



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم



مجلة

العلوم الشرعية واللغة العربية

Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

علمية - دورية - محكمة

تصدر عن

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

السنة الثامنة

المجلد الثامن - العدد الثاني

شوال ١٤٤٤هـ - مايو ٢٠٢٣م

مطابع الجامعة
press@pnu.edu.sa





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) & 118237892 (+966)

- موقع المجلة:

<https://www.pnu.edu.sa/ar/ViceRectorates/VGS/Shariah-Arabic/Pages/Home.aspx>

- البريد الإلكتروني (الرسمي): vgs-jssal@pnu.edu.sa

- البريد الإلكتروني (لاستقبال بحوث العلوم الشرعية): info.islamic.pnu@gmail.com

- البريد الإلكتروني (لاستقبال بحوث اللغة العربية): info.arabic.pnu@gmail.com

© ٢٠٢٣ (١٤٤٤هـ) 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: (ردم: ٧٢٦X - ١٦٥٨ - ISSN)

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



الهيئة الاستشارية

- أ. د. نجلاء بنت حمد المبارك. (رئيساً)
أستاذة السنت النبوية وعلومها - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. أحمد محمد عزب. (عضواً)
أستاذ الفقه وأصوله - كلية الآداب - جامعة الملك عبد العزيز (السعودية)
- أ. د. أسماء بنت محمد العساف. (عضواً)
أستاذ النحو والصرف بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. خالد بن لطيف الهبيدي. (عضواً)
أستاذ بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية - كلية الدعوة وأصول الدين - الجامعة الإسلامية (السعودية)
- أ. د. زهران بن محمد جبر عبد الحميد. (عضواً)
أستاذ الأدب والنقد - جامعة الأزهر بالقاهرة (مصر)
- أ. د. محمد شبال. (عضواً)
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي - جامعة عبد الملك السعدي (المغرب)
- أ. د. محمد بن يوسف ذو الكفل. (عضواً)
أستاذ الدراسات القرآنية ورئيس مركز أبحاث القرآن الكريم بجامعة مالايا (ماليزيا)
- أ. د. نوال إبراهيم الحلوة. (عضواً)
أستاذة علم اللغة - عميدة كلية الآداب بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (سابقاً) (السعودية)
- أ. د. يوسف بن مسلم أبو العدوس. (عضواً)
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي مدير جامعة جرش (الأردن)



هيئة التحرير

- أ. د. نمشة بنت عبد الله الطواله (رئيسة هيئة التحرير).
أستاذة القراءات بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
(السعودية)
- أ. د. أسماء بنت سليمان السويلم.
أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية التربية - جامعة الملك سعود
(السعودية)
- أ. د. إيمان بنت علي العبد الغني.
أستاذة الحديث بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت
(الكويت)
- أ. د. عبد القادر بن ياسين الخطيب.
أستاذ أصول الفقه بكلية القانون - جامعة الأمير سلطان
(السعودية)
- أ. د. عبد الله بن محمد الربيعت.
أستاذ الفقه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة اليرموك
(الأردن)
- أ. د. عبد الكريم بن عبد الله العبد الكريم.
أستاذ الأدب - عميد كلية اللغة العربية سابقاً بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
(السعودية)
- أ. د. محمد بن سعيد الغامدي.
أستاذ العلوم اللغوية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبد العزيز
(السعودية)
- أ. د. عيسى عودة برهومت.
أستاذ اللسانيات بكلية الآداب - الجامعة الهاشمية
(الأردن)
- د. نوال بنت سعود الفرهود.
أستاذة البلاغة والنقد المشارك بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
(السعودية)
- د. حسناء بنت حسين الزهراني (مديرة هيئة التحرير).
أستاذة النحو والصرف المساعد بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن



التعريف بالمجلة

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

تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين والباحثات 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 الفرنسية في مجال البحوث العلمية الأصيلة.



الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤية:

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 المحكمة الرصينة التي تسهم في تطوير 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، ويتبع بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسية 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 للهامش 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 للهامش والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.

ثانياً: عناصر البحث:

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

- ١/ مقدمة تتضمن (موضوع البحث ومشكلته وحدوده وأهدافه ومنهجه وإجراءاته، وتبويبه).
- ٢/ الدراسات السابقة - **إن وجدت** - وإضافته العلمية عليها.
- ٣/ تقسيم البحث إلى أقسام وفق (تبويب البحث) بحيث تكون مترابطة.
- ٤/ عرض فكرة محددة في كل قسم تكون 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، فمدينته 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 شيبته 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 عبد الله. 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، وتقدير 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 إلكترونياً، دون إذن كتابي من رئيسة 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 شهراً 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.



المحتويات

العنوان

١٧ افتتاحية العدد (رئيسة تحرير المجلة)

البحوث والدراسات

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

٢١ د. داليا محمد شوقي محمد الصادق

القرآن المخصوص في صلوات مخصوصة «جمعه»، والكشف عن مناسبات
التخصيص»

٧٥ د. سعد بن محمد آل عثيمين

وسائلُ التحقُّقِ من أحكام الترمذيِّ على الأحاديثِ في جامعِهِ

١٢٧ د. عبد الجبار بن هادي بن عبد الله المراني

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له «دراسة حديثة»

٢٢٣ د. صالح بن عبد الله بن شديد الصياح

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

٢٦٥ د. إيمان بنت محمد يوسف صالح

فقه العمل الخيري وأثره الاقتصادي «دراسة تطبيقية في ضوء القواعد الفقهية»

٣٠٧ د. عمر محمود حسن

التحليل المصرفي للإدغام في كلام العامة

٣٥٣ د. أسماء بنت علي الموزان

العنوان

- الشَّادُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قَطْرُب (ت٢٠٦هـ) من خلال نماذج من
كِتَابِهِ «مَعَانِي الْقُرْآنِ وَتَفْسِيرُ مُشْكِلِ إِعْرَابِهِ»
- ٤٠١ د. عزيزة بنت عطية الله بن زاهر الشنبري
- نحو النصّ في المنجز اللغويّ العربيّ الحديث: مدارات القراءة وحدود التّأصيل
- ٤٥٥ أ.د. نورة صبيان بخيت الجهني
- تشكيل الصورة الشعرية في شعر الشاعر محمد عبد المعطي الهمشري
- ٤٩٧ د. وجيه عبد الفتاح أحمد مطر
- البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله وفق منهج
«بيرلمان»، و«تيتكاه»
- ٥٣٩ د. موزة حمد سالم الكعبي
- قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة قصيدة «سبعون» لعبد العزيز
الرفاعي نموذجاً
- ٥٩١ د. طارق بن محمد المقيم



افتتاحية العدد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد.

تعدُّ المجالات العلمية المحكمة مصدراً مهماً من مصادر نشر الإنتاج العلمي للبحوث المتخصصة، والتواصل بين الباحثين والمجتمع، وقد حرصت مجلة (العلوم الشرعية واللغة العربية) بجامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن منذ إنشائها على نشر الأبحاث العلمية التي تتسم بالأصالة والمنهجية العلمية والجِدَّة في الموضوع والعرض، وهو الأمر الذي ستحرص أسرة تحرير هذه المجلة على استمراره، من خلال تقديم بحوث متميزة ذات جودة عالية.

ومن هذا المنطلق يسر هيئة تحرير مجلة (العلوم الشرعية واللغة العربية)، أن تقدم بين يدي قرائها العدد السابع عشر من مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية، والذي يضم بين دفتيه بحوثاً متنوعة في التخصصات الشرعية والعربية، بعد اجتيازها للتحكيم العلمي الرصين، واستيفائها لشروط النشر العلمي في المجلة.
والحمد لله أولاً وآخراً.

رئيسة تحرير المجلة

أ. د. نمشة بنت عبد الله الطواله

أستاذة القراءات بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن



البحوث والدراسات

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

د. داليا محمد شوقي محمد الصادق^(١)

(قدم للنشر في ٠٢/٠٣/١٤٤١هـ؛ وقبل للنشر في ٢٤/٠٤/١٤٤١هـ)

المستخلص: هدفت الدراسة إلى التعرف على المنهج العقلي في الدعوة إلى الله، واستنباط أهم أساليبه من خلال الآيات القرآنية التي تتحدث عن النبي إبراهيم ﷺ خلال دعوته أبيه، وقومه، والملك النمرود، استخدم المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي، لتحقيق أهداف الدراسة، كشفت الدراسة عن عدة نتائج أهمها: تنوع أساليب المنهج العقلي الدعوي، فمنها ما يتسم باللين والمدارة، وآخر يوصف بالعنف والشدة، اتسم المنهج العقلي الدعوي لنبي الله إبراهيم ﷺ بأنه أنموذجاً جامعاً لمعظم الأساليب الدعوية العقلية، كما أظهرت الدراسة كثرة استخدام الخليل ﷺ للأساليب العقلية الدعوية خلال دعوته أبيه وقومه، وقتلها أثناء مناظرته ملك زمانه، مما يدل على أن أصرة القرابة لها عناية خاصة أثناء مرحلة الدعوة، تجنب إبراهيم ﷺ أسلوب الصدام المباشر سواء مع أبيه أو قومه أو ملك زمانه، وكان دأبه إقرار الخصم على سبيل الافتراض أو الجدل؛ ليستدرجه بعد ذلك لما يريد، وعليه فالاستدراج أسلوب هام ينبغي تفقهه، وأوصت الدراسة بضرورة دراسة الدعاة لمنهج الخليل ﷺ الدعوي العقلي وأساليبه، حتى يتمكنوا من نشر دين الله ومقارعة خصومه والرد على شبهاتهم، وعلى الداعية تعيين مواطن الغي والضلال في المجتمع الذي يدعو فيه، وتحديد الأساليب التي تتفق مع عقول أفراد ومدى استعداداتهم، فإنه إن استطاع ذلك فسينجح في مهمته بحول الله، وعليه التحلي بالرفق وحسن الخلق حتى يُقبل الناس على دعوته، وتجنب الصدمات المباشرة التي تنفرهم عنه، كما أوصت الدراسة بأهمية تعاون المراكز والمؤسسات الدعوية فيما بينهم، وذلك بوضع خطط وبرامج مشتركة تناسب المجتمع الدعوي وفئاته حتى توثق الدعوة ثمارها المرجوة.

الكلمات المفتاحية: الأسلوب، المنهج، العقل، الدعوة، الأسلوب العقلي الدعوي.

(١) أستاذ مساعد بقسم التفسير وعلوم القرآن، جامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: d.alsadek.mu.edu.sa



Methods of The Mental Approach for call to Allah, the Prophet Ibrahim - peace be upon him - as a model

Dr. Daliyah Muhammad Shawqi al-Sadiq

(Received 30/10/2019; accepted 21/12/2019)

Abstract: The study aimed to explore the intellectual approach in calling to Allah and derive its key methods through Quranic verses that narrate the story of Prophet Ibrahim (peace be upon him) during his call to his father, his people, and the tyrant king Nimrod. The study employed both inductive and deductive methods to achieve its objectives. The findings revealed several key results, including the diversity of intellectual preaching methods, ranging from gentleness and diplomacy to violence and intensity. The intellectual approach to calling to Allah by the Prophet Ibrahim served as a comprehensive model for various intellectual preaching methods. The study also highlighted the frequent use of intellectual preaching methods by Ibrahim during his call to his father, his people, and his debate with the king of his time. This indicates the special attention given to intellectual methods, avoiding direct confrontation with his father, people, or the king. Instead, Ibrahim's approach involved acknowledging the opponent's position through assumption or argumentation to later guide them towards his intended message. Therefore, the study emphasized the importance of understanding and mastering the art of persuasion as an essential aspect of the intellectual approach. The study recommended further research on the intellectual preaching methods of Prophet Ibrahim to enable contemporary preachers to propagate the religion of Allah, confront adversaries, and respond to their doubts. It urged preachers to assess the areas of ignorance and deviation in the society they are addressing, determine methods that resonate with the people's minds, and gauge their readiness. Success in this mission, with the help of Allah, requires gentleness, good manners, and avoiding direct shocks that may alienate people. Additionally, the study emphasized the importance of collaboration among preaching centers and institutions by developing joint plans and programs that suit the target audience and demographics, ensuring the desired outcomes of the call to Allah.

Key words: Approach, Methodology, Intellect, Calling, Intellectual Preaching Approach.

المقدمة

إن الحمد لله، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، تركنا على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك ﷺ وعلي آله الطيبين، وأزواجه الطاهرين، وصحابه الغر الميامين، ومن اقتفى أثرهم، واهتدى بهداهم إلى يوم الدين، أما بعد:

مما لا ريب فيه أن الدعوة إلى الله - تعالى - من أجل الأعمال وأحبها إليه، قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]، أي: لا أحد أفضل كلاماً، وأحسن حالة ممن دعا إلى الله سواء علم جاهلاً، أو وعظ غافلاً، أو جادل معرضاً، فأمر بعبادة الله، وزجر عما نهى الله عنه، ورسل الله خير من قام بهذه المهمة، وقد أمر الله رسوله ﷺ باتباع منهجهم واقتفاء أثرهم عامة، فقال: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آفْتِدَةً﴾ [الأنعام: ٩٠]، كما أمره باتباع ملة إبراهيم ﷺ خاصة، لقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣] ومن اتباع ملته: سلوك طريقه ومنهجه في الدعوة إلى الله، ولعل أبرز ما يميز منهج إبراهيم ﷺ الدعوي اعتماده على العقل واستخدامه لأساليب متعددة حسبما يقتضي حال المدعوين، من هنا كان حرياً بالمهتمين بهذا الأمر أن يعملوا على دراسة المنهج العقلي الدعوي للخليل ﷺ واستنباط أهم أساليبه حتى يتمكنوا من تكوين صورة نموذجية للدعوة والدعاة، خاصة وأن البعض يعتقد أن أساليب المنهج العقلي محصورة في إقامة الحجّة، واستخدام الحوار والإقناع، في حين أن الأساليب العقلية كثيرة ومتنوعة، ذلك لأن المنهج العقلي يركز على جذب العقول واستمالة القلوب، فهو يُعد منهج حياة وتعايش بين الأفراد.

* مشكلة البحث وتساؤلاته:

مما لا شك فيه أن الدعاة في أي مجتمع هم صمام أمانه وعوامل إزالة كل شر وفساد، لذا فإن المجتمعات الإسلامية في أمس الحاجة لدعاة مخلصين، صادقين قولاً وفعلاً، مؤهلين علمياً وخلقياً، قادرين على مواجهة التحديات المعاصرة، خاصة في هذا العصر الذي أصبحت فيه الماديات تحكم عقول أغلب الناس سواء مسلمين أو غير مسلمين، وهنا سؤال يطرح نفسه: هل من الممكن الاستفادة من توجهات العقل المعاصر في مسيرة الدعوة إلى الله؟ السؤال بأسلوب آخر: ما هي الطريقة المثلى للدعوة إلى الله ﷻ في ظل انفتاح الأمم والثقافات على الأمة الإسلامية؟ فالله ﷻ تحدث في القرآن الكريم عن أنبيائه ﷺ ودعوة أقوامهم إليه سبحانه؛ وأمرنا بالافتداء بهم ﷺ واتباع منهجهم، والاستفادة من حججهم وأساليبهم، التي يمكن من خلالها الوصول للآتي:

- ١- إمكانية توحيد الأمة على منهج دعوي عقلي مستفاد من سيرة أنبياء الله ﷺ أو أحدهم.
- ٢- تكوين نموذج مشترك يشمل على أهم أساليب الطرح والتفكير والحوار لدعوة الناس إلى الحق.

وما تجدر الإشارة إليه: أن الله ﷻ وضع لأنبيائه أطراً عامة تقوم عليها الدعوة، بيّنها في قوله: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ [النحل: ١٢٥]، وترك لعقولهم حرية التفكير العقلي خلال دعوتهم، فهم الذين يحددون: متى يدعون، وبماذا يدعون، وكيف يدعون، وهذا تأكيد منه - تعالى - على مكانة العقل، بهذه الحثيات يمكن لنا كباحثين أن نستخلص من وقائع دعوتهم ﷺ عامة، والنبي إبراهيم خاصة، المنهج العقلي الدعوي، وأساليبه، وبيان صلاحيته في كل زمان ومكان لمواجهة التغيرات المعاصرة المتلاحقة، وتفزع عن هذا التساؤلات الآتية:

- ١- ما المقصود بالمنهج العقلي الدعوي، وأساليبه؟

٢- ما هي منزلة العقل في الإسلام؟

٣- ما هي أهم أساليب المنهج العقلي التي استخدمها الأنبياء ﷺ أثناء رحلة الدعوة إلى الله؟

٤- ما هي أهم أساليب المنهج العقلي التي استخدمها نبي الله إبراهيم ﷺ خلال دعوة أبيه

وقومه وملك زمانه إلى الله سبحانه؟

* أهداف البحث:

تبلورت أهداف البحث في النقاط التالية:

1- تعريف المنهج العقلي الدعوي، وبيان مكانة العقل في الإسلام.

٢- استنباط أهم أساليب المنهج العقلي للأنبياء ﷺ خلال دعوتهم إلى الله تعالى.

٣- استنباط أهم أساليب المنهج العقلي للنبي إبراهيم ﷺ في دعوته: أبيه، قومه، والملك

المنمرد.

* أهمية البحث:

تمثلت أهمية البحث من خلال النقاط الآتية:

١- تُعد دراسة المنهج العقلي الدعوي لنبي الله إبراهيم ﷺ اختصارًا لوقت وجهد كل من

يحمل همّ الدعوة إلى الله، حيث كشفت الدراسة عن أهم الأساليب العقلية التي يحتاج إليها

الدعاة أثناء تحاورهم ودعوتهم الآخرين.

٢- دراسة المنهج العقلي وتحديد أساليبه تُعين على توظيف هذه الأساليب وتحديد

مواطن استخدامها، فهناك أساليب يحسن للدعاة استخدامها مع غيرهم من المسلمين، وأخرى

تكون أنجع مع غير المسلمين فلكل بيئة أو مجتمع أساليب تناسبه، ومتى ما أدرك الداعية ذلك

فقد أنجز نصف المهمة.

٣- إمكانية الرد على الشبهات ومقارعة الخصوم باستخدام الأساليب العقلية الإبراهيمية،

فإن ما تعرض له الخليل في دعوته هو مصير الدعاة في كل عصر، وإن اختلفت المسميات

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

وتطورت الوسائل وتعددت، لذا فإنه ﷺ يُعد نبياً للدعاة في الصبر والجهاد والصدع بالحق قولاً وفعلاً في كل زمان ومكان.

* منهج البحث:

اتبعت الباحثة منهجين علميين، هما: المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي، وذلك بجمع معظم الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع الدراسة، واستنباط أهم ما تضمنته من أساليب عقلية دعوية والتعريج عليها.

* الدراسات السابقة:

بعد البحث لم تقف الباحثة - حسب علمها - على دراسة مطابقة لعنوان ومضمون هذا البحث، ولكن وجدت بعض الدراسات العلمية التي تناولت أطراف وأجزاء منه، أو تناولته من زاوية مغايرة لموضوع الدراسة، كأن يكون الموضوع يتناول المنهج العقلي للأنبياء وأساليبهم الدعوية عامة، كما في:

١- المنهج العقلي للأنبياء وخصائصه في القرآن الكريم (دراسة عقديّة وتحليلية)، رسالة ماجستير للطالب: محمد نظمي سعد، تناولت الحديث عن المنهج الدعوي العقلي للأنبياء عامة، وبينت أنه يتفرع عنه مناهج عقلية أخرى، ثم ذكرت أهم خصائص المنهج العقلي في القرآن الكريم وما تميز به من الشمولية والواقعية والتوازن واليسر.

٢- أساليب الدعوة في حياة الرسل والأنبياء، للدكتور إبراهيم حسن إبراهيم، وفيه تناول أهم الأساليب العامة كأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، والصبر على البلاء، وأسلوب الحجّة والمجادلة، التي انتهجها بعض الرسل كالنبي صالح، نوح، أيوب، شعيب، سليمان وغيرهم ﷺ لتبليغ دعوتهم.

كما أن هناك أبحاث تناولت منهج النبي إبراهيم ﷺ في الدعوة وأساليبه، منها:

٣- منهج الدعوة إلى الله النبي إبراهيم أنموذجاً، للمؤلف: أنسام زيد محيي، وفيه تناول

الباحث الحديث عن النبي إبراهيم ومعالم دعوته لأبيه والملك النمرود دون تحديد للمنهج الدعوي أو الأساليب الدعوية المستخدمة، كما تحدث عن المنهجية الحوارية خلال دعوته قومه، وعليه فإن البحث لم يتطرق للحديث عن المنهج العقلي وأساليبه.

٤- أساليب إبراهيم ﷺ في الدعوة، المؤلف الرئيس عفاف مكاوي محمد قبلي، وفيه جاء الحديث عن نسب إبراهيم ﷺ ومكانته، وحياته، وصفاته الدعوية، ثم ذكر جملة من الأساليب العامة التي استخدمها الخليل كأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، المجادلة، القدوة، الدعاء، التضرع، والهجرة.

٥- إبراهيم ﷺ ودعوته في القرآن الكريم، لأحمد البراء الأميري، الذي تناول فيه الحديث عن إبراهيم الإنسان (اسمه ونسبه - مولده ووفاته - عصره وهجرته)، ثم تكلم عن الدعوة والمدعوين (أبيه وقومه والملك)، ثم عن ابتلائيه وصبره، وفضائله وشمائله، ورد الشبهات عنه... وغيرها الكثير من الدراسات والمقالات البسيطة عبر روابط الشبكة العنكبوتية أغلبها متكررة، ومعالجاتها جزئية إلى حد ما، ومنها لم تأخذ طابع البحوث العلمية.

والله أسأل التوفيق والسداد، وهو من وراء القصد ويهدي السبيل،،،

المبحث الأول

التعريف بالمنهج العقلي الدعوي ومكانة العقل في الإسلام

قبل الشروع في البحث، يحسن التمهيد ببيان معاني مفردات عنوانه لغة واصطلاحاً، والوقوف على المقصود من أساليب المنهج العقلي الدعوي، وبيان مكانة وأهمية العقل في الإسلام، واشتمل المبحث على مطلبين:

* المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث: الأسلوب - المنهج - العقل - الدعوة.

أولاً: تعريف الأسلوب:

الأسلوب لغة: الطريق، أي الطريق الذي يسلكه الشخص في تفكيره، ويجمع أساليب، والأسلوب بالضم، الفن، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول، أي: أفانين منه^(١).
الأسلوب اصطلاحاً: اختيار الكلام بما يتناسب مع مقاصد صاحبه^(٢)، وعليه: فالأسلوب الدعوي هو السبيل الذي ينتهجه الداعي خلال دعوته، ويُعد دوراً أساسياً في الوصول إلى غاية وهدف الداعي.

ثانياً: تعريف المنهج:

المنهج لغة: جميع تصاريف هذه الكلمة تدل على أن المراد بها: الطريق والمسلك الواضح المستقيم، يقال: «طَرِيقٌ نَهْجٌ: بَيْنٌ وَاضِحٌ، وَالنَّهْجُ: الطَّرِيقُ الْمُسْتَقِيمُ، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وَالْمِنْهَاجُ: الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ»^(٣)، وقيل: المنهـاج والمنهج هو

(١) لسان العرب لابن منظور (٧/ ٢٢٥)، مادة: سَلَبَ.

(٢) النقد الأدبي، أحمد أمين (ص ٧٢).

(٣) لسان العرب لابن منظور (١٤/ ٣٦٦)، مادة: نَهَجَ، المفردات للراغب الأصفهاني (ص ٦٥٦)، القاموس

المحيط للفيروزآبادي (ص ٢٨٠)، والآية من سورة المائدة: ٤٨.

الطريق المستقيم الواضح في الدين^(١).

المنهج اصطلاحاً: الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو عمل شيء أو في تعليم شيء طبقاً لمبادئ معينة، وبنظام معين، وبغية الوصول إلى غاية معينة^(٢)، وبناءً على ما سبق يمكن القول بأن **المنهج عبارة عن:** الطريق الواضح الذي يسلكه الفرد حتى يصل إلى غايته وهدفه، بلا التواء ولا تعرج.

ثالثاً: تعريف العقل:

أصل العقل في اللغة: الإمساك والاستمساك، وحبس الشيء؛ ك: عقّل البعير بالعقال، وعقّل لسانه: كفه، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يحبسه، فالعقل حابس عن ذميم القول والفعل، والعقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها^(٣)، إذا فالمفهوم اللغوي للعقل يشير إلى أنه: أداة تمنع صاحبه من الوقوع في المهالك، وتحول بينه وبين ارتكاب الخطأ، وتحبسه عن ذميم الأقوال والأفعال.

العقل في الاصطلاح: تنوعت تعريفاته اصطلاحاً، منها: أنه: النور الروحاني الذي به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية، لأنه يحبس عن تعاطي ما يقبح، ويعقل على ما يحسن^(٤)، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعريف جامع يشتمل على أربعة معان قيلت في العقل، هي: «الغريزة المدركة، والعلوم الضرورية، والعلوم النظرية، والعمل بمقتضى العلم، المعنى الأول: الغريزة التي في الإنسان، والتي يمتاز بها عن سائر الحيوان؛ فبها يعلم، وبها يعقل، وبها يميز، وبها

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/١٥٢).

(٢) المعجم الفلسفي، مراد وهبه (ص٦٢٨).

(٣) مقاييس اللغة لابن فارس (٤/٦٩)، المفردات للراغب الأصفهاني (ص٤٤٥)، لسان العرب لابن منظور (١٠/٢٣٢، ٢٣٣)، مادة: عقّل.

(٤) روح المعاني للآلوسي (١/٢٤٩).

يقصد المنافع دون المضار، وهذه العزيمة شرط في المعقولات والمعلومات، وهي مناط التكليف؛ فإذا عدت في الإنسان، سقطت عنه التكاليف الشرعية.

المعنى الثاني: العلوم الضرورية التي تلازم الإنسان العاقل؛ فتقع في نفسه ابتداءً، ولا تنفك عن ذاته؛ وهي علوم لا تحتاج إلى دليل لإقرارها وغير مكتسبة، كالعلم بالممكنات، والواجبات، والممتنعات، **المعنى الثالث:** العلوم النظرية المكتسبة من النظر والاستدلال والتجارب، والناس فيها ليس على درجة واحدة، فكلما كثرت تجارب الإنسان، زاد عقله، بسبب ازدياد علومه، **المعنى الرابع:** الأعمال التي يستوجبها العلم؛ من إيمان بالله، وتصديق بكتبه، ورساله، والتزام بأمره ونهيه؛ كحبس النفس على الطاعات، وإمساكها عن المعاصي، فلفظ العقل يطلق على العمل بالعلم^(١)، أي: أن حال من لم يعمل بعلمه أنه يمسك علومًا ضرورية فطرية يعرف بها ربه ﷻ ولكن هواه صده عن اتباع موجب العقل فصار لا عقل له بهذا الاعتبار، وهذا المعنى أورده الله ﷻ في كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، قال ابن عاشور في الآية: «إن القوم كانوا مستجمعين قوى العقل والحس، وأنهم أهملوا الانتفاع بقواهم، فجحدوا بآيات الله واستهزءوا بها وبوعيده، فحاق بهم ما كانوا يستهزئون به»^(٢)، مما سبق يتضح: أن للعقل أربعة معاني، لا ينفك واحد منها عن الآخر، متى فقد أحدها قيل لصاحبه: ليس له عقل، لهذا قال ابن تيمية ﷻ: «العقل هو علم، أو عمل بالعلم، وغريزة تقتضي ذلك»^(٣).

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والإلحاد، لابن تيمية، (ص ٢٦٠).

(٢) التحرير والتنوير لابن عاشور (٢٧/٥٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١٠/٣٠٢).

رابعاً: تعريف الدعوة:

لفظ (الدعوة) مصطلح إسلامي، وثمة علاقة وثيقة بين مدلول هذا اللفظ لغوياً، وبين استعماله كمصطلح إسلامي، فالدعوة لغة: مشتق من لفظ (دَعَوَ)، ومعناه: أَنْ تُبَيِّلَ الشَّيْءَ إِلَيْكَ بِصَوْتٍ وَكَلَامٍ يَكُونُ مِنْكَ، والدعاءُ إلى الشيء: الحثُّ على القصد، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ [يونس: ٢٥]، والدُّعَاءُ: قَوْمٌ يَدْعُونَ إِلَى بَيْعَةٍ هُدًى أَوْ ضَلَالَةً^(١)، ومنه قوله: ﴿قَالَ رَبِّ السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ [يوسف: ٣٣]، من أقوال أهل اللغة يظهر أن معنى الدعوة: قصد الناس بكلام ونحوه بغرض ترغيبهم واستملائهم.

الدَّعْوَةُ إِلَى اللَّهِ اصطلاحاً: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: الدَّعْوَةُ إِلَى اللَّهِ هي الدَّعْوَةُ إِلَى الْإِيمَانِ بِهِ، وبما جاءت به رسله بتصدقهم بما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا^(٢).

وقيل هي: حث الناس على الخير والهدى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليفوزوا بسعادة العاجل والآجل^(٣). وقيل الدعوة إلى الله هي: تبليغ الإسلام إلى الناس كافة، وحثهم على الدخول فيه والتزامه، وتعليمهم إياه، وتربيتهم على معانيه، من خلال الأساليب والوسائل المأذون بها شرعاً، والتي تخاطب العقول بكل انفتاح، وتكون عامل جذب لها، والتزام ذلك في حياة الداعي والمدعو من ترقية للنفوس والمداومة على الأعمال الصالحة^(٤).

مما سبق يلحظ: مدى ارتباط التعريف اللغوي بالاصطلاحي إذ الداعي إلى الله يعتمد إلى تبصير الناس بأمور دينهم، وحثهم على الخير ودلهم إلى الرشد بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن

(١) مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٢٨٠)، لسان العرب لابن منظور (٥/ ٢٦٨)، مادة: دَعَا، المفردات للراغب (ص ٢٢٧).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٥/ ١٥٧).

(٣) هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، علي محفوظ (ص ١٧).

(٤) الوسائل الدعوية، الشيخ أحمد بن عبد العزيز الحمدان (ص ٩).

المنكر، لينعموا بالفوز دنيا وأخرى.

وبناءً على ما سبق من تعريفات لمصطلحات الدراسة، فإنه يمكن القول بأن المنهج العقلي الدعوي: يتمثل في مجموعة من الأساليب الواضحة التي تركز في تأثيرها واستمالة الناس على العقل، وتحث الإنسان وتدعوه إلى التدبر والتفكير والاعتبار، ليهتدوا إلى الصراط المستقيم.

* المطلب الثاني: منزلة العقل في الإسلام.

العقل منحة ربانية عظيمة، ونعمة من أجل نعم الله على الإنسان، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِمَّنَ الظَّيْبَتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، والمعنى أي: «فضلناهم في العلوم، والإدراكات بما ركبنا فيهم من القوى المدركة التي بها يتميز الحق من الباطل، والحسن من القبيح... عليهم أن يشكروا هذه النعم، ويستعملوا قواهم في تحصيل العقائد الحقة»^(١)، والمتأمل في النصوص القرآنية يلحظ مزيد الاهتمام وكثير العناية بالعقل، وفيما يلي سرد لأهم النقاط التي تبين ذلك والاستدلال عليها:

١- العقل من أهم أدوات معرفة الخالق ﷻ: فالتفكير في مخلوقات الله وبديع صنعه يزيد في الإيمان، ويسهم في تقوية صلة الإنسان بربه، قال تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآلِيَةُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، ففي الآية الكريمة يدعو تعالى عباده إلى النظر لما في السماوات والأرض من آلاء باهرة، «والمراد بذلك: نظر الفكر والاعتبار والتأمل لما فيها، وما تحتوي عليه، فإن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون»^(٢)؛ لأن هذه الآيات تدل على وحدانية الله ونفاذ قدرته، وكل هذا يقتضي زيادة الإيمان بالخالق المدبر؛ ناهيك عن أن العلم الذي هو

(١) إرشاد العقل السليم لأبي السعود (١٨٦/٥).

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي (٧٣٤/٣).

نتاج العقل يورث صاحبه معرفة بالله، فأكثر الناس خشية لله ﷻ العلماء، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] «لأنه كلما كانت المعرفة للعظيم القدير العليم الموصوف بصفات الكمال المنعوت بالأسماء الحسنی كلما كانت المعرفة به أتم والعلم به أكمل، كانت الخشية له أعظم وأكثر»^(١) إذا فمدار الخشية هنا العلم.

٢- العقل مناط التكليف: أعلى الإسلام من شأن العقل إذ جعله مناطاً للتكليف، فخطاب الشارع لا يتوجه إلا لمن كان له عقل، أما في حالة فقد ه أو ضعفه لسبب خارج عن الإرادة كالمرض فإن التكليف يسقط، وعلى هذا أجمع فقهاء الأمة، ففي حديث عائشة -رضی الله عنها- أن رسول الله ﷺ قال: (رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقَلَ)^(٢)، ومعنى رفع القلم، أي: رفع التكليف والمؤاخذة عنهم لزوال عقلهم إما كلية أو مؤقتاً، قال الأمدي: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة»^(٣).

٣- المدح والثناء من الله ﷻ لأصحاب العقول السليمة، الذين يعملون عقولهم بالنظر والتفكير والتعمق، وذلك في آيات، منها: قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، قال الإمام ابن كثير ﷺ: «أي: العقول التامة الذكية التي تدرك الأشياء بحقائقها على جلياتها، وليسوا كالصم البكم الذين لا يعقلون الذين قال الله

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/٤٥٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الحدود - باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا (٤/١٤١)، رقم (٤٤٠٣)، وقال الزيلعي: رواه الحاكم في «كتاب المستدرک في أواخر الصلاة»، وقال: حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه. ينظر: نصب الرأية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي (٥/٣٧٢، ٣٧٣).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للإمام الأمدي (١/١٩٩).

فيهم: ﴿وَكَايِنٍ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٥﴾ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥-١٠٦].^(١)

٤- اللوم والذم والتوبيخ لمن عطلوا عقولهم عن التأمل والتدبر، ومن الآيات التي نلتمس فيها معنى الذم على تجميد العقل وتهميشه عن فهم رسالة السماء، قوله سبحانه: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]، أي: أن شر ما يدب على الأرض في حكم الله الحق الذين لا يلقون السمع لمعرفة الحق، كأنهم فقدوا حاسته، والذين لا يقولون الحق، كأنهم فقدوا قوة النطق، والذين فقدوا فضيلة العقل الذي يميز بين الحق والباطل، فوصفهم بعدم التعقل تحقيقاً لكمال سوء حالهم فإن الأضم الأبكم إذا كان له عقل ربما يفهم بعض الأمور ويفهمه غيره ويهتدي إلى بعض مطالبه، أما إذا كان فاقداً للعقل أيضاً فقد بلغ الغاية في الشرية وسوء الحال، وبذلك يظهر كونهم شر الدواب حيث أبطلوا ما به يمتازون عنها^(٢).

٥- الأمر بالمحافظة على العقل: عظم الإسلام أمر العقل من خلال تحريم كل ما يغطي فعله وأثره فضلاً عما يزيله، إذ بصلاحه تستقيم وجهة المسلم نحو خالقه، وبفساده تفسد وجهته نحو معبوده، «ويرى الأصوليون أن حفظ العقل مقصداً من مقاصد الشريعة، ويستدلون على ذلك بتحريم المسكر وبالعبودية الشرعية عليه»^(٣)؛ لذا شرع الله لنا من التشريعات ما يبين أنه ضمن كليات^(٤) لا تقوم ذات الحياة إلا بها، فمن التشريعات الدالة على مقصد حماية العقل والحفاظ عليه في المنظور القرآني: تحريم شرب الخمر ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِتْمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، كما شرع عقوبة رادعة

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/١٤٥)، سورة يوسف: ١٠٥-١٠٦.

(٢) ينظر تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (٩/٥٢١) باختصار، روح المعاني للألوسي (٩/١٨٩).

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي (١/٤٥).

(٤) أعني بالكليات: الكليات الخمس وهي: حفظ الدين، والنسل، والعقل، والمال، والعرض.

على تناول الخمر والمسكرات، وذلك للأضرار النفسية والاجتماعية والمالية على الفرد والمجتمع، فعن السائب بن يزيد قال: (كُنَّا نُؤْتَى بِالشَّارِبِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِمْرَةَ أَبِي بَكْرٍ وَصَدْرًا مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ فَتَقَوْمٌ إِلَيْهِ بِأَيْدِينَا وَنَعَالِنَا وَأَرْدَيْتَنَا حَتَّى كَانَ آخِرُ إِمْرَةِ عُمَرَ فَجَلَدَ أَرْبَعِينَ حَتَّى إِذَا عَتَوْا وَفَسَقُوا جَلَدَ ثَمَانِينَ)^(١)، مما سبق يتبين: أنه ليس ثمة عقيدة تحترم العقل الإنساني وتعتمد عليه في ترسيخها كالعقيدة الإسلامية، وليس ثمة كتاب خاطب العقل وأعلى منزلته كالقرآن الكريم، يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: «القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه»^(٢).

(١) صحيح البخاري: كتاب الحدود - باب الضرب بالجريد والنعال (٦/٢٤٨٩)، رقم (٦٣٩٧).

(٢) التفكير فريضة إسلامية عباس محمود العقاد (ص ٨).

المبحث الثاني

أساليب المنهج العقلي الدعوي للأنبياء ﷺ

الدعوة إلى الله ووظيفة الأنبياء ﷺ الذين هم صفوة الله وخيرته من الخلق، اختارهم الله لحمل رسالته وتبليغها للناس، ولا شك أن اختيارهم كان لصفات يحملونها لم تتحقق في غيرهم، منها: رجحان العقل وذكائه، والتمتع بالمنهج الأنبياء في دعوتهم إليه ﷺ يجد أنهم نهجوا منهجاً عقلياً قوياً رصيناً متمثلاً في الاجتهاد البشري منهم دون نزول وحي مباشر يخبرهم ما يقولون، واجتهادهم هذا كان في ظل اعتمادهم على القواعد العامة التي حددها الله ﷻ لهم كما في قوله: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] فهذه الآية الكريمة تعتبر خطأً عريضاً وقاعدة عامة في الدعوة إلى الله، تتجلى من خلال جهد الأنبياء العقلي، حيث ترك لهم مجال التفكير خلال دعوتهم: كيف يدعون، ومتى، والوقت المناسب للدعوة، وهذا تأكيد من الله على مكانة العقل، وعليه فلا أنبياء ﷺ في دعوتهم إلى الله طريقين:

الأول: من جهة الوحي حيث يخبرهم ماذا يقولون، وهذا أمر به كل نبي كما في قوله تعالى للنبي محمد: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، فدور النبي هنا دور المبلغ عن الله، وهذا يصدق على الكثير من الآيات التي بدأت بـ قل مما يدل على أن الكلام موحي به من الله، **والطريق الثاني:** الدعوة من جهة النبي واجتهاده، لكن قد يكون اجتهاده خلاف الأولى فيأتي الوحي بالعتاب اللطيف لتصحيح هذا الاجتهاد البشري، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧]، قال الإمام الطبري: «يعرف الله نبيه محمد ﷺ أن قتل المشركين الذين أسرهم ﷺ يوم بدر ثم فادى بهم، كان أولى بالصواب من

أخذ الفدية منهم وإطلاقهم»^(١)، ووجه الدلالة في الآية: أن الأنبياء يتصرفون باجتهداد بشري عقلي خلال دعوتهم أقوامهم بأساليب وطرق شتى، وعندما يكون اجتهادهم غير الأولي ينزل الوحي للتصحيح والإرشاد، وهذا تأكيد على بشريتهم، يقول الإمام الغزالي: «الرسول إنسان كامل يتصرف في مواجهة الأحداث بالعقل الذي صنعه القرآن، وهو العقل الإنساني الذي تحرك مع مسارات الفطرة»^(٢).

وإذا وقفنا على هذه الحقيقة علينا أن ندرك حقيقة أخرى وهي: أن استقبال عقول المدعوين للدعوة إلى الله ليس على صورة واحدة، فمنهم من يقبل عليها ويستجيب، ومنهم من يغلغ قلبه أمامها ويعرض عنها، ومنهم من يرفضها مع الاستهزاء والانتقاد، لذا ينبغي على الداعية أن يكون قادرًا على إيصال الدعوة إلى الناس بالكيفية المناسبة والدخول إلى عقولهم والوصول إلى قلوبهم من الباب الصحيح الذي يستقبلونه ويتقبلونه، فالداعية معنيٌّ ببذل الجهد واستفراغ الوسع في اختيار الأسلوب أو الطريقة التي يبلغ بها دعوته بما يؤدي الغرض ويوصل إلى المقصد وهو هداية الناس، ولأهمية هذا الأمر أرسل سبحانه كل رسول بلسان قومه ليبين لهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٤]، من هنا كان لزامًا أن تتنوع أساليب الدعوة ومناهجها حسبما يقتضي الحال، فالمنهج الدعوية من حيث الركائز التي ترتكز عليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام - تبعًا لتنوع ركائز الفطرة الإنسانية -: المنهج العاطفي، المنهج العقلي، والمنهج الحسي أو التجريبي^(٣)، والمتدبر

(١) جامع البيان للطبري (٥٩/١٤).

(٢) كيف نتعامل مع القرآن، للإمام محمد الغزالي (ص ٨٠).

(٣) أصول الدعوة ومناهجها، د رمضان محمد مطا زيد وآخرون، (ص ٢٦١)، والمقصود بركائز الفطرة الإنسانية:

القلب، العقل، والحس، فما كان من المناهج مرتكزًا على القلب سمي المنهج العاطفي، وما كان مرتكزًا

على العقل سمي المنهج العقلي، وما كان مرتكزًا على الحس سمي المنهج الحسي أو التجريبي.

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

يلحظ اعتناء القرآن الكريم بهذه المناهج الثلاثة، وذلك من خلال سرده لقصص الأنبياء ﷺ حيث تضمنت القصص مختلف مناهج وأساليب دعوة الناس إلى الحق، والتي منها (المنهج العقلي) موضوع الدراسة^(١)، وفيما يلي بيان لأبرز أساليب المنهج العقلي التي استخدمها انبياء الله في الدعوة إليه، كلها مستنبطة من خلال القصص القرآني:

١- أسلوب الحجة العقلية: هو من أهم الأساليب التي استخدمها الأنبياء في الرد على كل من أنكر دعوتهم إلى الله، فرسل الله - صلوات الله عليهم - دار بينهم وبين معاندي قومهم حوارات قامت على الحجج العقلية، فسجل القرآن الكريم محاجاة فرعون لموسى ﷺ في أمر الألوهية والتوحيد، ومحاجاة النمرود مع إبراهيم ﷺ وبينه وبين عبدة الكواكب، وأشار إلى حوارات نوح وهود وصالح ﷺ مع أقوامهم، وغيرها من الحوارات التي التزم فيها الرسل بإقامة الحجة العقلية على خصومهم، ودائماً ما ينتهي هذا الأسلوب العقلي بأن يحتم على المدعو أحد أمرين، الأول: إما أن يسلم نفسه للدعوة، وذلك إما بالتسليم الكامل (الإيمان)، أو التسليم الضمني (الانسحاب)، والثاني: إنكار الدعوة بجحود، مع استخدام الأسلوب القمعي لثني الداعية عما يدعو إليه.

٢- أسلوب الاستدراج العقلي: هو أحد الأساليب العقلية غير المباشرة المتبعة في الدعوة إلى الله، يهدف إلى استقطاب المتلقي، ويدعوه ليبدأ بالتفكير وإثارة العقل فيصل إلى الغاية المرجوة بنفسه فيؤمن عن يقين ودراية. ويظهر لنا هذا الأسلوب في بعض القصص القرآني خلال دعوة الأنبياء لأقوامهم، فقد استدراجوا أقوامهم من الشرك إلى التوحيد، ومن الكفر إلى الإيمان، ويُعد إبراهيم ﷺ رائد هذا الميدان، فقد ضرب أروع الأمثلة في استدراج ملك زمانه وأبيه وقومه^(٢)، أيضاً

(١) عُرف المنهج العقلي بأنه: النظام الدعوي ومجموع أساليبه التي تركز على العقل، وتدعو إلى التفكير والتدبر والاعتبار. انظر: أصول الدعوة ومناهجها، (ص ٢٧٤).

(٢) سيأتي بيان ذلك في المبحث الثالث.

استخدمه نبي الله يوسف ﷺ مع صاحبيه في السجن للإيمان بوحداية الله تعالى فيحكي النص القرآني القصة بقوله: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَدْعُرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٨﴾ يَصْطَلِحِي السِّجْنَ عَازِبَاتٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾ يَصْطَلِحِي السِّجْنَ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُضَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾﴾ [يوسف: ٣٦-٤١]

[٤١]، فنجد أسلوب الاستدراج جلي في حديثه ﷺ مع الفتيين، وكان غاية الاستدراج هو إثبات وحداية الله وإقناعهما بأنه هو الإله الأوحد، قال الإمام السعدي: «ولعل يوسف ﷺ قصد أن يدعوهم إلى الإيمان في هذه الحال التي بدت حاجتهما إليه؛ ليكون أنجع لدعوته وأقبل لهما»^(١)، فلم يصرح بدعوتها للإيمان من أول الأمر لاحتمالية مواجهته بالرفض من قبلهما، فاستدراجهما من خلال إثبات أن عبادة الآلهة المتفرقة اعتقاد باطل إذا ما قوبل بعبادة الإله الواحد القهار، فإن كثرة الآلهة توجب الخلل والفساد في هذا العالم، فكان النبي يوسف ﷺ قدح قدحة في ذهني الفتيين لكي يتفكرا فيهديهما تفكيرهما إلى الحق ووحداية الله تعالى وفي نهاية الاستدراج نجده صرح بدعوتها وأمرهما بالعبادة لأنهما أصبحا مستعدين لتقبل الأمر، وهنا تتضح فائدة الاستدراج في الدعوة إلى الله تعالى والإيمان بوحدايته.

٣- أسلوب الاحتواء: الاحتواء أسلوب عقلي اتبعه الأنبياء ﷺ خلال مرحلة الدعوة إلى الله نظراً لحرصهم الشديد على هداية أقوامهم، فالأسلوب العقلي ليس ضرورياً أن يكون

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي (٤/ ٧٨٨).

بالحجج الكلامية فقط، بل قد يكون سلوكاً وتصرفاً المقصد منه جذب العقول واستمالة الأفتدة، والمتتبع لحوارات الأنبياء مع أقوامهم يجد أنهم استفتحوا أكثرها بخطابهم بكلمة (يا قوم) وهى كلمة تدل على التودد والتقرب وعدم التخلي عنهم لأنه منهم وهم منه، ويظهر ذلك في العديد من الآيات القرآنية منها، قوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقوله: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٨٥] وغيرها، قال ابن عاشور: «وعبر في نداءهم بوصف القوم لتذكيرهم بآصرة القرابة، ليتحققوا أنه ناصح ومريد خيرهم، وأضاف (القوم) إلى ضميره للتحييب والترقيق لاستجلاب اهتدائهم»^(١)، أيضاً من صور احتواء الأنبياء لأقوامهم إتاحة الفرصة للتعبير بحرية عن رأيهم وما يجول بخاطرهم تجاه دعوتهم وسماع أقوالهم وأفكارهم، والقرآن الكريم عرض الكثير من هذه المشاهد، منها: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ وَأَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرُّكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٦﴾ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٧﴾ أَبْلِغْكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴿٦٨﴾ أَوْعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصُطَةً فَأَذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الأعراف: ٦٥-٧٠]، فرغم الإساءة التي تعرض لها النبي هود ﷺ إلا أنه أعطاهم حرية التعبير عن رأيهم سامعاً لأقوالهم إلى النهاية، ومن ثمَّ فالداعية عليه أن يستمع لمن يدعوهم، وإلا فلا دعوة مقابل التكبر عن السماع للطرف الآخر حتى ولو كان على باطل، وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي: «فلا بد أن أقول للآخرين: هاتوا برهانكم، وإلا كيف أحاورهم؟ وكيف يتم إقناعهم دون أن أسمع إلى ما عندهم؟ لا بد أن أعرف ما عندهم معرفة دقيقة وصحيحة دون تزييف، وهم الذين

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور (١٨٨/٩).

يصورون وجهة نظرهم، لا أنا، أكون سامعاً لكل ما لديهم بدقة... وهذا هو الإنصاف، وديننا دين الإنصاف^(١)، إذًا فاحتواء الطرف الآخر بالإصغاء إليه وسماع آرائه يُعد أحد الأساليب العقلية، فمن البديهي أن من نتركه يتحدث ونستمع له باهتمام، سيستمع لنا ونحن نتحدث لأننا قمنا باستمالاته وتهيئته لذلك، والعكس صحيح.

٤- أسلوب الترهيب والترغيب^(٢): هما من الأساليب العقلية التي اعتمدها الأنبياء في دعوتهم إلى الله، فالعقل البشري له مشارب، فتارة يصلح له الترهيب وأخرى يكون الترغيب له أفضل، وأنبياء الله رغبوا أقوامهم بما أعدده الله للمؤمنين من نعيم في الآخرة وسعادة في الدنيا، وأرهبوهم بما أعدده للكافرين والمعرضين عن هديه من عذاب ووعيد في الآخرة، لهذا وصفهم الله ﷻ بقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [الكهف: ٥٦]، قال الإمام الطبري: «وما نرسل رسلنا إلا ليشروا أهل الإيمان والتصديق بالله بجزيل ثوابه في الآخرة، ولينذروا أهل الكفر به والتكذيب، بعظيم عقابه، وأليم عذابه»^(٣)، قال ابن عطية: «إنما بعثناهم مبشرين من آمن بالجنة، ومنذرين من كفر بالنار»^(٤)، ومن أمثلة ترغيب الأنبياء وترهيبهم: ما جاء في سورة هود على لسان نبي الله شعيب ﷺ أنه قال: ﴿وَيَقَوْمٍ لَا يُجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمَ لُوطٍ مِّنْكُمْ بِبَعِيدٍ﴾^(٥) وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ [هود: ٨٩-٩٠]، فالنبي الكريم استخدم أسلوب الترهيب في دعوة قومه خوفاً من أن يصيبهم

(١) كيف نتعامل مع القرآن، للإمام محمد الغزالي (ص ٢٨٥-٢٨٦) باختصار.

(٢) الترغيب: كل ما يشوق المدعو إلى الاستجابة وقبول الحق، والثبات عليه، والترهيب: يكون بما يخيف المدعو ويحذره من عدم الاستجابة، أو رفض الحق، أو عدم الثبات عليه بعدم قبوله. انظر: فقه الدعوة، سعيد القحطاني (١/١١٧).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (١٨/٥٠).

(٤) المحرر الوجيز لابن عطية (٥/٦٢٦).

ما أصاب الأقوام المتقدمة، وهذا يحتم على العقول الاعتبار بعاقبتهم لكون قصصهم معهودة لديهم، قال ابن كثير في معنى الآية: «أي: لا تحملنكم عداوتي وبغضي على الإصرار على ما أنتم عليه من الكفر والفساد، فيصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح، وقوم هود، وقوم صالح، وقوم لوط من النعمة والعذاب»^(١)، ثم بعد هذا الترهيب جاء يرغبهم فذكرهم بصفات الله وأنه رحيم ودود، فقال: «استغفروه من سالف الذنوب، وتوبوا فيما تستقبلونه من الأعمال السيئة، ﴿إِنَّ رَبِّيَ رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ أي: لمن تاب وأناب»^(٢)؛ لذا أثر اسم الودود هنا لأنه يعني: «الذي يحب الخير لجميع الخلق، فيحسن إليهم ويثني عليهم»^(٣)، مما سبق نلاحظ أن المزوجة في الحوار بين أسلوب الترهيب والترغيب والترغيب والترغيب لها أثرها في الإقناع ببيان حال المستجيب لها والمعرض عنها؛ لأن في النفس البشرية نزعة فطرية فهي ترغب فيما تحب، وترهب مما تكره، كما أن هذا الأسلوب يحدث في العقل نوعاً من إعادة التوازن، إذ يستثير تفكيره في كلا الأمرين وعاقبتهما، وهكذا يجب أن يتعامل الداعية مع المدعو فإذا كان جانب الترهيب يحتاج إلى تعزيز قام بزيادة الدعوة من باب الترهيب، وإذا كان العكس زاد في باب الترهيب، هكذا حتى تتوازن الدعوة وتصبح مقبولة للعقول، فلا يعقل دعوة كلها ترهيب دون ترغيب، ولا كلها ترغيب دون ترهيب، فيحس أن يكون الإنسان بين الخوف والرجاء، وهو منهج وسطي مطلوب.

٥- أسلوب التدرج^(٤): التدرج سنة الله في خلقه لأخذ الناس بالأولى فالأولى، إذ ليس من

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/٣٤٦).

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، للإمام الغزالي أبو حامد (ص ١٢٢).

(٤) التدرج: أسلوب منطقي في لغة الخطاب الديني، وفي مجال الفكر، ويعني أن نبدأ بالعقيدة قبل العبادة، وبالعبادة قبل منهج الحياة، وبالكليات قبل الجزئيات. انظر: تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، د. محمد منير حجاب (ص ٢٨٨).

