاكس: 118220011 (966+)
- هاتف سكرتير المجلة: 118236783 (966+)
- موقع المجلة: http://www.pnu.edu.sa/arr/Deanships/Research/Shariah-Arabic
- البريد الإلكتروني: (info.m.pnu@gmail.com) & (vgs-jssal@pnu.edu.sa)
- المجلة في التويتر: @Jssalpnu
- المجلة في الفيس بوك: https://www.facebook.com/jssal.pnu
- المجلة في الانستقرام: https://www.instagram.com/Jssalpnu

- ثمن العدد (30) ريالاً سعودياً، أو ما يعادله بالعملة الأجنبية، يضاف إليها أجور البريد.

- © ٢٠١٩ (١٤٤٠هـ) جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

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

الرقم الدولي المعياري: (ردمد: ١٦٥٨ ـ ٧٢٦X :ISSN)

رقم الإيداع: ١٤٣٧/٣٧٦٩ بتاريخ ١٤٣٧/٤/٢١هـ

❋ ❋ ❋

الهيئة الاستشارية

- **أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي.**
  أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة
  بجامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن

- **أ. د. صالح بن محمد العقيل.**
  أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية
  رئيس تحرير مجلة الدراسات العقدية

- **أ. د. علي بن عبد الله الصياح.**
  أستاذ الحديث بجامعة الملك سعود
  رئيس تحرير مجلة الدراسات الإسلامية

- **أ. د. أنور عليان أبو سويلم.**
  أستاذ الأدب والنقد القديم بجامعة مؤتة، الأردن
  رئيس تحرير مجلة علوم اللغة العربية سابقاً

- **أ. د. عبد الرحمن بودرع.**
  أستاذ اللغويات العربية، ولسانيات النص وتحليل الخطاب
  بجامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

❋ ❋ ❋

هيئة التحرير

- **أ.د. شريفة بنت أحمد الحازمي (رئيسة التحرير).**
  أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- **د. نوال بنت ناصر السويلم (مديرة التحرير).**
  أستاذ الأدب والنقد المشارك بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- **أ. د. يوسف بن مسلم أبو العدوس.**
  أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة اليرموك
- **أ. د. عبد الرحمن بن عثمان الهليل.**
  أستاذ الأدب والنقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
- **أ. د. البندري بنت عبد العزيز العجلان.**
  أستاذ النحو والصرف بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- **أ. د. نوال بنت إبراهيم الحلوة.**
  أستاذ اللغويات بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- **أ. د. ناهدة بنت عطا الله الشمروخ.**
  أستاذ الفقه بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- **أ. د. مي بنت محمد الحربي.**
  أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- **أ. د. جمال نور الدين إدريس.**
  أستاذ أصول الفقه بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل
- **د. نورة بنت عبد الله الحساوي.**
  أستاذ الحديث المشارك بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- **أ. سديم بنت مرزوق الحربي (سكرتيرة التحرير).**
  باحث علمي بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

التعريف بالمجلة

مجلة (علمية ـ دورية ـ محكمة) تعنى بنشر البحوث في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية، تصدر مرتين كل عام في شهري (يناير ـ مايو) عن جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية؛ الذي يتوافر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، أو الإنجليزية أو أي لغة أخرى في مجال البحوث العلمية الأصيلة.

❋ ❋ ❋

الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤيــة:

أن تكون مجلة رائدة في مجال نشر البحوث المحكمة في العلوم الشرعية واللغة العربية، ومضمنة في قواعد البيانات الدولية المرموقة.

الرسالة:

نشر البحوث المحكمة في مجالات العلوم الشرعية، واللغة العربية وفق معايير مهنية عالمية متميزة.

الأهداف:

١ – تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات العلوم الشرعية، واللغة العربية.

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

٣ – تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان العلوم الشرعية، واللغة العربية.

❋ ❋ ❋

قواعد وضوابط النشر

أولاً: شروط البحث:

- تتراوح عدد صفحات البحث من (30) إلى (35) صفحة (A4)، أو عدد كلمات البحث من (7000) إلى (10000) كلمة.
- تتضمن بيانات البحث: (عنوان البحث، اسم الباحث، التخصص العام والدقيق، بيانات التواصل معه).
- لا يتجاوز عدد كلمات المستخلص باللغة العربية (250) كلمة، ويُتبع بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، بحيث لا يتجاوز عددها (6) كلمات.
- هوامش الصفحة تكون (3 سم) من (أعلى، وأسفل، ويمين، ويسار)، ويكون تباعد الأسطر مفرداً.
- يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (16) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (13) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.

ثانياً: عناصر البحث:

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

١/ مقدمة تتضمن (موضوع البحث، مشكلته، حدوده، أهدافه، منهجه، إجراءاته، خطة البحث).

٢/ الدراسات السابقة – إن وجدت – وإضافته العلمية عليها.

٣/ تقسيم البحث إلى أقسام وفق (خطة البحث) بحيث تكون مترابطة.

٤/ عرض فكرة محددة في كل قسم تكوِّن جزءاً من الفكرة المركزية للبحث.

٥/ يكتب البحث بصياغة علمية متقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الدقة في التوثيق.

٦/ خاتمة تتضمن أهم (النتائج)، و(التوصيات).

ثالثاً: توثيق البحث:

- توثيق الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في التوثيق.
- يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث حسب النظام التالي:

١/ إذا كان المرجع (كتاباً): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق – إن وجد –. فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر). مثال: الجامع الصحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون. ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤م.

٢/ إذا كان المرجع (رسالة علمية لم تطبع): (عنوان الرسالة. فالاسم الأخير للباحث، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فنوع الرسالة (ماجستير/ دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة). مثال: يعقوب ابن شيبة السدوسي آثاره ومنهجه في الجرح والتعديل. المطيري، علي بن عبد الله. رسالة ماجستير، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤١٨هـ.

٣/ إذا كان المرجع (مقالاً من دورية): (عنوان المقال. فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد، (فرقم العدد)، فسنة النشر، فالصفحة من ص... إلى ص...). مثال: الإمام عفان بن مسلم الصفار ومنهجه في التلقي والأداء والنقد. المطيري، علي بن عبدالله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (٣)، (١)، ١٤٣١هـ، ص (٣٥ – ٨٥).

- إضافة بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:
  - بدون مكان النشر = د. م
  - بدون اسم الناشر = د. ن
  - بدون رقم الطبعة = د. ط
  - بدون تاريخ النشر = د. ت
- نظام التوثيق المعتمد في المجلة بالنسبة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).

رابعاً: إجراءات البحث:

- يقوم الباحث بتعبئة النماذج الإلكترونية الخاصة به وإرسال بحثه عبر بريد المجلة الإلكتروني: (info.m.pnu@gmail.com).
- إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد تعهداً من الباحث/الباحثين بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
- لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر يتم إرسال خطاب للباحث بـ(قبول البحث للنشر)، وعند رفض البحث للنشر يتم إرسال رسالة (اعتذار) للباحث.
- في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إليكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة لمدة عام.
- إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ(شروط النشر في المجلة)، ويلتزم بإجراء التعديلات في مدة لا تتجاوز شهرًا من تاريخ استلامه لها، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- في حال (نشر البحث) يمنح الباحث نسختين مجانيتين من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه، وعشر نسخ من مستلات بحثه.

❋ ❋ ❋

المحتويات

العنوان

- افتتاحية العدد (رئيسة تحرير المجلة) ١٧

البحوث والدراسات

- الإمام السجستاني ومنهجه في ذكر القراءات وتوجيهها في كتابه: نزهة القلوب في غريب القرآن «دراسة وصفية تحليلية»
  د. يزيد بن عبد اللطيف الصالح الخليف ٢١
- إدارة وقت المسلم من خلال سورة المزمل
  د. سميرة بنت محمد جالية ٦١
- منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة من الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتابه «معرفة الصحابة»
  د. نورة بنت محمد العجمي ١١٣
- اشتراط انعكاس العلة عند الأصوليين
  د. محمد بن سعيد بن عواض آل مانعة ١٥٣
- الصلاة في أوقات النهي «دراسة فقهية مقارنة»
  د. البندري بنت عبد الله الجليل ٢٢٧
- التطبيقات الدعوية لنظرية المحيط الأزرق
  د. شيماء خير الدين حسين بلوط ٢٨٥
- الأسماء الخماسية المجردة في معجم تاج العروس، للزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) دراسة تأصيليّة في ضوء الدلالة
  أ. د. البندري بنت عبدالعزيز العجلان ٣٣٣

العنوان

- نحو قائمة للألفاظ الأكاديمية في العربية المعاصرة: دراسة قائمة على المدونات

  د. صالح بن فهد العصيمي، د. عبدالمحسن بن عبيد الثبيتي ٤٠٣

- التناص في قصيدة «هون عليك» لسلطان السبهان

  د. أسماء بنت عبد العزيز بن محمد الجنوبي ٤٣٣

- جهود عبدالقاهر الجرجاني في ميزان النقد المعاصر

  د. عمر بن عبدالعزيز المحمود ٤٧١

English Section

- "Coherence" Methodology of Qur'anic Interpretation: An Introduction

  Prof. Dr. Israr Ahmad Khan 511

❋ ❋ ❋

افتتاحية العدد

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد:

فإنّ مجلة العلوم الشّرعية واللُّغة العربيّة قد أخذت على عاتقها دعم الرّسالة العلميّة المنوطة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن عبر تقديم دراسات منهجية موثّقة تُسْهِمُ من خلالها في خدمة القرآن الكريم والسنة الشريفة، وتعزيز مكانة اللغة العربية.

والمجلةُ إذْ تُقدِّمُ للباحث والقارئ الكريمين عددها الجديد تروم استمرار مسيرة النّشر العلميّ المُحكّم فيها، وتدفع بالحركة العلمية إلى الأمام، وهي في كُلِّ ذلك تأمل أنْ تكون قد استقطبت الأبحاث الجادة التي تحمل في طياتها جدّة الطرح، وقوّة التّأصيل، وجمال اللغة مع الحرص على المضمون النّافع المُميَّز، والمنهجية الرشيدة والإثراء القيم، ومما يجب الإشارة إليه عمل المجلة على تجويد هذه الأبحاث قبل إخراجها للعيان، وذلك بعرضها على قنوات عِدة يتولّى العمل فيها نُخبةٌ متميِّزةٌ من المحكمين الفضلاء يخرج العمل بعدها من تحت أيديهم بأفضل شكلٍ وأجمل حُلّةٍ ليسُدَّ ثُغْرَة في الساحة العلميّة والأكاديميّة..

وقد جاء هذا العددُ حافلاً بجملةٍ من تلكمُ الأبحاث المتنوعة في مجالي الدِّراسات الإسلاميّة، واللُّغة العربيّة، والمجلةُ إذْ تقدم كُلَّ ذلك لقرائها الكرام ترحبُ بكُلِّ رأيٍ ومشورةٍ من شأنهما دعم مسيرتها القاصدة، وتحقيق رؤيتها وأهدافها المنشودة.

وأخيراً أتوجّهُ بالدُّعاءِ إلى الله تعالى أنْ يُكلِّل أعمالنا جميعاً بالتوفيق ويجعلها خالصةً لوجهه الكريم إنّه سميعٌ مُجيب..

رئيسة تحرير المجلة

أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية الآداب

❋ ❋ ❋

البحوث والدراسات

الإمام السجستاني ومنهجه في ذكر القراءات وتوجيهها في كتابه: نزهة القلوب في غريب القرآن «دراسة وصفية تحليلية»

د. يزيد بن عبد اللطيف الصالح الخليف[1]

المستخلص: يهدف هذا البحث إلىٰ التعريف بالإمام السجستاني وكتابه، وبيان منهجه في القراءات، وإبراز طريقته في توجيهها.

وتأتي أهمية هذا البحث من حاجة المختصين إلىٰ معرفة الطريقة التي سار عليها السجستاني في ذكر القراءات وتوجيهها، مع ما ناله هذا الكتاب من عناية العلماء قديمًا وحديثًا.

أما هيكلة البحث: فقد قُسِّم البحث إلىٰ مقدمة وثلاثة مباحث، الأول: في التعريف بالسجستاني وكتابه، والثاني: منهج السجستاني في القراءات، والثالث: توجيه القراءات عند السجستاني، ثم الخاتمة وفيها أبرز النتائج: ومن أبرزها: أن هدف السجستاني في ذكر القراءات هو إبراز معنىٰ الغريب في اللفظة، فلم يذكر من القراءات إلا ما كان غريبًا، دون تمييز لنوعه، ومنها: تنوعه في طرق توجيه القراءة لاسيما علوم العربية، يدل علىٰ باعه الطويل فيها.

الكلمات المفتاحية: منهج، السجستاني، القراءات، توجيه، غريب.

* * *

(١) أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الجوف.

البريد الإلكتروني: yas@ju.edu.sa

Al-Imam Al-Sijistani And His Methodology in Mentioning Qira'at as Well as Directing Them in His Book: Nuzhat Al-ghuroob Fi Gharib Al-Quran; a Descriptive Analytical Study

Dr. Yazeed Al-Khalaf

Abstract: This research aims to introduce Al-Sijistani and his book, to explain his methodology with regards to qira'at, and to highlight his way of directing them.

The importance of this research stems from the need of the specialists to know the method followed by Al-Sijistani in mentioning the qira'at and directing them, along with the special attention given to Al-Sijistani's book by scholars, both ancient and recent.

As to the research structure, it has been divided into an introduction and three parts. The first part: introduces Al-Sijistani and his book, the second: Al-Sijitani's qira'at methodology, and the third: directing qira'at according to Al-Sijistani. This is followed by the conclusion which contains the most important results: Al-Sijistani's goal in mentioning qira'at was clarifying the meaning of 'strange in wording', as he only mentioned the recitations that were strange, without any form of distinction as to type. Also, his variety in the methods of directing qira'at especially in the Arabic sciences indicates his knowledge of the same.

Key words: method - Al-Sijistani - qira'at - direct - strange.

❊ ❊ ❊

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلىٰ آله وصحابته أجمعين، وبعد:

فقد اعتنىٰ علماء القراءات بالقراءات القرآنية عناية كبيرة، وأولوها اهتماماً بالغاً، حيث دوّنوها في كتبهم، ونسبوها إلىٰ أصحابها مسندة وغير مسندة، وميّزوا المتواتر فيها من الشاذ، والذي يقرأ به منها والذي لا يقرأ به، بل جعلوا العلم بها من العلوم التي يشترط توافرها في المتصدي لتفسير كتاب الله ﷻ وبيان معانيه، فأكثرَ المفسرون من ذكر القراءات في تفاسيرهم – ولاسيما ما كان له تعلق بمعنىٰ الآية – مع اختلافهم في طريقة إيرادها أخذاً بمناهج أهل هذا الفن أو بعضها.

ولما كان لكلٍ طريقته التي تخصه ومنهجه الذي يسير عليه، وأصوله التي ينزع إليها في إيراد القراءات القرآنية وكيفية عرضها، وما يتعلق بذلك من ترجيح واختيار وتوجيه؛ ظهرت الدراسات التي تعنىٰ بإبراز منهاج العلماء في إيراد القراءات القرآنية، وطرقهم في التعامل معها.

وكان من الكتب التي اعتنىٰ مؤلفوها بالقراءات القرآنية وتوجيهها كتاب «نزهة القلوب في غريب القرآن» لأبي بكر محمد بن عُزَيْز السجستاني (ت٣٣٠هـ)، وهو من الكتب التي حفل بها العلماء قديماً وحديثاً، واعتنوا بها عناية خاصة؛ ذلك أنه جمع بين الاختصار وجودة التأليف، مع السبق في طريقة التأليف[1]، ألفه مؤلفه ليقرب تناوله، ويسهل حفظه علىٰ من أراد، كما قال في مقدمته[2].

وعلىٰ جلالة هذا المصنَّف وعناية العلماء به؛ فإني لم أقف علىٰ دراسة خاصة بهذا الجانب

(١) كما سيتبين في المبحث الأول إن شاء الله تعالىٰ.

(٢) نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز، السجستاني، (ص٥٧).

الذي اهتم به في كتابه، وهي القراءات القرآنية وتوجيهها، فكان هذا البحث للوقوف علىٰ منهجه في القراءات وطريقته في توجيهها، وسميته: «الإمام السجستاني ومنهجه في ذكر القراءات وتوجيهها في كتابه: نزهة القلوب في غريب القرآن» دراسة وصفية تحليلية.

أسئلة البحث:

- من هو السجستاني؟ ما طريقة السجستاني في تأليف كتابه: نزهة القلوب في غريب القرآن؟
- ما طريقته في إيراد القراءات القرآنية؟
- ما منهجه في توجيه القراءات القرآنية؟

أهداف البحث:

- التعريف بالسجستاني وكتابه نزهة القلوب في غريب القرآن.
- التعرف علىٰ طريقته في إيراد القراءات القرآنية.
- إبراز منهجه في توجيه القراءات القرآنية.

الدراسات السابقة:

بعد أن عزمت علىٰ الكتابة في هذا الموضوع؛ بحثت في الدراسات السابقة له من خلال محركات البحث في الشبكة العنكبوتية وقواعد البيانات والمكتبات الرقمية، وكان ما ظهر لي منها علىٰ النحو الآتي:

١ - نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز، لأبي بكر محمد بن عزيز السجستاني، تحقيق: د.يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، (وهو موضوع بحثنا) من مطبوعات دار المعرفة ببيروت.

وهذا التحقيق للكتاب وإن كان فيه عرض موسع لترجمة السجستاني وطريقته في تأليف الكتاب، إلا أنه أغفل بعض جوانب ترجمته، فأضاف هذا البحث مؤلفاته وثناء العلماء عليه، مما لم يذكره المحقق.

أما ما يتعلق بالتعريف بالكتاب ومنهج السجستاني فيه؛ فإن المحقق قد بسط الحديث فيه عن نسبة الكتاب وتسميته ومنهجه وقيمته ومصادره ورواته ومخطوطاته، وقد كانت إضافة البحث في تسميات الكتاب، مما سيتبين في المبحث الأول، بالإضافة إلىٰ زيادة في بيان منهج السجستاني في التأليف مما لم يبينه المحقق في مقدمته.

علاوة علىٰ أن هذا التحقيق لم يتطرق لإبراز منهجه في القراءات وتوجيهها - سوىٰ إشارة يسيرة لم تتجاوز سطرين -، وهذا ما تتميز به هذه الدراسة من تسليط الضوء علىٰ طريقته في إيراد القراءات، ومنهجه في توجيهها بشكل موسع.

٢ - القراءات القرآنية المتواترة في غريب القرآن للسجستاني، تأليف: صالح مهدي عباس، بحث منشور في مجلة المورد - العراق، المجلد ٢٨، العدد الرابع ٤، لعام ٢٠٠٠م.

قدم المؤلف بالحديث عن نشأة القراءات القرآنية وتعريفها والاحتجاج بها، ثم تطرق للكلام عن الكتاب والتعريف به، ثم قام بجمع القراءات المتواترة فقط وتخريجها من كتب القراءات.

والمؤلف هنا كان يهدف إلىٰ استخراج القراءات المتواترة فقط من كتاب نزهة القلوب، وتخريجها من كتب القراءات، ورغم ما بذله المؤلف في هذا العمل من جهد إلا إن النصيب الأكبر من القراءات الواردة في كتاب السجستاني هو القراءات الشاذة، فلم يتطرق لها، ولم يذكر طريقته في ذكرها وكيف وجهَّها، وهذا ما يهدف إليه هذا البحث بإذن الله تعالىٰ.

٣ - الوجوه والنظائر في كتاب غريب القرآن للسجستاني: دراسة دلالية، لإيمان صالح مهدي عباس، بحث منشور في مجلة التراث العلمي العربي - العراق، العدد الثاني، لعام ٢٠١٠م.

قدمت المؤلفة بالتعريف بالسجستاني وبكتابه غريب القرآن، ثم بمنهجه في تأليف الكتاب، ثم تحدثت عن معنىٰ الوجوه والنظائر، ثم قامت بجمعها ودراستها.

وهذه الدراسة وإن كانت ترتبط بشكل جزئي بهذا البحث من جانب دراسة المؤلف والكتاب، إلا أن هذه الدراسة مختصرة جداً، إضافة إلىٰ أنها لم تتطرق لطريقة السجستاني في ذكر القراءات ومنهجه في توجيهها.

وبالنظر في هذه الدراسات السابقة – التي وقفت عليها – فإني لم أجد من كتب في الطريقة التي سلكها السجستاني في ذكر القراءات القرآنية، والمنهج الذي سار عليه في توجيه هذه القراءات، وهذا ما سأعمل علىٰ إبرازه في هذا البحث إن شاء الله.

منهجي في البحث:

سلكت في كتابة هذا البحث طريقة الاستقراء التتبعي الوصفي التحليلي، من خلال حصر جميع المواضع التي تحدث فيها عن القراءات، سواء صرح بأنها قراءة أو لم يصرح، وتحليلها واستنباط الطريقة التي سلكها في إيراد هذه القراءات وتوجيهها.

خطة البحث:

قسمت البحث إلىٰ مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، علىٰ النحو الآتي:

- **المقدمة، تتضمن أهمية الموضوع، وأسئلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.**
- **المبحث الأول: التعريف بالسجستاني وبكتابه: نزهة القلوب في غريب القرآن، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: التعريف بالسجستاني.
  - المطلب الثاني: التعريف بكتاب: نزهة القلوب في غريب القرآن.
- **المبحث الثاني: منهج السجستاني في القراءات، وفيه أربعة مطالب:**
  - المطلب الأول: طريقته في ذكر القراءات.
  - المطلب الثاني: طريقته في ضبط القراءات.
  - المطلب الثالث: منهجه في تقديم القراءة علىٰ نظائرها.

- المطلب الرابع: منهجه في استقصاء القراءات ونسبتها.

- **المبحث الثالث: توجيه القراءات عند السجستاني، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: منهجه في التوجيه.
  - المطلب الثاني: طرق التوجيه عند السجستاني.
- **الخاتمة: وفيها أبرز النتائج التي توصل إليها البحث.**

والله أسأل أن يجعل العمل كله صالحًا، وأن يجعله لوجهه خالصًا، وأن يعلمنا ما ينفعنا وأن ينفعنا بما علمنا إنه سميع مجيب.

***

المبحث الأول

التعريف بالسجستاني وبكتابه: نزهة القلوب في غريب القرآن

وفيه مطلبان:

❋ المطلب الأول: التعريف بالسجستاني:

اسمه ونسبته:

هو محمد بن عُزَيْزٍ السجستاني، أبو بكر العُزَيْزي[1].

(١) انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، الأنباري، (ص٢٣١)، وإكمال الإكمال، ابن نقطة، (٤/ ١٦٣)، وتاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، الذهبي، (٧/ ٦١٥)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، (١١/ ٤٥٦)، والوافي بالوفيات، الصفدي، (٤/ ٧٠)، وتوضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ابن ناصر الدين، (٦/ ٢٧٠)، وتبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ابن حجر، (٣/ ٩٤٨)، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، (١/ ١٧١)، وطبقات المفسرين، الداوودي، (٢/ ١٩٥)، والأعلام، الزركلي، (٦/ ٢٦٨).

اختلف في اسم أبيه اختلافًا كثيراً حتىٰ طغىٰ علىٰ ترجمته، فلا تكاد تجد من ترجم له إلا ويعرض الخلاف في اسم أبيه، هل هو: عُزَيُز بالزاي، أم عُزَيْر بالراء؟، وبناء علىٰ ذلك اختلفت نسبته إلىٰ العُزَيزْي، أو العُزَيْري.

والذي رجحه الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢هـ) أنه العُزَيْزي بزايَيْن[1].

أما السجستاني فنسبة إلىٰ بلاد سجستان[2].

شيوخه:

لم تذكر كتب التراجم من شيوخ السجستاني إلا أبا بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري المقرئ النحوي العالم الحافظ، ولد سنة ٢٧٢هـ، وتوفي ببغداد سنة ٣٢٨هـ[3].

وقد كان يعرض عليه كتابه، فيصححه له، ويصلح مواضع منه، مدة تأليفه للكتاب خمس عشرة سنة[4].

علىٰ أن السجستاني قد عاش في عاصمة الخلافة في القرن الثالث الهجري، وكانت منارة العلم والعلماء في ذلك الوقت، ولكن لم تذكر مصادر ترجمته من شيوخه إلا الأنباري.

---

(١) انظر: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ابن حجر، (٣/ ٩٤٨، ٩٤٩).

(٢) بلاد سجستان: بلاد كبيرة واسعة من جهة المشرق مما يلي بلاد خراسان، بينها وبين بلاد الهند، وخراسان: بلاد واسعة مما يلي بغداد، انظر: معجم البلدان، الحموي، (٢/ ٣٥٠)، (٣/ ١٩٠)، وهي: البلاد الواقعة في جنوب أفغانستان وشرق إيران في العصر الحاضر، وعاصمتها زرنج، انظر: تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية، لابن كثير، إعداد: موقع الإسلام، (٢/ ٤١).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١١/ ٤٨٩)، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، (١/ ٢١٢).

(٤) انظر: طبقات الحنابلة، أبو يعلىٰ، (٢/ ٦٩-٧٣)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، (١١/ ٤٨٩)، والوافي بالوفيات، الصفدي، (٤/ ٧١).

تلاميذه:

برز من تلاميذه ثلاثة كلهم رووا عنه هذا الكتاب[1]، وهم:

١ - أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري، الإمام القدوة الفقيه الحنبلي، المتوفى سنة ٣٨٧هـ[2].

٢ - أبو عمرو عثمان بن أحمد بن سعمان المجاشي البغدادي المقرئ، المتوفى سنة ٣٦٧هـ[3].

٣ - أبو أحمد عبد الله بن الحسين بن حسون السامري البغدادي، شيخ القراء، المتوفى سنة ٣٨٦هـ[4].

مؤلفاته:

لم أجد في المصادر التي ترجمت للسجستاني إلا كتابه هذا: «نزهة القلوب في غريب القرآن»، وسأتحدث عنه في المطلب القادم إن شاء الله تعالى.

وقد وقفت على كتاب له باسم: «معرفة اشتقاق أسماء نطق بها القرآن وجاءت بها السنن والأخبار»، ذكر محققه/ سليمان بن حمد الصقري أن جميع المصادر لم تذكر هذا الكتاب، إلا أن بعضها أشار إليه، حيث ذكرت أن له كتاب (الألفاظ) مكتوبا بخط المؤلف[5]، ورجح المحقق أن يكون هو هذا الكتاب؛ حيث وجد هذا العنوان مكتوبا على المخطوط، ولا يوجد من نسبه

---

(١) انظر: برنامج التجيبي، التجيبي، (ص٤٧)، وتاريخ الإسلام، الذهبي، (٧/ ٦١٥)، وبغية الوعاة، السيوطي، (١/ ١٧١)، وطبقات المفسرين، الداوودي، (٢/ ١٩٦).

(٢) انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي، (١٩/ ٢٧١).

(٣) انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٨/ ٢٦٩).

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٢/ ٤٥٥).

(٥) انظر: إكمال الإكمال، ابن نقطة، (٤/ ١٦٤)، وبرنامج التجيبي، التجيبي، (ص٤٧).

لغير السجستاني[1].

ثناء العلماء عليه:

علىٰ قلة الكتب التي ألفها والآثار التي تركها إلا أن السجستاني قد حظي بثناء العلماء، ومن ذلك:

١ - قال أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ): «وأما أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني؛ فإنه كان أديبًا فاضلاً متواضعًا»، وقال: «وكان صالحًا متواضعًا»[2].

٢ - وقال التجيبي (ت٧٣٠هـ): «وهذا الكتاب مفيد في بابه، ومؤلفه في غاية الضبط والإتقان، وصححه وهذبه في طول عمره»[3].

٣ - وقال الذهبي (ت٧٤٨هـ): «الإمام أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني، المفسر، مصنف (غريب القرآن)،...كان رجلاً فاضلاً خيراً»[4].

٤ - وقال السيوطي (ت٩١١هـ): «كان أديبًا فاضلاً متواضعًا، أَخذ عن أبي بكر بن الأنْباري، وصنف (غريب القرآن) المشهور فجوّده»[5].

وفاته:

قال الذهبي(ت٧٤٨هـ): «بقي ابن عزيز إلىٰ حدود الثلاثين وثلاث مائة»[6]، وقال الصفدي

---

(١) انظر: معرفة اشتقاق أسماء نطق بها القرآن وجاءت بها السنن والأخبار وتأويل ألفاظ مستعملة، السجستاني، (ص٢٠، ٢١).

(٢) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، الأنباري، (ص٢٣١).

(٣) برنامج التجيبي، التجيبي، (ص٤٧).

(٤) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٢/ ٤٥٥).

(٥) بغية الوعاة، السيوطي، (١/ ١٧١).

(٦) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١١/ ٤٥٦).

(ت٧٦٤هـ): «توفي سنة ثلاثين وثلاث مائة أو ما دونها»[١]، وجزم السيوطي (ت٩١١هـ) وتابعه الداوودي (ت٩٤٥هـ) بأنه توفي سنة ثلاثين وثلاث مائة للهجرة[٢].

*** المطلب الثاني: التعريف بكتاب: نزهة القلوب في غريب القرآن:**

اسم الكتاب:

اتفقت جميع المصادر التي ترجمت للسجستاني أن له مصنفًا في غريب القرآن، إلا أنها اختلفت في تسميته، وقد جاء فيها بخمسة أسماء:

١ - نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن[٣].

٢ - نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز[٤].

٣ - نزهة القلوب في غريب القرآن[٥].

٤ - نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العظيم[٦].

٥ - غريب القرآن[٧].

---

(١) الوافي بالوفيات، الصفدي، (٤/ ٧٠، ٧١).

(٢) انظر: بغية الوعاة، السيوطي، (١/ ١٧١)، وطبقات المفسرين، الداوودي، (٢/ ١٩٦).

(٣) انظر: فهرسة ابن خير الإشبيلي، ابن خير الإشبيلي، (ص٩٤).

(٤) انظر: برنامج التجيبي، التجيبي، (ص٤٦).

(٥) انظر: الذيل والتكملة، ابن عبد الملك، (١/ ٤١٨).

(٦) انظر: معجم المؤلفين، كحالة، (٢/ ٣٦).

(٧) انظر: الإكمال في رفع الارتياب، ابن ماكولا، (٧/ ٥)، والمنتخب من معجم شيوخ السمعاني، السمعاني، (ص٨١١)، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء، الأنباري، (ص٢٣١)، وإكمال الإكمال، ابن نقطة، (٤/ ١٦٢)، وتاريخ أربل، ابن المستوفي، (١/ ٤٠١)، وتاريخ الإسلام، الذهبي،=

فهذه أسماء خمسة لهذا الكتاب، مرجعها إلىٰ اسمين: (نزهة القلوب في غريب القرآن)، و(غريب القرآن).

ومما يؤيد أن الاسم لهذا الكتاب هو: (غريب القرآن)؛ أن جميع النسخ التي اطلعت عليها المخطوط منها والمطبوع - بما فيها نسخة المحقق - قد افتتح فيها السجستاني كتابه بذكر اسمه، فقال: «وبعد: فهذا تفسير غريب القرآن، أُلِّف علىٰ حروف المعجم»[1].

لكن يشكل علىٰ هذا أن كثيراً من النسخ الخطية قد عُنون لها باسم: (نزهة القلوب)، قال محقق كتاب: (التبيان في تفسير غريب القرآن)، لابن الهائم(ت٨١٥هـ) - الذي هو ترتيب لكتاب (نزهة القلوب)، قال: «أحصيت ٢١ (إحدىٰ وعشرين) نسخة تحمل اسم نزهة القلوب»[2]، مما يدل علىٰ اشتهاره بهذا الاسم.

ومما يؤيده أن ابن خير الأشبيلي(ت٥٧٥هـ) قد أورده بهذا الاسم في فهرسه بأسانيده إلىٰ السجستاني.

ولعل تسميته بـ(غريب القرآن) كان باعتبار موضوعه، كما قال محقق الكتاب[3]، والله تعالىٰ أعلم.

منهج السجستاني في تأليف الكتاب:

ألف السجستاني كتابه هذا في خمس عشرة سنة، يراجعه ويصوبه ويزيد فيه، ويعرضه علىٰ

=(٧/ ٦١٥)، والوافي بالوفيات، الصفدي، (١٩/ ٢٧١)، وتوضيح المشتبه، ابن ناصر الدين، (٦/ ٢٧١)، وبغية الوعاة، السيوطي، (١/ ١٧١)، وطبقات المفسرين، الداوودي، (٢/ ١٩٦).

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٥٧).

(٢) التبيان في تفسير غريب القرآن، ابن الهائم، (ص٢٥).

(٣) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٣٣).

شيخه ابن الأنباري، فيصلحه له ويصوبه[1]، وقد كثرت نسخه الخطية حتىٰ بلغت ٩٩ نسخة منتشرة في أصقاع المعمورة[2].

وقد ابتكر السجستاني منهجًا جديداً في تصنيف هذا المعجم، حيث رتب الألفاظ الغريبة علىٰ طريقة التصنيف الألفبائي مع تجريد أوله من أل التعريف أو لام التعليل أو حروف العطف، وإبقاء الكلمة علىٰ هيئتها باشتقاقها وزوائدها، كل حرف يقسمه إلىٰ ثلاثة أبواب، يبدأ بالمفتوح ثم المضموم ثم المكسور، فيقول مثلا: باب الهمزة المفتوحة، باب الهمزة المضمومة، باب الهمزة المكسورة، وهكذا، يسير في ترتيب الكلمات داخل الباب في أول ورود له علىٰ ترتيب المصحف، وقد يفسر كلمات في غير ترتيبها معجميًا؛ لتعلقها بالكلمة المفسرة، وقد يكرر التفسير في موضع آخر بناء علىٰ اختلاف متعلقها.

والسجستاني ﷺ وإن كان أبدع في تصنيفه، إلا أنه يؤخذ عليه أنه ربما خالف طريقته التي التزمها، مما يوهم الباحث في كتابه أن هذه الكلمة غير موجودة، مع أنه فسرها في موضع آخر، بل ربما وضعها في باب من أبواب الحرف بناء علىٰ قراءة من القراءات، فيظن الباحث أنها غير موجودة؛ لبحثه في الباب الذي يقرأ به، مثال ذلك: كلمة ﴿صِلِيًّا﴾ وضعها في باب الصاد المضمومة، بناء علىٰ قراءة من قرأ بضمها[3].

مصادر الكتاب:

لم يصرح السجستاني في مقدمته ولا في كتابه بمصادره، ولكن نقله عن بعض العلماء مصرحًا بأسمائهم؛ يفيد أنه اعتمد علىٰ هذه المصادر، وربما نقل عن عالم بواسطة تفيد أن نقله

(١) انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٧/ ٦١٥)، والوافي بالوفيات، الصفدي (١٩/ ٢٧١)، وبغية الوعاة، السيوطي، (١/ ١٧١)، وطبقات المفسرين، الداوودي، (٢/ ١٩٦).

(٢) انظر: نزهة القلوب، السجستاني، (ص٣٣).

(٣) انظر: المرجع السابق، (ص٣٠٥).

لم يكن عن كتاب هذا العالم مباشرة، ومثاله: «قال أبو عمر: حدثنا ثعلب عن علي بن صالح صاحب المصلىٰ عن الكسائي قال: من العرب من يقول: عال يعول إذا كثر عياله»[1]، فنقله بالسند عن أبي عمر الذي أكثر من النقل عنه مشعرٌ بأنه لم ينقل من كتاب (معاني القرآن) للكسائي (ت١٨٩هـ) مباشرة.

وقد نقل عن الكسائي في ثلاثة مواضع، هذا أحدها، والثاني: ذكره غفلاً دون سند[2]، والثالث: نقله عن الزجاج (ت٣١١هـ)[3]، ومع فقدان كتاب الكسائي[4]؛ لايمكن الجزم بنقله منه مباشرة.

وأيضا فإنه ينقل عن ثعلب (٢٩١هـ)، بواسطة تلميذه أبي عمر (ت٣٤٤هـ) وذلك في أربعة مواضع، دون واسطة في موضعين، ولعدم توفر كتاب ثعلب لا يمكن التأكد من كونه ينقل منه مباشرة[5].

كذلك فإنه ينقل كثيراً عن أبي عمر (ت٣٤٤هـ) المعروف بغلام ثعلب، فقد بلغ عدد المواضع التي صرح بالنقل عنه فيها ثمانية وثلاثين موضعًا، وبمراجعة جميع هذه المواضع فيما هو متوافر من تراث أبي عمر[6]؛ لم أجد فيها شيئًا من هذه النقول، فلعله في بعض كتبه

(١) انظر: نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٥٥).

(٢) المرجع السابق، (ص٥١٠).

(٣) المرجع السابق، (ص٤٩٩).

(٤) جمع الدكتور عيسىٰ شحاته عيسىٰ أقوال الكسائي في تفسير القرآن، وسماه (معاني القرآن) محاولة في الاستعاضة عن المفقود كما بينه في مقدمته، انظر: معاني القرآن، الكسائي، (ص٣).

(٥) جمع الدكتور شاكر سبع الأسدي أقوال ثعلب في تفسير القرآن، وسماه (معاني القرآن)، أيضا في محاولة لمحاكاة الكتاب الأصل علىٰ ما يراها مؤلفها، انظر: معاني القرآن، ثعلب، ص (أ).

(٦) تتبعت هذه النقول في كتابيه: ياقوتة الصراط في غريب القرآن، العشرات في غريب اللغة.

المفقودة[1].

وأما المصادر التي نقل عنها بالتصريح بالنقل عن أصحابها، وبمراجعتها في أصولها تبين أنها مصادر له فهي:

١ - معاني القرآن، لأبي زكريا يحي بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ)، صرح بالنقل عنه في ثلاثة عشر موضعاً.

٢ - مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ (ت٢٠٩هـ)، وصرح بالنقل عنه في ثمانية عشر موضعاً.

٣ - مجاز القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، وصرح بالنقل عنه في موضع واحد فقط.

وقد رأيته ينقل عن أبي محمد، ولم يصرح باسمه، وذلك في ستة مواضع، وقد ذكر محقق الكتاب أن المقصود به هو: ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، وبتتبع هذه المواضع كلها في كتابي ابن قتيبة: تفسير غريب القرآن وتأويل مشكل القرآن؛ تبين أنه ليس المقصود؛ لأنّ العبارة تختلف اختلافاً واضحاً[2]، فالله تعالىٰ أعلم بمقصوده.

---

(١) يعد أبو عمر محمد بن عبد الواحد من المكثرين من التصنيف، وقد أملىٰ من حفظه نحو ثلاثين ألف ورقة في اللغة، انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٤/ ٣٣٠)، وبغية الوعاة، السيوطي، (١/ ١٦٦).

(٢) قال المحقق في مقدمة تحقيقه لكتاب نزهة القلوب، السجستاني، (ص٣٤): «فوجدت السجستاني ينقل عن ابن قتيبة بحرفيتها في معظم الكتاب، ويختصر عباراته أحيانا؛ ليصوغها بأسلوبه، ومن أمثلة نقله عنه قوله تعالىٰ: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا﴾ قَالَ أَبُو مُحَمَّد: قَالَ أَبُو عبد الله النمري: قَالَ أَبُو رياش: من جعل الْأَصْفَر أسود فقد أَخطَأ»، وهذا فيه نظر؛ فإن هذا الذي نقله المحقق إنما هو من حاشية الكتاب في نسخة (أ) من مخطوطات الكتاب، كما بينه في الحاشية (٥)، (ص٢٩٤)، إضافة إلىٰ أن أبا محمد (والذي ظن أنه هو ابن قتيبة) نقل عن أبي عبد الله النمري المتوفى سنة=

المبحث الثاني
منهج السجستاني في القراءات

بالاستقراء والتتبع بلغ عدد المواضع التي ذكر فيها القراءات القرآنية مائة وستة وثلاثين موضعًا، صرح بالقراءة في بعضها، وأورد أوجهها دون التصريح في بعضها الآخر، ومنها المتواتر والشاذ، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

*** المطلب الأول: طريقته في ذكر القراءات:**

تنوعت طريقة السجستاني في ذكر القراءة، ففي الأعم الأغلب يذكر القراءات مباشرة دون أن يذكر أنها قراءة أو أن ينسبها إلىٰ قارئها، ومثال ذلك قوله: «﴿أَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ (البقرة: ٣٦): أي: استزلَّهما، يقال: أَزللْتُهُ فَزَلَّ، و﴿أَزَالَهُما﴾[1] نحاهما، يقال: أَزلْتُهُ فَزَال»[2].

وأحيانًا يستعمل بعض الألفاظ الدالة علىٰ القراءة، سواء كانت القراءة متواترة أوشاذة، دون أن يكون هناك ضابط في الاستعمال يفيد ترجيحًا للقراءة أو تضعيفًا لها، فتارة يستعمل لفظًا يفيد تقوية لقراءة شاذة، وتارة يستعمل لفظًا يفيد تضعيفًا لقراءة متواترة، وتفصيل ذلك:

- (قَرَأَ)، ومثاله قوله: «ومن قَرَأَ ﴿أَمْهِ﴾، و﴿أَمَهِ﴾ (يوسف: ٤٥) أي: نسيان»[3]، وهي قراءة

=٣٨٥هـ، وهو صاحب أبي رياش إبراهيم بن أبي هاشم المتوفي سنة ٣٤٩هـ، فلا يصح أن يكون هو ابن قتيبة، انظر في وفاة النمري: إرشاد الأريب إلىٰ معرفة الأديب، الحموي، (٣/ ١٠٩٢)، وفي وفاة أبي رياش: بغية الوعاة، السيوطي، (١/ ٤٠٩).

(١) قرأ حمزة: ﴿فأَزَالَهُما﴾، وقرأ الباقون: ﴿فأَزَلَّهُمَا﴾، انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص١٥٧)، والتيسير فىٰ القراءات السبع، الداني، (ص٦٠)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٢٤١).

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٥٩).

(٣) المرجع السابق، (ص١١٣).

شاذة[1]، إلا أنه أوردها بصيغة تفيد التقوية.

- (قُرِئَتْ)، ومثاله قوله: «وقرئت: ﴿أَشَدُّ وِطَاءً﴾ (المزمل:٦)، أي: مُواطَأة»[2]، وهي قراءة متواترة[3]، ومع ذلك فقد نقلها بصيغة تفيد التضعيف.

- (ويُقْرَأ)، ومثاله قوله: «ويُقْرَأُ: ﴿علىٰ آلِ ياسين﴾ (الصافات: ١٣٠)»[4]، وهي قراءة متواترة[5].

- (قِراءَة)، ومثاله قوله: «﴿وخَرَقُوا له﴾ (الأنعام: ١٠٠)... و﴿حَرَفُوا﴾: افتعلوا ما لا أصل له؛ وهي قراءة ابن عباس»[6]، وهي قراءة شاذة[7].

- (قُرِئَ)، ومثاله قوله: «﴿زَاكِيَة﴾ (الكهف: ٧٤)، و﴿زَكِيَّة﴾[8] قرئ بهما جميعاً»[9]، وهما

---

(١) رُويت عن ابن عباس رضي الله عنهما، انظر: مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه، (ص٦٨).

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٠٧).

(٣) قرأ بها أبو عمرو وابن عامر، انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٦٥٨)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص١٣٦)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٢٣٢).

(٤) نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٣٢).

(٥) قرأ بها نافع وابن عامر انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٥٤٩)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص١٢٢)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٤٠١).

(٦) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢١٨).

(٧) انظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، (٤/ ٦٠٣).

(٨) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو: ﴿زَاكِيَة﴾، وقرأ الباقون: ﴿زَكِيَّة﴾، انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٣٩٥)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص١٠٠)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٣٥٢).

(٩) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢٥٥).

قراءتان متواترتان.

- (يُقْرَآن جميعًا)، ومثاله قوله: «﴿السَّدَّيْن ﴾و﴿السُّدَّيْن﴾[1] (الكهف: ٩٣) يُقرَآن جميعـًا»[2]، وهما قراءتان متواترتان.

فتبين من هذا أن السجستاني ﷺ لم يكن له ضابط محدد في الألفاظ التي يستعملها في ذكر القراءات.

*** المطلب الثاني: طريقته في ضبط القراءات:**

سلك المصنف في ضبط القراءات عدة طرق، مجملها فيما يأتي:

- ضبطها بالشكل، وذلك من خلال وضع الحركات علىٰ الكلمة بما يبين القراءة.

مثاله قوله: «﴿أَمرنا﴾، و﴿آمرنا﴾ (الإسراء: ١٦) بمعنىٰ واحد، أي: كثَّرنا، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيها﴾، و﴿أَمَّرْنا﴾ أي: جعلناهم أمراء»[3]، وهذا هو الأغلب في طريقة ضبطه للقراءات الواردة في كتابه.

مثال آخر، قوله: «﴿بُهِتَ الذي كَفَرَ﴾، و﴿بَهُتَ﴾ أيضا: (البقرة: ٢٥٨): انقطع وذهبت حُجَّته»[4].

---

(١) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحفص: ﴿السَّدَّيْن ﴾، وقرأ الباقون: ﴿السُّدَّيْن﴾، انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٣٩٩)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص١٠٠)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٢٥٤).

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢٦٧).

(٣) المرجع السابق، (ص٨٣).

(٤) المرجع السابق، (ص١٤٨).

- ضبطها بالرسم، وذلك بكتابة حروفها علىٰ القراءة القرآنية.

مثاله قوله: «﴿أَثَارَةٍ مِن عِلْمٍ﴾ (الأحقاف: ٤)، و﴿أَثَرَةٍ مِن عِلْمٍ﴾ أي: بقية من علم يؤثر عن الأولين، أي: يسند إليهم»[١].

مثال آخر، قوله: «﴿ائذَنُوا بِحَربٍ مِن اللهِ﴾ (البقرة: ٢٧٩) أي: اعْلموا ذلك واسمعوه وكونوا علىٰ أذن منه، ومن قرأ: ﴿فَآذِنُوا﴾ أي: فأعلموا غيركم ذلك»[٢].

- ضبطها بالوصف، وذلك بأن يصف القراءة بعد ذكرها.

مثاله قوله: «﴿بادِيَ الرَّأيِ﴾ (هود: ٢٧) مهموز، أي: أول الرأي، و﴿بَادِيَ الرَّأيِ﴾ غير مهموز، أي: ظاهر الرأي»[٣].

مثال آخر، قوله: «﴿رِئْيًا﴾ (مريم: ٧٤) بهمزة ساكنة قبل الياء... و﴿رِيًّا﴾بغير همز... و﴿زِيًّا﴾ بالزاي... وقد قرئت بهذه الثلاثة الأوجه»[٤].

- ضبطها بالوزن، وذلك أن يذكر وزن الفعل بعد كل قراءة؛ زيادة في ضبطها وإيضاحًا لها.

مثاله قوله: «﴿تَتْرَىٰ﴾ (المؤمنون: ٤٤)، و﴿تَتْرَا﴾: فَعْلَىٰ وفَعْلَا، من المواترة وهي المتابعة»[٥].

مثال آخر، قوله: «﴿يَأْتَلِ﴾ (النور: ٢٢): يحلف، (يَفْتَعِل) من الألية، وهي اليمين، وقرئت: ﴿يَتَأَلَّ﴾ علىٰ (يَتَفَعَّل) من الأليَّة أيضا»[٦].

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٩٩).

(٢) المرجع السابق، (ص١٢٣).

(٣) المرجع السابق، (ص١٤٢).

(٤) المرجع السابق، (ص٢٥٢).

(٥) المرجع السابق، (ص١٦٥).

(٦) المرجع السابق، (ص٤٩٥).

- ضبطها بموضع إيرادها، وذلك أن يوردها في باب يعرف من اسمه ضبط الكلمة.

مثاله إيراده لقراءة ﴿ضَنِيْن﴾في باب الضاد المفتوحة، قال: «﴿ضَنِيْن﴾ (التكوير: ٢٤): شحيح بخيل»[١]، وقراءة ﴿ظَنِيْن﴾في باب الظاء المفتوحة، قال: «﴿ظَنِيْن﴾ (التكوير: ٢٤) أي: متهم»[٢].

ومثال آخر، قوله: «﴿نَنْشُرُها﴾ (البقرة: ٢٥٩): نرفعها»[٣]، في باب النون المفتوحة، وقوله: «﴿نُنْشِرُها﴾ (البقرة: ٢٥٩) أي: نرفعها إلىٰ مواضعها...»[٤]، في باب النون المضمومة.

*** المطلب الثالث: منهجه في تقديم القراءة علىٰ نظائرها:**

إن طريقة التصنيف التي سار عليها السجستاني تجعل من الصعوبة التزام طريقة ثابتة في تقديم قراءة علىٰ نظيراتها في الذكر، ذلك أن بعض القراءات القرآنية يكون اختلافها في أوائلها، كالاختلاف في التاء أو الياء، مثل كلمة: تجزي، ويجزي، فبأيها يبدأ وأين يضعها، في باب التاء أو في باب الياء، وكالاختلاف في الحرف الأول مفتوحاً أو مضموماً أو مكسوراً، فمثلاً كلمة: (أحصن)، هل يضعها في باب الهمزة المفتوحة فيقدم قراءة (أَحصن)، أو يضعها في باب الهمزة المضمومة فيقدم قراءة الهمزة المضمومة؟

وبتتبع المواضع التي أورد فيها القراءات القرآنية، حاولت استنباط الطريقة التي سار عليها علىٰ النحو الآتي:

- يقدم القراءة التي يكون لفظها أكثر غرابة، لا سيما إن كانت نظيرتها ليست بغريبة، وهو بهذا يؤكد علىٰ مقصده في التأليف من كشف الغريب وبيان معناه، الأولىٰ فالأولىٰ.

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٣٠٩).

(٢) المرجع السابق، (ص٣١٨).

(٣) المرجع السابق، (ص٤٤٤).

(٤) المرجع السابق، (ص٤٥٧).

مثالـه قولـه: «﴿نَنْسَأْها﴾ (البقـرة: ١٠٦): نؤخِّرهـا، و﴿نُنْسِهَا﴾: مـن النسيان»[١]، فقـد قـرأ: ﴿نَنْسَأْها﴾ ابن كثير وأبو عمرو، وقرأ الباقون: ﴿نُنْسِهَا﴾[٢]، فقراءة ابن كثير وأبي عمرو أكثر غرابة من قراءة الباقين، فلذلك قدمها.

مثال آخر، قولـه: «﴿فَكِهُونَ﴾ (يس: ٥٥): الـذين يتفكّهـون... و﴿فَـاكِهُونَ﴾: الـذين عنـدهم فاكهة كثيرة»[٣]، فقدم قراءة أبي جعفر المدني: ﴿فَكِهُونَ﴾ علىٰ قراءة الباقين: ﴿فَاكِهُونَ﴾[٤]؛ لكونهـا أكثر غرابة، ولذا ذكر أكثر من وجه في تفسيرها، والله تعالىٰ أعلم.

– فإذا تساوت الغرابة في القراءتين؛ فإنه يقدم قـراءة الجمهـور، فـإذا كانـت الغرابـة في قـراءة الجمهور أكثر، فقد اجتمع فيها سببان للتقديم.

مثال قوله: «﴿دَبَرَ﴾ (المدثر: ٣٣): دَبَرَ الليلُ النهارَ إذا جاء خلفه، و﴿أَدْبَرَ﴾ أي: ولّىٰ»[٥]، فقد قرأ نافع وحمزة وحفص ﴿أَدْبَرَ﴾، وقرأ الجمهـور ﴿دَبَرَ﴾[٦]، فقـدم قـراءة الجمهـور؛ لكونهـا قـراءة الجمهور، ولأنها أكثر غرابة.

مثال آخر، قوله: «﴿شَفَا جُرُفٍ﴾ (التوبة: ١٠٩)، و﴿شَفَا جُرْفٍ﴾، وشفا البئـر والـوادي والقـبر

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٤٤٤).

(٢) انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص١٦٨)، والتيسير فى القراءات السبع، الداني، (ص٦٢)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٢٥٠).

(٣) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٣٥٥).

(٤) انظر: النشر في القـراءات العـشر، ابـن الجـزري، (٢/ ٣٩٥)، وإتحـاف فـضلاء البـشر في القـراءات الأربعة عشر، البنا، (ص٤٦٨).

(٥) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢٢٩).

(٦) انظـر: الـسبعة في القـراءات، ابـن مجاهـد، (ص٦٥٩)، والتيـسير فى القـراءات الـسبع، الـداني، (ص١٣٧)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٤٣٣).

وما أشبهها، وشفيره أيضا أي: حرفه»[1]، فقدم قراءة الجمهور ﴿شَفَا جُرُفٍ﴾ علىٰ قراءة ابن عامر وحمزة وشعبة ﴿شَفَا جُرْفٍ﴾[2]؛ لأنها قراءة الجمهور، مع استوائهما في الغرابة.

- وربما قدم القراءة لتعلقها بكلمة أخرىٰ، فقدمها موافقة لها.

مثاله إيراده لكلمة ﴿حِرْمٌ﴾ (الأنبياء: ٩٥) بعد أن ذكر كلمة ﴿حِلٌّ﴾ (المائدة: ٥)، قال: «و﴿حِرْمٌ﴾: حَرام، وقد قرئت: ﴿وحِرْمٌ علىٰ قَرْيَةٍ﴾، ﴿وحَرَامٌ علىٰ قَرْيَةٍ﴾»[3]، فقدم قراءة حمزة والكسائي وشعبة: ﴿حِرْمٌ﴾ علىٰ قراءة الباقين: ﴿وحَرَامٌ﴾[4]؛ لمناسبتها للكلمة قبلها، مع كونها أشد غرابة، فاجتمع فيها سببان للتقديم، الأشد في الغرابة والمناسبة لما قبلها.

- ولا يقدم القراءة الشاذة[5] علىٰ القراءة المتواترة إطلاقًا، وربما اكتفىٰ بذكر الشاذة لغرابة

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢٨٦).

(٢) انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٣١٨)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص٨٦)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٢٤٦).

(٣) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢١٤).

(٤) انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٤٣١)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص١٠٥)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٣٦٤).

(٥) يعد عصر المؤلف – أوائل القرن الرابع - بداية وضع العلماء لضوابط القراءة القبولة وتحرير مصطلح الشذوذ في القراءة، انظر: القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، محمد حبش، (ص٣٦)، وحين يقال هاهنا: إنه لم يقدم قراءة شاذة؛ فإن المقصود أنه لم يكن يقدم قراءة تخالف ما أجمع عليه القراء واشتهر، لا علىٰ ما استقر عليه مصطلح الشذوذ بعد تحريره، وإلا فإنه لم يحكم في كتابه كله بشذوذ قراءة، فلم يقصد إلىٰ هذا.

وبتتبع هذه المواضع؛ فإنه لم يقدم قراءة شاذة علىٰ متواترة مما استقر عليه مصطلح الشذوذ بعد تحريره أيضا، والله تعالىٰ أعلم.

تخصها دون المتواترة.

مثاله قوله: «﴿إلاهَتَكَ﴾ (الأعراف: ١٢٧): في قراءة من قرأ: ﴿وَيَذَرَكَ وَإِلاهَتَكَ﴾ أي: عبادَتَك»[١]، وهذه القراءة قراءة شاذة مروية عن ابن عباس ﷺ[٢]، فاكتفىٰ بإيرادها وتفسيرها لغرابتها دون القراءة المتواترة.

- يرجح أحياناً أو يذكر ما يدل علىٰ الترجح.

مثاله قوله: «﴿زَاكِيَة﴾، و﴿زَكِيَّة﴾ (الكهف: ٧٤): قرئ بهما جميعاً،...، فالاختيار ﴿زَكِيَّة﴾»[٣].

مثال آخر، قوله: «﴿مَلِكِ﴾ (الفاتحة: ٤): أبلغ في المدح من مالك»[٤].

من خلال ما سبق يتبين أن السجستاني لم يكن له اعتماد قراءة في تأليف كتابه، وإنما قصد إلىٰ بيان الغريب، وعليه كان مدار التقديم والتأخير.

*** المطلب الرابع: منهجه في استقصاء القراءات ونسبتها:**

ألف السجستاني كتابه لبيان غريب القرآن، وكشف غرابته مع الاختصار، وبناء علىٰ هذا فإنه لم يورد في كتابه من القراءات القرآنية إلا ما كان متعلقاً بغريب القرآن أصالة أو تبعاً.

وتفصيل ذلك أن يقال:

- لم يذكر جميع القراءات القرآنية، فقد بلغ عدد القراءات القرآنية التي ذكرها في كتابه مائة وستاً وثلاثين كلمة، ومعلوم أن القراءات القرآنية المتواترة أكثر من ذلك بكثير فضلاً عن الشاذة.

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٢٦).

(٢) انظر: مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه، (ص٥٠).

(٣) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢٥٦).

(٤) المرجع السابق، (ص٣٩٤).

- لم يقتصر في إيراد القراءات علىٰ السبع المتواترة، فربما ذكر قراءة عشرية دون أن ينسبها.

مثاله قوله: «﴿أَمَرْنَا﴾، و﴿آمَرْنَا﴾[1] (الإسراء: ١٦) بمعنىٰ واحد، أي: كثَّرنا»[2].

مثال آخر: «﴿صَيْحَةً﴾ (يس: ٢٩) أي: عذاباً، وقيل: ﴿صَيْحَةٌ﴾[3]»[4].

- لم يميز القراءات المتواترة عن الشاذة، ولم يذكر نوع القراءة في جميع المواضع التي أوردها.

- يكتفي أحياناً بذكر بعض القراءات القرآنية الواردة في الآية بما يحقق المراد من بيان الغريب مع الاختصار، بل ربما لا يذكر إلا قراءة واحدة، لكون القراءة الأخرىٰ تفيد المعنىٰ نفسه.

مثاله قوله: «﴿الأَرْحَام﴾ (النساء: ١): القربات، واحدتها رَحِم، والرحم في غير هذا ما يشتمل علىٰ ماء الرجل من المرأة ويكون فيه الحمل»[5]، فاكتفىٰ ببيان معنىٰ ﴿الأرحام﴾ دون ذكر القراءات الواردة في الكلمة[6].

---

(١) قرأ يعقوب: ﴿آمرنا﴾ بالمد، وقرأ الباقون: ﴿أمرنا﴾ بقصرها، انظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٣٠٦).

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٨٣).

(٣) قرأ أبوجعفر: ﴿صيحةٌ﴾ بالرفع، وقرأ الباقون: ﴿صيحةً﴾ بالنصب، انظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٣٩٣).

(٤) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٨٣).

(٥) المرجع السابق، (ص٦٧).

(٦) قرأ حمزة: بالخفض ﴿الأَرْحَامِ﴾، وقرأ الباقون: بالنصب ﴿الأَرْحَامَ﴾، انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٧١)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص٦٠)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٢٨٢).

مثال آخر: «﴿إِسْوَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١): ائتمام واتباع» فاكتفىٰ بإيراد قراءة الجمهور بالكسر؛ لاتحاد القراءتين في المعنىٰ، فاكتفىٰ بقراءة الجمهور عن قراءة عاصم[1].

ولعله قصد ألا يذكر من القراءات إلا ما كان له تأثير في المعنىٰ مع غرابته، والله أعلم.

- يستقصي أحيانًا القراءات في الكلمة بما فيها الشاذة، لاختلاف معانيها باختلاف أوجهها، فإيراده لها لمزيد بيان الكلمة الغريبة وأوجهها؛ تتميما للفائدة، وتحقيقًا للمراد.

مثاله قوله: «﴿أَشَدُّ وَطْئًا﴾ (المزمل: ٦) أي: أثبت قياما... وقرئت: ﴿أَشَدُّ وِطَاءً﴾ أي: مواطأة... وقرئت: ﴿أَشَدُّ وِطْئًا﴾، وقيل: هو بمعنىٰ الوطء»[2].

مثال آخر، قوله: «﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ (الأنعام: ١٠٥) أي: قرأتَ، و﴿دَارَسْتَ﴾ أي: قارأت، أي: قرأت وقرئ عليك، و﴿دُرِّسْتَ﴾: قُرِّئت وتُعُلِّمت، و﴿دَرَسَتْ﴾ أي: درستْ هذه الأخبار التي تأتينا بها، أي: انمحت وذهبت وقد كان يُتحدث بها»[3].

فقد استقصىٰ القراءات الواردة في الكلمة؛ لاختلاف المعنىٰ باختلاف القراءة، فيتحقق بذلك استقصاء غريب القرآن، ويؤيد هذا أنه ربما أورد القراءة الشاذة وحدها دون المتواترة؛ لغرابة فيها، كما مر معنا في المطلب السابق.

- تحقيقًا لقصده في التأليف الذي نص عليه في مقدمته إذ قال: «فهذا تفسير غريب القرآن، ألف علىٰ حروف المعجم؛ ليقرب تناوله؛ ويسهل حفظه علىٰ من أراد»[4]، وبتتبع جميع القراءات

---

(١) قرأ عاصم: ﴿أُسْوَةٌ﴾ بالرفع، وقرأ الباقون: ﴿إِسْوَةٌ﴾ بالخفض، انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، (ص٥٢٠)، والتيسير في القراءات السبع، الداني، (ص١١٧)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (٢/ ٣٨٨).

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٠٧).

(٣) المرجع السابق، (ص٢٢٧، ٢٢٨).

(٤) المرجع السابق، (ص٥٧).

القرآنية التي أوردها؛ فإنه لا ينسبها لأصحابها إلا نادراً؛ تسهيلاً للحفظ، واختصاراً للكلام، ولم ينسبها إلا في ثلاثة مواضع، وكلها شاذة:

١ – قوله: «﴿إِيَّانَ﴾ (الأعراف: ١٨٧) بكسر الهمزة لغة سليم، حكاه الفراء، به قرأ السلمي[١]»[٢].

٢ – قوله: «و﴿حَرَفُوا﴾ (الأنعام: ١٠٠): افتعلوا ما لا أصل له، وهي قراءة ابن عباس»[٣].

٣ – قوله: «وقرأ يحيىٰ بن يعمر[٤]: ﴿صَوْغَ المَلِكِ﴾ (يوسف: ٧٢) بالغين معجمة، يذهب إلىٰ أنه كان مصوغا، فسماه بالمصدر»[٥].

فاقتصاره علىٰ هذه المواضع الثلاثة في الكتاب كله؛ يؤكد علىٰ مقصده في تسهيله للحفظ والبيان مع الاختصار، والله تعالىٰ أعلم.

* * *

(١) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب بن ربيعة السلمي، مقرئ الكوفة، أخذ عن الصحابة عثمان وعلي وغيرهم ﷺ، وأخذ عنه عاصم بن أبي النجود، توفي سنة ٧٤هـ، انظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي، (ص٣٠)، وغاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، (١/ ٤١٣).

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٧٤)، وانظر: معاني القرآن، الفراء، (٢/ ٩٩)، ومختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه، (ص١٤٦).

(٣) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢١٨).

(٤) هو أبو سليمان يحيىٰ بن معمر العدواني البصري، سمع ابن عباس وابن عمر وعائشة وغيرهم ﷺ، وقرأ عليه أبو عمرو البصري، توفي سنة ٩٠هـ، انظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي، (ص٣٧)، وغاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، (٢/ ٣٨١).

(٥) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٣٠٤)، وانظر: مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه، (ص١٤٦).

المبحث الثالث
توجيه القراءات عند السجستاني

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول: منهجه في التوجيه:**

علَّل السجستاني أغلب القراءات التي أوردها في كتابه، وكان - كما سبق -[1] يهدف في إيراده للقراءات إلىٰ بيان غريبها، فيعللها ويذكر وجه القراءة بها، وقد سار في توجيه القراءات علىٰ منهج حاولت أن أستنبط معالمه، فأقول -وبالله التوفيق-:

- يوجه أغلب القراءات بدون ترجيح باختصار، مع اختلاف أنواع التوجيه.

مثاله قوله: «﴿ائذَنوا بِحَرْبٍ مِن اللهِ﴾ (البقرة: ٢٧٩) أي: اعلموا ذلك واسمعوه وكونوا علىٰ أَذَنٍ منه، ومن قرأ: ﴿فَآذِنُوا﴾ أي: فأعلموا غيركم ذلك»[2].

مثال آخر، قوله: «﴿دَبَرَ﴾ (المدثر: ٣٣): دَبَرَ الليلُ النهارَ إذا جاء خلفه، و﴿أَدْبَرَ﴾ أي: وَلَّىٰ»[3].

- يبين القراءتين بنفس المعنىٰ؛ لبيان أوجه القراءة، وأن اختلاف القراءة لا يؤثر في ذات المعنىٰ، فاختلافهما في القراءة لا يعني اختلافهما في المعنىٰ.

مثاله قوله: «﴿وَالرِّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ (المدثر: ٥)، و﴿الرُّجْزَ﴾ أيضا -بكسر الراء وضمها- ومعناهما واحد، وفسر بالأوثان، وسميت الأوثان رجزاً؛ لأنها سبب الرجز، أي: سبب

(١) في المطلب الثالث من المبحث الثاني.

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٢٣).

(٣) المرجع السابق، (ص٢٢٩).

العذاب»[1].

مثال آخر، قوله: «﴿عَزَّزْنا﴾ (يس: ١٤)، و﴿عَزَزْنا﴾: بمعنىٰ واحد، أي: قوَّينا وشددنا»[2].

- يوجه للقراءتين بالمعنىٰ نفسه، ويزيد في أحدهما أوجهًا أخرىٰ.

مثاله قوله: «﴿رِيْشًا﴾ (الأعراف: ٢٦)، و﴿رِيَاشًا﴾: ما ظهر من اللباس والشارة والهيئة الحسنة، والرياش أيضا: الخصب والمعاش»[3].

مثال آخر، قوله: «﴿فَرِهِيْنَ﴾ (الشعراء: ١٤٩)، و﴿فَارِهِيْنَ﴾: أَشِرين، و﴿فَارِهِيْنَ﴾ أيضا: حاذقين»[4].

- يتوسع أحيانًا فيعلِّل القراءات بأكثر من وجه؛ لاحتمال القراءة لها.

مثاله قوله: «﴿كِبْرَهُ﴾ (النور: ١١)، و﴿كُبْرَه﴾ لغتان، أي: مُعظمه، ويقال: كِبْرٌ مصدر الكبير من الأشياء والأمور، وكُبْر مصدر الكبير السِّنِّ»[5].

ومثال آخر، قوله: «﴿مِرْفَقًا﴾ (الكهف: ١٦)، و﴿مَرْفِقًا﴾ جميعا: ما يُرْتفق به، وكذلك مَرفق الإنسان ومِرفقه، ومنهم: من يجعل المَرْفق - بفتح الميم وكسر الفاء - من الأمر الذي ينتفع به، والمِرفق من الإنسان»[6].

هذا ما أحصيته من معالم منهجه في توجيه القراءات وتعليلها، ويظهر جليًا أنه يقصد في ذلك إلىٰ إيفاء اللفظة القرآنية معناها بأوجز طريق، مع التوسع متىٰ احتاج المقام إلىٰ ذلك.

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٢٥١).

(٢) المرجع السابق، (ص٣٣٠).

(٣) المرجع السابق، (ص٢٥١).

(٤) المرجع السابق، (ص٣٥٤).

(٥) المرجع السابق، (ص٣٨٦).

(٦) المرجع السابق، (ص٤٤١).

*** المطلب الثاني: طرق التوجيه عند السجستاني:**

تنوعت الطرق التي سلكها السجستاني في توجيه القراءات وبيان علَّتها، وهي على النحو الآتي:

أولاً: التوجيه بالقراءات القرآنية: فيورد الكلمة ويبينها ويستشهد لها بقراءة قرآنية أخرى.

مثاله قوله: «﴿إِنَاثًا﴾ (النساء: ١١٧)... ويقرأ: ﴿أُثُنًا﴾جمع وَثَن، فقلبت الواو همزة كما قيل في ﴿أُقِّتَتْ﴾ (المرسلات: ١١): وُقِّتَتْ»[١].

مثال آخر، قوله: «﴿وَحِرْمٌ﴾ (الأنبياء: ٩٥) حَرام، وقد قرئت: ﴿وَحِرْم على قَرْيَةٍ﴾﴿وَحَرَامٌ على قَرْيَةٍ﴾»[٢]، فذكر القراءة: ﴿وَحِرْمٌ﴾، وبين معناها بقوله: «حَرام» مستشهداً لها بالقراءة الأخرى للآية: ﴿وَحَرَامٌ﴾.

ثانياً: التوجيه بالنحو: فيذكر القراءة ثم يوجهها نحوياً.

مثاله قوله: «﴿حِطَّةٌ﴾ (البقرة: ٥٨): بالنصب، مصدر حُطَّ عنا ذنوبنا حِطَّةً، والرفع على تقدير إرادتنا حِطةٌ، ومسألتنا حطةٌ»[٣].

مثال أخر، قوله: «﴿طِوىً﴾، و﴿طُوَىً﴾ (طه: ١٢)، يقرآن جميعاً، ومن جعله اسم أرضٍ لم يصرفه، ومن جعله اسم الوادي صرفه؛ لأنه مذكر، ومن جعله مصدراً كقولك: ناديته طِوَىً وثِنىً: أي مرَّتين، صرفه أيضا»[٤].

ثالثاً: التوجيه بالاشتقاق: فيورد القراءة ويبين معناها باشتقاقها وتصريفها اللغوي.

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٢٤، ١٢٥).

(٢) المرجع السابق، (ص٢١٤).

(٣) المرجع السابق، (ص٢١٤).

(٤) المرجع السابق، (ص٣١٧).

مثاله قوله: «﴿طَائِفٌ﴾ (الأعراف: ٢٠١): فاعل منه، يقال: طافَ يطيف طيفاً فهو طائف»[١].

مثال آخر، قوله: «﴿قِرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣): هو الوقار، يقال: وَقَرَ في منزله يَقِرُّ، ﴿وَقَرْنَ﴾ من القرار فيمن يقول: قَرَّ يَقِرُّ، أراد اقْررن، فحذف الراء الأولىٰ وحوّل فتحها علىٰ القاف، فلما تحركت القاف سقطت ألف الوصل فبقي: قَرْنَ»[٢].

رابعاً: التوجيه باللغة واستعمال العرب: فيورد القراءة ثم يذكر من استعمال العرب ما يشهد لها.

مثاله قوله: «﴿التَنَادِّ﴾ (غافر: ٣٢) بتشديد الدال: مِن نَدّ البعير إذا مضىٰ علىٰ وجهه»[٣].

مثال أخر، قوله: «وقرئت: ﴿سَبْخاً﴾ (المزمل: ٧) بالخاء المعجمة، أي: سعة، يقال: سبِّخي قُطنَكِ، أي: وسِّعيه ونفِّشيه، والتسبيخ: التخفيف أيضاً، ويقال: اللهم سبِّخ عنه الحمىٰ، أي: خفف»[٤].

خامساً: التوجيه بالأمثال: فيورد الأمثال للاستشهاد بها في بيان وجه القراءة.

مثاله قوله: «﴿نَرْتَعْ وَنَلْعَبْ﴾ (يوسف: ١٢): أي نعم ونلهو، ومنه: القيدُ والرتعة، يضرب مثلا في الخصب والجدب»[٥].

ومثال آخر، قوله: «﴿يَنْقَضَّ﴾ (الكهف: ٧٧) أي: يسقط وينهدم، و﴿يَنْقَاضَّ﴾: ينشق وينقلع من أصله، ومنه قولهم: فراق كقيض السنِّ، أي: لا اجتماع بعده أبدا»[٦].

---

(١) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٣١٢).

(٢) المرجع السابق، (ص٣٧٧).

(٣) المرجع السابق، (ص١٧٠).

(٤) المرجع السابق، (ص٢٧١، ٢٧٢).

(٥) المرجع السابق، (ص٤٤٧)، وانظر: أمثال العرب، المفضل الضبي، (ص١٤١).

(٦) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٤٩٣)، وانظر: جمهرة اللغة، ابن دريد، (٢/ ٨٩٦).

سادساً: التوجيه باللغات واللهجات: وذلك أن يذكر القراءة ويبين لغة مَن مِن العرب؛ تعليلاً واستشهاداً.

مثاله قوله: «﴿تَفَكَّهُوْنَ﴾ (الواقعة: ٦٥) أي: تعجَّبون، ويقال: ﴿تَفَكَّهُوْنَ﴾، و﴿تَفكنُوْنَ﴾أيضا - بالنون -: لغة عكل[١]، أي: تندمون»[٢].

مثال آخر، قوله: «ويقال: ﴿حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ (الأنبياء: ٩٨): حَطَبُ جهنم بالحبشية»[٣].

سابعاً: التوجيه بالشعر: فيورد الشعر مستشهداً به في توجيه القراءة.

مثاله قوله: «و﴿التَنَاؤُش﴾ (سبأ: ٥٢) بالهمز: التأخر والتبعد أيضاً، قال الشاعر:

تمنَّىٰ نَئِيشاً أن يكون أطاعني * وقد حدثَتْ بعدَ الأمور أمورُ»[٤].

ومثال آخر، قوله: «﴿يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَحْمَنِ﴾ (الزخرف: ٣٦) أي: يُظلِم بصره عنه كأن عليه غشاوة، ويقال: عشوتُ إلىٰ النار أعشو فأنا عاش، إذا استدللت عليها ببصر ضعيف، قال الحطيئة[٥]:

متىٰ تَأْتِهِ تَعْشُو إلىٰ ضَوْءِ نَارِهِ * تَجِدْ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرُ مُوْقِدِ»[٦].

---

(١) عكل: «بطن من طابخة، من العدنانيين، وهم بنو عوف بن وائل بن قيس بن عوف بن عبد مناة بن أد بن طابخة»، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، القلقشندي، (ص٣٦٧، ٣٦٨).

(٢) نزهة القلوب، السجستاني، (ص١٧٢).

(٣) المرجع السابق، (ص٢٠٧).

(٤) المرجع السابق، (ص١٦٩)، والبيت لنهشل بن حرّي، انظر: لسان العرب، ابن منظور، (٦/ ٣٤٩).

(٥) الحطيئة هو: جرول بن أوس بن مالك، من فحول الشعراء وفصحائهم، لقب بالحطيئة لقربه من الأرض، توفي سنة ٣٠هـ، انظر: فوات الوفيات، صلاح الدين، (١/ ٢٧٦).

(٦) نزهة القلوب، السجستاني، (ص٥٠٠، ٥٠١).

هذه هي الطرق التي سلكها السجستاني في تعليل القراءات وتوجيهها، ظهر من خلال هذا التنوع سعة علمه، وجودة تصنيفه، وخط بها لمن خلفه معالم يُهتدىٰ بها في هذا الفن، - عليه رحمة الله تعالىٰ -.

* * *

الخاتمة

وبعد: فإني أحمد الله تعالىٰ حمداً كثيراً طيباً مباركاً علىٰ تمام نعمته بإكمال هذا البحث، وقد خلصت من بحثي إلىٰ نتائج أهمها:

١ - أن السجستاني ﷺ من العلماء الذين برعوا في العربية وعلومها، ذلك أنه استقىٰ علمه من فحولها مباشرة أو بواسطة، وقد ظهر ذلك في شيوخه ومصادره.

٢ - أنه من المبدعين في التصنيف؛ حيث صنف كتابه علىٰ حروف المعجم علىٰ غير مثال سابق.

٣ - أن الهدف من إيراده للقراءات هو بيان الغريب وإظهار معناه، ولذا فإنه لا يذكر القراءات التي لا تعلق لها بغريب الكلمة سواء كانت صوتية أو سياقية، بل ربما أورد القراءة الشاذة وحدها لغرابة فيها.

٤ - أنه التزم طريقة في ذكر القراءات وترتيبها لم يخالفها إلا نادرا؛ ضرورة لنوع التأليف الذي سار عليه.

٥ - لم يكن له اعتماد قراءة في تأليف كتابه، وإنما قصد إلىٰ بيان الغريب، وعليه كان مدار التقديم والتأخير.

٦ - لم يذكر جميع القراءات القرآنية المتواترة، فضلاً عن الشاذة.

٧ - لم يقتصر في إيراد القراءات علىٰ السبع المتواترة، فربما ذكر قراءة عشرية دون أن

ينسبها.

٨ – لم يكن له ضابط محدد في الألفاظ التي يستعملها في ذكر القراءات، فتارة يذكر لفظاً يفيد تقوية لقراءة شاذة، وتارة يستعمل لفظاً يفيد ضعفاً لقراءة متواترة.

٩ – لم يقتصر في إيراد القراءات علىٰ المتواتر فقط، بل إن كثيراً من القراءات التي أوردها في كتابه كانت من قبيل القراءات الشاذة، وذلك لبيان معنىٰ اللفظة، وتتميماً للفائدة.

١٠ – لم يميز القراءات المتواترة عن الشاذة، ولم يذكر نوع القراءة في جميع المواضع التي أوردها.

١١ – لم ينسب القراءات لأصحابها إلا نادراً؛ تسهيلاً للحفظ، واختصاراً للكلام.

١٢ – يوجه أغلب القراءات بدون ترجيح باختصار، مع اختلاف أنواع التوجيه.

١٣ – تنوعت طرق توجيه القراءة لدىٰ السجستاني، لتشمل التوجيه بالقراءات القرآنية، وبالنحو، وبالاشتقاق، وباللغة واستعمال العرب، وبالأمثال، وباللغات واللهجات، وبالشعر، وذلك يدل علىٰ مكانته في هذا الفن، مما يؤسس لمنهج يُقتفىٰ للتأليف فيه.

١٤ – علىٰ صغر حجم هذا الكتاب، إلا أنه موسوعة تفتقر إلىٰ كثير من الدراسات ولا سيما اللغوية منها، كالفروق اللغوية، والأضداد، وغيرها.

التوصيات:

يوصي الباحث بالاعتناء بكتاب: نزهة القلوب في غريب القرآن، وتوجيه المزيد من الدراسات العلمية المتخصصة لاستخراج مكنوناته، ولا سيما الدراسات اللغوية، كما سبق في النتائج.

والله أسأل أن يصلح العمل ويبارك فيه، إنه سميع مجيب، وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحابته أجمعين.

***

قائمة المصادر والمراجع

(١) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، البنا، أحمد بن محمد الدمياطي، تحقيق: أنس مهرة، لبنان: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٢) إرشاد الأريب إلىٰ معرفة الأديب، الحموي، ياقوت بن عبد الله، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م.

(٣) إكمال الإكمال، ابن نقطة، محمد بن عبد الغني بن أبي بكر، تحقيق: د. عبد القيوم عبد رب النبي، مكة المكرمة: جامعة أم القرىٰ، ط١، ١٤١٠هـ.

(٤) الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنىٰ والأنساب، ابن ماكولا، علي ابن هبة الله بن جعفر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

(٥) الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود، بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

(٦) أمثال العرب، الضبي، المفضل بن محمد بن يعلىٰ، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٧) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٢٠هـ.

(٨) برنامج التجيبي، التجيبي، القاسم بن يوسف البلنسي السبتي، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، د.ط، ١٩٨١م.

(٩) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا/ لبنان: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت.

(١٠) تاريخ إربل، ابن المستوفي، المبارك بن أحمد اللخمي الإربلي، تحقيق: سامي بن سيد خماس الصقار، العراق: وزارة الثقافة والإعلام، د.ط، ١٩٨٠م.

(١١) تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: د. بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م.

(١٢) تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت.

(١٣) التبيان في تفسير غريب القرآن، ابن الهائم، أحمد بن محمد بن عماد الدين، تحقيق: د. ضاحي عبد الباقي محمد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ.

(١٤) تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير، إعداد: موقع الإسلام، المكتبة الشاملة، د.م، د.ط، د.ت.

(١٥) توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله الدمشقي، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣م.

(١٦) التيسير في القراءات السبع، الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١٧) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ابن عبد الملك، محمد بن محمد الأنصاري الأوسي المراكشي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

(١٨) جمهرة اللغة، ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٧م.

(١٩) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، أحمد بن موسىٰ، تحقيق: شوقي ضيف، مصر: دار المعارف، ط٢، ١٤٠٠هـ.

(٢٠) سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٢١) طبقات الحنابلة، أبو يعلىٰ، محمد بن محمد، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت.

(٢٢) طبقات المفسرين، الداوودي، محمد بن علي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

(٢٣) غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، محمد بن محمد، مكتبة ابن تيمية، د.ط، د.ت.

(٢٤) فهرسة ابن خير الإشبيلي، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، ومحمود بشار عواد، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م.

(٢٥) فوات الوفيات، صلاح الدين، محمد بن شاكر، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٧٣م.

(٢٦) القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، محمد حبش، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

(٢٧) لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.

(٢٨) مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه، الحسين بن أحمد، تحقيق: آثر جفري، وأ.برجستراسر، القاهرة: مكتبة المتنبي، د. ط، د. ت.

(٢٩) معاني القرآن، ثعلب، أحمد بن يحيىٰ الكوفي، جمع وتحقيق: د. شاكر سبع الأسدي، العراق: مطبعة الناصرية، د.ط، ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م.

(٣٠) معاني القرآن، الفراء، أبو زكريا يحيىٰ بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، ط١، د.ت.

(٣١) معاني القرآن، الكسائي، علي بن حمزة، أعاد بناءه وقدم له: د. عيسىٰ شحاته عيسىٰ، القاهرة: دار أنباء، ط١، ١٩٩٨م.

(٣٢) معجم البلدان، الحموي، ياقوت بن عبد الله، بيروت: دار صادر، ط٢، ١٩٩٥م.

(٣٣) معجم المؤلفين، كحالة، عمر بن رضا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د.ت.

(٣٤) معرفة اشتقاق أسماء نطق بها القرآن وجاءت بها السنن والأخبار وتأويل ألفاظ مستعملة، السجستاني، محمد بن عزيز، تحقيق: سليمان بن حمد الصقري، رسالة ماجستير، الرياض: كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٥هـ.

(٣٥) معرفة القراء الكبار علىٰ الطبقات والأعصار، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٣٦) المنتخب من معجم شيوخ السمعاني، للسمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، دراسة وتحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(٣٧) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، تحقيق: علي الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

(٣٨) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الأردن/ الزرقاء: مكتبة المنار، ط٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٣٩) نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز، السجستاني أبو بكر محمد بن عزيز، تحقيق: د. يوسف المرعشلي، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٤٠) نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، القلقشندي، أحمد بن علي، تحقيق: إبراهيم الإبياري، بيروت: دار الكتاب اللبنانين، ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(٤١) هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

(٤٢) الوافي بالوفيات، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفىٰ، بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

* * *

List of Sources and References

(1) Ithaf Fudhala' Al-Bashar fil Qiraat Al-Arba'atashar, Al-Banna, Ahmad Bin Muhammad Ad-Dimyaati, Edited by: Anas Muhrah, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 3rd ed., 1427H-2006.

(2) Irshad Al-Areeb Ila Ma'rifat Al-Adib, Al-Hamawi, Yaqoot Bin Abdullah, Edited by: Ihsan Abbas, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st ed, 1993.

(3) Ikmal Al-Ikmal, Ibn Nuqtah, Muhammad Ibn Abdul Ghani Bin Abi Bakr, Edited by: Dr Abdul Qayyoum Abdu Rabbin-Nabi, Makkah Al-Mukarramah: Umm Al-Qura University, 1st ed., 1410H.

(4) Al-Ikmal fi Rafa' Al-Irtiyab an Al-Mu'talif Wal-Mukhtalif Fil-Asma Wal-Kina' Wal-Ansab, Ibn Makoola, Ali Ibn Hibat Allah Ibn Jaafar, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed., 1411H-1990.

(5) Al-A'lam, Az-Zarkali, Khayr Ed-Din Bin Mahmoud, Beirut: Dar Al-Ilm lil Malayeen, 15th ed., 2002.

(6) Amthal Al-Arab, Ad-Dabbi, Al-Mufaddal Bin Muhammad Bin Ya'la, Edited by: Ihsan Abbas, Beirut: Dar Ar-Ra'id Al-Arabi, 2nd ed., 1403H-1983.

(7) Al-Bahr Al-Muheet Fit-Tafseer, Abu Hayyan, Muhammad Ibn Yusuf Al-Andalusi, Edited by: Sidqi Muhammad Jamil, Beirut: Dar Al-Fikr, (n,d), 1420H.

(8) Barnamaj Al-Tajibi, (The Tajibi Programme), A-Tajibi: Al-Qasim Bin Yusuf Al-Balansi As-Sabti, Edited by: Abdul Hafiz Mansoor, Libya/Tunisia: Ad-Dar Al-Arabiah lil Kitab, (n,d), 1981.

(9) Bughyat Al-Wuaa' fi Tabaqat Al-Lughawiyeen Wan-Nuhat, As-Suyooti, Abdur Rahman Bin Abi Bakr, Edited by: Muhammad Abul Fadl Ibrahim, Saida/Lebanon: A-Asriah Bookstore, (n,d).

(10) Tareekh Irbil, Ibn Al-Mustawfi, Al-Mubarak Bin Ahmad Al-Lakhmi Al-Irbali, Edited by: Sami Bin Syed Khammas As-Saqqar, Iraq: The Ministry of Culture and Media, (n,d), 1980.

(11) Tareekh Al-Islam wa Wafiyyat Al-Mashaheer Wal-A'alam, Ath-Thahabi, Muhammad Ibn Ahmad, Edited by: Dr Bashar Awwad Ma'roof, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st ed., 2003.

(12) Tabsir Al-Muntabih Bitahrir Al-Mushtabih, Ibn Hajar, Ahmad Ibn Ali Al-Asqalani, Edited by: Muhammad Ali An-Najjar, Beirut: Al-Ilmiyyah Bookstore, (n,d).

(13) At-Tibyan fi Tafseer Gharib Al-Quran, Ibn Al-Ha'im, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Imad Ed-Din, Edited by: Dr Dhahi Abdul Baqi Muhammad, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st ed., 1423H.

(14) Ta'reef Bil-Amakin Al-Waridah Fil-Bidayah Wan-Nihaya li Ibn Kathir, Compiled by: The Islam Website, The Complete Library, (n,d).

(15) Tawdheeh Al-Mushtabih fi Dhabt Asma Ar-Ruwah wa Ansabihim wa Alqabihim wa Kinahum, (Clarifying the Complex in the Names of the Narrators, Their Lineages, Titles and Kunyahs), Ibn Nasir Ed-Din, Muhammad Ibn Abdullah Ad-Dimashqi, Edited by: Muhammad Naeem Al-Arqasoosi, Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1st ed., 1993.

(16) At-Tayseer Fil-Qiraat As-Saba', Ad-Dani, Abu Amr Uthman Bin Saeed, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, (n,d), 1404H-1984.
(17) Ath-Thayl Wat-Takmilah li Kitabay Al-Mausool Was-Silah, Ibn Abdul Malik, Muhammad Ibn Muhammad Al-Ansari Al-Awsi Al-Marakishi, Tunis, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st ed., 2012.
(18) Jamharat Al-Lughah, Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad Ibn Al-Hasan Bin Duraid Al-Azdi, Edited by: Ramzi Munir Balabakki, Beirut: Dar Al-Ilm lil Malayeen, 1st ed., 1987.
(19) As-Sab'ah Fil-Qiraat, (The Seven in Qiraat), Ibn Mujaahid, Ahmad Ibn Musa, Edited by: Shauqi Dhayf, Egypt: Dar Al-Maarif, 2nd ed., 1400H.
(20) Siyar Aalam An-Nubala', Ath-Thahabi, Shams Ed-Din Muhammad Ibn Ahmad, Cairo: Dar Al-Hadith, (n,d), 1427H-2006.
(21) Tabaqat Al-Hanabilah, Abu Ya'la, Muhammad Ibn Muhammad, Edited by: Muhammad Hamid Al-Faqqi, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, (n,d), (n,d).
(22) Tabaqat Al-Mufassireen, Ad-Dawoodi, Muhammad Ibn Ali, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (n,d), (n,d).
(23) Ghayat An-Nihayah fi Tabaqat Al-Qurra', Ibn Al-Jazri, Muhammad Ibn Muhammad, Ibn Taymiyyah Bookstore, (n,d).
(24) Fahrasat Ibn Khayr Al-Ashbeeli, (The Index of Ibn Khayr Al-Ashbeeli), Edited, revised, and commented on by: Bashar Awwad Maroof, and Mahmoud Bashar Awwad, Tunis: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st ed., 2009.
(25) Fawat Al-Wafiyyat, Salah Ed-Din, Muhammad Ibn Shakir, Edited by: Ihsan Abbas, Beirut: Dar Sadir, 1st ed., 1973.
(26) Al-Qiraat Al-Mutawatirah wa Atharuha Fir-Rasm Al-Quraani Wal-Ahkam Ash-Shariah, Muhammad Habash, Damascus: Dar Al-Fikr, 1st ed., 1419H-1999.
(27) Lisan Al-Arab, Ibn Manthoor, Muhammad Ibn Mukrim, Beirut: Dar Sadir, 3rd ed., 1414H.
(28) Mukhtasar fi Shawath Al-Quran min Kitab Al-Badee', Ibn Khalawaih, Al-Husain Bin Ahmad, Edited by: Aathar Jafri, A. Bridgester Aaser, Cairo: Al-Mutanabbi Bookstore, (n,d).
(29) Maani Al-Quran, Tha'lab, Ahmad Bin Yahya Al-Kufi, Compiled and edited by: Dr Shakir Saba' Al-Asadi, Iraq, An-Nasiriah Printing, (n,d), 1430H-2010.
(30) Maani Al-Quran, Al-Farra', Abu Zakariya Yahya Ibn Ziyad Bin Abdullah Bin Manthoor Ad-Daylami Al-Farra', Edited by: Ahmad Yusuf An-Najati and others, Egypt: Dar Al-Masriah for Authoring and Translation, 1st ed., (n,d).
(31) Maani Al-Quran, Al-Kisa'ie, Ali Bin Hamza, Restructured and introduced by: Dr Isa Shahatah Isa, Cairo: Dar Anba', 1st ed., 1998.
(32) Mu'jam Al-Buldan, Al-Hamawi, Yaqoot Bin Abdullah, Beirut: Dar Sadir, 1995.
(33) Mu'jam Al-Mu'allifeen, Kahalah, Umar Ibn Ridha, Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, (n,d).
(34) Ma'rifat Ishtiqaq Asma Nataq Bihal-Quran wa Ja'at Biha As-Sunan Wal-Akhbar wa Ta'weel Alfath Mustamalah, As-Sijistani, Muhammad Ibn Aziz, Edited by: Sulaiman Bin Hamad As-Saqri, A Masters Thesis, Riyadh: College of Usool Ed-Din, Imam Muhammad Ibn Saud University, 1405H.

(35) Ma'rifat Al-Qurra' Al-Kibar Alat-Tabaqat Wal-A'sar, Ath-Thahabi, Muhammad Ibn Ahmad Bin Uthman Bin Qaymaz, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed., 1417H-1997.

(36) Al-Muntakhab min Mu'jam Shuyukh As-Sam'ani, Lis-Sam'ani, Abdul Karim Bin Muhammad Bin Mansoor At-Tamimi, Edited and studied by: Muaffaq Bin Abdullah Bin Abdul Qadir, Riyadh: Dar Aalam Al-Kutub, 1st ed., 1417H-1996

(37) An-Nashr Fil-Qiraat Al-Ashr, Ibn Al-Jazri, Muhammad Ibn Muhammd Ibn Yusuf, Edited by: Ali Ad-Dabba', Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (n,d), (n,d).

(38) Nuzhat Al-Alba' fi Tabaqat Al-Udaba', Al-Anbari, Abdur Rahman Bin Muhammad, Edited by: Ibrahim As-Samerrani, Jordan/Az-Zarqa: Al-Manar Bookstore, 3rd ed., 1405H-1985.

(39) Nuzhat Al-Qulub fi Tafsir Gharib Al-Quran Al-Aziz, As-Sijistani Abu Bakr Muhammad Ibn Aziz, Edited by: Dr Yusuf Al-Marashli, Beirut: Dar Al-Maarifah, 1st ed., 1410H-1990.

(40) Nihayat Al-Arab fi Maarifat Ansab Al-Arab, Al-Qalqashandi, Ahmad Ibn Ali, Edited by: Ibrahim Al-Iebari, Beirut: House of Lebanese Authors, 2nd ed., 1400H, 1980.

(41) Hadiyyat Al-Aarifin fi Asma Al-Mualifeen wa Aathar Al-Musannifin, Al-Baghdadi, Ismaeel Bin Muhammad Amin, Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, (n,d).

(42) Al-Wafi Bil-Wafiyyat, As-Safadi, Salah Ed-Din Khalil Bin Aybak, Edited by: Ahmad Al-Arna'oot, and Turki Mustafa, Beirut: Dar Ihya At-Turath, (n,d), 1420H-2000.

❋ ❋ ❋

إدارة وقت المسلم من خلال سورة المزمل

د. سميرة بنت محمد جالية[1]

المستخلص: فهذا مستخلص لبحث إدارة وقت المسلم من خلال سورة المزمل، وتظهر أهمية الموضوع بمشاهدة ما ابتلي به المسلمون اليوم من الفوضوية في التعامل مع الوقت، والتسويف، وما أصيب به الكثيرون من هدر للأوقات في الأمور الفارغة، وانشغالهم بالتوافه، فجاءت دراسة إدارة وقت المسلم من خلال سورة المزمل، علاجاً لتلك الفوضوية والتساهل في قتل الأوقات وهدرها فيما لا يفيد. وكشفت الدراسة عن اهتمام الإسلام العظيم بالوقت، وتقديمه أفضل أسلوب لإدارته، بحيث يسهم المسلم في الإبداع والتفكير بطريقة سليمة، ويحقق البركة في الوقت. والتوعية بأهم الأمور القاتلة والمدمرة للوقت كالقلق والخوف من المستقبل، والخصومات وسوء الظن والغيبة والنميمة ، والاستعانة بالدعاء والاستغفار وتلاوة القرآن في قيام الليل وترتيله بخشوع وتدبر ما يهوّن الصعاب، ويجلّي الأحزان، ومن التوصيات في إدارة الوقت، ضرورة أن يضع المسلم لنفسه خطة يسير عليها، وأن ينظر إلىٰ الدنيا علىٰ أنها مرحلة مؤقتة ولكن لابد منها، مع صدق التوكل علىٰ الله، والالتجاء إليه وحده.

الكلمات المفتاحية: إدارة الوقت، وقت المسلم، هدر الوقت، سورة المزمل.

***

(١) أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.
البريد الإلكتروني: d.samera@hotmail.com

Managing The Time of a Muslim in Surah Al-Muzzzammil

Dr. Samirah Jaaliyah

Abstract: This is a research summary for the paper: Managing The Time of a Muslim in Surah Al-Muzzammil. The importance of this topic becomes clear when looking at the current chaotic way Muslims deal with time, their procrastination, the affliction of many when it comes to wasting time on useless matters, and remaining preoccupied with trivial matters. This research on managing a Muslim's time through Surah Al-Muzzammil is therefore a cure for for the chaos and, the indulgence in time killing, and wasting it in what does not benefit.

The study revealed the great interest Islam has taken with regards to time, and how to manage it best, so that the Muslim can contribute to creativity and sound thinking, and he can also attain blessing in his time. The study also raises awareness of the most important time killing matters like worry and fear of the future, arguments and mistrust, and backbiting and gossip. What eases difficulties and grief is taking solace in duaa', seeking Allah's forgiveness, and reading Quran in the night prayer and reciting it slowly and beautifully.

From the recommendations in time management for a Muslim is the importance of making a plan which he can follow, and for him to view this world as a temporary but necessary stage. Also true reliance on Allah and seeking Him alone.

Key words: time management - preserving time - a Muslim's time - wasting time - Surah Al-Muzzammil.

***

المقدمة

الحمد لله الذي علَّم البيان، ذي المنة علىٰ عباده بهذا القرآن، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان علىٰ من تلقَّىٰ هذا القرآن من ربه، وعلمه للناس بلسان عربي مبين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فقد خُلق الإنسان لغايةٍ نبيلة، وهدفٍ سامٍ، وهو عبادة الله تعالىٰ، وإعمار الأرض، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وقد ارتبطت العبادات بأوقاتٍ محددة من قبل العزيز الحميد، مما يدل علىٰ أهمية الوقت في حياة المسلم، فهو الكنز المهمل، والثروة الضائعة عند الكثير من الناس، والدين الإسلامي وتعاليمه السمحة تدعو إلىٰ حسن استثمار الوقت وإدارته بفاعلية، فالقيام بالعبادات، والعلم، والعمل أمور مطلوبة من المسلم، فعليه واجبات تجاه ربه، ثم تجاه نفسه، وأسرته، ومجتمعه، ومن أجل أن يتسنىٰ له القيام بهذه الواجبات فإنه يجب أن يعطي كل واجب نصيبه من الوقت، دون أن يطغىٰ جانب علىٰ آخر، وإذا لم يحسن استغلال وقته فإنه يفقد الكثير مما يصعب تعويضه، سواء في عمله أو حياته الخاصة؛ لأن ما انقضىٰ من الوقت لا يعود أبداً، وقد حذر القرآن الكريم المفرطين في أوقاتهم، الذين يفوتهم العمل الصالح فيها، وأنذرهم بالحسرة والندامة علىٰ ذلك التفريط يوم القيامة، يوم يقول قائلهم: ﴿يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى﴾ (الفجر: ٢٤).

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

مما دفعني للبحث في هذا الموضوع:

- ما ابتلي به بعض المسلمين اليوم من الفوضوية في التعامل مع الوقت، والتسويف في العمل، والانشغال بالأمور المهمة عما هو أهم منها.

- وما أصيب به الكثير من أبناء المسلمين من هدر للأوقات في الأمور الفارغة، وانشغالهم بالتوافه أو الأمور المحرمة.

- ومن هنا جاءت أهمية البحث في موضوع إدارة وقت المسلم من خلال سورة المزمل؛ فهي من أوائل السور التي نزلت، وقد ناسبت تلك المرحلة المبكرة في تاريخ الدعوة، حيث إعداد النبي ﷺ لهذه المهمة الجليلة بهذا المنهج الرباني الذي تضمنته السورة، وإرشاده لكيفية التعامل مع خصوم الدعوة، وإعداد الأُمَّة نَفْسيًّا وتربويًا واجتماعيًّا للنهوض بمهام الدعوة ونشر رسالة الإسلام، وباستغلال أوقاتنا وإدارتها - حسبما رسمت لنا هذه السورة المباركة - نبتعد عن الفوضوية، ونشعر بأننا منظمون، وحينها لا نشعر بوقت ضائع، ولا بعمل فائت.

هدف البحث:

يهدف البحث إلىٰ بيان أهمية إدارة الوقت وأثرها في حياة المسلم.

منهج البحث:

دراسة إدارة الوقت من خلال سورة المزمل، دراسة علمية موضوعية من الكتاب والسنة، وقد اتبعت فيها المنهج التالي:

- التفسير بالمأثور من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، والمأثور عن السلف.

- تخريج الآيات القرآنية، وكتابتها بالرسم العثماني، وتخريج الأحاديث النبوية والحكم عليها نقلاً عن علماء الحديث.

الدراسات السابقة:

لم يظهر لي أثناء البحث والتقصي وجود بحث مستقل في هذا الموضوع، علىٰ هذا النحو الذي سلكته في بحثي هذا، مع وجود أبحاث شبيهة به في تناولها لبعض جوانبه، أو تناولها لسورة المزمل بوجه عام، ومن ذلك:

- إيضاح سورة المزمل للمتأمل، لمؤلفه: المولىٰ شمس الدين المولوي.

- منهج القرآن في إعداد النبي ﷺ لتحمل أعباء الرسالة كما تصوره (سورة المزمل) لمؤلفه: سمير عبد العزيز شليوة.

– الوقت في القرآن الكريم وتطبيقاته في الإدارة التربوية، دراسة تطبيقية بمنطقة الرياض التعليمية، أعدها محمد ناصر السالمي الحربي.

– الوقت وميادينه وإداراته في ضوء القرآن الكريم، دراسة موضوعية، رنا محمد حسن حمدان.

– ملامح من إدارة الوقت في القرآن الكريم وتطبيقاتها في الإدارة التربوية، عيضة عبدالمعطي علي السفياني.

خطة البحث:

قسمت البحث إلىٰ مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة.

- **المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، وخطته، والمنهج المتبع في إنجازه.**
- **التمهيد، يشتمل علىٰ مطلبين:**
  - المطلب الأول: بيان معنىٰ إدارة الوقت.
  - المطلب الثاني: أهمية الوقت في القرآن الكريم.
- **المبحث الأول: أهمية الوقت من خلال سورة المزمل.**
- **المبحث الثاني: تقسيم الوقت وتنظيمه من خلال السورة، وفيه أربعة مطالب:**
  - المطلب الأول: قيام الليل.
  - المطلب الثاني: عمل النهار.
  - المطلب الثالث: الإكثار من ذكر الله تعالىٰ.
  - المطلب الرابع: تخفيف من الله تعالىٰ وعبادات أخرىٰ يعمر بها المسلم وقته.
- **المبحث الثالث: التماس أسباب البركة في الأوقات، وفيه أربعة مطالب:**
  - المطلب الأول: التوكل علىٰ الله تعالىٰ.

- المطلب الثاني: البكور.
- المطلب الثالث: ذكر الله وتلاوة القرآن.
- المطلب الرابع: الإنفاق في سبيل الله تعالىٰ.

- **المبحث الرابع: تجنب مضيعات الوقت، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: الركون للراحة والدعة.
  - المطلب الثاني: عدم إدراك خصوصية الأوقات.
  - المطلب الثالث: الانشغال بالخصومات.
- **الخاتمة، وتشتمل علىٰ أهم النتائج والتوصيات.**
- **قائمة فهرس المصادر والمراجع.**

* * *

التمهيد

*** المطلب الأول: معنىٰ إدارة الوقت.**

إدارة: مصدر أَدارَ يُدير، أَدِرْ، إدارةً، فهو مُدير، والمفعول مُدار، وأدار الشَّيءَ: جعل حركاتِه تتواتر بعضُها في إثر بعض، وجعله يدور[1].

والإدارة: هي عملية تحقيق الأهداف المرسومة باستغلال الموارد المتاحة، وفق منهج مُحدّد، وضمن بيئة معينة[2].

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر، أحمد مختار عبد الحميد، بمساعدة فريق عمل (١/ ٧٨٢).

(٢) الإدارة المفاهيم والممارسات، للدكتور ماجد محمد الفرا وآخرون (ص١٢).

والوقت: هو الفترة التي تُستغرق في أداء تصرُّف أو عملية ما[1].

تعريف إدارة الوقت: يمكن تعريف فن إدارة الوقت بالحكمة التي عرفها ابن القيم بقوله: «هي فعل ما ينبغي، علىٰ الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي»[2].

ونلاحظ أن إدارة الوقت هي التي تعين الإنسان علىٰ الاستفادة القصوىٰ من وقته في تحقيق الأهداف، فالقاسم المشترك بين كل الناجحين هي قدرتُهم علىٰ الموازنة ما بين الأهداف التي يرغبون في تحقيقها، والواجباتِ اللازمة عليهم، وهذه الموازنةُ تأتي من خلال إدارتهم لأوقاتهم.

*** المطلب الثاني: أهمية الوقت في القرآن الكريم.**

الوقت من نِعَم الله التي لا تُحصَىٰ، قال تعالىٰ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ دَآئِبَيۡنِۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ۝٣٣ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلۡتُمُوهُۚ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَظَلُومٞ كَفَّارٞ﴾ (إبراهيم: ٣٣-٣٤)، وقال ﷻ: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمُ ٱلَّيۡلَ سَرۡمَدًا إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِضِيَآءٍۖ أَفَلَا تَسۡمَعُونَ ۝٧١ قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرۡمَدًا إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِلَيۡلٖ تَسۡكُنُونَ فِيهِۖ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ۝٧٢ وَمِن رَّحۡمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ (القصص: ٧١ – ٧٣).

ومن أهم ما سخره الله تعالىٰ لنا الوقت، وهو نعمة من أجل النعم التي أنعم الله بها علىٰ عباده، وسيأتي ما يدل علىٰ ذلك.

---

(١) التنظيم الإداري في الإسلام مفهومه خصائصه، المزجاجي، أحمد داوود، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد (٣) (ص٣٩).

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، (٢/ ٤٤٩)، وانظر أيضًا: روح البيان، الخلوتي، (١/ ٢٨٧).

وللدلالة علىٰ شرف الوقت وأهميته أقسم الله تعالىٰ به في أكثر من موضع من القرآن الكريم، وإذا أقسم الله بشيءٍ من خلقه، فذلك لبيان أهميته وعظيم منفعته، فأقسم الله ﷻ بأزمان وأوقات معينة؛ لبيان شرف الزمان، وأهمية الوقت، وعظيم فائدته ومنفعته؛ قال تعالىٰ: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ (الضحىٰ: ١-٢)، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾ (الليل: ١-٢)، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ﴾ (الفجر: ١-٢)، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ﴾ (العصر: ١-٢).

والمقصود بالعصر هو: الزمن، والدهر، وأقسم الله به لبيان شرفه وقيمته، وفي قسمه تعالىٰ بالعصر دليل علىٰ أن أنفس شيء في الحياة هو العمر، وفي تخصيص القسم بالعصر إشارة إلىٰ أن الإنسان يضيف النوائب والمكاره إليه، كالذي يسب الدهر، فأقسم الله به ليوضح أن العيب ليس في الزمن، وإنما العيب في الذي يسبه، ولهذا حكم الله بالخسران علىٰ المفرطين والمقصرين بما كسبته أيديهم، ولا دخل للدهر في ذلك، وقد حذر النبي ﷺ أيضاً في قوله: (لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر)[1].

قال الرازي ﷺ في تفسير هذه الآية: «الدهر مشتمل علىٰ الأعاجيب؛ لأنه يحصل فيه السراء والضراء، والصحة والسقم، والغنىٰ والفقر، بل فيه ما هو أعجب من كل عجب،...» إلىٰ أن قال: «فلو ضيعت ألف سنة، ثم تبت في اللمحة الأخيرة من العمر بقيت في الجنة أبد الآباد فعلمت حينئذ أن أشرف الأشياء حياتك في تلك اللمحة، فكأن الدهر والزمان من جملة أصول النعم، فلذلك أقسم به، ونبه علىٰ أن الليل والنهار فرصة يضيعها المكلف، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةً لِّمَنۡ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوۡ أَرَادَ شُكُورٗا﴾ (الفرقان: ٦٢)»[2].

---

(١) رواه مسلم (٢٢٤٦) (٤/ ١٧٦٣) كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، الرازي، (٣٢/ ٢٧٧).

وصح في الحديث: أن رجلاً كان مشركًا ثم أسلم، ثم لم يلبث أن نودي بالجهاد، فخرج فقُتل، فدخل الجنة. فقال رسول الله ﷺ: (هذا عَمِلَ قليلاً وَأُجِرَ كثيراً)(١).

وقد ربط الله تعالىٰ الوقت بالغاية من خلق الإنسان، فالله خلقنا للعبادة، وجعلنا خلائفَ في الأرض، والعباداتُ لها مواقيت محددة، وعلىٰ رأس العبادات الصلاة التي قال الله فيها: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا ﴾ (النساء: ١٠٣)، وقوله - تعالىٰ -: ﴿ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمۡسُونَ وَحِينَ تُصۡبِحُونَ ﴾ (الروم:١٧)، وغيرها من الآيات الكثير.

ويعلم بتعاقب الليل والنهار دخول السنين وانقضاؤها، وما يكون فيها من عبادة الصوم والحج والزكاة، قال - تعالىٰ -: ﴿ وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيۡنِۖ فَمَحَوۡنَآ ءَايَةَ ٱلَّيۡلِ وَجَعَلۡنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبۡصِرَةٗ لِّتَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡ وَلِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ وَكُلَّ شَيۡءٖ فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلٗا ﴾ (الإسراء: ١٢).

وقد جاءت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تدل علىٰ أهمية الوقت في حياة المسلم وكيفية استثماره ففي الحديث قوله ﷺ: (نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ)(٢).

والمعنىٰ: أنهم مُقصِّرون في شكر هاتين النعمتَين، ولا يقومون بواجبهما، ومن لا يقوم بحق ما وجب عليه فهو مَغبون.

فالإنسان عليه أن يحسن استغلال وقته؛ لأنه أمانة وهو مسؤول عنه يوم القيامة؛ فعن أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتىٰ يسأل عن

---

(١) رواه أحمد (١٨٥٦٥) (٣٠/ ٥٣٣) من حديث البراء رضي الله عنه، وقال محققو المسند: «إسناده صحيح علىٰ شرط الشيخين».

(٢) رواه البخاري (٦٤١٢) (٨/ ٨٨) كتاب الرقاق، باب: لا عيش إلا عيش الآخرة، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

عمره فيما أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه)[1].

* * *

المبحث الأول
أهمية الوقت من خلال سورة المزمل

مما يدل علىٰ أهمية الوقت في سورة المزمل نداء الله في فجر الدعوة للرسول ﷺ بقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ﴾ (المزمل:١ - ٤)، فكانت بداية لتنظيم وقت الرسول ﷺ من أجل القيام بأعباء الرسالة، فجعل ليله قيامًا؛ لأنه الوقت الأنسب لشحن النفس بمعاني الإيمان، حيث يسود الهدوء، وتقل الملهيات ليتقوىٰ به علىٰ تحمل الوحي.

وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾ (المزمل: ٧)، فجعل نهاره عملاً دائبًا من أجل إرساء قواعد هذا الدين والدعوة إلىٰ الله، وقوله تعالىٰ: ﴿ رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا ﴾ (المزمل: ٩) فيه دلالة علىٰ وقت الشروق والغروب وما بينهما من أعمال وطاعات.

قال الإمام البغوي رحمه الله: «فإن قيل: قد قال في موضع: ﴿ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ ﴾ (المعارج: ٤٠)،

---

(١) رواه الترمذي (٢٤١٧) (٤/ ٦١٢) في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب في القيامة، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، كذا رواية الترمذي، ورواية البيهقي في شعب الإيمان (١٦٤٨) عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: (ما تزول قدما عبد يوم القيامة حتىٰ يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن شبابه فيما أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن علمه ماذا عمل فيه).

وقال في موضع: ﴿ رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ﴾ (الرحمن: ١٧)، وقال في موضع: ﴿ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ (المزمل:٩)، فكيف وجه التوفيق بين هذه الآيات؟ قيل: أما قوله: ﴿ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ أراد به الجهة، فالمشرق جهة والمغرب جهة، وقوله: ﴿ رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ﴾ أراد: مشرق الشتاء ومشرق الصيف، وأراد بالمغربين: مغرب الشتاء ومغرب الصيف، وقوله: ﴿ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ﴾ أراد الله تعالىٰ أنه خلق للشمس ثلثمائة وستين كوة في المشرق، وثلثمائة وستين كوة في المغرب، علىٰ عدد أيام السنة، تطلع الشمس كل يوم من كوة منها، وتغرب في كوة منها، لا ترجع إلىٰ الكوة التي تطلع منها إلىٰ ذلك اليوم من العام المقبل، فهي المشارق والمغارب، وقيل: كل موضع شرقت عليه الشمس فهو مشرق وكل موضع غربت عليه الشمس فهو مغرب، كأنه أراد رب جميع ما أشرقت عليه الشمس وغربت»[١].

وقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَۚ ﴾ (المزمل:٢٠) أي: بالساعات والأوقات[٢]، تارة يعتدلان، وتارة يأخذ هذا من هذا، أو هذا من هذا[٣]، قال عطاء: لا يفوته علم ما تفعلون، أي أنه يعلم مقادير الليل والنهار فيعلم القدر الذي تقومون من الليل[٤].

وكما أنه سبحانه قدر الوقت، فقد قدر إنجاز التكاليف فيه، وبذلك نظم الإسلام حياة المسلم ووقته، فقد نظم نومه واستيقاظه، وأداءه للشعائر والعبادات، وانطلاقه إلىٰ ميدان الحياة ليجعل عمله كله عبادة لله ﷻ، يقوم علىٰ أساس الشعائر كلها، وعلىٰ أساس من ذكر الله الملازم له، وبذلك أصبح الوقت في حياة المسلم عبادة ممتدة[٥].

---

(١) معالم التنزيل في تفسير القرآن، المعروف بتفسير البغوي، البغوي، (٧/ ٣٤).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (٢٣/ ٦٩٧).

(٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٨/ ٢٥٨).

(٤) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، (٨/ ٢٥٦).

(٥) انظر: إدارة الوقت من المنظور الإسلامي والإداري، الجريسي، (ص١٨).

المبحث الثاني
تقسيم الوقت وتنظيمه من خلال سورة المزمل

سورة المزمل من أول السور التي نزلت على النبي ﷺ في مكة، وفيها تنظيم رباني وتنسيق بديع لما أراده الله تعالىٰ من رسوله ﷺ في تنظيم وقته، وترتيب أولوياته لحمل أعباء الرسالة، فالليل له أعماله ووظائفه، وللنهار مهامه وأشغاله، وفي ذلك منهج وإدارة لوقت المسلم.

*** المطلب الأول: قيام الليل.**

قال تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ﴾ (المزمل:١-٤)، أمره هنا بأشرف العبادات، وهي الصلاة، وبآكد الأوقات وأفضلها، وهو قيام الليل[1].

قال الإمام ابن جزي رحمه الله: «﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ﴾ نداء للنبي ﷺ، ووزن المزمل متفعل فأصله متزمل، ثم سكنت التاء وأدغمت في الزاي، وفي تسمية النبي ﷺ بالمزمل ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه كان في وقت نزول الآية متزملاً في كساء أو لحاف، والتزمل الالتفاف في الثياب بضم وتشمير، هذا قول عائشة والجمهور.

والثاني: أنه كان قد تزمل في ثيابه للصلاة.

الثالث: أن معناه المتزمل للنبوّة، أي: المتشمر، المجدّ في أمرها، والأول هو الصحيح...

وقال السهيلي: في ندائه بالمزمل فائدتان:

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، (ص٨٩٢).

إحداهما: الملاطفة فإن العرب إذا قصدت ملاطفة المخاطب نادوه باسم مشتق من حالته التي هو عليها، كقول النبي صلىٰ الله تعالىٰ عليه وعلىٰ آله وسلم لعلي: (قم أبا تراب)[1].

والفائدة الثانية: التنبيه لكل متزمل راقد بالليل ليتنبه إلىٰ ذكر الله؛ لأن الاسم المشتق من الفعل يشترك فيه المخاطب وكل من اتصف بتلك الصفة»[2].

والانعزال عن الناس ولو لوقت قصير – في قيام الليل وذكر الله تعالىٰ – مما يزكي النفس ويطهر الروح لتلقي النفحات الربانية، حتىٰ تتمكن من التأثير في واقع الحياة البشرية.

إن لقيام الليل أسراراً، إنه إعداد للرجال، إنه يثبت القلوب علىٰ الحق، ويزيدها قوة إلىٰ قوتها، إنه سر فلاح العبد، يبعد عن الخطايا والذنوب، ويزيد الإيمان، يلحق العبد بالصالحين، ويبلغه مرتبة القانتين المحسنين.

عن سعد بن هشام أنه قال لعائشة ﵂: أخبرينا: عن قيام رسول ﷺ قالت: (ألست تقرأ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ﴾؟)، قال: قلت: بلىٰ، قالت: (فإنها كانت قيام رسول الله ﷺ أُنزلَ أولُ السورة، فقام رسول الله ﷺ وأصحابه حتىٰ انتفخت أقدامهم، وحبس آخرها في السماء ستة عشر شهراً،

---

(١) وذلك في حديث سهل بن سعد ﵁، قال: جاء رسول الله ﷺ بيت فاطمة فلم يجد عليا في البيت، فقال: (أين ابن عمك؟) قالت: كان بيني وبينه شيء، فغاضبني، فخرج، فلم يقل عندي فقال رسول الله ﷺ لإنسان: (انظر أين هو؟) فجاء فقال: يا رسول الله، هو في المسجد راقد، فجاء رسول الله ﷺ وهو مضطجع، قد سقط رداؤه عن شقه، وأصابه تراب، فجعل رسول الله ﷺ يمسحه عنه، ويقول: (قم أبا تراب، قم أبا تراب). رواه البخاري (٤٤١) (١/ ٩٦) كتاب الصلاة، باب نوم الرجال في المسجد، ومسلم (٢٤٠٩) (٤/ ١٨٧٤) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي ابن أبي طالب ﵁.

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (٢/ ٤٢٢).

ثم أُنزِلَ، فصار قيامُ الليل تطوعاً بعد أن كان فريضة)[1].

وقد رتب الله تعالىٰ علىٰ قيام الليل أجوراً كثيرة، قال رسول الله ﷺ: (إن في الجنة لغرفا يرىٰ بطونها من ظهورها، وظهورها من بطونها) فقال أعرابي: يا رسول الله لمن هي؟ قال: (لمن أطاب الكلام، وأطعم الطعام، وصلىٰ لله بالليل والناس نيام)[2].

وكان السلف الصالح يثابرون علىٰ القيام مثابرتهم علىٰ فرائض الإسلام لما في ذلك من الخلوة بالحبيب والأنس به وهو القريب من غير رقيب نسأل الله تعالىٰ أن يوفقنا كما وفقهم ويمن علينا كما منّ عليهم[3].

فشرف المؤمن قيامه بالليل، وقد أثنىٰ الله تعالىٰ في مواضع كثيرة علىٰ قوام الليل المتعبدين فيه، فقال تعالىٰ: ﴿كَانُواْ قَلِيلاً مِّنَ ٱلَّيۡلِ مَا يَهۡجَعُونَ ۝١٧ وَبِٱلۡأَسۡحَارِ هُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ﴾ (الذاريات: ١٧-١٨)، إن الذي يعيش لنفسه يعيش صغيراً ويموت صغيراً، فأما الكبير الذي يحمل عبءً توجيه الأمة وتعليمها وتزكيتها فماله وللنوم والراحة؟ ولهذا جاء الإعداد الرباني بقيام الليل وترتيل القرآن؛ أكثر من نصف الليل ودون ثلثيه، وأقله ثلث الليل.

وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلاً ثَقِيلاً﴾ (المزمل:٥)، قال الإمام القرطبي رحمه الله: «هو متصل بما فرض من قيام الليل، أي سنلقي عليك بافتراض صلاة الليل قولاً ثقيلاً يثقل حمله؛ لأن الليل للمنام، فمن أمر بقيام أكثره لم يتهيأ له ذلك إلا بحمل شديد علىٰ النفس ومجاهدة للشيطان، فهو أمر يثقل علىٰ العبد. وقيل: إنا سنوحي إليك القرآن، وهو قول ثقيل يثقل العمل

(١) رواه الدارمي في «السنن» (١٥١٦) (٢/ ٩٢٣) كتاب الصلاة، باب صفة صلاة رسول الله ﷺ، وقال محققه: «إسناده صحيح».

(٢) رواه أحمد (١٣٣٨) (٢/ ٤٤٩)، وقال محققو المسند: «حسن لغيره».

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، (١٥/ ١٢٤).

بشرائعه. قال قتادة: ثقيل والله فرائضه وحدوده، - وقال - مجاهد: حلاله وحرامه، - وقال - الحسن: العمل به، - وقال - أبو العالية: ثقيلاً بالوعد والوعيد والحلال والحرام، - وقال- محمد بن كعب: ثقيلاً علىٰ المنافقين. وقيل: علىٰ الكفار، لما فيه من الاحتجاج عليهم، والبيان لضلالتهم وسب آلهتهم، والكشف عما حرفه أهل الكتاب. - وقال - السدي: ثقيل بمعنىٰ كريم، مأخوذ من قولهم: فلان ثقيل علي، أي يكرم علي. - وقال - الفراء: ثقيلاً رزينًا ليس بالخفيف السفساف لأنه كلام ربنا، وقال الحسين بن الفضل: ثقيلاً لا يحمله إلا قلب مؤيد بالتوفيق، ونفس مزينة بالتوحيد، وقال ابن زيد: هو والله ثقيل مبارك، كما ثقل في الدنيا يثقل في الميزان يوم القيامة، وقيل: ثقيلاً أي: ثابتًا كثبوت الثقيل في محله، ويكون معناه أنه ثابت الإعجاز، لا يزول إعجازه أبداً»[1].

ولما كانت الهمم مختلفة بالنسبة إلىٰ الأشخاص وبالنسبة إلىٰ الأوقات قال: ﴿أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ﴾ أي: هذا النصف الذي أمرت بقيامه، أو من النصف المستثنىٰ منه القليل علىٰ الوجه الثاني وهو الثلث ﴿قَلِيلًا﴾ فلا تقمه حتىٰ لو أحييت ثلث الليل علىٰ الوجه الأول، أو ربعه علىٰ الوجه الثاني، كنت محييًا له كله في فضل الله بالتضعيف ﴿أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾ أي: علىٰ النصف قليلاً كالسدس مثلاً، فيكون الذي تقومه الثلثين مثلاً»[2].

﴿وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا﴾: لما أمر الله نبيه محمداً ﷺ بصلاة الليل، أمره بترتيل القرآن حتىٰ يتمكن الخاطر من التأمل في حقائق تلك الآيات ودقائقها، فعند الوصول إلىٰ ذكر الله يستشعر عظمته وجلالته، وعند الوصول إلىٰ الوعد والوعيد يحصل الرجاء والخوف، وحينئذ يستنير القلب بنور معرفة الله، والإسراع في القراءة يدل علىٰ عدم الوقوف علىٰ المعاني؛ لأن النفس

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (١٩/ ٣٨).

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، (٢١/ ٧).

تبتهج بذكر الأمور الإلهية الروحانية، ومن ابتهج بشيء أحب ذكره، ومن أحب شيئا لم يمر عليه بسرعة، فظهر أن المقصود من الترتيل إنما هو حضور القلب وكمال المعرفة[1].

قال الإمام ابن كثير ﷺ: «وقوله: ﴿ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلاً ﴾ أي: اقرأه على تمهل، فإنه يكون عونًا على فهم القرآن وتدبره، وكذلك كان يقرأ صلوات الله وسلامه عليه، قالت عائشة: كان يقرأ السورة فيرتلها، حتى تكون أطول من أطول منها[2]»[3].

فالترتيل هو التمهل والمد وإشباع الحركات وبيان الحروف، وذلك معين على التفكر في معاني القرآن، بخلاف الهذر الذي لا يفقه صاحبه ما يقول[4]، وكان رسول الله ﷺ يقطّع قراءته حرفًا حرفًا ولا يمرّ بآية رحمة إلا وقف وسأل، ولا يمرّ بآية عذاب إلا وقف وتعوّذ[5].

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، (٣٠/ ٦٨٣).

(٢) كذا قال الإمام ابن كثير، والرواية ثابتة في معظم كتب السنة عن حفصة أم المؤمنين ﷺ، ومن ذلك ما رواه مسلم (٧٣٣) (١/ ٥٠٧) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز النافلة قائما وقاعدا، وفعل بعض الركعة قائما وبعضها قاعدا، عن حفصة ﷺ، أنها قالت: (ما رأيت رسول الله ﷺ صلى في سبحته قاعدا، حتى كان قبل وفاته بعام، فكان يصلي في سبحته قاعدا، وكان يقرأ بالسورة فيرتلها حتى تكون أطول من أطول منها).

(٣) تفسير ابن كثير (٨/ ٢٥٠).

(٤) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (٢/ ٤٢٣).

(٥) رواه أحمد (٢٣٢٤٠) (٣٨/ ٢٧٦) عن حذيفة ﷺ قال: صليت مع رسول الله ﷺ فكان يقول في ركوعه: (سبحان ربي العظيم)، وفي سجوده: (سبحان ربي الأعلى)، قال: وما مر بآية رحمة إلا وقف عندها فسأل، ولا آية عذاب إلا تعوذ منها. وقال محققو المسند: «إسناده صحيح على شرط مسلم»، ورواه وأبو داود (٨٧١) (١/ ٢٣٠) باب تفريع أبواب الركوع والسجود، باب ما يقول الرجل في ركوعه وسجوده.

«ولما أعلم سبحانه بالترتيل أعلم بشرفه بالتأكيد بالمصدر فقال: ﴿ تَرْتِيلاً ﴾»[1].

وترتيل القرآن يحصل به التدبر والتفكر، وتحريك القلوب به، والتعبد بآياته، والتهيؤ والاستعداد التام له، فإنه قال: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً ﴾ أي: نوحي إليك هذا القرآن الثقيل، أي: العظيمة معانيه، الجليلة أوصافه، وما كان بهذا الوصف، حقيق أن يتهيأ له، ويرتل، ويتفكر فيما يشتمل عليه[2].

فالمراد بالثقل هنا: القرآن وما وراءه من التكليف، والثقل في ميزان الحق، والثقل في أثره في القلب.. أما القرآن في مبناه فليس ثقيلاً، بل هو ميسر للذكر.

عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: لا تنثروه نثر الدقل ولا تهذوه هذا الشعر، قفوا عند عجائبه وحركوا به القلوب، ولا يكن هم أحدكم آخر السورة[3].

وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً ﴾، ﴿ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ ﴾ هي ما ينشأ منه بعد العشاء ﴿ هِىَ أَشَدُّ وَطْئًا ﴾: أي أجهد للبدن، ﴿ وَأَقْوَمُ قِيلاً ﴾ أي: أثبت في الخير؛ فإن مغالبة هتاف النوم وجاذبية الفراش، بعد كد النهار، أشد وطأ، وأجهد للبدن، ولكنها إعلان لسيطرة الروح، واستجابة لدعوة الله، وإيثار للأنس به، ومن ثم فإنها أقوم قيلاً؛ لأن للذكر فيها حلاوته، وللصلاة فيها خشوعها، وللمناجاة فيها شفافيتها، وإنها لتسكب في القلب أُنسًا وراحةً وشفافيةً ونوراً، قد لا يجدها في صلاة النهار وذكره.

قال العلامة السعدي ﷺ: «ثم ذكر الحكمة في أمره بقيام الليل، فقال: ﴿ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ ﴾ أي: الصلاة فيه بعد النوم ﴿ هِىَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً ﴾ أي: أقرب إلىٰ تحصيل مقصود القرآن،

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، (٢١/ ٩).

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، (ص ٨٩٢).

(٣) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، (٨/ ٢٥١).

يتواطأ علىٰ القرآن القلب واللسان، وتقل الشواغل، ويفهم ما يقول، ويستقيم له أمره، وهذا بخلاف النهار، فإنه لا يحصل به هذا المقصود، ولهذا قال: ﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾ أي: تردداً علىٰ حوائجك ومعاشك، يوجب اشتغال القلب وعدم تفرغه التفرغ التام»[1].

قال فخر الدين الرازي ﷺ: «في الناشئة قولان:

أحدهما: أنها عبارة عن ساعات الليل.

والثاني: أنها عبارة عن الأمور التي تحدث في ساعات الليل.

أما القول الأول: فقال أبو عبيدة: ناشئة الليل ساعاته وأجزاؤه المتتالية المتعاقبة فإنها تحدث واحدة بعد أخرىٰ، فهي ناشئة بعد ناشئة، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا، فمنهم من قال الليل كله ناشئة، روىٰ ابن أبي مليكة، قال: سألت ابن عباس وابن الزبير عن ناشئة الليل، فقال: الليل كله ناشئة، وقال زين العابدين ﷺ: ناشئة الليل ما بين المغرب إلىٰ العشاء، وهو قول سعيد بن جبير والضحاك والكسائي قالوا: لأن ناشئة الليل هي الساعة التي منها يبتدئ سواد الليل.

القول الثاني: هو تفسير الناشئة بأمور تحدث في الليل، وذكروا علىٰ هذا القول وجوهاً:

أحدها: قالوا: ناشئة الليل هي النفس الناشئة بالليل التي تنشأ من مضجعها إلىٰ العبادة، أي: تنهض وترتفع من نشأت السحابة إذا ارتفعت.

وثانيها: ناشئة الليل عبارة عن قيام الليل بعد النوم، قال ابن الأعرابي: إذا نمت من أول الليل نومة ثم قمت فتلك النشأة، ومنه ناشئة الليل.

وعندي فيه وجه ثالث: وهو أن الإنسان إذا أقبل علىٰ العبادة والذكر في الليل المظلم في البيت المظلم في موضع لا تصير حواسه مشغولة بشيء من المحسوسات ألبتة، فحينئذ يقبل القلب علىٰ الخواطر الروحانية والأفكار الإلهية، وأما النهار فإن الحواس تكون مشغولة بالمحسوسات فتصير النفس مشغولة بالمحسوسات، فلا تتفرغ للأحوال الروحانية، فالمراد من

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، (ص ٨٩٢).

ناشئة الليل: تلك الواردات الروحانية، والخواطر النورانية، التي تنكشف في ظلمة الليل بسبب فراغ الحواس، وسماها ناشئة الليل؛ لأنها لا تحدث إلا في الليل بسبب أن الحواس الشاغلة للنفس معطلة في الليل ومشغولة في النهار»(١).

ثم قال الفخر الرازي ﷺ: «أما قوله تعالىٰ: ﴿هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا﴾ أي: مواطأة وملاءمة وموافقة، وهي مصدر، يقال: واطأت فلانًا علىٰ كذا مواطأة ووطأة، ومنه ﴿لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ (التوبة: ٣٧) أي: ليوافقوا، فإن فسَّرنا الناشئة بالساعات كان المعنىٰ: أنها أشد موافقة لما يرد من الخشوع والإخلاص، وإن فسرناها بالنفس الناشئة كان المعنىٰ: شدة المواطأة بين القلب واللسان، وإن فسَّرناها بقيام الليل كان المعنىٰ ما يراد من الخشوع والإخلاص، وإن فسَّرناها بما ذكرت كان المعنىٰ: أن إفضاء تلك المجاهدات إلىٰ حصول المكاشفات في الليل أشد منه في النهار، وعن الحسن: أشد موافقة بين السر والعلانية لانقطاع رؤية الخلائق»(٢).

وكل تلك المعاني التي ذُكِرَتْ واردة وصحيحة، فيتواطأ القلب مع اللسان علىٰ الخضوع والخشوع والإخلاص لله تعالىٰ، فالمعنىٰ عام ويحتمل كل تلك الأقوال، وهي من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد.

وقال الإمام القرطبي ﷺ: «بين تعالىٰ في هذه الآية فضل صلاة الليل علىٰ صلاة النهار، وأن الاستكثار من صلاة الليل بالقراءة فيها ما أمكن، أعظم للأجر، وأجلب للثواب... ﴿وَأَقْوَمُ قِيلاً﴾ أي: القراءة بالليل أقوم منها بالنهار، أي: أشد استقامة واستمراراً علىٰ الصواب؛ لأن الأصوات هادئة، والدنيا ساكنة، فلا يضطرب علىٰ المصلي ما يقرؤه»(٣).

---

(١) مفاتيح الغيب، الرازي، (٣٠/ ٦٨٥).

(٢) المرجع السابق (٣٠/ ٦٨٥).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (١٩/ ٤٠، ٤١).

*** المطلب الثاني: عمل النهار.**

وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾ أي: تقلبًا وتصرفًا في مهمَّاتِك واشتغالاً بشواغلك، فلا تستطيع أن تتفرغَ للعبادةِ، فعليكَ بها في الليلِ، وهذا بيانٌ للداعي الخارجي إلىٰ قيامِ الليلِ، بعدَ بيانِ ما في نفسِه من الدَّاعي(١).

فمعنىٰ ﴿ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾ أي: فراغًا طويلاً تتسع به، وتتقلَّب فيه(٢).

وقال الإمام البغوي ﷺ: (﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾ أي: تصرفا وتقلبا وإقبالا وإدبارا في حوائجك وأشغالك، وأصل السبح: سرعة الذهاب، ومنه السباحة في الماء، وقيل: سبحا طويلا، أي: فراغا وسعة لنومك وتصرفك في حوائجك)(٣).

قال العلامة عبد الرحمن حبنكة الميداني ﷺ: «وقد جاء بعد ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ﴾ (المدثر: ١) قوله تعالىٰ: ﴿ قُمۡ فَأَنذِرۡ ﴾ (المدثر: ٢)، وجاء بعد ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ﴾ قوله تعالىٰ: ﴿ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ إشعاراً بأن هذه الرسالة الربانية رسالة جد واجتهاد ونهوض إلىٰ العمل في الدعوة، وفي العبادات الخاصة، وقد اصطفاك الله لها، واجتبىٰ المحسنين والأبرار من أمتك ليقوموا بوظائفها من بعدك»(٤).

وقال تعالىٰ: ﴿ وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيۡنِۖ فَمَحَوۡنَآ ءَايَةَ ٱلَّيۡلِ وَجَعَلۡنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبۡصِرَةٗ لِّتَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡ وَلِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ وَكُلَّ شَيۡءٖ فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلٗا ﴾ (الإسراء: ١٢).

يمتن تعالىٰ علىٰ خلقه بآياته العظام، فمنها: مخالفته بين الليل والنهار، ليسكنوا في الليل،

---

(١) إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، (٩/ ٥١).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (٢٣/ ٦٨٦).

(٣) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، (٨/ ٢٥٤).

(٤) معارج التفكر ودقائق التدبر، الميداني، (١/ ١٥٨).

وينتشروا في النهار للمعايش والصناعات والأعمال والأسفار، وليعلموا عدد الأيام وَالجُمَعِ والشهور والأعوام، ويعرفوا مضي الآجال المضروبة للديون والعبادات والمعاملات والإجارات وغير ذلك؛ ولهذا قال: ﴿لِّتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ أي: في معايشكم وأسفاركم ونحو ذلك ﴿وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ فإنه لو كان الزمان كله نسقًا واحداً وأسلوبًا متساوياً لما عرف شيء من ذلك[1].

*** المطلب الثالث: الإكثار من ذكر الله تعالىٰ.**

قال تعالىٰ: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ أي: أكثر من ذكره، وانقطع إليه، وتفرغ لعبادته إذا فرغت من أشغالك، وما تحتاج إليه من أمور دنياك، كما قال: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ﴾ (الشرح: ٧) أي: إذا فرغت من مهامك فانصب في طاعته وعبادته، لتكون فارغ البال[2].

وهي إشارات واضحة من المولىٰ ﷻ إلىٰ أهمية الوقت، وقطعِه في الأعمال الصالحة النافعة؛ بل ويأمر رسولَه ﷺ والأمَّةَ كلَّها مِن خلفه أن يستثمر الفراغَ، وألاَّ يتركه يذهب هباء؛ بل يشغله بما يرضي اللهَ من أعمال مفيدة، وهذا في قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾ (الشرح: ٧-٨).

والإسلام نهىٰ عن الانقطاع الكلي للعبادة، وحرم العزوف عن الحياة الدنيا بالكلية، وبين القرآن الكريم المنهج الصحيح في العبادة، المتمثل في الاعتدال والتوازن والوسطية، فقال ﷻ: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص:٧٧).

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٥/ ٤٩).

(٢) المرجع السابق (٨/ ٢٥٥).

والمراد بالانقطاع المأمور به –يعني في قوله تعالىٰ: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ –: انقطاع خاص، وهو الانقطاع عن الأعمال التي تمنعه من قيام الليل، ومهام النهار في نشر الدعوة ومحاجة المشركين، ولذلك قيل: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ﴾ أي: إلىٰ الله، فكل عمل يقوم به النبي ﷺ من أعمال الحياة فهو لدين الله، فإن طعامه وشرابه ونومه وشؤونه للاستعانة علىٰ نشر دين الله، وكذلك منعشات الروح البريئة من الإثم، مثل الطيب، وتزوج النساء، والأنس إلىٰ أهله وأبنائه وذويه... وليس هو التبتل المفضي إلىٰ الرهبانية وهو الإعراض عن النساء وعن تدبير أمور الحياة لأن ذلك لا يلاقي صفة الرسالة[1].

وَذِكْرُ اللهِ نجاةٌ وبركةٌ وهدايةٌ، وسعادةُ نفسٍ، وقوةُ قلبٍ، قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨) فعلىٰ المسلم أن يعمر وقته بذكر الله، فالأذكار والنوافل التي يتعبد بها المسلمُ لربّه في كل صباح ومساء، بل في كل حين وعلىٰ كل حال، إنما هي تحقيقاً لقوله تعالىٰ: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۝١٧ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (الروم: ١٧-١٨)، وقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ۝٤١ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الأحزاب: ٤١-٤٢)، وقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ۝١٦ ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْمُنفِقِينَ وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ (آل عمران: ١٦-١٧).

*** المطلب الرابع: تخفيف من الله، وعبادات يعمر بها المسلم وقته.**

قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم

(١) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٢٩/ ٢٦٦).

مَّرۡضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقۡرِضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًاۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيۡرٗا وَأَعۡظَمَ أَجۡرٗاۚ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (المزمل:٢٠).

ذكر الله تعالىٰ في هذه الآية تخفيفين، تخفيفاً للصحيح المقيم يراعي فيه نشاطه، من غير أن يكلف عليه تحرير الوقت، بل يتحرىٰ الصلاة الفاضلة، وهي ثلث الليل بعد نصفه الأول، وتخفيفاً للمريض أو المسافر، سواء كان سفره للتجارة، أو لعبادة، من قتال أو جهاد، أو حج، أو عمرة، ونحو ذلك، فإنه أيضا يراعي ما لا يكلفه، فلله الحمد والثناء، الذي ما جعل علىٰ الأمة في الدين من حرج، بل سهل شرعه، وراعىٰ أحوال عباده ومصالح دينهم وأبدانهم ودنياهم[1].

وفي الآية بشرىٰ لمن يسعىٰ في طلب الرزق الحلال بالتجارة ونحوها ذكرها الله في قوله: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ فقد كان بعض الصحابة يتأول من هذه الآية فضيلة التجارة والسفر لأجلها؛ حيث سوَّىٰ الله بين المجاهدين والمكتسبين المال الحلال؛ يعني أن الله ما ذكر هذين السببين لنسخ تحديد القيام إلا تنويهاً بهما؛ لأن في غيرهما من الأعذار ما هو أشبه بالمرض، ودقائق القرآن ولطائفه لا تنحصر[2].

فمع ما اشتملت عليه السورة من تكليفات لا تخلو من المشقة، إلا أنها محفوفة باللطف والتخفيف والتيسير، والتخيير بين الرخصة والعزيمة، ما يشعر برحمة الله وعلمه بما يصلح العباد.

ولقد رجع آخر السورة – بالترغيب في العمل وذكر جزائه – علىٰ أولها: الأمر بالقيام بين يديه، وبإشارة الاستغفار إلىٰ عظم المقام وإن جل العمل ودام، وإن كان بالقيام في ظلام الليالي

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، (ص٨٩٤).

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٢٩/ ٢٨٥، ٢٨٦).

والناس نيام، فسبحانه من له هذا الكلام المعجز لسائر الأنام، لإحاطته بالجلال والإكرام، فسبحانه من إله جابر القلوب المنكسرة[1].

وأمر العباد بعبادتين هما أم العبادات وعمادها: إقامة الصلاة التي لا يستقيم الدين إلا بها، وإيتاء الزكاة التي هي برهان الإيمان، وبها تحصل المواساة للفقراء والمساكين، ولهذا قال: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بأركانها، وشروطها، ومكملاتها، ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقۡرِضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًاۚ﴾ أي: خالصاً لوجه الله، من نية صادقة، وتثبيت من النفس، ومال طيب، ويدخل في هذا: الصدقة الواجبة؟ والمستحبة[2].

قال الفخر الرازي ﷺ: «قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقۡرِضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًاۚ﴾ فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه يريد سائر الصدقات.

وثانيها: يريد أداء الزكاة علىٰ أحسن وجه، وهو إخراجها من أطيب الأموال، وأكثرها نفعاً للفقراء، ومراعاة النية، وابتغاء وجه الله، والصرف إلىٰ المستحق.

وثالثها: يريد كل شيء يفعل من الخير مما يتعلق بالنفس والمال»[3].

ومما يدخل ضمن أداء الزكاة والصدقة علىٰ أكمل وجهٍ: ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه اتخذ حيساً - يعني تمراً بلبن- فجاءه مسكين فأخذه ودفعه إليه، فقال بعضهم: ما يدري هذا المسكين ما هذا؟ فقال عمر: لكن رب المسكين يدري[4].

وكسب المال في الإسلام وسيلة لتحقيق أهداف أسمىٰ، مثل: التصدق علىٰ الفقراء،

(١) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، (٢١/ ٣٨).

(٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، (ص٨٩٤).

(٣) مفاتيح الغيب، الرازي، (٣٠/ ٦٩٥).

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (١٩/ ٥٨).

والإنفاق على الأهل والأولاد، وقضاء حوائج المسلمين، وتفريج كربات المكروبين، وإنفاق المال فيما يرضي الله تعالى، ولذلك فإن المؤمن بحاجة لثقافة إدارة الوقت واستغلاله في الأعمال الصالحة، والثقة بالله تعالى وعطائه، عندها سيسخر الله له كل شيء لخدمته، ويهيئ له أسباب الرزق، فالإدارة الناجحة للوقت تعني المزيد من الرزق بإذن الله تعالى.

ثم حث على عموم الخير وأفعاله فقال: ﴿ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ﴾ الحسنة بعشر أمثالها، إلى سبعمائة ضعف، إلى أضعاف كثيرة، وليعلم أن مثقال ذرة من الخير في هذه الدار يقابله أضعاف أضعاف الدنيا وما عليها في دار النعيم المقيم، من اللذات والشهوات، وأن الخير والبر في هذه الدنيا مادة الخير والبر في دار القرار، وبذره وأصله وأساسه. ﴿ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ وفي الأمر بالاستغفار بعد الحث على أفعال الطاعة والخير، فائدة كبيرة، وذلك أن العبد ما يخلو من التقصير فيما أمر به، إما أن لا يفعله أصلا أو يفعله على وجه ناقص، فأمر بترقيع ذلك بالاستغفار، فإن العبد يذنب آناء الليل والنهار، فمتى لم يتغمده الله برحمته ومغفرته، فإنه هالك[1].

وجملة ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ تعليل للأمر بالاستغفار، أي: لأن الله كثير المغفرة شديد الرحمة، والمقصود من هذا التعليل الترغيب والتحريض على الاستغفار بأنه مرجو الإجابة، وفي الإتيان بالوصفين الدالين على المبالغة في الصفة إيماء إلى الوعد بالإجابة[2].

وفي ختم السورة بالاستغفار دلالة على أهمية ختم الأعمال بالاستغفار، جبراً للقصور، واعتذاراً عن التقصير، وهذا من رحمة الله بنا، أن شرع لنا ما يزكي أعمالنا ويرفعها.

وعند تأملنا لهذه الآية المباركة – بل ولما سبقها من آيات – نجد أنها تحث المسلم على

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، (ص٨٩٤).

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٢٩/ ٢٩٠).

عمارة أوقاته بالطاعات، وترتيبها وتنظيمها بحيث يكون لها حظ ونصيب من كل أنواع الطاعات والعبادات التي تستغرق معظم وقته في الليل والنهار، فبعضها يتم ليلاً، وبعضها نهاراً، وبعضها يصح في كل الأوقات كالذكر والاستغفار، والمطلوب من المسلم حينئذ هو أن يحسن استغلال وقته، وتنظيمه وترتيبه بين هذه الطاعات، وبين حاجاته الدنيوية المباحة، فلا يطغىٰ بعضٌ منها علىٰ بعض.

وقد حث النبي ﷺ الأمة علىٰ الاهتمام بتنظيم الوقت، وتوجيهه لمعالي الأمور في الحياة الخاصة والعامة، فيقول فيما يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما؛ قال: دخل عليّ رسول الله ﷺ فقال: (ألم أُخْبَر أنّك تقوم الليل وتصوم النهار؟) قلت: بلىٰ. قال: (فلا تفعل، قم ونم، وصم وأفطر، فإن لجسدك عليك حقًا، وإن لعينك عليك حقًا، وإن لِزَورِكَ عليك حقًا[1]، وإن لزوجك عليك حقًا)[2]؛ فالأولىٰ بالمسلم ألا يخل بهذه الموازنة، بل الواجب عليه أن يوزع وقته للوفاء بهذه الحقوق دون إخلال بأحدها لصالح الآخر، وليس المقصود توزيع الوقت بين هذه الحقوق بالتساوي، وإنما المراد التسديد والمقاربة في الوفاء بها جميعًا قدر الاستطاعة.

* * *

(١) المراد: ضيوفه وزواره؛ فإن لهم عليه حق الضيافة والإكرام.

(٢) رواه البخاري (٦١٣٤) (٨/ ٣١) كتاب الأدب، باب حق الضيف.

المبحث الثالث
التماس أسباب البركة في الأوقات

فينبغي علىٰ من أراد الحفاظ علىٰ وقته، وحسن توزيعه وترتيبه وتنظيمه، أن يتلمس أسباب البركة في ذلك، فالبركة تضمن له تحصيل ما لم يحصله غيره، وإدراك الكثير مما لم يكن يظن إدراكه بدونها، وسوف أتناول أهم أسباب البركة في الأوقات، من خلال سورة المزمل، في المطالب التالية:

*** المطلب الأول: التوكل علىٰ الله تعالىٰ.**

والتوكل: هو الثقة بما عند الله، واليأس عما في أيدي الناس(١)، وحسن التوكل علىٰ الله ﷻ من أسباب نزول البركة، وهو مصدر السداد والتوفيق؛ قال تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴾ (الطلاق: ٣)، وقال ﷻ: ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال:٤٩).

وفي سورة المزمل يقول الله ﷻ: ﴿ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴾ (المزمل: ٩)، أي: هو المالك المتصرف في المشارق والمغارب، لا إله إلا هو، وكما أَفْرَدْتَهُ بالعبادةِ فَأَفْرِدْهُ بالتوكل ﴿ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴾ كما قال في الآية الأخرىٰ: ﴿ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ ﴾ (هود: ١٢٣)، وكقوله: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥)، وآيات كثيرة في هذا المعنىٰ، فيها الأمر بإفراد العبادة والطاعة لله، وتخصيصه بالتوكل عليه(٢).

---

(١) التعريفات، الجرجاني، (ص٧٠).

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٨/ ٢٥٥).

قال العلامة المراغي ﷺ في تفسيره: «﴿ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا ﴾ أي: وفوض كل أمر إليه»(١).

وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لو أنكم تتوكلون علىٰ الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً)(٢).

والتوكل علىٰ الله لا يعني ترك الأسباب، بل التوكل أن نأخذ بالأسباب مع عدم الركون إليها، بل ركون القلب يكون لرب الأسباب، وهذا رسول الله ﷺ وهو الذي غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، والذي يرعاه ربه في كل شؤونه، ومع ذلك لما خرج ﷺ من مكة مهاجراً إلىٰ المدينة، لم يخرج دون فعل الأسباب، بل استأجر من يدله علىٰ الطريق، وأخذ الزاد والراحلة التي توصله إلىٰ قصده، وأخذ طريقاً يغلب علىٰ ظنه عدم تتبع المشركين له فيه، وعمىٰ علىٰ المشركين بطرق عديدة، من أهمها: إخفاؤه لأمر الهجرة حتىٰ عن أقرب المقربين منه من أصحابه، باستثناء أولئك الذين لهم صلة مباشرة بحادث الهجرة، هذا هو التوكل المحمود: «أن تبذل الأسباب، وتعتمد علىٰ المسبب وهو الله ﷻ»، فلن يضيعك ما اعتقدت ذلك.

*** المطلب الثاني: البكور.**

ويُستنبط هذا المعنىٰ من خلال الأمر الرباني في قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾ (المزمل:٧)، فينبغي للمسلم إذا أراد أن يُبارك الله له في عمره ووقته، أن ينظِّم وقته، فينام مبكراً،

(١) تفسير المراغي، المراغي، (٢٩/ ١١٠).

(٢) رواه أحمد (٢٠٥) (١/ ٣٣٢)، وقال محققو المسند: «إسناده قوي»، ورواه ابن ماجه (٤١٦٤) (٢/ ١٣٩٤) كتاب الزهد، باب التوكل واليقين، والحاكم في المستدرك (٧٨٩٤) (٤/ ٣٥٤) في كتاب الرقاق، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته (٥٢٥٤) (٢/ ٩٣٢).

ويستيقظ مبكراً، فالبركة في البكور، وبعض المسلمين اليوم يقوم بعكس ذلك؛ يطيل السهر، ولا يصلي الفجر!!، ولا يكون له حظ من البكور، وقد قال رسول ﷺ: (يعقد الشيطان علىٰ قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عُقَد، يضرب كلَّ عقدة: عليك ليل طويل فارقد، فإن استيقظ فذكر الله انحلَّتْ عقدة، فإن توضَّأ انحلَّتْ عقدة، فإن صلَّىٰ انحلَّت عقدة، فأصبح نشيطًا طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان)[1].

والبكور من الأوقات التي فيها البركة، فقد دعا النبي ﷺ بذلك، فعن صخر بن وداعة الغامدي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (اللهم بارك لأمتي في بكورها)[2]، وكان إذا بعث سرية أو جيشًا بعثهم من أول النهار، وكان صخر رجلاً تاجراً فكان يبعث تجارته أول النهار، فأثرىٰ وكثر ماله[3].

فالبكور فيه خير وبركة، ومن أعظم البكور: أن تُؤدىٰ الفجر في وقتها مع جماعة المسلمين، ولا تُؤخرها إلىٰ ما بعد طلوع الشمس، فليس ذلك ببكور، بل ذلك تأخير وفتور وضمور.

---

(١) رواه البخاري (١١٤٢) (٢/ ٥٢) كتاب التهجد، باب عقد الشيطان علىٰ قافية الرأس إذا لم يصل بالليل، ومسلم (٧٧٦) (١/ ٥٣٨) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما روي فيمن نام الليل أجمع حتىٰ أصبح.

(٢) رواه ابن ماجه (٢٢٣٦) (٢/ ٧٥٢) كتاب التجارات، باب ما يرجىٰ من البركة في البكور، والترمذي وحسنه (١٢١٢) (٣/ ٥٠٩) أبواب البيوع، باب ما جاء في التبكير بالتجارة.

(٣) رواه أحمد (١٥٥٥٧) (٢٤/ ٣٢٥)، والترمذي (١٢١٢) (٣/ ٥٠٩) أبواب البيوع، باب ما جاء في التبكير بالتجارة، وقال الترمذي: «حديث حسن»، وابن ماجه (٢٢٣٦) (٢/ ٧٥٢) كتاب التجارات، باب ما يرجىٰ من البركة في البكور، من حديث صخر الغامدي رضي الله عنه، وأبو داود (٢٦٠٦) (٣/ ٣٥) كتاب الجهاد، باب في الابتكار في السفر، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (١٣٠٠) (١/ ٢٧٨).

ومن البركة: أن يطلب الرزق والعلم وجميع الأعمال باكراً، لتشمله الدعوة المحمدية، فهذا وقت نفيس ومبارك، وينبغي للمسلم ألا يُضيِّعه في النوم والكسل والفتور أو في غير ذلك، بل الذي ينبغي عليه أن يحفظه في الذكر والطاعة لله ﷻ والأمور التي ترتفع بها درجاته عند الله ﷻ.

فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه أخذ يُسبِّح الله ﷻ حتىٰ طلعت الشمس، فلما طلعت قال: (الحمد لله الذي أقالنا يومنا هذا ولم يهلكنا بذنوبنا)[1]. مع أنه في أول اليوم وفي بدايته!، وهذا فيه شاهد إلىٰ أنَّ العبد إذا حفظ أول اليوم بالذكر والطاعة سَلِم له بقية يومه، وحُفِظ له يومه كاملاً، وقد قيل: (يومك مثل جملك إن أمسكت أوله تبعك آخره)، وهذا المعنىٰ مستفادٌ من أثر ابن مسعود المتقدِّم، فما يكون من الإنسان في باكورة اليوم وأوَّله ينسحب علىٰ بقيَّة يومه، إن نشاطاً فنشاطٌ، وإن كسلاً فكسل، ومَن أمسك بزمام اليوم وهو أوَّلُه سلم له يومُه كلُّه بإذن الله، وأُعين فيه علىٰ الخير، وبُورِك له فيه[2].

وعن سعد بن طارق بن أشيم الأشجعي قال: حدثني أبي قال: كنا نغدو إلىٰ النبي ﷺ فيجيء الرجل وتجيء المرأة، فيقول: يا رسول الله، كيف أقول إذا صليت؟ فيقول: (قل: اللهم اغفر لي، وارحمني، واهدني، وارزقني، فقد جمعت لك دنياك وآخرتك)[3].

وهذا الأثر يدلنا علىٰ عناية السلف بالبكور والغدوة وحفظهم لها في الخير والعلم والفائدة، هذه حالهم، ولهذا قال: (كُنَّا نَغْدُو)؛ أي كانت هذه طريقتنا، و(نَغْدُو) أي: نذهب إلىٰ النبي ﷺ - الرجل والمرأة علىٰ السواء - في الغداة، أي: في الوقت الباكر، وهذا فيه تحري البركة

(١) رواه مسلم (٨٢٢) (١/ ٥٦٤) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ترتيل القراءة، واجتناب الهذ، وهو الإفراط في السرعة، وإباحة سورتين فأكثر في ركعة.

(٢) ينظر: فقه الأدعية والأذكار، البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن (٣/ ٤٦).

(٣) رواه البخاري في الأدب المفرد (٦٥١) (ص٢٢٧)، وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد (٥٠٨) (ص٢٤٣).

والتماسها لأنها جُعِلت في هذا الوقت ببركة دعوة النبي ﷺ.

فهذا شأن السلف رحمهم الله مع هذا الوقت المبارك، فما هو شأن الناس اليوم مع هذا الوقت، الذي هو بعد طلوع الفجر إلىٰ ما قبل طلوع الشمس؟!، هذا الوقت يُعدُّ عند الناس في زماننا أفضل وقت للنوم، ولا يمكن أن يُساوَم في تفويت النوم في هذا الوقت!!، مع أنّ السلف رحمهم الله ما كانوا ينامون في هذا الوقت حتىٰ في شدة التعب، حتىٰ ذكر ابن القيم رحمه الله عنهم أنهم إذا كانوا في سفر في الليل وأخذ بهم التعب مأخذًا شديدًا وصلّوا الفجر لا ينامون، مع شدة التعب لا ينامون حتىٰ تطلع الشمس رغبةً في عدم تفويت بركة هذا الوقت علىٰ أنفسهم، فيبقون ذاكرين لله ﷻ، مستغفرين، حامدين شاكرين إلىٰ أن تطلع الشمس، قال ابن القيم رحمه الله: «ومِن المكروه عندهم - أي: عند السلفِ رحمهم الله - النَّومُ بين صلاة الصبح وطلوع الشمس؛ فإنَّه وقتُ غنيمَة، وللسير ذلك الوقت عند السالكين مزيَّةٌ عظيمةٌ، حتىٰ لو ساروا طول ليلِهم لَم يسمحوا بالقعود عن السير ذلك الوقت حتىٰ تطلع الشمسُ، فإنَّه أوَّلُ النهار ومفتاحُه، ووقتُ نزول الأرزاق، وحصولِ القَسْم، وحلول البركة، ومنه ينشأ النهار، وينسحبُ حكمُ جميعه علىٰ حكم تلك الحصَّة، فينبغي أن يكون نومُها كنوم المضطر»[1].

والمحافظةَ علىٰ ذكرِ الله تعالىٰ في هذا الوقت يُعطي الذاكر همة وقوةً ونشاطًا في يومه كله، ويحصل له من الحفظ والخيرات والبركات ما لا يحصل لغيره ممن لم يذكر الله في هذا الوقت، يقول ابن القيم رحمه الله: «وحضرت شيخ الإسلام ابن تيمية مرة صلىٰ الفجر ثم جلس يذكر الله تعالىٰ إلىٰ قريب من انتصاف النهار، ثم التفت إلي وقال: هذه غدوتي، ولو لم أتغد الغداء سقطت قوتي. أو كلامًا قريبًا من هذا»[2].

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، (١/ ٤٥٧).

(٢) الوابل الصيب من الكلم الطيب، ابن قيم الجوزية، (ص ٤٢).

*** المطلب الثالث: ذكر الله وتلاوة القرآن.**

إن من أعظم أسباب البركة في الأوقات: ذكر الله تعالىٰ في كل وقت، وعلىٰ أي حال، فثمرة الذكر تحصل بكثرته، وباستحضار ما يقال فيه، فالمسلم يفتتح يومه بطاعة الله، مصلياً فرضه وسنته، تالياً ما تيسر له من أذكار مأثورة عن رسول الله ﷺ.

وملازمة القرآن بالطاعة لأوامره، واجتناب نواهيه، والعمل بأحكامه، والدعوة إليه، جالبة للبركة التي جعلها الله في تدبر آيات هذا الكتاب الحكيم؛ قال تعالىٰ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٥)، ثم يقرأ ما تيسَّر له من القرآن الكريم بخشوعٍ وتدبر وتفهم لمعانيه، كما قال تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (ص:٢٩)، فوصف القرآن بالبركة، وحث علىٰ تلاوته بتدبر وخشوع، فهنيئاً لأهل القرآن بركته التي فاضت عليهم، بأن رفعهم الله بالتمسك بهذا الكتاب، فإن الله يرفع بهذا الكتاب أقواماً ويحط به آخرين.

فتلاوة القرآن الكريم من جملة الأعمال الصالحة النافعة المباركة بإذن الله تعالىٰ، فهل نحن قمنا بقراءته وتدبره وتعقله والتفكر في آياته؟!، إن أكثر الناس اليوم انساقوا وراء مغريات الحياة، واهتموا بسفاسفها وتركوا معاليها، ومن أعظم ما صدهم الشيطان عنه: كتاب الله تعالىٰ، قراءة، وتدبراً، وعلماً، وعملاً، وتغافلوا عن أن القرآن العظيم يأتي شفيعاً لأصحابه وقرائه وحفظته يوم القيامة، فعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه، اقرءوا الزهراوين البقرة، وسورة آل عمران، فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان، أو كأنهما غيايتان[1]، أو كأنهما فرقان من طير صواف، تحاجان

(١) (كأنهما غمامتان أو كأنهما غيايتان): الغمامة والغياية كل شيء أظل الإنسان فوق رأسه من سحابة وغبرة وغيرهما، المراد أن ثوابهما يأتي كغمامتين. النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٤٠٣).

عن أصحابهما، اقرءوا سورة البقرة، فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا تستطيعها البطلة) والبطلة: السحرة[1].

فالقرآن العظيم - كلام الله تعالىٰ - من أعظم ما يقوي الثبات علىٰ الإيمان؛ حيث أن تلاوته وتدبر معانيه يجعلنا ندرك أن كل ما في الكون من أحداث تسير بتقدير وعلم منه ﷻ.

والقرآن كما أنه شرعة ومنهاج وهداية وبيان، فهو مائدة زاخرة، وطاقات متجدّدة، وإمدادات مطّردة، وروح تسري في القلوب، وقوة لمن يرتله ويتدبره، فلنحرص علىٰ التزود منه، فهو النور والنبراس، والله ﷻ يرفع بالقرآن أقواماً، ويخفض به آخرين، فواأسفا علىٰ من هجر القرآن، وغفل عن فضله وشرفه ومكانته وبركته؛ قال تعالىٰ: ﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴾ (الفرقان:٣٠).

*** المطلب الرابع: الإنفاق في سبيل الله تعالىٰ.**

في هذه السورة الكريمة منهج رشيد لبناء النفس، وشحذ الهمم، والدعوة للبذل والعطاء في كافة الميادين بقدر طاقة الإنسان وعزمه؛ قال تعالىٰ: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ ﴾ (المزمل: ٢٠)، ﴿ وَأَقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ ﴾ أي: أنفقوا في سبيل الخير من أموالكم إنفاقا حسناً[2]، فوصف الله - تعالىٰ - القرض بالحسن ليبذل المرء عن طيب نفس مما يحبه، طلباً لمرضاة ربه، ورحمة وشفقة بالفقراء والمساكين.

---

(١) رواه مسلم (٨٠٤) (١/ ٥٥٣) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن، وسورة البقرة.

(٢) ينظر: فتح القدير، الشوكاني، (٥/ ٣٨٦).

فالإنفاق طريق إلىٰ البركة من الله تعالىٰ، ولذا الشيطان يثبط الإنسان عنه ويعده بالفقر إذا ما تصدَّق وأنفق في سبيل الله، والله يعده بالمغفرة والفضل، وأنه سيخلف المنفق في سبيله خيراً؛ قال تعالىٰ: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةٗ مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾ (البقرة: ٢٦٨)، وقال تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِنَّ رَبِّي يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ وَيَقۡدِرُ لَهُۥۚ وَمَآ أَنفَقۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَهُوَ يُخۡلِفُهُۥۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ (سبأ: ٣٩)، وقال الله تعالىٰ في الحديث القدسي: (يا ابن آدم أنفق، أُنفق عليك)[1].

وعن أبي هريرة ﷺ، أن النبي ﷺ قال: (ما من يوم يصبح العباد فيه، إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقاً خلفاً، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكاً تلفاً)[2].

وأعلام الأمة الذين عرفوا الله، وعرفوا شرعه ومنهاجه، أحسنوا استغلال أوقاتهم، وكان الواحد منهم أشد حرصاً علىٰ وقته منه علىٰ ديناره ودرهمه؛ يقول الحسن البصري ﷺ: «أدركت أقواماً كان أحدهم أشح علىٰ عمره منه علىٰ دراهمه ودنانيره»[3]، فالوقت في تقديرهم أغلىٰ من المال؛ لأنهم يدركون أن المال يمكن تعويضه بينما الوقت إذا فات ليس له عوض.

---

(١) رواه مسلم (٩٩٣) (٢/ ٦٩٠) كتاب الزكاة، باب الحث علىٰ النفقة وتبشير المنفق بالخلف، من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً.

(٢) رواه البخاري (١٤٤٢) (٢/ ١١٥) كتاب الزكاة، باب قول الله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡيُسۡرَىٰ ۝ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ۝ وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ﴾ (الليل: ٥-١٠)، «اللهم أعط منفق مال خلفا»، ومسلم (١٠١٠) (٢/ ٧٠٠) كتاب الزكاة، باب في المنفق والممسك.

(٣) الزهد والرقائق، ابن المبارك، (١/ ٤).

والوقت إما أن تنفقه استهلاكًا، وإما أن تنفقه استثماراً، ينفق الوقت استهلاكًا كما يفعل معظم الناس، يأكلون، ويشربون، ويتمتعون، ثم يفاجئون بالموت، وليس لهم عمل صالح، ورصيدهم من الحسنات صفرٌ، أما المؤمن فينفق الوقت استثماراً، يفعل في الوقت الذي سينقضي عملاً صالحًا ينفعه يوم المعاد.

فمن الناس من لديه مال، وهو يعرف حق الله فيه، ويتصدق منه، ويساعد أهل الحاجة، ويعين الملهوف، فماله في زيادة لا نقصان؛ لأن الله وضع له بَرَكَةً في ماله، وعلىٰ عكس ذلك؛ من الناس من لديه مال، وهو شحيح به، ولا ينفقه في وجوه الخير، فتراه معذبًا بماله، يجمعه ويحصيه آناء الليل وأطراف النهار، مشغول به في النهار، وحريص عليه بالليل، فوقته في ضيق عليه، لا بركة في ماله ولا في وقته، يشتري بماله العذاب النفسي والروحي، وعدم الراحة، وآخر يصرف ماله في معصية ربه وخالقه!!.

وكم من الناس من فقدوا البركة؛ لأنهم أخذوا الأموال من الحرام، وساهموا بها في الحرام، وأنفقوها في وجوه الإثم والعدوان، فكانت النتيجة محقًا لبركة المال، ثم يحاسبون عليها من أين اكتسبوها؟ وفيم أنفقوها؟، فليحرص العبد جاهداً أن يكون ماله حلالاً، ولا يأكل إلا حلالاً، ولا يُطعم ماله إلا تقيًا نقيًا، فيحصل له حينئذٍ البركة والخير العظيم، فمن أخذ هذه الدنيا بحقها، وعلم أن لله فيها حقًا، وأنفق وتصدق، فهذا مبارك له في ماله وعمره وولده ووقته؛ قال تعالىٰ: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ ۖ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ (الروم: ٦-٧).

* * *

المبحث الرابع
تجنب مضيعات الوقت من خلال السورة

الحريص علىٰ وقته يجتنب العوامل والأسباب التي تضيع وقته، وهي كثيرة، وقد بينت سورة المزمل بعضاً من تلك المضيعات للوقت، وسوف أتناولها في هذا المبحث، من خلال عدة مطالب علىٰ النحو التالي:

* المطلب الأول: الركون للراحة والدعة.

نجد ذلك متمثلاً في قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ﴾ (المزمل:١) فهي دعوة للنهوض والعمل، والبذل والجد، وترك الراحة والدعة والسكون، ولأن طبيعة النفس البشرية تميل إلىٰ الدعة والراحة، والتعلق بالملذات، والركون للشهوات، فكان التزامها لمنهج الحق وسلوكها لشرعته مما يشق عليها، لذا جعل الله تعالىٰ قيام الليل طاقة وشحنة للإصلاح والتغيير، وزيادة الإيمان، وقوة اليقين، فالمسلم يكتسب وقته بفعل الخير، ويُسارِع إلىٰ مغفرةٍ من ربه ورضوان، فالدنيا دار عمل، وليحذر المؤمن من المثبِّطات؛ فقد كان النبي ﷺ يتعوَّذ بالله من العجز والكسل؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كان النبي ﷺ يقول: (اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والهرم، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات، وأعوذ بك من عذاب القبر)[1].

وجاء الحث علىٰ المسابقة في تحصيل الخير استغلالاً للوقت، في نحو قوله تعالىٰ: ﴿ وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ ﴾ (البقرة: ١٤٨)، وقوله ﷻ: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ

(١) رواه البخاري (٢٨٢٣) (٤/ ٢٣) كتاب الجهاد والسير، باب ما يتعوذ من الجبن، ومسلم (٢٧٠٦) (٤/ ٢٠٧٩) كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من العجز والكسل وغيره.

وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣).

وفي الحديث يقول النبي ﷺ: (اغتنم خمساً قبل خمس، شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناءك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك)[١]، والحديث إشارة واضحة للإنسان المسلم إلىٰ ضرورة الحرص علىٰ استثمار الأوقات حال القدرة والاستطاعة، ولقد كان سلفنا الصالح حريصين علىٰ إشغال أوقاتهم بالنافع المفيد، ويكرهون الرجل الفارغ المتهلهل، كما أن الفراغ لا يبقىٰ فراغاً بل يمتلئ بالخير أو بالشر.

وينبغي الاعتبار بمرور الأيام: فمع فجر كلِّ يومٍ جديد عِبَرٌ كثيرة لأولي النهىٰ، والتفكُّر في الليل والنهار وتعاقبهما هو الذي يؤدِّي إلىٰ ملئها بالعمل الصالح، ويروىٰ في الأثر: (ليس من يوم يأتي علىٰ ابن آدم إلا ينادىٰ فيه: يا ابن آدم، أنا خلق جديد، وأنا فيما تعمل عليك غداً شهيد، فاعمل فِيَّ خيراً أشهد لك غداً، فإني لو قد مضيت لم ترني أبداً، قال: ويقول الليل مثل ذلك)[٢].

وتحرِّي الأوقات الفاضلة: فالله – تعالىٰ – الذي قدر الوقت، قد فضل بعضه علىٰ بعض، فشهر رمضان ليس كباقي الشهور، وليلة القدر ليستْ كباقي الليالي، والعشر من ذي الحجة ليست كغيرها من الأيام... وهكذا، والتبكير إلىٰ الأعمال فيه نجاح وفلاح، والذي يعيش لنفسه ينشد الراحة والدعة، يعيش صغيراً، ويموت خاملاً، أما الكبار فإنهم يحملون هم الأمّة، ويوطّنون النفوس علىٰ التضحية والعطاء.

قال المتنبي:

وإذا كانت النفوس كباراً * تعبت في مرادها الأجسام[٣]

---

(١) رواه الحاكم (٧٨٤٦) (٤/ ٣٤١) من حديث عن ابن عباس ﷺ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (١٠٧٧) (١/ ٢٤٣).

(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، (٢/ ٣٠٣).

(٣) أدب الدنيا والدين، الماوردي، (ص ٣١٨).

فالوقت كنز لا ينبغي تضييعه وإهداره، والذين لا يملكون مسكة عقل يضيعون هذا الكنز الثمين، ويهدرونه ولا يستغلونه فيما يعود عليهم بالنفع، ولذا فإن موضوع إدارة الوقت مهم جداً بالنسبة لنا نحن المسلمون، لتطوير أمتنا، والنهوض بها نحو الأفضل، فسر تفوق الغرب هو احترام الوقت، والدقة في المواعيد، واستغلال كل لحظة في الإبداع والاختراع والتطوير.

*** المطلب الثاني: عدم إدراك خصوصية الأوقات.**

وذلك أن الله ﷻ بحكمته وعدله قد قسم مهام العباد بين الليل والنهار، فجعل الليل للسكون والنوم والقيام بين يديه تعالىٰ: ﴿ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾، والنهار للمعاش والسير في الأرض ﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾، ولكن للأسف اختلطت الموازين، وما عاد يُعرف لكل وقت خصوصيته، فمن الناس من جعل الليل للسهر واللهو، والنهار للنوم والسبات!!.

فتخطيط الوقت وتنظيمه يساعد علىٰ استثمار الوقت بشكلٍ سليم؛ فسيدنا أبو بكر ﷺ يقول: (واعلم أن لله ﷻ عملا بالنهار لا يقبله بالليل ، وعملا بالليل لا يقبله بالنهار)[1]، فالمهم هو العمل المناسب في الوقت المناسب.

ومن أشد مضيِّعات الوقت: التسويف وطول الأمل، ويحذِّر القرآن الكريم المفرطين في أوقاتهم، وينذرهم بالحسرة والندامة؛ قال – تعالىٰ – حكايةً عنهم: ﴿ وَجِاْيٓءَ يَوۡمَئِذِۭ بِجَهَنَّمَۚ يَوۡمَئِذٖ يَتَذَكَّرُ ٱلۡإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكۡرَىٰ ٢٣ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي قَدَّمۡتُ لِحَيَاتِي ﴾ (الفجر: ٢٣-٢٤)، فالدنيا عمل ولا حساب، والآخرة حساب ولا عمل، يقول الحسن البصري ﷺ: «ما أطال عبد الأمل إلا أساء العمل»[2].

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، (١/ ٣٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (١٠/ ٣).

قال الإمام القرطبي ﷺ: «وصدق ﷺ! فالأمل يكسل عن العمل، ويورث التراخي والتواني، ويعقب التشاغل والتقاعس، ويخلد إلىٰ الأرض ويميل إلىٰ الهوىٰ، وهذا أمر قد شوهد بالعيان فلا يحتاج إلىٰ بيان، ولا يطلب صاحبه ببرهان، كما أن قصر الأمل يبعث علىٰ العمل، ويحيل علىٰ المبادرة، ويحث علىٰ المسابقة»(١).

وقال الحسن أيضاً محذراً من التسويف: «ابن آدم، إياك والتسويف؛ فإنك بيومك ولست بغد، فإن يكن غد لك فكن في غد كما كنت في اليوم، وإلا يكن لك لم تندم علىٰ ما فرطت في اليوم»(٢).

وقال بعض الحكماء: «كما أن الليل والنهار يعملان فيك، فاعمل فيهما»(٣)، وكان يقال: «من علامة المقت إضاعة الوقت»(٤).

إننا جميعاً متساوون مِن حيثُ كمية الوقت المتاح في اليوم، لكننا نختلف في كيفية إدارته واستثماره، وهنا يبرز الناجح والفاشل، فالوقت يتَّسم مِن حيثُ المرونةُ بالجمود، فلا يمكن ادِّخارُه للمستقبل، ولا يمكن تعويض ما مضىٰ منه، مِن خلال ما تقدَّم وجب علينا الاهتمامُ والدقة في موردٍ من أهم الموارد التي أنعم الله علينا بها، وهو وقتنا.

وفي حثِّه ﷺ علىٰ تنظيم الوقت وعدم إضاعته، في حديث ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ لرجلٍ وهو يعظه: (اغتنم خمساً قبل خمس، شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناءك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك)(٥)، فذلك من جوامع الكلم؛ إذ

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (١٠/ ٣).

(٢) الزهد والرقائق، ابن المبارك، (١/ ٤).

(٣) مكارم الأخلاق، ابن أبي الدنيا، (ص ٢٩) برقم (٤٧).

(٤) قيمة الزمن عند العلماء، أبو غدة، (ص ٢٤).

(٥) رواه الحاكم (٧٨٤٦) (٤/ ٣٤١) من حديث عن ابن عباس ﷺ، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (١٠٧٧) (١/ ٢٤٣).

تحدَّث عن أهمية الوقت، والمبادرةِ إلىٰ استثماره، واغتنامِ قوة الشباب وفرصِ الفراغ في العمل الصالح المثمر، وحذَّر من خمسة معوقات لاستثمار الأوقات، وكلُّ ذلك في عبارات وجيزة.

ولقد منَّ الله علينا في عصرنا هذا بشبكة (الإنترنت)، وبالأجهزة الحديثة التي وفَّرت لنا الكثير من الوقت لتسهيلها أمور الحياة وتقريب البعيد، فزادتْ مسؤوليتنا أمامَ اللهِ عمَّا توفَّر لنا من وقت وجهد، فقد كان العلماء في الماضي يقطعون المسافات بالشهور والأيام؛ لتحصيل العلم، أو تحقيق الأحاديث، فيما تقطعه الطائرةُ اليوم في سويعات.

وكلُّ جهاز من هذه الأجهزة إن أحسنَّا استخدامه فإنه يفيد ويفعِّل عملية إدارة الوقت، فهذه الأجهزة قد توفر لنا الكثير من الوقت إن أحسنَّا استغلالها، وقد تكون عائقاً لإدارة الوقت وعاملاً علىٰ هدره وإضاعته، إن أسأنا استخدامها؛ كالانشغال بوسائل التواصل الاجتماعي عن الطاعات وتضييع الأوقات فيها بغير فائدة، ومن يفعل ذلك فكأنه يبدِّل نعمة الله كفراً، وعليه أن يحذر غضب الله وأليم عقابه، وأن يشكر تلك النعم بحسن استعمالها واستغلالها في مرضاة الله وفي الأعمال النافعة المفيدة، فيظهر أثرها الخيِّر عليه، ويُرضي بذلك ربه، الذي يحبُّ أن يرىٰ أثرَ نعمته علىٰ عبده.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴾ (السجدة: ١٢)، وهنا يخبر تعالىٰ عن حال المشركين يوم القيامة وحالهم حين عاينوا البعث وقاموا بين يدي الله ﷻ، حقيرين ذليلين، ناكسي رؤوسهم، من الحياء والخجل، يقولون: ﴿ رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿ وَقَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴾ (سبأ: ٥٢) أي: إذا حضرهم الموت طلبوا الإيمان زاعمين أنهم آمنوا كما قال فرعون عند معاينة الموت، والحقيقة أنهم في بعد عن الإيمان وعن التوبة، لأن الأوان قد فاتهم، وحيل بينهم وبين ما يشتهون من التوبة ومن العودة لاستدراك ما فاتهم من الأعمال الصالحة في الدنيا، بعد إنزال الكتب وإرسال الرسل حيث لم يعملوا وقت

العمل، ولم يتخذوا من الدنيا زاداً لآخرتهم، وإنما اغتروا بالماديات التي عندهم، ولم يعتبروا بمن سبقهم من الأمم، وشغلتهم الدنيا وما فيها عن الآخرة، وكانوا ممن قال فيهم رسول الله ﷺ: (إن الله يبغض كل جعظري جواظ، سخاب بالأسواق، جيفة بالليل، حمار بالنهار، عالم بأمر الدنيا، جاهل بأمر الآخرة)(١).

أما السعداء من المؤمنين: فيقطفوا ثمرة استثمارهم للوقت، ويقال لهم في الجنة: ﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ﴾ (الحاقة: ٢٤)، وأما الأشقياء الذين ضيعوا أوقاتهم في الدنيا، فيقال لهم: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمۡ تَفۡرَحُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَبِمَا كُنتُمۡ تَمۡرَحُونَ﴾ (غافر: ٧٥).

*** المطلب الثالث: الانشغال بالخصومات.**

وذلك نجده في قوله تعالىٰ في سورة المزمل: ﴿وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا﴾ (المزمل:١٠).

قال الفخر الرازي ﷺ: «المعنىٰ إنك لما اتخذتني وكيلا فاصبر علىٰ ما يقولون، وفوض أمرهم إليَّ، فإنني لما كنت وكيلاً لك، أقوم بإصلاح أمرك أحسن من قيامك بإصلاح أمور نفسك، واعلم أن مهمات العباد محصورة في أمرين: كيفية معاملتهم مع الله، وكيفية معاملتهم مع

(١) رواه ابن حبان في صحيحه (٧٢) (١/ ٢٧٤) كتاب العلم، ذكر الزجر عن العلم بأمر الدنيا مع الانهماك فيها والجهل بأمر الآخرة ومجانبة أسبابها، من حديث أبي هريرة ﷺ، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: «إسناده صحيح علىٰ شرط مسلم»، والحديث صححه الألباني أيضاً في صحيح الجامع الصغير (١٨٧٨) (١/ ٣٨٢). ومعنىٰ السخب والصخب: الصياح، والجعظري: الفظ الغليظ المتكبر، وقيل: هو الذي يتنفخ بما ليس عنده وفيه قصر، والجواظ: الجموع المنوع. وقيل: الكثير اللحم المختال في مشيته. النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٢٦٧، ٣١٦)، (٣/ ١٤).

الخلق، والأول أهم من الثاني، فلما ذكر تعالىٰ في أول هذه السورة ما يتعلق بالقسم الأول أتبعه بما يتعلق بالقسم الثاني، وهو سبحانه جمع كل ما يحتاج إليه من هذا الباب في هاتين الكلمتين؛ وذلك لأن الإنسان إما أن يكون مخالطًا للناس أو مجانبًا عنهم، فإن خالطهم فلا بد له من المصابرة علىٰ إيذائهم وإيحاشهم، فإنه إن كان يطمع منهم في الخير والراحة لم يجد فيقع في الغموم والأحزان، فثبت أن من أراد مخالطة مع الخلق فلا بد له من الصبر الكثير، فأما إن ترك المخالطة فذاك هو الهجر الجميل، فثبت أنه لا بد لكل إنسان من أحد هذين الأمرين، والهجر الجميل أن يجانبهم بقلبه وهواه ويخالفهم في الأفعال مع المداراة والإغضاء وترك المكافأة، ونظيره ﴿ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَعِظۡهُمۡ ﴾ (النساء: ٦٣)، ﴿ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٩)، ﴿ فَأَعۡرِضۡ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكۡرِنَا ﴾ (النجم: ٢٩)»[1].

وقد جاء الحث علىٰ الصبر بعد الدعوة إلىٰ القيام والذكر وهما كثيراً ما يقترنان في صدد تزويد القلب بزاد هذه الدعوة في طريقها الشاق الطويل، قال تعالىٰ: ﴿ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ ﴾ مما يغيظ ويحنق، ﴿ وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا ﴾ لا عتاب معه ولا غضب، والصبر هو الوصية من الله للرسل وللمؤمنين من عباده «والحكمة التربوية الربانية اقتضت أمر الدعاة إلىٰ الله سواء أكانوا رسلاً أم أتباعًا للرسل بأن يصبروا علىٰ ما يقول خصومها وخصومهم في بدء نشرها، وعدم الدخول معهم في صراعات كلامية من شأنها أن تعوق مسيرة الدعوة، وتوقف انتشارها، وتحول المسيرة من نشر الحق والفضيلة والخير إلىٰ مهاترات وشتائم فارغات تهدر بها الطاقات، وتضيع فيها الأوقات، فقال الله لحامل رسالة الدعوة أيًا كان بأسلوب الخطاب الفردي: ﴿ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا ﴾ (المزمل: ١٠)»[2].

---

(١) مفاتيح الغيب، الرازي، (٣٠/ ٦٨٨).

(٢) ينظر: معارج التفكر، لعبد الرحمن حبنكة الميداني (١/ ١٧٣).

والكلمة الطيبة تفعل في الآخرين مفعول السحر، فهي توفر الوقت الذي كان سيضيع في مناقشات عقيمة لا فائدة منها، فينبغي الصبر علىٰ الأذىٰ، والصفح عمن أساء، فالله تعالىٰ أمرنا بالتسامح والصفح والعفو والمغفرة، وتعهد أنه سيعوضنا خيراً من ذلك، فلماذا لا نثق بالله وعطائه ورزقه؟ يقول تعالىٰ: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (الشورىٰ:٤٠)، ويقول أيضاً: ﴿وَلۡيَعۡفُواْ وَلۡيَصۡفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (النور:٢٢)، والوقت يضيع في القيل والقال، والجدال، والمشكلات، وقد تجد وقتاً ثميناً يستهلك في الخصومات، فغالباً ما يعطي الإنسان حجماً للمشكلة أكبر بكثير مما تستحقه.

قال الإمام ابن القيم ﷺ: «أمر الله تعالىٰ في كتابه بالصبر الجميل، والصفح الجميل، والهجر الجميل، فسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: الصبر الجميل هو الذي لا شكوىٰ فيه ولا معه، والصفح الجميل هو الذي لا عتاب معه، والهجر الجميل هو الذي لا أذىٰ معه»(١).

وعلىٰ الإنسان أن ينهج الإيجابية في التفكير فلا يضيع وقته في مخاوف تكتنف المستقبل، مثل الخوف من الفشل، أو الخوف من المرض، أو التفكير بما يقال، فهي تأخذ الكثير من الوقتِ، والله إذا أرادَ وقوعها فلن يحول دونَ ذلكَ حائل، فينبغي أن يتسم تفكير المرء بالإيجابية والأمل والتفاؤل، ويكون لسان حاله ما قاله الحق ﷻ: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦).

وبالجملة فإن الإدارة الناجحة للوقت تنبثق من الكتاب والسنّة، وهي تعني: إنجاز الكثير من الأعمال في زمن قصير، وحل العديد من المشاكل بجهد أقل، وتحقيق الاستقرار الاجتماعي والنفسي، والتخلص من الحزن والقلق والتراكمات السلبية التي تنهك طاقات الإنسان.

وكم يضيع من أوقات في خصومات، وكم يهدر من طاقات وموارد علىٰ الخلافات

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، (٢/ ١٦٠).

والمشكلات، وهذه أروقة المحاكم وقاعاتها شاهد عيان علىٰ شيء من ذلك، فكم كثرت الشكاوىٰ والقضايا التي صرفت أصحابها عن الواجبات!حتىٰ ضيعوا أوقاتهم وأوقات غيرهم.

وفي الأمر بقيام الليل وتدبر القرآن ما يقوي وازع الصبر، ويذهب الوحشة المترتبة علىٰ الهجر، فالأُنس بالله تعالىٰ غاية الأُنس وغاية الوصال.

***

الخاتمة

أهم النتائج:

- اهتمام الإسلام العظيم بالوقت، فالوقت نعمة عظيمة من نعم الخالق ﷻ، وكل واحد منا قد منحه الله أجلاً محدداً ليستغله في الأعمال الصالحة ليصل إلىٰ مرضاة الله ﷻ، فالدنيا محدودة وقصيرة جداً.

- محور سورة المزمل يتناول جانبًا من حياة الرسول الأعظم في تبتله وطاعته وتلاوته لكتاب ربه.

- المسلم يغتنم فرص العمر ولا يضيعها؛ لأنه مُحاسَب عليها يوم القيامة.

- القرآن الكريم قدّم أفضل أسلوب لإدارة الوقت، ويكفي أن نعلم أن وقت المؤمن كله مشغول بأعمال مفيدة، ولا يوجد لدىٰ المؤمن وقت فراغ أصلاً، وهنا تتجلىٰ عظمة القرآن وإعجازه.

- سلف الأمة كانوا يعرفون للوقت قدره وقيمته.

- التفاؤل يؤدي إلىٰ استثمار الوقت، في حين اليأس يحبط الإنسان ويقوده للاكتئاب.

- الرضا بقضاء الله، والثقة بالله بأنه يختار لنا الأفضل وما يُصلح أنفسنا.

- الخصومات وسوء الظن والغيبة والنميمة أمور قاتلة ومدمرة للوقت، فلا ينبغي إهدار الأوقات الثمينة فيها.

- الإكثار من الدعاء والاستغفار وتلاوة القرآن تساهم في الإبداع والتفكير بطريقة سليمة، وتسهم في تحقيق البركة في الوقت.

التوصيات:

- أن تتكاتف مؤسسات المجتمع في استحداث برامج وفعاليات تسهم في حفظ الوقت واستغلاله بما يعود على المسلمين بالنفع.

- أن يتناول الباحثون نصوص الكتاب والسنة التي تتضمن توجيهات حول العناية بالوقت وحسن استثماره بالتحليل والدراسة.

***

قائمة المراجع والمصادر

(١) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولىٰ، بيروت، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

(٢) الإدارة المفاهيم والممارسات، للدكتور ماجد محمد الفرا ومجموعة، ط١، قسم إدارة الأعمال، كلية التجارة، الجامعة الإسلامية، غزة فلسطين، ٢٠٠٢م.

(٣) إدارة الوقت من المنظور الإسلامي والإداري، الجريسي، خالد بن عبدالرحمن، بدون بيانات.

(٤) أدب الدنيا والدين، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الناشر: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.

(٥) الأدب المفرد، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الثالثة، بيروت، الناشر: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

(٦) إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفىٰ، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

(٧) التحرير والتنوير = تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، تونس، الناشر: الدار التونسية للنشر.

(٨) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الكلبي الغرناطي، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، الطبعة الأولىٰ، بيروت، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ.

(٩) التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الطبعة الأولىٰ، لبنان، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(١٠) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: سامي ابن محمد سلامة، الطبعة الثانية، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(١١) تفسير المراغي، المراغي، أحمد بن مصطفىٰ، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابىٰ الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولىٰ، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

(١٢) التنظيم الإداري في الإسلام مفهومه خصائصه، المزجاجي، أحمد داوود، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد (٣) العلوم الإدارية،(ص٣٥-٧٥)، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

(١٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الطبعة الأولىٰ، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(١٤) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الرسالة،١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(١٥) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولىٰ، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

(١٦) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية، القاهرة، الناشر: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

(١٧) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ.

(١٨) روح البيان، الخلوتي، إسماعيل حقي بن مصطفىٰ الإستانبولي الحنفي، بيروت، الناشر: دار الفكر.

(١٩) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة الأولىٰ، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

(٢٠) الزهد والرقائق، ابن المبارك، أبو عبد الرحمن عبد الله بن واضح الحنظلي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية.

(٢١) سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسىٰ بن سَوْرة بن موسىٰ، طبعة: أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

(٢٢) سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السَّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا.

(٢٣) سنن ابن ماجه، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسىٰ البابي الحلبي.

(٢٤) صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري، الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الأشقودري، الطبعة الرابعة، الناشر: دار الصديق للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(٢٥) صحيح الجامع الصغير وزياداته، الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الأشقودري، الناشر: المكتب الإسلامي.

(٢٦) صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله ﷺ، مسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

(٢٧) فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الطبعة الأولىٰ، دمشق، وبيروت، الناشر: دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ.

(٢٨) فقه الأدعية والأذكار، البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن، الطبعة الثانية، الكويت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

(٢٩) قيمة الزمن عند العلماء، أبو غدة، عبد الفتاح الحلبي الحنفي، الطبعة العاشرة، حلب، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية.

(٣٠) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الثالثة، بيروت، الناشر: دار الكتاب العربي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٣١) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

(٣٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

(٣٣) مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، الناشر: الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م.

(٣٤) معارج التفكر ودقائق التدبر، الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، الطبعة الأولى، دمشق، وبيروت، دار القلم، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

(٣٥) معالم التنزيل في تفسير القرآن، المعروف بتفسير البغوي، الحسن ين بمسعود، تحقيق: محمد عبد الله نمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، الطبعة الرابعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٣٦) معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر، أحمد مختار عبد الحميد، بمساعدة فريق عمل، الطبعة الأولى، الناشر: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٣٧) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، فخر الدين الرازي، الطبعة الثالثة، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.

(٣٨) مكارم الأخلاق، ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان الأموي القرشي، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، القاهرة، الناشر: مكتبة القرآن.

(٣٩) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن بن أبي بكر، القاهرة، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

(٤٠) الوابل الصيب من الكلم الطيب، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، تحقيق: سيد إبراهيم.

List of Sources and References

(1) Al-Ihsan fi Taqrib Sahih Ibn Hibban, Ibn Hibban, Muhammad Ibn Hibban, Bin Ahmad Bin Hibban Bin Muath Bin Ma'bad, At-Tamimi, Abu Hatim, Ad-Darimi, Al-Busti, Arranged by: Al-Amir Alaa Ed-Din Ali Bin Bulban Al-Faarisi, Edited, commented on, and graded its ahadeeth: Shuaib Al-Arnaoot, 1st ed., Beirut: Publisher: Ar-Risalah Foundation, 1408H-1988.

(2) Al-Idarah Al-Mafaheem Wal-Mumarasaat, (Administration Concepts and Practises), by Dr Majid Muhammad Al-Farra and Group, 1st ed., Department of Business Administration, College of Business, Islamic University, Gaza Palestine, 2002.

(3) Idarat Al-Waqt Min Al-Manthoor Al-Islami wa Al-Idari, (Time Management From an Islamic and Administrative Viewpoint), Al-Juraisi, Khalid Bin Abdur Rahman, No details.

(4) Adab Ad-Dunia wa Ad-Din, (The Ethics of Religion and of This World), Al-Mawurdi, Abu Al-Hasan Ali Bin Muhammad Bin Muhmmad Bin Habib Al-Basri, Publisher: Dar Al-Hayat Bookstore, 1986.

(5) Al-Adab Al-Mufrad, Al-Bukhair, Muhammad Bin Ismaeel Bin Ibrhaim Abu Abdullah, Edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, 3rd ed., Beirut, Publisher: Dar Al-Bashair Al-Islamiyyah, 1409H-1989.

(6) Irshad Al-Aql As-Salim Ila Mazaya Al-Kitab Al-Karim, (Directing the Sound Mind Towards the Virtues of the Quraan), Abu As-Saud, Al-Amadi Muhammad Bin Muhammad Bin Mustafa, Beirut, Publisher: House of Arabic Cultural Revival.

(7) At-Tahrir wa At-Tanwir= Tahrir Al-Maana As-Sadid wa Tanwir Al-Aql Al-Jadid min tafsir al-Majid, Ibn Aashoor, Muhammad At-taahir Bin Muhammad Bin Muhammad At-tahir At-Tunisi, tunis, Publisher: Ad-Dar At-Tunisiyyah Press.

(8) At-Tashil li Uloom At-Tanzil, Ibn Jazi, Abu Al-Qasim Muhammad Bin Ahmad Bin Abdullah, Al-Kalbi Al-Ghurnati, Edited by: Dr Abdullah Al-Khalidy, 1st ed., Beirut, Publisher: Dar Al-Arqam Bin Abi Al-Arqam Co., 1416H.

(9) At-Tarifat, (Definitions), Al-Jurjani, Ali Bin Muhammad Bin Ali Az-Zayn Ash-Sharif, Edited and corrected by a group of scholars under the supervision of the publisher, 1st ed., Lebanon, Beirut, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403H-1983.

(10) Tafsir Al-Quran Al-Athim, (Interpreting the Quran), Ibn Kathir, Abu Al-Fadda Ismaeel Bin Umar Bin Kathir Al-Qurashi Al-Basri then Ad-Dimashqi, Edited by: Sami Ibn Muhammad Salamah, 2nd ed., Publisher: Dar Tayyibah for Publication and Distribution, 1420H-1999.

(11) Tafsir Al-Maraghi, Al-Maraghi, Ahmad Bin Mustafa, Publisher: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Boosktore and Press Co., 1st ed., 1365H-1946.

(12) At-Tanthim Al-Idari fil Islam Mafhoomuh Khasa'isuh, (Administrative Organisation in Islam: Concept and Elements), Al-Mizjaji, Ahmad Dawood, King Saud University Journal, Vol (3) Administrative Sciences, 35-75, 1411H-1991.

(13) Taysir Al-Karim Ar-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Mannan, As-Saadi, Abdur Rahman Bin Nasir Bin Abdullah, Edited by: Abdur Rahman Bin Mualla Al-Luwaihiq, 1st ed., Publisher: Ar-Risalah Foundation, 1420H-2000.
(14) Jami Al-bayan fi Taweel Al-Quran, At-Tabari, Muhammad Bin Jarir Bin Yazid, Edited by: Ahmad Muhammad Shakir, 1st ed., Ar-Risalah Foundation, 1420H-2000.
(15) Al-Jami Al-Musnad As-Sahih Al-Mukhtasar min Umoor Rasoolillah wa Sunnatihi wa Ayyamih= Sahih Bukhari, Al-Bukhair, Muhammad Bin Ismaeel Al-Bukhari Al-Jaafi, Edited by: Muhammad Zuhair Bin Nasir An-Nasir, 1st ed., Dar Tawq An-Najah, 1422H.
(16) Al-Jami li Ahkam Al-Quran, Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Abi Bakr Bin Farah, Edited by: Ahmad Al-Bardouni, and Ibrahim Atfeesh, 2nd ed., Cairo, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Masriah, 1384H-1964.
(17) Hilyat Al-Awliya wa Tabaqat Al-Asfiya, Abu Naeem Al-Asbahani, Ahmad Bin Abdullah Bin Ahmad, Beirut, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1409H.
(18) Rooh Al-Bayan, Al-Khalwati, Ismaeel Haqqi Bin Mustafa Al-Istanbuli Al-Hanafi, Beirut, Publisher: Dar Al-Fikr.
(19) Rooh Al-Maani fi Tafsir Al-Quran Al-Atheem wa As-Saba Al-Mathani, Al-Aloosi, Mahmoud Bin Abdullah Al-Husaini, Edited by:Ali Abdul Bari Attiah, 1st ed., Beirut, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415H.
(20) Az-Zuhd War-Raqaiq, Ibn Al-Mubarak, Abu Abdur Rahman Abdullah Bin Waadih Al-Handhali, Edited by: Habib Ar-Rahman Al-Aathami, Beirut, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
(21) Sunan At-Tirmithi, At-Tirmithi, Muhammad Bin Isa Bin Sawrah Bin Musa, Edition:Ahmad Muhammad Shakir, 2nd ed., Egypt, Publisher: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Boosktore and Press Co., 1395H-1975.
(22) Sunan Abi Dawood, Abu Dawood, Sulaiman Bin Al-Ashath As-Sijistani, Edited by: Muhammad Muhyi Ed-Din Abdul Hamid, Beirut, Publisher: The Modern Bookstore, Saida.
(23) Sunan Ibn Majah, Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad Ibn Yazid Al-Qazweeny, Edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, Publisher: House of Arabic Books Revival – Faisal Isa Al-Babi Al-Halabi.
(24) Sahih Al-Adab Al-Mufrad lil Imam Al-Bukhari, Al-Albani, Abu Abdur Rahman Muhammad Nasir Ed-Din Al-Ashqudri, 4th ed., Publisher: As-Siddiq House for Publishing and Distributing, 1418H-1997.
(25) Sahih Al-Jami As-Saghir wa Ziyaadatih, Al-Albani, Abu Abdur Rahman Muhammad Nasir Ed-Din Al-Ashqudri, Publisher: The Islamic Office.
(26) Sahih Muslim= Al-Musnad As-Saghir Al-Mukhtasar bi Naql Al-Adl an Al-Adl ila Rasoolillah, Muslim An-Naisaboori, Muslim Bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qushairi An-Naisaboori, Edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, Beirut, Publisher: House of Arabic Cultural Revival.
(27) Fath Al-Qadir, Ash-Shawkani, Muhammad Bin Ali Bin Muhammad Bin Abdullah, 1st ed., Damascus, Beirut, Publisher: Dar Ibn Kathir, and Dar Al-Kalim At-Tayyib, 1414H.

(28) Fiqh Al-Adiah wa Al-Athkar, Al-Badr, Abdur Razzaq Bin Abdul Muhsin, 2nd ed., Kuwait, 1423H-2003.
(29) Qeemat Az-Zaman ind Al-Ulama, Abu Ghuddah, Abdul Fattah Al-Halabi Al-Hanafi, 10th ed., Halab, Publisher: Islamic Publications Office.
(30) Madarij As-Salikeen Bayn Manazil Iyyak Nabud wa Iyyak Nastaeen, Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakr Bin Ayyoob Bin Saad, Edited by: Muhammad Al-Mutasim Billah Al-Baghdadi, 3rd ed., Beirut, Publisher: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1416H-1996.
(31) Al-Mustadrak ala As-Sahihain, Al-Haakim, Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdullah An-Naisaboori AKA Ibn Al-Bai', Edited By: Mustafa Abdul Qadir Ataa, 1st ed., Beirut, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1411H-1990.
(32) Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Ash-Shaybani, Ahmad Bin Muhammad Bin Hanbal Bin Hilal Bin Asad, Edited by: Shuaib Al-Arnaoot, and Aadil Murshid, and others, Supervision: Dr Abdullah Bin Abdul Muhsin At-Turki, 1st ed., Ar-Risalah Foundation, 1421H-2001.
(33) Musnad Ad-Darimy known as (Sunan Ad-Darimy), Ad-Darimy, Abu Muhammad Abdullah Bin Abdur Rahman Bin Al-Fadl, Edited by: Husain Saleem Asad Ad-Darany, Publisher: 1st ed.: Saudi Arabia, Dar Al-Mughni Press, 1412H-2000.
(34) Maarij At-Tafakkur wa Daqa'iq At-Tadabbur, Al-Maydani, Abdur Rahman Hasan Habankah, 1st ed., Damascus, and Beirut, Dar Al-Qalam, 1420H-2000.
(35) Maalim At-Tanzil fi Tafsir Al-Quran, known as Tafsir Al-Baghawi, Al-Hasan Bin Masood, Edited by: Muhammad Abdullah Nimr, and Uthman Jumah Dhumairiah, and Sulaiman Muslim Al-Harash, 4th ed., Dar Tayibah Distribution Press, 1417H-1997.
(36) Mujam Al-Lughah Al-Arabiah Al-Muasirah, (The Modern Arabic Language Dictionary), Umar, Ahmad Mukhtar Abdul Hamid, with help from the team, 1st ed., Publisher: Book World, 1429H-2008.
(37) Mafateeh Al-Ghaib=At-Tafsir Al-Kabir, (The Keys of the Unseen), Ar-Razi, Abu Abdullah Muhammad Bin Umar Bin Al-Hasan Bin Al-Husain At-Taimy, Fakhr Ed-Din Ar-Razi, 3rd ed., Beirut, Publisher: House of Arabic Cultural Revival, 1420H.
(38) Makarim Al-Akhlaq, (The Noble Manners), Ibn Abi Ad-Dunia, Abu Bakr Abdullah Bin Muhammad Bin Ubaid Bin Sufyan Al-Umawi Al-Qurashy, Edited by: Majdi As-Syed Ibrahim, Cairo, Publisher: Al-Quran Bookstore.
(39) Nathm Ad-Durar fi Tanasub Al-Ayat wa As-Suwar, Al-Baqaie, Ibrahim Bin Umar Bin Hasan Bin Abi Bakr, Cairo, Publisher: House of the Islamic Book.
(40) Al-Wabil As-Sayyib min Al-Kalim At-Tayyib, Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Mhammad Bin Abi Bakr Bin Ayyoob Bin Saad, Edited by: Syed Ibrahim.

❊ ❊ ❊

منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة
من الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتابه «معرفة الصحابة»

أ. نورة بنت محمد العجمي[1]

المستخلص: يقدم البحث دراسة لموضوع: (إثبات الصحبة من الأحاديث المعلة) ويهدف إلىٰ معرفة منهج الحافظ أبي نعيم في التراجم، وإبراز منهجه في إعلال الأحاديث، مع بيان العلاقة بين الترجمة والأحاديث المستشهد بها، وفق منهج استقرائي استنباطي، أبرز نتائجه: أن الحافظ أبا نعيم أثبت الصحبة بدلائل الألفاظ التي يوردها في تراجم الكتاب، سواء أكانت: بدلالتي المطابقة والتضمن، أم بدلالة الالتزام. كما اتخذ من الأحاديث المعلة بالاختلاف وسيلة لنفي الصحبة عن بعض التراجم، وذلك بالتصريح بخطأ الاسم ووهم الرواة فيه، أو بيان الصحيح من الوجه المعل عقب استدراكه علىٰ ابن منده، أو الإشارة إلىٰ الوجه الصحيح من الحديث المعل بقرينة الترجيح بالأكثر، وأوصي بإفراد التراجم المعلة عند الحافظ أبي نعيم بدراسة مستقلة، مع بيان قرائن الإعلال، والترجيح التي استخدمها الحافظ أبو نعيم لنفي الصحبة أو إثباتها.

الكلمات المفتاحية: علل الحديث، الصحابة، أبو نعيم الأصبهاني، ابن منده، الترجيح.

* * *

(١) باحثة في مرحلة الدكتوراه، مسار التفسير والحديث، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود.
البريد الإلكتروني: nouram.kw@gmail.com

The Methodology of Al-Hafiz Abi Naeem in Establishing Companionship From Defective Ahadeeth (The Status of Which There is a Difference of Opinion) in His Book "Knowing The Companions"

Nourah Al Ajmi

Abstract: This research presents a study on the topic of: Establishing Companionship From Defective Ahadeeth, and aims to find out the methodology used by Al-Hafiz Abi Naeem in the biographies of men. It also aims to highlight his approach in concluding that any given hadith is defective, while explaining the relationship between the biography and the hadith in question, all in an inductive deductive approach.

Main Results: That A-Hafiz Abi Naeem established companionship through word indications included in the biographies in his book, whether through the indication of conformity, inclusion, or the indication of commitment. He also used the defective ahadeeth (regarding which there is a difference of opinion) to negate companionship from some of the biographies, through declaring the mistake in the name and the mistaken thought of the narrators, or through declaring what is right after its recall by Ibn Mandah. A third method used by Abi Naeem was to indicate the correct side of the defective hadith through the presumption of weighting (by the many).

I recommend that the defective biographies according to Abi Naeem are examined independently, along with stating the defective presumption, and the weighting used by Abi Naeem to establish or negate companionship.

Key words: The defects of hadith- companions- Abu Naeem Al-Asbahani- Ibn Mandah- weighting.

***

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي لـه، وأشـهد أن لا إلـه إلا الله وحـده لا شـريك لـه، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد:

فالعلم ميراث الأنبياء، وخير العلم ما قال الله وقال رسوله ﷺ، وعلم هذه الأمة محفوظ بحفظ الله له، لقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩)، والسنة من الذكر الذي حفظه الله تعالىٰ، وقيض لها جهابذة العلماء، فانبرىٰ لها نقاد الحديث وصيارفته، حفظًا لها وذبًا عنها، وتمحيصًا لمقبولها عن مردودها، وتأليفًا في علومها، حتىٰ أتىٰ علم العلل علىٰ رأس علوم الحديث، وكان ممن برع في ذلك الحافظ أبو نعيم الأصبهاني، وكتابه: «معرفة الصحابة»، يشهد لذلك، فهو يجمع بين معرفة الصحابة والأحاديث المعلة، لذا كانت هذه الدراسة في بيان منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة في الأحاديث المعلة بالاختلاف.

موضوع البحث:

منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة من الأحاديث المعلة بـالاختلاف في كتابـه «معرفـة الصحابة».

مشكلة البحث:

كتاب «معرفة الصحابة» من الكتب المؤلفة في التراجم، وقد حوىٰ نصوصًا في التعليل ونقد الروايات، لكنها مفرقة في ثنايا الكتاب، مما يفوت علىٰ الباحثين مراجعتها والاستفادة منها، ومن هذه النصوص ما يوردها الحافظ أبو نعيم لإثبات الصحبة أو نفيها عن راوي الحديث، والحاجة قائمة إلىٰ معرفة منهج الحافظ في ذلك؛ لأنها الغاية التي من أجلها ألف الكتاب.

حدود البحث:

الأحاديث المعلة بالاختلاف في مشروع رسائل الدكتوراه في جامعة الملك سعود، بالإضافة إلىٰ تراجم الصحابة التي اندرجت تحتها هذه الأحاديث من كتاب «معرفة الصحابة».

سبب اختيار الموضوع:

أثناء تسجيلي في مشروع: (**الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني**)، موضوعاً لرسالة الدكتوراه، كنت أتساءل عن سبب وفرة الأحاديث المعلة في كتاب خاص بتراجم الصحابة، وما العلاقة بين إثبات الصحبة في تراجم الكتاب والأحاديث المعلة؟ ولم أجد في رسائل من سبقني إجابة لهذا السؤال، فكان هذا البحث.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في ثلاث نقاط رئيسة، هي:

١ - مكانة المؤلف في علم الحديث، فهو أحد الأئمة الحفاظ النقاد، من أعيان القرن الخامس، صاحب تصانيف نافعة مفيدة كثيرة.

٢ - قيمة الكتاب العلمية في موضوعه، ومحتواه، ومنهجه.

٣ - السبق في تقديم بحث يسهم في معالجة موضوع مهم في بابه -وهو إثبات الصحبة- لم يكتب فيه الباحثون من قبل.

الدراسات السابقة:

بعد البحث في أوعية المعلومات لم أجد من بحث مسألة إثبات الصحبة في الأحاديث المعلة، في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم أو أشار إليها، بالرغم من وجود دراستين في كتاب معرفة الصحابة تحديداً:

الأولىٰ: دراسة ضمن كتاب: «**منهج النقد عند أبي نعيم الأصفهاني**» د. محمود مغراوي، وهي في أصلها رسالة دكتوراه، وكان كتاب معرفة الصحابة أحد كتب أربعة تناولها المؤلف

بالبيان، لكن الحديث عن كتاب: «معرفة الصحابة» كان مجملاً مقتضباً، ولم يبين فيه منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة أو منهجه في الأحاديث المعلة؛ لأنّ هدف المؤلف بيان منهج النقد.

الثانية: مشروع رسائل دكتوراه في جامعة الملك سعود تحت عنوان: **«الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني»** لمجموعة من الطلاب والطالبات، وهم:

١ – **نعمات الجعفري**، من أول الكتاب إلىٰ نهاية ترجمة «الصحابي أسيد بن ظهير ﷺ»، نوقشت عام ١٤٣١هـ.

٢ – **هيا القطامي**، من ترجمة «أسيد بن أبي رافع ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «جرهد الأسلمي ﷺ»، نوقشت عام ١٤٣٤هـ.

٣ – **خالد الطويان**، من ترجمة «جعيل الأشجعي ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «خزيمة بن ثابت ﷺ»، نوقشت عام ١٤٣٣هـ.

٤ – **منىٰ الحمدان**، من ترجمة «خزيمة بن معمر ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «سلمة بن نعيم ﷺ»، نوقشت عام١٤٣٥هـ.

٥ – **منيرة الفرهود**، من ترجمة «سلمة بن أسلم الأشهلي ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «عبدالله بن زائدة ابن أم مكتوم ﷺ»، نوقشت عام ١٤٣٦هـ.

٦ – **إقبال العنزي**، من ترجمة «عبدالله بن زمل الجهني ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «العباس بن عبد المطلب ﷺ»، نوقشت عام ١٤٣٥هـ.

٧ – **أبرار القاسم**، من ترجمة «عتبة بن الندر السلمي ﷺ» إلىٰ نهاية ترجمة «نعيم بن مسعود بن عامر ﷺ»، نوقشت عام ١٤٣٧هـ.

٨ – **لطيفة الوسيدي**، من ترجمة «نعيم بن سلام ﷺ» إلىٰ نهاية ترجمة «أبي العلاء ﷺ»،

ولم تناقش حتىٰ وقت إعداد هذا البحث.

٩ - نورة العجمي، من ترجمة «أبي العريان السلمي ﷺ» إلىٰ نهاية ترجمة «بسرة بنت صفوان بن أمية ﷺ»، ولم تناقش حتىٰ وقت إعداد هذا البحث.

وبعض الرسائل التي نوقشت منشورة في مدونة الدكتور محمد التركي علىٰ الشبكة العنكبوتية[1]، وهذه الرسائل بينت منهج الحافظ أبي نعيم في الأحاديث المدروسة في كل رسالة علىٰ حدة، ولم يُدْرَس فيها منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة، وهذا البحث يقدم دراسة لمنهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة أو نفيها، عن ترجمة الصحابي المسمىٰ، كما يقدم دراسة لمنهجه في الأحاديث المعلة مختلفة في العرض والتقسيم عن رسائل من سبقني في الشروع.

أهداف البحث:

- معرفة منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة ونفيها.
- إبراز منهج أبي نعيم في تعليل الأحاديث.
- إظهار العلاقة بين الترجمة والأحاديث الموردة تحتها.

منهج البحث:

المنهج الاستقرائي الاستنتاجي.

إجراءات البحث:

- حصر الأحاديث المعلة بالاختلاف في رسائل المشروع.
- مراجعة تراجم الصحابة للأحاديث المدروسة في المشروع.
- قراءة ما كتبه الحافظ أبو نعيم في التعريف بالصحابة وجمع الألفاظ والمعاني التي تكررت.
- حصر الطرق والأساليب التي استخدمها الحافظ أبو نعيم في إثبات الصحبة أو نفيها،

(١) رابط المدونة: http://m-alturki.blogspot.com

ومن ثم تصنيفها تحت عناوين، وضرب الأمثلة لذلك.

- استقراء كتاب معرفة الصحابة، لمعرفة منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة.
- استنباط منهج الحافظ أبي نعيم في الاختلاف والإعلال والترجيح.
- استقراء الأحكام علىٰ الأحاديث في رسائل المشروع وإحصاء المقبول منها.
- إيجاد العلاقة بين تراجم الصحابة، والأحاديث المعلة.

خطة البحث:

وفيها مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

- **التمهيد وفيه: بيان وإيضاح لمفردات العنوان.**
- **المبحث الأول: منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة لتراجم الكتاب، ونفيها، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: منهجه في إثبات الصحبة.
  - المطلب الثاني: منهجه في نفي الصحبة.
  - المطلب الثالث: منهجه في ترك الإثبات والنفي للصحبة.
- **المبحث الثاني: منهج الحافظ في الأحاديث المعلة بالاختلاف، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: منهجه في عرض الاختلاف.
  - المطلب الثاني: منهجه في الإعلال والترجيح.
- **المبحث الثالث: منهجه في بيان العلاقة بين إثبات الصحبة والأحاديث المعلة بالاختلاف، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: الأحاديث المعلة بالاختلاف المؤثرة في الترجمة.
  - المطلب الثاني: الأحاديث المعلة بالاختلاف غير المؤثرة في الترجمة.
- **خاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.**

التمهيد

تعريف بمصطلحات البحث، وبالحافظ أبي نعيم وكتابه

منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة من الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتابه «معرفة الصحابة».

منهج:

المنهج لغة: الطريق الواضح، والجمع مناهج[1].

اصطلاحاً: اسم يدل علىٰ طريقة البحث ومعالم السير فيه[2].

الحافظ أبو نعيم الأصبهاني:

هو أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسىٰ بن مهران، الأصبهاني الشافعي الصُّوفيّ الأحْوَل، ولد بأصبهان في رجب سنة (٣٣٦هـ)، وقيل: سنة (٣٣٤هـ)، وتوفي في العشرين من المحرم، وقيل: يوم الاثنين (٢١) من المحرم، وقيل: في صفر، سنة (٤٣٠ه)، وله (٩٤) سنة ﷺ، كان علىٰ عقيدة السلف[3]، «وحافظاً مبرزاً عالي الإسناد، تفرد في الدنيا بشيء كثير من العوالي، وهاجر إلىٰ لقية الحفاظ»[4]، أخذ العلم عن علماء عصره، ورحل في طلبه - بعد أن سمع من علماء بلده - إلىٰ بغداد ومكة والبصرة والكوفة ونيسابور، وبلغ عدد شيوخه (١٠٢) مائة

(١) جمهرة اللغة، ابن دريد (١/ ٤٩٨) بتصرف.

(٢) قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٤/ ٣) بتصرف.

(٣) وما اتهم به من أشعرية وتشيع وتصوف أجاب عنه العلماء المحققون. ينظر: معرفة الصحابة، أبو نعيم، تحقيق: راضي (١/ ١٩-٢٤)، منهج النقد، مغراوي (١/ ٩٣-١٢٥).

(٤) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٢/ ٣٠٨).

وشيخين[1]، من أبرزهم: ابن فارس، وأبو بكر الآجري، والطبراني الذي أسند عنه كثيراً في كتابه معرفة الصحابة.

اجتمع عنده حفاظ الدنيا يقرؤون عليه، وبلغ عدد من أخذ عنه (٥٨) تلميذا[2]، من أبرزهم: أبو سعد الماليني، وأبو بكر بن أبي عليّ الذَّكْوَاني، والخطيب البغدادي الذي قال عنه: «لم أر أحداً أطلق عليه اسم الحفظ غير رجلين: أبو نعيم الأصفهاني، وأبو حازم العبدوي»[3]. ومع سعة حفظه فقد اشتغل في التصنيف حتىٰ بلغ عدد مصنفاته (١١٠) مصنفات[4]، من أبرزها: معرفة الصّحابة، والمستخرج علىٰ البخاري، والمستخرج علىٰ مسلم[5].

وذكر د.محمد راضي في مقدمة التحقيق لكتاب معرفة الصحابة المآخذ التي أخذت علىٰ الإمام أبي نعيم، وأقوال العلماء في ذلك، وردود من أجاب عنها، وانتصر للإمام أبي نعيم، ويمكن الإشارة إلىٰ هذه المآخذ وإيجاز الرد عليها بالتالي:

- خلطه بين مسموعاته وإجازاته دون تمييز إحداها من الأخرىٰ، وأجيب عنه بأنه كان قليلاً ما يفعله، وإن فعله استخدم لفظ الإخبار، والإخبار في الإجازة مذهب معروف.

- وتحديثه بما لم يسمع، كما في تحديثه مسند الحارث، وجزء محمد بن عاصم، وأجيب عنه بأنه قد ثبت سماعه هذين الكتابين.

- وروايته الموضوعات غير محذر منها، وأجيب عنه بأنه قد رواها بأسانيدها، وبذلك

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم، تحقيق: راضي (١/ ٣٠-٣٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٤-٣٧).

(٣) تاريخ الإسلام، الذهبي (٢٨/ ٤٢٩).

(٤) معرفة الصحابة، تحقيق: راضي (١/ ٣٧-٥٥).

(٥) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ٤٥٣)، طبقات الشافعية الكبرىٰ، للسبكي (٤/ ١٨)، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، للحاكم (ص٩٥).

تبرأ الذمة.

وهذه المآخذ والانتقادات لا تقدح في حفظ الإمام أبي نعيم فضلاً عن عدالته وتوثيقه، ولا تقلل من أهمية الكتاب[1].

إثبات الصحبة:

إثبات لغةً: مصدر أثبت الأمر: إذا عَرَفَه حق المعرفة[2].

والصحبة لغة: مصدر صَحِبَ يَصْحَبُ صُحْبَةً وصحابة: إذا عاشره[3]. واسْتَصْحَبَهُ: دعاه إلىٰ الصُّحْبَة ولازمه. وهُم: أصحابٌ وأصاحِيب وصُحْبان وصِحاب وصَحابَة وصِحابَةٌ وصَحْب[4].

وإثبات الصحبة اصطلاحًا: المراد بها معرفة الصحبة المضافة للنبي ﷺ، لذلك يقال لمن صحبه: الصحابة، والأصحاب، ومفردها الصحابي، وهو: «من لقي النبي مؤمنًا به، ومات علىٰ الإسلام، ولو تخللت ردة في الأصح»[5].

الأحاديث المعلة بالاختلاف:

الأحاديث جمع حديث.

والحديث المعل: «خبر ظاهره السلامة اطُّلِع فيه بعد التفتيش علىٰ قادح»[6].

والاختلاف: «هو أن يروي الرواة الحديث فيختلفون فيه، فيرويه بعضهم علىٰ وجه،

---

(١) ينظر: معرفة الصحابة، أبو نعيم، تحقيق: راضي (١/ ٢٧-٣٠).

(٢) تاج العروس، الزبيدي (٤/ ٤٧٣)، المصباح المنير، الفيومي (١/ ٨٠) بتصرف.

(٣) لسان العرب، ابن منظور (١/ ٥١٩) بتصرف.

(٤) القاموس المحيط، الفيروزآبادي (١/ ١٣٤).

(٥) نخبة الفكر، ابن حجر (١/ ٢٣٠).

(٦) فتح المغيث، السخاوي (١/ ٢٢٧).

وبعضهم علىٰ وجه آخر»[1]، و«يقع في السند وحده أو في المتن وحده أو فيهما معاً»[2].

كتاب معرفة الصحابة:

(١) سبب تأليفه:

ذكر الإمام أبو نعيم الأصبهاني في مقدمة كتابه أن سبب تأليفه كان إجابة لسؤال طالب في تصنيف كتاب في تراجم الصحابة حذو كتاب ابن منده،كما قال في آخر كتاب الكنىٰ: «آخر ما تتبعناه علىٰ ما انفرد بإخراجه المتأخر في كتابه المترجم بالمعرفة... وهذا كان مني إجابة لمسألتكم في الاحتذاء بكتابه...»[3]، فكأن السائل طلب مصنفاً مستوعباً لتراجم الصحابة علىٰ سنن كتاب معرفة الصحابة لابن منده[4]، ولم يكن الحافظ أبو نعيم يصرح باسمه في كتابه، وإنما يكنيه بألفاظ عدة يأتي بيانها في موضعها، وذلك لخصومة كانت بينهما[5].

---

(١) المقترب في بيان المضطرب، بازمول (ص٦٣).

(٢) شرح لغة المحدث، العدوي (ص٣٤٩).

(٣) ينظر: معرفة الصحابة، أبو نعيم (١/ ٥).

(٤) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيىٰ بن منده بن عبد الله العبدي الأصبهاني، ولد سنة (٣١٠هـ)، وتوفي سنة (٣٩٥هـ). قال ابن الجزري: «الحافظ الكبير الجوال صاحب التصانيف إمام كبير، جال الأقطار وانتهىٰ إليه علم الحديث بالأمصار لا نعلم أحداً رحل كرحلته ولا كتب ككتابته فإنه بقي في الرحلة أربعين سنة وكتب بخطه فيها عدة أحمال ثم عاد إلىٰ وطنه شيخاً»، من أبرز شيوخه: أبو كريب محمد بن العلاء، وهناد بن السري، ومحمد بن بشار، ومن أبرز تلاميذه: القاضي أبو أحمد العسال، وأبو القاسم الطبراني، وأبو الشيخ، ومن مؤلفاته: «فتح الباب في الكنىٰ والألقاب»، و«الرد علىٰ الجهيمة»، و«معرفة الصحابة». ينظر: غاية النهاية، ابن الجزري (١/ ٨٩)، سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٤/ ١٨٨)، لسان الميزان، ابن حجر (٥/ ٧٠).

(٥) تفصيل هذه الخصومة جاء محررا في كل من: مقدمة تحقيق «معرفة الصحابة» تحقيق: محمد=

(٢) شرط المؤلف فيه:

تتلخص شروط المؤلف في كتابه في خمس نقاط:

١ - استقصاء أسماء الصحابة الواردة في دواوين الرواة والمحدثين، وتواريخ الحفاظ المتقنين.

٢ - الاحتذاء بكتاب ابن منده فيما ورد فيه من تراجم، مع نقدها وبيانها.

٣ - اشتراط الرواية عن النبي ﷺ، أو من صحت صحبته بطريق غير الرواية.

٤ - ذكر حديث أو حديثين للمترجم له.

٥ - الإعراض عن الأوهام والموضوعات.

وقد وفّىٰ المؤلف بشروطه غير الأخير، ومشروع **«الأحاديث المعلة بالاختلاف»** يشهد بوجود أحاديث موضوعة في الكتاب.

(٣) ترتيب الكتاب:

ابتدأ المؤلف كتابه بمقدمة موجزة، ذكر فيها موضوع الكتاب، وسبب تأليفه، وشرطه فيه، ومنهجه العام الذي سار عليه في تأليفه.

ثم ذكر تمهيداً يتضمن: أخباراً في مناقب الصحابة، ومراتبهم، وفضل الصحبة، والهجرة والمهاجرين وفضل أهل بدر والحديبية وقريش والقرن الذي بعث فيه.

ثم شرع في ذكر التراجم، وله فيها ترتيب عام، وترتيب خاص، أما الترتيب الخاص: فتقديم أهل الفضل، أو القرب من النبي ﷺ، كتقديم العشرة المبشرين بالجنة - لفضلهم وسابقتهم - أو من اسمه محمد - لموافقته اسم النبي ﷺ، وكتقديم اسم إبراهيم - توقيراً للخليل عليه السلام - وفي النساء: قدم أهل بيته بناته زوجاته، وغيرهن من قرابته.

=راضي (١/ ١٧٢-١٩٠)، منهج النقد، مغراوي (١/ ٩٨).

وأما الترتيب العام: فترتيبها على حروف المعجم دون الالتزام بترتيب الأسماء في الحرف الواحد، ويقدم من ثبتت صحبته، ويختم بمن لم تثبت صحبته.

(٤) أهمية الكتاب وقيمته العلمية:

- يعد الكتاب موسوعة علمية ضخمة في معرفة الصحابة؛ إذ بلغ عدد التراجم فيه (٤٢٣٥) ترجمة، استوعب فيها ما كتب قبله من تراجم جمعًا ونقداً.

- الكتاب ليس مجرد جمع للتراجم أو نقل محض، وإنما هو كتاب يظهر فيه النقد والتحرير، والتحقيق والترجيح، ومن ذلك ما يرجحه من الأسماء والأنساب والسنوات عند الاختلاف، وما يحرره من ثبوت الصحبة وعدمها.

- كثرة مرويات الحافظ أبي نعيم في هذا الكتاب إذ بلغ عدد الأحاديث فيه (٨١٠٥) أحاديث، وهو عدد يفوق عدد التراجم، مما يجعله محل عناية المحدثين واهتمامهم.

- يعد الكتاب من المصادر الأصلية في التخريج؛ لأن المؤلف يروي جل أحاديثه بأسانيده.

- يعد الكتاب من مظان الأحاديث المعلة؛ لثرائه بها، وجودة عرض الاختلاف فيها، والكلام على عللها.

- حفظ الكتاب أوجهًا في الاختلاف والمتابعات، وأحاديث لا توجد في كتب غيره.

- حفظ الكتاب نصوصًا من كتب مفقودة مثل: «مسند الحسن بن سفيان»، و«مسند ابن منيع»، و«مسند الحارث بن أبي أسامة».

- رواية المؤلف عن بعض المصنفات أو من طريقها مما يفيد في استدراك السقط وتصحيح التصحيف، مثل: «مسند الطيالسي»، و«مسند الإمام أحمد»، و«مسند الحميدي»، و«المعجم الكبير»، و«الأوسط» للطبراني.

- احتواء الكتاب على جزء كبير من أحاديث معرفة الصحابة لابن منده - الذي لا يزال جزء منه مفقوداً - حيث أكثر النقل عنه.

- اعتمد من ألف بعده في الصحابة على كتابه، كابن الأثير في «أُسْد الغابة في معرفة الصحابة»، وابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة»[1].

هذا بإجمال واختصار أهم الملامح العامة في منهج الحافظ أبي نعيم في تأليف كتابه «معرفة الصحابة».

* * *

المبحث الأول

منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة لتراجم الكتاب، ونفيها

قبل ذكر منهج الحافظ أبي نعيم في إثبات الصحبة ونفيها لا بد من بيان منهجه في عرض تراجم الكتاب، حيث سلك طريقتين، تتوفر فروعها في الترجمة بحسب أعيان الصحابة وأعلامهم، وشهرتهم، وقربهم من رسول الله ﷺ، ومجمل هذا المنهج كالتالي:

الطريقة الأولى: التعريف بعينه، وهي على قسمين:

الأول: ذاته: وفيه اسمه ونسبه سواء كان لقبيلة، أو حلف، أو ولاء، أو لبلد، وكنيته ولقبه. وعلاقاته الاجتماعية: وفيها يذكر قرابته بالنسب أو المصاهرة أو الرضاعة أو الموالاة أو الحلف. فيذكر لصاحب الترجمة، أمه، وأولاده، فإن كان له صلة بأحد الصحابة كأن يكون: أخًا، أو أختًا، أو عمًّا أو عمّة، أو خالاً أو خالة، أو أحد أبنائهم، ذكره.

الثانية: زمانه ومكانه - وما يقترن بهما - كمولده وحياته، وسنة وفاته. وله صور في عرض ما يتعلق بالزمان: فيذكر السنوات تارة - إما بذكر العمر، أو بعدد السنين - ويؤرخ بالوقائع

(١) كانت كتابات الباحثين في مشروع «الأحاديث المعلة بالاختلاف» متقاربة في هذا الباب، ينظر: الأحاديث المعلة بالاختلاف، الجعفري (ص٧٣-٧٤)، والحمدان (ص٣٨)، والفرهود (ص٣٢).

والحوادث تارة، وبالتاريخ الهجري تارة أخرىٰ، وقد يشير إلىٰ زمان الخليفة في ذلك الوقت. أما المكان فيراد به البلدان والأمصار: ولتعريفه بها صور: كأن تكون مكان الميلاد أو الوفاة، أو يكون سكنها، أو نزل بها، أو نسب إليها كقوله: يعد في البصريين، عداده في المدنيين.

الطريقة الثانية: التعريف بصفته؛ وفيها صورته الخَلقية والخُلقية.

الطريقة الثالثة: التعريف بحديثه تحملاً وأداء، وبيان عدده وأوصافه، وطرف منه، ومن روىٰ عنه، ومن روىٰ حديثه.

وسلك الحافظ أبو نعيم مناهج وطرقًا جلية في إثبات الصحبة ونفيها في هذه التراجم، لا تخفىٰ علىٰ من يقرأ في كتاب معرفة الصحابة، لتكرارها وكثرة سلوكها، ويمكن تصنيفها في ثلاثة مطالب كالتالي:

*** المطلب الأول: منهجه في إثبات الصحبة.**

أثبت الحافظ أبو نعيم الصحبة بدلائل الألفاظ التي يوردها في تراجم الكتاب، سواء بدلالة المطابقة، أو التضمن أو الالتزام.

١ - دلالتا المطابقة، والتضمن: وهي ما صرّح فيه بلفظ الصحبة مطابقة سواء كان هو المثبت لذلك أو الناقل عن غيره، أو ما تصرف من لفظ الصحبة تضمنًا كقوله: صحب النبي ﷺ، أو صاحب رسول الله ﷺ، أو من أصحاب النبي ﷺ، أو نسبه لأحد المصنفين في كتبهم المؤلفة في الصحابة. ومن أمثلة ذلك:

- «محمد بن أبي عميرة المزني، له صحبة»[1].
- «الحكم بن عمرو الغفاري، يعرف بالأقرع صحب النبي ﷺ»[2].

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (١/ ١٨٥).

(٢) المرجع السابق (١/ ٧٠٨).

- «المنيذر صاحب رسول الله ﷺ»[1].

- «..عثامة بن قيس يرد عثامة إلىٰ عبد الله بن سفيان الأزدي، وكلاهما من أصحاب النبي ﷺ»[2].

٢ - دلالة الالتزام: وهي ما كانت فيه الصحبة لازمة لا تحتاج إلىٰ تصريح، كذكر الصحابي في الحديث، أو كون الحديث في فضله ومناقبه، أو كونه سبب ورود الحديث، ومنها: ما كانت فيه إضافة الصحابي إلىٰ النبي ﷺ سواء كانت هذه الإضافة لقرابة، أو ولاء، أو غير ذلك، ومنها: حضور المشاهد والوقائع والغزوات، ومن أمثلة ذلك:

أولاً: ذكره في الحديث كما في التراجم التالية:

- «ثابت بن الدحداح، وقيل: ابن الدحداحة الأنصاري:... قال رسول الله ﷺ: (كم من عذق لأبي الدحداح مدلىٰ في الجنة)»[3].

- «الحارث بن عمرو الأنصاري، عم البراء بن عازب... عن البراء بن عازب، قال: (مر بي عمي الحارث بن عمرو، وقد عقد له رسول الله ﷺ لواء، قال: فقلت: أي عم، إلىٰ أين بعثك رسول الله ﷺ؟ قال: بعثني رسول الله ﷺ إلىٰ رجل تزوج امرأة أبيه، فأمرني أن أضرب عنقه)»[4].

- «حبان بن منقذ الأنصاري شكا إلىٰ النبي ﷺ أنه يخدع في البيع، فأمره أن يقول: (لا خلابة)»[5].

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٣/ ٢٥٢٢).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢٦٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ٤٧٢-٤٨٣).

(٤) المرجع السابق (١/ ٧٦٨).

(٥) المرجع السابق (١/ ٨٨٤).

ثانياً: الإضافة إلىٰ النبي ﷺ:

- «الأسود بن وهب بن عبد مناف بن زهرة، خال رسول الله ﷺ»[1].
- «ثوبان بن بجدد، أبو عبد الله، مولىٰ رسول الله ﷺ»[2].
- «حنظلة بن الربيع بن المرقع بن صيفي الأسيدي التميمي، كاتب النبي ﷺ»[3].
- «قيس بن سعد بن عباده بن دليم الأنصاري الخزرجي، خادم النبي ﷺ وحاجبه، وصاحب لوائه، كان من دهاة العرب المذكورين بالدهاء»[4].

ثالثاً: حضور المشاهد والوقائع والحوادث:

- «النعمان بن قوقل الأنصاري الخزرجي شهد بدراً»[5].
- «سعد بن عبادة، سيد بني الخزرج، عقبي بدري أحدي، يكني أبا ثابت، شهد المشاهد كلها، وكان نقيباً، صاحب راية الأنصار في المشاهد»[6].

*** المطلب الثاني: منهجه في نفي الصحبة.**

نفىٰ الحافظ أبو نعيم الصحبة بثلاث طرق:

الأولىٰ: نفي الصحبة ابتداء بمفهوم الموافقة، أو إثبات الرؤية والإدراك لنفي الصحبة بمفهوم المخالفة:

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (١/ ١٧٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٠١).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٨٥٤).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٣٠٨).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٢٦٥٤).

(٦) المرجع السابق (٢/ ١٢٤٤).

- «روح بن زنباع بن سلامه الجذامي، له من النبي ﷺ إدراك، ولا يصح له صحبة، ولأبيه زنباع رؤية»[1].

- «محمد بن عبد الله بن سلام بن الحارث الأنصاري من بني الخزرج، له من النبي ﷺ رؤية»[2].

- «عبد الله بن عكيم أبو معبد الجهني من الكوفة أدرك النبي ﷺ ولم يره»[3].

الثانية: نفي الصحبة نقلاً عن غيره: «ومحمد أبو سليمان بن محمد يعرف بالكرماني ذكره القاضي أبو أحمد في جملة الصحابة، وحكم أنه لا يرىٰ له صحبة»[4].

الثالثة: نفي الصحبة بالاستدراك علىٰ ابن منده: حيث يكنيه بعبارات منها: المتأخر، بعض المتأخرين، بعض الرواة، بعض الواهمين، المحيل بذكره، **ولهذه الطريقة أربعة أحوال**:

١ - النفي علىٰ وجه الإفراد: «عبد الله بن دارة مولىٰ عثمان بن عفان، ذكره **بعض المتأخرين،** وزعم أنه كان في وقت النبي ﷺ ولم يذكره أحد في الصحابة»[5].

٢ - النفي وفق تبويب خاص: «ذكر من اسمه محمد وذكرهم **بعض الرواة** في جملة الصحابة واهماً فيهم فمنهم...»[6]. «ومحمد بن إسماعيل الأنصاري ذكره **بعض الرواة** وقال: أراه إسماعيل بن ثابت بن قيس، من حديث ابن وهب، عن محمد بن أبي حميد، عن محمد بن المنكدر عنه، ووهم فيه؛ لأن إسماعيل في أولاده ثابت لا يعرف، إنما يعرف محمد بن ثابت،

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٢/ ١١١١).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٧٦).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١٧٤٠).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٩٨).

(٥) المرجع السابق (٢/ ١٦٣٥).

(٦) المرجع السابق (١/ ١٨٩).

ومن عقبه إسماعيل ويوسف ابنا محمد بن ثابت بن قيس»[1].

٣ – الاستدراك عليه في جعل الصحابي الواحد اثنين: «كثير الهاشمي أفرده بعض المتأخرين وهو كثير بن العباس المتقدم»[2].

٤ – الاستدراك عليه في جعل التابعي صحابيا: «إياس بن مالك بن أوس الأسلمي، ذكره بعض الواهمين في الصحابة وهو تابعي، ولجده أوس صحبة»[3].

❋ المطلب الثالث: منهجه في ترك الإثبات والنفي للصحبة.

ترك الحافظ أبو نعيم إثبات الصحبة ونفيها في مواضع، وكان له في ذلك طريقان:

١ – ذكر الاختلاف في الصحبة: «تمام بن العباس بن عبد المطلب وقيل: تمام بن قثم، تفرد بالرواية عنه: ابنه جعفر، مختلف في صحبته»[4].

٢ – الحكم بالجهالة: «جُشَيْب مجهول»[5].

❋ ❋ ❋

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (١/ ٢٠٠).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٣٩٣).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٩٧).

(٤) المرجع السابق (١/ ٤٥٩).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٦٣٩).

المبحث الثاني
منهج الحافظ في الأحاديث المعلة بالاختلاف

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول: منهجه في عرض الاختلاف.**

تظهر عناية الحافظ أبي نعيم بذكر الاختلاف أينما وجد، سواء أكان في الترجمة، أم في الأسماء أم في غيرهما من عناصر الترجمة، أو الاختلاف في الصحبة، أو الاختلاف على المدار - «وهو الراوي المشترك في جميع الطرق والذي يدور عليه الإسناد»(١) - فأينما وجد الخلاف أو الاختلاف فللإمام أبي نعيم فيه بيان، أو إشارة.

عرض الأحاديث المعلة بالاختلاف:

١ - الأصل عند الحافظ أبي نعيم أن يورد الحديث مسندا موافقا للترجمة، ولا يحيد عن هذا الأصل إلا في حالتين:

الأولى: إن لم يكن الحديث الموافق للترجمة من أسانيده، قدم المسند لديه وإن خالف الترجمة، وهذا قليل.

الثانية: يورد الحديث معلقاً إن لم تثبت لديه الترجمة - وكانت من استدراكاته على من سبقه، ويحكم عليه مبيناً الوهم والصواب، ليرجع إليه في موضعه. نحو: «أبو عتّاب الأشجعي روى عنه: ابنه عتّاب في قراءة ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، رواه أبو مالك الأشجعي، عن عبدالرحيم ابن نوفل، عن أبيه، عن عتّاب الأشجعي، عن أبيه، ذكره المتأخر، ولم يزد عليه، وصحيحه: ما رواه أبو إسحاق، عن فروة بن نوفل الأشجعي، عن أبيه، قال: قلت: يا رسول الله! علمني شيئاً أقله إذا

(١) قواعد العلل وقرائن الترجيح، الزرقي (ص٤٣).

أويت إلىٰ فراشي، فقال: (اقرأ: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، فإنها براءة من الشرك)»[1].

٢ - وقد يجمع بين شيوخه أحيانًا، ويستخدم التحويل بين الأسانيد أحيانًا أخرىٰ. نحو: «حدثنا محمد ابن أحمد بن الحسن، وفاروق الخطابي، قالا: ثنا أبو مسلم الكشي، ثنا بكار بن عبد الله السيريني ح.

وحدثنا أحمد بن السندي، ثنا محمد بن العباس، ثنا عفان بن مسلم ح.

وثنا سليمان بن أحمد، ثنا فضيل بن محمد الملطي، ثنا أبو نعيم ح.

وحدثنا القاضي أبو أحمد، إملاء، ثنا محمد بن أيوب، ثنا مسلم بن إبراهيم، قالوا: ثنا عباد بن راشد، ثنا الحسن، ثنا أحمر، صاحب رسول الله ﷺ...»[2].

٣ - سوقه المتابعات والشواهد: يعتني بذكر المتابعات كثيراً ويبدأ بالمتابعة التامة ثم القاصرة، بعد الحديث المسند، وهذا ظاهر في كتابه، وطريقته في سوق المتابعات لها عدة صور:

الأولىٰ: إذا كان للحديث متابعة مسندة، قدم لها بذكر المتابع والمدار. نحو: «... هكذا قال: عن أبي مسلم، وقال غيره: عن أبي مالك، وهذا وهم من بعض النقلة لأن عبد الله بن وهب، وعبد الله بن صالح روياه، عن معاوية بن صالح، عن حاتم بن حريز، عن مالك بن أبي مريم، عن عبد الرحمن بن غنم، عن أبي مالك الأشعري، وكذلك رواه عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، عن عطية بن قيس، عن عبد الرحمن بن غنم، عن أبي مالك، أو عن أبي عامر، عن النبي ﷺ، مثله.

فحديث معاوية:

حدثناه سليمان بن أحمد، ثنا بكر بن سهل، ثنا عبد الله بن صالح، ثنا معاوية بن صالح، عن حاتم بن حريز،.. الحديث.

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٥/ ٢٩٧٨).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٢٨).

وحديث محمد بن جابر:

فحدثناه أبو إسحاق بن حمزة، ثنا عبدان بن أحمد، ثنا هشام بن عمار، ثنا صدقة بن خالد، ثنا ابن جابر، عن عطية بن قيس، عن عبد الرحمن بن غنم، قال: حدثني أبو مالك، أو أبو عامر، والله ما كذبني، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول نحوه»[1].

الثاني: إذا لم يكن للحديث متابعة مسندة، ذكرها معلقة. نحو: «... أن رسول الله ﷺ: (كان إذا صلىٰ جافىٰ عضديه عن جنبيه حتىٰ نأوي له) رواه وكيع، وشعيب بن حرب، ومحمد بن ربيعة، وعبد الرحمن بن مهدي، والمعافىٰ بن عمران، كلهم عن عباد بن راشد، ورواه عطاء بن عجلان، عن الحسن، عن أحمر مثله»[2].

الثالثة: إن كان في المتابعة اختلاف يعلقها ابتداء لبيان الاختلاف أو المخالفة ثم يسندها إن توفرت لديه مسندة. نحو: «.. كذا رواه ابن جابر، عن بسر، ورواه صفوان بن عمرو، عن بسر، عن أبي إدريس الخولاني، عن واثلة، عن أبي مرثد. حدثنا سهل بن عبد الله التستري، ثنا أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، ثنا عباس بن الوليد النرسي، قال: حدثنا ابن المبارك، ثنا صفوان بن عمرو...»[3].

الرابعة: تعداد الرواة عن المدار. نحو: «رواه خالد، وجرير، وأسباط، ومحمد بن فضيل، وأبو حمزة السكري، عن مطرف، مثله»[4].

فإذا انتهىٰ من المتابعات، ذكر الشواهد.

٤ - سوقه متون الأحاديث: غالبًا ما يورد متون الأحاديث كاملة، ويختصرها أحيانًا ويشير

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٣/ ٣٠١٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٢٨).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٠٢٢).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٩٩٢).

إلىٰ الاختصار بقوله:... الحديث، وتقدم مثال ذلك فيما سبق. ويعتني بذكر الفروق المتنية.

ومثاله: «... سمعت رسول الله ﷺ يقول يوم فتح مكة: (لا هجرة بعد الفتح إنما هو الإيمان والنية والجهاد، ومتعة النساء حرام، ومتعة النساء حرام، ومتعة النساء حرام) لفظ كثير أتم. حدثناه محمد ابن علي بن حبيش، ثنا إسماعيل بن إسحاق السراج، ثنا أبو همام، ثنا محمد بن شعيب بن شابور، ثنا إسحاق، مثله. ورواه يحيىٰ بن حمزة الدمشقي مطولاً..»[1]. **كما يبين حال المتن في سياق المتابعات** بقوله: **مثله**، و**نحوه:** كما في قوله: (فأتموا بقية يومكم هذا) رواه يزيد بن زريع، وغيره، عن شعبة، نحوه[2]، **ومعناه**: كما في قوله: «رواه ابن أبي أويس، عن أخيه عن سليمان بن بلال، عن موسىٰ، نحو معناه»[3].

*** المطلب الثاني: منهجه في الإعلال والترجيح.**

سلك الحافظ أبو نعيم في تعليل الأحاديث طريقين:

الأول: التصريح بالاختلاف، أو العلة، أو كليهما.

والآخر: التلميح إلىٰ الاختلاف أو العلة، وهو ما يفهم من إيراده المتابعات والشواهد.

وتفصيل ما سبق كالتالي:

الطريق الأول: التصريح بالاختلاف والمخالفة، أو العلة، أو كليهما. وهذا علىٰ ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: التصريح بالاختلاف والمخالفة، وله صورتان:

الأولىٰ: إسناد الاختلاف إلىٰ المدار، أو أصحاب المدار، ومثاله:

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (١/ ٧٩٦).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٠٧٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٤٧١).

قال الحافظ أبو نعيم: «اختلف علىٰ الزهري فيه:

فرواه الأوزاعي، وإسحاق بن راشد، عن الزهري، عن أبي بكر بن محمد بن عمرو، عن عروة، عن بسرة، نحوه.

ورواه الليث أيضا، وابن جريج، وابن مسافر، وابن أبي ذئب، وشعيب، ويونس، عن الزهري، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عروة، عن مروان، عن بسرة.

ورواه عبد الرحمن بن نمر، عن الزهري، عن عروة، عن بسرة.

وممن رواه غير الزهري، عن عبد الله بن أبي بكر: مالك بن أنس، وعمرو بن الحارث، وعبد العزيز بن أبي حازم، والضحاك بن عثمان، ومحمد بن إسحاق، وعمر بن محمد العمري، وإسماعيل بن إبراهيم بن مجمع ورواه شعبة، عن أبي بكر بن محمد بن عمرو، عن عروة.

ورواه همام، عن هشام بن عروة، عن أبي بكر بن محمد بن عروة.

ورواه أبو الزناد، عن عروة.

وممن رواه عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن بسرة: أيوب، وابن جريج، وهشام بن حسان، والحمادان، والثوري، ومالك، ووهيب، وعبد الحميد بن جعفر، وربيعة بن عثمان، ومحمد بن دينار، ويحيىٰ القطان، وابن إدريس، وأبو أسامة، وابن مسهر في آخرين...»[1].

والثانية: إسناد المخالفة لأحد الرواة عن المدار، بالتصريح بلفظ المخالفة، واسم المخالِف ومثاله: «خالفه الليث عن يونس»[2]، ويونس هنا المدار والليث راوٍ عنه، «خالفهم المثنىٰ بن الصباح»[3]، والمخالفة هنا من المثنىٰ مقابلة للجماعة.

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٣/ ٣٢٧١).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٢٠٤).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٢٧١).

الوجه الثاني: التصريح بالعلة، وله صورتان:

الأولىٰ: التصريح بالعلة، مع الترجيح، ومثاله: «ورواه المتأخر من حديث هدبة، عن حماد، فقال: عن سعيد بن جمهان، عن أبيه، ووهم، فقد رواه عن هدبة جماعة، ولم يذكروا فيه أباه»[1]. ونحو: «رواه بعض المتأخرين من حديث البكائي، عن محمد بن إسحاق، فقال: عن الزهري، حدثني معبد بن كعب ووهم فيه بإدخال الزهري بينهما، فإن عامة أصحاب ابن إسحاق رووه عن معبد نفسه من دون الزهري، وكذلك رويناه من حديث زياد، عن ابن إسحاق، عن معبد من دون الزهري»[2].

الثانية: التصريح بالعلة دون الترجيح، مثاله: «ورواه سويد بن سالم، عن ابن جريج، ولم يرفعه»[3]، ونحو: «رواه الأعمش، عن أبي وائل، من **دون سمرة**»[4]، وغيرها كثير من العلل التي صرح بها.

الوجه الثالث: التصريح بالاختلاف والعلة، ومثاله:

«اختلف أصحاب الزهري عليه فيه، فرواه معمر عنه، عن زينب بنت أبي سلمة، عن زينب بنت جحش، من دون حبيبة، وأمها. ورواه صالح بن كيسان، عنه، عن زينب بنت جحش، من دون حبيبة»[5]، ونحو: «كذا رواه عنبسة بن خالد، عن أبي أمامة، وخالفه الليث، عن يونس. حدثناه أبو بكر ابن خلاد، ثنا أحمد بن إبراهيم بن ملحان، ثنا يحيىٰ بن بكير، ثنا الليث بن سعد، عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، قال: تزوج رسول الله ﷺ خديجة بنت خويلد بمكة فذكر

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٣/ ٢٩٩٣).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٢٦٠).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣١٤١).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٠٤٦).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٢٢٥).

مثله سواء، ولم يذكر أبا أمامة، عن أبيه»[1].

الطريق الآخر: التلميح إلىٰ الاختلاف والعلة والترجيح والقرائن، وهو ما يفهم من إيراده المتابعات والشواهد، وهذا هو الغالب علىٰ أحاديث الكتاب. وتفصيل ذلك علىٰ ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: التلميح إلىٰ الاختلاف والعلة.

ويعرف من سياقه المتابعات والشواهد، كما تم الإشارة إليه في عرض الاختلاف.

الوجه الثاني: التلميح إلىٰ الترجيح.

وذلك بتقديمه الوجه المسند الراجح إذا وافق الترجمة[2]، وقد يقدم أوجهًا مرجوحة لأسباب سبق بيانها.

الوجه الثالث: التلميح إلىٰ القرائن، سواء أكانت قرائن إعلال أم ترجيح، وبيانها كالتالي:

قرائن الإعلال:

تعليق الحديث علىٰ الراوي الذي وقعت منه المخالفة، وأمثلته:

١ - «رواه من حديث عبد الملك الذماري، عن هشام، عن محمد بن عمارة، عن عمرو بن ثابت، عن أبيه، عن أبي فاختة، وأسقط عليا»[3].

٢ - «رواه الوليد بن مسلم، عن يزيد، وقال: نبأنيه صدقة بن خالد، عن القاسم»[4].

قرائن الترجيح:

وأظهر قرينتين في الترجيح عند الحافظ أبي نعيم:

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٦/ ٣٢٠٤).

(٢) وهذا متحقق في أكثر من ثلثي الأحاديث التي درستها في رسالتي، ووجدته متحققا أيضا في رسائل بقية الباحثين في المشروع.

(٣) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٦/ ٢٩٨٩).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٣١٠١).

١ - **الترجيح بالكثرة**، ويعرف بالنص علىٰ الكثرة من خلال ألفاظ مخصوصة، مثل: الناس، جماعة، عامة، آخرين، وهو أيضا مفهوم من تعداد الرواة المشتركين في رواية الحديث علىٰ وجه مخصوص. وأمثلته نحو: «ورواه معمر، وسعد، والناس، عن الزهري، نحوه»[١]، ونحو: «رواه إسرائيل، وفطر في جماعة، عن أبي إسحاق، فقالوا: عن فروة، عن أبيه نوفل»[٢]. ونحو: «رواه عامة أصحاب محمد بن إسحاق مثله، وخالفهم محمد بن سلمة الحراني»[٣].

٢ - **الترجيح بالأحفظ**، نحو: «رواه خالد بن الحارث الهجيمي، وهو أحد الأثبات المتقنين»[٤].

وهما القرينتان اللتان تكررت عند الباحثين كلهم في المشروع، وفي كل رسالة قرائن أخرىٰ لم تذكر في غيرها.

***

المبحث الثالث

منهجه في بيان العلاقة بين إثبات الصحبة والأحاديث المعلة بالاختلاف

بعد النظر في منهج الحافظ أبي نعيم في الاستشهاد بالأحاديث المعلة؛ تبين أن علاقة الأحاديث المعلة بالتراجم علىٰ نوعين: مؤثرة، وغير مؤثرة في إثبات الصحبة، ونفيها عن الترجمة، وبيان ذلك في مطلبين:

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٣/ ٣١٩١).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٩٨٨).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٠١٨).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٦١).

*** المطلب الأول: الأحاديث المعلة بالاختلاف المؤثرة في الترجمة.**

أورد الحافظ أبو نعيم أحاديث معلة لبيان الخطأ في الترجمة، أي أن الترجمة لا تثبت، مما يترتب عليه نفي الصحبة، ولذلك ثلاث صور:

الأولىٰ: التصريح بالخطأ في الاسم. مثاله ما ذكره أبو نعيم بقوله: «أبو مسلم الأشعري، روىٰ عنه: عبد الرحمن بن غنم، ذكره المتأخر، وأخرج له هذا الحديث...: (سيكون قوم يستحلون الخمر باسم يسمونها بغير اسمها...)، هكذا قال: «عن أبي مسلم»، وقال غيره: «عن أبي مالك»، **وهذا وهم من بعض النقلة**؛ لأن عبد الله بن وهب، وعبد الله بن صالح روياه، عن معاوية بن صالح، عن حاتم بن حريز، عن مالك بن أبي مريم، عن عبد الرحمن بن غنم، عن أبي مالك الأشعري، وكذلك رواه عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، عن عطية بن قيس، عن عبدالرحمن بن غنم، عن أبي مالك، أو عن أبي عامر، عن النبي ﷺ»[1].

الثانية: بيان الصحيح من الوجه المعل عقب استدراكه علىٰ ابن منده. ومثاله ما ذكره أبو نعيم بقوله: «أبو عتّاب الأشجعي، روىٰ عنه: ابنه عتّاب في قراءة ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، رواه أبو مالك الأشجعي، عن عبد الرحيم بن نوفل، عن أبيه، عن عتّاب الأشجعي، عن أبيه، ذكره المتأخر، ولم يزد عليه، وصحيحه: ما رواه أبو إسحاق، عن فروة بن نوفل الأشجعي، عن أبيه، قال: قلت: يا رسول الله، علمني شيئا أقله إذ أويت إلىٰ فراشي، فقال: (اقرأ: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ فإنها براءة من الشرك)»[2].

الثالثة: الإشارة إلىٰ الوجه الراجح في الحديث المعل بقرينة الترجيح بالأكثر. ومثاله ما ذكره أبو نعيم بقوله: أبو هند الأنصاري... أنه أتىٰ النبي ﷺ بقدح لبن من البقيع، ليس بمخمر، قال:

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٦/ ٣٠١١).

(٢) المرجع السابق (٥/ ٢٩٧٨).

فقال لي رسول الله ﷺ: (ألا خمرته ولو أن تعرض عليه عوداً). وهذا الوجه لم أقف علىٰ تخريجه، ثم قال أبو نعيم: «كذا رواه حجاج، عن ابن جريج ورواه غير واحد، عن أبي الزبير، عن جابر، عن أبي حميد»[1]، ثم أورد بعض هذه الطرق في ترجمة أبي حميد، حيث ترجم له في موضعين للاختلاف في اسمه، الأول: عبدالرحمن بن سعد بن المنذر بن مالك بن خالد[2]، الثاني: منذر بن سعد بن المنذر أبو حميد الساعدي[3]، وبالنظر للكنيتين «أبي هند»، و«أبي حميد» يظهر أن منشأ الخطأ تصحيف لتقارب رسم الاسمين والله أعلم.

*** المطلب الثاني: الأحاديث المعلة غير المؤثرة في الترجمة.**

الغاية من إيراد الحافظ أبي نعيم للأحاديث هو الاستشهاد بها للتراجم التي أخرجها في كتابه، ومقاصد إيراد هذه الأحاديث متنوعة، ولها صور:

الأولىٰ: إثبات الاسم، أو الصحبة، للمترجَم له والعكس. ومثاله: «ذو مخمر: وقيل: ذو مخبر ابن أخي النجاشي الحبشي، خادم النبي ﷺ... عن ذي مخبر، قال: قال ﷺ: (كان هذا الأمر في حمير فنزعه الله منهم فصيره في قريش)»[4]. ونحو: «السائب بن أبي السائب المخزومي العائذي، شارك النبي ﷺ قبل البعثة، واسم أبي السائب: نميلة، وقيل: صيفي بن عائذ بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، له ولأبيه عبد الله صحبة، عن السائب، أنه قال له النبي ﷺ: (كنت شريكي في

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٦/ ٣٠٤٧) بتصرف.

(٢) المرجع السابق (٤/ ١٨١٣).

(٣) المرجع السابق (٦/ ٢٥١٦).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٠٣٦)، رقم الحديث (٢٦٢٨)، الأحاديث المعلة بالاختلاف، الحمدان (ص٧١٦).

الجاهلية، وكنت خير شريك، لا تداري، ولا تماري)»[1].

الثانية: ذكر الصحابي في متون الأحاديث التي تثبت بها الصحبة للمترجَم له، باعتبار لفظ النبي ﷺ: ويكون حديثه من باب المناقب والفضل، أو الإخبار عن الصحابي. كما في ترجمة: «معاذ بن عمرو بن الجموح الخزرجي، قاتل أبي جهل، عقبي بدري، شهد له النبي ﷺ فقال: (نعم الرجل معاذ بن عمرو)»[2]. أو باعتبار لفظ الصحابي، أي يكون القائل أحد الصحابة، ويسند حديثًا فيه ذكر الصحابي المترجَم له، كما في ترجمة: «علقمة بن علاثة العامري... سمعت ابن عمر، يقول: (بينما النبي ﷺ يتسحر، فلما فرغ من سحوره، جاء علقمة بن علاثة فدخل عليه، فدعا له النبي ﷺ)»[3].

الثالثة: إسناد المترجَم له الأحاديث، منها ما تثبت به الصحبة ومنها ما لا تثبت به، بحسب ما نص عليه الأئمة، ولها صور:

١ - أن يكون الصحابي المترجَم له أسند حديثًا هو سبب وروده: كما في ترجمة: «أبيّ بن عمارة الأنصاري، ذو القبلتين... عن ابن عمارة الأنصاري - وهو أبي - قال: وكان النبي ﷺ قد صلىٰ في بيته القبلتين جميعًا قال: قلت: يا رسول الله، أمسح علىٰ الخفين؟ قال: (نعم يومًا)..»[4].

---

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٢/ ١٣٦٩)، رقم الحديث (٣٤٧٥)، الأحاديث المعلة بالاختلاف، الفرهود (ص٨٧).

(٢) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٣/ ٢٤٤٣)، رقم الحديث (٧٩٧٠)، الأحاديث المعلة بالاختلاف، القاسم (ص٢٥٣).

(٣) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٢/ ٢١٧٨)، رقم الحديث (٥٤٥٩)، الأحاديث المعلة بالاختلاف، القاسم (ص٣٧٣).

(٤) معرفة الصحابة، أبو نعيم (١/ ٢١٩)، رقم الحديث (٧٦٠)، الأحاديث المعلة بالاختلاف،=

٢ - أن يكون الصحابي المترجَم له أسند حديثاً لموقف حضره عند النبي ﷺ: كما في ترجمة «عبد الله ابن السائب بن أبي السائب المخزومي العائذي القارئ... عن عبد الله بن السائب، قال: (صلىٰ بنا رسول الله ﷺ الفجر بمكة، فاستفتح سورة المؤمنين حتىٰ إذا جاء ذكر موسىٰ وهارون، أو ذكر عيسىٰ - شك محمد بن عباد - أخذت النبي ﷺ سعلة فركع، قال: وابن السائب حاضر)»[1].

٣ - أن يكون الصحابي المترجَم له أسند الحديث بصيغة تدل علىٰ السماع أو اللقاء، مثل: سمعت، رأيت، أتيت، وفدت أو قدمت علىٰ النبي ﷺ ونحوها، وشواهدها أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر.

الرابعة: أن يكون اسم الصحابي مبهماً في ترجمة، ومعيّناً في ترجمة أخرىٰ، وهذه صورة من صور علل الاختلاف، التي لا تظهر إلا بتخريج الحديث من كتاب معرفة الصحابة أولاً، ومن أمثلة ذلك:

١ - ترجمة ثعلبة بن زهدم الحنظلي، وفيها حديث: «عن الأسود بن هلال، عن ثعلبة بن زهدم الحنظلي، قال: (جاء ناس من بني ثعلبة بن يربوع إلىٰ النبي ﷺ)»[2].

٢ - ترجمة الأسود بن هلال، عن رجل من بني ثعلبة، وفيها حديث: «عن الأسود بن هلال، عن رجل، من بني ثعلبة، (أن ناساً، من بني ثعلبة بن يربوع، أتوا النبي ﷺ)»[3].

=الجعفري (ص٢٤٦).

(١) معرفة الصحابة، أبو نعيم (٢/ ١٦٧٤)، رقم الحديث (٤١٩٣)، الأحاديث المعلة بالاختلاف، العنزي (ص٢٢٢).

(٢) معرفة الصحابة، أبو نعيم (١/ ٤٨٨)، رقم الحديث (١٣٩١).

(٣) المرجع السابق (٦/ ٣١١٤)، رقم الحديث (٧١٨٣).

الخاتمة

أهم نتائج البحث:

١ – أثبت الحافظ أبو نعيم الصحبة بدلائل الألفاظ التي يوردها في تراجم الكتاب، سواء: بدلالتي المطابقة والتضمن، أو دلالة الالتزام.

٢ – سلك الحافظ أبو نعيم في تعليل الأحاديث طريقين: الأول: التصريح بالاختلاف، أو العلة، أو كليهما. والآخر: التلميح إلىٰ الاختلاف والعلة، وهو ما يفهم من إيراده المتابعات والشواهد.

٣ – الغاية من إيراد الحافظ أبي نعيم للأحاديث هو الاستشهاد بها للتراجم التي أخرجها في كتابه، ومقاصد إيراد هذه الأحاديث متنوعة، مثل: إثبات الاسم في الترجمة، أو إثبات الصحبة للتراجم أو نفيها، أو الاستدراك علىٰ ابن منده.

٤ – اتخذ الحافظ أبو نعيم من الأحاديث المعلة وسيلة لنفي الصحبة عن بعض التراجم، وذلك بالتصريح بخطأ الاسم ووهم الرواة فيه، أو بيان الصحيح من الوجه المعل عقب استدراكه علىٰ ابن منده، أو الإشارة إلىٰ الوجه الصحيح من الحديث المعل بقرينة الترجيح بالأكثر.

التوصيات:

أوصي بإفراد التراجم المعلة عند الحافظ أبي نعيم بدراسة مستقلة، مع بيان قرائن الإعلال، والترجيح التي استخدمها الحافظ أبو نعيم لنفي الصحبة أو إثباتها.

هذا ما وفق الله لبحثه وإعداده، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله، وهو ولي التوفيق.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

* **أولاً: الكتب:**

(١) تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضىٰ، (المتوفىٰ: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، (د. ط)، (د. م): دار الهداية، (د. ت).

(٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (المتوفىٰ: ٧٤٨هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٣) تقريب التهذيب، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط١، سوريا: دار الرشيد، ١٤٠٦ – ١٩٨٦م.

(٤) التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، العراقي: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين ابن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم (المتوفىٰ: ٨٠٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، المدينة المنورة: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

(٥) جمهرة اللغة، ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط١، بيروت- دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

(٦) سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط٣، د. م، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

(٧) شرح لغة المحدث، طارق بن عوض الله، ط١، الجيزة: مكتبة ابن تيمية ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٨) طبقات الشافعية الكبرىٰ، السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (المتوفىٰ: ٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.

(٩) غاية النهاية في طبقات القراء، الجزري: أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي، تحقيق: ج.برجستراسر، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

(١٠) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد (المتوفى: ٩٠٢هـ)، تحقيق: علي حسين علي، ط١، مصر: مكتبة السنة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

(١١) القاموس المحيط، الفيروزآبادى: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ.

(١٢) قواعد العلل وقرائن الترجيح، عادل الزرقي، الرياض: دار المحدث، ط١، ١٤٢٥هـ.

(١٣) لسان العرب، ابن منظور: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

(١٤) لسان الميزان، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند، ط٣، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦ - ١٩٨٦م.

(١٥) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي: أحمد بن محمد بن علي الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، (د.ط)، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت).

(١٦) معرفة الصحابة، ابن منده: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: أ.د.عامر حسن صبري، ط:١، الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(١٧) معرفة الصحابة، أبو نعيم: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، تحقيق: د.محمد راضي بن حاج عثمان، ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، الرياض: مكتبة الحرمين، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(١٨) معرفة الصحابة، أبو نعيم: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط٢، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(١٩) المقترب في بيان المضطرب، بازمول: حمد بن عمر بن سالم، ط١، جده: دار الخراز، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢٠) المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، المؤلف: تَقِيُّ الدِّيْنِ، أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيْمُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ الأَزْهَرِ بنِ أَحْمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ العِرَاقِيُّ، الصَّرِيْفِيْنِيُّ، الحَنْبَلِيُّ (المتوفى: ٦٤١هـ)، المحقق: خالد حيدر، (د.م): دار الفكر، ١٤١٤هـ.

(٢١) نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، (د.ط)، بيروت: دار إحياء التراث العرب، (د.ت).

*** ثانيا: الرسائل العلمية:**

(٢٢) الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، من أول الكتاب إلىٰ نهاية ترجمة الصحابي أسيد بن ظهير ﷺ، الجعفري: نعمات محمد، رسالة دكتوراة، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣١هـ.

(٢٣) الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، من ترجمة «أسيد بن أبي رافع» ﷺ، إلىٰ نهاية ترجمة «جرهد الأسلمي» ﷺ، القطامي: هيا ناصر، رسالة دكتوراة، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٤هـ.

(٢٤) الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، من ترجمة «جعيل الأشجعي ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «خزيمة بن ثابت ﷺ»، الطويان: خالد عبدالله، رسالة دكتوراة، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٣هـ.

(٢٥) الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، من ترجمة «خزيمة بن معمر ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «سلمة بن نعيم ﷺ»، الحمدان: منىٰ محمد، رسالة دكتوراة، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٥هـ.

(٢٦) الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، من ترجمة «سلمة بن أسلم الأشهلي ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «عبدالله بن زائدة ابن أم مكتوم ﷺ»، الفرهود: منيرة، رسالة دكتوراة، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٦هـ.

(٢٧) الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، من ترجمة «عبدالله بن زمل الجهني ﷺ»، إلىٰ نهاية ترجمة «العباس بن عبد المطلب ﷺ»، العنزي: إقبال علي، رسالة دكتوراة، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٥هـ.

(٢٨) الأحاديث المعلة بالاختلاف في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، من ترجمة «عتبة بن الندر السلمي ﷺ» إلىٰ نهاية ترجمة «نعيم بن مسعود بن عامر ﷺ»، القاسم: أبرار فهد، رسالة دكتوراة، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٧هـ.

(٢٩) منهج النقد عند الحافظ أبي نعيم الأصفهاني، مغراوي: محمود، رسالة دكتوراه، السعودية: كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرىٰ، ١٤١١-١٤١٢هـ.

❊ ❊ ❊

List of Sources and References

First: Books:

(1) Taj Al-Aroos Min Jawahir Al-Qamoos, Al-Zubaidi: Muhammad Ibn Muhammad Ibn Abdul Razaq Al-Husaini, Abul Fayd, AKA Al-Murtada, (died: 1205H), edited by: a group of editors, (n,d): Dar Al-Hidayah, (n,d).

(2) Tarikh Al-Islam wa Wafiyyat Al-Mashaheer wa Al-A'lam, Al-Dhahabi: Shams Ad-deen Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Uthman Ibn Qaymaz (died: 748H), Edited by: Umar Abdul As-Salam Al-Tadmuri, 1st ed. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407H-1987.

(3) Taqrib Al-Tahtheeb, Ibn Hajar: Abu Al-Fadl Ahmad Bin Ali Bin Muhammad Bin Ahmad Al-Asqalani (died: 852H), edited by: Muhammad Awamah, 1st ed., Syria: Dar Al-Rasheed, 1406H-1986.

(4) Al-Taqyeed wa Al-Eedah Sharh Muqaddimat Ibn Salah, Al-Iraqi: Abu Al-Fadl Zayn Ad-Din Abdul Raheem Bin Al-Hussain Ibn Abdul Rahman Bin Abi Bakr Bin Ibrahim (died: 608H), edited by: Abdul Rahman Muhammad Uthman, 1st ed., Al-Madinah Al-Munawwarah: Muhammad Abdul Muhsin Al-Katabi of Al-Maktabah As-Salafiyyah, 1389H-1969.

(5) Jamharat Al-Lughah, Ibn Duraid: Abu Bakar Muhammad Bin Al-Hasan, Edited by: Ramzi Munir Balabaki, 1st ed., Beirut, Dar Al-Ilm Lil Malayeen, 1987.

(6) Siyar A'lam An-Nubala', Ad-Dhahabi, Shams Ad-Din Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Bin Uthman Bin Qaymaz. Edited by: a group of editors under the supervision of Sheikh Shuaib Al-Arna'oot, 3rd ed, n,d, 1405H-1985.

(7) Sharh Lughat Al-Muhaddith, (Explaining the Language of the Muhaddith), Tariq Bin Awadullah, 1st ed., Jiza: Ibn Taymiyyah Bookstore, 1422H-2002.

(8) Tabaqat Ash-Shafi'iyyah Al-Kubra, As-Sabki, Taj Ed-Din Abdul Wahhab Bin Taqiuddin (died: 771H), edited by: Dr Mahmoud Muhammad At-Tanaji Dr Abdul Fattah Muhammad Al-Hilow, 2nd ed., Hajr for Printing, Publication, and Distribution, 1413H.

(9) Ghayat An-Nihayah fi Tabaqat Al-Qurra', Al-Jazri,: Abul Khayr Muhammad Bin Muhammad Bin Muhammad Bin Ali, edited by: J. Bridgsteraser, 1st ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2006.

(10) Fath Al-Mugheeth Bisharh Alfiyyat Al-Hadith Lil Iraqi, As-Sakhawi: Shams Ed-Din Abul Khair Muhammad Ibn Abdur Rahman Bin Muhammad Bin Abi Bakr Bin Uthman Bin Muhammad (died: 902H), edited by: Ali Hussain Ali, 1st ed., Egypt: As-Sunnah Bookstore, 1424H-2003.

(11) Al-Qamoos Al-Muheet, Al-Fairozabadi: Majd Ed-Din Abu Tahir Muhamad Ibn Yaaqub (died 817H), edited by: The Office of Cultural Achievement in the Risalah Foundation, 8th ed., Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1426H.

(12) Qawa'id Al-Ilal wa Qara'in At-Tarjeeh, Aadil Az-Zarqi, Riyadh, Dar Al-Muhdith, 1st ed., 1425H.

(13) Lisan Al-Arab, Ibn Manthoor: Muhammad Ibn Makram Bin Ala, Abul Fadhl, Jamal Ed-Din Al-Ansari Ar-Ruwaifa'a Al-Ifreeqi (died: 711H), 3rd ed., Beirut: Dar Sadir, 1414H.
(14) Lisan Al-Mizan, Ibn Hajar: Abul Fadhl Ahmad Ibn Ali Bin Muhammad Bin Ahmad Al-Asqalani (died: 852H), edited by: The Circle of Systematic Knowledge-India, 3rd ed., Beirut: Al-A'alami Publications, 1406H-1986.
(15) Al-Misbah Al-Munir fi Gharib Ash-Sharh Al-Kabir, Al-Feyoumi: Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ali Al-Hamawi, Abul Abbas (died: around 770H), (n,d), Beirut: The Scientific Bookstore, (n,d).
(16) Ma'rifat As-Sahabah, (Knowing the Companions), Ibn Madah: Abu Abdullah Muhammad Ibn Ishaq Bin Muhammad Bin Yahya Bin Mandah Al-Abdi (died: 395H), edited by: A.D. Aamir Hasan Sabri, 1st ed., United Arab Emirates: Publications for the U.A.E University, 1426H-2005.
(17) Ma'rifat As-Sahabah, (Knowing the Companions), Abu Naeem: Ahmad Ibn Abdullah Bin Ahmad Bin Ishaq Bin Musa Bin Mehran Al-Asbahani (died: 430H), edited by: Dr Muhammad Radhi Bin Haj Uthman, 1st ed, Al-Madinah Al-Munawwarah: Ad-Dar Bookstore, Riyadh: Al-Haramain Bookstore, 1408H-1988.
(18) Ma'rifat As-Sahabah, (Knowing the Companions), Abu Naeem: Ahmad Ibn Abdullah Bin Ahmad Bin Ishaq Bin Musa Bin Mehran Al-Asbahani (died: 430H), edited by: Aadil Bin Yusuf Al-Azzazi, 2nd ed., Riyadh: Dar Al-Watan Publications, 1432H-2011.
(19) Al-Muqtarib fi Bayan Al-Mudhtarib, Bazamool: Hamad Bin Umar Bin Salim, 1st ed., Jeddah: Dar Al-Kharraz, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1422H-2001.
(20) Al-Muntakhab Min Kitab As-Siyaq li Tareekh Neesaboor, Author: Taqyyiddin, Abu Ishaq Ibrahim Bin Muhammad Ibn Al-Azhar Bin Ahmad Bin Muhammad Al-Iraqi, As-Sareefinie, Al-Hanbali (died: 641H), edited by: Khalid Hayder, (n,d): Dar Al-Fikr, 1414H.
(21) Nukhbat Al-Fikr fi Mustalah Ahl Al-Athar, Ibn Hajar: Abul Fadl Ahmad Ibn Ali Bin Muhammad Bin Ahmad Al-Asqalani (died: 852H), (n,d), Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, (n,d).

Second: Scientific Letters:

(22) Al-Ahadith Al-Mu'illah Bil-Ikhtilaf fi Kitab Marifat As-Sahabah li Abi Naeem Al-Asbahani, From the beginning of the book to the end of the biography of the companion Usaid Ibn Thuhair -may Allah be pleased with him-, Al-Jaafari: Nimaat Muhammad, a Ph.D thesis, Saudi: College of Education, King Saud University, 1431H.
(23) Al-Ahadith Al-Mu'illah Bil-Ikhtilaf fi Kitab Marifat As-Sahabah li Abi Naeem Al-Asbahani, From the biography of "Usaid Ibn Abi Rafi" to the biography of "Jurhud Al-Aslami" -may Allah be pleased with them-, Al-Qatami: Haya Nasir, a Ph.D thesis, Saudi: College of Education, King Saud University, 1434H.

(24) Al-Ahadith Al-Mu'illah Bil-Ikhtilaf fi Kitab Marifat As-Sahabah li Abi Naeem Al-Asbahani, From the biography of "Juail Al-Ashja'ie" to the biography of "Khzaimah Ibn Thabit" -may Allah be pleased with them-, At-Tuwayyan: Khalid Abdullah, a Ph.D thesis, Saudi: College of Education, King Saud University, 1433H.

(25) Al-Ahadith Al-Mu'illah Bil-Ikhtilaf fi Kitab Marifat As-Sahabah li Abi Naeem Al-Asbahani, From the biography of "Khuzaimah Bin Muammar" to the biography of "Salamah Bin Naeem" -may Allah be pleased with them-, Al-Hamdan: Muna Muhammad, a Ph.D thesis, Saudi: College of Education, King Saud University, 1435H.

(26) Al-Ahadith Al-Mu'illah Bil-Ikhtilaf fi Kitab Marifat As-Sahabah li Abi Naeem Al-Asbahani, From the biography of "Salamah Ibn Aslam Al-Ash'hali" to the biography of "Abdullah Bin Zaa'idah Ibn Ummi Maktoum" -may Allah be pleased with them-, Al-Farhoud: Munirah, a Ph.D thesis, Saudi: College of Education, King Saud University, 1436H.

(27) Al-Ahadith Al-Mu'illah Bil-Ikhtilaf fi Kitab Marifat As-Sahabah li Abi Naeem Al-Asbahani, From the biography of "Abdullah Ibn Zamal Al-Juhani" to the biography of "Al-Abbas Ibn Abdul Muttalib" -may Allah be pleased with them-, Al-Inazi: Iqbal Ali, a Ph.D thesis, Saudi: College of Education, King Saud University, 1435H.

(28) Al-Ahadith Al-Mu'illah Bil-Ikhtilaf fi Kitab Marifat As-Sahabah li Abi Naeem Al-Asbahani, From the biography of "Utbah Ibn An-Nadr As-Sulami" to the biography of "Naeem Ibn Masoud Ibn Aamir" -may Allah be pleased with them-, Al-Qasim: Abrar Fahad, a Ph.D thesis, Saudi: College of Education, King Saud University, 1437H.

(29) Manhaj An-Naqd Indal-Hafith Abi Naeem Al-Asfahani, Maghrawi: Mahmoud, a Ph.D thesis, Saudi: College of Dawah and Usool Ed-Din, Umm Al-Qura University, 1411-1412H.

❋ ❋ ❋

اشتراط انعكاس العلة عند الأصوليين

د. محمد بن سعيد بن عواض آل مانعة[1]

المستخلص: وقف الأصوليون من (اشتراط انعكاس العلة) لصحتها مواقف متعددة، وهي مسألة شديدة الغموض لغموض بعض أسباب الخلاف فيها، وللتداخل بينها وبين المسائل الأصولية التالية: (قياس العكس، والتعليل بالعلة العدمية على الحكم العدمي، ومفهوم المخالفة في العلة).

وقد أنتج هذا الخلاف أثراً في المباحث الأصولية التالية: (مسلك الدوران، سؤال عدم التأثير وعدم العكس، والترجيح بين العلل). ويوصي الباحث بأن يقوم الباحثون بتحرير قضايا أصول الفقه التي وقع فيها اضطراب خاصة المتعلقة بالقياس، وبزيادة الأبحاث المعنية بالتطبيق الأصولي وبيان العلاقة بين قضاياه وبيان الفرق بينها.

الكلمات المفتاحية: الانعكاس، العكس ، العلة، الاشتراط، الأصوليون.

***

(١) أستاذ أصول الفقه المساعد، كلية العلوم والآداب بالمخواة، جامعة الباحة.

البريد الإلكتروني: malmanah@bu.edu.sa

The Requirement of Reflection of Legal Reasoning by The Usoolis

Dr. Muhammad Bin Saeed Aal-Maniah

Abstract: The usoolis have various opinions when it comes to the correctness of the requirement of reflection of legal reasoning. It is an extremely ambiguous matter due to the ambiguity of some of the reasons of disagreement, and also because of the overlap between it and the following other usooli principles: qiyas al-aks, using a non-existent legal reasoning on a non-existing ruling, and infraction.

The disagreement has left an effect on the following usooli principles: maslak al-dawaran, the question of no effect and no opposite, balancing between legal reasonings.

The researcher recommends that the researchers write on other usool topics that have been disagreed on especially those relating to qiyas, and she also recommends an increase in the number of researches relating to usooli application and the relationship and differences between their issues.

Key words: reflection - opposite - legal reasoning - requirement - usoolis.

❊ ❊ ❊

المقدمة

الحمد لله الوهاب، والصلاة والسلام علىٰ النبي محمد وعلىٰ الآل والأصحاب، وبعد:

فإن مسألة انعكاس العلة من المسائل الغامضة التي لم يتوسع غالب الأصوليين في الحديث عنها، وقد كشف بعض الأصوليين عن اضطراب في اشتراطه لصحة العِلِيَّة، ولعل غموضها قادم من غموض بعض أسباب الخلاف فيها، ومن تداخلها ببعض المباحث الأصولية، وقد حاول الباحث تجلية هذه المسألة، وتوضيحها، لعلاقتها بالعلة التي هي الجامع بين الفرع والأصل في الحكم.

والباحث حين يتحدث عن مسألة اشتراط انعكاس العلة لن يقف عند الخلاف في اشتراطها، بل سيتجاوزه إلىٰ الكلام عن أثر ذلك الخلاف في المباحث الأصولية، وعلاقة الانعكاس بالمباحث الأصولية المقاربة والمشابهة.

وقد بذل الباحث الجهد في استجلاء غموض هذه المسألة، وبيان نسب التقارب والتباعد بينها وبين غيرها؛ في جهد لا يخلو من ضعف بشري، مستجلباً العون من الله تعالىٰ والتوفيق.

أسباب اختيار موضوع البحث:

وقد دعا الباحثَ للكتابة في مسألة (اشتراط انعكاس العلة) الأسبابُ التالية:

١ - أن مسألة اشتراط انعكاس العلة لم تعط حقها في الدراسة والتحقيق والتحرير، مما حدا بالباحث منحها شيئاً من العناية والاهتمام.