السهل تغيير ما ألفتة العقول واعتادت عليه النفوس جملة واحدة، لذلك كان التدرج أحد الأساليب المنطقية التي استخدمها الأنبياء في الدعوة، ولا يتصور دعوة إلى الله دون تدرج سواء كان ذلك في مضمون الدعوة، أو في الشخص المدعو، أو في الأسلوب، وفيما يلي البيان:

أولاً: التدرج في مضمون الدعوة: الحكمة تقتضي التدرج في أمور الدعوة، ففي الدعوة واجبات ومستحبات ومحرمات ومكروهات وكليات وجزئيات وقضايا صغرى وكبرى، وكلّ يجب أن توضع في مواضعها، فقضايا العقيدة مثلاً تأتي في المقام الأول، وهذا ما انتهجه الأنبياء فكانت الدعوة إلى توحيد الله هي أول ما دعوا إليه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، قال القاسمي: «فكل نبي بعثه الله يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له»^(١)، وما من نبي بعثه الله إلا جاء يقول لقومه: ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥]، فلا يصلح دعوة مجتمع ما إلى الصلاة مثلاً وهو يشرك بالله، لا بد من الإيمان أولاً، وبعد الإيمان تسير الدعوة في تسلسل بالأولويات، وهذا مشهد قرآني يصور لنا قصة نبي الله لوط مع قومه: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣١﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطُ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٣٢﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٣٣﴾ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرًا وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣٤﴾ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٣٥﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ [الشعراء: ١٦٠-١٦٦]، فنلاحظ كيف تدرج نبي الله لوط في دعوة قومه حيث بدأ معهم بالدعوة إلى تقوى الله وتوحيده، ثم توجه إلى أمر هام في الدعوة وهو إبعاد قومه عن الانحلال الإخلاقي الذي كان يشغل المجتمع في ذلك الوقت، فليس من الحكمة أن يبدأ بدعوتهم في أمور فرعية وترك أمر عظيم استحکم فيهم، والتركيز على إصلاح الجانب الأخلاقي فيه نوع من مخاطبة العقول، فاستدعى بكلامه أن يجذب إليه الناس لأنه يتكلم فيما يهم كل فرد في مجتمعه، فكان تدرجه في الدعوة أسلوباً عقلياً حكيماً لاهتمامه بأولوياتها.

(١) محاسن التأويل للقاسمي (١١/٤٢٦٤).

ثانياً: التدرج في الشخص المدعو: هو أحد الأساليب العقلية النبوية الثابتة في القرآن الكريم، فالله سبحانه أمر نبيه محمداً ﷺ بدعوة عشيرته، فقال له: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، أي: «الذين هم أقرب الناس إليك، وأحقهم بإحسانك الديني والديني، وهذا لا ينافي أمره بإنذار جميع الناس»^(١)، وإنما جاء ذلك مراعاة للتدرج بالشخص المدعو، قال الإمام الرازي: «أمره بدعوة الأقرب فالأقرب، وذلك لأنه إذا تشدد على نفسه أولاً، ثم بالأقرب فالأقرب ثانياً، لم يكن لأحد فيه طعن إلبته وكان قوله أنفع وكلامه أنجع»^(٢). إذاً فبدأ الداعية بخاصته دليل على أهمية الدعوة فلا يعقل أن يبدأ بدعوة الأبعد ثم يأتي للأقرب، ورسولنا ﷺ «كان يبدأ بأهله في الأمر بالصلاح والعبادة ليجعلهم قدوة لمن سواهم»^(٣)، وبعد دعوة الأهل ينطلق في الدعوة إلى من هو أبعد فأبعد، وعليه فإن دعوة الأبعد بعد الأقرب يجعل للداعية قاعدة من الأتباع يرتكز إليها في الدعوة وتكون له نصره.

ثالثاً: التدرج في الأسلوب: هذا النوع له أثر على نفس المدعو لكونه يجذب العقول لاعتماده على الإقناع، فالداعية يبدأ بالأسلوب الأسهل على النفس ثم ينتقل إلى مستوى أعلى حسب ما يتطلب الحال والمقام، فمثلاً نبي الله إبراهيم ﷺ كان بداية دعوته مع أبيه يستخدم أسلوب اللين واللطف^(٤)، فجاء خطابه بصيغة التودد والشفقة، نستشعر ذلك من خلال ندائه لأبيه بكلمة ﴿يَتَأَبَّتْ﴾ وتكراره لها، لكن عندما رأى تصميم أبيه على الكفر انتقل إلى أسلوب فيه

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي (١٢٣٦/٥).

(٢) مفاتيح الغيب للرازي (١٤٨/٢٤).

(٣) المرجع السابق (١٩٩/٢١).

(٤) قال الإمام ابن حجر: الرفق بالجاهل في التعليم وبالفاسق في النهي عن فعله، وترك الإغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه، والإنكار عليه بلطف القول والفعل، ولا سيما إذا احتيج إلى تألفه ونحو ذلك. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، (٥٢٩/١٠).

بعض الشدة فشافهه بغلظة وجفاء، استقصاءً لأساليب الموعظة لعل بعضها أن يكون أنجع في نفس أبيه، فإن للنفوس مسالك، كما في ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ عَازِرًا أَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أُرِيدُ أَنْ جَارِي فِي قَوْمِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٧٤]، فجملة: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ جَارِي فِي قَوْمِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ أسلوب توبيخ لعله يوقظ العقل من الغفلة عن الدين الحق، قال ابن عاشور: «فحكى الله تعالى عن إبراهيم في هذه الآية بعض مواقفه مع أبيه؛ وليس في ذلك ما ينافي البرور به، لأن المجاهرة بالحق دون سب ولا اعتداء لا تنافي البرور»^(١) فقد يقسو الإنسان أحياناً على شخص لمنفعته وإصلاحه، كانت هذه إطلالة موجزة على أبرز أساليب المنهج العقلي التي استخدمها أنبياء الله خلال فترة الدعوة إليه سبحانه من خلال تدبر القصص القرآني بوجه عام.

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور (٧/ ٣١٥).

المبحث الثالث

أساليب المنهج العقلي الدعوي للنبي إبراهيم ﷺ

يُعد نبي الله إبراهيم ﷺ الإمام والقدوة لكل من تصدى للدعوة إلى الله بعد نبينا محمد ﷺ، وذلك في قيامه بما أمر الله به وصبره على الأذى والابتلاء؛ حتى يُخرج الناس من ظلمات الشرك إلى نور الهداية والإيمان، وقد خصه الله بجملة من الخصائص في مواضع كثيرة من القرآن، فاتخذه خليلاً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، أي: «إنه انتهى إلى درجة الخلّة التي هي أرفع مقامات المحبة، وما ذلك إلا لكثرة طاعته لربه»^(١)، وجعله إماماً للناس يأتون هديه، لقوله: ﴿وَإِذْ أُنزِلَتْ إِبْرَاهِيمَ رُبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، وجعل في ذريته النبوة والكتاب، لقوله: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ [العنكبوت: ٢٧]، لهذه المناقب وغيرها وصفه رب العزة بقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠]، «أي: كان عنده ﷺ من الخير ما كان عند أمة وهي الجماعة الكثيرة، فإطلاقها عليه ﷺ لاستجماعه كمالات لا تكاد توجد إلا متفرقة في أمة جمّة»^(٢)، أيضًا امتن عليه سبحانه بالعقل والرشد وسلامة الفكر قبل النبوة لعلمه تعالى بما يملكه من استعداد، فقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٥١]، وفي الآية «إيماء إلى أن إبراهيم كان قد انفرد بالهدى بين قومه، وزاده تنويهاً وتفخيماً تذييله بالجملة المعترضة بقوله: ﴿وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ أي: آتيناه رشداً عظيماً على علم منا بإبراهيم، أي: بكونه أهلاً لذلك الرشد»^(٣)، والمتتبع للقصص

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/٤٢٣).

(٢) روح المعاني للآلوسي (١٤/٢٤٩).

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور (١٨/٩٣).

القرآني يلحظ أن قصة إبراهيم عليه السلام بمواضعها المتفرقة في الكتاب العزيز تنطوي على مناهج دعوية مختلفة لمجابهة التحديات والصبر على الإيذاءات التي واجهها خلال رحلة الدعوة إلى الله، والمتدبر أيضاً يلحظ أنها تؤكد على أن العقل هو الطريق الموصل إلى الحقيقة، حقيقة وجود خالق الكون ومدبره، وفي السطور التالية سأتناول الحديث عن المنهج العقلي للنبي إبراهيم عليه السلام وأساليبه خلال دعوته لأبيه وقومه وملك زمانه.

* المطلب الأول: أساليب المنهج العقلي للنبي إبراهيم عليه السلام في دعوة أبيه.

تجلت معالم دعوة إبراهيم عليه السلام لأبيه عندما خاطبه بترك الشرك بالله ونبذ عبادة الأصنام؛ وقد صورتها أبلغ تصوير الآيات الواردة بسورة مريم، حيث يقول ربنا: ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لَأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ۗ يَا أَبَتِ إِنَّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ۗ يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ۗ يَا أَبَتِ إِنَّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ۗ قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ كُنَّ لِرَبِّكَ إِلهةٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَنْ لَّمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرُنِي مَلِيًّا ۗ قَالَ سَلِّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ۗ وَأَعْتَزُ لَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ [مريم: ٤١-٤٨]، فهذه الآيات اشتملت على عدة أساليب عقلية انتهجها الخليل خلال دعوة أبيه، منها:

١- أسلوب الاحتواء والتلطف: حرص النبي إبراهيم عليه السلام على هداية قومه، وكان أحرص ما يكون على هداية أبيه الذي كان يعبد الأصنام من دون الله؛ فعزَّ عليه كفره وهو يومئذ أقرب الناس إليه، فرأى أن يخصه بالنصيحة، ويحذره من عاقبة شركه، فخاطبه بأسلوب كله لطف ينبئ عن أدب رفيع، مراعيًا مقام ورابطة الأبوة، فابتدأ خطابه بذكر أبوته الدالة على توقيره، فقال: «يا أبت» وكرر استخدامها عدة مرات في مقدمة كل كلام، وهي كلمة تفيض حناناً وتدلل على شدة الحب والرغبة في صونه عن العقاب وإرشاده إلى الصواب، كما تتجلى فيها معاني البر

وإظهار الرغبة في عدم التخلي عنه، إذ ليس من الأدب مع الأب تركه وما هو فيه من ضلال. وفي أسلوب الخليل مع أبيه درس مهم لكل داعية، لـ«أن الهادي إلى الحق لابد وأن يكون رفيقاً لطيفاً يورد الكلام لا على سبيل العنف؛ لأن إيراده على سبيل العنف يصير كالسبب في إعراض المستمع فيكون ذلك في الحقيقة سعيًا في الإغواء»^(١)، ويتأكد الرفق واللطف مع أهل بيت الداعية، لأن الأسرة ميدانٌ خصّب من ميادين الدعوة لهذا الدّين، والجهد الدعوي ينبغي أن يُوجّه إليها أولاً.

٢- الحجة العقلية: واجه الخليل أباه ابتداءً بسؤال عقلي منطقي لاستشارة انتباهه قائلاً: ﴿يَتَأْتِبَت لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْغِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ فسأله باستنكار لم تعبد هذه الأصنام التي لا تنفع ولا تضر ولا تغني عن نفسها شيئاً فكيف تغني عنم يعبدونها؟ فأبراهيم ﷺ بسؤاله أبيه عن سبب عبادته للأصنام نبهه على خطئه «فإنه إن سمع ذلك وحاول بيان سبب عبادة أصنامهم، لم يجد لنفسه مقالاً ففطن بخطل رأيه وسفاهة حلمه، فإنه لو عبد حياً مميّزاً لكانت له شبهة ما»^(٢)، كما نلاحظ أن الخليل ﷺ أدلى بحجة عقلية لا يراودها شكوك، كما أن الحجة في هذا السؤال بينة جلية حيث وصف الأوثان بصفات ثلاثة كل واحدة منها قاذحة في الإلهية، ويعلق الإمام الزمخشري على الآية قائلاً: «العبادة هي غاية التعظيم، فلا تحق إلا لمن له غاية الإنعام: وهو الخالق الرازق، المحيي المميت، المثيب المعاقب، الذي منه أصول النعم وفروعها، فإذا وجهت إلى غيره - وتعالى علواً كبيراً أن تكون هذه الصفة لغيره - لم يكن إلا ظلمًا وعتوًا.. فما ظنك بمن وجه عبادته إلى جماد ليس به حس ولا شعور؟ فلا يسمع - يا عابده - ذكرك له وثناءك عليه، ولا يرى هيئات خضوعك وخشوعك له، فضلاً أن يغني

(١) مفاتيح الغيب للرازي (١٨/١٤٩).

(٢) التحرير والتنوير لابن عاشور (١٧/١١٣، ١١٤).

عنك بأن تستدفعه بلاء فيدفعه، أو تسنح لك حاجة فيكيفيها^(١)، وعليه يتبين أن أسلوب الحججة العقلية من أقوى أساليب المنهج العقلي الدعوي إذ لا يمكن للعقل مجابهته إلا ببراهين عقلية مماثلة، فإن تعذر فحينئذ لا يسع العقل إلا أحد أمرين: إما التسليم بما يسمع من الداعية سواء كان تسليمًا كاملاً أو ضمناً، وإما الإنكار والتكبر مع استخدام الأسلوب القمعي لثني الداعية عما يدعو إليه، وهذا الثاني هو ما استخدمه أبو إبراهيم حيث رد عليه قائلاً: ﴿أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ لَئِن لَّمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرُنِي مَلِيًّا﴾، فلم يأت بحجة عقلية مقابل حجة الابن، بل ما كان منه إلا الأذى والإساءة للنبي الكريم.

٣- أسلوب التعريض: لم يكتف الخليل بسؤال أبيه عن سبب عبادته للأصنام وإقامة الحججة عليه - وإن كانت كافية - لكنه استمر في حديثه الهادئ وأبوه يستمع إليه، وربما حمله على ذلك حسن أدب ولده معه، وأعاد الابن النداء الحاني الوقور مجللاً بعنوان الأبوة قائلاً: ﴿يَتَأَبَّتْ إِيَّيْ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ ونلاحظ من الآية أن إبراهيم ﷺ نحى منحى آخرًا بحديثه؛ فذكر لوالده أن الله أعطاه من العلم ما لم يعطه، وأكد كلامه بعدة مؤكدات: (إن)، و(قد) الداخلة على الفعل الماضي، (جاءني) المشعرة بتحقيق الوقوع، وكأنه يُعرِّض في أدب إلى أن جهل أبيه هو الذي أرداه في تلك المهالك، ولكن مقام الوالدين، وأدب النبوة منعه من التصريح بذلك، فلم يسم أباه بالجهل المفرط، وإن كان في أقصاه، ولا نفسه بالعلم الفائق، وإن كان كذلك، وقد أبرز الخليل نفسه في صورة رفيق له، تمهيداً لإقناعه بقبول كلامه، لذا أتبعه بقوله: ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ فذكر له كل ما يرغب فيه عاقل وهو الهداية إلى الحق، وذكر له غاية هذه الهداية وفوائدها وهو الصراط السوي حملاً له على الانصياع لمطلبه، أيضاً قوله: ﴿يَتَأَبَّتْ لَا تَعْبُدُ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾

(١) الكشاف للزمخشري (٤/٢٣، ٢٤).

اشتمل على تصريح وتعريض، فنجد صرح له بخطورة الأمر ناهياً إياه عن عبادة غير الله، مصوراً له شناعة فعله بقوله: ﴿لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾، ومعلوم أن الشيطان مذموم في كل الأديان وعند جميع الناس، أيضاً يريد بهذا أن يقول له بطريق التعريض: أن من يعبد الأوثان فقد عبد الشيطان، ومن عبده كان عظيم العصيان للرحمن، مما سبق يتضح: أن التعريض أحد أساليب الدعوة إلى الله، وقد يكون أبلغ في إيصال الفكرة للمدعو، لأن الكلام غير المباشر يؤثر في نفس السامع أكثر من المباشر الذي يواجهه في أكثر الأحيان بالرفض.

٤- أسلوب الترهيب: عاود الخليل نداء أبيه وتوقيه استدراراً لعطف الأبوة قائلاً: ﴿يَتَأَبَّتِ إِلَيَّ أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾، وهنا نلاحظ أن إبراهيم ﷺ استخدم هذه المرة في دعوة أبيه أسلوب الترهيب، وكأنه استشعر إصرار أبيه على الشرك والعناد، فقال له: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ﴾ فحذره عقاب الله ونقمته إن أقام على حاله، ومما لا شك فيه أن عذاب الله ينفر منه كل صاحب عقل، ويتجنب الوقوع فيه، قال الإمام الرازي: «واعلم أن إبراهيم ﷺ رتب هذا الكلام في غاية الحسن؛ لأنه نبه أولاً على ما يدل على المنع من عبادة الأوثان، ثم أمره باتباعه في النظر والاستدلال وترك التقليد، ثم نبه على أن طاعة الشيطان غير جائزة في العقول، ثم ختم الكلام بالوعيد الزاجر عن الإقدام على ما لا ينبغي»^(١)، كما أن الخليل ﷺ استخدم أسلوب الترهيب بذكاء حيث خوفه مع إظهار الإشفاق والمحبة، نلاحظ ذلك من خلال:

أ- عدم التصريح بأن العذاب لاحق الأب وإنما أعلن خوفه عليه، «والتعبير بالخوف الدال على الظن دون القطع تأدب مع الله - تعالى - بأن لا يثبت أمراً فيما هو من تصرف الله، وإبقاء للرجاء في نفس أبيه لينظر في التخلص من ذلك العذاب بالإقلاع عن عبادة الأوثان»^(٢).

(١) مفاتيح الغيب للرازي (١٨/١٩٤).

(٢) التحرير والتنوير لابن عاشور (١٧/١١٨).

ب- لطف التعبير في ﴿أَنْ يَمَسَّكَ﴾ يوحي بأنه يخاف على أبيه من مس العذاب وإن كان خفيفاً، وهذا الأسلوب يعمل عمله في قلب المدعو، إذ يدعو إلى التفكير في كون هذا الداعي ناصح صادق، فيحمله ذلك على تصديقه.

ج- قوله: ﴿عَذَابٌ﴾ نكرة، وهذا يشعر بأنه يخاف عليه مس أي عذاب كان، كما أن في ذكر العذاب تخويفاً لطيفاً له بطريقة غير مباشرة تجعله يحس بإمكانية العذاب.

٥- أسلوب التدرج: المتأمل في الآيات يجد أن الخليل استخدم مع أبيه أسلوب التدرج بكل أنواعه^(١):

- بدأ معه بالأولويات الواجبة، فكانت الدعوة إلى توحيد الله ونبذ الشرك به سبحانه هي أول ما دعا إليه، حيث أنكر عليه عبادته للأصنام، وأثبتها للرحمن، وهذا يسمى بالتدرج في موضوع الدعوة.

- بدأ الدعوة بأبيه أقرب الناس إليه، وهكذا يتدرج الداعي في دعوته فلا يُطلب منه أن يخاطب الأبعدين، وأهل بيته من حوله هلكى، وحرى بالداعي أن يبدأ بما بدأ به إبراهيم ومحمد ﷺ، وأن يسلك هذا المسلك في دعوته لأهل بيته، فالأقربون أولى بالمعروف، والإحسان إليهم أكد، وهذا يسمى بالتدرج في الشخص المدعو.

- بدأ الدعوة بأسلوب سهل لين ثم انتقل إلى مستوى أعلى حسبما تطلب الحال والمقام، فأخبره بعلمه، وهذا موجب لاتباعه إياه، وأنه إن أطاعه اهتدى، كما نهاه عن عبادة الشيطان، وحدّره عقاب الله إن لزم هذه الحال، وهذا يسمى بالتدرج في الأسلوب، كانت هذه أبرز الأساليب العقلية التي استخدمها نبي الله إبراهيم ﷺ خلال دعوة أبيه إلى الله ﷻ.

(١) أعني الأنواع الثلاثة: موضوع الدعوة، الشخص المدعو، الأسلوب.

* المطلب الثاني: أساليب المنهج العقلي للنبي إبراهيم ﷺ في دعوة قومه.

لا شك أن الدعوة إلى الله تحتاج لمراعاة أحوال المخاطبين، وهذا يتبعه بالضرورة تعدد أسلوب خطاب الداعية، لذا تنوعت الأساليب التي انتهجها الأنبياء مع أقوامهم، خاصة النبي إبراهيم ﷺ فقد عُرف عنه تخير الأسلوب الأمثل في دعوته، وحشد أساليب كثيرة ومتنوعة في سبيل إرساء دعائم العقيدة في النفوس، وهذا المطلب يُبرز أهم الأساليب العقلية التي استخدمها إبراهيم ﷺ خلال دعوة قومه في عدة مواضع من القرآن الكريم، منها:

١- أسلوب التدرج: ويمثله قوله تعالى: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَأَشْكُرُوا لَهُ ۗ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ١٦-١٧]، ففي الآيتين استخدم الخليل أسلوب التدرج بأنواعه: أولاً التدرج في مضمون الدعوة، حيث بدأ بالأهم وهو توحيد الله، وبين لهم أن الخير يكمن في عبادته وحده، ثانياً التدرج في الشخص المدعو، فبدأ بدعوة خاصته وهم الأقرب له بعد أبيه، ثالثاً التدرج في الأسلوب، فبدأ بالأسلوب الأسهل على النفس لإبراز حرصه على هدايتهم، فدعاهم دعوة واضحة لعبادة الله وحده، مبيناً أن قبولهم لهذه الدعوة يحمل لهم الخير الكثير لو كانوا مدركين للخير، مستوضحاً فساد ما هم عليه من عقيدة، من خلال: عبادتهم للأوثان، وأنهم اختلقوها من عند أنفسهم بلا دليل أو حجة، كما أنها عاجزة تقديم ما يحتاجون إليه من رزق، موجهاً إياهم أن يطلبوا الرزق من الله سبحانه لأنه المتفضل بالنعم وواهب الأرزاق وإليه المرجع والمآب، وهنا نلاحظ كيف تدرج نبي الله إبراهيم خطوة خطوة في دعوة قومه بأسلوب بسيط مرتب يلمس قلوبهم ونفوسهم.

٢- أسلوب التعريض: وهو عبارة عن وسيلة تلميح من شأنها أن تستميل النفوس والعقول وتشد انتباه المتلقين دون تصريح، وقد أورد كثير من المفسرين استخدام الخليل لأسلوب التعريض مع قومه في عدة مواضع، منها:

- قوله: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصفات: ٨٨-٨٩]، ذكر المفسرون أن قوم إبراهيم كان لهم يوم عيد يخرجون إليه، وأراد الخليل أن يتخلف عنهم فاعتل بالسقم قائلاً: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وهذا من معاريف الأقوال، والمعاريف هي: أن يقول الشخص لفظاً ظاهراً معناها، ولكن المراد به معنى آخر، قال ابن عاشور: «هو من المعاريف، أي: أي مثل السقيم في التخلف عن الخروج، أو في التألم من كفرهم»^(١)، وإنما استخدم هذا الأسلوب حتى يختلي بآهتهم ليكسرها، فقال لهم كلاماً هو حق في نفس الأمر، فهموا منه أنه سقيم على مقتضى ما يعتقدونه.

- وقوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، قصد إبراهيم ﷺ التعريض بفساد آهتهم وتوبيخهم، «فأخرج الكلام مخرج التعريض لهم بما يوقعهم في الاعتراف بأن الجمادات التي عبدوها ليست بألهاة؛ لأنهم إذا قالوا إنهم لا ينطقون، قال لهم: فكيف تعبدون من يعجز عن النطق، ويقصر عن أن يعلم بما يقع عنده في المكان الذي هو فيه؟ فهذا الكلام من باب فرض الباطل مع الخصم حتى تلزمه الحجة ويعترف بالحق، فإن ذلك أقطع لشبهته وأدفع لمكابرتة»^(٢)، وعن الآية قال الإمام السيوطي: «هذا أصل في استعمال المعاريف»^(٣).

٣- أسلوب الاستدراج: ويمثله قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٥-٧٨]، والمتأمل في الآيات يلحظ أن مناظرة الخليل مع قومه إنما هي مناظرة استدراجية، بمعنى أنه أراد أن يستقطب قومه إلى أمر يريده من خلال إقامة الحجة عليهم بأدلة

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور (٢٤/١٤٤).

(٢) فتح القدير للشوكاني (١/٩٣٩).

(٣) الإكليل في استنباط التنزيل للإمام السيوطي (ص ١٧٩).

محسوسة، تبين بطلان إلهية هذه الأجرام العلوية، فكلًّا من الكوكب والقمر والشمس له أفول، لأنها مخلوقات تظهر وتختفي، ولا يمكن لها مهما عظمت أن تكون ربًّا، إذ الرب لا يغيب ولا ينقطع نظره عن مخلوقاته، وفيما يلي سرد لاستدراجات الخليل لقومه خلال هذه المناظرة:

أ- عدم تصريحه ﷺ بالدعوة إلى الله أولاً، لأنه لو فعل ذلك لاصطدم بمعتقداتهم وما استطاع أن يجاريهم، ولكنه أظهر موافقتهم على ما هم عليه لاستدراجهم إلى استماع حجته، وليمكن من ذكر الأدلة على بطلان ما هم عليه، قال الرازي: «ولو صرح بالدعوة إلى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا إليه، فمال إلى طريق به يستدرجهم إلى استماع الحجة....، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإفساده وأن يقبلوا قوله»^(١).

ب- عدم مواجهتهم من أول الأمر بأن عبادتهم للكواكب باطلة، لأنه لو فعل ذلك «لوقفوا في وجهه من أول وهلة لسماع كلامه، ولكنه كان حاذقاً في أسلوب الاستدراج، ماهراً في استمالة أذهانهم للوصول إلى الحق»^(٢).

ج- قصد إبراهيم ﷺ بقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ حكاية قول الخصم، وافترض الباطل استدراجاً للخصم لا اعتقاداً أو إقراراً بقوله، لذا ذكر بعده ما يدل على فساده، وهو قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾، وهذا «قول من ينصف خصمه، مع علمه أنه مبطل، فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه، لأنه أدعى إلى الحق، وأنجى من الشغب، ثم ينكر عليه بعد حكايته، فيبطله بالحجة»^(٣).

د- انتقل إبراهيم ﷺ بعد ذلك إلى مرحلة تشكيكهم فيما يعتقدون، وذلك بإثبات أفول الكواكب الدال على كونها عاجزةً وحادثية، ليصل معهم إلى ما يريد منهم، وهو الإيمان بالله والكفر بالكواكب، وكان يتلطف ويتمهل معهم ليصلوا بأنفسهم إلى الحقيقة، «فبين لهم أولاً

(١) مفاتيح الغيب للرازي (٤١ / ٧) باختصار.

(٢) مناهج أولي العزم من الرسل، أ. د. عبد الوهاب عبدالعاطي عبد الله (ص ١٠٠).

(٣) مدارك التنزيل للإمام عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (١ / ٥١٧).

عدم صلاحية الكواكب للعبادة، فبدأ بالزهرة، ثم ترقىٰ منها إلى القمر، الذي هو أضوأ منها وأبقىٰ من حسنهما، ثم ترقىٰ إلى الشمس، التي هي أشد الأجرام المشاهدة ضياءً وسناءً وهباءً، فبين أنها مُسخرَةٌ مسيِّرةٌ مقدَّرةٌ، مربوبةٌ»^(١).

مما ذكر يتضح تجنب إبراهيم ﷺ أسلوب الصدام المباشر مع قومه، فقد كان يقر الخصم على سبيل الافتراض؛ ليستدرجه بعد ذلك لما يريد، وهذا من الأساليب الدعوية العقلية التي ينبغي على الداعية التمرس عليها.

٤- أسلوب الشدة بعد اللين: لا شك أن أساليب الدعوة تختلف باختلاف حال المدعويين،

وأن الداعية يمكنه استخدام أكثر من أسلوب حسبما يقتضيه المقام، فعلى سبيل المثال: إذا أظهر المدعو العناد انتقل الداعية من لين القول معه إلى الشدة، كما جاء الأمر في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّيُّ جَهْدَ الْكُفَّارِ وَالْمُنْفِقِينَ وَأَعْلَظَ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، كذلك الخليل إبراهيم عندما أدرك أن أسلوب اللين والتلطف مع قومه لم يأت بنتيجة انتقل إلى أسلوب أشد، فخاض في التعنيف محاولاً فتح مداركهم العقلية على واقع معبوداتهم، كما في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾^(٥١) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلَ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عِبَادِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٦﴾ وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جُدًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾ قَالُوا مِن فَعَلْ هَذَا بَالِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٩﴾ قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَدُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ وَ إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُوا فَاتُوا بِهِ عَلَىٰ عَيْنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نَكَسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَٰؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ

(١) البداية والنهاية للإمام الحافظ ابن كثير الدمشقي (١/١٦٥).

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ [الأنبياء: ٥١-٦٧]، وفي ضوء الآيات يمكن استنباط بعض أساليب الشدة التي مارسها الخليل مع قومه، منها:

أ- مواجهة إبراهيم ﷺ لقومه وصدعه ببطان عبادتهم وفساد معتقداتهم، فعاب عبادتهم للأصنام قائلاً: ﴿قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، منبهاً على أن ضلالهم هذا نتيجة تقليدهم الأعمى لآبائهم.

ب- تصريحه بالدعوة إلى الله، فقال: ﴿رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، مبيناً أن معبوداتهم لا تستحق العبادة بل الله رب السماوات والأرض الذي خلقهن هو من يستحقها.

ج- إعلانه الحرب عليهم وعلى أصنامهم وتوعده بتحطيمها، فجعلها قطعاً عدا الصنم الأكبر، فقال: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ﴾ ﴿٦٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جُدُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾، وفي هذا إثبات عملي وفعلي لعجز الأصنام عن دفع الأذى عن نفسها.

د- إجابتهم بتضجر وعنف على غير عادته عندما طلب منهم استنطاق الصنم الأكبر، ومن ثم اعترافهم بعدم قدرته على النطق، قائلاً: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ ﴿٦٦﴾ أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وهي مقولة نستشف منها ضيق صدره، وغيظ نفسه، لكنهم بعد انقطاع العذر وفقد الحججة وإبطالها بالأسلوب العقلي ووضوح الحق أخذتهم العزة بالإثم، فاستخدموا أسلوب القوة لقمع الخليل وثنيه عما يدعو إليه، لكن الله انتصر له ولم ينله أذى.

هـ- أسلوب الحججة العقلية: وهب الله خليله الحججة والبرهان، فكان بليغ الحججة، يسوق البراهين بصورة تتفاعل مع ما تنطوي عليه النفس، ويُعد الخليل إمام الدعاة في استخدام هذا الأسلوب، قال ابن قيم الجوزية: «وهو الذي فتح للأمة باب مناظرة المشركين وأهل الباطل

وكسر حججهم، وقد ذكر الله سبحانه مناظرته في القرآن مع إمام المعطلين، ومناظرته مع قومه المشركين، وكسر حجج الطائفتين بأحسن مناظرة، وأقربها إلى الفهم وحصول العلم^(١)، ومن المواقف التي التزم فيها النبي إبراهيم بإقامة الحجة العقلية على أبيه وقومه ودحض حججهم الباطلة، ما سجلته آيات سورة الشعراء: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ۖ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ۖ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْزِلُ لَهَا عَظِيمِينَ ۗ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُم إِذْ تَدْعُونَ ۖ أَوْ يَنفَعُونَكُم أَوْ يَضُرُّونَ ۖ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ۖ قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۗ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدُمُونَ ۗ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ۗ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۗ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي ۗ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي ۗ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي ۗ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الشعراء: ٦٩-٨٢]، ففي هذه الآيات أراد الخليل أن يقيم الحجة الدامغة على قومه موضوعًا فساد معتقدتهم وبطلان معبوداتهم، فخطبهم مستفهمًا عن معبوداتهم، فأجابوه صراحة أنهم يقيمون على عبادة الأصنام، ثم أورد استفهامًا آخرًا عن بعض صفاتها من حيث سماعها لدعائهم أو عدمه - فقال هل تسمعكم هذه الأصنام عندما تدعونها - وأيضًا ما يلحقهم منها من نفع أو ضرر^(٢)، وهذا الاستفهام منه لتقرير الحجة عليهم، قال الرازي: «وتقرير هذه الحجة التي ذكرها إبراهيم ﷺ أن الغالب من حال من يعبد غيره أن يلتجئ إليه في المسألة ليعرف مراده إذا سمع دعاءه ثم يستجيب له في بذل منفعة أو دفع مضرة، فقال لهم: فإذا كان من تعبدونه لا يسمع دعاءكم حتى يعرف مقصودكم، ولو عرف ذلك لما صح أن يبذل النفع أو يدفع الضرر، فكيف تستجيزون أن تعبدوا ما هذا وصفه؟ فعند هذه الحجة القاهرة لم يجد أبوه وقومه ما يدفعون به هذه الحجة فعدلوا إلى أن قالوا: ﴿وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ وهذا من أقوى الدلائل على فساد التقليد ووجوب التمسك بالاستدلال^(٣)، فالقوم لا يملكون حجة قوية لدفع

(١) جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، لأبي عبد الله ابن قيم الجوزية (ص ٢٧٥).

(٢) مفاتيح الغيب للرازي (١٩/١٢٣).

حجة إبراهيم، غير أنهم كشفوا عن تحجرهم وتبعيتهم لأبائهم بلا وعي ولا تفكير، عندئذٍ خصمهم إبراهيم ﷺ معلناً عداوته لهم جميعاً، فلا مجاملة لوالد ولا لأهل في العقيدة، سألهم هل تفكرتم في معبوداتكم التي لا تسمع ولا تنفع ولا تضر حتى تتبينوا أنكم على ضلالة وجهالة، إذا فالآية اشتملت على ثلاثة استفهامات: «الأول: ﴿مَا تَعْبُدُونَ﴾ للاستدراج ليجيئوا بما أجابوا فينبههم على بطلان عقيدتهم وضلالهم، والاستفهام الثاني: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ﴾ للإنكار والتوبيخ والتبكي، أما الاستفهام الثالث: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ﴾ فهو «ليتصوروا حقيقة أصنامهم في الذهن ثم يسمعوا حكم إبراهيم ﷺ عليها، وهي حاضرة فاشلة في أذهانهم»^(١)، مما سبق يتبين أن إبراهيم ﷺ أراد إشراك قومه في الوصول إلى هدفه عن طريق إقامة الحجة العقلية، فوجه إليهم عدة أسئلة ليشهدوا على أنفسهم ببطلان ما يعتقدونه، عقبها أخذ إبراهيم ﷺ في بيان بعض صفات ربه التي يستحق العبادة لأجلها، قال ابن رجب: «فإن من تفرد بخلق العبد وهدايته وبرزقه وإحيائه وإماتته في الدنيا، وبمغفرة ذنوبه في الآخرة مستحق أن يتفرد بالإلهية والعبادة والسؤال والتضرع إليه والاستكانة له، قال الله ﷻ: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ مِثْلَ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾»^(٢).

٦- أسلوب البراء^(٣): هو أحد أصول العقيدة، ومن مستلزمات كلمة التوحيد وأصل الإيمان، ومن الآيات التي أشارت إلى مسألة البراء، قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ

(١) التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الكريم، د عبد العظيم إبراهيم المطعني (ص ٩٨).

(٢) تفسير ابن رجب، للإمام عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٢/ ٥١)، والآية من سورة الروم: ٤٠.

(٣) البراء: أصله برئ وبرئ معناها تخلص، وقيل: وبرئ إذا تنزه وتباعد. ينظر: لسان العرب لابن منظور (٢/ ٤٧)، مادة: بَرَأَ.

والبراء نقيض الموالاتة، والمراد بالولاء والبراء: محبة المؤمنين وموالاتهم، وبغض الكافرين ومعاداتهم، والبراءة منهم ومن دينهم.

أُولِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿آل عمران: ٢٨﴾، وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِيَّ وَعَدُوَكُمْ أُولِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ...﴾ [الممتحنة: ١]، والبراء نهج الأنبياء، ومما اتفقت عليه الشرائع، فإبراهيم ﷺ والى وعادى في الله، بل إنه قيل في معاني لفظ الخليل أنه «الذي يُوالي في الله ويعادي في الله»^(١)، والبراء تكرر على لسان الخليل في عدة مواطن فتارة يُلمح به وأخرى يُصرح، منها:

أولاً: التعريض بالبراء: كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَافِرٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦] ففي الآية يذكر النبي إبراهيم أن من تبعه فهو على ملته ودينه، وأما من عصى وأصر على الشرك فهنا يُعرض الخليل البراءة منه، ويرد أمره إلى مشيئة الله، إن شاء الله غفر له؛ لأنه هو الغفور الرحيم.

ثانياً: التصريح بالبراء: سجل القرآن الكريم في أكثر من آية إعلان الخليل براءته من المعبودات التي اتخذها أبوه وقومه من دون الله، منها قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٥٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٧]، وأيضاً قوله لعبدة الكواكب لما أفلت الشمس: ﴿قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٥٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٨-٧٩]، وكذا قوله: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ أَتَقَدَّمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧]، ففي الآيات نلاحظ مواجهته لأبيه وقومه معلناً مخالفته لعقيدتهم الباطلة، غير منساق وراء موروثاتهم العقدية الزائفة، بل صرح ببراءته من الأصنام والأوثان التي يعبدونها وعداوتها لها، وفي ذات الوقت أعلن موالاته لله المستحق للعبادة بحكم أنه الفاطر الذي فطره وأوجده، فهو وحده معبوده، أيضاً لم يكتف النبي إبراهيم بالبراءة من المعبودات فقط بل تبرئ من العابدين أنفسهم،

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/٣٤٢).

معلنًا عداوته وبغضه لهم في الله، فصرح بالبراءة من أبيه كما في قوله: ﴿وَمَا كَانَ أَسْتَعْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، كما تبرئ من قومه وما يعبدون جملة واحدة، كما في قوله: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُوكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ﴾ [الممتحنة: ٤]، قال الإمام الشنقيطي: «التأسي هنا في ثلاثة أمور: أولاً: التبرؤ منهم ومما يعبدون من دون الله، ثانياً: الكفر بهم، ثالثاً: إبداء العداوة والبغضاء وإعلانها أبداً إلى الغاية المذكورة حتى يؤمنوا بالله وحده، وهذا غاية في القطيعة بينهم وبين قومهم، وزيادة عليها إبداء العداوة والبغضاء أبداً، والسبب في ذلك هو الكفر، فإذا آمنوا بالله وحده انتفى كل ذلك بينهم»^(١)، وعليه أصبح النبي إبراهيم قدوة في التبرؤ من أعداء الله، لذا أمر الله كل من يدعو إلى سبيله بالافتداء به في البراءة من الشرك وأهله، لأن فيها:

- ١- ظهور العقيدة الصحيحة وبيانها وعدم التباسها بغيرها.
- ٢- إشعار للمدعويين المعرضين بأنهم على باطل، فمقاطعة الداعية لهم خير دليل على اعتناقه الحق ودعوته له، ولعل في هذه المقاطعة ردعاً لهم عما هم عليه.
- ٣- في إعلان الداعية البراءة تحقيق المفاصلة بين أهل الكفر وأهل الإسلام.

* المطلب الثالث: أساليب المنهج العقلي للنبي إبراهيم ﷺ في دعوة النمرود.

برزت معالم دعوة إبراهيم ﷺ لملك زمانه النمرود من خلال آية واحدة في القرآن الكريم هي قوله - تعالى - : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآخَ إِبْرَاهِيمَ فِي رِيهٖ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، والمتدبر للآية الكريمة

(١) أعضاء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للإمام الشنقيطي (٨/ ٨٥).



يلحظ اشتغالها على أسلوبيين من الأساليب العقلية التي استخدمها النبي إبراهيم ﷺ خلال دعوته للنمرود، وهما:

١- أسلوب الحجة العقلية (المناظرة): لقد حاج النمرود إبراهيم ﷺ في ربه، وذلك أنه أنكر أن يكون ثم إله غيره، وكأنه طلب من إبراهيم دليلاً على وجود الرب الذي يدعو إليه فقال إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، فناظره بصفيتين من صفات الله سبحانه صفتي الإحياء والإماتة التي يتفرد بهما الخالق وحده دون الخلق، ولم يجادله بصفة مشتركة بينه وبين مخلوقاته، إنما قال ربي الذي يحيي من العدم ويميت، «دليل إبراهيم ﷺ كان في غاية الصحة، وذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين والإحياء والإماتة كذلك؛ لأن الخلق عاجزون عنهما»^(١)، لكن قول الخليل له حقيقةً ومجازاً، فإبراهيم قصد إلى الحقيقة، وفتح النمرود إلى المجاز قائلاً: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ فدعا برجلين مما كانا في سجنه، فأمر بقتل أحدهما، وأمر بالعفو عن الثاني، فقال: أنا أستحيي من شئت، وأقتل من شئت! وهذا تجاهل من النمرود لحقيقة الإحياء والإماتة، وتمويه وإضلال لقومه وليس للنبي إبراهيم، هنا أدرك الخليل أن «مكابرة النمرود ستدخله في جدال بسبب مغالطته والانتفاف على الدليل العقلي، لذلك لم يريد مواصلة الجدل معه لأنه لن يفضي إلى نتيجة، خاصة وأن ما فعله النمرود أمر يقدر على فعله أي إنسان لا سيما وإن كان ذو ملك»^(٢)، عندئذ غير الخليل مجرى المناظرة عن طريق حجة أخرى أوضح لا سبيل فيها إلى المراوغة، فقال إبراهيم: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾، هذا وقد سبقت الإشارة إلى أن أسلوب الحجة العقلية من أقوى أساليب المنهج العقلي الدعوي، التي لا يمكن للعقل معارضته إلا بحجج

(١) مفاتيح الغيب للرازي (٧/ ٢١).

(٢) القصص القرآنية دراسة ومعطيات وأهداف، للشيخ جعفر السبحاني (ص ١٩٨).



عقلية مثيلة، وهنا يُلاحظ أن النمروذ لم يأت بحجة عقلية مقابل حجة الخليل الثانية، فلم يسعه إلا الاستسلام الكامل كما بينه قوله تعالى: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ قال الطبري: «والله لا يهدي أهل الكفر إلى حجة يدحضون بها حجة أهل الحق عند المحاجة والمخاصمة؛ لأن أهل الباطل حججهم داحضة»^(١).

٢- أسلوب الاستدراج: كان قصد إبراهيم ﷺ إثبات أن الله تعالى هو الذي يحيي ويميت بغير أسباب، وأنه القادر على ذلك ابتداءً، وذهب النمروذ حسب تصوُّره أن الإحياء والإماتة إنما هي بالأسباب فقط؛ ولهذا فإن الأمر في مقدوره؛ ولأن الأمر ليس كذلك، فإن إبراهيم ﷺ لم يسترسل معه في هذا الاتجاه، ولم يقل له: رُدَّ إليه الحياة مرة أخرى؛ لأن هذه حقيقة مُسَلِّمة، ومعلومة لدى النمروذ وغيره، أنه لن يقدر على إحياء الرجل الذي قتله، لذا تحول عن هذه النقطة مستدرجاً إياه إلى حقيقة أخرى وتوصل إلى الحق دون التواء ولا تقبل المراوغة، فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ بهذه الجملة كان ذلك الاستدراج من إبراهيم ﷺ حجة دامغة لا تحتمل المجاز والتأويل، صورها المشهد القرآني وكأنها صاعقة للنمروذ لم يجد لنفسه مخرجاً، فكانت الفيصل في الجدل، فأبراهيم ﷺ ابتعد عن أسلوب الصدام المباشر، حيث أقر الخصم على سبيل الجدل؛ ليستدرجه بعد ذلك لما يريد، وبالفعل عجز عن الإجابة، وانتهى الأمر بالاستسلام، من هنا يتبين أنه على الداعية أن يتعد عن المواقف التي تحتمل التأويل أو المراوغة من الطرف الآخر، حتى لا يعود الجدل إلى حيث بدأ، فأى جدال لا بد أن يبنى على قواعد وأسس بينة لينطلق الحوار منها، وينتهي بحقيقة لا يمكن منها الهروب، أيضاً ضرورة تزود الداعية بـ«الحجة البالغة في البيان وسرعة البديهة في تلك المواقف المفصلية، دون انجراف أو ابتعاد عن الثوابت والمبادئ التي يؤمن بها، لإثبات حقيقة الدعوة

(١) جامع البيان للطبري (٥/٤٣٣).

الصادقة إلى الله تعالى»، هذا وبعد عرض الأساليب العقلية الدعوية التي مارسها الخليل إبراهيم عليه السلام خلال رحلته الدعوية إلى الله، ودلالاتها الواضحة على أن العقل هو السبيل الموصل إلى معرفة الله والإيمان به، تجدر الإشارة إلى أن مسيرة الدعوة إلى الله مستمرة من لدن رسل الله وحتى عصرنا الحالي، حيث حمل بعض رجال الإسلام لواء الدعوة فبذلوا الجهد واستفرغوا الوسع في اختيار الأسلوب الأمثل الذي يوصل إلى المقصد، وهو هداية الناس ودخولهم في دين الله، فله الحمد والمنة أن قيض لدينه من يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يقارع خصومه ويرد على شبهاتهم بالحجة العقلية والمجادلة الحسنة.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، حمدًا طيبًا كثيرًا مباركًا فيه كما يحبه ربنا ويرضى، والصلاة والسلام على أزكى خلق الله سيدنا محمد بن عبد الله وعلي آله وصحبه، ومن دعا بدعوته وسار على هديه إلي يوم الدين، أما بعد: فإن من نعم الله عليّ - ونعمته لا تُعد - أن وفق وأعان لإتمام هذا البحث، وتحسن الإشارة في نهايته إلى أهم النتائج، وأبرز التوصيات، وهي كالآتي:

* أولاً أهم النتائج:

تمخض البحث عن عدة نتائج أسردها فيما يلي:

- ١- الدعوة إلى الله - تعالى - لها عدة مناهج، ولكل منهج أساليبه الخاصة حسبما يقتضي الحال، غير أنها جميعًا ترتبط بالعقل سواء بشكل مباشر أم لا، فالإيمان بالله الواحد الأحد مبني على فئات عقلية، وإن اختلفت المناهج وتعددت الأساليب، هذا لأن العقل مناط التكليف.
- ٢- تنوع أساليب المنهج العقلي الدعوي منها ما يتسم باللين والمدارة (كالاحتواء، التعريض، الاستدراج، والترغيب، التدرج)، ومنها ما يوصف بالعنف والشدة (الترهيب، المناظرة، البراء، وأسلوب الشدة بعد اللين).
- ٣- اتسم المنهج العقلي الدعوي لإبراهيم ﷺ بأنه أنموذجاً جامعاً لمعظم الأساليب - سالفه الذكر -، حيث استخدم كل الوسائل التي تجذب عقول المدعوين، فبدأ بالأسلوب السهل اللين الهادئ منتقلاً تدريجياً إلى مستوى أعلى وأشد حسبما يقتضي المقام، وعليه فالداعية المخلص يستخدم شتى الوسائل لإيصال دعوته.
- ٤- كثرة استخدام الخليل ﷺ للأساليب العقلية الدعوية خلال دعوته أبيه وقومه، وقتلها أثناء مناظرته ملك زمانه، مما يدل على أن أصرة القرابة لها عناية خاصة أثناء مرحلة الدعوة،

فالنبي إبراهيم بدء دعوته بأبيه ثم قومه ثم انتقل إلى من هو أبعد، وهذا يؤكد ضرورة مراعاة الشعور الفطري والبعد النفسي لدى الداعية وعنايته بذوي قرابته فهم أولى بهذه الهداية من غيرهم.

٥- تجنب إبراهيم ﷺ أسلوب الصدام المباشر سواء مع أبيه أو قومه أو ملك زمانه، وكان دأبه إقرار الخصم على سبيل الافتراض؛ ليستدرجه بعد ذلك لما يريد، وعليه فالاستدراج أسلوب هام ينبغي تفقهه.

٦- تعدد أساليب المنهج العقلي الدعوى يكشف لنا ضرورة الموازنة بين أسلوب الدعوة إلى الله وبين عرض مضمون الدعوة خاصة في المجتمعات المختلفة، فكل مجتمع له منهجه وأسلوبه الدعوي المناسب له سواء من حيث العقائد أو الأحكام.

٧- المنهج العقلي الدعوي يعتمد على جملة من الأساليب الإقناعية التي من شأنها تدعو المتلقى للتأمل وإعادة النظر فيما يعتقد، منها: أسلوب الاحتواء والملاطفة واللين، أسلوب الكلام غير المباشر (التعريض)، إقامة الأدلة والحجج التي تثبت بطلان ما يعتقد الخصم، أسلوب التدرج، الترغيب والترهيب، استعمال الشدة، فهذه أهم أساليب المنهج العقلي المستنبطة من خلال قصص الانبياء في القرآن عامة والخليل خاصة، لذا فهى تُعد قواعد رئيسة يجب على الدعاة أخذها بعين الاعتبار أثناء سيرهم في طريق الدعوة إلى الله.

* ثانياً أهم التوصيات:

١- ضرورة دراسة الدعاة لمنهج الخليل ﷺ العقلي وأساليبه، حتى يتمكنوا من مقارعة الخصوم والرد على شبهاتهم، فإن ما تعرض له في دعوته هو مصير الدعاة في كل عصر، وإن اختلفت المسميات وتطورت الوسائل وتعددت، لذا فإنه يُعد نبأاً للدعاة في الصبر والجهاد والصدع بالحق قولاً وفعلاً في كل زمان ومكان.

٢- ينبغي على الداعية تعيين مواطن الغي والضلال في المجتمع الذي يدعو فيه، وتحديد

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

الأساليب التي تتفق مع عقول أفرادها واستعداداتهم، فإنه إن استطاع ذلك فسينجح في مهمته بحول الله.

٣- يجدر بالداعية التحلي بالرفق وحسن الخلق حتى يُقبل الناس على دعوته، وتجنب الصدمات المباشرة التي تنفرهم عنه، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فإن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي عليه ما لا يُعطي على غيره.

٤- أهمية تعاون المراكز والمؤسسات الدعوية فيما بينهم، وذلك بوضع خطط وبرامج مشتركة تناسب المجتمع الدعوي وفتاته حتى تؤتي الدعوة ثمارها المرجوة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم - جَلّ من أنزله - .
- الإحكام في أصول الأحكام. الأمدي، علي بن محمد أبو الحسن (ت ٦٣١هـ). تحقيق: د. سيد الجميلي. ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٨٢هـ). د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- أصول الدعوة ومناهجها «دراسة تأصيلية تحليلية»، د. رمضان محمد مطا زيد، وآخرون. د. ط، ٢٠١٩م.
- الإكليل في استنباط التنزيل. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ). تحقيق: سيف الدين عبد القادر. د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١م.
- البحث العلمي. عبد الرحمن بدوي. د. ط، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٨م.
- البداية والنهاية. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ). تحقيق: علي شيري. ط ١، د. م، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والإتحاد. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: موسى بن سليمان الدويش. ط ٣، د. م، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر. د محمد منير حجاب. ط ١، د. م، دار الفجر، د. ت.
- التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الفاضل بن محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ). د. ط، تونس، دار سحنون، ١٩٩٧م.
- تفسير ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ). تحقيق: سامي بن محمد سلامة. د. ط، د. م، دار طيبة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

- التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الكريم. د. عبد العظيم إبراهيم المطعني. د. ط، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- التفكير فريضة إسلامية. العقاد، عباس محمود (ت ١٩٦٤م). ط ٢، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٧١م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت ١٣٧٦هـ). د. ط، د. م، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). د. ط، مصر، دار المعارف، ١٣٧٤هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ). د. ط، بيروت - لبنان، دار الفكر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب أبو عبد الله (ت ٧٥١هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط ٢، الكويت، دار العروبة، ١٩٨٧م.
- درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: محمد رشاد سالم. ط ٢، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ - ١٩١١م.
- روائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي. ابن رجب، عبد الرحمن الحنبلي (ت ٧٩٥هـ). ط ١، د. م، دار العاصمة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- روح المعاني في تفسير السبع المثاني والقرآن العظيم. الألوسي، شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ). د. ط، د. م، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ). د. ط، د. م، المكتبة العصرية، د. ت.
- صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ). د. ط، دمشق - لبنان، دار ابن كثير، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت ٨٢٥هـ). تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. د. ط، د. م، دار الفكر، د. ت.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ). ط ٦، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- فقه الدعوة في صحيح البخاري. سعيد بن علي بن وهب القحطاني، ط ١، المملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٢١هـ.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ). تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي. ط ٨، د. م، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- القصص القرآنية دراسة ومعطيات وأهداف. جعفر السبحاني. د. ط، بيروت، دار جواد الأئمة، ٢٠٠٧م.
- الكشاف. الزمخشري، محمود بن عمر أبو القاسم (ت ٥٣٨هـ). ط ١، د. م، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- كيف نتعامل مع القرآن. الغزالي، محمد (ت ١٩٩٦م). ط ٢، د. م، المكتب الإسلامي، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل (ت ٧١١هـ). د. ط، د. م، دار صادر، ٢٠٠٣م.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. د. ط، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- محاسن التأويل. القاسمي، محمد جمال الدين (ت ١٣٣٢هـ). ط ١، د. م، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- المحرر الوجيز. ابن عطية، عبد الحق بن محمد الأندلسي (ت ٥٤١هـ). ط ٢، د. م، طبعة وزارة الأوقاف القطرية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

أساليب المنهج العقلي الدعوي، النبي إبراهيم ﷺ أنموذجاً

- مدارك التنزيل. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود (ت ٧١٠هـ). ط ١، د.م، دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- المعجم الفلسفي، مراد وهبه (ت ١٩٧٢م). ط ٥، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م.
- مفاتيح الغيب. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين أبو عبد الله (ت ٦٠٦هـ). د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ.
- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ). د.ط، د.م، مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت.
- مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن زكريا (ت ٣٩٥هـ). د.ط، المغرب، دار الجيل، ١٩٩٩م.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى. الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (ت ٥٠٥هـ). تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي. ط ١، قبرص، دن، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- المنار. محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ). د.ط، القاهرة، دار الهيئة المصرية، ١٩٩٠م.
- مناهج أولي العزم من الرسل. عبد الوهاب عبدالعاطي عبد الله. ط ١، د.م، دار الطباعة المحمدية، ١٤١٢هـ.
- الموافقات في أصول الشريعة. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ). تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان. د. ط، د.م، دار عثمان بن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية. الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف (ت ٧٦٢هـ). ط ١، د.م، دار الحديث، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- النقد الأدبي، أحمد أمين، ط ٤، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
- هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة. علي محفوظ. ط ٤، د.م، دار الاعتصام، د.ت.
- الوسائل الدعوية. أحمد بن عبد العزيز الحمدان. موقع الألوكة، <http://net.alukah.majles/>



Bibliography

- Alquran alkarim, jala liman anزالah.
- Al'ahkam fi 'usul al'ahkam, al'ayaamdi, ali aibn muhamad 'abu alhasan. tahqiq:dr sayid aljamili, bayrut, dar alkitaab alearabii, (1404).
- 'Iirshad aleaql alsalim 'iilaa mazaya alkitaab alkarim, 'abu alsaed, muhamad aibn muhamad aleamudi. bayrut, dar 'iihya' alturath alearabii.
- 'Usul aldaewat w manahijuha dirasat taqasiy li tahliliat • ramadan muhamad mateam zayd, wakhrun. (2019).
- Al'iiklil fi 'usi tanbat altanzil, alsuyutii, eabd alrahman aibn 'abi bikr. tahqiq: sayf aldiyn eabd alqadir. bayrut, dar alturath aleilmia, (1981).
- Albahth aleilmu, eabd alrahman Badawi. alqahirat, dar alnahdat alearabia, (1968).
- Albidayat walnihayat, aibn kathir, asmaeil aibn oumar. tahqiq: eali shiri. dar 'iihya' alturath alearabii, (1988 – 1408).
- Bghit almurtadu fi alradi alaa almutafalisafat alqaramitat albatiniat 'ahl al'iilhad min alqayilin bial hwalu li walaitihad, aibn taymiat, 'ahmad aibn eabd alhalim aibn eabd alsalam. tahqiq: musaa aibn sulayman alduwaysh. maktabat aleulum walhukm, (2001 – 1422).
- Tajdid alkhitaab aldiynii fi daw' alwaqie almueasir, dr muhamad munir hijab. dar alfajr.
- Altahrir waltanwin, iabn eashur, muhamad alfadil abn muhamad altaahir. tunis, dar sahnun, (1997).
- Altafsir albalaghiu lilaistifham fi alquran alkarim, dr eabd aleazim 'iibrahim almiqtaeani. alqahira, maktabat wahba, (1999 – 1420).
- Tafsir alquran aleazim, liaibn kathir, aismaeil aibn eumar alqurashii aldimashqii. tahqiq: sami aibn muhamad salama. dar tayiba, (2002 – 1422).
- Altafkir faridat 'iislamiat, aleaqaad, eabaas mahmud. sayidat - bayrut, almaktabat aleasria.
- Taysir alkarim alrahman fi tafsir kalam almanan, alsaedii, eabd alrahman abn nasir. dar aljawzi, (1422).
- Jamie albyan ean tawil ay alquran, altabarii, muhamad aibn jarir. misr, dar almaearif, (1374).
- Aljamie liahkam alquran, alqurtubii, muhamad aibn 'ahmad al'ansari. Bayrut - lubnan, dar alfikr, (2002 – 1422).
- Jla' al'iifham fi fadl alsalaat ealaa muhamad khayr alanam, aibn qiam aljawziat, muhamad aibn 'abi bakr bin 'ayuwb. Tahqiq: shueayb al'arnawuwat. alkuayt, dar aleuruba, (1987).
- 'Ayu taearud aleaql walnaql, aibn taymiat, 'ahmad bin eabd alhalim bin eabd alsalam alharaani. Tahqiq: muhamad rashid salim. almamlakat alearabiat saeudiat, jamieat al'iimam muhamad bin sueud, (1911-1411).
- Rawayie altafsir aljamie fi tafsir al'iimam aibn rajab alhanbali. aibn rajab, eabd alrahman alhanbali. dar aleasima, (2001 – 1422).



- Ruh almaeani fi tafsir alsabe almethani walquran aleazim. alalwasy, shihab aldiyn alsayid mahmud, dar 'iihya' alturath alearabii.
- Snan 'abi Dawud. 'abu dawud, sulayman bin aliashaeath alsijn astani alasidi. almaktabat aleasria.
- Shih albukharii. albukhariu, muhamad aibn asmaeil aljuefi. Dimashq - lubnan, dar aibn kathir, (1993 – 1414).
- Fatah albari sharh sahih albukharii. aibn hajar, 'ahmad aibn eali aibn muhamad aleasqalani, tahqiq: eabd aleaziz aibn eabdallah aibn baz. dar alfikr.
- Fatah alqadir aljamie bayn finy alriwayat wudi rayat min eilm altafsir. alshuwkanii, muhamad aibn eali aibn muhamad.alriyaad, maktabat alrushd, (2009 – 1430).
- Faqah aldaewat fi sahih albukharii. saeid aibn eali aibn wahab alqahtani, almamlakat alearabiat saeudiat, alriyasat aleamat li'iidarat albuqhuth aleilmiat w al'iifta' waldaewat wal'irshad, (1421).
- Alqamus almuhit. alfayruz 'abadi, muhamad aibn yaequb. Tahqiq: muhamad naeim alearqasus. muasasat alrisala, (2005 – 1426).
- Alqisas alquraniat dirasat wamuetayat wa'ahdaf. jaefar alsabhani. bayrut, dar jawad alayima, (2007).
- Alkashaf. alzumakhshariu, mahmud aibn eumar 'abu alqasim. maktabat aleabikan, (1418).
- Kayf nataeamal mae alquran. alghazalii, muhamad. almaktab all'islamii, (1420).
- Isan alearab. abn manzur, jamal aldiyn muhamad abn makram. dar sadir, (2003).
- Majmue alfataawi. aibn taymiat, 'ahmad aibn eabd alhalim alharaani. Tahqiq: eabd alrahman aibn muhamad aibn qasim. almamlakat alearabiat alsueudiat, majmae almalik fahd litibaeat almushaf alsharif almadinat almunawara, (1995 – 1416).
- Mahasin altaawil. alqasimi, muhamad jamal aldiyn. dar 'iihya' alikutub alearabia, (1376)
- Almuharir alwajaz. liaibn eatiat, eabd alhaq aibn muhamad al'andalusi. tabaqat wizarat al'awqaf alqataria, (2007 – 1428).
- Madarik altanzil. alnisafii, eabd allah abn 'ahmad aibn mahmud. dar alkalm altayib, (1998 – 1419).
- Mafatih alghayb. alraazi, fakhr aldiyn muhamad aibn eumar aibn husayn. bayrut, dar alikutub aleilmia, (2004 – 1425).
- Almiejam alfalsafii. murad wahbat. alqahirat, dawr qabayil haditha, (2007).
- Almufradat fi gharayb alquran. alraaghib al'asfahani, alhusayn aibn muhamad. maktabat nizar mustafaa albaz.
- Maqayis allughat. libin faris, 'ahmad aibn zakariaa. almaghrib, dar aljil, (1999).
- Almaqsid al'asnaa fi sharh maeani 'asma' allah alhasana'. alghazali, muhamad aibn muhamad 'abu hamid. Tahqiq: basaam eabd alwahaab aljanibii. qubrus, (1987 – 1407).
- Almanar. muhamad rashid rida. alqahirat, dar alhayyat almisria, (1990).
- Manahij qawli aleazm min alrusul. eabd alwahaab eabd aleati eabd allah. dar altibaeat almuhamadia, (1412).



- Almuafaqat fi 'usul alsharieat. alshaatibii, 'iibrahim aibn musaa. Tahqiq: 'abu eubaydat mashhur alsalman. dar euthman bin efaan, (1997 – 1417).
- Nusb alraayat fi takhrij ahadith alhidayt. alziylei, jamal aldiyn eabd allah bin yusif. dar alhadith, (1995 – 1415).
- Alnaqd al'adabiu. 'ahmad 'amin. Bayrut - lubnan, dar alkutaab alearabii, (1967).
- Hidayat almurshidin 'iilaa tariq alwaez walkhitab. eali mahfuz. dar alaietisam.
- Alwasayil aldaeawiat. 'ahmad aibn eabd aleaziz alhamdan. mawaqiei al'uluka, net.alukah.majles://http.



القرآن المخصوص في صلوات مخصوصة «جمعه، والكشف عن مناسبات التخصيص»

د. سعد بن محمد آل عثيمين^(١)

(قدم للنشر في ٢٩/٠٢/١٤٤١هـ؛ وقبل للنشر في ٢٥/٠٤/١٤٤١هـ)

المستخلص: هذا بحثٌ في (القرآن المخصوص في صلوات مخصوصة؛ جمعه والكشف عن مناسبات التخصيص). الهدف منه كشف الأستار عما في قرآن الصلوات من أسرار؛ رغبةً في إيقاف المصلي على مقاصد ما يتلو من قرآنٍ مخصوص، وتجليةً مناسبةً لموضوعه للحال في تلك الصلاة المخصوصة؛ عسى أن يكون المتلوّ أمكنَ في نفسه، وأشدَّ إخشاعاً لقلبه بين يدي ربه. استعملت فيه منهج الاستدلال والاستنباط. ومن أبرز ما خرجت به الدراسة أن من معالم عظمة يوم الجمعة عند الله كونه من الأيام الحافلة بتلاوة قرآن مخصوص؛ فانظر كيف خص فجرها وصلاتها بقرآنٍ. ومنها: أن سور الأعلى، والكافرون، والإخلاص من السور التي تكررت قراءتها في غير ما مناسبة لما تضمنته من الحديث عن الله وتنزيهه عما لا يليق به والبراءة من إشراك غيره معه لتبقى هذه القضايا مستقرةً في النفوس لا تغيب عنها. كما تبين في هذا البحث أن المصلين عمومًا، والإمام في الصلاة على وجه الخصوص ينبغي ألا يقتصر علمهم على ما يتعلق بأفعال الصلاة من فقه، بل يتجاوزها إلى ما يتعلق بالقراءة فيها. وأوصى البحث الأئمة أن يدركوا المعاني الدقيقة التي جاءت بها تلك السور، ويعوها ويستشعروا مسؤوليتهم تجاه المأمومين، بانتهاز الصلوات المفروضة لتلاوة ما كان يتلو فيها النبي ﷺ على وجه الخصوص. كما أوصى بعمل دراسات أخرى تُعنى بجمع السور أو الآيات التي خصصت لتوظيفها في أحوال مختلفة خارج الصلاة، وإبراز موضوعاتها، والكشف عن مناسباتها لتلك الأحوال.

الكلمات مفتاحية: القرآن المخصوص، المخصوص في الصلوات، مناسبات، التخصيص.

(١) أستاذ القرآن الكريم وعلومه المساعد في قسم الدراسات الإسلامية المعاصرة، كلية العلوم والدراسات الإنسانية بحوطة سدبير، جامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: s.alothaimen@mu.edu.sa



Collecting Quranic verses prescribed for special prayers and determining their occasions

Dr. Saad bin Mohammed Al Othaimen

(Received 28/10/2019; accepted 22/12/2019)

Abstract: This is a research paper on "Specific Quranic Verses in Specific Prayers: Compilation and Revelation of Special Occasions for Specification." Its objective is to unveil the secrets within the Quranic verses of prayers, aiming to engage the worshiper in contemplating the specific purposes of reciting designated Quranic verses during specific prayers. The research seeks to clarify the relevance of the chosen verses to the context of those particular prayers, with the hope that the reciter may find himself more immersed and humbled before his Lord. The research employs both inductive and deductive methods. Among the prominent findings of the study is the greatness of Friday in the sight of Allah, as it is a day filled with the recitation of specific Quranic verses. This is evident in how Allah has designated the dawn of Friday and its prayers with the recitation of specific Quranic verses. Notably, the study reveals that surahs such as Al-A'la, Al-Kafirun, and Al-Ikhlās are recited repeatedly during various occasions, emphasizing the discourse about Allah, His transcendence, and the disavowal of inappropriate attributes. These issues remain established in the hearts, continuously present in the minds of believers. Furthermore, the research suggests that worshipers, particularly the imam leading the prayer, should expand their knowledge beyond the jurisprudential aspects of prayer to include an understanding of the Quranic verses recited during it. The paper concludes with a set of recommendations, urging imams to comprehend the nuanced meanings conveyed by these surahs, grasp their significance, and feel their responsibility towards the congregation. It advocates seizing the obligatory prayers as an opportunity to recite what the Prophet Muhammad (peace be upon him) specifically recited. The research also recommends conducting further studies focused on compiling surahs or verses designated for use in various situations outside of prayer, highlighting their themes, and unveiling their relevance to those circumstances.

Key words: Specific Quranic Verses, Specific Prayers, Occasions, Specification.

المقدمة

الحمد لله الذي اختصنا بالقرآن، ومنَّ على مَنْ شاء مِنَّا فجعل حَظراتِ فِكْرِهِ تَسْبِحَ في بحرِهِ باحثَةً عن مكنوناتِ سرِّهِ، وتغوص في أعماقه مخرجةً مكنوزاتِ دُرِّهِ. والصلاة والسلام على المعلمِ الرحيم، والمرشدِ الحكيم، نبيِّنا محمدٍ وآلِهِ، ورضي عن أتباعه وتابعيهم بإحسانٍ على النهج القويم. أما بعد فومن توفيق الله أن يصرف عبده إلى كتابه تلاوةً وتدبيرًا، وقد هبَّ الله لي ما عسى أن أكون وفقتُ فيه، إذ توجهتُ لكتابة هذا البحث الذي سميتُه: (القرآن المخصوص في صلوات مخصوصة جمَّعه والكشف عن مناسبات التخصيص).

* أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يأتي:

- ١- جمع السور والآيات التي ثبت أن النبي ﷺ خصص القراءة بها في صلوات مخصوصة مصنفةً حسب جنس الصلاة.
- ٢- بيان الموضوعات التي تناولها ذلك المخصَّص من القرآن؛ لإعطاء تصوّرٍ عامٍّ عنه.
- ٣- بيان مناسبة ذلك لمقتضى الحال في تلك الصلاة المخصوصة؛ كشفًا للأستار عما فيه من أسرار ليقف المصلي على مقاصد ما يتلو في تلك الصلوات؛ عسى أن يكون المتلو أمكن في نفسه، وأشدَّ إخشاعًا لقلبه بين يدي ربه.

* أهمية البحث:

لا يخفى على ذي لبٍّ ما لمثل هذا العمل من أهمية؛ إذ إن له تعلقًا مزدوجًا بشيئين لهما مكانة في الدين: القرآن، والصلاة؛ وذلك من وجهين:
الأول: أن فيه ممارسةً عمليةً لتدبر كلام الله ﷻ.

الأخر: أنه مرتبط بما يتلى في بعض الصلوات التي تكون في مناسبات خاصة؛ ففيه إعانة للمصلي على الخشوع في صلاته، والانتفاع بما يتلى فيها من كلام الله.

* مشكلة البحث:

كنت منذ سنوات عدة أتساءل عن سبب تخصيص بعض السور والآيات للقراءة بها في صلوات مخصوصة، فَنَمَّا هذا التساؤل حتى صارت تُراودني فكرة الكتابة عنه.

* حدود البحث:

يتردد البحث ما بين السُّنَّة النبوية وبين ما قاله العلماء من أئمة التفسير وُشْرَاح السُّنَّة حول هذا الموضوع، وعليه سأقوم بجمع النصوص التي وَرَدَتْ بِسُنَّة النبي ﷺ في تلاوة سُورٍ أو آياتٍ من سُورٍ في صلواتٍ مخصوصة، وتكلمُ مناسِبة مقاصدِ هذا المتلوِّ لخصوص الصلاة المتلوِّ فيها من خلال أقوال العلماء من المفسرين وغيرهم؛ غير مُغفِلٍ النظر في موضوع ذلك المتلوِّ.

* الدراسات السابقة:

بحثت في قواعد البيانات لدى المكتبات العامة، والشبكة العنكبوتية فلم أقف إلا على دراستين:

١- (الأحاديث الواردة في تحديد مقدار الصلوات الخمس) للباحث: سليمان بن عبدالله السيف، رسالة ماجستير، تقدم بها لكلية التربية بجامعة الملك سعود عام ١٤٢٠-١٤٢١هـ، جمع فيها الأحاديث المتعلقة بما يُقرأ به في الصلوات الخمس.

وظاهر من عنوانها أنها دراسة حديثة، مقتصرة على جمع ما قرئ به في الصلوات الخمس.

٢- (قراءة النبي ﷺ في غير الصلوات الخمس - دراسة حديثة)، رسالة ماجستير، أعدها الطالب: عبدالمجيد بن غيث الغيث متقدماً بها إلى قسم الثقافة الإسلامية (مسار التفسير والحديث) في كلية التربية بجامعة الملك سعود، عام ١٤٢٨-١٤٢٩هـ.

ونص فيها على أن حدود بحثه: الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ والتي وردت فيها قراءة

لآيات أو سور بعينها أو مقدار الإطالة أو التقصير، وذلك في غير الصلوات الخمس.
ومن العنوان يتضح أنّ هذه الدراسة تختلف عن ما أنا بصدده؛ فهي حديثة والدراسة التي
أنا بصددتها تفسيرية.

* خطة البحث:

تتكوّن خطة البحث من مقدمة، وفصلين، تحت الأول منهما ثلاثة مباحث، وتحت الآخر
أربعة مباحث.

• المقدمة، وفيها: (موضوع البحث، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه وأهميته، وخبطه،
ومنهجه).

• الفصل الأول: قرآن مخصوص في صلواتٍ مخصوصة تؤدّي جماعة، وفيه ثلاثة مباحث:

▪ المبحث الأول: القراءة في صلاة فجر الجمعة، وفيه ثلاثة مطالب:

* المطلب الأول: مسرّد نصوص السنة الواردة في قراءة صلاة فجر الجمعة.

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في صلاة فجر الجمعة، ودراسته موضوعياً.

* المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في صلاة فجر الجمعة مقتضى الحال في تلك الصلاة.

▪ المبحث الثاني: القراءة في صلاة الجمعة، وفيه ثلاثة مطالب:

* المطلب الأول: مسرّد نصوص السنة الواردة في قراءة صلاة الجمعة.

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في صلاة الجمعة، ودراسته موضوعياً.

* المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في صلاة الجمعة مقتضى الحال في تلك الصلاة.

▪ المبحث الثالث: القراءة في صلاة العيدين، وفيه ثلاثة مطالب:

* المطلب الأول: مسرّد نصوص السنة الواردة في قراءة صلاة العيدين.

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في صلاة العيدين، ودراسته موضوعياً.

* المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في صلاة العيدين مقتضى الحال في تلك الصلاة.

• الفصل الثاني: قرآن مخصص في صلوات مخصوصة تؤدَّى انفراداً، وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: القراءة في الركعتين بعد المغرب، وفيه ثلاثة مطالب:
 - * المطلب الأول: مَسْرَدُ نصوص السنة الواردة في قراءة الركعتين بعد المغرب.
 - * المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في الركعتين بعد المغرب، ودراسته موضوعياً.
 - * المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في الركعتين بعد المغرب مقتضى الحال في تلك الصلاة.
- المبحث الثاني: القراءة في الوتر، وفيه ثلاثة مطالب:
 - * المطلب الأول: مَسْرَدُ نصوص السنة الواردة في القراءة في الوتر.
 - * المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في الوتر، ودراسته موضوعياً.
 - * المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في الوتر للحال في تلك الصلاة.
- المبحث الثالث: القراءة في ركعتي الفجر، وفيه ثلاثة مطالب:
 - * المطلب الأول: مَسْرَدُ نصوص السنة الواردة في القراءة في ركعتي الفجر.
 - * المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في ركعتي الفجر، ودراسته موضوعياً.
 - * المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في ركعتي الفجر مقتضى الحال في تلك الصلاة.
- المبحث الرابع: القراءة في ركعتي الطواف، وفيه ثلاثة مطالب:
 - * المطلب الأول: مَسْرَدُ نصوص السنة الواردة في قراءة ركعتي الطواف.
 - * المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في ركعتي الطواف، ودراسته موضوعياً.
 - * المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في ركعتي الطواف مقتضى الحال في تلك الصلاة.

* منهج البحث:

سُرْتُ في تنفيذ هذه الخطة على منهج الاستدلال والاستنباط؛ وقُمْتُ بما يأتي:

- جمعتُ من ثابت السنة النبوية ما فيه نص بأسماء سور أو تحديد آيات مخصوصة قرئ

بها في صلوات مخصوصة.

- صَنَّفْتُ النصوص حسب الصلاة التي خصص فيها؛ ولذا ربما تكرر إيراد متلو لتكرر التلاوة به في أكثر من صلاة.

- كتبت الآيات على الرسم العثماني ببرنامج مصحف المدينة النبوية.

- خَرَّجْتُ الأحاديث الواردة؛ فما كان في الصحيحين أو أحدهما استغنيت بذلك عن تخريجه من بقية دواوين السنة، وإلا خَرَّجْتُ من عداهما من دواوين السنة وألحقته بذكر كلام أئمة الفن عليه.

- عَرَفْتُ بالأعلام الواردة أسماؤهم عدا الخلفاء الأربعة أو المكثرين من رواية الحديث جداً فَشَهَرْتُهم أغنت عن التعريف بهم.

أَسْأَلُ اللَّهَ بِمَنَّةٍ وَكَرَمِهِ أَنْ يَجْعَلَ هَذَا الْعَمَلُ مَبَارَكًا، وَيَنْفَعَنِي بِهِ وَكُلَّ مَنْ يَنْظُرُ فِيهِ، وَأَنْ يَتَجَاوَزَ عَنِ الزَّلَلِ، وَيَسُدَّ الْخَلَلَ، وَهُوَ حَسْبِي وَنَعْمَ الْوَكِيلُ.

الفصل الأول

قرآن مخصص في صلوات مخصوصة تؤدى جماعة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول

القراءة في صلاة فجر الجمعة

ليوم الجمعة مكانة عند المسلمين، وتبرز هذه المكانة بما شرعه الله فيها من عبادات اختصها بها من ذلك هدي النبي ﷺ وهو يقرأ في صلاة فجرها، وهو ما نحن بصدد الحديث عنه في هذا المبحث.

*** المطلب الأول: مسرد نصوص السنة الواردة في قراءة صلاة فجر الجمعة.**

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان النبي ﷺ يقرأ في الفجر يوم الجمعة ﴿الْم تَنْزِيلُ﴾ [السجدة: ١-٢]، و﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ [الإنسان: ١]»^(١).

خلاصة القول بالمتلو في صلاة فجر الجمعة:

١- أصح ما ورد في السور التي يُقرأ بها في صلاة فجر الجمعة هو هذا الحديث، وعليه فالمقروء به هما سورتا: السجدة، والإنسان.

٢- إذا قرأ في الركعة الأولى من صلاة فجر الجمعة بسورة السجدة فإنه يقرأ في الثانية منها بالإنسان، ولا يقتصر على واحدة منهما.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١/٢١٤-٢١٥)، كتاب: الجمعة، باب: ما يُقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة؛ ومسلم في صحيحه (١/٥٩٩ ح: ٨٨٠). وهذا لفظ البخاري.



* المطلب الثاني: التعريف بالمتلو في صلاة فجر الجمعة، ودراسته موضوعياً.

* سورة السجدة:

هذه السورة في المصاحف مشهورة باسم (السجدة)، ويقال لها كذلك: ﴿الْم تَنْزِيلٌ﴾^(١) و﴿الْم تَنْزِيلُ السَّجْدَةِ﴾^(٢)، وتسمى أيضاً: (المضاجع)^(٣)، ويقال لها: (المنجية)^(٤). وهي عند البصريين تسع وعشرون آية، وعند غيرهم ثلاثون آية^(٥). والسورة مكية^(٦)، واستثنى بعضهم منها ثلاث آيات قيل: إنها مدنية نزلت في رجلين من قريش، وهي: ﴿أَقْمَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا...﴾ [السجدة: ١٨] والآيتان بعدها^(٧)، وقيل^(٨): إلا خمس آيات وهي الآيات الثلاث آنفة الذكر وما قبلهما من قوله: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ...﴾ [السجدة: ١٦].

نزلت هذه السورة بعد سورة المؤمنون وقبل سورة الطور^(٩)، وقيل: بعد النحل وقبل نوح^(١٠). وتدور هذه السورة حول «بيان عظمة الله تعالى في صفاته، وكمال قدرته في الخلق والأمر والبعث والجزاء»^(١١).

(١) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٠١/٢١).

(٢) انظر: زاد المسير، لابن الجوزي (٤٣٧/٣)؛ ومفاتيح الغيب، للرازي (١٣٥/٢٥).

(٣) التحرير والتنوير (٢٠٣/٢١).

(٤) انظر: البيان في عدّ آي القرآن، للداني (ص ٢٠٧).

(٥) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري (٥٨٩/١٨)؛ وتفسير القرآن العزيز، لابن أبي زمين (٣٨٠/٣).

(٦) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية، لمكي (٥٧٤٣/٩).

(٧) انظر: النكت والعيون، للماوردي (٣٥٢/٤)؛ والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٨٤/١٤).

(٨) انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي (١٩٣/١)؛ وبصائر ذوي التمييز، للفيروزآبادي (٩٩/١).

(٩) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٠٤/٢١).

(١٠) التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، للدكتور مصطفى مسلم ورفاقه (٤٩/٦).

وهذا المحور يتناغم مع خصائص القرآن المكي الذي جاء يخاطب قومًا يُقرُّون بربوبية الله ومع ذلك يكذبون بما جاءهم من الحق، وينكرون قدرة الله على البعث بعد الموت، ويشركون معه غيره وهو ﷺ المستحق للعبادة وحده.

وقد جاءت هذه السورة بجملة من الموضوعات التي يتحقق بها هدف السورة الأساس، ففيها التنويه بالقرآن أنه منزل من عند الله، وتوبيخ المشركين على ادعائهم أنه مفترى بأنهم لم يسبق لهم التشرف بنزول كتاب. وفيها: الاستدلال على إبطال إلهية أصنامهم بإثبات انفراد الله بأنه خالق السماوات والأرض ومدبر أمورهما. وذكر البعث، والاستدلال عليه ببدء خلق الإنسان ونسله، وتنظيره بإحياء الأرض. والإنحاء على الذين أنكروا البعث بعد الموت، ووعيدهم. والثناء على المصدقين بآيات الله ووعدهم، ومقابلة إيمانهم بكفر المشركين. وإثبات رسالة رسول عظيم قبل محمد ﷺ هدى به أمة عظيمة. والتذكير بما حلل بالمكذبين السابقين ليكون ذلك عظة للحاضرين، وتهديد لهم بالنصر الحاصل للمؤمنين. وأمر الرسول ﷺ بالإعراض عنهم تحقيرًا لهم، ووعده بانتظار نصره عليهم^(١).

* سورة الإنسان:

تعرف بسورة: (الإنسان)^(٢)، ويقال لها كذلك: (هل أتى)، وتسمى أيضًا: (الدهر)^(٣) و(الأمشاج)^(٤)، و(هل أتى على الإنسان)، و(الأبرار)^(٥).

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢١/ ٢٠٤).

(٢) انظر: جمال القراء وكمال الإقراء، للسخاوي (١/ ٢٠١).

(٣) انظر: زاد المسير (٤/ ٣٧٤)؛ وبصائر ذوي التمييز (١/ ٤٩٣).

(٤) انظر: مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، للبقاعي (٣/ ١٤٣)؛ ومحاسن التأويل، للقاسمي (٩/ ٣٧٣).

(٥) انظر: التحرير والتنوير (٢٩/ ٣٦٩).



والسورة إحدى وثلاثون آية اتفاقاً^(١).

واختلف في مكيتها أو مدنتها، فالجمهور على أنها مدنية كلها، وبعض يرى أنها مكية كلها وقيل: فيها المكي والمدني^(٢). والأصح مكيتها؛ إذ جرت موضوعاتها وخصائصها مجرى السور المكية^(٣).

نزلت بعد سورة الرحمن وقبل سورة الطلاق^(٤)، وهذا على القول بمدنتها، وعلى القول برجحان مكيتها ستكون قبل القيامة^(٥).

محور الحديث فيها دائر حول تعريف الإنسان بنفسه، وإعلامه بأصله، وتنبهه إلى الحكمة من وجوده، وتذكيره بإنعام الله عليه، ليشكره ولا يكفره^(٦).

وبمثل هذا احتج مرجحو مكيتها^(٧)؛ إذ هو مما حفل به القرآن المكي.

وقد تناولت السورة جملة موضوعات دارت حول محورها، وهي: تذكير كل إنسان بتكوينه بعد أن لم يكن؛ فكيف يرى استحالة إعادة تكوينه بعد عدمه. والامتنان على الناس بنعمة الإيجاد ونعمة الإدراك. والامتنان بما أعطيه الإنسان من التمييز بين الخير والشر، وإرشاده إلى الخير

(١) انظر: البيان في عدّ الآي (ص ٢٦٠).

(٢) انظر: معالم التنزيل، للبخاري (١٨٨/٥)؛ والمحرم الوجيز، لابن عطية (٤٠٨/٥)؛ وزاد المسير (٤/٣٧٤).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٣٧٠/٢٩)؛ والتفسير الحديث، لدروزة (١٠٥/٦)؛ والتفسير الوسيط، لطنطاوي (٢١١/١٥).

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن (١٩٤/١)؛ وبصائر ذوي التمييز (١/٩٩).

(٥) انظر: التحرير والتنوير (٣٧٠/٢٩).

(٦) بتصرف من التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٥٠٧/٨).

(٧) انظر: التحرير والتنوير (٣٧٠/٢٩)؛ والتفسير الحديث، لدروزة (١٠٥/٦)؛ والتفسير الوسيط، لطنطاوي (٢١١/١٥).



بواسطة الرسل. وإثبات أن الإنسان محقوق بإفراد الله بالعبادة شكرًا لخالقه، ومُحَدَّرٌ مِنَ الإِشْرَاكِ به. وإثبات الجزاء على الحاليين مع شيء من وصف ذلك الجزاء بحالتيه والإطناب في وصف جزاء الشاكرين. وتثبيت النبي ﷺ على القيام بأعباء الرسالة، وأمره بالصبر على ما يلحقه في ذلك، والتحذير من أن يلين للكافرين. والأمر بالإقبال على ذكر الله والصلاة في أوقات من النهار^(١).

* المطلب الثالث: مناسبة المثلّو في صلاة فجر الجمعة مقتضى الحال في تلك الصلاة.

مَرَّ أَنَّ مِنْ مَوْضُوعَاتِ السُّورَتَيْنِ الْحَدِيثَ عَنِ تَخْلِيْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِمَا، وَمَرَّ حَلٌّ مِنْ خَلْقِ الْإِنْسَانِ، وَالْحَدِيثَ عَنِ السَّاعَةِ، وَمَا يَعْقِبُ قِيَامَهَا مِنْ انْقِسَامِ النَّاسِ إِلَى فَرِيقَيْنِ فِي الْجَزَاءِ؛ وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْخَلْقُ عَلَوِيًّا وَسَفَلِيًّا قَدْ اكْتَمَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَالسَّاعَةُ تَقُومُ فِي هَذَا الْيَوْمِ لِيَلْقَى الْمُحْسِنُونَ جَزَاءَ إِحْسَانِهِمْ وَالْمُسِيئُونَ جَزَاءَ إِسَاءَتِهِمْ؛ كَانَتِ الْقِرَاءَةُ بِهَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ مِنْ يَوْمِهَا ظَاهِرَةً الْمُنَاسِبَةَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ فِي كُلِّ مِنْهُمَا ذِكْرَ ابْتِدَاءِ الْخَلْقِ وَالْبَعْثِ، وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ^(٢)؛ ففِي قِرَاءَتِهَا حَيْثُ ذِكْرٌ لِلْأُمَّةِ بِمَا كَانَ فِيهِ، وَيَكُونُ^(٣).

وهذا التذكير المتكرر للعبد؛ كيلا ينسى ولا يسهو، فإنه إذا «قرع سمعه ذلك في يوم خلقه ويوم مبعثه، حيث فيه تقوم الساعة؛ فكأنه ينظر ويشاهد أول وجوده وآخر مآله؛ فلا يكذب بالبعث وقد علم مبدأ خلقه، ولا يقصر في واجب وقد علم منتهاه. وهذا في غاية الحكمة كما ترى^(٤)».

ومن مناسبات تلاوة هاتين السورتين فجر الجمعة أن في هاتين السورتين حديثاً عن سبيل

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢٩ / ٣٧١).

(٢) انظر: مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور (٢ / ٣٦٥).

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم (١ / ٣٧٥).

(٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي (٨ / ٣٨١).



- النجاة من أهوال يوم القيامة، والفوز برضوان الله؛ وذلك من خلال ما يأتي:
- ١- الإخبار بأن القرآن منزل من عنده؛ وهذا بلا - ريب - دالٌّ على أن ما فيه حق فمن اهتدى به نجا، ومن أعرض عنه هلك.
 - ٢- الثناء على قائمي الليل يسبحون ربهم ويناجونه؛ فناسب تكرار الموعظة بذلك ليقبَل حياً في قلوبهم.
 - ٣- الحث على الإنفاق في سبيل الله وإطعام الطعام للمحتاجين.
- ومن لطائف المناسبات التي يشار إليها هنا أنه ﷺ تحدّث في السورتين عن السجود له، وهو من أخص مظاهر عبادته، في إشارة إلى أن ذلك قد اختزلت فيه قصة هذا الخلق الذي اكتمل في هذا اليوم.



المبحث الثاني

القراءة في صلاة الجمعة

جاء الحث على السعي إلى صلاة الجمعة، وشهوها؛ لما فيها من الذكر، والخير. وتخصيص النبي ﷺ قرآنًا يتلوه فيها يسترعي الانتباه ويدعو إلى تلمس الغاية منه، ويتحرر المقصود - بإذن الله - في هذا المبحث من خلال المطالب الآتية:

* المطلب الأول: مسرد نصوص السنة الواردة في قراءة صلاة الجمعة.

١ - عن عبيدالله بن عبدالله^(١)؛ قال كتب الضحَّاك بن قيس^(٢) إلى النعمان بن بشير^(٣) يسأله: أي شيء قرأ رسول الله ﷺ يوم الجمعة، سوى سورة الجمعة؟ فقال: «كان يقرأ ﴿هَلْ أَتَاكَ﴾ [الغاشية: ١]»^(٤).

٢ - وفي لفظ: قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ في العيدين، وفي الجمعة بـ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، و﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَشِيَّةِ﴾ [الغاشية: ١].

(١) أبو عبدالله، جدُّه عتبة بن مسعود، الهذلي المدني، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. ثقة مأمون إمام. مات سنة ٩٤ أو ٩٥ هـ.

يُنظَر: تهذيب الكمال، للمزي (٧٣/١٩)؛ وسير أعلام النبلاء، للذهبي (٤/٤٧٥).

(٢) أبو أنيس القرشي، أخو فاطمة بنت قيس، له صحبة، شهد فتح دمشق، وسكنها إلى وفاته سنة ٦٤ أو ٦٥ هـ.

يُنظَر: التاريخ الكبير، للبخاري (٤/٣٣٢)؛ وتهذيب الكمال (١٣/٢٧٩).

(٣) جدُّه سعد بن ثعلبة، أنصاري، خزرجي. كنية النعمان أبو عبدالله. وهو صاحب وابن صاحب، خاله عبدالله بن رواحه وهو أول مولود لأنصار بعد قدوم رسول الله ﷺ للمدينة. قُتل في الفتنة أيام الزبير سنة ٦٤ هـ.

يُنظَر: تهذيب الكمال (٢٩/٤١١)؛ وسير أعلام النبلاء (٣/٤١١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٥٩٨ ح: ٨٧٨).

قال: وإذا اجتمع العيد والجمعة في يومٍ واحد، يقرأ بهما أيضًا في الصلاتين^(١).
٣- عن ابن أبي رافع^(٢)، قال: استخلف مروان^(٣) أبا هريرة على المدينة، وخرج إلى مكة فصلّى لنا أبو هريرة رضي الله عنه الجمعة، فقرأ بسورة الجمعة في السجدة الأولى، وفي الآخرة ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ...﴾ [المنافقون: ١]، فقال عبيدالله: فأدرت أبا هريرة حين انصرف فقلت له: إنك قرأت بسورتين كان عليّ يقرأ بهما في الكوفة، فقال أبو هريرة: «إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ بهما»^(٤).

خلاصة القول بالمتلوّ في صلاة فجر الجمعة:

السور التي يُقرأ بها في صلاة الجمعة هي: الجمعة، والمنافقون، والأعلى، والغاشية وهدى النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك كما في النصوص على النحو الآتي:
١- يُقرأ في الأولى سورة الجمعة وفي الثانية سورة الغاشية.
٢- يُقرأ في الأولى سورة الجمعة وفي الثانية سورة المنافقون.
٣- يُقرأ في الأولى سورة الأعلى وفي الثانية سورة الغاشية.
وبذلك يتبين أنّ أغلب أحوال قراءته في الركعة الأولى بسورة الجمعة، وفي الثانية سورة الغاشية.

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) هو عبيدالله المدنيّ، أبوه أبو رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم واسمه أسلم. ثقة روى له الجماعة.

يُنظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٣٧٢/٥)؛ وتهذيب الكمال (٣٤/١٩).

(٣) هو ابن الحكم بن أبي العاص بن أمية، القرشيّ الأمويّ، أبو عبدالمك المديّ. ولد بعد الهجرة بستين، كان كاتباً لعثمان ببيع بالخلافة بعد معاوية. مات بدمشق في رمضان سنة ٦٥هـ.

يُنظر: تهذيب الكمال (٣٨٧/٢٧)؛ وسير أعلام النبلاء (٤٧٦/٣).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٥٩٧-٥٩٨ ح: ٨٧٧).

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلو في صلاة الجمعة، ودراسته موضوعياً.

* سورة الجمعة:

لا تُعَرَفَ بغير هذا الاسم^(١).

اتفق العادون على أنها إحدى عشرة آية^(٢).

وهي مدنية اتفاقاً^(٣). نزلت بعد التحريم وقبل التغابن^(٤).

دار الحديث فيها على محورها الذي هو بيان أحكام صلاة الجمعة^(٥). وذلك من خلال موضوعات تحدثت عنها، أبرزها: التحذير من التخلف عن صلاة الجمعة. والأمر بترك ما يشغل عنها في وقت أدائها. والتنويه بالرسول ﷺ وأنه رسول إلى العرب ومن سيلحق بهم. وأن رسالته لهم فضل من الله. وذم اليهود؛ لأنهم حسدوا المسلمين على تشريفهم بهذا الدين. وإبطال زعمهم أنهم أولياء الله. وتوبيخ قوم انصرفوا عن الجمعة لمجيء عير التجارة من الشام^(٦).

* سورة المنافقون:

تسمى (سورة المنافقين)، وفي كثير من المصاحف المشرقية والمغربية تسمى على الحكاية (سورة المنافقون)^(٧).

وهي إحدى عشرة آية اتفاقاً^(٨).

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢٨ / ٢٠٤).

(٢) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٤٦).

(٣) انظر: زاد المسير (٤ / ٢٨٠)؛ والجامع لأحكام القرآن (١٨ / ٩١).

(٤) انظر: بصائر ذوي التمييز (١ / ٩٩)؛ والتحرير والتنوير (٢٨ / ٢٠٥).

(٥) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٨ / ١٤٥).

(٦) انظر: التحرير والتنوير (٢٨ / ٢٠٥-٢٠٦).

(٧) انظر: التحرير والتنوير (٢٨ / ٢٣١).

(٨) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٤٧).

مدنية اتفاقاً^(١).

نزلت بعد سورة التحريم وقبل سورة التغابن^(٢).

المحور الذي دار الحديث حوله في السورة هو «ذم النفاق والمنافقين، وكشف مؤامراتهم، وفضح دسائسهم، وتحذير المؤمنين من خصالهم الذميمة»^(٣). وموضوعاتها التي تناولت محورها الأساس هي: فضح أحوال المنافقين بعد كثير من دخائلهم وذكر شيء من صفاتهم؛ كالكذب واضطراب العقيدة، وسفالة النفوس، وحسن الأجسام والمنطق وتصميمهم على الإعراض عن طلب الحق والهدى، وعلى صد الناس عنه. وتكذيب عبد الله بن أبي ابن سلول فيما حلف عليه من التنصل مما قاله. وموعظة المؤمنين وحثهم على الإنفاق والادخار للأخرة قبل حلول الأجل^(٤).

* سورة الأعلى:

الأكثرون يسمونها بـ (الأعلى)، وتسمى (سبح اسم ربك الأعلى)، ويقال لها: (سبح)^(٥). ولا خلاف في أنها تسع عشرة آية^(٦).

واختلفت في مكيتها ومدنيتها على أقوال؛ فيرى الجمهور مكيتها^(٧)، وقيل: مدينة كلها إجماعاً^(٨).

(١) انظر: زاد المسير (٤/٢٨٦)؛ والجامع لأحكام القرآن (١٨/١٢٠).

(٢) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/٩٩)؛ والتحرير والتنوير (٢٨/٢٣١).

(٣) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٨/١٦٦).

(٤) انظر: التحرير والتنوير (٢٨/٢٣٣).

(٥) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٢٧١).

(٦) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٧١).

(٧) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٣٧١).

(٨) انظر: زاد المسير (٤/٤٣٠).

وقيل: مختلطة^(١). نزلت بعد الشمس وقبل الليل^(٢).

قيل: إن الحديث فيها ارتكز على نوعين من أنواع التوحيد وهما: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية^(٣).

وعندي أن فيها - أيضًا - إلماحة إلى توحيد الأسماء والصفات فتسبيح اسم الله الأعلى الذي جاء الأمر به، وذكر اسمه ﷺ الذي ورد الندب إليه كلاهما يدلان بالالتزام على الإقرار الله بالأسماء الحسنی، وبصفاته العلی تضمناً.

واشتملت هذه السورة على جملة من الموضوعات، هي: تنزيه الله تعالى والإشارة إلى وحدانيته لانفراده بخلق الإنسان وخلق ما في الأرض. وتأيد النبي ﷺ وتشبيته على تلقي الوحي. وأن الله أعطى النبي ﷺ شريعة سمحة وكتاباً يتذكر به أهل النفوس الزكية، ويعرض عنه أهل الشقاوة. وأن ما أوحى إليه ﷺ يصدقه ما في كتب الرسل من قبله؛ وذلك لأجل التهوين عليه لما يلقاه من إعراض المشركين^(٤).

* سورة الغاشية:

لها غير اسمها الذي اشتهرت به - الغاشية - اسمان: إذ تسمى (هل أتاك حديث الغاشية)، ويقال لها: (هل أتاك)^(٥).

وعدة آياتها بلا خلاف ست وعشرون آية^(٦).

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٨/١٢٠)؛ والتحريم والتنوير (٣٠/٢٧١).

(٢) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/٩٨).

(٣) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٩/١٠٨).

(٤) انظر: التحريم والتنوير (٣٠/٢٧٢).

(٥) انظر: التحريم والتنوير (٣٠/٢٩٣).

(٦) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٧٢).

وهي مكية اتفاقاً^(١). نزلت بعد الذاريات وقبل الكهف^(٢).

وفيها دار «الحديث عن اليوم الآخر وبيان مطلق القدرة الإلهية»^(٣).

واشتملت هذه السورة على الموضوعات الآتية: تهويلُ يوم القيامة وما فيه من عقاب قوم مشوهة حالتهم، ومن ثواب قوم ناعمة حالتهم؛ وعلى وجه الإجمال المرهب أو المرعب. والإنكارُ على قوم لم يهتدوا بدلالة مخلوقاتٍ من خلق الله - وهي نصب أعينهم - على تفردهِ بالإلهية. وإمكانُ إعادته مخلوقاته خلقاً جديداً بعد الموت يوم البعث. وتثبيتُ النبي ﷺ على الدعوة إلى الإسلام وأن لا يعبأ بإعراضهم. وتهديدُهم بالبعث؛ فإنهم راجعون إلى الله فهو مجازيهم على كفرهم وإعراضهم^(٤).

* المطلب الثالث: مناسبة المتلو في صلاة الجمعة للحال في تلك الصلاة.

جاء في الخبر: «...فأما سورة الجمعة فيبشّر بها المؤمنين ويُحرّضهم، وأما سورة المنافقين فيؤسّس بها المنافقين ويؤتخهم»^(٥)، وهذا بيان إجمالي لسر القراءة بسورتي الجمعة والمنافقون في صلاة الجمعة.

أما على وجه التفصيل؛ فمن منّة الله على هذه الأمة مبعث محمد ﷺ؛ إذ به جمّعهم بعد فُرقة وهداهم بعد ضلالة، وعلمهم بعد جهل، وزكّاهم بعد فجور؛ ومن شواهد ذلكم الاجتماع والهداية والتعليم والتزكية: صلاة الجمعة التي صلّ عن يومها أهل الكتاب جيران النبي ﷺ

(١) انظر: زاد المسير (٤/٤٣٤)؛ والجامع لأحكام القرآن (٢٥/٢٠).

(٢) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/٩٨)؛ والتحرير والتنوير (٣٠/٢٩٣).

(٣) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٩/١١٥).

(٤) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٢٩٤).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢/٦٠٣ ح: ٥٤٩٥) كتاب: الصلاة، باب: ما يُقرأ به في صلاة الجمعة.

وجيرانُ أتباعه فناسب أن يذكر المؤمنين حال اجتماعهم فيها بهذا الفضل الذي أشار إليه في سورة الجمعة، وناسب أن يُعلّمهم ما يحتاجون من أحكام تخصّص صلواتها وما يتصل بها من شعائر^(١)، وأن يحرضهم على العمل بما جاءهم من العلم ويحذرهم من الاسترسال في حب المال والأولاد لئلا يشغلهم ذلك عما أنيط بهم وليغرس في قلوبهم أن هذا «القرآن يرتقي بالجهال إلى درجة العلماء، والضلال إلى مستوى الصالحين والأصفياء، فرب جاهل لا يفقه شيئاً بلغ بفهمه مبلغ العلماء الراسخين، ورب ضال تائه استنار بنوره واهتدى بهديه، وبلغ ذروة الصلاح والإخلاص»^(٢).

وفي المقابل ناسب أن يلمز أهل الكتاب - لاسيما اليهود - الذين نبذوا الهدى، وتركوا العمل بما جاءهم من العلم، وشبههم بأخس الحيوانات ليحذر المؤمنون.

كما أنه أراد بتلاوة هاتين السورتين «تحذير من نطق بكلمة الإسلام ولا سيما المنافقين من أهل الكتاب والأُميين، عن الإبطاء عنها. وحثهم في المبادرة إليها، والإعلام بأن من تخلف عنها، تهاوناً بها فهو منافق، ليس له من القرآن غير مثل الحمار، والإظهار لقوة الإسلام في الجهر بعيب المخالف من الفريقين في أعظم المجامع»^(٣)، كما أراد أيضاً أن يفضح دسائسهم ودعاواهم؛ فاليهود فضحهم حين دعاهم إلى تمني الموت إن كانوا صادقين فيما زعموا من ولاية الله ولم يفعلوا. والمنافقون حين كشف أحاديثهم بمؤامراتهم التي تدور بينهم في الخفاء للإضرار بالنبي ﷺ وأصحابه، وإضعاف الدين^(٤).

(١) انظر: البدر التمام شرح بلوغ المرام، للأعني (٣/٤٣٤)؛ والمنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، للسبكي (٦/٢٩٣).

(٢) رسالة التوحيد، للدهلوي (ص ٤٧-٤٨).

(٣) مساعد النظر في الإشراف على مقاصد السور (٣/٨٨).

(٤) انظر: الإفصاح عن معاني الصحاح، لابن هبيرة (٣/٢٣٧).

والسورتان كلتاهما تدلان على قيمة الذِّكْر فالجمعة فُرِضَتْ لذكر الله، والتشاغل عن ذكر الله بملهيات الدنيا من سمات أهل النفاق؛ ولهذا تجد أنه حث على الذِّكْر في آخر سورة الجمعة، وحذّر من الانسياق وراء اللهو عنه في آخرها وآخر سورة المنافقون.

أما عن سِرِّ القراءة بسورتَي الأعلَى والغاشية ففي الجملة «السورتان فيهما من مقاصد السورتين الأوليين»^(١)، كما أنهما اشتملتا على توجيهات لا ينفكون عن الحاجة إليها كتذكُر مِنَّة الله العظمى بالخلق والتربية، واستشعار سعة علم الله، والحرص على الصلاة والزكاة وذكُر الله، والحذر من إشار الدنيا على الآخرة، والتعرف على ما ينتظر الطائعين من جزيل الثواب والعاصين من أليم العقاب وتذكُر أهوال القيامة أو إن الإياب وموعِد الحساب^(٢).

ومن هنالك كانت صلاة الجمعة موعداً لقراءة هذه السور التي انتظمت تلك الموضوعات المنيفة والمقاصد الشريفة المشار إليها من قبل؛ والعادة قد جرت بأن الشيء المهم يتكرر الحديث عنه تذكيراً به ليبقى مستقراً في النفوس لا يرحها.

(١) انظر: البدر التمام شرح بلوغ المرام (٣/٤٣٤).

(٢) انظر: إكمال المُعَلِّم بفوائد مسلم، لأبي الفضل السبتى (٣/٢٨٣).

المبحث الثالث

القراءة في صلاة العيدين

صلاة العيدين من المناسبات التي يجتمع فيها المسلمون ما لا يجتمعون في غيرهما من الصلوات وهما تأتيان مرتبطين بركنين عظيمين من أركان الإسلام، فعيد الفطر بعد إتمام شهر الصيام، وعيد الأضحى بعد اكتمال ركن الحج الأعظم، وللنبي ﷺ في هاتين الصلاتين هدي فريد لا من حيث مكان الصلاة ولا هيئتها، ومن ذلك تخصيصه سورًا يتلوها فيها. وفي هذا المبحث سيرتكز الحديث - بإذن الله - عن ما يقرأ به ﷺ من القرآن فيها، وبيان مناسبته.

* المطلب الأول: مسرد نصوص السنة الواردة في قراءة صلاة العيدين.

١- عن النعمان بن بشير قال: «كان رسول الله ﷺ يقرأ في العيدين، وفي الجمعة: ب ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، و﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَدِيَّةِ﴾، قال: وإذا اجتمع العيد والجمعة في يومٍ واحدٍ يقرأ بهما أيضًا في الصلاتين»^(١).

٢- عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، سأل أبا واقد الليثي^(٢): ما كان رسول الله ﷺ يقرأ به في الفطر والأضحى؟

قال: كان يقرأ ب﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: ١] ﴿أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]^(٣).

خلاصة النصوص بالمتلو في صلاة العيدين:

مما مضى من النصوص نخلص إلى ما يأتي:

(١) سبق تخريجه.

(٢) هو الحارث بن مالك وقيل: الحارث بن عوف، المدني. قيل: إنه شهد بدرًا. توفي سنة ٦٥ هـ، وقيل غيرها. يُنظر: تهذيب الكمال (٣٤/٣٨٦-٣٨٧)؛ وسير أعلام النبلاء (٢/٥٧٤-٥٧٦).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٦٠٧ ح: ٨٩١).

- ١- أنَّ السور التي يُقرأ بها في صلاة العيدين هي: الأعلى والغاشية، أوق والقمر.
- ٢- أنَّ للنبي ﷺ في ذلك هَدْيًا، وهو أنه إذا قرأ الأعلى جمع إليها في الركعة الثانية الغاشية، وإذا قرأ ق جمع إليها في الركعة الثانية القمر.

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلو في صلاة العيدين، ودراسته موضوعيًا.

* سورة ق:

تسمى غير اسمها ق الذي اشتهرت به باسم الباسقات^(١).
وعِدَّة آياتها خمس وأربعون آية في جميع العدد بلا خلاف^(٢).
والسورة مكية، وحكي إلا آية واحدة وهي قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ...﴾
[ق: ٣٨]^(٣).

نزلت بعد المرسلات وقبل البلد^(٤).

وبما أنها مكية فقد ركزت حديثها على براهين البعث: العلم، والقدرة والحكمة^(٥).
وأبرز الموضوعات التي اشتملت عليها: التنويه بشأن القرآن، والإشارة إلى أن قريشًا ما كذبوا الرسول ﷺ إلا لأنه بشر منهم. والاستدلال على إثبات البعث بما هو أعظم منه كابتداء خلق السماوات وما فيها وخلق الأرض وما عليها، ونشأة النبات والثمار من ماء السماء. وتنظير المشركين في تكذيبهم بالرسالة والبعث ببعض الأمم الخالية المعلومة لديهم، ووعيد هؤلاء أن

(١) انظر: زاد المسير (٤/١٥٦)؛ وجمال القراء وكمال الإقراء (١/٢٠٠)؛ والإتقان، للسيوطي (١/١٩٤).

(٢) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٣١).

(٣) انظر: زاد المسير (٤/١٥٦)؛ والجامع لأحكام القرآن (١/١٧).

(٤) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/٩٨)؛ والتحرير والتنوير (٢٦/٢٧٤).

(٥) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٧/٣٩١).

يحل بهم مثلما حل بأولئك. والترهيبُ بذكر عذاب الآخرة، والترغيبُ بذكر نعيم الجنة. وتسليهُ النبي ﷺ على تكذيبهم إياه وأمره بالإقبال على طاعة ربه وإرجاء أمر المكذبين إلى يوم القيامة؛ إذ لم يكلف بأن يكرههم على الإسلام وإنما أمر بالتذكير بالقرآن. والثناء على الذين آمنوا بالبعث بأنهم الذين يتذكرون بالقرآن. والإخبارُ عن إحاطة علم الله تعالى بخفيات الأشياء وخواطر النفوس^(١).

* سورة القمر:

وتسمى كذلك: اقتربت^(٢)، واقتربت الساعة^(٣)، وسميت: سورة الساعة^(٤).

ولا خلاف في عدّة آياتها أنها خمس وخمسون آية^(٥).