٢ - غموض هذه المسألة، واضطراب الآراء فيها، وتداخل مسائلها؛ استدعىٰ رغبة عند الباحث للإسهام في تجليتها، وتوضيحها.

٣ - العلة التي هي ركن القياس الأهم يستوجب المسارعة للبحث في المسائل المتصلة بها دراسة تجمع بين الدراسة والتطبيق.

أهمية البحث:

تبرز أهمية موضوع (اشتراط انعكاس العلة) في أمور من أهمها:

١ – العلاقة بين الانعكاس والعلة، التي هي ركن القياس الأبرز.

٢ – الحاجة لمعرفة وجه الحقيقة في اشتراطه صحتها.

٣ – الحاجة إلىٰ استيضاح موقف الأصوليين من هذه المسألة، واستيضاح حججهم وأدلتهم.

٤ – أن لهذه المسألة أثراً في صحة العلة – التي هي مدار الحكم – علىٰ كثير من الأحكام الفقهية.

أهداف البحث:

يتوقع الباحث أن يحقق البحث الأهداف التالية:

١ – معرفة المقصود بانعكاس العلة عند الأصوليين، والكشف عن الاختلاف في تعريفها عندهم، ورفع الإشكال المنتج لهذا الخلاف.

٢ – بيان الرابط الأصولي بين (انعكاس العلة) وبين تقويتها، والترجيح بها.

٣ – معرفة خلاف الأصوليين في اشتراطه وأسباب اختلافهم، وحججهم علىٰ أقوالهم.

٤ – حل الإشكال – من وجهة نظر الباحث – في فهم المراد بانعكاس العلة، والكشف عن الاضطراب في المسألة.

٥ – معرفة العلاقة بين انعكاس العلة وبين ما يقاربه من مباحث أصولية، الأمر الذي يزيل كثيرا من الإشكالات في فهم المسألة.

مشكلة البحث:

تُعد مسألة (اشتراط انعكاس العلة عند الأصوليين) من القضايا الغامضة التي تحتاج توضيحاً وتجلية، ويُعد الحديث عنها إسهاماً فاعلاً في كشف ذلك الغموض؛ لارتباط الانعكاس بالعلة التي هي مدار الأحكام في كثير من الفروع الفقهية.

إضافة إلىٰ أن (انعكاس العلة) يلتقي مع عدد من المباحث الأصولية المشابهة، كـ(العكس) الذي هو مسلك من مسالك العلة، و(قياس العكس) الذي عقد له الأصوليون مبحثاً مستقلاً؛ وغير ذلك من المباحث الأصولية؛ الأمر الذي يجعل تحريرها وقفاً علىٰ المقارنة، وبيان العلاقة بينها، والأثر لها.

منهج البحث:

سوف يسير الباحث علىٰ المنهج التحليلي التفصيلي في بحثه، ويقدم صوراً تطبيقية لتجلية المسألة وتوضيحها.

حدود البحث:

لن يتجاوز الباحث في هذا البحث مسألة اشتراط انعكاس العلة، وعلاقة انعكاس العلة بالمباحث الأصولية المقاربة، وخلاف الأصوليين حول اشتراطه لصحتها، ومدىٰ أثره في قوتها وضعفها، وتأثيره في المباحث الأُصولية والمسائل الفقهية.

إجراءات البحث:

وسيتبع الباحث الإجراءات التالية:

١ - ذكر اسم السورة ورقم الآية بعد الآية الكريمة مباشرة في متن البحث؛ وذلك بوضعها بين معقوفتين.

٢ - عزو الأحاديث إلىٰ مواضعها من كتب الحديث المعتمدة، بذكر الكتاب والباب والجزء والصفحة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفىٰ بذلك الباحث.

٣ - الإعراض عن ترجمة الأعلام المذكورين في ثنايا البحث حفاظاً علىٰ المساحة المتاحة في صفحات البحث.

٤ - عرض أقوال الأصوليين حول اشتراط انعكاس العلة، وأدلة كل قول، ومناقشة الأقوال، وذكر القول الراجح من وجهة نظر الباحث.

٥ – الاكتفاء بذكر اسم المصدر أو المرجع، ولقب أو اسم الشهرة للمؤلف، ورقم الجزء – إن وجد –، ورقم الصفحة، وإحالة القارئ لمعرفة التفصيلات حوله في ثَبَتِ المصادر والمراجع.

٦ – وضع قائمة بأهم المصادر والمراجع.

تساؤلات البحث:

١ – ما سبب الخلاف في اشتراط انعكاس العلة؟

٢ – هل يدل الانعكاس على صحة العلة؟

٣ – هل هناك فرق بين الدليل وبين العلة من حيث اشتراط انعكاس العلة؟

٤ – من أين أتى الاضطراب في مسألة انعكاس العلة؟

٥ – ما أثر هذا الخلاف في الخلاف الأصولي؟

الدراسات السابقة:

لم تُفرد مسألة اشتراط انعكاس العلة ببحث مستقل – حسب علم الباحث –، وإنما تناولها الباحثون في باب القياس والعلل تناولاً ضمنيًا، ولكنها لم تأخذ حقها في البحث، وقد رأى الباحث أن يقدم هذه المسألة في تفصيل وتمثيل؛ لتنال ما تستحق من بحث وتوضيح.

خطة البحث:

تحتوي على مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة.

- **المقدمة:** تحتوي على أهمية البحث، وأهدافه، وحدوده، وتساؤلاته، ومنهج البحث، والدراسات السابقة حوله.
- **المبحث الأول: تعريف مفردات العنوان (الانعكاس والعلة)، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: تعريف الانعكاس.
  - المطلب الثاني: تعريف العلة.

- **المبحث الثاني: سبب الاختلاف والاضطراب في مسألة اشتراط انعكاس العلة، مع التمثيل علىٰ الانعكاس، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: سبب الاختلاف في اشتراط انعكاس العلة.
  - المطلب الثاني: سبب الاضطراب في مسألة اشتراط انعكاس العلة.
  - المطلب الثالث: أمثلة علىٰ انعكاس العلة وعدمه في العلة.
- **المبحث الثالث: اختلاف الأصوليين في اشتراط انعكاس العلة، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: أقوال الأصوليين في اشتراط انعكاس العلة.
  - المطلب الثاني: أدلة الأقوال ومناقشاتها.
  - المطلب الثالث: بيان الراجح في المسألة.
- **المبحث الرابع: علاقة انعكاس العلة بالمباحث الأصولية المقاربة، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: علاقة انعكاس العلة بـ(قياس العكس).
  - المطلب الثاني: علاقة انعكاس العلة بـ(بالتعليل بالعلة العدمية).
  - المطلب الثالث: علاقة انعكاس العلة بـ(مفهوم المخالفة).
- **المبحث الخامس: أثر الاختلاف في اشتراط انعكاس العلة في الخلاف الأصولي، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: أثر الاختلاف في اشتراط انعكاس العلة في (مسلك الدوران).
  - المطلب الثاني: أثر الاختلاف في اشتراط انعكاس العلة في (سؤال عدم التأثير وسؤال عدم العكس).
  - المطلب الثالث: أثر الاختلاف في اشتراط انعكاس العلة في (الترجيح بين العلل).
- **الخاتمة.**
- **ثَبَتٌ بأهم المصادر والمراجع.**

المبحث الأول

التعريف بمفردات العنوان (الانعكاس والعلة)

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول: تعريف الانعكاس.**

الانعكاس لغة: مأخوذ من الفعل (عَكَسَ)، يقول ابن سيده: «عكَسَ الشيءَ يعكسِه عكسًا فانْعكس؛ رَد آخره على أوله»(١)، وقال في مختار الصحاح: «العَكْسُ: رَدُّك الشيء إلى أوَّله»(٢).

والانعكاس: من الانفعال؛ وهو من مصادر أفعال المطاوعة(٣)، فهو انفعال من الفعل (انعَكَسَ)، ولذلك ناسب اختيار الباحث له في عنوان بحثه، إذ أن (الانعكاس) مصدرٌ من الفعل (انعكس) الذي هو نتيجة العكس، وهو الأثر الذي يظهر لصحة العلة أو قوتها.

انعكاس العلة اصطلاحًا: يعرف الأصوليون العكس عند كلامهم عن شروط العلة بأنه:

---

(١) المحكم المحيط الأعظم، ابن سيده (١/ ٢٥٧)، وينظر كذلك: لسان العرب، ابن منظور (١/ ٢٤٢).

(٢) (ص١٨٨).

(٣) والمطاوعة في اصطلاح النحاة: «التأثر وقبول اثر الفعل، سواء كان التأثر متعديا نحو (علمته الفقه فتعلمه) أي: قبل التعليم، والتعليم تأثير، والتعلم تأثر، وقبول لذلك الأثر، وهو متعد كما ترىٰ أو كان لازما، نحو: كسرته فانكسر، أي تأثر بالكسر...»، ينظر: شرح الشافية، الاستراباذي (١/ ١٠٣)، والمطاوعة علىٰ وزن انفعل قليل في لغة العرب، ولكنه واقع فيها، وقد حكىٰ سيبويه هذه الندرة، ينظر: الكتاب (٢/ ٢٣٨).

وهنا في مسألتنا تقول: عكستُه فانعكس، فالانعكاس أثر الفعل (عكسته فانعكس).

«انتفاء الحكم لانتفاء العلة»[1]، أو «انتفاء الحكم عند انتفاء العلة»[2]، أو «عدم الحكم لعدم العلة»[3].

ويعرفون الانعكاس بأنه: «انتفاء الحكم بانتفاء العلة»، [4] أو: «كلما عدم الوصف عدم الحكم»[5].

والتعاريف كلها من حيث المعنىٰ لا تختلف؛ غير أن الزركشي اعترض بأن اللغة تأبىٰ أن يأتي الفعل المطاوع لفعل لازم، يقول ﷺ عند شرحه عبارة المصنف: «نص ابن الحاجب والحريري وغيرهما علىٰ أنه لا يجوز أن يأتي بالفعل مطاوعاً لفعل لازم، وقولهم: انعدم الشيء، وانفسد، وانضاف، لحن، فلو قال المصنف: وينتفي عند انتفائها لاستقام»[6].

وكلام الزركشي ﷺ يكشف عن قاعدة صحيحة، فالفعل المطاوع لا يكون إلا من الفعل المتعدي.

ولكن لا يظهر الإشكال هنا، فإن (الانتفاء والانعدام) مصدران تقول نفيته فانتفىٰ انتفاءً، وعدمته فانعدم انعداماً، ففعلهما: (نفىٰ، وعدم)، وهما فعلان متعديان.

وقد يكون التعريف بـ«ينتفي عند انتفائِها، أو ينعدمُ عند انعدامِها»، أو «عدم الحكم لعدم

---

(١) مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر، الأصفهاني (٣/ ٥٢)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٣)، كشف الأسرار، البخاري (٤/ ٥٩)، الردود والنقود، البابرتي (٢/ ٤٩٣).

(٢) كشف الأسرار، البخاري (٤/ ٤٥).

(٣) المنهاج في ترتيب الحجاج، الباجي (ص٣٩)، الحدود في الأصول، ابن فورك (ص١٥٥)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٦٧).

(٤) تسهيل الوصول إلىٰ علم الأصول، المحلاوي (ص٢٠١).

(٥) شرح العضد علىٰ ابن الحاجب (ص٣٠٥).

(٦) تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٣١٣).

العلة»، عند بعضهم تجنبا للحن، كما فُهم من كلام الزركشي[1]، وقد يكون لأمر آخر.

والذي يظهر للباحث: أن التعبير بـ(عند) أدق وأسلم من التعبير بـ(الباء، واللام)، - بعيداً عن اعتبار اللحن - وذلك عند التعريف للعكس في الدوران؛ لئلا يوهم المناسبة، فالذين لا يشترطون إضافة المناسبة مع الدوران يأتون بـ: (الباء)، والذين لا يشترطونه يأتون بكلمة: (عند)؛ ولكنهم عند تعريفهم للعكس بوصفه شرطًا من شروط العلة، يعبرون بـ: (اللام) لأنهم يلتفتون للمناسبة عند الكلام فيه، وأما من يعبر بـ: (الباء)، فإنه يقصد: المصاحبة.

والتعريف الذي يرتضيه الباحث لـ(انعكاس العلة) هو: (عدم الحكم عند عدم العلة)؛ تجنبا لإيهام المناسبة.

ومن خلال تدقيق النظر من الباحث: ظهر له أن الأصوليين لا يفرقون بين العكس والانعكاس من حيث التعريف، ولا من حيث النتيجة، وحيث جاء (العكس) عندهم: فـ(الانعكاس) نتيجة له، وحيث جاء (الانعكاس): فـ(العكس) سبب له.

مع أن بعض الأصوليين يعبرون أحيانًا بـ(الانعكاس) عند كلامهم عن شروط العلة، ويقصرون التعبير بـ(العكس) عند كلامهم في مسالك العلة، ويطلقون علىٰ العلة التي جرىٰ فيها (الانعكاس) مصطلح: (العلة المنعكسة)، أو يقولون: (الوصف المنعكس)، كما يصطلح بعضهم عليه في باب مسالك العلة بـ: (الدوران العكسي)، أو (الدوران العدمي).

وقد ذكر الدكتور عبد الحكيم السعدي في كتابه (مباحث العلة في القياس عند الأصوليين): أن الحنفية يفرقون بين العكس والانعكاس؛ إذ قال: «وبعضهم فرق بينهما، ومنهم الحنفية، فقد ذكروا أن الانعكاس يراد به ما ذكرناه من انتفاء الحكم بانتفاء علته، أما العكس فيراد به عندهم

(١) شرح الشافية، الأستراباذي (١/ ١٠٨)، النحو الوافي، عباس حسن (٢/ ١٦٢)، وينظر: تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٣١٣).

تعليل حُكْمين بعلة واحدة...»[1].

والحق الذي يظهر للباحث: أن (تعليل الحُكْمين بعلة واحدة) ليس من العكس المقصود في باب العلة في شيء، وبرجوعي لكتب الحنفية، وجدتُ أنهم أوردوا في رأس مسألة (تعليل الحُكْمين بعلة واحدة) عبارة: «وأما العكس»، يقول في فواتح الرحموت: «وأما العكس وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنىٰ الإمارة...»[2]، فقوله: «وأما العكس» أوهم أنه يريد التمثيل علىٰ مصطلح (العكس).

والحقيقة: أن الحنفية أوردوا مسألة (تعليل الحكمين بعلة واحدة) بعد مسألة (تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة)؛ فلما فرغوا من كلامهم عن تعدد العلل مع اتحاد الحكم، تكلموا عن عكسها، وهي مسألة: (تعدد الأحكام مع اتحاد العلة)[3]، وكثيراً ما يذكر الأصوليون - وخاصة الحنفية منهم - المسألة من المسائل، ثم يوردون المسألة التي عكسها قائلين: «وعكسُها، أو بالعكس، أو العكس...»؛ فليس كل ورود لها يَجعَلُه من قَبِيْل (انعكاس العلة)، أو (العكس في العلة)، فهم يستعملون هذا المصطلح، ويقصدون من ذلك: المقابلة بين المسائل.

وأما الآمدي: فقد أتىٰ بتقسيم للعكس عند كلامه عن مسألة (اشتراط انعكاس العلة)؛

---

(١) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، عبد الحكيم السعدي (ص٢١٠).

(٢) (٢/ ٣٣٣).

(٣) من أمثلة ذلك: (جعل غروب الشمس علة لجواز إفطار الصائم ووجوب صلاة المغرب، وكجعل السرقة علة للزجر وللجبر)، ولم ينفرد الأحناف بذكر هذه المسألة، فقد وردت لديهم ولدىٰ المتكلمين، والخلاف في جواز اتحاد العلة مع تعدد الأحكام متأثر بخلافهم في جعل العلة إمارة أو باعثا، فإذا كانت بمعنىٰ الإمارة فقد حكىٰ بعضهم الاتفاق علىٰ جوازه، وإذا كانت باعثا فهي موطن خلاف، ينظر: بيان المختصر، الأصفهاني (٣/ ٥٧)، رفع الحاجب، ابن السبكي (٣/ ٢٥٤-٢٥٥)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٣٣)، تسهيل الوصول، المحلاوي (ص٢٠٢).

فقال: «وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، فقد يُطلق العكس باعتبارين:

الأول منهما: مثل قول الحنفي: لما لم يجب القتل بصغير المثقل، لم يجب بكبيره، بدليل عكسه في المحدد، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح، وجب بصغيره، وهو باطل، فإنه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح، وإن تخصص وجوبه في المثقل بالكبير منه.

وأما الثاني: فهو (انتفاء الحكم عند انتفاء العلة)، و(العكس) بهذا الاعتبار، هو: المقصود بالخلاف هاهنا»[1].

وهذا الذي ذكره الآمدي في حقيقته تفريق بين: (قياس العكس)، وبين: (الانعكاس في العلة)؛ يتضح ذلك: من المثال الذي مَثَّلَ به، وهو من الأمثلة التي ضربها الأصوليون في كتبهم علىٰ مذهب الحنفية [2]، وقد سلَّم بهذا التفريق عدد من الأصوليين المعاصرين، ولم يدققوا في مقصود الإمام الآمدي من وراء ذلك، ولا في صورةِ المثال[3].

وهذا المثال الذي أورده الآمدي، هو محل نقد عنده، وهو ما يتضح من عبارته: «وهو باطل».

وسوف يُؤخَر الكلام عن العلاقة بين (قياس العكس)، وبين (الانعكاس للعلة) في

(١) الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٤).

(٢) تعد مسألة عدم القصاص من القاتل بالمثقل مما انفرد به المذهب الحنفي، ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٨/ ٧٠، ٧٢)، تحفة الفقهاء، السمرقندي (٣/ ١٠٣)، المبسوط، السرخسي (٢٦/ ١٢٢)، ولم أجد هذا المثال في كتب الأصول الحنفية، وقد أورده المتكلمون في مصنفاتهم بناء علىٰ أصل مذهب الحنفية، ينظر: المستصفىٰ، الغزالي (٣/ ٣٧٠)، الإحكام، الآمدي (٢/ ٢١٩)، التمهيد، أبو الخطاب (٤/ ١١٧-١١٨)، المسودة، آل تيمية (٢/ ٧٩٣).

(٣) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، عبد الحكيم السعدي (ص٢١٢)، قياس العكس حقيقته وحكمه، الشثرىٰ (ص٤٤١).

(المبحث الرابع) - إن شاء الله تعالىٰ -.

ولتحرير عنوان البحث: فإن الباحث يذكر سبب اختياره للفظ (الانعكاس) دون غيره من الألفاظ المقاربة، ذلك: أن أكثر الأصوليين لا يستعملون مصطلح (الانعكاس) إلا عند حديثهم في مباحث شروط العلة، بينما يعبرون بمصطلح (العكس) في هذا الباب، وفي غيره من المباحث المشابهة.

وإذا عُرف ذلك: فإنه من اللازم ذكره: أن (الانعكاس، والعكس في العلة) ليس انتفاء العلة المجرد دون أن يُحْدِث أثراً في الحكم؛ فكما أن (الطَّرد) هو: (ثبوت الحكم بثبوت العلة)، وليس مجرد وجودها، فكذلك (العكس)، هو: (انتفاء الحكم بانتفاء العلة)، وليس مجرد انعدامها.

*** المطلب الثاني: تعريف العلة.**

العلة لغة: المرض؛ قال ابن منظور: «وقد اعتل العليل علة صعبة، والعلة المرض، عل يعلُّ واعتل، أي: مرض فهو عليل....»، وقال بعد ذلك: «وقد اعتل الرجل، وهذه علة لهذه، أي: سبب»[1].

وقال في القاموس المحيط: «العَلُّ، والعَلَلُ، مُحركة، الشَّربة الثانية، أو الشُّرْبُ بعد الشُّرْبِ تباعاً»، ثم قال: «والعِلَّة بالكسر، المرض عل يعلُّ، وأعله الله - تعالىٰ - فهو مُعَل وعَليل، ولا نقول: معلول، والمتكلمون يقولونها»[2].

وقال في المصباح المنير: «والعِلة المرض الشاغل، والجمع علل، وأعلَّه الله، فهو معلول، وهو من النوادر التي جاءت علىٰ غير قياس، وليس كذلك، فإنه من تداخل اللغتين، والأصل

(١) لسان العرب، ابن منظور (٩/ ٣٦٧) مادة (علل).

(٢) (ص٩٣٢) علل.

أعلَّه الله، فَعُلَّ، فهو معلول»[1]

وفي كلام صاحب المصباح عن لفظ (معلول) جوابٌ علىٰ كلام الفيروز آبادي السابق.

قال الزركشي: «والعلة في اللغة، قيل: هي اسم لما تغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذٌ من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المرض»، ثم قال: «وقيل لأنها ناقلة من الأصل إلىٰ الفرع»[2]، وقال أيضاً: «وقيل: إنها مأخوذة من العَلَل بعد النَّهَل، وهي مُعاودة الماء للشُّرْب مرةً بعد مرةٍ؛ ولأن الحكم يتكرر بتكرر وجودها»[3].

وهذا الذي قدمه الزركشي، هو تطبيق للمعنىٰ اللغوي علىٰ المعنىٰ الاصطلاحي.

العلة اصطلاحاً:

لم يتفق الأصوليون علىٰ حد واحد للعلة؛ فقد عرفها بعضهم بأنها: «المُعرِّف للحكم»، وهو تعريف بعض الفقهاء، واختاره الرازي والبيضاوي وغيرهما[4].

وقد نُقِد هذا التعريف: «بأن المستنبطة لا تُعْرَف إلا من الحكم؛ لأن معرفة كونها علة متوقف علىٰ معرفة الحكم؛ ولو عُرف بها الحكم لتوقف عِلْمُ العالِم بالحكم عليها؛ وهو باطل لأنه دور»[5].

---

(١) (ص٤٢٦) علَّ.

(٢) البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٥٧).

(٣) المرجع السابق (٥/ ١١١).

(٤) المنهاج بشرحه الإبهاج، البيضاوي (٣/ ٣٩)، المحصول، الرازي (٣/ ١٣٥)، جمع الجوامع، السبكي (٤/ ٤٧)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١١٢)، كشف الأسرار، البخاري (٣/ ٣٤)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٤٨٤)، شرح نور الأنوار، للاجيون (٢/ ٢٤٨).

(٥) الإبهاج، السبكي (٣/ ٤٠)، (٤/ ٥٧)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ٥٧)، شرح البدخشي (٣/ ٥٢)، كشف الأسرار، البخاري (٣/ ٣٤٥).

ومنهم من عرَّفها بأنها: «الموجب للحكم»، وهو قول الغزالي وسليم الرازي وغيرهما[1].

ومنهم من عرفها بأنها: «المُوجِبة لحكمها بذاتها لا بجعل الله»؛ وهذا: تعريف المعتزلة؛ وهو مبنيٌ على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليَيْن، ويعبرون عنها أحيانًا بـ: المؤثر بذاته[2].

ومنهم من عرفها بأنها: «الباعث على التشريع، بمعنى: أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة تكون مقصودةً من الشارع لشرع الحكم»[3].

وقد أُعْتِرض على هذا التعريف: بأن الله ﷻ لا يبعثه شيء على فعل شيء؛ لأن ذلك يلزم منه أن يفعل الله ذلك الفعل لغَرَض؛ فلابد أن يكون ذلك الغَرَضُ بالنسبة إليه أولى من حصوله؛ إذ لو لم يكن أولى لم يكن ذلك غَرَضًا[4].

ولكن القائلين به يجيبون على هذا الاعتراض: بأن تعليل الأحكام بمصالح العباد تفضُّل منه سبحانه، فالمصلحة راجعة إلى العباد[5].

---

(١) شفاء الغليل، الغزالي (ص٢٠)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١١٢)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٢٥٩).

(٢) المعتمد، البصري (٢/ ٢٠٠)، جمع الجوامع، السبكي (٤/ ٤٨)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ٥٥)، المحصول، الرازي (٥/ ١٣٥)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١١٣)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٣٩).

(٣) المحصول، الرازي (٥/ ١٣١)، جمع الجوامع، السبكي (٤/ ٤٨)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١١٣)، كشف الأسرار، البخاري (٣/ ٣٤٤)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ٥٦)، زوائد الأصول، الإسنوي (ص٣٨١)، رفع الحاجب، ابن السبكي (٤/ ١٧٤).

(٤) المحصول، الرازي (٥/ ١٣٢)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٢٥٧)، الإبهاج، السبكي (٣/ ٤٠)، الآيات البينات، العبادي (٤/ ٤٩).

(٥) فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٢٦١).

وعَلَّل بعضهم: بأن المقصود بالباعث: ما بعث المكلف على الامتثال؛ فحِفْظُ النفوس يبعث المكلَّفَ على فعل القصاص الذي حكم به الله - تعالى - لباعث بعَثَهَ فيه[1].

ويفرق بعضهم بين العلة الشرعية والعلة العقلية: بأن يجعل الشرعية معرفاً وعلامة على الحكم، ويجعل العقلية موجباً للحكم[2].

والذين اختاروا التعبير بالإيجاب قصدوا: أن الشارع جعلها موجبة لذاتها[3]؛ ولذلك عرفها بعضهم بقوله: «ما أوجب حكماً لمن وجدت به»[4]، وهذا بخلاف الإيجاب الذي يقصده المعتزلة عند تعريفهم العلة؛ فالمعتزلة يعرفونها بأنها: موجب بذاتها، ومؤثر بذاتها[5].

على أنه من المهم ذكره: أن عدداً من الأصوليين يرون أن تسمية العلة الشرعية علةً: ضرب من المجاز، وإلا فإنها أمارة وعلامة[6].

والذي يراه الباحث: أن تُعَرَّف العلة بكونها مُعرِّفاً للحكم، أو دالّاً عليه؛ للسلامة من التردُّدِ بين الرد والجواب والنقد والتوجيه.

إضافة إلى: أن اعتبار العلة مُوجباً يستوجب حقيقةَ وجودِ الحكم بها في واقع الحال، وارتفاعَه بارتفاعها - كذلك -؛ والأمرُ ليس كذلك؛ فوجودُ الحكم أو ارتفاعُه المقصود به: العلم أو غلبة الظن لدى المكلف؛ وهذا لا ينطبق إلا إذا قلنا: إن العلة أمارة وعلامة ودالٌّ.

---

(١) رفع الحاجب، ابن السبكي (٤/ ١٧٧)، الإبهاج، السبكي (٣/ ٤١)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٤٠).

(٢) حاشية البناني (٢/ ٢٣٣).

(٣) نهاية السول، الإسنوي (٤/ ١٠٨).

(٤) الحدود في الأصول، ابن فورك (ص١٥٣).

(٥) المعتمد، البصري (٢/ ٢٠٠).

(٦) المستصفى، الغزالي (٢/ ٣٤١)، الحدود في الأصول، ابن فورك (ص١٥٣-١٥٤).

وحتىٰ يتم استيفاء الكلام حول العلة: فإنه من المناسب ذكر أقسام العلة، للحاجة إليها عند الحديث عن الخلاف في انعكاسها.

فقد قسم الأصوليون العلة إلىٰ قسمين: علة شرعية وعلة عقلية، وقسموا العلة الشرعية إلىٰ قسمين: منصوصة ومستنبطة[1].

* * *

المبحث الثاني

سبب الاختلاف والاضطراب في مسألة (اشتراط انعكاس العلة)، مع التمثيل على الانعكاس

وتحته ثلاثة مطالب:

*** المطلب الأول: سبب الاختلاف في المسألة.**

غالب من تناول مسألة (انعكاس العلة) من حيث الاشتراط وعدمه؛ يقرر: أن الخلاف فرع عن مسألة خلافية، هي مسألة: (تعدد العلل)[2]، وأن الذين يجيزون تعدد العلل لا يشترطون (انعكاس العلة)؛ لأن انتفاءها لا يؤثر علىٰ الحكم؛ لأن بقاء الحكم قادمٌ من تأثير علة أخرىٰ، وأما الذين لا يجيزون تعددها، أو كما يعبر غيرهم بـ: (اتحاد العلة)؛ فإن انتفاء العلة عندهم مؤذٍ لانتفاء الحكم؛ لأنه – والحالة هذه – لا يوجد إلا علة واحدة؛ فيكون انتفاء الحكم لازماً

(١) شرح اللمع، الشيرازي (٢/ ٨٤٤)، إحكام الفصول، الباجي (٢/ ٦٦٤)، المستصفىٰ، الغزالي (٢/ ٣٣٦)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٣٩٣)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٥٦)، شرح مختصر الروضة، الطوفي (٣/ ١٠٥)، تيسير التحرير، أمير بادشاه (٤/ ٩).

(٢) لباب المحصول، ابن رشيق (٢/ ٦٨٢)، أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٢٣٠)، الردود والنقود، البابرتي (٢/ ٤٩٣)، رفع الحاجب، ابن السبكي (٤/ ٢١٧)، الفائق، صفي الدين الهندي (٤/ ٢٤٣)، الغيث الهامع، أبو زرعة العراقي (ص٦٠١).

لانتفائها[1]؛ فينبغي أن تنعَكِس؛ وإلا لبقي الحكم بلا علة[2].

ومن أمثلة تعليل حكم واحد بعلتين فأكثر كل صورة منها بعلة مستقلة بحسب الصور[3] بالنوع: تعليلُ قتل زيد بِرِدَّتِه، وقتل بكر بالزنا، وقتل خالد بترك الصلاة.

ومن أمثلة تعليل صورة واحدة بعلتين فأكثر، أو بعلل مستقلة بالاقتضاء: تحريم وطء هند لحيضها، وإحرامها، ووجوب صيامها، ونقض الطهارة بخروج من السبيل، وزوال العقل، ومس الفرج، فقد تتوارد العِلَلُ علىٰ محلٍ واحد في آن واحد، وقد تُعلَّل بالبدل[4].

وقد عبر بعض الأصوليين تعبيراً أدق حين جعلوا الخلاف مبنيًا علىٰ تعدد العلل وتناوبها علىٰ البدل[5]، كما جاء آنفًا في علل نقض الوضوء.

---

(١) نفائس الأصول، القرافي (٨/ ٣٣٤٤)، تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٢٥١)، كشف الأسرار، البخاري (٤/ ٤٥)، شرح العضد علىٰ ابن الحاجب (ص٣٠٥)، الردود والنقود، للبابرتي (٢/ ٤٩٣)، أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٢٣١)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٦٩)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٣٣).

(٢) نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٤).

(٣) هذا محل اتفاق بين الأصوليين علىٰ جوازه، ينظر: الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٦)، أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٢٣٢).

(٤) ينظر لمزيد من الأمثلة: البرهان، الجويني (٢/ ٥٣٧)، شفاء الغليل، للغزالي (ص٥١٤)، لباب المحصول، ابن رشيق (٢/ ٢٦٠)، شرح مختصر الروضة، الطوفي (٣/ ٣٣٩)، الآيات البينات، العبادي (٤/ ٤٦)، الردود والنقود، البابرتي (٢/ ٤٩٤)، المسودة، آل تيمية (ص٤١٦)، التمهيد، أبو الخطاب (٤/ ٥٨)، كشف الأسرار، البخاري (٤/ ٤٦)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ١٩٢)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٧١)، نشر البنود، الشنقيطي (٢/ ١٤٦).

(٥) الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٤)، أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٢٣١).

ولا يختلف الأمر عند مشترطي (الانعكاس) لو انتفت جميع العلل المؤثرة في الحكم؛ فإن انتفاءها عكسٌ – أيضاً –، وهذا ما قرره الغزالي، فكما أنه من ضرورة انتفاء العلة التي اتحدت انتفاء الحكم، فكذلك ينتفي الحكم ضرورة عند انتفاء جميع العلل؛ إذ لا يستغني الحكم عن موجب[1]، وهذا قد يُشكِل علىٰ من جعل الخلاف في اشتراط (انعكاس العلة) فرعاً للخلاف في تعدد العلل.

ويزيد الإشكال علىٰ مذهبه – أيضاً –: ما ذكره إمام الحرمين: من أن هناك فريقاً من الأصوليين يشترطون (انعكاس العلة) في الحالين، أي: (تعدد العلة واتحادها)، وآخرين لا يشترطونه في الحالين[2]؛ ولعل ذلك ينطبق علىٰ ما قرره الغزالي – في المذكور عنه آنفا –: من أن انتفاء العلل المتعددة والعلة الواحدة سواءٌ من حيث التأثير؛ فإن المحصلة هو: خلو الحكم من علة.

وقد رفع الزركشي الإشكال في ذلك بقوله: «وقد يقال: إن من يُجَوِّزُ التعليلَ بعلتين لَعَلَّهُ يشترط (العكس)، ويقول عند انتفاء واحدة بانتفاء الحكم المضاف إليها، وذلك مُتلقىٰ من القول بتعدد الأحكام، ومن لا يعلل بواحدة: يُجَوِّزُ انتفاءَ الحكمِ وبقاءَه لا بعلة أصلاً، بل عن دليل من الشرع تعبدي، فلم يكن انتفاء العلة الواحدة مستلزماً لانتفاء الحكم»[3].

ولعل هؤلاء الذين يشترطون الانعكاس في العلل المتعددة في هذه المقالة، هم الذين جاء ذِكْرُهم في كلام إمام الحرمين آنفاً.

---

(١) شفاء الغليل، الغزالي (ص٥٣٥)، المستصفىٰ، الغزالي (٤/ ٣٤٤)، وانظر كذلك: الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٥)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٤).

(٢) وسماهم: «شرذمة». ينظر: البرهان، الجويني (٢/ ٦٦٥)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٤).

(٣) البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٥).

ويشير الزركشي إلىٰ سبب مذهبهم: بأنهم نظروا إلىٰ تعدد الأحكام؛ فكأنَّ الحكم إذا انتفىٰ لا يؤثر في بقية الأحكام، فبقاؤها من وجه غير الوجه الذي انتفىٰ به ذلك الحكم.

وقد فسر إمام الحرمين في التلخيص ذلك التوجه بقوله: «لا يُشترط في تثبيت علة الأصل أن تطَّرِد في انعكاسها كما اطَّردت في طردها، ولكن لو ثبت الحكم عند ثبوت ما قدرناه علة، وانتفىٰ الحكم عند انتفائها، ولو في صورة واحدة، فيقع الاستقلال بذلك في تثبيت علة الأصل»[1].

وهذا متطابق مع ما نقله عنه الزركشي وغيره مما كان يذكره في تدريسه لأصول الفقه: بأن الذين اشترطوا الانعكاس، بعضهم قال: لابد من عكس علىٰ العموم كما اشترطنا الاطراد عموماً[2].

وإذا كان الاطراد مستمراً في كل الصور، فإن (الانعكاس) ليس كذلك؛ فقد يقع أحياناً في بعض الصور، فلا يقع علىٰ العموم؛ وهو ما ضربه إمام الحرمين مثالاً علىٰ (الانعكاس) في بعض الصور من غير اطراد، فقد قال في مسألة الرجعة؛ وأنها لا تحصل بالوطء: «فِعْلُ من يقدر علىٰ القول؛ فلا تصح به الرجعة، قياساً علىٰ الخلوة وسائر الأفعال..»[3].

وقد لفت الباجي النظر إلىٰ: أن تعدد العلل الشرعية لا يمنع (الانعكاس)، فإنها تتعدد مع إمكانية انعكاس إحداها، ولا يكون في ذلك تنافٍ ولا إشكال، فإن العلل الشرعية بمثابة أمارات، والعلة المنعكسة تمنع الحكم في الفرع بنفسها، ولكنها لا تمنع وجوده فيه بغيرها[4].

وهذا الذي ذكره الباجي فيما يخص العلل الشرعية، هو الذي جعل كثيراً من الأصوليين لا ينظرون للانعكاس فيها؛ لأن العلل الشرعية بمثابة أمارات، ولا يمنع تعدد الأمارات علىٰ الحكم

---

(١) (٢/ ٢٥٨).

(٢) البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٤)، رفع الحاجب، ابن السبكي (٤/ ٢١٧).

(٣) التلخيص، الجويني (٢/ ٢٥٨).

(٤) إحكام الفصول، الباجي (ص٥٦١).

الواحد؛ فإذا وقع انعكاس لإحداها، فإن غيرها كاف في بقاء الحكم[1].

وهنا يجب أن يقف الباحث فيقول: إن الذين يجيزون التعليل بأكثر من علة لا يجعلون تعددها لازمًا؛ وبذلك فهم يجيزون أن تتحد العلة، كما يجيزون أن تتعدد، ولكن أكثرهم يقولون: إذا وقع تعدد العلل، فلا عبرة باشتراط (الانعكاس) حينئذٍ، وعند اتحادها في بعض الصور، يجعلون (الانعكاس) شرطًا لصحتها؛ وإلا لبقي الحكم كما يقولون: (بلا علة)[2].

وبذلك؛ فإن الذي يظهر للباحث: أن الاختلاف في اشتراط (انعكاس العلة) لا ينبني على الاختلاف في مسألة: (تعدد العلة) عند كل مخالف؛ فإن وجود رأي يشترط انعكاسها على الرغم من تعددها، ووجود رأي لا يشترطه على الرغم من اتحادها، يفيد: أن تعددها واتحادها لا يُحدث عندهم فرقًا.

وإذا اتضح هذا: فإن الذين يفرقون بين حال (تعدد العلة)، وبين حال اتحادها من حيثُ اشتراط انعكاسها وعدمه، يُعَدُّ مذهبهم مذهبًا مستقلاً، فيكون هو المذهب المتفرع عن الخلاف في التعليل بأكثر من علة، وهو مذهب الغزالي ومن وافقه من الشافعية وغيرهم، وبذلك: فليس كل مشترط (للانعكاس) يرى منع تعدد العلل، كما أنه ليس كل من لم يشترط (الانعكاس) قائلا بجواز التعليل بأكثر من علة.

وعليه: فإن تفريع مذهب الغزالي ومن معه في اشتراط (انعكاس العلة) - أيضًا - مبنيٌ

---

(١) من الأصوليين من يجيز تعدد العلة في الشرعية باعتبار أنها إمارات، ويمنعونه في العقلية، وهؤلاء لا يشترطون الانعكاس في العلل الشرعية لأن بقاء الحكم قادم من علة أخرى. ينظر: إحكام الفصول، الباجي (ص٥٦١)، المستصفى، الغزالي (٢/ ٣٤٦)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٢٩)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ٢١٩)، الردود والنقود، البابرتي (٢/ ٤٩٦)، التقرير والتحبير، ابن أمير حاج (٣/ ١٨١).

(٢) المستصفى، الغزالي (٢/ ٣٤٢)، شفاء الغليل، الغزالي (ص ٥٣٥).

علىٰ خلافهم التفصيلي في جواز تعدد العلة، وذلك: أن منهم من جَوَّزَ تعدد العلة في المستنبطة دون المنصوصة، ومنهم من جَوَّزَ تعددها فيهما[1]، فمن أجازه منهم في المستنبطة؛ لم يشترط (الانعكاس) فيها، ومن أجازه في المنصوصة؛ لم يشترطه فيها، ومن جوزه فيهما؛ لا يشترطه فيهما.

وليس من مقصود البحث التوسع في ذكر خلافهم في مسألة (تعدد العلل)، وإنما المقصود عرض ما يتم به تجلية سبب الخلاف، وتحرير الكلام فيه.

*** المطلب الثاني: سبب الاضطراب في المسألة.**

بقاء الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور، أحدث اضطراباً في خلافهم في اشتراط (انعكاس العلة)؛ لأن (الانعكاس) في حقيقته: **انتفاء الحكم إذا انتفت العلة**، وذلك حين تكون العلة واحدة.

فإن الذين لم يشترطوا (انعكاس العلة): لما نظروا إلىٰ بقاء الحكم مع انتفاء العلة الواحدة في بعض الصور، اعتبروا انعكاسها لغواً في الصور الأخرىٰ.

ولما وجد بعض المشترطين: أن العلة الواحدة المنتفية قد ينتفي الحكم عند انتفائها، مع عدم صلاحيتها لانتفائه عندهم، - أيضاً - أحدث اضطراباً.

ومنشأ الاضطراب عند الأصوليين في ذلك كما نبه بعض الأصوليين[2]، هو: الاختلاف في

---

(١) التلخيص، الجويني (٣/ ١٧٣٩)، المستصفىٰ، الغزالي (٢/ ٣٤٢)، تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٢٣١)، شرح مختصر الروضة، الطوفي (٣/ ٣٣٩)، الردود والنقود، البابرتي (٢/ ٤٩٤)، العضد علىٰ ابن الحاجب (ص٣٠٥). شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٦٩)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٣٣).

(٢) البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٥).

الفهم؛ فقد يتبادر إلىٰ الذهن أن (انعكاس العلة) شرط وجود لها، وهذا الذي فهمه مشترطوه؛ فقد فهموا: أنه من لوازم وجودها، وتبع هذا الفهم: أنهم توهموا أن الوصف مهما صدق عليه العلة؛ فإن الحكم ينتفي بعدم تلك العلة.

والحق: أنه ليس كل انتفاء للعلة ينشأ عنه انتفاء للحكم؛ لاحتمال أن يكون صدق العلة علىٰ ذلك الوصف مثل ما يصدق العام علىٰ الخاص؛ فيكون كالعام، فلا يلزم من نفي الخاص نفي العام؛ لأن الخاص فرد من أفراد العام، ولا ينتفي العام بانتفاء بعض أفراده، وإنما ينتفي بانتفاء جميع أفراده، والعلة كذلك: إنما ينتفي حكمها بانتفاء كل أوصافها[1].

هذا في شأن من اشترط (الانعكاس) في العلة، وأما الذين لم يشترطوه: فإنهم فهموا: أن بعض الأوصاف المتفق علىٰ عِلّيتها ينتفي مع بقاء الحكم، فاعتقدوا العكس لغواً تاماً في كل حال، وقد فات هؤلاء: أن (الانعكاس) لم يثبت عند انتفاء العلة؛ وإنما ثبت عند انتفاء وصف يصدق عليه العلة، كما يصدق العام علىٰ الخاص، وإنما يلزم الانتفاء عند انتفاء جميع الأوصاف المتفق عليها.

والذي يظهر للباحث: أن الوصف الذي صدق عليه العلة، بحيث يعتبر هو الوصف المقصود بالعلية، هو الذي يؤثر في الحكم بقاء وانتفاء، فإذا انتفت العلة التي بهذه المثابة؛ فإن الحكم ينتفي عند انتفائها.

ولذلك: فقد يكون الاختلاف في عبارة الأصوليين عند تعريفهم (العكس) منبئاً عن ذلك الاضطراب؛ فمن عرَّفه باستعمال كلمة (عند) نظر إلىٰ: أن العلة ليست هي الوصف المعتبر، بل نظر:

---

(١) يذكر عدد من الأصوليين أن العلل الشرعية قد تكون متعددة الأوصاف، بخلاف العلة العقلية، ولذلك فقد يمتنع وصف أو ينتفي، ويبقىٰ من الأوصاف ما يراه غيره صالحا للعلية، كالكيل والأكل والجنس والادخار في تعليل الربا، ينظر: شرح العمد، البصري (٢/ ٨٨).

إلىٰ أن انتفاء الحكم في صورة مع بقاء العلة لا يستلزم انتفاءه؛ لاحتمال وجود علة أخرىٰ مشتملة علىٰ النقض، والذين استعملوا (اللام) قصدوا: مناسبة العلة؛ فيكون ارتفاعها ارتفاعاً للحكم.

وقد قدم الشيرازي جواباً، فقال: «لأنه يجوز أن تكون علة في موضع، ولا تكون علة في موضع آخر»[1].

يقول ابن المنير: «من ناط حكماً بعلة فقيل له: قد وُجد الحكم في صورة كذا بدون هذا الوصف؛ فله أن يقول: لا ضير، فإن العلة عندي: إما الوصف الذي ذكرته، وإما أمر صادق علىٰ الوصف صدقَ العام علىٰ الخاص، وأياً ما كان حصل الغرض من صدق العلة علىٰ الوصف؛ لأنه إن كان علة باعتبار كونه أحد وصفين يصدق علىٰ كل منهما علة، فقد صدقت العلة علىٰ هذا الوصف، فحصل الغرض، وإن كان الحكم ثابتاً في صورة أخرىٰ غير هذا الوصف»[2].

وهذا يجلي لنا جانباً آخرَ لم يتناولْه سبب الخلاف في المبحث السابق المتصل بسبب الاختلاف، وما ذكره ابن المنير لعلَّه يصدق علىٰ العلل الشرعية المتعدية؛ باعتبار أن العلة الشرعية أشبهُ بالنص؛ فتكون بهذا الشبه تتناول أفراد الأحكام تناول العام لأفراده[3].

وقد ذكر الزركشي: أن انتفاء الحكم أو بقاءَه في حال انتفاء العلة، قد يكون راجعاً لكون الأمر تعبدياً؛ فلا يستلزم ذلك الانتفاء انتفاء الحكم[4]، فقد يكون امتناع (الانعكاس) قادماً من طريق نص أو إجماع[5].

كما أنه قد يكون انتفاء الحكم من طريق علة أخرىٰ مشعرةٍ بالنقض، وليس من طريق العلةِ

(١) التبصرة، الشيرازي (ص٤٦٥).

(٢) نقله عنه في البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٥).

(٣) إحكام الفصول، الباجي (ص٥٥٦).

(٤) البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٤).

(٥) البرهان، الجويني (٢/ ٨٥٥).

المنتفيةِ؛ ولذلك اختار ابن المنير وغيرُه: أن يعرِّف الانعكاس بأنه: **نفي الحكم عند نفي العلة**[1]، ولم يقل: **النفي علة النفي**.

وبذلك: فليس كل اتفاق بين انتفاء الحكم وانتفاء العلة قادمـًا من تأثير العلة بالانعكاس، فقد يكون من طريق علة أخرىٰ، أو أن الانتفاء عن دليل من الشرع تعبدي.

كما أنه ليس كل بقاء للحكم مع انتفاء العلة الواحدة مبطلاً للانعكاس من حيث الجملة، ولا مستلزمـًا تعددَ العلل.

وقد توسَّع الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني حين قال: «يكتفىٰ بالعكس في صورة واحدة»[2]، فهو بهذا لا يعد بقاء الحكم مع انتفاء العلة قادحـًا فيها.

وخلاصة القول: أن الخلاف ليس في وقوع انتفاء الحكم عند انتفاء علة، ولكن الخلاف في تسمية ذلك عكسـًا في كل حال؛ فإن ارتفاع الحكم قد يكون لانتفاء العلة؛ فيكون الانتفاء هنا علة الانتفاء؛ وقد يكون انتفاء من غير علة، وإنما من طريق دليل من الشرع تعبدي، وقد يثبت به الحكم لا لعلة[3].

❋ المطلب الثالث: أمثلة علىٰ الانعكاس وعدمه في العلة.

وبعيداً عن الخلاف في اشتراط (الانعكاس) فإن الباحث يرىٰ: تقديم أمثلة علىٰ (انعكاس العلة) عند تعددها واتحادها، توضيحـًا للمسألة وتقريبـًا لها.

---

(١) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢١)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٥).

(٢) البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٥)، رفع الحاجب، ابن السبكي (٤/ ٢١٧).

(٣) ذكر أبو الحسين البصري أن من فقهاء العراق من قال: أن الخمر لم يثبت لها وصف يمكن أن يجعل علة للتحريم. ينظر: شرح العمد (٢/ ٧٨).

أولاً: أمثلة علىٰ الانعكاس وعدمه في العلل الشرعية.

١ – تحريم وطء المرأة المحْرِمة لعلة الإحرام؛ فإذا حلَّت من إحرامها انتفت علة التحريم، فهذا (انعكاس للعلة)؛ حيث انتفىٰ تحريم الوطء؛ لانتفاء العلة.

فإن حلَّتْ، وكانت حائضًا لم يتم (الانعكاس)، فلا ينتفي حكم تحريم الوطء لانتفاء العلة؛ لأن الحيض علة أخرىٰ[١].

٢ – يباح دم المعصوم لعلة ارتكابه قتل معصوم، فإن عفا أولياء الدم انتفت العلة، فينتفىٰ الحكم، وهذا (انعكاس للعلة)، حيث انتفىٰ حكم إباحة الدم لانتفاء العلة.

فإن عفا أولياء الدم، والقاتل قد ارتد قبل العفو، لم يتم (الانعكاس)، فلا ينتفي حكم إباحة الدم لانتفاء العلة؛ لأن الردة علة أخرىٰ[٢].

٣ – ينتقض الوضوء لعلة الحدث، فلو توضأ، انتفت العلة، فينتفي الحكم، وهذا (انعكاس للعلة)، حيث انتفىٰ حكم انتقاض الوضوء بانتفاء علة الحدث.

فإن توضأ وقد زال عقله لجنون، لم يتم (الانعكاس)، فلا ينتفي حكم انتقاض الوضوء لانتفاء العلة؛ لأن الجنون علة أخرىٰ[٣].

وكما هو ملاحظ فقد تعددت العلة في هذه الأمثلة، فأُرجِع (عدم الانعكاس) لوجود علة أخرىٰ مؤثرة في الحكم.

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج، الباجي (ص١٩٩)، التبصرة، الشيرازي (ص٤٦٥)، البرهان، الجويني (٢/ ٨٥٨)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٧)، العدة، أبو يعلي (٥/ ١٣٩٦)، التمهيد، الإسنوي (ص٤٨١).

(٢) البرهان، الجويني (٢/ ٨٥٨)، شرح اللمع، الشيرازي (٢/ ٨٣٦)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٤)، نفائس الأصول، القرافي (٨/ ٣٤٣١)، بيان المختصر، الأصفهاني (٣/ ٥٢).

(٣) نهاية السول، الإسنوي (٤/ ١٨٣).

٤ – إذا قال الحنفي في قتل المسلم بالكافر: تُقطع يده بسرقة ماله، فهو كالمسلم.

فالعلة: قطع يد المسلم إذا سرق مال الكافر.

فتنقض العلة لـ(عدم الانعكاس)، وذلك: أن العبد لا تُقطع يدُه إذا سرق من مال سيده، ومع انتفاء هذه العلة، إلا أن العبد لو قَتَل سيدَه قُتل بذلك[١].

فالعلة هنا واحدة؛ فيكون عدم انعكاسها ناقضاً في العلة عند من يشترط (الانعكاس).

٥ – يُرجم الزاني المحصن، بالزنىٰ والإحصان.

فالزنىٰ مع الإحصان علة مع لازمها، فإذا وقع الزنىٰ مع لازمه وهو: الإحصان، وجب الرجم، ولو تخلف الزنىٰ ولازمه فإن الرجم ينعكس مع العلة[٢].

وهذا الحكم لا يقبل تعدد العلة.

٦ – يَحْرُم عقد النكاح علىٰ المرأة المتزوجة؛ لأن النكاح علة التحريم، فإذا زال النكاح، فإن العدة تخلُف النكاح، فيبقىٰ حكم التحريم؛ لأن العدة علة خَلَفَتْ النكاح[٣].

وهذا مثال علىٰ العلة بالبدل.

ثانياً: أمثلة علىٰ الانعكاس وعدمه في العلة العقلية.

٧ – العِلْم علةُ كون الإنسان عالماً، فإذا تخلفت هذه العلة تخلف حكمها[٤].

فعدم العلم مترتب عليه الجهل، أي: عكس العلم، فانعدام كونه عالماً لانعدام العلم.

٨ – الحرارة معلولة بالشمس، فإذا غابت الشمس، كان غيابُها انعداماً للعلة، فتنعدم

---

(١) الكافية في الجدل، الجويني (ص٢٣٥).

(٢) المرجع السابق (ص٤٣٠)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٥).

(٣) العدة، أبو يعلىٰ (٥/ ١٣٩٦).

(٤) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢٣)، الكافية في الجدل، الجويني (ص٢٢٨).

الحرارة تبعاً لانعدام علتها[1].

فإن غابت الشمس، مع وجود نار، فإن الحرارة باقية مع غياب الشمس، لوجود علة أخرىٰ.

* * *

المبحث الثالث

اختلاف الأصوليين في مسألة اشتراط انعكاس العلة

وفيه ثلاثة مطالب:

*** المطلب الأول: أقوال الأصوليين في اشتراط انعكاس العلة.**

اختلف الأصوليون في اشتراط الانعكاس في العلة، علىٰ أربعة أقوال علىٰ النحو التالي:

القول الأول: يشترط انعكاس العلة في العلل الشرعية والعقلية.

وهو مذهب بعض الشافعية وبعض المعتزلة[2].

وتجدر الإشارة إلىٰ أن إمام الحرمين والغزالي وغيرهما قد نقلوا الإجماع علىٰ اشتراط الانعكاس في العلة العقلية[3].

ولكنَّ نقلَ الخلاف فيها شاهدٌ علىٰ عدم الاتفاق.

---

(١) سلم الوصول، المطيعي (٤/ ١٩٦).

(٢) البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٢)، قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٤٩)، المحصول، الرازي (٥/ ٢٦١)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٣)، الإبهاج، السبكي (٣/ ١٢٨)، المعتمد، البصري (٢/ ٢٨٤)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٣).

(٣) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢٣)، المنتخل في الجدل، الغزالي (ص٤٨٢)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٣)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٣).

القول الثاني: لا يشترط انعكاس العلة لا في العلل الشرعية ولا في العقلية.

وهو مذهب أكثر المعتزلة، والباقلاني، والآمدي، والرازي، وفخر الإسلام البزدوي، وغيرهم[1].

القول الثالث: يشترط الانعكاس في العلل العقلية دون الشرعية.

وهو قول جماهير الأصوليين من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[2].

وقد نقل الغزالي الإجماع على عدم اشتراطه في العلل الشرعية[3].

ولعله يعني به الأكثر؛ فإنه قد جاء نقل مذهب المشترطين له في العلل الشرعية كما سبق في نقل مذهب من اشترطه مطلقاً.

القول الرابع: يشترط في العلل المستنبطة دون المنصوصة.

وهو قول عدد من الأصوليين منهم، ولكن لم يُسَم أحدٌ منهم[4].

---

(١) التلخيص، الجويني (٢/ ٢٦٠)، قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٤٨)، المعتمد، البصري (٢/ ٢٨٤)، المحصول، الرازي (٥/ ٢٦١)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٢)، الحاصل من المحصول، التاج الأرموي (٢/ ٨٩٩)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٣)، كشف الأسرار، البخاري (٤/ ٤٥)، المسودة، آل تيمية (ص٤٢٤)، الإبهاج، السبكي (٣/ ١١٩)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٣٣).

(٢) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢٢)، البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٢)، المحصول، الرازي (٥/ ٢٦١)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٣)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٣)، كشف الأسرار، البخاري (٤/ ٤٥-٥٠)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٣٣-٣٣٤)، العدة، أبو يعلى (٥/ ١٣٩٦)، التحبير شرح التحرير، المرداوي (٧/ ٣٢٤٨)، إحكام الفصول، الباجي (ص٥٥٨).

(٣) المنتخل في الجدل، الغزالي (ص٤٨٢).

(٤) الجدل، ابن عقيل (ص١٧)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٣)، البحر المحيط،=

ويمكن رد هذا القول لمذهب القائلين باشتراطه في العلل العقلية والشرعية، ولكن وجه الاختلاف؛ أن هؤلاء يشترطونه في العقلية والشرعية المستنبطة؛ باعتبار أن المستنبطة فيها نوع إعمال للعقل.

كما أنه ينبغي أن يكون القائلون باشتراط (الانعكاس) في العلل الشرعية قائلين باشتراطه في العلل العقلية، وسوف يتضح ذلك عند عرض أدلتهم.

هذه هي الأقوال؛ وقد وجدتُ من اعتبر المفرِّقين بين حال تعدد العلة واتحادها قولاً مستقلاً[1] ونسبه إلىٰ الغزالي، ونقل قوله: «الحكم إن لم يكن له إلا علة واحدة فالعكس لازم، لا لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم؛ بل لأن الحكم لابد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت، فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب..»[2].

وهذا – من وجهة نظر الباحث – لا يُعد مذهباً مستقلاً، فإن بعض من اشترطه مطلقاً، أو نفاه مطلقاً لم يلتفت إلىٰ تعدد العلة أو اتحادها، وبعض الذين خصصوا اشتراطهم بالعقلية نظروا إلىٰ تعدد العلة واتحادها أيضاً.

وهذا ظاهر بجلاء عند استدلالهم ومناقشاتهم؛ فإن كثيراً من أدلة المذاهب تدور علىٰ تعدد العلة، أو اتحادها.

وقد سبق تقرير ذلك في المطلب المتعلق بسبب الخلاف.

وسوف يتضح: أن كثيراً مما يقدمه أصحاب قول من الأقوال دليلا له علىٰ مذهبهم؛ يصلح أن يكون جواباً علىٰ دليل أصحاب القول الآخر؛ لأن مدار أدلتهم هو نفسه مدار خلافهم، وهو: (جواز تعدد العلل أو اتحادها).

=الزركشي (٥/ ١٤٣).

(١) نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٣)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٤٤).

(٢) المستصفىٰ، الغزالي (٢/ ٣٣٨).

*** المطلب الثاني: أدلة الأقوال ومناقشاتها.**

أولاً: أدلة القائلين باشتراط الانعكاس مطلقاً.

وقد استدلوا بما يلي:

الدليل الأول: إنه إن اعتقد اتحاد العلة، فإنه يعتقد انتفاء الحكم بانتفائها، حتىٰ ولو لم يَرِدْ توقيفٌ يدل علىٰ ذلك[1].

الدليل الثاني: العلل وإن كانت مظنونة، فينبغي أن تكون مساوية للعلل العقلية القطعية؛ إذ لا فرق بينهما إلا من جهة كون إحداهما مظنونة، والأخرىٰ مقطوعاً بها[2].

فكما يشترط الانعكاس في العلة العقلية، فإنه لا فرق بينها وبين العلة الشرعية، فلتكن مثلها في اشتراط الانعكاس[3].

وأجيب عليهم من وجهين:

الأول: أن العلل السمعية أمارات في مسالك الظن، وحقُّها أن تُقابِلَ الأدلة العقلية؛ فإذا اقتضت في مدلولاتها لم يقتض انتفاؤها انتفاء مدلولاتها، كالفعل إذا دل علىٰ الفاعل؛ لم يدل عدمُه علىٰ عدم الفاعل[4]؛ لأن العلل الشرعية أدلة علىٰ الأحكام، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول[5].

---

(١) البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٢)، نفائس الأصول، القرافي (٨/ ٣٤٣١).

(٢) التلخيص، الجويني (٢/ ٢٦١)، البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٢)، قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٤٩-٢٥٠)، الردود والنقود، البابرتي (٢/ ٤٩٣).

(٣) البرهان، الجويني (٢/ ٨٤١).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٨٤٢).

(٥) نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٥).

الثاني: أن العلل العقلية موجبة لمعلولها لذاتها وعينها، ولا يتوقف كونها لمعلولها بعد تحقق وجودها على جعل جاعل ونصب ناصب، وأما العلل الشرعية فإنها لا توجب حكمها لعينها، ولكنها انتصبت أمارات فيما نصبت فيه[1].

وإنما يلزم (الانعكاس) في العلة التي بمعنى المؤثر والباعث، وأما العلل التي بمعنى المعرِّف فلا يلزم؛ وذلك لأن الباري كان موجوداً قبل العالَم، ويبقى موجوداً بعد فنائه، مع أنه معرِّف لوجود الله[2].

وأجيب عليه:

بأن هذا جائز في مطلق المعرِّف، لكنه غير جائز في الأحكام الشرعية، وإلا لزم التكليف بما لا دليل عليه، والتكليف بما لا دليل عليه تكليف بما لا يطاق.

ولأن الوصف إذا لم يكن مؤثراً ولا مناسباً ولا شبه فيه ولا غيره من أمارات العلية كان وصفاً طردياً، وقد ثبت أنه لا يجوز التعليل بالوصف الطردي[3].

الدليل الثالث: أن العلل الشرعية إنما تفيد الحكم؛ لأنها تفيد غلَبة الظن؛ فإذا وُجد الحكم بوجود وصف، ولم ينعدم بَعدمه، لم يُفد غلبة الظن، فلا يبقى حجة[4].

الدليل الرابع: أنه إن كانت العلة واحدة؛ فإنه يلزم منه نفي الحكم بلا دليل؛ وذلك تكليف بما لا يطاق، والتكليف بما لا يطاق ممنوع[5].

---

(١) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢٣).

(٢) المحصول، الرازي (٥/ ٢٦١)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٣٤٤٣).

(٣) نهاية الوصول، صفي الهندي (٨/ ٣٤٤٣).

(٤) قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥٠).

(٥) نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٥).

وأجيب علىٰ ذلك:

بأن التكليف بما لا يطاق إنما يلزم لو كان الحكم إذ ذاك مكلفـاً بـه، وهـو ممنـوع؛ فجـاز أن يكون الحكم ثابتا إذ ذاك، فلا يكون مُكَلَّفا به[1].

ثانيـاً: أدلة القائلين بعدم اشتراط الانعكاس مطلقا:

وقد استدلوا بالأدلة التالية:

الدليل الأول: أن الشيء قد يوجد عند الشيء اتفاقـاً، وينعدم عند انعدامه، ولا يدل أنه علة، فالشرط يوجد عنده الحكم وينعدم عند انعدامه[2].

الدليل الثاني: أن العلة في الأصل منصوبة للإثبات، فلا تدل علىٰ النفي، وكـذلك إذا نـصبت للنفي، فلا تدل علىٰ الإثبات؛ إذ أنه لا يطلب منهـا إلا التـأثير في ذلـك الحكـم؛ لأن المقـصود مـن التعليل إثبات الحكم دون نفيه، فلا يعمل في النفي؛ لأن العلة إنما تعمل فيما قُصِد علة[3].

الدليل الثالث: أن العلل الشرعية بمضاهاة الأدلة العقلية، إذا دلـت بوجودهـا علـىٰ مـدلول، لم يدل عدمها علىٰ عدمه، ولا يخطر لمن يعد نفسه حبراً في الأصول تَقَصٍّ عـن هـذا، فـإن الـدليل العقلي مُشعر بالمدلول قطعـاً، والأمارة الظنية مشعرة بالمدلول ظنـاً، ولو لم يشعر الدليل القـاطع بمدلوله، لم يكن دليلاً عليه، ولا شك أن إِشعار القاطع بمتعلق فوق الإشـعار الأمـارة بـالمظنون، فإذا لم ينعكس في طرد الإِشعار القاطع فعدم انعكاسه في الإشعار المظنون أولىٰ[4].

---

(١) نهاية الوصول، صفي الدين للأرموي الهندي (٨/ ٣٤٤٥).

(٢) قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٣٦).

(٣) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢١)، البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٦)، قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥٠)، الإبهـاج، الـسبكي (٣/ ١٢٦)، نهايـة الـسول، الإسـنوي (٣/ ٨٩)، الفـائق، صـفي الـدين الهنـدي (٤/ ٢٤٣).

(٤) البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٧).

الدليل الرابع: أنه لا يشترط الانعكاس في العلل العقلية؛ وذلك: أن المختلَفين يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفاً للآخر، وتلك المخالفة من لوازم ماهيتها، ولوازم الماهية معلولات الماهية، علىٰ ما عُرف ذلك في الكلام، وحينئذ يكون قد اجتمع علىٰ ذلك الاختلاف، الذي هو أمر واحد علتان مختلفتان، وهما الماهيتان المختلفتان[1].

وقد أجيب عليهم من وجهين:

الأول: أنا لا نسلم أن ذلك الاختلاف أمر واحد؛ لأن مخالفة هذا لصاحبه غير مخالفة صاحبه لهذا، والمعلل بكل واحد منها خصوصية مخالفته لا مطلق المخالفة، ولا نسلم أن إطلاق المخالفة عليهما بالتواطؤ، بل هو بالاشتراك اللفظي[2].

الثاني: لو سلمنا ذلك، لا نسلم أن لوازم الماهية معلولاتها، وما ذكر من الأدلة عليه، فقد عُرف ضعفه في محله[3].

الدليل الخامس: لا يشترط (الانعكاس) في العلل الشرعية؛ لأنها أدلة علىٰ الأحكام، ولا شك أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاؤه في نفسه، وحينئذ لا يلزم من انتفاء العلة انتفاء حكمها، وإن كانت واحدة[4].

فالحكم إذا لم يكن له إلا دليل شرعي واحد، فإن يشبه الدليل العقلي، ولا يلزم من نفي الدليل العقلي نفي المدلول؛ لأنه لا يلزم من نفي الصنعة نفي الصانع[5].

---

(١) المحصول، الرازي (٥/ ٢٦٢)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٤).

(٢) الفائق، صفي الدين الهندي (٤/ ٢٤٤)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٤).

(٣) المرجعين السابقين.

(٤) البرهان، للجويني (٢/ ٨٤٣)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٥).

(٥) قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥١)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٥)، نفائس الأصول، القرافي (٨/ ٣٤٣١)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٥).

بل إنه في الدليل الشرعي أولىٰ؛ فإن الدليل العقلي صار دليلاً بنفسه، والدليل الشرعي إنما صار دليلاً بجعل جاعل، فإذا لم يكن شرطًا في الدليل العقلي؛ ففي الدليل الشرعي أولىٰ[1].

وعليه: فإن العلل الشرعية إنما نُصبت علمًا في ثبوت حكم، فليس من شرط ذلك أن ينصب عدمُه علمًا في انتفاء الحكم، ولكن من شرط كونه علمًا لا يتحقق إلا ويثبت الحكم، فبذلك يتبين: أنها بمضاهاة الأدلة العقلية[2].

وقد أجيب عليهم من وجهين:

الأول: أن العلة وإن كانت دليل الحكم، فإنا لا نعني بانتفاء الحكم إلا انتفاء العلم به أو الظن، وكذلك الصنعة مع الصانع[3].

الثاني: أن الحكم غير مُكلفٍ به، وإنما يلزم التكليف بالمحال لو كان مكلفًا به[4].

الدليل السادس: أنه يجوز أن تعلل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات، وذلك يوجب القطع بأن (العكس) غير معتبر[5].

الدليل السابع: أن (الانعكاس) لو كان شرطًا لكان لا يقتل إلا قاتل من حيث كان القتل علة قتل القاتل، أو لا يقتل إلا مرتد؛ فإذا كان الحكم الثابت بعلة يطَّردُ مع ارتفاعها لوجود علة أخرىٰ؛ دلَّ ذلك علىٰ أن (الانعكاس) ليس بشرط[6].

---

(١) قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥١).

(٢) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢٣)، إحكام الفصول، الباجي (ص٥٨٤).

(٣) نفائس الأصول، القرافي (٨/ ٣٤٣١)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٩٥)، الردود والنقود، البابرتي (٢/ ٤٩٤)، أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٢٣١)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٦٨).

(٤) نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٥).

(٥) المحصول، الرازي (٥/ ٢٦٢).

(٦) البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٣)، قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥٠-٢٥١).

وقد أجيب على ذلك:

بأن القتل قصاصاً قد انعدم بعدم القتل، وكذلك القتل بالردة انعدم بعدم الردة، وهكذا.

فالقتلُ في هذا غيُر القتلِ في هذا، فانعكاسه واقع فيهما، فإن قتل بالزنى مع الإحصان كان قتلاً آخر بعلة أخرى[1].

وقد أجيب على مناقشتهم:

بأن القتل بعلة القتل من حيث انعدم وجوب القتل عند عدم القتل، فإذا وجدت علة أخرى للقتل؛ فينبغي أن نحكم بتعارض ما يوجب القتل وما لا يوجب القتل، فيسقط القتل[2].

الدليل الثامن: الطرد بمجرَّدِهِ لا حجة فيه، والعكس لا يَقْلِبُ الطرد مخيلاً، ولا حاصل للعكس إلا انتفاء الحكم عند انتفاء العلة، وانتفاء الحكم مسألة أخرى لها علة، فلا يثبت حكم هذه المسألة بعلة بسبب الحكم في مسألة أخرى لعلة أخرى.

وصورة ذلك: أن الشدة في الخمر علة التحريم؛ لأن الحكم يتبعه، فإنه يقضي بحِلِّ الخل عند زوالها، وتحريمُ الخمر مسألة، وحِلُّ الخل مسألة أخرى، لابد من طلب علة لها.

يحققه: أن الطرد عكس العكس، كما أن العكس عكس الطرد؛ ولو فُرض النزاع لكان يقول: العلة في تحليله عدم الشدة؛ بدليل ثبوت التحريم عند وجود الشدة[3].

ثالثاً: أدلة من قال باشتراط الانعكاس في العقلية دون الشرعية.

وقد استدل هؤلاء بما يلي:

أن العلل العقلية موجبة لمعلولاتها لذاتها وعينها، ولا يتوقف كونها موجبة لمعلولاتها بعد تحقق وجودها على جعل جاعل ونصب ناصب؛ فالعلم الموجب لمحل كونه علماً، والقدرة

(١) البرهان، الجويني (٢/ ٨٤٤)، قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥٠).

(٢) قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥١).

(٣) المنخول، الغزالي (ص٣٤٨)، شفاء الغليل، الغزالي (ص٢٦٧).

الموجبة لما قامت به كونه قادراً.

فما هذا سبيله يلزم فيه الطرد والعكس، فمن قام به العلم لزم كونه عالمـًا، ومن لم يقم به العلم لزم خروجه عن كونه عالمـًا؛ بخلاف العلة الشرعية؛ فإنها لا توجب حكمـًا لذاتها وعينها؛ إذ يسوغُ في المعقول تقديرُ تعليقِ ضدِّ حكمِها عليها بدلاً من حكمِها؛ لأنها قد انتصبت أمارات، فإذا نُصبَ ثبوتُ وصف علمـًا في ثبوت حكم، فليس من شرط ذلك أن يكون عدمه علمـًا في انتفاء الحكم(١).

رابعـًا: أدلة من يشترط الانعكاس في المستنبطة دون المنصوصة.

كما لم تُنقل لنا أسماء الأصوليين القائلين بهذا القول، لم تُنقل لنا أدلتهم.

وقد أبطل السمعاني مذهبهم؛ بأن العلل المستنبطة علة منصوبة؛ فلا يطلب منها إلا التأثير في ذلك الحكم كالعلة المنصوصة عليها، لا يطلب منها إلا إثبات الحكم الذي تناوله النص؛ وهذا: لأن المقصود من التعليل إثبات الحكم دون نفيه، فلا يعمل في النفي؛ لأن العلة إنما تعمل فيما قصد علة(٢).

*** المطلب الثالث: بيان الراجح في المسألة.**

لقد ظهر للباحث من خلال عرض الأقوال ومناقشتها ما يلي:

١ – قوة أدلة مذهب الذين لم يشترطوا انعكاس العلة الشرعية، فقد سَلِمَ أكثرُها من المناقشة.

٢ – تَعرُّض دليل عدم الاشتراط في الأدلة العقلية للرد والنقاش والإبطال.

---

(١) التلخيص، الجويني (٣/ ٢٢٣)، البرهان، الجويني (٢/ ٨٥٠)، الكافية في الجدل، الجويني (ص٩).

(٢) قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٥٠).

٣ – تعرَّض دليل الذين فرقوا بين المستنبطة والمنصوصة للرد والنقض.

٤ – تعرَّض الدليل الثاني من أدلة مشترطي (الانعكاس) في العلة الشرعية للمناقشة والإبطال، وتبقىٰ الدليل الأول والثالث.

ويمكن للباحث أن يجيب عن الدليل الأول لمشترطي (الانعكاس) في الشرعية، بأنه: لا يلزم من اعتقد اتحاد العلة أن يعتقد انتفاء الحكم عند انتفائها، حتىٰ ولو كانت واحدة، فإن العلة مفيدة للدلالة علىٰ الحكم، ولكن ليس من لوازمها إفادة انتفاء الحكم عند انتفائها، فقد يكون الدليل تعبدياً.

ويمكن الجواب علىٰ دليلهم الثالث بأنه: يكفي للعلية غلبة الظن بإفادة الحكم، فإن أفادت الحكم، فقد حصل المقصود من دلالتها.

وبعد فإن الباحث – كما ظهر له – يقدم الترجيح كما يلي:

١ – (الانعكاس) شرط في العلل العقلية؛ لتعرض دليل من نفاه عنها للمناقشة والإبطال؛ لأن العلة العقلية مرتبطة بالمعلول، فالحركة مع الأصبع لا ينفكان، والحرارة مع الشمس لا ينفكان، فلا تبقىٰ الحركة عند توقف الأصبع، ولا تبقىٰ الحرارة عند غروب الشمس.

كما يظهر للباحث: أن التعدد فيها لا يمنع (الانعكاس)، ولا يمنع اشتراطه في اعتبارها علة، فالحرارة التي موجبها الشمس، لا تبقىٰ مع النار؛ لأن الحرارة بالنار ليست نفس الحرارة بالشمس، بل هي حرارة أخرىٰ، وقُل: مثل ذلك في الحرارة التي موجبها الحركة والاحتكاك.

٢ – أن (الانعكاس) في العلة الشرعية المنصوصة ليس من شرْط صحتها، فإنها دليل وأمارة، وإفادتها للحكم لا يستلزم انعكاسها، بل يكفي وجودها لإثبات الحكم.

وتعددها لا يستلزم انعكاساً – أيضاً –، وبقاء الحكم مع ارتفاع موجبه الشرعي لا ينفي انعكاسه، فإن الحكم الثابت بالنص، قد ينتفي معه، ويثبت حكم آخر يساويه في المسمىٰ ويختلف عنه من وجوه.

ولتوضيح ذلك: فإنه لا يمنع انعكاس علة الحكم مع بقاء حكم مساوٍ له؛ فإن العلة الأخرىٰ أثبتت حكمًا آخر، وتساوي الأحكامِ في الاسم لا يقتضي تساويها من حيث هي، فإباحة الدم بالقصاص ليس هو إباحة الدم بالردة، وعليه: فإن عفو أولياء الدم في حقيقته انعكاس للعلة، فينتفي حكم إباحة الدم عند انتفائها، وثبوت حكم إباحة الدم بالردة إنما هو حكم آخر؛ يظهر ذلك جليًا: إذا علمنا أن إباحة الدم بالقصاص ينتفي بالعفو، بينما إباحة الدم بالردة لا مدخل للعفو فيه، ولكنه ينتفي بالعودة للإسلام، وكذلك الزني مع الإحصان لا مدخل للعفو فيه ولا للتوبة بعد الإقرار أو البينة.

كما أن إيقاع إباحة الدم في القتل يكون بالقصاص بالمثل، وفي الردة بالسيف، وفي الزنىٰ مع الإحصان بالرجم.

٣ - العلل المستنبطة، وإن كانت باجتهاد من الفقيه، إلا أن انعكاسها ليس شرطًا في صحتها، سواء كانت واحدة أو متعددة، ولكن انتفاءها يعضد معنىٰ العلية فيها، ويترتب عليه (قياس العكس) كما سيتضح في المبحث الرابع في بيان العلاقة بين (انعكاس العلة) و(قياس العكس).

وإذا تقرر ذلك: فإن تعدد العلل لا يمنع (الانعكاس)؛ لأن الانعكاس في علة القتل مستقلٌ عن حكم إباحة الدم المستحق بعلة الردة أو غيرها، فهي أحكام مستقلة بعلل مستقلة[1].

وما جاء في أن مطلق المعرِّف هو الذي لا يلزم فيه (الانعكاس)، وإعطاء المعرِّف في الأحكام الشرعية مزية لزوم (الانعكاس) دون مطلق المعرِّف، مردود؛ لأن ظهور المناسبة والشبه وغيرهما من علامات العلية كاف في إفادة العلية وتغني عن الحاجة للانعكاس.

وبذلك: فإن الباحث يرجح: أن (الانعكاس) ليس شرطًا في التعليل، ولكنه يعده مفيداً للعلية، ويَقْوَىٰ جانبه إذا رافقته المناسبة.

---

(١) ينظر: كلام الرازي في المحصول (٥/ ٢٧٢).

المبحث الرابع
علاقة (انعكاس العلة) ببعض المباحث الأصولية

رأىٰ الباحث: أن يستعمل لفظ: العلاقة لا لفظ الفرق؛ لأن هذه المباحث ليست مختلفة عن (الانعكاس) من كل وجه، بل لها وجهُ مقاربة أو مشابهة، فآثر التعبير بالعلاقة.

وقد يكون من أسباب التقارب أحيانـًا، والتطابق أحيانـًا، وهو ما يضربه الأصوليون من أمثلة عند تطبيقهم لمذاهبهم، ومما يزيد الالتباس: أن الأصوليين يتناولونها في أبواب شتىٰ قد يستدعي تناولها مناسبة لذلك، فيحصل نوعُ تكرارٍ أحيانـًا.

ويمكن تحرير العلاقة بين (انعكاس العلة)، وبين غيره من المباحث الأصولية في ثلاثة مطالب؛ علىٰ النحو التالي:

*** المطلب الأول: علاقة انعكاس العلة بـ(قياس العكس)**[1].

يعرف الأصوليون (قياس العكس) بعدة تعاريف، منها: «إثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر لوجود نقيض علته فيه»[2]، ومنها: «إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته

---

(١) ليس في (قياس العكس) بحث مستقل - حسب علم الباحث - إلا ما انفرد به الدكتور: سعد الشثرىٰ في بحثه الذي بعنوان: «قياس العكس: حقيقته وحكمه»، وهو بحث مختصر منشور في مجلة جامعة أم القرىٰ لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج (١٦)، العدد (٢٨)، عام ١٤٢٤هـ، ولكن أفضل من تناول الحديث عن (قياس العكس) عند الأصوليين هو: الدكتور محمد بن علي العمري في رسالته التي بعنوان: «**قياس العكس في الجدل النحوي**»، وعلىٰ الرغم من أن الباحث قدم هذا الموضوع في رسالة متخصصة في أصول النحو؛ إلا أنه استوعب موضوع (قياس العكس) عند الأصوليين في مبحث طويل، وقدم فيه كلامـًا لا مزيد عليه، ينظر (١/ ١٨٣-٣٥٦).

(٢) نهاية السول، الإسنوي (٤/ ٥).

فيه»[1]، ومنها - أيضاً -: «إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الأصل في الفرع»[2]، ومنها: «إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة»[3]، وعرف بغير ذلك[4].

وليس المقام مقام نقاش هذه التعريفات، ولكن الملاحظ: أن التعاريف هذه وغيرها جعلت لفظ (العلة) من مفردات (قياس العكس)؛ مما يفهم منه أن (العكس) في تصورهم واقع في العلة، ولكن الأصفهاني اعترض على ذلك: بأن هذه التعاريف غير جامعة؛ لأن من جملة أنواع (العكس) الملازمة الثابتة بين شيئين»[5].

وبتقديم الأصفهاني نقده لهذه التعاريف: فإنه يضعُنا أمام صياغة لا تفي بالغرض، فيكون التعبير الأشمل لصياغة حد (قياس العكس): أن يعبر بـ(اللازم) بدلاً من (العلة)؛ فيقال: «**إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لتحقق نقيض لازم حكم الأصل في الفرع**»[6]

وباستبدال (اللازم) بـ(العلة) في تعريف (قياس العكس)؛ فإنا نقدم تعريفاً أعمَّ وأشملَ، فتكون (العلة) واحدة من مفردات ذلك العموم، فيكون التعريف عاماً في كل ما يصدق عليه

(١) تشنيف المسامع، الزركشي (ص١٥٦)، تيسير التحرير، أمير بادشاه (٣/ ٢٧١).

(٢) شرح المنهاج، السبكي (٢/ ٦٣٦).

(٣) التحبير شرح التحرير، المرداوي (٧/ ٣١٢٥)، غاية الوصول، الأنصاري (ص١٤٨)، نثر الورود، الشنقيطي (٢/ ٥٦٤).

(٤) ينظر لمزيد من التعاريف: المعتمد، البصري (٢/ ١٩٦)، الإحكام، الآمدي (٣/ ١٣٢)، بيان المختصر، الأصفهاني (٣/ ٨)، إعلام الموقعين، ابن القيم (١/ ١٨٧)، التمهيد، أبو الخطاب (٣/ ٣٦٠)، رفع الحاجب، ابن السبكي (٤/ ١٤٤)، مناهج العقول، البدخشي (٣/ ٦)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٨)، التحبير شرح التحرير، المرداوي (٧/ ١٢٥).

(٥) بيان المختصر، الأصفهاني (٣/ ٨-٩)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ٤٦).

(٦) قياس العكس في الجدل النحوي، العمري (١/ ١٩١).

مصطلح (اللازم) من معنىٰ، كالسبب والشرط والعلة وغيرها.

وبهذا: فإن (قياس العكس) أنواعٌ متعددة: منه ما يكون في العلة، ومنه ما يكون في غيرها من اللوازم.

وحتىٰ تتضح الصورة في بيان العلاقة بين (انعكاس العلة)، و(قياس العكس): فسوف يتم التمثيل بمثالين علىٰ كل منهما:

أولاً: التمثيل علىٰ قياس العكس.

١ - إباحة دم السمك.

(دم السمك ليس بنجس؛ لأنه لا يجب سفحُه بالتذكية كدم الشاة)[١].

المقيس	الحكم	لازم حكم المقيس (الفرع)
دم السمك	الطهارة	أنه لا يُسفح
المقيس عليه	الحكم	لازم حكم المقيس عليه (الأصل)
دم بهيمة الأنعام	النجاسة	لأنه يُسفح

فيكون حكمُ دمِ السمك الطهارةُ، وهو نقيض النجاسة في الدماء؛ لأن لازم حكم دم السمك معاكس للازم حكم الدماء النجسة.

٢ - الأجر لمن وطئ زوجته[٢].

قوله ﷺ: (.... وفي بُضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدُنا شهوتَه ويكون له أجر؟

---

(١) الجدل، ابن عقيل (ص٣٠٣)، العدة، أبو يعلىٰ (٤/ ١٤١٤)، المسودة، آل تيمية (٢/ ٧٨١)، أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٣٤٠).

(٢) أصول السرخسي (٢/ ٩٣)، غاية الوصول، الأنصاري (ص١٤٨)، شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع (٢/ ٣٤٣)، التحبير شرح التحرير، المرداوي (٨/ ٣١٢٩ و٣٧٤٢). نهاية السول، الإسنوي (٤/ ١٨٩)، درء تعارض النقل والعقل، ابن تيمية (٥/ ١٤٣)، نشر البنود، الشنقيطي (٢/ ٢٥٦).

فقال: أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيها وزر؟، فكذلك لو وضعها في حلال، كان له أجر)[1].

المقيس	الحكم	العلة
إتيان الرجل زوجته	له أجر	وضع الشهوة في حلال
المقيس عليه	الحكم	العلة
إتيان المرأة الأجنبية	عليه وزر	وضع الشهوة في حرام

فيكون إتيان الرجل زوجته سبباً لحصول الأجر، وهو نقيض حكم إتيان المرأة الأجنبية؛ حيث إنه سبب للوزر؛ وذلك لتعاكس العلتين، فعلة إتيان الزوجة؛ وضْعُ الشهوة في الحلال، وهي في إتيان الأجنبية، وضْعُ الشهوة في الحرام.

وهو مثال علىٰ (قياس العكس) الحاصل في العلة.

ويظهر لنا من المثالين: التناقُض بين حكم الأصل، وحكم الفرع، للتناقض بين لازم حكم الأصل، ولازم حكم الفرع.

ثانياً: التمثيل علىٰ انعكاس العلة.

١ - طهارة الكلب:

(الكلب طاهر؛ لأنه حي قياساً علىٰ الشاة؛ فإنها ما دامت حية فهي طاهرة؛ فإذا زالت الحياة زالت الطهارة)[2].

فالأصل: الشاة، والفرع: الكلب، والحكم: الطهارة، العلة: الحياة في كل.

والانعكاس: إذا زالت الحياة، زالت الطهارة منهما.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، في كتاب الزكاة، باب: بيان أن اسم الصدقة يقع علىٰ كل نوع من المعروف (٢/ ٦٩٧).

(٢) تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٣١٤).

٢ - تحريم النبيذ:

(النبيذ يحرم لعلة الإسكار كالخمر)[1].

فالأصل: الخمر، والفرع: النبيذ، والحكم: التحريم، والعلة: الإسكار.

والانعكاس: إذا زال الإسكار باستحالتها خَلاًّ، زال حكم التحريم، وصارت حلالاً.

وإذا تم استثناء (قياس العكس) الواقع في غير العلة؛ لأن (الانعكاس) حصل في لازم آخر، فما موقفنا منه إذا كان واقعًا في العلة؟

وبالمقارنة بين (قياس العكس) و(انعكاس العلة): لا نجد فرقًا من حيث المعنىٰ، ولا من حيث النتيجة، فإذا كان (انعكاس العلة) انتفاء للحكم بانتفائها؛ فإن (قياس العكس) هو بعينه تطبيق لذلك الانتفاء.

فمثالُ (قياس العكس) المتعلق بترتب الأجر علىٰ وطء الزوجة نتيجة لانعكاس علة وطءِ الأجنبية، فإذا كان وطءُ الأجنبية لعِلَّةِ وضْعِ الشهوة في الحرام، فإن انتفاء تلك العلة انعكاسٌ لها؛ وهو تَرَتُّبُ الأجرِ علىٰ وضْع الشهوة في الحلال.

وإذا أردنا تطبيق مثالَي (انعكاس العلة) علىٰ (قياس العكس) فإنا لا نجد فرقًا.

فالمثال المتعلق بحكم طهارة الكلب إذا تناولناه بالنسق الذي نتناول به (قياس العكس) استجاب معنا، وذلك علىٰ النحو التالي:

المقيس	الحكم	العلة
الكلب الحي	طاهر	بقاء الحياة
المقيس عليه	الحكم	العلة
الكلب الميت	النجاسة	زوال الحياة

(١) العدة، أبو يعلىٰ (٥/ ١٤٣٢).

وكذلك: تطبيق المثال المتعلق بتحريم النبيذ على (قياس العكس)؛ فإنا لا نجد فرقًا - أيضًا -، وبتقديمه على نسق المثالين السابقين في (قياس العكس)، يتضح التطابق بينهما تمامًا، فنقول:

المقيس	الحكم	العلة
الخل المستحيل عن خمر	حلال	زوال الإسكار
المقيس عليه	الحكم	العلة
الخمر	حرام	بقاء الإسكار

ولذلك: فلا وجه لتفريق الدكتور: سعد الشثري بين (قياس العكس) وبين (انعكاس العلة)، وما ذكره من توجيه لا وجه له؛ فقد قال: «ومن هنا نعرف أن (الانعكاس) يماثل (العكس) في المعنى، وهو انتفاء الحكم عند انتفاء علته، وأن الفرق بينهما فيما يترتب عليهما، فـ(الانعكاس) وصف للعلة اختلف في اشتراطه لها، أما (العكس) فهو جزء من الدوران الذي هو مسلك من مسالك استخراج العلة الاستنباطية، وهما يتعلقان بركن واحد.

أما (قياس العكس) فهو: قياس كامل يشتمل على جميع أركان القياس، كما أن العلة فيه وجودية في محل وعدمية في آخر، فبينهما فرق شاسع»[1].

وفي واقع الحال: فإن (الدكتور سعداً) لم يقدم فرقًا حقيقيًا بين (الانعكاس) وبين (قياس العكس)، بل ضمَّنَ كلامه ما يدل على أنهما شيء واحد؛ فقوله: «أن العلة فيه وجودية في محل وعدمية في آخر»؛ هو عينه (الدوران) الذي هو (الطرد والعكس)، فالعلة وجودية في الطرد، وعدمية في العكس، و(الانعكاس) هو في حقيقته قسيمُ (الاطراد)؛ فكما أن العلة تكون مطردة،

(١) قياس العكس: حقيقته وحكمه (ص٤٤١).

فإنها تكون منعكسة[1].

وفي التطبيق السابق على الأمثلة، يتضح لنا مدى التوافق بين (انعكاس العلة) و(قياس العكس).

يؤكد ذلك: أن المثال المتعلق بحصول الأجر لمن وطئ زوجته، وحصول الوزر لمن وطئ الأجنبية، قد جاء به بعض الأصوليين للتمثيل لـ(انعكاس العلة)، فدل على أنهما شيء واحد[2]

وحتى تُتَصور صورةُ التوافق بينهما؛ سوف أتناول هذا المثال على نَسَقِ تمثيل الأصوليين على (انعكاس العلة) على النحو التالي:

إتيان المرأة الأجنبية مؤدٍّ لحصول الوزر؛ لأنه وضْعٌ للشهوة في الحرام، فحصول الوزر حكم، ووضْع الشهوة في الحرام علة.

و(انعكاس العلة): إتيان الزوجة مؤدٍ لحصول الأجر؛ لأنه وضْعٌ للشهوة في الحلال.

فقد انتفى حكم حصول الوزر؛ لانتفاء العلة التي هي وضع الشهوة في الحرام.

المقيس	حكمه	انعكاس العلة	العلة	الحكم	المقيس عليه
إتيان الزوجة	حصول الأجر	وضْعُ الشهوة في الحلال	وضْعُ الشهوة في الحرام	حصول الوزر	إتيان المرأة الأجنبية

وما (قياس العكس) إلا تناول لـ(انعكاس العلة) بوجه آخر؛ فإن انعكاسها الذي هو انتفاء للحكم الذي كان ثابتًا عند وجودها، يسمى انعكاسًا، وهو عين (قياس العكس).

---

(١) سيتم التطرق لأثر (انعكاس العلة) على مسلك الدوران في (المبحث الخامس) إن شاء الله.

(٢) تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٣٤١-٣٤٢)، وقال المحلي في البدر الطالع لحل جمع الجوامع، المحلي (٢/ ٢٧١)، معلقا على كلام السبكي في جمع الجوامع: «وهذا يسمى قياس العكس». وينظر كذلك: الغيث الهامع بشرح جمع الجوامع، أبو زرعة العراقي (ص٦٠٢).

وبذلك: فينبغي أن يكون (قياس العكس) مردوداً عند من لا يرىٰ اشتراط (انعكاس العلة) لصحتها، وأن يكون الخلاف في صحة الاستدلال به ناتجـًا عن الخلاف في اشتراط الانعكاس، هذا ما ينبغي، ولكن لم أجدْ أحداً من الأصوليين المتقدمين والمتأخرين تكلم في ذلك.

ولكن بعض من احتج بقياس العكس استدل بأن (انعكاس العلة) دليلٌ علىٰ صحتها، فلا يجوز أن يكون دليلاً علىٰ بطلانها، ومثلوا: بإباحة أخذ البَيض والشعر من الحيوان الميت، معللين: بأنهما لا تحُلُّهما الروح، وعكسُه اللحم: فإن الروح تحُلُّه؛ فلا يجوز أخذه[1].

وهذا يصلح احتجاجـًا بـ(الانعكاس) علىٰ حجية (قياس العكس).

إضافة إلىٰ: أن الذين لم يحتجوا به احتملوا ثبوت الحكم بعلة أخرىٰ؛ فلا تنعكس العلة، فلا قياس عكس حينئذ[2].

وهذا بعينه سبب الخلاف في (اشتراط انعكاس العلة).

وبذلك: فإن ما ذكره الدكتور محمد العَمْري: من أن الأصوليين مجمعون علىٰ الاحتجاج بقياس العكس، وأن رفضَ من رفَضَهُ راجعٌ إلىٰ رفضه للأمثلة، لا لذات القياس [3] قول وجيه؛ لأن الأصوليين جميعـًا؛ سواء من اشترط الانعكاس في العلة، أو من لم يشترطه، لا يقولون بعدم إمكانية وقوعه، بل هم يعترفون بذلك، وإن كان جماهيرهم لا يشترطونه؛ وبذلك: فإنهم يرون لوقوعه في أقل الأحوال أثراً في تقوية العلة وترجيحها.

وإذا كان الأمر كذلك: فيُفترض في كل من اعترف بوقوع (الانعكاس)؛ أن يعترف بـ(قياس العكس) الذي هو نتيجة له.

---

(١) إحكام الفصول، الباجي (ص٦٠٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) قياس العكس في الجدل النحوي، العمري (١/ ٢٣٥).

*** المطلب الثاني: علاقة (انعكاس العلة) بـ(التعليل بالعلة العدمية علىٰ عدم الحكم)**[1].

اعتنىٰ الأصوليون بهذه المسألة، وأكثروا من ضرب الأمثلة لها، وهي من - وجهة نظر الباحث - لا تفارق (انعكاس العلة) بحال.

فقد قال الشيرازي والتلمساني: «يجوز أن يجعل نفي الصفة علة الحكم»[2]، وهي مسألة خلافية[3].

ومن أمثلة ذلك:

١ - عدم نفاذ بيع الصغير والمجنون معللاً بعدم الأهلية[4]

٢ - عدم النفقة للمبتوتة؛ لعدم التمكين والاستمتاع[5].

---

(١) قد يكون للعلة العدمية أثر ثبوتي، بمعنىٰ أن يثبت الحكم بعدمها، وهو ما يصطلحون عليه بـ(تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي). ينظر: الجدل، ابن عقيل (ص١٧)، المحصول، الرازي (٥/ ٢٩٦)، نهاية الوصول، صفي الدين الهندي (٨/ ٥٠٣)، مفتاح الوصول، التلمساني (ص٦٨٥)، الوصول إلىٰ مسائل الأصول، ابن برهان (٢/ ٢٧٢)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٤٩).

(٢) التبصرة، الشيرازي (ص٤٥٦)، مفتاح الوصول، التلمساني (ص٦٨٥)، المنهاج في ترتيب الحجاج، الباجي (ص٢٨).

(٣) شرح اللمع، الشيرازي (٢/ ٨١٦)، الجدل، ابن عقيل (ص١٧)، المحصول، الرازي (٥/ ٢٩٥)، تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٢١٦)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٥٩)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ٢٦٩)، شرح مختصر الروضة، الطوفي (٣/ ٣٣٧)، التحبير شرح التحرير، المرداوي (٧/ ٣٢٠٠)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٣٣)، إتحاف ذوي البصائر، النملة (٧/ ٣٤٤).

(٤) فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٢٥).

(٥) شرح اللمع، الشيرازي (٢/ ٨١٦).

٣ – بطلان بيع الآبق بعدم القدرة علىٰ التسليم[١].

٤ – عدم ضمان الولد المغصوب بعدم كونه مغصوبا[٢].

٥ – عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا[٣].

وما هذه الأمثلة وغيرها إلا تطبيق لـ(انعكاس العلة).

وما عدمُ الأهلية إلا انعكاس للأهلية الحاصلة قبل حصول عوارضها، وما عدمُ التمكين إلا انعكاس للتمكين الحاصل قبل الطلاق، وجميع تلك الأمثلة علىٰ هذا المنوال.

وقد أرجع عدد من الأصوليين قولَ من منع تعليل العدمي بالعلة العدمية إلىٰ احتمال أن يثبت بعلة أخرىٰ؛ فإذا اتحدت العلة ينتفي الحكم حينئذ[٤].

وإذا كان مرجع الخلاف هو ذلك؛ اتضح لنا التوافق التام بين (الاستدلال بالعلة العدمية علىٰ عدم الحكم)، وبين (انعكاس العلة).

ولذلك: فلو قدمنا هذه الأمثلة علىٰ نسق (انعكاس العلة)؛ فإنا لا نجد تعَثُّرا في التطبيق.

فمثال عدم نفاذ بيع المجنون ناتج عن (انعكاس العلة) كما يظهر في الجدول التالي:

المقيس	الحكم	انعكاس العلة	العلة	الحكم	المقيس عليه
بيع المجنون والصغير	البطلان	عدم الأهلية	الأهلية	الصحة	بيع المكلف

ويصلح تطبيق الأمثلة المتبقية علىٰ هذ النسق.

---

(١) الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٦٣)، الإبهاج، السبكي (٣/ ١٤١).

(٢) فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٢٥).

(٣) الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٥٩)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ٢٦٩).

(٤) شرح اللمع، الشيرازي (٢/ ٨١٦)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٦٢)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٢٥).

*** المطلب الثالث: علاقة انعكاس العلة بـ(مفهوم المخالفة).**

هو: (**إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه**)[1].

ومثاله: قوله ﷺ: (وفي صدقة الغنم في سائمتها..)[2].

وهذا المثال الدارج عند الأصوليين هو من مفهوم الصفة، - أحد أنواع المفهوم -.

وبتطبيق المثال علىٰ (تعريف مفهوم المخالفة)؛ فإنه يظهر لنا في هذا الشكل:

المنطوق	حكمه	المسكوت عنه	حكمه
الغنم السائمة	وجوب الزكاة فيها	الغنم المعلوفة	لا تجب فيه الزكاة

فالتناقض بين حكم (المنطوق) وحكم (المسكوت عنه) قادم من التناقض بين اللازمين لكل منهما؛ فلازم حكم الزكاة في الغنم السائمة، هو: السوم، ولازم عدم وجوبها في الغنم المعلوفة، هو: عدم السوم[3].

ومثل ذلك: الإحصان الذي يُعَدُّ شرطًا في علة الجلد للزاني؛ فإذا انعكس ذلك اللازم، عدم حد الجلد[4].

وهذا في حقيقته انعكاس في اللازم، كما هو الكلام في (قياس العكس)، فكما أن (قياس

(١) التبصرة، الشيرازي (ص٢٠١-٢١١)، البحر المحيط، الزركشي (٤/ ١١-٤٠)، تقريب الوصول، ابن جزي (ص١٧٠-١٧٧)، تيسير التحرير، أمير بادشاه (١/ ١٠٠-١١٠)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٣/ ٥٠٧-٥١٠)، المذكرة في أصول الفقه، الأمين الشنقيطي (ص١٨٢-٢٩٠).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم الحديث (١٣٨٦)، (٢/ ٥٢٨)، عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) البرهان (١/ ٤٤٩).

(٤) شرح العمد، البصري (٢/ ٨٨)، وينظر: البرهان، الجويني (١/ ٤٥٢)، (٢/ ٨٥١).

العكس) قد يقع في العلة وفي غيرها؛ فإن مفهوم المخالفة قد يكون في العلة أو في غيرها.

وقد أوصل الأصوليون مفهوم المخالفة إلىٰ اثني عشر نوعـًا، منها: مفهوم الصفة، ومفهوم العلة، ومفهوم اللقب[1]، وإن كان الأصوليون يرجعون أكثر تلك الأقسام لمفهوم الصفة[2].

وأولىٰ أنواع (مفهوم المخالفة) ذكراً هنا: هو (**مفهوم العلة**)، وهو: (تعليق الحكم بالعلة)[3].

وقد ضرب الأصوليون له مثالاً بقولهم: حرمت الخمر لشدتها؛ مستدلين بقوله ﷺ: (ما أسكر فهو حرام)[4].

فإذا زالت الشدة عن الخمر أو أن النبيذ لم يصل للشدة المسكرة يكون مباحـًا؛ للمخالفة بين علة المنطوق والمسكوت عنه؛ فيظهر لنا التخالف بين الحكم للتخالف بين العلتين، علىٰ النحو التالي:

المنطوق	الحكم	المسكوت عنه	الحكم
الخمر المسكرة	محرمة	الخمر التي زال عنها السكر	مباحة

وبتطبيقه علىٰ نسق (انعكاس العلة)؛ فإنه يكون علىٰ النحو التالي:

المقيس	الحكم	انعكاس العلة	العلة	الحكم	المقيس عليه
الخمر إذا زال إسكارها	الإباحة	زوال الإسكار	الشدة والإسكار	التحريم	الخمر المسكرة

(١) التبصرة، الشيرازي (ص٢٠١-٢١١)، تقريب الوصول، ابن جزي (ص١٧٠-١٧٧)، تيسير التحرير، أمير بادشاه (١/ ١٠٠-١١٠)، البحر المحيط، الزركشي (٤/ ١١-٤٠)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٣/ ٥٠٧-٥١٠)، المذكرة في أصول الفقه، الأمين الشنقيطي (ص١٨٢-٢٩٠).

(٢) إحكام الفصول، الباجي (ص٤٤٦).

(٣) البحر المحيط، الزركشي (٤/ ٣٦)، إرشاد الفحول، الشوكاني (١/ ٢٠٧).

(٤) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسىٰ ومعاذ، رقم (٣٢٤٠)، (٣٩٩٧).

وقد أنكر عدد من الأصوليين هذا النوع من المفهوم ولا سيما عند تعدد العلل[1]؛ وهذا راجع إلىٰ خلافهم في تعدد العلة السابق.

وكأننا بهذا الخلاف نسترجع خلافهم في (انعكاس العلة) المبني علىٰ خلافهم في تعدد العلة؛ وهذا ما يؤكد قوة العلاقة بين (مفهوم المخالفة) و(انعكاس العلة).

والحق: أنه ينبغي أن يكون لتعدد العلة واتحادها أثرٌ في مفهوم المخالفة، كما أنه - أيضًا - ينبغي أن يكون (مفهوم العلة) و(انعكاس العلة) مُتفقَيْن في النتيجة، وإن اختلفا في طريقة التناول ونسقه.

* * *

المبحث الخامس

أثر الاختلاف في (اشتراط انعكاس العلة) في الخلاف الأصولي

يتناول الأصوليون انعكاس العلة في أربعة مواطن:

١ - في شروط العلة، ٢ - في مسالك العلة، ٣ - في سؤال عدم العكس، ٤ - في العلل المتعارضة.

وسواء أكان اسمه العكس أم الانعكاس؛ فإنه هو المقصود لديهم عند تناوله بالذكر والتمثيل والنقاش والخلاف، وخلافهم في اشتراطه يتفرع عنه خلافهم في باقي المواطن؛ ولذلك سيكون الكلام عن ثلاث مسائل في ثلاثة مطالب علىٰ النحو التالي:

*** المطلب الأول: أثر الاختلاف في (اشتراط انعكاس العلة) في (مسلك الدوران).**

وحتىٰ تتضح الصورة: فإن الانعكاس هنا هو: قرين الاطراد في مسلك الدوران الذي هو أحد المسالك التي تعرف بها العلة، وبالاطلاع علىٰ تعريف (الدوران) المكون من (الطرد

(١) البحر المحيط، الزركشي (٤/ ٣٦).

والعكس) عند الأصوليين؛ فإنا نجدهم يعرِّفونه بأنه: **وجود الحكم لوجود العلة وعدمه لعدمها**، ولهم تعاريف متقاربة[1]، فتعريفهم للعكس في مسلك الدوران، هو عين تعريفهم له عند خلافهم في اشتراط (انعكاس العلة)، وهما (الانعكاس في شروط العلة، والعكس في مسالكها) - في حقيقة الأمر - شيء واحد.

ومن هنا: كان أثر اشتراطه في (الدوران) واضحًا وظاهراً، والخلاف في اعتبار (الدوران) مسلكًا يقينيًا قطعيًا راجع إلىٰ خلافهم في اشتراط (الطرد والعكس)؛ فإن من يكتفي باشتراط (الطرد) في العلة ولا يشترط (العكس)، يعتبر (العكس) في مسلك الدوران زيادة غير مؤثرة، وبعضهم يعتبر انضمامه للطرد تقويةً لوصف العلية، ومن لا يشترط الدوران بشقيه لا يعدُّهما مؤثِّرين مقترِنَيْن أو مفترقَيْن، ومن يشترطه بشقَّيه (الطرد والعكس) لا يرىٰ للعلة تأثيراً من دونهما[2].

وليس من مقصود البحث الكلام عن الخلاف في مسلك الدوران من حيث كونه مسلكًا، ولكن إيراده هنا لبيان أن الخلاف في اشتراطه في العلة مؤثر تأثيراً مباشراً في هذا المسلك.

---

(١) ينظر لمعرفة التعاريف: قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٢٣٠)، شرح تنقيح الفصول، القرافي (ص٣٩٦)، نهاية السول، الإسنوي (٤/ ١١٧)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ٢٤٣)، مفتاح الوصول، التلمساني (ص١٥٠)، تيسير التحرير، أمير بادشاه (٤/ ٤٩)، الحاصل من المحصول، تاج الدين الأرموي (٢/ ٨٩٦)، الفائق، صفي الدين الهندي (٤/ ١٩٥)، مناهج العقول، البدخشي (٣/ ٨٧)، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٩٢)، فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور (٢/ ٣٠٢)، نشر البنود، الشنقيطي (٢/ ١٩٤)، نبراس العقول، منون (ص٣٥٥).

(٢) البرهان، الجويني (٢/ ٨٣٥)، الحاصل من المحصول، تاج الدين الأرموي (٢/ ٨٩٩)، بيان المختصر، الأصفهاني (٣/ ١٦٣)، التقرير والتحبير، ابن أمير حاج (٣/ ١٩٧)، مناهج العقول، البدخشي (٣/ ٨٧-٨٨)، تيسير التحرير، أمير بادشاه (٢/ ٤٩)، الفائق، صفي الدين الهندي (٤/ ١٩٨)، نشر البنود، الشنقيطي (٢/ ١٩٥).

كما أن (الانعكاس) لا يختلف في معناه عند الأصوليين حيثُ وَقَعَ، ولذلك: تجد أمثلة يضعها الأصوليون علىٰ الدوران جاءت عندهم وعند غيرهم مثالاً علىٰ قياس العكس.

فقد مثل أبو يعلىٰ علىٰ الدوران: بأن الزكاة لا تجب في إناث الخيل؛ لأنها لا تجب في ذكورها كالبغال والحمير، وعكسه في الإبل والبقر[1].

فالعكس هنا: (لا تجب الزكاة في إناث الخيل قياساً علىٰ الحمير والبغال)، والعلة: (أنها لا تجب في ذكورها)، فالعلة (لا تجب في ذكورها) مطَّرِدةٌ في البغال والحمير والفِيَلَة.

والطرد هنا: (تجب الزكاة في إناث الإبل والخيل والغنم)، لأنها تجب في ذكورها.

فالقاضي ﷺ ومن معه في هذه المسألة يعدون العلة منعكسة في الإبل والخيل والغنم، وعده غيرهم (قياس عكس)[2]

والاختلاف فقط في طريقة التناول وفي موضعه، كما يتضح في التناول التالي:

المقيس	الحكم	انعكاس العلة	العلة	الحكم	المقيس عليه
الخيل	لا تجب في إناث الخيل	لا تجب في ذكور الخيل	تجب في ذكور الإبل	تجب في إناث الإبل	الإبل

*** المطلب الثاني: أثر الاختلاف في (اشتراط انعكاس العلة) في (سؤال عدم التأثير، وسؤال عدم العكس).**

لا يكاد الأصوليون يتحدثون عن سؤال: (عدم التأثير) إلا ويتبعون كلامهم بسؤال: (عدم العكس)، وكثير منهم يجعلونه في عنوان واحد، وفَصَلَ الحديثَ عنهما بعضُ الأصوليين[3]، حيث

(١) العدة، أبو يعلىٰ (٥/ ١٤٣٣).

(٢) شرح اللمع، الشيرازي (٢/ ٨١٩).

(٣) جمع الجوامع، السبكي (ص٩٧)، البحر المحيط، الزركشي (٥/ ٢٨٢، ٢٨٥).

جعلوا كلاً منهما قادحاً مستقلاً، ولكنهم يعودون عند كلامهم عن: (عدم التأثير)، فيتكلمون أثناءه عن: (عدم العكس)؛ لأن الكلام في أحدهما لا يغني عن الكلام في الآخر، ومن هنا: نفهم مراد الزركشي من قوله: «عدم العكس وعدم التأثير من باب واحد»[1].

ولكي يتضح لنا أثر (انعكاس العلة) في هذين السؤالين: فإن من اللازم بيان أنواع (عدم التأثير).

فقد قسمه بعضهم إلىٰ قسمين:

١ - عدم التأثير في الوصف.

٢ - عدم التأثير في الأصل[2].

وزاد بعضهم قسمين هما:

٣ - عدم التأثير في الحكم.

٤ - عدم التأثير؛ لأنه لا فائدة لذكره[3].

أو قال: عدم التأثير في الفرع[4].

وليس من مقصود البحث التفصيل في ذلك، ولكن سيكون الكلام بما يحقق توضيح أثر الخلاف في (اشتراط انعكاس العلة) في (عدم التأثير وعدم العكس).

وبذلك: فإن ما يعنينا هنا هو: الكلام عن (عدم التأثير) في الوصف، وفي الأصل؛ علىٰ النحو التالي:

---

(١) البحر المحيط، الزركشي (٥/ ٢٨٧)، وقال السبكي: «عدم التأثير وعدم العكس من واد واحد». ينظر: الإبهاج (٣/ ١١٤).

(٢) البرهان، الجويني (٢/ ١٠٠٧).

(٣) الإحكام، الآمدي (٤/ ٨١-٨٢)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٢٦٧-٢٦٨).

(٤) جمع الجوامع، السبكي (ص٩٧).

١ - **عدم التأثير في الوصف**، وذلك: أن الوصف لا تأثير له لكونه طرديـاً، وهـذا راجـع إلىٰ (عدم العكس). [١]

ومثاله: (**صلاة الصبح لا يقدم أذانها علىٰ وقتها؛ لأنها لا تُقْصَر كالمغرب**)[٢].

فيقدح فيه المعارِض بقوله: **صلاة الظهر ليس فيها تلك العلة**، وهـي (عـدم القـصر)؛ فإنهـا تُقْصَر، ومع ذلك لا يُقدَّم أذانُها علىٰ وقتِها، فالوصف هنا طردي.

ورجوعه إلىٰ (عدم العكس): أن العلة التي هي (قصر الصلاة)، ليست في صورة صلاة الظهر، ومع انتفائها في هذه الصورة لم ينتف الحكم، وهذا ما يسمىٰ بـ: (عدم الانعكاس)[٣].

فعدم (انعكاس العلة) في صورة من الصور قادح من قوادح العلة، ولكن لا يَلْزَمُ هذا القـادحُ إلا من يعتبر (انعكاس العلة) شرطـاً فيها[٤].

فـ(عدم التأثير) هو: **بقاء الحكم مع انتفاء العلة**؛ إذ لو كانـت العلـة مؤثرة فيـه لانتفىٰ معهـا، وهو ما يصطلح عليه بـ: (انعكاس العلة)؛ فيكون بقاؤه مع انتفائها انعداماً لانعكاسها.

---

(١) المحـصول، الـرازي (٥/ ٢٦١)، نهايـة الوصـول، صـفي الـدين الهنـدي (٨/ ٣٥٩٧)، نفـائس الأصـول، القـرافي (٨/ ٣٤٢٨)، الإبهـاج، الـسبكي (٣/ ١١٤)، البحـر المحـيط، الزركـشي (٥/ ٢٨٥)، إرشاد الفحول، الشوكاني (٢/ ٦٥٤).

(٢) المنتخـل في الجـدل، الغزالـي (ص٤٨٠). نهايـة الوصـول، صـفي الـدين الهنـدي (٨/ ٣٥٩٧)، الإبهـاج، الـسبكي (٣/ ١١٤)، تـشنيف المـسامع، الزركـشي (٢/ ٣٤٤)، التحبير شـرح التحريـر، المرداوي (٧/ ٣٥٨٥)، أصـول الفقـه، ابـن مفلـح (٤/ ١٣٦١)، شـرح الكوكـب المنيـر، الفتـوحي (٤/ ٢٦٥).

(٣) نهاية السول، الإسنوي (٤/ ١٨٣).

(٤) الكافيـة في الجـدل، الجـويني (ص٣٢٤، ٤٤١)، الحاصـل مـن المحـصول، تـاج الـدين الأرمـوي (٢/ ٩١٧).

٢ - عدم التأثير في الأصل: وهو أن يبقىٰ الحكم بعده.

يقول إمام الحرمين: «فأما الواقع في الأصل فهو عدم الانعكاس»[١].

ومثلوا عليه بقولهم: «**مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء**»[٢].

فتحريم بيع الغائب غير صحيح؛ لأنه لا يُرىٰ، كالطير في الهواء.

فالمقيس هو: الغائب، والمقيس عليه: الطير في الهواء، والحكم: عدم الصحة، والعلة: عدم الرؤية.

فيقدح المُعترِض في هذه العلة: بأنها غير مؤثرة؛ لبقاء الحكم، وهو: (عدم الصحة) مع انتفاء العلة؛ فإن الطير في الهواء لا يصح بيعُه حتىٰ ولو كانت رؤيته ممكنة؛ لـ(عدم القدرة علىٰ التسليم)، فإذا بقي الحكم رغم انتفاء العلة، وهي: (أنه لا يُرىٰ)، كانت غير منعكسة؛ لأن (انعكاس العلة) هو: **انتفاء الحكم عند انتفائها**[٣].

وهذا - أيضا -: يصلح قادحًا عند من يرىٰ اشتراط (انعكاس العلة) فيها، أما من لا يشترط (الانعكاس)، فلا يَعُدُّ (عدمَ التأثير) قادحًا في العلة[٤].

ولذلك: فإن المعارض يذكر علة أخرىٰ للأصل، وهي: (عدم القدرة علىٰ التسليم)، وهذا مقصود الأصوليين حين بنوا الخلاف في (عدم العكس) علىٰ الخلاف في تعدد العلل[٥]؛ لأن

---

(١) البرهان، الجويني (٢/ ١٠٠٧)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٢٦٦).

(٢) المنتخل في الجدل، الغزالي (ص٤٨٠)، الكافية في الجدل، الجويني (ص٤٤٢).

(٣) نهاية السول، الإسنوي (٤/ ١٨٤)، وسلم الوصول عليه. المطيعي، نفس الصفحة.

(٤) سلم الوصول، المطيعي (٤/ ١٨٤)، الغيث الهامع، أبو زرع العراقي (ص٦٠١).

(٥) شفاء الغليل، الغزالي (ص٤٨٥)، نهاية السول، الإسنوي (٣/ ١٨٩)، نفائس الأصول، القرافي (٨/ ٣٤٢٩)، أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٣٦١).

(انعكاس العلة) إنما يكون شرطًا إذا كانت العلة واحدة عند كثير من الأصوليين، ولا يشترطونه عند تعددها؛ فيكون عدمُ انعكاسِها كذلك، وهو ما عناه الزركشي بقوله: «لا يرد سؤال عدم العكس إلا إذا اتفق المتناظران علىٰ اتحاد العلة»[1].

بقي أن أذكر: أن بعض الأصوليين يعبرون بـ: (العكس)، ويريدون: (عدم العكس)[2]، وإنما يُعْرَف مقصدُهم بالنظر إلىٰ موضع تناولِه، أو بما يميِّزُه من أمثلة، أو تعاريف.

وقد صوَّب الإسنوي ذلك قائلاً: «وسماه الإمام العكس، والصواب عدم العكس»، ووجَّهَه المُطيعيُ بأنه يعني بـ(العكس) هنا: تَخَلُّفُه[3]، مستفيداً من كلام السبكي في جمع الجوامع[4].

وهذا راجع إلىٰ قوة الترابط بينهما، ومقدارِ الأثرِ لكل منهما في الآخر.

ويكون الخلافُ في (عدم العكس) مبنيًا علىٰ الخلافِ في مسألة (اشتراط انعكاس العلة)[5].

والخلاصة التي يخرج بها الباحث: أن الخلاف في (عدم التأثير) في حالتيه: أي: (عدم التأثير في الوصف، وعدم التأثير في الأصل) مبنيٌ علىٰ الخلافِ في (عدم انعكاس العلة)، و(عدم انعكاس العلة) مبنيٌ علىٰ الخلاف في (اشتراط انعكاس العلة).

---

(١) البحر المحيط، الزركشي (٥٦/ ٢٨٣)، وينظر: البرهان، الجويني (٢/ ٨٥٧)، الإحكام، الآمدي (٤/ ٨٣)، الإبهاج، السبكي (٣/ ١١٧)، شرح تنقيح الفصول، القرافي (ص٣١٢).

(٢) كالرازي، والبيضاوي، وصفي الدين الهندي، وغيرهم، ينظر: المحصول، الرازي (٥/ ٢٦١)، منهاج الوصول مع نهاية السول، البيضاوي (٤/ ١٨٤)، الفائق، القرافي (٤/ ٢٤١)، جمع الجوامع، السبكي (ص٩٧).

(٣) سلم الوصول، المطيعي (٤/ ١٨٤).

(٤) (ص١٩٨).

(٥) سلم الوصول، المطيعي (٤/ ١٩٣).

*** المطلب الثالث: أثر الاختلاف في (اشتراط انعكاس العلة) في (الترجيح بين العلل).**

قد تتعارض علتان أو أكثر في حكم من الأحكام، فإذا وقع ذلك؛ فإن أحد مخارج ذلك التعارض هو: الترجيح، وقد سلك الأصوليون مسلكًا مرتبًا في ذلك.

وهنا: فإن التعارضَ قد يقع بين علةٍ مطَّردةٍ مُنعكسَةٍ، وعلةٍ مطردة غيرِ منعكسةٍ، فتُقدَّمُ المطَّردةُ المنعكسةُ علىٰ التي لا تنعكس.

وهذا مرجعه إلىٰ: أن (الانعكاس) يقوِّي جانبَ العلة[1]؛ لأن (الانعكاس) وإن لم يكن مفيداً للعلية عند بعض الأصوليين؛ إلا أنه يقويها عندهم[2]، كما أن العلل تشبه الحدود؛ فتتقوىٰ بالعكس؛ فتكون به مع الطرد أقوىٰ منها بدونه[3].

فأثر الخلاف في اشتراط (انعكاس العلة) واضح هنا، فمن اشترط (الانعكاس) اعتبر العلة غيرَ المنعكسة باطلةً[4]، وهذا يردنا إلىٰ المسألة السابقة في سؤال: (عدم العكس)؛ فإنهم يقدحون

---

(١) تشنيف المسامع، الزركشي (٣/ ٥٤٧)، البحر المحيط، الزركشي (٦/ ١٨٩)، التمهيد، أبو الخطاب (٤/ ٢٤٢)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٣٧٦)، التحصيل من المحصول، سراج الدين الأرموي (٢/ ٢٧٢)، إتحاف ذوي البصائر، النملة (٨/ ٢٤٧).

(٢) أصول السرخسي (٢/ ٢٦١)، الكافية في الجدل، الجويني (ص٤٥١)، قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٤٣٢)، المنخول، الغزالي (ص٤٤٥)، المستصفىٰ، الغزالي (٢/ ٤٠٢)، الحاصل من المحصول، تاج الدين الأرموي (٢/ ٨٩٩)، شرح تنقيح الفصول، القرافي (ص٣٣٤)، بيان المختصر، الأصفهاني (٣/ ٤٠٠)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٧٢٢).

(٣) قواطع الأدلة، السمعاني (٢/ ٤٣٢)، المنخول، الغزالي (ص٤٤٥)، التمهيد، أبو الخطاب (٤/ ٢٤٣)، شرح الكوكب المنير، الفتوحي (٤/ ٧٢٢).

(٤) البحر المحيط، الزركشي (٦/ ١٨٥)، وينظر: التحصيل من المحصول، سراج الدين الأرموي (٢/ ٢٧٢).

في العلة التي لا تنعكس بالنظر إلىٰ: أن العلة فَقَدَتْ شرطًا من شروطها.

ومثال ذلك:

١ - العلة المطردة التي تنعكس:

قياس تزويج الأخ والعم للصغيرة علىٰ الأجنبي؛ وذلك: أن الأخ والعم لا يملكان التصرفَ في مالها، فلا يملكان التصرفَ في بُضعِها، كالأجنبي.

المقيس	المقيس عليه	العلة	الحكم
الأخ والعم	الأجنبي	لا يملك التصرف في مالها فلا يملك التصرف في بُضعها	لا يجوز له تزويجها بغير إذنها

فهنا: العلُة مطردةٌ منعكسةٌ، وانعكاسُها علىٰ النحو التالي:

الأبُ مالكُ التصرفِ في مالها، ومالكُ التصرفِ في بُضعها، فله تزويجها من غير إذنها، فانعكست العلة.

٢ - العلة المطردة التي لا تنعكس:

قياسهم الأخ والعم في تزويجهما للصغيرة، بقولهم: أشبها الأب بجامع أنهم (الأخ والعم والأب) من أهل ميراثها.

المقيس	المقيس عليه	الحكم	العلة
الأخ والعم	الأب	لهم تزويجها بغير إذنها	أنهم من أهل ميراثها

فالعلة التي هي: (أنهم من أهل ميراثها) لم تنعكس، فإن الحاكمَ ليس من أهل ميراثها، ويزوجُها عندهم.

فتُرجَّحُ العلةُ المطردةُ المنعكسةُ هنا علىٰ المطردةِ غير المنعكسةِ[1].

(١) التمهيد، أبي الخطاب (٤/ ٢٤٣).

الخاتمة

تحتوي أهم النتائج والتوصيات.

أهم النتائج:

وقد خرج الباحث بنتائج أهمها:

١ – تبيّن للباحث: أن (انعكاس العلة) **انتفاء للحكم عند انتفائها**.

٢ – ترجح للباحث: أن (انعكاس العلة) ليس شرطًا فيها، ولا في صحتها، ولكنه يقوِّي جانبَ العليَّة فيها.

٣ – اتضح للباحث: أن الخلاف في (اشتراط انعكاس العلة) راجع إلىٰ مسألة (تعدد العلة)

٤ – أثبت الباحث: أنه حيثما ورد العكس أو الانعكاس في كتب الأصوليين فمعناه واحد؛ وقد اتضح ذلك التوافق في مباحث: (قياس العكس، والتعليل بالعلة العدمية علىٰ الحكم العدمي، ومفهوم المخالفة في العلة)، وأن الاختلاف بينها بالنظر إلىٰ موضع تناولها، ونَسَقِ ذلك التناولِ وطريقتِه.

٥ – توصل الباحث إلىٰ: أن الخلاف في اشتراط (انعكاس العلة) له أثر في ثلاثة مباحث أصولية، هي: (مسلك الدوران، سؤال عدم التأثير وعدم العكس، والترجيح بين العلل).

أهم التوصيات:

ويوصي الباحث بما يلي:

١ – يوصي: بمزيدِ تحريرٍ لمسائلِ القياسِ الغامضةِ التي استوجبتْ اضطراباً في كلام الأصوليين، مثل:(قياس الشَّبَهِ، وسُؤال القلب، وسُؤال عدم التأثير، والقياس الأولوي، وغيرها من المباحث التي أحدثت تشابهاً وتداخلاً)، وبيانِ أسبابِ الخلافِ، ومرجعِ الاضطرابِ فيها.

٢ – يوصي الباحث: بإعادة صياغة مباحث القياس، وجمع أجزائها، ولـمِّ المتناثرِ منها في

دراسة شمولية؛ لتكون قريبةً من المتعلم.

٣ – يوصي الباحث: بزيادة الأبحاث التطبيقية علىٰ مباحث القياس وقواعده من واقع القضايا الفقهية المعاصرة.

٤ – يوصي الباحث: بزيادة الأبحاث المتعلقة بالفروق الأصولية في باب القياس، وبيانِ العلاقةِ بين القواعد القياسية، وبين القواعدِ الأصولية الأخرىٰ.

٥ – يوصي الباحث: بتقديمِ دراسةٍ لمباحث القياس مستقلةٍ عن مباحث الجدل والمناظرة؛ وإفرادِ كل منهما باستقلال؛ فإن ما يقال في مواطنِهِ من مباحثِ القياس وأركانه، يتناسب ومكانه منه، وما يُقَالُ في مواطنِهِ من الفرض والبناء الجدليَّين – في كثير منه – لا معوِّل عليه، يتناسبُ ومكانه منه، فالمقصود منه تدريبُ الذهنِ، وترتيب الحجج والبراهين.

***

ثَبَتُ المصادر والمراجع

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، علىٰ منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول للقاضي البيضاوي. السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي، د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

(٢) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، في أصول الفقه علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل. النملة، عبد الكريم بن علي، ط١، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

(٣) إحكام الفصول في أحكام الأصول. الباجي، سليمان بن خلف، تحقيق ودراسة: عبد الله بن محمد الجبوري، ط ١، ط.م: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي، علي بن محمد، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، ط١، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

(٥) أصول الفقه. ابن مفلح، محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، حققه وعلق له وقدم له: فهد بن محمد السرحان، د.ط، د.م: مكتبة العبيكان، د.ت.

(٦) البدر الطالع في حل جمع الجوامع. المحلي، محمد بن أحمد، شرح وتحقيق: مرتضىٰ علي بن محمد المحمدي الداغستاني، ط١، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

(٧) البرهان في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبدالعظيم محمود الديب، ط٣، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

(٨) التبصرة في أصول الفقه. الشيرازي، إبراهيم بن علي الفيروزآبادي، شرحه وحققه: محمد حسن هيتو، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠م.

(٩) التحبير شرح التحرير. المرداوي علي بن سليمان علاء الدين أبو الحسن، دراسة وتحقيق: عبدالرحمن بن جبرين وآخرين، د.ط، الرياض: مكتبة الرشد، د.ت.

(١٠) التحصيل من المحصول. الأرموي، سراج الدين محمود بن أبو بكر، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

(١١) تسهيل الوصول إلىٰ علم الأصول. المحلاوي، محمد عبد الرحمن عيد، د.ط، القاهرة: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاد، ١٣٤١هـ.

(١٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز وآخرين، ط١، مكة المكرمة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، توزيع المكتبة المكية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

(١٣) التقريب والإرشاد (الصغير). الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

(١٤) التمهيد في أُصول الفقه. أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد بن الحسن، دراسة وتحقيق: محمد بن علي بن إبراهيم، ط١، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرىٰ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

(١٥) جمع الجوامع في أصول الفقه. السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، من منشورات محمد علي بيضون، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٢م.

(١٦) حاشية البناني عل شرح الجلال المحلي علىٰ متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي. البناني، عبد الرحمن بن جاد الله، ط١، القاهرة: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، د.ت.

(١٧) الحاصل من المحصول في أصول الفقه. الأرموي، تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي، تحقيق: عبد السلام محمود أبو ناجي، د.ط، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، ١٩٩٤م.

(١٨) الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب. البابرتي: محمد بن محمود بن أحمد، تحقيق: ترحيب بن ربيعان الدوسري، ط١، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

(١٩) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تحقيق وتعليق ودراسة: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢٠) زوائد الأصول علىٰ منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، دراسة وتحقيق: محمد سنان سيف الجلالي، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

(٢١) سلم الوصول لشرح نهاية السول. المطيعي، محمد بن بخيت، مطبوع مع نهاية السول، د.ط، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

(٢٢) شرح الشافية. الإستراباذي، رضيٰ الدِّين، د.ط، القاهرة: مطبعة حجازي، د.ت.

(٢٣) شرح مختصر الروضة. الطوفي، سليمان بن عبد القوي أبو الربيع، تحقيق: عبد الله بن عبدالمحسن التركي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

(٢٤) شرح العضد علىٰ ابن الحاجب. الأيجي، عضد الأمة والدين عبد الرحمن بن أحمد، ضبطه ووضع حواشيه: فادي نصيف، وطارق يحيىٰ، ط١، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٢٥) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس، د.ط، بيروت: باعتناء مكتبة البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

(٢٦) شرح كتاب العمد. البصري، محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين، تحقيق ودراسة: الدكتور: عبد الحميد أبو زنيد، ط١، القاهرة: دار المطبعة السلفية، ١٤٢٠هـ.

(٢٧) شرح الكوكب المنير المسمىٰ مختصر التحرير. الفتوحي، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ط١، د.م: من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، د.ت.

(٢٨) شرح نور الأنوار علىٰ المنار. ملا جيون، أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الصديقي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٢٩) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، تحقيق: حمد الكبيسي، د.ط، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

(٣٠) صحيح البخاري مع فتح الباري. البخاري، محمد بن إسماعيل، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

(٣١) صحيح مسلم. القشيري، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

(٣٢) العدة في أصول الفقه. أبو يعلىٰ، محمد الحسين الفراء، حققه وعلق عليه وخرج نصوصه: أحمد بن علي سير المباركي، ط٣، د.م: د.ن، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

(٣٣) الغيث الهامع بشرح جمع الجوامع للسبكي. العراقي، أحمد بن عبد الرحيم أبو زرعة، تحقيق: محمد تامر حجازي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٣٤) الفائق في أصول الفقه. صفي الدين الأرموي، محمد بن عبد الرحيم الهندي، تحقيق: محمود نصار، ط١، د.م: د.ن، ١٣٢٦هـ.

(٣٥) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ابن عبد الشكور، محب الله البهاري، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، ط١، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

(٣٦) القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ط٦، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

(٣٧) القوادح الجدلية. السمرقندي، أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل، دراسة وتحقيق: شريفة بن علي الحوشاني، ط١، بيروت: الرياض، توزيع دار الوراق دار النيرين للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٣٨) قواطع الأدلة في أصول الفقه. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار أبو المظفر، تحقيق: عبد الله ابن حافظ الحكمي، ط١، د.م: مكتبة التوبة، ١٤١٩هـ.

(٣٩) قياس العكس حقيقته وحكمه. الشثري، سعد بن ناصر، مجلة جامعة أم القرىٰ لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، م (١٦)، (٢٨)، شوال ١٤٢٤هـ، ص (٤٣٤ ـ ٤٥٥).

(٤٠) قياس العكس في الجدل النحوي. العمري، محمد بن علي بن محمد، رسالة دكتوراه، السعودية، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرىٰ، ١٤٣٣هـ.

(٤١) الكافية في الجدل. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، د.ط، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، طبع بمطابع عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

(٤٢) كتاب التلخيص في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي، تحقيق: عبد الله جولم النبيالي، وشبير أحمد العمري، ط١، د.م: دار البشائر الإسلامية، مكتبة دار الباز، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

(٤٣) كتاب الجدل (علىٰ طريقة الفقهاء). ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد أبو الوفاء، د.ط، بور سعيد: الناشر مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.

(٤٤) كتاب الحدود في الأُصول (الحدود والمواضعات). ابن فورك، محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر، قرأه وقدم له وعلق عليه: محمد السليماني، ط١، د.م: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.

(٤٥) كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج. الباجي، أبو الوليد، تحقيق: عبد المجيد تركي، د.ط، د.م: دار الغرب الإسلامي، د.ت.

(٤٦) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

(٤٧) لباب المحصول في علم الأصول. ابن رشيق، الحسين المالكي، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، ط١، د.م: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٤٨) المحصول في علم أصول الفقه. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

(٤٩) المحكم والمحيط الأعظم. ابن سيده، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، ط١، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٥٠) مختار الصحاح. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، د.ط، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٦م.

(٥١) المستصفىٰ من علم الأصول. الغزالي، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دراسة وتحقيق: حمزة زهير حافظ، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

(٥٢) المعتمد في أصول الفقه. البصري، محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين، اعتنىٰ بتهذيبه وتحقيقه: أحمد بكير وحسن حنفي، د.ط، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

(٥٣) مفتاح الوصول إلىٰ بناء الفروع علىٰ الأُصول. التلمساني، محمد بن أحمد أبو عبد الله، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، ط١، د.م: المكتبة المكية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

(٥٤) المنتخل في الجدل. الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، قدم له وحققه وخرج نصوصه: علي بن عبد العزيز بن علي العميريني، ط١، د.م: دار الوراق دار النيرين، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٥٥) نبراس القياس في تحقيق القياس عند علماء الأصول. منون، عيسىٰ، عنيت بتصحيحه ونشره: إدارة الطباعة المنيرية، د.ط، د.م: مطبعة التضامن الأخوي، د.ت.

(٥٦) نشر البنود علىٰ مراقي السعود. الشنقيطي، سيدي عبد الله بن إبراهيم، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

(٥٧) نفائس الأصول في شرح المحصول. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، د.ط، د.م: الناشر نزار مصطفىٰ الباز، د.ت.

(٥٨) نهاية الوصول في دراية الأصول. صفي الدين الأرموي، محمد بن عبد الرحيم، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، ود. سعد بن سالم السويح، د.ط، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، د.ت.

* * *

List of Sources and References

(1) Al-Ibhaj fi Sharh Al-Mihaj, Ala Minhaj Al-Wusool ila Ilm Al-Usool lil-Qadi Al-Baydawi. As-Sabki, Ali Bin Abdul Kafi, and his son Taj Ed-Din Bin Abdul Wahhab Bin Ali, (n,d), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1416H-1995.

(2) Ithaf Thawi Al-Basaair Bisharh Rawdah An-Nathir, fi Usool Al-Fiqh ala Math'hab Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal, An-Namlah, Abdul Karim Bin Ali, 1st ed., Riyadh, Dar Al-Aasimah for Publishing and Distributing, 1417H-1996.

(3) Ihkam Al-Fusool fi Ahkam Al-Usool. Al-Baji, Sulaiman Ibn Khalaf, Edited and studied by: Abdullah Bin Muhammd Al-Jaboori, 1st ed., Printed by: Ar-Risalah Foundation, 1409H-1989.

(4) Al-Ihkam fi Usool Al-Ahkam. Al-Aamidi, Ali Bin Muhammad, Commentary by: Abdur Razzaq Afifi, 1st ed., Dar As-Sumayie for Publication and Distribution, 1424H-2003.

(5) Usool Al-Fiqh. Ibn Muflih, Muhammad Ibn Muflih Al-Maqdisi Al-Hanbali, Edited, commented on, and introduced by: Fahad Bin Muhammad As-Sarhan, n,d: Al-Obaikan Bookstore, n,d.

(6) Al-Badr At-Tali' fi Halli Jam' Al-Jawami'. Al-Mahalli, Muhammad Bin Ahmad, Explained and edited by: Murtada Ali Bin Muhammad Al-Muhammadi Ad-Daghistani, 1st ed., Damascus: Ar-Risalah Publishing Foundation, 1426H-2005.

(7) Al-Burhan fi Usool Al-Fiqh. Al-Juwaini, Abdul Malik Bin Abdullah Bin Yusuf Abul Maali, Edited, introduced, and indexed by: Abdul Atheem Mahmoud Ad-Deeb, 3rd ed., Al-Mansourah: Dar Al-Wafaa for Printing, Publication, and Distribution, 1412H-1992.

(8) At-Tabsirah fi Usool Al-Fiqh. Ash-Shirazi, Ibrahim Bin Ali Alfairozabadi, Explained and edited by: Muhammad Hasan Hito, 1st ed., Damascus: Dar Al-Fikr, 1980.

(9) At-Tahbir Sharh At-Tahrir. Al-Mardawi Ali Bin Sulaiman Ala Ed-Din Abul Hasan, Studied and edited by: Abdur Rahman Bin Jibrin and others, n,d, Riyadh: Ar-Rushd Bookstore, n,d.

(10) At-Tahseel Minal-Mahsool. Al-Armawi, Siraj Ed-Din Mahmoud Bin Abu Bakr, Edited by: Abdul Hamid Abu Zunaid, n,d, Beirut: Ar-Risalah Foundation, n,d.

(11) Tasheel Al-Wusool ila Ilm Al-Usool. Al-Mahlawi, Muhammad Abdur Rahman Eid, n,d, Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and His Sons for Printing, 1431H.

(12) Tanshif Al-Masami' Bijama' Al-Jawami'. Az-Zarkashi, Badr Ed-Din Muhammad Ibn Bahader, Studied and edited by: Syed Abdul Aziz and others, 1st ed., Makkah Al-Mukarramah: Cordoba Bookstore for Scientific Research and Islamic Culture Revival, Distributed by Al-Makkiah Bookstore, 1418H-1998.

(13) At-Taqrib Wal-Irshad (As-Saghir). Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad Bin At-Tayyib, Introduced, edited, commented on by: Abdul Hamid Bin Ali Abu Zunaid, n,d, Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1418H-1998.

(14) At-Tamheed fi Usool Al-Fiqh. Abul-Khattab, Mahfooth Bin Ahmad Ibn Al-Hasan, Studied and edited by: Muhammad Bin Ali Bin Ibrahim, 1st ed., Makkah Al-Mukarramah: Centre for Scientific Research and Islamic Cultural Revival at Umm Al-Qura University, 1406H-1985.

(15) Jama' Al-Jawami' fi Usool Al-Fiqh. As-Sabki, Taj Ed-Din Abdul Wahhab Bin Ali, Commented on and added footnotes: Abdul Munim Khalil Ibrahim, From the publications of Muhammad Ali Baydhoun, 2nd ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1424H-2002.

(16) Hashiyat Al-Banani ala Sharh Al-Jalal Al-Mahalli ala Matn Jama' Al-Jawami' lil Imam Taj Ed-Din As-Sabki. Al-Banani, Abdur Rahman Bin Jad Allah, 1st ed., Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and His Sons for Printing, n,d.

(17) Al-Hasil Minal-Mahsool fi Usool Al-Fiqh. Al-Armawi, Taj Ed-Din Muhammad Ibn Al-Husain Al-Armawi, Edited: Abdus Salam Mahmoud Abu Naji, n,d, Binghazi: University of Qar Yunus Publications, 1994.

(18) Ar-Rudud Wan-Nuqud Sharh Mukhtasar Ibn Al-Hajib. Al-Babarti: Muhammad Ibn Mahmoud Bin Ahmad, Edited by: Tarheeb Bin Rubaian Ad-Dowsary, 1st ed., Riyadh: Ar-Rushd Bookstore Publishers, 1426H-2005.

(19) Rafa' Al-Hajib an Mukhtasar Ibn Al-Hajib. As-Sabki, Taj Ed0Din Abi Nasr Abdul Wahhab Bin Ali Bin Abdul Kafi, Edited, commented on, and studied by: Ali Muhammad Awadh, and Aadil Ahmad Abdul Mawjood, 1st ed., Beirut: Aalam Al-Kutub for Printing, Publishing, and Distributing, 1419H-1999.

(20) Zawa'id Al-Usool ala Mihaj Al-Wusool ila Ilm Al-Usool. Al-Isnawi, Jamal Ed-Din Abdur Rahim Bin Al-Hasan, Studied and edited by: Muhammad Sinan Saif Al-Jalali, 1st ed., Beirut: Foundation of Cultural Books, 1413H-1993.

(21) Sullam Al-Wusool Lisharh Nihayat As-Sool. Al-Mutee'ie, Muhammad Ibn Bakheet, Printed with Nihayat As-Sool, n,d, Beirut: Aalam Al-Kutub, n,d.

(22) Sharh Ash-Shafiyah. Al-Istirabathi, Ridha Ed-Din, n,d, Cairo: Hijazi Printers, n,d.