وهي مكية بإجماعهم، قيل: إلا آية ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ...﴾ [القمر: ٤٥]، وقيل: إلا ثلاث آيات أولها: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ﴾ [القمر: ٤٤]^(٦). نزلت بعد سورة الطارق وقبل سورة ص^(٧). دار محور حديثها حول التذكير بآيات الله ونذره، وعاقبة من كذب بها من الأمم السابقة^(٨). واشتملت على الموضوعات الآتية: تسجيل مكابرة المشركين في الآيات البينة، وأمر النبي ﷺ بالإعراض عن مكابرتهم. وإنذارهم باقتراب القيامة وبما يلقونه من الشدائد حين البعث.

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢٦/ ٢٧٥).

(٢) انظر: فتح القدير، للشوكاني (٥/ ١٤٤).

(٣) انظر: محاسن التأويل (٩/ ٨٦).

(٤) انظر: التبيان في آداب حملة القرآن، للنووي (ص ١٧٨).

(٥) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٣٦).

(٦) انظر: زاد المسير (٤/ ١٩٦)؛ والجامع لأحكام القرآن (١٧/ ١٢٥).

(٧) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/ ٩٨)؛ والتحرير والتنوير (٢٧/ ١٦٥).

(٨) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٧/ ٥١٢).

وتذكيرهم بما لقيته الأمم أمثالهم من عذاب الدنيا لتكذيبهم رسل الله وأنهم سيلقون مثلما لقي أولئك إذ ليسوا خيراً من كفار الأمم الماضية. وإنذارُ المكذبين بقتال يهزمون فيه، ثم لهم عذاب الآخرة وهو أشد. وإعلامهم بإحاطة الله علماً بأفعالهم، وأنه مجازيهم شر الجزاء ومجاز المتقين خير الجزاء. وإثباتُ البعث، ووصف بعض أحواله. وتكريرُ التنويه بهدي القرآن وحكمته^(١).
أما التعريف بسورتي الأعلى والغاشية، والدراسة الموضوعية لهما؛ فقد مرَّ في المبحث السابق^(٢).

* المطلب الثالث: مناسبة المثلّو في صلاة العيدين للحال في تلك الصلاة.

مناسبة تلاوة تلك السُّور في المجامع الكبار ظاهرة؛ فهم بارزون للعيد في مصلاهم في صحراء خارج البنيان، وتلك الآيات تحدثت عن حالٍ تشبه جداً حالهم؛ وذلك حين يبرز الناس من قبورهم للعرض على الله، ولينظر كل عامل منهم عاقبة عمله من خير أو شر، وفي تلك السُّور - أيضاً - حديثٌ توجيهي عن الأعمال التي تتحقق بها النجاة والفلاح؛ ينطلق بها الناس من مصلاهم إلى شؤون دنياهم حيث ينقلبون إلى أهلهم وقد حرَّكت الآيات في قلوبهم مشهد المراقبة لله، وحرَّصتهم على تزكية نفوسهم بالإحسان للفقراء والمساكين والذكر والصلاة، وحذرتهم من إثارة العاجل الفاني على الأجل الباقي وببَّهتهم إلى إخلاص العبادة لله والمتابعة لرسوله ﷺ.

قال العيني^(٣) وهو يكشف عن سر قراءة سورتي ق والقمر: «فإن قيل: ما الحكمة في قراءتهما

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢٧/١٦٦).

(٢) انظر: المطلب الثاني: التعريف بالمثلّو في صلاة الجمعة، ودراسته موضوعياً.

(٣) هو بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، ولد سنة ٧٦٢ هـ بعبتاب، ونشأ بها وتفقه، كان أماً عالماً عارفاً بالعربية حافظاً للغة، وله مصنفات كثيرة، منها: عمدة القاري، ونخب الأفكار في تنقيح مباني =

ﷺ في العيدين؟ قلتُ: لكونهما شتملتين على الإخبار بالبعث، والإخبار عن القرون الماضية وإهلاك المكذبين وتشبيهه بروز الناس للعيد ببروزهم للبعث وخروجهم من الأجدات كأنهم جراد منتشر والله أعلم^(١).

وجاء - كذلك - في سِرِّ القراءة فيهما بالأعلى والغاشية: «أَنَّ فِي سُورَةِ سَبْحِ الْحَثِّ عَلَى الصَّلَاةِ وَزَكَاةِ الْفِطْرِ... فَاخْتَصَّتِ الْفَضِيلَةَ بِهَا كَاخْتِصَاصِ الْجُمُعَةِ بِسُورَتِهَا»^(٢). وكذلك لما في سورة الأعلى من التنزيه لله؛ لثلا يظن أحد أنه - سبحانه - محتاج إلى ما فرغ منه أهل العيد من العبادة. وما فيها من الحث على تركية النفس والمال، والصلاة، والذكر، والإعراض عن الدنيا؛ لأن العيد مظنة التهاون بذلك، والانبساط إلى الدنيا.

أما بالنسبة للقراءة بسورة الغاشية فلما فيها من الحث على الإخلاص؛ لثلا يكون العامل - مع تعب في الدنيا - معذبًا في الآخرة. ولما فيها من التذكير بما سيرونه إذا خرجوا إلى العيد يخرجوا إليه من رياض وجبال ونحوها؛ ليكون نظرهم إليها نظر اعتبار بالآيات. ولما تحدثت عنه من الحساب، وانقسام الناس إلى صنفين؛ كما أن أهل العيد ينقلبون إلى منازلهم على وجهين: محسن حائز للثواب، ومسيء قد خاب واستحق العذاب^(٣).

=الأخبار في شرح معاني الآثار وطبقات الحنفية، وطبقات الشعراء، وغير ذلك. مات سنة ٨٥٥هـ.

يُنظَر: بغية الوعاة، للسيوطي (٢/٢٧٥)، وطبقات المفسرين، للداودي (١/٤٣٢).

(١) نُحِبُّ الْأَفْكَارَ، للعيني (٦/٣٠٤).

وجاء نحو هذه المناسبات عند النووي في شرح صحيح مسلم (٢/٥٤٣)، وابن كثير في تفسير القرآن

العظيم (٧/٤٧٠)؛ واللاعي المغربي في البدر التمام (٤/٤٠).

(٢) تحفة الأحوذِي، للمباركفوري (٣/٦٣).

(٣) انظر: مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور (٣/١٨٥).



الفصل الثاني

قرآن مخصوص في صلواتٍ مخصوصة تؤدى انفراداً

وفيه أربعة مباحث

المبحث الأول

القراءة في الركعتين بعد المغرب

شرع الله بين يدي بعض الصلوات المكتوبة أو في أدبارها نوافل راتبة يزداد بها العبد من ربه قرباً، ويسد بها الخلل الذي يلحق صلاته.

وصلاة المغرب من الصلوات التي جعل الشارع لها راتبة، وقد كان النبي ﷺ يتلو فيها على وجه الخصوص قرآناً؛ نبينه ومناسبتة في هذا المبحث من خلال ما يأتي:

*** المطلوب الأول: مسرد نصوص السنة الواردة في قراءة الركعتين بعد المغرب.**

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ أكثر من عشرين مرة يقرأ في الركعتين بعد المغرب والركعتين قبل الفجر: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: 1]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]»^(١).

وفي الباب مثل هذا عن عائشة، وأنس، وابن مسعود، وعبدالله بن جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه وهي روايات ضعيفة، ورغم ضعفها إلا أنها تتقوى ببعضها^(٢).

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده (٣/٤٠٩ ح: ٢٠٠٥)؛ والبيهقي في السنن الكبرى (٣/٦٢ ح: ٤٨٧٩)

كتاب الصلاة، باب ما يستحب قراءته في ركعتي المغرب بعد الفاتحة.

(٢) انظر رسالة: قراءة النبي ﷺ في غير الصلوات الخمس، للغيث (ص ٢٣-٦٢).

خلاصة النصوص بالمتلو في الركعتين بعد المغرب:

من خلال نصّ حديث ابن عمر رضي الله عنهما ظهر ما يأتي:

١- أن المتلو به في الركعتين بعد المغرب هما سورتا: الكافرون والإخلاص.

٢- لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مقروء به في نافلة المغرب غير هاتين السورتين، هذا بخلاف أختها نافلة الفجر التي نقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه قرأ فيها بغير هاتين السورتين.

ويُلفت النظر في نص ابن عمر رضي الله عنهما وكذلك بعض الروايات عن الصحابة عنايتهم بذكر ما يفيد كثرة المرات التي سمعوا فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ بهاتين السورتين في نافلتين المغرب والفجر ويمكن أن يؤخذ من ذلك أن قراءته صلى الله عليه وسلم للسورتين في تلكما النافلتين كان بقصد التخصيص.

*** المطلب الثاني: التعريف بالمتلو في الركعتين بعد المغرب، ودراسته موضوعياً.**

*** سورة الكافرون:**

أشهر ما سميت به سورة الكافرون. وتسمى أيضاً سورة المناذرة^(١). وتسمى سورة الدّين^(٢). وتشارك مع سورة الإخلاص في اسمين: الإخلاص، والمقشّقتين^(٣). وتسميتهما بالمقشّقتين؛ لأنهما يُقشّقان «من الشرك كما يُقشّش المريض من المرض؛ فإنّ الشرك والكفر أعظم أمراض القلوب...»^(٤). ويصح أن يقال: إنهما مقشّقتان من القشّ الذي هو الجَمع من ههنا وههنا؛ حيث جمعت جميع أصول الدين: الربوبية، والإلهية، والأسماء

(١) انظر: مفاتيح الغيب (٣٢٢/٣٢٣).

(٢) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/٥٤٨).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٥٧٩).

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن قاسم (١٦/٥٦٠).



والصفات؛ فأثبتتها على أتم وجه، ويلزم من ذلك أنها جمعت أنواع الكفر ونفثها^(١).
ولا خلاف عند أهل العدد أنها ست آيات^(٢).
والجمهور على أنها مكية، وقيل: إنها مدنية^(٣). نزلت بعد سورة الماعون وقبل سورة
الفيل^(٤).
وهي تدور في حديثها حول تقرير التوحيد، والبراءة من الشرك والكفر والضلال ومن
أعمال المشركين، والإخلاص في العمل لله ﷻ^(٥).
واشتملت هذه السورة على ما يأتي: تأسيس الكفار من موافقتهم في شيء مما هم عليه من
الكفر، وتأكيد ذلك في الحال والاستقبال. وفيها أن دين الإسلام لا يخالط شيئاً من دين الشرك^(٦).
وتضمنت مبدأ حرية التدين الذي ظلت تقرره الآيات المكية والمدنية^(٧).

* سورة الإخلاص:

ذكر بعضهم لها نحوًا من عشرين اسمًا^(٨). ومن أشهر هذه الأسماء غير الإخلاص سورة
الصمد^(٩)، وسبب تسميتها بالإخلاص وإن لم يكن اللفظ واردًا فيها؛ أنه ليس فيها إلا وصف

(١) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي (٨/٥٥٣).

(٢) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٩٣).

(٣) انظر: زاد المسير (٤/٤٩٩)؛ والجامع لأحكام القرآن (٢٠/٢٢٤).

(٤) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/٩٨)؛ والتحريير والتنوير (٣٠/٥٨٠).

(٥) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (٩/٤٠٥).

(٦) انظر: التحريير والتنوير (٣٠/٥٨٠).

(٧) انظر: التفسير الحديث (٢/٢٥).

(٨) انظر: مفاتيح الغيب (٣٢/٣٥٨)؛ والتحريير والتنوير (٣٠/٦١٠).

(٩) كذا سماها الداني في البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٩٦).



الرب ﷻ^(١)، وفيها تعليم الناس سلامة الاعتقاد من إشراك غير الله معه في الإلهية^(٢). وهي في المكّي والشامي خمس آيات، وعند الباقيّن أربع آيات^(٣). واختلفوا ما بين قائل بمكّيّتها، وقائل بمدنيّتها^(٤). ورُجِّح أنها مكّيّة؛ لأنّ موضوعها الذي جاءت به هو أكثر ما نزل في مكة^(٥). نزلت بعد سورة الناس وقبل سورة النجم^(٦). الحديث عن الذات الإلهية ببيان اختصاصه ﷻ بأقصى صفات الكمال^(٧)؛ هذا ما دارت حوله السورة. واشتملت هذه السورة رغم قصرها على الموضوعات الآتية: إثبات وحدانية الله. وأنه لا يقصد في الحوائج غيره. وتنزيهه عن سمات المحدثات^(٨).

* المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في الركعتين بعد المغرب للحال في تلك الصلاة.

هاتان السورتان تضمّنتا التوحيد العمليّ الإراديّ وهو إخلاص الدين لله بالقصد والإرادة وذلك في سورة الكافرون، والتوحيد القوليّ العمليّ؛ وذلك في سورة الإخلاص^(٩). وهذان النوعان من التوحيد يشتملان على أنواع التوحيد الثلاثة: فسورة الإخلاص اشتملت على توحيد الربوبية، والأسماء والصفات، وسورة الكافرون تضمّنت توحيد العبادة، وأن العبد لا يعبد إلا

(١) انظر: تفسير القرآن، للسمعانيّ (٦/٣٠٣).

(٢) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٦٠٩).

(٣) انظر: البيان في عدّ آي القرآن (ص ٢٣٦).

(٤) انظر: المحرر الوجيز (٥/٥٣٦)؛ وزاد المسير (٤/٥٠٥).

(٥) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٦١١).

(٦) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/٩٨).

(٧) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٨/٥٧٥).

(٨) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٦١٢).

(٩) انظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠/٥٤).

الله، ولا يشرك به في عبادته أحدًا؛ لذلك كان الرسول ﷺ «يفتح بهما النهار في سنة الفجر، ويختم بهما في سنة المغرب»^(١).

وعندي كذلك أنَّ القراءة بهاتين السورتين في نافلة المغرب لوقوعها بعد إقبال الليل وإدبار النهار اللذين في تقليبيهما أنصع دلالة على وجود الخالق ﷻ المستحق للعبادة وحده دون غيره؛ فقراءتهما لما تضمنته من الشهادة لله ذي القدرة المطلقة بالوحدانية، والبراءة من تشريك غيره معه في شيء من خصائصه. وكم يَلْحَظُ العبد في كتاب الله من شواهد لهذا المعنى اللطيف؛ فإنه ﷺ وهو يسوق البراهين الدالة على وحدانيته وبطلان عبادة ما سواه كان فيما ذكر من البراهين اختلاف الليل والنهار؛ حيث قال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١-٦٢]، وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧].

ثم إن تقليب الليل والنهار من أعظم مننه ﷻ على خلقه؛ إذ لم يجعل الزمان ليلاً كله ولا نهاراً كله، بل عاقب بينهما، ليسكنوا في الليل ويطلبوا العيش في النهار وهذه النعمة تحتاج إلى شكر قال الله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: ٦٢]، وأعظم ما يُشكَّرُ به على هذه النعمة هو الاعتراف له ﷻ بالوحدانية التي نطقت بهما هاتان السورتان!

(١) بدائع الفوائد، لابن القيم (١/١٤٦).

المبحث الثاني القراءة في الوتر

الوتر هو آخر ما يأتي به العبد من النوافل في يومه وليلته قبل أن ينشق فجر جديد. وللنبي الكريم ﷺ هدي فيما يقرأ فيه، سنتناوله ونسعى للكشف عن مناسباته في هذا المبحث بمطالبه الآتية:

* المطلب الأول: مسرد نصوص السنة الواردة في القراءة في الوتر.

عن عبدالرحمن بن أبزى^(١) قال: «كان رسول الله ﷺ يوتر بـ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، و ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١]، و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]»^(٢).

خلاصة القول:

هذا أصح ما ورد في الباب؛ وعليه فإن ما يُقرأ به على وجه الخصوص في الوتر إذا أوتر بثلاث قرأ في الأولى بسورة الأعلى، وفي الثانية بسورة الكافرون، وفي الآخرة بسورة الإخلاص.

(١) عبدالرحمن بن أبزى الخزاعي مولاهم، له صحبة، مات النبي ﷺ وهو حدث، سكن الكوفة، توفي سنة نيف وسبعين.

ينظر: تهذيب الكمال (١٦/٥٠١-٥٠٣)؛ وسير أعلام النبلاء (٣/٢٠١-٢٠٢).

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٢/٤٠٤ (ح: ٤٧٠٨) كتاب الصلاة، باب ما يقرأ في الوتر، وأحمد في مسنده: (٧٨/٢٤) (ح: ١٥٣٦١)، والنسائي في سننه ٣/٢٤٤ (ح: ١٧٢٩) كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب التسيح بعد الفراغ من الوتر وذكر الاختلاف على سفيان فيه، وابن ماجه في سننه ٢/٢٤٦ (ح: ١١٧١) كتاب الصلاة، باب ما جاء فيما يقرأ في الوتر.

قال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه سنن ابن ماجه: إسناده صحيح.

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في الوتر، ودراسته موضوعياً.

مضى التعريف بسورة الأعلى^(١)، والكافرون^(٢)، والإخلاص^(٣).

* المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في الوتر للحال في تلك الصلاة.

آخر ما يصلية العبد في ليله هو الوتر؛ فبعض يصلية قبل أن يهجع، وبعض آخر بعد ما يهجع وأياً ما كان ذلك فإنّ ما تضمنته السور من معانٍ ومقاصد ظاهر المناسبة من حيث إن سورتي الأعلى والإخلاص فيهما تنزيهٌ لله المتفرد بعلو الذات والقدر والقهر، الذي يقلب الناس في أحوال مختلفة؛ ما بين نشاط في ساعات النهار وحاجة إلى الراحة، حالهم في ذلك حال سائر المخلوقات التي يقلبها هي الأخرى في أحوال مختلفة قد نبه إليها بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝١ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝٢ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۝٣ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى ۝٤﴾ [الأعلى: ٢-٥].

هذا مع ما في سورة الأعلى من شهادة بالفلاح لمن زكّت نفوسهم فذكروا ربهم، وتقربوا إليه بصلواتهم؛ لا سيما في ساعات الليل التي تحتاج فيها الأجساد للراحة، في حين أنه قد نعى على أقوام قصّروا في ذلك فأثروا العاجل على الآجل فكان مما يقرؤه في الأعلى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۝١٤ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ۝١٥ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝١٦ وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى ۝١٧﴾ [الأعلى: ١٤-١٧] الأمر الذي يحصل به حكاية حال العبد في وتره وهو في توجهه إلى ربه متجافياً عن فراشه مؤثراً شيئاً من العاجل على الآجل.

أما قراءة سورة الكافرون والإخلاص فكما افتتح بهما يومه في نافلة الفجر ونهاره في نافلة المغرب؛ فكذلك يختم بهما ليله لما تضمنته من الاعتراف لله بالوحدانية، وتأكيد الإخلاص له

(١) انظر: المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في صلاة الجمعة، ودراسته موضوعياً.

(٢) انظر: المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في الركعتين بعد المغرب، ودراسته موضوعياً.

(٣) انظر: المطلب الثاني: التعريف بالمتلوّ في الركعتين بعد المغرب، ودراسته موضوعياً.



القرآن المخصوص في صلوات مخصوصة...

في قلب عبده المؤمن^(١)؛ لا سيما «والليل أشبه شيء بالموت وأقرب إلى العدم، وأنسب شيء لذلك التنزيه والإخلاص»^(٢).



(١) أشار إلى نحو هذا المعنى - أيضًا - ابن القيم في زاد المعاد (١/٣١٨).

(٢) مصاعد النظر في الإشراف على مقاصد السور (٣/١٨٣ - ١٨٤).

المبحث الثالث القراءة في ركعتي الفجر

المراد بركعتي الفجر نافلتها التي جاء عن النبي ﷺ أنها خير من الدنيا وما فيها^(١)، وقد كان يخصصها بآيات وسورٍ يقرأها فيها، سنذكرها في هذا المبحث، ونبين مناسبتها على النحو الآتي:

*** المطلوب الأول: مسرد نصوص السنة الواردة في القراءة في ركعتي الفجر.**

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ «قرأ في ركعتي الفجر: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]»^(٢).

٢- عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ «كان يقرأ في ركعتي الفجر في الأولى منهما: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية التي في البقرة، وفي الآخرة منهما: ﴿... ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢]».

وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله يقرأ في ركعتي الفجر: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ والتي في آل عمران: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ [آل عمران: ٦٤]»^(٣).

خلاصة النصوص بالمتلو في ركعتي الفجر:

مما مضى يتبين أن المقروء به في ركعتي الفجر نوعان:

النوع الأول: لم تعدد الرواية بالمقروء به فيه، وهو الكافرون في الركعة الأولى والإخلاص في الركعة الثانية.

(١) ففي صحيح مسلم (١/٥٠١ ح: ٧٢٥) من حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: «ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها».

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٥٠٢ ح: ٧٢٦).

(٣) المرجع السابق نفسه.

النوع الآخر: تعددت الرواية بالمقروء به فيه، وإن كانت الروايات متفقة على المقروء به في الركعة الأولى، وهو آية سورة البقرة، أما ما يقرأ به في الركعة الآخرة فقد جاءت الروايات مختلفة حيث وردت بقوله: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّآ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢]، وقوله: ﴿قُلْ يَتَأَهَّلِ الْكِتَابُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

وذلك التنوع ربما كان بحسب اختلاف الزمان والمكان؛ إذ كان يقرأ بسورتي الإخلاص حين كان في مكة، ولما هاجر إلى المدينة واختلط المسلمون بأهل الكتاب، ونزل عليه في سورتي البقرة وآل عمران ما يتحدث عنهم؛ صار يقرأ أيضًا بالآيات المخصوصة التي فيهما.

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلو في ركعتي الفجر، ودراسته موضوعياً

مضى التعريف بسورتي الكافرون والإخلاص^(١). أما ما يتعلق بالآيات من سورتي البقرة وآل عمران فعلى النحو الآتي:

قوله ﷺ: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ [البقرة: ١٣٦] جاءت في سياق الحديث عن دعوة إبراهيم وتبرئتها من انتساب اليهود والنصارى إليها^(٢).

وهي - رغم اختصارها - «اشتملت على أنواع التوحيد الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، واشتملت على الإيمان بجميع الرسل، وجميع الكتب، وعلى التخصيص الدال على الفضل بعد التعميم، وعلى التصديق بالقلب واللسان والجوارح،

(١) انظر: المطلب الثاني: التعريف بالمتلو في الركعتين بعد المغرب، ودراسته موضوعياً.

(٢) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (ص ١٤٧).

والإخلاص لله في ذلك، وعلى الفرق بين الرسل الصادقين، ومن ادعى النبوة من الكاذبين، وعلى تعليم الباري عباده كيف يقولون، ورحمته وإحسانه عليهم بالنعم الدينية المتصلة بسعادة الدنيا والآخرة^(١).

وفيها إعلان بالحق الذي جاء به محمد ﷺ، وتدعو لما يشتمل عليه من الفضيلة التي حصلها أتباعه. وفيها الرد على اليهود والنصارى الذين آمنوا بأنبيائهم وكفروا بمن جاء بعدهم، وبيان أن الحق عدم التفرقة بينهم، وفي هذا من الإنصاف وسلامة الطوية للشرائع السماوية الأخرى؛ إذ إن من يعلن ذلك لا يطعن في شريعة موسى، وشريعة عيسى، وما أوتي النبيون، ولا يكذبهم؛ ولكنه مسلم لله بدين الإسلام الذي بقي على أساس ملة إبراهيم، وهذا العدل والإنصاف سيرغب بسببه الراغبون، ويكمد عند سماعه المعاندون^(٢).

أما قوله ﷺ: ﴿... ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢] فقد جاءت في سياق بيان حقيقة عيسى ﷺ^(٣).

وفيها عبرة وتسلية للنبي ﷺ؛ فإن الآيات الكونية مهما كثرت لا تفضي إلى الإيمان إلا إذا كان للمدعو استعداد للقبول، ومن الداعي حسن بيان. وفيها كذلك دليل على أن الإسلام دين الله على لسان جميع الأنبياء^(٤).

وقوله ﷺ: ﴿... تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ [آل عمران: ٦٤] جاءت في سياق بيان حقيقة تاريخية هي أن الإسلام هو الدين الحق وهو دين الأنبياء جميعهم^(٥).

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (١/٦٧).

(٢) انظر: التحرير والتنوير (١/٧٣٨-٧٣٩).

(٣) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (ص ٤٦١).

(٤) انظر: تفسير القرآن الحكيم (المنار)، لمحمد رشيد رضا (٣/٢٥٨).

(٥) انظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (ص ٤٧١).

وفيها دعوة إلى أصل الدين وروحه الذي اتفقت عليه دعوة الأنبياء جميعاً وهو سواء وعدل بين الفريقين لا يرجح فيه طرف على طرف، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، والإعلان لهم إن أعرضوا بأنا مسلمون وإشهادهم على ذلك^(١).

* المطلب الثالث: مناسبة المثلّو في ركعتي الفجر للحال في تلك الصلاة.

في الوتر كانت البراءة من الشرك، وتنزيه الله عن كل ما لا يليق به، وإعلان التوحيد؛ وذلك كله بقراءة الأعلى والكافرون والإخلاص.

وعلى ما بات العبد يصبح كذلك؛ حيث يعلن إفراد الله بالعبادة، وتوحيده سبحانه في أسمائه وصفاته، فكما أعلنها في آخر اليوم عندما أورد إسلام نفسه للنوم وإنهاء جميع أعماله؛ فإنه يعلنها في الصباح ويبيّن حياته اليومية عليها.

ناهيك بأن الفجر وقت تحضر فيه ملائكة الليل وملائكة النهار فتشهد قراءته الكافرون والإخلاص في ركعتي الفجر وهو يجدد بهما البراءة من الشرك، والإقرار بالتوحيد الخالص لله. وفيهما كذلك تنزيهه عما لا يليق به، «وقد جمع ﷺ هذين النوعين من التوحيد في سورتي الإخلاص وهما: سورة ﴿قُلْ يَتَّيْبُهَا الْكٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] المتضمنة للتوحيد العملي الإراديّ وسورة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] المتضمنة للتوحيد الخبري العلمي. فسورة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فيها بيان ما يجب لله تعالى من صفات الكمال وبيان ما يجب تنزيهه عنه من النقائص والأمثال وسورة ﴿قُلْ يَتَّيْبُهَا الْكٰفِرُونَ﴾ فيها إيجاب عبادته وحده لا شريك له، والتبرّي من عبادة كل ما سواه. ولا يتم أحد التوحيدين إلا بالآخر؛ ولهذا كان النبي ﷺ يقرأ بهاتين السورتين في سنة الفجر والمغرب والوتر اللتين هما فاتحة العمل وخاتمة؛ ليكون مبدأ النهار توحيداً،

(١) انظر: تفسير المراغي (٣/١٧٨).



وخاتمته توحيداً^(١).

ونحو ذلك المعنى - أيضاً - مرعي في الآيات من البقرة وآل عمران، «فيقرأ قوله: ﴿قُولُوا
ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ [البقرة: ١٣٦] فأولها الإيمان، وآخرها الإسلام، ويقرأ في الثانية: ﴿قُلْ
يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [آل عمران: ٦٤] فأولها
إخلاص العبادة لله وآخرها الإسلام له^(٢). وكذلك الآية الأخرى من آل عمران ففي ختامها إخبار
بإشهاد الحواريين نبيهم عيسى عليه السلام بالاستسلام لله؛ وفيها دعوة ضمنية وتوجيه لهذه الأمة إلى
الالتساء بهم في هذا المقام الرفيع.



(١) اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم (٢/٩٤).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٥/١٠٥).

المبحث الرابع القراءة في ركعتي الطواف

* المطلب الأول: مسرد نصوص السنة الواردة في قراءة ركعتي الطواف.

المشهور في ذلك حديث واحد، هو حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه الطويل الذي وصف فيه حجة النبي ﷺ ذكر حين تحدّث عما فعله ﷺ بعد الفراغ من الطواف فقال: «ثم نفذ إلى مقام إبراهيم ﷺ فقرأ: ﴿وَأَخْذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ [البقرة: ١٢٥] فجعل المقام بينه وبين البيت. فكان أبي يقول (ولا أعلمه ذكره إلا عن النبي ﷺ) كان يقرأ في الركعتين: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، و﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا الْكُفْرُونَ﴾ [الكافرون: ١]... الحديث»^(١).

خلاصة النصوص بالمتلو في ركعتي الطواف:

لم يرد أنه قرأ في ركعتي الطواف بغير هاتين السورتين الإخلاص والكافرون، ولم تختلف الروايات في ذلك.

* المطلب الثاني: التعريف بالمتلو في ركعتي الطواف، ودراسته موضوعياً.

مضى التعريف بهاتين السورتين^(٢)، وأشار في ذلك إلى أنّ الغاية العظمى التي جاءت بهما هاتان السورتان هما تقرير التوحيد بنوعيه؛ وقد جاء في إحدى روايات الحديث: «قرأ فيهما بالتوحيد: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا الْكُفْرُونَ﴾ [الكافرون: ١]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]»^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٨٨٦-٨٩٢ ح: ١٢١٨).

(٢) يُنظَر: ص ٢١-٢٢.

(٣) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار (٧/٢٤٣ ح: ٩٩٣٥) كتاب: المناسك، باب: ركعتي الطواف.

* المطلب الثالث: مناسبة المتلوّ في ركعتي الطواف للحال في تلك الصلاة.

لَمَّا كَانَتْ سُورَةُ الْكَافِرُونَ مُتَضَمِّنَةً الْبِرَاءَةَ مِمَّا عُبِدَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَسُورَةُ الْإِخْلَاصِ مُتَضَمِّنَةً الشَّهَادَةَ لِلَّهِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ، وَنَفْيَ الْمَكَافَى لَهُ سُبْحَانَهُ وَهَذَا هُوَ دِينُ الْحَنِيفِيَّةِ؛ نَاسِبٌ ذَلِكَ أَنْ يَقْرَأَ بِهِمَا فِي رُكْعَتِي الطَّوْفِ بِالْبَيْتِ الَّذِي هُوَ رَمَزُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ تَعَالَى، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [الحج: ٢٦]؛ لَا سِيَّمَا وَأَنَّهُ أَوْقَعَ هَاتَيْنِ الرُّكْعَتَيْنِ عِنْدَ الْبَيْتِ خَلْفَ الْمَقَامِ؛ «لَأَنَّ إِمَامَ الْحَنْفَاءِ هُوَ صَاحِبُ هَذَا الْمَقَامِ وَهُوَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ لَنَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣]»^(١)؛ «وَلِمَا فِي قِرَاءَةِ السُّورَتَيْنِ مِنَ الْإِخْلَاصِ الْمُنَاسِبِ لِمَا هُنَا؛ لِأَنَّ الْمُشْرِكِينَ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ خَلْفَ الْمَقَامِ»^(٢).

وَيَقْرَأُهَا كَذَلِكَ «لَا سِتْحَضَارَ عِظْمَةِ اللَّهِ، وَإِشْعَارَ الْقَلْبِ أَنَّ الطَّوْفَ بِالْكَعْبَةِ لَيْسَ عِبَادَةً لَهَا وَإِنَّمَا هُوَ عِبَادَةُ اللَّهِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الَّذِي لَا يَسْتَحِقُّ الْعِبَادَةَ سِوَاهُ، وَإِنَّمَا الطَّوْفُ كَسَائِرِ الْعِبَادَاتِ امْتِثَالًا لِأَمْرِ اللَّهِ وَشَرْعِهِ»^(٣).

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين (٤٦٤/٢٤).

(٢) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لذكريا الأنصاري (٤٨٣/١).

(٣) التحفة المهدية، لآل مهدي (٢٤/١).

الخاتمة

هذه أبرز ما انتهت إليه هذه الدراسة من نتائج:

- ١- يوم الجمعة من الأيام الحافلة بتلاوة قرآن مخصوص؛ فانظر كيف خص فجرها وصلاتها بقرآن وهذا من معالم عظم هذا اليوم عند الله.
- ٢- سور الأعلى، والكافرون، والإخلاص من السور التي تتكرر قراءتها في غير ما مناسبة وهذا يدعو إلى مزيد تأمل في ما تضمنته من مقاصد وموضوعات. فالعادة جرت أن الشيء المهم يتكرر الحديث عنه تذكيراً به؛ ليبقى مستقرًا في النفوس لا يرحها. وقضية توحيد الله، والبراءة من عبادة ما سواه من أعظم القضايا التي يرددها المصلي أبداً؛ فهو يفتح بها نهاره ويختتم، وينام عليها ويستيقظ، وذلك ظاهر من قراءة سورتي الكافرون والإخلاص في أكثر من صلاة على وجه الخصوص.
- ٣- تبين في هذا البحث أن المصلين عموماً، والإمام في الصلاة على وجه الخصوص ينبغي ألا يقتصر علمهم على ما يتعلق بأفعال الصلاة من فقهه، بل يتجاوزها إلى ما يتعلق بالقراءة فيها.

* توصيات البحث:

- ١- على الأئمة أن يدركوا المعاني الدقيقة التي جاءت بها تلك السور، ويعوها، ويستشعروا مسؤوليتهم تجاه المأمومين، وينتهزوا اجتماع الناس خلفهم في تلك الصلوات المفروضة فيحرصوا على اتباع سنة النبي ﷺ بتلاوة ما كان يتلو فيها على وجه الخصوص عسى أن ينتفعوا بما ورد فيها من مقاصد شريفة.
- ٢- عمل دراسات أخرى تُعنى بجمع السور أو الآيات التي خصصت لتوظيفها في أحوال مختلفة خارج الصلاة، وإبراز موضوعاتها، والكشف عن مناسباتها لتلك الأحوال. والحمد لله أولاً وآخراً، والشكر له على تمام نعمته.

قائمة المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، تحقيق: الدكتور مصطفى البغا، ط: ٥، دمشق وبيروت، دار ابن كثير، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، ط: ١، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٣١هـ.
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، الأنصاري، زكريا بن محمد، زين الدين أبو يحيى السنيكي (د. ط)، (د. م)، دار الكتاب الإسلامي، (د. ت).
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، (د. ط) بيروت- لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة، أبو المظفر يحيى بن هبيرة بن محمد الذهلي الشيباني تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (د. ط) (د. م)، دار الوطن ١٤١٧هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، ط: ١، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي، تحقيق: هشام عطا وعادل العدوي وأشرف الجمال، ط: ١، مكة المكرمة- الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ.
- البدر التمام شرح بلوغ المرام، المغربي، الحسين بن محمد بن سعيد اللاعبي، تحقيق: علي بن عبدالله الزين، ط: ١، (د. م)، دار هجر، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- البرهان في علوم القرآن، للزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: ١، (د. م)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، تحقيق: الأستاذ محمد علي النجار، (د. ط)، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، (د. ت).

القرآن المخصوص في صلوات مخصوصة...

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (د. ط)، لبنان- صيدا، المكتبة العصرية (د. ت).
- البيان في عد آي القرآن، الداني، أبو عمر عثمان بن سعيد، تحقيق الدكتور: غانم قدوري الحمد ط: ١، الكويت، مركز المخطوطات والتراث، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
- التاريخ الكبير، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، (د. ط) بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.
- التبيان في آداب حملة القرآن، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، حققه وعلق عليه: محمد الحجار، ط: ٣، بيروت- لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ.
- التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، (د. ط)، (د. م)، الدار التونسية، ١٩٨٤م.
- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، للمباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (د. ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ت).
- التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، آل مهدي، فالح بن مهدي بن سعد بن مبارك الدوسري، ط: ٣، (د. م)، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤١٣هـ.
- التفسير الحديث، دروزة، محمد عزة، ط: ٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢١هـ.
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني، (د. ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. م)، ١٩٩٠م.
- تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنين، أبو عبدالله محمد بن عبد الله الإلبيري، تحقيق: حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، ط: ١، مصر الفاروق الحديثة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط: ٢، (د. م)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
- تفسير المراغي، المراغي، أحمد بن مصطفى، ط: ١، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.

- التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، إعداد نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، إشراف الأستاذ الدكتور: مصطفى مسلم محمد، ط: ١، الشارقة، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي جامعة الشارقة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، طنطاوي، محمد سيد، ط: ١، الفجالة - القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧ - ١٩٩٨م.
- تقوية الإيمان، الدهلوي، إسماعيل بن عبد الغني العُمري، نقلها للعربية وقدم لها: أبو الحسن علي الندوي، اعتنى بها: سيد عبد الماجد الغوري، ط: ١، دمشق سورية، دار وحي القلم ٢٠٠٣م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزني، جمال الدين يوسف بن عبدالرحمن، تحقيق: الدكتور: بشار عواد معروف، ط: ١، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط: ١، (د.م)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الأملّي، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، ط: ١، (د.م)، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، ط: ٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد، تحقيق: مصطفى عطا ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني، دراسة وتحقيق: عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي، ط: ١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية ١٤١٩هـ.
- زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط: ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ.

- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، تحقيق: شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط، ط: ١٥، (د.م)، مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي، وعبد اللطيف حرز الله، ط: ١، (د.م)، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- السنن الكبرى، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط: ٣، بيروت دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- سنن النسائي؛ النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، تحقيق: الدكتور بدر الدين جتين ار، ط: ٢، إسطنبول وتونس، دار الدعوة ودار سحنون، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف: شعيب الأرناؤوط، ط: ٧، (د.م)، مؤسسة الرسالة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- صحيح البخاري، الإمام البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، تحقيق: الدكتور بدر الدين جتين ار، ط: ٢، إسطنبول وتونس، دار الدعوة ودار سحنون، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- صحيح مسلم، الإمام مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: ٢، إسطنبول وتونس، دار الدعوة ودار سحنون، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- طبقات المفسرين، الداودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين المالكي، (د. ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ت).
- فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، ط: ١، دمشق - بيروت، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ.
- قراءة النبي ﷺ في غير الصلوات الخمس، الغيث، عبدالمجيد بن غيث، رسالة ماجستير كلية التربية جامعة الملك سعود، ١٤٢٨-١٤٢٩هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ابن قاسم، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، (د. ط) (د. م)، (د. ن)، (د. ت).

د. سعد بن محمد آل عثيمين

- مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، (د. ط)، (د. م)، دار الوطن - دار الثريا، ١٤١٣ هـ.
- محاسن التأويل، القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨ هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ.
- مسند الإمام أحمد، ابن حنبل الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه: الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط: ٢، (د. م)، مؤسسة الرسالة، سنة ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- مسند أبي داود الطيالسي، الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود، تحقيق: الدكتور: محمد بن عبد المحسن التركي، ط: ١، مصر، دار هجر ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، ط: ١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.
- المصنف، الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام، تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهرّي، ط: ١، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- المصنف، ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد بن إبراهيم، تحقيق: حمد الجمعة ومحمد اللحيان، ط: ١، الرياض - السعودية، مكتبة الرشد، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الشافعي تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط: ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
- معرفة السنن والآثار، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط: ١، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي باكستان)، ودار قتيبة (دمشق بيروت)، ودار الوعي (حلب - دمشق)، ودار الوفاء، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
- مفاتيح الغيب، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي، ط: ٣، بيروت دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.

القرآن المخصوص في صلوات مخصوصة...

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، ط: ٢ بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود، السبكي، محمود محمد خطاب، عني بتحقيقه وتصحيحه: أمين محمود محمد خطاب (من بعد الجزء ٦) ط: ١، القاهرة - مصر، مطبعة الاستقامة، ١٣٥١ - ١٣٥٣هـ.
- نُحَب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، ط: ١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، أبو الحسن إبراهيم بن عمر، اعتنى به عبدالرازق غالب المهدي، ط: ١، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- النكت والعيون، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد البصري البغدادي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (د. ط)، بيروت / لبنان، دار الكتب العلمية، (د. ت).
- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، ط: ١ مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

Bibliography

- Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān, alsywṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd-al-Rahmān ibn Abī Bakr, taḥqīq: al-Duktūr Muṣṭafā albughā, Ṭ: 5, Dimashq wa-Bayrūt, Dār Ibn Kathīr, 1422 h-2002 M.
- Ijtīmā' al-juyūsh al-Islāmīyah 'alā Harb al-mu'aṭṭilah wa-al-Jahmīyah, Ibn al-Qayyim, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr taḥqīq: Zā'id ibn Aḥmad al-Nashīrī, Ṭ: 1, Makkah al-Mukarramah, Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1431 H.
- Asnā al-maṭālib fī sharḥ Rawḍ al-tālib, al'nṣārī, Zakarīyā ibn Muḥammad, Zayn al-Dīn Abū Yaḥyā al-Sunaykī (D. Ṭ), (D. M), Dār al-Kitāb al-Islāmī, (D. t).
- Aḍwā' al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān, llshnqyṭy, Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Jakanī, (D. Ṭ) byrwt-Lubnān, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1415 H-1995 M.
- Al-Ifṣāḥ 'an ma'ānī al-sihāḥ, Ibn Hubayrah, Abū al-Muẓaffar Yaḥyā ibn hubayrah ibn Muḥammad aldhhli alshybānī taḥqīq: Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, (D. Ṭ) (D. M), Dār al-waṭan 1417 H.
- Ikmāl almu'limi bi-fawā'id Muslim, al-Qādī 'Iyād, Abū al-Faḍl 'Iyād ibn Mūsá, taḥqīq: al-Duktūr yhyá ismā'īl, Ṭ: 1, Miṣr, Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' 1419 H-1998 M.
- Badā'i' al-Fawā'id, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr aldmshqī, taḥqīq: Hishām 'Aṭā wa-'Ādil al-dwī wa-ashrafa al-Jammāl, Ṭ: 1, Makkah almkrrmt-al-Riyāḍ, Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz, 1416 H.
- Albdru al-tamām sharḥ Bulūgh al-marām, almgħrbī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Sa'īd allā'ī, taḥqīq: 'Alī ibn Allāh al-Zabin, Ṭ: 1, (D. M), Dār Hajar, 1424 h-2003 M.
- Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, llzrkshī, Abū 'Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Bahādur, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ṭ: 1, (D. M), Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah 'Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-shurakā'ih 1376 H-1957 M.
- Baṣā'ir dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz, alfyrwz'ābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb, taḥqīq: al-Ustādh Muḥammad 'Alī al-Najjār, (D. Ṭ), Bayrūt, Lubnān, al-Maktabah al-'Ilmīyah, (D. t).
- Bughyat al-wu'āḥ fī Ṭabaqāt al-lughawīyīn wa-al-nuḥḥāh, alsywṭī, 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (D. Ṭ), Ibnān-Ṣaydā, al-Maktabah al-'Aṣrīyah (D. t).
- Al-Bayān fī 'Add āy al-Qur'ān, al-Dānī, Abū 'Umar 'Uthmān ibn Sa'īd, taḥqīq al-Duktūr: Ghānim Qaddūrī al-Ḥamad Ṭ: 1, al-Kuwayt, Markaz al-Makhtūṭāt wa-al-Turāth, 1414 h-1994 M.
- Al-tārīkh al-kabīr, albkḥārī, Abū Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm, (D. Ṭ) byrwt-Lubnān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1407 h-1986 M.
- Al-Tibyān fī ādāb ḥamlat al-Qur'ān, al-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf, ḥaqqaqahu wa-'allaqa 'alayhi: Muḥammad al-Ḥajjār, Ṭ: 3, Bayrūt – Lubnān, Dār Ibn Ḥazm lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1414 H.
- Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir, (D. Ṭ), (D. M), al-Dār al-Tūnisīyah, 1984 M.

- Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī, Iḥbār al-Furūq, Abū al-‘Ulā Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm (D. Ṭ), Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (D. t).
- Al-Tuḥfah al-Mahdīyah sharḥ al-‘aqīdah al-Tadmurīyah, Āl Mahdī, Fālih ibn Mahdī ibn Sa‘d ibn Mubārak al-Dawsarī Ṭ: 3, (D. M), Maṭābi‘ al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah bi-al-Madīnah al-Munawwarah, 1413 H.
- Al-tafsīr al-ḥadīth, Darwazah, Muḥammad ‘Azzah, Ṭ: 2, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1421 H.
- Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (tafsīr al-Manār), Muḥammad Rashīd ibn ‘Alī Riḍā al-Qalbi al-Ḥusaynī, (D. Ṭ), al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (D. M), 1990 M.
- Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz, Ibn Abī Zamanayn, Abū Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-‘Ibārī, taḥqīq: Ḥusayn ibn ‘Ukāshah-Muḥammad ibn Muṣṭafā al-Kanz, Ṭ: 1, Miṣr al-Fārūq al-ḥadīthah, 1423 H-2002 M.
- Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm, Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Dimashqī, taḥqīq: Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Ṭ: 2, (D. M), Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1420 H-1999 M.
- Tafsīr almrāghī, almrāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā, Ṭ: 1, Miṣr, Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh, 1365 H-1946 M.
- Al-tafsīr almuḥdḥ li-suwar al-Qur’ān al-Karīm, i‘dād nukhbah min ‘ulamā’ al-tafsīr wa-‘ulūm al-Qur’ān, ishrāf al-Ustādh al-Duktūr: Muṣṭafā Muslim Muḥammad, Ṭ: 1, al-Shāriqah, Kulliyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā wa-al-Baḥṭh al-‘Ilmī Jāmi‘at al-Shāriqah, 1431 h-2010 M.
- Al-tafsīr al-Wasīṭ lil-Qur’ān al-Karīm, Ṭantāwī, Muḥammad Sayyid, Ṭ: 1, al-Fajjālah-al-Qāhirah, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1997 – 1998 M.
- Taqwīyat al-īmān, aldhilwī, Ismā‘īl ibn ‘Abd al-Ghanī al-‘umry, naqalahā lil-‘Arabīyah wa-qaddama la-hā: Abū al-Ḥasan ‘Alī alndwī, i‘tanā bi-hā: Sayyid ‘Abd al-Mājid alghwrī, Ṭ: 1, Dimashq Sūrīyah, Dār wahy al-Qalam 2003 M.
- Tahdhīb al-kamāl fī Asmā’ al-rijāl, almzī, Jamāl al-Dīn Yūsuf ibn ‘Abd-al-Raḥmān, taḥqīq: al-Duktūr: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Ṭ: 1, Bayrūt – Lubnān, Mu’assasat al-Risālah 1422 H-2002 M.
- Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān, als’dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāsir ibn ‘Abd Allāh, taḥqīq: ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘allā al-Luwayhiq, Ṭ: 1, (D. M), Mu’assasat al-Risālah, 1420 H-2000 M.
- Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān, alṭbrī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Āmulī, taḥqīq: al-Duktūr ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī bi-al-Ta’āwun ma‘a Markaz al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah bi-Dār Hajar al-Duktūr ‘Abd al-sanad Ḥasan Yamāmah, Ṭ: 1, (D. M), Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-I‘lān, 1422 H-2001 M.
- Al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān, al-Qurtubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī, taḥqīq: Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, Ṭ: 2, al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1384h-1964 M.
- Al-jarḥ wa-al-ta’dīl, Ibn Abī Ḥātim alrāzī, Abū Muḥammad ‘Abd-al-Raḥmān ibn Muḥammad, taḥqīq: Muṣṭafā ‘Aṭā Ṭ: 1, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1422 h-2002 M.

- Jamāl al-qurrā' wa-Kamāl al-iqrā', alskhāwī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ṣamad alhmdānī, dirāsah wa-taḥqīq: 'Abd al-Ḥaqq 'Abd al-Dāyīm Sayf al-Qādī, Ṭ: 1, Bayrūt, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfīyah 1419 H.
- Zād al-Musayyar fī 'ilm al-tafsīr, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Jawzī, taḥqīq: 'Abd al-Razzāq al-Mahdī, Ṭ: 1, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422 H.
- Zād al-ma'ād fī Hudá Khayr al-'ibād, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Abū Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr, taḥqīq: Shu'ayb w'bdālqādr al-Arna'ūt, Ṭ: 15, (D. M), Mu'assasat al-Risālah sanat 1407 H 1987 M.
- Sunan Ibn Mājah, Ibn Mājah alqzwynī, Muḥammad ibn Yazīd, taḥqīq: Shu'ayb al-Arna'ūt, wa-'Ādil Murshid wlmḥmmad Kāmil Qarah bily, w'abd alllyf Ḥirz Allāh, Ṭ: 1, (D. M), Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, 1430 H-2009 M.
- Al-sunan al-Kubrā, albyhqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn, taḥqīq: Muḥammad 'Abd-al-Qādir 'Atā, Ṭ: 3, Bayrūt Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1424 H-2003 M.
- Sunan alnsā'i ; al-nisā'i, Abū 'Abd-al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī alkhṛāsānī, taḥqīq: al-Duktūr Badr al-Dīn jty n ar, Ṭ: 2, Iṣṭānbūl wa-Tūnis, Dār al-Da'wah wa-Dār Saḥnūn, 1413 H 1992 M.
- Siyar A'lām al-nubalā', aldhhbī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān, taḥqīq: majmū'ah mḥqqyn bi-ishrāf: Shu'ayb al-Arna'ūt, Ṭ: 7, (D. M), Mu'assasat al-Risālah 1410 H-1990 M.
- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Imām albkḥārī, Abū Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl, taḥqīq: al-Duktūr Badr al-Dīn jty n ar, Ṭ: 2, Iṣṭānbūl wa-Tūnis, Dār al-Da'wah wa-Dār Saḥnūn, 1413 H 1992 M.
- Ṣaḥīḥ Muslim, al-Imām Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, taḥqīq: Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Bāqī, Ṭ: 2 Iṣṭānbūl wa-Tūnis, Dār al-Da'wah wa-Dār Saḥnūn, 1413 H-1992 M.
- Ṭabaqāt al-mufassirīn, aldāwdī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Aḥmad, Shams al-Dīn almālkī, (D. Ṭ), Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, (D. t).
- Faṭḥ al-qadīr, alshwkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Yamanī, Ṭ: 1, Dimashq – Bayrūt, Dār Ibn kthyr-Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1414 H.
- Qirā'ah al-Nabī fī ghayr al-ṣalawāt al-khams, al-Ghayth, 'Abd-al-Majīd ibn Ghayth, Risālat mājistīr Kullīyat al-Tarbiyah Jāmi'at al-Malik Sa'ūd, 1428-1429 H.
- Majmū' Fatāwá Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, Ibn Qāsim, 'Abd-al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim wa-ibnihi, (D. Ṭ) (D. M), (D. N), (D. t).
- Majmū' Fatāwá wa-rasā'il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, jam' wa-tartīb: Fahd ibn Nāṣir al-Sulaymān, (D. Ṭ), (D. M), Dār al-waṭan-Dār al-Thurayyā, 1413 H.
- Maḥāsin al-ta'wīl, alqāsmī, Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad Sa'id ibn Qāsim al-Ḥallāq, taḥqīq: Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Ṭ: 1, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'lmyh – Bayrūt, 1418 H.
- Al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-'Azīz, Ibn 'Aṭīyah al'ndīsī, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, taḥqīq: 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, Ṭ: 1, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1422 H.

- Musnad al-Imām Aḥmad, Ibn Ḥanbal alshybānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, Ashraf ‘alā taḥqīqihī: al-Shaykh Shu‘ayb al-Arna‘ūt, Ṭ: 2, (D. M), Mu‘assasat al-Risālah, sanat 1429 H-2008 M.
- Musnad Abī Dāwūd altyālsī, altyālsī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn Dāwūd ibn al-Jārūd, taḥqīq: al-Duktūr: Muḥammad ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Ṭ: 1, Miṣr, Dār Hajar 1419 H-1999 M.
- Maṣā‘id al-nazar lil-ishrāf ‘alā Maqāṣid al-suwar, al-bqā‘ī, Ibrāhīm ibn ‘Umar ibn Hasan al-Rabāt, Ṭ: 1 al-Riyāḍ, Maktabat al-Ma‘ārif, 1408 H-1987 M.
- Al-muṣannaf, alsh‘ānī, Abū Bakr ‘Abd-al-Razzāq ibn hmmām, taḥqīq: Ayman Naṣr al-Dīn al-zhrī, Ṭ: 1 Bayrūt – Lubnān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1421 H-2000 M.
- Al-muṣannaf, Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, taḥqīq: Ḥamad al-Jum‘ah wa-Muḥammad al-Laḥīdān Ṭ: 1, al-Riyāḍ – al-Sa‘ūdīyah, Maktabat al-Rushd, 1425 H 2004 M.
- Ma‘ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur‘ān, al-bghwī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd ibn Muḥammad al-Shāfi‘ī taḥqīq: ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Ṭ: 1, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.
- Ma‘rifat al-sunan wa-al-āthār, albyhqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-khrāsānī, taḥqīq: ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī, Ṭ: 1, Jāmi‘at al-Dirāsāt al-Islāmīyah (Karātshī Bākistān), wa-Dār Qutaybah (Dimashq Bayrūt), wa-Dār al-Wa‘y (Ḥalab-Dimashq), wa-Dār al-Wafā’, 1412 H 1991 M.
- Mafātīḥ al-ghayb, alrāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan al-Taymī, Ṭ: 3, Bayrūt Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.
- Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj, alnwwī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yahyā ibn Sharaf, Ṭ: 2 Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.
- Al-Manhal al-‘adhb al-mwrwd sharḥ Sunan al-Imām Abī Dāwūd, alsbkī, Maḥmūd Muḥammad Khattāb, ‘uniya bi-taḥqīqihī wa-taṣḥīḥihī: Amīn Maḥmūd Muḥammad Khattāb (min ba‘da al-juz’ 6) Ṭ: 1, al-Qāhirah – Miṣr, Maṭba‘at al-Istiḳāmah, 1351-1353 H.
- Nukhab al-afkār fī Tanqīḥ Mabānī al-akhbār fī sharḥ ma‘ānī al-Āthār, al‘ynī, Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad Badr al-Dīn, taḥqīq: Yāsir ibn Ibrāhīm, Ṭ: 1, Qaṭar, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 1429 H-2008 M.
- Nazm al-Durar fī tanāsib al-āyāt wa-al-suwar, al-bqā‘ī, Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn ‘Umar, i‘tanā bi-hi ‘Abd-al-Rāziq Ghālib al-Mahdī, Ṭ: 1, Lubnān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 h-1995 M.
- Al-Nukat wa-al-‘uyūn, almāwrđī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad albsrī al-bghdādī, taḥqīq: al-Sayyid Ibn ‘Abd al-Maqṣūd ibn ‘Abd al-Raḥīm, (D. Ṭ), Bayrūt / Lubnān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (D. t).
- Al-Hidāyah ilā Bulūgh al-nihāyah fī ‘ilm ma‘ānī al-Qur‘ān wa-tafsīruh wa-aḥkāmuhu wa-jumal min Funūn ‘ulūmuhu, Abū Muḥammad Makkī ibn Abī Tālib ḥammwsh ibn Muḥammad ibn Mukhtār al-Qaysī, taḥqīq: majmū‘ah Rasā’il jāmi‘iyah bi-Kullīyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā wa-al-Baḥth al-‘Ilmī- Jāmi‘at al-Shāriqah, bi-ishrāf U. D: al-Shāhid al-Būshaykhī, Ṭ: 1 majmū‘ah Buḥūth al-Kitāb wa-al-sunnah-Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah-Jāmi‘at al-Shāriqah, 1429 H-2008 M.