(23) Sharh Mukhtasar Ar-Rawdah, (An Explanation of the Summary of Ar-Rawdah). At-Toufi, Sulaiman Bin Abdul Qawiy Abur-Rabea, Edited by: Abdullah Bin Abdul Muhsin At-Turki, 1st ed., Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1410H-1990.

(24) Sharh Al-Aded ala Ibn Al-Haajib. Al-Ayjy, Aded Al-Ummah Wad-Din Abdur Rahman Bin Ahmad, Edited and footnoted by: Fadi Nasif, and Tariq Yahya, 1st ed., Beirut: Muhammad Ali Baydhoun Publications, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah 1421H-2000.

(25) Sharh Tanqeeh Al-Fusool fi Iktisar Al-Mahsool Fil-Usool. Al-Qarafi, Shihab Ed-Din Abi Al-Abbas Ahmad Ibn Idris, n,d, Beirut: Under the care of The Research and Studies Bookstore in Dar Al-Fikr for Printing, Publishing, and Distributing, n,d.

(26) Sharh Kitab Al-Amd, (An Explanation of Kitab Al-Amd). Al-Basri, Muhammad Bin Ali Bin At-Tayyib Abu Al-Hussain, Edited and studied by: Dr: Abdul Hamid Abu Zunaid, 1st ed., Cairo: Dar Al-Matbaah As-Salafiyyah, 1420H.

(27) Sharh Al-Kawkab Al-Munir Al-Musamma Mukhtasar At-Tahrir. Al-Futoohi, Muhammd Bin Ahmad Bin Abdul Aziz Bin An-Najjar, Edited by: Muhammad Az-Zuhaily, and Nazih Hammad, 1st ed., n.d,: Published by The Ministry of Islamic Affairs, Dawah, and Guidance, Saudi Arabia, n.d.

(28) Sharh Noor Al-Anwar Ala Al-Manar. Mala Jeon, Ahmad Bin Abi Saeed Bin Ubaidullah Al-Hanafi As-Siddiqi, 1st ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1406H-1986.

(29) Shifaa Al-Ghalil fi Bayan Ash-Shabh Wal-Makheel wa Masalik At-Ta'lil. Al-Ghazali, Muhammad Bin Muhammad Abu Haamid, Edited by: Hamad Al-Kubaisi, n.d, Baghdad: Al-Irshad Printers, 1930H-1971.

(30) Sahih Al-Bukhari Ma'a fath Al-Bari. Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismaeel, n.d, Beirut: Dar Al-Marifah, n.d.

(31) Sahih Muslim. Al-Qushairi, Muslim Bin Al-Hajjaj, Edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, n.d, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1419H.

(32) Al-Iddah fi Usool Al-Fiqh. Abu Ya'la, Muhammad Al-Hussain Al-Farra, Edited and commented on by: Ahmad Bin Ali Sayr Al-Mubaraki, 3rd ed., n.d, 1414H-1993.

(33) Al-Gaith Al-Hami' Bisharh Jam' Al-Jawami Lis-Sabki. Al-Iraqi, Ahmad Bin Abdur-Rahim Abu Zar'ah, Edited by: Muhammad Tamir Hijazi, 1st ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1425H-2004.

(34) Al-Fa'iq fi Usool Al-Fiqh. Safiyy Ad-Din Al-Armawi, Muhammad Bin Abdur-Rahim Al-Hindi, Edited by: Mahmoud Nassar, 1st ed., n.d, n.d, 1326H.

(35) Fawatih Ar-Rahmoot Bishrh Musallim Ath-Thuboot. Ibn Abdul Shakoor, Muhibb Allah Al-Bahari, Edited and corrected by: Abdullah Mahmoud Muhammad Umar, 1st ed., Beirut: Muhammad Ali Baydhoun Publications, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1423H-2002.

(36) Al-Qamoos Al-Muheet. Al-Fairozabadi, majd Ed-Din Muhammad Bin Yaaqub, 6th ed., Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1419H-1998.

(37) Al-Qawadih Al-Jadaliyyah. As-Samarqandi, Athir Ed-Din Al-Mufaddal Ibn Umar Bin Al-Mufaddal, Studied and edited by: Sharifah Bin Ali Al-Houshani, 1st ed., Beirut: Riyadh, distributed by Dar Al-Warraq Dar An-Nayyireen for Printing and Publishing, 1424H-2004.

(38) Qawati' Al-Adillah fi Usool Al-Fiqh. As-Samani, Mansour Bin Muhammad Bin Abdul Jabbar Abul-Muthaffar, Edited by: Abdullah Bin Haafith Al-Hakami, 1st ed., n.d, At-Tawbah Bookstore, 1419H.

(39) Qiyas Al-Aks Haqiqatuh wa Hukmuh, (Measure of Opposites its Reality and Ruling). Ash-Shathri, Saad Bin Naasir, Journal of Umm Al-Qura University for Shariah Sciences and Arabic Language and Literature, vol. (16), (28), Shawwal 1424H, (434-455).

(40) Qiyas Al-Aks fil Jadal An-Nahwi, (Measure of Opposites in Grammatical Differences). Al-Umari, Muhammad Bin Ali Bin Muhammad, Ph.D thesis, Saudi Arabia, College of Arabic Language, Umm Al-Qura University, 1433H.

(41) Al-Kaafiyah fil Jadal . Al-Juwaini, Abdul Malik Bin Abdullah Bin Yusuf Abu Al-Maali, Introduced, edited, and commented on by: Fawqiyyah Hussain Mahmoud, n.d, Cairo: Azhariah Colleges Bookstore, Printed by Isa Al-Babi Al-Halabi and Partners, 1399H-1979.

(42) Kitab At-Talkhees fi Usool Al-Fiqh, (Book of Summaries in Usool Al-Fiqh). Al-Juwaini, Abdul Malik Bin Abdullah Bin Yusuf Abu Al-Maali, Edited by: Abdullah Joulam An-Nabyali, and Shabir Ahmad Al-Umari, 1st ed., n.d, Dar Al-Basha'ir Al-Islamiyyah, Dar Al-Baz Bookstore, 1417H-1996.

(43) Kitaab Al-Jadal (Ala Tariqat Al-Fuqaha). Ibn Aqeel, Ali Bin Aqeel Bin Muhammad Abu Al-Wafaa, n.d, Bur Saeed: Distributed by The Bookstore of Religious Literature, n.d.

(44) Kitaab Al-Hudud fil Usool (Al-Hudud wa Al-Muwada'at). Ibn Fourk, Muhammd Ibn Al-Hasan Ibn Fourk Abu Bakr, Read, introduced, and commented on by: Muhammad As-Sulaimani, 1st ed., n.d: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1999.

(45) Kitaab Al-Mihaaj fi Tartib Al-Hujjaj. Al-Baji, Abu Al-Walid, Edited by: Abdul Majid Turki, n.d: Dar Al-Gharb Al-Islami, n.d.

(46) Kashf Al-Asrar an Usool Fakhr Al-Islam Al-Bazdawi. Al-Bukhari, Alaa Ed-Din Abdul Aziz Bin Ahmad, n.d, Beirut: Dar Al-Kitaab Al-Arabi, n.d.

(47) Lubab Al-Mahsoul fi Ilm al-Usool. Ibn Rashiq, Al-Husain Al-Maaliki, Edited by: Muhammad Ghazali Umar Jabi, 1st ed., n.d: House of Research for Islamic Studies and Cultural Revival, 1422H—2001.

(48) Al-Mahsoul fi Ilm Usool Al-Fiqh. Ar-Razi, Fakhr Ad-Din Muhammad Ibn Umar Ibn Al-Husain, Studied and edited by: Taha Jaabir Fayyad Al-Alawani, n.d, Beirut: Ar-Risalah Foundation, n.d.

(49) Al-Muhkam Wal-Muhit Al-A'tham. Ibn Sidah, Ali Bin Ismaeel Bin Sidah Al-Mursi, Edited by: Abdul Hamid Hindawi, 1st ed., Beirut: Muhammad Ali Baydhoun Publications, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1421H-2000.

(50) Mukhtar As-Sihah. Ar-Razi, Muhammad Bin Abi Bakr Bin Abdul Qadir, n.d, Beirut: Lebanon Bookstore, 1986.

(51) Al-Mustasfa min Ilm Al-Usool. Al-Ghazali, Muhammad Bin Muhammad Al-Ghazali Abu Haamid, Studied and edited by: Hamza Zuhair Haafith, n.d.

(52) Al-Mutamad fi Usool Al-Fiqh. Al-Basri, Muhammad Ibn Ali Bin At-Tayyib Abu Al-Husain, Edited by: Ahmad Bukair and Hasan Hanafi, n.d, Damascus: The Scientific French Institute for Arabic Studies, 1385H-1965.

(53) Miftah Al-Wusool ila Binaa' Al-Furoo' Alal-Usool. At-Tilmisani, Muhammad Bin Ahmad Abu Abdullah. Studied and edited by: Muhammad Ali Farkous, 1st ed., n.d, The Makkan Bookstore, Ar-Rayyan Foundation for Printing, Publishing, and Distributing, 1419H-1998.

(54) Al-Muntakhal fil-Jadal. Al-Ghazali, Muhammad Bin Muhammad Abu Haamid, Introduced and edited by: Ali Bin Abdul Aziz Bin Ali Al-Umairini, 1st ed., n.d: Dar Al-Warraq Dar An-Nayireen, 1424H-2004.

(55) Nibras Al-Qiyas fi Tahqiq Al-Qiyas Inda Ulama Al-Usool. Manoon, Isa, Corrected and published by: The Muniriyyah Printing Administration, n.d: Brotherhood Solidarity Press, n.d.

(56) Nashr Al-Bunood ala Maraqi As-Saud. Ash-Shanqity, Sayyidi Abdullah Bin Ibrahim, n.d.

(57) Nafa'is Al-Usool fi Sharh Al-Mahsool. Al-Qarafi, Shihab Ed-Din Ahmad Bin Idris Abu Al-Abbas, Studied, edited, and commented on by: Aadil Ahmad Abdul Mawjood, and Ali Muhammad Awadh, n.d, Publisher Nizar Mustafa Al-Baz, n.d.

(58) Nihayat Al-Wusool fi Dirayat Al-Usool. Safiyy Ed-Din Al-Armawi, Muhammd Bin Abdur Rahim, Edited by: Saalih Bin Sulaiman Al-Yousuf, and Dr Daad Bin Salim As-Suwaih, n.d, Makkah Al-Mukarramah: The Trading Bookstore, n.d.

❊ ❊ ❊

الصلاة في أوقات النهي «دراسة فقهية مقارنة»

د. البندري بنت عبد الله الجليل[1]

المستخلص: فرض الله الصلوات الخمس وجعل لها أوقاتًا محددة، وشرع التطوع بالصلاة أو النافلة في كل وقت للحاضر والمسافر، إلا أن هناك أوقاتًا ورد النهي عن الصلاة فيها واجتمعت الأحاديث على ذكرها، وذكر الأسباب التي من أجلها نُهِي عن الصلاة فيها، هذه الأوقات هي موضوع البحث، (الصلاة في أوقات النهي)، وهي خمسة أوقات: وقت طلوع الشمس، ووقت غروبها، ووقت استوائها في وسط السماء، وبعد صلاة العصر، وبعد صلاة الصبح. وكان مما دفعني لكتابة هذا الموضوع أهميته، وحاجة كثير من الناس إلى معرفة أحكامه، حتى تقع تلك العبادة منهم على الطريقة المشروعة، وهو ما تهدف إليه هذه الدراسة من بيان أوقات النهي عن الصلاة، وتوضيح حكم الصلاة فيها، بطريقة بحثية معاصرة اتبعت فيها المنهج التحليلي المقارن. ومن أهم نتائج البحث: أن من تمام المحافظة على الصلاة والعناية بها حسنَ المحافظة على أدائها في أوقاتها، وأن الراجح في أوقات النهي عن الصلاة أنها خمسة: وقت طلوع الشمس، ووقت غروبها، ووقت استوائها في وسط السماء، وبعد صلاة العصر، وبعد صلاة الصبح. كما أن النهي عن الصلاة بعد العصر وبعد الصبح متعلق بفعل الصلاة، فلا يدخل وقت النهي بمجرد الزمان، ومن أهم أسباب النهي، مخالفة الكفار في وقت عبادتهم وترك التشبه بهم، وعدم مشروعية الصلوات التي لها سبب في أوقات النهي في الجملة؛ لأن النهي للتحريم والأمر للندب، وترك المحرم أولى من فعل المندوب، وجواز الصلاة على الجنازة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تميل للغروب، وكذلك جواز قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر قبل طلوع الشمس، وكراهة الصلوات التي لا سبب لها في أوقات النهي. ومن أهم التوصيات: عمل مزيد من الأبحاث التي تهتم بدراسة مواقيت الصلاة والصيام، والتنبيه على حكم أداء العبادة فيها، سواء في البلاد الإسلامية أو في خارجها.

الكلمات المفتاحية: صلاة، نهي، وقت، نافلة، فريضة، ذات سبب.

***

(١) أستاذ الفقه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

البريد الإلكتروني: aaaljulayel@pnu.edu.sa

Prayer During The Forbidden Hours
A Comparative Juristic Study

Dr. Al-Bandari Bint Abdullah Al-Julayyil

Abstract: Allah has obligated the five prayers and established for them specific times. He has also recommended the nawafil or voluntary prayer throughout the day and night for he who is present as well as the traveller. But there are specific times that are considered forbidden according to various ahadeeth, and these ahadeeth also mention the reasons behind considering these hours forbidden. These times (prayer during the forbidden times) are the subject of this research and they are five: during sunrise, during sunset, when the sun is in the middle of the sky, after Asr prayer, and after the morning prayer.

And what pushed me to write this topic is it's importance, and the need for people to know its ruling, so that they perform this aspect of worship in the correct manner. And this is the aim of this study; to clarify the forbidden hours and explain the ruling of praying during those hours, in a contemporary research that follows the analytical comparative approach.

The most important results of this research are: maintaining and establishing prayers necessitates performing them during their established hours, and that the preferred opinion as to the forbidden hours is that they are five; during sunrise, during sunset, when the sun is in the middle of the sky, after Asr prayer, and after the morning prayer.

Also, the prohibition of praying after Asr and after the morning prayer is related to the action of praying itself, so the forbidden hour is not only related to the specific time. Another important reason behind the forbidden hours is to oppose the disbelievers in their hours of worship and not imitate them. And the general impermissibility of praying (even with a reason) during the forbidden hours; as prohibition dictates impermissibility and orders dictate that an act is recommended, and leaving an impermissible act takes precedence over performing a recommended act. And the permissibility of praying on a funeral after the morning prayer until the sun has risen, and after Asr prayer until the sun sets. As well as the permissibility of making up the sunnah of fajr after the morning prayer before sunrise. And the disapproval of praying without a reason during the forbidden hours.

One of the most important recommendations is: conducting more research on the timings of prayers and fasting, and explaining the rulings on performing acts of worship during those times, both in Muslim countries or otherwise.

Key words: prayer - forbidden - time - recommended - obligatory - reason.

❊ ❊ ❊

المقدمة

لما كانت الصلاة عبادة، جعل الله للواجبات فيها أوقاتًا، وللنوافل فيها أوقاتًا، ونهىٰ عن فعلها في أوقات؛ لتظهر حقيقة العبودية في الامتثال، ومن شأن المسلم المبادرة إلىٰ أداء الصلاة في وقتها، فمن شُغلت ذمته بتكليف لا تبرأ إلا بتفريغها أداءً أو قضاءً، لقوله ﷺ: (فدِينُ اللهِ أحَقُّ أن يُقْضَىٰ)[1].

وقد فرض الله الصلوات الخمس وجعل لها أوقاتًا محددة، قال تعالىٰ: ﴿ **إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا** ﴾ (النساء:١٠٣). أي مفروضًا في الأوقات. هذا بالنسبة للفرض، وأما النوافل فالأصل فيها أنها مشروعة دائمًا لعموم قول الله تعالىٰ: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ** ﴾ (الحج:٧٧)، وعموم قول النبي ﷺ للرجل الذي قضىٰ له حاجة، وذلك كما جاء في حديث ربيعة بن كعب رضي الله عنه قال: (كنتُ أبيتُ مع رسولِ الله ﷺ فأتيتُه بوضوئِه وحاجتِه، فقال لي: سَلْ، فقلتُ: أسألُك مرافقتَك في الجنةِ؟ قالَ: أو غيرَ ذلِك؟ قلت: هو ذَاك. قال: فأعنِّي علىٰ نَفسِك بكَثرةِ السُّجود)[2].

وعلىٰ هذا فالأصل في صلاة التطوع أو النافلة أنها مشروعة كل وقت للحاضر والمسافر، إلا أن هناك أوقاتًا ورد النهي عن الصلاة فيها، واجتمعت الأحاديث علىٰ ذكرها، وذكر الأسباب التي من أجلها نُهي عن الصلاة فيها.

هذه الأوقات هي موضوع بحثي هذا، الذي جعلت عنوانه: (الصلاة في أوقات النهي).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب الطيب للجمعة، (٥/ ٥٩)، ومسلم، باب: قضاء الصيام عن الميت، (٣/ ١٥٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، من كتاب الصلاة، باب: فضل السجود والحث عليه، (شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، (٢/ ١٢٥)، برقم (١٩٧).

وقد اخترت الكتابة فيه لعدة أسباب منها:

- أهمية الموضوع؛ لكونه يتعلق بالصلاة عمود الإسلام والركن الثاني بعد الشهادتين.

- حاجة كثير من الناس لمعرفة أحكام الصلاة في الأوقات المنهي عن أدائها فيها، حتىٰ تقع تلك العبادة منهم علىٰ الطريقة المشروعة، المتوافقة مع هدي النبي ﷺ.

- أن هذا الموضوع لم يفرد ببحث مستقل حسب علمي، إلا ما ذُكر لي من أنه يوجد بحث بعنوان (أوقات النهي عن الصلاة) لعمر محمد عادل، وبحث آخر بعنوان (الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، دراسة حديثية فقهية مقارنة)، حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة سنة ٢٠١٠م، ولم أقف عليها، وكذلك ما كُتب في بعض أجزائه علىٰ شكل فتاوىٰ أو تعليقات.

وفي هذا البحث سأقوم - بمشيئة الله - بتفصيل حكم الصلاة في هذه الأوقات فرضها ونفلها، ما يصح منها فيها وما لا يصح.

- معرفة هذه الأوقات بذكر التوقيت الزمني لها، فضلاً عن ذكرها كما وردت به النصوص الشرعية.

مشكلة البحث:

- ما الأوقات المنهي عن الصلاة فيها؟

- ما الأدلة الشرعية علىٰ ذلك؟

- ما أسباب النهي؟

- ما حكم الصلاة في أوقات النهي؟

حدود البحث:

تحديد أوقات النهي وبيان حكم الصلاة فيها، فرضها ونفلها، بطريقة بحثية متدرجة من خلال توزيع المادة العلمية علىٰ المباحث والمطالب المرسومة في خطة البحث.

أهداف البحث:

١- بيان أوقات النهي عن الصلاة، وتوضيح حكم الصلاة فيها، بجمع الأدلة والأقوال الفقهية واستقصائها.

٢- عرض الموضوع، وتفاصيله، ومسائله، ومتعلقاته، بطريقة بحثية معاصرة متدرجة متسلسلة، ومنهج علمي أكاديمي متعارف عليه، وذلك من خلال توزيع المادة العلمية علىٰ المباحث والمطالب المرسومة في خطة البحث؛ لتسهيل فهمها.

٣- المساهمة في إثراء المكتبات بمؤلف مؤصل علميًّا يغني عن الرجوع إلىٰ أمهات الكتب والمصادر.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج التحليلي المقارن، وذلك بذكر أقوال الفقهاء في المسألة بجمع الأقوال المتقاربة، وعرضها علىٰ شكل أقوال مع نسبتها، مبتدئة بالقول الراجح في الغالب وذكر أدلته، ثم ذكر الأقوال الأخرىٰ مع ذكر أهم ما استدل به أصحابها. ثم الترجيح بين الأقوال حسب ما يدعمه الدليل، وقد أستأنسُ عند الترجيح ببعض أقوال العلماء.

كما قمت بعزو الآيات القرآنية الواردة في البحث بذكر اسم السورة ورقم الآية، وتخريج الأحاديث والآثار بالرجوع إلىٰ مصادرها الأصيلة ما أمكن، وكذلك ترجمة الأعلام الذين يرد ذكرهم في البحث بإيجاز، ماعدا المشاهير من الصحابة، وشرح الألفاظ الغريبة وتوضيح معانيها من كتب اللغة وكتب شرح غريب الحديث والأثر.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث.

- **المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وذكر مشكلة البحث، وحدوده، وأهدافه، ومنهجه.**

- **التمهيد: وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: بيان أوقات النهي.
  - المطلب الثاني: أسباب النهي.
- **المبحث الأول: صلاة الفرض في أوقات النهي.**
- **المبحث الثاني: صلاة النفل في أوقات النهي، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: الصلوات ذوات الأسباب.
  - المطلب الثاني: الصلوات التي لا سبب لها.
- **المبحث الثالث: الصلوات التي تصح في أوقات النهي.**
- **الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، وتوصياته.**
- **فهرس المصادر والمراجع.**

* * *

التمهيد

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول: بيان أوقات النهي:**

فرض الله الصلوات الخمس، وجعل لها أوقاتًا محددة قال تعالىٰ: ﴿ **إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا** ﴾ (النساء:١٠٣)، أي مفروضًا في الأوقات[1]، وهذا بالنسبة للفرض، وأما النوافل فمنها ما هو تابع لغيره كالرواتب قبل الفرض وبعده، ومنها ما هو مرتبط بوقت معين كالوتر والضحىٰ، ومنها ما هو مرتبط بسبب كالكسوف والخسوف، وركعتي الطواف، ومنها ما

(١) تفسير الطبري، محمد الطبري، (٩/ ١٦٧).

هو مطلق يفعل في أي وقت من الليل والنهار عدا أوقات النهي، وهي الأوقات التي نُهي عن الصلاة فيها، وقد ورد ذكرها في الأحاديث المروية عن النبي ﷺ، وفيما يلي بيان هذه الأوقات:

أوقات النهي ثلاثة علىٰ سبيل الاختصار، وخمسة علىٰ سبيل التفصيل، وهي:

- **الوقت الأول**: من طلوع الفجر إلىٰ طلوع الشمس[1].
- **الوقت الثاني**: من طلوع الشمس إلىٰ ارتفاعها قيد رمح.
- **الوقت الثالث**: عند قيام الشمس في الظهيرة حتىٰ تزول عن كبد السماء.
- **الوقت الرابع**: من صلاة العصر إلىٰ غروب الشمس.
- **الوقت الخامس**: عند شروع الشمس في الغروب إلىٰ أن يتم ذلك. **وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4].**

وأما علىٰ سبيل الاختصار فهي:

الوقت الأول: من صلاة الفجر إلىٰ أن ترتفع الشمس قيد رمح، ويقدر بالنسبة للساعات باثنتي عشرة دقيقة إلىٰ عشر دقائق، والاحتياط جعله ربع ساعة، فبعد طلوع الشمس بربع ساعة ينتهي وقت النهي[5].

---

(١) وفيه خلاف يأتي ذكره في موضعه من البحث.

(٢) انظر: الهداية، المَرْغِيناني، (١/ ٤٠)، المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥٠، ١٥١)، مراقي الفلاح، الشرنبلالي، (ص٣٦)، اللباب، الغنيمي، (١/ ٨٨، ٨٩).

(٣) المجموع، النووي، (٤/ ١٦٦)، الأم، (١/ ١٣١)، كفاية الأخيار، الحصيني، (١/ ٨٠)، حاشية الباجوري، (١/ ٣٢١)، المهذب، الشافعي، (١/ ٩٢).

(٤) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٣)، المبدع، ابن مفلح، (٢/ ٣٤)، شرح الزركشي، (٢/ ٤٩)، كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٥٠)، الروض المربع، البُهُوتي، (٢/ ٢٤٤).

(٥) الشرح الممتع، ابن عُثيمين، (٤/ ١١٣).

الوقت الثاني: عند قيام الشمس في الظهيرة حتىٰ تزول عن كبد السماء، وذلك في منتصف النهار قبل زوال الشمس بنحو عشر دقائق أو قريبًا منها[1].

الوقت الثالث: من بعد صلاة العصر حتىٰ يتم غروب الشمس، والمعتبر صلاة كل إنسان بنفسه، فإذا صلىٰ الإنسان العصر حرمت عليه الصلاة حتىٰ تغرب الشمس[2].

استدل جمهور الفقهاء علىٰ أوقات النهي بأحاديث كثيرة منها:

١- حديث عقبة بن عامر ﷺ قال: (ثلاثُ ساعاتٍ كان رسول الله ﷺ ينْهانا أنْ نصلي فيهنّ، وأن نقبرَ مَوْتانا: حِينَ تطلعَ الشمسُ بازغةً حَتىٰ تَرْتَفِعَ، وحينَ يقومُ قائمُ الظَّهيرة حَتىٰ تميلَ، وحِينَ تتضيفُ[3] الشمسُ للغروبِ حتىٰ تَغْرُبَ)[4]، والحديث يدل علىٰ تحريم الصلاة في هذه الأوقات[5].

٢- حديث عمرو بن عبسة[6] ﷺ، قال: قلت: يا رسول الله أخبرني عن الصلاة، قال: (صَلِّ

---

(١) انظر: الشرح الممتع، ابن عُثيمين، (٤/ ١١١)، شرح العمدة، ابن جبرين، (١/ ٣٥٦).

(٢) انظر: المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥٠، ١٥١)، المجموع، النووي، (٤/ ١٦٦)، المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٣)، الشرح الممتع،ابن عُثيمين، (٤/ ١١٣)، سلسلة العلامتين ابن باز، والألباني للنصائح والتوجيهات، العدد (٨١)، علىٰ الشبكة العنكبوتية.

(٣) تتضيف: تضيفت الشمس إذا مالت للغروب، وكذلك ضافت وضيفت. المصباح المنير، الرافعي، (ص٣٦٦).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، من كتاب صلاة المسافرين، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، (١/ ٥٦٨، ٥٦٩).

(٥) انظر: نيل الأوطار، الشوكاني، (٣/ ١٠٤).

(٦) هو عمرو بن عبسة بن خالد بن حذيفة، الإمام أبو نجيح السلمي البجلي، أحد السابقين للإسلام، روىٰ أحاديث كثيرة، كان من أمراء الجيش في معركة اليرموك، وقيل عنه: ربع الإسلام، مات بعد=

صَلاةَ الصُّبحِ، ثم اقصُرْ عنِ الصَّلاةِ حَتَّىٰ تَطْلُعَ الشمسُ، حتىٰ ترتَفِعَ، فإنها تطلعُ حينَ تَطْلُعُ بين قَرْنَيْ شَيْطانٍ، وحينَئذ يَسْجُدُ لها الكُفَّارُ)[1]، الحديث يدل علىٰ كراهة التطوعات بعد صلاة العصر والفجر، وعلىٰ كراهتها أيضًا عند طلوع الشمس، وعند قائمة الظهيرة، وعند غروبها[2].

فهذه ثلاثة أوقات، وثبت الوقتان الآخران بأحاديث أخرىٰ منها:

١- حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا صَلاةَ بعْدَ صَلاةِ العَصْرِ حَتَّىٰ تغْرُبَ الشَّمْسُ، ولا صَلاةَ بعدَ صَلاةِ الفجرِ حتىٰ تَطْلُعَ الشَّمسُ)[3]، والحديث يدل علىٰ تحريم النفل في هذين الوقتين مطلقًا.

٢- حديث ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا بَدَا حَاجِبُ الشَّمْسِ فأَخّرُوا الصَّلاةَ حَتَّىٰ تبرزَ، وإذا غابَ حاجِبُ الشَّمسِ فَأَخّرُوا الصَّلاةَ حَتَّىٰ تَغِيبَ).

٣- حديث ابن عباس ﷺ قال: (سَمِعْتُ غَيْرَ واحِدٍ من أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، منهم عُمَرُ بْنُ الخطَّاب، وكان أَحَبَّهم إليَّ، أن رَسُول الله ﷺ، نَهَىٰ عن الصَّلاةِ بَعْدَ الفَجْرِ حتىٰ تَطْلُعَ الشَّمسُ، وبعدَ العَصْرِ حتىٰ تَغْرُبِ)[4].

=سنة ستين. سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٤/ ٤٥٧).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب: إسلام عمرو بن عبسة، (١/ ٥٦٩- ٥٧١).

(٢) نيل الأوطار، الشوكاني، (٣/ ١٠٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: حج النساء، (٢/ ٦٥٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب: الأوقات التي نهىٰ عن الصلاة فيها. شرح النووي، (٢/ ٤٧٧)، رقم الحديث (٢٨١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: لا تتحرىٰ الصلاة قبل غروب الشمس، (١/ ٥٩٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها. شرح النووي، (٢/ ٤٧٦، ٢٨٠).

وحكىٰ النووي[1] الإجماع علىٰ الكراهة، قال: «أجمعت الأمة علىٰ كراهة صلاة لا سبب لها في هذه الأوقات»[2].

وقال المالكية: أوقات النهي أربعة: وقت الطلوع، ووقت الغروب، وبعد الصبح، وبعد العصر، وأجاز مالك الصلاة عند الزوال مطلقًا[3].

القول المختار: قول الجمهور، وهو أن أوقات النهي عن الصلاة خمسة: وقت طلوع الشمس، ووقت غروبها، ووقت ارتفاعها في السماء، وبعد العصر، وبعد الفجر، وذلك لصحة ما استدلوا به. وهي أحاديث صحيحة صريحة، والتخصيص في بعض الأحاديث لا يعارض العموم الموافق له، بل يدل علىٰ تأكد الحكم فيما خصه[4]، والمراد بحصر الكراهة في الأوقات الخمسة إنما هو بالنسبة إلىٰ الأوقات الأصلية[5].

* المطلب الثاني: أسباب النهي:

يجب أن نعلم أن ما أمر الله به ورسوله أو نهىٰ الله عنه ورسوله فهو لحكمة، فعلينا أن نسلم ونقول: إن الحكمة أمر الله ورسوله في المأمورات، ونهي الله ورسوله في المنهيات، ودليل ذلك

---

(١) هو محيي الدين النووي، أبو زكريا يحيىٰ بن شرف النووي، الفقيه الشافعي المحدث، ولد سنة٦٣١هـ. له (شرح علىٰ صحيح مسلم)، و(شرح المهذب)، و(حلية الأبرار)، توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر: طبقات الشافعية، (٢/ ١٩٤-٢٠٠)، النجوم الزاهرة، (٧/ ٢٧٨).

(٢) شرح النووي، النووي، (٢/ ٤).

(٣) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٢)، مواهب الجليل، الحطاب، (١/ ٤١٥، ٤١٦)، القوانين الفقهية، ابن جزي، (١/ ٣٦).

(٤) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٤).

(٥) فتح الباري، ابن حجر، (٢/ ٦٣).

قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب:٣٦)، وسُئِلت عائشة ﵂: مَا بَالُ الحَائِض تَقْضِي الصَّوْم وَلا تَقْضِي الصَّلاة؟ فَقَالَت: (كانَ يُصِيبُنا ذَلِكَ فنُؤمَرُ بِقَضَاءِ الصّومِ ولا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ)(١)، فاستدلت بالسنة ولم تذكر العلة، وهذا هو حقيقة التسليم والعبادة، أن تكون مسلمًا لأمر الله ورسوله، عرفت حكمته أم لم تعرف، ولو كان الإنسان لا يؤمن بالشيء حتىٰ يعرف حكمته، لقلنا: إنك ممن اتبع هواه، فلا تمتثل إلا حيث ظهر لك أن الامتثال خير(٢).

وقد سبق ذكر أوقات النهي عن الصلاة وأنها خمسة أوقات، وقت طلوع الشمس، ووقت غروبها، ووقت استوائها، وبعد صلاة العصر، وبعد صلاة الفجر، هذه الأوقات ثلاثة منها نهىٰ عن الصلاة فيها لأجل الوقت، وهي الطلوع، والغروب، والاستواء، وهي المذكورة في حديث عقبة بن عامر ﵁ المتقدم(٣)، ومنها ما نهي عن الصلاة فيها لأجل الفعل، وهي بعد صلاة العصر، وبعد صلاة الفجر.

ولعل من أهم أسباب النهي عن الصلاة لأجل الوقت ما يلي:

١ - مخالفة الكفار في أوقات عبادتهم، وترك التشبه بهم، فهذه الأوقات يعبد المشركون فيها الشمس، حيث يسجدون للشمس عند طلوعها، وعند غروبها، قال الدهلوي(٤): «لأنها أوقات

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب: لا تقضي الحائض الصلاة، (١/ ٨٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب: المستحاضة وغسلها وصلاتها، (١/ ٢٦٢).

(٢) سلسلة العلامتين ابن باز والألباني، العدد (١١).

(٣) سبق ذكره وتخريجه.

(٤) هو أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف (الشاه ولي الدين الدهلوي) ولد سنة ١١١٤هـ. في الهند، من مؤلفاته: الإرشاد إلىٰ مهمات الإسناد، وتراجم أبواب البخاري، والمصفىٰ شرح الموطأ، توفي سنة ١١٧٦هـ. انظر: نزهة الخواطر، (٦/ ٤١٠).

صلاة المجوس، وهم قوم حرفوا الدين، جعلوا يعبدون الشمس من دون الله، واستحوذ عليهم الشيطان، وهذا معنىٰ قوله ﷺ: فإنها تطلع بين قرني شيطان....، فوجب أن يميز بين ملة الإسلام وملة الكفر في أعظم الطاعات»[1].

٢- التحذير من السجود لقرن الشيطان، فإن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، فإذا استوت قارنها، فإذا زالت الشمس فارقها، فإذا تضيفت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، قال الشوكاني[2]: «ومعناه أنه يدني رأسه إلىٰ الشمس في هذه الأوقات؛ ليكون الساجدون لها من الكفار كالساجدين له في الصورة، وحينئذ يكون له ولشيعته تسلط ظاهر، وتمكن من أن يلبسوا علىٰ المصلين صلاتهم، فكرهت الصلاة حينئذ صيانة لها، كما كرهت في الأماكن التي هي مأوىٰ الشيطان»[3].

٣- أما النهي عند قيام الشمس فقد علله النبي ﷺ بأن جهنم تسجر، أي هذا الوقت يزاد في وقودها، فناسب أن يبتعد الناس عن الصلاة في هذا الوقت؛ لأنه وقت تسجر فيه النار، فهذه حكمته[4].

٤- أن سالكي طريق الآخرة مواظبون علىٰ العبادات، والمواظبة علىٰ نمط واحد يورث الملل، فإذا وقع المنع زاد النشاط، لأن النفس حريصة علىٰ ما منعت منه، فمنع الإنسان من الصلاة في أوقات النهي، ولم يمنع من نوع آخر من التعبد، كالقراءة، والتسبيح، لينتقل العابد من

---

(١) حجة الله البالغة، الدهلوي، (١/ ١٢٠).

(٢) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الصنعاني، اليماني، الفقيه المحدث، ولد سنة ١١٧٢هـ. له تصنيفات منها: (نيل الأوطار)، (السيل الجرار)، (آداب الطالب)، توفي سنة ١٢٥٠هـ. انظر: الفتح المبين، المراغي، (٣/ ١٤٤-١٤٥).

(٣) نيل الأوطار، الشوكاني، (٣/ ١٠٢).

(٤) شرح الممتع، ابن عُثيمين، (٤/ ١١٦).

حال إلىٰ حال، كما جعلت الصلاة متنوعة بين قيام وقعود، وركوع وسجود، والله أعلم[1].

أما الوقتان الآخران فنُهي عن الصلاة فيهما لأجل الفعل، وهما: بعد صلاة العصر حتىٰ تغرب الشمس، وبعد صلاة الفجر حتىٰ تطلع الشمس، ومعناه: أنه لا يدخل وقت النهي بمجرد الزمان، وإنما يدخل إذا فعل فريضة الصبح، وفريضة العصر، وهذا قول جمهور الفقهاء من الحنفية، والشافعية، والحنابلة[2].

قال ابن قدامة[3]: «والنهي عن الصلاة بعد العصر متعلق بفعل الصلاة، فمن لم يصلِّ أبيح له التنفل، ومن صلىٰ العصر فليس له التنفل وإن لم يصل أحد سواه، لا نعلم في هذا خلافًا عند من يمنع الصلاة بعد العصر»[4].

واستدل الجمهور علىٰ قولهم، بما روىٰ أبو سعيد الخدري ﷺ أن الرسول ﷺ: (نَهَىٰ عَنِ الصَّلاةِ بَعْدَ الفَجْرِ حَتَّىٰ تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَبَعْد العَصْرِ حَتَّىٰ تَغْرُبَ الشَّمْسُ)[5].

ولأن لفظ النبي ﷺ في العصر عُلّق علىٰ الصلاة دون وقتها، فكذلك الفجر، ولأنه وقت نهي بعد صلاة، فيتعلق بفعلها، كبعد العصر[6].

---

(١) انظر: مختصر منهاج القاصدين، المقدسي، (ص٣٨)، إحياء علوم الدين، الغزالي، (١/ ٢٠٨).

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٥)، المجموع، النووي، (٤/ ١٦٦)، مراقي الفلاح، الشرنبلالي، (ص٣٧).

(٣) هو: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، موفق الدين، أبو محمد، ولد سنة٥٤١هـ. من مصنفاته: (المغني)،(الكافي)، ت.٦٢٠هـ. انظر: الذيل علىٰ طبقات الحنابلة، (٢/ ١٣٣-١٤٩).

(٤) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٥).

(٥) سبق تخريجه.

(٦) المغني، ابن قدامه، (٢/ ٥٢٦).

والمشهور عند الحنابلة: أن النهي بعد الفجر يتعلق بطلوع الفجر، وبهذا قال الحنفية[1] مستدلين بحديث ابن عمر ﷺ: (لِيُبَلِّغْ شَاهِدُكم غائبَكم، لا تُصَلُّوا بَعْدَ الفَجْرِ إلا سَجْدَتَينِ)[2]، والحديث يدل علىٰ كراهة التطوع بعد طلوع الفجر، إلا ركعتي الفجر[3].

وليكون الوقت مشغولاً بالفرض حكمًا؛ ولذا تخفف قراءة سنة الفجر[4].

والقول الصحيح: أن النهي يتعلق بصلاة الفجر نفسها[5]؛ لأنه ثبت في الصحيح تعليق الحكم بنفس الصلاة: (لا صَلاةَ بَعْدَ صَلاةِ الفجْرِ حَتىٰ تَطْلُعَ الشَّمْسُ)[6].

* * *

المبحث الأول
صلاة الفرض في أوقات النهي

لما كانت الصلاة عبادة جعل الله للواجبات فيها أوقاتًا، وللنوافل فيها أوقاتًا، ونهىٰ عن فعلها في أوقات، لتظهر حقيقة العبودية في الامتثال، وقد سبق بيان أوقات النهي، وهذا المطلب لبيان حكم صلاة الفرض فيها، وفيه مسائل:

---

(١) انظر: مراقي الفلاح، الشرنبلالي، (٣٦، ٣٧).

(٢) رواه أبو داود، سنن أبي داود، (١٢٧٨)، خلاصة حكم المحدث: صحيح، (إرواء الغليل، الألباني، (٢/ ٢٣٣).

(٣) نيل الأوطار، الشوكاني، (٣/ ١٠٣).

(٤) مراقي الفلاح، الشرنبلالي، (٣٦، ٣٧).

(٥) انظر: الشرح الممتع، ابن عُثيمين، (٤/ ١١١).

(٦) سبق تخريجه.

المسألة الأولىٰ: أداء صلاة الفرض في أوقات النهي:

للفقهاء فيه قولان:

القول الأول: يجوز أداء الفرائض في أوقات النهي مطلقًا، المضيّقة والموسّعة، وبهذا قال جمهور الفقهاء من المالكية(١)، والشافعية(٢)، والحنابلة(٣)، مستدلين بما يلي:

١- قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ (طه:١٤)، أي: أقم الصلاة حين تذكرها(٤).

٢- عموم قوله ﷺ: (مَنْ نَامَ عنْ صَلاةٍ أو نَسِيَها فلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها؛ فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُها)(٥)، قال ابن تيمية: «فقد أمره بالصلاة حين يستيقظ وحين يذكر، وهذا يتناول كل وقت»(٦).

٣- رواية أنس ﷺ: (منْ نَامَ عنْ صَلاةٍ أو نَسِيَها فلْيُصلِّهَا إذا ذَكَرَها، لا كَفَّارةَ لها إلا ذَلِك)(٧).

وفيه دليل علىٰ وجوب فعل الصلاة إذا فاتت بنوم أو نسيان، وهو إجماع(٨).

---

(١) انظر: الكافي، ابن عبد البر، (١/ ١٩٥، ٢٢٣)، الفواكه الدواني، النفراوي، (١/ ٢٣٧)، المدونة، (١/ ١٣٠)، مواهب الجليل، الحطاب، (١/ ٤١٥).

(٢) انظر: الأم، الشافعي، (١/ ١٣١)، رحمة الأمة، (ص٤٧)، سبل السلام، الشوكاني، (١/ ١١٣).

(٣) انظر: كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٥١)، الروض المربع، البُهُوتي، (٢/ ٢٤٨).

(٤) تفسير الطبري، محمد الطبري، (٩/ ١٦٧).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب: قضاء الصلاة الفائتة، شرح النووي، (٢/ ٣٢٧-٣٢٩)، رقم (٢٩٨).

(٦) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية، (٢٣/ ١٨٣).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب: من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، (٢/ ٢٤٥)، رقم (٧٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب: قضاء الصلاة الفائتة، شرح النووي، (٢/ ٢٣٥)، رقم (٣٠٣).

(٨) نيل الأوطار، الشوكاني، (٣/ ١٠٣).

٤- الإجماع، وحكاه النووي، قال: «واتفقوا علىٰ جواز الفرائض التي تؤدىٰ فيها»[١].

القول الثاني: لا يجوز أداء الفرائض في أوقات النهي المضيّقة، إلا عصر يومه، فإنه يجوز أداؤه عند غروب الشمس، وبهذا قال الحنفية[٢]، مستدلين لقولهم بما روي عن النبي ﷺ: (أَنَّهُ لَمَّا نَامَ عَنْ صَلاة الفَجْر حَتَىٰ طَلَعَتِ الشَّمْس، أَخَّرَهَا حَتَّىٰ ابْيَضَّتِ الشَّمْس)[٣]، قال في المبسوط: «والأصح أنه أراد أن ترتفع الشمس لما أخر بعد الانتباه، والآثار المروية في النهي عامة في جنس الصلوات، وبها يثبت تخصيص هذه الأوقات»[٤].

القول المختار: هو قول الجمهور، وهو جواز أداء الفرائض في أوقات النهي مطلقًا، وأجابوا عن أدلة الحنفية بالآتي:

١- ما استدل به الحنفية دليل علىٰ جواز التأخير لا تحريم الفعل[٥].

٢- أن التأخير كان لأجل المكان، لأن النبي ﷺ قال: (هَذَا وادٍ حَضَرنَا فِيهِ الشَّيْطَانُ)[٦].

٣- أن غاية الجواز أن يكون فيمن ابتدأ قضاء الفائتة[٧].

---

(١) شرح النووي مع صحيح مسلم، (٢/ ٤٧٦).

(٢) انظر: المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥١)، اللباب، الغنيمي، (١/ ٨٨، ٨٩)، شرح العناية علىٰ الهداية، المَرْغِينانيّ، (١/ ٢٣١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، باب: الصعيد الطيب وضوء المسلم، وكتاب علامات النبوة، باب: علامات النبوة في الإسلام، (١/ ٩٤)، (٤/ ٢٣٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب: قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، (١/ ٤٧٥).

(٤) السرخسي، (١/ ١٥٢).

(٥) بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ١٢٧).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: المساجد، باب: قضاء الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، (١/ ٤٧٥).

(٧) انظر: كشاف القناع، (١/ ٤٥٢)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية، (٢٣/ ١٨٠).

قال في سبل السلام: «تُصلىٰ الفرائض في الأوقات الخمسة لنائمٍ وناسٍ ومؤخرٍ عمدًا، وإن كان آثمًا بالتأخير، والصلاة أداء في الكل ما لم يخرج وقت العامد فهي قضاء في حقه»(١).

المسألة الثانية: في دخول وقت النهي علىٰ من يصلي الفرض:

اتفق الفقهاء علىٰ أنه لو غربت الشمس علىٰ المصلي عصرًا فإن صلاته صحيحة(٢)، واختلفوا فيما لو طلعت الشمس وهو في صلاة الصبح(٣)، علىٰ قولين:

القول الأول: صلاته صحيحة، وبهذا قال جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة(٤)، مستدلين بحديث أبي هريرة ﷺ قال: (إذا أَدْرَكَ أَحَدُكُمْ سَجْدَةً مِنْ صَلاةِ العَصْرِ، قَبْلَ أنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ، فَلْيُتِمَّ صَلاتَه، وإذا أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنْ صلاةِ الصُّبحِ قَبْلَ أنْ تَطْلُعَ الشَّمسُ، فَلْيُتِمَّ صَلاتَه)(٥).

قال ابن قدامة: «وهذا نص في المسألة يقدم علىٰ غيره»(٦)، وقال النووي: «هذا دليل صريح

---

(١) سبل السلام، الصنعاني، (١/ ١١٣).

(٢) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ١٢٧)، المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥٣)، المنتقىٰ، الباجي، (١/ ٣٦٤)، بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٤)، رحمة الأمة، (ص٤٦)، المجموع، النووي، (٤/ ١٦٦)، الإفصاح، ابن هبيرة، (١/ ١٤٩).

(٣) انظر: الإفصاح، ابن هبيرة، (١/ ١٤٩)، رحمة الأمة، العثماني، (ص٤٦).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٦)، الإفصاح، ابن هبيرة، (١/ ١٤٩)، رحمة الأمة، العثماني، (ص٤٦)، التجريد لنفع العبيد، البُجَيْرِميّ، (١/ ١٥٩)، المدونة، الإمام مالك، (١/ ١٢٤، ١٣٢)، المنتقىٰ، الباجي، (١/ ٣٦٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب، (١/ ٢٣١)، رقم (٣٣)، ومسلم في صحيحه، باب: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة، (٢/ ٢٥٢)، رقم (١٥٥).

(٦) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٦).

في أن من صلىٰ ركعة من الصبح أو العصر ثم خرج الوقت قبل سلامه،لا تبطل صلاته، بل يتمها، وهي صحيحة»[1].

القول الثاني: تبطل صلاته، وبهذا قال الحنفية[2]، مستدلين بحديث: (إِذَا طَلَعَ الفَجْر، فَلا صَلاة إِلا رَكْعَتَا الفَجْرِ)[3].

الرأي المختار: هو قول جمهور الفقهاء، وهو أن صلاته صحيحة؛ لحديث أبي هريرة المتفق علىٰ صحته، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قضاء الفرائض في أوقات النهي:

مثل: أن ينسىٰ الإنسان صلاة الظهر، ويصلي العصر علىٰ أنه قد صلىٰ الظهر، وبعد أن صلىٰ العصر ذكر أنه لم يصلِّ الظهر، ففي هذه الحال يقضيها ولو بعد صلاة العصر، والدليل قوله ﷺ: (مَنْ نَامَ عَنْ صَلاةٍ أو نَسِيَها فلْيُصَلِّهَا إذا ذَكَرَها)[4]، وهذا عام يشمل جميع الأوقات؛ ولأن الفرائض دين فوجب أداؤه علىٰ الفور من حين أن يعلم به[5].

مثال آخر: رجل لما صلىٰ العصر ذكر أنه صلىٰ الظهر بغير وضوء، ففي هذه الحال يلزمه قضاء صلاة الظهر، ولو بعد صلاة العصر[6].

---

(١) شرح النووي، (٢/ ٢٥٢).

(٢) انظر: المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥٢)، بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ١٢٧).

(٣) أخرجه الإمام أحمد، (٢/ ٢٣)، وأبو داود، كتاب التطوع، باب: من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة، (١٢٧٨)، والترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتين، (٤١٩)، وقال: «حديث غريب»، وابن ماجه، كتاب السنة، باب: من بلغ علماً، (٢٣٥).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سلسلة العلامتين ابن باز،والألباني، العدد (٨١)، الشرح الممتع، ابن عُثيمين، (٤/ ١١٧).

(٦) المرجع نفسه.

المبحث الثاني
صلاة النفل في أوقات النهي

النوافل منها ما هو مرتبط بسبب كالكسوف والخسوف، وركعتي الطواف وغيرها، ومنها ما ليس له سبب كالتطوع المطلق الذي يفعل في أي وقت من الليل والنهار، وهذا المبحث لبيان حكم هذه النوافل في أوقات النهي، وقد جعلته في مطلبين:

❋ المطلب الأول: الصلوات ذوات الأسباب:

قال النووي: «اختلفوا في النوافل التي لها سبب، كصلاة تحية المسجد، وسجود التلاوة والشكر، وصلاة العيد، وصلاة الكسوف والخسوف، وفي صلاة الجنازة، وقضاء الفوائت»[1].

وفي هذا المطلب أذكر حكم الصلوات ذوات الأسباب على العموم، ثم أبين حكمها بالتفصيل، وذلك كما يأتي:

اختلف الفقهاء في حكم فعل الصلوات ذوات الأسباب في أوقات النهي على قولين:

القول الأول: أن الصلوات التي لها سبب لا تشرع في أوقات النهي مطلقًا، وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفية[2]، والمالكية[3]، والحنابلة[4]، مستدلين بما يأتي:

---

(١) شرح النووي، (٢/ ٤٧٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٦٦)، مراقي الفلاح، الشرنبلالي، (ص٣٦)، تبيين الحقائق، الزَّيْلعيّ، (١/ ٨٦).

(٣) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٣)، شرح مختصر خليل، الخرشي، (١/ ٢٢٢)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، (١/ ٢٤١).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، المقنع، المقدسي، (١/ ١٩٢)، كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٥٣)، الروض المربع، البُهُوتي، (٢/ ٢٥١).

١ - عموم النهي[١]، كما تقدم في حديث عقبة بن عامر، وابن عمر، وابن عباس[٢] ﭫ، وغيرهم.

٢ - أن النبي ﷺ نهىٰ عن الصلاة في هذه الأوقات من غير فصل، فهو علىٰ العموم والإطلاق[٣].

٣- لئلا يقع التشبه بعبّاد الشمس، وهذا المعنىٰ يعم المصلين أجمعين، فقد عم النهي بصيغته أوقات النهي ومعناه، فلا معنىٰ للتخصيص[٤].

٤ - أن النوافل لا تفعل في أوقات النهي[٥].

القول الثاني: مشروعية الصلوات التي لها سبب في أوقات النهي، وبهذا قال الشافعية[٦]، وهو قول عند الحنابلة[٧]، مستدلين بما يأتي:

١ - ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا دَخَلَ أَحَدُكُمُ المسْجِدَ فلا يَجْلِسْ حَتَّىٰ يَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ)[٨]،

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، المقنع، المقدسي، (١/ ١٩٢)، بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٩٦).

(٢) سبق تخريجها.

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦).

(٤) المرجع نفسه.

(٥) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٣٣٢)، حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨٢).

(٦) انظر: المجموع، النووي، (١/ ١٧٠)، المهذب، الشافعي، (١/ ٩٢)، كفاية الأخيار، الحصيني، (١/ ٨١)، غاية البيان، الرملي، (ص٧٦).

(٧) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، المقنع، المقدسي، (١/ ١٩٢)، حاشية ابن قاسم، (٢/ ٢٥١).

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: ما جاء في التطوع مثنىٰ مثنىٰ، (٢/ ١٢٨)، رقم (١٩٠)،=

وفيه دليل علىٰ استحباب التحية في أي وقت دخل[1].

٢- ما روىٰ في الكسوف: (فإِذَا رَأيتُمُوهَا فَصَلّوا)، وهذا خاص في هذه الصلاة، فيقدم علىٰ النهي العام في الصلاة كلها[2].

٣- أنها صلاة ذات سبب، فأشبهت ما ثبت جوازه[3].

القول المختار في هذه المسألة هو: أن ماله سبب يجوز فعله في أوقات النهي كلها، الطويلة والقصيرة؛ وذلك لعموم الأدلة التي تدل علىٰ فعل الصلوات ذوات الأسباب عند وجود أسبابها في أي وقت، فهي تخصص عموم أحاديث النهي عن الصلاة في أوقات النهي الخمسة، كما أنها مقرونة بسبب، فيبعد أن يقع فيها الاشتباه في مشابهة المشركين؛ لأن النهي عن الصلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، لئلا يتشبه المصلي المسلم بالمشركين الذين يسجدون للشمس إذا طلعت وإذا غربت، فإذا أحيلت الصلاة علىٰ سبب معلوم كانت المشابهة بعيدة أو معدومة[4].

ما تقدم هو ذكر للحكم العام لفعل الصلوات التي لها سبب في أوقات النهي في الجملة، وأنها لا تشرع في أوقات النهي، وفيما يأتي نذكر بعض هذه الصلوات،وحكم فعلها في أوقات النهي؛ لأهميتها، ولكونها مما يتكرر ويحتاج الناس لمعرفة حكمه علىٰ وجه الخصوص، كصلاة الكسوف، وصلاة الجنازة، وقضاء الفوائت، وسجود التلاوة، وقضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر، وذلك علىٰ النحو الآتي:

=ومسلم في صحيحه، باب: استحباب تحية المسجد وكراهة الجلوس قبلها، (٢/ ٣٦٥)، (٣٦٦)، رقم (٦٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: الصلاة في كسوف الشمس، (٢/ ٨٧)، رقم (٧٩).

(٢) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٤).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) انظر: شرح عمدة الفقه، ابن جبرين، (١/ ٣٥٨، ٣٥٩)، شرح الممتع، ابن عُثيمين، (٤/ ١٢٧).

- الفرع الأول: صلاة الكسوف:

الفقهاء في حكم فعل صلاة الكسوف في أوقات النهي علىٰ قولين:

القول الأول: لا يجوز فعل صلاة الكسوف في أوقات النهي مطلقًا، وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والحنابلة(٣)، مستدلين بالآتي:

١- ما روي عن قَتَادَة ﷺ، قَالَ: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ بَعْدَ العَصْرِ، وَنَحْنُ بِمَكَّةَ، فَقَاموا قِيَامًا يَدْعُون، فَسَأَلْتُ عنْ ذَلِكَ عَطَاء(٤)، قال: هَكَذَا يَصْنَعُون، فَسَأَلْتُ عن ذلك الزُّهْرِي(٥)، قَالَ: هَكَذا يَصْنَعُون)(٦).

٢- عموم النهي.

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨٢).

(٢) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ٢١٣)، الكافي، ابن عبد البر، (١/ ٦٥، ٦٦).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة، (٣/ ٣٣٢)، كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٥٣).

(٤) هو: عطاء بن أبي رباح القرشي، مولىٰ آل خيثم، ولد باليمن سنة ٢٧هـ. كان من سادات التابعين فقهًا وعلمًا وورعًا وفضلاً، تلقىٰ العلم علىٰ يد عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر، وسمع من أبي هريرة ونهل من علم عائشة، كان يجلس للفتيا في مكة، تُوفِّي سنة ١١٤هـ. انظر: تهذيب الكمال، (٥/ ١٧٩)، ميزان الاعتدال، (٣/ ٧٠)، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال، (٢/ ٢٣٠).

(٥) هو: محمد بن مسلم الزهري، ولد سنة ٥٨هـ. ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة من أهل المدينة، نشأ فقيرًا فأكب علىٰ طلب العلم. قال أحمد: أصح الأسانيد الزهري عن سالم بن عبد الله عن أبيه، توفي سنة ١٢٤هـ. انظر: تهذيب التهذيب، (٩/ ٤٥٠)، سير أعلام النبلاء، (٤/ ٣٢٦)، وفيات الأعيان، (٤/ ١٧٧)، البداية والنهاية، (٩/ ٣٤٠).

(٦) أخرجه عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب: الآيات، المصنف، (٣/ ١٠٥)، وابن أبي شيبة، المصنف، (٢/ ١٨٢).

٣- أن النوافل لا تفعل في أوقات النهي، فإذا كان الكسوف في غير أوقات الصلاة دعوا وسبحوا ولم يصلوا[١].

القول الثاني: جواز فعل صلاة الكسوف في جميع أوقات النهي، وبهذا قال الشافعية، وهو قول عند الحنابلة[٢]، مستدلين بالآتي:

١- قوله ﷺ: (فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَصَلّوُا)[٣]، وهذا خاص في هذه الصلاة، فيقدم علىٰ النهي العام في الصلاة كلها[٤].

٢- أنها صلاة ذات سبب فأشبهت ما ثبت جوازه[٥].

قال في بداية المجتهد: «وسبب اختلافهم في هذه المسألة اختلافهم في جنس الصلاة التي لا تصلىٰ في الأوقات المنهي عنها، فمن رأىٰ أن تلك الأوقات تختص بجميع أجناس الصلاة،لم يُجز فيها صلاة الكسوف ولا غيرها، ومن رأىٰ أن تلك الأحاديث تختص بالنوافل، وكانت الصلاة عنده في الكسوف سنة أجاز ذلك، ومن رأىٰ أيضًا أنها من النفل لم يُجزها في أوقات النهي»[٦].

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٣٣٢)، حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨٢).

(٢) انظر: كفاية الأخيار، الحصيني، (١/ ٨١)، غاية البيان، الرملي، (ص٧٦)، المجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، شرح الزركشي، (٢/ ٥٨)، حاشية ابن قاسم، (٢/ ٥٣١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الكسوف، باب: الصلاة في كسوف الشمس، (٢/ ٨٧، ٨٨)، رقم (٨٢)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الكسوف، باب: النداء لصلاة الكسوف، شرح النووي، (٢/ ٥٧٥، ٥٧٦)، رقم (١٨).

(٤) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٤).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) ابن رشد، (١/ ٢١٣).

القول المختار:

هو القول بجواز صلاة الكسوف في أوقات النهي الخمسة؛ لعموم الأدلة التي تدل على فعل الصلوات ذوات الأسباب عند وجود أسبابها في أي وقت، فهي تخصص عموم أحاديث النهي عن الصلاة في أوقات النهي الخمسة؛ لأن عمومها محفوظ لا مخصوص فيه[1]، والله أعلم.

- الفرع الثاني: صلاة الجنازة:

أجمع العلماء على جواز صلاة الجنازة في الوقتين الموسّعين: بعد الفجر، وبعد العصر، نقل الإجماع على ذلك: الشافعي، وابن قدامة، وابن المنذر[2]، واختلفوا في الأوقات المضيّقة على قولين:

القول الأول: الصلاة على الجنازة تجوز في أوقات النهي الموسّعة: بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تميل الشمس للغروب، أما باقي الأوقات، وهي الثلاثة المضيّقة: الطلوع، والغروب، والاستواء، فلا تجوز الصلاة فيها على الجنازة، وبهذا قال جمهور الفقهاء[3]،من الحنفية،والمالكية،والحنابلة، مستدلين بالآتي:

١- حديث عقبة بن عامر ﷺ المتقدم[4].

٢- الإجماع، وحكاه ابن المنذر[5]، قال: «أجمعوا على فعلها بعد الصبح، وبعد العصر، أما

---

(١) انظر: شرح عمدة الفقه، ابن جبرين، (١/ ٣٥٨).

(٢) الأم، الشافعي، (١/ ١٧٤)، المغني، ابن قدامة، (٢/ ٨٢)، الأوسط، ابن المنذر، (٣/ ٩٦).

(٣) انظر: المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥٢)، اللباب، (١/ ٨٩)، بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٣)، المنتقى، الباجي، (١/ ٣٦٤)، المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٨)، شرح الزركشي، (٢/ ٥٤).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) هو: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، فقيه مجتهد من الحفاظ، ولد سنة ٢٤٢هـ. من مؤلفاته (المبسوط في الفقه)، و(الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف)، (اختلاف=

الصلاة عليها في الأوقات الثلاثة التي في حديث عقبة بن عامر ﷺ فلا تجوز»[1].

القول الثاني: أن الصلاة علىٰ الجنازة تجوز في جميع أوقات النهي، وبهذا قال الشافعية، وهو رواية عند الحنابلة[2]، مستدلين بالآتي:

١- أنها صلاة لها سبب، فجاز فعلها في كل وقت[3].

٢- أنها صلاة تباح بعد الصبح، وبعد العصر، فأبيحت في سائر الأوقات، كالفرائض[4].

القول المختار: هو قول جمهور الفقهاء وهو جواز الصلاة علىٰ الجنازة بعد الصبح حتىٰ تطلع الشمس، وبعد العصر حتىٰ تميل للغروب، أما باقي الأوقات، وهي الثلاثة المضيّقة، فلا تجوز الصلاة علىٰ الجنازة فيها؛ وذلك لقوة دليلهم، وصحته، حيث إن ذكره للصلاة مقرونًا بالدفن دليل علىٰ إرادة صلاة الجنازة؛ وإنما أبيحت بعد الصبح، وبعد العصر لأن مدتهما تطول، فالانتظار يُخاف منه عليها، وباقي الأوقات مدتها تقصر، فلا يُخاف علىٰ الميت فيها، ولأنه نهىٰ عن الدفن فيها، والصلاة المقرونة بالدفن تتناول صلاة الجنازة، وتمنعها القرينة من الخروج بالتخصيص، بخلاف الوقتين الآخرين[5]، والله اعلم.

- الفرع الثالث: قضاء الفوائت:

الفوائت تشمل الفرائض وغيرها، وقد اختلف الفقهاء في قضائها علىٰ قولين:

=العلماء). انظر: طبقات الشافعية، (٢/ ١٢٦)، تهذيب الأسماء واللغات، (٢/ ١٩٧).

(١) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٨).

(٢) انظر: المجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، المهذب، الشيرازي، (١/ ٩٢)، الأم، الشافعي، (١/ ١٣٢)، المغني، ابن قدامة، (٢/ ١٥٨)، شرح الزركشي، (٢/ ٥٦).

(٣) المهذب، الشيرازي، (١/ ١٣٩).

(٤) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٨).

(٥) المرجع نفسه.

القول الأول: تُقضىٰ الفوائت المفروضات في أوقات النهي بلا نزاع، وبهذا قال جمهور الفقهاء من المالكية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3]، مستدلين بعموم قوله ﷺ: (مَنْ نَامَ عَنْ صَلاة أو نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّها إِذَا ذَكَرَهَا، لا كَفَّارَةَ لَها إلا ذَلِكَ)[4]. وهذا عام في جميع الأوقات[5].

أما الفوائت من النوافل: فيجوز قضاؤها بعد الفجر، وبعد العصر، عند المالكية والحنابلة، وعند الشافعية يقضيها في جميع أوقات النهي[6]، مستدلين بالآتي:

١ - حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: (مَنْ لَمْ يُصَلِّ رَكْعَتَيِ الفَجْرِ فَلْيُصَلِّهِمَا إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ)[7]. وقول النبي ﷺ يدل علىٰ الجواز[8].

---

(١) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٣)، المنتقىٰ، الباجي، (١/ ٣٦٤)، مواهب الجليل، الحطاب، (١/ ٤١٦).

(٢) انظر: المجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، المهذب، الشيرازي، (١/ ٩٢)، كفاية الأخيار، الحصيني، (١/ ٨١).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٥)، كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٥١)، الروض المربع، البُهُوتي، (٢/ ٢٤٨).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) المنتقىٰ، الباجي، (١/ ٣٦٤).

(٦) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٣)، المجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، الفروع، ابن مفلح، (١/ ٥٧٣)، شرح الزركشي، (٢/ ٥٨).

(٧) أخرجه مالك في الموطأ، باب: ما جاء في ركعتي الفجر، (١/ ١٢٨)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، باب: من أجاز قضاءهما بعد طلوع الفجر، (٢/ ٤٨٤). قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح علىٰ شرط البخاري، وقد حسّن البيهقي في مشكل الآثار هذا الحديث، (١٠/ ٩٥).

(٨) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٢).

٢- حديث أم سلمة ﵂، قالت: (دَخَلَ عَلَيَّ رسُولُ اللهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ بَعْدَ العَصْرِ، فَصَلّىٰ رَكْعَتَينِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُول اللهِ صَلَّيْتَ صَلاة لَمْ أَكُنْ أَرَاكَ تُصَلِّيهَا؟ فَقَالَ: إِنِّيْ كُنْتُ أُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ، وَأَنَّهُ قَدِمَ وَفْدٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، فَشَغَلُونِي عَنْهُمَا، فَهُمَا هَاتَانِ الرَّكْعَتَانِ)[١]، وهذا يدل علىٰ أن النبي ﷺ إنما فعله لسبب، وهو قضاء ما فاته من السنة، وأنه نهىٰ عن الصلاة بعد العصر، كما رواه غيرهما[٢].

القول الثاني: لا يجوز قضاء النوافل في سائر أوقات النهي، وكذلك الفرائض، وبهذا قال الحنابلة في رواية عن الإمام أحمد[٣]، مستدلين بالآتي:

١- عموم النهي[٤].

٢- أن صلاة النبي ﷺ بعد العصر من خصائصه[٥].

القول الثالث: يقضي الفوائت المفروضة والواجبة بعد الفجر وبعد العصر، ولا يقضي النوافل في جميع أوقات النهي، وبه قال الحنفية[٦]،محتجين بعموم النهي، كما جاء في حديث

---

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب المواقيت، باب: ما يصلَّىٰ بعد العصر من الفوائت ونحوها، (١/ ١٥٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب: معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي ﷺ بعد العصر، (١/ ٥٧١، ٥٧٢).

(٢) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، شرح الزركشي، (٢/ ٦١)، كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٥٣)، الفروع، ابن مفلح، (١/ ٥٧٢، ٥٧٣).

(٤) المقنع، المقدسي، (١/ ١٩١).

(٥) شرح الزركشي، (٢/ ٦٢).

(٦) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦)، اللباب، الميداني، (١/ ٨٩)، الهداية، المَرْغِينانيّ، (١/ ٤٠).

عقبة بن عامر، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري ﷺ[1].

القول المختار: هو قول الجمهور، وهو جواز قضاء الفوائت المفروضة في أوقات النهي مطلقا، وقضاء النوافل الفائتة بعد الفجر، وبعد العصر، وعموم النهي محمول علىٰ التطوع جمعًا بين الأدلة[2]، والله أعلم.

- الفرع الرابع: قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر:

ذكرنا فيما سبق حكم قضاء الفوائت في أوقات النهي، سواء الفروض أو النوافل بشكل عام، وهنا نذكر حكم قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر بشكل خاص، ونفردها ببحث مستقل لأهميتها وتأكدها، فنقول وبالله التوفيق:

للفقهاء في حكم قضاء سنة الفجر بعدها، قولان:

القول الأول: يجوز قضاء سنة الفجر بعدها، وبهذا قال جمهور الفقهاء من المالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5]، مستدلين بالآتي:

حديث قيس بن فهد ﷺ قال: (رَآنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَنَا أُصَلِّي رَكْعَتَيِ الفَجْرِ بَعْدَ صَلاةِ الصُّبْحِ، فَقَالَ: مَا هَاتَانِ الرَّكْعَتَانِ؟ فَقُلْتُ: لَمْ أَكُنْ صَلَّيتُ رَكْعَتَيِ الفَجْرِ فَهُمَا هَاتَان الرَّكْعَتَانِ)[6]، «وفيه بيان أن من فاتته الركعتان قبل الفريضة أن يصليهما بعدها، قبل طلوع الشمس، وأن النهي

(١) سبق ذكرها وتخريجها.

(٢) حاشية المقنع، المقدسي، (١/ ١٩١).

(٣) انظر: مواهب الجليل، الحطاب، (١/ ٤١٦)، الشرح الصغير، الدردير، (١/ ٣٤٠، ٣٤٣)، الكافي، ابن عبد البر، (١/ ١٩٥، ١٩٦).

(٤) انظر: المهذب، الشيرازي، (١/ ٩٢)، المجموع، النووي، (٤/ ١٦٤، ١٦٥).

(٥) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣١).

(٦) سبق تخريجه.

عن الصلاة بعد الصبح حتىٰ تطلع الشمس إنما هو فيما يتطوع به الإنسان إنشاءً،وابتداءً دون ما كان له تعلق بسبب»[1].

ونُقل عن الإمام مالك ﷺ قوله: «إن الناس ليُنكرون التنفل بعد الفجر وما هو بالضيق جدًّا»[2].

القول الثاني: يكره التنفل بعد طلوع الفجر بأكثر من ركعتي الفجر قبل فرضه، وبه قال الحنفية، وهو وجه عند الشافعية[3]، مستدلين بالآتي:

١- حديث ابن عمر ﷺ، أن رسول الله ﷺ،قال: (لِيُبَلِّغْ شَاهِدُكُمْ غَائِبَكُم، لا تُصَلُّوا بَعْدَ الفَجْرِ إلا سَجْدَتَيْنِ)[4]، والحديث دليل علىٰ تحريم النافلة بعد طلوع الفجر قبل صلاته إلا سنة الفجر[5].

٢- أن النبي ﷺ لم يتطوع في هذا الوقت مع حرصه علىٰ الصلاة، حتىٰ كان يقول: (وجُعِلتْ قُرَّةُ عَيْنِي في الصَّلاةِ)[6].

---

(١) معالم السنن، الخطابي، (٢/ ٥١).

(٢) مواهب الجليل، الحطاب، (١/ ٤١٦).

(٣) انظر: المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥٣)، اللباب، الميداني، (١/ ٨٩)، المجموع، النووي، (٤/ ١٦٤، ١٦٥)، المهذب، الشيرازي، (١/ ٩٢).

(٤) أخرجه أبو داود، في سننه، كتاب الصلاة، باب: من رخص في الركعتين بعد العصر إذا كانت الشمس مرتفعة، (١/ ٢٩٤)، وأخرجه ابن ماجه، في سننه، المقدمة، باب: من بلّغ علمًا، (١/ ٨٦). الحديث صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، (٢٠/ ٥٦)، رقم (٩٤٨٤).

(٥) سبل السلام، الصنعاني، (١/ ١١٩).

(٦) رواه النَّسَائِيّ، (٣٩٣٩) من حديث أنس بن مالك، وصححه الحاكم، (٢/ ١٧٤)، ووافقه الذهبي، وصححه الحافظ ابن حجر، فتح الباري (٣/ ١٥).

٣- أن النهي عما سواهما لحقِهما؛ لأن الوقت متعين لهما، حتىٰ لو نوىٰ تطوعًا كان عنهما[١].

القول المختار: هو قول الجمهور، وهو جواز قضاء سنة الفجر بعدها قبل طلوع الشمس؛ وذلك لصحة ما استدلوا به.

ولو أخرها حتىٰ تطلع الشمس كان أفضل كما اختار الإمام أحمد ﷺ خروجًا من الخلاف، وبعدًا عن الوقوع في المنهي عنه[٢].

- الفرع الخامس: سجود التلاوة:

سجود التلاوة دليل الإيمان، وطريق الجنة، وقد ثبت عن النبي ﷺ في شأنه أحاديث كثيرة، منها: خبر ابن عمر ﷺ: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ القُرآنَ، فَيَقْرَأ سُورَةً فيها سَجْدَةٌ، فَيَسْجُدُ ونَسْجُدُ مَعَهُ، حتىٰ ما يَجِدُ بَعْضُنَا مَوْضِعًا لِمَكَان جَبْهَتِهِ)[٣].

أما حكم سجود التلاوة، فقد اختلف فيه الفقهاء علىٰ قولين:

القول الأول: سجود التلاوة سنة مؤكدة، وبه قال جمهور الفقهاء من المالكية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦]، مستدلين بالآتي:

١ - ما روىٰ زيد بن ثابت ﷺ،قال: (قَرَأْتُ عَلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ النَّجْمَ، فَلَمْ يَسْجُدْ مِنَّا أَحَدٌ)[٧].

---

(١) اللباب، الميداني، (١/ ٨٩).

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب السجود، باب: من سجد لسجود القارئ، (٢/ ٥١-٥٣)، مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب: سجود التلاوة، (١/ ٤٠٥).

(٤) انظر: حاشية العدوي، (١/ ٣١٩، ٣٢١).

(٥) انظر: المهذب، الشيرازي، (١/ ٩٣).

(٦) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٣٦٤).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: من قرأ السجدة ولم يسجد، (٢/ ٥١)، ومسلم: باب سجود=

٢- أن السجود صلاة، فيدخل في عموم قوله ﷺ للأعرابي، حين سأله: ماذا فرض الله عليّ من الصلاة؟ قَالَ: (خَمْسَ صَلَوَاتٍ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لا، إِلا أَنْ تَطَّوَّعَ)[1].

القول الثاني: سجود التلاوة واجب، وبه قال الحنفية[2]، مستدلين بقوله تعالىٰ: ﴿ **فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ** ﴾ (الانشقاق: ٢٠ - ٢١)، فذمهم الله تعالىٰ بترك السجود، وإنما يستحق الذم بترك الواجب[3].

القول المختار في حكم سجود التلاوة هو: قول الجمهور، وهو أن سجود التلاوة سنة مؤكدة، وليس بواجب؛ لقوة ما استدلوا به.

وأجابوا عن الآية التي استدل بها الحنفية: بأنه ذمهم لترك السجود غير معتقدين فضله، ولا مشروعيته[4]، وليس لأنه واجب، والله أعلم.

مسألة: حكم سجود التلاوة في أوقات النهي:

ذكرنا فيما سبق أن السجود صلاة، وعرفنا فضل سجود التلاوة، وأن الراجح في حكمه أنه سنة مؤكدة، وفيما يأتي نذكر حكم فعله في أوقات النهي، حيث إن قراءة القرآن مشروعة في كل وقت، وقد يمر القارئ بآية فيها سجدة في أوقات النهي، فنقول وبالله التوفيق:

للفقهاء في حكم سجود التلاوة في أوقات النهي قولان:

=التلاوة، (٩٩)، صحيح مسلم بشرح النووي، (٢/ ٢٢١، ٢٢٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب السجود، باب: من سجد لسجود القارئ، (٢/ ٥١-٥٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب: سجود التلاوة، (١/ ٤٠٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ١٨٠)، حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٠٣).

(٣) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ١٨٠).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٣٦٥، ٣٦٦).

القول الأول: يكره سجود التلاوة في جميع أوقات النهي، وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفية[1]، والمالكية[2]، والحنابلة[3]، إلا أن الحنفية خصوا الكراهة بالأوقات الثلاثة المغلظة: الطلوع، والغروب، والاستواء، وقد استدل الجمهور بالآتي:

١ - عموم النهي[4].

٢ - التحرز عن التشبه بمن يعبد الشمس، والتشبه يحصل بالسجود[5].

القول الثاني: يجوز سجود التلاوة في جميع أوقات النهي، وبهذا قال الشافعية[6]، وهو رواية عند الحنابلة[7]، مستدلين بالآتي:

١ - أن سجود التلاوة صلاة لها سبب، فجازت في وقت النهي، كقضاء السنن الرواتب[8]، وقد ثبت الأصل بكون النبي ﷺ قضىٰ الركعتين اللتين بعد الظهر، بعد العصر[9].

٢ - أنه لا تكره الصلوات ذوات الأسباب في أوقات النهي، وسجود التلاوة له سبب فيجوز[10].

---

(١) انظر: المبسوط، السرْخَسِيّ، (١/ ١٥٢)، اللباب، الميداني، (١/ ٨٩).

(٢) انظر: الكافي، ابن عبد البر، (١/ ١٩٦، ٢٦٢)، مواهب الجليل، الحطاب، (١/ ١٨).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٣٦٣)، المبدع، ابن مفلح، (٢/ ٣٩).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، المبدع، ابن مفلح، (٢/ ٤٠).

(٥) المبسوط، السرْخَسِيّ، (٢/ ١٥٢).

(٦) انظر: المجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، حاشية الباجوري، الباجوري، (١/ ٣٢٢).

(٧) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، المبدع، ابن مفلح، (٢/ ٣٩).

(٨) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٣٦٤).

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: إذا كلم وهو يصلي فأشار بيده واستمع، (٣/ ١٤١).

(١٠) شرح النووي، النووي، (٢/ ٢٢٥).

القول المختار: هو القول بكراهة سجود التلاوة في جميع أوقات النهي؛ لعموم النهي، والله أعلم.

- الفرع السادس: تحية المسجد:

اختلف الفقهاء في حكم فعل تحية المسجد في أوقات النهي على قولين:

القول الأول: لا يجوز فعل تحية المسجد في أوقات النهي مطلقًا، وبهذا قال الحنفية(١)، والحنابلة(٢)، وخص المالكية(٣) المنع منها بعد العصر وبعد الصبح، مستدلين بالآتي:

١- أحاديث النهي(٤).

٢- أنها عامة في كل صلاة، وإنما يرجح عمومها على أحاديث التحية ونحوها، لأنها حاضرة، وتلك مبيحة أو بادئة(٥).

٣- تقديم عموم الحاضر على المبيح(٦).

القول الثاني: يجوز فعل تحية المسجد في جميع أوقات النهي، ما لم يدخل المسجد ليصليَ فقط، ففي هذه الحالة يكره فعلها، وبه قال الشافعية(٧)، مستدلين بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسِجَد فلا يَجْلِسْ حتىٰ يَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ)(٨). وفيه استحباب التحية في أي وقت

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨).

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، شرح الزركشي، (٢/ ٥٨، ٦١).

(٣) انظر: الكافي، ابن عبد البر، (١/ ١٩٥، ١٩٦)، بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٣).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٣٣)، بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦).

(٥) شرح الزركشي، (٢/ ٦١).

(٦) حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨).

(٧) انظر: المجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، كفاية الأخيار، الحصيني، (١/ ٨١).

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب تقصير الصلاة، باب: ما جاء في التطوع مثنىٰ مثنىٰ،=

دخل[1].

القول المختار: هو القول الأول، وهو المنع من فعل تحية المسجد في جميع أوقات النهي، لقوة أدلة أصحابه، والله أعلم.

- الفرع السابع: صلاة الاستخارة:

(مِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ كَثْرَةُ اسْتِخَارَةِ الله - تعالىٰ - وَرِضَاه بما قَضَىٰ، وَمِنْ شَقَاوَتِهِ تَرْكُ اسْتِخَارَةِ الله - تعالىٰ - وَسَخَطِهِ بما قَضَىٰ اللهُ)[2].

وصلاة الاستخارة مشروعة عند جميع الفقهاء، إلا أن عباراتهم اختلفت في تحديد حكمها، فذهب الحنفية والمالكية إلىٰ أنها مندوبة، وذهب الشافعية والحنابلة إلىٰ أنها سنة[3].

وقد استدل الفقهاء بحديث جابر رضي الله عنه قال: (كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا الاسْتِخَارَةَ فِي الأُمُورِ كُلِّهَا، كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: إِذَا هَمَّ أحدكم بِالْأَمْرِ فَليركَع ركعَتين، ثُم يَقُولُ: اللهُم إِنِّي أستخيرُكَ بِعلمِك، وأستَقدِرُك بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيم، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ، وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي

=(٢/ ١٢٨)، رقم (١٩٠)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب: استحباب تحية المسجد، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، (٢/ ٣٦٥، ٣٦٦)، رقم (٦٤).

(١) شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، (٢/ ٣٦٦).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، باب: ما جاء في الرضا بالقضاء، (٣/ ٣٠٩)، رقم (٢٢٤٢)، وقال: «حديث غريب»، وأخرجه البزار في زوائده علىٰ الكتب الستة، كشف الأستار، (١/ ٣٥٩)، رقم (٧٥٠).

(٣) انظر: كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٤٣)، حاشية ابن قاسم علىٰ الروض، ابن قاسم، (١/ ٢٣١)، المجموع، النووي، (٤/ ٥٤)، مغني المحتاج، الشربيني، (١/ ٢٢٥)، القوانين الفقهية، ابن جزي، (ص٣٣)، التعليق الحاوي بهامش الشرح الصغير، ابن إبراهيم، (١/ ٤٢٣)، مراقي الفلاح، الشرنبلالي، (ص٧٧)، حاشية ابن عابدي، (٢/ ٢٦)، مجمع الأنهر، داماد أفندي، (١/ ١٣١).

وَعَاقِبَةِ أمري، - أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ - فَاقْدُرْهُ لِي، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وعاقبة أمري - أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ -، فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ، وَاقْدُرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثم رضني به ويسمي حاجته)[1].

والحديث فيه دليل علىٰ استحباب صلاة الاستخارة، والدعاء المأثور بعدها في الأمور التي لا يدري العبد وجه الصواب فيها، أما ما هو معروف خيره، كالعبادات وصنائع المعروف فلا حاجة للاستخارة فيها[2].

فإذا أراد الإنسان أن يستخير فإنه يصلي ركعتين، ثم يدعو دعاء الاستخارة، فإذا أتاه أمر لا يحتمل التأخير، فاستخار في وقت النهي فإن ذلك جائز[3].

*** المطلب الثاني: الصلوات التي لا سبب لها:**

الفقهاء في حكم فعل الصلوات التي ليس لها سبب في أوقات النهي، علىٰ قولين:

القول الأول: الصلوات التي لا سبب لها كالتطوع المطلق، لا تشرع في جميع أوقات النهي مطلقًا، وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفية[4]، والمالكية[5]، والشافعية، والحنابلة[6]، مستدلين بالآتي:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب تقصير الصلاة، باب: ما جاء في التطوع مثنىٰ مثنىٰ، (٢/ ١٢٧، ١٢٨)، رقم (١٨٩).

(٢) تحفة الأحوذي، المباركفوري، (٢/ ٥٩٣).

(٣) انظر: سلسلة الشيخين الألباني، وابن باز، العدد (٨١).

(٤) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦)، مراقي الفلاح، الشرنبلالي، (ص٣٦).

(٥) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٠٣)، المنتقىٰ، الباجي، (١/ ٣٦٢).

(٦) انظر: المجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، حاشية الباجوري، الباجوري، (١/ ٣٢٢). المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٧)، المبدع، ابن مفلح، (٢/ ٣٨).

١- حديث عائشة ﵂: (إِنَّ النَّبِي ﷺ كَانَ يَصَلِّي بَعْدَ العَصْرِ وَيَنْهَىٰ عَنْهَا)[١]، والحديث فيه دليل علىٰ اختصاص النبي ﷺ بذلك، ونهيه غيره، وهذا حجة علىٰ من خالف ذلك[٢].

٢- حديث أم سلمة ﵂،قالت: (سمعت رسول الله ﷺ ينهىٰ عنهما - أي الركعتين بعد العصر - ثم رأيته يصليهما، وقال: يَا بِنْتَ أَبِي أُمَيَّةَ إِنَّهُ أَتَانِي نَاسٌ مِنْ عَبْدِ القَيْسِ فَشَغَلُونِي عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ اللتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ فَهُمَا هَاتَانِ)[٣]، وفيه دليل علىٰ أن النبي ﷺ إنما فعله لسبب، وهو قضاء ما فاته من السنة، وأنه نهىٰ عن الصلاة بعد العصر[٤]، قال النووي: «فيه أن الصلاة التي لها سبب لا تكره في وقت النهي، وإنما يكره ما لا سبب لها، وهذا الحديث هو عمدة أصحابنا في المسألة، وليس لنا أصح دلالة منه، ودلالته ظاهرة»[٥].

٣- حديث أبي بصرة ﵁ قال: (صَلَّىٰ بِنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ صَلاةَ العَصْرِ بِالمَخْمَصِ[٦]، فقال: إِنَّ هَذِهِ الصَّلاةَ عُرِضَتْ علىٰ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ فَضَيَّعُوهَا، فَمَنْ حَافَظَ عَلَيْهَا كَانَ لَهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ، ولا صَلاةَ بَعْدَهَا حَتَّىٰ يَطْلُعَ الشَّاهِدُ)[٧]، وهذا الحديث خاص في محل النزاع[٨].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: من رخص في الصلاة بعد العصر، (٢/ ٥٩)، رقم (١٢٨٠).

(٢) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٨، ٥٢٩).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٨، ٥٢٩).

(٥) شرح النووي، النووي، (٢/ ٤٨٦).

(٦) المخمص: بفتح أوله، وإسكان ثانيه، بعده ميم مفتوحة، وصاد مهملة: موضع في ديار بني كنانة، وهو طريق في جبل عير إلىٰ مكة. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، البكري، (٤/ ١١٩٧)، معجم البلدان، (٥/ ٧٣).

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، (١/ ٥٦٨).

(٨) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٨، ٥٢٩).

٤- الإجماع، وحكاه النووي، قال: «أجمعت الأمة على كراهة صلاة لا سبب لها في هذه الأوقات»[١].

القول الثاني: يرخص في الصلاة التي لا سبب لها بعد العصر ما لم تصفر الشمس، وهو رواية عن الإمام أحمد ﷺ، وقول طائفة من أهل العلم[٢]، قال الإمام أحمد: «لا نفعله ولا نعيب على من يفعله»[٣].

قال ابن المنذر: «رخصت فيه طائفة بعد العصر مطلقًا، منهم علي، وابن الزبير، وتميم الداري، والنعمان ابن بشير، وأبو أيوب وعائشة ﷺ»[٤].

القول المختار:

هو قول الجمهور، وهو كراهة الصلاة التي لا سبب لها في أوقات النهي؛ وذلك لقوة أدلتهم، فحديث أبي بصرة ﷺ خاص في محل النزاع، وحديث عائشة ﷺ يدل على اختصاص النبي ﷺ بذلك، وهو حجة على من خالف ذلك، فإن النزاع إنما هو في غير النبي ﷺ، وقد ثبت ذلك من غير معارض له[٥]، والله أعلم.

* * *

(١) شرح النووي، (٢/ ٤٧٦).

(٢) الأوسط في الإجماع والسنن، ابن المنذر، (١/ ٣٩٢).

(٣) المبدع، ابن مفلح، (٢/ ٣٩).

(٤) الأوسط في الإجماع والسنن، ابن المنذر، (١/ ٣٩٢).

(٥) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢٨، ٥٢٩).

المبحث الثالث
الصلوات التي تصح في أوقات النهي

وفيه ثلاثة مطالب:

❋ المطلب الأول: ركعتا الطواف:

اختلف الفقهاء في حكم فعل ركعتي الطواف في أوقات النهي على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يصلي ركعتي الطواف في أوقات النهي مطلقًا، وبهذا قال الشافعية، والحنابلة[1]، مستدلين بما رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: (يَا بَنِي عَبْدَ مَنَافٍ، لا تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا البَيْتِ، وصَلَّىٰ فِي أَيِّ ساعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ)[2]، وهو دالٌّ على أنه لا يكره الطواف بالبيت، ولا الصلاة فيه في أي ساعة من ساعات الليل والنهار[3].

قالوا: ولأن ركعتي الطواف تابعة له، فإذا أبيح المتبوع ينبغي أن يباح التبع[4].

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٧)، والفروع، ابن مفلح، (١/ ٥٧٤)، والمجموع، النووي، (٤/ ١٧٠)، غاية البيان، الرملي، (ص٧٦).

(٢) رواه الترمذي، أبواب الحج، باب: ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح لمن يطوف، عارضة الأحوذي، (٤/ ٩٨، ٩٩)، وقال: حديث صحيح، وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب: الطواف بعد العصر، (١/ ٤٣٧)، والنَّسَائِيّ، كتاب المواقيت، باب: إباحة الصلاة في الساعات كلها بمكة، المجتبىٰ، (١/ ٢٢٨)، (٥/ ١٧٦)، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب: ما جاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت، (١/ ٣٩٨)، والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب: الطواف في غير وقت الصلاة، (٢/ ٧٠)، والإمام أحمد في المسند، (٤/ ٨٠-٨٤).

(٣) سبل السلام، الصنعاني، (١/ ١١٤).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٧)، كشاف القناع، البُهُوتي، (١/ ٤٥٢).

القول الثاني: لا يجوز فعل ركعتي الطواف بعد صلاة العصر، وبعد صلاة الفجر، وبهذا قال المالكية[1].

وكل وقت يكره فيه التطوع فلا يركع عند مالك فيه ركعتا الطواف، ولا يسجد فيه سجدة التلاوة، ومن طاف بعد العصر أو الصبح أخر عند مالك الركوع حتىٰ تطلع الشمس أو تغرب، ثم صلىٰ قبل صلاة المغرب إن شاء أو بعدها، ولا يتنفل قبلها[2].

القول الثالث: يكره فعل ركعتي الطواف في جميع أوقات النهي، وبهذا قال الحنفية[3]، مستدلين بعموم أحاديث النهي، كحديث عقبة بن عامر ﷺ[4]، وغيره، وبما روي عن ابن عمر ﷺ: (أَنَّهُ طَافَ بَعْدَ طُلُوعِ الفَجْرِ سَبْعَةَ أَشْواطٍ وَلَمْ يُصَلِّ حَتَىٰ خَرَجَ إِلَىٰ ذِيْ طُوَىٰ[5]، وَصَلَّىٰ ثمة بَعْدَ مَا طَلَعَتِ الشَّمْس، وَقَالَ: رَكْعَتَان مَكَانَ رَكْعَتَين)[6].

فلو كان أداء ركعتي الطواف بعد طلوع الشمس جائزًا من غير كراهة لما أخر؛ لأن أداء الصلاة بمكة أفضل، خصوصًا ركعتي الطواف[7].

---

(١) انظر: الكافي، ابن عبد البر، (١/ ١٩٦)، بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ٣٤٢).

(٢) الكافي، ابن عبد البر، (١/ ١٩٦).

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦).

(٤) سبق ذكره وتخريجه.

(٥) ذو طوىٰ: بالضم، موضع عند مكة، وبالفتح، وادٍ بمكة، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، البكري، (٣/ ٨٩٦)، البلدان، اليعقوبي، (١/ ١٥٣)، معجم البلدان، (٤/ ٤٥).

(٦) ذكره البخاري تعليقًا، في كتاب الحج، باب: من صلىٰ ركعتي الطواف خارجًا من المسجد، (٢/ ٣٠٠)، وأخرجه مالك في الموطأ، من كتاب الحج، باب: ركعتا الطواف، (ص١٩٢، ١٩٣)، رقم (٨٢)، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب: الطواف بعد العصر والصبح، (٥/ ٦٣)، رقم (٩٠٠٨).

(٧) بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦).

القول المختار: هو القول الأول، وهو جواز فعل ركعتي الطواف في جميع أوقات النهي؛ لقوة دليله، قال في المغني: «وحديثهم مخصوص بالفوائت، وحديثنا لا تخصيص فيه، فيكون أولىٰ»[1]، والله أعلم.

❋ المطلب الثاني: إعادة الصلاة مع الجماعة:

للفقهاء في إعادة الصلاة مع الجماعة في وقت النهي ثلاثة أقوال:

القول الأول: من صلىٰ فرضه ثم أدرك تلك الصلاة في جماعة استحب له إعادتها، أي صلاة كانت، بشرط أن تقام وهو في المسجد، أو يدخل المسجد وهم يصلون، فإن أقيمت صلاة الفجر أو العصر وهو خارج المسجد، لم يستحبَّ له الدخول، وبهذا قال الشافعية[2]، والحنابلة[3]؛ لما روي عن يزيد بن الأسود ﷺ،قال: (شهدتُ مَعَ النبيِّ ﷺ حَجَّتَهُ، فَصَلَّيْتُ مَعَهُ صَلاةَ الصُّبحِ في مَسْجِدِ الخَيْفِ، فَلَمَّا قَضىٰ صَلاتَه وانْحَرَفَ، فَإِذَا هو بِرَجُلَيْنِ في آخِرِ القَوْمِ لم يُصَلِّيَا مَعَهُ فَجِيءَ بِهِمَا تَرْعُدُ فَرَائِصُهُمَا[4]، فَقَالَ ما مَنَعَكُمَا أن تُصَلِّيَا مَعَنَا؟ فقالا: يا رَسُولَ اللهِ إِنَّا كُنَّا قَدْ صَلَّيْنَا في رِحَالِنَا، قال: فلا تَفْعَلا، إِذَا صَلَّيْتُمَا في رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ)[5]، وهذا

(١) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥١٧).

(٢) انظر: مغني المحتاج، الشربيني، (١/ ٢٣٣).

(٣) انظر: المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢١).

(٤) الفرائص: جمع فريصة، وهي لحمة عند الكتف في وسط الجنب عند منبض القلب، ترعد وتثور عند الفزع، الفائق في غريب الحديث، (٣/ ٩٨).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: فيمن صلىٰ ثم أدرك الجماعة، (١/ ٣٨٦-٣٨٩)، رقم (٥٧٥)، وأخرجه الترمذي في سننه، باب: ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة، (١/ ١٤٠)، رقم (٢١٩)، وقال: «حديث حسن صحيح».

صريح في جواز إعادة الجماعة في وقت النهي[1].

القول الثاني: يعيد كل الصلوات إلا المغرب فقط، إن كان صلىٰ منفردًا؛ وبهذا قال الإمام مالك، مستدلاً بأن الحديث الدال علىٰ الإعادة قال فيه: (صلينا في رحالنا)، وبأن صلاة المغرب وتر، فلو أعيدت لأشبهت صلاة الشفع التي ليست بوتر، فكأنها تنتقل من جنسها إلىٰ جنس صلاة أخرىٰ وذلك مبطل لها[2].

القول الثالث: يعيد كل الصلوات إلا المغرب والعصر؛ وبهذا قال الحنفية؛ معللين قولهم بأنها نافلة، فلا يجوز فعلها في وقت النهي؛ لعموم الحديث فيه، ولا تعاد المغرب؛ لأن التطوع لا يكون بوتر[3].

القول المختار: هو القول الأول، وهو استحباب إعادة الصلاة في جماعة؛ لعموم الأحاديث الواردة فيها، والتي تدل علىٰ محل النزاع، وحديث يزيد بن الأسود ﷺ صريح في إعادة الفجرِ، والعصرُ مثلها، والأحاديث بإطلاقها تدل علىٰ الإعادة، سواء كان مع إمام الحي أو غيره، وسواء صلىٰ وحده أو في جماعة، كما ذكر ابن قدامة[4]، والله أعلم.

*** المطلب الثالث: الصلاة يوم الجمعة والإمام يخطب:**

الفقهاء فيمن دخل يوم الجمعة والإمام يخطب علىٰ قولين:

القول الأول: أنه يصلي ركعتين خفيفتين ولو كان عند قيام الشمس، وبه قال الشافعية[5]،

---

(١) سلسلة العلامتين ابن باز، والألباني، العدد (٨١).

(٢) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٤٢)، الكافي، ابن عبد البر، (١/ ١٩٦).

(٣) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦).

(٤) المغني، ابن قدامة، (٢/ ٥٢١).

(٥) انظر: المجموع، النووي، (٤/ ٤٦٦)، روضة الطالبين، النووي، (١١/ ٢٢٤)،سبل السلام،=

والحنابلة[1]، مستدلين بحديث جابر ﷺ، قال: (جَاءَ رَجُلٌ وَالنَّبِي ﷺ يَخْطُبُ يَوْم الجُمعَة، فَجَلَسَ، فَقَالَ لَهُ: صَلَّيتَ؟ قَالَ: لا، قَالَ: قُمْ فَارْكَعْ رَكْعَتَين، وَتَجَوَّزْ فِيهِمَا)[2]، والجمعة يجوز أن يحضر الإمام فيها قبل الزوال ويشرع في الخطبة عند قيام الشمس وقبل أن تزول، أي: في وقت النهي- فإذا دخل رجل، ففي هذه الحالة: يصلي تحية المسجد ولو في وقت النهي[3].

القول الثاني: يكره لمن دخل والإمام يخطب أن يصلي، وبه قال الحنفية[4]، والمالكية[5]، مستدلين بما روي عن النبي ﷺ،أنه قال للذي جاء يتخطىٰ رقاب الناس: (اجْلِسْ، فَقَدْ آذَيْتَ وَآنَيْتَ)[6]؛ ولأن الركوع يشغله عن استماع الخطبة، فكُره، كركوع غير الداخل[7].

القول المختار: هو القول الأول، وهو جواز الصلاة والإمام يخطب،حتىٰ لو كان وقت نهي، لصحة ما استدلوا به وهو نصٌّ، وحديثهم قضيةٌ في عين، يحتمل أن يكون الموضع يضيق

=الصنعاني، (٢/ ٥١).

(١) انظر: المغني، ابن قدامة، (٣/ ١٩٢)، كشاف القناع، البُهُوتي، (٢/ ٤٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب: التحية والإمام يخطب، (٢/ ٥٩٧).

(٣) سلسلة العلامتين ابن باز، والألباني، العدد (٨١).

(٤) انظر: اللباب، الميداني، (١/ ١١٣)، بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٢٩٦).

(٥) انظر: التمهيد، ابن عبد البر، (٦/ ٣١٦)، بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٦٣).

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، باب: تخطي رقاب الناس يوم الجمعة، (١/ ٤٣٥)، والنَّسَائِيّ في سننه، باب: النهي عن تخطي رقاب الناس، (٣/ ١٠٣)، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب: ما جاء في النهي عن تخطي الناس يوم الجمعة، (١/ ٣٥٤)، والإمام أحمد، في المسند، (٤/ ١٨٨، ١٩٠). قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح علىٰ شرط مسلم، وصححه الألباني في صحيح الجامع، (١/ ١٥٥).

(٧) انظر: بداية المجتهد، ابن رشد، (١/ ١٦٣)، المغني، ابن قدامة، (٣/ ١٩٢).

عن الصلاة، أو يكون في آخر الخطبة، بحيث لو تشاغل بالصلاة فاتته تكبيرة الإحرام، والظاهر أن النبي ﷺ إنما أمره بالجلوس، ليكف أذاه عن الناس؛ لتخطيه إياهم، فإن كان دخوله في آخر الخطبة، بحيث إذا تشاغل بالركوع فاته أول الصلاة، لم يستحب له التشاغل بالركوع[1].

* * *

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، وله الفضل والمنُّ أن أعانني علىٰ إتمام هذا البحث بتوفيقه وكرمه، والصلاة والسلام علىٰ رسوله المبعوث رحمة للعالمين.

أما بعد:

فقد توصلت من خلال البحث والدراسة إلىٰ جملة من النتائج، تشكل في معظمها الإجابة عن مشكلة الدراسة ومن أهمها ما يلي:

- أن من تمام المحافظة علىٰ الصلاة والعناية بها حسن المحافظة علىٰ أدائها في أوقاتها؛ لتظهر حقيقة العبودية في الامتثال.

- الراجح أن أوقات النهي عن الصلاة، خمسة أوقات: وقت طلوع الشمس، ووقت غروبها، ووقت استوائها في وسط السماء، وبعد صلاة العصر، وبعد صلاة الصبح.

- أن النهي عن الصلاة بعد العصر، وبعد الصبح،متعلق بفعل الصلاة، فلا يدخل وقت النهي بمجرد الزمان، وإنما يدخل إذا فعل فريضة الصبح، وفريضة العصر،وبهذا قال جمهور الفقهاء.

- من أهم أسباب النهي عن الصلاة في تلك الأوقات:مخالفة الكفار في وقت عبادتهم،

(١) المغني، ابن قدامة، (٣/ ١٩٣).

وترك التشبه بهم، فهي أوقات صلاة المجوس وعبدة الشيطان، وفي المنع إجمام للنفوس، وترغيب لها في استئناف العبادة بنشاط.

- عدم مشروعية الصلوات التي لها سبب في أوقات النهي في الجملة؛ لأن النهي للتحريم، والأمر للندب، وترك المحرم أولىٰ من فعل المندوب.

- جواز الصلاة علىٰ الجنازة بعد الصبح حتىٰ تطلع الشمس، وبعد العصر حتىٰ تميل للغروب، أما باقي الأوقات، وهي الثلاثة المغلظة، فلا تجوز الصلاة علىٰ الجنازة فيها؛ لأن مدتها تقصر فلا يخاف علىٰ الميت فيها.

- جواز قضاء سنة الفجر بعد صلاة الفجر قبل طلوع الشمس.

- كراهة الصلوات التي لا سبب لها في أوقات النهي.

- أن هناك بعض الصلوات تصح في أوقات النهي، كركعتي الطواف، وإعادة الجماعة، وسنة الظهر التي بعدها إذا جمعت مع العصر، والصلاة يوم الجمعة والإمام يخطب.

ومن أهم التوصيات:

عمل مزيد من الأبحاث التي تهتم بدراسة مواقيت الصلاة والصيام، والتنبيه علىٰ حكم أداء العبادة فيها، سواء في البلاد الإسلامية أو في خارجها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

فهرس المصادر والمراجع

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، بيروت، دار المعرفة. د.ط، د.ت.

(٢) إرواء الغليل، الألباني، محمد ناصر الدين. الطبعة الثانية، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

(٣) الاستيعاب، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، تحقيق: البجاوي، محمد علي، مطبعة نهضة مصر، د.ط، د.ت.

(٤) أسد الغابة في معرفة الصحابة، الجزري، علي بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير، دار الفكر، د.ط، د.ت.

(٥) الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة، عون الدين أبو المظفر يحيىٰ بن محمد الحنبلي، الرياض، المؤسسة السعيدية، د.ط، د.ت.

(٦) الأم، الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، كتاب الشعب، د.ط، ١٣٨٨هـ.

(٧) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، تحقيق: حنيف، أبو حماد صغير أحمد بن محمد، الطبعة الأولىٰ، الرياض، دار طيبة، ١٤٠٥هـ.

(٨) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٢هـ.

(٩) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الطبعة الخامسة، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠١هـ.

(١٠) البداية والنهاية، ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، (ت:٧٧٤هـ.)، تحقيق: التركي، عبد الله بن عبد المحسن، دار هجر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(١١) التجريد لنفع العبيد، البجيرمي، سليمان بن عمر بن محمد الشافعي، الطبعة الأخيرة، مصر، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، ١٣٦٩هـ.

(١٢) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، الإمام الحافظ أبو العلي محمد عبد الرحمن، راجع أصوله وصححه: عثمان، عبد الرحمن محمد، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٧هـ.

(١٣) التعليق الحاوي لبعض البحوث علىٰ شرح الصاوي، المبارك، الشيخ محمد بن إبراهيم، المطبوع بهامش الشرح الصغير، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت.

(١٤) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين، تحقيق: سلامة، سامي بن محمد، الطبعة الثانية، دار طيبة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(١٥) تهذيب الأسماء واللغات، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف، (ت:٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

(١٦) تهذيب التهذيب، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت.

(١٧) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف أبو الحجاج، (ت:٧٤٢هـ.)، تحقيق: د. معروف، بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(١٨) الجامع الصحيح، الترمذي، وهو سنن الترمذي، الإمام أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سورة الترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب بن عبد اللطيف، الطبعة الثالثة، دار الفكر، ١٣٩٨هـ.

(١٩) حاشية الباجوري علىٰ شرح ابن قاسم الغزي، الباجوري، الطبعة الثانية بالأوفست، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٤م.

(٢٠) حاشية الروض المربع، ابن قاسم، الشيخ عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ.

(٢١) حاشية ابن عابدين علىٰ الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين الشهير، الطبعة الثانية، مصر: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٦هـ.

(٢٢) حاشية العدوي علىٰ شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد، العدوي، للشيخ علي الصعيدي، دار الفكر، د.ط، د.ت.

(٢٣) حجة الله البالغة، الدهلوي، شاه ولي الدين، أحمد بن عبد الرحيم، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٢٤) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، الخزرجي، الحافظ صفي الدين أحمد بن عبد الله، تحقيق: فايز، محمود عبد الوهاب، القاهرة، مكتبة القاهرة، د.ط، د.ت.

(٢٥) الذيل علىٰ طبقات الحنابلة، البغدادي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي الحنبلي، (ت:٧٩٥هـ.)، تحقيق: د. العثيمين، عبد الرحمن بن سليمان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

(٢٦) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، العثماني، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الشافعي، الطبعة الثانية، مصر، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٦هـ.

(٢٧) الروض المربع شرح زاد المستقنع، البهوتي، منصور بن يونس، مطبوع مع حاشية ابن قاسم النجدي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ.

(٢٨) سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني، الإمام محمد بن إسماعيل، مكتبة الرسالة الحديثة. د.ط. د.ت.

(٢٩) سلسلة العلامتين ابن باز، والألباني للتوجيهات والنصائح، علىٰ الشبكة العنكبوتية.

(٣٠) سنن الدارقطني، الدارقطني، الإمام علي بن عمر، باكستان، نشر السنة، د.ط، د.ت.

(٣١) سنن أبي داود، الأزدي، الإمام الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، إعداد وتعليق: الدعاس، عزت عبيد، وعادل السيد، الطبعة الأولىٰ، بيروت، دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ.

(٣٢) السنن الكبرىٰ، البيهقي، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين، بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت.

(٣٣) سنن ابن ماجه، القزويني، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، تحقيق: عبد الباقي، محمد فؤاد. دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

(٣٤) سنن النسائي، النسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المطبوع مع شرحه للحافظ السيوطي، الطبعة الأولىٰ، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨هـ.

(٣٥) سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، إشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٣٦) شرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي في الفقه علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الزركشي، الشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي، تحقيق وتخريج: الجبرين، الشيخ عبد الله بن جبرين بن عبد الله، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٠هـ.

(٣٧) شرح صحيح مسلم، النووي، الإمام يحيىٰ بن شرف بن حزام الشافعي، تحقيق وإشراف: أبو زينة، عبد الله أحمد، القاهرة، الشعب، د.ط، د.ت.

(٣٨) الشرح الصغير علىٰ أقرب المسالك إلىٰ مذهب الإمام مالك، الدردير، العلامة أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت.

(٣٩) الشرح الكبير علىٰ متن المقنع، المقدسي، شمس الدين عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن قدامة، طبعة جديدة بالأوفست، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ.

(٤٠) الشرح الممتع علىٰ زاد المستقنع، ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، (ت:١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

(٤١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل، تحقيق: عطار، أحمد عبد الغفور، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ.

(٤٢) صحيح البخاري، البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل. الطبعة الثانية، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٢هـ.

(٤٣) صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة، الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري، تحقيق: الأعظمي، الدكتور محمد مصطفىٰ، الطبعة الثانية، الرياض، شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة، ١٤٠١هـ.

(٤٤) صحيح مسلم، القشيري، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج، المطبوع مع شرح النووي، القاهرة، الشعب، د.ط، د.ت.

(٤٥) طبقات الشافعية الكبرىٰ، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، (ت:٧٧١هـ.)، تحقيق: الطناحي، د. محمد، الحلو، د. عبد الفتاح محمد، هجر للطباعة، د.ط، ١٤١٣هـ.

(٤٦) العناية شرح الهداية، البابرتي، الإمام محمد بن محمود، المطبوع بهامش فتح القدير شرح الهداية، الطبعة الأولىٰ، مصر، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٩هـ.

(٤٧) غاية البيان شرح زيد بن رسلان، الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري، مصر، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، د.ط، د.ت.

(٤٨) الفائق في غريب الحديث، الزمخشري، العلامة جار الله محمود بن عمر، الطبعة الثالثة، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ.

(٤٩) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، الحافظ شهاب الدين أبو الفضل العسقلاني، مصر، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٥هـ.

(٥٠) الفتح المبين في طبقات الأصوليين، المراغي، عبد الله مصطفىٰ، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٧م.

(٥١) الفروع، ابن مفلح، شمس الدين المقدسي أبو عبد الله محمد، راجعه: عبد الستار أحمد، د.ط، د.ت.

(٥٢) الفواكه الدواني علىٰ رسالة أبي محمد القيرواني، النفراوي، الشيخ أحمد بن غنيم المالكي الأزهري، الطبعة الثالثة، مصر، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٤هـ.

(٥٣) القوانين الفقهية، الكلبي، محمد بن أحمد بن جزي. بيروت، دار القلم، د.ط، د.ت.

(٥٤) الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المقدسي، الشيخ عبد الله بن قدامه، تحقيق: الشاويش، زهير، الطبعة الثانية، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ.

(٥٥) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، تحقيق وتقديم وتعليق: ولد ماديك، الدكتور محمد بن محمد أحيدر الموريتاني، الطبعة الأولىٰ، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٨هـ.

(٥٦) كشاف القناع علىٰ متن الإقناع، البهوتي، الشيخ منصور بن يونس، مراجعة وتعليق: الشيخ هلال، مصيلحي هلال. بيروت، عالم الكتب، د.ط، ١٤٠٣هـ.

(٥٧) كشف الأستار عن زوائد البزار علىٰ الكتب الستة، الهيثمي، الحافظ نور الدين علىٰ بن أبي بكر. تحقيق: الأعظمي، الشيخ حبيب الرحمن، الطبعة الأولىٰ، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ.

(٥٨) كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، الحصيني، الإمام تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الدمشقي الشافعي، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

(٥٩) اللباب في شرح الكتاب، الميداني، الشيخ عبد الغني ين طالب بن مادة بن إبراهيم الدمشقي الميداني الحنفي، تحقيق وضبط وتعليق: عبد الحميد، محمد محيىٰ الدين، د. ط. وطبعة المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

(٦٠) المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله، بيروت، المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت.

(٦١) المبسوط، السرخسي، شمس الدين، الطبعة الثالثة، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ.

(٦٢) مجمع الأنهر في شرح ملتقىٰ الأبحر، داماد أفندي، المحقق عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

(٦٣) المجموع شرح المهذب، النووي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، د.ط، د.ت.

(٦٤) مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع وترتيب: ابن قاسم، عبد الرحمن ابن محمد، وساعده ابنه محمد، د.ط، د.ت.

(٦٥) مختصر منهاج القاصدين، المقدسي، أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن قدامة، مؤسسة علوم القرآن، د.ط، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

(٦٦) المدونة الكبرىٰ، الإمام مالك بن أنس. بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت.

(٦٧) مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، الشرنبلالي، الشيخ حسن بن عمار الحنفي، بيروت، دار المعرفة، د.ط، د.ت.

(٦٨) المستدرك علىٰ الصحيحين، النيسابوري، الإمام الحافظ أبو عبد الله الحاكم، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.

(٦٩) مسند الإمام أحمد، ابن حنبل، تحقيق: شاكر، أحمد بن محمد، مصر، دار المعارف، د.ط، ١٣٧٧هـ.

(٧٠) المسند الصحيح، ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان التميمي، تحقيق: الأرناؤوط، شعيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٤٠٨هـ.

(٧١) مصنف ابن أبي شيبة، الحافظ أبو بكر ابن أبي شيبة، تحقيق وتصحيح: الأعظمي، عامر العمري، الهند، بومباي، الدار السلفية، د.ط، د.ت.

(٧٢) المصنف، عبد الرزاق، الحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق وتخريج وتعليق: الأعظمي، الشيخ المحدث حبيب الرحمن، الطبعة الأولىٰ، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ

(٧٣) معالم السنن، الخطابي، الإمام أبو سليمان حمد بن محمد، إعداد وتعليق: الدعاس، عزت عبيد، الطبعة الأولىٰ، بيروت، دار الحديث، ١٣٨٨هـ.

(٧٤) معجم البلدان، الحموي، الشيخ الإمام شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي البغدادي، بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت.

(٧٥) المغني، ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله، تحقيق: التركي، الدكتور عبد الله بن عبد المحسن، والدكتور عبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولىٰ، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، ١٤٠٧هـ.

(٧٦) مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني، الشيخ محمد الخطيب، دار الفكر، د.ط، د.ت.

(٧٧) المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل، المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، الرياض، منشورات المؤسسة السعيدية، د.ط، د.ت.

(٧٨) المنتقىٰ شرح موطأ الإمام مالك، الباجي، القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، الطبعة الأولىٰ، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ.

(٧٩) المهذب في فقه الشافعي، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

(٨٠) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الحطاب، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن، الطبعة الثانية، دار الفكر، ١٣٩٨هـ.

(٨١) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الظاهري، يوسف بن نغري بردي بن عبد الله الحنفي أبو المحاسن جمال الدين، (ت:٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، د.ط، د.ت.

(٨٢) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، الطالبي، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني، (ت:١٣٤١هـ)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٨٣) نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، الطبعة الأولىٰ، مطبعة دار المأمون بشبرا، مطبوعات المجلس العلمي، ١٣٥٧هـ.

(٨٤) نيل الأوطار شرح منتقىٰ الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، الشوكاني، الشيخ محمد بن علي بن محمد، الطبعة الأخيرة، مصر، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، د.ت.

(٨٥) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: البجاوي، علي محمد الزيلعي، بيروت، دار المعرفة، د.ط، د.ت.

(٨٦) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي، (ت:٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.

(٨٧) الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، الشيخ برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر، الطبعة الأخيرة، مصر، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، د.ت.

* * *

List of Sources and References

(1) Ihya' Uloom Ed-Din, Al-Ghazali, Al-Imam Abu Haamid Muhammad Ibn Muhammad, Beirut, Dar Al-Maarifah. N.d, n.d.

(2) Irwa' Al-Ghalil, Al-Albani, Muhammad Nasir Ed-Din. 2nd ed., Beirut, The Islamic Office, 1405H.

(3) Al-Istie'ab, Ibn Abdul Barr, Abu Umar Yusuf, Edited by: Al-Bajawi, Muhammad Ali, Egypt Development Press, n.d.

(4) Asad Al-Ghabah fi Maarifat As-Sahabah, (The Lion of the Jungle in Knowing the Companions), Al-Jazri, Ali Bin Muhammad Bin Abdul Karim known as Ibn Al-Athir, Dar Al-Fikr, n.d.

(5) Al-Ifsah an Maani As-Sihah, Ibn Hubairah, Awn Ed-Din Abu Al-Muthaffar Yahya Bin Muhammad Al-Hanbali, Riyadh, The Saiediyyah Foundation, n.d.

(6) Al-Umm, (The Mother), Ash-Shaafie, Abu Abdullah Muhammad Bin Idris, Kitab Ash-Shuab, n.d, 1388H.

(7) Al-Awsat fi As-Sunanwa Al-Ijma' wa Al-Ikhtilaf, Al-Munthir, Abu Bakr Muhammad Ibn Ibrahim, Edited by: Hanif, Abu Hammad Sagheer Ahmad Bin Muhammad, 1st ed., Riyadh, Dar Taybah, 1405H.

(8) Bada'ie As-Sana'ie fi Tartib Ash-Shara'ie, Al-Kasani, Al-Imam Alaa Ed-Din Abu Bakr Bin Masood, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Maarifah, 1401H.

(9) Bidayat Al-Mujtahid waNihayat Al-Muqtasid, Ibn Rushd, Abu Al-Walid Muhammad Bin Ahmad, 5th ed., Beirut, Dar Al-Maarifah, 1401H.

(10) Al-Bidayahwa An-Nihayah, Ibn Kathir, Ismaeel Bin Umar Al-Qurashi Ad-Dimashqi, (died: 774H), Edited by: At-Turki, Abdullah Bin Abdul Muhsin, Dar Hajr, 1st ed., 1418H-1997.

(11) At-Tajrid li Naf'a Al-Abeed, Al-Bajeermi, Sulaiman Bin Umar Bin Muhammad Ash-Shaafie, last ed., Egypt, Mustafa Al-babi Al-Halabi and Sons Press, 1369H.

(12) Tuhfat Al-AhwathiBisharhjami At-Tirmithi, Al-Mubarkafuri, Al-imam Al-Hafith Abu Al-Ali Muhammad Abdur Rahman, Revised and corrected by: Uthman, Abdur Rahman Muhammad, 3rd ed., Cairo, Ibn taymiyyah Bookstore, 1407H.

(13) At-Taleeq Al-Hawi li Baadh Al-Buhooth ala Sharh As-Sawi, , Al-Mubarak, Ash-Shiekh Muhammad Bin Ibrhaim, Printed with a footnote of Ash-Sharh As-Sagheer, Isa Al-babi Al-Halabi and Partners Press, n.d.

(14) Tafsir Al-Quran Al-Athim, Ibn Kathir, Ismaeel Bin Umar Al-Qurashi Ad-Dimashqi Abu Al-FaddaImad Ed-Din, Edited by: Salamah, Sami Bin Muhammad, 2nd ed., Dar Taybah, 1420H-1999.

(15) Tahtheeb Al-Asmawa Al-Lughat, An-Nawawi, Abu Zakaria Muhyi Ed-Din Yahya Bin Sharaf, (died: 676H), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, n.d.

(16) Tahtheeb At-Tahtheeb, Al-Asqalani, Ahmad Bin Ali Bin Hajar, Beirut, Dar Sadir, n.d.

(17) Tahtheeb Al-Kamal fi AsmaAr-Rijal, Jamal Ed-Din, Yusuf Bin Abdur Rahman Bin Yusuf Abu Al-Hajjaj, (died: 742H), Edited by: DrMaroof, Bashar Awwad, Ar-Risalah Foundation, Beirut, 1st ed., 1400H-1980.

(18) Al-Jami As-Sahih, At-Tirmithi, and it is Sunan At-Tirmithi, Al-Imam Abu Isa Muhammad Bin Isa Bin Sawrah At-Tirmithi, Edited and corrected by: Abdul Wahhab Bin Abdul Latif, 3rd ed., Dar Al-Fikr, 1398H.
(19) Haashiyat Al-Baajoori ala Sharh Ibn Qaasim Al-Ghazi, Al-Baajoori, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Maarifah, 1974.
(20) HaashiyatAr-Rawdh Al-Murbi, Ibn Qaasim, Ash-Sheikh Abdur Rahman Bin Muhammad Al-Aasimi An-Najdi, 4th ed., 1410H.
(21) Haashiyat Ibn Aabidin ala Ad-Durr Al-Mukhtar, Ibn Aabidin, Muhammad Amin Ash-Shahir, 2nd ed., Egypt: Al-Babi Al-Halabi and Sons Press, 1386H.
(22) Haashiyat Al-Adwi ala Sharh Abi Al-Hasan Lirisalat Ibn Abi Zaid, Al-Adwi, by Shiekh Ali As-Saiedi, Dar Al-Fikr, n.d.
(23) Hujjat Allah Al-Baalighah, Ad-Dahlawi, Shah Waliyy Ed-Din, Ahmad Bin Abdur Rahim, Edited by: As-Syed Sabiq, Dar Al-Jabal, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1426H-2005.
(24) KhulasatTathheebTahtheeb Al-Kamal fi AsmaAr-Rijal, Al-Khazraji, Al-HafithSafiyy Ed-Din Ahmad Bin Abdullah, Edited by: Fayez, Mahmoud Abdul Wahhab, Cairo, Cairo Bookstore, n.d.
(25) Ath-Thail ala Tabaqat Al-Hanabilah, Al-Baghdadi, Zayn Ed-Din Abdur Rahman Bin Ahmad Bin Rajab Bin Al-Hasan As-Salami Al-Hanbali, (died: 795H), Edited by: Dr Al-Uthaimeen, Abdur Rahman Bin Sulaiman, Al-Obaikan Bookstore, Riyadh, 1sted, 1425H-2005.
(26) Rahmat Al-Ummah fi Ikhtilaf Al-A'immah, (The Mercy of This Ummah in the Differences Between the Scholars), Al-Uthmani, Abu Abdullah Muhammad Bin Abdur Rahman Ash-Shaafie, 2nd ed., Egypt, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press in Egypt, 1386H.
(27) Ar-Rawdh Al-MurbiSharhZad Al-Mustaqni', Al-Bahouni, Mansour Bin Younus, Printed with Ibn Qasim An-Najdi's footnote, 4th ed., 1410H.
(28) Subul As-Salam SharhBuloogh Al-Maram, As-Sanaani, Al-Imam Muhammad Ibn Ismaeel, Ar-Risalah Al-Hadeethah Bookstore, n.d.
(29) Silsilat Al-Allamatain Ibn Baz, wa Al-Albani Lit-Tawjihatwa An-Nasaih, (Series of Directions and Advises by the Two Scholars: Ibn Baz and Al-Albani), on the internet.
(30) Sunan Ad-Dar Qutni, Ad-Dar Qutni, Al-Imam Ali Bin Umar, Pakistan, Nashr As-Sunnah, n.d.
(31) Sunan Abi Daood, Al-Azdi, Al-Imam Al-Hafith Abu DaoodSulaiman Bin Al-Ash'ath As-Sijistani, Prepared and Commented on by: Ad-Daas, Izzat Ubaid, and Aadil As-Syed, 1st ed., Beirut, Dar Al-Hadith Press, 1388H.
(32) As-Sunan Al-Kubra, Al-Bayhaqi, Al-Imam Abu Bake Ahmad Bin Al-Husain, Beirut, Dar Al-Fikr, n.d.
(33) Sunan Ibn Majah, Al-Qazweeni, Al-Hafith Abu Abdullah Muhammad Ibn Yazid IbnMajah, Edited by: Abdul Baqi, Muhammad Fuaad, House of Arabic Cultural Revival, n.d.

(34) Sunan An-Nisaa'ie, An-Nisaa'ie, Al-Hafith Abu Abdur Rahman Ahmad Bin Shuaib, printed with an explaination by Al-Hafith As-Suyooti, 1st ed, Beirut, Dar Al-Fikr, 1348H.
(35) SiyarAalam An-Nubala, Shams Ed-Din Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman, (died:748H), Edited by: a group of editors, Supervised by Shiekh Shuaib Al-Arnaoot, Ar-Risalah Foundation, 1st ed., 1405H-1985.
(36) Sharh Az-Zarkashi ala Mukhtasar Al-Kharqi fi Al-Fiqh ala Mathhab Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Az-Zakashi, Ash-Shiekh Shams Ed-Din Muhammad Bin Abdullah Al-Masri Al-Hanbali, Edited and graded the Ahadiith: Al-Jibrin, Ash-Shiekh Abdullah Ibn Jibrin Bin Abdullah, 1st ed., 1410H.
(37) Sharh Sahih Muslim, An-Nawawi, Al-Imam Yahya Bin Sharaf Bin Hizam Ash-Shaafie, Edited and supervised by: Abu Zaynah, Abdullah Bin Ahmad, Cairo, Ash-shuab, n.d.
(38) Ash-Sharh As-Sagheer ala Aqrab Al-MasalikilaMathhab Al-Imam Malik, Ad-Dardir, Al-Allamah Abu Al-Barakat Ahmad Bin Muhammad Bin Ahmad, Isa Al-Babi Al-Halabi and Partners Press, n.d.
(39) Ash-Sharh Al-Kabeer ala Matn Al-Muqni, Al-Maqdisi, Shams Ed-Din Abdur Rahman Bin Abi Umar Muhammad Ibn Qudamah, new ed., Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1392H.
(40) Ash-Sharh Al-Mumti ala Zad Al-Mustaqni, Ibn Uthaimeen, Muhammad Ibn Saleh Ibn Muhammad, (died:1421H), Dar Ibn Al-Jawzi, 1st ed., 1422H.
(41) As-Sihah Taj Al-LughahwaSihah Al-Arabiah, Al-Jawhari, Ismaeel, Edited by: Attar, Ahmad Abdul Ghafoor, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Ilm Lil Malayeen, 1399H.
(42) Sahih Al-Bukhari, Al-Bukhari, Al-Imam Muhammad Bin Ismaeel, 2nd ed., Beirut, Book World, 1402H.
(43) Sahih Ibn Khuzaimah, Ibn Khuzaimah, Al-Imam Abu Bakr Muhammad Ibn Ishaq As-Salmi An-Naisaboori, Edited by: Al-Aathami, Dr Muhammad Mustafa, 2nd ed., Riyadh, Saudi Arabian Press Company Ltd, 1401H.
(44) Sahih Muslim, Al-Qushairi, Al-Imam Abu Al-Husain Muslim Bin Al-Hajjaj, Printed with An-Nawawi'sexplaination, Cairo, Ash-Shuab, n.d.
(45) Tabaqat Ash-Shaafiah Al-Kubra, As-Sabki, Taj Ed-Din Abdul Wahhab Bin Taqiuddin, (died:771H), Edited by: At-Tanahi, Dr Muhammad, Al-Hilow, Dr Abdul Fattah Muhammad, Hajr Press, n.d. 1413H.
(46) Al-Inayah Sharh Al-Hidayah, Al-Babarti, Al-Imam Muhammad Bin Mahmoud, Printed with Fath Al-Qadeer Sharh Al-Hiayah as a margain, 1st ed., Egypt, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press, 1389H.
(47) Ghayat Al-Bayan SharhZaib Bin Raslan, Ar-Ramli, Shams Ed-Din Muhammad Bin Ahmad Al-Ansari, Egypt, Al-Babi Al-Halabi and Sons Press, n.d.
(48) Al-Faa'iq fi Gharib Al-Hadith, Az-Zamakhshari, Al-AllamahJarullah Mahmoud Bin Umar, 3rd ed., Dar Al-Fikr, n.d, 1399H.
(49) Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari, Ibn Hajar, Al-HafithShihabuddin Abu Al-Fadhl Al-Asqalani, Egypt, Mustaf Al-Babi Al-Halabi and Sons Press, 1376H.

(50) Al-Fath Al-Mubeen fi Tabaqat Al-Usooliyyeen, Al-Muraghi, Abdullah Mustafa, Al-Azhari Cultural Bookstore, 2007.
(51) Al-Furoo', Ibn Muflih, Shams Ed-Din Al-Maqdisi Abu Abdullah Muhammad, Revised by: Abdus Sattar Ahmad, n.d.
(52) Al-Fawakih Ad-Dawani ala Risalat Abi Muhammad Al-Qayrawani, (The Chosen Fruit of Abu Muhammad Al-Qayrawani'sRisalah), An-Nafrawi, Ash-Shiekh Ahmad Bin Ghunaim Al-Maaliki, Al-Azhari, 3rd ed., Egypt, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press, 1374H.
(53) Al-Qawanin Al-Fiqhiyyah, (Juristic Laws), Al-Kalbi, Muhammad Bin Ahmad Bin Jazi, Beirut, Dar Al-Qalam, n.d.
(54) Al-Kafi fi Fiqh Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, (The Sufficient in Imam Ahmad Bin Hanbal's Jurisprudence), Al-Maqdisi, Ash-Shiekh Abdullah Bin Qudamah, Edited by: Ash-Shaweesh, Zuhair, 2nd ed., Beirut, The Islamic Office, 1399H.
(55) Al-Kafi fi FiqhAhl Al-Madinah Al-Maaliki, (The Sufficient in the Maaliki Jurisprudence of the People of Madinah), Ibn Abdul Barr, Yusuf Bin Abdullah, Edited, introduced, and commented on by: WaladMadik, Dr Muhammad Bin MuhammdUhaidar Al-Muritani, 1st ed., Riyadh, Modern Riyadh Bookstore, 1398H.
(56) Kashf Al-Qinaa ala Matn Al-Iqna, Al-Bahouti, Ash-Shiekh Mansour Bin Younus, Revised and commented on by: Ash-ShiekhHilal, MusailahiHilal, Beirut, Book World, n.d, 1403H.
(57) Kashf Al-Astar an Zawa'id Al-Bazar ala Al-Kutub As-Sittah, Al-Haithami, Al-HafithNuruddinAlaa Bin Abi Bakr, Edited by: Al-Aathami, Ash-ShiekhHabiburrahman, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1399H.
(58) Kifayat Al-Akhyar fi Hall Ghayat Al-Ikhtisar, Al-Husaini, Al-Imam Taquiddin Abu Bakr Bin Muhammad Al-Husaini Ad-Dimashqi Ash-Shaafie, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Maarifah, n.d.
(59) Al-Lubab fi Sharh Al-Kitab, Al-Maidani, Ash-Shiekh Abdul Ghani Bin Taalib Bin Maadah Bin Ibrahim Ad-Dimashqi Al-Maydani Al-Hanafi, Edited and commented on by: Abdul Hamid, Muhammad Muhyi Ed-Din, n.d, and Al-Ilmiyyah Bookstore edition, Beirut, Lebanon, n.d.
(60) Al-Mubdi fi Sharh Al-Muqni, Ibn Muflih, Burhanuddin Ibrahim Bin Muhammad Bin Abdullah, Beirut, The Islamic Office, n.d.
(61) Al-Mabsoot, As-Sarkhasi, Shamsuddin, 3rd ed., Beirut, Dar Al-Maarifah, 1398H.
(62) Mujamma Al-Anhar fi SharhMultaqa Al-Abhur, DamaAfandi, the editor Abdullah Bin Ash-ShiekhMuhammd Bin Sulaiman, House of Arabic Cultural Revival, n.d.
(63) Al-MajmouSharh Al-Muhathab, An-Nawawi, Al-Madinah Al-Munawwarah, The Salafiyyah Bookstore, n.d.
(64) Majmou Fatwa Shiekh Al-Islam, Ibn Taymiyyah, Ahmad Bin Abdul Haleem Bin Taymiyyah, collected and arranged by: Ibn Qaasim, Abdur Rahman Bin Muhammad, and assisted by his son Muhammd, n.d.
(65) Mukhtasar Minhaj Al-Qasideen, Al-Maqdisi, Ahmad Bin Muhammad Bin Abdur Rahman Bin Qudamah, Uloom Al-Quran Foundation, n.d, 1398H-1978.

(66) Al-Mudawwanah Al-Kubra, Al-Imam Malik Bin Anas, Beirut, Dar Sadir, n.d.
(67) Maraqi Al-Falah Sharh Nur Al-Iedah, Ash-Sharnablali, Ash-Shiekh Hasan Bin Ammar Al-Hanafi, Beirut, Dar Al-Maarifah, n.d.
(68) Al-Mustadrak ala As-Saheehain, An-Naisaboori, Al-Imam Al-Hafith Abu Abdullah Al-Hakim, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, n.d.
(69) Musnad Al-Imam Ahmad, Ibn Hanbal, Edited by: Shakir, Ahmad Bin Muhammd, Egypt, Dar Al-Maarif, n.d, 1377H.
(70) Al-Musnad As-Sahih, Ibn Hibban, Abu Haatim Muhammad Ibn Hibban At-Tamimi, Edited by: Al-Arnaoot, Shuaib, Ar-Risalah Foundation, Beirut, n.d, 1408H.
(71) Musannaf Ibn Abi Shaybah, Al-Hafith Abu Bakr Ibn Abi Shaybah, Edited and corrected by: Al-Aathami, Aamir Al-Umari, India, Mumbai, Ad-Dar As-Salafiyyah, n.d.
(72) Al-Musannaf, Abdur Razzaq, Al-Hafith Abu Bakr Abdur Razzaq Bin Hammam As-Sanani, Edited, graded the ahadeeth, and commented on: Al-Aathami, Ash-Shiekh Al-MuhaddithHabiburrahman, 1st ed., Beirut, The Islamic Office, 1390H.
(73) Maalim As-Sunan, Al-Khattabi, Al-Imam Abu Sulaiman Hamad Bin Muhammad, Prepared and commented on by: Ad-Daas, Izzat Ubaid, 1st ed., Beirut, Dar Al-Hadith, 1388H.
(74) Mujam Al-Buldan, (The Dictionary of Countries), Al-Hamawi, Ash-Shiekh Al-Imam Shihabuddin Abu Abdullah Yaqoot Al-Hamawi Al-Baghdadi, Beirut, Dar Sadir, n.d.
(75) Al-Mughni, Ibn Qudamah, Muwaffaquddin Abu Muhammad Abdullah, Edited by: At-Turki, Dr Abdullah Bin Abdul Muhsin, and Dr Abdul Fattah Al-Hilow, 1st ed., Cairo, Hajar Press and Distribution, 1407H.
(76) Mughni Al-MuhtajilaMaarifatMaaniAlfath Al-Minhaj, Ash-Sharbeeni, Ash-Shiekh Muhammad Al-Khatib, Dar Al-Fikr, n.d.
(77) Al-Muqni fi Fiqh Imam As-Sunnah Ahmad Bin Hanbal, Al-Maqdisi, Muwaffaquddin Abdullah Bin Ahmad Bin Qudamah, As-Saeediyyah Foundation Publications, n.d.
(78) Al-MuntaqaSharhMuwatta Al-Imam Malik, Al-Baji, Al-Qadhi Abu Al-Walid Sulaiman Bin Khalaf Bin Sad, 1st ed., Egypt, As-Saadah Press, 1331H
(79) Al-Muhathab fi Fiqh Ash-Shaafie, Ash-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Maarifah, 1379H.
(80) Mawahib Al-Jalil LisharhMukhtasar Khalil, Al-Khattab, Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdur Rahman, 2nd ed., Dar Al-Fikr, 1398H.
(81) An-Nujoom Az-Zaahirah fi MulookMisrwa Al-Qaahirah, Ath-Thahiri, Yusuf Bin NaghriBurdiBin Abdullah Al-Hanafi Abu Al-Mahasin Jamaluddin, (died: 874), Ministry of Culture and Tribal Instruction, Dar Al-Kutub, Egypt, n.d.
(82) Nuzhat Al-KhawatirwaBahjat Al-Masami wa An-Nawathir, At-Talibi, Abdul Hayy Bin Fakhruddin Bin Abdul Aliyy Al-Hasani, (died: 1341H), Dar Ibn Hazm, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1420H-1999.

(83) NasbAr-Rayah Liahadeeth Al-Hidayah, Az-Zaylaie, Al-Imam Jamaluddin Abu Muhammad Abdullah Bin Yusuf, 1st ed., Dar Al-Maamoon Press in Shibra, Scientific Council Publications, 1357H.
(84) Nail Al-AwtarSharhMuntaqa Al-Akhyar min Ahadeeth Syed Al-Akhyar, Ash-Shawkani, Ash-Shiekh Muhammad Bin Ali Bin Muhammad, last ed., Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press, n.d.
(85) Mizan Al-Itidal fi NaqdAr-Rijal, Ath-Thahabi, Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman, Edited by: Al-Bajawi, Ali Muhammad Az-Zaylaie, Beirut, Dar Al-Maarifah, n.d.
(86) Wafiyyat Al-AayanwaAnbaAbna Az-Zaman, Ibn Khillikan, Abu Al-Abbas Shamsuddin Ahmad Bin Muhammad Bin Ibrahim Bin Abi Bakr Al-Barmaki Al-Irbali, (died: 681), Edited by: Ihsan Abbas, Dar Sadir, Beirut, n.d.
(87) Al-HidayahSharhBidayat Al-Mubtadi, Al-Murghinani, Ash-ShiekhBurhanuddin Abu Al-Hasan Ali Bin Abi Bakr, last ed., Egypt, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press, n.d.

❊ ❊ ❊

التطبيقات الدعوية لنظرية المحيط الأزرق

د. شيماء خير الدين حسين بلوط[1]

المستخلص: لا تقتصر الحكمة في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ علىٰ الكلام اللين والترغيب والرفق والحلم والعفو والصفح، بل تشمل كل أمور الدعوة التي يتم تنفيذها بإتقان وإحكام، وكذلك الاستفادة من التطورات العلمية والفكرية لخدمة الدعوة الإسلامية في ضوء المصادر الأصلية، ومن هذا المنطلق يدرس البحث الاستفادة التي يمكن أن تحققها أساليب الدعوة الإسلامية ووسائلها من تطبيق مبادئ وبنود استراتيجية المحيط الأزرق، وسبل المقاربة بين هذه الاستراتيجية ومجال العمل الدعوي في إطار من المرجعية الشرعية التي يتحاكم إليها كل أسلوب أو وسيلة دعوية، وقد سبقت هذا البحث دراسات عدة تناولت التطبيقات الدعوية لعدد من العلوم الإدارية والإنسانية والاجتماعية، والتي يمكن الإفادة منها في مجال الدعوة الإسلامية المعاصرة بما يحقق مزيداً من الكفاءة والنجاح لجهود الدعوة، ويناقش المبحث القاعدة التأصيلية التي يبنىٰ عليها موقف الدعوة الإسلامية من العلوم الدنيوية، وحدود الاستفادة من هذه العلوم وضوابطها بما يضمن الالتزام بالمنهج الشرعي في استنباط التطبيقات الدعوية الممكنة لاستراتيجية المحيط الأزرق، ومن ثم اقتراح التطبيقات العملية التي يمكن من خلالها تطبيق مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق في الإطار الدعوي.

الكلمات المفتاحية: الدعوة، التخطيط الاستراتيجي، المحيط الأزرق، القيادة، المؤسسات الدعوية.

* * *

(١) أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

البريد الإلكتروني: skballout@pnu.edu.sa

The Application of Da'wah to The Blue Ocean Strategy

Dr. Shayma Khayr Ed-Din Hussain Balloot

Abstract: Acting with wisdom when calling to the path of Allah is not confined to soft speech, encouragement, patience, and forgiveness, rather it includes all matters of da'wah that are carried out in a complete and perfect manner, and also benefitting from the scientific and intellectual advancements in order to serve the Islamic da'wah in light of the original sources. From this point of view, this research studies the benefit that can be achieved by Islamic da'wah methodologies from applying the principles and strategies of the blue ocean strategy, and ways to close the gap between this strategy and the field of da'wah within the framework of the Shariah to which each da'wah method or means must refer to. And this research was preceded by a few researches that dealt with the application of da'wah to a number of administrative, human, and social sciences, which can all be used in the field of contemporary Islamic da'wah in order to achieve greater efficiency and success to da'wah efforts. This course discusses the fundamental basis upon which the position of Islamic da'wah relates to worldly sciences, and the limits of benefit from these sciences that guarantee adhering to the Shariah in extracting da'wah applications which will enable the blue ocean strategy, and then suggesting practical applications through which the blue ocean strategy principles can be applied to the da'wah framework.

Key words: da'wah - strategic planning - blue ocean - leadership - da'wah organisation.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، وبعد: فالدعوة إلىٰ الله تعالىٰ مهمة جليلة وغاية عظيمة، يبذل الدعاة من أجلها الغالي والنفيس في سبيل تحقيق رضا الله ﷻ وإعلاء شأن الدين، في كل مجالات الدعوة الإسلامية وفروعها، فردية كانت أو مؤسسية، موجهة للمسلمين أو لغير المسلمين، وهذه الدعوة هي مسؤولية الأمة بأسرها من علماء ومعلمين ودعاة وأطباء ومهندسين وباحثين، رجالاً كانوا أم نساء، ليسهم كل منهم بجهده أو ماله أو وقته، ويعمل علىٰ إثراء هذه الدعوة ودعمها تحقيقا لمبدأ التعاون علىٰ البر والتقوىٰ وتطبيقا لشرفية هذه الأمة المسلمة التي قال عنها ﷻ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠)، والداعي إلىٰ الله ﷻ لا يكتفي بأداء أمانة الدعوة فقط، بل يسعىٰ إلىٰ حمل الرسالة وأداء الأمانة بتميز ونجاح وإتقان للعمل الدعوي فينطبق عليه قوله ﷻ: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَآ إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (فصلت:٣٣)، ومن هذا المنطلق يدرس البحث استراتيجية المحيط الأزرق إحدىٰ الاستراتيجيات الإدارية الحديثة، ويستنتج بعض الاقتراحات العملية التي يمكن من خلالها تطبيق مبادئ هذه الاستراتيجية والاستفادة منها في مجال الدعوة الإسلامية.