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

د. عبد الجبار بن هادي بن عبد الله المراني^(١)

(قدم للنشر في ١٤٤٢/٠٦/٠٧هـ؛ وقبل للنشر في ١٤٤٢/٠٩/٠٤هـ)

المستخلص: إن ثبوت الاختلاف بين نُسَخِ جامع الترمذي في أحكامه على الأحاديث أمر واضح لدى العلماء من قديم، وذلك يجعل من الواجب على من تصدئ لتحقيق الجامع أو طباعته أن يحرص على تحقيق حكم الترمذي على كل حديث وفق النظر إلى قرائن معينة، ومن وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث: الرجوع إلى النسخ المعتمدة للجامع ومقارنتها، وكذا عرض الحديث على كتب الترمذي الأخرى، وكذلك كتب العلماء المتعلقة بالجامع كالمختصرات القديمة والمستخرجات والشروح، وغيرها من الكتب مثل كتب الأطراف وكتب التخریج، ومن القرائن التي يعتمد عليها في ترجيح أحكام الترمذي عند اختلاف النسخ: قرينة اتفاق أكثر نسخ الجامع، أو كان في أصح النسخ كنسخة الكروخي، وقرينة الحكم الذي يوافق ما ذكره الترمذي في كتبه الأخرى إذا وجد ذلك، وقرينة ما كانت أكثر الكتب المتعلقة بالترمذي وغيرها متفقة عليه (قرينة الكثرة)، وقرينة وجود الحديث في الصحيحين أو أحدهما يرجح حكم «حسن صحيح» أو «صحيح»، وقرينة كلام الترمذي على الرواة أو الطرق عقب الحديث قد يرجح أحد أحكامه، وقرينة النظر في إسناد الحديث و متنه وكلام النقاد عليه، وقد يكون من المهم في بعض الأحاديث استقصاء طبقات الجامع وأكثر النسخ؛ لأنه قد يوجد في غير المشهور منها ما يكون هو الأقرب إلى الصواب.

الكلمات المفتاحية: نُسَخ، حُكْم، الحديث، سنن الترمذي، اختلاف.

(١) أستاذ الحديث وعلومه المشارك، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة نجران، المملكة العربية السعودية.

البريد الإلكتروني: ahalmarrani@nu.edu.sa



Means of verification of Tirmidhi provisions on hadiths in his Book (AlJami`)

Dr. Abdul-Jabbar Hadi Al-Marrani

(Received 20/01/2021; accepted 16/04/2021)

Abstract: Authenticity of the difference between versions of Jami' at-Tirmidhi in his provisions (stipulations) on hadiths is a clear issue to scholars from ancient times and that makes it the duty of the one who is involved in the investigation or printing of al-Jami' to be keen to fulfill the provision (stipulation) of at-Tirmidhi on each hadith according to the consideration of specific evidences. One of the means of verification of the provisions of at-Tirmidhi on hadiths. Refer to and compare the approved versions of Jami' at-Tirmidhi, as well as presenting the hadith on other books compiled by at-Tirmidhi, as well as the books compiled by scholars and are related to the Jami' such as old summaries, Mostakhrajat, annotations and other books such as books of Al-Atraf and books of Al-Takhreej. One of the contexts upon which we rely on giving priority to provisions (stipulations) of al-Tirmidhi when the versions differ The context of the agreement of the most of Jami' versions or it was in the most correct versions, such as the version of al-Karkhi The context of the provision (stipulation) that corresponds to what at-Tirmidhi mentioned in his other books, if any The context of what was most of the books related to Jami' at-Tirmidhi and others agreed upon (context of multitude) The context of the existence of the hadith in al-Sahihain or one of them gives preponderance to the provision of "Hasan ṣaḥīḥ" or "ṣaḥīḥ" The context of al-Tirmidhi's words to the narrators or methodologies after Hadith may give preponderance to one of his provisions (stipulations). The context of considering isnād Sahih and its body, and critics viewpoint regarding it. It may be important in some hadiths to examine the editions of Jami 'al-Tirmidhi and most versions, because there may be some of the less well-known ones that are closest to the truth.

Key words: versions, provisions (stipulations), hadith, Jami 'al-Tirmidhi, difference.

* * *

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد... أما بعد:
فقد حكّم الترمذي رحمه الله على ألوف الأحاديث، وهي أكبر كمية من الأحكام على الأحاديث في القرون الأولى، إذا استثنينا الصحيحين، واشتهر الترمذي بأحكامه المفردة والمركبة، واختلف العلماء في أمرين رئيسين تجاه هذه الأحكام:

* الأول (وهو مشكلة البحث):

اختلفوا في ثبوتها في النسخ؛ فقد يوجد في بعض النسخ أو الطبقات صيغة في الحكم على الحديث، وتوجد في نسخة أخرى صيغة أخرى على الحديث نفسه! وقد لاحظ العلماء اختلاف نسخ جامع الترمذي منذ حوالي الـ ١٠٠٠ عام من اليوم، لا سيما في الأحكام على الأحاديث (كما سيأتي بيانه بالتفصيل في البحث إن شاء الله)، ولكن لم توجد دراسة تامة مفصلة في وسائل التحقق من الثابت من هذه الأحكام، ولا في القرائن التي يرجح بها عند الاختلاف.

* الثاني (وهو أهمية البحث):

أن تحقيق معاني أحكام الترمذي على الأحاديث، إنما هو مبني على ثبوتها في النسخ، وقد اختلفوا في معاني كثير من أحكامه على الأحاديث، كاختلافهم في معنى «الحسن» عنده، كما اختلفوا في أحكامه المركبة، كمصطلح «حسن صحيح»، ولا بد للدارسين لهذه المصطلحات أن يبنوا دراساتهم على ما يغلب على الظن ثبوته من كلام الترمذي في الحكم الأحاديث؛ فلما افترضنا أن باحثاً بحث معنى مصطلح «حسن صحيح» في جامع الترمذي، وبناءً على ما هو مكتوب في بعض النسخ أو بعض الطبقات، والحقيقة أن هذا المصطلح في بعض النسخ الأخرى قد يكون مثلاً: «حسن» أو «صحيح» وليس «حسن صحيح» فلا شك أن الدراسة لهذا المصطلح ستكون حيثئذ غير دقيقة! فلا بد من تحقيق نسبة الحكم أولاً إلى الإمام الترمذي، ولهذا يقول

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

السخاوي رحمته الله «لا ينسب للترمذي القول بالتحسين أو التصحيح أو نحو ذلك، إلا بعد مراجعة عدة أصول، لاختلاف النسخ في ذلك ويكون هذا مستثنى من الاقتصار في العرض على أصل واحد؛ للمحذور الذي أبدىناه»^(١)؛ ولهذا كان ما يهمننا هو الخطوة الأولى في معرفة معاني أحكام الترمذي على الأحاديث، وهو البحث في وسائل التحقق من أحكامه على الأحاديث على جامعته؛ إذ لا يوجد فيه بحث مكتمل، مع أن هذا الموضوع يشير إليه كثيرون، لكن دون دراسة معمقة، والترمذي رحمته الله له اصطلاحات كثيرة في جامعه، منها: ما استعمله الترمذي مرة واحدة، ومنها ما استعمله مرات قليلة، ومنها ما استعمله كثيراً، فمن المصطلحات التي استخدمها الترمذي مرة واحدة قوله: (أحسن وأصح)، ومما استخدمه مرات قليلة قوله (أحسن شيء في الباب وأصح) أو قوله: (أصح شيء في الباب وأحسن)، ومن أهم المصطلحات التي أكثر منها الإمام الترمذي: قوله (حسن صحيح) استخدمه (١٥٣٨) مرة تقريباً، و(حسن صحيح غريب) استخدمه (٢٦٠) مرة تقريباً، و(صحيح) استخدمه (١٤٠) مرة، و(صحيح غريب) استخدمه (١٨) مرة، و(حسن) استخدمه (٤٢٧) مرة تقريباً، و(حسن غريب) استخدمه (٥١٤) مرة تقريباً، و(حديث لا نعرفه إلا من حديث فلان) استخدمه (٢٢٠) مرة، و(غريب) استخدمه (٤٦٧) مرة^(٢)، وقد كتبت مؤلفات مستقلة ورسائل جامعية وبحوث كثيرة، حول أكثر تلك

(١) بذل المجهود في ختم السنن لأبي داود، السخاوي، (ص ٧١).

(٢) هذه الإحصاءات من إعداد الباحث باستخدام الحاسب اعتماداً على برنامج خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله، للسنة، وقد اعتمد البرنامج طبعة د. بشار عواد، الذي اعتمد على طبعة الشيخ أحمد شاكر وبعض الطبقات القديمة مثل طبعة بولاق وبعض الأصول الخطية، وهناك إحصاءات أعدها بعض الباحثين، قريبة منها رقمياً في أغلب الأنواع، ينظر: (الحديث الحسن لذاته ولغيره)، للدريس، (ص ١١٧١). والإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع للحمش، (ص ٣٦٦)، و(حسن صحيح في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق)، لمجموعة من الباحثين في أكاديمية دار العلوم في ديوبند بالهند، (ص ٧٥).

المصطلحات، وتفسير العلماء لها، واختلافهم في معانيها^(١)، على أنه مما ينبغي أن يلاحظ أن الترمذي رحمه الله قد فسر بعض اصطلاحاته، كما في الحسن والغريب، أما الصحيح فلم يتطرق لتفسيره؛ لوضوحه، قال ابن رجب: «وأكثر ما كان الأئمة المتقدمون يقولون في الحديث: إنه صحيح أو ضعيف، ويقولون: منكر وموضوع وباطل،... أما الصحيح من الحديث، وهو الحديث المحتج به، فقد ذكر الشافعي رحمه الله شروطه بكلام جامع...»^(٢)، ويقى تفسير أي مصطلح من تلك المصطلحات المختلف عليها، لا يعتمد على الاستقراء الدقيق والدراسة العميقة المقارنة، مع بذل الجهد في معرفة الثابت من أحكام الترمذي في جامعه على الأحاديث، يقى تفسيراً نظرياً، ويصعب ترجيحه أو رده^(٣).

* أهداف البحث:

- ١- التنبيه على أهمية أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه، وأنها ثروة نقدية من إمام كبير، تحتاج إلى مزيد تمحيص ودراسة؛ لمقاربتة الصواب في ثبوتها ثم في معانيها.
- ٢- لفت نظر الباحثين ودور النشر على حد سواء إلى مقارنة ما ينسب إلى الترمذي في جامعه من أحكام على الأحاديث في مجموعة متنوعة من النسخ والكتب الأخرى؛ لمقاربتة

(١) من تلك الكتب مثلاً لا حصراً (الحسن لذاته ولغيره - دراسة استقراية نقدية «الجزء الثالث») للدكتور خالد الدريس، (حسن صحيح في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق)، لمجموعة من الباحثين في أكاديمية دار العلوم في ديوبند بالهند، (حسن غريب في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق)، لمجموعة من الباحثين في أكاديمية دار العلوم في ديوبند بالهند، (الأحاديث الحسان الغرائب في جامع الترمذي جمعاً ودراسة)، عبد الباري الأنصاري، (تراث الترمذي العلمي)، د. أكرم ضياء العمري، (الحديث مطلقاً ومقيداً عند الإمام الترمذي)، د. عمر فلاتة، (مصطلح حسن غريب، دراسة تطبيقية استقراية في جامع الترمذي، أسامة نمر عبدالكريم) وغيرها.

(٢) شرح علل الترمذي، ابن رجب، (٢/٥٧٥).

(٣) ينظر: الحديث الحسن لذاته ولغيره، الدريس، (ص ١١٧٢).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

الصواب في ثبوتها.

٣- معرفة الكتب الحديثية المتأخرة التي تنقل أحكام الترمذي في جامعهِ على وجه الإجمال.

* حدود البحث:

يتناول البحث وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ، والقرائن المعتمدة للترجيح عند وقوع خلاف بين النسخ.

* منهج البحث:

هو المنهج الاستقرائي الاستنباطي؛ إذ يتم استقراء ما يقوله العلماء والباحثون في الموضوع، ثم العمل على إيجاد الأمثلة من كتب متنوعة لها علاقة بجامع الترمذي، والخروج بنتائج تشمل القرائن والكليات التي يمكن الاستفادة منها في موضوع البحث.

* الدراسات السابقة:

لا توجد دراسة علمية مكتملة في هذا الموضوع - حسب بحثي - أما الإشارة إلى هذا الموضوع وكونه مشكلة فموجود من قديم، (وسياقي ذكر طائفة من أقوال العلماء في إثبات ذلك، مُسَلَّسَةً بحسب تاريخ وفياتهم)، وكذلك يشير إليها كثيرون اليوم، وقد يذكرون فيها بعض الإحصائيات، كما فعل الدكتور خالد الدريس في كتابه (الحسن لذاته ولغيره - دراسة استقرائية نقدية «الجزء الثالث») وما ذكره مجموعة من الباحثين في أكاديمية دار العلوم في ديوبند بالهند في بحث لهم بعنوان: (حسن صحيح في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق) وآخر بعنوان: (حسن غريب في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق)، وغيرهم، أما ما يخص القرائن فلم أجد كذلك من ذكرها تفصيلاً، إلا إشارات متفرقة، ومنها تعليقة لأحد الباحثين في موقع ملتقى أهل التفسير^(١).

(١) على الرابط: <https://cutt.us/thlQg> وهو د. محمد الطاسان بتاريخ ٢١/٨/٢٠١٧م، ولم أطلع على تعليقه

هذا إلا بعد إكمال البحث، ولكن للأمانة العلمية ولما له من فضل سبق، لزمته الإشارة إلى ذلك.

*** خطة البحث:**

يتكون البحث من مقدمة، وفصلين، وخاتمة، ثم نُبِتَ المراجع والمصادر. أما المقدمة، ففيها: مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، والدراسات السابقة، وأما الفصل الأول ففيه: وسائل التحقق من أحكام الترمذي في جامعه على الأحاديث، وفيه أربعة مباحث، وأما الفصل الثاني ففيه: بيان القرائن في اختلاف الكتب أو اتفاقها على حكم الترمذي على الأحاديث، مع جداول يحوي مقارنات نموذجية لـ ٣٨ حديثاً من عشرين كتاباً مقارناً بالطبعات الخمس المشهورة للجامع، وفيه مبحثان أحدهما للقرائن، والآخر للجداول، وأما الخاتمة ففيها النتائج والتوصيات، ثم ثبت المصادر والمراجع.

الفصل الأول

وسائل التحقق من أحكام الترمذي في جامعه على الأحاديث

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول

الرجوع إلى النسخ المعتمدة والشهيرة لجامع الترمذي

في العمل على تصحيح الكتب الحديثية - خصوصاً - وتنقيحها وتحقيقها، أول ما يفعله المحققون هو المقارنة بين نسخ الكتاب الواحد بعد عمل مقارنة عامة بين تلك النسخ من حيث الجودة والاكتمال والسقط، لكن قبل ذلك يجب تحديد الرواية التي تُروى بها، ثم العمل على النسخ لتلك الرواية ثم طباعتها، وقد تشتهر إحدى تلك الطباعات، إذاً فالحديث على النسخ مبني على أي رواية للجامع، ثم يلحق بهما الحديث عن أشهر الطباعات وأجودها.

* المطلب الأول: روايات جامع الترمذي، وأهمها.

روى الجامع عن الإمام أبي عيسى الترمذي جماعة، اشتهر منهم ستة، ذكرهم الحافظ أبو جعفر بن الزبير في برنامجه فقال: «روى هذا الكتاب عن الترمذي ستة رجال - فيما علمته - : أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب، وأبو سعيد الهيثم بن كليب الشاشي، وأبو ذر محمد بن إبراهيم، وأبو محمد الحسن بن إبراهيم القطان، وأبو حامد أحمد ابن عبد الله التاجر، وأبو الحسن الودّاري»^(١). وزاد بعضهم على ما ذكره أبو جعفر، رواية أبي علي محمد بن محمد بن يحيى القراب الهروي^(٢). ورواية أبي الفضل النسفي وهو محمد بن محمود بن عنبر^(٣).

(١) قوت المغتذي على جامع الترمذي، السيوطي، (١/ ٢٤).

(٢) فضائل الكتاب الجامع، لأبي عيسى الترمذي، الاسعدي (ص ٤٣).

(٣) ينظر: السابق (ص ٣٢).

فأما رواية أبي العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل المرزوي المحبوبي (ت: ٣٤٦هـ): فهي رواية شهيرة معروفة، وهي المطبوعة المتداولة اليوم، وكان سماع المحبوبي من أبي عيسى سنة خمس وستين ومئتين وهو ابن ست عشرة سنة^(١).

وأما رواية الهيثم بن كليب الشاشي (ت: ٣٥٠هـ): فقد روى بها أبو بكر محمد بن خير بعض أحاديث من الجامع وكتاب العلل، وذكر إسناده بذلك إلى الترمذي في فهرسته^(٢). وقد روى بها القاضي عياض بعض كلام الترمذي في آخر الكتاب، وقال عنها: «وهذا السند أحاديث في رواية هذا الشيخ لم تكن عند الآخرين»^(٣)، ويروي بها البغوي أحاديث في شرح السنة عن الترمذي وهي في الجامع وفي الشمائل، وقد اشتهر - الهيثم - برواية الشمائل، فلا ندري من أي الكتابين يروي البغوي عنه تلك الأحاديث.

وأما رواية أبي ذر: فقد روى بها ابن عطية الأندلسي، وأبو بكر بن خير^(٤)، وذكر العلامة محمد مرتضى الزبيدي في كتابه أسانيد الكتب الستة الصحاح، أنه روى الكتاب عن الترمذي من طريقه^(٥)، وروى بها الحافظ ابن عبد البر الجامع، كما نقل عنه الذهبي ذلك^(٦)، ويوجد منها اليوم نسخة خطية غير مكتملة، وقد اعتمدت عليها طبعة الشيخ الأرنؤوط في بعض المواضع، كما سيأتي.

وأما رواية الحسن بن إبراهيم القطان (ت: ٣٤٣هـ): فروى بها الجامع أبو بكر محمد بن

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٥٣٧ / ١٥).

(٢) فهرسة ابن خير الإشبيلي، (ص ٩٩).

(٣) الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض)، (ص ١٣٢).

(٤) فهرسة ابن عطية، (ص ٧٠)، فهرسة ابن خير الإشبيلي، (ص ١٠٠).

(٥) الترمذي والموازنة بين جامعة وبين الصحيحين، نور الدين عتر، (ص ٦٥).

(٦) تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦٧١ / ٨).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

خير الإشبيلي، وذكر إسناده إليه في فهرسته من طريق أبي محمد بن عتاب^(١).
وأما رواية أبي حامد التاجر: فيروي بها الكتاب ابن خير، وذكر إسناده في فهرسته^(٢)،
وابن عطية في فهرسته^(٣)، وأبو جعفر بن الزبير في برنامجه^(٤)، وذكر الزبيدي أنه روى الكتاب من
طريقه، ولكن لم يذكر لنا إسناده^(٥)، وذكر الحافظ المزي رواية أبي حامد التاجر في تحفة
الأشراف^(٦). ويوجد منها اليوم نسخة خطية غير مكتملة، وقد اعتمدت عليها طبعة الشيخ
الأرناؤوط في بعض المواضع، كما سيأتي.
وأما رواية أبي علي محمد بن محمد القراب (ت: ٣٢٤هـ)، فذكرها الحافظ الذهبي في
السير، والحافظ تقي الدين الإسعدي، في كتابه فضائل الجامع لأبي عيسى الترمذي^(٧).
وأما رواية أبي الحسن علي بن عمر بن التقي الوداري فقد ذكرها الحافظ ابن نقطة الحنبلي
في تكملة الإكمال، في ترجمة أبي الحسن^(٨).
وقد نقل العلامة المباركفوري عن السفاقي عن الفسوي أنه لا يصح سماع أحد من
هؤلاء!!^(٩)، وهي دعوى لم يقلها أحد من المحدثين، ولا أعارها انتباها، مما يدل على بطلانها،
وأنها مجرد دعوى لا أثر لها.

(١) فهرسة ابن خير الإشبيلي، (ص ١٠٠).

(٢) فهرسة ابن خير الإشبيلي (ص ٩٩).

(٣) فهرسة ابن عطية، (ص ١٢٢).

(٤) الإمام الترمذي الحافظ الناقد، إيد الطباع، (ص ١٢٧).

(٥) الترمذي والموازنة بين جامعة وبين الصحيحين، (ص ٦٥).

(٦) تحفة الأشراف، المزي، (٣٥٨/١٣) (١٩٣٠٣).

(٧) سير أعلام النبلاء، (٢٥٨/١٧)، وفضائل الكتاب الجامع، (ص ٤٣).

(٨) تكملة لكتاب الإكمال، ابن ماكولا (١/٤٦٣).

(٩) تحفة الأحوذى، المباركفوري، (١/٢٧٥-٢٧٦).

وهناك روايات أخرى للجامع لم نذكرها، لأنها لم تشتهر بين أهل العلم، أو لأن روايتها مجرد وحون.

* المطلب الثاني: وقوع الاختلاف في نسخ جامع الترمذي في أحكامه على الأحاديث، وأشهر نُسخِهِ.

من المعلوم أنه قد وقع - من قديم - اختلاف بين نسخ الجامع، في بعض المواضع، لا سيما في أحكام الترمذي على الأحاديث، وممن ذكر ذلك الإمام أبو بكر بن العربي، وأبو الحسن بن القطان، وابن الصلاح، والنووي، وابن دقيق العيد، والذهبي، وابن رجب، وابن الملقن، وابن حجر، وغيرهم.

قال الإمام أبو بكر بن العربي عقب حديث: «قال أبو عيسى هذا حديث حسن وفي بعض النسخ صحيح»^(١)، وقال ابن القطان الفاسي، معلقاً على حديث ذكره صاحب الأحكام: «وحسنه بتحسين الترمذي له، وعندني أنه صحيح، وقد وقع في بعض الروايات عن الترمذي تصحيحه»^(٢)، وقال الإمام النووي، معلقاً على حديث: «وأما قول الحافظ عبد الحق رحمته الله: إن الترمذي قال إنه حديث صحيح، فليس في النسخ المعتمدة من الترمذي أنه صحيح، بل قال: حديث غريب»^(٣)، وقال الحافظ ابن الصلاح: «وتختلف النسخ من كتاب الترمذي في قوله: «هذا حديث حسن»، أو «هذا حديث حسن صحيح»، ونحو ذلك. فينبغي أن تصحح أصلك به بجماعة أصول وتعتمد على ما اتفقت عليه»^(٤)، وقال الإمام ابن دقيق العيد، عقب حديث جابر في نفي وجوب العمرة:

(١) عارضة الأحمدي، ابن العربي، (١٦/٦).


(٢) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، القطان الفاسي، (٣٧٥/٥).

(٣) الأذكار، النووي، (ص ٣٩٩).

(٤) علوم الحديث، ابن الصلاح، (ص ١٠٥).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

«أخرجه الترمذي وصححه، وفي رواية عنه حسن»^(١).

ونقل الزركشي عن السروجي قوله عنه: «كتب إلي صاحب الإمام بخطه، أن النسخ من كتاب الترمذي تختلف في قوله حسن صحيح أو حسن، وأكثر ما يعتمد المتأخرون رواية الكروخي، وهي مخالفة في التصحيح لرواية المبارك بن عبد الجبار والذي عندنا في النسخة التي بخط ابن الخاضبة الحافظ، (حديث رافع أسفروا بالفجر)^(٢) حسن لا غير، وفي (حديث جابر أنه  سئل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا، وأن تعتمروا هو أفضل)^(٣) روى الكروخي عن الترمذي أنه صححه، وروى المبارك عنه تحسينه فقط»^(٤)، وقال ابن سيد الناس في شرحه لحديث ذكره الترمذي: «وتختلف نسخ الترمذي في تصحيحه»^(٥)، وقال الحافظ الذهبي عقب ذكره لحديث: «صححه الترمذي في بعض النسخ، وفي بعض النسخ: هذا حديث حسن»^(٦)، وقال الحافظ ابن رجب معلقاً على حديث: «وقد حسن الترمذي هذا الحديث وما وقع في بعض النسخ من تصحيحه فبعيد»^(٧)، وقال الحافظ ابن الملقن: «اعلم أن نسخ الترمذي تختلف بالحسن والصحيح، ففي بعضها: «حسن»^(٨)، وفي بعضها: «حسن صحيح»^(٩)، وذلك بحسب اختلاف الرواة

(١) الإمام، ابن دقيق العيد، (١/٣٦٥)، والنكت، الزركشي، (١/٣٣٤).

(٢) في طبقات سنن الترمذي: ط بشار (١٥٤)، ط شاكر (١٥٤)، ط المكنز (١٥٤)، ط دار الفكر (١٥٤)، وفي مستخرج الطوسي على الترمذي المعروف بأحكام الطوسي رقم (١٣٩) وفيها كلها أن الترمذي قال: «حسن صحيح».

(٣) في طبقات سنن الترمذي: ط بشار (٩٣١)، ط شاكر (٩٣١)، ط المكنز (٩٤٣)، ط دار الفكر (٩٣٠)، فيها كلها أن الترمذي قال: «حسن صحيح»، وفي مستخرج الطوسي رقم (٨٥٢) «حسن» لا غير.

(٤) النكت، الزركشي، (١/٣٣٤).

(٥) النفع الشذي، ابن سيد الناس، (٢/٤٢٠).

(٦) سير أعلام النبلاء، (٢/١٧٩).

(٧) جامع العلوم والحكم، ابن رجب، (٢/٤٦٥).

عنه لكتابه والضابطين له^(١)، وقال الحافظ ابن حجر عن حديث: «هكذا أخرجه الترمذي، وقال: حسن غريب، كذا في كثير من النسخ المعتمدة منها بخط الحافظ أبي علي الصدي، ووقع بخط الكروخي: حسن صحيح»^(٢)، وقال العلامة المباركفوري في تعليقه على أحد الأحاديث: «تنبيه قد اختلفت نسخ الترمذي ها هنا فوق في النسخ الموجودة عندنا هذا حديث حسن، وقال المنذري في تلخيص السنن قال الترمذي حديث حسن صحيح، انتهى، وقال ابن تيمية في المنتقى بعد ذكر هذا الحديث، رواه أحمد والترمذي وصححه، انتهى»^(٣).

واختلاف النسخ هذا حاصل لا خلاف عليه، وقد ذكر بعض الباحثين مثلاً، بعد دراسة استقرائية، لنسخ الجامع، أن الترمذي رحمه الله، حكم على ٦٦٠ حديثاً، بـ(حسن غريب)، اتفقت النسخ فيها على ٤٣٦ حديثاً، واختلفت في ٢٢٤ حديثاً^(٤). وهو الثلث تقريباً!، وذكر الدكتور خالد الدريس، أن الاختلاف بين نسخة الكروخي والطبعة التي أخرجه الشيخ أحمد شاكر ومن أكملها من بعده، يبلغ حوالي ٢٥٪. فيما يقول فيه الترمذي (حسن وحسن غريب)، ولا يقل عن ٢٠٪ في مجمل أحكام الترمذي!^(٥)، وقد ذكر الشيخ الحافظ حسن حيدر الوائلي^(٦): «أن هذا

(١) المعين على تفهم الأربعين، ابن الملقن، (ص ٢٣٩).

(٢) نتائج الأفكار، ابن حجر، (١/١٦٨).

(٣) تحفة الأحوذي، (١/٣٣٠).

(٤) ينظر: بحث (حسن غريب في جامع الترمذي)، إعداد مجموعة من طلبة دار العلوم ديوبند (الهند)، (ص ٥٩)، وقد ذكروا أنهم اعتمدوا على خمس نسخ مطبوعة، منها (الطبعة الهندية، ونسخة المباركفوري، ونسخة الشيخ أحمد شاكر) مع المقارنة مع التحفة ونقول الأئمة كالمنذري وابن القيم وابن حجر، وغيرهم. ينظر: المرجع السابق (ص ١٣).

(٥) ينظر: الحديث الحسن لذاته ولغيره، (٣/١٠٣٦).

(٦) من كبار علماء اليمن في الحديث وعلومه، ولد سنة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م، يحفظ كثيراً من أسانيد الأحاديث، مع المعرفة بطرقها وعللها وطبقات رواياتها، وله عناية خاصة بجامع الترمذي؛ يحفظه بأسانيد عن ظهر =

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

الخلاف جله حسب ما ظهر استقراء كائن في كتابي الطهارة والصلاة، وما سواهما عزيز الوجود^(١)، ولكن لم يظهر لنا وجه هذا الاستقراء ولا دليله!

سؤال مهم: وهنا سؤال مهم، إذا كان الخلاف بين نسخ الجامع بهذا المقدار الذي ذكره هؤلاء الباحثون، فلماذا لم نجد له في كتب السابقين كبير شأن؟

والحق أن هذا سؤال مهم، فإن ذكر الخلاف بين نسخ الجامع لم يكن ذا بال في كتابات السابقين بحسب علمي، إلا ما ورد من إشارات عابرة، كما في النقول السابقة عمن ذكرنا من العلماء، أما أن يوجد الكلام فيه مسطوراً محرراً فلا، سواء من كتب منهم في المصطلح أو شرح الحديث عموماً، والجامع خصوصاً، والسبب في نظري يرجع إلى أمرين أساسيين:

أولهما: أن الأئمة اهتموا بسلامة نقل الأسانيد ومتونها؛ فبذلك يحكمون على الأحاديث، سواء صح لديهم حكم الترمذي على الحديث أم لم يصح، وإنما يكون حكم الترمذي مرشداً؛ فإذا شكوا في ثبوت حكمه فإن لديهم الإسناد والتمن للحكم على الحديث.

الأمر الثاني: ما تقرر لدى أكثر المحدثين، من أن الكتب المشهورة يكفي في روايتها والاحتجاج بها الأخذ بما صح من نسخها مع مقابلة ذلك بأصل معتمد تحصل الثقة به، قال الإمام النووي: «ومن أراد العمل بحديث من كتاب، فطريقه أن يأخذه من نسخة معتمدة، قابلها هو أو ثقة بأصول صحيحة، فإن قابلها بأصل معتمد محقق أجزاءه والله أعلم^(٢)»، وقال ابن الصلاح: «فسبيل من أراد العمل أو الاحتجاج بذلك - إذا كان ممن يسوغ له العمل بالحديث، أو الاحتجاج به لذي مذهب - أن يرجع إلى أصل قد قابله هو أو ثقة غيره، بأصول

=قلب، من مؤلفاته: (نزهة الألباب في قول الترمذي: وفي الباب) في ستة مجلدات، دار ابن الجوزي ١٤٢٦هـ.

(١) نزهة الألباب في قول الترمذي وفي الباب، حسن حيدر، (١/١٥).

(٢) التقريب والتيسير، النووي، (ص ٢٩).

صحيحة متعددة، مروية بروايات متنوعة، ليحصل له بذلك - مع اشتهار هذه الكتب وبعدها عن أن تقصد بالتبديل والتحريف - الثقة بصحة ما اتفقت عليه تلك الأصول، والله أعلم^(١)، وقال ابن الصلاح أيضاً، عن اختلاف أحكام الترمذي بين النسخ على الخصوص: «وتختلف النسخ من كتاب الترمذي في قوله: «هذا حديث حسن»، أو «هذا حديث حسن صحيح»، ونحو ذلك. فينبغي أن تصح أصلك به بجماعة أصول وتعتمد على ما اتفقت عليه^(٢)، قال العلامة طاهر الجزائري: «وهذا الذي قاله محمول على الاستحباب والاستظهار، وإلا فلا يشترط تعدد الأصول والروايات، فإن الأصل الصحيح المعتمد يكفي وتكفي المقابلة به، والله أعلم^(٣)»، وبهذا يفهم قلة ما نقل من ذكر الاختلاف بين نسخ الترمذي في أحكامه على الأحاديث، خصوصاً عند من شرح الجامع، كابن العربي وابن سيد الناس والعراقي والسيوطي والمباركفوري، فهؤلاء جميعاً، اعتمدوا رواية المحبوبي للجامع^(٤)، والخلاف الذي قد يذكرونه قد يكون بين رواية المحبوبي وغيره، أو في نسخ رواية المحبوبي نفسها، فإن العلماء المغاربة اعتمدوا نسخة أبي علي الصديقي، وقد وقع بينها وبين نسخة الكروخي اختلاف كبير كما ذكر الحافظ ابن رشيد^(٥)، مع أن كلا النسختين من طريق المحبوبي. والله أعلم، وكذلك من روى الجامع من أصحاب الكتب المسندة كالبعوي في شرح السنة، والضياء في المختارة، وغيرهما، فإنهم يروونه من طريق المحبوبي أيضاً، اعتماداً على ما وقعت به الثقة من المقابلة لهذه الرواية على مشايخهم.

(١) علوم الحديث، ابن الصلاح، (ص ٩٨).

(٢) ينظر: السابق (ص ١٠٥).

(٣) توجيه النظر، للجزائري، (٢/٧٦٥).

(٤) مقدمة الجامع، ط: التأصيل، (ص ٢٤٧).

(٥) ملء العيبة، لابن رشيد السبتي، (١/١٤٨).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

أشهر نسخ روايات جامع الترمذي: ولما كان الاختلاف في أحكام الترمذي واقعا في النسخ؛ فلا بد من ذكر أهم وأشهر نسخ الجامع للترمذي، ومعرفة شيء عنها، ولجامع الترمذي اليوم نسخ كثيرة منتشرة في العالم، ومن أشهرها:

- نسخة مكتملة بخط الحافظ أبي الفرج ابن الجوزي، وهي محفوظة بمكتبة (لاله لي) في تركيا، تحت رقم (٤٦١) و(٤٦٢)، وهي من رواية المحبوبي، من طريق أبي يعلى أحمد بن عبد الواحد ابن وهب، المعروف بابن زوج الحرة (ت: ٤٣٨هـ)، عن أبي علي الحسن بن علي المرزوي (ت: ٣٩١هـ)، عنه، وذكر بعضهم أنها ملفقة من نسختي الكروخي، ونسخة ابن زوج الحرة^(١).

- نسخة كاملة من جامع الترمذي بخط أبي الفتح الكروخي (ت ٥٤٨هـ)، محفوظة في مكتبة باريس الوطنية برقم (٧٠٩)^(٢). وهي من رواية المحبوبي عن الترمذي، ونسخة الكروخي من أصح نسخ الجامع إن لم تكن الأصح، قال الزركشي «قال السروجي في الغاية في الكلام على حديث «أسفروا بالفجر»، كتب إلي صاحب الإمام - يعني ابن دقيق العيد - بخطه أن النسخ من كتاب الترمذي تختلف في قوله حسن صحيح أو حسن، وأكثر ما يعتمد المتأخرون رواية الكروخي»^(٣).

- نسخة محمد مصطفى الأعظمي، وهي مقابلة على نسخة أبي بكر بن خلاد الرامهرمزي، كتبت سنة (٤٧٩هـ)^(٤). وهي من رواية أبي حامد أحمد بن عبدالله المرزوي (أبي حامد التاجر) عن الإمام الترمذي.

(١) أطلس أعلام المحدثين، سامي بن عبدالله، (ص ٣٩٢)، ومقدمة جامع الترمذي، طبعة الرسالة، (ص ١٦٣).

(٢) أطلس أعلام المحدثين، (ص ٣٩٢).

(٣) النكت، الزركشي، (١/ ٣٣٤).

(٤) تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي، أبو غدة، (ص ٥٥).

- نسخة محفوظة في مكتبة فيض الله أفندي في إستانبول برقم ٣٤٤، وهي نسخة تامة كتبت سنة ٥٨٢هـ^(١)، وهي من رواية المحبوبي عن الإمام الترمذي.

- نسخة المكتبة الظاهرية، كتبت سنة ٥٣٨هـ^(٢)، وهي منقولة عن أصل المؤتمن الساجي الحافظ التي كتبت سنة ٥٠٧هـ، وهي من رواية المحبوبي عن الترمذي، وهي ثلثا الكتاب تقريباً^(٣).

- نسخة المكتبة السليمانية (إستانبول)، وهي نسخة تامة، قرئت على الحافظ المنذري (ت ٦٥٦هـ)، والحافظ القسطلاني (ت ٦٨٦هـ) وهي من رواية المحبوبي^(٤).

- نسخة تشستريتي، وهي ثلاث قطع من ثلاث نسخ مختلفة، القطعة الأولى من رواية المحبوبي من طريق الكروخي، وفيها حوالي (١٧١١) حديثاً ورقمها (٣٥٥٨)، والقطعة الثانية من رواية أبي حامد التاجر وأبي ذر محمد بن القاسم الترمذي، وتبدأ من أبواب الجنائز إلى آخر الكتاب. والقطعة الثالثة من رواية المحبوبي، ورقمها (٣٩٥٥) وتبدأ من باب الحدود، باب ما جاء في تحقيق الرجم، ثم الصيد والأضاحي والنذور والإيمان، إلى الإيمان «نهاية باب فيمن رمى أخاه بكفر»^(٥).

هذه أشهر نسخ الجامع، وهناك نسخ آخر للجامع، بعضها ناقص، وبعضها تأخر نسخها، وقد ذكر د. فؤاد سزكين في كتابه تاريخ التراث العربي، أكثر تلك النسخ^(٦).

(١) ينظر: تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي، أبو غدة، (ص ٨٣).

(٢) تراث الترمذي العلمي، د. أكرم ضياء الدين، (ص ٥٠).

(٣) مقدمة جامع الترمذي، طبعة الرسالة، (ص ١٤١).

(٤) ينظر: السابق (ص ١١٦)، ومقدمة طبعة دار التأصيل لجامع الترمذي (ص ٢٢٩).

(٥) مقدمة جامع الترمذي، طبعة الرسالة، (ص ١٥١).

(٦) تراث الترمذي العلمي، (ص ٥٠).

* المطلب الثالث: أهم طبعات جامع الترمذي وأفضلها.

طبع جامع الترمذي طبعات كثيرة، قديماً وحديثاً، وبعض تلك الطبعات أفضل من بعض في الجملة، بحسب النسخ الخطية التي اعتمدت عليها كل طبعة، وجودة تلك النسخ، وتصرف القائمين على الطبع في اعتماد النسخ، وغير ذلك من الأمور، وسأذكر هنا أشهر تلك الطبعات وأكثرها جودة.

- طبعة بولاق سنة ١٢٩٢هـ، وهي من أقدم طبعات الجامع وقد أثنى عليها العلامة أحمد

شاكر رحمته الله.

- طبعة العلامة أحمد شاكر، (سنة ١٣٥٧هـ)، وهي من أجود الطبعات، لكن الشيخ أحمد

شاكر توفي قبل أن يتمها، وقد اعتمد فيها على طبعة بولاق السابقة، مع مقابلتها على نسخ آخر مطبوعة في الهند، ونسخ بعض علماء زمانه التي قرأها عليهم.

- طبعة عزت الدعاس، سنة (١٣٨٨هـ) وقد اعتمد على نسخة مكتبة الظاهرية، التي سبق

ذكرها، والتي كتب سنة ٥٣٨هـ.

- طبعة بشار عواد (دار الغرب)، (سنة ١٤١٦هـ) واعتمد فيها على الطبعات السابقة مثل

طبعة أحمد شاكر، وطبعة بولاق، وأصل خطي ناقص.

- طبعة شعيب الأرنؤوط وآخرين، (مؤسسة الرسالة)، (سنة ١٤٣١هـ) وقد ذكروا أنهم

اعتمدوا على ست نسخ خطية منها نسخة الكروخي برواية المحبوبي، وجزء من نسخة برواية أبي حامد التاجر وأبي ذر الترمذي^(١)، وهي طبعة ممتازة، ولكنهم لم يعتمدوا نسخة الكروخي كأصل، مع ذكر الاختلاف في النسخ الأخرى في الحاشية، ولو فعلوا لبلغت هذه الطبعة الغاية.

- طبعة عصام موسى هادي، (سنة ١٤٣٣هـ)، (دار الصديق) وهي مقابلة على ست نسخ

(١) مقدمة جامع الترمذي، طبعة الرسالة، (ص ١١٦)، (ص ١٥١).

خطية مع تخريج أحاديها على تحفة الأشراف، وقد ذكر أنه اعتمد نسخة الكروخي كأصل مع تمييز زيادات النسخ الأخر عليها. وهي من أجود الطبعات.

- طبعة دار التأصيل، (سنة ١٤٣٥هـ) وقد اعتمدوا على نسختين خطيتين إحداهما بخط الإمام العلامة الكروخي، مع تجنب ما وقع في الطبعات السابقة من تلفيق بين رواية الكروخي والروايات الأخر للكتاب، مع الاهتمام بالإخراج الفني للكتاب، والاهتمام بتخريج الأحاديث وشرح الغريب، ووضع فهرس علمية للكتاب، وضبط نص الكتاب، مع العناية بالضبط الموجود في النسخ الخطية. وقد قدموا للكتاب مقدمة علمية متينة، تضمنت التعريف بالإمام الترمذي وجامعه وبيان منهجه، ثم ذكروا أشهر طبعات الجامع السابقة مع التعقيب عليها، ثم بيان ما تميزت به طبعتهم عنها، وفي الجملة فهي من أفضل طبعات الجامع الموجودة إلى الآن، وقد انتقد بعضهم هذه الطبعة بأن القائمين عليها حذفوا خمسة وعشرين حديثاً وأثراً، جميعها ثابتة في «تحفة الأشراف»، وجميع طبعات الكتاب، وعدد من النسخ الخطية.

الحاجة إلى طبعة جديدة للجامع تعني بأحكام الترمذي خاصة: هناك حاجة لإعادة طباعة الجامع، تستفيد مما سبقها من الطبعات، وتزيد على ذلك بأن تأخذ ما أمكن من وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث، سواءً ما ذكرناه في هذا البحث أو غيره.

المبحث الثاني

الرجوع إلى كتب الترمذي الأخرى غير الجامع

الإمام الترمذي أحد أئمة الحديث الكبار المتفق على إمامتهم في هذا الشأن، وهو من الأئمة الذين يعتمد الناس تصحيحهم للأحاديث، قال الحافظ العراقي: «وما زال الناس يعتمدون تصحيحه»^(١)، كما أنه إمام حافظ، وعالم متقن فيما صنف من كتب في الحديث والعلل والتاريخ (الرجال)، قال السمعاني رحمته الله: «الترمذي أحد الأئمة الذين يقتدى بهم في علم الحديث، صنف كتاب الجامع والتواريخ والعلل، تصنيف رجل عالم متقن، وكان يضرب به المثل في الحفظ والضبط، تلمذ لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، وشارك معه في شيوخه»^(٢)، وله كتب عديدة مطبوعة غير الجامع، من أشهرها ثلاثة: العلل الصغير، والشمائل المحمدية، والعلل الكبير، ولا يمكن الاستفادة أحكام الترمذي على الأحاديث إلا من كتاب واحد منها، وهو العلل الكبير، فكتاب «العلل الصغير» صغير جداً، والأحاديث فيه قليلة جداً، وإنما يبين فيها الحكم على بعض طرقها ورواياتها؛ لأنه كتابٌ تقييد في الأصل، ولعله الكتاب الوحيد من بين جميع الكتب المسندة التي صنفت في العلل في التقييد والتأصيل، والأحاديث القليلة الموجودة في الكتاب هي للتمثيل على الأصول والقواعد التي ذكرها الترمذي، وأما باقي كتب العلل المسندة فهي كتب تطبيقية موضوعها هو الأحاديث المعللة وطرقها ورواياتها.

وأما كتاب «الشمائل المحمدية» ففيه ٤١٥ حديثاً بحسب طبعة عصام موسى هادي نشر

(١) شرح الترمذي، العراقي، (١١٥/٥)، عن مقدمة تحقيق السنن، طبعة الرسالة (ص ٨١).

(٢) الأنساب، السمعاني، (٤٢/٣)، والعبارة نفسها - عدا آخرها - منقولة عن الحافظ أبي سعد عبد الرحمن بن محمد الإدريسي في الترمذي، ينظر: تهذيب الكمال في ترجمة الترمذي، (١/١٧٢)، وتهذيب التهذيب، ابن حجر، في ترجمة الترمذي، (٩/٣٨٨).

دار الصديق، ولا يحكم الترمذي على الأحاديث في كتابه هذا إلا نادراً، والظاهر أن النسخ نقلوا بعض هذه الأحكام النادرة من الجامع! ولهذا يشير العلامة القاري إلى اختلاف النسخ في إثباتها، كما في الحديث رقم (١٠٣) من هذه الطبعة للشمائل، عن أنس «أن النبي ﷺ أن يتختم في يمينه» قال أبو عيسى: «وهذا حديث غريب لا نعرفه من حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ نحو هذا إلا من هذا الوجه»^(١)، ومن الأحاديث النادرة التي حكم عليها الترمذي في الشمائل وليست منقولة من الجامع ولا موجودة فيه، حديث أبي رمثة قال: «أتيت رسول الله ﷺ مع ابن لي، فقال: ابنك هذا؟ فقلت: نعم، أشهد لا به، قال: لا يجني عليك ولا تجني عليه، قال: ورأيت الشيب أحمر»، قال أبو عيسى: هذا أحسن شيء روي في هذا الباب وأفسر؛ لأن الروايات الصحيحة أن النبي ﷺ لم يبلغ الشيب^(٢).

ومن الأحاديث النادرة التي حكم الترمذي عليها في الشمائل واختلفت عبارته قليلاً عما في الجامع، حديث أم سلمة - في كتابه الجامع - قالت: «ما رأيت النبي ﷺ يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان» ثم قال: «وفي الباب عن عائشة، حديث أم سلمة حديث حسن»^(٣)، وذكره في الشمائل، وقال: «هذا إسناد صحيح وهكذا قال عن أبي سلمة عن أم سلمة وروى هذا الحديث غير واحد عن أبي سلمة عن عائشة ﷺ، عن النبي ﷺ ويحتمل أن يكون أبو سلمة بن عبد الرحمن قد روى هذا الحديث عن عائشة وأم سلمة جميعاً عن النبي ﷺ»^(٤)، ومما توافقت

(١) قال المحقق عصام هادي معلقاً على عبارة (قال أبو عيسى) (ص ٥٨): «قلت: هذا ثابت في (أ، ز، ط، م) ولم يذكر في النسخ العتيقة التي وقف عليها القاري وغيره، بل انتقد القاري الهيثمي؛ إذ ألحق هذا الكلام بالشمائل، قلت: وأصل هذا الكلام للمؤلف في جامعه».

(٢) الشمائل المحمدية، للترمذي، رقم (٤٥)، بتحقيق: عصام موسى هادي.

(٣) سنن الترمذي، ط: شاكر (٢/١٠٥)، ط: دار التأصيل (٢/١٣٧).

(٤) الشمائل المحمدية، (ص ١٧٦).

وسائل التحقُّق من أحكام الترمذِيِّ على الأحاديث في جامعِه

عبارته في الجامع والشمائل، ما أخرجه في الجامع من حديث أنس بن مالك، عن أبي طلحة، قال: «شكونا إلى رسول الله ﷺ الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر، فرفع رسول الله ﷺ عن حجرين»: ثم قال «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه»^(١)، وذكره في الشمائل وقال «هذا حديث غريب من حديث أبي طلحة لا نعرفه إلا من هذا الوجه»^(٢).

وأما الكتاب الذي يمكن الاستفادة منه في أحكام الترمذي من كتبه، فكتاب «العلل الكبير»، وهو من أهم مصنفاته، ويذكر فيه الترمذي الأحاديث بأسانيد، ثم يعقبها بالكلام على كل حديث منها، إما بكلامه، وإما بكلام شيوخه كالبخاري، والدارمي، وأبي زرعة، وأبي حاتم الرازي، وأكثر ما ينقل عن البخاري ﷺ، وسلك فيه طريقة بعض المصنفين القدامى؛ إذ ينشر الكلام في الأخبار بلا ترتيب ولا تبويب، حتى جاء أبو طالب القاضي^(٣) فرتبه على الأبواب، وهو الموجود المطبوع اليوم، وقد ذكر بعض أهل العلم أن الترمذي صنفه قبل كتابه الجامع^(٤)، ومن المهم القول هنا: إن أحاديث كثيرة من كتاب الجامع لا توجد في كتاب العلل الكبير؛ للتفاوت

(١) سنن الترمذي، ط: شاکر (٤/ ٥٨٥).

(٢) الشمائل المحمدية، (ص ٢٠٩).

(٣) اسمه: عقيل بن عطية بن أبي أحمد جعفر بن محمد ابن عطية، أبو طالب وأبو المجد القضاعي الأندلسي الطرطوشي، ثم المرآكشي. قال الذهبي في تاريخ الإسلام للذهبي (١٣/ ١٩٤): (روى عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي القاسم بن حبيش، وأبي نصر فتح بن محمد، وجماعة. وولي قضاء غرناطة. وقد ذكره الأبار، فقال: كان مُقدِّمًا في صناعة الحديث،...، وولي بأخرة قضاء سجلماسة، وتوفي بها في صفر سنة ٦٠٨ هـ وقد قارب الستين).

ينظر في ترجمته: تاريخ الإسلام للذهبي (١٣/ ١٩٤)، والإحاطة في أخبار غرناطة، لسان ابن الخطيب، (٤/ ١٩٤)، والدياج المذهب، ابن فرحون المالكي، (٢/ ١٣٥)، وأعلام مالقة، أبو عبدالله بن عسكر، (ص ٣٢٩).

(٤) تراث الترمذي العلمي، (ص ٥٢).

الكبير في عدد الأحاديث بين الكتابين؛ فالجامع فيه آلاف الأحاديث، والعلل الكبير فيه مئات فحسب.

أمثلة لأحاديث ذكرها الترمذي في العلل الكبير، وهي في الجامع: سيرى القارئ أن أكثر النماذج التي وردت في الجداول المقارنة - التي ستأتي - في أحكام الترمذي في طبعاته الخمس مع الكتب المختارة، أن أكثر الأحاديث المذكورة ليست موجودة في كتاب العلل الكبير؛ ولهذا لا بد من زيادة بعض النماذج هنا؛ لكون الكتاب هو كتاب الترمذي نفسه: فقد أخرج في الجامع حديث أبي سلمة، عن أبي هريرة في السواك، ثم أخرجه أيضاً من طريق أبي سلمة، عن زيد بن خالد الجهني، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة، ولأخرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل» قال: فكان زيد بن خالد يشهد الصلوات في المسجد وسواكه على أذنه موضع القلم من أذن الكاتب لا يقوم إلى الصلاة إلا استن ثم رده إلى موضعه. ثم قال: هذا حديث حسن صحيح^(١)، وقد اتفقت طبعات الجامع على ذلك، وقال في العلل: «فسألت محمداً عن هذا الحديث: أيهما أصح؟ فقال: حديث زيد بن خالد أصح، قال أبو عيسى: وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة عندي هو صحيح أيضاً لأن هذا الحديث معروف من حديث أبي هريرة، وفي حديث أبي سلمة، عن زيد بن خالد زيادة ما ليس في حديث أبي هريرة، وكلاهما عندي صحيح^(٢)، وقال مثل ذلك أيضاً في الجامع، وأخرج حديث الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد»، ثم قال: «هذا حديث حسن غريب من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه» وقد اختلفت الطبقات في حكم

(١) سنن الترمذي، ط: شاكر (٢٣)، ط: بشار (٢٣)، ط: الصديق (٢٣)، ط: التاصيل (٢٣)، ط: الأرناؤوط (٢٣).

(٢) العلل الكبير، الترمذي، ترتيب أبي طالب القاضي، (١/٣١).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

الترمذي؛ فبعضها أثبتت «حسن غريب» كما في طبعة الشيخ شاکر وطبعة د. بشار^(١)، وبعضها «حسن صحيح غريب»! كما في طبعة التأصيل وطبعة الصديق^(٢)، وقد ذكره الترمذي في العلل وقال «سألت محمدا عن هذا الحديث فلم يعرفه. قال أبو عيسى: وهو حديث غريب من حديث الوليد بن مسلم، رواه رجل واحد من أصحاب الوليد»^(٣)، والراجح أن مصطلح «حسن صحيح غريب» ليس لائقا بكلام الترمذي، بل الأليق به وصفه بالغرابة دون قوله صحيح؛ لاجتماع أكثر من قرينة؛ فالترمذي نادرا ما يجمع في كلامه الصحة مع الغرابة؛ ولأنه نقل عن شيخه البخاري كما في العلل أنه «لم يعرفه»؛ ولأن الإمام أحمد قال عن هذا الحديث نفسه من رواية أبي هريرة: «هذا حديث منكر، هذا من خطأ الأوزاعي. وهو كثيرا ما يخطئ في يحيى بن أبي كثير»^(٤)؛ فهذه القرائن الثلاث مجتمعة ترجح قوله «حسن غريب»، وليس فيه «صحيح».