وتنبع أهمية البحث أولاً من أهمية الدعوة الإسلامية ومكانتها في الدين الإسلامي، حيث أوجبها الإسلام علىٰ كل مسلم ومسلمة، فقال ﷻ: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:١٠٤) كما يستمد البحث أهميته من حداثة موضوعه، وما يضيفه في ميدان البحث العلمي حول استراتيجية المحيط الأزرق والاستفادة منها في مجال الدعوة الإسلامية، حيث يستعرض البحث مبادئ الاستراتيجية القائمة علىٰ التفكير الإبداعي المستمر والابتكار في تقديم الخدمات والمنتجات وصولاً إلىٰ

التميز، مع حسن تدريب القيادات وتوزيعها وصولاً إلىٰ تقديم أفضل الخدمات للمستفيدين، ويناقش إمكانية تطبيق هذه المبادئ علىٰ الدعوة الإسلامية الفردية والمؤسسية من خلال مجموعة من المقترحات العملية، ليسهم البحث في إثراء المكتبة العربية والإسلامية في موضوع التطبيقات الحديثة للدعوة.

مشكلة البحث:

تتحدد مشكلة البحث من خلال التساؤلات التالية:

١ – هل يمكن تطبيق الاستراتيجيات الحديثة في مجال الدعوة الإسلامية؟

٢ – ما مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق التي يمكن تطبيقها في المجالات الدعوية؟

٣ – ما الفوائد المتوقعة من تطبيق استراتيجية المحيط الأزرق في مجال الدعوة الإسلامية؟

أهداف البحث:

١ – التعريف باستراتيجية المحيط الأزرق والفوائد المرجوة منها.

٢ – دراسة مدىٰ صلاحية تطبيق استراتيجية المحيط الأزرق في مجال الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ.

٣ – تقديم إطار عملي تطبيقي لمبادئ استراتيجية المحيط الأزرق لتطبيقها من قبل الأفراد والمؤسسات المتخصصة في الدعوة.

٤ – استثمار النظريات المتعلقة بالقيادة التي تطرحها نظرية المحيط الأزرق وتوظيفها في مجال الدعوة المؤسسية لتحقيق المزيد من الفاعلية والنجاح.

منهج البحث:

يستخدم البحث المنهج الوصفي التحليلي، وهو المنهج الذي يتم من خلاله دراسة الواقع بشكل دقيق، وتحليل الظواهر المختلفة، ومن ثم عقد المقارنات بينها وبين الظواهر الأخرىٰ وتحليلها، واستخدمت الباحثة هذا المنهج في دراسة مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق، ومن ثم

تطبيق المنهج الاستنباطي على هذه المبادئ، وذلك لاستنباط أهم التطبيقات الدعوية لاستراتيجية المحيط الأزرق.

الدراسات السابقة:

١ - (إدارة المؤسسات الدعوية: محاولة لصياغة نظرية إسلامية في التخطيط والتنظيم والتوجيه والرقابة)، رسالة دكتوراه للباحث: بدر الدين بن مصطفى زواقة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة العقيد الحاج لخضر بالجزائر، ١٤٣١هـ.

تستهدف الدراسة تقديم رؤية شاملة للإدارة ولوظائفها وتطبيقاتها في مجال الدعوة الإسلامية، باستخدام المنهج التأصيلي الذي يدرس تفاعل الدعوة الإسلامية مع العمل المنظم عبر تاريخها ومسيرتها، بدءاً بالعمل الجماعي إلى العمل المؤسسي الممهد لتطبيق الإدارة ووظائفها على المؤسسات الدعوية، ومن ثم تطبيق وظائف الإدارة من تخطيط وتنظيم وتوجيه ورقابة لتكتمل الدورة الإدارية في المؤسسات الدعوية، وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، منها تأثير الإدارة الإيجابي على الدعوة الإسلامية وتحقيق أفضل النتائج على الأداء الدعوي، وتقديم هذا الميثاق لكل المؤسسات الدعوية كدستور مبسط جامع في الإدارة.

وفي حين تناولت الدراسة مفهوم الإدارة في المؤسسات الدعوية بصفة عامة يركز هذا البحث على أحد المبادئ الإدارية الحديثة، ألا وهي استراتيجية المحيط الأزرق وتطبيقاتها الدعوية.

٢ - (الإصلاح التنظيمي وأثره على المؤسسات الدعوية الخيرية)، رسالة دكتوراه للباحث عبد العزيز بن عبد الله بن صالح بن هليل، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان، ١٤٢٨هـ.

استهدفت الرسالة دراسة الإصلاح التنظيمي وأثره على أداء المؤسسات الدعوية الخيرية في دول الخليج العربي والسودان، واقتراح الحلول لمعالجة مشكلة الإصلاح التنظيمي والهيكل

التنظيمي والتغيير التنظيمي وأداء المؤسسات الدعوية الخيرية، وذلك من خلال استخدام المنهج التاريخي لدراسة حقيقة الوضع المؤسسي للمنظمات الخيرية، ودراسة المشكلات والتحديات المعاصرة ذات العلاقة بالبناء المؤسسي ومداخل التطوير والتحديث للبناء المؤسسي في المنظمات الخيرية التي تكفل استمرار نموها وازدهار نشاطها، واستخدمت الرسالة كذلك منهج دراسة الحالة لوصف الظاهرة، ومنهج المسح الاجتماعي لوصف الظاهرة كميًا ونوعيًا، وقد توصلت الرسالة إلىٰ عدة نتائج، منها أن معظم المشكلات والتحديات تتعلق بالبناء المؤسسي للمنظمات الخيرية، بالإضافة إلىٰ بعض المعوقات الخارجية.

وفي حين ركزت الدراسة السابقة علىٰ جانب من جوانب العملية الإدارية وهو الإصلاح التنظيمي، يركز هذا البحث علىٰ دراسة نظرية المحيط الأزرق إحدىٰ النظريات الإدارية المستحدثة.

٣ - (التخطيط الاستراتيجي للدعوة الإسلامية: بالتطبيق علىٰ الأساليب والوسائل الدعوية) رسالة ماجستير للباحثة أم الحسين النور أحمد علي، معهد البحوث والدراسات الاستراتيجية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، ٢٠١١م.

استهدفت الرسالة التعرف علىٰ أهمية التخطيط الاستراتيجي للدعوة الإسلامية بشكل عام، وكيفية توظيف عملية التخطيط الاستراتيجي في جانب الوسائل والأساليب، بما يتلاءم مع متطلبات الخطاب الإسلامي المعاصر، ولا سيما في مجال نشر الدعوة الإسلامية، وذلك من خلال التحليل الاستراتيجي للدعوة وأساليبها ووسائلها، واستخدمت الرسالة المنهج التاريخي التتبعي والمنهج الوصفي التحليلي بغرض تشريح وتحليل الوسائل والأساليب الدعوية، وقد توصلت الرسالة إلىٰ عدة نتائج، منها: ضرورة استخدام الوسائل الحديثة في الدعوة وتدريب الدعاة عليها، مع ضرورة الاهتمام بالمنظمات الدعوية والخيرية.

وفي حين ركزت الرسالة علىٰ جانب واحد من العملية الإدارية في المؤسسات الدعوية وهو

جانب التخطيط الاستراتيجي، يركز هذا البحث على دراسة نظرية المحيط الأزرق وتطبيقاتها الدعوية على نطاق المؤسسات الدعوية في الجوانب الإدارية المختلفة.

٤ - (الاتصالات التسويقية وبناء التميز في الجمعيات الخيرية بالمملكة العربية السعودية: دراسة تطبيقية على جمعية البر بالأحساء) دراسة للباحث عبد المحسن بن حسين العرفج، مصر، ٢٠١٠م[1].

استهدفت الدراسة التعرف على أنواع المتبرعين للجمعيات الخيرية العاملة بالمملكة العربية السعودية، وتحديد المزايا التي تكون الجمعية أقدر على النجاح بها، واستخدمت الدراسة الأسلوب العلمي بالتطبيق على جمعية البر بالأحساء لفهم المتبرعين وتحديد رغباتهم وسلوكهم، لكونهم عملاء الجمعيات الخيرية وبدونهم لن تتمكن الجمعيات من تحقيق أغراضها التي أنشئت من أجلها، ثم يتم بعد ذلك عمل الخطط الاستراتيجية والتنفيذية الرامية لتحقيق تلك الرغبات بشكل أفضل مما يقوم به المنافسون، وكان من جملة نتائج الدراسة التوصية بحاجة المؤسسات الخيرية إلى تبني الأساليب الإدارية الحديثة لكي تتمكن من مواجهة التحديات التي تواجهها وتحسن استغلال الفرص وصولاً إلى تحقيق أهدافها المرجوة.

ويتفق البحث الحالي والدراسات السابقة في التركيز على دراسة المعطيات التي تحتاجها المؤسسات الدعوية والخيرية لتتمكن من النجاح والتطور، من خلال الاستفادة من المستجدات في مجال التخطيط الاستراتيجي والإصلاح التنظيمي والاتصالات التسويقية وغيرها من مفاهيم الإدارة الحديثة، وتوظيف هذه المستجدات في خدمة الدعوة الإسلامية عن طريق عدد من المقترحات التطبيقية التي يمكن تنفيذها على أرض الواقع وصولاً إلى التميز في حمل رسالة الدعوة إلى الله تعالى، ويختلف البحث الحالي عن الدراسات السابقة في تناوله استراتيجية

(١) المجلة المصرية للدراسات التجارية، (ص١٤١-١٧٢).

المحيط الأزرق تحديداً، ودراسة التطبيقات الدعوية الممكنة لهذه النظرية في مجال الدعوة الإسلامية.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة على النحو التالي:

- **المقدمة: وتشمل مشكلة البحث، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، ومنهج البحث، وخطته.**
- **التمهيد: التعريف باستراتيجية المحيط الأزرق.**
- **المبحث الأول: التأصيل وإطار التطبيق، ويشتمل على مطلبين:**
  - **المطلب الأول:** الدعوة الإسلامية والعلوم الحديثة.
  - **المطلب الثاني:** قابلية استراتيجية المحيط الأزرق للتطبيق على المؤسسات الدعوية.
- **المبحث الثاني: التطبيقات الدعوية لاستراتيجية المحيط الأزرق، ويشتمل على أربعة مطالب:**
  - **المطلب الأول:** من غير زبائن إلى زبائن.
  - **المطلب الثاني:** التركيز على الأفعال والتصرفات.
  - **المطلب الثالث:** توزيع القيادات.
  - **المطلب الرابع:** الارتباط الوثيق بواقع السوق.
- **المبحث الثالث: العقبات والتحديات وسبل مواجهتها، ويشتمل على مطلبان:**
  - **المطلب الأول:** العقبات والتحديات الداخلية والخارجية
  - **المطلب الثاني:** سبل معالجة التحديات الداخلية والخارجية
- **الخاتمة.**
- **قائمة المصادر والمراجع.**

* * *

تمهيد

التعريف باستراتيجية المحيط الأزرق

الاستراتيجية هي مصطلح عسكري، تطور استخدامه بحيث أصبح مفهوم الاستراتيجية يعني «خطة لتنظيم القوىٰ وتعبئة المواد وتنسيق الجهود لتحقيق أهداف محددة»[1]، واستراتيجية المحيط الأزرق هي إحدىٰ النظريات الإدارية الحديثة التي تناولتها كتب الإدارة المعاصرة، وتنسب هذه الاستراتيجية إلىٰ العالمين شان كيم[2] ورينيه موبورن[3]، اللذين قدما هذه النظرية في كتاب بعنوان (استراتيجية المحيط الأزرق) Blue ocean strategy صدر عام ٢٠٠٥م، وقد حقق الكتاب شهرة غير مسبوقة وتحول إلىٰ «ظاهرة عالمية» حيث تُرجم الكتاب إلىٰ ٤٤ لغة، وتصدر قائمة الكتب الأكثر مبيعاً في قارات العالم، كما أعقب الباحثان كتابهما بمجموعة من الأبحاث الفرعية والمقالات العلمية التي شرحت الاستراتيجية ونقحتها وأضافت إليها، وشكلا لاحقاً (الشبكة العالمية للمحيط الأزرق) وهو تجمع يضم عدداً كبيراً من الأكاديميين والمستشارين والإداريين المهتمين بالاستراتيجية[4].

---

(١) مفهوم الاستراتيجية دراسة في التأصيل النظري للمفاهيم، سليمان الحربي، (ص٨٧).

(٢) (W.Chan Kim) ولد في كوريا عام ١٩٥٢م، انتقل إلىٰ فرنسا عام ١٩٩٢م، أستاذ الإدارة الاستراتيجية في معهد (INSEAD) والمدير المساعد لمؤسسة المحيط الأزرق التابع للمعهد نفسه بفرنسا:
https://en.wikipedia.org/wiki/W._Chan_Kim

(٣) (Renee Mauborgne) ولدت في أمريكا عام ١٩٦٣م، أستاذ الإدارة الاستراتيجية في معهد (INSEAD) والمدير المساعد لمؤسسة المحيط الأزرق التابع للمعهد نفسه بفرنسا:
https://en.wikiquote.org/wiki/Ren%C3%A9e_Mauborgne

(٤) انظر: الموقع الالكتروني لاستراتيجية المحيط الأزرق، ١٥/ ٧/ ٢٠١٧م:
www.blueoceanstrategy.com/what-is-blue-ocean-strategy

وإذا كانت استراتيجية المحيط الأزرق في بداية ظهورها عبارة عن نظرية إدارية بحتة، فقد تحولت بفضل الرواج الذي لاقته والاهتمام الذي منحه لها مؤسسوها إلىٰ استراتيجية عالمية فرضت نفسها علىٰ الفكر الإداري المعاصر، وتفرعت تطبيقاتها في مجالات متعددة، فما المقصود بالمحيط الأزرق في هذه الاستراتيجية؟

إن مصطلح المحيط الأزرق مصطلح جديد اقتبس من المحيطات ومياهها الزرقاء الصافية، واستعير هذا المصطلح لطرحه في عالم الأعمال، فالمحيط الأزرق تعبير مجازي يشير إلىٰ فضاء السوق المجهول الذي لم يكتشف إلىٰ الآن أو الذي لم يصل إليه المنافسون، بينما تصبح الأوضاع دامية والمنافسة حادة في الأسواق المألوفة، وتتعكر المياه وتسيل الدماء ويتحول لون المحيط إلىٰ اللون الأحمر[1].

وعلىٰ هذا فإن المحيط الأزرق يقصد به الصناعات والخدمات التي لم تخرج بعد إلىٰ حيز الوجود، وهي تمثل الفراغات والمناطق المجهولة أو نقاط السوق النائية التي لم يصلها من يعكر صفوها بعد، وفي هذه البقاع المكتشفة تتم صناعة الطلب للمرة الأولىٰ من خلال الإبداع والابتكار، أما المحيط الأحمر فيمثل الأسواق المألوفة والأعمال المعروفة والصناعات والخدمات القائمة، حيث تجتهد المؤسسات لحيازة أعلىٰ نصيب من الطلب في السوق الحالي وتصبح المنافسة حامية فتتعكر المياه[2].

وفي حين تركز كثير من المؤسسات في إطار العمل التقليدي علىٰ التفوق في المنافسة تدفعهم نظرية المحيط الأزرق للإبداع في مجالات أخرىٰ تكون خارج حيز المنافسة، وبدلاً من

(١) انظر: استراتيجية المحيط الأزرق: كيف تبدع سوقا جديدة وتكون خارج إطار المنافسة. و.تشان كيم، ورينيه موبورن. ترجمة: جانبوت حافظ، (ص٣٠-٣٢).

(٢) انظر: استراتيجية المحيط الأزرق بدلا من البحر الأحمر، محمد أحمد، (ص٤).

استهلاك الوقت والجهد في التفوق علىٰ المنافسين في نفس الحيز، يدعو المحيط الأزرق إلىٰ استثمار الوقت والجهد في خلق أسواق جديدة وابتكار صناعات غير مسبوقة أو حتىٰ تطوير الصناعات الحالية بطرق إبداعية تخرجها من المحيط الأحمر إلىٰ المحيط الأزرق.

وبحسب هذه الاستراتيجية فالمحيطات الحمراء موجودة وقائمة بالفعل، أما المحيطات الزرقاء فليست موجودة حاليـًا، أو غير مستكشفة بعد، ويمكن خلقها وابتكارها، وتفترض الاستراتيجية أن لخلق المحيط الأزرق مدخلين[1]:

الأول: خلق صناعات جديدة تماما، وذلك من خلال ابتكار أفكار تفتح مساحة في أسواق جديدة غير مطروقة سابقا بدلا من ملاحقة المنافسين في الأسواق القائمة، فالمنظمات التي تخلق محيطات زرقاء تكافح لإعطاء طفرة كبيرة في القيمة التي تطرحها ما يجعل المنافسة في هذا المجال أمراً غير مطروح.

الثاني: خلق تطبيقات جديدة وإعادة تعريف الأفكار مع محيط أحمر موجود حاليـًا، فيمكن أن تنبثق المحيطات الزرقاء من ضمن المحيطات الحمراء من خلال توسيع حدود الصناعات السائدة.

لقد توصل كل من كيم وموبورن إلىٰ هذه الاستراتيجية من خلال دراسة ١٥٠ شركة عالمية يمتد تاريخها إلىٰ أكثر من مائة عام، ودراسة الفترات المتفاوتة من النجاح والفشل والتميز التي مرت بها هذه الشركات تمكن العالمان من صياغة مجموعة من المبادئ الرئيسة التي تلخص طريقة تطبيق هذه الاستراتيجية، وينبغي هنا ملاحظة عدة أمور[2]:

١ – لا تعتبر استراتيجية المحيط الأزرق نظرية مستقلة للقيادة والإدارة، بل هي عبارة عن مجموعة من المقترحات التي يمكن دمجها في النظام الإداري المستخدم حاليـًا وتوظيفها

(١) انظر: استراتيجية المحيط الأزرق، كيم وموبورن، (ص٣٠، ٣٢، ٣٦).

(2) Blue ocean strategy, W.Chan Kim, Renee Mauborgne, p.8-10.

لتحقيق الاستفادة الأفضل من هذا النظام.

٢ – استراتيجية المحيط الأزرق هي استراتيجية عمل تحفز خلق فضاء جديد للسوق بدلاً من التنافس في الفضاء الموجود.

٣ – إن خلق محيطات زرقاء ليست عملية مستقرة أو ثابتة، تقوم المؤسسة بتنفيذها مرة واحدة، بل هي مجموعة من العمليات المتحركة والمستمرة، إذ تعمل المنظمة علىٰ خلق محيط أزرق من خلال الأداء القوي الذي يؤدي إلىٰ نتائج متميزة ومن ثم يظهر الإبداع في كيفية الحفاظ علىٰ هذا المحيط الأزرق وتوسيع حدوده.

٤ – إن خلق محيط أزرق تحتاج فيه المنظمة إلىٰ عمل شيء مختلف عما يعمله الآخرون وإنتاج شيء لم ينتج سابقًا، أو الابتكار في منتجات سابقة ومعروفة.

٥ – تركز استراتيجية المحيط الأزرق علىٰ التحول من ردود الأفعال إلىٰ خلق الأفكار وابتكارها.

* * *

المبحث الأول

التأصيل وإطار التطبيق

يمكن تعريف التطبيقات الدعوية علىٰ النحو التالي: الاستفادة العملية التي يمكن أن تمارس في الميدان الدعوي، إما عن طريق الاستفادة من نص أو موقف، أو بالاستنباط منه[1]، ويدرس البحث الحالي الاستفادة التي يمكن أن تحققها أساليب الدعوة الإسلامية ووسائلها من تطبيق مبادئ وبنود استراتيجية المحيط الأزرق، وسبل المقاربة بين هذه الاستراتيجية ومجال العمل

(١) انظر: «ما معنىٰ التطبيقات التربوية»، بدر جزاع نايف النماصي، موقع الألوكة الشرعية:
https://www.alukah.net/sharia/0/90932

الدعوي في إطار من المرجعية الشرعية التي يتحاكم إليها كل أسلوب أو وسيلة دعوية، وقد سبقت هذا البحث دراسات عدة تناولت التطبيقات الدعوية لعدد من العلوم الإدارية والإنسانية والاجتماعية، التي يمكن الإفادة منها في مجال الدعوة الإسلامية المعاصرة بما يحقق مزيداً من الكفاءة والنجاح لجهود الدعوة، ويتناول هذا المبحث القاعدة التأصيلية التي يبنىٰ عليها موقف الدعوة الإسلامية من العلوم الدنيوية، وحدود الاستفادة من هذه العلوم وضوابطها بما يضمن الالتزام بالمنهج الشرعي في استنباط التطبيقات الدعوية الممكنة لاستراتيجية المحيط الأزرق.

*** المطلب الأول: الدعوة الإسلامية والعلوم الحديثة.**

الحكمة مصطلح تكرر في كثير من المصادر الإسلامية، وتناولته كثير من الدراسات الدعوية بالبحث والتحقيق والتحليل، وإذا كانت الحكمة صفة محمودة لدىٰ المسلم بشكل عام، فهي صفة ضرورية للداعي، ملازمة لسلوكه الدعوي، يقول ﷻ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ (النحل:١٢٥)، يقول ابن القيم ﷺ: «أطلق ﷻ الحكمة ولم يقيدها بوصف الحسنة، إذ كلها حسنة، ووصف الحسن لها ذاتي، أما الموعظة فقيدها بوصف الإحسان، إذ ليس كل موعظة حسنة، وكذلك الجدال قد يكون بالتي هي أحسن وقد يكون بغير ذلك»[1].

والحكمة في اللغة: معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم[2]، والحكمة حكمتان: علمية وعملية، فالعلمية: الاطلاع علىٰ بواطن الأشياء، ومعرفة ارتباط الأسباب بمسبباتها خلقاً وأمراً، قدراً وشرعاً. والعملية وهي وضع الشيء في موضعه، فالحكمة إذا: فعل ما ينبغي علىٰ الوجه

(١) مدارج السالكين (١/ ٣٩٠).

(٢) النهاية في غريب الأثر، ابن الأثير، (ص٢٢٣).

الذي ينبغي في الوقت الذي ينبغي، والله تعالىٰ أورث الحكمة آدم وبنيه، وأكمل الخلق في هذا محمد ﷺ، ولهذا امتن الله ﷻ عليه وعلىٰ أمته بما آتاهم من الحكمة[1]. قال تعالىٰ: ﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (النساء:١١٣)، وقال تعالىٰ: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:١٥١).

والحكمة في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ لا تقتصر علىٰ الكلام اللين والترغيب والرفق والحلم والعفو والصفح، بل تشمل كل أمور الدعوة التي يتم تنفيذها بإتقان وإحكام، وذلك بأن تنزل في منازلها اللائقة بها، فيوضع القول الحكيم والتعليم والتربية في مواضعها، والموعظة في موضعها، والمجادلة بالتي هي أحسن في موضعها، ومجادلة الظالم المعاند والمستكبر في موضعها، والزجر والغلظة والقوة في مواضعها، وكل ذلك بإحكام وإتقان ومراعاة لأحوال المدعوين، والواقع والأزمان والأماكن، في مختلف العصور والبلدان، فالداعية الحكيم هو الذي يدرس ويعرف أحوال المدعوين ويحيط بمشكلاتهم ثم ينزلهم منازلهم ويدعوهم علىٰ قدر عقولهم وأفهامهم[2].

والنبي ﷺ هو القدوة الحسنة في الالتزام بالحكمة وتطبيقها في حياته وفي دعوته وجميع أموره، فلم يترك رسول الله ﷺ وسيلة مباحة وممكنة إلا واستخدمها في سبيل الدعوة إلىٰ الله، موازنًا بين الدعوة السرية والجهرية، والفردية والجماعية، بالقول والفعل، باللين والشدة، ولم يترك فرصة إلا واستثمرها في التعليم والبيان والدعوة والترغيب والترهيب، بأسلوب الحكمة المطلقة الذي يناسب نفس المدعو ويخاطب روحه وقلبه ووجدانه، صلوات الله وسلامه عليه،

(١) مدارج السالكين، ابن القيم (٢/ ٤٧٩-٤٨٠).

(٢) الحكمة في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، (ص٨٨١، ٨٨٢).

وسار الصحابة والتابعون ﷺ وأرضاهم علىٰ هذا المنهج الدعوي الحكيم، فاصطحبوا الحكمة في دعوتهم وطبقوها علىٰ أساليب الدعوة ووسائلها حتىٰ فتح الله عليهم مشارق الأرض ومغاربها وكان وعد الله مفعولاً.

وتطبيق أسلوب الحكمة في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ يقتضي من الدعاة أفراداً ومؤسسات التركيز علىٰ عدة جوانب، منها:

١ – التخطيط، حيث إن التخطيط للدعوة والتنظيم لها يعتبر من مظاهر القوة الفكرية المطلوبة لدىٰ الدعاة لحمل رسالة الدعوة وأدائها علىٰ الوجه الأمثل[١]، كما أن التخطيط من أهم العوامل المساعدة علىٰ الموازنة بين الثبات والتطور في منهج الدعوة إلىٰ الله[٢].

٢ – الاستفادة من التطورات العلمية والفكرية في خدمة الدعوة الإسلامية في ضوء المصادر الأصلية.

٣ – المرونة في تخير الأساليب والوسائل، فالمرونة في الدعوة الإسلامية: لين في صلابة لا يتجاوز حدود النصوص الثابتة والأصول المحددة، يترتب علىٰ الأخذ بها رفع حرج ومشقة وتحقيق مصلحة ومنفعة للدعوة والمدعوين، وتكون المرونة في الدعوة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور من الشؤون الدينية والعلمية والوسائل والأساليب المتجددة[٣]، هذه المرونة حفزت كثيراً من الباحثين إلىٰ دراسة التطبيقات الدعوية لكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية[٤].

---

(١) صفات الداعية المسلم: القوة أنموذجا، مرضية محمد، (ص١٤١).

(٢) قضية الثبات والتطور، العمري، (ص٨٤).

(٣) المرونة في الدعوة الإسلامية، يوسف أبو هلالة، (ص٨٥-٨٦).

(٤) انظر علىٰ سبيل المثال: علم الاجتماع الإسلامي وتطبيقاته الميدانية في مجال الدعوة: دراسة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، زكي محمد إسماعيل.

ويؤكد عدد من الباحثين في شؤون الدعوة الإسلامية في ختام دراساتهم على ضرورة استفادة الدعوة من العلوم الحديثة فيما يخدم تطورها ونجاحها، وفيما يلي نماذج من توصياتهم حول هذا الموضوع:

- «إذا كانت السنن والقوانين الطبيعية والاجتماعية صارمة تتسم بالاطراد والشمول، فينبغي أن تكون الأساليب والأدوات الموظفة في مناهج العمل الدعوي من حيث الأداء والدقة والضبط تتناسب مع ذلك، وبناء على أن لكل عصر خصائصه ومميزاته ومستجداته التي يجب أن تعالج في إطار الأصول الكلية والقواعد العامة للدين، فإنه ينبغي التعامل مع الصورة الجديدة للواقع بظروفه وشروطه، والإفادة مما يقدمه العصر من وسائل وتقنيات تغني التجربة الإسلامية، ولا سيما في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تعد آليات ضرورية لفهم الواقع المعاصر، وقد تطورت آليات هذه العلوم تطوراً كبيراً وأصبحت مراكز البحوث تقدم الخرائط الفكرية ومناهج العمل والتعامل من خلال استقرائها للواقع وتحليلها للمعلومات، ولذلك يكون من لوازم الاجتهاد اليوم الاستيعاب المعرفي الشامل للواقع الإنساني بالمعايشة والنزول إلى الساحة، والتزود بآليات فهم الواقع وصولاً إلى اتصال أفضل مع هذا الواقع، كما ينبغي التركيز في معارفنا على الدراسات التاريخية والنفسية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية، وتوجيه الشباب إلى التخصص في هذه المجالات لتتمكن من استجلاء أكبر عدد ممكن من سنن الله تعالى في النفوس والمجتمعات والتنسيق بين العاملين في شتى التخصصات من علوم شرعية وإنسانية لإجراء الدراسات والبحوث العلمية والميدانية الكفيلة بتقويم نشاط الدعوة وإيجاد البرامج والخطط المناسبة لتوجيه الأعمال الدعوية»[1].

- «إن دراسة علم القيادة وإدارة مؤسسات الدعوة ضرورة ملحة في عصرنا الحاضر، حتى

(١) أسس الدعوة إلى الله، محمد أمحزون، (ص٤٧) وما بعدها (بتصرف واختصار).

يمكن تخريج جيل من الدعاة المهرة المدربين تدريباً جيداً في النواحي الفنية والإدارية بجانب تبحرهم في العلوم الشرعية، فيجمعوا بين الحسنيين، ولعلم القيادة ثمرات عظيمة للدعاة إلىٰ الله، فالقيادة التي نعنيها والتي نحن بصدد الحديث عنها تعني فن إدارة شئون الدعوة الإسلامية ومؤسساتها وكل ما يتعلق بها من جميع جوانبها، إدارة ناجحة نابعة من منهج الإسلام الحنيف، جامعة بين ثوابت الأصول القديمة ومواكبة الأحداث والمستجدات المعاصرة، ومستفيدة من الخبرات والتجارب في الماضي والحاضر، ومستغلة كل تقدم علمي وتكنولوجي لصالح نشر دين الله تعالىٰ»[1].

- «في الوقت الذي تعيش فيه البشرية كماً هائلاً من التسارع في كافة مجالات الحياة والتغييرات المتعددة في كافة الأنشطة والعلوم، فإن الأمر يوجب الأخذ بزمام المبادرة والتطلع إلىٰ إحداث نقلة نوعية في طريقة عمل المؤسسات الخيرية والدعوية من خلال الاهتمام بالتخطيط لتحقيق الأهداف وتقديم المشاريع، هذا الأمر يستوجب التطوير المستمر والدائم، لتحقيق المزيد من التميز وتجنب أي إخفاقات مستقبلية، إن هذا التخطيط والتطور المستمر يعد في حد ذاته عاملاً من عوامل زيادة الموارد المالية للمؤسسة من خلال تحسين صورتها لدىٰ الممولين وزيادة ثقتهم بأدائها واستمرار علاقتهم بها»[2].

وبذلك تتأكد ضرورة الاستئناس بالعلوم الحديثة والمعاصرة والإفادة منها في الدعوة الإسلامية عملاً بمقتضىٰ الحكمة في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، وحرصاً علىٰ الاستفادة من كل ما من شأنه دعم الدعوة وتقويتها.

(١) الداعية بين فقه الدعوة وفن القيادة، علي يوسف، (ص٤٤٩-٤٦٣).

(٢) نظرات وتوجهات في تنمية الموارد المالية للمؤسسات الخيرية، عمر عكاشة، (ص١٧).

*** المطلب الثاني: قابلية استراتيجية المحيط الأزرق للتطبيق علىٰ المؤسسات الدعوية.**

انطلاقًا من قابلية الفروع الإسلامية للتطور وصلاحيتها لكل زمان ومكان أسهم كثير من الباحثين في دراسة العلوم الحديثة من وجهة النظر الإسلامية، ونشأ مفهوم «التأصيل الإسلامي للعلوم» وهو أحد المفاهيم الجديدة التي أسهم في إثرائه جمع من الباحثين المسلمين في مجالات العلوم الإدارية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويعرف د. إبراهيم رجب التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه: «عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد بوصفهما مصدرين للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي إطاراً نظرياً لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الواقعية وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة»(١).

وقد شاع في بعض الكتابات المعاصرة لعلماء الفكر الإداري ما يعكس وجهة نظرهم في أن الإدارة علم من العلوم الدنيوية ينقلونه إلىٰ مجتمعاتهم كما تلقوها من الغرب، فلا علاقة لها بالدين وهو تصور خاطئ، والحقيقة أن الفكر والتطبيق في الإدارة الإسلامية تربطهما علاقة قوية مباشرة بالعقيدة الصحيحة القائمة علىٰ قاعدة عبادة الله ﷻ(٢)، ولذا فقد كان علم الإدارة من بين العلوم الحديثة التي أولاها الباحثون المسلمون اهتمامهم من خلال دراسات علمية متنوعة تنوعت بين دراسات تأصيلية ناقشت تأصيل علم الإدارة في الإسلام وتتبع تطوره التاريخي منذ صدر الإسلام وحتىٰ العصر الحاضر، ودراسات تطبيقية ناقشت المبادئ الإدارية الحديثة ودرست إمكانية تطبيقها علىٰ مؤسسات العالم الإسلامي، ودراسات توجيهية تناولت إمكانية

(1) The Islamization of the social sciences, http://www.ibrahimragab.com/aessays-9

(٢) انظر: الإدارة الإسلامية: المفهوم والخصائص، أحمد المزجاجي، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، (ص٦٣).

إعادة البناء والتكوين لهذا العلم وفق الشريعة الإسلامية[1].

وفي مجال الدعوة الإسلامية اجتهد الباحثون في دراسة سبل الاستفادة من العلوم الإدارية وتطبيقاتها المختلفة في الدعوة الإسلامية ولا سيما في العمل المؤسسي[2]، فالإدارة تعني عملية المواءمة بين الأفراد والجهود والموارد والأهداف، ومن هنا تأتي خطورة الإدارة وصعوبة عملها، لأنها تعمل في محيط يضم العنصر الإنساني مع الوسائل المادية، وفي ضوء الأهداف والغايات، علمًا بأن هذه الأهداف والغايات تختلف باختلاف البشر واختلاف مصالحهم، وبالتالي تختلف الوسائل تبعا لذلك، الأمر الذي يقتضي تمايز عمليات التنظيم والتنسيق وغيرها من عناصر الإدارة باختلاف الأزمنة والأمكنة والعنصر الإنساني[3].

واستراتيجية المحيط الأزرق هي إحدىٰ النظريات الإدارية الحديثة التي تجمع بين الإبداع والابتكار في القيادة وإدارة المؤسسات، وهي تجمع بين عدة أساليب إدارية وقيادية سبق أن تناولتها النظريات السابقة بشكل أو بآخر، وتقدمها في سياق خطة متكاملة يمكن السير عليها، وتحتوي هذه الاستراتيجية علىٰ عدة مداخل يناقش البحث مجالات تطبيقها علىٰ العمل الدعوي الفردي والمؤسسي.

فإذا كان تحقيق الربح المادي للمؤسسة هو الهدف الرئيس من بناء استراتيجية المحيط

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: التأصيل والتوجيه الإسلامي لعلم الإدارة ونظرياته في الجامعات الإسلامية: تصور مقترح لتوجيهه إسلاميا. ضيف الله غضبان سليمان حمرون، مجلة الدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٢) انظر: الدراسات السابقة.

(٣) القيادة الإدارية في النظام الإسلامي: دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة، إبراهيم عبد الصادق محمود، (ص٣).

الأزرق[1]، فهل يمكن تطبيق هذه الاستراتيجية على المؤسسات الدعوية والخيرية تحديداً؟ حيث تحدد لائحة الجمعيات والمؤسسات الخيرية أهداف الجمعيات الخيرية كما يلي: «تهدف الجمعية الخيرية إلى تقديم الخدمات الاجتماعية والخدمات التعليمية، أو الثقافية، أو الصحية، مما له علاقة بالخدمات الإنسانية دون أن يكون هدفها الحصول على الربح المادي»[2]، والمؤسسات الدعوية تعتبر إحدى المؤسسات الخيرية غير الربحية التي تقدم خدمات دعوية.

وقد ناقشت إحدى الدراسات صلاحية استراتيجية المحيط الأزرق للتطبيق على المؤسسات غير الربحية بشكل عام[3]، فيما تناولت دراسة أخرى التطبيقات الممكنة لاستراتيجية المحيط الأزرق على مؤسسات الرعاية الصحية، والتأثير المتوقع لتطبيق هذه الاستراتيجية في رفع مستوى الخدمات الصحية وزيادة نسبة الرضا لدى المرضى في هذه المؤسسات، وهي تتشابه مع المؤسسات الدعوية في كونها مؤسسات حكومية غير ربحية، ويتمثل المنتج الذي تقدمه في خدمات للمراجعين[4].

فالهدف المادي وإن كان هو الهدف الرئيس من استراتيجية المحيط الأزرق إلا أنه ليس الهدف الوحيد لها، فالاستراتيجية تسعى من خلال مبادئها إلى تحسين الإطار القيادي والإداري للمؤسسة، وتفعيل الابتكار والإبداع فيما تقدمه من منتجات وصولاً إلى تحقيق المؤسسة للتميز في مجالها، وهي أهداف تخدم المؤسسات غير الربحية.

فأهداف وأولويات المؤسسات غير الربحية دائماً ما ترتكز على المهمة والرؤية والرسالة، وهي نقطة انطلاق جيدة للبدء في تطبيق استراتيجية المحيط الأزرق عليها، وإذا تمكنت المؤسسة

(1) Blue ocean strategy, Kim & Mauborgne, p8.

(٢) لائحة الجمعيات والمؤسسات الخيرية، وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ١٤١٠هـ.

(3) Nonprofits and blue ocean strategies, Timothy Platt, Platt Perspective on Business and Technology, https://plattperspective.wordpress.com/2010/01/11/nonprofits-and-blue-ocean-strategies/, January 11, 2010.

(4) Welch, Shari J. and Bob Edmondson. "Commentary: Applying Blue Ocean Strategy to the Foundation of Accountable Care". *American Journal of Medical Quality* 27 (2012): 256-257.

غير الربحية من التصدي لتحد فريد لا تعالجه حالياً منظمات غير ربحية أخرىٰ فقد حققت هدفاً من أهدافها، وقد يتحقق لها ذلك من خلال معالجة مشكلة أو ظاهرة لم يسبق علاجها، أو السعي إلىٰ تلبية احتياجات السكان أو أفراد المجتمع الذين يعانون من نقص في توجيه الخدمات لهم أو الذين لا يحصلون علىٰ التقدير الكافي من قبل المنظمات الأخرىٰ[1].

وهكذا يمكن للمؤسسات الدعوية أن تبني استراتيجية المحيط الأزرق حتىٰ لو لم تستهدف الربح المالي، فيمكن للمؤسسة الدعوية صياغة أهدافها الخاصة التي تنسجم مع رؤيتها ورسالتها الدعوية، وإذا كانت استراتيجية المحيط الأزرق تتحدث عن مفردات «الصناعة» و«المنتج» و«المنافسين» فالمؤسسة الدعوية مؤسسة تقدم صناعة متعلقة بصناعة الأفكار والمبادئ وصياغة القيم، منتجاتها هي الرسائل والخدمات الدعوية باختلاف أساليبها ووسائلها، والمنافسة ستكون من كل المؤسسات والمنظمات التي تعمل في نفس الصناعة، سواء كانت المؤسسات الدعوية والخيرية الأخرىٰ، أو وسائل الإعلام المهتمة بالتأثير علىٰ الأفكار والمبادئ التي تنافس بدورها علىٰ حصة في «سوق» الأفكار والقيم، ولا يعني ذلك صلاحية جميع مفاهيم استراتيجية المحيط الأزرق لتطبيقها في العمل الدعوي، خاصة أن كثيراً من مبادئ الاستراتيجية تتناول اقتصاديات السوق وكيفية تنمية الأرباح، ولذا يقتصر البحث الحالي علىٰ مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق التي يمكن الإفادة منها في التطبيقات الدعوية، ويستخدم البحث مصطلحات مثل السوق والزبائن والمنتج للتعبير عن خدمات المؤسسة الدعوية، وهي مصطلحات مجازية لا يقصد منها التقليل من شأن الدعوة، أو تشبيهها بالعمل التجاري، بل يقتصر الغرض من استخدامها في البحث علىٰ توضيح المعنىٰ المطلوب.

***

(1) Ibid.

المبحث الثاني
التطبيقات الدعوية لاستراتيجية المحيط الأزرق

بينما تركز استراتيجية المحيط الأحمر علىٰ المؤسسة بوصفها المصدر الرئيس للنجاح والابتكار، تركز استراتيجية المحيط الأزرق علىٰ الحركة الاستراتيجية في إدارة المؤسسة بوصفها المصدر الحقيقي للابتكار، فلا توجد مؤسسات دائمة الامتياز والنجاح، بل يتغير حال المؤسسة من التميز إلىٰ الفشل بحسب الاستراتيجية التي تتبعها في السوق[1]، ويتناول هذا المبحث أربعة مبادئ لاستراتيجية المحيط الأزرق ومناقشة تطبيقاتها الدعوية، وهي علىٰ النحو التالي:

١ – من غير زبائن إلىٰ زبائن.

٢ – القيادة من خلال الأفعال والتصرفات.

٣ – توزيع القيادة علىٰ مختلف المستويات

٤ – الارتباط الوثيق بواقع السوق.

وتفصيلها فيما سيأتي...

* المطلب الأول: من غير زبائن إلىٰ زبائن.

يستمد العمل في المؤسسات الخيرية والدعوية بقاءه واستمراريته من ثلاث ركائز أساسية تتمثل في كل من: المتبرعين، والمستفيدين، والعاملين في نفس المؤسسة، فالمتبرعون هم فئات من المجتمع لديهم الإمكانية والحافز لدعم المؤسسات بالمال أو الجهد، وفي الجانب الآخر من

(١) استراتيجية المحيط الأزرق بدلا من البحر الأحمر، محمد أحمد، (ص٧).

هذه المنظومة المستفيدون الذين يمثلون شرائح من المجتمع تتلقىٰ خدمات هذه المؤسسات وتستفيد من أنشطتها، وبين هاتين الفئتين يأتي دور العاملين في المؤسسة الخيرية، ليكونوا حلقة الوصل التي تصل ما بين الطرفين(١)، ويركز هذا المطلب علىٰ كل من المستفيدين، والمتبرعين بوصفهم زبائن المؤسسة الدعوية.

أولاً: المستفيدون.

تركز المؤسسات في المحيط الأحمر في استراتيجتها التقليدية علىٰ الحفاظ علىٰ العملاء الحاليين والسعي لاقتناص المزيد من الفرص المتوفرة وصولاً لمواجهة الضغوط التنافسية في المحيط الأحمر، وعلىٰ الرغم من أن هذا قد يكون وسيلة جيدة للحصول علىٰ ميزة تنافسية وزيادة الحصة من السوق الحالية، فإن هذا الاتجاه لن ينتج المحيط الأزرق الذي يوسع السوق ويخلق طلباً جديداً، ومن هذا المنطلق تقوم إحدىٰ مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق علىٰ «تحويل غير الزبائن إلىٰ زبائن»، وذلك من خلال استشراف مجموعات جديدة من غير المستهلكين واستهدافهم بأنشطة جديدة لتحويلهم إلىٰ مستهلكين، والمقصود بغير المستهلكين في هذا السياق مجموعات الناس التي لا تهتم بخدمات المؤسسة وأنشطتها وتعد بعيدة عن الصناعة التي تعمل فيها، وتكون هذه المجموعات في العادة غير مستكشفة لم يتم استهدافها أو اعتبارها من ضمن العملاء المحتملين من قبل أي لاعب في هذه الصناعة، وذلك لأنه تم الافتراض بأن احتياجاتها والفرص المرتبطة بها تنتمي إلىٰ أسواق أخرىٰ، ولا تزعم استراتيجية المحيط الأزرق أن من الخطأ التركيز علىٰ العملاء الحاليين ولكنها تقترح تحدي هذه التوجهات الاستراتيجية القائمة والمقبولة، وعدم الاكتفاء بها، والعمل علىٰ زيادة حجم المحيط الأزرق

(١) انظر: المؤسسات الخيرية حكمها وضوابط القائمين عليها وحدود صلاحيتهم، دعاء عادل قاسم السكني، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، (ص٤٨).

الخاص بالمؤسسة عن طريق الوصول إلىٰ أبعد من الطلب الحالي للمستهلكين الحاليين عند صياغة الاستراتيجيات المستقبلية[1].

وبالنظر إلىٰ الجمهور الدعوي فمن الملاحظ أن معظم الأنشطة والبرامج الدعوية توجه للجمهور المتدين المستعد لقبول الرسائل الدعوية، ومثل هذه الشريحة من الجمهور الدعوي تكون مستهدفة من جميع المؤسسات والجمعيات الدعوية غالبًا لسهولة اجتذابها وتجاوبها مع الأنشطة الدعوية، وتطبيقا لمبدأ «من غير زبائن إلىٰ زبائن» ينبغي علىٰ المؤسسة الدعوية التخطيط في بعدين متوازيين:

البعد الأول: تنمية وتطوير البرامج والأنشطة والخدمات المقدمة للمستفيدين الحاليين وذلك من خلال[2]:

- تحسين وتطوير الخدمات الحالية المقدمة للمستفيدين الحاليين من خلال دراسة المشكلات التي تواجههم فيما يتعلق بالخدمات التي تقدمها المؤسسة والعمل علىٰ حل هذه المشكلات من خلال إجراء دراسات ميدانية واسعة النطاق تشمل عينات من كل فئات المستفيدين الحاليين لتحديد مشكلات المستفيدين في التعامل مع المؤسسة ومقترحاتهم لحل هذه المشكلات.

- تجزئة الأسواق الحالية التي تتعامل معها المؤسسة، والعمل علىٰ تقديم خدمات تتوافق مع احتياجات كل سوق.

- توسيع مشاركة المستهلكين الحالية في الأنشطة والبرامج الدعوية من خلال مخاطبة اهتمامات جديدة ومتنوعة لهم.

---

(1) Blue ocean strategy. Kim & Mauborgne, P128-140.

(٢) انظر: نحو استراتيجية تسويقية شاملة للمؤسسات الخيرية السعودية في إطار المستجدات العالمية، صالح الرشيد، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (ص٢٨).

البعد الثاني: الوصول إلىٰ ما وراء الطلب الحالي والتخطيط لاستهداف جمهور مختلف تماماً من المدعوين، الجمهور البعيد عن التدين حتىٰ الفئات التي لا تبدي استعداداً لحضور الأنشطة والبرامج الدعوية التقليدية ولا تستجيب لإعلاناتها ودعواتها، فتقوم المؤسسة الدعوية باستشراف غير الزبائن والاعتماد علىٰ عنصري الابتكار والإبداع لجذبهم إلىٰ تلقي خدمات المؤسسة ومنتجاتها ورسائلها، إما بابتكار منتجات جديدة غير موجودة في السوق الحالي، أو الإبداع في تطوير المنتجات القائمة بحيث تلبي احتياجاتهم التي تتوافق مع رسالة المؤسسة وأهدافها، ويمكن التوصل إلىٰ ذلك من خلال[1]:

- رصد تجارب المؤسسات الخيرية في دول العالم المختلفة في مجال الأعمال الخيرية، وترجمة هذه الاستفادة في صورة خدمات جديدة ومتطورة للمستفيدين.

- إجراء دراسات ميدانية تتناول مدىٰ إشباع الخدمات المقدمة لاحتياجات المستفيدين وتوافقها مع ظروفهم المختلفة، وكيفية ابتكار خدمات ومنتجات تناسب هذه الظروف.

- زيادة درجة تفاعل المؤسسة مع قضايا المجتمع والمساهمة في تقديم حلول للمشكلات التي تواجه فئات عديدة من المجتمع مثل البطالة، وتأخر الزواج، والتفكك الاجتماعي، وغيرها من المشكلات، إضافة إلىٰ دراسة احتياجات الفئات الخاصة من المستفيدين المحتملين، مثل السجناء وذوي الاحتياجات الخاصة وأصحاب الأمراض المزمنة وغيرهم.

ثانياً: المتبرعون.

ما ينطبق علىٰ المستفيدين ينطبق أيضا علىٰ المتبرعين، فالإبداع والابتكار في البرامج والأنشطة الدعوية من شأنه أن يوسع قاعدة مساهمة المتبرعين الحاليين في موارد المؤسسة،

(١) انظر: نحو استراتيجية تسويقية شاملة للمؤسسات الخيرية السعودية في إطار المستجدات العالمية، صالح الرشيد، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (ص٢٨).

ويحمسهم لمزيد من المشاركة في دعم وتمويل الخطط الاستراتيجية للبرامج والأنشطة المستقبلية، كما أن الإبداع في البرامج والأنشطة الدعوية وتنويعها يجذب شرائح جديدة من المتبرعين المحتملين من خلال ما تقدمه المؤسسة الدعوية من منتجات وخدمات مبتكرة يجدها المتبرعون جديرة بمشاركتهم المادية أو المعنوية.

وبالإضافة إلىٰ ذلك يتوجب علىٰ المؤسسات الاستفادة من الدراسات الحديثة المتعلقة بجذب المتبرعين والقائمين علىٰ تمويل المشاريع من الأشخاص والجهات الحكومية والأهلية ومن ثم المحافظة علىٰ ولاء هؤلاء المتبرعين واستمرارهم، فتكوين علاقة قوية بين المؤسسة والمتبرعين لا يقل أهمية عن اجتذابهم للتبرع، وتتناول كثير من الدراسات الحديثة طرق اجتذاب المتبرعين وتنمية ولائهم ودعمهم للمؤسسة، فالحرص علىٰ توجيه رسائل مستمرة من الشكر لهؤلاء المتبرعين من شأنه تقوية ولائهم وانتمائهم للمؤسسة والاستمرار في التبرع لها، كما أن قدرة المؤسسة علىٰ التواصل مع المتبرعين وتقدير مشاركاتهم يحول العلاقة القائمة بين المتبرع والمؤسسة من علاقة عابرة تضمنت تبرعًا لمرة أو أكثر إلىٰ علاقة أقوىٰ يشعر من خلالها المتبرع بروح المشاركة والمسؤولية وصولاً إلىٰ تشجيع غيره من المتبرعين المحتملين علىٰ المشاركة بالتبرع للمؤسسة[1].

وهكذا يمكن للمؤسسات الدعوية تطبيق مبدأ «من غير زبائن إلىٰ زبائن» علىٰ المستفيدين والمتبرعين والاستفادة منه من خلال الجوانب التالية:

١ - استشراف تطلعات المدعوين ورغباتهم من خلال الاستبانات واستطلاعات الرأي للتعرف علىٰ التطلعات التي تلبيها الأنشطة والبرامج الدعوية الحالية، والجوانب التي تقصر عنها، وتستطلع احتياجات الشخص العادي لدىٰ بحثه عن الأنشطة والفعاليات الدعوية

(1) Altaf Merchant, John B. Ford, and Adrian sergeant. "Don't forget to say thank you: The effect of an acknowledgement on donor relationships", *Journal of marketing management 26*, no.7-8 (2010): 593-595.

وحضوره لها، ومدىٰ تلبية هذه الأنشطة والفعاليات لاحتياجاته.

٢ - السعي لاستكشاف احتياجات وتطلعات شرائح جديدة من المدعوين حتىٰ يمكن الوصول إليهم ومخاطبتهم بالبرامج والأنشطة الدعوية المناسبة.

ولا بد من التأكيد علىٰ أن استفادة الدعوة من استراتيجية المحيط الأزرق وغيرها من العلوم الإدارية الحديثة لا يعني قبولها بكل ما فيها، فلا يخفىٰ أن الإدارة في الفكر الحديث «قد تتحسس رغبات عملائها بصفة مستمرة وتسعىٰ بكل الوسائل الممكنة إلىٰ إشباعها وذلك من أجل ضمان بقائها في السوق، بينما يأتي الفكر الإسلامي ليضفي علىٰ النشاط الإداري - أيا كان حجمه - صفة العبادة ويضع ضوابط واضحة لنوع الخدمة أو السلعة التي ينوي تقديمها للجمهور»[1].

*** المطلب الثاني: التركيز علىٰ الأفعال والتصرفات.**

علىٰ مدىٰ سنوات عديدة ركزت معظم الدراسات علىٰ اتجاه معين في صناعة القادة، مفاده أن الأنماط الشخصية والصفات هي التي تصنع القيادة الجيدة، ورأت هذه الدراسات أن من صفات القائد الناجح أن يكون ذا جاذبية خاصة في شخصيته، وأن يتصف بحب المشاركة والتأثير الكاريزمي[2]، كما تشترط دراسات أخرىٰ بعض الصفات الرئيسية التي يجب توفرها في القائد مما يضمن نجاحه في قيادة العاملين معه وزيادة فاعلية أدائه، ومنها: الوعي والإحساس بشعور

(١) انظر: الإدارة الإسلامية، أحمد المزجاجي، (ص٨٠).

(٢) انظر: واقع أبعاد سلوك القيادة التحويلية من وجهة نظر العاملين في منظمات قطاع التعليم السعودية: دراسة تطبيقية علىٰ العاملين في وزارتي التعليم العالي والتربية والتعليم، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن عبد العزيز آل سعود، (ص٢٧٦).

الآخرين، والتعاطف معهم، والثقة بهم، والقدرة علىٰ التواصل البناء[1].

وقد شكلت هذه الدراسات الأساس للعديد من برامج تنمية وتدريب القيادات، التي قامت علىٰ الافتراض الضمني بأن تغير القيم والصفات والأنماط السلوكية يترجم في النهاية إلىٰ أداء عال في مجال القيادة، وهذه البرامج التي تستهدف تغيير القيم والصفات تستلزم كثيراً من الجهد لإحداث تغير ملحوظ، وقد تحتاج إلىٰ سنوات من الجهود الحثيثة لتغيير السمات الشخصية والأساليب السلوكية للشخص، وربما سنوات أخرىٰ لقياس وتقييم مدىٰ تعلمه وامتلاكه تلك السمات والأساليب؟ وقد يسهل هذا من الناحية النظرية، إلا أنه يصعب تطبيقه علىٰ أرض الواقع[2].

وعلىٰ النقيض من ذلك، تركز مبادئ صناعة القيادة في استراتيجية المحيط الأزرق علىٰ ما يحتاجه القادة من الأفعال والأنشطة لتعزيز الدافعية وتحقيق الفروق الفاعلة في مجال قيادتهم، وليس علىٰ ما يتوجب علىٰ هؤلاء القادة أن يكونوا من حيث الصفات الشخصية، وهذا الاختلاف في التركيز هو ما يميز استراتيجية المحيط الأزرق، فلا شك أن من الأسهل تغيير أفعال الناس وأنشطتها، وليس قيمها وصفاتها السلوكية، ولا تدعي استراتيجية المحيط الأزرق أن تغيير أنشطة القائد وأفعاله يعد حلاً كاملاً، فتوفر القيم والصفات السلوكية الصحيحة للقائد أمر من الأهمية بمكان، إلا أن الاستراتيجية تركز علىٰ أن تغيير الأفعال والنشاطات أمر يمكن أن يفعله أي شخص إذا ما أتيحت له المعطيات المناسبة، وتوفر له التوجيه[3].

وفي هذا المجال تتطابق استراتيجية المحيط الأزرق مع النظرية السلوكية في القيادة، التي تؤكد في مجملها أهمية سلوكيات القائد، وإن كانت هذه النظرية لم توفق في الكشف عن علاقات

---

(١) انظر: القيادة: مفهومها ونظرياتها، زوزيت زكريان، (ص٩١).

(2) Blue ocean strategy, Kim & Mauborgne, p86.

(3) Ibid.

ثابتة بين أنماط سلوك القائد وتأثيراتها، وهو ما أخذته النظريات الشرطية في القيادة بعين الاعتبار فدرست المتغيرات الموقفية التي تحدد نجاح أو فشل نمط قيادي معين،(١) وهكذا توسع استراتيجية المحيط الأزرق من نطاق الأشخاص المؤهلين للقيادة، وتختصر الوقت والجهد في تدريب القيادات وإعدادها، كما تقدم الاستراتيجية إجابة علىٰ التساؤل التقليدي: هل يولد القادة أم يُصنعون؟ فالقائد قد يكون حاملاً للصفات القيادية الفطرية المطلوبة في شخصيته، وقد يصنع القائد نفسه أو تتم صناعته من خلال التدريب والمثابرة والتطوير وتعلم التصرفات والسلوكيات التي تجعل منه قائداً ناجحًا حتىٰ وإن لم يمتلك الصفات الشخصية للقيادة.

وإذا كانت القيادة الواعية مطلبًا ضروريًا في كل مجال إداري أو حكومي أو تجاري، فالحاجة لها أشد في مجال الدعوة الإسلامية في كافة مجالاتها ومراحل تنفيذها، والداعية القائد يحمل علىٰ عاتقه مهمة الدعوة إلىٰ الله ﷻ مهتديًا بنور القرآن الكريم، ومقتديًا بهدي رسول الله ﷺ في دعوته، مستصحبًا سير الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، وما كان عليه سلف هذه الأمة في نضالهم من أجل هذه الدعوة، ومن ثم يسترشد بكل علم نافع وفكرة سديدة من شأنها أن تحقق للدعوة فائدة علمية أو تطبيقًا عمليًا، وتنبع أهمية القيادة للدعوة الإسلامية في عدة ملامح:

١ – التخطيط الاستراتيجي والنظرة المستقبلية للخطط الدعوية مهمة جليلة من مهام القائد الدعوي، تضمن حسن استثمار موارد الدعوة الإسلامية والقدرة علىٰ مواكبة ما يحيط بالدعوة من تطورات وظروف مستجدة، لتتميز البرامج الدعوية بالنفس الطويل والرؤية المستقبلية.

٢ – التحفيز علىٰ الإبداع والابتكار في التخطيط والإدارة والتنفيذ والعمل الفردي والجماعي، وصولاً إلىٰ تحقيق التميز في العمل الدعوي.

(١) انظر: القيادة الكارزماتية نظرية قديمة حديثة، محمد النجار، (ص٣٠٨).

٣ – إدارة الأزمات ومواجهة الظروف الطارئة التي قد تستجد في الواقع المحيط بالمؤسسة الدعوية محلياً وعالمياً، ومواجهة التحديات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية.

٤ – إدارة الموارد البشرية وقيادة العاملين في الدعوة من موظفين ومتطوعين وتوجيه جهودهم التوجيه الأمثل لخدمة الدعوة الإسلامية، فيستثمر كل ما وهبه الله ﷻ من صفات قيادية، مضيفاً إليها السلوكيات والتصرفات القيادية الناجحة، «فسلوك القائد وتصرفاته لها التأثير الأكبر في سلوك الجماعة ومناخ العمل، فمنه تكون المبادرة ويبدأ الأداء، وهو الأقدر على تغيير وتعديل سلوكه، وهو الأقدر على التحكم والتأثير في سلوك الجماعة وفي مناخ العمل، وما يتخذه من مواقف سلوكية تؤثر بدورها على سلوك أتباعه، فسلوك القائد من شأنه أن ينتج ردود فعل معينة في سلوك الجماعة»[1].

*** المطلب الثالث: توزيع القيادات.**

في حين تركز أغلبية برامج القيادة على وضع القيادات في المستويات العليا فقط، تفترض استراتيجية المحيط الأزرق أن القيادة العليا لا تتمكن من الارتقاء بالأداء بمفردها، وأن سر نجاح المؤسسات يكمن في إعطاء الصلاحية للقادة على جميع المستويات الإدارية: العليا والمتوسطة وموظفي المكاتب الأمامية[2]، وهذا هو المفهوم الصحيح للقيادة، فهي لا تقتصر فقط على الفئة الموجودة في مستوى الإدارة العليا، بل توجد في كافة المستويات الإدارية طالما أن هناك فرداً مسؤولاً عن إنجاز بعض الأهداف التي تسهم في تحقيق أهداف المنظمة عند كل مستوى، وقد تختلف مسميات أصحاب هذه الوظائف وفقاً لطبيعة نشاط المنظمة وحجمها[3].

---

(١) صفات القائد في الإسلام، غازي بواعنة، ١٩٩٥م، (ص٨).

(2) Blue ocean strategy. Kim & Mauborgne, P 65.

(٣) انظر: واقع أبعاد سلوك القيادة التحويلية من وجهة نظر العاملين في منظمات قطاع التعليم=

كما يمكن التوصل إلىٰ تطبيق هذا المبدأ باستخدام مهارة التفويض، إحدىٰ المهارات القيادية التي يكلف فيها القائد أحد مرؤوسيه أداء مهمة معينة، فيتوصل من خلال ذلك إلىٰ تطوير مهارات القيادة لدىٰ الموظفين، وتعليم أعضاء الفريق تحمل المسؤولية، مع زيادة طاقتهم للعمل والتزامهم إياه، ومع تواصل مهام التفويض للموظفين وتدريبهم عليها يمكن بالتدريج توزيع القيادات علىٰ مستوىٰ المؤسسة(١).

إن تطبيق هذا المبدأ علىٰ العمل الدعوي يحمل فوائد كثيرة، من بينها:

- أن تقديم الخدمات المتميزة يتصل بشكل مباشر بالموظفين الذين تفرض عليهم مواقعهم التماس المباشر مع السوق، وبالتالي فإن تفويض الأشخاص من المستويات الأدنىٰ لصلاحيات قيادية معينة يدفعهم لتطوير أدائهم وأداء الموظفين المكلفين الإشراف عليهم، وصولاً إلىٰ تقديم مستوىٰ متميز من الخدمات.

١ - إطلاق العنان للمواهب والطاقات غير المستغلة، فهذه المستويات الإدارية الثلاثة: العليا والمتوسطة والمكاتب الأمامية مختلفة عن بعضها البعض، ولكل منها ملامح محددة للقيادة تتناسب مع موقعها الإداري وصولاً إلىٰ أداء أكثر فاعلية. والعوامل التي تحدد ملامح القيادة الناجحة تستمد بدورها منه الأعمال والأنشطة الواجب علىٰ القياديين في كل المستويات القيام بها، وذلك لإيجاد قفزة نوعية في القيمة لكل من الموظفين والعملاء(٢).

٢ - عادة ما تكون البرامج التقليدية لتطوير القيادات شديدة العموم وتكون في كثير من الأحيان بعيدة عن النتائج المطلوب تحقيقها من الموظفين، أما في نظرية المحيط الأزرق في

=السعودية: دراسة تطبيقية علىٰ العاملين في وزارتي التعليم العالي والتربية والتعليم. عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود، (ص٢٨٢).

(١) انظر: المرأة ومهارات القيادة الإدارية، مارلين مانتج، ترجمة: عادل منصور، (ص٦٩-٧٠).

(2) Blue ocean strategy. Kim & Mauborgne, P180-182.

القيادة فيطلب من الموظفين المساهمة بطرح آرائهم بشكل مباشر حول الأدوار التي تؤديها قياداتهم وما يؤثر منها سلباً على أداء الموظفين، وكيف يمكن لهؤلاء القادة مساعدة الموظفين على تحقيق أداء أفضل في العمل.

٣ – أن مشاركة الموظفين الذين ترتبط ممارستهم مع واقع السوق في اتخاذ القرارات حول الممارسات القيادية الأفضل يحفزهم للعمل بمزيد من الطاقة ورفع مستوى الأداء والتعاون مع القيادة بما يضمن إنتاجية أفضل[1].

*** المطلب الرابع: الارتباط الوثيق بواقع السوق.**

تركز استراتيجية المحيط الأزرق على ابتكار الخدمات والإبداع في تقديمها وتنويعها وتطويرها للإبقاء على الشريحة الحالية من المستفيدين، وجذب شرائح جديدة من غير الزبائن لتحويلهم إلى زبائن، ولكن عملية الإبداع والابتكار يجب أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بواقع السوق الذي ستقدم فيه هذه الخدمات، فتقوم المؤسسة الدعوية بإجراء الدراسات المسحية والاستبيانات لتلمس احتياجات المستفيدين الحاليين والمحتملين وتطلعاتهم واتجاهاتهم نحو البرامج الدعوية، ومن ثم ابتكار الخدمات المستوحاة من واقع هذه التطلعات والإبداع في تقديمها، بحيث تقدم كل مؤسسة خدمة مختلفة نوعياً عن نظيرتها من المؤسسات، حيث نجد أن المنتجات المقدمة من المؤسسات الخيرية والدعوية في الوقت الحالي تتسم بالتقليد والمحاكاة، فلا تأثير للإبداع فيما تقدمه المؤسسة[2].

---

(١) انظر: الداعية بين فقه الدعوة وفن القيادة، علي سيد عبد الحميد يوسف، (ص١٣٤).

(٢) انظر: نحو استراتيجية تسويقية شاملة للمؤسسات الخيرية السعودية في إطار المستجدات العالمية، صالح الرشيد، (ص١٤).

والمقصود بالمنتج في المؤسسات الخيرية والدعوية كل ما يمكن تقديمه للسوق في سبيل إشباع احتياجات ورغبات معينة، فقد يشمل مساعدات ملموسة مثل الأغذية والأدوية، وقد يشمل أفكاراً مثل الدعوة الإسلامية أو التبرع، وقد يشمل منظمات مثل المشروعات التي تقيمها المؤسسات الخيرية، فالمنتج يعبر عن كل السلع والخدمات التي تقدمها المؤسسات الخيرية وتلبي احتياجات عملائها من المستفيدين والمتبرعين، وفي الوقت الذي تمثل فيه هذه السلع والخدمات أهدافاً بالنسبة للمؤسسات الخيرية فهي تمثل حلولاً لمشكلات عملائها (المساعدات المالية، مساعدة المرضىٰ، مساعدة أسر السجناء، إعانات الزواج، رعاية الطفولة، الإسكان الخيري، برامج رعاية الشباب، وغيرها[1].

ولا تتعارض استراتيجية المحيط الأزرق مع الدعوة للتخصص في عمل المؤسسات الدعوية، فكلما وجد التخصص في نشاط المؤسسات الدعوية والخيرية كان الأمر أفضل في الإتقان والانطلاقة الثابتة إذا توافرت شروط النجاح الأخرىٰ وتخلفت موانعه، ويمكن أن يكون التخصص نوعياً بالتركيز علىٰ مجال معين تتخصص فيه المؤسسة، أو جغرافياً بالتركيز علىٰ العمل في منطقة أو مكان محددين، والواقع يشهد أن تخصص المؤسسات أمارة علىٰ نجاحها حين تصير مرجعاً في مجال عملها ودليلاً إليه ومستشارة فيه وسباقة إلىٰ فروعه[2].

---

(١) انظر: نحو استراتيجية تسويقية شاملة للمؤسسات الخيرية السعودية في إطار المستجدات العالمية، صالح الرشيد، (ص٢٦).

(٢) انظر: العمل الدعوي الخيري: رؤية في آفاق التطوير، أحمد الصويان، الملتقىٰ الأول للدراسات الدعوية وندوة ترجمة السنة النبوية، تنظيم الجمعية العلمية السعودية للدراسات الدعوية والجمعية العلمية للسنة وعلومها، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٢٩هـ. الموقع الالكتروني للمركز الدولي للأبحاث والدراسات (مداد).
http://www.medadcenter.com/conferences/8

ويعد التركيز على التخصص أحد العوامل المطلوبة لتطوير العمل الخيري والدعوي، فتركيز المؤسسة على مشاريع محددة وبرامج معينة تتماشى مع رؤيتها وأهدافها يوفر الموارد المالية ويوجهها، ويساعد على تفجير طاقات العاملين والمتطوعين، وعلى العكس من ذلك فإن الانتشار الكبير لأنشطة المؤسسة وعدم تركيزها يبعثر الموارد، ويبدد الطاقات، ولا يساعد على التميز والإبداع، وقد ركزت المؤتمرات التي عقدتها المؤسسات والجمعيات الخيرية والدعوية في المملكة في السنوات الأخيرة على أهمية التخصص والتركيز، وطالبت بتأسيس جمعيات خيرية متخصصة في مختلف المجالات[1].

إلا أن اختيار المؤسسة الدعوية لنوع الخدمات الذي ستتميز فيه ليس بالأمر الهين، فهو يتطلب دراسة متأنية للعديد من العناصر، تشمل توقعات العملاء وما يرونه ذا أهمية لديهم، ونقاط القوة التي تمتلكها المؤسسة، وقدرات المؤسسات المنافسة، كما أن اختيار مجال تتفوق فيه المؤسسة وتسيطر عليه لا يعني أن تتخلى عن المجالات الأخرى، فالاختيار الواضح والمحدد لمجال واحد فقط سيمكن المؤسسة من الارتقاء بالأداء لتحقيق الريادة في السوق، بدلاً من الأداء المتوسط في أكثر من مجال[2].

ومما ينبغي التركيز عليه في المنتجات والخدمات الدعوية المعاصرة ضرورة مراعاتها لنمط الحياة الصاخب وإيقاعها السريع، هذا النمط الذي بات يفرض نفسه على أنشطة الحياة اليومية وكافة مناحيها، ولا يرغب كثير من الشباب والشابات في حضور نشاط دعوي يستغرق ساعتين أو ثلاث ساعات، ولكنه قد يرغب في الحصول على فكرة دعوية يحصل عليها عن طريق أجهزة

(١) انظر: الإدارة الفعالة للعمل الخيري، إبراهيم القعيد، (ص٩).

(٢) انظر: الاتصالات التسويقية وبناء التميز في الجمعيات الخيرية بالمملكة العربية السعودية: دراسة تطبيقية على جمعية البر بالأحساء، عبد المحسن العرفج، (ص١٥٠).

الخدمة الذاتية، فيدخل الشخص مبلغًا بسيطًا من المال للحصول علىٰ فكرة دعوية متجددة كل يوم، حيث يطبع الجهاز قصاصات دعوية متنوعة في كل منها فكرة لأحد أعمال الخير التي يستطيع المدعو تنفيذها في يوم واحد، وهي فكرة مناسبة لطلاب المدارس والجامعات ممن لا تستهويهم الأنشطة التقليدية للمؤسسات الدعوية.

كما يتوجب الاعتماد علىٰ الإبداع كعنصر جذاب للمستفيدين فالأفكار الإبداعية في حد ذاتها تدفع الشخص لخوض التجربة، إن فكرة التبرع الآلي من خلال أجهزة تشابه أجهزة البيع الآلي ستشكل منتجًا جديداً يجذب شريحة مختلفة من المتبرعين، بحيث يرىٰ الشخص بين يديه جهازاً يماثل جهاز بيع القهوة يمكنه من خلاله اختيار خدمة دعوية مثل طباعة مصحف أو كتاب علمي أو حفر بئر ويمكنه المشاركة فيها بمبلغ بسيط دون أن يستهلك منه ذلك الكثير من الوقت والجهد.

والعمل التطوعي هو أحد الركائز الرئيسة للجهود الدعوية الفردية والمؤسسية، ولذا يجب علىٰ المؤسسات الدعوية الاهتمام بجذب المتطوعين للمساهمة في أنشطتها وجهودها، فالتطوع مصدر مستمر من الموارد البشرية يعزز مكانة المؤسسة ويوفر لها التعاطف الاجتماعي ويساعدها علىٰ تحقيق أهدافها، واستقطاب المتطوعين والمحافظة عليهم والاستفادة المثلىٰ منهم عامل من عوامل تطور المؤسسات الدعوية ونجاحها واندماجها في المجتمع[1].

ومن خلال ارتباط المؤسسة الوثيق بواقع السوق، وملامسة احتياجات المدعوين والمستفيدين والمتبرعين، والبحث عن التميز في مجالات محددة دون غيرها تنتج «الصورة الذهنية» للمؤسسة، وهي الصورة التي يكونها المجتمع عن المؤسسة الدعوية، ويتم تشكيل هذه الصورة الذهنية من خلال انطباعات المستفيدين من المؤسسة والمتبرعين لها، إضافة إلىٰ

(١) انظر: الإدارة الفعالة للعمل الخيري، إبراهيم القعيد، (ص٣٠٥-٣٠٨).

انطباعات الموظفين العاملين فيها، ولهذه الصورة دور كبير في نجاح المؤسسة الدعوية وانتشارها، وفي هذا الجانب كثيراً ما يتوجه اهتمام المؤسسات للمتبرعين والمدعوين أكثر من اهتمامها بالموظفين، بينما يتوجب على المؤسسة إعطاء الاهتمام الكافي لموظفيها، وكما أن لكل مؤسسة سمعة بين زبائنها فإن هناك ما يسمى بالسمعة الوظيفية للمؤسسة.

والسمعة الوظيفية هي الفكرة التي يحملها موظفو هذه المؤسسة عنها كرب للعمل والسمعة التي يروجونها لأقاربهم وأصدقائهم حول كيفية تعامل هذه المؤسسة معهم بوصفهم موظفين، فغياب الاستقرار الوظيفي، وضعف المردود المالي والحوافز، وغياب التأمين الصحي يعد من أكبر المشكلات التي يواجهها العاملون في المؤسسات الخيرية،(١) بينما يجدر بالمؤسسات الخيرية والدعوية أن تكون نموذجاً لباقي المؤسسات في طريقة التعامل مع موظفيها من خلال التزام تعاليم الشرع الحنيف في التعامل وأداء الحقوق وتركيزها على أخلاقيات العمل الإسلامي وكل ما أوصى به رسول الله ﷺ في هذا المجال(٢).

كانت هذه بعض التطبيقات الدعوية التي يمكن من خلالها الاستفادة من استراتيجية المحيط الأزرق، على مستوى القيادات والموظفين والمستفيدين والمتطوعين، والجدير بالذكر أن كل ما سبق الحديث عنه في مجال التطبيقات الدعوية للمؤسسات يشمل بطبيعة الحال المؤسسات الخيرية والدعوية النسائية، كما يمكن الاستفادة من هذه التطبيقات في مجال الدعوة الفردية على مستوى الدعاة والداعيات، فالداعي بدوره يحرص على توسيع قاعدة المدعوين وابتكار أنشطة وبرامج دعوية تخاطب فئات جديدة منهم، ويستصحب الإبداع والابتكار كأساليب معينة له في الدعوة إلى الله تعالى.

---

(١) انظر: البيئة الإدارية المحفزة للعاملين في الجمعيات والمؤسسات الخيرية، إبراهيم القعيد، (ص٧٠-٧٦).

(2) Norasyikin Binti Shaikh Ibrahim, "Employer branding: An Islamic perspective", *The south east Asia journal of management 10*, no.2 (2016):109, 115.

المبحث الثالث

العقبات والتحديات وسبل معالجتها

مع كل المميزات التي تحملها استراتيجيات المحيط الأزرق للمؤسسات الدعوية إلا أن بعض العقبات الداخلية والخارجية قد تحول بين تطبيق هذه الاستراتيجيات في المؤسسات الدعوية، ويتناول هذا المبحث ابرز هذه العقبات وكيفية معالجتها.

*** المطلب الأول: العقبات والتحديات الداخلية والخارجية.**

يقر واضعو استراتيجية المحيط الأزرق بوجود عدد من العقبات والتحديات التي قد تواجه المؤسسة وتحد من تطبيق مبادئ الاستراتيجية وتنفيذ أفكارها، ومن هذه العقبات[1]:

١ – العقبة الإدراكية: في بعض الأحيان يقصر إدراك القائمين علىٰ المؤسسة والعاملين فيها عن ضرورة التغيير الاستراتيجي واستمرارها أيضاً.

٢ – عقبة محدودية الموارد: فكلما زادت حدة التحول في الاستراتيجية زادت الموارد اللازمة للتنفيذ.

٣ – عقبة الدافع: وتتمثل في كيفية إقناع اللاعبين الرؤساء في الشركة بالتحرك بسرعة للتخلص من الوضع القائم والانتقال إلىٰ استراتيجية المحيط الأزرق.

٤ – عقبة السياسة الإدارية: وتتمثل في الأساليب والعادات الإدارية القديمة للمنظمة وكيفية تحويلها من استراتيجية المحيط الأحمر إلىٰ استراتيجية المحيط الأزرق.

---

(١) انظر: استراتيجية المحيط الأزرق، (ص١٣٢-١٣٥)، وكذلك: الإصلاح التنظيمي وأثره علىٰ المؤسسات الدعوية الخيرية، عبد العزيز بن هليل، (ص٣١٠).

٥ – عدم قبول التغيير أو عدم السماح بحدوثه: حيث يرفض كثير من العاملين (من مديرين وموظفين) التغيير من الناحية النفسية، إما لاعتقادهم بعدم توافر المهارات الضرورية الجديدة لديهم التي يفرضها التغيير، أو لاعتقادهم بأن قبول التغيير يعني ضمنا أن السلوكيات والتصرفات السابقة كانت خاطئة.

❋ المطلب الثاني: سبل معالجة التحديات الداخلية والخارجية.

يمكن معالجة العقبات الداخلية والخارجية بكفاءة من خلال التخطيط السليم، والجدير بالذكر أن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة الحجم تطبق مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق بشكل أكثر كفاءة وفاعلية من المؤسسات الكبيرة، وذلك بسبب السرعة في اتخاذ القرارات والتفاعل مع التغييرات البيئية في المؤسسات الصغيرة والمتوسطة الحجم[1]، وهو ما يخدم المؤسسات الدعوية التي تكون غالبًا مؤسسات صغيرة أو متوسطة الحجم.

فاعتماد الاستراتيجيات الحديثة في الإدارة مثل نظرية المحيط الأزرق أصبح ضرورة ملحة تفرض نفسها علىٰ المؤسسات الدعوية في ظل الظروف المعاصرة، وفي دراسة تناولت تحليل استراتيجيات المؤسسات الخيرية العاملة في المملكة العربية السعودية أوصت الدراسة بضرورة تبني توجهات إدارية جديدة في تلك المؤسسات، فالاعتماد علىٰ الفكر التقليدي في مواجهة المعطيات المعاصرة المحيطة بمؤسسات العمل الخيري لن يفرز سوىٰ أساليب تقليدية، ولذا فقد أصبح الفكر الاستراتيجي يفرض نفسه علىٰ مؤسسات العمل الخيري والدعوي فالرسالة التي تحملها هذه المؤسسات والأهداف السامية التي تسعىٰ إلىٰ تحقيقها والفئات التي تخدمها، كل ذلك يحتم علىٰ هذه المؤسسات حتمية بلورة وتشكيل رؤية بعيدة المدىٰ تضع في اعتبارها

(1) Butler, Colin. "Planning with Blue Ocean Strategy in the United Arab Emirates". *Strategic Change*. Vol. 17, issue 5/6 (August 2008): 169–178.

كافة العوامل المؤثرة في استقرار ونمو أنشطة العمل الخيري والدعوي[1].

* * *

الخاتمة

تناول البحث مجموعة من مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق التي يمكن الاستفادة منها في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، بما يحقق للدعوة التميز والفعالية والانتشار، وقد تمكن البحث من التعرف علىٰ مجموعة من الأفكار والمبادئ المستنبطة من استراتيجية المحيط الأزرق، التي يمكن الاستفادة منها من خلال تطبيقها علىٰ المشاريع والأنشطة الدعوية، من خلال البحث عن شرائح جديدة من المدعوين واستقطابهم عن طريق أنشطة دعوية متنوعة تلبي احتياجاتهم وتناسب اهتماماتهم، وكذلك التنوع في تقديم الأنشطة والبرامج الدعوية باستخدام الأفكار الإبداعية والتقنيات الحديثة.

وقد توصل البحث إلىٰ النتائج والتوصيات التالية:

١ – أن من مقتضيات أسلوب الحكمة في الدعوة الإفادة من العلوم الحديثة والمرونة في التطبيقات الدعوية في إطار الشرع الحنيف.

٢ – هناك مجموعة متنوعة من التطبيقات الدعوية يمكن من خلالها تطبيق مبادئ استراتيجية المحيط الأزرق في المؤسسات الدعوية.

٣ – يمكن للمؤسسة الدعوية الاستفادة من استراتيجية المحيط الأزرق في توسيع قاعدة المدعوين من خلال تنويع الأنشطة والخدمات الدعوية والابتكار في طريقة تقديمها.

---

(١) نحو استراتيجية تسويقية شاملة للمؤسسات الخيرية السعودية في إطار المستجدات العالمية، صالح الرشيد، (ص٤٢).

٤ – الإبداع والابتكار في التخطيط للأنشطة والبرامج الدعوية وتنفيذها يصل بالمؤسسة الدعوية إلىٰ التميز في أدائها.

٥ – الدعوة الفردية يمكنها بدورها الاستفادة من استراتيجية المحيط الأزرق في عدة مجالات.

٦ – ضرورة الاهتمام بتطوير أداء المؤسسات الدعوية وتبني المفيد من النظريات الإدارية الحديثة.

٧ – ضرورة إجراء الدراسات المسحية والميدانية للتعرف علىٰ اتجاهات المدعوين وتطلعاتهم نحو الأنشطة والخدمات الدعوية.

٨ – ضرورة الاهتمام بتطوير القيادات في المؤسسات الدعوية وتوزيعها علىٰ المستويات الإدارية المختلفة.

٩ – ضرورة قيام الاتصال الوثيق بين المؤسسة الدعوية والمجتمع، وتقديم الخدمات والأنشطة الدعوية التي تلامس حاجات المجتمع وتطلعاته.

١٠ – ضرورة إجراء المزيد من الدراسات والأبحاث حول موضوع التطبيقات الدعوية وطرق الإفادة من العلوم الحديثة في أساليب الدعوة إلىٰ الله ووسائلها.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

*** أولاً: المراجع العربية:**

(١) الألوكة الشرعية، بدر جزاع نايف النماصي:
http://www.alukah.net/sharia/0/90932

(٢) المركز الدولي للأبحاث والدراسات (مداد)، أحمد الصويان:
http://www.medadcenter.com/conferences/8

(٣) الاتصالات التسويقية وبناء التميز في الجمعيات الخيرية بالمملكة العربية السعودية: دراسة تطبيقية علىٰ جمعية البر بالأحساء. العرفج، عبد المحسن بن حسين. المجلة المصرية للدراسات التجارية، مصر، م (٣٤)، ع (١)، ص (١٤١-١٧٢)، ٢٠١٠م.

(٤) الإدارة الإسلامية: المفهوم والخصائص. المزجاجي، أحمد بن داود. مجلة جامعة الملك عبد العزيز. جدة، م(١٢)، ع (٢)، ص (٦١-٩٤)، ١٤١٩هـ.

(٥) الإدارة الفعالة للعمل الخيري. القعيد، إبراهيم بن حمد، ط١، الرياض: دار المعرفة للتنمية البشرية، ١٤٣٨هـ.

(٦) إدارة المؤسسات الدعوية: محاولة لصياغة نظرية إسلامية في التخطيط والتنظيم والتوجيه والرقابة. زواقة، بدر الدين بن مصطفىٰ. رسالة دكتوراه، الجزائر: كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة العقيد الحاج لخضر، ١٤٣١هـ.

(٧) استراتيجية المحيط الأزرق بدلاً من البحر الأحمر، أحمد، محمد، كلية الاقتصاد، جامعة دمشق، (د.ت).

(٨) استراتيجية المحيط الأزرق: كيف تبدع سوقًا جديدة وتكون خارج إطار المنافسة. كيم، و.تشان، ورينيه موبورن. ترجمة: جانبوت حافظ. دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م،

(٩) أسس الدعوة إلىٰ الله. أمحزون، محمد سيدي. مجلة البيان، لندن، ص (٤٨-٥٣)، ١٤٣٢هـ.

(١٠) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم علىٰ الطريق، رجب، إبراهيم عبد الرحمن:
The Islamization of the social sciences, http://www.ibrahimragab.com/aessays-9

(١١) الإصلاح التنظيمي وأثره علىٰ المؤسسات الدعوية الخيرية، ابن هليل، عبد العزيز بن عبد الله بن صالح، رسالة دكتوراه، السودان: معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية، ١٤٢٨هـ.

(١٢) البيئة الإدارية المحفزة للعاملين في الجمعيات والمؤسسات الخيرية. القعيد، إبراهيم بن حمد، ط١، الرياض: دار المعرفة للتنمية البشرية، ١٤٣٧هـ.

(١٣) التأصيل والتوجيه الإسلامي لعلم الإدارة ونظرياته في الجامعات الإسلامية: تصور مقترح لتوجيهه إسلامياً. ضيف الله غضبان سليمان حمرون، مجلة الدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع(٢٣)، ص(١٣-٥٨)، ١٤٣٣هـ.

(١٤) الحكمة في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ. سعيد بن علي بن وهف القحطاني. ط١، الرياض: (د.ن)، ١٤٢٤هـ.

(١٥) الداعية بين فقه الدعوة وفن القيادة، يوسف، علي سيد عبد الحميد، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، مصر، ع (١٦)، الجزء الثاني، ص(٤٤٠- ٥٢٨)، ٢٠٠٤م.

(١٦) المرأة ومهارات القيادة الإدارية. مانج، مارلين. ترجمة: عادل منصور. ط١، الرياض: دار المعرفة للتنمية البشرية، ١٤٢٣هـ.

(١٧) صفات الداعية المسلم: القوة أنموذجاً. محمد، مرضية عبد الرسول دوكة. مجلة المنبر، السودان. ع (٧)، ص (١٣٧-١٤٨)، ٢٠٠٨م.

(١٨) صفات القائد في الإسلام. بواعنة، غازي عبد الله عطية. رسالة ماجستير. الأردن: جامعة اليرموك، ١٩٩٥م.

(١٩) علم الاجتماع الإسلامي وتطبيقاته الميدانية في مجال الدعوة: دراسة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. إسماعيل، زكي محمد. مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض. ع (٧)، ص (٢٩٥-٣١٨)، ١٩٨٣م.

(٢٠) القيادة الإدارية في النظام الإسلامي: دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة. محمود، إبراهيم عبدالصادق. رسالة ماجستير. مصر: كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، (د.ت).

(٢١) القيادة الكارزماتية نظرية قديمة حديثة. النجار، محمد عدنان قاسم. مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، م (٢٤)، ع (١)، ص (٣٠٥-٣١١)، ١٩٩٦م.

(٢٢) القيادة: مفهومها ونظرياتها. زكريان، زوزيت. رسالة المعلم، الأردن. م (٣٨)، ع (٣)، ص (٨٨-٩٢)، ١٩٩٧م.

(٢٣) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن قيم الجوزية. تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ.

(٢٤) المرونة في الدعوة الإسلامية. أبو هلالة، يوسف محي الدين. مؤتة للبحوث والدراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن. م (١٨)، ع (٥)، ص (٨٣-١١٥)، ٢٠٠٣م.

(٢٥) مفهوم الاستراتيجية دراسة في التأصيل النظري للمفاهيم. سليمان عبد الله الحربي. مجلة دراسات المستقبل، السودان. م (٢)، ع (٤)، ص (٨٥-١٠٦)، ٢٠١٠م.

(٢٦) المؤسسات الخيرية حكمها وضوابط القائمين عليها وحدود صلاحيتهم، السكني، دعاء عادل قاسم، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٣٣هـ.

(٢٧) نظرات وتوجهات في تنمية الموارد المالية للمؤسسات الخيرية، عكاشة، عمر إبراهيم، البيان، ع (٢٩٢) نوفمبر، لندن، ص (١٦-٢١)، ٢٠١١م.

(٢٨) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك محمد الجزري، تقديم: علي الأثري، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٢١هـ.

(٢٩) واقع أبعاد سلوك القيادة التحويلية من وجهة نظر العاملين في منظمات قطاع التعليم السعودية: دراسة تطبيقية علىٰ العاملين في وزارتي التعليم العالي والتربية والتعليم. آل سعود، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن عبد العزيز. مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض. ع (٢٥)، ص (٢٦١-٣٠٥)، ٢٠١٥م.

*** ثانيًا: المراجع الإنجليزية:**

(1) Butler, Colin. "Planning with Blue Ocean Strategy in the United Arab Emirates". *Strategic Change*. Vol. 17, issue 5/6 (August 2008): 169–178.
(2) https://en.wikipedia.org/wiki/W._Chan_Kim Wikipedia.
(3) https://en.wikiquote.org/wiki/Ren%C3%A9e_Mauborgne Wikiquote.
(4) https://plattperspective.wordpress.com/2010/01/11/nonprofits-and-blue-ocean-strategies/Platt Perspective on Business and Technology,
(5) Ibrahim, Norasyikin Binti Shaikh, "Employer branding: An Islamic perspective", *The south east Asia journal of management 10*, no.2 (2016): 108-120.
(6) Kim, W. Chan & Renee Mauborgne, Blue ocean strategy: How to create uncontested market space and make the competition irrelevant,. Harvard business school press, U.S, 2005.
(7) Merchant, Altaf, John B. Ford, and Adrian sergeant. "Don't forget to say thank you: The effect of an acknowledgement on donor relationships", *Journal of marketing management 26*, no.7-8 (2010): 593-611.
(8) Welch, Shari J. and Bob Edmondson. "Commentary: Applying Blue Ocean Strategy to the Foundation of Accountable Care". American Journal of Medical Quality 27 (2012): 256-257.
(9) www.blueoceanstrategy.com/what-is-blue-ocean-strategy

❊ ❊ ❊

List of Sources and References

First: Arabic Sources:

(1) Al-Alookah Ash-Shar'iyyah, Badr Jazza' Nayef An-Nemasi: http://www.alukah.net/sharia/0/90932

(2) National Centre For Research And Studies (Midad), Ahmad As-Suwayyan: http://www.medadcenter.com/conferences/8

(3) Al-Ittisalat At-Tasweeqiyyah wa Bina' At-Tamayyuz fil Jamiyaat Al-Khayriyyah Bil Mamlakah Al-Arabia Al-Saudia: Dirasah Tatbeeqiyyah Ala Jamiat Al-Birr Bil Ahsa. (Marketing Phone Calls and Building Excellence in Charities in Saudi Arabia: An Empirical Study on Jamiyyah Al-Birr in Ahsa). Al-Arfaj, Abdul Mushin Bin Hussain. The Egyptian Journal for Trade Studies, Egypt, m(34), a(1), 141-172, 2010.

(4) Al-Idarah Al-Islamiyyah: Al-Mafhoom Wal-Khasa'is. Al-Mizjaji, (Islamic Management: Concept and Specifications), Ahmad Bin Dawood. King Abdul Aziz University Journal. Jeddah, m(12), a(2), 61-94, 1419H.

(5) Al-Idarah Al-Fa'aalah Lil Amal Al-Khairi. (Effective Management of Charities), Al-Qaeed, Ibrahim Bin Hamad, 1st ed., Riyadh: Dar Al-Ma'rifah Lit-Tanmiyah Al-Bashariyyah, 1438H.

(6) Idarat Al-Mu'assasaat Ad-Da'awiyyah: Muhawalah Lisiyaghat Nazariyyah Islamiyyah Fit-Takhteet Wat-Tantheem Wat-Tawjih War-Raqabah. (Managing Da'wah Establishments: An Attempt to Formulate an Islamic Theory in Planning, Organisation, Guidance, And Control). Zawaqah, Badr Ad-Din Bin Mustafa. Ph.D Thesis. Algeria: College of Social Sciences And Islamic Studies, Al-Aqid Al-Haj Lakhdar University, 1431H.

(7) Istirateejiat Al-Muhit Al-Azraq Badalan Minal-Bahr Al-Ahmar, (Blue Ocean Strategy Instead of The Red Sea), Ahmad, Muhammad, College of Economics , University of Damascus, (n,d).

(8) Blue Ocean Strategy: How to Create Uncontested Market Space and Make the Competition Irrelevant. Kim, W.Chan, and Renee Mauborgne. Translation: Janbut Hafiz. Dar Al-Fikr, Beirut, 2006.

(9) Usus Ad-Dawah Ila Allah. (The Basics of Giving Da'wah), Amahzun, Muhammad Seidi. Majallah Al-Bayan, London, 48-53, 1432H.

(10) At-Ta'seel Al-Islami Lil-Uloom Al-Ijtimaiyyah, (The Islamization of the Social Sciences), Rajab, Ibrahim Abdur-Rahman: http://www.ibrahimragab.com/aessays-9

(11) Al-Islah At-Tanzeemy wa Atharuh Alal-Mu'assasaat Ad-Da'awiyyah Al-Khayriyyah, (Organisational Reform and Its Impact on Charitable Institutions), Ibn Halil, Abdul Aziz Bin Abdullah Bin Saleh, a Ph.D thesis. Sudan: The Institute of Research and Islamic World Studies, Um Darman Islamic University, 1428H.

(12) Al-Bee'ah Al-Idariyyah Al-Muhaffizah lil-Aamileen fil Jami'yyat wal Mu'assasaat Al-Khayriyyah. (The Administrative Environment That Motivates Employees of Associations and Charities), Al-Qaeed, Ibrahim Bin Hamad, 1st ed., Riyadh: Dar Al-Ma'rifah Lit-Tanmiah Al-Bashariah, 1437H.

(13) At-Ta'seel Wat-Tawjih Al-Islamy Li Ilm Al-Idarah wa Nathariyyatuh Fil Jaamiaat Al-Islamiyyah: Tasawwur Muqtarah Li Tawjeehihi Islamiyyan, (The Islamic View on Management Sciences and Theories in Islamic Universities: A Proposed Islamic Direction), Dhayf Allah Ghadban Sulaiman Hamroon. Journal of Human and Social Studies, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, a(23), 13-58, 1433H.

(14) Al-Hikmah Fid-Dawah Ila Allah Ta'ala. (Wisdom in Giving Da'wah), Saeed Bin Ali Bin Wahaf Al-Qahtani. 1st ed., Riyadh: (n,d), 1424H.

(15) Ad-Da'iyah Bayna Fiqh Ad-Dawah wa Fann Al-Qiyadah, (The Da'iyah Between The Fiqh of Da'wah and the Art of Leadership), Yusuf, Ali Syed Abdul Hamid, The Scientific Journal For The College of Usool Ud-Din and Da'wah in Zaqazeeq, Egypt, a(16), Part Two, 440-528, 2004.

(16) Leadership Management Skills for Women. Matting, Marlyn. Translation: Aadil Mansoor. 1st ed., Riyadh: Dar Al-Ma'rifah Lit-Tanmiah Al-Bashariah, 1423H.

(17) Sifat Ad-Da'iyah Al-Muslim: Al-Quwwah Unmoothajan, (The Characteristics of The Muslim Da'ee: Strength as as Example), Muhammad, Mardiah Abdur-Rasool Dookah. Al-Munir Journal, Sudan, a(7), 137-148, 2008.

(18) Sifat Al-Qa'id Fil Islam, (The Characteristics of a Leader in Islam), Bawa'inah, Ghazi Abdullah Attiah. A Masters Thesis. Jordan: Al-Yarmouk University, 1995.

(19) Ilm Al-Ijtima' Al-Islami Wa Tatbeeqatuh Al-Maydaniyyah Fi Majal Ad-Da'wah: Dirasah Fi Ilm Al-Ijtima' Wal-Anthropogia. (Islamic Social Sciences and Its Field Application in Da'wah: A Scocial Sciences and Anthropology Study). Ismail, Zaki Muhammad, College of Social Sciences Journal, Imam Muhammad Ibn Saud University, Riyadh. A(7), 295-318, 1983.

(20) Al-Qiyadah Al-Idariyyah Fin-Nitham Al-Islami: Dirasah Muqaranah Bin-Nuthum Al-Mu'asirah. (Leadership Management in The Islamic System: A Comparative Study With Modern Systems). Mahmood, Ibrahim Abdus-Sadiq. A Masters Thesis. Egypt: College of Shariah and Law, Al-Azhar University, (n,d).

(21) Al-Qiyadah Al-Karismatiyyah Nathariyyah Qadeemah Hadeethah, (Charismatic Leadership: And Old and New Theory), An-Najjar, Muhammad Adnan Qasim. Journal of Social Sciences, Kuwait, m(24), a(1), 305-311, 1996.

(22) Al-Qiyadah: Mafhoomuha Wa Nathariyyatuha, (Leadership: Concept and Theories), Zikyan, Zuzuwiet. Risalat Al-Muallim, Jordan. M(38), a(3), 88-92, 1997.

(23) Madarij As-Salikeen Bayn Manazil Iyyaka Na'bud Wa Iyyaka Nastaeen. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah. Edited by: Muhammad Hamid Al-Faqqi. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1393H.

(24) Al-Muroonah Fid-Da'wah Al-Islamiyyah, (Flexibility in Islamic Da'wah), Abu Hilalah, Yusuf Muhyid-Din. Mu'tah for Research and Studies: Human and Social Sciences, Jordan, m(18), a(4), 85-106, 2010.

(25) Mafhoum Al-Istirateejiyyah Dirasah Fit-Ta'seel An-Nathari Lil-Mafaheem, (The Concept of Strategy: A Study on The Theory of Concepts). Sulaiman Abdullah Al-Harbi. Journal of Future Studies, Sudan. J(2), a(4), 85-106, 2010.

(26) Al-Mu'assasaat Al-Khairiyyah Hukmuha wa Thawabit Al-Qa'aimeen Alayha wa Hudud Salahiyyatihim, (Charitable Institutions: The Rules Applying to the Governors and the Limits of Their Powers). As-Sakani, Duaa Aadil Qasim, Additional Research for the Masters Level, Islamic University, Gaza, 1433H.

(27) Natharat Wa Tawajjuhaat Fi Tanmiat Al-Mawarid Al-Maliyyah Lil-Mu'assasaat Al-Khairiyyah, (Views and Trends in Developing Financial Resources for Charitable Organisations). Ukashah, Umar Ibrahim, Al-Bayan, a(292) November, London, 16-21, 2011.

(28) An-Nihayah Fi Gharib Al-Hadith Wal-Athar, Ibn Al-Atheer, Majd Ed-Din Abus-Sa'adaat Al-Mubarak Muhammad Al-Jazari, Introduction: Ali Al-Athari, Dar Ibn Al-Jawzi, Dammam, 1421H.

(29) Waqi' Ab'aad Sulook Al-Qiyadah At-Tahweeliyyah Min Wijhat Nathar Al-Aamileen Fi Munathamat Qita' At-Ta'aleem As-Saudiah: Dirasah Tatbeeqiyyah Alal-Aamileen Fi Wizaratay At-Ta'leem Al-Aaly Wat-Tarbiah Wat-Ta'aleem, (The Dimensions of Transformational Leadership Behaviour From the Viewpoint of Saudi Education Sector Employees: An Empirical Study on Workers in The Ministries of Higher Education and Education. Al-Saud, Abdul Aziz Bin Abdur-Rahman Bin Abdul-Aziz. Imam Muhammad Bin Saud University Journal, Riyadh. A(25), 261-305, 2015.

❊ ❊ ❊

الأسماء الخماسية المجردة في معجم تاج العروس، للزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)
دراسة تأصيليّة في ضوء الدلالة

أ. د. البندري بنت عبدالعزيز العجلان[1]

المستخلص: انطلقت فكرة هذا البحث من مشكلة عدم تناسب طول الأبنية الخماسية المجردة مع طبيعة اللغة العربية الاشتقاقية، ومع ميل العربية للإيجاز والاختصار. فتبنىٰ البحث فكرة أن الخماسي المجرد ما هو إلا مشتق مما هو دونه في البنية ويشترك معه في اللفظ والدلالة، فقام باستقراء الخماسي المجرد غير المزيد في تاج العروس للزبيدي، فكان مجموع الأسماء ثلاثة وثمانين اسمًا خماسيًّا. ثم قام بتطبيق نظرية أن الخماسي مشتق مما هو دونه، فاتضح له صدقها، فقد ظهر أن أربعة وأربعين اسمًا يعود إلىٰ أصل ثلاثي زيد بحرفين من أحرف (سألتمونيها) أو رباعي زيد بحرف واحد منها، واجتمع في ستة أخرىٰ زيادة أحد حروف (سألتمونيها) وزيادة تكرير. واتضح في البحث أن العربية أرست دعائم استمرارها وتطورها بوضعها ضوابط لتطويل الكلمات، مع المحافظة علىٰ ميلها للإيجاز والاقتصاد في اختيار الألفاظ، فاستعملت النحت وعاملت لفظين معاملة الاسم الواحد، وذلك في واحد وعشرين اسمًا، وأدخلت في لغتها اثني عشر اسمًا من المـُعَرَّب وفق الأبنية المتفق عليها. وكانت أبنية الخماسي المتفق عليها بين الصرفيين هي الوعاء المناسب لاستيعاب ما طال لفظه من المنحوت والمعرب. وظهر في البحث أن ما وصف بالخماسي المجرد قد خضع لتغيرات لغوية واجتماعية، فأما اللغوية فهي كالقلب المكاني والإبدال اللغوي، وأما الاجتماعية فهي هجر الناس لكثير من أمثلة الخماسي، ولم يعد مستعملًا عندهم إلا بعض الألفاظ المرتبطة ببيئتهم وحياتهم.

الكلمات المفتاحية: تأصيل، خماسي، حروف (سألتمونيها)، دلالة، أحرف الذلاقة.

***

(١) أستاذ النحو والصرف، بكلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن.
البريد الإلكتروني: aaALAjlan@pnu.edu.sa

Five-Letter Nouns in The Taj Al-Aroos Dictionary by Al-Zubaidi (d.1205 H) A Structural Study in Light of Evidence

Prof. Al-Bandari Al-Ajlan

Abstract: The idea of this research stemmed from the lack of proportion between five-letter bare structures and the derivative nature of the Arabic language, along with the tendency of Arabic to shorten and summarise. This research adopted the idea that the bare five-letter structure is nothing but a derivative of what is less than it structure-wise and with which there is a shared meaning and significance, and so this research extrapolated the bare five-letter structures from the Taj Al-Aroos dictionary by Al-Zubaidi, and the total number of nouns amounted to eighty-three five-letter nouns. The research then applied the theory that five-letter structures are derivatives of shorter structures, and it became clear that this was in fact the case, as forty four of those nouns go back to a three-letter origin with two extra letters from the (sa'altumuneeha) letters, or a four-letter origin with an extra letter of the same, and in six other words there was an extra letter from (sa'altumuneeha) and another repetitive letter. Also found during the research was that the Arabic language laid the foundation of its continuity and development by establishing rules that allow the lengthening of words whilst preserving its inclination towards shortening and economising on the choice of words, and so it uses the concept of 'naht' and treats two words as one noun as shown in twenty-one words, and incorporated in its language twelve supposed foreign language nouns according to the agreed structures. The agreed upon five-letter structure by the grammarians is the most suitable mould to accommodate the longer 'manhoot' and 'muarrab' structures. It was revealed in the research that what is described as a bare five-letter structure has undergone linguistic and social changes, as to the linguistic changes, they are like place switching and linguistic substitution. And as to the social changes, many people have abandoned the use of five-letter structures except for certain words that are connected to their environment and life.

Key words: Rooting - five-letter structures- the letters in (sa'altumuneeha) - connotation - letters of fluency.

❊ ❊ ❊

المقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصّلاة والسّلام علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وأصحابه أجمعين.

أمّا بعد؛ فهذه دراسة لغوية تؤصل للأسماء الخماسية المجردة[1] في معجم تاج العروس للزبيدي[2]. وقد كانت وفرة المادة العلمية في معجم تاج العروس سببًا أساسًا لاختياره مجالًا للدراسة، فقد أُحْصِيَ ثلاثمائة اسم[3] خماسي فيه. أما اختيار دراسة الخماسي المجرد فقد دفع إليها أمور أهمها: أنّ القول بأصالة جميع حروفه لا يتناسب مع طبيعة اللغة العربية الاشتقاقية، وميلها إلىٰ الإيجاز. ثم إن العلاقة الدلالية وثيقة بين كثير من الخماسي وما يشاركه في اللفظ وهو دونه في البنية، وهذا يشير إلىٰ أن ثمة علاقة لفظية تطوريّة بينهما. ويزيد اختلاف اللغويين في الحكم علىٰ بعض الأسماء أخماسيّة مجردة هي أم بها زيادة؟ من الشك في كون هذه الأسماء

(١) سيفرد للخماسي المزيد دراسة مستقلة. إن شاء الله.

(٢) «محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الملقب بمرتضىٰ: علّامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين» ت ١٢٠٥هـ. انظر ترجمته في: الأعلام للزركلي (٧/ ٧٠)، وكتابه تاج العروس من جواهر القاموس معجم ضخم شرح فيه القاموس المحيط للفيروزآبادي، واستعان في شرحه بكثير من المعجمات التي سبقت معجمه، وأثرىٰ عمله بمعلومات كثيرة متنوعة في الجغرافية والتاريخ والأنساب وغيرها. انظر مقدمة المؤلف: تاج العروس (١/ ٢-٥).

(٣) انظر: محاضرات في علم اللغة الحديث، أحمد مختار عمر (١١٦). وانظر: دراسة إحصائية لجذور معجم تاج العروس، علي حلمي موسىٰ، وشاهين عبد الصبور. وهذه الإحصائية تشمل المجرد والمزيد، المفسر دلاليًّا وغير المفسر كالأعلام، وما جاء علىٰ الأبنية المتفق عليها أو غيرها، وتشمل ما ورد في موضعين مقلوبا وغير مقلوب، ومبدلا وغير مبدل، وهذا يفسر كثرة لخماسي الوارد في الإحصائية.

خماسية مجردة. وتنطلق هذه الدراسة من فكرة اعتدَّ بها عدد من اللغويين القدامىٰ الذين عنوا بالعلاقة الدلالية بين الثلاثي وما زاد عليه، فقد ذهب ثعلب إلىٰ أن زغدبًا من الزغد[1]. وتبعه كراع النمل[2]. أمّا ابن فارس فقد ألف كتابه مقاييس اللغة[3]، وعني فيه بأصل ما زاد عن ثلاثة. ونُسب إلىٰ الكوفيين القول بأن أقصىٰ الأصول ثلاثة وما زاد عليها فهو زائد[4]. وهذه الإشارات لم تُعط حقها من الدراسة والبحث، فقد غلب رأي الفريق الذاهب إلىٰ تعدد الأصول، وتجاهل العلاقات الدلالية الواضحة بين الثلاثي وما زاد عليه[5].

وعني المحدثون بتأصيل الرباعي، فذهب هنري فليش إلىٰ أن الرباعي المجرد قد يكون متطورا عن الثلاثي المجرد[6]، وذهب تمام حسان إلىٰ عدم قصر حروف الزيادة علىٰ حروف (سألتمونيها)[7] لوجود علاقة دلالية بين الثلاثي المجرد والرباعي المجرد. واستعمل رمضان عبدالتواب قانون المخالفة[8] لتفسير اللام في زَحْلَفَ، وبيّن أنها من زَحَّف الماضي المضعف العين،

(١) انظر: الخصائص، ابن جني (٢/ ٤٩).

(٢) علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، أبو الحسن: عالم بالعربية. مصري. لقب «كراع النمل» لقصره، أو لدمامته. ترجمته في بغية الوعاة (٢/ ١٥٨). وانظر رأيه في كتابه: المنتخب (٧٠٠) باب الزوائد من غير العشرة ومن أخواتها.

(٣) سيأتي تفصيل موقف ابن فارس من الخماسي.

(٤) انظر رأي الكوفيين في: الإنصاف، الأنباري (٢/ ٧٩٣) (م١١٤)، وشرح المفصل، ابن يعيش (٦/ ١١٢)، وشرح الشافية، الرضي (١/ ٤٧).

(٥) انظر: المنصف، ابن جني (١/ ٢٥، ٢٦).

(٦) انظر: العربية الفصحىٰ، هنري فليش من (٢٠٤-٢٠٦).

(٧) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان (١٦١، ١٦٢).

(٨) انظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب (٦٠). وانظر: التطور النحوي، برجشتراسر (٣٤، ٣٥).

أبدل المضعف الأول لامًا. وذهب إسماعيل عمايرة إلىٰ أن الرباعي ينشأ من فك تضعيف الثلاثي وإقحام حرف قبل العين مثل دَغْفَق من دَفَّق الثلاثي[1]، أو بعدها مثل طَرْمَح من طَرَّح[2]. وذهب عبدالرزاق الصاعدي[3] إلىٰ تقسيم حروف الزيادة إلىٰ قسمين: صرفية جمعها في (أمستويان) واستبعد اللام والهاء من حروف (سألتمونيها)، ولغوية سماعية معجمية أحفورية وتشمل الحروف جميعا.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلىٰ تأصيل الأسماء التي حكم عليها اللغويون بأنها خماسية مجردة[4] تأصيلا يوضح العلاقة الدلالية الوثيقة بين المحكوم عليه بأنه خماسي مجرد وبين ما يتفق معه فيها وهو أقل منه في البنية ثلاثيّا كان أو رباعيّا. وهذا التأصيل يعتمد علىٰ أدلة الصرفيين كالاشتقاق – وهو أعلىٰ الأدلة وأوثقها عندهم – ولا يغفل الأدلة الأخرىٰ كالتصريف وعدم النظير إن لم تتعارض مع الاشتقاق.

حدود البحث:

مجال الدراسة فالأسماء الخماسية التي حكم عليها الزبيدي بأنها مجردة وجاءت علىٰ أحد الأبنية الأربعة المتفق عليها، وأورد الزبيدي لها تفسيرا لغويًّا، وعددها ثلاثة وثمانون اسما. واستبعد البحث ما لم يفسر كالأعلام، وما لم يعرف أصله، واقتصر علىٰ المُعَرَّب الذي جاء علىٰ أحد الأبنية الخماسية المتفق عليها.

---

(١) انظر: معالم دارسة في الصرف، عمايرة، (ص٦٠).

(٢) انظر: السابق، (ص٦٢).

(٣) انظر: مقال أسطورة حروف الزيادة العشرة المجموعة في قولهم: (سألتمونيها)، عبد الرزاق الصاعدي، نشر في موقع مجمع اللغة العربية الافتراضي يوم الخميس ٢٨ أبريل ٢٠١٦م.

(٤) استبعد البحث ما اتفق الصرفيون علىٰ أنه من مزيد الرباعي ككنهبُل وسنعبُق، وكل ما وقعت فيه النون ثالثة ساكنة وإن احتملت الأصالة نحو خَبَنْفَث.

منهج البحث:

تنوعت المناهج المطبقة في هذه الدراسة، فطبق المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية من معجم تاج العروس، مع حرصٍ وعناية بكتب الصرف واللغة وتتبع الخماسيّ فيها. والمنهج الوصفي في وصف الاسم الخماسي ودلالته ونوعه. والمنهج التحليلي في بيان وزن الاسم الموصوف بأنه خماسيّ وبيان الروابط الدلالية بينه وبين ما يقل عنه في البناء ويشاركه في الدلالة أو في جزء منها. والمنهج الاستنباطي الذي يستنبط الأحرف الأصول والأحرف الزوائد في كل اسم منطلقا من ضابط من ضوابط العربية هو ميلها إلىٰ الخفة والاختصار وعزوفها عن الثقل والإطالة. والمنهج التاريخي المقارن في مقارنة العربية بأخواتها الساميات في أقصىٰ أصول الأسماء[1]. وقد بيّن هنري فليش أنّ دراسة الرباعي أو الخماسي شاقة وصعبة، وأنها لم تدرس دراسة عميقة[2].

صعوبات البحث:

واجهت الدراسة صعوباتٍ، منها: التداخل بين الرباعيّ والخماسيّ، واختلاف أحكام اللغويين علىٰ الكلمة الواحدة، وإخضاعهم الأعجمي للاشتقاق، وتعدد الدلالات للكلمة الواحدة، وورودها بصور مختلفة بفعل الإبدال والقلب المكاني. وارتباط دلالة بعض الكلمات ببيئتها التي تولدت فيها وشاع استعمالها لها ثم أهملت في العصور التالية. وقصور ما أورده المعجميون من دلالة وتفسير لبعض الكلمات، الذي يظهر في تفسيرهم بعض الكلمات الغريبة بكلمة واحدة.

الدراسات السابقة:

سبق إلىٰ دراسة الخماسيّ دراسة منفردة الدكتور مصطفىٰ عبد الحفيظ سالم في كتابه الخماسيّات اللغوية وآثارها في العربية. عني فيه بالخماسيّ وجمع عددا كبيرا مما رآه خماسيّا، وردّ

(١) نشوء الفعل الرباعي في اللغة العربية، أحمد هريدي، (ص٦٠).

(٢) انظر: العربية الفصحىٰ، هنري فليش، (ص٢٠٤).

نظرية ابن فارس، ووصفها بالتكلف والتعسف[1]، وتبع القدماء في أحكامهم بخماسية بعض الألفاظ. وتختلف هذه الدراسة عن دراسته في عنايتها بنظرية ابن فارس، وتطبيقها على الأسماء الخماسية. أمّا الدكتورة سهى فتحي نعجة في بحثها الموسوم بـ (البنية الخماسية بين التصور والتمثيل)[2] فقد عنيت بالربط بين الخماسي والثلاثي والرباعي المشترك معه في اللفظ والدلالة، واكتفت بنماذج من لسان العرب لعرض فكرة بحثها[3]. ويختلف هذا البحث عن دراستها في مجال التطبيق، وفي استقصاء كل خماسي ورد مفسرا في تاج العروس. وقد استفاد البحث من دراسات عنيت بنظرية ابن فارس التأصيليّة لما زاد عن ثلاثة، كدراسة سامر بحرة[4]، التي تنطلق من نظرية ابن فارس، ولكنها تختلف عنها في المجال، فمجال هذا البحث الخماسيّ في تاج العروس، ومجال سامر بحرة ما زاد عن الثلاثي في مقاييس اللغة. ومما يزيد من قيمة هذه الدراسة أن ابن فارس نفسه لم يولِ الخماسي ما أولاه الرباعي من عناية فقد ذكر السحيمي[5] أن ابن فارس لم يذكر من الخماسي إلا كلمات معدودة، قال: «ومعظمها مذكور في الموضوع وضعا؛ لأن نظرية ابن فارس في النحت لا تنطبق على الخماسي»[6]. ودراسة السحيمي توافق دراسة سامر بحرة في المجال، وفي

(١) انظر: الخماسيات اللغوية، سالم عبد الحفيظ، (ص٣٩).

(٢) منشور في المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، المجلد الخامس العدد الأول ٢٠٠٩م. (ص١١-٤٠).

(٣) البنية الخماسية بين التصور والتمثيل، سهى نعجة، (ص١٩).

(٤) منهج ابن فارس في تأصيل ما زاد على ثلاثة أحرف، سامر بحرة «دراسة نقدية في معجم مقاييس اللغة» بحث منشور في مجلة دراسات في اللّغة العربية وآدابها، جامعة سمنان الإيرانية، السنة الرابعة، العدد (١٤)، ٢٠١٣م من (٤١) وما بعدها (ص٤١-٧٤).

(٥) انظر كتابه: أصل ما زاد على ثلاثة عند ابن فارس من خلال معجم مقاييس اللغة.

(٦) السابق، (ص٢٨)، وانظر: (ص٣٩، ٤٠).

العناية بالرباعي، وتخالف هذه الدراسة في مجالها، وقد نص السحيمي علىٰ أن ابن فارس لم يذكر من الخماسي إلا خمسة عشر مثالا[1]، ذكرها في الموضوع وضعا، أي أنه لم يعنَ بتأصيلها. ويزيد من قيمة هذه الدراسة أنها تستقرئ كل خماسي مجرد، ذكر الزبيدي له دلالة، وأنها تقسمه بحسب أصله الذي تولد منه إلىٰ ثلاثة أقسام، مزيد بزيادة صرفية، ومنحوت، ومعرب. ثم ترتب الأسماء الخماسية وفق أبنيتها المتفق عليها بين الصرفيين، وتفسر كيفية تولدها، وتشرح التغيرات التي طرأت عليها، متخذة من نظرية ابن فارس فيما زاد عن ثلاثة متكأ ومنطلقا. وتهدف الدراسة أيضا إلىٰ الكشف عن عبقرية اللغة العربية في توليد الخماسي، وأنها لغة اشتقاقية تنطلق من البنية الأصغر إلىٰ البنية الأكبر محتفظة في رحلتها بجزء من دلالة البنية الأقل ومضيفة إليها ما تطلبه زيادة المبنىٰ، وأن هذا الاشتقاق يسير وفق نظام، وليس عشوائيًّا.

واقتضت طبيعة البحث أن يأتي في مقدمة، وفصلين، وخاتمة.

- **الفصل الأول: الأسماء الخماسية المجردة عند اللغويين والصرفيين، ويشمل:**
  - **المبحث الأول**: الأسماء الخماسية المجردة: خصائصها، وأبنيتها المتفق عليها.
  - **المبحث الثاني:** الطرائق القياسية لإنشاء الأبنية الخماسية.
- **الفصل الثاني: تأصيل أمثلة الأسماء الخماسية المجردة في ضوء الدلالة.**
  - **المبحث الأول**: ما لحقته زيادة من أحرف الزيادة الصرفية.
  - **المبحث الثاني**: المنحوت.
  - **المبحث الثالث**: المعرب.
- **ثم خاتمة** تذكر فيها أهم النتائج والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع.**

(١) انظر: أصل ما زاد علىٰ ثلاثة عند ابن فارس من خلال معجم مقاييس اللغة، السحيمي، (ص٣٩، ٤٠).

الفصل الأول

الأسماء الخماسية المجردة عند اللغويين والصرفيين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول

الأسماء الخماسية المجردة: خصائصها، وأبنيتها المتفق عليها

عُرف الخماسي المجرد بأنه اسم مكون من خمسة أحرف أصول، ليس بينها زائد، ولا حرف علة[1]. ووصفه سيبويه ببنات الخمسة[2].

خصائص الأسماء الخماسية المجردة عند الصرفيين[3]:

- لا يصاغ منه فعل؛ لثقله الناشئ من كثرة أحرفه فلم يعد يحتمل الزيادة اللازمة للأفعال[4].

- اختص الخماسي عن غيره من الأبنية الرباعية والثلاثية بأنه لا يكسر[5]؛ أي أن لفظه الخماسي لا يجمع جمع تكسير فلا يقال سفارجل، بل يحول إلىٰ رباعي بحذف الحرف الأخير، فيصبح (سفرج) ويجمع علىٰ سفارج ويصغر علىٰ سفيرج[6]. أما إذا كان الحرف الرابع يشبه

---

(١) انظر: أبنية الأسماء، ابن القطاع، (ص٣١٦).

(٢) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١).

(٣) هناك خصائص تجمع بينه وبين الرباعي منها أن يكون به حرف أو أكثر من أحرف الذلاقة والشفوية (ر، ل، ن، ف، ب، م)، وإذا خلا منها فليس بعربي، نحو كَشَعْثج وخَضَعْثَج وكَشَعْطَج وأشباهِهِنَّ، فهذه مولَّدات لا تجوز في كلام العرب. انظر العين، الخليل (١/ ٥٢).

(٤) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١).

(٥) السابق.

(٦) انظر: السابق (٣/ ٤١٧).

أحرف الزيادة مثل دال فرزدق التي تشبه التاء فيعامل معاملة الزائد ومن ثم يجوز حذفه أو حذف الحرف الأخير[1].

– البناء الخماسي أقل استعمالا من الرباعي، ومن الثلاثي، قال سيبويه: «وبنات الخمسة قليلة»[2] أمّا القسمة العقلية فتقتضي أن يكون الخماسيّ أكثر الأبنية عددا، قال الرضي: «وكان حق أبنية الخماسي أن تكون مائة وأحدا وسبعين، وذلك بأن تضرب أربع حالات اللام الثانية في الثمانية والأربعين المذكورة فيكون مائة واثنين وتسعين، يسقط منها أحد وعشرون، وذلك لأنه يسقط بامتناع سكون العين واللام الأولىٰ فقط تسع حالات الفاء واللام الثانية، وتسقط بامتناع سكون اللام الأولىٰ والثانية فقط تسع حالات الفاء والعين، وتسقط بامتناع سكون العين واللامين معا ثلاث حالات الفاء، يبقىٰ مائة وأحد وسبعون بناء»[3].

– نص ابن جني علىٰ أن الخماسي لا تستعمل تقاليبه إلا في ضرورة الشعر، وأن قول بعضهم: (زبردج) قَلْبٌ لَحِق الكلمة ضرورةً[4].

– الواو وأختيها الياء والألف لا تكون أصلا في الخماسي[5]، ولذلك أخرج ابن جني

(١) انظر: الأصول، ابن السراج (٣/ ٣٩).

(٢) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١).

(٣) شرح الشافية، الرضي (١/ ٤٧، ٤٨)، وانظر: العين، الخليل (١/ ٥ ٩). وقال الزبيدي في مقدمة التاج (١/ ٧): «وعدة الخماسي سِتَّة آلَاف ألف وثلاثمائة ألف وَخَمْسَة وَسَبْعُونَ ألفا وسِتمِائَة، الْمُسْتَعْمل مِنْهُ اثْنَان وَأَرْبَعُونَ، والمهمل سِتَّة آلَاف ألف وثلاثمائة ألف وَخَمْسَة وَسَبْعُونَ ألفا، وَخَمْسمِائة وَثَمَانِية وَخَمْسُونَ».

(٤) انظر: الخصائص، ابن جني (١/ ٦٢).

(٥) أبنية الأسماء، ابن القطاع (ص٣١٦)، ويشاركه الرباعي في هذه الصفة.

(نَخْوَرِش) من بنات الخمسة[1]، مخالفا المبرد[2].

أبنية الأسماء الخماسية المجردة: اتفق جمهور النحويين كالخليل[3] وسيبويه[4] ومن تبعهما[5] على أن أبنية الخماسي المجرد أربعة، وما عداها شاذ. وهي:

١ - فَعَلَّل - بفتح الفاء والعين وسكون اللام الأولىٰ وفتح الثانية - مثل سَفَرْجَل.

٢ - فَعْلَلِل - بفتح الفاء وسكون العين وفتح اللام الأولىٰ وكسر اللام الثانية - مثل جَحْمَرِش.

٣ - فُعَلِّل - بضم الفاء وفتح العين وسكون اللام الأولىٰ وكسر الثانية - مثل قُذَعْمِل.

٤ - فِعْلَلّ - بكسر الفاء وسكون العين وفتح اللام الأولىٰ وسكون الثانية - مثل جِرْدَحْل.

أما فُعْلَلِل - بضم الفاء وسكون العين وفتح اللام الأولىٰ وكسر الثانية - فبناء مختلف فيه زاده ابن السراج ومثل له بهُنْدَلِع[6]. ولم يوافقه الصرفيون علىٰ ذلك؛ لأن[7] نونه زائدة، وإذا تردد

---

(١) انظر: المنصف، ابن جني (١/ ٣١)، وشرح الشافية، الرضي (٢/ ٢٦٤).

(٢) انظر: المقتضب، المبرد (١/ ٦٨)، ووافقه ابن عصفور في الممتع، (ص٧١). وقد اختلف فيه، فدلالته من الخرش، وهذا يدل علىٰ أنه نَفْوَعِل، والنون والواو زائدتان. وهو قول ابن سيده في المحكم (٥/ ٢٢): «وجَرْو نَخْوَرِش: قد تحرّك وخَدَش: لَيْسَ فِي الْكَلَام» نَفْوعل «غَيره».
وقيل من نخرش الرباعي فهو فَعْوَلِل، وقيل خماسي مجرد كجحمرش. انظر: تاج العروس (٤/ ٣٥٥).

(٣) انظر: العين (١/ ٤٩).

(٤) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١).

(٥) انظر: الأصول، ابن السراج (٣/ ١٨٤)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣٠)، وشرح المفصل، ابن يعيش (٦/ ١٤٢)، وشرح الشافية، الرضي (١/ ٤٧).

(٦) انظر: الأصول، ابن السراج (٣/ ١٨٦)، بقلة تاج العروس (٥/ ٥٥٦)، وحكي في هائه الكسر. انظر: شرح الأشموني، الأشموني (٤/ ١٨٦). ومثل له ابن القطاع في أبنية الأسماء (٣١٧) بهندلق.

(٧) انظر: الخصائص، ابن جني (٣/ ٢٠٣)، وشرح المفصل، ابن يعيش (٦/ ١٤٣) شرح الشافية،=

الحرف بين الأصالة والزيادة والوزنان نادران، فالحكم بالزيادة أولىٰ لكثرة ذي الزيادة. وقال الرضي: «ولو جاز أن يكون هُنْدَلِع فُعْلَلِلًا لجاز أن يكون كَنَهْبُل فَعَلُّلًا، وذلك خرق لا يرقع، فتكثر الأصول»[1] فهو رباعي مزيد مستدرك علىٰ سيبويه[2]. وزاد بعض اللغويين أبنية أخرىٰ للخماسي المجرد مثل:

فُعْلَلٌّ – بضم الفاء وسكون العين وفتح اللام الأولىٰ وسكون الثانية – مثل قُسْبَنْد[3]، ورُدّ الاستدلال بهذا المثال؛ لأنه فارسيّ مُعَرَّبُ: كُسْبَنْدٍ لما يشد في الوسط، أو كُوسْبَنْدَ للشاة.[4]

وفِعِلِّل – بكسر الفاء والعين واللام الأولىٰ – نحو عِقِرْطِل للفيلة[5]. ولا أراه أصلا، ففيه لغة أخرىٰ علىٰ مثال سفرجل، واللام زائدة.

وفُعُلُّل – بضم الفاء والعين وسكون اللام الأولىٰ وضم الثانية – نحو قُرُعْطُب[6]، ماله قرعطب، أي ماله شيء. وفيه لغة أخرىٰ كقِرْطَعْب. وقُرُعْبُل لغة في قَرَعْبَل وقَرَعْبَلَانة (دويبة)[7].

=الرضي (١/ ٤٩).

(١) شرح الشافية (١/ ٤٩).

(٢) انظر: الاستدراك علىٰ سيبويه، لأبي بكر الزبيدي (٣٦)، والخصائص (٣/ ٢٠٣)، والمنصف (١/ ٣١).

(٣) انظر: أبنية الأسماء، ابن القطاع (٣١٦)، وارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٤٠) وفيه (قُسْبَنْدَة).

(٤) انظر: تاج العروس (٢/ ٤٦٦)، ومعناه الطويل العظيم العنق.

(٥) انظر: أبنية الأسماء، ابن القطاع (٣١٦)، وارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٤٠)، وتاج العروس (٨/ ٣١).

(٦) انظر: ارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٤٠).

(٧) انظر: أبنية الأسماء، ابن القطاع (٣١٦)، وتاج العروس (٨/ ٧٨)، ووردت قرعبل كسفرجل في العين، الخليل (١/ ٤٩).

أفرد ابن دريد له بابا، ومثل له بقُرْعُطُبة وقُرُطْعُبَة وخُبُعْثُنَة[1].

وفِعَلَّل - بكسر الفاء وفتح العين وسكون اللام الأولىٰ وفتح الثانية - نحو سِبَعْطَر للضخم الشديد البطش[2]. ونلحظ أن سبب إهمال اللغويين لهذه الأبنية يعود إلىٰ أحد سببين: إما العجمة وإما ورودها بلغتين إحداهما قياسية.

* * *

المبحث الثاني
الطرائق القياسية لإنشاء الأبنية الخماسية

ذهب فريق من الصرفيين واللغويين إلىٰ تبني نظرية ترىٰ أنّ أقصىٰ الأصول ثلاثة، وما زاد عليها فهو زائد، وقد أشار سيبويه إلىٰ هذه النظرية واعترض عليها، قال سيبويه: «فمن زعم أن الراء في جعفرٍ زائدة أو الفاء فهو ينبغي له أن يقول: إنه فَعْلَرٌ وفَعْفَلٌ، وينبغي له إن جعل الأولىٰ زائدة أن يقول: جفعلٌ...»[3] وتبنّىٰ الكوفيون هذه النظرية، واختلفوا في الزائد، أهو الحرف الأخير أو ما قبله[4]، ونسب إلىٰ الفراء القول بأن الحرفين الأخيرين في الخماسي المجرد زائدان[5].

---

(١) انظر جمهرة اللغة، ابن دريد (٣/ ٤٠٥)، والأصل فيه أن يأتي للمضاعف مثل جُلْعُلَعَة وثُرْعُطُطَة. ومثل بما فيه زيادة النون ثالثة ساكنة أيضا نحو زُلُنْقُطَة.

(٢) انظر أبنية الأسماء، ابن القطاع (٣١٦)، وارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٤٠)، ورد السَّبَعْطَرَيّ كقَبَعْثَرَيّ وسِبَعْطَر لغة. انظر: تاج العروس (٣/ ٢٥٤).

(٣) الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٢٨).

(٤) انظر: الإنصاف، الأنباري (٢/ ٧٩٣)، المسألة (١١٤)، شرح الشافية، الرضي (١/ ٤٧)، شرح المفصل، ابن يعيش (٦/ ١٤٣).

(٥) انظر:شرح الشافية، الرضي (١/ ٤٧).

ووصف الرضي قوله بالتناقض؛ لأنه يزن سفرجلا بفَعَلَّل. ويمكن اختصار اعتراض الجمهور علىٰ مذهب الكوفيين بأمرين: أولهما: ادعاء زيادة من غير حروف سألتمونيها. وثانيهما: الخروج علىٰ ضوابط الوزن الصرفي. وعند البحث في آثار الكوفيين نجد قولا منسوبا لثعلب يرىٰ فيه أن زغدبا من الزغد، والباء زائدة[1]. وردَه ابن جني محتجا بأن الزغد والزغدب أصلان وإن تقاربا في الدلالة. وابن جني نفسه لحظ التقارب الدلالي واللفظي بين الثلاثي وما زاد عنه قال: «البغثر الأحمق الضعيف، قال: كأنه من معنىٰ الأبغث وهو من خساس الطير وضعافها ولست أقول إن الراء زائدة»[2] وتبعهم ابن دريد فجعل فرزدقًا مزيدا فيه[3]. وذهب كراع إلىٰ ما ذهب إليه الكوفيون، وزاد عليهم أنّ الزيادة ليست محصورة في الآخر أو ما قبل الآخر، بل تكون في الأول أو في الوسط أو في الآخر[4]. وبسط الحديث في هذه النظرية، فأفرد بابا للزوائد من غير العشرة وأخواتها، فالزيادة عنده علىٰ ثلاثة أنواع: الأول: حروف سألتمونيها[5]، والثاني: أخوات سألتمونيها، وهي ما توافقها في المخرج[6]، فالطاء والدال أختا التاء[7]، والجيم أخت الياء[8]. والراء أخت اللام، والزاي أخت السين[9]. والثالث: ليس

(١) انظر: الخصائص، ابن جني (٢/ ٤٩).

(٢) المبهج، ابن جني (١٥٤).

(٣) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد (٣/ ٣٦٩)، ولم يوضح كيفية الزيادة.

(٤) انظر: المنتخب، كراع النمل (٢/ ٧٠٠، ٧٠٥).

(٥) انظر: السابق، (ص٦٨٩ـ٦٩٩).

(٦) انظر: السابق، (ص٦٩٩).

(٧) انظر: المنتخب، (ص٧٠٤).

(٨) انظر: السابق، (ص٧٠٥).

(٩) انظر: السابق، (ص٧٠٣).

من العشرة ولا أخواتها، ومثل له بالعين في ارتعج، وأصله ارتجّ، قال: «فزيدت العين وليست من الزوائد ولا من أخواتها»[1] ولكن كراعا لا يرىٰ زيادة في نحو سفرجل وفرزدق[2]. ثم جاء ابن فارس فأصّل ما زاد علىٰ ثلاثة، فقسم الرباعي والخماسي إلىٰ ثلاثة أقسام: مشتق وفيه زائد من حروف سألتمونيها أو غيرها، ومنحوت، وموضوع وضعا. وقد استقصىٰ هذا البحثُ أمثلةَ الخماسي في مقاييس اللغة، فتوصل إلىٰ أن: الخماسي عند ابن فارس ينقسم إلىٰ: مزيد فيه زيادة غير صرفية، ومنحوت، ومعرب، وموضوع وضعا. وما لا يعتد به. فالمزيد: اسمان كلاهما صفة، وهما: خُبَعْثِنَة» الأسد الشديد، وبه شبه الرجل. والعين والنون زائدتان[3]. و«شَمَرْدَل الرجل الخفيف في أمره... من شمر»[4] فالدال واللام زائدتان. وهاتان الصفتان ليستا من الخماسي عند ابن فارس، فخُبَعْثِنة عنده ثلاثي من الخبث، ويخالف في رأيه هذا سيبويه الذي ذهب إلىٰ أن خُبَعْثَنًا خماسي مجرد[5]. وشمردل ثلاثي الأصل مزيد بحرفين عند ابن فارس، مخالفًا سيبويه[6] الذي جعله خماسيا مجردا. والمنحوت عند ابن فارس مما عده غيره من الصرفيين خماسيًّا مجردا: أربعة أسماء، سيأتي تفصيلها. ومن المُعَّرب: نَبَهْرَج «ليست عربية صحيحة فلذلك لم يطلب لها قياس»[7]. أما الموضوع وضعًا فثمانية أسماء: حَبَرْكَل صفة للقصير[8]، وخَبَرْنَج صفة

(١) المنتخب، كراع النمل (٧٠٠). ومن هذا القسم الغين والكاف، والحاء (٧٠١ـ٧٠٢).

(٢) انظر: السابق، (ص٦٩٩).

(٣) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٢٤٨).

(٤) انظر: السابق (٣/ ٢٧٤).

(٥) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، وأبنية الأسماء، ابن القطاع (٣١٦).

(٦) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١)، وانظر: العين، الخليل (١/ ٤٩).

(٧) مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٣٣٣).

(٨) انظر: السابق (٢/ ١٤٨).

للحسن الغذاء[1]، وسَجَنْجَل[2]، المرآة، وقَلَهْبَس صفة للهامة المدورة[3]، وقَبَعْثَر صفة للعظيم الخلق[4]، وقِرْطَعْبَة خرقة[5]، وقُذَعْمِلة[6]، وهَبَنْقَع[7]صفة للأحمق. وأما مالا يعتد به فخَدَرْنَق، قال: «وأما قولهم لذكر العناكب خدرنق، فهذا من الكلام الذي لا يعول علىٰ مثله، ولا وجه للشغل به»[8]. ومن هنا تتضح أهمية هذا البحث، فلم يزد ما أصّله ابن فارس عن اسمين في المزيد، وأربعة في المنحوت. والخلاصة أن رأيَّ اللغويين السابقين في نشوء الخماسي مختلفٌ باختلاف المذاهب، فالفريق الأول يمثله البصريون ومن تبعهم، يرون أنه إما مجرد، أو ثلاثي أو رباعي ألحق بالخماسي بزيادة صرفية أو بالتكرير. وقد عرفوا الإلحاق بأنه: «ما قصد به جعل ثلاثيّ أو رباعيّ موازنًا لما فوقه، محكومًا له بحكم مقابله غالبًا، ومساويًا له مطلقًا في تجرده من غير ما يحصل به الإلحاق، وفي تضمن زيادته إن كان مزيدًا، وفي حكمه، ووزن مصدره الشائع إن كان فعلًا»[9]. وهو إما: إلحاق ثلاثي بخماسي، أو إلحاق رباعي بخماسي، قال الرضيُّ: «وكذا الملحق بالخماسي من الثلاثي والرباعي كثير، فمن الثلاثي الملحق بسفرجل نحو صَمَحْمَح[10]

(١) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٢٥٤).

(٢) انظر: السابق (٣/ ١٦٢).

(٣) انظر: السابق (٥/ ١١٩).

(٤) انظر: نفسه.

(٥) انظر: نفسه.

(٦) انظر: نفسه.

(٧) انظر: السابق (٦/ ٧٣). ولم يشر إلىٰ زيادة النون قياسا.

(٨) انظر: السابق (٢/ ٢٥١).

(٩) التسهيل، لابن مالك، (ص٢٩٨).

(١٠) الشديد القوي. تاج العروس (٢/ ١٨٤).

وعَفَنْجَج[1] وكَرَوَّس[2] وعَمَلَّس[3] وعَثَوْثَل[4] وهَبَيَّخ[5] وعَقَنْقَل[6] وخَفَيْدَد وخَفَيْفَد[7] وأَلَنْدَد ويَلَنْدَد[8] وحَبَنْطَىٰ[9]. ومن الرباعي جَحَنْفَل[10] وحَبَوْكَر[11]. ومن الملحق بِقِرْطَعْب من الثلاثي إِرْدَبّ[12] وفِرْدَوْس وإِدْرَوْن[13] وإِنْقَحْل[14]. ومن الرباعي قِرْشَبّ[15] وعِلْكَدّ[16]. وقولهم: هَمَّرِش[17] عند سيبويه ملحق بجَحْمَرِش بالتضعيف، وعند الأخفش ليس فيه زائد وأصله هنمرش، ويجوز علىٰ

(١) الضخم (٢/ ٧٥).

(٢) الضخم (٤/ ٢٣١).

(٣) القوي علىٰ السير (٤/ ١٩٧).

(٤) الكثير شعر الرأس والجسد (٨/ ٥).

(٥) الأحمق المسترخي (٢/ ٢٨٥).

(٦) الوادي العظيم (٨/ ٣٠).

(٧) السريع (٢/ ٣٤٤).

(٨) الشديد الخصومة (٢/ ٤٩٣).

(٩) القصير الغليظ (٥/ ١١٧).

(١٠) الغليظ الشفة (٧/ ٢٥٣).

(١١) رمل يضل فيه السالك (٣/ ١٢١).

(١٢) مكيال ضخم (١/ ٢٦٩).

(١٣) الوطن أو الأصل أو المعلف (٩/ ١٩٨).

(١٤) المسن (٨/ ٧٧).

(١٥) المسن والسيئ الحال (١/ ٤٢٦).

(١٦) الشديد (٢/ ٤٣٠).

(١٧) العجوز الكبيرة (٤/ ٣٦٨).

ما ذهبنا إليه أن يكون سِرْدَاح ملحقا بجِرْدَحْل، وعُلَابِط ملحقا بقُذَعْمِل»[1].

أهم ضوابط الصرفيين في الحكم بالزيادة:

١ – الاشتقاق: هو أهم الضوابط وأكثرها دقة، وعليه عوّل سيبويه في الحكم برباعية عنتريس[2]؛ لأنه من العترسة، على الرغم من أن النون وقعت ثانية فيه.

٢ – عدم النظير: ولذلك حكموا بزيادة النون[3] في كَنَهْبُل لأنه ليس في الكلام مثال سَفَرْجُل.

٣ – كثرة زيادة الحرف في ذلك الموضع المخصوص: كالنون إذا كانت ثالثة ساكنة في الخماسي، نحو جَحَنْفَل من الجحفلة[4].