(١) سنن الترمذي، ط: شاکر (٣٦٠٩).

(٢) سنن الترمذي، ط: التأصيل (٣٩٠٨)، وطبعة الصديق (٣٩٠٩).

(٣) العلل الكبير، (١/٣٦٩).

(٤) ينظر: الجامع لعلوم الإمام أحمد، مجموعة من المؤلفين، (١٥/١٢٦)، رقم (٥٩٣)، والمنتخب من العلل، الخلال، رقم (٩٣)، وكتاب أحاديث معلة ظاهرها الصحة، مقبل الوادعي، ص (٤٣٢)، رقم (٤٦٢).



المبحث الثالث

الرجوع إلى الكتب المؤلفة التي صنفت بعد الترمذي مما لها علاقة مباشرة به (المختصرات للجامع، والمستخرجات عليه)

* المطلب الأول: مختصرات الجامع.

ما يعيننا هنا المختصرات القديمة لجامع الترمذي، ومما نعرف منها مختصران في زمن واحد، كان كلاهما مخطوطاً إلى وقت قريب، وبعد أن انتهت من البحث خرج أحدهما مطبوعاً، وهو مختصر الترمذي لنجم الدين الطوفي (أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦هـ) بتحقيق د. حسام الدين بن أمين حمدان في خمسة مجلدات، نشر أسفار بالكويت، وأما الآخر فهو مختصر الجامع الكبير للترمذي، لنجم الدين محمد بن عقيل البالسي المصري الشافعي المتوفى سنة ٧٢٩هـ، ولا أعلم أنه طبع، وقد اطلعتُ على مختصر الترمذي لنجم الدين الطوفي وأضفته إلى الكتب في جداول الأحاديث المختارة للمقارنة، وفيما يلي بعض الأمور المهمة:

- ١- عدد أحاديث مختصر الترمذي للطوفي ٣٨٥٢ حديثاً، وهذا يدل على أنه لم يفته إلا القليل من الأحاديث.
- ٢- جميع الأحاديث التي أوردناها للمقارنة موجودة في مختصر الترمذي للطوفي، وهي عينة عشوائية من أبواب متنوعة، تبلغ ٣٨ حديثاً.
- ٣- يورد الطوفي النص بتمامه من جامع الترمذي، ويختصر الأسانيد، ويقتصر على الصحابي، وأحياناً يزيد التابعي، وقليلاً ما يزيد على ذلك.
- ٤- يورد الطوفي حكم الترمذي على الحديث، ويحذف تعليقاته النقدية على الطرق والرجال، إلا نادراً.



- ٥- لم أجد في ال ٣٨ حديثاً حكماً محذوفاً على الحديث إلا في حديثين فحسب، هما رقم ٧، ١١ من الجداول المقارنة آخر البحث، ومن المحتمل أن يكون من الطوفي أو من الناسخ.
- ٦- نادراً ما يختلف الحكم في مختصر الطوفي للترمذي على الحديث عن تحفة الأشراف، وقد وجدت حديثين فحسب في الأحاديث المقارنة، وهما الحديثان رقم ١٣، ٢٩، من الجداول، ومن المحتمل أن يكون ذلك من الطوفي أو من خطأ من الناسخ.
- ٧- يعلق الطوفي على الأحاديث فقها ولغويا وعقدياً وحديثياً، ولكنه تعليق مختصراً جداً، وقد يطول التعليق قليلاً في بعض الأحيان.
- ٨- التعليقات الحديثية غالباً ما تكون في صحة الحديث وضعفه، وفي بعض الأحيان ينقد الطوفي الترمذي نفسه وينقل ما يؤيد كلامه عن أئمة النقاد، كما في حديث «حذف السلام سنة» رقم ١٦ من الجداول.
- ٩- يعتني محقق مختصر الترمذي للطوفي باختلاف الحكم على الأحاديث بين المختصر وتحفة الأشراف وبعض النسخ الأخرى للترمذي، ويذكر ذلك في الحاشية، كما في الأحاديث ١٧٠٨، و١٥٣٥ من مختصر الترمذي للطوفي بتحقيق د. حسام الدين حمدان.

* المطلب الثاني: المستخرجات على جامع الترمذي.

المستخرج كما قال الحافظ العراقي «أن يأتي المصنف إلى الكتاب فيخرج أحاديثه بأسانيد لنفسه من غير طريق صاحب الكتاب فيجتمع معه في شيخه أو من فوقه»^(١)، والمستخرج بذلك يضيف قيمة علمية مهمة للكتاب الأصل، من تتمات وشرح لبعض ألفاظ الحديث، وبيان المبهم

(١) تدريب الراوي، السيوطي، (١/١١٢).

والمهمل، وتعيين السماع، وفصل المدرج، وتمييز الموقوف من المرفوع، وغير ذلك^(١). وهناك ميزة أخرى مهمة تزيدها بعض المستخرجات على غير الصحيحين، وهي ذكر حكم صاحب الكتاب الأصل على الحديث، كما صنع الطوسي في مستخرجه على الترمذي كما سيأتي بيانه. ومما نعرف من المستخرجات على الترمذي، هذان المستخرجان:

١- مستخرج أبي بكر أحمد بن علي بن منجويه النيسابوري، المتوفى سنة (٤٢٨هـ)، ذكره الحافظ الذهبي في ترجمته في السير^(٢)، ولا أعلم أنه طبع.

٢- مستخرج الطوسي على جامع الترمذي المعروف بـ(مختصر الأحكام) لأبي علي الحسن بن علي بن نصر الطوسي، المتوفى سنة (٣١٢هـ)، وقد طبعته مكتبة الغرباء الأثرية سنة ١٤١٥هـ، بتحقيق د. أنيس بن أحمد بن طاهر. وهو إلى كتاب الحج، وهذا الكتاب له أهمية كبيرة، في تحرير أحكام الترمذي على الأحاديث؛ لأنه ينقل أحكام الترمذي رضي الله عنه، وفوق ذلك هو معاصر للإمام الترمذي، (والمعلوم أن مستخرج الطوسي لم يطرأ عليه من الخلاف في النسخ ما طرأ على الجامع لقلّة تداوله، وأقدم نسخة من الجامع على ذلك النسخة الكائنة للطوسي)^(٣).

وهنا خمس مسائل لا بد من معرفتها عن مستخرج الطوسي على جامع الترمذي:

الأولى: أنه مع موافقته لحكم الترمذي في الحديث - وذلك كثير - إلا أنه لا ينقل عبارة الترمذي كاملة على الحديث في بعض الأحيان، ومن أمثلة ذلك الحديث الذي ساقه الطوسي بإسناده مرفوعاً: «مفتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»، وقال عقبه: «يقال هذا الحديث أصح شيء في الباب وأحسنه، وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوق وقد تكلم فيه

(١) ينظر: نتائج الأفكار، (١/٧٢).

(٢) سير أعلام النبلاء، (١٧/٤٤٠).

(٣) نزّهة الألباب في قول الترمذي وفي الباب، (١/١٥).

بعض أهل العلم من قبل حفظه واحتج به أحمد وإسحاق والحميدي، وفي الباب عن جابر وأبي سعيد^(١)، وفي جامع الترمذي، قال الترمذي عقب الحديث: «هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن، وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه وسمعت محمد بن إسماعيل يقول كان أحمد بن حنبل وإسحق بن إبراهيم والحميدي يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل قال محمد وهو مقارب الحديث وفي الباب عن جابر وأبي سعيد^(٢)».

الثانية: أنه - كما هو معروف في طريقة الاستخراج - يروي الحديث بإسناده من غير طريق المصنف (الترمذي)، وقد يختلف أكثر من نصف الإسناد؛ ولهذا قد يختلف لفظ الحديث قليلاً (مع ملاحظة أن الطوسي يختصر ما في الترمذي)، ومن أمثله الحديث الذي في المستخرج للطوسي، قال: نا يعقوب بن إبراهيم الدورقي، قال نا سفيان بن عيينة، عن عبد الكريم البصري وهو ابن أبي المخارق، عن حسان بن بلال المزني، أنه رأى عمارة توضحاً فخلل لحيته، فقيل له: أتفعل هذا؟ قال رأيت رسول الله يفعل، وفي الباب عن عائشة وأم سلمة وابن أبي أوفى وأبي أيوب، وأصح شيء في هذا الباب على ما يقال حديث عامر ابن شقيق عن أبي وائل عن عثمان^(٣)، وفي جامع الترمذي، قال: «حدثنا ابن أبي عمر، حدثنا سفيان بن عيينة، عن عبد الكريم بن أبي المخارق أبي أمية، عن حسان بن بلال، قال رأيت عمار بن ياسر توضحاً فخلل لحيته، فقيل له أو قال فقلت له: أتخلل لحيتك؟ قال وما يمنعني ولقد رأيت رسول الله ﷺ يخلل لحيته...» وفي الباب عن عثمان وعائشة وأم سلمة وأنس وابن أبي أوفى وأبي أيوب وسمعت إسحق بن منصور يقول سمعت أحمد بن حنبل قال: قال ابن عيينة: لم يسمع عبد الكريم من حسان بن

(١) مختصر الأحكام، الطوسي، الحديث رقم (٣).

(٢) جامع الترمذي، الحديث رقم (٣).

(٣) مختصر الأحكام، رقم (٢٧)، (باب ما جاء في تخليل اللحية).

بلال حديث التخليل، وقال محمد بن إسماعيل: أصح شيء في هذا الباب حديث عامر بن شقيق عن أبي وائل عن عثمان، وقال بهذا أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم رأوا تخليل اللحية وبه يقول الشافعي وقال أحمد إن سها عن تخليل اللحية فهو جائز وقال إسحق إن تركه ناسيا أو متأولا أجزأه وإن تركه عامدا أعاد، حدثنا يحيى بن موسى حدثنا عبد الرزاق عن إسرائيل عن عامر بن شقيق عن أبي وائل عن عثمان بن عفان أن النبي ﷺ كان يخلل لحيته هذا حديث حسن صحيح^(١).

الثالثة: أنه ينقل كثيرا حكم الترمذي على الأحاديث، لكنه ينقله بقوله: «يقال»، وقال الحافظ ابن حجر إنه «يحكم على كل حديث بنظير ما يحكم عليه الترمذي سواء إلا أنه يعبر بقوله: يقال: «هذا حديث حسن» يقال: «حديث حسن صحيح» لا يجزم بشيء من ذلك، وهذا مما يقوي أنه نقل كلام غيره فيه وهو الترمذي، لأنها عبارته بعينها^(٢)، وهذا أمثله كثيرة جدا، انظر الأمثلة في المسألتين الأولى والثانية.

الرابعة: أنه قد تختلف العبارة في المستخرج عما هو في المطبوع بجميع طبعاته، ومن أمثله: الحديث رقم (١) من الجداول المقارن كما سيأتي وهو حديث عائشة قالت: «قال لي رسول الله ﷺ: (ناوليني الخمرة من المسجد وأنا حائض. فقلت إني حائض، فقال إن حيضتك ليست في يدك)^(٣)؛ ففي طبعة أحمد شاكر وطبعة الأرنؤوط وطبعة د بشار عواد، وطبعة الصديق، وطبعة التأصيل كلها فيها: «حسن» وفي المستخرج للطوسي: «حسن صحيح»، ومن أمثله: حديث عائشة أن النبي ﷺ كان إذا خرج من الخلاء قال (غفرانك)، ثم قال عقبه: يقال هذا

(١) جامع الترمذي، رقم (٢٩-٣٠) (باب ما جاء في تخليل اللحية).

(٢) النكت على مقدمة ابن الصلاح، ابن حجر، (١/٤٣١).

(٣) أخرجه مسلم، رقم (٢٩٨).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث إسرائيل عن يوسف بن أبي بردة^(١)، وفي المطبوع من الجامع نسخة (الشيخ شاكر، ود.بشار) قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث إسرائيل، عن يوسف بن أبي بردة^(٢)، وفي طبعة دار التأصيل: قال أبو عيسى: هذا حديث غريب حسن لا نعرفه إلا من حديث إسرائيل، عن يوسف بن أبي بردة^(٣).

الخامسة: أنه قد لا ينقل الحكم على الحديث أصلاً، وهذا ليس الأكثر بل هو الأقل في الكتاب، انظر على سبيل المثال الأحاديث رقم: ٨، ١١، ١٢ من الجداول المرفقة للأحاديث المقارنة في الكتب.

(١) مستخرج الطوسي، (١/١٥٠).

(٢) سنن الترمذي ط: شاكر (١/١٢)، ط: د.بشار (١/٥٧).

(٣) سنن الترمذي ط: دار التأصيل (١/٢٨٣).

المبحث الرابع

الرجوع إلى الكتب غير المباشرة مما صُنّف بعد الترمذي

ومن الوسائل المهمة أيضاً في التحقق من صحة أحكام الترمذي رحمه الله في النسخ المطبوعة من الجامع، مقارنتها بما أثبتته العلماء في مؤلفاتهم بعده، وأهم هذه الكتب في أربعة أنواع: النوع الأول: الكتب التي صنفت في جمع الأحاديث بعد الترمذي، إما جمعاً أصلياً أو على الأطراف، وأهمها أربعة كتب، هي: تحفة الأشراف للمزي، وإتحاف الخيرة المهرة للبوصيري، والمختارة للضياء، وجامع المسانيد والسنن لابن كثير؛ فهي كلها تنقل أحكام الترمذي على الأحاديث، النوع الثاني: الكتب التي صنفت في أحاديث الأحكام بعد الترمذي، واعتنوا بنقل أحكام الترمذي، كالغوي في شرح السنة، وعبد الحق الإشبيلي في الأحكام، وابن القطان الفاسي في الوهم والإيهام، والمجد ابن تيمية في المنتقى، النوع الثالث: كتب التخريج قبل عصرنا هذا، وقد اعتنى مصنفوها - غالباً - بنقل أحكام الترمذي على الأحاديث التي يعزونها إليه، ومن أشهرها: كتب التخريج التي كتبها ابن دقيق العيد وابن عبد الهادي والزليعي وابن الملقن وابن حجر، وهي كلها تنقل أحكام الترمذي على الأحاديث، النوع الرابع: شروح كتب الأحكام؛ لأن الشراح - كثيراً - ينقلون كلام الترمذي على الأحاديث ويعلقون عليها، ومقارنتها أيضاً باستشهادات العلماء قبل عصرنا بأحاديث الترمذي ونقلهم لأحكامه.

كل ذلك ليصل الباحث إلى الثابت من حكم الترمذي على الحديث بحسب القرائن التي يستفيدها من المقارنة، وهذه جادة مسلوكة لدى العلماء، قال الإمام ابن سيد الناس في شرحه على جامع الترمذي، بعد أن أثبت حكم الترمذي على حديث بأنه (حسن صحيح)، قال: «وتختلف نسخ الترمذي في تصحيحه»^(١)، فنراه ذكر الاختلاف، ثم أثبت ما صح له بعد المقارنة،

(١) النفع الشذي، (٢/٤٢٠).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

وقال العلامة المباركفوري في تعليقه على أحد الأحاديث «تنبيهه، قد اختلفت نسخ الترمذي ها هنا فوقع في النسخ الموجودة عندنا هذا حديث حسن، وقال المنذري في تلخيص السنن قال الترمذي حديث حسن صحيح، انتهى». وقال ابن تيمية في المنتقى بعد ذكر هذا الحديث، رواه أحمد والترمذي وصححه، انتهى^(١)، وقال أيضاً معلقاً على حديث آخر «قوله: (حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح) كذا في النسخ الموجودة عندنا، وذكر صاحب المنتقى هذا الحديث، وقال رواه الخمسة وصححه الترمذي انتهى، قال الشوكاني في النيل: (الحديث نقله بن عساكر في الأطراف وتبعه المزي وتبعهما المصنف أن الترمذي صححه والذي في النسخ أنه قال حديث حسن ولم يرتفع إلى الصحة وأخرجه أيضاً بن حبان والحاكم وصححه)، انتهى فظهر من كلام الشوكاني أن نسخ الترمذي مختلفة ففي بعضها حديث حسن وفي بعضها حديث حسن صحيح^(٢)، فانظر كيف سبر أقوال العلماء في نقل قول الترمذي رحمه الله، مع عرض الموجود في نسخته عليها، وسنذكر فيما يأتي نماذج لأحكام الترمذي المثبتة في أكثر الكتب المذكورة في الأنواع الأربعة، مع مقارنتها مع الموجود في طبعات الجامع المشهورة «وسياتي في المبحث الخامس في الجداول أمثلة شاملة لأغلب هذه الكتب»، إلا أنه لا بد من ذكر بعض النماذج هنا للتعليق عليها لينتبه القارئ لها ويقيس عليها غيرها.

- النموذج الأول: كتاب «تحفة الأشراف: نادراً ما تختلف الطبقات الخمس المشهورة للجامع مع تحفة الأشراف للحافظ المزي، كما سيراه القارئ في جداول الأحاديث المقارنة؛ ولكن قد يقع الاختلاف أحياناً، ومنه: ما أخرج الترمذي من حديث المستورد بن شداد الفهري، قال: «رأيت النبي ﷺ إذا توضأ ذلك أصابع رجله بخنصره». في تحفة الأشراف^(٣)، «هذا حديث

(١) تحفة الأحوذى، (١/ ٣٣٠).

(٢) ينظر: السابق، (٢/ ٣٣٥).

(٣) تحفة الأشراف، (٨/ ٣٦٧) (١١٢٥٦).

حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة» وهو يوافق الموجود في المطبوعة (الشيخ شاكر)^(١)، ويخالف الموجود في بعض الطبقات ومنها الهندية، وطبعة التأصيل^(٢)، وما أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «تابعوا بين الحج والعمرة، فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد، والذهب، والفضة، وليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة»، فإنه قد خالف جميع طبقات الجامع بزيادة كلمة كما سيأتي في الجداول المقارنة.

- النموذج الثاني: كتاب الأحكام لعبد الحق الإشبيلي: أمثلة التوافق كثيرة، وبعضها لم ينقل العلامة عبد الحق الإشبيلي حكم الترمذي كما سيرى القارئ في الجداول المقارنة، وأما مثال ما حصل فيه اختلافٌ يسيرٌ، فما أخرج الترمذي عن عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إن الله لا يقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، ثم قال «هذا حديث حسن صحيح»، كذا في طبعة (شاكر)، وطبعة دار التأصيل^(٣)، وفي الأحكام للإشبيلي «قال أبو عيسى: هذا حديث غريب حسن صحيح»^(٤).

- النموذج الثالث: الإمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد: أمثلة التوافق كثيرة، وابن دقيق العيد أيضاً لا ينقل حكم الترمذي في مواضع كثيرة - كما سيرى القارئ أمثله في الجداول المقارنة - وأحياناً تختلف عبارته، ومما حصل فيه الاختلاف ما أخرجه الترمذي من حديث الحسن، عن سمرة، عن النبي ﷺ قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» ثم قال: (هذا حديث حسن)، كذا في طبعة (شاكر)، وطبعة دار التأصيل^(٥)، ووقع في الإمام (حسن

(١) سنن الترمذي ط: شاكر (١/٥٧).

(٢) سنن الترمذي ط: دار التأصيل (١/٣٠٤).

(٣) سنن الترمذي ط: شاكر (١/١١٠)، ط: دار التأصيل (١/٣٢٢).

(٤) الأحكام، عبد الحق الإشبيلي، (١/٤٢١).

(٥) سنن الترمذي ط: شاكر (٣/٥٥٨)، ط: دار التأصيل (٢/٤٢٢).

صحيح^(١). وهو كذلك في بعض النسخ^(٢).

- النموذج الرابع: كتاب الوهم والإيهام: كتاب الوهم والإيهام - في الأكثر - لا ينقل أحكام الترمذي على الأحاديث، وأما ما نقله منها، فيوافق عبارته في مواضع وهي الأكثر كما في الأحاديث رقم ١٦، ٢١ من الجداول، ويخالفها في مواضع كما في الأحاديث رقم ٤، ٢٨، وسيرى القارئ ذلك كله في الجداول المقارنة.

- النموذج الخامس: اتحاف الخيرة للبوصيري: ينقل الإمام البوصيري أحكام الترمذي كثيراً، إلا أن الأكثر من ذلك هو عدم نقله أحكامه على الأحاديث، ويمكن للقارئ ملاحظة ذلك من الجداول المقارنة، وفيما نقله أحياناً تتفق مع طبعات الجامع، وأحياناً تختلف، كما في الأحاديث رقم (١٠) و(١٣) و(١٦) و(٣٧) في الجداول.

- النموذج السادس: نصب الراية: ينقل العلامة الزيلعي أحكام الترمذي على الأحاديث كثيراً، ولا ينقلها في أحيان، وما نقله منها فلا يكاد يخالف ما هو موجود في الطبعات الخمس للجامع - كما سيرى القارئ في الجداول المقارنة -، ومما اختلفت عبارته عما في الجامع في بعض الطبعات دون بعض ما أخرج الترمذي من حديث علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن أنس قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا بني، إياك والالتفات في الصلاة، فإن الالتفات في الصلاة هلكة، فإن كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة»: ثم قال «هذا حديث حسن غريب» كما في المطبوعة (شاکر)^(٣)، ونقل الزيلعي عن الترمذي قوله (حسن) دون قوله غريب^(٤). وهو موافق لما في طبعة دار التأصيل^(٥).

(١) الإمام بأحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد، (٢/٥٤٢).

(٢) سنن الترمذي ط: دار التأصيل (٢/٤٢٢).

(٣) سنن الترمذي ط: شاکر (٢/٤٨٤).

(٤) نصب الراية، الزيلعي، (٢/٤٤).

(٥) سنن الترمذي ط: دار التأصيل (٢/٥٩).

- النموذج السابع: البدر المنير: ينقل العلامة ابن الملقن أحكام الترمذي كثيراً، وأحياناً قليلة لا ينقلها، وفيما نقله لا تكاد تجد لعبارته اختلافاً في الحكم على الأحاديث مقارنة بالطبعات الخمس للجامع، كما سيرى القارئ في الجداول المقارنة، ومن النادر الذي اختلفت العبارة فيه عن الطبقات الخمس الحديث رقم ٢٦ من الجداول.

- النموذج الثامن: أمثلة من استشهادات العلماء في كتبهم: المنذري: أخرج الترمذي حديث عبيد الله بن مسلم القرشي، عن أبيه قال: سألت، أو سئل رسول الله ﷺ عن صيام الدهر؟ فقال: «إن لأهلك عليك حقاً، صم رمضان، والذي يليه، وكل أربعاء وخميس، فإذا أنت قد صمت الدهر وأفطرت» ثم قال: «حديث مسلم القرشي حديث غريب»، كذا في المطبوعة^(١)، وذكر المنذري ﷺ الحديث ثم نقل عن الترمذي حكمه على الحديث بقوله «وَقَالَ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ»^(٢).

- الإمام النووي: أخرج الترمذي حديث عن أبي ذر قال: قال لي رسول الله ﷺ: «اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن»، ثم قال «هذا حديث حسن صحيح»، كذا في بعض الطبقات^(٣)، ونقل النووي حكم الترمذي عليه فقال «رواه الترمذي وقال: حديث حسن» وهو موافق لما في طبعة دار التأصيل^(٤).

- الحافظ ابن عساكر: أخرج الترمذي حديث محمد بن يوسف بن عبد الله بن سلام، عن أبيه، عن جده، قال: «مكتوب في التوراة صفة محمد وعيسى ابن مريم يدفن معه» قال: فقال أبو مودود وقد بقي في البيت موضع قبر: ثم قال «هذا حديث حسن غريب». هكذا في المطبوع^(٥).

(١) سنن الترمذي، ط: شاكر (١١٤/٣)، ط دار التأصيل (١٤٣/٢).

(٢) الترغيب والترهيب، المنذري، (٨٠/٢) (١٥٨٠).

(٣) سنن الترمذي، ط: شاكر (٣٥٥/٣).

(٤) رياض الصالحين، للنووي، (ص ٥٣)، وسنن الترمذي، ط: دار التأصيل (٢٣٥/٣).

(٥) سنن الترمذي، ط: شاكر (٥٨٨/٥)، ط دار التأصيل (١٠/٥).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

وذكر ابن عساكر الحديث في كتابه تاريخ دمشق^(١)، ثم نقل حكم الترمذي عليه، وهو موافق للمطبوع.

وابن عساكر رحمته الله يروي جامع الإمام الترمذي، عن طريق المحبوبي، من نسخة الكروخي وهو شيخه.

(١) تاريخ دمشق، لابن عساكر، (٤٧/٥٢٣).



الفصل الثاني

بيان القرائن في اختلاف الكتب أو اتفاقها على حكم الترمذي

على الأحاديث مع جداول تطبيقية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول

بيان أهم القرائن في إثبات حكم الترمذي

على أحاديث كتابه الجامع عند اختلاف النسخ

* تمهيد:

لدينا أمران اثنان قبل مناقشة القرائن: الأول: أن استعمال أكثر من قرينة من هذه القرائن في مقارنة الصواب، وعدم الاقتصار على قرينة واحدة، بحسب المستطاع، هي طريقة الباحث المتمرس في مقارنته للصواب - كما في سائر العلوم -، كما أن القرائن قد تتعارض، فيستعمل أكثرها قوة، وقد تختلف طريقة ترجيحه من مسألة إلى أخرى؛ فقد يرجح أمراً ما إذا كانت الكثرة قرينة مؤثرة في النظر إليه، وقد لا يرجح بالكثرة حيناً آخر، وهكذا. الثاني: أن هذه القرائن هي جهد الباحث ومبلغ بحثه، وليس معنى ذلك انحصارها فيها، ومتى وجد الباحثون قرائن أخرى فذلك أقوى لمقاربة الصواب في إثبات أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه.

* المطلوب الأول (القرينة الأولى): ترجيح ما اتفقت عليه أكثر نسخ الجامع، أو كان في أصح النسخ، كنسخة الكروخي.

إثبات نصوص الكتب على الوجه الذي أراده مؤلفوها هو غاية الناسخ والمحقق والطابع، فإذا اتفقت نسخ كتاب على شيء فيجب إثباته على ذلك دون سواه، وهذا أمر بدهي معروف، وكذلك الأمر في أحكام الترمذي، فما اتفقت عليه النسخ وجب إثباته كما هو، وهذا ليس محل

إشكال ولا نزاع، لكن إذا وقع اختلاف بين النسخ، فينظر إلى ما اتفقت عليه أكثر النسخ فيثبت دون غيره، قال ابن الصلاح عن اختلاف أحكام الترمذي بين النسخ - على الخصوص -: «وتختلف النسخ من كتاب الترمذي في قوله: «هذا حديث حسن»، أو «هذا حديث حسن صحيح»، ونحو ذلك. فينبغي أن تصحح أصلك به بجماعة أصول وتعتمد على ما اتفقت عليه»^(١)، وقال السخاوي: «لا ينسب للترمذي القول بالتحسين أو التصحيح أو نحو ذلك، إلا بعد مراجعة عدة أصول، لاختلاف النسخ في ذلك، ويكون هذا مستثنى من الاقتصار في العرض على أصل واحد؛ للمحذور الذي أبديناه»^(٢)، أما إذا لم تتبين كثرة، فينظر إلى أوثق النسخ وأضبطها فيثبت ما فيها. كما قال الإمام أحمد بن حنبل: «كنت سمعت الموطأ من بضعة عشر رجلاً من حفاظ أصحاب مالك، فأعدته على الشافعي؛ لأنني وجدته أقومهم»^(٣)، وقال الإمام النووي: «ومن أراد العمل بحديث من كتاب، فطريقه أن يأخذه من نسخة معتمدة، قابلها هو أو ثقة، بأصول صحيحة، فإن قابلها بأصل معتمد محقق أجزاءه، والله أعلم»^(٤)، وقال الحافظ ابن حجر عن سبب ترجيح رواية أبي ذر لصحيح البخاري على غيرها: «أثقت الروايات عندنا هي رواية أبي ذر، عن مشايخه الثلاثة؛ لضبطها لها، وتمييزه لاختلاف سياقها»^(٥)، وفي حالة الجامع للترمذي، فإن نسخة الكروخي تعتبر من أصح نسخ الجامع إن لم تكن الأصح، قال الزركشي: «قال السروجي في الغاية في الكلام على حديث «أسفروا بالفجر»، كتب إلي صاحب الإمام - يعني ابن دقيق العيد - بخطه أن النسخ من كتاب الترمذي تختلف في قوله حسن صحيح أو حسن، وأكثر ما يعتمد»

(١) علوم الحديث، ابن الصلاح (ص ١٠٥).

(٢) بذل المجهود في ختم السنن لأبي داود، (ص ٧١).

(٣) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، (١/ ٢٣١).

(٤) التقريب والتيسير، النووي، (ص ٢٩).

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، (٧/ ١).

المتأخرون رواية الكروخي^(١)، فينبغي أن تعتمد عند اختلاف النسخ، وترد غيرها من النسخ إليها، ولذا قال الحافظ ابن رشيد عن نسخة الصدي في للجامع: «إنما تصح الرواية فيها فيما وافق فيه رواية الكروخي؛ إذ بينهما اختلاف كثير»^(٢)، وهذا إذا كان الخلاف بين هذه النسخ من غير أن تتفق أكثرها على شيء، فإن اتفقت أكثر النسخ على حكم فالأولى إثباته، وإن خالف ذلك ما في غيرها من النسخ، وإن كانت نسخة الكروخي، قال الحافظ في تعليقه على حديث أنس بن مالك، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا بني إذا دخلت على أهلك فسلم يكون بركة عليك وعلى أهل بيتك»: «هكذا أخرجه الترمذي. وقال: حسن غريب، كذا في كثير من النسخ المعتمدة منها بخط الحافظ أبي علي الصدي. ووقع بخط الكروخي: حسن صحيح. وعليه اعتمد في الأذكار، وفيه نظر»^(٣).

* المطلب الثاني (القرينة الثانية): ترجيح الحكم الذي يوافق ما ذكره الترمذي في كتبه الأخرى إذا وجد ذلك.

إذا وافق حكم الترمذي على حديث في بعض نسخ الجامع حكمه على ذلك الحديث بعينه في كتاب من كتبه الأخرى، فهذه قرينة قوية لترجيح ذلك الحكم دون غيره، وقد بينا في المبحث الثاني من الفصل الأول هذه الكتب وذكرنا تطبيقاتها من الأحاديث هناك، وكذلك يمكن الاستفادة من الجداول المقارنة آخر البحث، فإن وجد للترمذي في هذه الكتب - لا سيما كتاب العلل الكبير - على أن تكون نسخة أو طبعة ذلك الكتاب ذات تحقيق جيد - حكماً صريحاً يوافق الموجود في بعض النسخ - وهو قليل جداً - فهو قرينة قوية لترجيح المثبت في تلك النسخ. وكذا إن وجد فيها نقلٌ منه عن أحد أشياخه خصوصاً البخاري، وهو كثير في كتابه العلل الكبير، فهو كذلك قرينة

(١) النكت، الزركشي، (١/٣٣٤).

(٢) ملء العيبة، (٢/٢٤٨).

(٣) نتائج الأفكار، (١/١٦٨-١٦٩).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

لكنها دون الأولى، لأنه قد يخالفه في الحكم، وإن كان ذلك نادراً^(١)، ومن أبرز أمثله ما أورده في المبحث الثاني من الفصل الأول تحت عنوان: (أمثلة لأحاديث ذكرها الترمذي في العلل الكبير، وهي في الجامع)، وهو حديث أبي هريرة قال: «قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟...».

*** المطلب الثالث: (القرينة الثالثة) ترجيح ما كانت أكثر الكتب المتعلقة بالترمذي وغيرها متفقة عليه (الترجيح بالكثرة).**

إذا كانت أكثر الكتب المتعلقة بالجامع كالمستخرجات والشروح أو غيرها مثل كتب الأطراف والتخريج، متفقة في الحكم على حديث بصيغة معينة، فهذه قرينة قوية لترجيح نسخة الجامع التي توافق هذه الصيغة في الحكم على غيرها، ومن الأمثلة على ذلك: حديث رقم (٣) في الجداول الملحقة، فإن أكثر الكتب المتعلقة بالترمذي اتفقت على حكمه عليه بصيغة (حسن غريب) وهو الموافق لما في بعض طبعات الترمذي المشهورة، وفي بعضها (غريب حسن)، وحديث رقم (٣٧) فإن أكثر الكتب المتعلقة بالترمذي اتفقت على حكمه عليه بصيغة (صحيح) وهو الموافق لطبعات الترمذي المشهورة عدا طبعة الصديق ففيها (حسن صحيح).

*** المطلب الرابع: (القرينة الرابعة) وجود الحديث في الصحيحين أو أحدهما يرجح حكم «حسن صحيح» أو «صحيح».**

ومما يعين على ترجيح حكم الترمذي على حديث عند الاختلاف بين النسخ، النظر في وقوع الحديث في الصحيحين أو أحدهما، فإن ذلك يرجح حكماً معيناً للترمذي دون غيره، كما ذكر ذلك بعض أهل العلم، قال الحافظ ابن رجب رحمته الله وهو ممن خبر الجامع وشرحه، قال: «فإن

(١) ينظر مثلاً: الجامع حديث رقم (١٨٨٦)، و(٢٣٩٣)، والعلل الكبير حديث رقم (٦١٣)، ورقم (١٩) مع الحديث رقم (٣١) في الجامع.

الترمذي يجمع بين الحسن والصحة في غالب الأحاديث الصحيحة المتفق على صحتها، والتي أسانيدھا في أعلى درجة الصحة، كمالك عن نافع عن ابن عمر، والزھري عن سالم عن أبيه^(١)، وقال الحافظ ابن حجر: «فانظر إلى ما حكم به على الأحاديث المخرجة من الصحيحين كيف يقول فيها حسن صحيح غالباً»^(٢)، وقد يطلق أحياناً لفظ (صحيح) مجرداً، وهو قليل، قال ابن رجب في شرح العلل: «ولهذا لا يكاد يفرد الصحة عن الحسن إلا نادراً»^(٣)، وبناءً على ذلك فما وقع فيه خلاف من الأحكام بين النسخ وكان الحديث في الصحيحين أو أحدهما، فحكمه الأقرب إلى الصواب من كلام الترمذي هو (حسن صحيح)، على أنه يجب على الباحث أن يعلم أن الترمذي قد يطلق (حسن صحيح) على حديث لا يوجد في الصحيحين، أو يوجد فيهما ولفظ الحديث مختلف، أو يكون أحد الشيخين يشير إلى ضعف ما حكم عليه الترمذي بـ«حسن صحيح»، وأما الأكثر فهو: إن وجد الحديث في الصحيحين أو أحدهما فالأليق به من كلام الترمذي هو «صحيح» أو «حسن صحيح»، ومن أمثلة الأحاديث التي وجد الحكم عليها بـ«حسن صحيح» في طبقات الترمذي، وليست موجودة في الصحيحين الحديث رقم ٢، ورقم ٤، ورقم ١٦ من الجداول، ومن أمثلة الأحاديث التي وجد الحكم عليها بـ«حسن صحيح» في طبقات الترمذي، وهي موجودة في الصحيحين ولكن بلفظ مختلف، الحديث رقم ٥، ورقم ٧، من الجداول، ومن أمثلة الأحاديث التي وجد الحكم عليها بـ«حسن صحيح» في طبقات الترمذي، والبخاري يشير إلى ضعفها؛ وذلك بترجمته لعكس معناها، الحديث رقم ٣٤ في الجداول، وهو حديث: الحسن، عن سمرة، «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، فقد قال الترمذي عقبه: «حديث سمرة حديث حسن صحيح، وسماع الحسن من سمرة صحيح،

(١) شرح علل الترمذي، ابن رجب، (٢/٥٥).

(٢) النكت، ابن حجر، (١/٤٧٧).

(٣) شرح علل الترمذي، (١/٢٢٤).

هكذا قال علي بن المديني وغيره، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم في بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، وهو قول سفيان الثوري، وأهل الكوفة، وبه يقول أحمد، وقد رخص بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم في بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، وهو قول الشافعي، وإسحاق^(١)، أما البخاري في صحيحه فقد ساق في الباب ١٠٨ باب بيع العبيد والحيوان بالحيوان نسيئة، عددا من الآثار المعلقة لإثبات جواز ذلك ولم يسق في الباب حديثاً مرفوعاً، مما يدل على تضعيفه حديث الحسن عن سمرة، وقد أعل البخاري هذا الحديث نفسه ولكن من طرق أخرى، كما في العلل الكبير للترمذي^(٢).

أما أمثلة ما أخرجه الترمذي وكان في الصحيحين أو أحدهما وحكمه عليه كان بصيغة (حسن صحيح أو صحيح) فكثيرة، ومنها ما أخرج الترمذي حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه» ثم قال «هذا حديث حسن صحيح كما في طبعات الجامع المتوفرة»^(٣)، وهو حديث متفق عليه^(٤)، وأخرج حديث عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلف على يمين وهو فيها فاجر ليقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان»، ثم قال «حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح» كما في طبعات الجامع المتوفرة^(٥)، وهو حديث متفق عليه^(٦)، وفي جميع طبعات الجامع: قال الترمذي: «حسن صحيح»^(٧)، وأخرج حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، يقول: «كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة»، قلت: فأنتم ما كنتم

(١) العلل الكبير، (ص ١٨٢).

(٢) منها: ط: بشار رقم (٦٨)، ط: شاكر (٦٨)، ط: المكتز (٦٨)، ط: دار الفكر رقم (٦٧).

(٣) البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٢٨٢).

(٤) منها: ط: بشار رقم (١٢٦٩)، ط: شاكر (١٢٦٩)، ط: المكتز رقم (١٣١٦)، ط: دار الفكر رقم (١٢٨٧).

(٥) البخاري (٢٤١٦)، ومسلم (١٣٨).

(٦) البخاري (٢٤١٦)، ومسلم (١٣٨).

تصنعون؟ قال: «كنا نصلي الصلوات كلها بوضوء واحد ما لم نحدث». ثم قال: «هذا حديث حسن صحيح»، كما في طبقات الجامع المتوفرة^(١)، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه^(٢)، وأخرج حديث عبد الله ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر، ولا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان» ثم قال «وفي الباب عن أبي هريرة، وابن عباس، وسلمة بن الأكوع، وأبي سعيد: هذا حديث حسن صحيح» كما في طبقات الجامع المتوفرة^(٣)، وهو في صحيح مسلم بلفظ «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء»^(٤)، فهذه أمثلة يسيرة (وغيرها كثير) تثبت أن الأصل فيما أخرجه الترمذي وكان أصله في الصحيحين أو أحدهما أن صيغة الحكم الأنسب له هي (حسن صحيح أو صحيح).

ومما يجدر التذكير به: أن الأحاديث الموجودة في الصحيحين، لا تحتاج إلى كثير بحث في تحقيق حكم الترمذي عليها، لأن سبيلها الصحة، وإن ثبت عن الترمذي تعليل بعض طرقها لعلة خاصة ونحو ذلك، فلا ينفي ذلك أصل الصحة عن المتن، ويوجه البحث إلى الأحاديث التي هي خارج الصحيحين، والأحاديث التي زادها الترمذي في الجامع على الصحيحين بلغت (٢٠٩٣) حديثاً، من أصل (٣٩٥٦) حديثاً أخرجهما، بحسب إحصائية برنامج خادم الحرمين الشريفين للسنن النبوية، وقد اعتمدوا فيه طبعة (دار الغرب الإسلامي) بتحقيق الدكتور بشار عواد، وقد تتبع بعض الباحثين الأحاديث التي أخرجهما الترمذي وهي في الصحيحين أو أحدهما، فوجد أن الأحاديث التي وافق الترمذي فيها الصحيحين (١٠٩٦)، والأحاديث التي وافق الترمذي فيها

(١) منها: ط: بشار رقم (٦٠)، ط: شاكر: رقم (٦٠)، ط: المكتز رقم (٦٠)، ط: دار الفكر رقم (٦٠).

(٢) البخاري (٢١٤).

(٣) منها: ط: بشار رقم (١٩٩٨)، ط: شاكر (١٩٩٨)، ط: المكتز (١٢٢٩)، ط: دار الفكر (٢٠٦٦).

(٤) مسلم (٩١).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

البخاري فقط (٢٣٧)، والأحاديث التي وافق الترمذي فيها مسلماً فقط (٥٢٢)^(١)، واعتبر في أحكام الترمذي على تلك الأحاديث، فوجد أن أكثر تلك الأحاديث حكم عليها الترمذي بأحد الوصفين السابقين، وإن كانت خارجة عنهما فهي على شرطيهما أو شرط أحدهما^(٢)، وذكر بعض الباحثين أن ثلث ما وصفه الترمذي من الأحاديث بقوله (حسن صحيح) صحيح بذاته على اصطلاح المتأخرين، وعددها (٤٤٠) حديثاً، والثلث الثاني مما فيه راو متكلم فيه بكلام يسير، وهو من الصحيح لغيره، وعدد أحاديثه (٤٧٥) حديثاً، فهذا ما مجموعه (٩١٥) حديثاً، والباقي بين حسن لذاته وحسن لغيره، ومنها ما فيه انقطاع أو راو ضعيف وهي بضعة وثمانون حديثاً^(٣).

*** المطلب الخامس: (القرينة الخامسة) كلام الترمذي على الرواة أو الطرق عقب الحديث، قد يكون قرينة ترجح أحد أحكامه.**

من القرائن المهمة في ترجيح إحدى صيغ الترمذي، كلامه على الرواة أو الطرق، سواء في الجامع أم في العلل أم في غيرهما؛ فمثلاً: لو اختلفت النسخ ما بين «حسن» و«حسن صحيح» وبقية كلام الترمذي فيه تضعيف لأحد الرواة أو إشارة إلى ذلك؛ فإنه يرجح عدم ثبوت «حسن صحيح»، ومن أمثلة ذلك ما أخرجه الترمذي من طريق علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن أنس بن مالك، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا بني إذا دخلت على أهلك فسلم يكن بركة

(١) الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع (ص ١٤١١-١٤١٩)، وإحصائية في جامع الحرمين الشريفين للسنة، قريبة من هذه الأرقام.

(٢) الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع (ص ١٢٠٥).

(٣) حسن صحيح في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق، لمجموعة من الباحثين في أكاديمية دار العلوم في ديوبند بالهند، (ص ٧٥). وقد ذكروا أنهم اعتمدوا على خمس نسخ مطبوعة، منها (الطبعة الهندية، ونسخة المباركفوري، ونسخة الشيخ أحمد شاكر) مع المقارنة مع التحفة، ونقول الأئمة كالمندري وابن القيم وابن حجر، وغيرهم.

عليك وعلى أهل بيتك» ثم قال: هذا حديث حسن غريب^(١) كما في طبعة الشيخ أحمد شاكر وطبعة د. بشار، وفي طبعة الشيخ الأرناؤوط وطبعة الصديق وطبعة التأصيل: (حسن صحيح غريب). وقد أخرج الترمذي بهذا الإسناد أحاديث أخر في عدة مواضع من كتابه ولم يزد فيها على قوله (حسن غريب) كما في الحديث رقم (٢٦٧٨) والحديث رقم (٥٨٩)، قال الحافظ ابن حجر في تعليقه على الحديث السابق: «هكذا أخرجه الترمذي. وقال: حسن غريب، كذا في كثير من النسخ المعتمدة منها بخط الحافظ أبي علي الصديقي. ووقع بخط الكروخي: حسن صحيح، وعليه اعتمد في الأذكار، وفيه نظر، فإن علي بن زيد وإن كان صدوقاً لكنه سيء الحفظ، وأطلق عليه جماعة الضعف بسبب ذلك، وقد تكلم الترمذي على هذا الإسناد في موضع آخر، فأخرج في كتاب العلم بهذا الإسناد حديثاً آخر، وقال: حسن غريب، ولا أعرف لسعيد عن أنس غير هذا، وسألت محمد بن إسماعيل - يعني البخاري - عن هذا الحديث فلم يعرفه. قال: وقد روى عباد المنقري عن علي بن زيد عن أنس هذا الحديث بطوله. وأخرج الترمذي أيضاً في أواخر كتاب الصلاة بهذا الإسناد حديثاً آخر، والأحاديث الثلاثة مختصرة من حديث طويل في نحو ورقة^(٢)، فظهر أن الأولى بالترجيح هنا هو الحكم بصيغة (حسن غريب) لدلالة كلام الترمذي عليه وصنيعه فيه.

* المطلب السادس (القريئة السادسة): النظر في إسناد الحديث و متنه وكلام النقاد عليه.

من الأمور التي تساعد على الترجيح بين اختلاف النسخ في حكم الترمذي على حديث، النظر إلى إسناد الحديث و متنه وكلام النقاد عليه، فإن حكم الترمذي الأقرب إلى الصواب في هذه الحالة، هو ما كان أشبه بحال الحديث إسناداً و متنًا، ويصلح مثالا له حديث أبي هريرة،

(١) جامع الترمذي ط: شاكر (٢٦٩٨)، ط: بشار (٢٦٩٨)، ط: الأرناؤوط (٢٨٩٤)، ط: الصديق (٢٦٩٨)،

ط: التأصيل (٢٨٩١).

(٢) نتائج الأفكار (١/١٦٨-١٦٩).

قال: قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد» المذكور في المبحث الثاني من الفصل الأول، عند ضرب الأمثلة من العلل الكبير للترمذي، ومما تتمم به الفائدة القول: إن الإمام الترمذي نقل في الجامع كلام جماعة من الأئمة النقاد على الأحاديث، منهم الإمام البخاري فقد بلغت سؤالاته إياه عن أحاديث ذكرها في الجامع ٣٣ سؤالاً^(١)، ومنهم الإمام أبو زرعة الرازي إذ نقل عنه في عشرة مواضع من جامعه هي (٨٤، ٩٧، ٢٠٧، ٢٤٨، ٤٠٩، ٩٧٣، ٩٧٩، ٢٩٥٣، ٣٢٥٠، ٣٢٦٥). ومنهم الإمام الدارمي، إذ نقل عنه في أربعة مواضع^(٢) (٣٥٧٦، ٢٥٨٦، ٣٠٤٧، ٢٩١٦)، وقد نقل عن هؤلاء الأئمة كثيراً في كتابه العلل الكبير على أن المواضع التي نقل عنهم فيها أحكاماً على الأحاديث في كتابه الجامع لا تكاد النسخ تختلف في نقل حكمه هو على تلك الأحاديث، فيبقى النظر في الأحاديث التي وقع في حكمه عليها اختلاف بين النسخ، فينظر في كلام الأئمة عليها من جهة الإسناد والتمن، في كتب العلل وغيرها، فيثبت من تلك الأحكام التي اختلفت فيها النسخ أشبهه أو أقربه لما حكم به الأئمة.

* المطلب السابع (أهمية استقصاء الطبقات في بعض الأحاديث).

لوحظ في النظر إلى بعض الأحاديث أن استقصاء طبقات الترمذي شيء مهم، ومن الضروري عدم الاكتفاء ببعض الطبقات دون بعض، فقد تتفق أكثر الطبقات الجيدة على عبارة للترمذي ﷺ، ويوجد في غيرها من الطبقات عبارة أخرى، وتكون هي الأقرب إلى الصواب، ومن أمثله حديث عائشة: «حيضتك ليست في يدك» وهو الحديث رقم ١ في الجداول، وقد فصلنا شيئاً من حاله في المبحث التالي في النقطة رقم ٧.

(١) جمعها الدكتور يوسف الدخيل في كتابه (سؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي) وهو من مطبوعات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

(٢) ينظر: منهج الترمذي في تحليل الأحاديث في سننه، إبراهيم حمود، مجلة جامعة غازي عثمان التركية، ٢٠١٨م، (١/٢٥٧).

المبحث الثاني

أمثلة تطبيقية من واحد وعشرين كتاباً على اختلاف أو اتفاق طبعات الجامع والكتب المتعلقة به أو الناقلة عنه في بيان حكمه على الأحاديث

- اخترنا واحداً وعشرين كتاباً؛ إذ اعتبرناها نماذج متنوعة لمقارنة المنقول من أحكام الترمذي مع الطبعات الخمس المشهورة للجامع، ولكن قبل ذلك، لا بد من ذكر الأمور الآتية:
 - ١- قد يكون الحديث في بعض الكتب ولا يوجد في كتب أخرى.
 - ٢- قد يكون الحديث في هذه الكتب، إلا أنه قد يوجد حكم الترمذي منقولاً عنه في بعض الكتب ولا ينقل في كتبٍ أخرى.
 - ٣- هنالك كتب نادرًا ما تنقل أحكام الترمذي على الأحاديث، لم نذكرها، مثل (السنن الكبرى للبيهقي، جامع الأصول لابن الأثير، المطالب العالية لابن حجر).
 - ٤- بعض العلماء لا يفرق أحياناً بين (صحيح) و(حسن صحيح)، كالمجد ابن تيمية، والذهبي، وابن عبد الهادي، وابن حجر، والشوكاني.
 - ٥- رُوِيَ في اختيار الأمثلة أن تكون متنوعة ابتداءً من العبادات حتى المعاملات (وغيرها).
 - ٦- هذه الكتب نماذج فحسب حتى لا نطيل في الجداول، فاقتصرنا على الطبعات الخمس المشهورة إنما هو للتمثيل فقط، وإلا فإن على الباحث أن يجمع الطبعات كلها؛ فقد يجد مثلاً في طبعة المكتز، وفي طبعة دار الفكر بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف من الضبط في بعض الأحاديث ما لا يجده في هذه الطبعات الخمس، ويمكن التمثيل له بالحديث المذكور في النقطة التالية.
 - ٧- من الغريب أن تجد بعض الطبعات المنقولة إلى البرامج الإلكترونية - كالشاملة مثلاً - تختلف عن المطبوع الورقي، وهذا يزيد الطين بلة، ويؤكد أن هناك تساهلاً في نقل أحكام الترمذي في هذا العصر أيضاً، ومن أمثلة ذلك: الحديث الأول في الجداول، وهو حديث عائشة

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

مرفوعاً: «حيضتك ليست في يدك» طبعة دار الغرب بتحقيق د. بشار عواد ١٩٩٨م، موجودة في برنامج الشاملة ثلاث مرات، مرتين بعنوان: سنن الترمذي ت بشار، وسنن الترمذي طبعة بشار ومعها حواشي، وفيهما المنقول عن الترمذي قوله: «حديث عائشة حديث حسن» وهو موافق للمطبوع الورقي، والثالثة في الشاملة بعنوان: جامع الترمذي - دار الغرب، وفيها: «حديث عائشة حديث حسن صحيح» وهو الأرجح؛ لأن الحديث بالإسناد نفسه في صحيح مسلم رقم ٧١٥، وإسناده قوي، وذكره مسلم في أصل الباب، ونقل الترمذي عن أكثر أهل العلم العمل عليه، ثم قال: «لا نعلم بينهم اختلافاً في ذلك»؛ فهذه القرائن مجتمعة تؤكد أن الأقرب إلى الصواب فيه هو: «حسن صحيح»، ومما يؤكد ذلك أن طبعة دار الفكر بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، وطبعة المكنز فيهما أيضاً «حسن صحيح».

* أولاً: جدول الكتب التي عرضت عليها الأحاديث للمقارنة مع بيان المؤلف والطبعة.

م	الكتاب	المؤلف	الطبعة والمحقق
١	العلل الكبير	الإمام الترمذي صاحب الجامع	عالم الكتب، صبحي السامرائي، وآخرون
٢	مستخرج الطوسي	أبو علي الطوسي (المتوفى: ٣١٢هـ)	الغرباء، أنيس طاهر
٣	الأحكام الكبرى	عبد الحق الإشبيلي (المتوفى: ٥٨١هـ)	الرشد، حسين عكاشة
٤	شرح السنة للبغوي	أبو محمد البغوي (المتوفى: ٥١٦هـ)	المكتب الإسلامي، الأرنؤوط - الشاويش
٥	بيان الوهم والإيهام	أبو الحسن ابن القطان (المتوفى: ٦٢٨هـ)	دار طيبة، الحسين آيت سعيد
٦	المختارة للضياء	ضياء الدين المقدسي (المتوفى: ٦٤٣هـ)	دار خضر، عبد الملك الدهيش

م	الكتاب	المؤلف	الطبعة والمحقق
٧	تحفة الأشراف	أبو الحجاج المزي (المتوفى: ٧٤٢هـ)	المكتب الإسلامي، عبد الصمد شرف الدين
٨	جامع المسانيد والسنن	أبو الفداء ابن كثير (المتوفى: ٧٧٤هـ)	دار خضر، عبد الملك الدهيش
٩	الإمام	ابن دقيق العيد (المتوفى: ٧٠٢هـ)	المعراج - ابن حزم، حسن الجميل
١٠	تنقيح التحقيق على أحاديث التعليق	ابن عبد الهادي (المتوفى: ٧٤٤هـ)	أضواء السلف، سامي جاد الله وعبد العزيز الخباني
١١	المحرر	ابن عبد الهادي (المتوفى: ٧٤٤هـ)	دار المعرفة، مجموعة محققين
١٢	إتحاف الخيرة	البوصيري (المتوفى: ٨٤٠هـ)	دار الوطن، دار المشكاة للبحث العلمي
١٣	نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار	المجد ابن تيمية (المتوفى: ٦٥٢هـ) الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)	دار الحديث، الصبايبي
١٤	البدر المنير	ابن الملقن (المتوفى: ٨٠٤هـ)	دار الهجرة، مجموعة من المحققين
١٥	نصب الراية	الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢هـ)	مؤسسة الريان، عوامة
١٦	عارضه الأحوذى	أبو بكر ابن العربي (المتوفى: ٥٤٣هـ)	دار الكتب العلمية
١٧	النفح الشذي	ابن سيد الناس (المتوفى: ٧٣٤هـ)	دار العاصمة، أحمد معبد
١٨	قوت المعتزدي	السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)	جامعة أم القرى، ناصر الغربي

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	المؤلف	الطبعة والمحقق
١٩	العرف الشذي	الكشميري (المتوفى: ١٣٥٣هـ)	دار التراث العربي، محمود شاكر
٢٠	تحفة الأحوذى	المباركفوري (المتوفى: ١٣٥٣هـ)	دار الكتب العلمية
٢١	مختصر الترمذي	نجم الدين الطوفي الحنبلي (المتوفى: ٧١٦هـ)	دار أسفار - الكويت - ١٤٤٢هـ، حسام الدين بن أمين حمدان

* ثانيًا: جداول الأحاديث: الأمثلة التطبيقية لمقارنة المنقول من أحكام الترمذي في الكتب الواحد والعشرين مع الطبقات الخمس للجامع (٣٨ حديثًا).
(١) حديث: عائشة، قالت: قال لي رسول الله ﷺ (ناوليني الخمرة من المسجد وأنا حائض، قالت: قلت إني حائض، فقال: إن حيضتك ليست في يدك)^(١).