ويؤخذ على هذا الفريق عدّهم الخماسي المجرد قسما خاصا، على الرغم من مخالفة ذلك لطبيعة اللغة العربية التي تميل إلى الإيجاز والاختصار، ومخالف كذلك لطبيعتها الاشتقاقية التي تعتمد على تطويل الثلاثي بحروف الزيادة الصرفية (سألتمونيها) أو بالتكرير.

أمّا الفريق الثاني ويمثله الكوفيون القائلون بأن أقصى الأصول ثلاثة، وما زاد عليه فهو زائد، فيؤخذ عليهم تعيين موضع الزيادة بالحرف الأخير أو ما قبله. ثم جاء بعدهم كراع النمل، فسار على هديهم وخالفهم في مواضع الزيادة فلم يقيدها بموضع معين، وقسم حروف الزيادة إلى ثلاثة أقسام: حروف الزيادة العشرة أو إحدى أخواتها المقاربات لها في المخرج أو ما ليس من أخواتها. ثم جاء ابن فارس فقسم ما زاد على ثلاثة إلى مشتق من ثلاثي وزيادته قد تكون صرفية أو غير صرفية، وإما منحوت، أو موضوع وضعا. ولم تجد نظرية الكوفيين ومن تابعهم من يتابع

(١) شرح الشافية، الرضي (١/ ٦٠).

(٢) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٢٢)، والعنتريس: الداهية. تاج العروس (٤/ ١٨٤).

(٣) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٢٤).

(٤) انظر: شرح التصريف، الثمانيني (٢٢٨).

تطويرها وتهذيبها، فقد كانت الغلبة والانتشار لأصحاب المذهب البصري علىٰ الرغم من ظهور العلاقة الاشتقاقية بين الثلاثي وما زاد عليه من المعدود رباعيًّا أو خماسيًّا مجردا، هذه العلاقة حملت عددا من اللغويين والصرفيين علىٰ الحكم بالزيادة علىٰ بعض ما عدّه البصريون وتابعيهم مجردا[1]، مثل همرجل، قال الجوهري: الميم زائدة[2]، وقال غيره: اللام والميم زائدتان من هرج، فوزنه فَمَعْلَل، وقيل من مرج، ووزنه هَفَعْلَل[3]. **ثم جاء المحدثون** فبحثوا في نشأة ما زاد عن ثلاثة، واستعانوا بالدرس التاريخي المقارن الذي انتصر لرأي الكوفيين، إذ انتهىٰ إلىٰ أن الأصل في كلمات العربية وأخواتها الساميات مبني علىٰ ثلاثة أحرف، وفي هذا يقول المستشرق إرنست رينان: «نحن نعلم أن أصول جميع الأفعال في اللغات السامية في أوضاعها الحالية ثلاثية الأحرف، أما العدد القليل من الأصول الرباعية التي نجدها في العربية والعبرية والسريانية، فليست أصولاً حقيقية، إنها صيغٌ مشتقّةٌ أو مركّبة، تعودنا أن نعدها صيغًا أصلية غير مركبة»[4]. وأوضح هنري فليش أن الرباعي قد يكون متطورا عن أصل ثلاثي بتكرار الحرف الأول مثل طرطب من الطرب الدال علىٰ الاضطراب، أو بمخالفة تضعيف الصيغة الثانية (فَعّل) فالعنصر الأول من التضعيف يبدل راء أو لاما أو نونا. أو بتوسيع الأصل الثلاثي بزيادة في آخره كالراء واللام والسين[5]. وطبق برجشتراسر نظرية المخالفة فأرجع فرقع إلىٰ فَقّع وبلطح إلىٰ بطّح[6]،

(١) انظر: العين، الخليل (١/ ٤٩)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣٠)، والممتع، ابن عصفور، (ص٧٠).

(٢) انظر: الصحاح، الجوهري (٥/ ١٨٤٩).

(٣) انظر: ارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٣٤).

(٤) نشوء الفعل الرباعي في اللغة العربية، إبراهيم هريدي، (ص٦٠).

(٥) انظر: العربية الفصحىٰ، هنري فليش، (٢٠٤ـ٢٠٦).

(٦) التطور النحوي، براجشتراسر، (ص٣٥).

وكذلك فعل رمضان عبد التواب، أرجع زحلف إلىٰ زحّف، وزحلق إلىٰ زلّق[1]. ونظرية المخالفة لها جذورها في اللغة العربية، إذ يميل العرب للتخلص[2] من أحد المضعفين بإبداله ياء في نحو تسريت وتظنيت من تسررت وتظننت. وإسماعيل عمايرة[3] يرىٰ أن الأصل ثلاثيٌّ مضعف، ثم تُخلص من الإدغام بإقحام حرف مكان أحد المتماثلين، واستعمل مصطلح الإقحام مُتحاشيًا مصطلح الإبدال؛ لأن الإبدال الصرفي له أحرفه وضوابطه التي لا تتحقق هنا.

* * *

الفصل الثاني

تأصيل أمثلة الأسماء الخماسية المجردة في ضوء الدلالة

التأصيل هنا يعني: رد كل خماسي إلىٰ أصله الذي تولد منه، سواء أكان عربيًّا مشتقًّا أم منحوتا أم مُعَرَّبًا. والهدف الذي يُراد تحقيقه في هذا الفصل إثبات أن اللغة العربية لغة اشتقاقيّة، تميل إلىٰ الإيجاز. والاشتقاق فيها ينطلق من البناء الثلاثي، الذي هو أعدل الأبنية وأكثرها، فيُطَوّل وفق قواعد. ثم إن للتغيرات اللغوية كالإبدال والقلب المكاني أثرا في تكثير الأمثلة الطويلة. وقد استقرىٰ البحث في هذا الفصل الأسماء التي حكم عليها الزبيدي بأنها خماسية الأصل. وبعد تحليليها تحليلا لغويّا اتضح أنها تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام، القسم الأول وُجدت فيه زيادة صرفية، والقسم الثاني منحوت، والثالث مُعَرَّب. فجَعل لكل قسم مبحثا، ورُتبت المواد حسب أبنية الخماسيّ المتفق عليها بين الصرفيين.

---

(١) انظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، (٦٠ـ٦١).

(٢) وتتخلص منه بالحذف مثل ظلت في ظللت، وللعربية طرائق أخرىٰ للتخلص من توالي المتماثلات.

(٣) انظر: معالم دارسة في الصرف، عمايرة (٥٧ـ٦٦).

المبحث الأول
ما لحقته زيادة من أحرف الزيادة الصرفية

١ - زيادة حرف علىٰ الرباعي، أو حرفين علىٰ الثلاثي من أحرف (سألتمونيها) وعددها أربعة وأربعون.

أولاً: فَعَلَّل:

جَلَحْمَد(١): شبهه الزبيدي بسفرجل، فهو خماسي مجرد عنده. ويراه الباحث (فَعَلْنَل) وهو صفة للرّجل الغلِيظ الضَّخْم، يتفق مع جَلَنْدَح في الدلالة والأحرف الأصلية. وجلندح من جلدح الرباعي، نونه زائدة، دلّ علىٰ ذلك القياس فهي ثالثة ساكنة، وأيد ذلك الاشتقاق، فالجلدح(٢) يدل علىٰ الصلابة وكبر السن والطول. وأحرفه موجودة في جلحمد، ولكن ترتيبها مختلف، فهو مقلوب من جلندح(٣)، وصاحَب القلبَ المكاني إبدالُ الميم بالنون(٤)، فهو في الأصل (فَعَنْلل) ولما قلب صار (فَعَلْنل) ويؤيد ذلك اتفاقهما في الدلالة والأحرف، وعدم وجود تصريفات للمقلوب(٥).

---

(١) انظر: تاج العروس (٢/ ٣٢٤).

(٢) انظر: السابق (٢/ ١٣٢).

(٣) من صور القلب لجلندح الحلندجة الصلبة من الإبل. انظر: تاج العروس (٢/ ١٣٢) (ج ل د ح).

(٤) انظر: القلب والإبدال (٧ـ٢٢)، والتغير التاريخي للأصوات، لآمنة الزعبي (١٤٦ـ١٤٨)، وقد تكون النون أبدلت ميما عندما انتقلت من الموقع الذي تكثر زيادتها فيه. وجاء التعاقب بينهما إذا وقعتا في موقع الحرف الرابع الزائد مثل محلقن ومحلقم، وجعثن وجعثم، وحراسين وحراسيم.

(٥) لم يستعملوا جلحد. ولم يرد لجلحمد دلالات غير الغليظ الضخم، والجلندح أوسع منه دلالة وأكثر تصرفا.

جَنَعْدَل: عدّه سيبويه خماسيًّا مجردا[1]، وتبعه الزبيدي[2]. ويراه الباحث (فَنَعْلل) وهو صفة الرجُل الغَلِيظ القَوِيّ الشَّدِيد الصُّلْب، وهي صفات جسدية تدل علىٰ الشدة والصلابة والغلظة وتكون للإبل والرجال. مشتقّ من الجعد[3]، رجل جعد: مجتمع شديد. والجَعْد يعني – إذا ذهب به مذهب المدح – أَن يكون معصوب الجوارح شديد الأَسر والخلق غير مسترخ ولا مضطرب. ففيه الدلالة علىٰ الشدة والغلظة المحمودتين ويكون وصفا للرجال وللإبل. فالنون زائدة ثانية يدل علىٰ زيادتها الاشتقاق، فالجَعْدَل والجَنَعْدَل بمعنىٰ واحد، وسمع فيه جَنَعْدُل ـ بضم الدال ـ ككَنَهْبُل، فعدم النظير دليل علىٰ زيادة النون. واللام زائدة طرفا لاشتقاقه من الجعد.

حَبَرْكَل: خماسي عند الزبيدي[4]، ويراه الباحث (فَعَلَّل) وهو صفة الغليظ الشفة، والقصير[5]. ويجمع بين القصر وغلظ الشفة الدلالة علىٰ التجمع، و(حَبَرَكَىٰ) السَّحابُ المُتكاثِفُ و: الرَّمْلُ المُتَراكِمُ. والغَلِيظُ الرَّقَبَةِ. فالأصل (حبرك) الدال علىٰ التجمع والغلظ، ثم زيدت فيه اللام طرفا.

خَبَرْنَج: خماسي مجرد[6]. فالخبرنجة الحسنة الخَلق، البضة الناعمة. والخبرنجة حسن

(١) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١).

(٢) انظر: تاج العروس (٧/ ٢٦٦) يُروَىٰ أيضًا بضَمّ الجيم وكسرِ الدال. وانظر: جمهرة اللغة، ابن دريد (٣/ ٣٧١).

(٣) انظر: تاج العروس (٢/ ٣٢٠، ٣٢١).

(٤) انظر: السابق (٧/ ٣٧٢).

(٥) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ١٤٨).

(٦) عند ابن فارس انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٢٥٤)، وابن سيده انظر: المحكم (٥/ ٣٤٧)، والزبيدي انظر: تاج العروس (٢/ ٢٦).

الغذاء. ويراه الباحث من الخفرجة[1] الدالة علىٰ حسن الغذاء، لتطابق دلالة الخبرنجة والخفرجة، ولتقارب مخرجي الفاء والباء[2] مما يسهل الإبدال، أما النون فالاشتقاق من الخفرجة دليل زيادتها. ونلحظ كثرة التغيرات اللغوية في الصفات المأخوذة من الخفرجة، فقد استعملوا خَفَرْنَج[3] ووزنه فَلَعْنَل، والأصل رباعي من الخرفجة[4]، والخِرْفِيج: الغصن الغضّ الناعم. ومن ثمّ وصفوا مَنْ يتنعم برغد العيش وتظهر عليه آثاره بصفة تدل علىٰ النعومة والسمن فقالوا: خَرَنْفَج علىٰ فَعَنْلَل وخَرَفْنَج علىٰ فَعَلْنَل[5] للناعم، والنون زائدة، ثم غيروا صورته بالقلب المكاني فقالوا: خفرنج.

دلَهْمَس: خماسي مجرد عند الزبيدي[6]. ويراه الباحث (فَعَهْمَل) وهو صفةُ الأسد، والجَرِيء الماضِي علىٰ اللَّيْل، والأَمْرُ غَيْرُ المُبَيَّنِ، والليلة الشَّدِيدةُ الظُّلْمَةِ، والرَّجُلُ الجَلْدُ الضَّخْم الشُّجَاعُ؛ لجرأته وقُوَّتِه. والجامع بين هذه الدلالات الجرأة علىٰ اقتحام المجهول كالليل والأمور المبهمة. أصله ثلاثي هو (دلس)[7] الدال علىٰ الظلمة والستر حقيقة ومجازا، فالظلام دلس والخديعة تدليس. زيدت الميم ثالثة لإلحاقه بالرباعي فأصبح (دُلَمِس) للدلالة علىٰ معنىٰ حقيقي أشد مبالغة من الدلس، وهو شدة الظلمة، أو معنىٰ مجازي أشد مبالغة من

(١) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٣٢).

(٢) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (١٤٢)، وفيه أمثلة لتعاقب الباء والفاء.

(٣) انظر: تاج العروس (٢/ ٣٣).

(٤) انظر: السابق (٢/ ٣٢).

(٥) انظر: ارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٣١)، وتاج العروس (٢/ ٣٣).

(٦) انظر: تاج العروس (٤/ ١٥٣).

(٧) انظر: السابق (٤/ ١٥٣، ١٥٤).

الدلس وهو الداهية لخفاء ما يبطنه[1]. وذهب ابن فارس إلىٰ أن الدلمس بمعنىٰ الداهية منحوت من الدلس ومن الدمس[2]. ثم زيدت الهاء ثالثة لإلحاق الرباعي بالخماسي فقالوا: (دَلَهْمَس) لليلة الشديدة الظلمة والأمر غير المبين، وتوسعوا في الدلالة فأطلقوها علىٰ من يتصف بالجرأة والقدرة علىٰ اقتحام الأمور الصعبة. وجعله ابن فارس منحوتا من الدلس والهمس[3] ولا أتفق معه في دعوىٰ النحت لإمكان حمله علىٰ الزيادة.

زَمَعْلَق: خماسي مجرد عند الزبيدي[4]. ويراه الباحث (عَمَفْلَل) صفة تدل علىٰ السيئ الخُلق. نلحظ أن العرب استعملت صفة العَزِق[5] للدلالة علىٰ سوء الخلق، وكذلك الزعْفَقَة[6]: سُوءُ الخُلُقِ. والجامع بينها العزق. وهذا يدل علىٰ أن الميم واللام زائدتان في زمعلق، وأنه مقلوب من العزق.

سَمَهْدَر: خماسي مجرد عند الزبيدي[7]. ويراه الباحث (فَمَهْعَل) وهو صفة الذي يَسْمَدَرُّ فيه البَصَرُ من استوائه. ومن البلادِ: الوَاسِعُ الأطرافِ بعيدُها. وزيادة الميم دليلها الاشتقاق، لقولهم: بلد سهدر، أي بعيد[8]، وكذلك الهاء زائدة فيه؛ لاستعمالهم سدر في الدلالة علىٰ تحير البصر[9].

---

(١) انظر: شرح لامية الأفعال، ابن الناظم، (ص٥٠).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٣٤٠).

(٣) انظر: السابق (٣/ ٣٣٨).

(٤) انظر: تاج العروس (٦/ ٣٧٣).

(٥) انظر: السابق (٧/ ١٢).

(٦) انظر: السابق (٦/ ٣٧٠)، والفاء فيه قد تكون ميما في الأصل.

(٧) انظر: السابق (٣/ ٢٨٠).

(٨) انظر: السابق (٣/ ٢٨٥)، وفي مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ١٥٨).

(٩) انظر: تاج العروس (٣/ ٢٦١، ٢٦٢)، أما سمهدر الدال علىٰ الوصف بالسمنة وكثرة اللحم فمن=

فهو ثلاثي الأصل وفيه زيادتان من أحرف الزيادة.

شَمَرْدَل: خماسي مجرد عند الخليل[1] وسيبويه[2] والزبيدي[3]. ويراه الباحث (فَعَلَّل) بزيادة اللام، وهو صفة الْفَتِيّ الْقَوِيّ الْجَلْد مِنَ الإِبِلِ وغيره. والشَّمَرْداةُ[4]: الناقَةُ السَّرِيعَةُ ويجمع بين الدلالتين الفتوة والقوة والسرعة. اللام زائدة طرفا لسقوطها في التصريف[5].

شَمَرْطَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[6]. يراه الباحث مشتقا من ثلاثي وفيه زيادة الراء واللام، والدليل علىٰ ذلك أن فيه لغة أخرىٰ لا نظير لها هي(شَمْرَطَل) وفي هذا دليل علىٰ أن اللام فيه زائدة، أمّا شَمْرط فالأصل فيه شَمّط، يدل علىٰ ذلك قولهم شُمْطُوط للطويل[7]، فك الإدغام وأقحم الراء تعويضا عنه، ثم زاد اللام طرفا. وابن جني يرىٰ أن الأصل شَمْرَطُول كعَضْرَفُوط[8]. أمّا (سَمَرْطَل) فالسين مبدلة بالشين[9].

=سمهد، فالسَّمْهَد والسَّمَهْدَد الجسيم من الإبل. وانظر: (٢/ ٣٨١) وفي مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ١٥٩): منحوت من سهد مهد. وسيأتي في المكرر.

(١) انظر: العين، الخليل (١/ ٤٩).

(٢) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١).

(٣) انظر: تاج العروس (٧/ ٣٩٩)، شَّمَرْذَل لُغَةٌ في الشَّمَرْدَلِ.

(٤) انظر: السابق (٢/ ٣٩٠)، والشمرذاة لغة في الشمرداة.

(٥) يحتمل أن يكون الأصل (شمر) الثلاثي، وهو قول ابن فارس في: مقاييس اللغة (٣/ ٢٧٤) ألحق بالخماسي بزيادة حرفين من جنس واحد (شمردد) ثم أبدل اللام بالدال الأخيرة.

(٦) انظر: تاج العروس (٧/ ٣٩٩).

(٧) انظر: السابق (٥/ ١٧١).

(٨) انظر: الخصائص، ابن جني (٣/ ٢٠٧).

(٩) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٤٠، ٤١).

صَلَخْدَم: خماسي مجرد[1]. يراه الباحث (فَلَعْلَم) صفة الجمل الماضي الشديد الصُّلْب القَوِيّ، من الصخد[2] الثلاثي، والدليل الاشتقاق، قالوا: صَخْرَةٌ صَيْخودٌ، إذا اتصفت بأنها شديدة مَلْسَاءُ صلْبَةٌ لا تحرَّكُ من مكانِهَا ولا يؤثر فيها الحديدُ، ومن ثم شبه الجمل الشديد والرجل القوي بالصخرة في الصلابة والشدة. ذكر الزبيدي[3] آراء اللغويين فيه فالجوهري[4] يذهب إلىٰ زيادة الميم، والأزهري يذهب إلىٰ أصالتها. زادوا اللام ثانية فقالوا: صَلْخَد[5] للصلب القوي الشديد، ثم الميم طرفا.

صَمَلْكَع: خماسي مجرد عند الزبيدي[6]. ويراه الباحث (فَمَلْعَل) صفة الذي في رأسِه حِدَّةٌ. من الصقع، أي الضرب، والصوقعة الرأس، فكأن رأسه تغير شكله من الصقع. فالأصل ثلاثي أبدلت الكاف بالقاف لتقارب المخرجين[7] ثم زيدت الميم ثانية، واللام ثالثة لتطويل الصفة والمبالغة في معناها.

صَنَعْبَر: خماسي مجرد عند الزبيدي[8]. ويراه الباحث (فَنَعْلَل) اسم شجرة تشبه السدر، والصعبر والصنعبر يدلان علىٰ الشيء نفسه. وهذا يدل علىٰ زيادة النون، وأن الاسم ليس

(١) عند الأزهري انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (٧/ ٦٥٦)، انظر: تاج العروس (٨/ ٣٦٨).

(٢) انظر: تاج العروس (٢/ ٣٩٤)، ومقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٣٥٠).

(٣) انظر: تاج العروس (٨/ ٣٦٨).

(٤) انظر: الصحاح، الجوهري (٢/ ٤٩٨).

(٥) انظر: تاج العروس (٢/ ٤٠١).

(٦) انظر: السابق (٥/ ٤١٩).

(٧) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، والقلب والإبدال، ابن السكيت (٣٧، ٣٨)، وشرح المفصل، ابن يعيش (١٠/ ١٢٤).

(٨) الصِّنْعَبْر كجردحل السيئ الخلق والصنعبر كسفرجل نبات. انظر: تاج العروس (٣/ ٣٤٢).

خماسيًّا مجردا.

عَفَرْجَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[1]. صفة السَّيِّئ الخُلُق ويراه الباحث ثلاثيَّ الأصل من العفج، فالعَفَنْجَجُ والعَفَنَّج بتشديد النون الأَخْرَقُ الجافي الذي لا يَتَّجِهُ لعَمَلٍ، أو الأَحمقُ أو الجافي الخَلْقِ[2]، حذفت الفاء الثانية من عفّج وأقحم الراء مكانها ثم زاد اللام فقالوا: عفرجل[3]. أما عفرجع فأصلها عفرجىٰ بزيادة الألف المقصورة التي أبدلت عينا.

عَقَرْطَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[4]. يراه الباحث (فَعَلَّل) سمي به الأُنثىٰ من الفِيَلَةِ. لامه زائدة؛ لأن فيه لغتين الأولىٰ كسفرجل والثانية عِقِرْطِل. وعلىٰ الثانية تكون اللام الأخيرة زائدة، لعدم النظير. ومن ثم فالاسم رباعي في كلتا اللغتين[5].

قَبَعْثَر: خماسي مجرد[6]. ويراه الباحث(فَعَلَّل) بزيادة الحرف الأخير، وهو صفة للعَظِيم الخَلْقِ، قالوا: «قبعثىٰ لعَظِيم القَدَمِ مِن الناس والضَّخْم الفَرَاسِنِ القَبِيحها من الجمالِ»[7]. فالأصل قبعث، والراء ليس أصلا. وقد لحظ بعض اللغويين[8] زيادة أحرف غير المتفق

(١) انظر: تاج العروس (٤/ ٤٤٧).

(٢) انظر: السابق (١/ ٧٢).

(٣) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد (٣/ ٣٧١).

(٤) انظر:تاج العروس (٨/ ٣١).

(٥) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٢٤)، زيادة نون كَنَهْبُل، وانظر أيضا: رأي ابن مالك في زيادة لام عقرطل المساعد، ابن عقيل (٤/ ٥٧).

(٦) انظر: تاج العروس (٣/ ٤٧)، وانظر: العين، الخليل (١/ ٤٩).

(٧) تاج العروس (١/ ٦٣٩).

(٨) انظر: المنتخب، كراع النمل (٧٠).

عليها صرفيًّا، وهي زيادة مؤيدة بالاشتقاق. ومن ذلك زيادة الراء طرفا[1] في سبطر من السبط، ودمثر من الدماثة. وعدّ ابن فارس الراء زائدة في عكبر من العكب[2]، وجعبر من الجعب[3]، والعيسجور من العسج[4]، والقَمْطَرِير زيدت فيه الراء وكرّرت تأكيداً للمعنىٰ، والأصل قَمَط ومنه قولهم: بعير قِمَطرٌ: مجتمع الخَلقِ[5]، والادعنكار من الدعك[6]. والراء زائدة عند كراع في كشمر، وقعسر، وقمطر[7]. فهذه نظائر زيادة الراء طرفا[8]. وذهب كراع إلىٰ أنها من أخوات

(١) تأتي الراء أيضا زائدة ثانية في مثل عرقوب من العقب وفي قرسطل للغبار لقولهم قسطال.

(٢) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٥١٠).

(٣) انظر: السابق (٤/ ٣٦٢).

(٤) انظر: السابق (٤/ ٣٦٣).

(٥) انظر: السابق (٤/ ١١٧).

(٦) انظر: السابق (٢/ ٣٤١).

(٧) انظر: المنتخب، كراع النمل، (ص٧٠٣).

(٨) ومن ذلك أيضا: والقَعْثَرَةُ: اقْتِلاعُكَ الشيءَ مِنْ أَصْلِهِ من قَعَّثَهُ تَقْعيثًا: استَأصَلَهُ، ونهسر من النهس لأكل اللحم، وبعكرَ من البعك، تعني القطع بالسيف. وحبوكر من الحبك وحُبُك الرمل: حروفه وأَسناده، واحدها حِباك، والحَبَوكَرُ: رملٌ يَضِلُّ فيه السالك. وشهبر شعر رأسه وشهب أي شاب. والجُحاشِرُ من الجحش علىٰ التشبيه به صفة للضَّخْم، وهم يزيدون للفرق قال ابن فارس: «وأمّا الجَحْوَشُ، وهو الصبيُّ قبل أن يشتدّ، فهذا من باب الجَحْش، وإنّما زيد في بنائه لئلا يسمَّىٰ بالجَحْش، وإلاّ فالمعنىٰ واحدٌ». وجخادر وجخادي للضخم، وجذمور من جذم، وجسمور من الجسم، وجعظر من جعظ، وجمعر وجعمر من جمع، وحيزبور وحيزبون، وسبعر وسبع علىٰ تشبيه الناقة بالسبع في نشاطها، وصقعر الماء وصقع، وضبغطرىٰ وضبغطىٰ، وغشمر وغشم، وغضبر وغضب.

العشرة[1]، فهي مشبهة باللام، وكثر زيادتها طرفا مثل اللام.

قَلَهْبَس: خماسي مجرد عند الزبيدي[2] ويراه الباحث (فَلَعْلَس) صفة المُسِنُّ مِن حُمُرِ الوَحْشِ، والقَلَهْبَسَةُ: حَشَفَةُ ذكَرِ الإِنْسَان. من (القَهْبُ) الذي يدل في الأصل علىٰ اللون الأَبْيَضُ عَلَتْهُ كُدْرَة، ثم توسع فيه ليدل علىٰ اللون مع الضخامة فقالوا: القَهْبُ: الجَبَل العَظِيمُ والمُسِنُّ من الناس. زيدت فيه اللام لإلحاقه بالرباعي فقالوا: القَلْهَبُ: القديم الضَّخْمُ مِنَ الرجال. ثم زيدت السين فقالوا: قلهبس[3].

قَلَهْذَم: خماسي مجرد عند الزبيدي[4]. ويراه الباحث (فَلَهْعَل) صفة البحر الكثير الماء والسريع الخفيف والقصير. تختلف الدلالة باختلاف الأصل، فدلالة البحر أو الماء الكثير من الأصل الثلاثي (القذم) من قولهم: بئر قِذَمّ وقُذام وقَذُوم: كثيرة الماء. واللام في القَلَيْذَم ــ البئر الغزيرة الكثيرة الماء ـ زائدة[5]. والهاء ثالثة زائدة لقولهم: قَلَيْذَم وقَلَهْذَم. وأما دلالة الرجلُ السريع الخفيفُ فمن القذم الدال علىٰ السرعة والنشاط، لقولهم: قِذَمّ للسريع من الرجال[6]. واللام والهاء زائدتان في قلهذم. أما دلالة قلهذم علىٰ القصير فأصله قلهزم، بالزاي، ثم أبدلت الزاي ذالا[7].

---

(١) انظر: المنتخب، كراع النمل، (ص٧٠٠).

(٢) انظر: تاج العروس (٤/ ٢٢٢). وانظر: (قَهْبَلِس).

(٣) وتحتمل التي يوصف بها المسن أن تكون من (قحب) أبدلت الهاء بالحاء.

(٤) انظر: السابق (٩/ ٣٢)، وورد في لسان العرب، ابن منظور قَلَحْذَم: صفة الجمل العظيم الكبير أو الخفيف السريع. وأرىٰ أن أصله قلهذم إذا كان للخفيف السريع ـ بالهاء ـ أبدل الحاء بالهاء لتقارب المخرجين.

(٥) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ١١٦).

(٦) انظر: تاج العروس (٩/ ٢٢).

(٧) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت، (ص٥٨).

قَلَهْزَم: خماسي عند الزبيدي[1]. ويراه الباحث (فَلَهْعَل) صفة الرجل القصير، وامرأة قلهزمة قصيرة جدا، والقلهزم من الخيل ما صغر خلقه، والرجل الضيق الخلق الملحاح. ترجع دلالاته إلىٰ (القَزَم[2]) الدال علىٰ الدناءة والقماءة. فيدل علىٰ قصر الجسم ودناءة الخلق وضيقه. الأصل الثلاثي هو (قزم) زيدت فيه اللام والهاء لإلحاقه بالخماسي.

قَلَهْمَس: خماسي مجرد عند الزبيدي[3]. يراه الباحث (فَلَهْعَل) صفة القَصِيرُ المُجْتَمِعُ الخَلْقِ. وأصل السين زاي[4]، فالقَهْمَز[5]: القصيرُ، والهاء زائدة، ولا علاقة بين القمز الثلاثي وبين القلهمس والقهمز، إذ الأصل من القزم الدال علىٰ القصر، تقدمت الميم علىٰ الزاي، وزادوا الهاء فقالوا: قهمز، ثم زادوا اللام ثالثة، وأبدلوا الزاي سينا.

قَنَعْدَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[6]. يراه الباحث (فَنَلْعَل) صفة الأحمق، مقلوب قِنْدَعْل، الأصل من القدع الثلاثي، بمعنىٰ الكف والطرد والإبعاد، فالأحمق يؤذي من يجالسه بحمقه فيُطرد ويُكف، أما الكريم فتنفىٰ عنه هذه الصفة، فيقولون: هو الكريم لا يقدع أنفه[7]. فيه

---

(١) انظر: تاج العروس (٩/ ٣٢).

(٢) انظر: السابق (٩/ ٢٥).

(٣) انظر: السابق (٩/ ٢٢٣). ولا علاقة بينه وبين القمس أو القلمس.

(٤) إبدال الزاي سينا لتقاربهما في المخرج وقلب الزاي سينا لتقليل الجهد الحادث من الجهر بالزاي. انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، والقلب والإبدال، ابن السكيت (٤٣، ٤٤)، وسر صناعة الإعراب، ابن جني (١/ ٢٠٧، ٢٠٩)، وظاهرة الإبدال اللغوي، البواب (٧٦)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي، (ص٨٩).

(٥) انظر: تاج العروس (٤/ ٧٢).

(٦) انظر: السابق (٨/ ٨٩).

(٧) انظر: السابق (٤/ ٤٥٨).

قلب مكاني بتقديم لام الكلمة علىٰ عينها (تقديم العين علىٰ الدال)، وفيه النون واللام زائدتان. ويحتمل أن يكون من القذع بالذال[1].

كَنَهْدَر: خماسي مجرد عند الزبيدي[2]. يراه الباحث (فَنَهْعَل) صفة ما يُنقَل عَلَيْهِ اللَّبَنُ والعِنَبُ ونحوما، ثلاثي الأصل من (الكدر) جاء في التاج: «الكُدُرِّ كعُتُلٍّ والكُنْدُر والكُنادِر الحِمار العظيم»[3] والنون في كندر وكنادر زائدة، دلّ علىٰ ذلك الاشتقاق، فليس كنهدر خماسيًّا مجردًا، بل ثلاثي حول إلىٰ رباعي بزيادة النون، ثم حول الرباعي إلىٰ خماسي بزيادة الهاء. فالكنهدر ما يحمل عليه، والحامل قديما الدواب ومنها الحمير.

كَنَهْدَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[4]. ويراه الباحث (فَنَهعْل) صفة الضخم الغليظ الصلب الشديد. من الثلاثي (كدن)[5] فالكَوْدانة: الناقة الغليظة الشديدة. وامرأة ذاتُ كِدُنة أي ذات لحم. ورجل ذو كِدُنْة إذا كان سمينًا غليظًا. فكنهدل ليس خماسيًّا مجردا، ولكنه ثلاثي الأصل من (الكدن) الذي يدل علىٰ السمن والغلظ، زادوا فيه الهاء للإلحاق بالرباعي وجعلوه وصفا للمرأة السمينة فالكَهْدَل: الجارية السمينة الناعمة[6]، رباعي أصله بالنون الذي أبدل لاما[7] في (كهدل) المزيدة بالهاء. ثم ألحقوا الرباعي بالخماسي عن طريق زيادة النون ثانية.

---

(١) انظر: قِنْذَعْل وقِنْدَعْل.

(٢) انظر: تاج العروس (٣/ ٥٣٠).

(٣) انظر: السابق (٣/ ٥١٧).

(٤) انظر:تاج العروس (٨/ ١٠٥).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ١٦٦)، وتاج العروس (٩/ ٣١٩).

(٦) انظر: تاج العروس (٨/ ١٠٧).

(٧) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، والقلب والإبدال، ابن السكيت (٣ـ١٠)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (١٦٦) وما بعدها، النون واللام يتقاربان في المخرج، وكثر في العربية تعاقبهما.

هَبَرْكَع: خماسي مجرد عند الزبيدي[1]. ويراه الباحث (هَفَعْلَل) صفة القصير. الهاء زائدة لأن الهبركع والبركع بمعنىٰ واحد. والبُركُع[2]: صفة الرَّجُل أو الجمل القَصِير، وبَرْكَعَة الرجلُ علىٰ ركبتيه سقوطه عليهما.

هَبَرْكَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[3]. ويراه الباحث (فَعَلَّل) صفة الشاب الحسن الجسم، أو الغلام القوي. اللام زائدة لقولهم: شاب هَبَرَك: تام[4].

هَمَرْجَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[5]. ويراه الباحث (فَمَعْلَل) صفة كُلّ خَفيفٍ عَجِلٍ كالجَواد السَّريع، والناقة السَّريعَة. الأصل الثلاثي هو (الهرج)[6] عَدْوُ الفرسِ بِسُرْعة. وأراه ألحق بالرباعي بزيادة اللام في آخره فالهُرْجُلُ البعيدُ الخَطْوِ، والهَراجِيلُ: الطِّوالُ مِن الناس، والضِّخامُ من الإِبِلِ. وبعد الخطو مرتبط بالطول، ويدل علىٰ السرعة في المشي. ثم ألحق بالخماسي فزيدت الميم ثانية. وجعله ابن فارس منحوتا من همر وهجل[7]، ولا أتفق معه لبعد معنىٰ الهمر والهجل عن معنىٰ الهمرجل.

---

(١) انظر: تاج العروس (٥/ ٥٥٤).

(٢) انظر: السابق (٥/ ٢٧٤)، وذهب عمايرة في معالم دارسة في الصرف (٥٦) إلىٰ أن (بركع) من ركع، ولا أتفق معه فدلالتها من البرك انظر دلالة البرك في مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٢٢٧). وارتباط دلالة البركع بالسقوط علىٰ الركبتين شبيه ببروك الناقة، إذ تثني ركبتيها عن إناختها ثم تلصق صدرها بالأرض.

(٣) انظر: تاج العروس (٨/ ١٦٢).

(٤) انظر: السابق (٧/ ١٩٣).

(٥) انظر: السابق (٨/ ١٧٤)، وانظر: العين، الخليل (١/ ٤٩).

(٦) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٦/ ٤٩).

(٧) انظر: السابق (٦/ ٧٢).

ثانيًا: فَعْلَلِل:

جَحْمَرِش: خماسي مجرد[1]. ويراه الباحث (فَعْمَلِل) وصف للعَجُوز الكَبِيرَة أو الغَلِيظَة أو السَّمِجَةُ الثَّقيلَة، والأَرْنبُ الضَّخْمَةُ، ومِن الأَفاعِي: الخَشْنَاءُ الغَلِيظَةُ. الجامع بين هذه الدلالات الغلظة والضخامة. والميم زائدة لقولهم: فَرَسٌ جَحْرَشٌ.. مَقْلُوبُ جَحْشَر[2]..: «أَيْ غَلِيظٌ مُجْتَمِعُ الخَلْقِ الحَادِرُ العَظِيمُ الجِسْمِ العَظيمُ المَفَاصِلِ وكَذلِكَ الجُحَاشِرُ»[3].

خَنْدَلِس[4]: وحَنْدَلِس بالخاء والحاء، خماسي مجرد عند الزبيدي. يراه الباحث (فَنْعَلِس) وصف للناقَة الكَثِيرة اللَّحْمِ المُسْتَرْخِيَته، الضَّخمة العظيمة وأَضْخَم القَمْل. النون والسين زائدان لأنه من الخدل[5] الثلاثي الدال علىٰ السمن والضخامة والامتلاء. والحاء في حندلس بدل من الخاء[6]. والنون والسين زائدان[7].

عَنْجَرِد: خماسي مجرد[8]. يراه الباحث(فَنْعَلِل) وصف للمرأَة الخَبِيثَة السَّيِّئَة الخُلُقِ، من

---

(١) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣٠)، وتاج العروس (٤/ ٢٨).

(٢) أظن الجحرش هو الأصل والجحشر المقلوب والدليل الاشتقاق من الجحش. انظر: تاج العروس (٤/ ٢٨٦)، فهو ولد الحمار، والجفاء والغلظة، والجَحْوَش الغلام السمين، واجحنشش البطن إذا عظم وكبر، فكل دلالاته تدور حول معنىٰ الضخامة وكبر الحجم مع غلظة.

(٣) تاج العروس (٤/ ٢٨٦)، وانظر: جحشر (٣/ ٨٨).

(٤) انظر: السابق (٤/ ١٣٦)، وانظر: حندلس (٤/ ١٣٣).

(٥) انظر: السابق (٧/ ٣٠١).

(٦) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٣٠ـ٣٢)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (٣٢ـ٣٨).

(٧) قال ابن دريد بزيادة النون. انظر: جمهرة اللغة (٣/ ٤٠١).

(٨) انظر: تاج العروس (٢/ ٤١٥، ٤٣٤).

العجرد[1]. فالنون زائدة. ولم يستعمل عجرد وعنجرد إلا وصفين، فلم يرد منهما فعل. ونلحظ أن دلالات العجرد تأتي وصفا للعريان والشجر العاري من ورقه والجريء والسريع، والشديد الغليظ[2]. وهذه الدلالات تدل علىٰ التجرد حقيقة أو مجازا، فالعريان متجرد من ثيابه، والشجر متجرد من ورقه والجريء والسريع متجردان مما يثقلهما جسديّا أو معنويّا. وكذلك العنجرد المرأة السيئة الخلق متجردة من الحياء. والعين في عجرد مبدلة[3] بهمزة أفعل، والأصل أجرد، فالعرب توهموا أصالة العين فزادوا النون بعدها، وألحقوها بالخماسي.

قَهْبَلِس: خماسي مجرد عند الزبيدي[4]. يراه الباحث (فَعْلَلِس) صفة، له عدة دلالات هي: الأَبْيَضُ الَّذي تَعْلُوه كُدْرَةٌ، والقَمْلَةُ الصَّغيرَةُ، والمَرْأَةُ العَظيمَةُ الضَّخْمَةُ العفيفة، وذَكَرُ الإِنْسان أَو العَظِيمُ الغَليظُ[5]. من القهب[6] الثلاثي الذي يدل علىٰ اللون وعلىٰ الطول والضخامة، فصغار القمل لونها أبيض في كُدْرَة. والقَهْبُ الجَبَل العَظِيمُ وقيلَ: الطَّوِيل، والجَمَلُ العَظِيمُ المُسِنُّ. اللام والسين زائدتان.

قَنْفَرِش[7]: وكَنْفَرِش بالقاف والكاف خماسي مجرد عند الزبيدي[8]. يراه الباحث (فَنْعَلِل)

---

(١) انظر: تاج العروس (٢/ ٤١٥).

(٢) دلالة الغلظة مرتبطة بلفظ العجر، قالوا: العجاريّ للدواهي وسقوط الدال يشير إلىٰ زيادتها في عجرد.

(٣) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٢٢ـ٢٤)، وظاهرة الإبدال اللغوي، للبواب (١٠٨)، ونظيره عبهل أصله أبهل، انظر: الصحاح، الجوهري (٥/ ١٦٥٧).

(٤) انظر: تاج العروس (٤/ ٢٢٦).

(٥) انظر: السابق.

(٦) انظر: السابق (١/ ٤٤١).

(٧) انظر: السابق (٤/ ٣٤١، ٣٤٧).

(٨) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، والقلب والإبدال، ابن السكيت (٣٧ـ٣٨)، وظاهرة الإبدال اللغوي، البواب (٩٣).

صفة العَجُوزِ الكَبِيرَةِ المُتَشَنِّجَةِ، والضَّخْمَةِ مِنَ الكَمَر. ويجمع بين الدلالات التجمع الذي يظهر في تجعد الوجه[1]. وتظهر العلاقة الدلالية وثيقة بين القفش الثلاثي والقنفرش، وبين الكفش الثلاثي والكنفرش. فالقِنْفِشة المتقبضة الجلد من العجائز، واللحية المُقنفشة هي الكثة الطويلة[2]. وكنفشة اللحية عظمها وتجمعها[3]. والنون زائدة لأن القَفْش يدل علىٰ الجمع[4]، والتَّقَفُّش يدل علىٰ التجمع. فالأصل قَفّش الثلاثي، فك الإدغام وأقحم النون في قنفش وكنفش، ثم زاد الراء[5].

ثالثًا: فُعَلِّل:

خُبَعْثِن[6]: وخُبَعْثِنَة خماسي مجرد. يراه الباحث (فُعَلِّن) صفة العظيم الشديد من الأسد، والرجل الضخم الشديد الخلق، وتيس خبعثن غليظ شديد. يجمع بينها الشدة والغلظة وعظمة الخَلق. والخبعثن في الأصل وصف للأسد الشديد، قالوا: «اخْبَعَثَّ في مِشْيَتِه إذا مَشَىٰ مِشْيَةَ الأَسَدِ»[7]. وذكر ابن القطاع الخُبَعْث[8] صفة الأسد. وذهب ابن فارس إلىٰ أنه من الخبث

(١) انظر: تاج العروس (٤/ ٣٤١، ٣٤٧).

(٢) انظر: السابق (٤/ ٣٤١).

(٣) انظر: السابق (٤/ ٣٤٧).

(٤) انظر: السابق (٤/ ٣٤١).

(٥) يسوّغ الراء هنا أنها أخت اللام تشاركها في صفتي الأسنانية والجهر. انظر: التغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (١٧٠)، والتعاقب بينهما كثير في العربية. انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٥٠ـ٥٣).

(٦) انظر الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣١)، وتاج العروس (٩/ ١٨٩)، كقذعمل وفيه لغة أخرىٰ كسَفَرْجَل. انظر: أبنية الأسماء، ابن القطاع (٢٩٥).

(٧) الأفعال، ابن القطاع (١/ ٣٣٤).

(٨) انظر: أبنية الأسماء، ابن القطاع (٢٩٥).

الثلاثي[1].

قُذَعْمِل: خماسي مجرد[2]. يراه الباحث (فُعَلْمِل[3]) صفة لكل شيء صغر حجمه، وهان شأنه. الميم واللام زائدتان، بهما طالت الكلمة وألحقت بالخماسي. فالرجل القصير قُذَعْمِل، والمرأة القصيرة الخسيسة قُذَعْمِلة، وما في السماء قُذَعْمِلة أي ليس فيه قطعة سحاب. وقالوا: «ما عليه قِذاعٌ بالكسْرِ أَي شيءٌ»[4] ثم زيدت اللام فقالوا: «قُذعُل اللئيم الخسيس الهين»[5] لهوان شأنه واستصغار الناس له. ثم زادوا الميم قبل اللام للمبالغة فقالوا: قُذَعْمِل.

ذُرَعْمِط[6]: وضُرَعْمِط[7] خماسي مجرد عند الزبيدي. يراه الباحث (فُلَعِّل) صفة اللَّبَن الخاثِر، والشَّهْوانُ من الرِّجالِ إِلَىٰ كلِّ شيءٍ. يجمع بينهما سرعة البلع، «هو ذُمَطَةٌ سُرَطَةٌ كهُمَزَةٍ

(١) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٢٤٨)، وتحتمل العين أن تكون همزة والأصل اخبأثّ. انظر: معالم دارسة في الصرف، إسماعيل عمايرة (٧٩).

(٢) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣١)، وتاج العروس (٨/ ٧٨).

(٣) خماسي مجرد عند سيبويه والصرفيين واللغويين انظر الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣٠)، وأبنية الأسماء، ابن القطاع (٣١٦)، وشرح الشافية، الرضي (١/ ٥١)، وارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٤٠).

(٤) انظر: تاج العروس (٥/ ٤٦٠)، والقذع بالدال لغة في القزع بالزاي. انظر: تاج العروس (٥/ ٤٦٦)، وانظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٥٨).

(٥) انظر: تاج العروس (٨/ ٧٧).

(٦) انظر: السابق (٥/ ١٤٠).

(٧) انظر: السابق (٥/ ١٧٦)، الضاد نظير الدال المفخمة، والظاء نظير الذال، ولكن الذال هنا تقابلها الضاد، وهذا يحتمل أنها أبدلت دالا ثم ضادا. وانظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، (ص٣٨).

إذا كانَ يَبْلَعُ كلَّ شيءٍ»[1] يحتمل أن يكون الأصل ذُمّط، فُك الإدغام، وأُقحم حرف مخالف[2]، هو العين، فصار ذُعْمطًا، ثم زيدت اللام ثانية في ذُلَعمط[3]، ثم أبدلت اللام راء[4].

رابعًا: فِعْلَلّ:

حِنْتَفْر: خماسي مجرد عند الزبيدي[5]. يراه الباحث(فِنْلَعْل) صفة للقصير. فيه قلب مكاني، والنون زائدة، سقطت من حُفَيْتِر[6]: القصير.

حِنْزَقْر: خماسي مجرد[7]. يراه الباحث (فِنْعَلّ) صفة القصير الدميم من الناس، من الحُزُقّ[8]: القَصِيرُ الذي يُقارِبُ الخَطو. النون زائدة، والراء مبدلة باللام وكلتاهما زائدتان، يدل علىٰ ذلك استعمالهم حَزَوْلَق للقصير المجتمع الخلق[9].

---

(١) تاج العروس (٥/ ١٤٠).

(٢) انظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، (ص٥٧).

(٣) يؤيد ذلك أن الدلعماظ: الشره. انظر: تاج العروس (٥/ ٢٥٣).

(٤) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، والقلب والإبدال، ابن السكيت (٥٠ـ٥٣)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (١٧٠).

(٥) انظر: تاج العروس (٣/ ١٦٠)، استدركه الزبيدي. وسقطت الراء من الَحِفت والحَفَيْتَىٰ والحَفَيْتَأ صفة الرجل القصير. انظر: تاج العروس (١/ ٥٣٨)، ومقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٨٤).

(٦) انظر: تاج العروس (٣/ ١٥٣).

(٧) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، والصحاح، الجوهري (٢/ ٨٣٦)، وتاج العروس (٣/ ١٦٠)، والحنزقرة في مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ١٤٥)، رباعي: القصير، منحوت من الحزق والحقر، مع زيادة النون.

(٨) انظر: تاج العروس (٦/ ٣١٤).

(٩) انظر: السابق (٦/ ٣١٥).

صِنْبَعْر: خماسي مجرد عند الزبيدي[1] يراه الباحث (فِنْعَلّ) صفة الرجل السيئ الخلق، من الصعر[2] الدال على ميل في الخِلقة، ثم تطور ليدل على انحراف الخُلق عن الطبع السليم فدل على التكبر، والصمعريّ[3]: اللئيم، والصمعريّة: الحيات الخبيثة، زيدت النون ثانية[4]، فأبدلت الميم بالباء، لئلا تدغم فيها.

صِنْقَعْر: خماسي مجرد عند الزبيدي[5]. يراه الباحث (فِنْعَلّ) وصف للأقِط واالكتلة من الصَّمْغِ، ويجمع بين الإقط والصمغ البياضُ والتماسك على شكل كتل تعرض لأشعة الشمس، وقد استعملت العرب اصقَعَرّ الجراد إذا أصابته الشمس. فالوصف مأخوذ من صقع الشمس لها حتى تجف[6].

صِنْقَعْلَة: خماسي مجرد عند الزبيدي[7]. يراه الباحث (فِنْعَلّ) والشَرْبَة الصِنْقَعْلَة: البارِدَةُ. من الصقع والصقيع وهو شدة البرد[8] والنون واللام زائدتان.

قِرْدَحْمَة[9]: وقِرْذَحْمَة خماسي مجرد عند الزبيدي. يراه الباحث (فِلْعَلم) فيه قلب مكاني، دال على التفرق، «ذهب القوم بِقِنْدَحْرةٍ وقِنْذَحْرةٍ وقِدَّحْرة وقِذَّحْرةٍ إذا تفرقوا». فالميم زائدة

(١) انظر: تاج العروس (٣/ ٣٤٢).

(٢) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٢٨٨).

(٣) انظر: تاج العروس (٣/ ٣٣٤).

(٤) انظر: الصحاح، الجوهري (٢/ ٧١٣).

(٥) انظر: تاج العروس (٣/ ٣٤٠).

(٦) بعد الانتهاء من إعداد الإقط ينشر في الشمس ليجف.

(٧) انظر: تاج العروس (٧/ ٤٠٥).

(٨) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٢٩٨)، «البرد المحرق للنبات».

(٩) تاج العروس (٩/ ٢٤).

لسقوطها في بعض التصريفات، والأصل قدحر أو قذحر[1]، ووزن قندحرة فِنْعَلّة. والدال والذال لغتان[2].

قِرْزَحْلة: خماسي مجرد عند الزبيدي[3]. يراه الباحث (فِعْلَلّة) وصف لخشبة قصيرة، والمرأة القصيرة شبهت بهذه الخشبة، أو خرزة من خرز الصبيان والضرائر تلبسها المرأة فيرضىٰ بها قيمها ولا يبتغي غيرها. والقُرْزُحة[4] من النساء الدميمة القصيرة وشُجَيْرَةٌ جَعْدةٌ لها حَبٌّ أَسودُ فيشبه الخرز بالحب الأسود، وعلىٰ كلتا الدلالتين اللام زائدة طرفا.

قِنْدَحْرة[5]: بالدال والذال خماسي مجرد عند الزبيدي. يراه الباحث (فِنْعَلّ) صفة السيئ الخلق. من قدحر، والنون زائدة، فالقيدحور: السيئ الخلق. والاقذحرار سوء الخلق.

---

(١) أرىٰ الأصل من القدح، فالنار إذا قدحت انتشر شرارها، وتفرق القوم مشبه به، ويدل علىٰ ذلك ثبات القاف والدال والحاء في كل الصور التي وردت عليها الألفاظ الدالة علىٰ التفرق، واتحاد دلالاتها علىٰ معنىٰ التفرق فقد ورد «ذهبوا قِذَّحْرةً وقِذَّحْمةً بالراء والميم إذا ذهبوا في كل وجه»، تاج العروس (٩/ ٢٢)، و«ذهب القوم بِقِنْدَحْبَةَ، وقِنْدَحْرَة، وقِدَّحْرَةَ: كل ذلك إذا تَفَرَّقوا». ونلحظ أن الأحرف التي لحقت الأصل طرفا ميم أو باء أو راء والباء والميم صوتان شفويان يتعاقبان وهذا التعاقب يعود إلىٰ تقاربهما في المخرج أو إلىٰ السياق الصوتي أو أخطاء السمع. انظر: التغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (١٣٧)، والراء والميم. انظر: السابق (١٧٦)، الراء والميم ليس بينهما تقارب ومع ذلك وجدت في العربية ألفاظ بالراء والميم والمعنىٰ واحد. انظر: السابق (١٧٧).

(٢) انظر: التغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (١١٦).

(٣) انظر: تاج العروس (٨/ ٧٨).

(٤) انظر: السابق (٢/ ٢٠٧).

(٥) انظر: السابق (٣/ ٤٨٥).

قِنْدَعْل[1]: وقِنْدَعْل، لغتان بالذال والدال، خماسي مجرد عند الزبيدي، يراه الباحث (فِنْعَلّ) صفة الأحمق، من القذع «رَماهُ بالفُحْشِ وسوءِ القول فيه»[2] زيدت اللام، فقالوا: «القُذْعُل... اللئيم الخسيس الهين... المقذعلّ الذي يتعرض للقوم ليدخل في أمرهم وحديثهم ويتزحف إليهم ويرمي الكلمة بعد الكلمة»[3] ثم زيدت النون لتدل علىٰ معنىٰ أخصّ وهو معنىٰ الحمق فقالوا: قنذعل. ثم أبدل قوم الذال بالدال[4] فقالوا: قِنْدَعْل، ليدل علىٰ المعنىٰ نفسه. ويحتمل قِنْدَعلا أن يكون من القدع[5].

قِنْصَعْر: خماسي مجرد عند الزبيدي يراه الباحث (فِنْعَلّ) صفة الرَّجُل القَصِير العُنُقِ والظَّهْرِ المُكَتَّل، والنون زائدة. فهو يدل علىٰ القصر وصغر الحجم الحقيقي. من القصع الثلاثي[6] الدال علىٰ القصر، فالقَصِع وصف للمردود الخلق القميء الذي لا يشب ولا يزداد طوله. واستعمل القُصْعُل[7] بزيادة اللام لما صغر حجمه وقدره فدلّ علىٰ ولد العقرب والذئب وعلىٰ اللئيم. واللام والراء يتعاقبان لأنهما يتقاربان مخرجا وصفة[8]. ويحتمل أن يكون من القصر الثلاثي،

(١) تاج العروس (٨/ ٨٩)، وورد القَنَعْدَل، وأشار الزبيدي إلىٰ أنه مقلوب القندعل (٨/ ٨٩).

(٢) السابق (٥/ ٤٥٩).

(٣) السابق (٨/ ٧٧).

(٤) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٥٤)، والذال صوت أسناني والأسنان تشترك في إنتاج الدال، فالمسوغ لتحول الذال إلىٰ دال هو تقارب المخرجين، انظر: التغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي، (ص١٠٩).

(٥) انظر: قَنَعْدَل.

(٦) انظر: تاج العروس (٥/ ٤٧٠).

(٧) انظر: السابق (٨/ ٨١).

(٨) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، وظاهرة الإبدال اللغوي، البواب، (ص٦٤).

والأصل قِنْصَأر، النون والهمزة زائدان، والهمزة أبدل عينا.

قنطعر: خماسي مجرد عند الزبيدي. يراه الباحث (فِنْعَلّ) «دَوَاءٌ مُقَوٍّ للمَعِدَةِ مُفَتِّحٌ للسُّدَد، وهو خَشَبٌ متَخَلْخِلُ الجِسْمِ يُشْبِه التُّرْمُسَ إِذا قُشِرَ هذه المادَّة»[1]. يحتمل أن يكون من الخشب المتحلل الذي ينقطع عن جسم يشبه الترمس، فيكون من القطع والنون زائدة والراء تعاقب اللام التي تأتي زائدة، والدليل علىٰ الزيادة استعمالهم اقْطَعَرّ[2] بمعنىٰ انقطاع النفس.

٢ - زيادة تكرير في الأصل، ثم تغيرت صورة الاسم بالإبدال اللغوي. وعددها ستة

ذهب ابن جني[3] إلىٰ أن المكررين إذا فصل بينهما بحرف أصلي فهما أصلان، مثل زبعبق وشمشليق وشفشليق. وأبان الرضي عن الخلاف في المسألة ورجح الأصالة، قال: «واعلم أنه لا يكون في الرباعي والخماسي الأصليين تضعيف، لثقلهما وثقل التضعيف، أما إذا كان أحد حروفهما تضعيفاً زائداً فإنه يُحْتَمَل لعروض الزيادة وإن صار العارض لازماً، فعلىٰ هذا أحد المثلين في كلمة مع ثلاثة أصول وأربعة زائدٌ إذا لم يكن بين المثلين حرف أصلي، كَقِنَّب وزُهْلُول فإن كان بينهما حرف أصلي فليس بزائد كَحَدْرد ودَرْدَبِيس وسَلْسَبيل، وقال بعضهم: هو زائد أيضاً، فحدرد وسلسبيل عنده فَعْلَع وفَعْفَليل، والأولىٰ الحكم بالأصالة، لعدم قيام دليل زيادة كما قام مع عدم الفصل بالأصلي»[4]. ويرىٰ الباحث أن الاشتقاق هو أوثق الأدلة، فإذا دل علىٰ زيادة حرف مكرر فهو زائد، سواء أكان الفاصل بين المكررين أصليًّا أم زائدًا.

خَبَرْبَج: خماسي عند الزبيدي[5]، صفة للناعم البض من الأجسام. أو صفة الحَسَنَة الخَلْقِ

(١) تاج العروس (٣/ ٥٠٩).

(٢) انظر: السابق (٣/ ٥٠١).

(٣) انظر: الخصائص، ابن جني (٢/ ٥٨، ٥٩).

(٤) انظر: شرح الشافية، الرضي (١/ ٦٠، ٦١).

(٥) انظر: تاج العروس (٢/ ٢٦، ٢٧).

الضَّخْمَة القَصبِ، وَقيل: هِيَ اللَّحِيمةُ الحَادِرَةُ الخَلْقِ فِي استواءٍ. ويراه الباحث(فَعَلْعَل) من خرفج[1] الدال علىٰ حسن الغذاء، وأصله خفرفج، أبدلت الفاء في الموضعين باء لتقارب مخرجيهما[2].

زَبَعْبَق: خماسي مجرد[3]، صفة السَّيِّىء الخُلُقِ. ويراه الباحث (فَعَلْعَل)[4] من الزبع الثلاثي، فالتَّزَبُّع: «التَّغيُّر وسوءُ الخُلُق وقِلَّةُ الاستِقامَة كأنّه من الزَّوْبَعة: الرِّيح المَعروفة. قيل: تزَبَّعَ داوَمَ علىٰ الكلامِ المُؤذي ولم يَسْتَقِمْ»[5]. ألحق الثلاثي بالخماسي بتكرير العين واللام (زبعبع) ثم أبدل اللام المكررة بالقاف[6].

دَبَعْبك: خماسي مجرد عند الزبيدي[7] و(دبعبك) لغة فيه، رواها الفراء[8]. يراه الباحث (فَعَلْعَل) صفة الفاحِش الذي لا يُبالِي بما قِيلَ لَه أَو فيهِ من الشَّرّ. فهو أصل مستقل عن زبعبك؛ لقولهم: رَجُلٌ بَلْعَكٌ: يُشْتَمُ ويُحَقَّرُ فلا يُنْكِرُ ذلك؛ لمَوْتِ نَفْسِه وشِدَّةِ طَمَعِه وقِلَّةِ حَمِيَّتِهِ[9]. فيكون

(١) انظر: تاج العروس (٢/ ٣٢).

(٢) انظر: الكتاب (٤/ ٤٣٣)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (١٤٢)، وفيه أمثلة لتعاقب الباء والفاء.

(٣) انظر: الخصائص، ابن جني (٢/ ٥٨)، وتاج العروس (٦/ ٣٦٧).

(٤) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد (٣/ ٤٠٤)، وارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٢٦).

(٥) تاج العروس (٥/ ٣٦٧).

(٦) انظر: التغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (٥٢)، ومثل بابذقرّ وابذعرّ، والدفقة والدفعة من المطر، (ص٥٣).

(٧) انظر: تاج العروس (٧/ ١٢٦).

(٨) انظر: السابق (٧/ ١٣٨).

(٩) انظر: السابق (٧/ ١١٢).

من البعك[1] الذي يدل علىٰ الضرب[2]، فكأنه قد ضرب حتىٰ مات إحساسه، والضرب هنا مجازيّ وليس حقيقيا يظهر في الإهانة والشتم والتحقير، فيجتمع فيه زيادة الدال، وليست من حروف (سألتمونيها) وتكرير الباء. ويحتمل أن يجتمع فيه معنىٰ الدعك الدال علىٰ الضعف[3]، ومعنىٰ البعك الدال علىٰ الحمق[4]. فيجتمع منهما (دعبك) الرباعي، ثم كرروا الباء لإلحاقه بالخماسيّ.

زَبَعْبَك: خماسي مجرد عند الزبيدي[5]. يراه الباحث (فَعَلْعَل) صفة الفاحِش الذي لا يُبالِي بما قِيلَ لَه أَو فيهِ من الشَّرِّ. وهو في الأصل (زَبَعْبَع) من الثلاثي (الزبع) ثم ألحق بالخماسي بتكرير العين واللام، ثم أبدل المكرر الثاني، والكاف مبدلة بالقاف. والقاف والكاف متقاربتان في المخرج[6].

سَمَهْدَر: خماسي مجرد عند الزبيدي[7]. يراه الباحث (فَعَلَّل) وأصله سمهد، فيه زيادة تكرير في آخره. صفة للسَّمَهِن: غلامٌ سَمَهْدَرٌ: سَمِينٌ كثير اللَّحْم. والعرب تصف الضخم الجثة من الإبل بالسمهد والسمهدد. ولما أرادوا وصف الإنسان به أبدلوا المكرر الثاني راء[8]. أما

---

(١) انظر: تاج العروس (٧/ ١١١).

(٢) وهذا يؤدي إلىٰ القول بزيادة الدال وتكرير الباء.

(٣) الدُّعك الضعيف، انظر: تاج العروس (٧/ ١٢٩).

(٤) الباعك الأحمق، انظر: السابق (٧/ ١١١).

(٥) انظر: السابق (٧/ ١٣٨).

(٦) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٤٣٣)، والقلب والإبدال، ابن السكيت (٣٧، ٣٨) ، وظاهرة الإبدال اللغوي، للبواب (٩٣)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (٦١ـ٦٤)، وفيه ذكر أمثلة عاقبت فيها الكاف القاف.

(٧) سبق ورود الكلمة نفسها ولكن بدلالة أخرىٰ ومشتقة من سدر البصر.

(٨) كما سموا الصبي بالجحوش فزادوا لئلا يقولوا: جحش. انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس=

الأصل فرباعي منحوت من السهد والمهد[1].

سَمَرْمَل: عند الزبيدي خماسي مجرد، صفة للْغُول[2]. يراه الباحث (فَعَلْعَل) لورود سَمَرْمَرَة[3]، صفة للغول. وهذا دليل على أن الأصل بالراء ثم أبدلت اللام بها.

***

المبحث الثاني

النحت

كان النحت معروفا عند اللغويين قبل ابن فارس، فقد ذكر الخليل[4] أن حيعلا منحوت من (حي على). وأشار سيبويه[5] إلى أن قولهم: عبشميّ بحذف بعض أحرف عبد شمس ليس قياسيًّا. وذكر ابن الأنباري[6] أن (حوقل) اختصار لا حول ولا قوة إلا بالله. فالألفاظ المنحوتة متتابعة، والنحت للاختصار، وسببه كثرة الاستعمال. ولا يشترط ابن فارس تعاقب الكلمتين، ولا كثرة الاستعمال، قال: «العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار»[7]. وقال: «اعلم أن للرباعي والخماسي مذهبا في القياس، يستنبطه النظر الدقيق. وذلك أن أكثر ما

=(١/ ٤٢٧).

(١) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ١٥٩).

(٢) انظر: تاج العروس (٧/ ٣٨٢).

(٣) انظر: السابق (٣/ ٣٧٩).

(٤) انظر: العين، الخليل (١/ ٦٠).

(٥) انظر: الكتاب، سيبويه (٣/ ٣٧٦).

(٦) انظر: الزاهر، ابن الأنباري (١/ ١١).

(٧) الصاحبي، ابن فارس (٢٦٣).

تراه منه منحوت. ومعنىٰ النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعا بحظ. والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قولهم: حيعل الرجل، إذا قال حي علىٰ. ومن الشيء الذي كأنه متفق عليه قولهم: عبشميّ...»[1] ويعرف نهاد الموسىٰ النحت بأنه: «بناء كلمة جديدة من كلمتين أو أكثر أو من جملة، بحيث تكون الكلمتان أو الكلمات متباينتين في المعنىٰ والصورة، وبحيث تكون الكلمة الجديدة آخذة منهما جميعاً بحظ في اللّفظ، دالة عليهما جميعاً في المعنىٰ»[2].

وقد تتبع البحث الخماسي المنحوت في المقاييس فوجد أربعة أسماء خماسية، منحوتة من ثلاثيين، كلها صفات، وهي: دَلَهْمَس[3] منحوتة من كلمتين من دالس وهمس، وصَهْصَلِق[4]، منحوت صهل وصلق، وفَرَزْدَقَة[5]، منحوت من فرز ودق، وهَمِرْجَل[6]، منحوت من همر وهجل. ولحظ البحث أن لابن فارس طريقة في نحت الخماسي تتمثل في اتصال الجزأين المنحوتين في الوسط، فالمحذوف الحرف الثالث من الجزء الأول، أو الحرف الأول من الجزء الثاني وشرط الحذف كونه مكررا، متقدما أو متأخرا. ولا يخرج عن هذه القاعدة إلا إذا وُجد في أحد الجزأين حرف مضعف أو أحد أحرف العلة. وقد قام الباحث بتطبيق هذه الطريقة فوجدها مطردة. وذلك في واحد وعشرين اسما، هي:

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٣٢٨ـ٣٢٩).

(٢) النحت في اللغة العربية، نهاد الموسىٰ، (ص٦٧).

(٣) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٢٨٣).

(٤) السابق (٣/ ٣٥١).

(٥) السابق (٤/ ٥١٣).

(٦) السابق (٦/ ٧٢).

أولاً: المنحوت على فَعَلَّل:

حَبَرْتَكُ: خماسي مجرد عند الزبيدي[1]. يراه الباحث منحوتا على فَعَلَّل، صفة للصَّغِير الجِسْمِ، تكون من ثلاثيين، الأول (حبر) الدال على صغر الجسم[2]، فالحَبَرْبَرُ: الجملُ الصَّغيرُ. والثاني (الحتك[3]) فالحَوْتَكُ: الصغير الجسم اللئيم، والحتك مشية القصير. وأثبت ثلاثة أحرف من الجزء الأول، ومن الجزء الثاني أَثبت الحرفين الثاني والثالث، واستغنى عن الحرف الأول فيه لسبقه في الجزء الأول (ح ب ر.. ت ك).

حَبَرْقَص: خماسي مجرد عند الزبيدي[4]. يراه الباحث منحوتا على فَعَلَّل، صفة للجَمَل الصَّغِير، والرّجُل القَصِير الرَّدِيء، والحَبَرْقَصَةُ: المَرْأَةُ الصّغِيرَةُ الخَلْقِ، والحَبَرْقَصُ المُتَداخِلُ اللَّحْمِ القَمِيءُ، ونَاقَةٌ حَبَرْقَصَةٌ: كَرِيمَةٌ عَلَى أَهْلِهَا، والحَبَرْقَصُ: وَلَدُ الحُرْقُوصِ ـ دوَيْبَّةٌ كالبُرْغُوثِ. تكوّن من ثلاثيين أولهما (حبر) الدال على صغر الخلقة، من قولهم: الحَبَرْبَرُ: الجملُ الصَّغيرُ. وثانيهما (رقص[5]) من قول العرب: رَقَصَ البَعِيرُ رَقْصاً إِذا أَسْرَعَ في سَيْرِه. والناقة الحبرقصة الكريمة على أهلها، اجتمع فيها صغر السن وإرقاصهم لها. والحبرقص ولد الحرقوص اجتمع فيه صغر السن مع قدرته على إحداث ألم بالمقروص يجعله يتحرك بحركات تشبه الرقص. أثبت ثلاثة أحرف من الجزء الأول، ومن الجزء الثاني أَثبت الحرفين الثاني والثالث، واستغنى عن الحرف الأول فيه لسبقه في الجزء الأول (ح ب ر.. ق ص).

---

(١) انظر: تاج العروس (٧/ ١١٨).

(٢) انظر: السابق (٣/ ١٢٠).

(٣) انظر: السابق (٧/ ١١٨).

(٤) انظر: السابق (٤/ ٣٧٨).

(٥) انظر: السابق (٤/ ٣٩٩).

ونلحظ التشابه اللفظي والدلالي بين (حَبَرْقَص) و(حَبَرْقَس) و(حَبَرْقَش) فالحبرقس صفة للضَّئيل من الحُمْلانِ والبِكارَة، والصغيرُ الخَلْقِ في جميعِ الحَيوان. والحبرقش صفة للجَمَل الصَّغِير. وفيهما ما في حبرقص من الدلالة علىٰ صغر السن والسرعة، ويرجع تغير صورتهما إلىٰ الإبدال، فالسين مبدلة بالصاد [1] لتقارب المخرجين. والشين مبدلة بالسين[2].

حَفدْلَس: خماسي مجرد عند الزبيدي[3]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، وصف للسَّوداء، والسوداء عند العرب خادمة أو أمة تجتمع فيها صفتان الخدمة من (الحفد[4]) وصفة السواد من (الدلس[5]) وهو الظلمة، ولدّت العرب منهما اسما خماسيا مركبا من ثلاثيين هما (حفد) و(دلس) أثبت ثلاثة أحرف من الأول، ومن الثاني أثبت الثاني والثالث، واستغنىٰ عن الأول من الثاني لسبقه في الأول، (ح ف د..ل س).

خَبَرْجَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[6]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة، طائر الكُركِيّ، يُكْنَىٰ أَبا العَيزار؛ طائر طويل العنق تراه أَبداً في الماء الضَّحْضاح يسمىٰ السَّبَيْطَر[7] فمن صفات الكركي أنه طائر مهاجر يمر في هجرته بجزيرة العرب ويلجأ إلىٰ مناقع الماء الدائمة التي توصف بالخبراء، فوصفوه بخبرجل للإشارة إلىٰ ملازمته الخبر وعظم حجمه، وهذا الطائر ليس

(١) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (١٤٢)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (٨٣)، ربما تخلصت الصاد من صفة التفخيم فتحولت إلىٰ سين ثم شين.

(٢) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٤٠-٤١)، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي (٨٤).

(٣) انظر: تاج العروس (٤/ ١٣٠).

(٤) انظر: السابق (٢/ ٣٧٣).

(٥) انظر: السابق (٤/ ١٥٣).

(٦) انظر: السابق (٧/ ٣٠٠).

(٧) انظر: السابق (ع ز ر) أبو العيزار (٣/ ٣٩٥).

من طيورهم، لذلك سموه أولا بخبريّ نسبة إلىٰ الأرض الخبراء، ثم وصفوه بالعظمة والجلالة لعظم خلقته فقالوا: خبرجل، أي طائر خبريّ جليل. ثم جعلوه لفظا واحدا علىٰ فَعَلَّل فقالوا: خبرجل. ونلحظ أن الأحرف الثلاثة من الجزء الأول أثبتت والثاني مضعف فلم يكرر ثانية استغناء بأوله (خ ب ر ج ل).

خَدَرْنَقُ: خماسي مجرد عند الزبيدي[1] بالدال. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة ذكر العَناكِب أو العظيم منها. ومن صفات العنكبوت أنها تحدث في الضحية أثرين هما: الخدر والعجز عن الحركة؛ لذلك أراه منحوتا من ثلاثيين (الخدر[2]) و(الرنق[3]) أما الخدر فلأن سمُّه يحدث خدرا في ضحيته يصيبها بالرنق فلا تتمكن من الحركة أو الطيران. وجاء بالذال (خذرنق[4]) وبالزاي (خزرنق[5]) أثبت ثلاثة أحرف من الأول، ومن الثاني أثبت الثاني والثالث، واستغنىٰ عن الأول لسبقه في الأول. (خ د ر..ن ق).

سَفَرْجَل: خماسي مجرد عند سيبويه وجمهور اللغويين والصرفيين[6]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة في الأصل سمي بها، فاكهة شتوية قريبة من التفاح والكمثرىٰ، لونه أصفر، وفيه استطالة، يزداد عرض الثمرة في الجزء الأسفل منها. وفي السفرجل شيئان بارزان هما: اللون

(١) جاء في مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٢٥١): «أمَّا قولهم لذكَر العَناكب خَدَرْنَق فهذا من الكلام الذي لا يُعوَّل علىٰ مثله، ولا وجه للشُّغْل به». وفي المنتخب، كراع النمل (١١): خَدَنَّق.

(٢) انظر: تاج العروس (٣/ ١٧٠).

(٣) انظر: السابق (٦/ ٣٦٢).

(٤) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت، (ص٥٤).

(٥) انظر: السابق، (ص٥٨).

(٦) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠١)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣٠)، وأبنية الأسماء، ابن القطاع (٣١٦)، وارتشاف الضرب، أبو حيان (١/ ١٣٩)، وتاج العروس (٧/ ٣٦٧).

والشكل، فاللون أصفر، والشكل يشبه السجل - وهو الدلو - وتقول العرب للضَّرْع الممتلئ: سَجْل[1]. ولعل العرب وَلَّدت سفرجلًا منهما بعد أن لحظت أن الثمار صفر كالسجل. فسفرجل منحوت من ثلاثيين أولهما (صفر) الدال علىٰ اللون أبدلت الصاد بالسين[2] وثانيهما (سجل) وهو الدلو، وكأنهم شبهوا الثمرة بالسجل الأصفر، ونحتوا لفظا واحدا علىٰ فَعلّل للتعبير عن هذه الثمرة. وأثبت ثلاثة أحرف من الأول، ومن الثاني أثبت الثاني والثالث، واستغنىٰ عن الأول لتقدم ذكره (س ف ر..ج ل).

شَبْرَبَص: خماسي مجرد عند الزبيدي[3]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة للجمل الصغير. من (الشبر) الدال علىٰ القصر، ويدل علىٰ ذلك أن (شبر) الثلاثي يدل علىٰ صغر الحجم و«من المَجَاز: هو قَصِيرُ الشِّبْرِ إذا كان مُتَقَارب الخَلْق»[4] ومن (الشبص) الدال علىٰ تداخل الشيء في بعضه وتقارب أجزائه[5]. أثبتت أحرف الأول وحذف أول الثاني لتكرره (ش ب ر.. ب ص).

شَقَحْطَب: خماسي مجرد عند الزبيدي[6]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة الكَبْش الذي له قَرْنَانِ مُنْكَرَان أَوْ أَرْبَعَة، فقرنا الكبش تشبه شقي الحطب، فالأصل مركب إضافي (شقُّ حطب) وعلاقة الشبه واضحة بين قرني الكبش وشق الحطب. فهو منحوت من تركيب إضافي، كأنه شِقُّ حَطَب. وعومل معاملة الكلمة الواحدة فجمع علىٰ شقاحب وشقاحط، أثبت حرفين، وحذف الثالث لتكرره، ثم جاء بجميع أحرف الثاني (ش ق..ح ط ب).

---

(١) انظر: تاج العروس (٧/ ٣٧٠).

(٢) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت، (ص٤٢).

(٣) انظر: تاج العروس (٤/ ٤٠٠).

(٤) انظر: السابق (٣/ ٢٨٨).

(٥) انظر: السابق (٤/ ٤٠٠).

(٦) انظر: السابق (١/ ٣٢٤).

عَجَرْقَب: خماسي مجرد عند الزبيدي[1]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة للمريب الخبيث، الذي يكون شديد الحذر، مراقبا ما حوله، كثير الالتفات والنظر خلفه بثني عنقه، فالأصل عجر ورقب؛ لأن من معاني العَجْرُ: عَجَرَ عُنُقَه إِلىٰ كذا وكذا إِذا كان علىٰ وَجْهٍ فأَرَادَ أَن يَرْجِعَ عنه. أثبتت الأحرف الثلاثة من الأول وحذف أول الثاني لتكرره (ع ج ر..ق ب).

عَذَمْهَر: خماسي مجرد عند الزبيدي[2]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة للبلد الرَحْب الواسِع. من (العذا[3]) طيب الهواء، والعَذاة: الأرض الطَّيِّبَة البعيدة من الماءِ والوَخَمِ، ومن البُهْر[4]: ما اتَّسَعَ من الأَرض. فهو منحوت من (عذا) و(بهر) ثم صيغت الصفة علىٰ فَعَلَّل، وعوملت معاملة الكلمة الواحدة، وأثبت حرفان من الأول، وحذف الثالث لأنه حرف علة، ومن الثاني أثبت جميع أحرفه. فأصبح (عذبهر) ثم أبدلت الميم بالباء[5] لتقارب المخرجين (ع ذ...م ه ر).

كَبَرْتَل: خماسي مجرد عند الزبيدي[6]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعَلَّل، صفة ذَكَر الخُنْفُساءِ، وَوَلَد الجُعَلِ، أو هو نَفْسُه. ومن صفات الخنفساء القصر والغلظ والشبه بكتلة، وهذه الدلالات يعبر عنها (الكتل[7]) ومن صفاته بطء حركته وهذه الدلالة يعبر عنها (الكبل[8]) وهي حركة المقيد. فهو منحوت من ثلاثيين هما (كبل) و(كتل) وأبدلوا الراء بلام (كبل) لتقاربهما في

(١) انظر: تاج العروس (١/ ٣٦٩).

(٢) انظر: السابق (٣/ ٣٩٠).

(٣) انظر: السابق (١٠/ ٢٣٨).

(٤) انظر: السابق (٣/ ٦٢).

(٥) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٧-٢٢).

(٦) انظر: تاج العروس (٨/ ٩٣).

(٧) انظر: السابق (٨/ ٩٤).

(٨) انظر: السابق (٨/ ٩٣).

المخرج[1]. وأثبت ثلاثة أحرف من الأول، ومن الثاني أثبت الثاني والثالث، واستغنىٰ عن الأول لسبقه في الأول (ك ب ر..ت ل).

ثانيًا: فَعْلَلِل:

سَعْسَلِق: خماسي مجرد عند الزبيدي[2]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعْلَلِل، صفة لأم السعالي، من السعل[3]، فالسِّعْلاَةُ: الغُولُ أو سَاحِرة الجن أو أَخْبَثُ الْغِيلاَنِ. ومن السلق[4] الذي توصف به الذئبة والمرأَة الجَريئة لخُبْثهما، ولعلهم وصفوا به السعلاة لأنها تشاركهما في صفة الخبث. أثبت الحرف الأول والثاني من الأول وحذف الثالث لتكرره وأثبتت أحرف الثاني الثلاثة (س ع..س ل ق).

صَهْصَلِق: خماسي مجرد عند سيبويه[5]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فَعْلَلِل، صفة للشديد من الأصوات، وللعَجوز الصّخّابَة الشّديدة الصّوت. فهو يجمع بين صوتين هما: الصهل[6]، والصَلَق[7]، وكلاهما صوت شديد. فهو منحوتٌ من كَلمتين: من صهل وصلق[8]، أُثبت الحرفان الأول والثاني من الأول وحذف الثالث لتكرره ثم أثبتت الأحرف الثلاثة من الثاني (ص ه..صلق).

---

(١) انظر: القلب والإبدال، ابن السكيت (٥٠-٥٣).

(٢) انظر: تاج العروس (٦/ ٣٨١).

(٣) انظر: السابق (٧/ ٣٧٥).

(٤) انظر: السابق (٦/ ٣٨٢).

(٥) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، والمنصف، ابن جني (١/ ٣١)، وتاج العروس (٦/ ٤١٣).

(٦) انظر: تاج العروس (٧/ ٤٠٩).

(٧) انظر: السابق (٦/ ٤١٤).

(٨) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٣٥١).

ثالثًا: فُعَلِّل:

خُزَعْبِل: خماسي مجرد عند الزبيدي[1]. يراه الباحث منحوتا على فُعَلِّل، صفة الباطِلُ والعَجَبُ والأضحوكة، فالخزعبلات روايات وحكايات فيها أحداث ضخمة، وهي منقطعة، مخترعة لا سند لها. من الخزع[2] فالخُزَاعَة بالضَّمِّ: القِطْعَة تُقْتَطَعُ. والْعَبَل[3]: الضَّخْمُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. والأعجوبة والأضحوكة حديث عجيب منقطع لا سند له. أثبتت أحرف الأول، وحذف أول الثاني لأنه مكرر (خ ز ع..ب ل).

رابعًا: فِعْلَلّ:

إِرْدَخْل: خماسي مجرد عند الزبيدي[4]. يراه الباحث منحوتا على فِعْلَلّ، صفة تدل على العظمة والضخامة، فتكون جسدية للضخم السمين، وذهنية لمن يبرع في القيام بأمر عظيم ضخم، منحوت من الأرّ الدال على السوق والطرد[5]، وما في ذلك من شدة وقوة بدنية تتناسب مع ضخامة الجسم، ومن الدخل[6] الدال على القوة الذهنية باستنتاج ما بطن وغمض من الأمور. ورد «فِي حَدِيثِ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَيَّاشٍ قِيلَ لَهُ: مَنِ انْتَخَبَ هَذِهِ الْأَحَادِيث، قَالَ: انْتَخَبَهَا رَجُلٌ إِرْدَخْل. الإِرْدَخْل: الضَّخْمُ. يُرِيدُ أَنَّهُ فِي الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْحَدِيثِ ضَخْمٌ كَبِيرٌ»[7]. أثبت حرفان من الأول وحذف الثالث لأنه مضعف ثم أثبت أحرف الثاني (إ ر.. د خ ل).

---

(١) انظر: تاج العروس (٧/ ٣٠٣). وقد جاء على لغة أخرى (خَزَعْبَل).

(٢) انظر: السابق (٥/ ٣١٧).

(٣) انظر: السابق (٨/ ٣).

(٤) انظر: السابق (٧/ ٢٠٥).

(٥) انظر: السابق (٣/ ١١).

(٦) انظر: السابق (٧/ ٣٢٠).

(٧) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (١/ ٣٧).

جِرْدَحْل[1]: علىٰ فِعْلَلّ، الوادي، والضخم من الإبل. والوادي فضاء منبسط واسع. والإبل الجريدة هي الخيار الشداد. ويراه الباحث منحوتا من صفتين الأولىٰ الجرد[2]، فالوادي قد يُجرد نباته في شدة الحرّ، والجحل يدل علىٰ عظم الشيء[3]. أثبتوا الأحرف الثلاثة من الأول وحذفوا الأول من الثاني لأنه مكرر (ج ر د.. ح ل).

حِنْبَتْرُ: خماسي مجرد[4]. علىٰ فِعْلَلّ، الشدة، يراه الباحث منحوتا من الحنب ومنه تحنيب الخيل[5]، والحتر من إحْتَار العقدة إذا أحكم عقدها[6]. أثبتوا الأحرف الثلاثة من الأول وحذفوا الأول من الثاني لأنه مكرر (ج ن ب.. ت ر).

غِرْزَحْلَة: أو غرزحنة خماسي مجرد عند الزبيدي[7]. يراه الباحث منحوتا علىٰ فِعْلَلّ، صفة للعصا، من الغرز لأن العصا تغرز في الأرض ليتوكأ عليها[8]، ومن الزحل[9] أو الزحن الدال علىٰ الحركة ببطء[10]. أثبتوا أحرف الأول وحذفوا أول الثاني لأنه مكرر (غ ر ز.. ح ل).

---

(١) انظر: تاج العروس (٧/ ٢٥٦).

(٢) انظر: السابق (٢/ ٣١٧).

(٣) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٤٢٨).

(٤) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، وتاج العروس (٣/ ١٥٩).

(٥) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ١٠٨).

(٦) انظر: السابق (٢/ ١٣٣).

(٧) انظر: تاج العروس (٨/ ٤٣).

(٨) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٤/ ٤١٦) «يدل علىٰ رز الشيء في الشيء».

(٩) انظر: تاج العروس (٧/ ٣٥٥).

(١٠) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٤٩).

قِرْصَعْنَة: خماسي مجرد عند الزبيدي[1]. يراه الباحث منحوتا على فِعْلَلّ، نبات شوكي[2]، وهو أنواعٌ: منه نوعٌ طويلٌ سَبْطٌ، ونوعٌ أبيضُ كثيرُ الورقِ، حادُّ الشَّوْكِ، كأَنَّهُ حَرْشَفَةٌ طويلَةٌ. هذا الوصف مأخوذ من شوك هذه النبتة، وأبرز صفاته أنه يقرص من يلامسه، وأنه طويل الأطراف حادها. فالقرصعنة من القرص، والصعن[3] الذي يدل على ما استدق وطال. أثبتوا أحرف الأول وحذفوا أول الثاني لأنه مكرر (ق ر ص.. ع ن).

قِرْطَعْبَةٌ: وقُرُطْعُبَةٌ وقُرَطْعَبَةٌ خماسي مجرد[4]. يراه الباحث منحوتا على فِعَلَّل، يأتي في سياق النفي، ويدل على عدم وجود شيء. منحوت من القرط والقِرْطِيط: «الشَّيْء اليَسِير، فما جَادَ فُلانٌ بقِرْطِيطَةٍ: أَي بَشَيْءٍ يَسِيرٍ»[5]. ومن الطعب «ما به من الطَّعْبِ شيءٌ أَي ما به شيء من اللَّذة والطِّيبِ»[6] فكلا اللفظين استعملا مثل قرطعب في سياق النفي، ويدلان على عدم وجود شيء. أثبت الأحرف الثلاثة من الأول، وحذف الحرف الأول من الثاني لتكرره (ق ر ط.. ع ب).

قِرْطَعْن: خماسي مجرد عند الزبيدي[7]. يراه الباحث على فِعْلَلّ، له دلالتان: ما عليه قرطعنة أي شيء، والأحمق. أما الأول فيحتمل أن يكون الأصل فيه (قرطعب) للتوافق في الدلالة واللفظ، ويكون مجيء النون في موضع الباء من أخطاء السمع أو على توهم التنوين. أما دلالة الأحمق

(١) انظر: تاج العروس (٩/ ٣١٠).

(٢) يسمى شُوَيْكَةُ إبراهيمَ.

(٣) انظر: تاج العروس (٩/ ٢٥٩).

(٤) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/ ٣٠٢)، ويراه اسما، وأراه صفة للشيء اليسير الذي لا يكاد يذكر. وتاج العروس (١/ ٤٢٧).

(٥) تاج العروس (٥/ ٢٠٣).

(٦) السابق (١/ ٣٥٥).

(٧) انظر: السابق (٩/ ٣١٠).

فتحتمل أن تكون من القرطعب لاستهانة الناس به. أو تكون من قَرْدَع[1] الدالة علىٰ المرأة البلهاء جُعلت صفة للرجل وزيدت النون للمبالغة[2]، وأبدلت الدال طاء لتقارب المخرجين[3].

* * *

المبحث الثالث
المُعَرَّب

التعريب هو إلحاق الألفاظ المأخوذة من اللغات الأخرىٰ بأبنية كلمات عربية معروفة[4]. قال الجوهري: «وتعريب الاسم الأعجميِّ: أن تتفوَّه به العربُ علىٰ مِنهاجها، تقول: عَرَّبته العربُ وأعربته أيضاً»[5] وذهب سيبويه إلىٰ أن العرب تلحق الأعجمي بأبنيتها قال: «لما أرادوا أن يعربوه ألحقوه ببناء كلامهم، كما يلحقون الحروف بالحروف العربية»[6] واشترط الجواليقي أن يكون المعرب مستعملا في عصور الاستشهاد[7]. ولَا يحكم عَلىٰ الألفاظ المعربة أَنَّهَا مُشْتَقَّة[8]. وقد ورد منه علىٰ أبنية الخماسي المجرد المتفق عليها اثنا عشر اسما:

(١) انظر: تاج العروس (٥/ ٤٦٠).

(٢) العرب تزيد في آخر الاسم ألفا ونونا للتعبير عن المذكر مثل عُقْرُبان لذكر العقارب، وأفعوان لذكر الأفاعي، وضِبْعان لذكر الضباع انظر المذكر والمؤنث، ابن الأنباري (١/ ١١٦ـ١١٨).

(٣) القلب والإبدال، ابن السكيت، (ص٤٧).

(٤) آليات التعريب وصناعة المصطلحات الجديدة، غنيم، أحمد كمال، (ص١٥).

(٥) الصحاح، الجوهري (١/ ١٧٩).

(٦) انظر: الكتاب (٤/ ٣٠٣ـ٣٠٤).

(٧) انظر: المعرب، الجواليقي (٩١).

(٨) انظر: تاج العروس (١/ ٩).

أولاً: فَعَلَّل:

بَنَفْسَجُ[1]: اسم جنس جمعي، الواحد منه بنفسجة، نبات بريٌّ، له زهر طيب الرائحة. معرب من الفارسية[2]، أصله (بنفسه) في الفارسية الحديثة، وفي الفارسية القديمة (فنفشك)[3] ومن طرق التعريب عند العرب زيادة الجيم في نهاية الكلمات المعرَّبة، كما قالوا في موزة بمعني الخف موزج.

دَمَهْكَرُ[4]: أَي الآخِذُ بالنَّفَسِ، فارسيٌّ مُعَرَّبُ دَمَه كِير، فَدَم هو النَّفَس وكِير بمْعَنىٰ الآخذ.

زَبَرْجَدُ[5]: جَوْهَرٌ معروف، وهو من أَنواع الزُّمُرّد. وقد قلبوه قلبا مكانيًّا فقالوا فيه: الزَّبَرْدَجُ[6].

شَمَخْتَر[7]: اللئيمُ المنحوسُ، مُعرَّب شُوم اختر، أي منحوس الطالعِ، شُوم: النحسُ واختر: النجْمُ ويعنون به الطالعَ، وقد قلبوه قلبا مكانيًّا فقالوا: خَمَشْتَر.

فَرَزْدَق[8]: الرّغيفُ الذي يسْقُطُ في التّنّورِ أو هو فُتات الخُبْزِ «وقال الفَرّاءُ: يُقال للجَرْدَقِ[9]

---

(١) انظر: تاج العروس (٢/ ١٠).

(٢) انظر: المعرب، للجواليقي (٢٠٤).

(٣) انظر: السابق (٢٠٤).

(٤) انظر، تاج العروس (٣/ ٢١١).

(٥) انظر: السابق (٢/ ٣٦٣).

(٦) ذكر ابن جني في الخصائص (١/ ٦٢)، أن زبردجا مقلوب عن زبرجد. وذكر ابن دريد أنه عربي في جمهرة اللغة (٣/ ٣٧٠). وانظر: المعرب، الجواليقي (٣٥٧)، وتاج العروس (٢/ ٥١).

(٧) انظر: تاج العروس (٣/ ٣١٦).

(٨) انظر: السابق (٧/ ٤٣).

(٩) الجَرْدَقَةُ، بالفتح: الرَّغيفُ، مُعَرَّبُ: كَرْدَه. السابق (٦/ ٣٠٥).

العظيم الحُروف: فرَزْدَق فارسيّتُه برَازْدَه»[1]، وقال ابن فارس: إنه عربيٌّ منْحوت[2]. والأرجح قول من نقل أصله الفارسي.

نَبَهْرَج[3]: كالبَهْرَج، وهو الزَّيْف الرَّدِيءُ، وقيل: فِضَّةٌ رَدِيئةٌ. وهو مُعرَّب نَبَهْرَهْ[4].

ثانيًا: فُعَلِّل:

بُرْهُمن: عالم السمنية، وعابدهم[5]. من براهم وبراهما وبراهمن إله الهندوس، والبرهمانية ديانة الهند القديمة[6]، وبرخمنين من حكماء الهند[7]. ولا علاقة له بالجذر العربي بره.

ثالثًا: فَعْلَلِل:

لم يرد عليه شيء.

رابعًا: فِعْلَل:

إِسْفَنْطُ[8]: المُطَيَّبُ من عَصيرِ العِنَبِ، أو ضرب من الأشربة، ذكر الجوهري أنه فارسي معرَّب[9]، وقال الأصمعي الخمر بالرومية[10]. وذهب ابن الأعرابي إلىٰ أنها عربية. ورجح الزبيدي

(١) تاج العروس (٧/ ٤٣).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٤/ ٥١٣).

(٣) انظر: تاج العروس (٢/ ١٠).

(٤) انظر: المعرب، الجواليقي (١٦١).

(٥) انظر: تاج العروس (٩/ ١٣٩).

(٦) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني (٣/ ٩٦).

(٧) انظر: السابق (٣/ ١٠٧).

(٨) انظر: تاج العروس (٥/ ١٧٤).

(٩) ينظر: الصحاح، الجوهري (٣/ ١١٣١). وورد الإسفنط في المعرَّب، الجواليقي، (ص١١).

(١٠) انظر: الصحاح (٣/ ١١٣١).

أنها رومية. فتكون كل أحرفها أصول. والإِصْفَنْطُ لُغَةٌ في الإِسْفَنْطِ[1]. وذهب محقق المعرب أن أصلها يوناني[2]

إِصْطَبْل[3]: موقف الدواب. أَعْجَمِي[4] تَكَلَّمَتْ به العَرَبُ، أصله لاتيني[5]. وجميع أحرفه أصول.

شِطْرَنْج[6]: لُعبة تلعب علىٰ رقعة. اختلف في أصله فقيل عربي من الشطر أو التسطير، وهو فارسي معرب، كسرت شينه ليوافق أمثلة العرب فليس فيها فَعْلَلّ[7]. وذكر محقق المعرب أنه بالفارسية الحديثة شترنك[8]. فجميع أحرفه أصول.

هِنْزَمْن[9]: الجماعة، أو مجلس الشرب، أو عيد من أعياد العجم. معرب هنجمن أو أنجمن. ويقال هنزمر وهيزمن. ولحظ البحث تعدد صور المعرّب الواحد، وتعرضه للقلب المكاني أو الإبدال اللغوي، فقلب مكانيًّا في مثل زَبَرْجَد، قالوا فيه:زَبَرْدَجُ. وشَمَخْتَر قالوا فيه: خَمَشْتَر. ووقع فيه إبدال بين الزاي والجيم مثل هنزمن وهنجمن، وبين الهاء والهمزة (هنجمن أو أنجمن)، وبين النون والياء في موضع الحرف الثاني، وبين الراء والنون في موضع الحرف الأخير.

---

(١) انظر: تاج العروس (٥/ ١٧٤).

(٢) انظر: حاشية المعرب، الجواليقي، (ص١١١).

(٣) انظر: تاج العروس (٧/ ٢٠٨)، وجمهرة اللغة، ابن دريد (٣/ ٣١١).

(٤) انظر: المعرب، الجواليقي، (ص١١٢).

(٥) انظر: حاشية المعرب، الجواليقي (ص١١٢).

(٦) انظر:تاج العروس (٢/ ٦٤-٦٥).

(٧) انظر: المعرب، الجواليقي (ص٤١٤).

(٨) السابق (ص٤١٥).

(٩) انظر: تاج العروس (٩/ ٣٦٨)، والمعرب، الجواليقي مقدمة المحقق، (ص٣٤).

وكثرة التغيرات اللغوية سببها عدم معرفة العربي لأصل الكلمة. قال أبو عمر الجرمي: وربما خلطت العرب في الأعجمي إذا نقلته إلىٰ لغتها»[1].

* * *

الخاتمة

عود علىٰ بدء، فهذا البحث يمثل المرحلة الأولىٰ في تأصيل الخماسي المجرد في تاج العروس، وسيليه - إن شاء الله - بحثان، أولهما لمزيد الخماسي، وثانيهما للظواهر اللغوية فيه وفي مزيده.

ومن أهم نتائج هذا البحث الآتي:

أولاً: الكشف عن أن العربية لم تخالف طبيعتها التي تميل للإيجاز، وظهر من دراسة ثلاثة وثمانين اسما أن ما وصفه اللغويون بالخماسي المجرد ليس كله خماسيًّا مجردًا، ولكنه ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ثلاثي الأصل أو رباعيُّه، زيد عليه حرفان من أحرف الزيادة أو ما أشبهها. أو وقع فيه تكرير وزيادة. أو رباعي زيد فيه حرف واحد. وهو أكبر الأقسام وأكثرها مادة لغوية، وعدد الأسماء فيه أربعة وأربعون اسما.

القسم الثاني: منحوت جاء علىٰ أبنية الخماسي المجرد المتفق عليها، وهذا النحت يتفق مع ميل العربية للإيجاز، فقد بنت من لفظين لفظا واحدا علىٰ الأبنية التي اتفق أنها للخماسي المجرد، وعدد الأسماء واحد وعشرون اسما. وهذا النحت كان وفق قاعدة مطردة وليس عشوائيا، فالمحذوف هو الحرف الذي يكون حلقة الوصل بين اللفظين أي الثالث من الأول، أو الأول من الثاني إذا كانت جميع الأحرف صحيحة، أما إذا وجد حرف علة في أحد اللفظين

(١) المعرَّب، الجواليقي، (ص٩٨).

فالحذف واجب له؛ لأن الخماسي ليس فيه حرف علة.

القسم الثالث: المعرب وهو أقل من القسمين السابقين، فعدد الأسماء فيه اثنا عشر اسمًا، وفيه يتبين ميل العربية للإيجاز بمعاملتها للأعجمي معاملة اللفظ الواحد، فأغلب الألفاظ الأعجمية المعربة التي جاءت علىٰ أبنية الخماسي ذات أصول مفردة طويلة أو مركبة من جزأين. وبذلك تكون العربية قد أرست دعائم استمرارها وتطورها، وأظهرت قدرتها علىٰ مواجهة كل المستجدات باستعمالها الاشتقاق والنحت والتعريب.

ثانيًا: ظهر أن اللغويين ومنهم الزبيدي كان هدفهم جمع كل ما سمعوه، ونتج عن ذلك إثباتهم ما خالف ضوابط العربية مثل الكَشَعْثَج ـ بالشين والثَّاءِ المثلّثة بينهما عين مهملة ـ وكذا «الكَشَعْظَج ـ بالظَّاءِ بدل المثلّثة ـ لفظانِ» قال الزبيدي: «مُوَلَّدانِ»[1] ولكنه لم يَذكُرْ دلالتهما. ونلحظ أنهما خاليان من أحرف الذلاقة، وهذا يدل علىٰ أنهما ليسا بعربيين.

وأثبتوا ألفاظًا دون دلالاتها مثل خَذَعْرَب[2]. وأثبت الزبيدي مجموعة كبيرة من أعلام الأماكن دون إشارة لأصولها مثل: بَلَقْطَر[3] قريةٌ بالبُحَيْرةِ من أعمالِ مِصرَ، وزمخشر[4] بلدة صغيرة بنواحي خوارزم، وعَفَرْقَس[5] وقيل: بضمِّ القَافِ: اسمُ وادٍ، وقَفَرْجَل[6]: عَلَمٌ. وأعلام الأماكن هذه موجودة ببلاد فتحها المسلمون، وليست من بلاد العرب، مما يؤيد احتمال كونها غير عربية الأصل.

---

(١) تاج العروس (٢/ ٩١).

(٢) نقله ابن دريد وقال: «زَعَمُوا، ولا أَدْرِي ما صِحَّتُه». جمهرة اللغة (٣/ ٣٧١)، وتاج العروس (١/ ٢٢٩).

(٣) انظر: تاج العروس (١/ ٦١).

(٤) انظر: السابق (٣/ ٢٤٢)، وهو أعجمي جاء علىٰ أبنية العربية.

(٥) انظر: السابق (٤/ ١٩٤).

(٦) انظر: السابق (٨/ ٨٤).

ثالثًا: كشف البحث عن أهمية الدلالة في بيان أصل كثير مما وصف بالخماسي المجرد، وأبرز التغيرات اللغوية مثل القلب المكاني والإبدال اللغوي، فمن القلب المكاني خمشتر وشمختر، ومما اجتمع فيه القلب والإبدال خرنفج وخرفنج وخفرنج وخبربج وخبرنج وقلهمس وقلهزم. أما الإبدال اللغوي فمثل حندلس بالحاء والخاء وقذعمل بالذال والدال. وقد يأتي اللفظ علىٰ بنائين متفق عليهما مثل خَزَعْبَل جاء مثل سفرجل وقُذَعْمل، ومثله خبعثن. وسيُفرد للتغيرات اللغوية في الخماسي المجرد ومزيده بحث منفرد.

رابعًا: هجر الخماسي: أكثر الخماسي المذكور في المعجمات قد هُجر، ولا يستعمل منه اليوم إلا ألفاظ قليلة لا زالت مرتبطة بحياة الناس وبيئتهم، فالفرزدق صفة الشاعر الأموي المشهور، والبنفسج والزبرجد والشطرنج والإصطبل معربات لا زالت مستعملة، وبقاؤها مرتبط باستمرار الحاجة إليها. إضافة إلىٰ أن العلاقة بين طول الكلمة وشيوعها هي علاقة سالبة، فكلما ازداد طول الكلمة ازدادت احتمالات هجرها[1].

خامسًا: اتضح أن العرب تستعمل أغلب ما جاء علىٰ خمسة من غير حرف علة صفة سواء أكان مشتقًّا أم منحوتا، أما المُعَرَّب فقد جاء اسما وصفة.

التوصيات:

يوصي البحث بالاهتمام بنظرية أخوات العشرة (المشبهة بحروف الزيادة) التي أطلقها المتقدمون، فقد ظهر للباحث أن الراء قريبة من اللام ويدل الاشتقاق علىٰ زيادتها كاللام. ويؤكد علىٰ أهمية إعادة ضبط القواعد الصرفية في أبواب الزيادة، مثل زيادة النون ثانية، واللام طرفا، والهاء ثالثة.

---

(١) انظر: بحث العلاقة بين طول الكلمة وشيوعها، الخولي محمد علي في مجلة العلوم التربوية جامعة الملك سعود، مجلد (٥)، العدد الأول، ١٩٨٣م، (ص١١٥).

قائمة المصادر والمراجع

(١) أبنية الإلحاق في الصحاح القرني، مهدي علي، ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠١م.

(٢) أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، لابن القطاع، علي بن جعفر، تحقيق: عبد الدايم، أحمد ط١، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٩م.

(٣) ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان، محمد، تحقيق: عثمان رجب، ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨م.

(٤) أسطورة حروف الزيادة العشرة المجموعة في قولهم: (سألتمونيها) الصاعدي، عبد الرزاق مقال نشر في موقع مجمع اللغة العربية الافتراضي يوم الخميس ٢٨ أبريل ٢٠١٦م.

(٥) أصل ما زاد علىٰ ثلاثة عند ابن فارس من خلال معجم مقاييس اللغة، السحيمي، سلمان، ط١، مطبوعات جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ١٤٢٦هـ.

(٦) الأصول في النحو لابن السراج، إبراهيم، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

(٧) أصول الجذور الرباعية في لسان العرب، الخماش، سالم، ط١، السعودية: مطبوعات مركز كلية بحوث الآداب جامعة الملك عبد العزيز، رقم (٢٨)، ١٤٣١هـ.

(٨) الأعلام، للزركلي، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م.

(٩) الأفعال، لابن القطاع، علي بن جعفر، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.

(١٠) آليات التعريب وصناعة المصطلحات الجديدة، غنيم، أحمد كمال، ط١، إصدارات مجمع اللغة العربية الفلسطيني المدرسي، غزة، ٢٠١٤م.

(١١) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، لأبي البركات الأنباري، عبدالرحمن، ط١، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م.

(١٢) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، عبد الرحمن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤م.

(١٣) البنية الخماسية بين التصور والتمثيل، نعجة، سهىٰ فتحي، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد الخامس، العدد الأول، ٢٠٠٩م، (ص١١ ـ ٤٠).

(١٤) تاج العروس للزبيدي، محمد، ط١، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.

(١٥) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، محمد، تحقيق: محمد كامل بركات، د.ط، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.

(١٦) التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، عبد التواب، رمضان، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٧) التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر، عناية: عبد التواب، رمضان، د.ط، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٢م.

(١٨) تهذيب اللغة، للأزهري محمد، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، د.ت.

(١٩) جمهرة اللغة، لابن دريد، محمد، د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

(٢٠) حاشية الصبان علىٰ شرح الأشموني، للصبان، علي، د.ط، دار الفكر، بيروت، د.ت.

(٢١) الخصائص، لابن جني، عثمان، تحقيق: محمد علي النجار، د.ط، القاهرة المكتبة العلمية، د.ت.

(٢٢) الخماسيّات اللغوية وآثارها في العربية، سالم، مصطفىٰ عبد الحفيظ، ط١، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ١٩٩١م.

(٢٣) دراسة إحصائية لجذور معجم الصحاح باستخدام الكومبيوتر، موسىٰ، علي حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨م.

(٢٤) دراسة إحصائية لجذور معجم تاج العروس باستخدام الكومبيوتر، موسىٰ، علي حلمي، وشاهين عبد الصبور. ط١، جامعة الكويت، الكويت ١٩٧٣م

(٢٥) الزاهر في معاني كلمات الناس، لابن الأنباري، محمد، تحقيق: حاتم الضامن، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.

(٢٦) زبدة الأقوال في شرح لامية الأفعال، لابن الناظم، بدر الدين، تحقيق: حسين ناصر، ط١، دار الكتب العربية، ١٩٩٢م.

(٢٧) سر صناعة الإعراب، لابن جني، عثمان، تحقيق: حسن هنداوي، ط١، دمشق، دار القلم، ١٩٨٥م.

(٢٨) شرح التصريف، للثمانيني، عمر، تحقيق: إبراهيم سليمان البعيمي، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٩م.

(٢٩) شرح الشافية، للرضي، محمد، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحيي الدين عبد الحميد، محمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م.

(٣٠) شرح المفصل، لابن يعيش، علي، ط١، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

(٣١) شفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل، للخفاجي، أحمد، تحقيق: محمد كشاش، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

(٣٢) الصاحبي، لابن فارس، أحمد، تحقيق: عمر الطباع، ط١، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٣م.

(٣٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، إسماعيل، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

(٣٤) ظاهرة الإبدال اللغوي، للبواب، علي حسين، ط١، الرياض، دار العلوم، ١٩٨٤م.

(٣٥) ظاهرة القلب المكاني في العربية، للحموز، عبد الفتاح، ط١، دار عمار عمّان، ١٩٨٦م.

(٣٦) العربية الفصحىٰ نحو بناء لغوي جديد، فليش، هنري، تعريب وتحقيق: شاهين، عبد الصبور، ط٢، مكتبة الشباب، مصر، ١٩٩٧م.

(٣٧) العلاقة بين طول الكلمة وشيوعها، الخولي، محمد علي، مجلة العلوم التربوية، جامعة الملك سعود، مجلد٥، العدد الأول، ١٩٨٣م (ص١١١ ـ ١٢٥).

(٣٨) العين، للخليل بن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، د.ط، مكتبة الهلال، د.ت.

(٣٩) الفعل زمانه وأبنيته، السامرائي، إبراهيم، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.

(٤٠) في علم الأصوات المقارن التغير التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية، الزعبي، آمنة، ط٢، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ٢٠٠٨م.

(٤١) القلب والإبدال، لابن السكيت، يعقوب، نشره هفنز (مجموعة الكنز اللغوي)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٠٣م.

(٤٢) كتاب سيبويه، عمرو، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٣، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣م.

(٤٣) لسان العرب، لابن منظور، محمد، د.ط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت.

(٤٤) اللغة العربية معناها ومبناها، حسان، تمام، د.ط، دار الثقافة، المغرب، ١٩٩٤م.

(٤٥) المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، لابن جني، عثمان، تحقيق: حسن هنداوي، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧م.

(٤٦) محاضرات في علم اللغة الحديث، لأحمد مختار عمر، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٥م.

(٤٧) المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، علي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٤٨) مدخل إلىٰ نحو اللغات السامية المقارن، لسباتينو موسكاتي، وأدفارد أولندورف، وأنطون شيتلر، وفلرام فون زودن، ترجمة: مهدي المخزومي، وعبد الجبار المطلبي، ط١، بيروت عالم الكتب، ١٩٩٩م.

(٤٩) المذكر والمؤنث، لابن الأنباري، محمد، تحقيق: طارق الجنابي، ط٢، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

(٥٠) المساعد علىٰ تسهيل الفوائد، لابن عقيل، عبد الله، تحقيق: محمد كامل بركات، ط١، جدة، دار المدني، ١٩٨٤م.

(٥١) معالم دارسة في الصرف، عمايرة، إسماعيل، ط٢، عمان، دار حنين، ١٩٩٣م.

(٥٢) المعرب من الكلام الأعجمي، الجواليقي، موهوب بن أحمد، تحقيق: ف. عبد الرحيم، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٩٠م.

(٥٣) المغني في تصريف الأفعال، عضيمة، محمد عبد الخالق، ط٣، مصر، دار الحديث، ١٩٦٢م.

(٥٤) مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، مصر، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٢م.

(٥٥) المقتضب، للمبرد، محمد، تحقيق: عضيمة، عبد الخالق، د.ط، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

(٥٦) الملل والنحل، للشهرستاني، محمد، د.ط، مؤسسة الحلبي، د.ت.

(٥٧) الممتع الكبير، لابن عصفور، علي، ط١، مكتبة لبنان، لبنان، ١٩٩٦م.

(٥٨) المنتخب من غريب كلام العرب، لكراع النمل، أبي الحسن الهنائي، تحقيق: محمد بن أحمد العمري، ط١، مطبوعات مركز إحياء التراث بجامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ١٩٨٩م.

(٥٩) المنصف، لابن جني، عثمان، تحقيق: إبراهيم مصطفىٰ، وعبد الله أمين، ط١، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٤م.

(٦٠) منهج ابن فارس في تأصيل ما زاد علىٰ ثلاثة أحرف «دراسة نقدية في معجم مقاييس اللغة»، بحرة، سامر زهير، بحث منشور في مجلة دراسات في اللّغة العربية وآدابها فصلية، دولية، محكّمة، تصدرها جامعة سمنان الإيرانية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ٢٠١٣م (ص٤١ ـ٧٤).

(٦١) نشوء الفعل الرباعي في اللغة العربية عرض تحليلي لآراء القدماء ودراسات المحدثين، هريدي، أحمد، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٨م.

(٦٢) النحت في اللغة العربية، الموسىٰ، نهاد، ط١، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٥هـ.

(٦٣) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، المبارك، تحقيق: محمد الراوي، ومحمود الطناحي، ط١، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.

* * *

List of Sources and References

(1) Abniyat Al-Ilhaq Fis-Sihah, Al-Qarni, Mahdi Ali, 1st ed., As-Rushd Bookstore, 2001.

(2) Abniyat Al-Asma Wal-Af'al Wal-Masadir, (Noun, Verb, and Root Structures), Ibn Al-Qatta', Ali Bin Jaafar, Edited by: Abdud-Dayim, Ahmad, 1st ed., Dar Al-Kutub Al-Masriah Printers, 1999.

(3) Irtishaf Ad-Darb Min Lisan Al-Arab, Aby Hayyan, Muhammad, Edited by: Uthman Rajab, 1st ed., Cairo, Al-Khanji Library, 1998.

(4) Ustoorat Huroof Az-Ziyadah A-Asharah Al-Majmooah fi Qawihim: (Sa'altumooniha), (The Legand of the Extra Ten Letters Combined Within (Sa'altumooniha)), As-Sa'idi, Abdur-Razaq, Published article in Mujamma' Al-Lughah Al-Arabiah website, Thursday, 28th April, 2016.

(5) Asl ma Zad ala Thalathah Inda Ibn Faris Min Khilal Mu'jam Maqaayees Al-Lughah, (The Origin of Words in Excess of Three Letters According to Ibn Fairs Through the Maqayees Al-Lughah Dictionary), As-Suhaimi, Salman, 1st ed., Umm Al-Qura University Publications, Makkah Al-Mukarramah, 1426H.

(6) A-Usool Fin-Nahuw, (The Origins in Grammar), Ibn As-Siraj, Ibrahim, Edited by: Abdul Hussain Al-Fatli, 1st ed., Ar-Risalah Foundation, Beirut, 1985.

(7) Usool Al-Juthoor Ar-Rubaiyyah fi Lisan Al-Arab, (The Origins of 4-Letter Roots in Lisan Al-Arab), Al-Khammash, Salim, 1st ed., Saudi: College of Arts King Abdul Aziz University Publications, no. 28, 1431H.

(8) Al-Aa'lam, Az-Zarkali, 15th ed., Dar Al-Ilm Lil Malayeen, Beirut, 2002.

(9) Al-Af'al, (Verbs), Ibn Al-Qatta', Ali Bin Jaafar, 1st ed., Book World, Beirut, 1983.

(10) Aaliyyat At-Ta'reeb wa Sina'at Al-Mustalahat Al-Jadidah, (The Mechanisms of Arabising Terms and Constructing New Ones), Ghunaim, Ahmad Kamal, 1st ed., Publocations of the Palestinian Arabic Language Organisation, Gaza, 2014.

(11) Al-Insaf fi Masa'il Al-Khilaf Baynan-Nahwiyyeen: Al-Basri'een Wal-Kufiyeen, (Equity in Matters of Dispute Between the Grammarians: the Basrites and the Kufis), Abi Al-Barakat Al-Anbari, Abdur Rahman, 1st ed., The Modern Bookstore, 2003.

(12) Bughyat Al-Wughat fi Tabaqat Al-Lughawiyeen Wan-Nuhat, As-Suyooti, Abdur Rahman, Edited by: Muhammad Abul-Fadl Ibrahim, (n,d), Al-Asriah Bookstore, Beirut, 1964.

(13) Al-Bunyah Al-Khumasiah Bayn At-Tasawwur Wat-Tamtheel, (The Five Letter Structure Between Visualisation and Representation), Na'jah, Suha Fathi, The Jordanian Journal of Arabic and Literature, 5th Volume, 1st issue, 2009, 11-40.

(14) Taj Al-Aroos, Az-Zubaidi, Muhammad, 1st ed., Egypt, Al-Khairiyyah Printers, 1306H.

(15) Tasheel Al-Fawa'id wa Takmeel Al-Maqasid, Ibn Malik, Muhammad, Edited by: Muhammad Kamil Barakat, (n,d), Dar Al-Katib Al-Arabi, Beirut, 1967.

(16) At-Tatawwur Al-Lughawi Mathahiruh wa Ilaluh wa Qawaninuh, (Linguistic Development: Manifestations, Reasons, and Rules), Abdut-Tawwab, Ramadhan, 3rd ed., Al-Khanji Bookstore, Cairo, 1997.
(17) At-Tatawwur An-Nahwi Lil-Lughan Al-Arabiah, Burgeshter Aasir, Supersion: Abdut-Tawwab, Ramadhan, (n,d), Al-Khanji Bookstore, Egypt, 1982.
(18) Tahtheeb Al-Lughah, Azhari Muhammad, Edited by: Ahmad Abdul Aleem Bardooni, Ad-Dar Al-Masiah for Authoring and Translation, Egypt, (n,d).
(19) Jamharat Al-Lughah, Ibn Draid, Kuhammad, (n,d), Beirut, Dar Sadir, (n,d).
(20) Hashiyat As-Sabban Ala Sharh Al-Ashmoony, As-Sabban, Ali, (n,d), Dar Al-Fikr, Beirut, (n,d).
(21) Al-Khasa'is, Ibn Jinny, Uthman, Edited by: Muhhamd Ali An-Najjar, (n,d), Cairo, Al-Maktabah Al-Ilmiyyah, (n,d).
(22) Al-Khumasiyyat Al-Lughawiyyah wa Aatharuha Fil-Arabiah, (Arabic Five-Letter Words and Their Effect on Arabic), Salim, Mustafa Abdul Hafith, 1st Edition, Library of Trade, Makkah AL-Mukarramah, 1991.
(23) Dirasah Ihsa'iyyah Lijuthoor Mu'jam As-Sihah Bistikhdam Al-Koputer, Musa Ali Hilb and Shaheem Abdus Sabur, 1978.
(24) Dirasah Ihsa'iyyah Lijuthoor Mu'jam Taj Al-Aroos Bistikhdam Al-Computer, (A Statistical Study on the Taj Al-Aroos Dictionary Through the Computer), Musa, Ali Hilmi, and Shaheen Abdus Sabur, 1st ed., Kuwait University, Kuwait, 1973.
(25) Az-Zahir fi Ma'ani Kalimat An-Nas, Ibn Al-Anbari, Muhammad, Edited by: Hatim Ad-Damin, 1st ed., Ar-Risalah Foundation, Beirut, 1992.
(26) Zubdat Al-Aqwal fi Sharh Lamiyyat Al-Af'al, Ibn An-Nathim, Badr Ed-Din, Edited by: Hussain Nasir, 1st ed., Dar Al-Kutub All-Arabiyyah, 1992.
(27) Sirr Sina'at Al-I'rab, Ibn Jinny, Uthman, Edited by: Hasan Hindawi, 1st ed., Damascus, Dar Al-Qalam, 1985.
(28) Sharh At-Tasreef, (Explanation of Conjugation), Ath-Thamaneeny, Umar, Edited by: Ibrahim Sulaiman Al-Buaimi, 1st ed., Ar-Rushd Bookstore, Riyadh, 1999.
(29) Sharh Ash-Shafiyah, Ar-Rady, Muhammad, Edited by: Muhammad Noor Al-Hasan, and Muhammad Az-Zafzaf, and Muhyi Ed-Din Abdul Hamid, Muhammad, 1st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1982.
(30) Sharh Al-Mufassal, (The Explanation of Al-Mufassal), Ibn Ya'eesh, Ali, 1st ed., Aalam Al-Kutub, Beirut, 1982.
(31) Shifa'a Al-Aleel Feema fi Kitab Al-Arab Minad-Dakheel, Al-Khafaji, Ahmad, Edited by: Muhammad Kashash, 1st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1998.
(32) As-Sahibi, Ibn Faris, Ahmad, Edited by: Umar At-Tabba', 1st ed., Al-Ma'arif Bookstore, Beirut, 1993.
(33) As-Sihah Taj Al-Lughah wa Sihah Al-Gharbiah, Al-Jawhari, Ismaeel, Edited by: Ahmad Abdul Ghafoor Attar, 4th ed., Beirut, Dar Al-Ilm Lil Malayeen, 1987.
(34) Thahirat Al-Ibdal Al-Lughawi, (The Phenomenon of Linguistic Substitution), Al-Bawwab, Ali Hussain, 1st ed., Riyadh, Dar Al-Uloom, 1984.
(35) Thahirat Al-Qalb Al-Makani Fil-Arabiah, (The Switching Place Phenomenon in Arabic), Al-Hamooz, Abdul Fattah, 1st ed, Dar Amar Amman, 1986.

(36) Al-Arabiah Al-Fusha Nahwa Binaa Lughawi Jadid, (Towards a New Linguistic Construction in Classical Arabic), Flitch, Henry, Arabise and edit: Shaheen, Abdus Sabur, 2nd ed., Ash-Shabab Bookstore, Egypt, 1997.

(37) Al-Ilaqah Bayn Tool Al-Kalimah wa Shuyoo'iha, (The Relationship Between the Length of a Word and its Prevalence), Al-Khawli, Muhammad Ali, Journal of Educational Sciences, King Saud University, 5th volume, 1st issue, 1983, 111-125.

(38) Al-Ayn, (The Eye), Al-Khaleel Bin Ahmad, Edited by: Mahdi Al-Makhzoomi, and Ibrahim As-Samrani, (n,d), Al-Hilal Bookstore, (n,d).

(39) Al-Fi'l Zamanuh wa Abniyatuh, (The Time and Structure of a Verb), As-Samrani, Ibrahim, 3rd ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1983.

(40) Fi Ilm Al-Aswat Al-Muqaran At-Taghayyur At-Taareekhy lil-Aswat Fil-Lughah Al-Arabiah Wal-Lughat As-Samiyah, (Science of Comparative Sounds the Historic Change of Sounds in the Arabic Language and the Semitic Languages), Az-Zu'bi, Aaminah, 2nd ed., Dar Al-Kitab Ath-Thaqafi, Jordan, 2008.

(41) Al-Qalb Wal-Ibdal, (Switching and Substitution), Ibn As-Sakeet, Yaacub, Distributed by HFNZ (The Linguistic Treasure Group), Catholic Printing, Beirut, 1903.

(42) Kitab Seebawaih, (The Book of Seebawaih), Amr, Edited by: Abdus Salam Harun, 3rd ed., Beirut, Aalam Al-Kutub, 1983.

(43) Lisan Al-Arab, Ibn Manthoor, Muhammad, (n,d), Beirut, Dar Lisan Al-Arab, (n,d).

(44) Al-Lughah Al-Arabiah Ma'naha wa Mabnaha, (The Arabic Language: Meaning and Basis), Hassan, Tammam, (n,d), Dar Ath-Thaqafah, Morocco, 1994.

(45) Al-Mubhij fi Tafseer Asma Shu'ra Al-Hamasah, Ibn Jinny, Uthman, Edited by: Hasan Hindawi, 1st ed., Dar Al-Qalam, Damascus, 1987.

(46) Muhadharat fi Ilm Al-Lughah Al-Hadith, Lectures in the Science of Modern Language), Ahmad Mukhtar Umar, 1st ed., Aalam Al-Kutub, Cairo, 1995.

(47) Al-Muhkam Wal-Muheet Al-A'tham, Ibn Seedah, Ali, Edited by: Abdul Hamid Hindawi, 1st ed, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 2000.

(48) Madkhal ila Nahu Al-Lughat As-Samiyah Al-Muqaran, (An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Sabatino Moscati, Adferd Olandrof, and Anthony Shetler, and FIlram Forn Zudan, Translation: Mahdi Al-Makhzoomi, and Abdul Jabbar Al-Matlabi, 1st ed., Beirut, Aalam Al-Kutub, 1999.

(49) Al-Muthakar Wal-Mu'annath, (The Masculine and the Feminine), Ibn Al-Anbari, Muhammad, Edited by: Tariq Al-Janabi, 2nd ed., Dar Ar-Ra'id Al-Arabi, Beirut, 1986.

(50) Al-Musa'id ala Tasheel Al-fawa'id, Ibn Aqeel, Abdullah, Muhammad Kamil Barakat, 1st ed., Jeddah, Dar Al-Madani, 1984.

(51) Ma'alim Dirasah Fis-Sarf, (A Study in Conjugation), Amayirah, Ismaeel, 2nd ed., Amman, Dar Hanin, 1993.

(52) Al-Muarrab Min Al-Kalam Al-A'jami, (The Arabised Words from Foreign Languages), Al-Jawaliqi, Mawhoob Bin Ahmad, Edited by: F. Abdur Rahim, 1st ed., Dar Al-Qalam, Damascus, 1990.

(53) Al-Mughni fi Tasreef Al-Af'al, (Al-Mughni in Verb Conjugation), Adheemah, Muhammad Abdul Khaliq, 3rd ed., Egypt, Dar Al-Hadith, 1962.
(54) Maqayees Al-Lughah, (The Language Standards), Ibn Faris, Edited by: Abdus Salam Harun, 2nd ed., Egypt, Al-Babi Al-Halabi Printers, 1972.
(55) Al-Muqtadhib, Al-Mubarrid, Muhammad, Edited by: Adheemah, Abdul Khaliq, (n,d), Aalam Al-Kutub, Beirut, (n,d).
(56) Al-Milal Wan-Nihal, (Religions and Deviations), Ash-Shahrstani, Muhammad, (n,d), Al-Halabi Foundation, (n,d).
(57) Al-Mumti' Al-Kabir, Ibn Asfoor, Ali, 1st ed., Lebanon Bookstore, Lebanon, 1996.
(58) Al-Muntakhab Min Kalam Gharib Al-Arab, Kira' An-Naml, Abil Hasan Al-Hana'ie, Edited by: Muhammad Ibn Ahmad Al-Umari, 1st ed., Publications for The Centre of Cultural Revival at Umm Al-Qura University, Makkah Al-Mukarramah, 1989.
(59) Al-Munsif, Ibn Jinny, Uthman, Edited by: Ibrahim Mustafa, and Abdullah Amin, 1st ed., Al-Babi Al-Halabi Printing, Egypt, 1954.
(60) Manhaj Ibn Faris fi Ta'seel ma Zaad ala Thalathat Ahruf (Dirasah Naqdiah fi Mujam Maqayees Al-Lughah), (The Methodology of Ibn Faris in Establishing Words in Excess of Three Letters: A Critical Study of The Language Standards Dictionary), Bahrah, Samir Zahir, Published research in the Journal for Arabic Studies, Periodical, International, Judged, Published by the University of Samnan Iran, 4th year, 14th issue, 2013, 41,47.
(61) Nushoo' Al-Fi'l Ar-Ruba'ie Fil-Lughah Al-Arabiah Ardh Tahlily li Araa' Al-Qudama' wa Dirasat Al-Muhditheen, (The Emergence of the Four Letter Verb in the Arabic Language: An Analytical Presentation of Past Views and Modern Studies), Haridi, Ahmad, Cairo, Az-Zahra Bookstore, 1988.
(62) An-Naht Fil-Lughah Al-Arabiah, (Naht in the Arabic Language), Al-Musa, Nihad, 1st ed., Dar Al-Uloom, Riyadh, 1405H.
(63) An-Nihaya fi Gharib Al-Hadith Wal-Athar, Ibn Al-Athir, Al-Mubarak, Edited by: Muhammad Ar-Rawi, and Mahmood At-Tanaji, 1st ed., Al-Maktabah Al-Ilmiyyah, Beirut, 1979.

❊ ❊ ❊

نحو قائمة للألفاظ الأكاديمية في العربية المعاصرة: دراسة قائمة على المدونات

د. صالح بن فهد العصيمي[1]، د. عبدالمحسن بن عبيد الثبيتي[2]

المستخلص: حظيت قوائم شيوع الألفاظ العامة وكذلك المتخصصة في اللغات الأجنبية خصوصاً اللغة الإنجليزية باهتمام بالغ لما لها من فوائد لأبناء اللغة ولمتعلميها. وعلىٰ الرغم من اهتمام الدراسات العربية بقوائم الشيوع للألفاظ العامة – دون اعتماد مدونة، إلا أن الاهتمام بقوائم الشيوع المعتمدة علىٰ مدونات أو قوائم الشيوع المتخصصة يكاد يكون منعدماً خصوصاً ما يتعلق باللغة الأكاديمية. ولسد هذا النقص الواضح، تقدم هذه الدراسة قائمة بالألفاظ المستخدمة في المجال الأكاديمي المكتوب باللغة العربية اعتماداً علىٰ مدونتين بنيتا لغرض هذا البحث. المدونة الأولىٰ يتجاوز حجمها ١٥ مليون كلمة وتشمل ستة مجالات أكاديمية هي: التعليم، والمعلومات والمكتبات، وأصول الفقه، والفقه، وعلوم اللغة، والعلوم والهندسة. والمدونة الثانية مدونة صحفية تغطي مجالات صحفية متنوعة جمعت من الصحف الصادرة في ١٤ بلداً عربياً يتجاوز حجمها ١٠ ملايين كلمة. وقد اعتمدت الدراسة علىٰ استخراج الكلمات المميزة لكل مجال أكاديمي من خلال مقارنة مدونته بالمدونة الصحفية ثم الكشف عن الكلمات المميزة المشتركة بين المجالات الأكاديمية. ونتج عن هذا العمل ٧٤١ لفظاً بعد المراجعة والتهذيب. وتوصي الدراسة بضرورة إنشاء مدونات أكاديمية عربية أكبر حجماً وأكثر تنوعاً، وكذلك قوائم أخرىٰ للألفاظ الأكاديمية باستخدام نفس المنهجية المتبعة في هذه الورقة أو غيرها من المنهجيات العلمية المقبولة في الأوساط العلمية. كما توصي بتضمين المنطوق في المحاضرات والنقاشات العلمية، والمؤتمرات العلمية للمدونة الأكاديمية.

الكلمات المفتاحية: الألفاظ الأكاديمية، المدونات اللغوية الأكاديمية، استخراج الكلمات المميزة، قوائم الشيوع.

***

(١) أستاذ التربية واللغويات التطبيقية المشارك بمعهد تعليم اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: salehosaimi@yahoo.com

(٢) أستاذ علوم الحاسب الآلي المشارك بالمركز الوطني لتقنية الذكاء الاصطناعي والبيانات الضخمة، مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية.

البريد الإلكتروني: aalthubaity@kacst.edu.sa

Towards a List of Academic Terms in Contemporary Arabic: A Study Based on Records

Dr. Saleh Al-Usaimy and, Dr. Abdul Muhsin Ath-Thubaity

Abstract: The lists of common and specialised terms in foreign languages, and especially English, have received great attention due to the benefit they have for the speakers of that language as well it's learners. And despite the interest of Arabic studies in the lists of common words, the interest in common lists based on records or specialised lists is almost non-existent especially when it comes to the academic language.

To fill this gap, this study presents a list of words used in the academic field in Arabic based on two records created for the purpose of this study. The first record contains over 15 million words and covers six academic areas; education, information, libraries, usool al-fiqh, jurisprudence, linguistics, science, and engineering. The second record is a press code covering various press areas which were collected from newspapers published in fourteen Arab countries in excess of 10 million words.

The study relied on extracting the distinctive words from each academic field through a comparison between its records and press records then revealing the special common words between the academic fields. This work resulted in 741 words post review and refinement. This study recommends the urgency of establishing larger and more diverse Arabic academic records, and also establishing other lists for academic terms by using the same methodology followed in this study, or any other scientific methodology that is accepted in the scientific community. It further recommends including the spoken content in lectures, scientific debates, and scientific conferences, to the academic record.

Key words: academic vocabulary - linguistic academic records - extracting distinctive words - common lists.

❊ ❊ ❊

١. مقدمة:

حظيت الكتابة الأكاديمية ومواصفاتها وخصائصها وما يتميز به خطابها باهتمام بالغ سواء باللغة الإنجليزية أو العربية (Flowerdew, 2014) (Bassett and Allan, 2017) (الشهراني، ٢٠١١)؛ يقابل ذلك عدم وجود أي قائمة للألفاظ الأكاديمية للغة العربية؛ بخلاف ما يوجد في اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات مثل قائمة إيفيريل كوكسيد (Coxhead, 2000) وقائمة دي قاردنر ومارك ديفيز (Gardner and Davies, 2014). وربما يعود السبب في ذلك إلىٰ عدم توفر البيانات المساعدة لإيجاد قائمة أكاديمية كالمدونات الأكاديمية العربية، أو عدم وجود مختصين يقومون بهذا العمل، أو عدم الوعي بأهمية قوائم الشيوع في المجالات البحثية المتخصصة.

ونعني بالألفاظ الأكاديمية الألفاظ التي تشيع نوعا ما في مجالات أكاديمية متعددة ولكنها تكون في الأغلب نادرة الورود في غيرها من المجالات (Hyland and Tse, 2007). وتختلف الألفاظ الأكاديمية عن المصطلحات العلمية أو المتخصصة في أن الأولىٰ تستخدم في مجالات أكاديمية/ علمية كثيرة بخلاف الثانية التي تكاد تنحصر في مجال أو اثنين. فعلىٰ سبيل المثال ألفاظ مثل: البحث والنظرية والدراسة تعتبر ألفاظا أكاديمية؛ بينما: الذرة والنواة والإلكترون مصطلحات علمية أو متخصصة لا تظهر إلا في الكتابات المتعلقة بعلوم الكيمياء. ولا يمنع ورود كلمة ضمن الألفاظ الأكاديمية من استخدامها مصطلحا علميا أو متخصصا، وفي هذه الحالة فإن معنىٰ الكلمة قد يتغير في الأغلب مثل دلالة ونواة علىٰ سبيل المثال.

ولا يخفىٰ أهمية قوائم الشيوع للألفاظ العامة فضلا عن الألفاظ الأكاديمية المتخصصة. فقوائم الألفاظ الأكاديمية مفيدة لأبناء اللغة تعينهم في كتابتهم في الميدان الأكاديمي، كما أنها مفيدة لاستخراج معاجم يفيد منها متعلمو اللغة في إنتاجهم وفي استيعابهم للغة الهدف، أيضا هي مفيدة للمعلم لتدريب الطلاب والمتعلمين عليها، كما تفيد واضعي المناهج والمقررات لتكون ذخيرة لهم في تأليفهم ولواضعي الاختبارات اللغوية لتكون مدخلات لهم في تصميم

الاختبارات، ولا يستغني عنها مؤلف المعجم المتخصص أو العام لتكون مادة ثرية في معجمه الذي يصنفه.

تصنّف قوائم شيوع الألفاظ الأكاديمية علميا ضمن ميدان اللغة لأغراض أكاديمية، والذي بدوره ينتمي إلىٰ اللغة لأغراض خاصة. فكما للإنجليزية ميدان يسمىٰ الإنجليزية لأغراض أكاديمية (English for Academic Purposes) المتفرع عن الإنجليزية لأغراض خاصة (English for Specific Purposes) ينبغي أن تكون قوائم شيوع الألفاظ الأكاديمية للعربية في ميدان العربية لأغراض أكاديمية (Arabic for Academic Purposes) منتميا إلىٰ العربية لأغراض خاصة (Arabic for Specific Purposes).

وعلىٰ الرغم من الأهمية البالغة لقوائم الشيوع الأكاديمية سواء في التحليل اللغوي أو في الميدان التعليمي لا نكاد نجد أي قائمة للعربية! في الوقت الذي نجد فيه هذا الميدان حيويا في اللغة الإنجليزية؛ بل حتىٰ في لغات أخرىٰ غير منتشرة مثل قائمة الألفاظ الأكاديمية للغة السويدية التي جمعها جانسون وزملاؤه (Jansson, et al., 2012).

تسد هذه الدراسة فجوة بحثية مهمة في المعرفة؛ بل تشتغل في منطقة مهملة تماما في الدراسات اللغوية العربية علىٰ الرغم من فائدتها الكبرىٰ. كما أن هذه الدراسة استخدمت الأدوات البحثية الحديثة والمنهج العلمي السائد لاستخراج الألفاظ الأكاديمية، فقد تم استخراج القائمة بناء علىٰ مدونة أكاديمية وليس علىٰ الحدس أو علىٰ الاستقصاء المحدود علىٰ نماذج قليلة. فهذه القائمة تمثّل الاستخدام الفعلي للألفاظ في السياق الأكاديمي العربي المكتوب للمجالات المشمولة. وكون هذا العمل هو الأول من نوعه في اللغة العربية فهو يمثّل نقطة انطلاق لمشاريع علمية أخرىٰ مستخدمة المنهجية نفسها التي استخدمناها هنا.

نستعرض فيما يلي عملين من أهم الأعمال المنشورة باللغة الإنجليزية المختصة باستخراج قوائم الألفاظ الأكاديمية وهما قائمة كوكسيد (Coxhead, 2000) وقائمة دي جاردنر

ومارك ديفيز (Gardner and Davies, 2014). ثم نتطرق إلىٰ بعض الأعمال ذات العلاقة بقوائم الألفاظ الأكاديمية. ثم يتعرض قسم (منهجية البحث وإجراءاته) إلىٰ المدونات المستخدمة في هذه الدراسة والخطوات التي تم اتباعها لاستخراج قائمة الألفاظ الأكاديمية ثم يعرض قائمة الألفاظ المستخرجة. وأخيرا نناقش قائمة الألفاظ المستخرجة من دراستنا الحالية.

٢. الدراسات السابقة:

يمكننا تقسيم الأعمال التي تمت في مجال استخراج الألفاظ الأكاديمية اعتمادا علىٰ المدونات إلىٰ مجموعتين رئيسيتين. الأولىٰ منهما اهتمت باستخراج الألفاظ الأكاديمية في مجال محدد مثل مجال الألفاظ الأكاديمية في الكيمياء كفاليبوري ونساجي (Valipouri and Nassaji, 2013)، والألفاظ الأكاديمية في المجال الطبي (التقارير الطبية تحديدا) كمونقرا وكانزيني (Mungra and Canziani, 2013)، والألفاظ الأكاديمية في علم البيئة كليو وهان (Liu and Han, 2015)، والألفاظ الأكاديمية في قطاع علوم التمريض كيانق (Yang, 2015) وغيرها من المجالات العلمية. والقوائم الناتجة من هذه الأعمال -بطبيعة الحال- تشمل ما هو مشترك من الألفاظ مع غيرها من المجالات الأخرىٰ بالإضافة إلىٰ اختصاصها بالمصطلحات العلمية المميزة لمجالها مما يجعل فائدتها محصورة لمتعلمي هذا المجال والباحثين فيه.

أما المجموعة الثانية من الأعمال فقد اهتمت بالألفاظ المشتركة بين التخصصات الأكاديمية محاولة تغطية تخصصات أكاديمية متنوعة لتزداد الفائدة من هذه الألفاظ فيجدها متعلم اللغة أو ابن اللغة فيما يقرأه من كتب وأبحاث علمية. انظر علىٰ سبيل المثال أكيرمان وتشين (Ackermann and Chen, 2013) وجانسون وزملاؤه (Jansson et. al., 2012). وهذه القوائم تكون فائدتها أعم؛ حيث يفيد منها متعلم اللغة لأغراض أكاديمية في مرحلة تعلمه المتقدمة للغة.

وأشهر عملين للألفاظ الأكاديمية هما: قائمة إيفيريل كوكسيد (Coxhead, 2000) وقائمة دي قاردنر ومارك ديفيز (Gardner and Davies, 2014) ذائعتا الصيت. وسوف نشرح بشكل مختصر المنهج الذي اتبع في هذين العملين لتشابه منهج بحثنا هذا بما قاما به لاستخراج الألفاظ الأكاديمية، وكذلك لشهرة هذين العملين ولاقتفاء أثرهما في كثير من الأعمال والقوائم المتاحة في اللغات الأجنبية.

٢.١ قائمة كوكسيد (Coxhead, 2000):

تنبع أهمية عمل كوكسيد من كونه أول الأعمال التي استخدمت المدونات (البيانات الحقيقية بعيدا عن الحدس والتخمين) والإحصاء لإنتاج قائمة بالألفاظ الأكاديمية، علاوة علىٰ الاهتمام الذي لقيته هذه القائمة والتعليق العلمي عليها أو انتقادها من خلال العديد من الأبحاث العلمية المنشورة، وكذلك استخدامها حتىٰ وقتنا الراهن في تدريس اللغة الأكاديمية.

وقد اعتمدت قائمة الألفاظ الأكاديمية التي أصدرتها كوكسيد علىٰ مدونة للنصوص الأكاديمية المكتوبة جُمعت من الكتب الجامعية والأبحاث المنشورة في المؤتمرات والمجلات العلمية بلغ حجمها ٣.٥ مليون كلمة موزعة بالتساوي علىٰ أربعة مجالات أكاديمية رئيسية هي الآداب، والتجارة، والقانون، والعلوم الطبيعية. وقد استخدمت كوكسيد الضوابط التالية لاستخراج الألفاظ الأكاديمية:

أ. ظهور الكلمة في المجالات الأكاديمية الأربعة كلها.

ب. ألا يقل تكرار الكلمة في كامل المدونة عن ١٠٠ مرة.

ج. ألا يقل تكرار الكلمة في كل مجال أكاديمي من المجالات الأربعة عن ١٠ تكرارات.