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (١٣٤)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن (١٣٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (١٣٤) هي كذلك في المطبوع الورقي (في الشاملة ثلاث طبعات لدار الغرب ت بشار، في اثنتين منها «حسن» وفي الثالثة «حسن صحيح». وفي طبعة دار الفكر بتحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، وفي طبعة المكنز «حسن صحيح».
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (١٣٤)

(١) أخرجه مسلم (٢٩٨).

م	الكتاب	حكم الترمذي
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن (١٣٥)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (١١٦)
٧	تحفة الأشراف	حسن (١٧٤٤٦)
٨	نيل الأوطار	حسن (٢٨٥/١)
٩	عارضه الأحوذى	حسن (١٧٤/١)
١٠	النفح الشذي	حسن (١٩٥/٣)
١١	قوت المغتذي	حسن (١٣٤)
١٢	تحفة الأحوذى	حسن (١٣٤)
١٣	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٥٣٥)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبعوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإمام - تنقيح التحقيق على أحاديث التعليق - المحرر - إتحاف الخيرة - البدر المنير - نصب الراية - العرف الشذي.

(٢) حديث: عن عثمان بن عفان، «أن النبي ﷺ كان يخلل لحيته».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٣١)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٣١)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٣١)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٣١)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح (٣٠)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (١١٦)
٧	الأحكام الكبرى	حسن صحيح (٤٦٠/١)
٨	الإمام	صحيح (٤٤)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
٩	تحفة الأشراف	حسن صحيح (٩٨٠٩)
١٠	المحرر	صحيح (٤٩)
١١	نيل الأوطار	صحيح (١٨٨/١)
١٢	البدر المنير	حسن صحيح (١٨٧/٢)
١٣	نصب الراية	حسن صحيح (٢٤/١)
١٤	عارضه الأحوذى	حسن صحيح (٤٣/١)
١٥	النفح الشذي	حسن صحيح (٣١٤/١)
١٦	قوت المغتذي	حسن (١٣٤)
١٧	تحفة الأحوذى	صحيح (٣١)
١٨	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٤٧١)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - شرح السنة للبخاري - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق على أحاديث التعليق - إتحاف الخيرة - العرف الشذي.

(٣) حديث: عائشة قالت: كان النبي ﷺ إذا خرج من الخلاء، قال: «غفرانك».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن غريب (٧)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	غريب حسن (٧)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن غريب (٧)
٤	الجامع (ط: الصديق)	غريب حسن (٧)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	غريب حسن (٦)
٦	مستخرج الطوسي	غريب (٧)
٧	الأحكام الكبرى	حسن غريب (٣٦٣/١)

م	الكتاب	حكم الترمذي
٨	تحفة الأشراف	حسن غريب (١٧٦٩٤)
٩	البدر المنير	حسن غريب (٣٩٥/٢)
١٠	النفح الشذي	غريب حسن (٨٠/١)
١١	قوت المغتذي	حسن غريب (٧)
١٢	تحفة الأحوذى	غريب حسن (٧) (٤٢/١)
١٣	مخصر الترمذي للطوفي	حسن غريب (١٤١٠)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - شرح السنة للبعوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإمام - تنقيح التحقيق على أحاديث التعليق - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - نصب الراية - عارضة الأحوذى - العرف الشذي.

(٤) حديث: المغيرة بن شعبة، قال: «توضأ النبي ﷺ ومسح على الجوربين والتعلين».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٩٩)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٩٩)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٩٩)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٩٩)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح (١٠٠)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (٨١)
٧	الأحكام الكبرى	حسن صحيح (٤٧٣/١)
٨	بيان الوهم والإيهام	صحيح (٤٤٨/٤)
٩	تنقيح التحقيق	صحيح (٣٤٣/١)
١٠	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١١٥٣٤)
١١	نيل الأوطار	صحيح (٢٢٨/١)
١٢	نصب الراية	حسن صحيح (١٨٤/١)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٣	النفح الشذي	صحيح (٣٧٣/٢)
١٤	عارضه الأحوذى	صحيح (١٢٣/١)
١٥	قوت المغتذى	حسن صحيح (٩٩)
١٦	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٢٧٧/١)
١٧	مختصر الترمذي للطوفى	حسن صحيح (١٥٠٢)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - شرح السنة للبغوي - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - المحرر - إتحاف الخيرة - البدر المنير - العرف الشذي.

(٥) حديث: سلمة بن قيس، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا توضأت فانثر، وإذا استجمرت فأوتر».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٢٧)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٢٧)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٢٧)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٢٧)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح (٢٦)
٦	مستخرج الطوسى	حسن صحيح (٢٥)
٧	جامع المسانيد والسنن	حسن صحيح (٤٦٠١)
٨	تحفة الأشراف	حسن صحيح (٤٥٥٦)
٩	نصب الراية	حسن صحيح (١٨٤/١)
١٠	النفح الشذي	حسن صحيح (٢٩٠/١)
١١	قوت المغتذى	حسن صحيح (٢٧)
١٢	عارضه الأحوذى	صحيح حسن (٤٠/١)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٩٨/١)



م	الكتاب	حكم الترمذي
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٤٦٨)
كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبعوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - الإمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - البدر المنير.		

(٦) حديث: ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأت فخلل بين أصابع يديك ورجليك».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن غريب (٣٩)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن غريب (٣٩)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن غريب (٣٩)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن غريب (٣٩)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن غريب (٣٩)
٦	العلل الكبير	عن (خ): حسن (ص ٢٤)
٧	مستخرج الطوسي	غريب (٣٥)
٨	تحفة الأشراف	حسن غريب (٥٦٨٥)
٩	البدر المنير	حسن غريب (٢٣٥/٢)
١٠	نصب الراية	حسن غريب (٢٧/١)
١١	عارضه الأحوذى	حسن غريب (٥٠/١)
١٢	النفح الشذي	حسن غريب (٣٧٠/١)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن غريب (١٢٥/١)
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن غريب (١٤٨١)
كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: الأحكام الكبرى - شرح السنة للبعوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - قوت المغتذي - العرف الشذي.		



(٧) حديث: أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٧٤)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٧٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٧٤)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٧٤)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح (٧٥)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (٦٤)
٧	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١٢٦٨٣)
٨	البدر المنير	حسن صحيح (٤١٩/٢)
٩	عارضه الأحمدي	حسن صحيح (٨٥/١)
١٠	النفح الشذي	حسن صحيح (٢٠٢/٢)
١١	تحفة الأحمدي	حسن صحيح (٢٠٧/١)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العليل الكبير - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبغوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - نصب الراية - قوت المغتذي - العرف الشذي - مختصر الترمذي للطوفي.

(٨) حديث: المغيرة بن شعبة، قال: «رأيت النبي ﷺ يمسح على الخفين على ظاهرهما».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (٩٨)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن (٩٨)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (٩٨)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (٩٨)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن (٩٩)

م	الكتاب	حكم الترمذي
٦	تحفة الأشراف	حسن (١١٥١٢)
٧	نيل الأوطار	حسن (٢٣٤/١)
٩	تنقيح التحقيق	حسن (٣٣٩/١)
١٠	النفح الشذي	حسن (٣٦٨/٢)
١١	عارضضة الأحوذى	حسن (١٢٢/١)
١٢	تحفة الأحوذى	حسن (٢٧٣/١)
١٣	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٥٠٨)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبغي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - المحرر - إتحاف الخيرة - البدر المنير - نصب الراية - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(٩) حديث: الربيع بنت معوذ ابن عفراء، أنها رأت النبي ﷺ يتوضأ، قالت: «مسح رأسه، ومسح ما أقبل منه، وما أدبر، وصدغيه، وأذنيه مرة واحدة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٣٤)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن صحيح (٣٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٣٤)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٣٤)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (٣٣)
٦	مستخرج الطوسي	حسن (٣١)
٧	الأحكام الكبرى	حسن (٤٦٦/١)
٨	البدر المنير	حسن صحيح (١٦٨/٢)
٩	نيل الأوطار	حسن صحيح (٢٠٠/١)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٠	تنقيح التحقيق	حسن صحيح (٢٠١/١)
١١	عارضه الأحوذى	حسن صحيح (٤٧/١)
١٢	الفتح الشذي	حسن صحيح (٣٣٦/١)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن (١١٢/١)
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن (١٤٧٥)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبغوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - تحفة الأشراف - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - المحرر - إتحاف الخيرة - نصب الراية - قوت المغتذي - العرف الشذي.

* أحاديث من أبواب الصلاة:

(١٠) حديث: رافع بن خديج، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (١٥٤)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (١٥٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (١٥٤)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (١٥٤)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (١٥٦)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (١٣٩)
٧	جامع المسانيد والسنن	حسن (٢٩٦٩)
٨	تحفة الأشراف	حسن صحيح (٣٥٨٢)
٩	الإلمام	حسن (١٢٥/١)
١٠	تنقيح التحقيق	صحيح (٥٠٦)

م	الكتاب	حكم الترمذي
١١	نصب الراية	حسن صحيح (٢٣٥/١)
١٢	نيل الأوطار	حسن صحيح (٢٥/٢)
١٣	إتحاف الخيرة	حسن (٨٤٦)
١٤	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٤٠٧/١)
١٥	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٥٨٤)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبغوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - المحرر - البدر المنير - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(١١) حديث: أبي محذورة، «أن النبي ﷺ علمه الأذان تسع عشرة كلمة، والإقامة سبع عشرة كلمة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (١٩٢)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (١٩٠)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (١٩٢)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (١٩٢)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (١٩٢)
٦	جامع المسانيد والسنن	حسن صحيح (١٢٩٤٧)
٧	نيل الأوطار	حسن صحيح (٥٢/٢)
٨	الإمام	حسن صحيح (١٣٦/١)
٩	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١٢١٦٩)
١٠	البدر المنير	حسن صحيح (٣٤٨/٣)
١١	نصب الراية	حسن صحيح (٢٦٨/١)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٢	المحرر	حسن صحيح (١٨٠)
١٣	تنقيح التحقيق	صحيح (٥٤/٢)
١٤	النفح الشذي	حسن (٣٠/٤)
١٥	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٤٨٩/١)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبعوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - إتحاف الخيرة - عارضة الأحوذى - قوت المغتذي - العرف الشذي - مختصر الترمذي للطوفي.

(١٢) حديث: أبي جحيفة، عن أبيه، قال: رأيت بلالا يؤذن ويدور ويتبع فاه هاهنا، وهاهنا، وإصبعاه في أذنيه، ورسول الله ﷺ في قبة له حمراء - أراه قال: من آدم - فخرج بلال بين يديه بالعنزة فركزها بالبطحاء، «فصلى إليها رسول الله ﷺ»، يمر بين يديه الكلب والحمار، وعليه حلة حمراء، كأنى أنظر إلى بريق ساقيه»^(١).

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (١٩٧)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (١٩٥)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (١٩٧)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (١٩٧)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (١٩٧)
٦	الأحكام الكبرى	حسن صحيح (٨٧/٢)
٧	نيل الأوطار	صحيح (٥٥/٢)
٨	الإمام	حسن صحيح (١٣٨/١)

(١) البخاري (٦٣٤)، ومسلم (٥٠٣)، ولم يذكر إدخال الإصبعين في الأذنين، ولا الاستدارة.

م	الكتاب	حكم الترمذي
٩	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١١٨٠٦)
١٠	تنقيح التحقيق	حسن صحيح (٧٩/٢)
١١	المحرر	حسن صحيح (١٨٢)
١٢	البدر المنير	حسن صحيح (٣٧٥/٣)
١٣	نصب الراية	حسن صحيح (٢٧٧/١)
١٤	النفح الشذي	حسن صحيح (٥٧/٤)
١٥	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٥٠٤/١)
١٦	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٦١٢)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - شرح السنة للبعوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - إتحاف الخيرة - عارضة الأحوذى - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(١٣) حديث: أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «الدعاء لا يرد بين الأذان والإقامة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (٢١٢)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن (٢١٠)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (٢١٢)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (٢١٢)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن (٢١٢)
٦	الأحكام الكبرى	حسن (٥١٢/٣)
٧	تحفة الأشراف	حسن (١٥٩٤)
٨	نيل الأوطار	حسن (٦٦/٢)
٩	بيان الوهم والإيهام	حسن (٢٢٧/٥)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٠	إتحاف الخيرة	حسن (٩١٤)
١١	النفح الشذي	حسن (١٤٦/٤)
١٢	قوت المغتذي	حسن (١٢٧/١)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن (٥٣٣/١)
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٦٢٥)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - شرح السنة للبعوي - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - البدر المنير - نصب الراية - عارضة الأحوذى - العرف الشذي.

(١٤) حديث: يزيد بن الأسود، قال: شهدت مع النبي ﷺ حجته، فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف، فلما قضيتُ صلاته انحرف فإذا هو برجلين في آخرى القوم لم يصليا معه، فقال: «علي بهما»، فجيء بهما ترعد فرائصهما، فقال: «ما منعكما أن تصليا معنا»، فقالا: يا رسول الله، إنا كنا قد صلينا في رحالنا، قال: «فلا تفعلنا، إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم، فإنها لكما نافلة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٢١٩)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن صحيح (٢١٧)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٢١٩)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٢١٩)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح (٢١٩)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (٢٠٣)
٧	الأحكام الكبرى	حسن صحيح (٣٠/٢)

م	الكتاب	حكم الترمذي
٨	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١١٨٢٢)
٩	تنقيح التحقيق	صحيح (٣٨٦/٢)
١٠	الإمام	صحيح (٢٠٨/١)
١١	نصب الراية	حسن صحيح (١٥٠/٢)
١٢	نيل الأوطار	حسن صحيح (١١٢/٣)
١٣	النفح الشذي	حسن صحيح (١٨٢/٤)
١٤	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٥/٢)
١٥	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٨٧١)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - شرح السنة للبعوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - المحرر - إتحاف الخيرة - البدر المنير - عارضة الأحوذى - قوت المعتزى - العرف الشذي.

(١٥) حديث: ابن عباس، أن النبي ﷺ كان يقول بين السجدين: «اللهم اغفر لي، وارحمني، واجبرني، واهدني، وارزقني».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	غريب (٢٨٤)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	غريب (٢٨٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	غريب (٢٨٤)
٤	الجامع (ط: الصديق)	غريب (٢٨٤)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	غريب (٢٨٤)
٦	الأحكام الكبرى	غريب (٢٥٧/٢)
٧	شرح السنة للبعوي	غريب (٦٦٧)
٨	تحفة الأشراف	غريب (٥٤٧٥)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
٩	النفح الشذي	غريب (٤/٤٤٧)
١٠	تحفة الأحوذى	غريب (٢/١٤١)
١١	المختارة للضيء	غريب (١٣٢)
١٢	مختصر الترمذي للطوفى	غريب (١٦٩٨)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسى - بيان الوهم والإيهام - جامع المسانيد والسنن - الإمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - البدر المنير - نصب الراية - عارضة الأحوذى - قوت المغتذى - العرف الشذي.

(١٦) حديث: أبي هريرة، قال: «حذف السلام سنة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٢٩٧)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن صحيح (٢٩٧)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٢٩٧)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٢٩٧)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (٢٩٨)
٦	مستخرج الطوسى	حسن صحيح (٢٨١)
٧	الأحكام الكبرى	حسن صحيح (٢/٢٨٦)
٨	نيل الأوطار	صحيح (٢/٣٤٨)
٩	بيان الوهم والإيهام	حسن صحيح (٥/١٤٢)
١٠	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١٥٢٣٣)
١١	البدر المنير	حسن صحيح (٣/٥١٧)
١٢	إتحاف الخيرة	حسن صحيح (١٣٨٧)

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٣	النفح الشذي	حسن صحيح (٥٤٨/٤)
١٤	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (١٦٤/٢)
١٥	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٧٠٨)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - شرح السنة للبعوي - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - نصب الراية - عارضة الأحوذى - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(١٧) حديث: جابر قال: «بعثني النبي ﷺ في حاجة فجهته وهو يصلي على راحلته نحو المشرق، والسجود أخفض من الركوع»^(١).

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٣٥١)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٣٥١)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٣٥١)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٣٥١)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (٣٥١)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (٣٢٧)
٧	تحفة الأشراف	حسن صحيح (٢٧٥٠)
٨	شرح السنة للبعوي	صحيح (١٠٣٨)
٩	البدر المنير	حسن صحيح (٤٣٥/٣)

(١) أخرجه البخاري (١٢١٧)، ومسلم (٥٤٠)، بلفظ: أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته نحو المشرق، فإذا أراد أن يصلي المكتوبة نزل، فاستقبل القبلة».

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٠	نصب الراية	حسن صحيح (١٥٢/٢)
١١	نيل الأوطار	صحيح (٢٠٠/٢)
١٢	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (١٦٤/٢)
١٣	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٦٤٨)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(١٨) حديث أبي أمامة، قال: قال رسول الله ﷺ: «قال: «ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم: العبد الأبق حتى يرجع، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، وإمام قوم وهم له كارهون».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن غريب (٣٦٠)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن غريب (٣٦٠)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن غريب (٣٦٠)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن غريب (٣٦٠)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن غريب (٣٦٠)
٦	الأحكام الكبرى	حسن غريب (١١٨/٢)
٧	تحفة الأشراف	حسن غريب (٤٩٣٧)
٨	شرح السنة للبعوي	حسن غريب (٨٣٨)
٩	جامع المسانيد والسنن	حسن غريب (١١٢٨٦)
١٠	نيل الأوطار	حسن غريب (٢١٠/٣)
١١	عارضة الأحوذى	حسن غريب (١٣١/١)

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٢	مختصر الترمذي للطوفي	حسن غريب من ذا الوجه (١٨٧٦)
كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - البدر المنير - نصب الراية - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي - تحفة الأحوذى.		

(١٩) حديث: علي، قال: «كان النبي ﷺ يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة المقربين، ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (٤٢٩)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن (٤٣١)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (٤٢٩)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (٤٢٩)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن (٤٣٠)
٦	مستخرج الطوسي	حسن (٤١١)
٧	الأحكام الكبرى	حسن (٤٠٣/٢)
٨	تحفة الأشراف	حسن (١٠١٤٢)
٩	المختارة للضياء	حسن (٥١٤)
١٠	الإلمام	حسن (٤٠٠)
١١	المحرر	حسن (٣١٤)
١٢	البدر المنير	حسن (٧٦/٤)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن (٤١٦/٢)
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن (١٧٨٦)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعہ

م	الكتاب	حكم الترمذي
		كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - شرح السنة للبغوي - بيان الوهم والإيهام - جامع المسانيد والسنن - تنقيح التحقيق - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - نصب الراية - عارضة الأhoodي - النفع الشدي - قوت المغتذي - العرف الشدي.

(٢٠) حديث: جابر بن عبد الله، قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: «إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة،.. الحديث»^(١).

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح غريب (٤٨٠)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح غريب (٤٨٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح غريب (٤٨٠)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح غريب (٤٨٠)
٥	الجامع (ط: التأسيل)	حسن صحيح غريب (٤٨٣)
٦	مستخرج الطوسي	حسن غريب (٤٥٦)
٧	شرح السنة للبغوي	صحيح (١٠١٦)
٨	تحفة الأشراف	حسن صحيح غريب (٣٠٥٥)
٩	نيل الأوطار	صحيح (٨٧/٣)
١٠	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح غريب (١٨١٧)
		كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - البدر المنير - نصب الراية - عارضة الأhoodي - النفع الشدي - قوت المغتذي - العرف الشدي - تحفة الأhoodي.

(١) أخرجه البخاري (٦٣٨٢).

(٢١) حديث: عبد الله بن بريدة، عن أبيه، قال: كان رسول الله ﷺ «يقراً في العشاء الآخرة بالشمس وضحاها، ونحوها من السور».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (٢٤٨)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن (٢٤٦)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (٢٤٨)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (٢٤٨)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن (٢٤٩)
٦	مستخرج الطوسي	حسن (٢٣٠)
٧	الأحكام الكبرى	حسن (٢٠٩/٢)
٨	تحفة الأشراف	حسن (١١٧٥٨)
٩	بيان الوهم والإيهام	حسن (٣٧٣/٣)
١٠	البدر المنير	حسن (٥٨٤/٣)
١١	نصب الراية	حسن (٣٧٠/١)
١٢	النفح الشذي	حسن (٣٥٣/٤)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن (٥٩/٢)
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن (١٦٦٩)

كتب لم تنقل عنه/ العلل الكبير - شرح السنة للبعوي - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - عارضة الأحوذى - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(٢٢) حديث: أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٣٤٤)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٣٤٤)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٣٤٤)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٣٤٤)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (٣٤٤)
٦	الأحكام الكبرى	حسن صحيح (٢٨٦/٢)
٧	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١٢٩٩٦)
٨	شرح السنة للبعوي	حسن صحيح (٤٤٦)
٩	المحرر	حسن صحيح (٢١٠)
١٠	نصب الراية	حسن صحيح (٣٠٣/١)
١١	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٢٦٨/٢)
١٢	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (١٦٤٥)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - البدر المنير - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(٢٣) حديث: خارجة بن حذافة، أنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، فقال: «إن الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم: الوتر، جعله الله لكم فيما بين صلاة العشاء إلى أن يطلع الفجر».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	غريب (٤٥٢)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	غريب (٤٥٥)
٣	الجامع (ط: بشار)	غريب (٤٥٢)
٤	الجامع (ط: الصديق)	غريب (٤٥٢)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	غريب (٤٥٤)
٦	شرح السنة للبعوي	غريب (٩٧٥)

م	الكتاب	حكم الترمذي
٧	تحفة الأشراف	غريب (٣٤٥٠)
٨	تنقيح التحقيق	غريب (٤١٠/٢)
٩	البدر المنير	غريب (٣١٢/٤)
١٠	تحفة الأحوذى	غريب (٤٤٠/٢)
١١	مختصر الترمذي للطوفي	غريب (١٧٩٤)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - نصب الراية - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

* أحاديث من أبواب مختلفة:

(٢٤) حديث: معاذ بن جبل، قال: «بعثني النبي ﷺ إلى اليمن، فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبععة، ومن كل أربعين مسنة، ومن كل حالم ديناراً، أو عدله معافراً».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (٦٢٣)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن (٦٢٨)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (٦٢٣)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (٦٢٣)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن (٦٢٦)
٦	مستخرج الطوسي	حسن (٥٨٦)
٧	شرح السنة للبعوي	حسن (١٥٧١)
٨	جامع المسانيد والسنن	حسن (٩٧٠٥)
٩	تحفة الأشراف	حسن (١١٣٦٣)
١٠	المحرر	حسن (٥٦٤)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

م	الكتاب	حكم الترمذي
١١	تنقيح التحقيق	حسن (٣٩ / ٣)
١٢	البدر المنير	حسن (٤٣٠ / ٥)
١٣	نصب الراية	حسن (٤٤٦ / ٣)
١٤	عارضه الأحوذى	حسن (٩٤ / ٢)
١٥	تحفة الأحوذى	حسن (٢٠٧ / ٣)
١٦	مختصر الترمذي للطوفي	حسن (٢١٠٦)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - الإلمام - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - النفع الشدي - قوت المغتذي - العرف الشدي.

(٢٥) حديث: عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: «لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (٦٥٢)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن (٦٥٨)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (٦٥٢)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (٦٥٢)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن (٦٥٤)
٦	مستخرج الطوسي	حسن (٦٩٦)
٧	شرح السنة للبغوي	حسن (١٥٩٩)
٨	تحفة الأشراف	حسن (١٦٢٦)
٩	البدر المنير	حسن (٣٦٣ / ٧)
١٠	نصب الراية	حسن (٣٩٩ / ٢)
١١	تحفة الأحوذى	حسن (٢٥٥ / ٣)

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٢	تنقيح التحقيق	حسن (١٦٨/٣)
١٣	نيل الأوطار	حسن (١٨٩/٤)
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن (٢١٢٩)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - المحرر - إتحاف الخيرة - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(٢٦) حديث: عمار: «من صام اليوم الذي يشك فيه الناس فقد عصى أبا القاسم عليه السلام»^(١).

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٦٨٦)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٦٩٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٦٨٦)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٦٨٦)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (٦٨٨)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (٦٣٠)
٧	شرح السنة للبعوي	حسن صحيح (١٧٢٣)
٨	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١٠٣٥٤)
٩	المحرر	صحيح (٦٤٥)
١٠	البدر المنير	حسن صحيح غريب (٦٩١/٥)
١١	نصب الراية	حسن صحيح (٤٤٢/٢)
١٢	قوت المغتذي	حسن صحيح (٦٨٦)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٢٩٨/٣)

(١) أخرجه البخاري معلقاً (١٩٠٦).

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
١٤	تنقيح التحقيق	صحيح (١٩٧/٣)
١٥	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (٢١٧٠)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - العرف الشذي.

(٢٧) حديث: أنس بن مالك قال: «كان النبي ﷺ يفطر قبل أن يصلي على رطبات، فإن لم تكن رطبات فتميرات، فإن لم تكن تميرات حسا حسوات من ماء».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن غريب (٦٩٦)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن غريب (٧٠٥)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن غريب (٦٩٦)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن غريب (٦٩٦)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن غريب (٦٩٩)
٦	مستخرج الطوسي	حسن غريب (٦٣٩)
٧	تحفة الأشراف	حسن غريب (٢٦٥)
٨	شرح السنة للبغوي	غريب (١٧٤٢)
٩	نيل الأوطار	حسن (٢٦١/٤)
١٠	البدر المنير	حسن غريب (٦٩٨/٥)
١١	المختارة للضياء	حسن غريب (١٥٨٦)
١٢	مختصر الترمذي للطوفي	حسن غريب (٢١٩٧)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نصب الراية - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي - تحفة الأحوذى.

(٢٨) حديث: عبد الله بن مسعود، قال: كان رسول الله ﷺ «يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام،
وقلما كان يفطر يوم الجمعة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن غريب (٧٤٢)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن غريب (٧٥٢)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن غريب (٧٤٢)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن غريب (٧٤٢)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن غريب (٧٤٧)
٦	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (٦٨٧)
٧	تحفة الأشراف	حسن غريب (٩٢٠٦)
٨	شرح السنة للبعوي	حسن غريب (١٨٠٣)
٩	البدر المنير	حسن غريب (٧٥٨/٥)
١٠	نيل الأوطار	حسن (٢٦١/٤)
١١	بيان الوهم والإيهام	حسن (٧٢٥/٥)
١٢	مختصر الترمذي للطوفي	حسن غريب (٢٢٥١)

كتب لم تنقل / العلل الكبير - الأحكام الكبرى - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نصب الراية - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي - تحفة الأحوذى.

(٢٩) حديث: عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «تابعوا بين الحج والعمرة، فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد، والذهب، والفضة، وليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح غريب (٨١٠)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح غريب (٨٢١)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح غريب (٨١٠)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح غريب (٨١٠)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح غريب (٨١٧)
٦	تحفة الأشراف	حسن غريب (٩٢٧٤)
٧	مستخرج الطوسي	حسن غريب صحيح (٨١٠)
٨	شرح السنة للبغوي	حسن صحيح غريب (١٨٤٢)
٩	تحفة الأحوذى	حسن صحيح غريب (٤٥٥/٣)
١٠	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح غريب (٢٢٧٥)

كتب لم تنقل / العلل الكبير - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - البدر المنير - نصب الراية - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(٣٠) حديث: علي قال: قال رسول الله ﷺ: «من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج

فلا عليه أن يموت يهودياً، أو نصرانياً.. الحديث».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	غريب (٨١٢)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	غريب (٨٢٣)
٣	الجامع (ط: بشار)	غريب (٨١٢)
٤	الجامع (ط: الصديق)	غريب (٨١٢)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	غريب (٨١٩)
٦	مستخرج الطوسي	غريب (٧٤٨)
٧	تحفة الأشراف	غريب (١٠٠٤٨)

م	الكتاب	حكم الترمذي
٨	نيل الأوطار	غريب (٣٣٧/٤)
٩	تنقيح التحقيق	غريب (٤٠٤/٣)
١٠	البدر المنير	غريب (٤٣/٦)
١١	نصب الراية	غريب (٤١٠/٤)
١٢	تحفة الأحوذى	غريب (٨١٢)
١٣	مختصر الترمذي للطوفي	غريب (٢٢٧٦)

كتب لم تنقل / العلل الكبير - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبغوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإمام - المحرر - إتحاف الخيرة - عارضة الأحوذى - النفع الشذى - قوت المغتذى - العرف الشذى.

(٣١) حديث: جبير بن مطعم، أن النبي ﷺ قال: «يا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت، وصلّى أية ساعة شاء من ليل أو نهار».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (٨٦٨)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (٨٨٣)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (٨٦٨)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (٨٦٨)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن صحيح (٨٧٨)
٦	تحفة الأشراف	حسن صحيح (٣١٧٨)
٧	تنقيح التحقيق	صحيح (٣٧٤/٢)
٨	البدر المنير	حسن صحيح (٢٨٠/٣)
٩	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٥١٥/٣)
١٠	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (٢٣٥٥)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعہ

م	الكتاب	حكم الترمذي
		كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبخاري - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإمام - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - نصب الراية - عارضة الأحوزي - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(٣٢) حديث: عائشة، أن رسول الله ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها.. الحديث».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن (١١٠٢)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن (١١٢٧)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن (١١٠٢)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن (١١٠٢)
٥	الجامع (ط: التاصيل)	حسن (١١٢٥)
٦	شرح السنة للبخاري	حسن (٢٢٦٢)
٧	تحفة الأشراف	حسن (١٦٤٦٢)
٨	تنقيح التحقيق	حسن (٢٨٧/٤)
٩	نيل الأوطار	حسن (١٤٢/٦)
١٠	البدر المنير	حسن (٥٥٣/٧)
١١	نصب الراية	حسن (١٨٤/٣)
١٢	تحفة الأحوزي	حسن (١٩٢/٤)
١٣	مختصر الترمذي للطوفي	حسن (٢٨٢٥)
		كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإمام - المحرر - إتحاف الخيرة - عارضة الأحوزي - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

(٣٣) حديث: أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن غريب (١١٨٤)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن غريب (١٢٢٠)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن غريب (١١٨٤)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن غريب (١١٨٤)
٥	الجامع (ط: التأسيل)	حسن غريب (١٢١٩)
٦	شرح السنة للبعوي	حسن غريب (٢٣٥٦)
٧	تنقيح التحقيق	حسن غريب (٤١١/٤)
٨	نيل الأوطار	حسن غريب (٢٧٨/٦)
٩	تحفة الأشراف	حسن غريب (١٤٨٥٤)
١٠	المحرر	حسن (١٠٥٧)
١١	بيان الوهم والإيهام	حسن غريب (٥٠٩/٣)
١٢	البلدر المنير	حسن غريب (٨٢/٨)
١٣	نصب الراية	حسن غريب (٢٩٤/٣)
١٤	عارضه الأحوذى	حسن غريب (١٢٥/٣)
١٥	تحفة الأحوذى	حسن غريب (٣٠٤/٤)
١٦	مختصر الترمذي للطوفي	حسن غريب (٢٩٠٢)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - إتحاف الخيرة - النفح الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي.

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

(٣٤) حديث: الحسن، عن سمرة، «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (١٢٣٧)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (١٢٨١)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (١٢٣٧)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (١٢٣٧)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح (١٢٨٠)
٦	الإمام	حسن صحيح (٤٩٧/٢)
٧	المحرر	صحيح (٨٧٥)
٨	تحفة الأشراف	حسن صحيح (٤٥٨٣)
٩	تنقيح التحقيق	حسن صحيح (٢٤/٤)
١٠	نيل الأوطار	صحيح (٢٤٢/٥)
١١	نصب الراية	حسن صحيح (٤٨/٤)
١٢	عارضه الأحوذى	حسن صحيح (٢٤٥/٣)
١٣	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٣٦٤/٤)
١٤	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (٢٦٨٩)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبغوي - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - إتحاف الخيرة - البدر المنير - النفع الشدي - قوت المغتذي - العرف الشدي.

(٣٥) حديث: علي بن أبي طالب قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن، وأن لا

نضحى بمقابلة، ولا مدابرة، ولا شرقاء، ولا خرقاء».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (١٤٩٨)

م	الكتاب	حكم الترمذي
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن صحيح (١٥٧٤)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (١٤٩٨)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (١٤٩٨)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن صحيح (١٥٧٦)
٦	شرح السنة للبعوي	حسن صحيح (١١٢١)
٧	المختارة للضياء	حسن صحيح (٤٨٧)
٨	تحفة الأشراف	حسن صحيح (١٠١٢٥)
٩	نيل الأوطار	صحيح (١٤٠/٥)
١٠	الإمام	صحيح (٤٢٧/٢)
١١	البدر المنير	حسن صحيح (٢٩٢/٩)
١٢	نصب الراية	حسن صحيح (٢١٤/٤)
١٣	عارضه الأحمدي	حسن صحيح (٢٣٤/٣)
١٤	تحفة الأحمدي	حسن صحيح (٩٦/٥)
١٥	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (٢٤٣٢)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - جامع المسانيد والسنن - تنقيح التحقيق - المحرر - إتحاف الخيرة - النفع الشدي - قوت المغتذي - العرف الشدي.

(٣٦) حديث: ابن عباس قال: «كنا مع النبي ﷺ في سفر، فحضر الأضحى، فاشتركتنا في البقرة سبعة، وفي الجزور عشرة».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن غريب (١٥٠١)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	حسن غريب (١٥٧٨)

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن غريب (١٥٠١)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن غريب (١٥٠١)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	حسن غريب (١٥٨٠)
٦	مستخرج الطوسي	حسن غريب (٨٢٦)
٧	تحفة الأشراف	حسن غريب (٦١٥٨)
٨	المختارة للضياء	حسن غريب (١٨٦)
٩	تنقيح التحقيق	حسن غريب (٥٦١/٣)
١٠	بيان الوهم والإيهام	حسن غريب (٤١٠/٥)
١١	نصب الراية	حسن غريب (٢٠٩/٤)
١٢	تحفة الأحوذى	حسن غريب (٧٣/٥)
١٣	مختصر الترمذي للطوفي	حسن غريب (٢٤٣٨)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - الأحكام الكبرى - شرح السنة للبغوي - جامع المسانيد والسنن - الإلمام - المحرر - إتحاف الخيرة - نيل الأوطار - البدر المنير - عارضة الأحوذى - النفع الشدي - قوت المغتذي - العرف الشدي.

(٣٧) حديث: أم كرز، أنها سألت رسول الله ﷺ عن العقيقة، فقال: «عن الغلام شاتان، وعن الأنثى واحدة، ولا يضركم ذكرانا كن أم إناثا».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	صحيح (١٥١٦)
٢	الجامع (ط: الأرنؤوط)	صحيح (١٥٩١)
٣	الجامع (ط: بشار)	صحيح (١٥١٦)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (١٥١٦)
٥	الجامع (ط: التأصيل)	صحيح (١٥٩٣)

م	الكتاب	حكم الترمذي
٦	شرح السنة للبغوي	صحيح (٢٨١٨)
٧	الإمام	صحيح (٤٣٠ / ٢)
٨	تحفة الأشراف	صحيح (١٨٣٥١)
٩	تنقيح التحقيق	صحيح (٥٨٧ / ٣)
١٠	إتحاف الخيرة	صحيح (٤٧٩٦)
١١	بيان الوهم والإيهام	صحيح (٥٨٦ / ٤)
١٢	المحرر	صحيح (٧٤٤)
١٣	البدر المنير	صحيح (٢٧٧ / ٩)
١٤	نيل الأوطار	صحيح (١٥٦ / ٥)
١٥	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح (٢٤٤٧)

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: العلل الكبير - مستخرج الطوسي - الأحكام الكبرى - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - نصب الراية - عارضة الأحوذى - النفع الشذي - قوت المغتذي - العرف الشذي - تحفة الأحوذى.

(٣٨) حديث: ابن أبي عمار قال: قلت لجابر: الضبع صيد هي؟ قال: «نعم»، قال: قلت: أكلها؟ قال: «نعم»، قال: قلت له: أقاله رسول الله ﷺ؟ قال: «نعم».

م	الكتاب	حكم الترمذي
١	الجامع (ط: شاكر)	حسن صحيح (١٧٩١ و ٨٥١)
٢	الجامع (ط: الأرناؤوط)	حسن صحيح (١٨٩٤ و ٨٦٧)
٣	الجامع (ط: بشار)	حسن صحيح (١٧٩١ و ٨٥١)
٤	الجامع (ط: الصديق)	حسن صحيح (١٧٩١ و ٨٥١)
٥	الجامع (ط: التأسيل)	حسن صحيح (١٨٩٦ و ٨٦٣)
٦	العلل الكبير	صحيح (٥٥١) عن البخاري

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

م	الكتاب	حكم الترمذي
٧	مستخرج الطوسي	حسن صحيح (٨٧٠)
٨	شرح السنة للبغوي	حسن صحيح (١٩٩٢)
٩	تحفة الأشراف	حسن صحيح (٢٣٨١)
١٠	الإمام	صحيح (٤٠٤/٢)
١١	المحرر	صحيح (٤٦٣)
١٢	تنقيح التحقيق	صحيح (٤٧٩/٣)
١٣	البدر المنير	حسن صحيح (٣٦٨/٩)
١٤	نصب الراية	حسن صحيح (١٩٤/٤)
١٥	نيل الأوطار	صحيح (١٣٧/٨)
١٦	تحفة الأحوذى	حسن صحيح (٤٠٦/٥)
١٧	مختصر الترمذي للطوفي	حسن صحيح ٢٠٢/٤

كتب لم تنقل حكم الترمذي على هذا الحديث أو لم يوجد فيها: الأحكام الكبرى - بيان الوهم والإيهام - المختارة للضياء - جامع المسانيد والسنن - إتحاف الخيرة - عارضة الأحوذى - النفع الشدي - قوت المغتذي - العرف الشدي.

الخاتمة

* النتائج:

١- تأكيد ثبوت الاختلاف بين نسخ جامع الترمذي، خصوصاً في أحكامه على الأحاديث.
٢- من وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث الرجوع إلى النسخ المعتمدة للجامع ومقارنتها، وكذا عرض الحديث على كتب الترمذي الأخرى، وكذلك كتب العلماء المتعلقة بالجامع كالمستخرجات والشروح، وغيرها من الكتب مثل كتب الأطراف وكتب التخريج.

٣- من القرائن التي يعتمد عليها في ترجيح أحكام الترمذي عند اختلاف النسخ ما يأتي:

- قرينة اتفاق أكثر نسخ الجامع، أو كان في أصح النسخ كنسخة الكروخي.
- قرينة الحكم الذي يوافق ما ذكره الترمذي في كتبه الأخرى إذا وجد ذلك.
- قرينة الكثرة، وهو ترجيح ما كانت أكثر الكتب المتعلقة بالترمذي وغيرها متفقة عليه، مع الانتباه إلى أن بعض كتب الشروح المتأخرة قد تنقل من الكتب المصنفة قبل ذلك لا من النسخ.
- قرينة وجود الحديث في الصحيحين أو أحدهما ترجح حكم «حسن صحيح» أو «صحيح».
- قرينة كلام الترمذي على الرواة أو الطرق عقب الحديث، قد يكون قرينة ترجح أحد أحكامه.

- قرينة النظر في إسناد الحديث وامتته وكلام النقاد عليه.

- قد يكون من المهم في بعض الأحاديث استقصاء طبقات الجامع وأكثر النسخ له؛ لأنه قد يوجد في غير المشهور منها ما يكون هو الأقرب إلى الصواب.

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

* التوصيات:

- ١- هناك حاجة إلى إعادة طباعة جامع الترمذي؛ اعتماداً على أصح النسخ، والحرص على تحقيق حكم الترمذي على الأحاديث وفق النظر إلى القرائن المقترحة التي ذكرناها، وما يمكن أن يضيفه الباحثون والمهتمون بالتحقيق والتنقيح والطباعة.
- ٢- أن ينتبه الدارسون لمعاني مصطلحات الترمذي في جامعه، إلى أن ذلك مبني على ثبوت حكم الترمذي أولاً على الحديث، وما هي الصيغة الأقرب إلى الصواب من كلامه.

قائمة المصادر والمراجع

- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، المحقق: دار المشكاة للبحث العلمي، الطبعة الأولى، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٤٢٠هـ.
- الأحكام الشرعية الكبرى، الأشبيلي، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين بن سعيد إبراهيم الأزدي، الأندلسي، المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ.
- اختصار علوم الحديث، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، المحقق: أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، لا يوجد تاريخ نشر.
- الأذكار، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، بدون رقم طبعة، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ.
- أطلس أعلام المحدثين، المغلوث، سامي بن عبدالله، الرياض، العبيكان للنشر، ١٤٤٠هـ.
- الاقتراح في بيان الاصطلاح، ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، بدون تاريخ طبع، دار الكتب العلمية - بيروت.
- إكمال الإكمال (تكملة لكتاب الإكمال لابن ماكولا)، ابن نقطة، الحنبلي، محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع، أبو بكر، معين الدين، المحقق: د. عبد القيوم عبد ريب النبي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ.
- الإلمام بأحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المحقق: حقق حسين إسماعيل الجمل، الطبعة الثانية، السعودية، دار المعراج الدولية - دار ابن حزم، ١٤٢٣هـ.
- الإمام الترمذي الحافظ الناقد، الطباع إياد، الطبعة الأولى، دمشق، دار القلم، ١٤٢٢هـ.

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعہ

- الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع، د. عذاب محمود الحممش، الطبعة الأولى، عمان، الأردن، دار الفتح للدراسات والنشر، ١٤٢٣هـ.
- البدر المنير، ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الطبعة الأولى، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ.
- بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، ابن القطان الفاسي، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن، المحقق: د. الحسين آيت سعيد، الطبعة الأولى، الرياض، دار طيبة، ١٤١٨هـ.
- تاريخ دمشق، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، المحقق: عمرو بن غرامة العمري، بدون تاريخ طبع، دمشق، دار الفكر للطباعة، ١٤١٥هـ.
- تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي، المبار كفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، بدون تاريخ طبع، بيروت دار الكتب العلمية - بدون تاريخ طبع.
- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن، المحقق: عبد الصمد شرف الدين، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، والدار القيّمة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي، أبو غدة عبد الفتاح، الطبعة الرابعة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤١٤هـ.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المحقق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ طبع.
- تراث الترمذي العلمي، العمري، د. أكرم ضياء الدين، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ١٤١٢هـ.
- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

- الترمذي والموازنة بين جامعة وبين الصحيحين، عتر د. نور الدين، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٩٠هـ.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، المحقق: د. بشار عواد معروف - الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ - ١٩٨٠م.
- جامع الأصول جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، لمحقق: عبد القادر الأرناؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ١٣٩٢هـ.
- جامع الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
- جامع الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الطبعة الثانية، المحقق: أحمد شاكر وآخرون، ١٣٩٥هـ.
- جامع الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الطبعة الأولى، المحقق، شعيب الأرناؤوط، وعبد اللطيف حرز الله، الرسالة، ١٤٣١هـ.
- جامع الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الطبعة الأولى، المحقق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، القاهرة - الرياض، دار التأصيل، ١٤٣٥هـ.
- جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨هـ.
- الحديث الحسن لذاته ولغيره دراسة تطبيقية، الدريس، د. خالد بن منصور، الطبعة الأولى، القاهرة، دار أضواء السلف، ١٤٢٦هـ.
- حسن صحيح في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق، إعداد مجموعة من طلبة دار العلوم ديوبند، الطبعة الأولى، الهند، دار العلوم ديوبند، ١٤٣٠هـ.
- حسن غريب في جامع الترمذي، دراسة وتطبيق، إعداد مجموعة من طلبة دار العلوم ديوبند، الطبعة الأولى، الهند، دار العلوم ديوبند، ١٤٢٦هـ.

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

- رياض الصالحين، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ.
- السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، المحقق: محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.
- شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد، المحقق: همام عبدالرحيم سعيد، الطبعة الثانية، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ.
- صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، جدة، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، المحقق، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- عارضة الأحوذى على جامع الترمذي، ابن العربي، أبو بكر، المحقق: جمال مرعشلي، الطبعة الأولى، بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض، اليحصبي، عياض بن موسى بن عياض السبتي، المحقق: ماهر زهير جرار، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٢هـ.
- فضائل الكتاب الجامع لأبي عيسى الترمذي، الإسعدي، تقي الدين أبو القاسم عبيد بن محمد بن عباس، حققه وعلق عليه: صبحي السامرائي، الطبعة الأولى، بيروت، عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٩هـ.
- فهرسة ابن خير الإشبيلي، الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر اللمتوني، المحقق: محمد فؤاد منصور، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

- فهرسة ابن عطية، الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية المحاربي، المحقق: محمد أبو الأجنان/ محمد الزاهي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- مختصر الترمذي، الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الحنبلي، المحقق: د حسام الدين حمدان، الطبعة الأولى، الكويت حولي، أسفار - مكتبة الإمام الذهبي، ١٤٤٢هـ.
- قوت المغتذي على جامع الترمذي، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، المحقق: ناصر الغريبي، رسالة الدكتوراة-جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٤هـ.
- مستخرج الطوسي (مختصر الأحكام)، الطوسي، أبو علي الحسن بن علي بن نصر، المحقق: أنيس بن أحمد بن طاهر الأندونوسي، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٥هـ.
- معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين، المحقق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ.
- نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، العسقلاني، ابن حجر، المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٢٩هـ.
- نزهة الألباب في قول الترمذي «وفي الباب»، الصنعاني، حسن بن محمد بن حيدر الوائلي، الطبعة الأولى، جدة، دار ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ.
- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الطبعة الأولى، الرياض، مطبعة سفير بالرياض، ١٤٢٢هـ.
- نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، المحقق: محمد عوامة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ١٤١٨هـ.
- النفع الشذي في شرح جامع الترمذي، ابن سيد الناس، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، اليعمري الربيعي، أبو الفتح، المحقق: أ.د. أحمد معبد عبد الكريم، الطبعة الأولى، الرياض، دار العاصمة، ١٤٠٩هـ.

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعهِ

- النكت الوفية بما في شرح الألفية، البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، المحقق: ماهر ياسين الفحل، الرياض، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد ناشرون، ١٤٢٨هـ.
- النكت على كتاب ابن الصلاح، العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
- النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي، المحقق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، الطبعة الأولى، الرياض، دار أضواء السلف، ١٤١٩هـ.

Bibliography

- Ethaf Al-Kheirah Al-Mahra Bezawaed Al Masanid Al Asharah, Al-Busiri, Abu Al-Abbas Shihab Al-Din Ahmed Ibn Abi Bakr Bin Ismail, Investigator: Dar Al-Mishkat for Scientific Research, First Edition Riyadh, Al-Watan Publishing House, 1420H.
- Al Ahkam al-Shari'ah Al Kubra, Al-Ashbili, Abdul-Haq bin Abdul-Rahman bin Abdullah bin Al-Hussein bin Saeed bin Ibrahim Al-Azdi, Al-Andalusi, investigator: Abu Abdullah Hussein bin Okasha, first edition, Riyadh, Al-Rashed Library, 1422H.
- Ekhtisa Uloom Al Hadith, Ibn Katheer, Abu al-Fida, Ismail bin Omar bin Kathir al-Qurashi al-Basri, then al-Dimashqi, investigator: Ahmad Muhammad Shaker, second edition, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, no publication date.
- Al-Azkar, Al-Nawawi, Abuzakaria, Mohi Al-Din Yahya Bin Sharaf, edited by: Abdel-Qader Al-Arnout, without an edition number, Beirut, Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, 1414H.
- Atlas A'alam Al Muhaditheen, Al-Maghlouth, Sami bin Abdullah, Riyadh, Al-Obeikan Publishing, 1440H.
- Al-Eqtrah Fe Bayan Al Eslah, Ibn Daqiq al-Eid, Taqi al-Din Abu al-Fateh Muhammad bin Ali bin Wahb bin Muti 'al-Qushayri, without printing date, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya – Beirut.
- Ikmal al-Ikmal (a continuation of the book «al-Ikmal» by Ibn Makula), Ibn Nuqtah, Al-Hanbali, Muhammad bin Abdul-Ghani bin Abi Bakr bin Shuja, Abu Bakr, Muin al-Din, the investigator: Abd al-Qayyum Abd al-Reeb al-Nabi, Umm al-Qura University, first edition, Makkah, 1410H.
- Al Elmam Be Ahadith Al Ahkam, Ibn Daqiq al-Eid, Taqi al-Din Abu al-Fath Muhammad bin Ali bin Wahb bin Muti 'al-Qushayri, Investigator: Hussein Ismail al-Jamal, Second Edition, Saudi Arabia, Dar Al-Mi'raj International - Dar Ibn Hazm, 1423H.
- Imam al-Tirmidhi al-Hafiz al-Naqid, Tabaa Iyad, first edition, Damascus, Dar al-Qalam, 1422H.
- Al-Badr Al-Munir, Ibn Al-Malqin, Serag Al-Din Abu Hafs Omar bin Ali bin Ahmed Al-Shafi'i Al-Masry, Investigator: Mustafa Abu Al-Gheit, Abdullah bin Suleiman and Yasser bin Kamal, First Edition, Riyadh, Dar Al-Hijrah Publishing and Distribution, 1425H.
- Bayan Al Wahm Wa Al-Eham Fe Kitab Al-Ahkam, Ibn Al-Qattan Al-Fassi, Ali bin Muhammad bin Abdul-Malik Al-Kutami Al-Kutami Al-Hamiri Al-Fassi, Abu Al-Hassan, the investigator: Dr. Al-Hussein Ayat Saeed, First Edition, Riyadh, Dar Taibah, 1418H.
- History of Damascus, Ibn Asaker, Abu al-Qasim, Ali bin al-Hasan ibn Hebat Allah, the investigator: Amr bin Thammeh al-Omarwi, without date printed, Damascus, Dar al-Fikr for printing, 1415H.
- Tuhfat Al-Ahwadhi Be Sharh Jami' at-Tirmidhi, Al-Mubarakfoury, Abu Al-Ola Muhammad Abdul Rahman Bin Abdul Rahim, no date printed, Beirut Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya – no printing date.