د. ألا تكون الألفاظ من ضمن قائمة الألفي كلمة للغة اليومية التي أعدها مايكل ويست (Michael West) عام ١٩٥٣م والمسماة قائمة الخدمات العامة (General Service List:GSL).

ثم جمعت ما صدر عن هذه الضوابط في ٥٧٠ عائلة من الكلمات (العائلة هي الأسماء

والأفعال وتصريفاتها واشتقاقاتها التي لها أصل واحد).

وعلىٰ الرغم من القيمة العلمية لقائمة الألفاظ الأكاديمية التي نتجت من دراسة كوكسيد والاستعانة بها لوقت طويل في تدريس اللغة الأكاديمية، إلا أنها تعرضت (أي القائمة) لانتقادات عدة، من أهمها: إغفالها للألفاظ الأكاديمية التي ظهرت في قائمة الألفاظ الأكثر شيوعا في الحياة اليومية، وصغر حجم المدونة المستخدمة في الدراسة، ومحدودية تنوع موضوعاتها، وترتيب الألفاظ في عوائل من الكلمات (انظر Newman, 2016 لمزيد من النقاش).

٢.٢ قائمة جاردنر وديفيز (Gardner and Davies, 2014):

تتمثل أهمية عمل جاردنر وديفيز في محاولتهما تجنب أوجه القصور في قائمة الألفاظ الأكاديمية التي أعدتها كوكسيد حيث استخدما مدونة أكاديمية كبيرة موسومة نحويا يبلغ حجمها ١٢٠ مليون كلمة (الجزء الأكاديمي من المدونة اللغوية للإنجليزية الأمريكية الحديثة Corpus of Contemporary American English) تغطي تسعة مجالات أكاديمية هي التعليم، والعلوم الإنسانية، والتاريخ، والعلوم الاجتماعية، والفلسفة والدين، والقانون والعلوم السياسية، والعلوم والتقنية، والعلوم الصحية والطبية، والتجارة والأعمال. كما ابتعدا عن وضع قيود حول الألفاظ الأكاديمية مثل عدم وجودها ضمن الألفاظ الشائعة في اللغة اليومية معتمدين علىٰ النتائج الإحصائية فقط. وتم ترتيب الكلمات بحسب الجذع وليس بحسب عوائل الكلمات. وكونها حديثة يعني تغطيتها لما جدّ من ألفاظ أو مصطلحات في الآونة الأخيرة ما بين عام ٢٠٠٠م الذي خرجت فيه قائمة كوكسيد وعام ٢٠١٤م.

وقد استخدم جاردنر وديفيز الضوابط التالية لاستخراج الألفاظ الأكاديمية:

أ. أن تكون نسبة تكرار الكلمة/ الجذع لكل مليون كلمة في المدونة الأكاديمية أكبر بمرة ونصف من نسبتها في مدونة اللغة العامة (الجزء المتبقي من المدونة اللغوية الأمريكية الحديثة وحجمه ٣٠٥ مليون كلمة).

ب. أن تظهر الكلمة في سبعة من المجالات الأكاديمية التسع علىٰ الأقل بما لا يقل عن ٢٠٪ من تكرارها المتوقع في المجال.

ج. أن يكون مقدار توزيع/ تشتت الكلمة في المدونة الأكاديمية أكبر من أو يساوي ٠.٨٠ بحسب معيار جولياند (Juilland and Chang-Rodríguez, 1964).

د. ألا يكون تكرار الكلمة المتوقع أكبر من ٣ لكل مليون كلمة في أي مجال من المجالات التسع.

والهدف من الضابط الأول هو استبعاد الكلمات ذات التكرار العالي المستخدمة في المجالات العامة. أما الضوابط الثاني والثالث والرابع فتهدف إلىٰ استبعاد الكلمات المتخصصة بمجال بعينه مثل المصطلحات العلمية. وقد نتج هذا العمل قائمة تعدادها ٣٠٠٠ جذع تم تحويلها أيضا إلىٰ ٢٠٠٠ عائلة من الكلمات للمقارنة مع قائمة كوكسيد.

٢.٣ تغطية القائمتين للمجال الأكاديمي:

لعل أحد أهم المعايير التي تفيد في تقييم قوائم الألفاظ الأكاديمية هو نسبة شيوعها في مدونات أكاديمية أخرىٰ غير التي استخرجت منها. فكلما ازدادت هذه النسبة ازدادت قيمتها بالنسبة لتدريس اللغة العلمية؛ لأنها حينئذ تكون –فعلا– ممثلة للغة الأكاديمية. وقد قام نيومان (Newman, 2016) بدراسة تهدف إلىٰ معرفة نسبة وجود كلمات القائمتين السابقتين في مدونة أكاديمية مكونة من كتب دراسية تغطي ثلاثة مجالات هي التاريخ الأمريكي والرياضيات والعلوم بلغ مجموع كلماتها قرابة مليوني كلمة. وخلصت الدراسة إلىٰ أن نسبة وجود عوائل الكلمات من كلتا القائمتين في مدونة الدراسة تبلغ ١٠٠٪ تقريبا؛ بينما كانت نسبة وجود الكلمات في المدونة الأكاديمية متقاربة جدا بين القائمتين حيث بلغت ٦٪ تقريبا بالنسبة لقائمة كوكسيد و٧٪ تقريبا بالنسبة لقائمة جاردنر وديفيز. وبالتالي فإن عوائل الكلمات التي توفرها القائمتان من المحتمل جدا أن يجدها دارس المجالات الأكاديمية. وقد يشير هذا أيضا إلىٰ أن

طرق استخراج الألفاظ الأكاديمية علىٰ الرغم من اختلافها والانتقادات التي توجه إليها يمكن أن تنجح إلىٰ حد كبير في الوصول إلىٰ قائمة مقبولة وتغطي المجالات الأكاديمية بشكل واسع.

ومن الدراسات التي استعرضت القوائم الموجودة دراسة موزافاري وموينى (Mozaffari and Moini, 2014) التي ناقشت شمولية قائمة كوكسيد (٢٠٠٠) الأكاديمية علىٰ مجال التربية من خلال عدد من المجلات التربوية المنشورة، وخرجا بتوصية مفادها أهمية إيجاد قوائم تخصصية للمجالات بفروعها؛ حيث كانت تغطية كوكسيد قليلة مما اضطرهما لإضافة قوائم من عائلات مفردات كوكسيد ولا تزال القوائم التي وضعاها قاصرة.

ومما يدل علىٰ حيوية المجال في الإنجليزية أن مجال الدراسات لم يكتف بقوائم الألفاظ الأكاديمية علىٰ أهميته؛ بل تعداه إلىٰ مجالات أخرىٰ مفيدة. فنجد مثلا أكيرمان وتشين (Ackerman and Chen, 2013) قد قاما بعمل قائمة للمتصاحبات الأكاديمية (وليس المفردات) ثم تقييمها مأخوذة من مجلة علمية تحتوي علىٰ ٢٥ مليون كلمة. وقد استخدما منهجا يمزج بين الحاسوبي والبشري مبتدئين بالتحليل الحاسوبي ثم تهذيب القائمة مستخدمين التحليل الكمي والكيفي وفي المرحلة الأخيرة مراجعة الخبير (اللغوي). وقد خرجا بأهمية التدخل البشري ليكون العمل المبني علىٰ المدونات مفيدا تعليميا.

كما قارن فلوردو (Flowerdew, 2014) في دراسته بين أربعة أنواع من المدونات الأكاديمية التي تقع ضمن الإنجليزية لأغراض خاصة، وهي: المدونات التي كتبها الخبراء المحترفون (الأكاديميون المتخصصون)، والمدونات التي كتبها الطلاب المحترفون (المتقدمون)، والمدونات التي كتبها متعلمو اللغة الإنجليزية، وأخيرا المدونات التي كتبها من يستخدم اللغة الإنجليزية كلغة مشتركة بين مستخدميها (lingua franca). وقد ذكر عدة نتائج مهمة ذكرتها البحوث في الميدان منها أن المجال الأكاديمي تختلف مفرداته ومصاحباته باختلاف التخصصات فيه. فمثلا يستخدم من هو في تخصص الفلسفة كلمة الجدل (argue) كثيرا؛ بينما

يستخدم من هو في تخصص العلوم الطبيعية كلمة التقرير (report)؛ في الوقت الذي يستخدم فيه متخصصو العلوم الحيوية كلمة الوصف (describe) (انظر Hyland, 2000).

وقد درس فلوردو ما أسماه الأسماء الإشارية (Signalling nouns) مثل حالة (case)، وتقييم (evaluation)، والموقف (situation)، والحل (solution) (Flowerdew, 2014:8). وبناء علىٰ المدونة التي درسها والتي تتنوع ما بين المجلات العلمية (journals) والكتب المدرسية (handbooks) والمحاضرات (lectures) وجد أن استخدام الأسماء الإشارية في مدونته بلغ نسبته الأكبر في المجلات العلمية يليها المحاضرات وأخيرا الكتب المدرسية. وهذا التنوع والثراء في التحليل والبحث يشير إلىٰ أهمية المجال الأكاديمي بمدوناته وقوائم شيوع ألفاظه وتراكيبه في اللغات العالمية خاصة الإنجليزية في مقابل الفقر العلمي لذلك المجال في اللغة العربية.

بالإضافة إلىٰ أن هناك دراسات وجّهت دراستها إلىٰ أجزاء معينة من المدونات، مثل دراسة أحمد، ويوسف (Ahamad and Yusof, 2012) التي ركزت علىٰ ستين مقدمة للبحوث في المجال الإسلامي من خلال استخدامها لألفاظ الانتقال (moves)، وكدراسة سوباترانونت (Supatranont, 2012) التي هدفت إلىٰ إيجاد نموذج لكتابة الملخص بالإنجليزية لمن هم ليسوا متحدثين أصليين باللغة الإنجليزية، وركزت علىٰ الانتقالات في حقول علمية متعددة مثل العلوم والهندسة والتقنية والاقتصاد والفنون في أهداف البحث والمنهجية والنتائج والخاتمة التي تكتب في الملخصات.

٢.٤ اللغة الأكاديمية العربية:

في الوقت الذي نجد فيه وفرة للكتب التنظيرية في صفات الكتابة الأكاديمية العربية نجد أن هناك فقرا في وجود المدونات أو المفردات أو التراكيب الأكاديمية؛ بله دراستها والمقارنة بين المتوفر والموجود.

وإذا انتقلنا إلىٰ المكتوب حول اللغة العربية وجدنا في مجال التنظير ما كتبه الشهراني

(٢٠١١) عن خصائص الكتابة الأكاديمية كالموضوعية، والمسؤولية، والوضوح، والدقة، والعقلانية، والرسمية، والقوة، والكثافة، والتعقيد، والسلامة اللغوية، والحذر، وعدم السخرية، وعدم الانحياز، والتنظيم. ثم ناقش المتطلبات اللغوية للكتابة الأكاديمية كاستخدام المستوىٰ المتقدم للمهارات اللغوية، والاستخدام الصحيح للألفاظ والمفردات، والتأكد من سلامة المعاني والدلالات، والتركيب الصحيح للفقرات، والاستخدام الصحيح لأدوات الربط، والصياغة القوية للعناوين، والصياغة الصحيحة للتساؤلات والفرضيات، والصياغة الصحيحة والاستخدام الصحيح للمفاهيم والمصطلحات، والاستخدام الصحيح للغة الأرقام والرموز والإيضاحات، وتقوية الأدوات اللغوية للتفكير الناقد، والقدرة اللغوية علىٰ اكتشاف الأغلوطات وإظهار الشخصية اللغوية، وسلامة التشكيل والتنقيط والهمزة، وسلامة الصياغة والأسلوب اللغوي. وقد كتب بحثه هذا بناء علىٰ ما لاحظه من ضعف في مستوىٰ جودة البحوث والرسائل والأطروحات العلمية، وأن سبب ذلك قد يكون الضعف في المهارات والقدرات اللغوية. ولهذا كتب كتابة وصفية نظرية تهتم بهذه الأمور والخصائص. ولم يضرب أمثلة ولا اعتمد علىٰ مدونة.

وعلىٰ غرار الشهراني هناك كتب كثيرة حول إرشادات عامة لكيفية كتابة البحث العلمي والرسائل العلمية وبعض التوصيات بشأن علامات الترقيم والتنظيم الشكلي للكتابة مثل (شلبي، ١٩٩٢؛ ورضوان والفريح، ١٤٠٤؛ والشنطي، ١٤١٠؛ وأبو حمدة، ١٤١٤). وهي توصيفات نظرية حتىٰ دون ذكر أمثلة ما عدا الشنطي (١٤١٠) الذي ذكر بعض الأمثلة لكن دون الاعتماد علىٰ مدونة. فذكر مثلا في فصل وسائل الربط: «عبارات التعداد: [أولاً، ثانيـًا، في المقام الأول، أخيراً، السبب الأول، العامل الأول]» (ص٧٢) و«عبارات الاستنتاج: [ولهذا، ولذلك، ونتيجة لذلك، وهكذا نستنتج ما يلي، والاستنتاج الحاصل هو، والنتيجة هي]» (ص٧٢).

٢.٥ قوائم الشيوع العربية:

وإذا انتقلنا إلىٰ الدراسات في مجال شيوع المفردات العامة غير المتخصصة نجد الكثير

منها ورد في الاستعراض الشامل لقوائم المفردات الشائعة للغة العربية للشريوفي التي يناقش فيها عددا من القوائم الموجودة باللغة العربية التي بلغت حتىٰ عام ١٩٨٥م خمسًا وعشرين قائمة (الشريوفي، د.ت، ٤ نقلا عن طعيمة، ١٩٨٥؛ وعبده، ١٩٧٩) مركِّزا علىٰ قائمتين هما قائمة «المفردات الشائعة في اللغة العربية» من إعداد داود عبده، ١٩٧٩، و«قائمة مكة للمفردات الشائعة» من إعداد جامعة أم القرىٰ، ١٤٠١. ويمكن ملاحظة أن القوائم عامة، وقديمة، وبعضها متخصص في كتب مراحل التعليم العام مثل قائمة (اللجنة الدائمة للرصيد اللغوي، ١٩٧٥). كما أن المتأخر منها يجمع القوائم السابقة ليخرج بقائمة شاملة مثل قائمة «المفردات الشائعة في اللغة العربية» من إعداد داود عبده، ١٩٧٩، و«قائمة مكة للمفردات الشائعة» من إعداد جامعة أم القرىٰ، ١٤٠١ (انظر الشريوفي، د. ت.: ٧، ١٣). فلا نجد مدونة بالمعنىٰ العلمي لمدونة.

وهناك كتيب شبيه بالمعجم للمتقابلات باللغتين العربية والإنجليزية حوىٰ ألف كلمة لفهم الإعلام العربي (Kendall, 2005) تم تقسيمه إلىٰ ثمانية أقسام: العام، والسياسة، والانتخابات، والعسكرية، والاقتصاد، والصناعة والتجارة، والقانون والنظام، والأزمات والمساعدات. وهو موجه لمتعلم العربية ومن يريد أن يفهمها من غير متحدثيها.

وربما يكون أقرب عمل علىٰ اللغة العربية من حيث الحداثة وبناؤه علىٰ مدونة هو معجم العربية الشائعة للمتعلمين الذي أعده بكوولتر وباركنسون (Buckwalter, Tim and Dilworth Parkinson, 2011). ويهدف المعجم إلىٰ تزويد المتعلم بالكلمات التي من الغالب أنه سيصادفها في تعلمه (Buckwalter, and Parkinson, 2011:1) سواء في المحادثة أو المنطوق أو المكتوب من اللهجات أو العربية المعاصرة (السابق:٢). وقد ضم خمسة آلاف مفردة. وقد اعتمد المعجم علىٰ مدونة بلغ حجمها ٣٠ مليون كلمة، عشرة بالمئة منها منطوق بينما المتبقي (٩٠٪) مكتوب (السابق:٣). وهو يضع المفردة ثم مقابلها الإنجليزي ثم يضع المفردة في سياقها عبر شاهد من المدونة، بعد ذلك يترجم المثال باللغة الإنجليزية.

إذن من خلال ما تقدم يتبين أن هناك وفرة في الأدبيات والدراسات التي باللغة الإنجليزية أو على اللغة الإنجليزية نفسها؛ ففيها البحوث في مجال اللغة لأغراض أكاديمية وهي ضمن اللغة لأغراض خاصة، والبحوث في مجالات أخرى غير المجال الأكاديمي، وقوائم شيوع الألفاظ (والمتصاحبات) الأكاديمية.

أما الدراسات باللغة العربية فلا نكاد نجد أي مدونة أكاديمية فضلا عن أن نجد قائمة للألفاظ الأكاديمية أو المتصاحبات الأكاديمية أو المجالات الأخرى المتخصصة. وهذا ما يجعل عملنا إضافة نوعية للمعرفة؛ حيث خرج العمل بإسهامين بحثيين:

أ. بناء مدونة أكاديمية (وقد استغرق بناؤها سنتين من يونية ٢٠١٥ إلى إبريل ٢٠١٧، قام بالبناء الباحث الثاني).

ب. استخراج قائمة شيوع للألفاظ الأكاديمية المكتوبة من المدونة.

٣. منهجية البحث وإجراءاته:

في الفقرات التالية نستعرض المنهجية التي سار عليها هذا العمل.

٣.١ البيانات:

إن أحد أهم التحديات التي تواجه عملا يختص باستخراج قوائم الألفاظ الأكاديمية هو وجود مدونة ممثلة للمجالات الأكاديمية. وبحسب علمنا فإنه لا توجد مدونة أكاديمية متوفرة مجانا يمكننا من خلالها القيام بتطبيق المنهجية التي نرغب في تطبيقها. ولهذا السبب فقد قمنا ببناء مدونة أكاديمية على مدى عامين تتضمن فصولا من الكتب الدراسية الجامعية، ورسائل الماجستير والدكتوراه، والأبحاث العلمية المحكمة المنشورة في المؤتمرات والمجلات العلمية. أي أنها مدونة للمكتوب ولا تتضمن المنطوق.

وتغطي هذه المدونة ستة مجالات أكاديمية هي التعليم، والمعلومات والمكتبات، وأصول

الفقه، والفقه، وعلوم اللغة، والعلوم والهندسة. وقد تم الحصول علىٰ نصوص هذه المدونة من الاتصال المباشر مع الباحثين أو من خلال مواقع الجامعات والمجلات والمؤتمرات العلمية علىٰ الإنترنت أو من مواقع الإنترنت التي توفر مثل هذا النوع من النصوص. باستثناء الجزء الخاص بالعلوم والهندسة حيث تم الحصول عليه من مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية ويمثل ٥٨ كتابا مترجما تغطي المجالات الإستراتيجية للعلوم والتقنية.

وقد بلغ حجم هذه المدونة ١٥ مليون كلمة. ولغرض استخراج الألفاظ الأكاديمية استخدمنا أيضا مدونة للصحف العربية يبلغ حجمها قرابة ١٠ مليون كلمة تم جمعها آليا في مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية من الصحف الصادرة من ١٤ بلدا عربيا هي المملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة، والبحرين، وعمان، واليمن، والأردن، والعراق، وسوريا، ولبنان ومصر، والسودان، وتونس، والجزائر، والمغرب. وتغطي مدونة الصحف العربية ٧ مجالات رئيسية هي السياسة، والاقتصاد، والمحليات، والرياضة، والثقافة، والدين، والصحة والعلوم والتقنية. والغرض من استخدام مدونة الصحف العربية هو استخراج الكلمات المميزة لكل مجال أكاديمي من خلال مقارنة مدونته بمدونة الصحف العربية.

ولتقليل تشتت البيانات ولزيادة دقة النتائج فقد استخدمنا مقطِّع ستانفورد العربي (Monroe et al., 2014) لفصل المورفيمات الملتصقة بالكلمة مثل الباء والفاء والواو والكاف والضمائر المتصلة. وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن البرنامج يقوم ببعض العمليات قبل التقطيع من أهمها إزالة الهمزات وعلامات التشكيل، كما أنه قد يخطئ في تقطيع بعض الكلمات خصوصا إذا اختلفت طبيعة النصوص عن طبيعة النصوص التي تدرب عليها. وقد نتج عن هذا زيادة في حجم المدونات بما يقارب ٢٥٪ وتقليص في عدد الكلمات المفردة بنسبة تقارب ٦٠٪. يوضح الجدول (١) البيانات الإحصائية الأساسية للمدونة الأكاديمية وأقسامها ومدونة الصحف العربية قبل التقطيع وبعده.

الجدول (١)

البيانات الإحصائية الأساسية لمدونة الثبيتي والعصيمي الأكاديمية وأقسامها ومدونة الصحف العربية

المجال	عدد النصوص	قبل التقطيع		بعد التقطيع	
		عدد الكلمات	عدد الكلمات غير المكررة	عدد الكلمات	عدد الكلمات غير المكررة
التعليم	١٠	٣٠١.٥٢١	٤٩.٢٢٦	٢٢٢.٣٧٨	٢٢.٢٢٤
المعلومات والمكتبات	٢٥٩	١.٤٠٨.٩٦٥	١٦٧.٥٧٥	٥٤٣.٩١٦.١	٧٢.٩٨٧
أصول الفقه	٨٤	١.٥٨٨.٩٩٨	١٧٣.٧١٣	٥٨٨.١٨٩.٢	٥٤.٥٣٣
الفقه	١٧٢	٥.٣٨٢.٩٧٦	٣٩٣.١٨٦	٤٨٨.١٨٢.٧	١١٥.٨٩٢
علوم اللغة	١٤٠	٢.١٥١.٦٩٤	٢٧٤.٥٠٣	٦٤٢.٩٥٩.٢	٩١.٦٦٦
علوم + هندسة	٥٨	٤.٢٠٩.١٤٧	٤٢٤.٤٤٨	٧٤٨.٦٢٠.٥	١٥٤.١٢٠
المجموع	**٧٢٣**	**١٥.٠٤٣.٣٠١**	**١.٤٨٢.٦٥١**	**٢٠.٢٤٧.٢٣١**	**٣١٤.٥٧١**
مدونة الصحف العربية	٣٧.٣٢٥	١٠.٤٢٨.٦٠١	١٣.٩٠٩.٨٩١	١٣.٩٠٩.٨٩١	١٨١.٦٩٤

٣.٢ طريقة استخراج الألفاظ الأكاديمية:

وقد اتبعنا الخطوات التالية في استخراج الألفاظ الأكاديمية:

أ. استخراج الكلمات المميزة لكل مجال من المجالات الأكاديمية الستة بمقارنة المدونة الفرعية لكل مجال مع مدونة الصحف العربية باستخدام معامل الاحتمال اللوغاريثمي بنسبة خطأ أقل من ٠.٠٠٠٠٠١ أي أن تكون قيمة معامل الاحتمال اللوغاريثمي للكلمة في المدونة الأكاديمية الفرعية أكبر من أو تساوي ٢٤. ولتحقيق هذا الغرض فقد استخدمنا برنامج غواص النسخة ٤.٦[1]. ولمزيد من الإيضاح والتفصيل حول استخراج الكلمات المميزة انظر الثبيتي (٢٠١٦).

ب. استبعاد الكلمات الأجنبية، وعلامات الترقيم، وكذلك الأرقام من قوائم الكلمات المميزة.

ج. استبعاد الكلمات المميزة التي تكون نسبة تكرارها في المدونة الأكاديمية الفرعية إلى

(1) https://sourceforge.net/projects/ghawwasv4/?source=directory

مدونة الصحف العربية أقل من ٥.

د. استبعاد الكلمات المميزة التي لا تظهر في ثلاثة مجالات أكاديمية علىٰ الأقل وبالتالي يتم استبعاد المصطلحات العلمية التي يغلب علىٰ الظن أنها خاصة بمجال معين مع الإبقاء علىٰ الألفاظ المشتركة التي عادة ما تكون ألفاظا تستخدم في المجالات الأكاديمية عموما.

هـ. مراجعة القائمة وتهذيبها حيث حُذفت أسماء الأعلام، وأُعيدت الهمزات التي يحذفها مقطّع ستانفورد، وصُححت الكلمات إن كانت خاطئة بسبب عملية التقطيع من خلال مراجعة سياقها، وضُبطت الكلمات بالشكل إن احتيج لذلك بعد مراجعة سياقاتها في المدونة. وقد أدت عملية المراجعة إلىٰ ٧٤١ لفظا أكاديميا.

و. تصنيف الألفاظ إلىٰ أسماء وأفعال.

٤. النتائج:

بعد أن قمنا بتطبيق الخطوات الثلاث الأولىٰ (أ، ب، ج) الموضحة أعلاه خرجنا بقوائم للكلمات المميزة لكل مجال أكاديمي. الجدول (٢) يوضح عدد الكلمات المميزة المستخرجة من كل مجال أكاديمي بعد تطبيق الخطوات الثلاث الأولىٰ.

الجدول (٢)

عدد الكلمات المميزة المستخرجة من كل مجال أكاديمي بعد تطبيق الخطوات الثلاث الأولىٰ

المجال	عدد الكلمات المميزة
التعليم	٩٧٩
المعلومات والمكتبات	١.٣٩٨
أصول الفقه	٣.٧١٢
الفقه	٥.٦٧٤
علوم اللغة	٤.٣١٧
علوم + هندسة	٧.٧٧٠

بعد تطبيق الخطوة الرابعة (د) خرجنا بقائمة تضم ٧٨٦ لفظا مشتركا، تم تقليصها إلىٰ ٧٤١ لفظا بعد تطبيق الخطوة الخامسة (هـ)، أي أنه تم حذف ما نسبته ٦٪ من القائمة الأولىٰ. وقد كان عدد الأسماء في القائمة المهذبة ٦٣٤ لفظا بنسبة (٨٥.٦٪) أي ما يزيد علىٰ أربعة أخماس القائمة؛ بينما بلغ عدد الأفعال ١٠٦ لفظا بنسبة (١٤.٣٪)، وهناك حرف واحد هو «إنما: أداة الحصر الكافة والمكفوفة» أي بنسبة (٠.١٪).

ويوضح الجدول (٣) عدد الألفاظ المشتركة (٧٤١ لفظا) بين ثلاثة مجالات فأكثر من مجالات المدونة الأكاديمية ونسبتها إلىٰ كامل القائمة مع بعض الأمثلة.

الجدول (٣)

عدد الألفاظ المشتركة بين ثلاثة مجالات وأكثر من مجالات المدونة الأكاديمية مع بعض الأمثلة

عدد المجالات المشتركة	عدد الكلمات المشتركة	النسبة	أمثلة
٦	٥	٠.٦٧٪	تلخيص، مختصر، القياس، فروق، دالة.
٥	٢٦	٣.٥١٪	الفرض، المبحث، الكفاية، تعريفات، الراجعة، الفروق، الدلالة، اشتقاق، المعينة، تمهيد.
٤	١٢١	١٦.٣٣٪	معجم، الموصوف، قرينة، الحاسوبية، الجدول، الفهارس، التواتر، مرجع، استجابات، يحصر.
٣	٥٨٩	٧٩.٤٩٪	الإثبات، المثال، مقتضىٰ، أشرنا، المحاكاة، الاستنتاجات، يسوغ، الأنماط، الحقول، نوقش.
المجموع	٧٤١	١٠٠٪	

ويظهر من الجدول أن ثمانين بالمئة تقريبا لما ورد في ثلاثة مجالات (نصف عدد المجالات) في مقابل ٢٠٪ لما ورد في أربعة مجالات فأكثر.

وفيما يلي جدول رقم (٤) يتضمن القائمة النهائية التي خرجنا بها مرتبة ألفبائيا.

جدول (٤)

قائمة الثبيتي والعصيمي للألفاظ الأكاديمية العربية (س: اسم، ع:فعل، ح:حرف)

الألفاظ التي ظهرت في ٦ مجالات				
القياس (س)	تلخيص (س)	دالة (س)	فروق (س)	مختصر (س)
الألفاظ التي ظهرت في ٥ مجالات				
يُقصد (ف)	اشتقاق (س)	الآتية (س)	التعاريف (س)	التعريفات (س)
الدالة (س)	الدلالة (س)	العينة (س)	الفرض (س)	الفروق (س)
الكفاية (س)	المبحث (س)	المجموع (س)	المرجع (س)	المرسلة (س)
المعينة (س)	الموجب (س)	أمثلة (س)	تعريفات (س)	تفصيل (س)
تمهيد (س)	راجعة (س)	نوعان (س)	يُراعىٰ (ف)	يبين (ف)
يتبين (ف)	يقصد (ف)			
الألفاظ التي ظهرت في ٤ مجالات				
استجابات (س)	استخرج (ف)	استعمالا (س)	استقصاء (س)	استنتاج (س)
اشتمال (س)	اصطلاح (س)	الابتداء (س)	الاستبانة (س)	الاستدلال (س)
الاستعمال (س)	الاستقراء (س)	الاشتقاق (س)	الاصطلاحي (س)	الأداة (س)
الأدبيات (س)	الأمثلة (س)	الأوجه (س)	البيانية (س)	التالية (س)
التحليل (س)	التداخل (س)	التسلسل (س)	التضمين (س)	التفاضل (س)
التكرار (س)	التمهيد (س)	التواتر (س)	الجائز (س)	الجدول (س)
الحاسوبية (س)	الحسابي (س)	الخاتمة (س)	الخصائص (س)	الراجعة (س)
الشرح (س)	الصيغ (س)	الصيغة (س)	الفرضيات (س)	الفهارس (س)
القرينة (س)	القسمة (س)	القواعد (س)	المأخوذ (س)	المتشابهة (س)
المتضمنة (س)	المثبت (س)	المخبر (س)	المدونة (س)	المراجع (س)
المراد (س)	المرسل (س)	المصطلح (س)	المصطلحات (س)	المعرف (س)
المعنىٰ (س)	المعياري (س)	المعيارية (س)	المفتاحية (س)	المفهوم (س)
المقترن (س)	المقدار (س)	المقصود (س)	المقياس (س)	المقيس (س)
المنفصل (س)	الموجبة (س)	الموصوف (س)	الموضع (س)	الناسخ (س)

الناقص (س)	النظائر (س)	النقصان (س)	النوعين (س)	انظر (ف)
أجزاء (س)	أجناس (س)	أخف (س)	بينا (س)	تبيين (س)
تحليل (س)	تعاريف (س)	تعريف (س)	تفريع (س)	تفسير (س)
جزئية (س)	حينئذ (س)	خارجا (س)	خصائص (س)	داخلة (س)
دلالة (س)	عروة (س)	فرضيات (س)	فهرس (س)	قرينة (س)
قسمة (س)	قسمين (س)	قياس (س)	لفظة (س)	مأخوذ (س)
مرجع (س)	مرسل (س)	مساويا (س)	مشتق (س)	مصنف (س)
مصنفات (س)	معجم (س)	معياري (س)	مقياس (س)	مقيدة (س)
مواضع (س)	موجبا (س)	موضع (س)	نبين (ف)	نظائر (س)
نقصان (س)	نوعين (س)	وصفا (س)	يبتدئ (ف)	يتفرع (ف)
يحصر (ف)				
الألفاظ التي ظهرت في ٣ مجالات				
ابن (س)	احتراز (س)	احتيج (ف)	اختزال (س)	اختص (ف)
اختلف (ف)	اختلفا (ف)	استبانة (س)	استدل (ف)	استدلال (س)
استدلوا (ف)	استرجاع (س)	استعمل (ف)	استنباط (س)	استوئ (ف)
اصطلاحا (س)	اعتمادا (س)	اعتنئ (ف)	اقتضاء (س)	اقتضئ (ف)
الاحتراز (س)	الاحتمال (س)	الاحتمالي (س)	الاختبارية (س)	الاختزال (س)
الارتباطات (س)	الاستبدال (س)	الاستحسان (س)	الاستطاعة (س)	الاستنباط (س)
الاستنتاج (س)	الاستنتاجات (س)	الاستنساخ (س)	الاسمي (س)	الاصطلاح (س)
الافتراضات (س)	الاقتصار (س)	الانحرافات (س)	الانحلال (س)	الإباحة (س)
الإتلاف (س)	الإتيان (س)	الإثبات (س)	الإجرائية (س)	الإحاطة (س)
الإسقاط (س)	الإعرابي (س)	الإفادة (س)	الإفهام (س)	الإنكار (س)
الإيجاب (س)	الإيضاح (س)	الأجزاء (س)	الأخف (س)	الأدلة (س)
الأسس (س)	الأشباه (س)	الأصل (س)	الأصنام (س)	الأصولي (س)
الأصوليين (س)	الأفهام (س)	الأقوال (س)	الألفاظ (س)	الأمثال (س)
الأمصار (س)	الأنماط (س)	الأيقونة (س)	الآتي (س)	الآية (س)

الباء (س)	البسط (س)	البصائر (س)	البعدي (س)	البنائي (س)
البياني (س)	البينة (س)	البئر (س)	التأصيل (س)	التأليف (س)
التباين (س)	التجريبية (س)	التحريف (س)	التحريم (س)	التحسينية (س)
التحلل (س)	التحليلي (س)	التخيير (س)	التركيب (س)	التشاركي (س)
التطبيقي (س)	التطبيقية (س)	التعريض (س)	التعظيم (س)	التعليل (س)
التفاعل (س)	التفريع (س)	التفريق (س)	التفصيل (س)	التقعيد (س)
التكميل (س)	التلخيص (س)	التنزيه (س)	التهذيب (س)	التوابع (س)
التوراة (س)	التوقع (س)	الثوب (س)	الثياب (س)	الجداول (س)
الجر (س)	الجزئي (س)	الجعل (س)	الجمع (س)	الجهر (س)
الجهرية (س)	الجواب (س)	الجيني (س)	الحاجات (س)	الحامل (س)
الحذف (س)	الحروف (س)	الحسابية (س)	الحقل (س)	الحقول (س)
الخادم (س)	الخاصية (س)	الخبث (س)	الخلاصة (س)	الخلقة (س)
الخمر (س)	الدابة (س)	الدارسين (س)	الدال (س)	الدواعي (س)
الراء (س)	الرسول (س)	الرمز (س)	الرواة (س)	الزرع (س)
الزمانية (س)	السلاسل (س)	السلوكية (س)	السماع (س)	السنن (س)
السورة (س)	الشاهدين (س)	الشائع (س)	الشجر (س)	الشدة (س)
الشرط (س)	الشكل (س)	الشكلين (س)	الشيئين (س)	الصاد (س)
الصبي (س)	الصراط (س)	الصريحة (س)	الصفات (س)	الصنائع (س)
الضمنية (س)	الطرائق (س)	الظاهر (س)	الظاهرية (س)	العاقل (س)
العدول (س)	العرف (س)	العرفية (س)	العصمة (س)	العقلي (س)
العلة (س)	العلل (س)	العلم (س)	الغسل (س)	الغلام (س)
الغيبة (س)	الفاء (س)	الفرضية (س)	الفصل (س)	الفضة (س)
الفظ (س)	الفقرة (س)	الفهم (س)	القاموس (س)	القائل (س)
القائلون (س)	القائلين (س)	القرابة (س)	القرائن (س)	القصد (س)
القول (س)	القولية (س)	القولين (س)	القوم (س)	الكثرة (س)
الكوفيين (س)	اللاحقة (س)	اللزوم (س)	اللغوي (س)	اللغوية (س)

اللفظ (س)	المأمور (س)	المتاع (س)	المتأخرون (س)	المتأخرين (س)
المتزامن (س)	المتعلم (س)	المتعلمين (س)	المتغير (س)	المتغيرة (س)
المتقدمون (س)	المتكلم (س)	المثال (س)	المجامع (س)	المحاكاة (س)
المحدث (س)	المحدثين (س)	المحض (س)	المخاطب (س)	المخاطبين (س)
المختارة (س)	المختزنة (س)	المخرجات (س)	المداخل (س)	المذهبين (س)
المرتد (س)	المرجعي (س)	المرفوع (س)	المرونة (س)	المستخدمة (س)
المستعمل (س)	المستغرق (س)	المسند (س)	المشتق (س)	المشهور (س)
المصنفات (س)	المضاف (س)	المطلب (س)	المعاد (س)	المعارف (س)
المعاصرين (س)	المعجم (س)	المعرب (س)	المعرفي (س)	المعرفية (س)
المعلق (س)	المعيار (س)	المعين (س)	المغيرة (س)	المفاهيم (س)
المفرد (س)	المفردات (س)	المفردة (س)	المفسرون (س)	المفسرين (س)
المقارن (س)	المقاصد (س)	المقتصد (س)	المقدمات (س)	المكرو (س)
الملاحظة (س)	الملخص (س)	المنطقية (س)	المنفصلة (س)	المنقول (س)
المنهج (س)	المواضع (س)	المورث (س)	المؤلفات (س)	المؤلفون (س)
المئوية (س)	النانوية (س)	الندب (س)	النص (س)	النطق (س)
النظري (س)	النظرية (س)	النظم (س)	النهي (س)	الواجبة (س)
الواو (س)	الوتر (س)	الوجوب (س)	الوجيز (س)	الوصف (س)
الوصفي (س)	الوضعي (س)	الوقف (س)	الياء (س)	اليسير (س)
امرئ (س)	انتفاء (س)	انتفىٰ (ف)	إبانة (س)	إبدال (س)
إحصائيا (س)	إعرابي (س)	إفادة (س)	إنما (ح)	إيجاب (س)
أبطل (ف)	أبي (س)	أجازوا (ف)	أدلة (س)	أراد (ف)
أزواج (س)	أشرنا (ف)	أصل (س)	أصلي (س)	أعم (س)
أقوال (س)	ألبتة (س)	ألفاظ (س)	أمران (س)	أمرين (س)
أنماط (س)	أهمل (ف)	أوردنا (ف)	أوصاف (س)	أوضحنا (ف)
أولا (س)	آنفا (س)	باع (ف)	بنية (س)	بويضة (س)
بينة (س)	تبعا (س)	تتعين (س)	تجانس (س)	تجب (ف)

تجويز (س)	تخفيفا (س)	ترجيح (س)	تسلسل (س)	تصح (ف)
تضعيف (س)	تطابق (س)	تعريفا (س)	تعزىٰ (ف)	تعليل (س)
تقارن (ف)	تقسم (ف)	تقسيمات (س)	تقويمية (س)	تقيس (ف)
تكثير (س)	تكلم (ف)	تكلموا (ف)	تكميل (س)	تنقسم (ف)
تواتر (ف)	تواتر (س)	توقيفية (س)	ثابت (س)	ثابتا (س)
ثانيا (س)	جاز (ف)	جاز (س)	جائزا (س)	جريان (س)
جزم (س)	جزيئات (س)	جمعا (س)	جنس (س)	جواب (س)
حاشية (س)	حجية (س)	حذف (س)	حروف (س)	حسابي (س)
حسبت (ف)	حقل (س)	حكىٰ (ف)	حلية (س)	حملا (س)
خاتمة (س)	خالف (ف)	خلافية (س)	خواص (س)	دابة (س)
داخلا (س)	دالا (س)	دكتورا (س)	دل (ف)	ذكر (ف)
رقم (س)	رواة (س)	رويت (ف)	زائدة (س)	سائر (س)
سكون (س)	سلّم (ف)	سموا (س)	سمىٰ (ف)	سنن (س)
سنن (س)	سورة (س)	شاع (ف)	شذ (ف)	شرح (ف)
شرطا (س)	شكلين (س)	شيئين (س)	شئت (ف)	صح (س)
صفات (س)	صفحة (ص) (س)	ضربين (س)	طرائق (س)	طرفي (س)
ظاهر (س)	عُلم (ف)	عِلل (س)	عِلم (س)	عرفية (س)
علّل (ف)	علة (س)	عينة (س)	فرس (س)	فرعية (س)
فصل (س)	فقه (س)	قابلية (س)	قال (ف)	قائل (س)
قدح (ف)	قرائن (س)	قسمان (س)	قصدا (س)	قصر (ف)
قول (س)	قولا (س)	قيل (ف)	قيمتين (س)	كراهة (س)
كلام (س)	لازما (س)	لغوية (س)	لفظ (س)	لفظا (س)
لمّا (س)	ماجستير (س)	مأخوذة (س)	مبتدأ (س)	مبحث (س)
مبنىٰ (س)	مبين (س)	متجانسة (س)	متحقق (س)	متحققة (س)
متصلا (س)	متضمن (س)	متعد (س)	متغير (س)	متفرعة (س)
مثال (س)	مثنىٰ (س)	مجاوزة (س)	مجردا (س)	مجلد (س)

مجموعة (مج) (س)	محالا (س)	محتاجا (س)	محتوىٰ (س)	محدث (س)
محدثا (س)	محذوف (س)	محضة (س)	مخصوص (س)	مخصوصا (س)
مخصوصة (س)	مدخلات (س)	مذكور (س)	مذهب (س)	مرادف (س)
مرجعي (س)	مرفوع (س)	مرفوعا (س)	مزية (س)	مساو (س)
مساوية (س)	مسائل (س)	مستقيم (س)	مسند (س)	مشافهة (س)
مشتقة (س)	مصطلحات (س)	مضاف (س)	مطبعة (س)	مطبوع (س)
مطلقا (س)	معارف (س)	معامل (س)	معان (س)	معتبر (س)
معرّف (س)	معرفية (س)	معلوما (س)	معنىٰ (س)	معيار (س)
معيارية (س)	مفردا (س)	مفردة (س)	مفسر (س)	مفهوم (س)
مقارن (س)	مقاصد (س)	مقام (س)	مقاييس (س)	مقترحة (س)
مقترن (س)	مقتضىٰ (س)	مقصود (س)	مقصودة (س)	مقيد (س)
مقيدا (س)	ملابسة (س)	ملاحظة (س)	ملازمة (س)	ممتنع (س)
منزلة (س)	منقول (س)	منهج (س)	موافق (س)	موافقا (س)
موصوف (س)	موضح (س)	موضعا (س)	مولىٰ (س)	ناسخ (س)
نرجح (ف)	نستنتج (ف)	نظر (ف)	نظما (س)	نهي (س)
نورد (ف)	نوقش (ف)	نوىٰ (ف)	هاتان (س)	هاهنا (س)
هلك (ف)	ههنا (س)	واسطة (س)	وجب (ف)	وجب (ف)
وجهين (س)	وجوبا (س)	وسطا (س)	يتخير (ف)	يترجح (ف)
يتضح (ف)	يتقيد (ف)	يتيسر (ف)	يجز (ف)	يجوز (ف)
يحتج (ف)	يدل (ف)	ير (ف)	يراد (ف)	يزول (ف)
يساوي (ف)	يستدل (ف)	يستغنىٰ (ف)	يستنبط (ف)	يستوفي (ف)
يستوي (ف)	يسم (ف)	يسوغ (ف)	يسيرة (س)	يصح (ف)
يصح (ف)	يصير (ف)	يصير (ف)	يعسر (ف)	يعضد (ف)
يعلل (ف)	يفضي (ف)	يقاس (ف)	يقال (ف)	يقتضي (ف)
يلىٰ (ف)	يمتنع (ف)	يناقض (ف)	ينب (ف)	ينتفي (ف)
ينزع (ف)	ينقض (ف)	يؤول (ف)		

٤.١ مناقشة النتائج:

بعد العرض السريع لنتائج البحث والقائمة التي خرجنا بها، نناقش فيما يلي بعض النتائج المهمة. وأول ما يواجهنا هو عدم وجود مدونة أكاديمية عربية يمكن أن تُستخدم في البحوث والدراسات الخاصة بالمدونات والتي تعتمد عليها؛ ولهذا فيوصي هذا البحث بضرورة إيجاد مدونة أو مدونات أكاديمية عربية متاحة للباحثين، تشمل المكتوب والمنطوق من مجلات علمية وكتب ومحاضرات وغيرها. وربما يكون تبني المؤسسات الأكاديمية لهذا العمل مطلبا ملحّا في هذه المرحلة.

كما لا بد من الإشارة إلىٰ المشكل المزمن في تعامل البرامج الحاسوبية مع اللغة العربية؛ إذ واجهنا في عملنا لهذه القائمة عدة إشكالات في الرسم والإملاء مما أضاف عبئا مضاعفا في عمليات التهذيب والتصفية. كما كان المحل الإعرابي متحكما في عدد الألفاظ؛ إذ ترد الكلمات المعربة بالحروف مرتين (مرفوعة مثل: أمران، ومنصوبة مثل: أمرين)، كما ترد الألفاظ المنصوبة مرتين (مقيد، مقيدا)، وكذلك المذكر والمؤنث (مفرد، مفردة) كما ترد بعض الألفاظ بصورة إعرابية تغير من رسمها (مثل: ير من يرىٰ، ينب من ينوب).

ومن الملاحظ في قائمة الألفاظ الأكاديمية العربية أن عدد الأسماء يكاد يكون ستة أضعاف عدد الأفعال حتىٰ بعد حذف الأعلام من القائمة بل إن الألفاظ التي وردت في ستة مجالات كلها أسماء، منها مفردتان (تلخيص، مختصر) قد تكون عنوانات لأقسام البحوث. كذلك لا بد من الإشارة إلىٰ سمة ثقافية ربما تختص بها العربية كونها لغة تعتز بتراثها وتاريخها وعلمائها وقرآنها؛ إذ تشيع في المدونة الأكاديمية أسماء الأعلام والكتب وأسماء سور القرآن الكريم، مما يعطي انطباعا بتمحور الكثير من الدراسات حول التراث وحول الشخصيات وإنتاج هذه الشخصيات العلمية.

ومن الأمور المهمة أن نصف المجالات في المدونة (٣ مجالات) أنتجت ما يقارب ٨٠٪ من الألفاظ؛ بينما ما زاد عن النصف أنتج خمس الألفاظ؛ مما يعني أنه لا بأس في الاعتماد علىٰ

نصف المجالات الممثّلة للمدونة لاستخراج قائمة ألفاظ بشكل معقول.

وبسبب أن هذه القائمة هي الأولىٰ من نوعها في اللغة العربية فقد عرضنا البيانات الخام بعد التصفية دون ترتيب في عوائل لغوية كما فعلت كوكسيد (Coxhead, 2000) وكما فعل جاردنر وديفيز (Gardner and Davies, 2014) ولم نعتمد التقسيمات التي تعتمد في اللغة الإنجليزية كوضع الصفة نظيرا للفعل والاسم.

٥. الخاتمة:

بعد هذا العرض لقائمة الألفاظ الأكاديمية العربية نوصي بضرورة إيجاد مدونة أكاديمية عربية للمكتوب والمنطوق تمكّن الباحثين من إجراء الدراسات والبحوث عليها، كما يمكن للباحثين عمل بعض الدراسات حول هذه القائمة مثل تقييمها أو وضعها في عوائل لغوية، أو ترتيبها حسب تكرارها في المدونة، وكذلك تقسيم الألفاظ حسب هيكلها في البحوث، علىٰ سبيل المثال: الألفاظ الشائعة في الملخصات، والألفاظ الشائعة في الدراسات السابقة، والألفاظ الشائعة في المناقشة...إلخ. بالإضافة إلىٰ إجراء قوائم شيوع بحسب التخصص والمجال الأكاديمي.

ولا بد من لفت الانتباه إلىٰ الخصائص الثقافية للخطاب الأكاديمي العربي - الذي أشرنا إليه آنفا (كالأعلام والأسماء وضرورة تهذيب القائمة) - التي يتسم بها هذا الخطاب ويجعله مختلفا عن الخطاب الأكاديمي الإنجليزي مما يجعل أمر ترجمة قائمة الشيوع الإنجليزية ليست ذات فائدة للغة العربية في المجال الأكاديمي العربي.

كما نحثّ الباحثين علىٰ عمل معجم لهذه الألفاظ يقوم علىٰ اشتقاقاتها واستخداماتها وسياقاتها التي وردت فيها والمجالات الأكاديمية التي استخدمت فيها. وخلاصة القول إن هذا المجال لازال بكرا غير مطروق، ولازال ينتظر الكثير من الدراسات والبحوث المستقبلية.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

*** أولاً: المراجع العربية:**

(١) التحرير العربي. رضوان، أحمد والفريح، عثمان. ط١، الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤٠٤هـ.

(٢) دليل عمل في إعداد المواد التعليمية. طعيمة، رشدي أحمد. ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرىٰ، ١٩٨٥م.

(٣) الرصيد اللغوي الوظيفي للمرحلة الأولىٰ من التعليم الابتدائي. اللجنة الدائمة للرصيد اللغوي. ط١، تونس: الهيئة الاستشارية للمغرب العربي في التربية والتعليم ١٩٧٥م.

(٤) فن التحرير العربي: ضوابطه وأنماطه. الشنطي، محمد صالح. ط١، الرياض: دار الأندلس، ١٤١٠هـ.

(٥) فن الكتابة والتعبير. أبو حمدة، محمد علي. ط٣، عمان: مكتبة الأقصىٰ، ١٤١٤هـ.

(٦) قائمة مكة للمفردات الشائعة. إعداد لجنة من المؤلفين. ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرىٰ، ١٤٠١هـ.

(٧) قوائم المفردات الشائعة وتعليم اللغة. الشريوفي، عيسىٰ. د.ط، د.م: د.ن، د.ت. الموقع: http://faculty.ksu.edu.sa/3046/Pages/publications.aspx

(٨) الكتابة الأكاديمية: خصائصها ومتطلباتها اللغوية. الشهراني، سعد بن علي. سجل بحوث الملتقىٰ الأول حول تجويد الرسائل والأطروحات وتفعيل دورها في التنمية الشاملة. الرياض، ٢٠١١م.

(٩) الكلمات المُمَيزَةُ للمدونات اللغوية: قضايا تقنية. الثبيتي، عبدالمحسن. فصل من كتاب لغويات المدونة الحاسوبية: تطبيقات تحليلية علىٰ العربية الطبيعية، تحرير سلطان المجيول. ط١، الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٦م.

(١٠) كيف تكتب بحثا أو رسالة: دراسة منهجية لكتابة البحوث وإعداد رسائل الماجستير والدكتوراه. شلبي، أحمد. ط٢١: القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٢م.

(١١) المفردات الشائعة في اللغة العربية. عبده، داود عطية. ط١، الرياض: مطبوعات جامعة الرياض، ١٩٧٩م.

*** ثانيًا: المراجع الأجنبية:**

(1) Ackermann, K., & Chen, Y. H. (2013). Developing the Academic Collocation List (ACL)–A corpus-driven and expert-judged approach. *Journal of English for Academic Purposes*, *12*(4), 235-247.

(2) Ahamad, M. I., & Yusof, A. M. (2012). A genre analysis of Islamic academic research article introductions. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *66*, 157-168.

(3) Bassett, M., & Allan, Q. (2017). English for Academic Skills Independence: Focus on Vocabulary. *ATLAANZ Journal*, *2*(1).

(4) Buckwalter, T., & Parkinson, D. (2011). A frequency dictionary of Arabic: Core vocabulary for learners. Routledge.

(5) Coxhead, A. (2000). A new academic word list. *TESOL quarterly*, *34*(2), 213-238.

(6) Cronin, B. (2002). Disciplinary Discourses: Social Interactions in Academic Writing. *Journal of Documentation*, *58*(3), 319.

(7) Eisele, J. (2006). The Top 1,000 Words for Understanding Media Arabic, by Elisabeth Kendall. Washington, DC: Georgetown University Press, 2005. *Middle East Studies Association Bulletin*, *40*(02), 304-305.

(8) Gardner, D., & Davies, M. (2014). A new academic vocabulary list. *Applied Linguistics*, *35*(3), 305-327.

(9) Hyland, K., & Tse, P. (2007). Is there an "academic vocabulary"?. *TESOL quarterly*, *41*(2), 235-253.

(10) Flowerdew, J. (2014). Corpus-based approaches to language description for specialized academic writing. *Language Teaching*, 1-17.

(11) Jansson, H., Kokkinakis, S. J., Ribeck, J., & Sköldberg, E. (2012, August). A Swedish Academic Word List: Methods and Data. In *Proceedings of the 15th EURALEX International Congress* (pp. 7-11).

(12) Juilland, A., & Chang-Rodríguez, E. (1964). *Frequency dictionary of Spanish words*. Mouton.

(13) Liu, J., & Han, L. (2015). A corpus-based environmental academic word list building and its validity test. *English for Specific Purposes*, *39*, 1-11.

(14) Martinez, I. A., Beck, S. C., & Panza, C. B. (2009). Academic vocabulary in agriculture research articles: A corpus-based study. *English for Specific Purposes*, *28*(3), 183-198.

(15) Monroe, W., Green, S., & Manning, C. D. (2014). Word segmentation of informal Arabic with domain adaptation. In *Proceedings of the 52nd Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (Volume 2: Short Papers)* (Vol. 2, pp. 206-211).

(16) Mozaffari, A., & Moini, R. (2014). Academic words in education research articles: A corpus study. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *98*, 1290-1296.

(17) Mungra, P., & Canziani, T. (2013). Lexicographic studies in medicine: Academic Word List for clinical case histories. *Ibérica*, *25*, 39-62.

(18) Neufeld, S., Hancioğlu, N., & Eldridge, J. (2011). Beware the range in RANGE, and the academic in AWL. *System*, *39*(4), 533-538.

(19) Newman, J. A. (2016). A Corpus-Based Comparison of the Academic Word List and the Academic Vocabulary List. Unpublished MA thesis. Brigham Young University.

(20) Supatranont, P. (2012). Developing a writing template of research article abstracts: A corpus-based method. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *66*, 144-156.

(21) Valipouri, L., & Nassaji, H. (2013). A corpus-based study of academic vocabulary in chemistry research articles. *Journal of English for Academic Purposes*, *12*(4), 248-263.

(22) Yang, M. N. (2015). A nursing academic word list. *English for Specific Purposes*, *37*, 27-38.

❊ ❊ ❊

List of Sources and References

First: Arabic References:

(1) At-Tahrir Al-Arabi, (Arabic Writing). Ridhwan, Ahmad and Al-Furaih, Uthman. 1st ed., Riyadh: King Saud University, 1404H.

(2) Dalil Amal fi Idad Al-Mawadd At-Talimiyyah, (Guidebook for Preparing Educational Material). Taeemah, Rushdi Ahmad. 1st ed., Makkah Al-Mukarramah: Umm Al-Qura University, 1985.

(3) Ar-Rasid Al-Lughawi Al-Wathifi lil Marhalah Al-Oola min At-Taleem Al-Ibtida'iy, (Functional Linguistic Count for The First Level of Primary Education). Permanent Committee for Linguistic Count. 1st ed., Tunis: Educational Advisory Commission for the Western Arabs 1975.

(4) Fann At-Tahrir Al-Arabi: Dhawabituh wa Anmatuh, (The Art of Arabic Writing: Rules and Patterns). Ash-Shanty, Muhammad Saleh. 1st ed., Riyadh: Dar Al-Andalus, 1410H.

(5) Fann Al-Kitabah wa At-Tabir, (The Art of Writing and Composition). Abu Hamdah, Muhammad Ali. 3rd ed., Amman, Al-Aqsa Bookstore, 1414H.

(6) Qaimat Makkah lil Mufradat Ash-Sha'iah, (The Makkan List of Common Words). Prepared by a group of authors. 1st ed., Makkah: Umm Al-Qura University, 1401H.

(7) Qawa'im Al-Mufradat Ash-Sha'iah wa Taleem Al-Lughah, (List of Common Words and Teaching the language). Ash-Shereewafy, Isa. N.d, n.d, Website: http://faculty.ksu.edu.sa/3046/Pages/publications.aspx

(8) Al-Kitabah Al-Akadimiyyah: Khasaisuha wa Mutatallabatiha Al-Lughawiyyah, (Academic Writing: Characteristics and Linguistic Requirements). Ash-Shahrani, Saad Bin Ali. Record of the First Forum on the Improvement of theses and Activating their Role in Comprehensive Development. Riyadh, 2011.

(9) Al-Kalimat Al-Mumayyazah lil Mudawwanat Al-Lughawiyyah: Qadhaya Taqaniyyah, (Keywords for Language Blogs: Technical issues). Ath-Thubaity, Abdul Muhsin. A chapter from the book Linguistics of Computer Blogs: Analytical Applications on Natural Arabic, by Sultan Al-Majyool. 1st ed., Riyadh: King Abdullah Bin Abdul Aziz International Centre for Serving the Arabic Language, 2016.

(10) Kaifa Taktub Bahthan aw Risalah: Dirasah Manhajiyyah Likitabat Al-Buhooth wa I'dad Rasa'il Al-Majisteer wa Ad-Duktoorah, (How to Write a Research or Thesis: A Methodical Study on Research Writing and Preparing a Masters and Ph.D Thesis). Shalaby, Ahmad. 21st ed.: Cairo, An-Nahdah Al-masriah Bookstore, 1992.

(11) Al-Mufradat Ash-Sha'iah fi Al-Lughah Al-Arabiah, (Common Words in Arabic). Abduh, Dawood Attiah. 1st ed., Riyadh: Riyadh University Press, 1979.

❋ ❋ ❋

التناص في قصيدة «هون عليك» لسلطان السبهان

د. أسماء بنت عبد العزيز بن محمد الجنوبي[1]

المستخلص: تتحدث الدراسة عن التناص في قصيدة «هون عليك» للشاعر السعودي سلطان السبهان وفق مخطط واضح يُعرّف بالشاعر، وأهمية دراسة التناص في شعره؛ ويخص البحث قصيدة واحدة بالدرس والتطبيق؛ لأن التناص يتجلىٰ فيها بشكل لافت، يمكّنها من أن تكون أنموذجا علىٰ شعره.

ويناقش البحث مفهوم التناص وجذوره النظرية، بهدف الوصول إلىٰ الفكرة التي يقوم عليها، ثم يضطلع البحث بدراسة تجليات التناص في شعر الشاعر، ويدرس أنواعه، ووظائفه من خلال قصيدة «هون عليك» إحدىٰ قصائد ديوان «تفاصيل أخرىٰ للماء»؛ إذ يتجلىٰ التناص بأنواعه المختلفة، ويتخذ وظائف متباينة، جعلت دراسته تعتمد علىٰ تمهيد يعرف بمفهومه، ومباحث ثلاثة؛ التجليات، الأنواع، والوظائف، وفق المنهج الإنشائي الذي يعنىٰ بالخطاب الأدبي من حيث قدرته علىٰ توليد نصوص لا تعد ولا تحصىٰ، ومن حيث ضبطه الوحدات التي يقوم عليها النص، والعلاقات التي تنشأ بين النصوص.

الكلمات المفتاحية: التناص، سلطان السبهان، شعر سعودي، هوّن عليك، وظائف التناص، أنواع التناص.

***

(١) الأستاذ المساعد في كلية اللغة العربية (قسم الأدب)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: asmaaljnobi@gmail.com

Harmony in The Poem "Hawwin Alayk" by Sultan Al-Sabhan

Dr. Asma Bint Abdul Aziz Al-Janubi

Abstract: This study deals with the harmony in the poem "Hawwin Alayk" by the Saudi poet Sultan Al-Sabhan. The study follows a clear plan which introduces the poet and the importance of studying the harmony in his poetry, and it discusses and dissects only one poem due to the remarkable manifestation of harmony in the said poem, which makes it an example of the rest of his poetry.

The research discusses the concept of harmony and its theoretical roots, in order to arrive at the idea on which it is based. The research then continues to investigate and study the manifestations of harmony in the poet's poetry, and its types and functions through the poem "Hawwin Alayk", which is one of the poems in the album "Tafaseel Ukhra Lil Ma'"; as the harmony appears in its different forms and assumes its various functions.

The study begins with an introduction that explains its concept, then three parts: the manifestations, types, and functions, all in accordance with a construction method that deals with literary discourse in terms of its ability to generate countless texts, and in terms of adjusting the units that are the basis of a given text, and also in terms of the relationships that arise between various texts.

Key words: Harmony - Sultan Al-Sabhan- Saudi poetry - Hawwin Alayk - functions of harmony - types of harmony.

❋❋❋

المقدمة

الشاعر سلطان السبهان[1] من الشعراء الذين عرفوا برقة الإحساس، وجودة الشعر، والقدرة علىٰ جذب المتلقي، والمطّلع علىٰ شعره يلحظ اطلاعه الواسع علىٰ الثقافة، وتعاطيه مع نصوص الشعر العربي قديمها وحديثها، مع وجود لغة تشربت النص القرآني، وتناصت مع الحديث الشريف بحكم دراسته علوم الشريعة، مما جعل شعره أشبه بنسيج لوني فريد يجمع الجودة، مع حداثة روح العصر؛ بالإضافة إلىٰ رقة الألفاظ، وعمق المعاني، والمصبوغ بصدق يتسلل إلىٰ النفوس بدون استئذان، مع إمكان توسيع مجال تجربته الخاصة إلىٰ الشأن العام، وتفجير معانيه، وتأويلها، وهذا كله يدفعنا إلىٰ دراسة التناص في شعره. وإن لتواتر «الظاهرة النصية في تجربة مؤلف أو تيار أدبي... دلالات... تتصل بتصور للكتابة ووظائفها في ظروف اجتماعية وثقافية محددة»[2].

ولما كانت دراسة التناص في شعر الشاعر كاملا ليست بالعمل الهين؛ لأن «النصوص... شذرات (شظايا) بلا انغلاق، و... كل نص مشحون أو موسوق بعلامات التنصيص الواضحة أو الخفية التي تزيل أو تطرد dispel الوهم الخاص باستقلاليته، وترجعه أو ترده إلىٰ نصوص أخرىٰ

---

(١) الشاعر سلطان السبهان شاعر سعودي من مواليد عام ١٩٧٥م، حاصل علىٰ درجة الدكتوراة من المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أقام عددا من الأمسيات الشعرية داخل المملكة العربية السعودية، وفي كلّ من مصر، وتونس، والجزائر، والمغرب، والأردن، وطبع له ديوانان: الأول بعنوان: «تفاصيل أخرىٰ للماء»، والثاني بعنوان: «يكاد يضيء» وفي عام ٢٠١٥م، ظهر له ديوان صوتي علىٰ الشبكة العالمية بعنوان: «أغنيات الورد».

انظر: موقع دار مدارك للنشر:

http://mdrek.com/authors/%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%86-/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D9%87%D8%A7%D9%86

(٢) معجم السرديات، مجموعة مؤلفين، (ص١١٦).

بطريقة لا نهائية»[1]، لذا آثرت اختيار قصيدة واحدة من شعر الشاعر مع أن التناص شائع في شعره كله، وأي نص يسلم من تناص؟!

أسباب اختيار الموضوع:

كان اختياري لقصيدة «هون عليك» تحديدا؛ لأنها القصيدة التي رأيت مواطن التناص فيها ظاهرة أمامي، وفتَحت في ذهني أبواب التأويل، منذ اطلعت عليها، فكانت هذه الدراسة.

هدف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلىٰ جلاء بلاغة الشاعر، وتميزه من خلال الوقوف علىٰ إحدىٰ تقنياته الشعرية اللافتة (التناص)، بغية الوصول إلىٰ الأسباب التي أدت إلىٰ ظهور التناص في شعره من خلال الآليات المعروفة، المتبعة عند دراسة التناص.

الدراسات السابقة:

لا أعلم أن ثمة دراسات سابقة يمكن الاتكاء عليها في دراسة شعر سلطان السبهان بعامة غير مقالة د. سامي العجلان «صاحب الظل والرنين المخاتل: دراسة في شعر سلطان السبهان»، التي استشهدتُ ببعض منها في دراستي هذه، وليس بين الدراستين أي وجه شبه.

خطة البحث:

قام البحث علىٰ مخطط أفصّله علىٰ النحو الآتي:

- **المقدمة: وتتحدث عن أهمية الموضوع، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.**
- **التمهيد: مفهوم التناص في الدراسات النقدية في العصر الحديث.**
- **المبحث الأول: تجليات التناص في قصيدة «هون عليك».**
  - العنوان.

(١) التناص: النظرية والممارسة، مصطفىٰ بيومي، (ص٢٣).

- الفواتح والخواتيم.
- المتن.

- **المبحث الثاني: أنواع التناص في قصيدة «هون عليك».**
  - التناص الديني.
  - التناص الأدبي.
  - التناص التراثي.
- **المبحث الثالث: وظائف التناص في قصيدة «هون عليك».**
  - الوظيفة الحجاجية.
  - الوظيفة الإثرائية.
  - الوظيفة التزيينية.
- **الخاتمة: تضم أهم النتائج التي خلصت بها من الدراسة.**
- **ثبت المصادر والمراجع.**

* * *

التمهيد

مفهوم التناص في الدراسات النقدية في العصر الحديث

يخطئ بعض الدارسين حين ينظرون إلىٰ التناص من زاوية الاقتباس، أو التأثير والتأثر فحسب[1]؛ فالتناص مفهوم أعمق وأشمل، مفهوم يجعل النصَّ مثل قطعة فسيفساء نادرة، تجعله أكثر جمالا وأكثر طلبا للتأمل، أو مثل قطعة ماسية أنىٰ نظرت إليها وجدت لها بريقا من غير زاوية.

ومن هذا المنطلق، وحيث دعاني نص «هون عليك»، وجدت نفسي أسعىٰ إلىٰ دراسته وفق

(١) انظر: التناص: النظرية والممارسة، مصطفىٰ بيومي، (ص١٣٩-١٦٧-١٩١).

آليات التفت إليها باختين (bakhtin) في نظرته إلىٰ النصوص حيث الحوارية، وتعدد الأصوات، ونقلتها جوليا كرستيفا (Julia kristiva) إلىٰ الفرنسية في منتصف ستينات القرن العشرين[1]، حيث يصرّ الاثنان علىٰ فكرة انتماء النصوص إلىٰ النصية الثقافية أو الاجتماعية الأشمل[2]، وأدىٰ ظهور تلك الفكرة في فرنسا «إلىٰ ظهور ما يسمىٰ بما بعد البنيوية»[3]، وأسهم رولان بارت (rolan barthes) في صياغة نظرية التناص بفكرة موت المؤلف[4]، وما بعدها، وبتأكيده أن النص «عبارة عن كتابات متعددة مستمدة من علاقات متبادلة من الحوار والمحاكاة الساخرة، والطعن، ولكن ثمة شخص واحد ينبغي التركيز عليه في هذه التعددية وهذا الشخص هو القارئ لا المؤلف»[5]، وبذا يكون التناص مشروعا متجددا «لإنتاج المعنىٰ مع كل ذات قارئة»[6] لأن النص «ليس مشروعا منتهيا، أغلقت سياجه الدلالي ذات متلفظة»[7].

ولم يكن العمل علىٰ التناص حصرا علىٰ علماء البنيوية، فقد عولج من زاوية علم العلامات، وتطرق إليه «الباحث الأسلوبي ميكائيل ريفاتير (Michael riffaterre) الذي يولي عمل القراءة أهمية قصوىٰ»[8]، كما «يُطور ريفاتير (riffaterre) أفكاره حول طبيعة التناص «الإلزامية» في فكِّ رموز النص.

---

(١) انظر: نظرية التناص، جراهام ألان، (ص٢٨).

(٢) انظر: السابق، (ص٥٦).

(٣) السابق، (ص٢٩).

(٤) انظر: السابق، (ص١٠٠).

(٥) نظرية التناص، جراهام ألان، (ص١٠٦).

(٦) معجم السرديات، مجموعة مؤلفين، (ص١١٤).

(٧) السابق، (ص١١٤).

(٨) السابق، (ص١١٥).

وفي الشعر الرمزي...(حيث) تنتج النصوص وحدة سيميائية... إما عن طريق «اللجوء إلىٰ متناص متوافق مع الواقع... أو بنفي أن يكون المتناص متنافيا مع الواقع»»[1]. إن فكرة التناص لا يمكن أن تجعله حكرا علىٰ منهج بعينه، أو أن تكتفي بدراسة النص دون الالتفات إلىٰ محيطه.

أما جيرار جانيت (gerad genette) فأسهم في صياغة نظرية التناص من خلال كتبه: «جامع النص» و«الطروس» و«لوازم النص»[2]، وقد ميّز بين خمسة أصناف من العلاقات «التناص، النصية الموازية، النصية الواصفة، النصية اللاحقة»[3]، والمطلع علىٰ كتاب «مدخل إلىٰ جامع النص» يجد حديثا مسهبا عن هذه المستويات التي حددها[4].

كما أسهم بلوم (h. bloom) في الجمع بين التحليل النفسي والتناص[5]؛ لأنه يهتم بتفسير التناص عن طريق دراسة الحافز[6]، وكان لنظرية التناص أثر كبير في النقد النسوي، وأفكار ما بعد الحداثة، وقد أسهم كثير من العلماء في دراسته، ومحاولة تتبع تطوراته، والظواهر المتصلة به، حتىٰ وصلوا به إلىٰ مفهوم يفتح النص للقارئ، ويلغي فكرة النص الأول، وأبوَّة النصوص[7]، لينطلق النص تاركا البنيوية والسيميائية، والانغلاق علىٰ النص إلىٰ فكرة تجاوزت هذا كله، وآثرت انفتاح النصوص.

فشرعت في هذه الدراسة متمثلة كلام كولر (culler) عن التناص الذي جاء به د.مصطفىٰ

---

(١) انظر: نظرية التناص، جراهام آلان، (ص١٧٢).

(٢) السابق، (ص١٣٥).

(٣) انظر: معجم السرديات، (ص١١٥-١١٦).

(٤) انظر: مدخل إلىٰ جامع النص، جيرار جانيت، (ص٩٢-٩٤).

(٥) انظر: نظرية التناص، جراهام آلان، (ص١٨٥).

(٦) انظر: السابق، (ص١٨٦).

(٧) انظر: التناص: النظرية والممارسة، مصطفىٰ بيومي، (ص٩٢).

بيومي في كتابه (التناص: النظرية والممارسة)، الذي يؤكد أن «التناص يقودنا إلىٰ أن نتأمل النصوص السابقة بوصفها مساهمات لشفرة ما تجعل النتائج المتنوعة الدلالة أو المغزىٰ signification ممكنة»، ويؤكد كولر (culler) أن «التناص يصبح مسمىٰ هزيلا إذا أطلق علىٰ علاقة ما بنصوص سابقة علىٰ وجه الخصوص، ولكنّه تسميةٌ أو تعيين discursive space لثقافة ما... ومن ثم فإن دراسة التناص ليست استقصاء للمصادر والتأثيرات...، إنها تطرح شبكتها المتسعة لتشمل الممارسات الخطابية مجهولة المصدر، والشفرات المفتقدة لأصولها، التي تجعل الممارسات الدالة للنصوص المتأخرة ممكنة»[1].

وانطلاقا من هذا كله شرعت في البحث عن التناص في قصيدة «هون عليك»، فوجدته ظاهرا أمامي بدءا من عتبة العنوان حتىٰ نهاية القصيدة.

* * *

المبحث الأول

تجليات التناص في قصيدة «هون عليك»

أولاً: عتبة العنوان:

لا تخفىٰ أهمية العنوان في توجيه المتلقي إلىٰ قراءة النص، وتحليله وتأويله[2]؛ لأنه العتبة الأولىٰ للوصول إلىٰ النص، وهو «أول لقاء مادي محسوس بين المرسل (الناص) والمتلقي»[3]، بالإضافة إلىٰ أن العنوان الذي يضعه الشاعر أو الكاتب لنصه، ليس وليد فراغ، وإنما هو «نتاج لحظة ولادة واحدة للنص والعنوان معا، فهما توأمان ولدا في مهد تخيلي واحد، وخضعا لصناعة

(١) التناص: النظرية والممارسة، مصطفىٰ بيومي، (ص٢١)، نقلا عن: culler jonathan.

(٢) انظر: عتبات: جيرار جانيت من النص إلىٰ المناص، عبد الحق بلعابد، (ص٦٧).

(٣) سيمياء العنوان، بسام قطوس، (ص٣٦).

جمالية واحدة، وبالإضافة إلىٰ كونهما موازيين لبعضهما علىٰ مستوىٰ التكون والتأويل، فهما كذلك متقاطعين متلاحمين في عدد من العناصر الخفية التي يجليها التأويل، وتصقلها القراءة»[1].

وإذا تأمل القارئ عنوان هذه القصيدة «هون عليك»[2] حضرت في رأسه نصوص الحديث الشريف، واستدعىٰ الذهن كثيرا من القصص التاريخية، والحكايات التراثية التي ترد فيها هذه الجملة التي تقال لأي ملهوف خائف يلجأ إلىٰ آخر فيأتي إليه الرد بعبارة: هون عليك! أو لأي حزين ضاق صدره، وضاقت الدنيا في عينيه، فيقال له: هون عليك!

وقد وردت هذه الجملة في الحديث الشريف غير مرة[3]، ومن ذلك ما جاء في باب حديث الإفك عندما سألت عائشة أم المؤمنين أمها عن حديث الناس فقالت لها: «هوني عليك يا بنية فوالله لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل يحبها لها ضرائر إلا كثرن عليها»[4]، ومن ذلك أن الرسول ﷺ قال لرجل أرعد: «هون عليك فلست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد»[5].

ومن التناص الديني تحضر الهيبة القدسية التي ترتبط بقول خير البشر أجمعين، رسولنا محمد ﷺ، وبذلك يكون الشاعر سلطان السبهان قد كفل لنصه الهيبة، وحمل المتلقي علىٰ الإيمان بما يقول، بل جعل كلامه يأخذ المنحىٰ القطعي؛ لأنه سلك مسلك الكلام الشريف الذي

(١) العنوان في الثقافة العربية: التشكيل ومزالق التأويل، محمد باز، (ص٧٣).

(٢) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤١).

(٣) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مجموعة من المستشرقين، (٧/ ١١٣).

(٤) صحيح البخاري الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ، محمد بن إسماعيل البخاري (باب المغازي/ ١٥٢١).

(٥) سنن ابن ماجه، الحافظ محمد بن يزيد القزويني (كتاب الأطعمة-باب القديد)، ح (٣٣١٢)، (ص١١٠٠-١١٠١).

يؤثر علىٰ المتلقي بشكل إيجابي دائما.

ثم إن لهذه الجملة طرافة تراثية تاريخية من حيث وجودها في القصص العربي القديم، وأخباره المنثورة في كتب التراث، ولن يطول البحث عن هذه الجملة في كتاب مثل زهر الآداب، أو الأغاني حتىٰ تجدها حاضرة، مع الفكاهة، أو العبرة، فقد ورد في كتاب خاص الخاص للثعالبي في فصل «لطائف سائر الظرفاء من سائر الطبقات» قول لأبي الحسن بن فارس في صاحب يفرط في الجزع علىٰ ثوب سرق منه أن «هون عليك فليس بقميص يوسف عليه السلام، ولا بردة النبي ﷺ ولا كساء أهل البيت»(١).

وبذلك تكون هذه الجملة قد حشدت معاني كثيرة تجعل المتلقي يحثُّ المسير نحو النص وصولا إليه، وبحثا عن اللغز الكامن وراء هذه العتبة.

ولا أنسىٰ أن هذه الجملة (هون عليك) جاءت بصيغة الطلب الذي يقع بين طرفين جرىٰ بينهما حوار بشكل أو بآخر؛ لأنه من غير المعقول أن أقول لشخص آخر: هون عليك! وأنا أراه أول مرة، أو أن أدخل عليه فأقول: هون عليك! بدون وجود حدث سابق، أو معرفة، أو حوار.

والتلميح إلىٰ أي حوار في النص الشعري سيحملنا إلىٰ الحديث عن التناص بين جنسين كبيرين من أجناس الأدب (الشعر والسرد)، وبذا ندخل في المستوىٰ الخامس من مستويات التناص الذي تحدث عنه جيرار جانيت (gerad genette)، وهو النصية الجامعة التي تعنىٰ بالعلاقات الأجناسية.

ولم يكن السبهان أول من استحضر هذه الجملة في عتبة العنوان، فقد سبقه بعض الشعراء، أعرف منهم الشاعر المعروف أحمد مطر في قصيدته التي تحمل العنوان نفسه «هون عليك»، ويقول فيها:

(١) كتاب خاص الخاص، الثعالبي، (ص٤٢).

«لا عليك
لم يَضْع شيءٌ..
وأصلاً لم يَكُن شيءٌ لديكْ
ما الذي ضاعَ؟
بساطٌ أحمرٌ
أمْ مَخفرٌ
أمْ مَيْسِر..؟
هَوِّنْ عليك..
عندنا منها كثيرٌ
وسَنُزجي كُلَّ ما فاضَ إليك»(١).

ومع وجود المعاني الكبيرة التي تحملها هذه القصيدة لأحمد مطر من سخرية، وتلميح إلىٰ الحالة السياسية والإنسانية في فلسطين المحتلة، فإن قصيدة السبهان لم تأخذ - إذا كانت قد أخذت فعلا - غير معنىٰ السخرية وقلب المعنىٰ التي سيتكئ عليها نصه في أحد أجزائه، وقد حاولت تتبع زمن كتابة القصيدة؛ لأبحث عن أي أحداث سياسة فلسطينية أو عربية تزامنت مع ظهورها فلم أجد.

وربما جاء باحث بما عجزت عن إثباته، فتكون هذه القصيدة عزاء لعاشق وطني خسر وطنه، أو حبيبته في حصار، أو قصف، أو غير ذلك، وقد يُحمّلها قارئ آخر معاني أخرىٰ فينجح؛ لأن التناص يقوم علىٰ فكرة تفجير المعاني بلا انتهاء!

(١) الموسوعة العالمية للشعر العربي (مدارك):
http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=1644

وبناء علىٰ كل ما ذُكر، وبالنظر إلىٰ جميع هذه الإشارات، والمعاني التي يُحملها التناص للعنوان، فإن الشاعر يحشد في عنوانه عددا كبيرا من المعاني، ويجعل القارئ علىٰ أهبه الاستعداد للوقوف علىٰ أيها شاء، وإلىٰ أيها نظر.

ثانيـاً: الفاتحة والخاتمة:

عُني الشعراء من قديم الزمان بمطالع الشعر، وخواتمه؛ لما لهما من أهمية بالغة في جلب القراء، أو تنفيرهم «من خلال سحر البداية التي تنصب أحابيلها وفخاخها منذ الوهلة الأولىٰ... أو بواسطة النهاية... التي قد تستجيب لأفق الانتظار أو تخيبه»(١)، وقد تحدث عن أهميتهما ابن رشيق القيرواني، وعد الإجادة فيهما سبيلا إلىٰ جودة النص الشعري، ونجاحه(٢)، ولكن كيف، ولماذا حضر التناص فيهما، وما دلالة ذلك الحضور، وما علاقة نجاح النص الشعري، بوجود التناص في المطلع والخاتمة، وكيف تجلّىٰ ذلك من خلال نص «هون عليك» لسلطان السبهان؟

والإجابة عن هذه الأسئلة كلها يتطلب تفكيرا عميقا لنقف معا علىٰ مدىٰ حضور التناص، وآليته، ودلالته.

أما مطلع القصيدة فكان قوله:

«لا تسأل الليل المسافر كم بقي

هون عليك

فلست أول من شقي(٣)»(٤).

---

(١) البداية والنهاية في الرواية العربية، عبد الملك أشهبون، (ص٧).

(٢) انظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني (١/ ٣٨٨).

(٣) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤١).

(٤) من الأخطاء التي وقع فيها الشاعر كتابة القصيدة علىٰ نسق التفعيلة، وهي علىٰ النسق المعروف للقصيدة العربية الموزونة المقفاة.

وفي المطلع تحضر جملة العنوان «هون عليك» لتذكرنا بكل تداعياتها التناصية، ويبدو أن هذه الجملة ستكون مفتاح النص كله، وبابه الذي تنفتح به القصيدة علىٰ المعاني؛ فقد وردت هذه الجملة في النص خمس مرات بهيئتها الصريحة، ودلالاتها المحتشدة.

ولنبق في المطلع الذي بدأ بلا الناهية، للنهي عن فعل السؤال! ذلك السؤال الذي كان موجها لليل المسافر مهما طال وقته وامتد.

ولليل دلالته، وإغراؤه، وإغواؤه، ولكن الشاعر هنا شخّصه، وجعله طرفا من أطراف الحوار والسؤال، في إشارة إلىٰ هيمنته، وسطوته، وفي تناص مع جميع الشعراء الذين وظفوا صورة الليل الطويل بدءا من امرئ القيس الذي قال:

«وليل كموج البحر أرخىٰ سدوله * علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطىٰ بصلبه * وأردف أعجازا، ونـاء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي * بصبح، وما الإصباح منك بأمثل

فيا لك من ليل كأن نجومه * بكل مغار الفتل شدت بيذبل»[1]

وصولا إلىٰ آخر شاعر استحضر صورة الليل، وتكلم عنه، وفي ذلك حشد زمني لميراث طويل من الألم الذي يعانيه المحب من هجر، وقسوة، وغدر، أو ما يعانيه المهموم من دين أو مرض، أو حزن.

ولم يقف التناص مكفوف اليد عند استحضار هذه الصورة الثرية العريقة فحسب، بل جاء الأسلوب المحمل بالطلب، والأمر بمعاني الترفع عن الألم كذلك.

بالإضافة إلىٰ هذا الحضور المشابه لحضور المقدمات الطللية في تقاليدها العريقة التي

(١) شرح المعلقات السبع، الزوزني، (ص٣٦-٣٧).

يبكي الشاعر فيها، ويستبكي، ويشارك الآخر الوقوف علىٰ آثار محبوب هجر وغادر.

وبذا تجتمع دلالة القدم، مع دلالة التقاليد العربية القديمة في القصيدة، وفي سنن الحب التي قضت بالهجر بين الأحباب في قصص الحب الخالدة، وكأن الشاعر بذلك يقول: هون عليك يا قلبي، فالهجر، والغدر والألم بات سنة موروثة معروفة عند الذين وقعوا في الحب، ولا يتورط بهذا الألم إلا الطرف الصادق في العلاقة.

ويحضر التناص في النهاية كذلك في قول الشاعر:

«هون عليك وكن لآخر لحظة

متمسكا بالصدق

والحلم النقي»[1].

وتحضر في الخاتمة الجملة المفتاح «هون عليك» محملة بجميع دلالاتها السابقة، مضافة إلىٰ الدلالة الزمنية التي جاءت في بداية القصيدة، ونهايتها (أول - آخر) لتشير إلىٰ امتداد زمن الغدر، وصيرورته مثل السنة الكونية الممتدة أمدا طويلا.

وتتشكل كثافة تلك الدلالة الزمنية، مع التناص الذاتي للشاعر نفسه، في شيء من التضخيم الذي يؤتي للنص معنىٰ جديدا يؤكد بقاء الصدق في النفوس الطيبة النقية، حتىٰ لو ساد الغدر، وطال زمنه، ويؤكد بقاء الخير، وانتصاره حتىٰ لو امتد زمن الشر، ويشير إلىٰ ضرورة الفأل والتمسك بالحلم الجميل مع وجود الألم، فهون عليك يا قلبي! وهون عليك أيها المقهور المظلوم في كل مكان فلكل ليل إصباح، ولكل ألم ختام سعيد.

ولم يحاول الشاعر سلطان السبهان أن يخترق الترتيب المتعارف عليه بين البداية والنهاية، كأن يجعل مفردة آخر - التي وردت في الخاتمة - في مطلع القصيدة والعكس، ولعله بذلك

(١) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٥).

يحافظ حتىٰ علىٰ التقاليد الزمنية بين المطلع والختام، ويترك الاختراقات، وكسر نسق التلقي للمناصات الموجودة في متن القصيدة.

وبذا تكون العلاقة بين المطلع والخاتمة علاقة تكاملية، تؤسس الأولىٰ للآخرة، وتربط المعاني والدلالات ببعضها.

ثالثاً: المتن:

هل يعقل لنص حمل هذه المناصات في عتباته، أن يخلو منها في متنه، إلا إذا كان المتن كله مناصا للعتبات، ومفتاحا لدلالات التناص فيه؟! وبيان ذلك كله أربطه بأنواع التناص الواردة في قصيدة: «هون عليك».

* * *

المبحث الثاني
أنواع التناص في قصيدة هون عليك

أولاً: التناص الديني:

ويقصد بالتناص الديني ذلك التناص مع النصوص المقدسة مثل القران الكريم[1]، والحديث الشريف، وذلك الحضور اللافت لمصطلحات الدين والتوحيد والشريعة، وما يرتبط بها من قيم مقدسة، وما تثيره من إيحاءات إعجازية، ودلالات مرتبطة بالقيم، والمفاهيم القائمة علىٰ الثواب والجزاء.

وقد «شكل التناص الديني مرجعية لها حضورها القوي والفعال في القصيدة العربية المعاصرة، لخصوصيته، وتميزه، وقدرته علىٰ النهوض بانفعالات المبدع وتجاربه، والتأثير مع

(١) انظر: التناص في الشعر العربي الحديث: البرغوثي أنموذجا، حصة البادي، (ص٣٨).

الوجدان الجمعي... فعكف الشاعر المعاصر علىٰ امتصاص الثراء الدلالي الديني من خلال محاورته لشخصياته، واستثمار قصصه، وإعادة كتابتها من جديد في نتاجاته الفنية بصورة تعبر عن قضاياه، ورؤاه المعاصرة»[1].

ومن المناصات الدينية في القصيدة قوله:

«لا تنس أن الطير

تسجع للدُنا

وهي التي بالأمن لم تتصدق!»[2].

ويستحضر الشاعر في البيت قول الرسول ﷺ: «لرزقكم كما ترزق الطير تغدو خماصا، وتعود بطانا»[3] والتناص هنا جاء مطبقا آليه الإضمار أو القطع بإنقاص قد يُحدث تغييرا للمعنىٰ عن وجهته الأصلية[4]، ففي نص الحديث تظهر قيمة التوكل، مع ضعف الطير، أما النص الموجود فيحتفظ بقيمة الضعف، مع الطيران في جو السماء، إذ يبدو الطير سعيدا محلقا علىٰ أي حال علىٰ الرغم من ضعفه، وضآلة جسمه، فهون عليك يا قلبي؛ فالله قد تكفل بك مثل هذا الطير الذي يحلق في جوِّ السماء، فطِر في جوِّ الأحلام، وغرِّد للحياة بفرح، فالعاقبة للأنقياء الصابرين.

والطير رمز للانطلاق والطهر، ويشير إلىٰ الإنسان الصادق، النقي السريرة، بالإضافة إلىٰ أن الطير دال علىٰ الإنسان الصابر الذي ينال مكافأته في نهاية المطاف، وفي ذلك إضافة لقيمة الصدق والطهر التي قامت عليها القصيدة كذلك، ودعوة إلىٰ عبادة الصبر التي قام عليها النص

(١) انظر: التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر، حسن البدراني، (ص٧).

(٢) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤).

(٣) سنن ابن ماجه (كتب الزهد- باب التوكل واليقين)، ح (٤١٦٤)، (٢/ ١٣٩٤).

(٤) التفاعل النصي: التناصية النظرية والمنهج، نهلة الأحمد، (ص٢٩٣).

أيضا، وهذا كله يدخل في عبارة «هون عليك» التي ترسي مفهوم التصبر، والمواساة، وتؤكد قيمة الفأل بالعاقبة الطيبة مما يوجب الصبر، والثبات علىٰ القيم التي جبلت عليها النفوس السليمة.

ومن التناص الديني قول الشاعر:

«ودع منازلهم،

ولا تعبأ ولو

أخذوا بثوب حنينك المتمزق»[1].

يتجلىٰ التناص الديني هنا مع القران الكريم باستحضار قصة قميص يوسف عليه السلام الذي أُخذ إلىٰ أبيه يعقوب عليه السلام مرتين، وكان في الأولىٰ شاهدا علىٰ موته، ونهاية وجوده في حياة إخوته، ومحيط أبويه، وفي الثانية جاء به إخوة يوسف، فألقوه علىٰ وجه الأب فارتد بصيرا.

قال تعالىٰ: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍۚ قَالَ بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرًاۖ فَصَبۡرٞ جَمِيلٞۖ وَٱللَّهُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ (يوسف:١٨).

وقوله: ﴿ٱذۡهَبُواْ بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلۡقُوهُ عَلَىٰ وَجۡهِ أَبِي يَأۡتِ بَصِيرٗا وَأۡتُونِي بِأَهۡلِكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ (يوسف:٩٣).

إذن، فقد حضرت لفظة القميص مرتين في القصة؛ مرة في بدايتها التي أحدثت التحول في حياة يوسف من النعيم بقرب أبويه، إلىٰ الشقاء والانتقال إلىٰ مصر خادما، فمسجونا، وصولا إلىٰ نهايتها السعيدة التي ذُكر فيها القميص مرة ثانية بشكل مختلف، وكان سببا في عودة البصر إلىٰ أبيه، وبذلك يكون القميص قد شكَّل عنصرا رئيسا في قصة العودة، واللقاء بين يوسف عليه السلام وأبويه وإخوته.

وعندما يستحضر الشاعر قصة النبي يوسف عليه السلام، فهو يستحضر الكلمة المفتاح؛ أن هون

(١) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٢).

عليك يا قلبي، فالأنبياء كذلك تعرضوا للشقاء والمحن، وكانت عاقبتهم الفرج والظفر.

وإن استحضار الشاعر للوجود الثنائي للقميص في أول السورة وآخرها، مع اختلاف الأثر في المرتين التي جاء فيها سياق القميص، يأتي في مقابل الدلالة الثنائية للجملة المفتاح «هون عليك» في بداية النص، وخاتمته، مما يرسي فكرة التحول من حال الضيق إلىٰ حال الفرج، وفكرة عقبىٰ الصابرين، مع ما تضيفه قصة يوسف ﷺ من دلالة الإعجاز التي ظهرت عندما عاد بصر يعقوب ﷺ إليه، بعد رمي القميص علىٰ وجهه، وهنا يضاف إلىٰ المعنىٰ السابق معنىٰ آخر يقول: إن الصبر والثبات يصنع المعجزات.

ثم قال الشاعر:

«واحذر فللموتىٰ ارتعاشة موثق»[1].

ويعود بنا هذا الشطر إلىٰ قصة يوسف ﷺ مرة أخرىٰ في تناص مع قول الله ﷻ: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ ۖ فَلَمَّآ ءَاتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ (يوسف:٦٦).

وتكررت كلمة «موثق» في الآية مرتين؛ مرة كانت علىٰ لسان يعقوب ﷺ، والأخرىٰ كانت علىٰ شكل فعل بدا من إخوته، وكان هذا الميثاق إيذانا بعودة يوسف ﷺ وأخيه إلىٰ أبيهما يعقوب ﷺ. وتتكرر الدلالة الثنائية مرة أخرىٰ بتكرار الكلمة مرتين في الآية الكريمة، فما كان قولا تحول إلىٰ فعل، والفعل أدىٰ إلىٰ النجاة والفرج بإذن الله تعالىٰ.

ويجيء الشطر ليوثق التناص عن طريق المحاكاة في المعنىٰ، فكما عاد يوسف إلىٰ أبيه سيعود الحق إلىٰ نصابه، ونعود إلىٰ الجملة المفتاح أن هون عليك أيها الإنسان الصبور المتعب؛ فالحق ظاهر لا محالة، والأمور تعود إلىٰ نصابها، في دلالة ثنائية أخرىٰ بين الخير والشر.

(١) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٤).

وقال الشاعر:

«موت: نراهم يحملون أكفنا

تدمىٰ،

ونحن وربهم لم نسرق

وارِ اشتياقك في مقابر صمتهم

واحذر فللموتىٰ ارتعاشة موثق»[1]

جاء التناص هنا مع قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٨)، وفق آلية التحويل والقلب؛ فقطع اليد يكون لمن يسرق شيئا ماديا، ولكن الشاعر هنا يؤكد عدم السرقة علىٰ الرغم من تمكُّن الشوق منه، وعلىٰ الرغم من ذلك قُطعت أيادي الوصل والوداد بين المتحابين، حين ماتت الصلة التي تربط القلبين، وهكذا كان تعريف الموت الذي يقابل الفراق في لغته.

تجدر الإشارة إلىٰ وجود الثنائية اللفظية في قوله ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ فالثنائية هنا لم تكن في النص الموجود، إنما في النص المناص، وكأن الثنائية الدلالية تتكرر ضمنيا، وبشكل تلقائي، إن لم تتكرر ظاهريا.

وتتكرر لفظة الموت في البيتين تجديدا لمفهوم الثنائية المتكرر في القصيدة (ثنائية الخير والشر)، والموت هنا في مقابل الصمت والغدر من الطرف الآخر، الأمر الذي نتج عنه قطع الصلات، وسفك الدماء، وبين لفظة الموت الأولىٰ والثانية تحول من حال إلىٰ حال، وانتفاضة تُعبر عن التغيير والتبديل.

كما تستحضر القصيدة كثيرا من المناصات الدينية عن طريق التهجين[2] من خلال الحضور

(١) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٤).

(٢) انظر: الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، (ص٥٠).

العفوي لنصوص القرآن الكريم مثل قوله: «تتصدق، بوابل، وربهم، موثق»، وحصل هذا لمّا تشبعت ثقافته بآيات القران الكريم، وصارت تنساب في لغته طوعا دون تكلّف.

ثانيًا: التناص الأدبي:

ويقصد بالتناص الأدبي، ذلك الحضور اللافت للأدب بأجناسه، وأنواعه بآليات مختلفة في النصوص الحديثة، ومن ذلك تناص قصيدة «هون عليك» مع مقطوعة أبي تمام في الغزل التي قال فيها:

«البين جرعني نقيع الحنظل * والبين أثكلني وإن لم أثكل

ما حسرتي إن كدت أقضي إنما * حسرات قلبي أنني لم أفعل

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى * ما الحب إلا للحبيب الأول

كم منزل في الأرض يألفه الفتى * وحنينه أبدا لأول منزل»[1]

وعندما نتحدث عن التناص الأدبي لا ينبغي لنا أن نأخذه من زاوية توظيف الألفاظ لغرض الحلية اللفظية، ولا من زاوية مفهوم المعارضة المعروف قديما، فكل نص يحضر في آخر يضيف إليه شيئا من روحه التي ولد بها، ويأخذه إلى زوايا عديدة، وجديدة من المعاني.

ولعلي هنا أستنير بما ذكره د. سامي العجلان عن تأثر الشاعر سلطان السبهان بروح العصر العباسي حيث قال: «لكنّ الملحوظة الأهمّ في مجالنا النقدي هي: تشرّب شاعرنا لروح الشعر القديم – ولاسيّما الشعر العباسي – في مفرداته، وتراكيبه، وصُوَره، بل حتى في أوزانه الشعرية

(١) ديوان أبي تمام الطائي بشرح محيي الدين الخياط، (ص٤٥٧)، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي (٤/ ٢٥٣).

«رجعت إلى النص في طبعة أخرى لأتأكد أن نص أبي تمام لم يصل إلى حد القصيدة المعروف عند العرب (ستة أبيات)».

ذات الإيقاع الكلاسيكي الرتيب: الكامل، والبسيط، والوافر، وهذا التشرّب إذا تجاوز الشاعر به القدْر المقبول الذي يُغلق منافذ الشعرية المعاصرة دونه، ويعزله عن روح عصره الذي يعيش فيه؛ ليكتفي بأساليب الشعراء القدامىٰ، وحِيَلهم اللفظية التي قد يستقبلها السامع برتابة؛ لكثرة ترددها، والنتيجة: افتقاد (الدهشة)، وهي سرّ الأسرار في خِزانة الشعر الملأىٰ بالعجائب»[1].

لكني أختلف مع د. سامي العجلان حول سلبية هذا التأثر؛ لأن الشاعر أضاف للمعاني روح العصر، وألبسها رقة في اللفظ، وجمالا في العبارة، وقد أثبت ذلك من خلال حسن اختيار الألفاظ، وتحويل دلالات النصوص من النص السابق إلىٰ نصه اللاحق، والحقيقة التي لا شك فيها أن الشعراء دأبوا علىٰ قراءة شعر من قبلهم واستلهام معانيهم بشكل أو بآخر - من قديم العهد - وما زال الشعراء كذلك عند العرب والغرب[2]، لكن الدهشة تكمن في الغوص في المعاني، بحثا عن جمالياتها، وسر الإبداع فيها، بالبحث عن السبب الذي جعل الشاعر يختارها دون غيرها من المناصات الأدبية.

وكان التناص مع قصيدة أبي تمام التناص الأوضح، والأكثر جلاء مع هذه القصيدة، وكان باديا أكثر في قول السبهان:

«لوح بأمنية الصباح، وقل لهم

ما الحب إلا..

أن نعيش لنرتقي»[3].

---

(١) صاحب الظل والرنين المخاتل: قراءة في شعر سلطان السبهان، د. سامي العجلان. جريدة الجزيرة: السبت ٢٠ رمضان ١٤٣٧هـ، العدد: ١٥٩٧٦:
http://www.al-jazirah.com/2016/20160625/cm12.htm

(٢) انظر: التناص في الشعر العربي الحديث: البرغوثي نموذجا، حصة البادي، (ص٥٨-٦٠).

(٣) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٣).

في مقابل قول أبي تمام:

«ما الحب إلا للحبيب الأول»[1].

استعمل الشاعر هنا تقنية القلب، «لما فيها من عمل للتضاد يذهب بعكس الاتجاه الأصلي المتداخل في علاقة تناصية»[2]، فقد استحضر الشاعر نص أبي تمام بعد أن تأمل فيه طويلا، وعرضه علىٰ عقله، ثم حاول أن يخلصه من معناه السابق، ليضيف إليه معنىٰ جديدا، ليخرج بمفهوم يصب في فكرة التعلق في الحب (تعلق الحبيب بمحبوبته أو العكس، والانصياع لهذا الحب)، وتحويل هذا المعنىٰ إلىٰ معنىٰ فلسفي عميق، وهي فكرة الحب الذي يرتقي بالمرء، ويخلصه من التبعية، والضعف والإذلال التي سادت مع الأفكار الرومانسية القديمة التي ظهرت عند رواد هذه المدرسة.

وأيد الشاعر تناصه مع أبي تمام في قوله:

«ودع منازلهم، ولو أن الجوىٰ
لم تبق منه حشاشة لم تحرق
ودع منازلهم،
ولا تعبأ ولو
أخذوا بثوب حنينك المتمزق»[3].

في مقابل قول أبي تمام:

«كم منزل في الأرض يألفه الفتىٰ ❋ وحنينه أبدا لأول منزل»[4]

(١) ديوان أبي تمام، (ص٤٥٧).
(٢) التفاعل النصي: التناصية النظرية والمنهج، (ص٢٩٤).
(٣) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٢).
(٤) ديوان أبي تمام الطائي، (ص٤٥٧).

وهنا يستعمل الشاعر التقنية ذاتها التي استعملها في البيت السابق بصيغة الطلب، حيث يُرغب في عدم التشبث بمن باع الحب، ولم يعبأ به؛ فهو يطلب وداع المنازل علىٰ الرغم من الألم الحاصل من الفراق، ويؤكد هذه الفكرة في ثنائية لفظية جديدة، عندما قال: «ودع منازلهم، ودع منازلهم».

وهنا يمكنني التساؤل عن السبب الذي جعل الشاعر يختار هذه القصيدة من بين قصائد الغزل في الشعر العربي القديم، ومن الشعراء من عُرف بالغزل أكثر من أبي تمام؟!

والإجابة أجعلها في شقين؛ الأول أبينه هنا من خلال تمثل القصيدة نفسها؛ فالأبيات لم تصل إلىٰ مستوىٰ القصيدة؛ فعدد الأبيات لا يربو عن الخمسة، ونحن نعرف أن القصيدة عند العرب لا تسمىٰ قصيدة إلا إذا وصلت إلىٰ ستة أبيات فما فوق، ولم أجد لهذه الأبيات تتمة معروفة، تؤكد فكرة الحب الذي يستسيغ التعلق التام بالمحبوبة، وهذا يدل علىٰ أن الشاعر أبا تمام لم يستغرق في فكرة الحب والشوق والهيام، إنما جاء بها لإثبات مفهوم خاص عن الحب، فجاءت الفكرة في مقابل فكرة معاكسة من الشاعر الشاب المعاصر، فكرة تفرضها تجربته الشخصية، وروح العصر، وتؤكد أن هذا النوع من الحب والغزل لم يكن تاما في شعر أبي تمام، وبالتالي فمن السهل نقضه، وتقويض أساسه.

كما أن الشاعر أبا تمام كان معروفا بالحكمة والثقافة والتفكير المختلف، وأنه صاحب رؤية تجاه الشعر، وإن لخضوعه لسلطة الحب وهو الشاعر الحكيم المفكر الذي تحدىٰ بشخصيته المستقلة تقاليد العرب مواساة لشاعرنا المعاصر تقول له: هون عليك! فالهجر والذل ليس لك وحدك، فقد وقع فيه أولئك المعروفون بالقوة والتحدي.

أما حضور المتنبي في شعر السبهان فكان الحضور بآلية التشويش، حيث «يعمد المؤلف إلىٰ أخذ فقرة من نص مكرس، يتدخل هو فيه «ويتلاعب» به مدخلا عليه إفسادا مقصودا أو دعابة»[1]؛ إذ

(١) التفاعل النصي: التناصية النظرية والمنهج، (ص٢٩٣).

جاءت قصيدة المتنبي الغزلية بوزنها وقافيتها المكسورة (بحر الكامل، القافية بحرف القاف المكسور) حين قال:

«لعينيك ما يلقىٰ الفؤاد، وما لقي * وللحب ما لم يبق منه وما بقي

وما كنت ممن يدخل العشق قلبه * ولكن من يبصر عيونك يعشق

وبين الرضا والسخط والقرب * مجال لدمع المقلة المترقرق

وأحلىٰ الهوىٰ ما شك في الوصل ربه * وفي الهجر فهو الدهر يرجو ويتقي»[1]

والتناص هنا بدا أولا في وزن وقافية القصيدة، وقافيتها، حيث قال:

«لا تسأل الليل المسافر كم بقي

هون عليك

فلست أول من شقي

هون عليك فلست أولَ صادق

يرميه إحسان الظنون بمأزق

لا تنس أن الطيرَ

تسجع للدنا

وهي التي بالأمن لم تتصدق!

هون عليك، وقل خطيئة محسن

رام الوفاء..

فكان غير موفق»[2].

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري (٢/ ٣٠٤).

(٢) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤١-٤٢).

وقد يقول قائل لم زعمتِ أن التناص جاء مع هذه القصيدة بالذات؟ والإجابة أبين أسبابها على النحو الآتي:

١ – التوافق بين القصيدتين في الوزن والقافية.

٢ – تواتر الألفاظ في القصيدتين.

٣ – التأثر ببعض الصور الواردة في النص.

٤ – تأثر الشاعر سلطان السبهان بالشعر العباسي بعامة، والمتنبي شيخ شعراء ذلك العصر.

ويتناص نص السبهان «هون عليك» مع نص المتنبي في ست قوافي، من أصل قصيدة بنيت على سبعة عشر بيتا، مما يثبت اطلاعه عليها وتأثره بها (موفق، المتدفق، يغرق، نرتقي، يعشق، بقي).

ولم يكتف السبهان بهذا الحضور اللافت في القوافي، فقد جاء التناص في متن القصيدة كلها عن طريق الأسلبة التي تندرج ضمن التهجين القصدي بحيث نجد وعيين لغويين منفردين: وعي من يشخص (وعي المؤسلب)، ووعي من هو موضوع للتشخيص والأسلبة»[1].

كما حضر التناص مع القصيدة في بعض الصور المعروفة عند العرب، ومنها قول المتنبي:

«ولم أر كالألحاظ يوم رحيلهم * بَعثنَ بكلّ القتل من كلّ مُشفِقِ

أدَرْنَ عُيُونًا حائِراتٍ كأنّهَا * مُرَكَّبَةٌ أحْداقُهَا فَوْقَ زِئْبِقِ

عَشِيّةَ يَعْدُونَا عَنِ النّظَرِ البُكَا * وَعن لذّةِ التّوْديعِ خوْفُ التّفَرّقِ»[2]

إن فكرة التوقف عند عيون المحب يوم الفراق كانت حاضرة في الشعر العربي القديم بعامة، وحاضرة في قصيدة المتنبي هذه بخاصة، فكان لحضورها وقفة يجب التأمل فيها، حيث قال:

---

(١) الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، (ص٥٤).

(٢) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، (٢/ ٣٠٧-٣٠٨).

«وتحسس الندم الذي بجفونهم

لو أنصفوك..

لآثروك بما بقي»(١).

ويُحدث التناص هنا عن طريق القلب مفارقة معنوية بين أبيات المتنبي التي توضح تعلق الاثنين ببعضهما (عيون حائرة خائفة باكية مشفقة من الفراق)، والسبهان في أبياته يجعل المتحابين يؤثران المكابرة، والارتقاء عن ذُل الحب؛ فلا يجدُ الشاعر الندم والأسف ظاهرا في العيون بسهولة، مما يدفعه إلىٰ التحسس بحثا عن نظرة ندم، أو إشفاق، ثم يؤكد للقارئ أنه (الشاعر) كان الشخص المظلوم في علاقة الحب هذه، تلك العلاقة التي قامت علىٰ وهمٍ، وانتظار دموع لم تظهر، ولم يذرفها المحبوب بسبب الفراق، ثم يأتي البيت اللاحق الذي يؤكد وقوع الألم، وعظم وقعه علىٰ نفسه، حيث قال:

«لم يحمل المنديل إلا وهمنا

والملح في أطرافه لم يعلق

الدمع أثقل ما ترقرق في المدىٰ

إن ذرفته محاجر لم تلتقِ»(٢).

وقد يبحث القارئ عن السبب الذي جعل الشاعر سلطان السبهان يختار هذين الشاعرين (أبو تمام، المتنبي) علىٰ وجه الخصوص، والإجابة أحاول أن أبينها، وأوضحها فيما يأتي:

١ – الحكمة في الحب الواردة في نصوص الغزل التي تناص معها الشاعر.

٢ – ما عرف عن هذين الشاعرين من التمرد علىٰ النسق التقليدي لما هو سائد من تقاليد

(١) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٣).

(٢) السابق، (ص٤٤).

الشعر العربي.

٣ – تأثر الشاعر الواضح بالشعر العباسي، وهذا التأثر يقضي أنه من المستحيل ألا تقع عينا الشاعر سلطان السبهان علىٰ هذه القصيدة الغزلية.

والسؤال هنا ما دلالة حضور هذين النصين في شعر سلطان السبهان؟

والإجابة – من وجهة نظري – تكمن في شخص هذين الشاعرين الذين عرفا بالاعتداد بالنفس، والاختلاف، والحكمة، وفي وجود الغزل في شعرهم انكسار يتعارض مع صفاتهم الخُلقية، والحكمة من وراء ذلك تقول: إن الشاعر واقع في الحب لا محاله، وإذا وقع هذان الاثنان في الحب، مع ما يحملان من صفات، فلا ملامة علىٰ الشاعر سلطان السبهان، وهو الشاعر الرقيق لغة، المتأخر عنهم زمنا، وهو بهذا يهون علىٰ نفسه، ويعود بنا إلىٰ الجملة المفتاح: «هون عليك»؛ فالألم الذي تعانيه ليس هينا.

إذن فالنص استدعىٰ هيبة العبارة مبنىٰ، وجمال المعنىٰ، وحضور الكبار باستدعائه لهذه النصوص، فجاء نصه قطعة من هذا وذاك، وإن انتخابه الدقيق (الواعي، أو غير الواعي) لتلك النصوص ليدل علىٰ عبقرية شعرية فذة، تشير إلىٰ الأثر الكبير الذي يحدثه الشاعر المثقف الواعي، في مسيرة الشعر، وجماله.

ثالثاً: التناص التراثي:

أقصد بالتراث، التناص مع تراث الشعوب، وعاداتها، وتقاليدها، ومن ذلك التناص توظيف عادة التلويح بالمنديل عند الوداع، أو الإشارة للبعيد التي سبق أن تكلم عنها الجاحظ في باب البيان حيث قال: «فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف»[1] وتجلىٰ هذا النوع من التناص في قوله:

(١) البيان والتبيين، أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، (١/ ٥٧).

«لوح بأمنية الصباح وقل لهم

ما الحب إلا..

أن نعيش فنرتقي»[1].

وفي توظيفها قلب لفكرة التلويح المعروفة، فإذا كان التلويح بالمنديل يوم الوداع دالا علىٰ الحزن والفراق، فالتلويح هذه المرة جاء بأمنية الصباح ليكون التناص هنا باعث أمل، ومحولا الفكرة القديمة إلىٰ الأمل والإشراق.

هذا النوع من التناص يضفي حيوية تواكب روح العصر، وتنزل به إلىٰ ممارسات الناس في الحياة اليومية.

* * *

المبحث الثالث

وظائف التناص في قصيدة هون عليك

أولاً: الوظيفة الحجاجية:

كان الشاعر سلطان السبهان بصدد فكرة يرغب في حمل المتلقي علىٰ تصديقها، والعمل بها، تلك الفكرة تصب في التهوين علىٰ العاشق، والمفارق، وتسلية النفس بفكرة تقول: إن الضيق يتبعه فرج، والعشق ليس مظنة ضعف وذل، ويمكن للإنسان أن يقع فيه دون أن يقع في شباك الذل والخضوع، أما إذا حصل الوقوع فيه - وقد حصل مع أشد الشعراء قوة - فلا عيب في ذلك، ولكن العيب كله، أن يسمح الإنسان لنفسه أن يقع فريسة الغدر، والضعف.

ومن هنا جاء التناص في القصيدة ليقنع بهذه الفكرة، ويحمل المتلقي علىٰ تصديقها؛ ألا

(١) تفاصيل أخرىٰ للماء، سلطان السبهان، (ص٤٣).

ترىٰ أنه جاء بقصة يوسف عليه السلام الذي أعقبت شدته فرج، ويعقوب الذي عاد إليه ولده، وكذلك ألمح إلىٰ الطير التي يتكفل برزقها إله الكون علىٰ ضعفها، وهوانها علىٰ الناس، لكنها تظل تسعد الكون بصوتها العذب.

وكذلك جاء بشعر أبي تمام، وأبي الطيب المتنبي ليحضرا بشعرهما الغزلي، وشخصيتهما القوية التي وقفت، وقاومت الانصياع للسائد المعروف، فالأول تحدىٰ النسق التقليدي، والثاني تحدىٰ أعراف الشعر والشعراء، وأشار إلىٰ أنهما الحكيمان اللذان وقعا في ضعف الغزل، لكن ذلك لم يثن عزيمتهما دون الاعتداد بالنفس.

وهكذا جاءت القيمة الحجاجية من «شرعية الشاعر والشعر، ومن انتمائهما إلىٰ الموروث الثقافي، والإجماع علىٰ نجاعتهما اللفظية، والبيانية، وعلىٰ أثرهما النفسي في المتلقي»[1].

وجاءت القيمة الحجاجية من قوة النسق القراني، والحديث النبوي، وأثرهما العظيم في استمالة المتلقي، مع ما لهما من الهيبة، والقوة البيانية، ثم إن للقصص القراني قيمة حجاجية أخرىٰ ذكرها الله – تعالىٰ – في كتابه؛ لأنها تسرّي عن النفس، ولأنها منبع للعظة والعبرة.

ثانياً: الوظيفة الإثرائية:

عندما يدخل التناص في قصيدة ما فإنه يختصر علىٰ المبدع والمتلقي مساحة نصية من جهة الزمن، والدلالة، واللغة، فالإشارات المناصية قد تقول قصة كاملة، أو تشير إليها بكلمة واحدة أو بكلمات قليلة، وقد تحمل تلك الإشارات والمناصات دلالات عظيمة وعميقة، كما أن وجود هذا النوع من التناص قد يختصر من عمر القصيدة ومساحتها زمنا ليس باليسير، فكيف إذا كانت القصيدة تحمل ما يحمله النص السردي من ثقل زماني؟! فمن «وظائف التناص الاختزال الزمني عبر الإحالة علىٰ نص أول... فالتناص يتوغل في الذاكرة المشتركة بين المؤلف والقارئ ويغذي

(١) التناص في الخطاب الأصولي، بثينة الجلاصي، (ص٢١٥).

المعارف المشتركة التي... تؤمن عملية الفهم والتأويل»[1].

وهذه القصيدة بدت أكثر عمقا وثراء من ناحية المعنىٰ والدلالة؛ إذ قال التناص في كلمات قليلة معاني كبيرة تتفوق علىٰ مساحتها اللغوية، وهذا واضح من خلال الدلالات الثنائية، ومن خلال الإحالة علىٰ قصة يوسف ﷺ، أو الإشارة إلىٰ الشاعرين أبي تمام والمتنبي، ولعل عنوان القصيدة يعد مثالا واضحا، وشاهدا كبيرا علىٰ صحة قولي؛ بسبب الحشد الدلالي الذي يحمله من جهة كونه مفتاح القصيدة الذي حمل التناص في عتبتها الأولىٰ.

ثالثاً: الوظيفة الجمالية (التزيينية):

يضيف التناص إلىٰ النص جمالية تزوده «بروح الجدلية بين الأنظمة الأسلوبية... لينفتح النص علىٰ التعدد الدلالي والمرجعي فتصحو الأصوات واللغات والمواقف المتعددة بتعدد النصوص... فيستحيل النص... إلىٰ نمنمة بانورامية من الأجناس والنصوص والمرجعيات... ويسم تمازج النصوص في النص الواحد (القصيدة) بميسم الطرافة التي تدحر سلطة النص الواحد... لتنصهر في نسيج النص المستحدث»[2].

وهذا كله يعيدنا إلىٰ فكرة فسيفساء النص التي تحدثت عنها جوليا كريستفيا (Julia kristiva)، وإلىٰ الفكرة التي قام عليها التناص بعامة.

وللقارئ أن يتخيل - إذا استطاع - النص مجردا من مناصاته كيف يكون، ويقارن بين ما هو كائن، وما لو كان! ليتعرف علىٰ الوظيفة الجمالية التي يضيفها التناص في الأدب بعامة، وفي هذه القصيدة بخاصة.

---

(١) التناص في رواية أسرار صاحب الستر لإبراهيم درغوثي، أمين عثمان. ديوان العرب. الثلاثاء ٢٠/ أبريل ٢٠١٠م:

http://www.diwanalarab.com/spip.php?article23002

(٢) السابق.

وسأكتفي بالحديث عن الحضور الجمالي للقصيدتين (قصيدة أبي تمام والمتنبي)؛ لأن حضورهما الآسر يستدعي المشاعر القديمة المخزونة في ذاكرة المتلقي، التي تبعث في نفسه وهج القراءة الأولىٰ لهذين النصين، فضلا عن أن التناص الديني المعروف عند العرب من قديم العهد كان ومازال الباعث الأكبر للجمال في النفس البشرية، وكلنا نذكر ما حصل لقريش عند سماعهم القران الكريم، وكيف كانوا مأخوذين بجمال اللفظ، وروعة العبارة، ومازال هذا الأثر قائما إلىٰ يومنا هذا، وحاضرا في أي نفس لها قلب يقظ، وعقل واع.

وبعد، فإني لا أقدم في هذه الدراسة استجلاء لمصادر التأثير والتأثر، ولا أحاول أن أصنف العلاقات التي تربط السابق باللاحق بقدر ما أحاول قراءة النص كما بدا لي في ظل انفتاح النص، وتشظي تأويلاته؛ لأن التناص الحقيقي «يضع النص دائما في موضع الإنتاج... والدلالة المستمرة»[1]، ولا تقتصر وظيفة الباحث فيه علىٰ البحث عن مصادر النص وعلاقاته، بقدر ما يبحث عن تأويلات القارئ للنص التي تصنع متعته، ولذا حاولت جوليفا كرستفا (Julia kristiva) نفسها تسميته بالتحويل[2]؛ لأنه يتعلق بالدلالة المتحولة المستمرة.

***

الخاتمة

تتضمن أهم النتائج، وأبرز التوصيات.

أولاً: النتائج:

١ - يخطئ بعض الدراسين حين ينظرون إلىٰ التناص من زاوية الاقتباس أو المعارضة فقط؛ لأن التناص تفجير لحشد غير محدود من الدلالات.

---

(١) التناص: النظرية والممارسة، مصطفىٰ بيومي، (ص٩٢).

(٢) نظرية التناص، جراهام آلان، (ص٧٩).

٢ – وجود التناص في عتبة العنوان، يجعل النص مشحونا بعدد كبير من المعاني، ويهيئ المؤلف القارئ من خلاله لخيارات مفتوحة من المعاني.

٣ – التناص الديني – إذ وُظف بطريقة جيدة – يهب النصوص الحديثة هيبة تأتي من هيبة العبارة الشريفة، وجلالها.

٤ – في التناص الأدبي يستدعي الشاعر المتأخر هيبة العبارة، وعمق المعنىٰ، وحضور الكبار باستدعائه لهذه النصوص، فيصبح نصه قطعة من هذا وذاك.

٥ – التناص التراثي يضفي علىٰ النص حيوية تواكب روح العصر، وتنزل به إلىٰ ممارسات الناس في الحياة اليومية.

٦ – تظهر القيمة الحجاجية للتناص من قوة النسق القراني، والحديث النبوي، وأثرهما العظيم في استمالة المتلقي، مع ما لهما من الهيبة، والقوة البيانية، بالإضافة إلىٰ شرعية الشاعر والشعر، والانتماء إلىٰ الموروث الثقافي.

٧ – عندما يدخل التناص في قصيدة ما فإنه يختصر علىٰ المبدع والمتلقي مساحة نصية، ويهبه ثراء في المعنىٰ، وعمقا في الدلالة.

ثانياً: التوصيات:

١ – الالتفات إلىٰ شعر الشاعر سلطان السبهان بعامة، بوصفه أنموذجا مشرفا للشاعر السعودي الشاب.

٢ – تتبع التناص في شعر السبهان كاملا؛ للكشف عن وظائف وآليات جديدة، يمكن أن تكون تصورا كاملا عن التناص في شعره.

***

قائمة المصادر والمراجع

*** أولاً: الكتب:**

(١) البداية والنهاية في الرواية العربية. أشهبون، عبد الملك، ط١، القاهرة: دار رؤية، ٢٠١٣م.

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ. أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ. تحقيق: درويش جويدي، (د.ط)، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٣) تفاصيل أخرىٰ للماء. السبهان، سلطان. ط١، بيروت: منتدىٰ المعارف، ٢٠١٥م.

(٤) التفاعل النصي: التناصية النظرية والمنهج. الأحمد، نهلة فيصل. كتاب الرياض، العدد: ١٠٤، يوليو ٢٠٠٢م.

(٥) التناص في الخطاب الأصولي. الجلاصي، بثينة. الدار التونسية للكتاب- تونس. ط١. ٢٠١٤م.

(٦) التناص في الشعر العربي الحديث: البرغوثي أنموذجا. البادي، حصة، ط١، عمّان: دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٧) التناص: النظرية والممارسة. بيومي، مصطفىٰ. ط١، الرياض: النادي الأدبي بالرياض، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(٨) الخطاب الروائي. باختين، ميخائيل. ترجمة:محمد برادة، ط١، القاهرة: دار رؤية، ٢٠٠٩م.

(٩) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمىٰ بالتبيان في شرح الديوان. المتنبي، أحمد بن الحسين - العكبري، محب الدين عبد الله بن الحسين. تحقيق: مصطفىٰ السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، (د.ط)، بيروت: دار المعرفة، (د.ت).

(١٠) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، الطائي: حبيب بن أوس - التبريزي، يحيىٰ بن علي. تحقيق: محمد عبده عزام.ط٥، القاهرة: دار المعارف. (د.ت).

(١١) ديوان أبي تمام. الطائي، حبيب بن أوس. تحقيق: محيي الدين الخياط، (د.ط)، القاهرة: نظارة المعارف العمومية الجليلة.(د.ت).

(١٢) سنن ابن ماجه. القزويني، الحافظ محمد بن يزيد. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.(د.ط)، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. (د.ت).

(١٣) سيمياء العنوان. قطوس، بسام، ط١، عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠١م.

(١٤) شرح المعلقات السبع. الزوزني، الحسين بن أحمد. تحقيق: محمد إبراهيم سليم.(د.ط)، القاهرة: دار الطلائع، (د.ت).

(١٥) صحيح البخاري الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، تحقيق :محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، دمشق: دار طوق النجاة، ١٤٢٢م.

(١٦) عتبات (جيرار جانيت من النص إلىٰ المناص). بلعابد، عبد الحق. تقديم: د. سعيد يقطين. ط١. الجزائر: منشورات الاختلاف، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

(١٧) العمدة في محاسن الشعر وآدابه. القيرواني، ابن رشيق. تحقيق:محمد قرقزان، (د.ط)، بيروت: دار المعرفة، (د.ت).

(١٨) العنوان في الثقافة العربية: التشكيل ومزالق التأويل. بازي، محمد، ط١، الرباط: دار الأمان ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(١٩) كتاب خاص الخاص، الثعالبي، عبد الملك بن محمد، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب. الدار الثقافية للنشر - القاهرة. ط١. ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٢٠) مدخل إلىٰ جامع النص. جانيت، جيرار. ترجمة: عبد الرحمن أيوب. (د.ط)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، (د.ت).

(٢١) معجم السرديات، مجموعة مؤلفين، إشراف د. محمد القاضي.ط١، تونس- دار محمد علي للنشر، ٢٠١٠م.

(٢٢) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. مجموعة من المستشرقين. إشراف: د. أ.ىٰ. ونسنك.ط١، ليدن: مكتبة بريل: ١٩٣٦م.

(٢٣) نظرية التناص. ألان جراهام، ترجمة: باسل المسالمة. ط١، دمشق: دار التلوين - دمشق، ٢٠١١م.

*** ثانيًا: الدوريات، ومواقع الشبكة العالمية:**

(١) التناص في رواية أسرار صاحب الستر لإبراهيم درغوثي. عثمان، أمين، ديوان العرب. الثلاثاء ٢٠ أبريل ٢٠١٠م:

http://www.diwanalarab.com/spip.php?article23002

(٢) صاحب الظل والرنين المخاتل: قراءة في شعر سلطان السبهان، العجلان، سامي. جريدة الجزيرة (١٥٩٧٦)، السبت ٢٠ رمضان ١٤٣٧هـ:

http://www.al-jazirah.com/2016/20160625/cm12.htm

(٣) الموسوعة العالمية للشعر العربي(مدارك):

http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=1644

(٤) موقع دار مدارك للنشر:

http://mdrek.com/authors/%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D9%87%D8%A7%D9%86

(٥) التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر، البدراني، حسن- صرصور، عبد لجليل-ثابت، عبلة. مجلة جامعة الأزهر(سلسلة العلوم الإنسانية)، غزة م (١١)١١، (٢)، ٢٠٠٩م.

* * *

List of Sources and References

First: Books:

(1) Al-Bidayah wa An-Nihayah fi Ar-Riwayah Al-Arabiyyah. Ash'habun, Abdul Malik, 1st ed., Cairo: Dar Ru'yah, 2013.

(2) Al-Bayan wa At-Tabyeen, Al-Jahith. Abu Uthman Umar Bin Bahr Al-Jahith. Edited by: Darwish Juwaidi, (n,d), Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyyah, 1426h-2005.

(3) Tafaseel Ukhra Lil Ma'a, (Other Details of Water). Al-Sabhan, Sultan. 1st ed., Beirut: Muntada Al-Ma'arif, 2015.

(4) At-tafa'ul An-Nassi: At-Tanasiyah An-Nathariyyah wal-Manhaj, (The Theory of Texual Interaction). Al-Ahmad, Nahlah Faisal. Kitab Ar-Riyadh, Number: 104, July 2002.

(5) At-Tanas Fil Khitab Al-Usooli, (Harmony in Usooli Discourse). Al-Jalasi, Buthainah. Ad-Dar At-tunisiyyah Lil Kitab- Tunis. 1st ed. 2014.

(6) At-Tanas Fi Ash-Shi'r Al-Arabi Al-Hadith: Al-Barghoothi Unmoothajan, (Harmony in Modern Arabic Poetry: Al-Barghouthi as an Example). Al-Badi, Hissa, 1st ed., Amman: Dar Kunooz Al-Ma'rifah Al-Ilmiyyah Lin-Nashr Wat-Tawzee', 1430H-2009.

(7) At-Tanas: An-Nathariyyah Wal-Mumarasah. (Harmony: Theory and Practise). Biyoumi, Mustafa. 1st ed., Riyadh: An-Nadi Al-Adabi Bir-Riyadh, 1431H-2010.

(8) Al-Khitab Ar-Riwa'ie, (Novel Discourse) Bakhteen, Mikael. Translation: Muhammad Baradah, 1st ed., Cairo: Dar Ru'yah, 2009.

(9) Diwan Abi At-Tayyib Al-Mutanabbi Bisharh Abil Baqa' Al-Akbarai Al-Musamma Bit-Tibyan fi Sharh Ad-Diwan, (Al-Mutanabbi, Ahmad Bin Al-Husain – Al-Akbari , Muhibb Ad-Deen Abdullah Bin Al-Husain. Edited by: Mustafa As-Saqqa, Ibrhaim Al-Aybari, Abdul Hafiz Shalaby, (n,d), Beirut: Dar Al-Ma'rifah, (n,d).

(10) Diwan Abi Tamim Bisharh Al-Khatib At-Tabrizi, At-Taa'ie: Habib Bin Aws-At-Tabrizi, Yahya Bin Ali. Edited by: Muhammad Abduh Azzam. 5th ed., Cairo: Dar Al-Ma'arif. (n,d).

(11) Diwan Abi Tamam. At-Taa'ie, Habib Bin Aws. Edited by: Muhyi Ad-Din Al-Khayyat, (n,d), Cairo: Natharat Al-Ma'arif Al-Umoomiyyah Al-Jalilah. (n,d).

(12) Sunan Abi Majah. Alqazweeny, Al-Hafith Muhammad Ibn Yazid. Edited by: Muhammad Fu'ad Abdul Baqi. (n,d), Cairo: Dar Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyyah. (n,d).

(13) Simiya' Al-Unwan. Qatus, Bassam, 1st ed., Amman: Ministry of Culture, 2001.

(14) Sharh Al-Muallaqat As-Saba'. Az-Zuzni, Al-Husain Bin Ahmad. Edited by: Muhammad Ibrahim Salim. (n,d), Cairo: Dar At-Tala'I, (n,d).

(15) Sahih Al-Bukhari Al-Jami Al-Musnad As-Sahih Al-Mukhtasar Min Umoor Rasoolillah. Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismaeel Abu Abdullah, Edited by: Muhammad Zuhair Bin Nasir An-Nasir, 1st ed., Damascus: Dar Tawq An-Najah, 1422.

(16) Atabat (Jirar Janet Min An-Nas Ilal Manas, (Obstacles: Gerard Janet from Text to Stage). Balabid, Abdul Haqq. Introduction: Dr Saad Yaqteen. 1st ed., Algeria: Manshoorat Al-Ikhtilaf, 1429H-2008.
(17) Al-Umdah fi Mahasin Ash-Shi'r wa Aadabih, (The Governate in the Beauty and Etiquette of Poetry). Al-Qayrawani, Ibn Rashiq. Edited by: Muhammad Qarqazan, (n,d), Beirut: Dar Al-Ma'rifah, (n,d).
(18) Al-Unwan Fith-Thaqafah Al-Arabiyyah: At-Tashkeel wa Mazaliq At-Ta'weel, (The Title in Arabic Culture: Formation and Interpretation). Bazi, Muhammad, 1st ed., Rabat: Dar Al-Aman1433H-2012.
(19) Kitab Khas Al-Khas, Ath-Thaalabi, Abdul Malik Bin Muhammad, Edited by: Muhammad Zainahum Muhammad Azab. Ad-Dar Ath-Thaqafiyyah Lin-Nashr-Cairo. !st ed., 1429H-2008.
(20) Madkhal Ila Jami' An-Nas. Janet, Gerard. Translation: Abdur-Rahman Ayyoob. (n,d), Baghdad: Dar Ash-Shu'oon Ath-Thaqafiyyah Al-Ammah, (n,d).
(21) Mu'jam As-Sardiyyat, (The Dictionary of Sermons). A group of authors, Supervision: Dr Muhammad Al-Qadi. 1st ed., Tunis-Dar Muhammad Ali Lin-Nashr, 2010.
(22) Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfath Al-Hadith An-Nabawi, (Indexed Dictionary if the Prophetic Hadith). A group of missionaries. Supervision: Dr A.A. Winstick. 1st ed., Lidden: Briel Library:1936.
(23) Nathariyyah At-Tanas, (The Theory of Texual Harmony). Alan Graham, Translation: Basil Al-Musalamah. 1st ed., Damascus: Dar At-Talwin-Damascus, 2011.

Second: Periodicals and websites:

(1) At-Tanas Fi Ru'yat Asrar Sahib As-Sitr By Ibrahim Darghouti. Uthman, Amin, Diwan Al-Arab. Tuesday 20th April 2010: http://www.diwanalarab.com/spip.php?article23002
(2) Sahib Ath-Thil War-Ranin Al-Mukhatil: Qira'ah fi Shi'ir Sultan As-Sabhan, (His Shadow and Ringing Mutation: A Reading of Sultan As-Sabhan's Poetry). Al-Ajlan, Sami. Al-Jazeerah Newspaper (15976), Saturday 20th Ramadan 1437H: http://www.al-jazirah.com/2016/20160625/cm12/htm
(3) Al-Mawsoo'ah Al-Aalamiyyah Lish-Shi'ir Al-Arabi (Madarik), The International Encyclopedia of Arabic Poetry): http://www.adab.commodules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas@qid=1644
(4) Dar Madarik Publishing Website: http://mdrek.com/authors/%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D9%87%D8%A7%D9%86
(5) At-Tanas Fish-Shi'ir Al-Filisteeni Al-Mu'asir, (Harmony in Modern Palestinian Poetry). Al-Badrani, Hasan-Sarsour, Abdul Jalil-Thabit, Ablah. Al-Azhar University Journal (Series of Human Sciences), Gaza M (11)11, (2), 2009.

❋ ❋ ❋

جهود عبدالقاهر الجرجاني في ميزان النقد المعاصر

د. عمر بن عبدالعزيز المحمود(١)

المستخلص: تسعىٰ هذه الدراسة إلىٰ الكشف عن الرؤىٰ النقدية لمجموعة مختارة من أبرز النقاد المعاصرين الذين توقفوا عند جهود عبدالقاهر في كتابيه الشهيرين، وتوفَّر لهم النظر فيها واستيعابها، وأشاروا إلىٰ قيمتها وأثرها، في محاولة لعرضها وتفسيرها وتقويمها، ودراستها دراسة نقدية تحليلية. وكان من أهم أهدافها: الكشف عن أهم الجهود البلاغية والنقدية التي بذلها عبدالقاهر، وجمع مواقف أهم النقاد المعاصرين ولملمة آرائهم المتناثرة في إنتاجهم الأدبي والنقدي حول هذه الجهود، وعرضها في دراسة واحدة، وتسليط الضوء علىٰ آراء أبرز النقاد المعاصرين في جهود عبدالقاهر في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، ودراستها وتحليلها والتعليق عليها وتقديم رؤية نقدية حولها. وكان المنهج المتبع في الدراسة هو المنهج الاستقرائي الذي يحاول أن يتتبع رأي الناقد بجميع زواياه، ويسعىٰ إلىٰ استقراء كل موقف له في كتابه، كما اتبعتْ الدراسة المنهج التحليلي الذي يعرض هذه المواقف والآراء، ويحاول أن يفحصها ويفسرها ويحللها ويعلق عليها. وكان من أهم النتائج: مبالغة طه حسين في غير موضع في تأكيد شدة تأثر عبدالقاهر بأرسطو وبالثقافة اليونانية، رغم اعترافه بأنه مَن رفع قواعد البيان العربي وأحكم بناءه، ومنها الكشف عن العناية الخاصة التي أولاها محمد مندور بالمنهج الذي اهتدىٰ من خلاله عبدالقاهر إلىٰ نظرية النظم، وهو منهج النقد اللغوي. ومن النتائج أيضا ما توصلت إليه الدراسة من أنَّ محمد غنيمي هلال يرىٰ أنَّ عبدالقاهر لم يقر مَن رجحوا المعنىٰ علىٰ اللفظ، بل كان من أنصار الصياغة من حيث دلالتها علىٰ جلاء الصورة الأدبية، وأنَّ عبدالقاهر يقف في تقويم الصورة الأدبية عند حدود الجمال المحض دون قصد شرف المعنىٰ ذاته. ومن أبرز التوصيات: ضرورة الاهتمام بآراء النقاد في الجهود التي قدَّمها عبدالقاهر في مجال البلاغة والنقد، كما توصي الدراسة بأهمية مراجعة حجم التأثر الذي أفاده النقد العربي من اليوناني، وعدم الانجراف وراء مَن يبالغ في هذا التأثر.

الكلمات المفتاحية: جهود، النقد، عبدالقاهر، الجرجاني، ميزان، المعاصر.

***

(١) الأستاذ المشارك بقسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: omar1401@gmail.com

The Efforts of Abdul Qahir Al-Jurjani in The Scale of Contemporary Criticism

Dr. Umar Bin Abdul Aziz Al-Mahmoud

Abstract: This study seeks to uncover the theories of criticism by the most important few contemporary critics who studied and greatly comprehended the work of Abdul Qahir in his two famous books. They also pointed to the value and impact of these books in an attempt to present, interpret, evaluate, and study them analytically and critically.

One of its most important objectives: is to reveal the most prominent rhetorical and critical efforts by Abdul Qahir, to compile the different stances of the most prominent contemporary critics as well as their views (that are scattered within their literary production) on these efforts, to present them all in one study, to highlight the views of of the most prominent contemporary critics on the efforts of Abdul Qahir in his two books (Dala'il Al-I'ijaz) and (Asrar Al-Balaghah), and to study, analyse, comment, and provide a critical view around the same.

The approach used in this study is the inductive method that tries to trace all the angles of the view of any given critic, and seeks to extrapolate all the positions in his book. The study also uses the analytical approach that presents these incidents and views, and provides them with an/a examination, explanation, analysis, and commentary.

The most important results: the exaggeration of Taha Hussain in more than one place regarding the strong effect of Aristotle and the Greek culture on Abdul Qahir, disputed his recognition that Abdul Qahir is the one who established the rules of Arabic prose and its construction. Another result is revealing the special attention given by Muhammad Mandoor to the methodology used by Abdul Qahir in discovering the theory of writing, and it is the methodology of linguistic criticism.

Also, one of the findings of this study is that Muhammad Ghunaimy Hilal believes that Abdul Qahir did not approve those who prefer meaning over wording, but rather he was a proponent of wording in terms of its significance in the clarity of the literary image. Further, Abdul Qahir stands at the limits of beauty when evaluating a literary image without regarding the meaning per se.

Amongst the most important recommendations: the importance of taking interest in the views of the critics regarding the effort made by Abdul Qahir in the fields of rhetoric and criticism. The study also recommends the importance of revising the extent of the effect Greek criticism had on Arabic criticism, and not to follow those to exaggerate the impact.

Key words: effort - criticism - Abdul Qahir - Al-Jurjani - scale - contemporary.

❊ ❊ ❊

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، وعلىٰ آله وصحبه الطيبين الطاهرين إلىٰ يوم الدين، أما بعد:

فلقد كان لعبدالقاهر الجرجاني (٤٧١هـ) جهودٌ عظيمةٌ في البلاغة والنقد الأدبي، فهو من أوائل النقاد العرب الذين أقاموا النقد الأدبي علىٰ أسس علمية نظرية، وذلك من خلال كتابيه الشهيرين (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز)، إذ لم يطمس بذلك روح النقد الأدبية الفنية، وقد كان له من ذوقه النافذ وذهنه الواعي ما يوفق بين هذا وذاك، في وقت مبكر شديد التبكير، ولهذا فقلَّ أن يظهر كتاب في البلاغة بعد عبدالقاهر دون أن يشير إلىٰ جهوده العظيمة من قريب أو بعيد.

وقد كان من الطبعي أن تجد هذه الجهود المتميزة عنايةً بالغةً من النقاد، قديمهم وحديثهم، فأفردوا لها الدراسات، وصنفوا فيها المؤلفات، وحللوا ونقدوا ووازنوا، ودوَّنوا كثيراً من الملحوظات العلمية والمنهجية عليها، ومن هنا جاء هذه الدراسة الموجزة التي تحمل عنوان: «**جهود عبدالقاهر الجرجاني في ميزان النقد المعاصر**».

الهدف من الدراسة:

ستسعىٰ الدراسة إلىٰ الكشف عن الرؤىٰ البلاغية والنقدية لمجموعةٍ مختارةٍ من أبرز النقاد المعاصرين الذين توقفوا عند جهود عبدالقاهر في كتابيه الشهيرين، وتوفَّر لهم النظر فيها واستيعابها، وأشاروا إلىٰ قيمتها وأثرها، محاولاً عرضها وفحصها وتفسيرها، ودراستها دراسةً نقديةً تحليلية.

وكان من أسباب اختياري لهؤلاء النقاد - إضافةً إلىٰ شهرتهم وجودة إنتاجهم - أنهم لم يفردوا لآرائهم ومواقفهم تجاه هذه الجهود كتاباً خاصاً، بل كانت متناثرةً في كتبهم ومؤلفاتهم، مما قد يصعب علىٰ الدارسين والباحثين معرفة تلك الآراء والمواقف، ولهذا كان من أهم

أهداف هذه الدراسة جمع هذه المواقف والآراء، والوصول من خلالها إلىٰ بيان مكانة عبدالقاهر العلمية وجهوده في النقد المعاصر.

أهمية الدراسة وأسباب اختيارها:

١ - الكشف عن أهم الجهود البلاغية والنقدية التي بذلها عبدالقاهر الجرجاني.

٢ - جمع مواقف أهم النقاد المعاصرين ولملمة آرائهم المتناثرة في إنتاجهم الأدبي والنقدي حول هذه الجهود، وعرضها في دراسةٍ واحدة.

٣- تسليط الضوء علىٰ آراء أبرز النقاد المعاصرين في جهود عبدالقاهر في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، ودراستها وتحليلها والتعليق عليها وتقديم رؤية نقدية حولها.

٤ - تقويم هذه المواقف والآراء، وبيان الصحيح منها والعليل، والإفصاح عن منزلة عبدالقاهر وجهوده البلاغية والنقدية في عيون أولئك النقاد.

الدراسات السابقة:

لا شك أنَّ كثيراً من النقاد تناولوا جهود عبدالقاهر الجرجاني في البلاغة والنقد، وتوقفوا كثيراً عند نظرية النظم التي جاء بها بصفة خاصة، غير أني لم أجد من الدراسات مَن يقف فيها عند هذه الآراء، ويميط اللثام عنها، ويعرضها عرضاً موجزاً، ويحاول أن يدرسها ويفحصها ويحللها، خاصة أن هذا البحث يقف مع أبرز النقاد المعاصرين الذين توفَّر لهم فهم فلسفة عبدالقاهر الجرجاني، واستيعاب المنطلقات الفكرية التي اعتمد عليها في تقديم هذه الجهود في كتابيه.

منهج الدراسة:

اتبعتْ هذه الدراسة المنهج الاستقرائي الذي يحاول أن يتتبع رأي الناقد بجميع زواياه، ويسعىٰ إلىٰ رصد كل موقف له في كتابه، كما اتبعتْ الدراسة المنهج التحليلي الذي يعرض هذه المواقف والآراء، ويحاول أن يفسرها ويحللها ويعلق عليها، ليخرج القارئ بفكرة واضحة عن هذه الآراء وقيمتها.

تقسيمات الدراسة:

لتحقيق الهدف من هذه الدراسة فقد رأيتُ تقسيمها إلىٰ ثلاثة مباحث، بعد تمهيدٍ عرضتُ بإيجاز فيه لشخصية عبدالقاهر وأبرز جهوده، أما المباحث فقد جاءت علىٰ النحو الآتي:

المبحث الأول: رأي طه حسين في مقدمة كتاب (نقد النثر) المنسوب إلىٰ قدامة بن جعفر[1].

المبحث الثاني: رأي محمد مندور في كتابه (النقد المنهجي عند العرب).

المبحث الثالث: رأي محمد غنيمي هلال في كتابه (النقد الأدبي الحديث)، ونظراً لتعدد آراء هلال وتنوع الزوايا التي نظر من خلالها إلىٰ هذه الجهود فقد رأيت تقسيم هذا المبحث إلىٰ أربعة مطالب:

المطلب الأول: رأيه في قضية اللفظ والمعنىٰ.

المطلب الثاني: رأيه في المبالغة ومقولة (أعذب الشعر أكذبه).

المطلب الثالث: رأيه في موقف عبدالقاهر من الصور البيانية، وتأسيسها للإعجاز.

المطلب الرابع: رأيه في صلة عبدالقاهر ببعض آراء أرسطو.

وختمتُ بِخاتِمةٍ بيَّنتُ فيها أبرز النتائج التي توصَّلتُ إليها في هذه الدراسة، وكشفتُ فيها عن أهم التوصيات التي خرجتُ بها، راجيـًا من المولىٰ القدير أن يجعل هذه الدراسة خالصة لوجهه، إنه وليُّ ذلك والقادر عليه، والحمد لله ربِّ العالمين.

* * *

(١) وقد تبين فيما بعد أن هذا الكتاب هو (البرهان في وجوه البيان) لأبي الحسين إسحاق بن وهب الكاتب، وقد شك في نسبته إلىٰ قدامة طه حسين. انظر في تحقيق النسبة بحثا لعلي حسن عبدالقادر، مجلة الرسالة: العدد (١٠٨)، ١٩٤٨م.

تمهيد

أولاً: عبدالقاهر الجرجاني:

هو أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني، فارسي الأصل جرجاني الدار[1]، لم يُعرف عام مولده، نشأ في جرجان وتعلَّم فيها، عاش في ظلِّ أسرة فقيرة، تعمقت لديه ملكة حب العلم، فقرأ لكثيرين ممن اشتهروا باللغة والنحو والأدب والبلاغة[2]. أخذ العلم عن أستاذين كبيرين هما[3]: أبو الحسين محمد النحوي الفارسي، وعلي بن عبدالعزيز الجرجاني.

وقد برع عبدالقاهر في مختلف فنون العربية، وذاع صيته في ذلك حتىٰ انتهت إليه رئاسة النحو في زمانه[4]، تتلمذ علىٰ يديه مجموعةٌ من العلماء، من أبرزهم[5]: أحمد بن إبراهيم الشجري، وأحمد الضرير النحوي، وأبو زكريا التبريزي، وغيرهم.

اتفق العلماء علىٰ إمامته وتفرُّده في علمه الغزير، ووصف بأنه من كبار أئمة العربية وشيوخها، وأنه من أوائل الذين دوَّنوا في علم البيان، وأنه مقصد العلماء من جميع الجهات[6].

---

(١) انظر: إنباه الرواة، القفطي (٢/ ١٨٨)، دمية القصر، الباخرزي (٢/ ١٣)، شذرات الذهب، الحنبلي (٣/ ٣٤٠)، الأعلام، الزركلي (٤/ ٤٨).

(٢) انظر: نزهة الألباء، الأنباري (٢٦٤)، بغية الوعاة، السيوطي (٢/ ١٠٦).

(٣) انظر في ترجمة الأول: إشارة التعيين، اليماني (١٨٨)، سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٨/ ٤٣٢)، وفي الثاني: معجم الأدباء، الحموي (١٤/ ١٤).

(٤) انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي (٥/ ١٠٨).

(٥) انظر في ترجمتهم علىٰ الترتيب: طبقات الشافعية الكبرىٰ، السبكي (٤/ ٢٧)، معجم المؤلفين، كحالة (١/ ٣٠١)، البلغة، الفيروزآبادي (٨٧).

(٦) انظر: دمية القصر، الباخرزي (٢/ ١٢)، فوات الوفيات، الكتبي (٢/ ٣٦٩)، سير أعلام النبلاء،=

توفي الإمام عبدالقاهر الجرجاني في مدينة جرجان سنة ٤٧١هـ، وقيل ٤٧٤هـ[١].

ثانياً: جهوده البلاغية والنقدية:

كان لعبدالقاهر الجرجاني أثرٌ كبيرٌ في تاريخ البلاغة العربية، فلم يكن هذا العلم قبله سوىٰ أفكار متناثرة، وعبارات متفرقة، فأزاح بكتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) ما كان يكتنف البلاغة من لبسٍ وغموضٍ وتداخلٍ واختلاف، وبعد جهودٍ جبَّارة تمكَّن من وضع أسس علمي المعاني والبيان.

يقول صاحب الطراز: «وأول مَن أسَّس من هذا العلم قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر فوائده، ورتَّب أفانينه، الشيخ العالم النحرير، عَلَم المحققين، عبدالقاهر الجرجاني، فلقد فكَّ قيد الغرائب بالتقييد، وهدَّ من سور المشكلات بالتسوير المشيد، وفتح أزهاره من أكمامها، وفتق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها»[٢]، ويقول الرازي: «وفق الله تعالىٰ مجد الإسلام عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني حتىٰ استخرج أصول هذا العلم وقوانينه، ورتب حججه وبراهينه... وصنف في ذلك كتابين... جمع فيهما من القواعد الغريبة، والدقائق العجيبة، والوجوه العقلية، والشواهد النقلية، واللطائف الأدبية، والمباحث الغريبة، ما لا يوجد في كلام من قبله من المتقدمين، ولم يصل إليها غيره من العلماء الراسخين»[٣].

وقد خطا الإمام عبدالقاهر خطوات عظيمة للنهوض بالبلاغة حتىٰ وصلت معه إلىٰ النضج والاكتمال، إذ أقام في كتابيه أسس البلاغة واضحةً متميزة المعالم، وعالجها معالجةً أدبيةً صرفةً

=الذهبي (١٨/ ٤٣٢).

(١) انظر: بغية الوعاة، السيوطي (٢/ ١٠٦)، مرآة الجنان، اليافعي (٣/ ١٠١)، هدية العارفين، البغدادي (١/ ٦٠٦).

(٢) الطراز، العلوي (١/ ٦).

(٣) نهاية الإيجاز، الرازي (٦).

لم تخلُ من خصائص النقد وفضائل الذوق، وأقام نظريته في النظم علىٰ أسسٍ من تركيب الكلام وتأليف النحو، بطريقةٍ جديدةٍ لم يُعرف لها مثيل قبله.

لقد قرأ عبدالقاهر معارف سابقيه، وأكبَّ علىٰ قراءة التراث اللغوي والنحوي والبلاغي، فاستوعب محتواه وهضم أفكاره، ثم أخرجها للدارسين في ثوبٍ جديد، حيث كان يحتكم إلىٰ الذوق ويعمل عقله في استشفاف مرامي النص واستكناه أسراره وسبر أغواره[1].

وأبرز ما يمكن الإشارة إليه من جهود عبدالقاهر نظريةُ النظم التي أحس من خلالها بجمال النظم العربي وبلاغته، ولهذا كان هدفه في الدلائل البرهنة علىٰ أنَّ القرآن معجزٌ بالنظم، وأنَّ بلاغة الكلام لا ترجع إلىٰ ألفاظه، وإنما إلىٰ ما بينها من صلةٍ وارتباط، ولهذا أطال الحديث عن هذه النظرية واستعان بالصور البيانية في إثباتها.

أما أسرار البلاغة فقد اهتم فيه ببيان قيمة الكلام البلاغية وسرها من الوجهة النفسية، وكان يهدف فيه إلىٰ غاية بلاغية لا إلىٰ دينية كما في الدلائل، ووضع الأصول والقوانين، وبيَّن الأقسام، وذكر الفروق بين العبارات والفنون البيانية[2].

وقد تناول عبدالقاهر في الكتابين مجموعةً متنوعةً من الفنون البلاغية، وكان يرىٰ أنَّ علوم البلاغة علمٌ واحد، تتشعَّب مباحثه، وترتبط مع بعضها وتتآلف تحت اسم واحد، وهو علم البلاغة وخصائصه الجمالية، وبذلك يكون عبدالقاهر أثرىٰ البلاغة العربية والبيان العربي إثراءً جليلاً بما كتب في نقد الأساليب وتحليلها واستنباط الفروق والخصائص بينها، وبما عرض من أحكامٍ بلاغيةٍ مفصلية، كان لها الفضل في إرساء علمي المعاني والبيان.

* * *

(١) انظر: البديع بين المتقدمين والمتأخرين، التلب (١٦٢).

(٢) انظر: عبدالقاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، مطلوب (٣٨).

المبحث الأول

رأي طه حسين في مقدمة كتاب (نقد النثر) المنسوب لقدامة

كتب الدكتور طه حسين في مقدمة كتاب (نقد النثر) المنسوب لقدامة بن جعفر تمهيداً في البيان العربي، تناول فيه تاريخ البيان العربي من الجاحظ وحتىٰ عبدالقاهر الجرجاني. والمهم في هذا المبحث تلك الآراء التي بثَّها المؤلف في صفحات قليلة، تحدَّث فيها عن عبدالقاهر وجهوده من خلال كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة).

فبعد أن تحدَّث المؤلف عن ابن سينا وكيف فهم كتابي (الخطابة) و(الشعر) لأرسطو، بيَّن أنَّ الفلاسفة من بعده لم يلقوا قبولاً لذلك، ولهذا أخذ هذان الفنان – أقصد الخطابة والشعر – يتضاءلان علىٰ مرِّ الزمن[1]. غير أنه يستدرك علىٰ هذا، ويكشف عن أنَّ ابن سينا جعل كتاب (الخطابة) في متناول الفكر العربي، وبذلك هيأ أسباب التوفيق بين البيانين اللذين عاشا متجاورين دون أن يتلاقيا ويتآلفا[2]. وهنا يأتي الحديث عن دور عبدالقاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري، الذي استطاع أن يحقق هذا التوفيق بينهما.

يقول طه حسين كاشفًا عن قيمة كتابي عبدالقاهر، ومصادره التي اعتمد عليها فيهما: «صنَّف عبدالقاهر كتابين يعتبران بحق أنفس ما كُتب في البيان العربي، هما (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز)، فعندما نقرأ أولهما[3] نكاد نجزم بأنَّ المؤلف قرأ الفصل الذي عقده ابن سينا للعبارة، وأنه فكر فيه كثيراً، وحاول أن يدرسه دراسة نقدٍ وتمحيص»[4]. ويضيف الدكتور طه

(١) انظر: مقدمة نقد النثر، ابن وهب (٢٨).

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه.

(٣) يقصد (أسرار البلاغة).

(٤) مقدمة نقد النثر، ابن وهب (٢٩).

حسين قائلاً: «والواقع أنه درس الحقيقة والمجاز، فتبين له أنَّ تصوُّر القدماء للمجاز مضطربٌ غير مستقيم، فانبرىٰ يوضِّح مبهمه، ويجلو غامضه، فقسَّم المجاز إلىٰ نوعين: مجازٌ لغوي ومجازٌ عقلي»[1]. ومعلومٌ أنَّ عبدالقاهر هو أول مَن أشار إلىٰ المجاز العقلي الذي أنكره السكاكي[2] وعدَّه من الاستعارة المكنية.

ثم يقول طه حسين موضحًا: «ثم قسّم المجاز اللغوي إلىٰ قسمين: أحدهما يقوم علىٰ التشبيه، وأما الآخر فعبارةٌ عن كلِّ لفظٍ استُعمل مكان لفظٍ آخر لصلةٍ بينهما»[3]، وهذه الصلة هي غير التشبيه، وهو المقصود بالمجاز المرسل، والحقُّ أنَّ السكاكي هو مَن أوائل مَن أطلق عليه مصطلح (مجاز مرسل)، ويبدو أنه قد استلهم كلمة (مرسل) من بيان عبدالقاهر، فقد تردَّدت في حديثه عنه كقوله: عدم التقيد، أو الخلو من دعوىٰ الاتحاد الموجود في الاستعارة.

ويحاول طه حسين أن يربط عبدالقاهر بأرسطو، فيقول في هذا: «وبعدُ، فنحن نعرف مجاز أرسطو الذي يجيز إطلاق اسم الجنس علىٰ النوع، واسم النوع علىٰ الجنس، واسم النوع علىٰ نوعٍ آخر، فمجاز أرسطو هذا هو ما يسميه عبدالقاهر (مجازاً مرسلا)، وأما المجاز الذي يقوم علىٰ التشبيه، والذي يسميه أرسطو (صورة) فيسميه عبدالقاهر (استعارة)، وهو لفظٌ كان القدماء، يطلقونه علىٰ المجاز بكافَّة أنواعه، ولكي يقرِّر عبدالقاهر مذهبه هذا يتعمَّق في دراسة المجاز والتشبيه تعمُّقًا لم يُسبق إليه، ولكن من غير أن يخرج بحالٍ من الحدود التي رسمها أرسطو»[4]. ومعلومٌ أنَّ عبدالقاهر هو أول مَن قال بهذا النوع - أي المجاز العقلي - وقد سماه مجازاً في

(١) مقدمة نقد النثر، ابن وهب (٢٩).

(٢) انظر: مفتاح العلوم، السكاكي (١٦٩).

(٣) مقدمة نقد النثر، ابن وهب (٢٩).

(٤) المرجع السابق نفسه.

الإثبات، ومجازاً في الإسناد، ومجازاً عقلياً، وذلك في كتابه (أسرار البلاغة) والمعنىٰ واحد، وفي (الدلائل) سماه المجاز الحكمي[1].

وينتقل الدكتور طه حسين إلىٰ الحديث عن كتاب عبدالقاهر الآخر وهو (دلائل الإعجاز)، مبيناً سبب تأليفه ومنهجه فيه، فيقرر أنه كان يحاول فيه أن يثبت إعجاز القرآن، وهو أمرٌ جعله علماء الكلام الغرض من البيان من عهدٍ بعيد، ولكي يصل عبدالقاهر إلىٰ هذه الغاية يبدأ بحثه بنقض نظريتين قديمتين؛ إحداهما تجعل جمال الكلام في اللفظ، والأخرىٰ تجعله في المعنىٰ، ثم ينتهي به البحث إلىٰ أنَّ الجمال ليس في اللفظ ولا في المعنىٰ، وإنما هو في نظم الكلام، أي في الأسلوب[2].

ويضيف الدكتور موضحا: «ثم يحاول بعد ذلك أن يبين فيم يكون جمال الأسلوب وروعته، فيدرس الجملة بالتفصيل، منفردة ومتصلة، فيضطره البحث إلىٰ الكلام علىٰ أهمية حروف العطف، وقيمة الإيجاز والإطناب، وضرورة مطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال، وبذلك يضع أساس (علم المعاني) المشهور»[3].

ثم يحاول طه حسين أن يبين قيمة الكتاب وجهود عبدالقاهر فيه فيقول: «ولا يسع من يقرأ (دلائل الإعجاز) إلا أن يعترف بما أنفق عبدالقاهر من جهدٍ صادقٍ خصب في التأليف بين قواعد النحو العربي وبين آراء أرسطو العامة في الجملة والأسلوب والفصول، وقد وفق عبدالقاهر فيما حاول توفيقاً يدعو إلىٰ الإعجاب، وإذا كان الجاحظ هو واضع أساس البيان العربي حقاً،

(١) انظر: أسرار البلاغة، الجرجاني (٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٨٠، ٤١٥)، دلائل الإعجاز، الجرجاني (٢٩٣، ٢٩٩).

(٢) انظر: مقدمة نقد النثر، ابن وهب (٣٠).

(٣) المرجع السابق نفسه.

فعبدالقاهر هو الذي رفع قواعده وأحكم بناءه»[1].

إنَّ المتأمل في النصوص السابقة التي حاول فيها طه حسين تقييم جهود عبدالقاهر يلحظ أنه حريصٌ علىٰ ربط بعض الآراء التي توصَّل إليها عبدالقاهر -سواء من خلال نظرية النظم أو غيره- بآراء أرسطو العامة، وإن كنتُ لا أنكر أنَّ عبدالقاهر ربما أفاد من أرسطو علىٰ الجملة، ولكن ليس إلىٰ هذه الدرجة التي بالغ فيها طه حسين.

بل إننا نجده في موضع آخر يقول بصريح العبارة: «ولذلك لم يكن عبدالقاهر عندما وضع في القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعتبر غرة كتب البيان العربي إلا فيلسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه»[2]، بل إننا نراه أحياناً ينسب الفضل إلىٰ أرسطو في تعليم العرب علم البيان، يقول: «وإذاً لا يكون أرسطو المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكنه إلىٰ جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان»[3].

والعجيب أنه في هذا الوقت الذي يحتفي فيه طه حسين بهذا التأثر، ويؤكد عليه أكثر من موضع، نجد ريتر يؤكد في تحقيقه لكتاب أسرار البلاغة أنَّ دعوىٰ تأثر البلاغة العربية بالبلاغة اليونانية دعوىٰ لا أساس لها، ولا ترتكز علىٰ سبب، ولا تنهض علىٰ أي دليل[4]، معتمداً علىٰ أساس أنَّ المؤلفات العربية في البلاغة كانت قد ظهرتْ قبل ظهور الشاعر أبي تمام الذي يعزو إليه طه حسين البدايات الأولىٰ لأمثال هذا التأثير.

ومهما يكن من أمر فإنَّ عبدالقاهر الجرجاني يعد من أوائل من أسس لنظرية النظم، حتىٰ لو

(١) مقدمة نقد النثر، ابن وهب (٣٠).

(٢) المرجع السابق (١٤).

(٣) المرجع السابق (٣١).

(٤) انظر: مقدمة تحقيق هلموت ريتر لكتاب أسرار البلاغة، الجرجاني (١٣).

تناثرت في كتابات من سبقوه بعض الملاحظات والمصطلحات، غير أنَّ هذا لا يؤثر أبدا في كونه أول من قال بهذه النظرية؛ لأنَّ حديث مَن سبقوه عن الفصل والوصل والإيجاز والإطناب والخبر والإنشاء كان علىٰ صورة ملاحظات جزئية متناثرة، وهو أمر يختلف تمامًا عن الإفادة منها في وضع نظريةٍ متكاملةٍ نشأ علىٰ إثرها علم المعاني الذي وضع عبدالقاهر أصوله وشكَّل فصوله بصورةٍ دقيقةٍ لم تُعرف من قبل[1].

* * *

المبحث الثاني

رأي محمد مندور في كتاب (النقد المنهجي عند العرب)

وصف الدكتور محمد مندور عبدالقاهر الجرجاني بأنه نحويٌّ ومفكّرٌ عظيم الخطر، كما وصفه بأنه رجلٌ سليم الذوق، قد قاوم تيار اللفظية أشدَّ مقاومة، وقال بأنَّ الألفاظ خدمٌ للمعاني[2]، وعند التأمل في هذا الرأي يظهر عدم دقته، فإنَّ عبدالقاهر قد فنَّد آراء مَن يرون مزيةً للفظ في ذاته، كما فنَّد آراء مَن يرون مزيةً للمعنىٰ وحده، وأنَّ الإعجاز مردُّه إلىٰ النظم، وما بين المفردات من علاقات ومعان، بهذه النظرة الكلية كان يقول صاحب الدلائل.

يقول مندور: «وفي الحقِّ إنَّ عبدالقاهر قد اهتدىٰ في العلوم اللغوية كلها إلىٰ مذهب لا يمكن أن نبالغ في أهميته، مذهب يشهد لصاحبه بعبقرية لغوية منقطعة النظير، وعلىٰ أساس هذا المذهب كوَّن مبادئه في إدراك دلائل الإعجاز»[3].

---

(١) انظر: البلاغة تطور وتاريخ، ضيف (١٨٩).

(٢) انظر: النقد المنهجي عند العرب، مندور (٣٣٣).

(٣) المرجع السابق (٣٣٣، ٣٣٤).

ويرىٰ مندور أنَّ مذهب عبدالقاهر هو أصح وأحدث ما وصل إليه علم اللغة في أوروبا في أيامنا هذه، كمذهب السويسري فرنا ندي سوسير (١٩١٣م) ونعوم تشومسكي، وقرَّر أنه لا يهمنا من هذا المذهب الخطير إلا طريقة استخدامه كأساسٍ لمنهجٍ لغويٍّ في نقد النصوص(١)، والحقُّ أنَّ هذه لفتةٌ طيبةٌ من المؤلف، وتأكيدٌ علىٰ أصالة تراثنا العربي، فكثيرٌ من النظريات الغربية التي يُحتفىٰ بها موجودةٌ معروفةٌ في تراثنا، لكنها الانهزامية وعدم الثقة بالنفس، والإعجاب بالآخر.

يقول مندور: «لقد فطن عبدالقاهر إلىٰ أنَّ اللغة ليست مجموعةً من الألفاظ، بل مجموعةً من العلاقات فقال: اعلم أنَّ هنا أصلاً أنت ترىٰ الناس فيه في صورة مَن يعرف مِن جانب وينكر مِن جانب آخر، وهو أنَّ الألفاظ التي من أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضمَّ بعضها إلىٰ بعض فيُعرف فيما بينها فوائد..»(٢)، وهذا هو الأساس الذي ينطلق منه عبدالقاهر في نظريته (النظم) التي ما فتئ يرسِّخ أصولها في مواضع كثيرةٍ من كتابه.

ثم يضيف المؤلف معلقاً علىٰ كلام عبدالقاهر، وقد أدرك أهمية هذا النص الذي يشكِّل أساس النظرية ومفهومها: «وفي هذا النص البالغ الأهمية نجد فلسفة عبدالقاهر اللغوية العميقة، وعن هذه الفلسفة صدرت كل آرائه في نقد النصوص، وإذن فالمهم في اللغة ليس الألفاظ، بل مجموعة الروابط التي تقيمها بين الأشياء، بفضل الأدوات اللغوية»(٣)، ومندور هنا ينبه إلىٰ أهمية هذه الفلسفة التي كان يتكئ عليها عبدالقاهر في نظريته، وأنَّ فهمها واستيعابها كفيلٌ بأن يوصل القارئ إلىٰ مغاليق فكر عبدالقاهر، ويكشف له عن أبعاد نظريته هذه من جميع جوانبها.

ويضيف المؤلف قائلاً: «وإذن فمنهج هذا المفكر العميق هو منهج النقد اللغوي، منهج النحو، علىٰ أن نفهم من النحو أنه: العلم الذي يبحث في العلاقات التي تقيمها اللغة بين الأشياء،

(١) انظر: النقد المنهجي عند العرب، مندور (٣٣٤).

(٢) المرجع السابق (٣٣٤)، وانظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني (٢٨٧، ٢٨٨).

(٣) النقد المنهجي عند العرب، مندور (٣٣٥).

إذ يقول: اعلم أنَّ ليس النظم إلا أن تضع كلامك الموضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل علىٰ أصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت»[1]، ومندور هنا يحاول أن يحدد المنهج الذي كان يسير عليه عبدالقاهر في تفكيره، ويطلق عليه (منهج النقد اللغوي) أو (منهج النحو)، وهو إطلاقٌ دقيقٌ ينطلق من اهتمام عبدالقاهر بالعلاقات اللغوية والتراكيب النحوية التي أقام عليها نظرية النظم.

ثم يحاول مندور أن يكشف عن نموذج تطبيقي من معالجات عبدالقاهر، وكيف كان يتعامل مع النصوص وفق هذا المنهج النقدي اللغوي، يقول: «ولكي نوضح هذه الفكرة نأخذ مثلاً قول عبدالقاهر: «فانظر إلىٰ قول إبراهيم بن العباس:

فلو إذ نبا دهرٌ وأنكر صاحبٌ * وسلط أعداء وغاب نصيرُ
تكون عن الأهوار داري بنجوةٍ * ولكن مقادير جرت وأمورُ
وإني لأرجو بعد هذا محمداً * لأفضل ما يرجىٰ أخٌ ووزيرُ[2]

فإنك ترىٰ من الرونق والطلاوة ومن الحسن والحلاوة، فتفتقد السبب في ذلك فتجده إنما كان من أجل:

١ - تقديم الظرف (إذ نبا) علىٰ عامله الذي هو: (تكون).

٢ - ثم قال: (تكون)، ولم يقل: (كان).

٣ - ثم نكر (الدهر)، ولم يقل: إذ نبا الدهر.

٤ - ثم انساق هذا التنكير في جميع ما أتىٰ به بعده: (صاحب، أعداء، نصير..).

٥ - ثم أن قال: (وأنكر صاحب) ولم يقل: (وأنكرت صاحباً)»[3].

---

(١) النقد المنهجي عند العرب، مندور (٣٣٦)، وانظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني (٤٨).

(٢) ديوانه في الطرائف الأدبية، الصولي (١٣٢).

(٣) دلائل الإعجاز، الجرجاني (٨٦).

فالأساس عنده إذن علم النحو علىٰ أن يشمل النحو علم المعاني، وأن يعدو الصحة اللغوية إلىٰ الجودة الفنية، وفي النهاية تحكيمٌ للذوق فيما يحيط به المعرفة ولا تدركه الصفة... وأما ما دون ذلك من بديع فعبدالقاهر يرفضه ولا يقبل منه إلا ما يكون فيه تقويةٌ للمعنىٰ أو إيضاح[1]، ولاشك أنَّ جزءاً كبيراً من هذا التوجه كان عبارةً عن ردَّة فعل تجاه أولئك الذين احتفوا بالألفاظ، ورأوا أنها مناط المزية، وأهملوا أثر المعنىٰ والعلائق اللغوية في جمال الأسلوب وتفرده، ولعل هذا السرَّ الذي جعل عبدالقاهر لا يحتفي بالبديع كثيرا.

ويحاول مندور في خواتيم هذا الرأي أن يكشف عن أصالة منهج عبدالقاهر، وامتداد تأثيره إلىٰ يومنا هذا، متجاوزاً حدود الزمان والمكان، غير أنَّ إشكاليةً كانت تواجهه، يقول: «ومنهج عبدالقاهر هو المنهج المعتبر اليوم في العالم الغربي... ولكن للأسف، لم يُفهم علىٰ وجهه ولا استُغل كما ينبغي»، ويضيف: «ولقد قامت في أوروبا نظريات وأصول علىٰ فكرة أنَّ اللغة مجموعةٌ من العلامات، واستخدمت تلك الأصول في فلسفة اللغات وفي نقد الآداب، وأما عندنا فقد غلب تيار البديع علىٰ تيار المعاني عند السكاكي، ومَن تلاه، وكانت في ذلك محنة الأدب العربي»[2].

ويختتم المؤلف مؤكداً قيمة هذا المنهج، وأصالته، ومدىٰ صلاحيته، وحجم تأثيره: «المنهج اللغوي الذي يضم إلىٰ علم النحو علم التراكيب الذي يشبه ما نسميه الآن علم المعاني، هذا المنهج الذي وضعه عبدالقاهر خليقٌ بأن يجدِّد فهمنا لتراثنا الأدبي كله، وإذا لم يكن من بُدٍّ من تدريس شيءٍ نسميه البلاغة فلتكن بلاغة دلائل الإعجاز. إنه لتراثٌ عظيمٌ أن نمتلك في النقد الأدبي المنهجي كتابين كالموازنة والوساطة، وفي المنهج اللغوي كتاباً كالدلائل، نجد فيه أدقَّ

(١) النقد المنهجي عند العرب، مندور (٣٣٨).

(٢) المرجع السابق (٣٣٩).

نقدٍ موضوعيٍّ تطبيقيٍّ وأعمقه»[1].

لقد كشف مندور في كتابه هذا بوضوح عن قيمة جهود عبدالقاهر، وكشف اللثام عن براعة منهجه البكر والأصيل في معالجة النصوص، والمنطلقات التي اعتمد عليها في بناء هذا المنهج المتميز، وكيف أنه مهَّد الطريق لمن بعده لفهم أسرار إعجاز القرآن، واستيعاب وجوه بلاغته وفصاحته، وأسباب تميز أسلوبه وتفرد نظمه.

* * *

المبحث الثالث

آراء محمد غنيمي هلال في كتابه (النقد الأدبي الحديث)

لعل الدكتور محمد غنيمي هلال يعد من أبرز النقاد المعاصرين وقوفاً عند جهود عبدالقاهر البلاغية والنقدية، إذ يرىٰ المتأمل في كتابه (النقد الأدبي الحديث) مواقف متنوعة ووقفات متعددة مع هذه الجهود؛ ولهذا فإنَّ الحديث عن آراء هذا الناقد سيمتدُّ معنا في هذا المبحث؛ سعياً إلىٰ الإلمام بشتات هذه المواقف والوقفات، والنظر فيها ودراستها، وبناءً علىٰ ذلك فسيتكوَّن هذا المبحث من أربعة مطالب، في كلِّ واحدٍ منها عرضٌ ودراسةٌ وتحليلٌ لموقف المؤلف من إحدىٰ القضايا الكبرىٰ التي طرحها عبدالقاهر الجرجاني في أحد كتابيه أو في كليهما.

*** المطلب الأول: رأيه في قضية اللفظ والمعنىٰ:**

عقد الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه (النقد الأدبي الحديث) فصلاً تحدَّث فيه عن اللفظ والمعنىٰ وآراء النقاد العرب في هذه القضية، فذكر أنَّ فريقاً ذهب إلىٰ الاحتفال باللفظ، وآخر ذهب إلىٰ الاحتفال بالمعنىٰ، وثالثاً ذهب إلىٰ المساواة بينهما. ثم بين أنَّ هذه الآراء وصلت إلىٰ

(١) النقد المنهجي عند العرب، مندور (٣٣٩).

عبدالقاهر الجرجاني الذي أعمل فيها فكره وذهنه كثيراً، وكان مجلياً في هذا الميدان.

يقول هلال مبيناً رأيه في موقف عبدالقاهر من هذه القضية: «ونعتقد أنَّ عبدالقاهر لم يقر مَن رجحوا المعنىٰ علىٰ اللفظ، بل كان من أنصار الصياغة، من حيث دلالة هذه الصياغة علىٰ جلاء الصورة الأدبية..»[1]، أي أنَّ عبدالقاهر لم يكن من أنصار اللفظ في ذاته؛ لأنَّ في هذا - كما يشير عبدالقاهر - مساساً بقضية الإعجاز؛ لأنه لو اعتدَّ بالألفاظ لما أمكن تمييز القرآن من غيره، إضافةً إلىٰ أنها مادة اللغة عامة، وكانت معروفةً لدىٰ العرب، فلا يمكن أن يكون بها تحدٍ لهم[2]، ويضيف المؤلف موضحاً موقف عبدالقاهر: «فكما لم يرضَ عبدالقاهر بالرجوع إلىٰ مجرَّد المعنىٰ في تقويم الأدب، لم يقنع كذلك بالوقوف عند حدود الألفاظ من حيث هي ألفاظ، وإنما رمىٰ إلىٰ ربط الألفاظ بدلالتها في السياق من حيث تكوين الصورة الأدبية»[3]، وهو الأساس الذي تقوم عليه نظريته في النظم.

ثم نراه يقول مضيفاً علىٰ هذا: «إنَّ اللفظ والمعنىٰ متلازمان، فالعملية الفكرية واحدة، ومنها تتجلىٰ الصورة الأدبية عن طريق صياغتها، فإذا كانت العبرة بالألفاظ في مواقعها من الجمل فليس ذلك لأنها المقصودة أولاً بالفكر... ولكن هذا الترتيب للألفاظ يقع ملازماً للمطلوب الأول، وهو المعنىٰ المدلول عليه في الصورة»[4]. ويقول بعد هذا مكملاً الفكرة: «فيرىٰ عبدالقاهر أنَّ اللفظ تابعٌ للمعنىٰ ضرورة؛ إذ الألفاظ أوعية للمعاني، وهي أدواتنا لفهم هذه المعاني»[5].

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٦٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٦٨).

(٣) المرجع السابق (٢٦٧).

(٤) المرجع السابق (٢٧٢) (بتصرف يسير).

(٥) المرجع السابق (٢٧٣).

ثم يبين المؤلف بعد ذلك أنَّ كلَّ ما سبق من شأنه أن يبين لنا كيف كشف عبدالقاهر عن نظريته (النظم) التي يقصد بها «صياغة الجمل ودلالتها علىٰ الصورة، وهذه الصياغة هي محور الفضيلة والمزية في الكلام»[1]، تلك الصياغة التي تتشكَّل من العلاقات بين المفردات والجمل، وما يكمن من وراء التعبيرات والصيغ من مزايا وأسرارٍ بلاغيةٍ ينبغي أن تُراعىٰ، فيبني البلاغي كلامه البناء الذي تتحقق فيه تلك المزايا، ويصوغه الصياغة التي تسطع فيه هذه الأسرار[2].

ويضيف محمد غنيمي هلال مبيناً جهد عبدالقاهر في هذا المجال: «ولهذا عُني عبدالقاهر بشرح دلالات الألفاظ واختلافها باختلاف مواقعها في الجمل، فيما سماه (النظم)، وقد قام في هذا الباب بجهدٍ عظيم الخطر، فهو يقصد بالنظم ما يطلق عيه الغربيون (علم التراكيب)، وهو عندهم أهم أجزاء النحو، ويعرِّفه عبدالقاهر بأنه: وضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو»[3]، فعبدالقاهر سبق الفكر الغربي في معرفة التراكيب الذي يختص عندهم بدراسة العلاقات داخل الجملة وحركة العناصر[4].

ثم يبين المؤلف بعد هذا ما فعله عبدالقاهر تجاه علم النحو، حيث أكَّد أنه وسَّع دائرته، فلا يقتصر علىٰ وجوه الإعراب وأنواع الجمل من اسميةٍ وفعلية، ومن استعمال أدوات الربط المختلفة، ولكنه يشمل ما يُدرس الآن في علم المعاني من الفصل والوصل، والتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والحذف، والإظهار والإضمار، وكثير من المحسنات البيانية والبديعية التي تضاف إلىٰ المعنىٰ، كالمزاوجة بين الشرط والجزاء، وكالتقسيم والجمع وتشبيه التمثيل[5].

---

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٧٣).

(٢) انظر: دراسات بلاغية، فيود (٣٦).

(٣) النقد الأدبي الحديث، هلال: (ص٢٦٧).

(٤) انظر: محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير (١٤٩).

(٥) انظر: النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٧٦).

ويختم الدكتور محمد غنيمي هلال موقفه ورأيه في هذا القضية بقوله: «ومن هنا يظهر أنَّ النظم - وهو مدار الحسن عند عبدالقاهر - متميز عن المعنىٰ في ذاته مجرداً، وعن اللفظ في ذاته منفرداً؛ لأنه صياغة الكلام في جمل متآزرة علىٰ جلاء الصورة المرادة»[1]، وهو فهمٌ دقيقٌ لمراد عبدالقاهر من هذه النظرية، وتأكيدٌ علىٰ أنها مدار الحسن ومناط المزية.

*** المطلب الثاني: رأيه في المبالغة ومقولة (أعذب الشعر أكذبه):**

تحدَّث الدكتور محمد غنيمي هلال عن رأي عبدالقاهر الجرجاني في المبالغة ومقولة (أعذب الشعر أكذبه)، وذلك في الفصل الرابع الذي عقده لبيان الأهداف الإنسانية للأدب في النقد العربي، فبعد أن عرَّف المؤلف المبالغة والغلو والإغراق والتخييل ذكر أنَّ النقاد العرب انقسموا حيال هذه القضية إلىٰ قسمين: فمنهم مَن أنكرها وهم قليل، والغالبية يرونها خير مذهب.

ثم بين شرح عبدالقاهر لموقف من قال بأنَّ خير الشعر أكذبه، وفسَّر ذلك بأنَّ الشعر لا يلتزم حدود المنطق بإقامة البراهين علىٰ ما يقال؛ إذ الشعر من حيث هو شعر لا يكتسب فضلاً ونقصاً وانحطاطاً وارتفاعاً بأن ينحل الوضيع من الرفعة ما هو منه عار، أو يصف الشريف بنقص أو عار[2]، ثم يكشف المؤلف عن رأي عبدالقاهر قائلاً: «ويعارضه[3] بالرأي الذي يزن الشعر بميزان الصدق، وبعد أن يبين حجج الرأيين ينتصر للأخير»[4].

لكنَّ هلالاً لم يكتفِ بذلك، بل راح يفصِّل ويشرح هذا الموقف بقوله: «وعبدالقاهر ينتصر

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٧٧).

(٢) المرجع السابق (١٣٢).

(٣) أي أن عبدالقاهر يعارض رأي من قال: (خير الشعر أكذبه).

(٤) النقد الأدبي الحديث، هلال (١٣٢).

لمن قال: خير الشعر أصدقه، فهو يوجب الإغراق والمبالغة، وتحري التحقيق والتصحيح، واعتماد ما يجري من العقل علىٰ أساسٍ صحيح، ولا عبرة عنده بالعبارة المطلية التي تزين الباطل، وتصور الكذب، إذ الحق أوسع ميدانا، وأجدر بتوجه الهمم إليه، وقد اتبع عبدالقاهر في رأيه بعض مَن سبقوه، فآثروا الصدق في الشعر والأدب كله»[1]، ويضيف المؤلف أنَّ أثر هؤلاء ضئيلٌ في الإنتاج الأدبي جملة.

وبعد هذا كله يصرِّح هلال بموقفه من القضية فيقول: «هذا، ونعتقد أنه ليس من الصواب قبول المبالغة وما يتصل بها علىٰ وجه الإطلاق، ولا رفضها كذلك، ولا تعميم القول بقبولها في حال الاعتدال أو الوسط كما قالوه، بل الصواب أن تُقبل هذه الوجوه وسواها علىٰ أساس الصدق، فإذا لم تزيف الحقائق ولم تصور غير الواقع، ولم توهم الباطل كانت مقبولة، بل قد تكون دعامة الصدق الفني لتصوير المعنىٰ وإثارة الفكر والخيال، وتوصيل أعمق الحقائق إلىٰ العقل والقلب»[2].

ثم يضرب المؤلف بعض المواقف والنماذج التي تحسن فيها المبالغة، فمن ذلك:

١ - المواقف العاطفية، حيث تقصر اللغة عن التعبير العميق منها، فيقصد الشاعر إلىٰ المبالغة لتصويرها وهو صادق؛ كقول الشاعر:

لو أن لك الدنيا وما عدلت به * سواها وليلىٰ بائن عنك بينها
لكنتَ إلىٰ ليلىٰ فقيراً وإنما * يقود إليها ودُّ نفسك حينها[3]

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٣٠).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) منسوبان إلىٰ قيس بن الملوح في: الفاضل، المبرد (٢٧)، المقاصد النحوية، العيني (١/ ٣٣٩)، ولم أجدهما في ديوانه.

لأنَّ قيمة ليلىٰ عنده فوق كل القيم.

٢ – الاستعارات التي يراد بها المبالغة في التصوير لأنَّ المقام لا تدركه العقول.

٣ – إذا قامت قرينةٌ تصرف الكلام عن تصوير الكذب، وتؤكد أنَّ المراد مجرد المجاز للتعبير عن حقيقة، ويضرب المؤلف مثالاً لأرسطو في هذا: (عطاؤه كرمل البحر).

٤ – إذا أريد التعبير عن طباع تدفع الإنسان إلىٰ تصرفٍ لا تُفهم دواعيه ولا يسانده منطقٌ مفهوم[١].

ثم يبين المؤلف بعض الأمثلة والمواقف التي تكون فيها المبالغة ممقوتة، فيقول: «ولكن إذا كان التخيل مبنيًا علىٰ التزييف وخداع النفس والناس، فهو ضارٌّ بالصدق وغير محمود»[٢].

ويقول بعد هذا مضيفًا: «ومن قبيل هذا[٣] التعليل بما هو غير معروف كقول الشاعر:

لا يذوقُ الإغفاءَ إلا رجاءً * أن يَرىٰ طيف مستميحٍ رواحا[٤]

فهو تعليلٌ بما هو غير معروف، ولم يذهب الشاعر إليه إلا ليرضي ممدوحه، ولم يتحرَّ فيه صدقًا، بل تكلَّف وخالف قاصداً الإغراب والإبداع والبعد عن العادة والمعروف»[٥].

ويختم هلال ببيان فساد مَن قال برفض المبالغة علىٰ الإطلاق ومَن قال بقبولها علىٰ الإطلاق فيقول: «وفي هذا وأمثاله إفراطٌ وإغراقٌ فسد بها كثير من الشعر العربي، إذ ولع بها المحدثون ومَن سار علىٰ نهجهم من النقاد، وما تأتىٰ ذلك إلا لأنَّ هؤلاء النقاد لم يضعوا نصب

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٣٠، ٢٣١) (بتصرف).

(٢) المرجع السابق (٢٣٢).

(٣) أي: التخييل المعيب.

(٤) هو أبو طالب المأموني يمدح بعض وزراء بخارىٰ، انظر: يتيمة الدهر، الثعالبي (٤/ ١٥٧).

(٥) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٣٣).

أعينهم الصدق هدفًا، بل لجؤوا إلىٰ الدعوة إلىٰ الإبداع والإغراب وتلقين ما يساير التقاليد، حتىٰ كان نيل الحظوة بالمدح فنًا من الفنون لا يبالي فيه الأديب والناقد كلاهما بأمر الصدق، وحتىٰ صارت السرقة الأدبية نفسها فنًا تلقن الحيلة فيه»[1]. ويختتم قائلاً: «ثم إنَّ مَن دعوا إلىٰ الصدق لم تكن وراء دعوتهم فلسفة اجتماعية أو خلقية، علىٰ نحو ما كان عند أرسطو وما كان عند النقد الحديث»[2].

وإذا كان المؤلف قد بين فساد الرأيين في هذه النصوص التي أثبتُّها له، فهذا يدل علىٰ أنه يرىٰ أنَّ المذهب الصحيح في هذه القضية هو الموقف الوسط، فلا إفراط ولا تفريط.

وعند الرجوع إلىٰ التراث البلاغي والنقدي نجد خلافًا واضحًا في هذه القضية، فمن العلماء[3] مَن رفض المبالغة، ورأىٰ أنها قائمةٌ علىٰ الكذب، ومنهم[4] مَن دافع عنها مؤيداً مقولة (أصدق الشعر أكذبه)، بل يرىٰ أنَّ فحول الأدباء من شعراء وكُتَّاب هم الذين يتعاطونها ويتسابقون في مضمارها.

غير أني أرىٰ أن موقف المؤلف في هذه القضية يحمل نوعًا من الغموض وعدم الدقة، وإذا كان رأيه منطقيًا في الجانب النظري إلا أنه عند التطبيق لا يظهر كذلك، فنحن نراه لا يقبل بيت أبي طالب المأموني، بحجة أنه تعليلٌ بما هو غير معروف، وأنَّ الشاعر لم يذهب إليه إلا ليرضي ممدوحه، وأنه لم يتحر فيه صدقًا، بل تكلَّف وخالف قاصداً الإغراب والإبداع والبعد عن العادة والمعروف، وإذا كان المؤلف سيطبق هذا المقياس بهذه الدقة فسيسقط جُلُّ الشعر العربي القائم

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٣٤).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) انظر: الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس (٢٧٣)، عيار الشعر، العلوي (١٢، ١٧).

(٤) انظر: نقد الشعر، ابن جعفر (٩٤)، العمدة، ابن رشيق (١/ ٢٢)، خزانة الأدب وغاية الأرب، الحموي (٣/ ١٣٣).

علىٰ المبالغة.

وقد رأينا عبدالقاهر في الدلائل يثني علىٰ هذا البيت ويحتفي به، ويقبله علىٰ ما فيه من مبالغة، والناظر في منهجه يرىٰ أنه ارتضىٰ من التخييل «ما كان شبيهاً بالحقيقة، وهو الذي تبلغ فيه قوة التعليل درجة عالية، أي يسمح لقوة الاستدلال العقلي أن تستكشف درجة التمويه فيه»(١)، وعلىٰ كلٍّ فيجب ألا ننكر أنَّ للذوق أثراً كبيراً في قبول بعض المبالغات، وردِّ بعضها الآخر، وإلا فإنَّ الشعر العربي زاخرٌ بالمبالغات الفنية الجميلة التي لا زال نقادنا يحتفون بها حتىٰ اليوم.

*** المطلب الثالث: رأيه في موقف عبدالقاهر من الصور البيانية وتأسيسها للإعجاز:**

يشير الدكتور محمد غنيمي هلال في مواضع متعددة من كتابه (النقد الأدبي الحديث) إلىٰ أنه من أهم الأمور التي كان يحرص عليها عبدالقاهر الجرجاني من خلال نظرية النظم جلاء الصورة الأدبية.

يقول المؤلف في ذلك: «وكما أنَّ النظم لا يظهر في الكلمة إلا بحسب موقعها في الجملة، وبهذا الموقع تتأثر الصورة التي يهدف الأديب إلىٰ رسمها، فكذلك الجملة لا يبين حسن نظمها إلا إذا ائتلفت بدورها مع جاراتها فيما تهدف إليه هذه الجمل من معنىٰ، ليتألف من مجموع الجمل صورةٌ أدبيةٌ قد أعمل فيها الفكر، وظهر أنها صدرت عن رويةٍ وأناة»(٢).

ويقول في موضع آخر مؤكداً: «أما الاستعارات والمجاز والمحسنات البديعية فمع جريانها في الألفاظ، لا يظهر حسنها إلا إذا راعينا فيها وجوه الجمال في الصياغة والتصوير، ولهذا تلتقي

(١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، عباس (٤٣٦)، وللتوسع في هذه القضية راجع كتاب: مفهوم الصدق في النقد العربي القديم، الصميلي.

(٢) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٧٦).

مع ما يهدف إليه عبدالقاهر من معاني (النظم) في تأليف الصورة الأدبية»[1].

ويستحضر المؤلف تعليق عبدالقاهر علىٰ أبيات كثر ثناء النقاد عليها، زاعمين مع ذلك أن ليس وراءها كبير معنىٰ، وهي قول الشاعر:

ولما قضينا من منىٰ كل حاجة * ومسح بالأركان من هو ماسحُ
وشدت علىٰ دهم المهارىٰ رحالنا * ولم ينظر الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا * وسالت بأعناق المطي الأباطحُ[2]

فيعيب علىٰ مَن لم ير فيها غير طلاوة اللفظ، ويرىٰ أنَّ طلاوة الألفاظ فيها مقرونةٌ بحسن النظم، فهي لا محالة تفيد المعنىٰ، فتؤدي إلىٰ تأليف الصورة المرادة[3]. فعبدالقاهر يثني علىٰ الأبيات من حيث تآزر ألفاظها وجملها علىٰ تأليف الصورة الأدبية. وبعد هذا المثال يستنتج المؤلف أنَّ مدار الحسن النظم عند عبدالقاهر من حيث تصويره للمعنىٰ، أو للصورة من حيث هي مدلول عليها في النظم[4].

أما جمال الصورة الأدبية فإنَّ عبدالقاهر يشترط لها تآزر الجمل المتآلفة علىٰ معنىٰ، كي يتم بها وضع الصورة، فيتحقق الحسن في النظم، كما يرىٰ أنَّ هناك محسنات تجري في الألفاظ، ولكن لا من حيث هي ألفاظ، بل من حيث هي محسنات لفظية في الصياغة والسياق، ومن القصور الوقوف فيها عند مجرد اللفظ، وهو ما يؤكد لنا اهتمام عبدالقاهر بطريقة نظم الكلام

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٧٧).

(٢) نسبها الشريف المرتضىٰ في أماليه (٢/ ١١٠) إلىٰ عقبة بن كعب بن زهير، ورواها القالي في ذيل الأمالي (١٦٦)، وياقوت في معجم البلدان (٨/ ١٥٩) دون نسبة.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني (٧٤)، أسرار البلاغة، الجرجاني (٢١).

(٤) انظر: النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٨٠).

وكيفية بنائه وصياغته، وأنَّ مدار الحسن ومناط المزية لا يمكن أن يتوجَّه إلىٰ شيءٍ دون شيء.

يقول الدكتور هلال شارحًا رأي عبدالقاهر: «فصياغة النظم هي التي تؤثر التأثير المعتد به في الصورة الأدبية، وإنما يعني باللفظ في النظم لتأليف أجزاء هذه الصورة التي لا تكتمل إلا بدقة الصنع في ذلك النظم، وباختيار الألفاظ، ووضعها في مواضعها الملائمة لها في الجمل، ووضع الجمل بعضها إلىٰ جانب بعض، ليشاكل بعضها بعضًا، فيتم تأليف هذه الصورة»، ثم يضيف مستنتجًا: «فالصورة الأدبية التي يتعاون في تأليفها المجاز والنظم هي مدار الحسن عند عبدالقاهر»(١).

لكن المؤلف يورد بعد هذا تساؤلاً مفاده: هل يقف عبدالقاهر في تقويم الصورة الأدبية عند حدود الجمال المحض دون قصد إلىٰ شرف المعنىٰ في ذاته؟ ويجيب عنه بقوله: «يبدو أنَّ الأمر كذلك، فقد نعىٰ عبدالقاهر علىٰ مَن يرون الحسن في الحكمة السائرة، والخلف السائد، لا تتجاوز هذه الحدود، ولم يذكر عبدالقاهر سوىٰ الصورة الأدبية أساسًا للحسن، وهي التي يتوافر فيها حسن النظم، سواء اشتملت علىٰ حكمة أم لا، ولا يشترط عبدالقاهر غايةً اجتماعيةً أو خلقيةً للكاتب، ومتىٰ حسنت الصورة الأدبية باستكمال حسن النظم وحسن الألفاظ في مواقعها، فقد حسن الكلام»(٢).

ويُفهم من الكلام السابق أنَّ عبدالقاهر يرىٰ أنَّ الصورة البيانية تؤسس الإعجاز، فقد كان الدافع الديني جليًا في بحثه في هذه القضية، ولأجل ذلك كان يولي الصياغة كل الأهمية من حيث تصويرها للمعنىٰ، واستعانتها في ذلك بالألفاظ في صلتها بعضها ببعض في داخل الجملة الواحدة، ثم بالجمل في تعاونها علىٰ تأليف الصورة(٣).

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٨٣).

(٢) المرجع السابق (٢٨٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٨٦) (بتصرف).

وبهذا - كما يشير المؤلف - تكون قد نضجت في بحوث عبدالقاهر مسألة الصياغة والمعنىٰ، أو الشكل والمضمون، أو الفكرة وقالبها الفني، وإن كان عبدالقاهر لم يقصد إلىٰ الفكرة في وحدة العمل الفني بوصفه كلاً، وإنما قصد إلىٰ الصورة الأدبية المفردة التي يتكون العمل الأدبي من مجموعة منها.

والمتأمل في معالجات عبدالقاهر للصورة وقضاياها تتجلىٰ له محاولته أن تظلَّ جهوده فيها منسجمةً مع سعيه إلىٰ «تبيان حقيقة الإعجاز، فالتفاوت في الصور -مهما تتقارب- شيءٌ لا يكاد يقف عند حد، فإذا بلغ الأثر الأدبي درجةً من التميز لا يلحقه فيها أي أثرٍ آخر صحَّ أن يسمَّىٰ معجزاً، ومثل هذا التفاوت يتحقَّق في المعنىٰ، أي القضايا الخارجية مهما يكن حظُّها من الجد والسمو، كأن تكون مما أيد العقل صحته المطلقة»[1].

«ثم إنَّ التركيز علىٰ الصورة وحدها يبعد عبدالقاهر من الخوض في العلاقة بينها وبين (الفاعل) لها أو (القوة الفاعلة)، إذ إنَّ تلك العلاقة لا يمكن بحثها في إطار الإعجاز القرآني، وما دام همُّ الناقد أن يستكشف الجمال الفني أيًا كانت درجته في الصورة، فإنَّ درجة ذلك الجمال - بالنسبة لغيره - هي التي تشير إلىٰ طبيعة القدرة التي تمكنت من إبراز تلك الصورة»[2].

*** المطلب الرابع: رأيه في صلة عبدالقاهر ببعض آراء أرسطو:**

يرىٰ الدكتور محمد غنيمي هلال أنَّ عبدالقاهر الجرجاني أفاد من بعض آراء أرسطو في النقد الأدبي، وقد أشار إلىٰ بعضٍ منها في ثنايا كتابه (النقد الأدبي الحديث)، وفي هذا المطلب سأحاول أن ألقي الضوء علىٰ بعض جوانب هذه القضية، وأشير إلىٰ بعض الوشائج والصلات

(١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، عباس (٤٢٦).

(٢) المرجع السابق نفسه.

التي لاحظها المؤلف بين فكري الرجلين.

أولىٰ هذه الصلات أنَّ أرسطو كان يرىٰ أنَّ الشعر والرسوم والفنون جميعًا لا تقتصر مهمتها علىٰ رسم الظواهر، بل تصور كلها الأخلاق والوجدانات والانفعالات، ومن ثم فقد قرن أرسطو وظيفة المحاكاة الفنية بالرسم والتصوير، وقد أفاد عبدالقاهر من هذه الرؤية، ولذا نراه يقرن الشعر الغنائي بالتصوير والنقش، ويؤكد هلال أنه لم يستطع أحدٌ من العلماء أن يستنتج نتائج مهمة من هذه الرؤية سوىٰ عبدالقاهر الجرجاني[1].

ومن ذلك ما يراه أرسطو من أنَّ خصائص الأسلوب العامة منها: الصحة، وأنها أساس لجودة الكلام، وتستلزم هذه الصحة أموراً منها: صحة استعمال الكلمات التي تربط الكلام بعضه ببعض، ومن هذه الكلمات متعلقات الفعل والاسم بما تشتمل عليه أحيانًا من حروف تدخل الأسماء، ولذلك يرىٰ أرسطو أنه لا يصح أن يدخل فيها تقديمٌ أو تأخيرٌ أو فصلٌ بينهما وبين متعلقاتها بحيث يضطرب المعنىٰ[2]، ورؤية أرسطو هذه هي ما تُسمَّىٰ في البلاغة العربية التعقيد اللفظي، وهو يؤدي إلىٰ خللٍ في اللغة منشؤه عدم صحة التركيب لغويًا ونحويًا.

ولعل عبدالقاهر قد أدرك هذا كله، فنراه يقول في كتابه: «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل علىٰ قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها»[3].

ومن ذلك أيضًا ما يراه الدكتور هلال من أنَّ أرسطو لا يحفل بالسجع كثيراً كما حفل بالمطابقة والازدواج، أما عبدالقاهر الجرجاني فقد كان له رأيٌ قريبٌ من هذا، فهو يعد السجع

(١) انظر: النقد الأدبي الحديث، هلال (٥٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١١٩، ١٢٠).

(٣) دلائل الإعجاز، الجرجاني (٨١).

والازدواج من الأمور التي تعتمد عليها الخطابة، وإن كان يؤثر الازدواج على التزام السجع إلا ما جاء منه عفواً[1].

ومن ذلك ما نجده عند المؤلف في حديثه عن الابتكار في الأسلوب عند أرسطو، فقد ذكر أنَّ من وسائل ذلك الاستعارة، وذكر بعض الأمثلة التي يعدها أرسطو من الاستعارة، لكنه يستدرك ويشير إلى أنَّ مثل هذه الأمثلة تطلق عليها البلاغة الحديثة اسم التشخيص؛ لأنَّ لها خصائص تتصل بالحالات العاطفية، وبها تتميز عن الاستعارة[2]. ويظنُّ المؤلف أنَّ عبدالقاهر قد أدرك هذا، وفطن إلى شيءٍ منه، وذلك عندما تحدَّث عما ينزل العاقل، ورأى أنه جديرٌ بأن يُفرد له بابٌ خاص[3].

ويتحدث هلال في قضية عمود الشعر عن بعض الأمور التي تُراعى في القصيدة، ومنها المقاربة في التشبيه، ووجوه الحسن فيه، ويشير إلى أنَّ أرسطو يزيد على هذا: التمثيل والتضاد والحركة، وهنا يرى أنَّ عبدالقاهر قد فطن إلى التمثيل خاصة، وأفاد منه في حديثه عن التشبيه[4].

ومن الآراء التي أفاد عبدالقاهر من أرسطو فيها ما يذكره الدكتور هلال في حديثه عن قضية اللفظ والمعنى، فقد أورد كلاماً لعبدالقاهر يقول فيه: «إذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرك، وإنما كان يتصور أن يصعب مرام اللفظ من أجل المعنى أن لو كنت طلبت المعنى فحصلته احتجت إلى أن تطلب اللفظ على حدة، وذلك محال»[5].

---

(١) انظر: النقد الأدبي الحديث، هلال (١١٩)، وانظر: أسرار البلاغة، الجرجاني (٨-١٤).

(٢) انظر: النقد الأدبي الحديث، هلال (١٢٧).

(٣) انظر: المرجع السابق نفسه.

(٤) انظر: المرجع السابق (١٧٠).

(٥) دلائل الإعجاز، الجرجاني (٤٩).

ويعلق الدكتور هلال علىٰ هذا الكلام الذي يرىٰ فيه تقاطعاً مع ما ذكره أرسطو فيقول: «وهنا يمسُّ عبدالقاهر مسألةً جوهريةً أشار إليها أرسطو، هي أنَّ عملية النطق مستلزمة ضرورة للتفكير، ويسلم العلم الحديث بأنَّ التفكير إنما يكون بألفاظ، حتىٰ حين يفكر المرء عن صمت في ذات نفسه، واللغة هي وسيلتنا للوعي بما حولنا والتعبير عنه»(١).

وآخر هذه الآراء ما يقوله المؤلف بعد أن بين اهتمام عبدالقاهر بالجمل وإهماله للألفاظ: «وينتج من هذا أنَّ العبرة بالجملة لا بالكلمة المفردة، فالفائدة مختصةٌ بالجملة، ولم تجز حصولها بالكلمة الواحدة كالاسم الواحد، والفعل من غير اسم يضم إليه... وهنا يلتقي عبدالقاهر مع أرسطو، إذ الكلام عند أرسطو يمثل في الجمل لا في الكلمات»(٢).

* * *

خاتمة

سعت هذه الدراسة إلىٰ بيان بعض الجهود البلاغية التي قام بها إمام البلاغة العربية عبدالقاهر الجرجاني في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، وحاولت أن تنقِّب في كتب أهم النقاد المعاصرين عن آرائهم المتناثرة في هذه الجهود، فاختارت ثلاثة منهم، وعمدت إلىٰ عرض مواقفهم عرضاً مفصلاً، ووقفت عندها دراسةً تقويما، ولعل أبرز النتائج التي توصلتْ إليها الدراسة ما يلي:

١ - كان لعبدالقاهر جهودٌ عظيمةٌ في البلاغة والنقد لا يمكن أن تنكر، ومن الظلم اختزال جهوده في ابتكار نظرية النظم، فهذه النظرية وإن كانت هي أهم وأبرز هذه الجهود إلا أنها إحدىٰ

(١) النقد الأدبي الحديث، هلال (٢٧٣).

(٢) المرجع السابق (٢٧٤).

الجهود الكثيرة التي بذلها الإمام في الدرس البلاغي والنقدي.

٢ – كان من الطبعي أن تتوجه المؤلفات النقدية المعاصرة إلىٰ ما بذله عبدالقاهر من جهود كبيرة في البلاغة والنقد، ولهذا لم يخلُ كتاب من كتب نقادنا المعاصرين من الإشارة إلىٰ هذه الجهود، علىٰ اختلافٍ وتفاوتٍ في حجم هذه الإشارة، وتنوع في طريقة المعالجة.

٣ – أبان طه حسين عن قدرة عبدالقاهر علىٰ تحقيق التوافق بين الخطابة والشعر، ذلك التوافق الذي هيأه ابن سينا حين جعل كتاب (الخطابة) في متناول الفكر العربي.

٤ – رغم الجهود التي بذلها البلاغيون قبل عبدالقاهر في دراسة المجاز والتشبيه إلا أنَّ طه حسين يقرر أنَّ الإمام تعمَّق في دراستهما تعمُّقًا لم يسبق إليه.

٥ – مع أنَّ طه حسين يحتفي بعبدالقاهر وجهوده البلاغية، ويرىٰ أنه هو الذي رفع قواعد البيان العربي وأحكم بناءه، إلا أنه بالغ في غير موضع في تأكيد شدَّة تأثره بأرسطو وبالثقافة اليونانية، وهي مبالغةٌ غير مقبولة، ولا تدعمها الشواهد والأدلة.

٦ – حاول محمد مندور –في جملة ما طرحه من آراء حول جهود عبدالقاهر– أن يؤكد أصالة تراثنا العربي، وأسبقيته في التوصل إلىٰ أسسٍ كثير من المناهج الغربية الحديثة، فقد صرَّح بأنَّ مذهب عبدالقاهر هو أصح وأحدث ما وصل إليه علم اللغة في أوروبا في العصر الحديث.

٧ – أولىٰ مندور عنايةً خاصةً بالمنهج الذي اهتدىٰ من خلاله عبدالقاهر إلىٰ نظرية النظم، وهو منهج النقد اللغوي الذي يتجاوز الصحة اللغوية إلىٰ الجودة الفنية وتحكيم الذوق.

٨ – يعد الدكتور هلال من أكثر النقاد المعاصرين الذين توقفوا عند جهود عبدالقاهر، فقد أبان عن رأيه في العديد من القضايا التي قرَّرها الإمام.

٩ – يرىٰ هلال أنَّ عبدالقاهر لم يقر من رجحوا المعنىٰ علىٰ اللفظ، بل كان من أنصار الصياغة من حيث دلالتها علىٰ جلاء الصورة الأدبية، إذ سعىٰ إلىٰ ربط الألفاظ بدلالاتها في السياق من حيث تكوين هذه الصورة.

١٠ – حرص هلال علىٰ بيان موقف عبدالقاهر من قضية الصدق والكذب في النص الأدبي، وأشار إلىٰ أنه كان يميل إلىٰ مذهب الصدق الذي لا يتنافىٰ مع المبالغة والإغراق، وإذا كان المؤلف مال إلىٰ هذا الرأي فقد بدا أنه كان مبالغًا في تطبيقه علىٰ النصوص.

١١ – يرىٰ هلال أنَّ عبدالقاهر يقف في تقويم الصورة الأدبية عند حدود الجمال المحض دون قصد شرف المعنىٰ ذاته.

١٢ – حاول هلال أن يكشف عن الوشائج التي تربط عبدالقاهر بأرسطو، وإن كان يظهر من هذه الوشائج نوعٌ من المبالغة والتكلف إلا أنه كان أحسن حالاً من طه حسين الذي جعل أرسطو معلم العرب الأول في علم البيان!

التوصيات:

هذا، ومن أبرز التوصيات التي يمكن تدوينها في خاتمة هذه الدراسة:

– ضرورة الاهتمام بآراء النقاد في الجهود التي قدَّمها عبدالقاهر الجرجاني في مجال البلاغة والنقد، فمن شأن ذلك أن يفتح مزيداً من الآفاق حول هذه الجهود.

– توصي الدراسة بأهمية مراجعة حجم التأثر الذي أفاده النقد العربي من اليوناني، وعدم الانجراف وراء من يبالغ في هذا التأثر.

– ومن التوصيات دراسة قيمة النظريات النقدية العربية، والكشف عن تأثيرها في المناهج النقدية الغربية.

***

قائمة المصادر والمراجع

(١) أسرار البلاغة، الجرجاني، عبدالقاهر، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني: القاهرة وجدة، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٢هـ.

(٢) أسرار البلاغة، الجرجاني، عبدالقاهر، نقله من العربية إلىٰ الألمانية وعلق عليه: هلموت ريتر، النشرات الإسلامية، الطبعة الأولىٰ، ١٣٧٩هـ.

(٣) إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، اليماني، عبدالباقي، تحقيق: عبدالمجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ.

(٤) الأعلام، الزركلي، خير الدين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.

(٥) الأمالي، القالي، أبو علي، عني بوضعها وترتيبها: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٤٤هـ.

(٦) إنباه الرواة علىٰ أنباه النحاة، القفطي، أبو الحسن، تَحقيق: مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

(٧) البديع بين المتقدمين والمتأخرين، التلب، إبراهيم، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د.ط)، ١٤٢٧هـ.

(٨) البرهان في وجوه البيان، عبدالقادر، علي حسن، بحث منشور في مجلة الرسالة، العدد ١٠٨، ١٩٤٨م.

(٩) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، جلال الدين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسىٰ الحلبي، الطبعة الأولىٰ، ١٣٨٤هـ.

(١٠) البلاغة تطور وتاريخ، ضيف، شوقي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، (د.ت).

(١١) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، الفيروزأبادي، مجد الدين، تحقيق: محمد المصري، دار سعد الدين، دمشق، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ.

(١٢) تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتىٰ القرن الثامن، عباس، إحسان، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ.

(١٣) خزانة الأدب وغاية الأرب، الحموي، ابن حجة، دراسة وتَحقيق: كوكب دياب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ.

(١٤) دراسات بلاغية، فيود، بسيوني، مؤسسة المختار: القاهرة، دار المعالم الثقافية: الأحساء، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ.

(١٥) دلائل الإعجاز، الجرجاني، عبدالقاهر، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

(١٦) دمية القصر وعُصْرة أهل العَصْر، الباخرزي، علي بن الحسن، تَحقيق ودراسة: د. مُحمَّد التونجي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ.

(١٧) ديوان إبراهيم بن العباس الصولي، ضمن كتاب: الطرائف الأدبية، صححه وخرجه: عبدالعزيز الراجكوتي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د.ط)، ١٩٣٧م.

(١٨) سير أعلام النبلاء، الذهبي، محمد بن أحمد، تَحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ.

(١٩) شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب، الحنبلي، ابن العماد، دار الفكر، عمان، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٩هـ.

(٢٠) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، أحمد، تحقيق: مصطفىٰ الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت، (د.ط)، ١٣٨٢هـ.

(٢١) طبقات الشافعية الكبرىٰ، السبكي، بهاء الدين، تحقيق: محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

(٢٢) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلوي، يحيىٰ بن حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٠هـ.

(٢٣) عبدالقاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، مطلوب، أحمد، وكالة المطبوعات للنشر، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٣هـ.

(٢٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، القيرواني، ابن رشيق، تَحقيق: مُحمَّد مُحيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.

(٢٥) عيار الشعر، العلوي، ابن طباطبا، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٢هـ.

(٢٦) غرر الفوائد ودرر القلائد: أمالي الشريف المرتضىٰ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٧٣هـ.

(٢٧) الفاضل، المبرد، محمد بن يزيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

(٢٨) فوات الوفيات، الكتبي، محمد بن شاكر، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

(٢٩) محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير، فردينان، تعريب: صالح الفرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، ليبيا، (د.ط)، ١٩٨٥م.

(٣٠) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، المكي، عبدالله اليافعي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، القاهرة، (د.ط)، ١٤١٣هـ.

(٣١) معجم الأدباء، الحموي، ياقوت، تَحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٣م.

(٣٢) معجم البلدان، الحموي، ياقوت، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

(٣٣) معجم المؤلفين، كحالة، عمر رضا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

(٣٤) مفهوم الصدق في النقد العربي القديم، الصميلي، حمود محمد، نادي جازان الأدبي، جازان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

(٣٥) المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية (شرح الشواهد الكبرىٰ)، العيني، بدر الدين، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣١هـ.

(٣٦) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، بن تغري بردي، يوسف، المؤسسة المصرية العامة، مصر، (د.ط)، (د.ت).

(٣٧) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ابن الأنباري، عبدالرحمن، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

(٣٨) النقد الأدبي الحديث، هلال، محمد غنيمي، دار الثقافة ودار العودة: بيروت، (د.ط)، ١٩٧٣م.

(٣٩) نقد الشعر، ابن جعفر، قدامة، تَحقيق وتعليق: د. مُحمَّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

(٤٠) النقد المنهجي عند العرب، مندور، محمد، نهضة مصر للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، ١٩٩٦م.

(٤١) نقد النثر، منسوب إلىٰ ابن جعفر، قدامة، تقديم: طه حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٢هـ.

(٤٢) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الرازي، فخر الدين، تحقيق: أحمد السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٩م.

(٤٣) هدية العارفين، البغدادي، إسماعيل بن باشا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٤١٣هـ.

(٤٤) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الثعالبي، عبدالملك بن محمد، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

* * *

List of Sources and References

(1) Asrar Al-Balaghah, (The Secrets of Rhetoric), Al-Jurjani, Abdul Qahir, Edition: Mahmoud Shakir, Dar Al-Madani: Cairo and Jeddah, Is ted., 1412H.

(2) Asrar Al-Balaghah, (The Secrets of Rhetoric), Al-Jurjani, Abdul Qahir, Translated into German and Commented on by Halmot Ritter, Islamic Publications, 1st Ed., 1379H.

(3) Isharat At-Ta'ayeen Fi Tarajim An-Nuhat Wal-Lughawiyeen, (Biographies of Grammarians and Linguists), Al-Yamani, Abdul Baqi, Edition: Abdul Majid Diyab, King Faisal Centre for Islamic Studies and Research, Riyadh, 1st Ed., 1406H.

(4) Al-Aa'lam, Az-Zarkali, Khairid-Din, Dar Al-Ilm Lil Malayeen, Beirut, 5th Ed., 1980.

(5) Al-Amali, Al-Qali, Abu Ali, Organised By: Muhammad Abdul-Jawad Al-Asma'ie, Dar Al-Kutub Al-Masriah, 2nd Ed., 1344H.

(6) Inbah Ar-Ruwah Ala Anbah An-Nuhat, Al-Qafti, Abul Hasan, Edited by: Muhammad Abdul Fadl Ibrahim, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo, The Foundation of Cultural Books, Beirut, (n,d), (n,d).

(7) Al-Badee' Bayn Al-Mutaqaddimeen Wal-Muta'akhireen, At-Talb, Ibrahim, The Azhariyyah Library for Culture, Cairo, (n,d), 1427H.

(8) Al-Burhan Fi Wujooh Al-Bayan, Abdul Qadir, Ali Hasan, Published research in the Risalah Journal, no. 108, 1948.

(9) Bughyat Al-Wu'aat Fi Tabaqat Al-Lughawiyyeen Wan-Nuhat, As-Suyooti, Jalal Ed-Din, Edited by: Muhammad Abul Fadl Ibrahim, Isa Al-Halabi's Printing Corporation, 1st ed., 1384.

(10) Al-Balaghah Tatawwur wa Tareekh, (The History and Advancement of Rhetoric), Dhayf, Shauqi, Dar Al-Ma'arif, Cairo, 8th ed., (n,d).

(11) Al-Balghah Fi Tarajim A'immat An-Nahuw Wal-Lughah, Al-Fairuz Abadi, Majd Ed-Din, Edited by: Muhammad Al-Masri, Dar Saad Ed-Din, Damascus, 1st ed., 1421H.

(12) Tareekh An-Naqd Al-Arabi Indal-Arab: Naqd Ash-Shi'ir Minal-Qarn Ath-Thani Hatta Al-Qarn Ath-Thamin, (The History of Arabic Literary Criticism: Poetry Criticism From the Second to the Eighth Centuries), Abbas, Ihsan, Dar Ath-Thaqafah, Beirut, 4th ed., 1404H.

(13) Khazanat Al-Adab wa Ghayat Al-Arab, Al-Hamawy, Ibn Hajjah, Edited and studied by: Kawkab Diyab, Dar Sadir, Beirut, 1st ed., 1421H.

(14) Dirasat Balaghiyyah, (Studies on Rhetoric), Fiyoud, Baysouni, The Mukhtar Foundation, Cairo, Dar Al-Ma'alim Ath-Thaqafiyyah: Ahsa, 1st ed., 1419H.

(15) Dala'il Al-I'jaz, (Signs of Miracles), Al-Jurjani, Abdul Qahir, Edited by: Mahmoud Shakir, Al-Khanji Library, Cairo, 2nd ed., 1410H.

(16) Dumyat Al-Qasr wa Usrat Ahl Misr, Al-Bakharzi, Ali Bin Al-Hasan, Edited and studied by: Dr Muhammad At-Toonji, Dar Al-Jeel, Beirut, 1st ed., 1414H.

(17) Diwan Ibrahim Bin Al-Abbas As-Souli, Within: At-Tara'if Al-Adabiyyah, Correction: Abdul Aziz Ar-Rajkouni, The Committee of Authorship, Translation, and Publication Press, Cairo, (n,d), 1937.
(18) Siyar A'alam An-Nubala', Ath-Thahabi, Muhammad Ibn Ahmad, Edited by: Shuaib Al-Arna'oot and others, The Risalah Foundation, Beirut, 9th ed., 1413H.
(19) Shatharat Ath-Thahab fi Akhbar Man Thahab, Al-Hanbali, Ibn Al-Amad, Dar Al-Fikr, Amman, 1st ed., 1399H.
(20) As-Sahibi fi Fiqh Al-Lughah, (As-Sahibi in Linguistic Jurisprudence), Ibn Faris, Ahmad, Edited by: Mustafa Ash-Shuwaimi, The Badran Foundation, Beirut, (n,d), 1382H.
(21) Tabaqat Ash-Shafi'iyyah Al-Kubra, As-Sabki, Baha' Ed-Din, Edited by: Mahmood At-Tenaji and Abdul Fattah Al-Hilow, Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah, Cairo, (n,d), (n,d).
(22) At-Tiraz Al-Mutadammin li Asrar Al-Balaghah wa Uloom Haqa'iq Al-I'jaz, (The Pattern in the Sercrets of Rhetoric and the Science of Miracles), Al-Alawi, Yahya Bin Hamza, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, (n,d), 1400H.
(23) Abdul Qahir Al-Jurjani: Balaghatuh wa Naqduh, (Abdul Qahir Al-Jurjani: His Rhetoric and Criticism), Matloob, Ahmad, The Pulications Agency, Beirut, 1st ed., 1393H.
(24) Al-Umdah fi Mahasin Ash-Shi'ir wa Adabih wa Naqdih, (The Governate in the Beauty of Poetry, its Etiquette and Criticism), Al-Qayrawani, Ibn Rashid, Edited by: Muhammad Muhyi Ed-Din Abdul Hamid, Dar Al-Jeel, Beirut, 5th ed., 1401H.
(25) Iyar Ash-Shi'ir, (The Calibre of Poetry), Al-Alawi, Ibn Tabataba: Revised by: Naeem Zarzour, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1402H.
(26) Gharar Al-Fawa'id wa Durar Al-Qala'id: Amali Ash-Sharif Al-Murtada, Revised by: Muhammad Abul Fadl Ibrahim, Dar Ihya Al-Kutib Al-Arabiyyah, Cairo, 1st ed., 1373H.
(27) Al-Fadhil, Al-Mubarrad, Muhammad Ibn Yazeed, Dar Al-Kutub Al-Masriyyah, Cairo, 3rd ed., 1421H.
(28) Fawat Al-Wafiyyat, Al-Kanabi, Muhammad Ibn Shakir, Revised by: Ihsan Abbas, dar Sadir, Beirut, (n,d), (n,d).
(29) Muhadarat Fil-Alsaniyyah Al-Ammah, De Susuir, Ferdinand, Arabisation: Saleh Al-Farmadi and others, Ad-Dar Al-Arabiyyah Lil Kitab, Libya, (n,d), 1985.
(30) Mir'at Al-Jinan wa Ibrat Al-Yaqthan fi Ma'rifat ma Yu'tabar Min Hawadith Az-Zaman, Al-Makki, Abdullah Al-Yafi'ie, Dar Al-Kitab Al-Islami, 2nd ed., Cairo, (n,d), 1413H.
(31) Mu'jam Al-Udaba', (The Literary Dictionary), Al-Hamawi, Yaqoot, Revised by: Ihsan Abbas, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, 1st ed., 1993.
(32) Mu'jam Al-Buldan, (The Dictionary of Countries), Al-Hamawi, Yaqoot, Dar Sadir, Beirut, 2nd ed., 1995.
(33) Mu'jam Al-Mu'allifeen, (The Dictionary of Authors), Kahalah, Umar Ridha, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, Beirut, (n,d), (n,d).

(34) Mafhoum As-Sidq Fin-Naqd Al-Arabi Al-Qadeem, (The Concept of Truth in Old Arabic Criticism), As-Sumaili, Humood Muhammad, Nadi Jazan Al-Adabi, Jazan, 1st ed., 1422H.

(35) Al-Maqasid An-Nahawiyyah fi Sharh Shawahid Shurooh Al-Alfiyyah (Sharh Ash-Shawahid Al-Kubra), Al-Ayni, Badr Ed-Din, Revised by: Ali Muhammad Fakhir and others, Darussalam for Printing, Publication, and Distribution, Cairo, 1st ed., 1431H.

(36) An-Nujoom Az-Zaahirah fi Mulook Misr Wal-Qaahirah, (The Bringht Stars in the Kings of Egypt and Cairo), Bin Taghzi Burdi, Yusuf, General Egyptian Foundation, Egypt, (n,d), (n,d).

(37) Nuzhat Al-Alba' fi Tabaqat Al-Udaba', Ibn Al-Anbari, Abdur Rahman, Revised by: Ibrahim As-Samrani, Al-Manar Library, Jordan, 3rd ed., 1405H.

(38) An-Naqd Al-Adabi Al-Hadith, (Modern Literary Criticism), Hilal, Muhammad Ghunaimi, Dar Ath-Thaqafah wa Dar Al-Oudah: Beirut, (n,d), 1973.

(39) Naqd Ash-Shi'ir, (Poetry Criticism), Ibn Jaafar, Qudamah, Revision and commentary: Dr Muhammad Abdul Mun'im Khafaji, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, (n,d).

(40) An-Naqd Al-Manhaji Indal-Arab, (Methodical Criticism Amongst the Arabs), Mandoor, Muhammad, Nahdat Misr for Publication and Distribution, Cairo, (n,d), 1996.

(41) Nqd An-Nathr, (Criticism of Written Prose), Attributed to Ibn Jaafar, Qudamah, Introduction: Taha Hussain, Dar Al-Kutib Al-Ilmiyyah, Beirut, (n,d), 1402H.

(42) Nihayat Al-Injaz fi Dirayat Al-I'ijaz, (The Summary in the Knowledge of Miracles), Ar-Razi, Fakhruddin, Revision: Ahmad As-Saqqa, Al-Maktab Ath-Thaqafi for Publication and Distribution, Egypt, 1st ed., 1989.

(43) Hadiyyat Al-Aarifeen, Al-Baghdadi, Ismaeel Bin Basha, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, (n,d), 1413H.

(44) Yateemat Ad-Dahr fi Mahasin Ahl Al-Asr, Ath-Thaalabi, Abdul Malik Bin Muhammad, Revision: Muhammad Muhyi Ed-Din Abdul Hamid, Dar Al-Fikr, Beirut, 2nd ed., 1392H.

❋ ❋ ❋

القسم الإنجليزي

List of Sources and References

(1) Al-Baqillani, Muhammad ibn al-Tayyib, *I'jaz al-Qur'an* (ed. Ahmad Saqr, Dar al-Ma'arif, Egypt, n.d.), 5th edition.

(2) Al-Biqa 'i, Ibrahimm ibn 'Umar, *Nazm al-Durar* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1995).

(3) Al-Farahi, 'Abd al-×amid, *Rasa'il al-Imam al-Farahi fi 'Ulum al-Qur'an* (Al-Da'irah al-×amidiyyah, Sarai Mir, India, 1991).

(4) Al-Jahiz, 'Amr ibn Bahr, *Al-Hayawan* (ed. Abd al-SalÉm, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, n.d.).

(5) Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir, *Dala'il al-I'Jaz* (ed. Mahmud Muhammad Shakir, Maktaba al-Khanji, Cairo, 1983).

(6) Al-Khattabi, Hamd ibn Muhammad, *Bayan I'jaz al-Qur'an* (eds. Muhammad Khalf Allah and Muhammad Zaghlawl, part of the edited work entitled "*Thalathu Rasa'il fi I'jaz al-Qur'an*", Dar al-Ma'arif, Egypt, n.d.), 4th edition.

(7) Al-Razi, Fakhr al-Din, Mafatih al-Ghayb (Dar Ihya' al-Turtth al-'Arabi, Beirut, 1997).

(8) Al-Suyuti, Jalal al-Din, Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an (Dar al-Fikr, Beirut, n.d.).

(9) Al-Zarkashi, Badr al-Din, Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an (Dar al-Fikr, Beirut, 1994).

(10) Ibn 'Atiyyah, al-Qadi Abu Muhammad, *Al-Muharrar al-Wajiz* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 2001).

(11) Islahi, Amin Ahsan, *Tadabbur-e-Qur'an* (Taj Company, Delhi, 1997).

(12) Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an* (American Trust Publications, USA, 1986).

(13) Syed Mawdudi, *Tafhim al-Qur'an* (Idara Tarjuman al-Qur'an, Lahore, 1997).

(14) Syed Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an* (DÉr al-ShurËq, Cairo, 1996).

* * *

the divine words, *verses* of a *surah* may not necessarily look closely connected with one another. Coherence (*Nazm al-Qur'an*) is meant to maintain the rhetoric and eloquence of the message of the *Qur'an* as original as in the revealed words. According to this theory, every chapter of the *Qur'an* consists of four parts: (1) the central theme, (2) the preface, (3) the context, and (4) the conclusion. At times, the application of this methodology may lead the *mufassir* to a meaning of the *verses* of a *surah*, which is entirely different from the meaning derived through conventional system of *tafsir*. It may be said here that the controversies over the meaning of the Qur'anic statements may be overcome through coherence (*Nazm al-Qur'an*) methodology. This is not mere a theory but a practical methodology of *tafsir*, which maintains the beauty and inimitability of the *Qur'an* even in a language other than Arabic. Al-Farahi and Islahi have come up with some practical principles of coherence methodology of *tafsir*. Muslim scholars have the sacred duty to look into this theory of *tafsir* methodology and improve it further so as to do justice with the message of the *Qur'an*.

* * *

given to certain people is a privilege from Allah and not any people's innate right. The Jews were deprived of this privilege because they had shown through their negligence of the trust from Allah that they were unable to bear the burden of the last edition of Allah's message, the basis of the universal leadership. The Jews might claim that their negligence of the revelation would not effect their position of being the most privileged people on the earth. Are they really true in their claim of being close to God? If it is true, they should not hesitate to long for going back to their Lord. They are not true in their claim. That is why they may not give up their love for the material life and worldly gains. In their pursuit for the worldly profits they forget every thing, including their religious duties assigned to them. On the Day of Judgment they will come to know what went wrong to them and they will be recompensed accordingly. Now the followers of the last Prophet (s.a.w.) have been cautioned to remain away from the tactics the Jews applied in their life. What happened on a certain Friday when some of the Muslims left the mosque only to join others in the business and pastime activities, ignoring the fact this was the time for that religious duty was not right. Muslims should change their approach. They should be balanced in their life. This is possible through time-management. Religious duty should be performed at its allocated time; material life does count but it should be paid attention to only before or after the accomplishment of the religious duty. It was the total indifference towards the significance of time on the part of the Jews that they were deprived of their age-old position. Muslims are advised not to follow into the footprints of their predecessors. If they do so, they will suffer from the same fate. If they fear that by devoting some time to the religious duty they will be losing the material gains, they have made wrong calculation. They should know that everything is in the hands of Allah, the ultimate source of providence".

Conclusion

Coherene (*Nazm al-Qur'an*) does not seem to be a new term related to the Qur'an but it appears to be a new proposal as methodology to interpret the *Qur'an*. With its application the *verses* of a *surah* appear coherent and cohesive. If the conventional system of *tafsir* is applied in understanding

this style of speech helps one to find the link among all the *verses* of the *surah*.

Background of Surah al-Jumu‘ah

As mentioned earlier under preface in the *surah*, Jews in Madinah were angry with the raising of the Last Prophet in a non-Jewish family. They believed that even the Last Prophet would be raised among them, forgetting that it was not their ight but only the priviledge granted to any people by Allah.

Conclusion in SËrah al-Jumu‘ah

The last *verse* forms conclusion of the *surah*. In the preface four attributes of Allah were mentioned and here in the conclusion only one attribute has been described i.e. Allah is the best of the providers. The message in the conclusion is that Allah who arranged for the guidance of humanity by raising the Last Prophet (s.a.w.) among Arabs is not merely the Soveriegn, the Holy, the Al-Mighty, and the All-Wise but also the source of sustenance. Hence believers should not get engaged in worldly matters at the cost of their religious duties.

Re-Phrasing the Meaning of Surah al-Jumu‘ah

Now the meaning of *Surah al-Jumu‘ah* may be put like this:

“The Jews were complaintive against Allah’s decision of raising the last Prophet (s.a.w.) from non-Hebrew people. Allah raised the last Prophet (s.a.w.) from among the Arabs because it was entirely His discretion to do that. There is none who could change His decision as He is the Sovereign and all-Powerful; there is no defect in this decision as He is the Holy One, free from all flaw; behind the selection of Arabs for this privilege there are certain reasons as He is the Wise. Although the Arabs among whom the Prophet (s.a.w.) was raised were ignorant, the Prophet recites to them the revealed words, purifies them of all that are against the divine commands, teaches them the meaning of the *Qur’an*, and explains to them the methodological and practical dimensions of the divine message. It is equally relevant for others, whether Arabs or non-Arabs, who embrace the message of Allah. The apostleship is the symbol of leadership, which when

understanding of the ellipsis between one sub-theme and another one leads to understanding of the link between apparently disconnected statements of *Surah al-Jumu'ah*.

The Brevity in Surah al-Jumu'ah

Deep deliberation over the *verses* of *Surah al-Jumu'ah* will show that there are two major points where the long statements seem to have been shortened. First, in the preface where the statement should have been like this: "The Jews complain against Allah's decision to raise the last Prophet (s.a.w.) from among the non-Jewish race. They should know that it is Allah's discretionary power to do so. Perhaps they think that if they are not retained in the leadership position, there will be no other people to take His message. It is their misunderstanding of their position in the eyes of Allah. If the Jews do not submit to Allah, the entire universe is submitting to Him who is the Sovereign, the Holy One, the Exalted in might, the Wise".

Second, in the concluding remark where the detail about the Muslims' indifference towards the significance of the Friday prayer has been omitted: "O believers! You were all sitting in the mosque, listening to Prophet's sermon of Friday prayer. In the meantime, the sound of a foreign trade caravan reached the ears and the people who were since long time impatiently awaiting the arrival of the trade caravan rushed headlong towards the direction of the sound, leaving the Prophet (s.a.w.) and some other companions in the mosque". This particular brevity can be elaborated in the light of the historical event.

Unique Style of Speech in Surah al-Jumu'ah

Verses 2-4 mention that raising the Last Prophet (s.a.w.) among the Arabs and not among the Jews was a divine privilege granted to the Arabs. And the following *verses* 5-8 articulate as to why the Jews did not deserve that special privilege. One of the styles of the *Qur'an* is "statement cum argument". Here in this *surah* this style seems to have been applied. Apparently, the *verses* (5 & 8) do not represent the argument substantiating the statement made in the *verses* (2-4) but these statements do form argument for the deprivation of the Jews of the privilege. Identification of

features are available more than other languages. Like Arabs, the *Qur'an* has maintained the omission of those elements of the speech which the audience could themselves understand. Had the *Qur'an* ignored the ellipsis and brevity in its sentences, Arabs, its first addressees would surely have ignored it.

With the help of sub-themes of *Surah al-Jumu'ah* as well as its central theme, the ellipsis may easily be read between the lines; and what has been omitted from one statement and another may also be comfortably identified.

The Ellipsis in Surah al-Jumu'ah

The omitted statement between the preface (mention of divine attributes) and the second sub-theme (raising the last Prophet (s.a.w.) from among the Arabs) is "These attributes of Allah inclusive of His wisdom necessitated that the Arabs be chosen as the people for the last Prophet". With this statement, the link between the first Éyah and the second sub-theme (2-4) is clear. Another ellipsis is between the second sub-theme (2-4) and the third sub-theme—"The bearers of Torah could not do justice with their obligation of orienting their life in accordance with the divine instruction"—is "The Jews were deprived of their leadership position because…….". Likewise, the statement omitted between *verse* 5 and the next sub-theme (6-8)—"The Jews might claim that they are the loved ones of Allah hence they still deserved the continuation of the leadership". If the *verses* 6-8 are read with this elliptic statement, the link between these verses and the preceding one will be obvious. What has been left on the discretion of the audience before the beginning of the *verses* 9-10 and their preceding *verses* is "O believers! You should not turn like Jews who were insincere to their Prophets (peace be upon them all)". After this, Muslims have been given a relevant example from their life, which is Friday assembly, to caution them against following into the footprints of their predecessors i.e. the Jews. The left out statement between the *verses* 9-10 and the last *verse* (11) is "O believers! You are advised to observe this concerning Friday prayer and your worldly affairs in view of your wrong approach to one of the previous Friday assemblies". Thus this

creation, it is a grace. Religious as well as material favors constitute Allah's grace to the mankind.

The word *zalimin* has occurred in the *surah* twice (*verses* 5 & 7). *zulm* is the opposite of *'adl* (justice). The two *verses* (5 & 7) indict the followers of Moses as unjust (*zalimin*) because they failed to do justice with their position of leadership and that of the bearer of the Scripture, getting involved more and more in the worldy affairs at the cost of their religious duties(1).

The word *dhikr* has also occurred twice (*verses* 9 & 10), one in noun form and the other in verb form. *Dhikr* literally means conscious remembrance. Since in both the instances the word *dhikr* is associated with Allah, the Muslims have been exhorted to always maintain remembrance of Allah in all its prescribed forms. Prayer is *dhikr* because Muslim comes in contact with Allah through that. The *dhikr* in earning the livelihood is to take care of the concept of *halal* and *haram*. Thus *dhikr* of Allah is mainly the remembrance of Allah's commands. This understanding of the word *dhikr* establishes link between *verses* 1-8 and *those* 9-11. Allah advised believers to remember Allah in all situations, religious worship and worldly business. It is because the Jews were deprived of their leadership position due to, among other things, their negligence of Allah's commands to them.

Identification of the Ellipsis and the Brevity

Ellipsis (*hadhf*) and brevity (*ijaz*) are intrinsic features of human speech. Every human language invariably possesses this quality. In Arabic language, particularly the Arabic of the revelation period, these two

(1) Here one may be inclined to blame the *Qur'an* for being anti-Semitic. This blame might be justified only when it is proved that what the *Qur'an* depicts against the Jews is historically untrue. Making statements against individuals and groups on the basis of historical truths should not be called as hostile approach. The *Qur'an* has described a number of errors made by Jews—they killed their own Prophets, they infringed upon the *Sabbath* rule, they changed the words and meaning of the revealed verses of Torah etc. Highlighting these doings of the Jews cannot be referred to as anti-Semitic. The Bible itself has mentioned several episodes linking Jews to doing something wrong.

The word *ummi* denotes the person in his/her crude and primary form of personality representing his/her childhood when the person remains very much attached with his/her mother. According to the Jewish doctrine, the entire humanity is divided into two main categories, Jews and non-Jews (the guided and the unguided/the privileged and the underprivileged/ the enlightened and the unlettered/ the people of Scripture and the people without Scripture). Historically, the Jews looked upon non-Jews with contempt calling them Gentiles (Greek) or Joim (Hebrew). Arabs were also among the Gentiles (unlettered and unguided). The Arabic term they used for that purpose was *ummi*. Thus this term was not a praiseworthy word for the Arabs. It was rather a blameworthy term for the Arabs. It is not imaginable that Arab who called themselves *'Arab* (the most eloquent) and others *'Ajam* (the deaf and dumb) coined the above derogatory term *ummi*. The unlettered cannot be the eloquent. Allah has said through this term coined by the Jews for the Arabs that those whom the Jews considered underprivileged deserved the privilege of the Last Prophet being raised among them. With this understanding of the word *ummi* the mind goes to the nature of link between the first *verse* and the succeeding *verses* until *verse* 8.

The word *hikmah* literally stands for perfection of knowledge. This is achieved through application of knowledge in a particular methodological and practical manner. When it was said that the Prophet (s.a.w.), among other things, teaches *Íikmah*, it referred to the Prophet (s.a.w.) teaching his followers the methodological and practical dimensions of the knowledge given in the revealed Scripture, the *Qur'an*. The Jews in Madinah doubted the ability of Arabs to grasp the message of Allah in concrete form. The word *hikmah* suggested that the Arabs would get the message at both conceptual and practical levels.

The word *fadl Allah* has occurred in the *surah* twice (*verses* 4 & 10). It basically signifies the grace and privilege of Allah. In the first use it refers to the raising of the Last Prophet (s.a.w.) among certain people as a privilege of Allah. In the second usage it means the sustenance provided by Allah. The livelihood is entirely in the hands of Allah; if He gives it to His

To Amin Ahsan Islahi (d.1997 C.E.), the central theme of *sËrah al-Jumu'ah* is the warning to the children of Isma'il to beware of the conspiracies of the children of Israel.(1) This identification of the central theme is similar to the central theme identified by al-Farahi and Syed Mawdudi.

As has been said earlier, the central theme of a *surah* can be identified only after the analysis of all of its sub-themes. It seems the central themes of *Surah al-Jumu'ah* is the confirmation of the change of leadership from the hands of the children of Israel to the children of Isma'il. Syed Qutb has referred to the same theme by using the term "trust" (*amanah*). Islahi mentions the change of leadership but only as a sub-theme. After more and more deliberation (*tadabbur*) over the sub-themes of *Surah al-Jumu'ah*, it may be agreed that the central theme of this chapter is the confirmation that the Jews have been deposed from their leadership position and the followers of the last Prophet (s.a.w.) have been seated on the vacant throne to lead the humanity. This theme may easily explain all the components of the *surah*.

The Context of Surah al-Jumu'ah

The context of a *surah* may be determined with the identification of the addressees therein. In the *verses* 1-8 the Jews have been addressed directly and the Arabs indirectly. And the followers of the last Prophet (s.a.w.) have been addressed in the remaining *verses* (9-11). The message given to both the audiences is the position of the Prophet of Allah. Their insincerity to the Prophet (s.a.w.) is a factor for their deprivation of their superior position.

Semantic Explanation of Important Words in Surah al-Jumu'ah

Apart from the four attributive names of Allah as mentioned in the preface of sËrah the other important words occurred in the sËrah which need further deeper understanding are *ummiyyin*, *hikmah*, *fadl Allah*, *zalimin*, and *dhikr*.

(1) Islahi, op. cit., vol. 8, p. 373.

‘Abd al-Hamid al-Farahi (d.1349 A.H.) outlines all the steps that need to be taken to apply the system in the interpretation of the Qur’an. According to him, ten chapters, *al-×adid* (57), *al-Mujadilah* (58), *al-Hashr* (59), *al-Mumtahanah* (60), *al-Saff* (61), *al-Jumu‘ah* (62), *al-Munafiqun* (63), *al-Taghabun* (64), *al-Talaq* (65), and *al-Tahrim* (66) have one and the same central theme, that is, warning to believers to keep away from the approaches of Jews and their comrades, and the promise of victory and dominance over others. He calls these chapters as those of freedom and purification (*al-bara’ah* and *al-tathir*).(1) Undoubtedly, these chapters including *Surah al-Jumu‘ah* serve as the sources of liberation of Muslims from the non-Islamic traditions and habits and their purification from Islamic perspective. But this is also the purpose of the entire *Qur’an*. It means what al-Farahi suggests is a general theme of the *Qur’an* itself. There should be some more specific theme of *Surah al-Jumu‘ah*.

To Syed Qutb (d.1966 C.E.), *Surah al-Jumu‘ah* deals with the theme that the Muslims in Madinah were the new bearers of the trust of the faith, as the Jews were deprived of this grace due to their negligence of the trust entrusted to them previously.(2) We shall see later that this theme as referred to by Syed Qutb seems to be really the central theme of *Surah al-Jumu‘ah*.

According to Syed Mawdudi (d.1979 C.E.), the underlying idea of *Surah al-Jumu‘ah* is the warning to the Jews, and by implication, to the Muslims of the evil consequences of their evil-deeds.(3) Here Syed Mawdudi seems to be in agreement with al-Farahi whose view has already been given earlier. Is it mere a warning or something else which has been conveyed through warning. It may be suggested here that warning may not form a central theme, but it serves as one of the several methods to highlight the main message.

(1) Al-Farahi, op. cit., p. 109.
(2) Syed Qutb, op. cit., vol. 6, pp. 3562-3563.
(3) Syed Mawdudi, op. cit., vol. 5, p. 484.

relationship among them and interpret them accordingly. *Nazm al-Qur'an* (coherence) is a methodology based on the Qur'anic advice of *tadabbur* by applying which a coherent interpretation of the chapter concerned may be developed.

Central Theme of Surah al-Jumu'ah

Surah al-Jumu'ah is composed of six sub-themes: (1) attributes of Allah, the Sovereign, the Holy One, the Exalted in might, the Wise, (2) raising of the last and the universal Prophet (s.a.w.) from among the Arabs, (3) condemnation the Jews due to their negligence of the revelation, (4) challenge to Jews to prove their position as the chosen people, (5) significance of Friday prayer, and (6) Muslims ignoring the Prophet's sermon and rushing headlong towards the business and the pastime outside the mosque. By pondering over these various themes one may find the central theme, which explain all the six themes. It is this central theme that may facilitate the task of the *mufassir*.

By looking at al-Razi's attempt to establish link between one *verse* of this *surah* and another, it may be gathered that the underlying messages of *Surah al-Jumu'ah* are faith in the almightiness of Allah, faith in the Messenger of Allah, and faith in the life hereafter.(1)

Al-Biqa'i (d. 885 A.H.) finds the central theme of *Surah al-Jumu'ah* as the obligation of Friday assembly on time.(2) One may not agree with al-Biqa'i to his identification of the central theme (*maqsud*) of this surah. Obligation of Friday is one of the many themes of this chapter, but not the central theme. If obligation of Friday prayer is taken as the central them of this *surah*, it will be very difficult to explain its link to all the components of the *surah*.

---

structure, background of the *sËrah*. Great scientists came up with their visions on certain theories on the basis of their deliberation. Man's power of thinking is reliable hence the *Qur'Én* has made appeal to human reason again and again to apply it in understanding the message of the *Qur'Én*.

(1) Al-RÉzÊ, op. cit., vol. 10, part 30, pp. 537-544.

(2) Al-BiqÉ'Ê, op. cit., vol. 7, p. 590.

But never will they express their desire, because of the deeds their hands have sent on before them! And Allah knows well those who do wrong! Say: The death from which you flee will truly overtake you: then will you be sent back to the Knower of things, secret and open: and He will tell you the things that you did") appear to be connected with one another hence they form one theme i.e. the Jews love the worldly life much more than the life in the hereafter. The ninth and the tenth *verses ("O you who believe! When the call to prayer on Friday is proclaimed, hasten earnestly to the remembrance of Allah, and leave off business: that is best for you if you but knew. And when the prayer is finished, then may you disperse through the land, and seek of the bounty of Allah: and remember Allah frequently so that you may prosper")* form a different theme as these statements address Muslims, exhorting them to be mindful of the time of prayer as well as that of the business. The last *verse ("But when they saw some bargain or some pastime, they dispersed headlong to it, and left you standing. Say: That which Allah has is better than any pastime or bargain! And Allah is the Best Provider")* states an event related to a Friday prayer and sermon.

In total we find six sub-themes in this chapter. (1) Mention of some of Allah's attributes, (2) Raising the Last Prophet (s.a.w.) from among Arabs but making his message relevant for all, Arabs and non-Arabs, (3) Condemnation of Jews due to their negligence of Torah, (4) Challenge to the Jews to prove that they were friends to Allah, (5) Significance of Friday prayer on time, and involvement in business on time, and (6) Historical event according to which some Muslims left the mosque while the Prophet (s.a.w.) was still delivering Fiday sermon. Apparently, one may hardly find interrelationship among these different theses. Is it appropriate to consider these matters disconnected and interpret them as incoherent? Or through deliberation (*tadabbur*)[1], one has to identify

(1) Deliberation or *tadabbur* does not denote thinking in the vacuum. Man actually may not think over something no-existent. It may be argued here that many non-existent things came into being due to man's power of thinking. It is true but to reach a certain conclusion man has to make what apparently exists as the basis of his deliberation. Deliberation over *sËrah* in the *Qur'En* signifies deliberation over the words, phrases,

among a people is based on certain factors. From this preface it may also be derived that the Arabs who were passed on the reign of leadership may also be replaced someday if they did not remain sincere to their leadership position.

Thematic Analysis of Surah al-Jumu'ah

Although, this *surah* comprises only two different revelations, one may hardly see any apparent connection between one *verse* and another. The first *verse ("Whatever is in the heavens and on earth, does declare the glory of Allah, the Sovereign, the Holy One, the Exalted in might, the Wise")* declares certain attributes of Allah. It is by itself a separate theme apparently having nothing to do with the succeeding statements. The second *verse ("It is He who has sent among the unlettered a messenger from among themselves, to rehearse to them His signs, to purify them, and to instruct them in the Book and Wisdom, although they had been before in manifest error")* refers in no uncertain terms to the racial background of the last Prophet (s.a.w.) and the duties assigned to him. The third *verse ("And others of them who have not yet joined them: and He is Exalted in might, Wise")* speaks about Prophet Muhammad's (s.a.w.) position as universal prophet, with an emphasis, once again, on the almightiness and wisdom of Allah. The fourth *verse ("Such is the bounty of Allah, which He bestows on whom He wills: and Allah is the Lord of the highest bounty")* clarifies that the apostleship is a privilege from Allah and not a right of a certain people. *Verses* 2-4 appear to be connected with one another as the three statements are about raising the last Prophet (s.a.w.). Thus the *verses* 2-4 constitute a particular theme, different from the first theme in the first *verse*. The fifth *verse* ("The *similitude of those, who were entrusted with Torah, but who subsequently failed to bear it, is that of a donkey which carries huge tomes. Evil is the similitude of people who falsify messages of Allah: and Allah guides not people who do wrong")* describes Jewish indifference to the revelation of Allah revealed to Moses. This *verse* forms another separate theme as it does not appear connected with the previous themes or the theme mentioned in the succeeding statements. *Verses* 6-8 *("O you of Jewry! If you think that you are friends to Allah, to the exclusion of others, then express your desire for death, if you are truthful.*

contextally meaningful. Here in this *surah*, the attributive names of Allah have been used as the preface to the message revealed in the *surah*. The relevance of this preface may be explained in this way.

Prophethood is the symbol of leadership. When the last Prophet (s.a.w.) was raised in a non-Jewish family, the Jews got incensed and protested, time and again, against this preference of the people other than the Jews who enjoyed for a long time the grace of the apostleship. They had made it the part of their faith that the Apostles of God were destined to be raised from among them alone. *Surah al-Jumu'ah* came down to rebut their claim. This rebuttal begins with the mention of some attributes of Allah. The first attribute is the Sovereignty of Allah (*al-Malik*). It refers to the fact that the right to choose the prophet from this or that race is a prerogative of Allah; none else shares in this power. When Allah raised previous prophets in the Jewish families, it was not because the Jews were the most favored people, but because Allah decided to do so. Now when He decided to raise the last apostle from among the Arabs, none has right to complaint against it. The second attribute is that He is the Holy One (*al-Quddus*). This attribute makes it very clear that there is no defect in the decision of Allah. The Jews seemed to have blamed Allah for being biased against the Jews. The mention of His Holiness serves as another rebuttal of the Jewish claim. The third attribute is that He is the Exalted in might (*al-'Aziz*). It reminds the Jews that there is none who ever changed the decision of Allah; that there is no power on the earth or in the heavens, who holds such power as to force Allah to modify His decision; and that all the powers available on earth and in the heavens are the reflection of the ultimate power of Allah. The last attribute as mentioned in the first *verse* is that He is Wise (*al-Hakim*). It stresses that the raising the last Prophet (s.a.w.) from among the Arabs, and not from among the Jews, was a wise judgment. The last Prophet (s.a.w.) required a people who could support his cause sincerely. The Jews had proved from their long history that they were insincere people; they did not possess the required qualities of the people for the last Prophet (s.a.w.).

In this preface, two things have been highlighted. First, it is Allah alone who assigns a people this or that position. Second, raising an apostle

Application of Coherence Methodology to Surah al-Jumu'ah

As mentioned above in detail, all the proposed steps should be taken to interpret the *verses* of *Surah al-Jumu'ah*.

Link between Surah al-Jumu'ah and Its Preceding and Succeeding Surahs

The *surah* before *Surah al-Jumu'ah* is *Surah al-Saff* (61) and that after it is *Surah al-Munafiqun* (63). *Surah al-Saff* warns the followers of the Qur'an against developing the characteristics of the followers of Moses and Jesus, suggesting them to be sincere to the cause of Islam just as some sincere followers of Jesus Christ were sincere to Allah and His prophet. The *surah* ends with the historical news that those who rejected the call of Jesus Christ were defeated. *Surah al-Jumu'ah* renews the condemnation of the followers of Moses who had refused to accept the position of Muhammad (s.a.w.) as the Last Prophet. The *surah* next to it, *al-Munafiqun* condemns another most dangerous enemies of the Last Prophet (s.a.w.), the hypocrites who in collusion with others were bent upon sabotaging the mission of the Prophet (s.a.w.). These three *surahs* together send an obvious message to both the Muslims and their enemies that the truth will prevail and the falsehood will stand vanguished. These three *surahs* are devoted to training Muslims, telling them what to do and what not to do, and advising them not to follow into the footprints of those who rejected the message of the Last Prophet (s.a.w.), Jews, Christians, and hypocrites.

The Preface of Surah al-Jumu'ah

The first *verse* of this *surah ("Whatever is in the heavens and on earth does declare the glory of Allah, the Sovereign, the Holy One, the Exalted in might, the Wise")* forms the preface of the *surah*. When read in the light of the already identified central theme, each and every single word of this opening statement will appear meaningful and precisely relevant. Conventional methodology does not allow the mufassir to look at this *verse* but only as a beautiful beginning of the *surah*.

The *Qur'Én* mentions over and over again one or another attributes of Allah. These are not mere decoration pieces; they are everywhere

One) in the first *verse*. Thereafter he proceeds to give the meaning of some words occurred in *verses* 2-4. He ends his interpretation of *verses* 1-4 with the quotation of some scholars from *sahabah* and *tabi'un* generations with a view to proving the universal nature of the position of the last Prophet (s.a.w.). Then he intends the interpretation of the *verses* 5-8 in which he maintains the same method as in the first four *verses*. When he proceeds to the *tafsir* of the remaining *verses* (9-11), he focuses on *fiqhi* dimension of Friday prayer related matters as well as the engagement in the business activities. In the end, he describes the controversy over how many people remained in the mosque, listening to the Prophet's (s.a.w.) sermon. In the end once again he discusses the *fiqhi* issue of physical posture of *khatib* (deliverer of Friday sermon), that is, whether delivering sermon in the sitting state is better or in the standing position.(1)

Ibn Kathir's Interpretation of Surah al-Jumu'ah

Ibn Kathir (d.774 A.H.) stands very tall among the *mufassirun*. His work "*Tafsir al-Qur'an al-'Azim*" is widely acclaimed *tafsir*. He starts his interpretation of *Surah al-Jumu'ah* with a tradition informing the significance of this chapter. Then he selects *verses* 1-4 for interpretation. He advances his understanding of these *verses* semantically and traditionally. The second set of *verses* he chooses for the task comprises *verses* 5-8. Here he does the same. He quotes *verses* from other chapters of the *Qur'an* and traditions of the Prophet (s.a.w.) and also brings in the views of the scholars from *sahabah, tabi'un,* and *atba' al-tabi'in* generations to elaborate the message further. After this, he takes only two *verses* (9-10) for the task. Here he talks about the position of Friday in Muslim's religious life, various issues related to this particular day prayer such as brushing tooth and taking bath, and the position of worldly engagements after the call to Friday prayer. While touching the last *verse*, he refers to the historical event in response to which the *verse* came down(2).

(1) Ibn 'Atiyyah, al-Qadi Abu Muhammad, *Al-Muharrar al-Wajiz* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 2001), vol. 5, pp. 306-310.

(2) Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, 2000), vol. 5, pp. 354-359.

the application of *coherence methodology*. The basic task cum objective of this methodology is to identify the link between one part of the chapter and another.

Conventional Treatment of Surah al-Jumu'ah

From the following two methods of interpretation of *Surah al-Jumu'ah*, it will become crystal clear that the *mufassirun* in general do not feel concerned about the coherence among the eleven *verses* of the *surah*. Their main focus is on the words and phrases (*mufradat*). In this treatment of the *surah*, there seems to be no place for pondering over the wisdom behind the particular arrangement of the *verses* therein. Does it not mean that these commentators do not care for the rhetoric and eloquence inherent in the whole speech of *Surah al-Jumu'ah*? If it is the case, the interpretation of this chapter may not be as effective and impressive as the original Arabic statements. Mere deriving some isolated *fiqhi* rulings from such interpretation may not be considered desirable. Almost all the *mufassirun* have interpreted the *surahs* of the *Qur'an* word by word, sentence by sentence, and phrase by phrase, deriving legal rulings and supporting one view on a given matter or another. They do not bother to think about the link between one component of a *surah* and another. Conventional methodology of *tafsir* is not uniform. It varies from commentator to commentator. What is common among them is that they all concentrate on words and phrases (*mufradat*) as to their imports. Two samples from conventional system of *tafsir* are given below to elucidate the point.

Ibn 'Atiyyah's Interpretation of Surah al-Jumu'ah

Ibn 'Atiyyah (d.546 A.H.) is a well recognized commentator of the *Qur'an*. His work "*Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*" is considered one of the most authentic *tafsir* books. He has his own style of interpreting the *Qur'an*. His explanation of *Surah al-Jumu'ah* is briefly introduced here.

He first of all stresses that this chapter is a *Madani* revelation and not a *Makki* revelation. He, then, refers to the controversy over the pronunciation of certain words such as *al-Malik* (the Sovereign) and *al-Quddus* (the Holy

10-Tracing Conclusion of the Surah: Like preface, conclusion also constitutes a component of meaningful, coherent, eloquent, and rhetoric speech. The last statement either comprising only one *verse* or more than one is certainly the conclusion of the *surah*.

Coherence Methodology and Interpretation of Surah al-Jumu'ah

Surah al-Jumu'ah is the 62nd chapter of the *Qur'an*. It comprises only eleven *verses*. Historically, the *verses* 1-8 were revealed in the 7th year after *hijrah* when the last fortress of the Jews at Khaybar was conquered by the Prophet Muhammad (s.a.w.)(1). And the remaining *verses* (9-11) came down several years earlier, a few days after the Prophet (s.a.w.) entered Madinah(2). Conventionally, these two different revelations revealed on two different occasions do not have close connection with each other. But the sound reason does not consider this view as tenable. Arabs were the people of eloquence; they never got impressed by a speech which comprised unrelated statements. There is no denying the fact that the Arabs were stunned to hear the *Qur'an* as it was an excellent representative of rhetoric and eloquence. Labid, one of the seven acclaimed poets of Arabian Peninsula had abandoned composing poems simply because he found the *Qur'an* at the zenith of eloquence. Logically, had the *Qur'an* been deplete with eloquence, the Arabs would never have appreciated it wholeheartedly. The eloquence demands that all the components of a speech should be closely connected, giving a coherent message. Apart from that, a question arises as to why Allah (swt) enclosed different revelations in one particular chapter. Is there any answer to this question other than this that Allah willed to maintain the eloquence and rhetoric in His grand speech so as make it effective and cogent? *Surah al-Jumu'ah* does consist of two different revelations, but putting them together under one chapter carries some meaning. If the *verses* of this chapter are considered disconnected with one another, the method applied to interpret them will be one; if they are looked at as coherent, the way to explain them will be another. The following represents a humble attempt to interpret *Surah al-Jumu'ah* with

(1) Syed Mawdudi, op. cit., vol. 5, p. 482.
(2) Ibid.

obvious as the *Qur'Én* addresses them using their identity: "*O Prophet*!"; "*O believers*!"; "*O hypocrites*!"; "*O Bedouins*!"; "*O Jews* or *O Christians*!"; "*O the people of Scripture*!"; "*O non-believers*!"; "*O polytheists*!" But there are many places in the *Qur'Én* where the addressees have not been mentioned. At such places the *mufassir* will have to identify the addressees. Misperception of the addressees may mislead the reader of the *Qur'Én* to a wrong conclusion.

8-Estimating Styles of Speech in the SËrah: Various statements of the *Qur'Én* in a *sËrah* may appear mutually disconnected due to the readers being unaware of the classical styles of oration as used in the *jahili* period. The Qur'Én has used the same Arab styles of speech in its discourses. Qur'anic statements may not be fully grasped as to their original imports if they are looked at from different perspectives of the readers, disregarding the original styles of the *Qur'an*. Some of the most significant styles of the *Qur'an* are: "return in the conclusion to the same theme as in the beginning", "mention of the effect of the hidden", "parenthetical clauses", interrogatory remarks for confirmation of facts", "comparison and collation between analogous or contradictory things", "proceeding from implicitness to explicitness", "statement cum argumentation", "generalization", "elaboration of the concise statement", "priority and deferment", "reference to the future through past tense", "proximity", "multiplicity", "oath", "simile", and "metaphor". It is incumbent on the *mufassir* to take into consideration these various styles to do justice with his understanding of the *Qur'an*.

9-Pondering over Background of the Surah: As mentioned above, identifying ellipsis and brevity in Qur'anic statements is very significant for establishing coherence among apparently incoherent statements. Since the Qur'Én came down in a human setting, addressing certain people and certain particular problems, the original background of revelations will certainly help one trace the ellipsis and omitted statements from the revealed verses. Background of a *surah* may be obtained from two sources, authentic reports concerning the situation of revelation, and the issues discussed in the *surah*.

before *hijrah*). It is not, then, justice to interpret the words of the *Qur'an* in the light of non-classical Arabic lexicons. Only that meaning of the Qur'anic usages which is in conformation with the Arabic usage before or during the *Qur'an*'s revelation can be accepted as proper. One may raise a valid question as to how semantic dimension of words can help establish link among various apparently unrelated subject matters in a *surah*. An example may suffice to shed light on the significance of deliberation over semantic dimension of words and phrases in the Qur'Én. In *Surah al-Baqarah*: 54 Moses advised his followers to make repentence from their sin of worshiping calf, referring to the manner of repentence: "*kill yourselves* (*faqtulu anfusakum*)". Many commentators have taken it in literal sense, claiming that Moses asked his people to commit suicide or hack one another to death. As al-Razi has suggested, this is in metaphoric sense i.e. "*mortify yourselves*".(1) With the literal meaning of the phrase one may not at all find any way to link it with *repentence*.

6-Perceiving Hadhf and Ijaz in the Qur'Énic Statements: Arabic of pre-Islamic period had two main features, ellipsis and conciseness. Arabs while expressing their ideas preferred brevity. For that matter they omitted from their speech what seemed to them unnecessary. Such approach enabled them to enclose the river into a tiny cup. To them, detailed statement replete with all major and minor elements was defective as to its eloquence. The *Qur'an* has applied the same features in its statements. Due to the existence of ellipsis the Qur'anic discourses appear, at times, to the general readers incoherent. A *mufassir* is advised to make utmost intellectual endeavor to fill in the gap in the Qur'anic statements caused by *hadhf* and *ijaz*.

7-Confirming Direct and Indirect Addressees of Surah: The Qur'an's addressees are (1) the Prophet (s.a.w.), (2) his followers, (3) his enemies, (4) Bedouins, (5) hypocrites, (6) non-believers in general, and (7) Jews and Christians, either respectively or collectively. At places the addresses are

(1) Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980), p. 12, footnote no. 39.

subject matter of this *surah* is preparation of Muslims for the leadership which was until then in the hands of Jews(1). Syed Mawdudi identifies the focal point of this *surah* as formation of a society based on Islamic principles and condemnation of Jews and hypocrites(2). One can see the differences in the wording of these central themes of *Surah al-Baqarah*, but one will fail to see the conflict among the ideas expressed by various scholars. All these suggestions concerning the central theme of *Surah al-Baqarah* may be rephrased as "transfer of the leadership from Jews to the followers of the Last Prophet (s.a.w.)". Al-Biqa'i is of the view that the purpose of *Surah al-Baqarah* is to highlight the fact that the *Qur'an* is the source of guidance to the right path(3). This proposal is quite general. The entire *Qur'an* seeks to provide guidance to the humanity. He seems to have erred here. The proposed central theme of a *surah* may easily be authenticated through checking whether the sub-themes of the *surah* are closely linked in a specific manner.

4-Condensing Sub-Themes of Surah: *Surahs* of the *Qur'an* particularly the long ones contain many subject-matters, which, at times, may appear mutually unrelated. The exercise of classifying various statements of a *surah* into thematic categories may help mufassir see the link among them in the light of the central theme of the *surah*. Syed Qutb, Syed Mawdudi, Muhammad Asad, and Islahi begin the interpretation of each *surah* by highlighting its sub-themes.

5-Deliberating over Semantic Dimensions of Words and Phrase in Verses: It is to be born in mind that the language of the *Qur'an* is not the one being used in the Arab world today. It is also not the Arabic in the literature produced by Mutanabbi (d.354 A.H.) and ×ariri (d.516 A.H.). The *Qur'an* came down in the Arabic of highly acclaimed Arab poets of *jahili* period such as Labid (d.25 A.H.), and Imr'u al-Qays (d.41 A.H.) and that of extraordinarily admired Arab orators such as Quss ibn Sa'idah (d.23

(1) Syed Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an* (DÉr al-ShurËq, Cairo, 1996), vol. 1, p. 28.
(2) Syed Mawdudi, op. cit., vol. 1, pp. 46-48.
(3) Al-Biqa'i, op. cit., vol. 1, p. 24.

1-Recognizing the Link between A Surah and Its Preceding and Succeeding Surahs: It is a well-known fact that the order of the Qur'anic chapters is not chronological. This rearrangement of the *surahs* justifies the idea of contextual flow and coherence in the present sequence of the surahs. It, then, becomes almost imperative to establish thematic link between the *surahs*. This is the first step of mufassir while proceeding to interpret the *Qur'an*. The discovery of connection between the issues discussed in *surahs* may further facilitate the task of the *mufassir* to understand the message of a particular *surah*.

2-Discovering preface in the the *surah*: The opening *verse or verses* of a *surah* serve as a preface to the message therein. At times, mere by reflecting on the introductory part of a *surah o*ne may easily realize the contextual flow in the the *surah*. This understanding of the preface of the *surah* may help one see the link between the beginning and the end of the *surah*. Mere focusing on the words of the first *verses* of *surah* may enable the mufssir to visit the wonders of the *surah*.

3-Identifying Central Theme of the Surah Concerned: All the statements of a meaningful speech rotate around a particular theme. It is this central theme of a speech which makes it coherent. A discourse devoid of central theme is mere jumble of incoherent conceptions. Every *surah* of the *Qur'an* forms a complete speech of God; its each and every single idea is closely or remotely linked to a particular theme. One has to first of all develop an understanding of the central theme of the *surah*. Al-Biqa'i, al-Farahi, Syed Qutb, Syed Mawdudi, and Islahi have all suggested certain particular theme of every *surah*. One may argue that the central theme of a *surah* may vary from scholar to scholar. Yes, variation in wording of the central theme is natural but the idea proposed through the wording may not be mutually contradictory. According to al-Farahi[(1)] and Islahi[(2)], for instance, the central theme of *Surah al-Baqarah* is the confirmation of the position of the Last Prophet (s.a.w.). Syed QuÏb stresses that the chief

(1) Al-Farahi, op. cit., p. 105.
(2) Islahi, op. cit., vol. 1, p. 75.

poetry and oration or who ignores these two dimensions of the *Qur'Énic* statements finds it difficult to trace co-relationship among the verses of a *surah*(1). One may hardly contest the idea proposed by Islahi.

Objective of a task determines its method. One may find various objectives behind the commentary of the *Qur'an*. Traditionalists such as al-Tabari (d.310 A.H.), al-Samarqandi (d.373 A.H.), al-Tha'labi (d.427 A.H.), al-Baghawi (d.510 A.H.), Ibn Kathir (d.774 A.H.), and al-Suyuti (d.911 A.H.) wrote their *tafsir* works in order to mere collect the *tafsiri* views of the previous generation scholars. Rationalists such as al-Zamakhshari (d.538 A.H.), al-Razi (d.606 A.H.), al-Baydawi (d.685 A.H.), Ibn Hayyan (d.745 A.H.), and al-Alusi (d.1270 A.H.) paid attention to the message of the *Qur'an* from philosophical, philological, and rational angles so as to rebut others' views and substantiate their own stands. Jurists like al-Jassas (d.370 A.H.), al-Kiya al-Harrasi (d.504 A.H.), Ibn al-'Arabi (d.543 A.H.), and al-Qurtubi (d.671 A.H.) supported in their works *HanafI*, *ShAfi'i*, and *Maliki* schools of jurisprudence respectively. These objectives did not allow commentators of the *Qur'an* to spend their time on identifying the coherence among various components of a *surah*.

Coherence: Methodological Components

Al-Farahi and Islahi have both articulated various steps towards actualization of *Nazm al-Qur'an* as a methodology: (1) recognizing the link between a *surah* concerned and its preceding and succeeding *surahs*, (2) discovering preface in the the *surah*, (3) identifying the central theme of a *surah*, (4) condensing various sub-themes spread over the *surah*, (5) deliberating over semantic dimension of the words and phrases in each and every single *verse* of the *surah*, (6) perceiving ellipsis (*hadhf*) and brevity (*ijaz*) of the different statements in the *surah*, (7) confirming direct as well as indirect addressees of the *surah*, and (8) estimating styles of speech in the *surah*, (9) pondering over background of the *surah*, and (10) tracing conclusion of the *surah*.

(1) Ibid.

Shaykh Wali al-Din al-Malawi (d.774 A.H.) believed that the re-arrangement of the *Qur'an* in the non-chronological order by the Last Prophet (s.a.w.) in the light of the divine instruction signified coherence in the *Qur'Én*(1). Al-Farahi (d.1930 C.E.) writes that an effective statement cannot afford to be disorderly; those who believe in the inimitability of the *Qur'an* have the responsibility to identify coherence in its verses and organization in its rulings(2). To Syed Mawdudi (d.1979 C.E.), the *Qur'an* does appear to the first time reader incondite, disorganized, and incohesive but as a matter of fact each and every component of the *Qur'Én* is well-organized and cohesive(3). Amin Ahsan Islahi (d.1997 C.E.) opines that without tracing link between a verse of the *Qur'an* and another in the same *surah* one may not reach the truth(4).

Feasibility of Coherence Methodology

The figure of the Qur'anic exegetes is very high. Very few of them applied *Nazm al-Qur'an* (coherence) as a methodology of *tafsir*. What does this situation refer to? Does it not signify the impracticability of the theory, rendering it as mere hypothesis? Certainly, it is not a hypothesis; it is a proven theory. Scholars, even though few, have applied the principle of *Nazm al-Qur'an* in their *tafsir* works. The existence of *tafsir* works based on *Nazm al-Qur'an* serves as sufficient evidence for its efficacy. Yet, the Question remains in place as to why majority of scholars could not uphold this idea of coherence. Amin Ahsan Islahi suggests that the distance between the time of the *Qur'an*'s revelation and the time thereafter has made the task of identifying coherence in the *Qur'an* somewhat difficult. He explains that the two features of the classical Arabic hence of the *Qur'an*, *hadhf* (ellipsis) and *ijaz* (brevity) have also complicated the matter. To him, the commentator who is unaware of the classical Arabic

(1) Al-Suyuti, op. cit., vol. 2, p. 108.
(2) Al-Farahi, 'Abd al-×amid, *Rasa'il al-Imam al-Farahi fi 'Ulum al-Qur'an* (Al-Da'irah al-×amidiyyah, Sarai Mir, India, 1991), p. 51.
(3) Syed Mawdudi, *Tafhim al-Qur'an* (Idara Tarjuman al-Qur'an, Lahore, 1997), vol. 1, Muqaddimah, pp. 14-15.
(4) Islahi, Amin Ahsan, *Tadabbur-e-Qur'an* (Taj Company, Delhi, 1997), vol. 1, Muqaddimah, p. 20.

of the *Qur'an*, which, at times, appears to be incoherent are as a matter of fact fully coherent. Thus, coherence, looking at what al-Farahi has suggested and Islahi has implemented in his commentary of the *Qur'an*, may be defined as "a *tafsir* methodology whereby thematic unity of each and every single *surah*, and that of the *Qur'an* in its entirety are identified, leading ultimately to the unity of message and ideas therein".

Muslim Scholars' Observation on Coherence

Theoretically, a number of Muslim scholars appreciate the *Nazm al-Qur'an* (coherence) theory. Abu Bakr 'Abd Allah ibn Muhammad al-Nisapuri (d.324 A.H.), one of the teachers of great *hadith* scholar al-Darqutni in Baghdad used to shed light in his lectures on the *Qur'an* on how the *verses* of a *surah* were correlated to each other(1). AbË Bakr ibn al-'Arabi (d.543 A.H.) says that identifying co-relationship among *verses* of a *surah* with a view to making them appear one coherent statement is indeed a great knowledge(2). Fakhr al-Din al-Razi (d.606 A.H.) observes about *Surah Fussilat* that it appears to be a well-organized statement right from its beginning until its end(3). Great *fiqh* scholar, 'Izu al-Din 'Abd al-Salam (d.660 A.H.) is reported to have declared the knowledge of *Nazm al-Qur'an* (coherence) as an excellent knowledge(4). Al-Suyuti (d.911 A.H.) wrote a treatise "*Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar*", highlighting the co-relationship between the *surahs* of the *Qur'an*. He was of the view that *Nazm al-Qur'an* was a highly commendable discipline but due to it being very difficult only few mufassirËn dared venture into it(5). Ibn al-Naqib al-Maqdisi (d.697 A.H.) tried to show coherence between many verses of the *Qur'an*. But he could not maintain this trend throughout his *tafsr* work(6).

(1) Al-Zarkashi, Badr al-Din, Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an (Dar al-Fikr, Beirut, 1994), vol. 1, p. 132.
(2) Ibid.
(3) Al-Razi, Fakhr al-Din, Mafatih al-Ghayb (Dar Ihya' al-Turtth al-'Arabi, Beirut, 1997), vol. 9, p. 569.
(4) Al-Zarkashi, op. cit., vol. 1, p. 132.
(5) Al-Suyuti, Jalal al-Din, Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an (Dar al-Fikr, Beirut, n.d.), vol. 1, p. 132.
(6) Al-Biqa 'i, Ibrahimm ibn 'Umar, *Nazm al-Durar* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1995), vol. 1, Muqaddimah, p. 7.

Biqa'i (d.885 A.H.) is another prominent *mufassir* who furthered the cause of *Nazm al-Qur'an* in his *tafsir* work, "*Nazm al-Durar fi Tanasub al-AAyaat wa al-Suwar*". After him one may not trace any *mufassir* who took the theory of *Nazm al-Qur'an* seriously for around six centuries. The trends dominating the *tafsir* field during this period have been the ones set by al-Tabari, al-Zamakhshari, and al-Razi. In the beginning of the twentieth century C.E. a scholar from India, 'Abd al-Hamid al-Farahi (d.1930 C.E.) emerged as the proponent of the *Nazm al-Qur'an* theory. He is the first who came to define this theory and also develop complete set of principles and rules of *tafsir* conforming *Nazm al-Qur'an* as methodology of *tafsir*. His notes and deliberations have been published under the title "*Rasa'il al-Imam al-Farahi*". In these treatises he has outlined and elaborated all the steps of *Nazm al-Qur'an* as methodology. He had an ambitious plan to write the *tafsir* of the whole *Qur'an* based on his principles. Unfortunately he could not go beyond interpreting *Surah al-Baqarah* and some short *sËrahs* from the last part of the *Qur'an*. But his disciple, Amin Ahsan Islahi (d.1997 C.E.) took up the challenge and completed the *tafsir* of the *Qur'an*, "*Tadabbur-e-Qur'an*" in Urdu based on *Nazm al-Qur'an*. Syed Qutb (d. 1966 C.E.), Syed Mawdudi (d.1979 C.E.), and Muhammad Asad (d.1992 C.E.) seem to have been greatly influenced by the *Nazm al-Qur'an* (coherence) theory as expounded by al-Farahi.

Coherence: Definition

An eloquent speech contains several components: (1) the central theme, (2) the preface, (3) the context, and (4) the conclusion. The *Qur'an* is undoubtedly the most eloquent speech. All of its *surahs* contain the above-mentioned four components. Application of *Nazm al-Qur'an* (coherence) in the interpretation of a *surah* requires the *mufassir* to identify these four elements through deliberation over each and every single statement of the *sËrah*, on the one hand, and establish link among them, on the other. This deliberation (*tadabbur*) needs to be done over and over again. Merely once or twice it may not do. As it appears from the term, *Nazm al-Qur'an* is a theory advocating the fact that all the verses of a *surah* as well as all the *surahs* of the *Qur'an* are closely connected to one another. The statements

Coherence and Exegetes

The oldest extant *tafsir* work representing the interpretation of the whole *Qur'an* is *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* by Muhammad ibn Jarir al-Tabari (d.310 A.H.). It is based on the views of *sahabah*, *tabi'un*, and later generations of scholars. Al-Tabari has also, at times, given his own understanding of Qur'anic words and statements. At no place he has referred to *Nazm al-Qur'an* in his voluminous work. He may be considered trend setter in *tafsir*. Others after him either followed into his footprints or made, in addition, some new trends. Al-Zamakhshari (d.538 A.H.) appears to be the first such *mufassir* who added in his *tafsir* work semantic and *ijtihadi* dimensions. His impact may easily be spotted in later *tafsir* works representing rational trend in *tafsir*. A-Razi (d.606 A.H.) seems to have followed both al-Tabari and al-Zamakhshari in his *tafsir* work, *Mafatih al-Ghayb*, widening the scope of traditional and rational methodology of *tafsir*. It is Qazi 'Abd al-Jabbar (d.415 A.H.) who may be considered the first mufassir who tried to show in his work "*Tanzih al-Qur'an 'an al-Mata'in*" coherence among *verses* of a *surah*. It seems al-Razi borrowed the concept of *Nazm al-Qur'an* in *tafsÊr* from him and tried in his own way to trace link between one *verse* of a *surah* and another. Although he practically implemented *Nazm al-Qur'an* theory in his endeavor to unfold the message of Allah, he did not take *Nazm al-Qur'an* more than a mere academic witticism (*latifah 'ilmiyyah*). One may hardly identify any principle or set of principles in his treatment of *Nazm al-Qur'an*. Next to him comes 'Ali ibn Ahmad al-Haralliyy (d.637 A.H.) who interpreted the *Qur'an* on the basis of the theory that all the verses of a *surah* are mutually coherent. His *tafsir* work "*Miftah al-Bab al-Muqaffal li Fahm al-Qur'an al-Munazzal*" is not available in published form. Ibrahim ibn 'Umar al-

Hayawan (ed. Abd al-SalÉm, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, n.d.), part 4, p. 89; Al-Khattabi, Hamd ibn Muhammad, *Bayan I'jaz al-Qur'an* (eds. Muhammad Khalf Allah and Muhammad Zaghlawl, part of the edited work entitled "*Thalathu Rasa'il fi I'jaz al-Qur'an*", Dar al-Ma'arif, Egypt, n.d.), 4th edition, p. 27; Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir, *Dala'il al-I'Jaz* (ed. Mahmud Muhammad Shakir, Maktaba al-Khanji, Cairo, 1983), pp. 49-50; Al-Baqillani, Muhammad ibn al-Tayyib, *I'jaz al-Qur'an* (ed. Ahmad Saqr, Dar al-Ma'arif, Egypt, n.d.), 5th edition, pp. 276-277; Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an* (American Trust Publications, USA, 1986), PP. 10-16.

Introduction

The *Qur'an* is composed of various elements, *surahs*, *aayaat*, and words. The significance of the *Qur'an* lies in the cohesion of these elements, though apparently incoherent. Every *surah* of the *Qur'an* is connected to all the other *surahs*; every *aayah* is linked to all the other *aayaat* of a *surah*, on the one hand, and to all the *aayaat* of other *surahs*, on the other; every word is coherently related to the other words in an *aayah* and also to the words in the other *aayaat* in a particular *surah*. This situation calls for the treatment of the *Qur'an* as an integral whole. Piecemeal treatment of the *Qur'an* amounts to isolating its various components from one other. Most of the well-known methods of interpretation of the *Qur'an* may not be referred to but as piecemeal treatments of the *Qur'an*. This is injustice to the *Qur'an*. The justice demands that the *Qur'an* should be treated as it is. *Nazm al-Qur'an* (coherence) is such a treatment of the *Qur'Én*. It lays emphasis on the fact that all the verses of a *surah* are so well-connected to one another that the *surah* appears a wonderfully organized and coherent hence cogent speech. This is a revolutionary methodology of *tafsir* of the *Qur'an*. The present paper seeks to introduce this Islamic legacy not merely in theoretical manner but also in a practical way so as to make *Nazm al-Qur'an* (coherence in the Qur'an) crystal clear.

Coherence and Rhetoricians

Experts of the Qur'anic rhetoric developed the view that the rhetoric of the *Qur'an* which made it essentially different from that of the classical Arab poets and orators is inherent in *Nazm al-Qur'an*. Al-Jahiz (d.255 A.H.), al-Rummani (d.384 A.H.), al-Khattabi (d.388 A.H.), al-Baqillani (d.403 A.H.), and al-Jurjani (d.471 A.H.) paid special attention to the inimitability of the *Qur'an* (*A'jaz al-Qur'an*). For that matter they identified *Nazm al-Qur'an* as an inimitable feature. According to them, all the words of a Qur'anic sentence represent a particular sequence as to their desirable imports; if the existing order of the words of *Qur'anic aayah* is altered or any of the original words is replaced with its synonym, the sentence will certainly lose its inimitability as to its rhetoric(1).

(1) This is the gist of the ideas scattered in sources. See, Al-Jahiz, 'Amr ibn Bahr, *Al-*

منهج «النظم» لتفسير القرآن: دراسة تعريفية

د. إسرار أحمد خان

المستخلص: يستهدف العدد الكبير من كتب التفسير التي ألفها علماء المسلمين، تفهيم الخطابات القرآنية للناس أجمعين. ولكن هذه التفاسير تمثل اتجاهات عديدة، ومناهج مختلفة، وأهدافا متنوعة، ومذاهب فكر متفاوتة. فظهر الخلاف في تفسير الآيات القرآنية الذي أوقع المسلمين في فخ الارتباك والالتباس، مع أنّ الكثير من المفسرين قد استخدموا -كما يتراءىٰ لنا- منهجا متقاربا في تفاسيرهم. فتوحي هذه الحالة بأنّ هناك شيئًا ما مفقود في مناهج التفسير المتداولة، الأمر الذي سبب اختلاف الفكر عند تفهيم القرآن. وقد اقترح في القرن العشرين الفراهي (ت 1930م)، وتلميذه الإصلاحي (ت 1997م) منهجًا جديداً لتفسير القرآن، وهذا المنهج ليس نظرية، بل هي تطبيقية فحسب، وهو ما يسمىٰ «نظم القرآن» الذي يؤدي المفسرين إلىٰ توحيد الفكر عند تفسير الآيات القرآنية. وهذا المقال يعرّف ذلك المنهج الجديد لتفسير القرآن بشرح مبادئه التي يجب علىٰ المفسر أن يتبعها في تفسير القرآن واحداً تلو الآخر؛ وثانيا يطبق هذه المباديء في تفسير سورة الجمعة.

الكلمات المفتاحية: نظم القرآن، تفسير، توحيد الفكر، منهج التفسير، سورة الجمعة.

* * *

"Coherence" Methodology of Qur'anic Interpretation
An Introduction

Prof. Dr. Israr Ahmad Khan[1]

Abstract:
Quite a big number of *tafsir* works have been produced by Muslim scholars with a view to making the message of the *Qur'an* accessible to the mankind. These works represent various trends, diverse methodologies, multifarious objectives, and numerous schools of thought. Consequently, different and, at times, mutually conflicting interpretations of the words of Allah has caused Muslims to feel confused and dejected. Interestingly, scholars who have applied one and the same methodology to unfold the truth of the divine speech have also miserably failed to maintain the unity of the message of the *Qur'an*, and come up with uncompromisingly contradictory interpretations. This situation serves as an obvious indicator that there may be something missing in the methodology of interpretation of the Qur'an. In the twentieth century some Muslim scholars such as al-Farahi (d. 1930 CE) and Islahi (d. 1997 CE) proposed and also practically demonstrated a new methodology of *tafsir* known as *coherence*. To them, it is not merely an excellent miraculous feature of the Qur'an but also a methodology. Application of this methodology in the *Qur'anic tafsir* leads to the unity of message in the Qur'an. This methodology may enable the commentators of the *Qur'Én* to develop various meanings of verses but there is no possibility of conflict among scholars while interpreting the *Qur'an* in terms of ideas. This paper introduces *coherence* as a methodology of *tafsÊr* and apply it to *surah al-Jumu'ah* for practical purpose.

Keywords: Coherence, Interpretation, Unity of Thought, Tafsir Methodology, Surah al-Jumu'ah.

* * *

(1) Professor of Tafsir Retired from IIUM, Malaysia.
e-mail: israr53@yahoo.com

English Section