- Tohfat Al Ashraf Be Maarefat Al Atraf, Al-Mazzi, Jamal Al-Din Abu Al-Hajjaj Yusef bin Abdul Rahman, the investigator: Abdul-Samad Sharaf Al-Din, second edition, the Islamic Office, and the value house, 1403 AH, 1983 AD.
- Tahqiq Esmi Al Sahihian Wa Ism Jami` at-Tirmidhi, Abu Ghuddah Abd al-Fattah, fourth edition, Aleppo Islamic Publications Library, 1414H
- Tadreeb al-Rawi Fe Sharh Taqreeb Al-Nawawi, Al-Suyuti, Abdul-Rahman bin Abi Bakr, the investigator: Abdul-Wahab Abd Al-Latif, Al-Riyadh, Riyadh Modern Library, with printing date.
- Torath Al-Tirmidhi Al Ilmi, Al-Omari, d. Akrak Diaa Al-Din, Al-Dar Library, Madinah, 1412H.
- Al-Targheeb Wa Al-Tarheeb Men Al Hadith Al Sharif, Al-Mundhiri, Abdul-Azim Bin Abdul-Qawi Bin Abdullah, Abu Muhammad, Zaki Al-Din, the Investigator: Ibrahim Shams Al-Din, First Edition, Beirut, Dar Al-Kotob Al-Alamiah, 141H.
- Al-Tirmidhi Wa Al Mowazanah Bayen Jamaih Wa Bayen Al Sahihian, Ater Dr. Nur al-Din, first edition, Commission for Authorship, Translation and Publishing, 1399H.
- Tahzeeb Al Kamal Fe Asma'a Al Rejal, Al-Mazzi, Yusuf bin Abdulrahman bin Yusef Abu Al-Hajjaj, the investigator: Dr. Bashar Awwad Maarouf - first edition, Beirut, Al-Risala Foundation 1400-1980.
- Jami'a Al-Usul Fe Ahadith Al Rasool, Ibn Al-Atheer Majd Al-Din Abu Al-Sa`adat Al-Mubarak Bin Muhammad Bin Muhammad Bin Muhammad Ibn Abdul-Karim Al-Shaibani Al-Jazari, Investigator: Abdul-Qader Al-Arnout - Al-Tatmeh, Bashir Ayoun's investigation, Al-Halawani Library - Al-Mallah Press - Dar Al-Bayan Library, 1392H
- Jami al-Tirmidhi, al-Tirmidhi, Muhammad ibn Issa ibn Surah, the investigator: Bashar Awad Maarouf, Beirut, Dar al-Western al-Islamiyyah 1998
- Jami al-Tirmidhi, al-Tirmidhi, Muhammad ibn Issa ibn Surah, second edition, investigator: Ahmad Shaker et al, 1395H
- Jami al-Tirmidhi, al-Tirmidhi, Muhammad ibn Issa ibn Surah, first edition, the investigator: Shuaib al-Arnaout, and Abd al-Latif Harz Allah, Al Resselah, 1431H
- Jami al-Tirmidhi, al-Tirmidhi, Muhammad ibn Issa ibn Surah, first edition, the investigator: Center for Research and Information Technology, Cairo - Riyadh, Dar Al-Tasel, 1435H.
- Jami'a Al Oloom Wa Al Hekam, Ibn Rajab al-Hanbali, Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ahmad bin Rajab, first edition, Beirut, Dar Al Maarefah, 1408H.
- Al Hadith Al Hasan Lezateh Wa Leghayreh - an applied study, Al-Drees, Dr. Khaled bin Mansour, first edition, Cairo, Dar Adwaa Al-Salaf, 1426H
- Hasan Sahih Fe Jami` al-Tirmidhi, study and application, prepared by a group of students of Dar Al Uloom Deoband, First Edition, India, Dar Al Uloom Deoband, 1430H
- Hasan Gharib Fe Jami` al-Tirmidhi, study and application, prepared by a group of students of Dar Al Uloom Deoband, First Edition, India, Dar Al Uloom Deoband, 1426 H

- Riyad Al-Salihin, Al-Nuwaiy, Abu Zakaria, Muhyiddin Yahya Bin Sharaf, Investigator: Shuaib Al-Arna'ut, Third Edition, Beirut, Al-Risalah Foundation, 1419H
- Al-Sunan Al-Kubra, Al-Bayhaqi, Ahmad Bin Al-Hussein Bin Ali Bin Musa Al-Khorasani, Investigator: Muhammad Abdul-Qader Atta, Third Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alamiah 1424H.
- Seyar A'alam al-Nobalaa , Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz, the investigator: a group of investigators under the supervision of Sheikh Shuaib al-Arna'oot, Beirut, The Resala Foundation, 1405H.
- Sharh 'Ilal at-Tirmidhi, Ibn Rajab al-Hanbali, Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ahmad, the investigator: Hammam Abdul Rahim Saeed, second edition, Riyadh, Kitab al-Rushd, 1421H.
- Sahih Al-Bukhari, Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail, The Investigator: Muhammad Zuhair Bin Nasser Al-Nasser, First Edition, Jeddah, Dar Touq Al-Najat 1422H.
- Sahih Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj, the investigator, Muhammad Fouad Abdel-Baqi, Beirut, House of Revival of Arab Heritage.
- Aridhat Al-Ahwadhi Ala Jami'a Tirmidhi, Ibn al-Arabi, Abu Bakr, Al-Muhaqiq: Jamal Maraachli, First Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1997
- Al-Ghanih Fehrest Shoyoukh Al-Qadi Ayyad, Al-Hasabi, Ayyad Bin Musa Bin Ayyad Al-Sabti, Investigator: Maher Zuhair Jarrar, First Edition, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1402H
- Fadael Al Kitab Al Jam'a Le abi Issa al-Tirmidhi, Al-Asa'di, Taqi al-Din Abu al-Qasim Ubayd bin Muhammad bin Abbas, investigated and commented on by: Subhi al-Samrani, First Edition, Beirut, The World of Books - Arab Renaissance Office, 1409H
- Fahrasat Ibn Khair Al-Ishbili, Al-Ishbili, Abu Bakr Muhammad bin Khair bin Omar Al-Lamtuni, Investigator: Muhammad Fuad Mansour, First Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya 1419H.
- Fahrasat Ibn Atiyah, Andalusi, Abu Muhammad Abdul Haq bin Ghaleb bin Abdul Rahman bin Tamam bin Attiyah Al-Muharbi, Investigator: Muhammad Abu Al-Ajfan / Muhammad Al-Zahi, second edition, Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami 1983
- Mukhtasar Al-Tirmidhi, Al-Toufi, Najm Al-Din Abu Al-Rabee 'Sulaiman bin Abdul Qawi Al-Hanbali, Investigator: Dr. Hussam Al-Din Hamdan, First Edition, Kuwait Hawalli, Asfar - Imam Al-Dhahabi Library, 1442H.
- Qout Al-Muqtathi Ala Jami'a al-Tirmidhi, al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, Jalal al-Din, investigator: Nasir al-Gharibi, doctoral thesis - Umm al-Qura University, Makkah Al-Mukarramah 1424H.
- Mostakhray Al-Tusi (Mokhtasar Al-Ahkam), Al-Tusi, Abu Ali Al-Hassan Bin Ali Bin Nasr, The Investigator: Anis Bin Ahmed Bin Taher Al-Indonesia, First Edition, Al-Madina Al-Munawwarah, Al-Ghurabaa Archaeological Library, 1415H

وسائل التحقق من أحكام الترمذي على الأحاديث في جامعه

- Maerefat Anwa'a Oloum Al Hadith, Ibn al-Salah, Othman bin Abdul-Rahman, Abu Amr, Taqi al-Din, the investigator: Abd al-Latif al-Hamim - Maher Yassin al-Fahal, first edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1423H
- Nataej Al Afqar Fe Takhreej Ahadith Al-Azkar, Al-Asqalani, Ibn Hajar, the investigator: Hamdi Abdul-Majeed Al-Salafi, second edition, Damascus, Dar Ibn Katheer, 1429H.
- Nuzhat Al Albab Fe Qawl Al-Tirmidhi "Wa Fe Al Bab", Al-San`ani, Hasan Bin Muhammad Bin Haider Al-Waeli, First Edition, Jeddah, Dar Ibn Al-Jawzi, 1426H.
- Nuzhat Al Nazar Fe Tawdeeh Nokhbat Al Fekr Fe Mostalah Ahl Al Athar, Al-Asqalani, Abu al-Fadil Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmed bin Hajar, the investigator: Abdullah bin Dhaif Allah al-Rahili, first edition, Riyadh, Safir Press in Riyadh, 1422H
- Nasb Al Rayah Le Ahadith Al Hedayah, Al-Zailai, Jamal al-Din Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf, investigator: Muhammad Awamah, first edition, Beirut, Al-Rayyan Foundation for Printing and Publishing, 1418H
- Al Nafh Al Shazi Fe Sharh Jami` al-Tirmidhi, Ibn Sayyid al-Nas, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmed, al-Ya`mari al-Rabi, Abu al-Fath, investigator - Professor Dr. / Ahmed Ma`bad Abdul-Karim, first edition, Riyadh, Dar Al-Asimah, 1409H
- Al Nokat Al Wafeyah Bema Fe Sharh Al-Alfiyah, Al-Buqai, Burhan Al-Din Ibrahim bin Omar, Investigator: Maher Yassin Al-Fahal, Riyadh, First Edition, Al-Rashed Library Publishers, 1428H.
- Al Nokat Ala Ketab Ibn Al-Salah, Al-Asqalani, Abu Al-Fadl, Ahm bin Ali bin Ahmed bin Hajar, the investigator: Rabih bin Hadi Omair Al-Madkhali, First Edition, Al-Madinah Al-Munawwarah, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, 1404H.
- Al Nokat Ala Moqademat Ibn Al-Salah, Al-Zarkashi, Abu Abdullah Badr Al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahader Al-Shafi'i, the investigator: Dr. Zain Al-Abidin bin Muhammad without Freej, first edition, Riyadh, Dar Adwaa Al-Salaf, 1419H

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له «دراسة حديثة»

د. صالح بن عبد الله بن شديد الصباح^(١)

(قدم للنشر في ١٥ / ٠٤ / ١٤٤١هـ؛ وقبل للنشر في ١٥ / ٠٨ / ١٤٤١هـ)

المستخلص: يدرس البحثُ نفيَ الإمام الذهبي ما ذكره الإمام المحدث الحافظ أحمد بن جعفر أبو الحسين ابن المنادي من أن للإمام أحمد بن حنبل كتاب «التفسير»، وأدلتُه على ذلكم النفي. ومن أهداف البحث: تحرير الصواب في هذه القضية، ودراسة ما استدل به الذهبي، ومناقشة أدلته دليلاً؛ لبيان مدى صحتها من عدمه. ومنهج البحث المستخدم هو المنهج النقدي التحليلي الاستقرائي. ومن أهم نتائج البحث: عناية المحدثين بدراسة ما يرد في تراجم المحدثين، وما ينسب لهم من كتب وأقوال، وتمحيصها ونقدها. وأن أول من ذكر أن للإمام أحمد بن حنبل كتاب «التفسير» هو أحمد بن جعفر بن محمد أبو الحسين بن المنادي، وأن الإمام الذهبي انفرد بنفي تصنيف أحمد بن حنبل لهذا التفسير، ولم أجد أحداً تابعه في رأيه هذا أو أيده أو ناقشه فيه. وأنه استدل لقوله هذا بأدلة كثيرة، تبين من دراستها عدم كفايتها لصحة قوله. ومن أهم التوصيات: العناية بأقوال الأئمة التي لم يسبقوا إليها في تراجم رواة الحديث، أو كان فيها غرابة أو شذوذ، وتناولها بالدراسة والتمحيص.

الكلمات المفتاحية: كتاب التفسير، أحمد بن حنبل، نفي الذهبي.

(١) أستاذ الحديث المشارك بجامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: s.alsayah@mu.edu.sa



Interpretation by Ahmad Ibin Hanbal, and Imam Al Zahaby denial "An analytical critical study"

Dr. Saleh Bin Abdullah Bin Shadid Al-Sayah

(Received 12/12/2019; accepted 08/04/2020)

Abstract: The research studies the opinion of Imam Alzahaby in denying what was mentioned by the Imam, the modernator, Al-Hafez Ahmad Bin Jaafar Abu Al-Hussein Bin Al-Munadi, that Imam Ahmad Bin Hanbal, has a book called "interpretation", Imam Al zahaby sees that this is not true, and Imam Al zahaby markets its various evidence on this in many places. Research aims are to edit the right thing in this issue and the discussion of what Imam Alzahaby has inferred and handling it by study, scrutiny, and discussion to show whether it is true. The research approach used is the critical, analytical, and empirical approach. One of the most important results of the research is the speaker's extreme, accurate attention in the criticism, study and examination of what is included in the speaker's harmony and what is attributed to them of books. The first to mention that Imam Ahmad Bin Hanbal, has the book of "interpretation" is Ahmad Bin Jaafar Bin Mohammad Al-Abouhsin Bin Al-Manadi, and that Imam AL zahaby only qualified Ahmad Bin Hanbal for this interpretation, and I did not find any one to follow, support or discuss his opinion. This was inferred by various evidence, which, after studying, examining, discussing and examining, had proved inadequate. Among the most important recommendations are: Attention with Imam's quoting and opinions in biography of Al hades narrators which no one went ahead before or have a kind of intrigue and strange, and take it with close examination.

Key words: The Book of interpretation, Ahmad bin Hanbal, the denial of Imam Al Zahaby.

* * *

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 له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]. ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِءَ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]. ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١]. أما بعد:

فإن إثبات نسبة مصنفات وكتب لأئمة من علماء الحديث، أو نفي نسبتها، من موضوعات علم الحديث المهمة، ومن أجل مباحثها؛ لأن بذلك تعرف صحة نسبتها لهم، وبيان مقبولها ومردودها، وتمييز صحيحها من سقيمها، ومقدار إنجازاتهم العلمية، وهذه من الغايات النبيلة التي يسعى إليها علماء هذا الفن.

ولتلکم الأهمية الكبيرة لهذا الموضوع، أحببت أن أدلي بدلوي في هذا المجال، وأن أدرس رأي الإمام الذهبي في نفي أن يكون للإمام أحمد بن حنبل كتاباً كبيراً في تفسير القرآن الكريم، وذكر عدم صحة هذا القول.

* مشكلة البحث:

الإمام الذهبي إمام كبير الشأن في علم الحديث، وبخاصة في تراجم رواة الأحاديث والسير والتاريخ، وقوله معتبر وهو محط اهتمام العلماء، وقد نفي ما ذكره الإمام المحدث الحافظ أحمد بن جعفر أبو الحسين بن المنادي من أن للإمام أحمد بن حنبل كتاباً كبيراً في تفسير القرآن الكريم، وذهب إلى عدم صحة ذلك، واستدل على ذلك بأدلة كثيرة في مواضع عدة.

- فما مدى صحة رأي الإمام الذهبي هذا؟
 - وهل سبقه أحد من العلماء إلى رأيه هذا، أو أيده، أو ناقشه فيه؟
 - وما مدى قوة أدلته التي استدلت بها على قوله؟
 - وهل هناك أدلة ثابتة واضحة تنفي صحة قول الإمام الذهبي؟ وما هي؟
 - وهل المنهج الذي سار عليه الإمام الذهبي منهجٌ علميٌّ يمكن أن يسلكه الآخرون لنفي المصنفات المنسوبة إلى أئمة علماء الحديث؟
- هذا ما يرمي اليه البحث إلى بيانه، وكشفه، إن شاء الله تعالى.

* أهمية البحث:

للبحث أهمية بالغة تتجلى في أمور:

- ١- أنه يتناول كتاب إمام من أعظم أئمة علماء الحديث، وهو الإمام أحمد بن حنبل.
- ٢- أنه يتناول منهجاً يمكن أن يسلكه الآخرون في نفي المصنفات المنسوبة إلى أئمة علماء الحديث.
- ٣- أهمية معرفة طريقة التثبت من صحة نسبة مصنفات أئمة علماء الحديث، والدقة فيها.
- ٤- كثرة المنقولات في التراجم عن الإمام المحدث الحافظ أحمد بن جعفر أبي الحسين بن المنادي، ولا بد من تحديد مدى دقة نقله بعد تشكيك الذهبي في نقله هذا.

* أهداف البحث:

- ١- دراسة مدى صحة أن للإمام أحمد بن حنبل كتاباً كبيراً في تفسير القرآن الكريم.
- ٢- حصر أدلة الإمام الذهبي، ودراستها، وتمحيصها، وبيان مدى صحتها.
- ٣- البحث والتنقيب عن أقوال العلماء في هذه القضية.
- ٤- إظهار مدى صحة المنهج العلمي الذي سار عليه الإمام الذهبي، وهل يصلح أن يكون منهجاً يسار عليه؟



*** الدراسات السابقة:**

بعد البحث والتحري، لم أجد من أفرد الموضوع بدراسة علمية مستقلة.

منهج الدراسة والتوثيق:

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي الاستقرائي النقدي، ويتمثل ذلك في جمع المادة العلمية وفحصها ودراستها، وفي استعمال أساليب النقد العلمي، مع اعتماد الطرق العلمية في توثيق النصوص المنقولة، ونحو ذلك.

*** خطة البحث:**

يتكون البحث من تمهيد ومبحثين، وخاتمة:

- التمهيد: مصدر القول بتصنيف الإمام أحمد كتاباً في تفسير القرآن الكريم.
- المبحث الأول: كلام الإمام الذهبي في نفي تصنيف أحمد كتاباً في تفسير القرآن الكريم.
- المبحث الثاني: مناقشة أدلة الذهبي في نفي تصنيف أحمد كتاباً في تفسير القرآن الكريم.
- الخاتمة.
- المصادر والمراجع.



التمهيد

مصدر القول بتصنيف الإمام أحمد كتاباً في تفسير القرآن الكريم

أول من ذكر أن للإمام أحمد بن حنبل كتاباً في «التفسير» هو أحمد بن جعفر بن محمد أبو الحسين بن المنادي^(١). نقل عنه ذلك الخطيب البغدادي، وابن أبي يعلى الحنبلي. أما الخطيب فقد نقل عنه ذلك في كتابه «تاريخ بغداد» في موضع واحد، في ترجمة عبد الله بن أحمد بن حنبل، فقال: «قال ابن المنادي: لم يكن في الدنيا أحد أروى عن أبيه منه؛ لأنه سمع المسند، وهو ثلاثون ألفاً، والتفسير وهو مائة ألف وعشرون ألفاً، سمع منها ثمانين ألفاً، والباقي وجادة، وسمع النسخ والمنسوخ، والتاريخ، وحديث شعبة، والمقدم والمؤخر في كتاب الله تعالى، وجوابات القرآن، والمناسك الكبير، والصغير، وغير ذلك من التصانيف، وحديث الشيوخ»^(٢).

وأما ابن أبي يعلى الحنبلي فقد نقل ذلك عنه في موضعين في كتابه «طبقات الحنابلة»:

١- الموضع الأول: وهو يشرح قول الإمام الشافعي عن الإمام أحمد بن حنبل: «أحمد إمام في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة».

قال ابن أبي يعلى: «وأما الخصلة الرابعة، وهي قوله: «إمام في القرآن»، فهو واضح البيان؛ لائح البرهان، قال أبو الحسين بن المنادي: صنف أحمد في القرآن التفسير، وهو مائة ألف وعشرون ألفاً، يعني حديثاً، والنسخ والمنسوخ، والمقدم والمؤخر في كتاب الله تعالى،

(١) ستأتي ترجمته في المبحث الثاني، في الدليل الثاني من أدلة الذهبي.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (١١/١٣).



وجواب القرآن، وغير ذلك»^(١).

٢- الموضوع الثاني: في ترجمة عبد الله بن أحمد بن حنبل، حيث قال ابن أبي يعلى: «قرأت في كتاب أبي الحسين بن المنادي، وذكر عبد الله وصالح، فقال: كان صالح قليل الكتاب عن أبيه، فأما عبد الله فلم يكن في الدنيا أحد روى عن أبيه أكثر منه... الخ»^(٢). بمثل نص الخطيب البغدادي.

ويظهر أن ابن المنادي ذكر هذا في موضعين من كتابه، وهما اللذان نقلهما عنه ابن أبي يعلى، كما يظهر من اختلاف سياقهما: أحدهما في ترجمة الإمام أحمد بن حنبل، والثاني في ترجمة ابنه عبد الله.

هذا ما ذكره ابن المنادي، وتتابع على ذكره بعده الحنابلة والمؤرخون والمترجمون للإمام أحمد بن حنبل دون نكير أو استغراب أو استبعاد، وخالف في ذلك الإمام الذهبي، فانفرد بنفي تصنيف أحمد بن حنبل لهذا التفسير، ولم أجد أحداً تابعه في رأيه هذا أو أيده أو ناقشه فيه. فما هو رأيه؟، وما هو نص قوله في هذا؟، وما هي أدلته؟.

(١) طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى (١/٨).

(٢) طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى (١/١٨٣).

المبحث الأول

كلام الإمام الذهبي في نفي تصنيف أحمد كتاباً في تفسير القرآن الكريم

يرى الإمام الذهبي أنه لا وجود لكتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، وأن أحمد بن حنبل لم يصنف هذا الكتاب من الأساس، وأنه لا صحة لقول من ذكره، مع إقراره أنه «ما زال يسمع بهذا التفسير الكبير لأحمد على ألسنة الطلبة»، وقد جاء نفيه في موضعين من كتابه «سير أعلام النبلاء»:

١- الموضوع الأول: في ترجمة الإمام أحمد بن حنبل، فبعد أن سرد مصنفاته، قال: «فتفسيره المذكور شيء لا وجود له، ولو وجد لاجتهد الفضلاء في تحصيله، ولاشتهر، ثم لو ألف تفسيراً لما كان يكون أزيد من عشرة آلاف أثر، ولاقتضى أن يكون في خمس مجلدات. فهذا «تفسير ابن جرير» الذي جمع فيه فأوعى، لا يبلغ عشرين ألفاً.

وما ذكر تفسير أحمد أحد سوى أبي الحسين بن المنادي، فقال في تاريخه: «لم يكن أحد أروى في الدنيا عن أبيه من عبد الله بن أحمد؛ لأنه سمع منه «المسند» وهو ثلاثون ألفاً، و«التفسير» وهو مائة وعشرون ألفاً، سمع ثلثيه، والباقي وجادة»^(١).

٢- الموضوع الثاني: في ترجمة عبد الله بن أحمد بن حنبل، حيث قال: «مازلنا نسمع بهذا التفسير الكبير لأحمد على ألسنة الطلبة. وعمدتهم حكاية ابن المنادي هذه، وهو كبير قد سمع من جده وعباس الدوري، ومن عبد الله بن أحمد، لكن ما رأينا أحداً أخبرنا عن وجود هذا «التفسير» ولا بعضه ولا كراسه منه، ولو كان له وجود، أو لشيء منه، لنسخوه، ولاعتنى بذلك طلبة العلم، ولحصلوا ذلك، ولنقل إلينا، ولاشتهر، ولتنافس أعيان البغداديين في تحصيله، ولنقل

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١١/٣٢٨-٣٢٩).

منه ابن جرير فمن بعده في تفاسيرهم، ولا - والله - يقتضي أن يكون عند الإمام أحمد في التفسير مائة ألف وعشرون ألف حديث، فإن هذا يكون في قدر «مسنده»، بل أكثر بالضعف، ثم الإمام أحمد لو جمع شيئاً في ذلك، لكان يكون منقحاً مهذباً عن المشاهير، فيصغر لذلك حجمه، ولكان يكون نحواً من عشرة آلاف حديث بالجهد، بل أقل.

ثم الإمام أحمد كان لا يرى التصنيف، وهذا كتاب «المسند» له لم يصنفه هو، ولا رتبته، ولا اعتنى بتهديبه، بل كان يرويه لولده نسخاً وأجزاء، ويأمره: أن ضع هذا في مسند فلان، وهذا في مسند فلان.

وهذا «التفسير» لا وجود له، وأنا أعتقد أنه لم يكن، فبغداد لم تنزل دار الخلفاء، وقبة الإسلام، ودار الحديث، ومحلة السنن، ولم يزل أحمد فيها معظماً في سائر الأعصار، وله تلامذة كبار، وأصحاب أصحاب، وهلم جرا إلى الأمام، حين استباحها جيش المغول، وجرت بها من الدماء سيول، وقد اشتهر ببغداد تفسير ابن جرير، وتزاحم على تحصيله العلماء، وسارت به الركبان، ولم نعرف مثله في معناه، ولا ألف قبله أكبر منه، وهو في عشرين مجلدة، وما يحتمل أن يكون عشرين ألف حديث، بل لعله خمسة عشر ألف إسناد، فخذ، فعدده إن شئت^(١).

وهكذا نجد أن الذهبي استند في كلامه إلى عدد من الأمور، وهي:

١- أن تفسير ابن جرير الذي جمع فأوعى، لا يبلغ عشرين ألفاً، بل لعله خمسة عشر ألف إسناد، فكيف بهذا العدد الهائل من المرويات في تفسير أحمد، التي بلغت مائة وعشرين ألفاً؟ ثم لو ألف الإمام أحمد تفسيراً، لما كان يكون أزيد من عشرة آلاف أثر، بل أقل. وهذا يكون في قدر مسنده، بل أكثر بالضعف.

٢- لم يذكر تفسير أحمد أحد سوى أبي الحسين بن المنادي.

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/٥٢٢).



كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

- ٣- عدم اشتهاره، فلو وجد لاجتهد الفضلاء في تحصيله، ولاشتهر. ولو كان له وجود، أو شيء منه، لنسخوه، ولاعتنى بذلك طلبة العلم، ولحصلوا ذلك، ولنقل إلينا، ولتنافس أعيان البغداديين في تحصيله.
- ٤- الإمام أحمد كان لا يرى التصنيف، وهذا كتاب المسند له لم يصنفه هو، ولا رتبته، ولا اعتنى بتهذيبه، بل كان يرويه لولده نسخاً وأجزاءً.
- ٥- عدم نقل ابن جرير، ومن بعده، من تفسير الإمام أحمد في تفاسيرهم.
- هكذا قال الذهبي، وهذه هي أبرز الأدلة التي استدل بها، وهي أدلة تحتاج إلى نظر دقيق ومحصها، بحيث يثبت رأيه هذا أو ينفيه^(١) وسيوضح من خلال مناقشة أدلته الخمسة مدى صحتها من عدمه.



(١) وقد أيد الدكتور بشار عواد معروف ما ذهب إليه الذهبي، فقال في تحقيقه لكتاب تهذيب الكمال في أسماء الرجال (١٤/٢٩٠): «نفي الإمام الذهبي وجود مثل هذا التفسير، واستدل على ذلك بأدلة غاية في الروعة».

المبحث الثاني

مناقشة أدلة الذهبي في نفي تصنيف أحمد كتاباً في تفسير القرآن الكريم

استدل الإمام الذهبي - كما سبق - بخمسة أدلة، وستتناولها بالدراسة والتمحيص والمناقشة واحداً واحداً، كما يلي:

١- **الدليل الأول من أدلة الذهبي، قوله:** «أن تفسير ابن جرير الذي جمع فأوعى، لا يبلغ عشرين ألفاً، بل لعله خمسة عشر ألف إسناد، فكيف بهذا العدد الهائل من المرويات في تفسير أحمد، التي بلغت مائة وعشرين ألفاً؟ ثم لو ألف الإمام أحمد تفسيراً لما كان يكون أزيد من عشرة آلاف أثر، بل أقل. وهذا يكون في قدر مسنده، بل أكثر بالضعف».

ونكتفي بالإجابة عما ذكره الذهبي هنا بما رواه الخطيب البغدادي، حيث قال: (أخبرنا القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي المصري^(١) إجازة، قال: حدثنا علي بن نصر بن الصباح التغلبي^(٢))، قال: حدثنا القاضي أبو عمرو عبيد الله بن أحمد السمسار^(٣) وأبو القاسم بن

(١) هو: الإمام الحافظ الثبت محمد بن سلامة بن جعفر بن عليّ، القاضي أبو عبد الله القضاعي الفقيه الشافعيّ، (المتوفى: ٤٥٤ هـ)، قاضي مصر، ومُصنّف كتاب «الشّهَاب»، قال فيه السّلفي: كان من الثقات الأثبات، شافعيّ المذهب والاعتقاد، مرضي الجملة. انظر ترجمته في تاريخ الإسلام، للذهبي (١٠/٥٤).

(٢) قال الخطيب البغدادي: «علي بن نصر بن الصباح بن عبد الله بن مالك بن طوق التغلبي أبو الحسن البغدادي سكن مصر، وحدث بها عن أبي بكر بن مالك القطيعي شياً يسيراً، وكان يذكر أنه سمع من أبي سهل بن زياد القطان، وأبي بكر النقاش المقرئ، ودعلج بن أحمد، وأبي علي الطوماري. قال لي الصوري: حكى لنا من حفظه حكايات. قال: وكان شيخاً حافظاً للآداب، ويتفقه على مذهب داود، وكانت كتبه التي سمع فيها ببغداد، فلم يحصل لنا عنه حديث مسند غير أحاديث يسيرة عن أبي بكر بن خلاد من مسند الحارث بن أبي أسامة. قلت: وقد حدث عنه القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي». تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (١٣/٦٠٥).

(٣) هو: عبيد الله بن أحمد بن الحسين، القاضي، أبو عمر ابن السمسار، الفقيه، الداودي، الظاهري، =

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

عقيل الوراق^(١)، أن أبا جعفر الطبري قال لأصحابه: «أنتشطون لتفسير القرآن؟ قالوا: كم يكون قدره؟ فقال: ثلاثون ألف ورقة. فقالوا: هذا مما تفنى الأعمار قبل تمامه، فاختره في نحو ثلاثة آلاف ورقة. ثم قال: هل تنشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا؟ قالوا: كم قدره؟ فذكر نحواً مما ذكره في التفسير، فأجابوه بمثل ذلك، فقال: إنا لله ماتت الهمم»^(٢).

فهذا نص صريح عن ابن جرير - الذي احتج به الذهبي نفسه - بأن ما لديه في التفسير هو عشرة أضعاف تفسيره كتاب «جامع البيان»، بل وصف مصنفه بأنه مختصر بالنسبة لما عنده! فإذا كان الذهبي يرى أن «تفسير ابن جرير» الذي جمع فأوعى، لا يبلغ عشرين ألفاً، بل لعله خمسة عشر ألف إسناد، فهذا يعني أن ابن جرير كان لديه عشر أضعاف هذا العدد، أي مائة وخمسون ألف إسناد، هذا على أقل تقدير.

بل إن أصحاب ابن جرير وصفوا ما لديه بأنه: «مما تفنى الأعمار قبل تمامه».

فإذا كان هذا وصف ما عند ابن جرير في التفسير، فكيف بما عند الإمام أحمد بن حنبل! وكيف يستكثر عليه جمع مائة وعشرين ألف رواية؟.

=(المتوفى: ٣٦١ هـ)، روى عن محمد بن داود الظاهري، وعن أبي جعفر محمد بن جرير الطبري وغيرهما. قال ابن النجار: «روى عنه المحسن بن علي التنوخي، وعلي بن نصر الكاتب نزيل مصر، وذكر علي أنه قرأ عليه كل مصنفات أبي بكر بن داود، وأنه كان إماماً كبيراً يتردد إلى الرؤساء، توفي سنة إحدى وستين وثلاثمائة».

انظر ترجمته في ذيل تاريخ بغداد، لابن النجار - مطبوع مع تاريخ بغداد وذبوله، طبعة دار الكتب العلمية - دراسة وتحقيق مصطفى عبدالقادر عطا - (٧/١٧)، وتاريخ الإسلام، للذهبي (٨/١٩٥).

(١) لم أجده له ترجمة.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٢/٥٤٨)، وعنه نقلها ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٩٨/٥٢)، وذكر القصة الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤/٢٧٤)، وتاريخ الإسلام (٧/١٦٢)، وفي تذكرة الحفاظ (٢/٢٠٢).

علمًا بأن بعض الباحثين قد ذكر بأن عدد الآثار والأخبار في تفسير الطبري يزيد عن (٣٣.٧١٣ ألفاً)^(١)، بل في بعض الطبقات بلغ العدد: (٣٨.٣٩٧ ألفاً)^(٢)، وهذا العدد أكثر من ضعف العدد الذي ذكره الذهبي أنه عدد أسانيد تفسير ابن جرير، وهذا يعني أن تفسير أحمد ثلاث أضعاف تفسير ابن جرير، وهذا أمر لا غرابة فيه ولا شذوذ، بل هو معتاد، فهذا مسنده أضعاف أضعاف كثير من كتب السنة، فالإمام أحمد إمام موسوعي في علمه وتصانيفه بإقرار علماء السنة جميعاً.

ومما يوهن قول الذهبي ويضعف استدلاله بتفسير ابن جرير، أنه قد ذكر تفسيراً هو أعظم وأكثر من تفسير ابن جرير الذي جمع فأوعى - حسب وصفه له - ولم يستغرب، أو يستنكر تفوقه عليه.

فقد قال في ترجمة الإمام بقي بن مخلد الأندلسي، وهو أحد تلامذة الإمام أحمد بن حنبل^(٣): «الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، القرطبي، الحافظ، صاحب «التفسير»، و«المسند»

(١) ذكر ذلك الأستاذ والباحث الفاضل: أكرم بن محمد زيادة الفالوجي الأثري في كتابه: معجم شيوخ الطبري (ص ٢٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٥).

(٣) وقد ألمح الذهبي إلى التشكيك في روايته وسماعه من أحمد بن حنبل أحاديث مرفوعة بلا دليل ظاهر، فقد قال: «قد فتشت في مسند بقي لأظفر له بحديث عن أحمد بن حنبل فلم أجد ذلك، وما دخل بغداد إلا سنة نيف وثلاثين، بعد موت علي بن الجعد، وكان أحمد قد قطع الحديث في سنة ثمان وعشرين إلى أن مات». تاريخ الإسلام، للذهبي (٦/٥٢١).

بل وشكك فيما يرويّه حفيده، فقال: «وذكر عبد الرحمن عن جده أشياء، فالله أعلم». تاريخ الإسلام (٦/٥٢٧). وفي سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/٢٩١) قال: «وقال بقي: أتيت العراق، وقد منع أحمد بن حنبل من الحديث، فسألته أن يحدثني، وكان بيني وبينه خلة، فكان يحدثني بالحديث في زي السؤال، ونحن خلوة، حتى اجتمع لي عنه نحو من ثلاث مائة حديث. قلت: هذه حكاية منقطعة».

اللذين لا نظير لهما^(١).

= وفي موضع آخر من سير أعلام النبلاء (٢٩٤ / ١٣) قال - بعد ذكر حكايته مع أحمد بن حنبل - : «نقلها القاسم بن بشكوال في بعض تأليفه، ونقلتها أنا من خط شيخنا؛ أبي الوليد بن الحاج، وهي منكورة، وما وصل ابن مخلد إلى الإمام أحمد إلا بعد الثلاثين ومائتين، وكان قد قطع الحديث من أثناء سنة ثمان وعشرين، وما روى بعد ذلك ولا حديثاً واحداً، إلى أن مات، ولما زالت المحنة سنة اثنتين وثلاثين، وهلك الوثائق، واستخلف المتوكل، وأمر المحدثين بنشر أحاديث الرؤية وغيرها، امتنع الإمام أحمد من التحديث، وصمم على ذلك، ما عمل شيئاً غير أنه كان يذاكر بالعلم والأثر، وأسماء الرجال والفقه، ثم لو كان بقي سمع منه ثلاثمائة حديث، لكان طرز بها مسنده، وافتخر بالرواية عنه. فعندي مجلدان من مسنده، وما فيهما عن أحمد كلمة».

ويظهر لي أن السبب في هذا هو أنه لم يقف على سنة ولادته، فقد قال: «ولد في حدود سنة مائتين، أو قبلها بقليل». سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢٨٥ / ١٣)

بينما علماء الأندلس ذكروا أنه: ولد في رمضان، سنة إحدى وثمانين، وتوفي ليلة الثلاثاء لتسع وعشرين ليلة مضت من جمادى الآخرة، سنة ست وسبعين ومائتين. كما لم يقف على عدد رحلاته العلمية، وهي رحلتان استغرقتا أربعاً وثلاثين سنة من حياته، قال مؤرخ الأندلس محمد بن فتوح الحويدي (المتوفى: ٤٨٨ هـ) مصنف «جذوة المقتبس»: «ولد بقي بن مخلد الأندلسي في رمضان، سنة إحدى وثمانين، وتوفي ليلة الثلاثاء لتسع وعشرين ليلة مضت من جمادى الآخرة، سنة ست وسبعين ومائتين، ودفن في المقبرة المنسوبة إلى بني العباس، وكانت له رحلتان: أقام في إحداهما نحو العشرين عاماً، وفي الثانية نحو الأربعة عشر عاماً، فأخبرني أبي: أنه كان يطوف في الأمصار على أهل الحديث». معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٧٤٧ / ٢).

وقد رد على الذهبي الدكتور/ أكرم ضياء العمري في كتابه «بقي بن مخلد القرطبي ومقدمة مسنده» (ص ٣٩)، برود متنوع، منها: تقوية رجال إسناد الرواية، ويكون الذهبي لم يحصل إلا على مجلدين فقط من مسند بقي بن مخلد.

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢٨٥ / ١٣).

بل ونقل في ترجمته، قول ابن حزم عن تفسيره: «أقطع أنه لم يؤلف في الإسلام مثل تفسيره، لا تفسير محمد بن جرير، ولا غيره»^(١).
وقد أقر قوله ولم يستنكره. فإذا كان هذا تأليف التلميذ، فكيف بشيخه الإمام أحمد بن حنبل؟.

ولعل الإمام بقي بن مخلد أخذ فكرة تصنيف المسند والتفسير الكبيرين العظيمين من الإمام أحمد بن حنبل نفسه، وبعد الاطلاع على تصنيف الإمام أحمد بن حنبل لهما؛ لأن الإمام بقي بن مخلد كان ذا خاصة في الإمام أحمد بن حنبل^(٢)، كما أنه رحل إلى بغداد من أجل لقاء أحمد بن حنبل خاصة إما مرتين^(٣) أو ثلاث مرات: الأولى: بعد منعه من التحديث عند وقوع

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/٢٨٨). قال الحميدي في كتابه «جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس»، (ص ١٧٧): «قال لنا أبو محمد علي بن أحمد: فمن مصنفات أبي عبد الرحمن بقي بن مخلد: كتابه في تفسير القرآن، فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثنى فيه أنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري، ولا غيره».

(٢) قال ابن حزم: «مسند بقي روى فيه عن ألف وثلاث مائة صاحب ونيف، ورتب حديث كل صاحب على أبواب الفقه»، ثم ذكر تفسيره... فقال: «فصارت تصانيف هذا الإمام الفاضل قواعد الإسلام، لا نظير لها، وكان متخيراً لا يقلد أحداً، وكان ذا خاصة في أحمد بن حنبل». جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، للحميدي (ص ١٧٨)، ونقله الذهبي في تاريخ الإسلام (٦/٥٢٥).

(٣) سبق قريباً قول مؤرخ الأندلس محمد بن فتوح الحميدي: «كانت له رحلتان: أقام في إحداهما نحو العشرين عاماً، وفي الثانية نحو الأربعة عشر عاماً، فأخبرني أبي: أنه كان يطوف في الأمصار على أهل الحديث». معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٢/٧٤٧).

قلت: فأما رحلته الأول، فقد أطل البقاء في بغداد حتى رفع المنع عنه من التحديث، بل وذكر أن أحمد كان يناوله الحديث مناولة، فقد ذكر رحلته الأول حفيده عبد الرحمن بن أحمد بن بقي، قال: «سمعت أبي يقول: رحل أبي من مكة إلى بغداد، وكان جل بغيته ملاقة أحمد بن حنبل، قال: فلما قربت بلغتنني =

المحنة، والثانية: بعد نهايتها، والثالثة: بعد أن قطع أحمد بن حنبل التحديث، فلعل أحمد بن حنبل اطّلع على مصنفاته في الثالثة لقطعه التحديث^(١).

ويكفي في بيان سعة علم الإمام أحمد بن حنبل بالتفسير ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من أنه من الأئمة الذين هم أعلم أهل الأرض بالتفسير، حيث قال - بعد ذكر تفسير ابن جرير وغيره -: «ومعلوم أن في كتب التفسير من النقل عن ابن عباس من الكذب شيئاً كثيراً من رواية الكلبي عن أبي صالح وغيره، فلا بد من تصحيح النقل لتقوم الحجة. فليراجع كتب التفسير التي يحرر فيها

=المحنة، وأنه ممنوع، فاغتمت غما شديداً، فاحتلت بغداد، واكتريت بيتاً في فندق... فخرجت أستدل على منزل أحمد، فدلت عليه، فقرعت بابه، فخرج إلي، فقلت: يا أبا عبد الله، رجل غريب نائي الدار، هذا أول دخولي هذا البلد، وأنا طالب حديث، ومقيد سنة، ولم تكن رحلتي إلا إليك. فقال: ادخل الأسطوان، ولا يقع عليك عين. فدخلت، فقال لي: وأين موضعك؟ قلت: المغرب الأقصى. قال: إفريقية؟ فقلت له: أبعد من إفريقية، أجوز من بلدي البحر إلى إفريقية، الأندلس. قال: إن موضعك لبعيد، وما كان شيء أحب إلي من أن أحسن عون مثلك، غير أنني ممتحن بما لعله قد بلغك، فقلت له: بلى، لقد بلغني، وهذا أول دخولي، وأنا مجهول العين عندكم، فإن أذنت لي أن آتي كل يوم في زي السؤال، فأقول عند الباب ما يقوله السؤال، فتخرج إلي هذا الموضع، فلو لم تحدثني كل يوم إلا بحديث واحد لكان لي فيه كفاية. فقال لي: نعم، على شرط أن لا تظهر في الحلق، ولا عند المحدثين، فقلت: لك شرطك. فكنت آخذ عوداً بيدي، وألف رأسي بخرقه مدنسة وآتي بابه، فأصبح: الأجر، رحمكم الله، والسؤال هناك كذلك، فيخرج إلي ويغلق الباب، ويحدثني بالحديثين، والثلاثة، والأكثر، فالتزمت ذلك حتى مات الممتحن له، وولي بعده من كان على مذهب السنة، فظهر أحمد وعلت إمامته، وكانت تضرب إليه أباط الإبل، فكان يعرف لي حق صبري، فكنت إذا أتيت حلقتة فسح لي، ويقص علي أصحاب الحديث قصتي معه، فكان يناولني الحديث مناولة، ويقرؤه علي وأقرؤه عليه، واعتلت، فعادني في خلق معه». تاريخ الإسلام، للذهبي (٥٢٦-٥٢٧).

(١) قال الإمام بقي بن مخلد: «أتيت العراق، وقد منع أحمد بن حنبل من الحديث، فسألته أن يحدثني، وكان بيني وبينه خلة، فكان يحدثني بالحديث بعد الحديث في زي السؤال، ونحن خلوة، حتى اجتمع لي عنه نحو من ثلاثمائة حديث». تاريخ الإسلام، للذهبي (٥٢٤/٦)

النقل، مثل: تفسير محمد بن جرير الطبري الذي ينقل فيه كلام السلف بالإسناد - ويعرض عن تفسير مقاتل والكلبي - وقبله تفسير بقي بن مخلد الأندلسي، وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم الشامي، وعبد بن حميد الكشي، وغيرهم، إن لم يصعد إلى تفسير الإمام إسحاق بن راهويه، وتفسير الإمام أحمد بن حنبل، وغيرهما من الأئمة، الذين هم أعلم أهل الأرض بالتفاسير الصحيحة عن النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين، كما هم أعلم الناس بحديث النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين، في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم»^(١).

ومما يدل على كثرة المرويات في تفسير القرآن الكريم، وأنها بأعداد هائلة، حتى إنه يصعب حفظها وضبطها من كثرتها، ما جاء في كلام أبي حاتم الرازي، فقد قال أحمد بن سلمة: «سمعت أبا حاتم الرازي يقول: ذكرت لأبي زرعة، إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، وحفظه للأسانيد، والمتون، فقال أبو زرعة: ما روي أحفظ من إسحاق. قال أبو حاتم: والعجب من إتقانه وسلامته من الغلط مع ما رزق من الحفظ. قال أحمد بن سلمة: فقلت لأبي حاتم: إنه أملكى التفسير عن ظهر قلبه. فقال أبو حاتم: وهذا أعجب؛ فإن ضبط الأحاديث المسندة أسهل وأهون من ضبط أسانيد التفسير وألفاظها»^(٢).

فلا يستغرب ولا يستنكر - بعد هذا - على الإمام أحمد بن حنبل ذكر هذا العدد من الروايات في تفسيره أبداً.

٢- **الدليل الثاني من أدلة الذهبي:** أنه لم يذكر تفسير أحمد أحد سوى أبي الحسين ابن المنادي.

وهذا - أيضاً - لا يصلح أن يكون مستنداً، كما أنه غير صحيح، والجواب عنه كما يلي:

أولاً: أن هناك من أهل العلم من ذكر تفسير أحمد غير ابن المنادي، ومن هؤلاء:

(١) الزجاج في كتابه «معاني القرآن وإعرابه»، فقد ذكره في ثلاثة مواضع، وهي:

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/٣٨٩).

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٧/٣٦٢).

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له...

- الموضوع الأول: قال فيه: «جميع ما ذكرناه في هذه القصة مما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه، وكذلك أكثر ما رويت في هذا الكتاب من التفسير. فهو من «كتاب التفسير» عن أحمد بن حنبل»^(١).

- الموضوع الثاني: قال فيه: «روينا عن أحمد بن حنبل رضي الله عنه في كتابه «كتاب التفسير» وهو ما أجاز له عبد الله ابنه عنه «أن الله ﷻ بنى جنة الفردوس لبنة من ذهب ولبنة من فضة، وجعل جبالها المسك الأذفر»^(٢).

- الموضوع الثالث: قال فيه: «وجاء في التفسير عن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: ثنا أبي، قال: ثنا محمد بن جعفر، يعني غندر، عن شعبة، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: قال ابن عباس في قوله: ﴿يُكْتَفَىٰ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] عن الأمر الشديد. وقال ابن مسعود: «يكشف الرحمن عن ساقه، فأما المؤمنون فيخرون له سجداً، وأما المنافقون فتكون ظهورهم طبقاً طبقاً كأن فيها السفايد». فهذا ما روينا في التفسير وما قاله أهل اللغة»^(٣).

فهذه نصوص صحيحة صريحة عن الزجاج بوجود تفسير الإمام أحمد بن حنبل، وإطلاعه عليه، وبوجود إجازة له من عبد الله بن أحمد.

(٢) وممن ذكره - أيضاً - ابن قدامة في كتابه «المغني»، فقد ذكره في ثلاثة مواضع:

- الموضوع الأول: قال فيه: «قال ابن عباس: ما كان في كتاب الله (أو) فهو مخير فيه، وما كان ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ﴾ فالأول الأول. ذكره الإمام أحمد في «التفسير»»^(٤).

(١) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج (٤/١٦٦).

(٢) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج (٤/٨).

(٣) هكذا جاء في الأصل، ولا شك أنه خطأ، وأن الصحيح: عبد الله بن أحمد بن حنبل، بحذف أحمد في أوله.

(٤) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج (٥/٢١٠).

(٥) المغني، لابن قدامة (٩/٥٣٨).

- الموضوع الثاني: قال فيه: «روى الإمام أحمد في «كتاب التفسير» بإسناده عن ابن عمر: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]. قال: الخبز واللبن»^(١).

- الموضوع الثالث: قال فيه: «ولنا أن في قراءة أبي، وعبد الله بن مسعود: {فصيام ثلاثة أيام متتابعات}. كذلك ذكره الإمام أحمد، في «التفسير» عن جماعة»^(٢).

(٣) وممن ذكره - أيضاً - ذكر المطلع عليه الدارس له: شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد ذكره في عدد من كتبه، ومنها الكتب التالية:

- الكتاب الأول «درء تعارض العقل والنقل»: قال فيه: «والتفسير المأثورة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين مثل تفسير محمد بن جرير الطبري، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم، وتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم، وتفسير أبي بكر بن المنذر، وتفسير أبي بكر عبد العزيز، وتفسير أبي الشيخ الأصبهاني، وتفسير أبي بكر بن مردويه، وما قبل هؤلاء التفاسير مثل تفسير أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وبقي بن مخلد وغيرهم، ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد وتفسير سنيد وتفسير عبد الرازق، ووكيع بن الجراح فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين ما لا يكاد يحصى، وكذلك الكتب المصنفة في السنة التي فيها آثار النبي ﷺ والصحابة التابعين»^(٣).

- والكتاب الثاني «منهاج السنة النبوية»: قال فيه: «ولهذا لما كان البغوي عالماً بالحديث، أعلم به من الثعلبي والواحدي، وكان تفسيره مختصر تفسير الثعلبي، لم يذكر في تفسيره شيئاً من الأحاديث الموضوععة التي يرويها الثعلبي، ولا ذكر تفاسير أهل البدع التي ذكرها الثعلبي، مع أن الثعلبي فيه خير ودين، لكنه لا خبرة له بالصحيح من الأحاديث، ولا يميز بين السنة والبدعة في

(١) المغني، لابن قدامة (٩/ ٥٤٠).

(٢) المغني، لابن قدامة (٩/ ٥٥٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٢/ ٢١-٢٢).

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له...

كثير من الأقوال. وأما أهل العلم الكبار: أهل التفسير، مثل تفسير محمد بن جرير الطبري، وبقي بن مخلد، وابن أبي حاتم، وابن المنذر، وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم، وأمثالهم - فلم يذكروا فيها مثل هذه الموضوعات. دع من هو أعلم منهم، مثل: تفسير أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه. بل ولا يذكر مثل هذا عند ابن حميد ولا عبد الرزاق، مع أن عبد الرزاق كان يميل إلى التشيع، ويروي كثيراً من فضائل علي، وإن كانت ضعيفة؛ لكنه أجل قدراً من أن يروي مثل هذا الكذب الظاهر»^(١).

- والكتاب الثالث «مقدمة في أصول التفسير» قال فيه: «وأما النوع الثاني من مستندي الاختلاف، وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثنا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان؛ فإن التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفاً لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين، مثل تفسير عبد الرزاق، ووكيع، وعبد بن حميد، وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم. ومثل تفسير الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، وبقي بن مخلد، وأبي بكر ابن المنذر، وسفيان بن عيينة، وسنيد، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وأبي سعيد الأشج، وأبي عبد الله بن ماجه، وابن مردويه»^(٢).

وقال في موضع آخر: «والتفاسير (غير)»^(٣) المأثورة بالأسانيد كثيرة: (كتفسير عبد الرزاق، وعبد بن حميد، ووكيع، وابن أبي قتيبة، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه)^(٤).

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٧/١٢-١٣).

(٢) مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية (ص: ٣١-٣٢).

(٣) هكذا جاء في الأصل، وفي مجموع الفتاوى بإثبات (غير)، والسياق يقتضي حذفها، كما جاء في الفتاوى الكبرى بحذفها.

(٤) مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية (ص ٥١)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٣/٣٨٥)، والفتاوى الكبرى، لابن تيمية (٥/٨٤).

- والكتاب الرابع: «مجموع الفتاوى»: قال فيه: «فليراجع كتب التفسير التي يحرر فيها النقل، مثل تفسير محمد بن جرير الطبري الذي ينقل فيه كلام السلف بالإسناد - ويعرض عن تفسير مقاتل والكلبي - وقبله تفسير بقي بن مخلد الأندلسي وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم الشامي وعبد بن حميد الكشي وغيرهم، إن لم يصعد إلى تفسير الإمام إسحاق بن راهويه وتفسير الإمام أحمد بن حنبل وغيرهما من الأئمة الذين هم أعلم أهل الأرض بالتفاسير الصحيحة عن النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين كما هم أعلم الناس بحديث النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم»^(١).

وقال في موضع آخر: «ونقل مقاتل وحده مما لا يعتمد عليه باتفاق أهل الحديث كنقل الكلبي؛ ولهذا كان المصنفون في التفسير من أهل النقل لا يذكرون عن واحد منهما شيئاً كمحمد بن جرير، وعبد الرحمن بن أبي حاتم، وأبي بكر بن المنذر، فضلاً عن مثل أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه»^(٢).

- والكتاب الخامس: «شرح العقيدة الأصفهانية»: قال فيه: «وأما أقوال السلف وعلماء الإسلام في هذا الأصل، وما في ذلك من نصوص الكتاب والسنة فهذا أعظم من أن يسعه هذا الشرح، ومن كتب التفسير المنقولة عن السلف مثل تفسير عبد الرزاق، وعبد بن حميد، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وبقي بن مخلد، وعبد الرحمن بن إبراهيم، وعبد الرحمن بن أبي حاتم، ومحمد بن جرير الطبري، وأبي بكر بن المنذر، وأبي بكر بن عبد العزيز، وأبي الشيخ الأصفهاني، وأبي بكر بن مردويه وغيرهم، من ذلك ما تطول حكايته»^(٣).

(٤) وممن ذكره - أيضاً - الحافظ ابن حجر: فقد قال في كتابه تغليق التعليق: «... حدثنا

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/٣٨٩).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/٥٤٠).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (ص: ٦٥).

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

عمرو بن مرزوق، ثنا شعبة، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس في قوله ﷺ: ﴿صَوَّاعَ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٢]. قال: «كان كهيئة المكوك، من فضة، يشربون فيه، وقد كان للعباس بن عبدالمطلب مثل ذلك في الجاهلية». رواه الإمام أحمد، وأبو بكر ابن أبي شيبة، في تفسيريهما، عن محمد بن جعفر، غندر، عن شعبة، مثله^(١).

(٥) وممن ذكره - أيضاً - بل وساق سند روايته له: شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن محمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر الرُّوداني السوسي المالكي (المتوفى: ١٠٩٤ هـ)، في كتابه «صلة الخلف بموصول السلف»، فقد ذكره في موضعين: أحدهما صريح، والآخر مع مجمل مصنفات الإمام أحمد، وهي كما يلي:

- الموضوع الأول: قال فيه - وهو يسوق مروياته - : «التفسير للإمام أحمد بن محمد بن حنبل: به إلى الفخر بن البخاري، عن أبي علي حنبل بن عبد الله البغدادي، عن أبي القاسم هبة الله بن الحصين، عن الحسن بن علي بن المذهب، عن أحمد بن جعفر القطيعي، عن عبد الله بن الإمام، عن الإمام»^(٢).

- الموضوع الثاني: قال فيه - وهو يسوق مروياته - : «كتاب الناسخ والمنسوخ: للإمام أحمد بن حنبل، به إلى الفخر ابن البخاري، عن أبي اليمن الكندي، عن محمد بن عبد الباقي الأنصاري، عن الحسن بن علي الجوهري، عن أحمد بن جعفر القطيعي، عن عبد الله بن الإمام أحمد، عن أبيه. وهذا السند سائر تصانيف أحمد وابنه المذكور»^(٣).

ثانياً: أن ابن المنادي يتصف بصفات ومميزات توجب قبول قوله ونقله، وأنه ممن لا يشك، ولا يرد نقله:

(١) تعليق التعليق، لابن حجر (٤/٢٢٨).

(٢) صلة الخلف بموصول السلف، للرُّوداني (ص ١٧٠).

(٣) صلة الخلف بموصول السلف، للرُّوداني (ص ٤٣٧).

فابن المنادي إمام كبير الشأن، له مكانة علمية مرموقة رفيعة، لا يشك في هذا من اطلع على ترجمته في كتب التراجم، مما يجعل رد نقله وكلامه غير مقبول، فمن هو ابن المنادي؟ هو أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد، أبو الحسين، المعروف بابن المنادي^(١) (٢٥٦هـ - ٣٣٦هـ).^(٢) سمع: جده، وأباه، وعباس بن محمد الدوري، وأبا داود السجستاني، والمروزي، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وقد أكثر الرواية عنه، وغيرهم خلقاً كثيراً. وروى عنه أبو عمر بن حيويه، وأحمد بن نصر الشذائي، ومحمد بن فارس الغوري، وآخرون..

ترجم له الخطيب البغدادي فقال فيه: «كان ثقةً، أميناً، ثبتاً، صدوقاً، ورعاً، حجةً فيما يرويه، محصلاً لما يمليه، صنف كتباً كثيرةً، وجمع علوماً جمّةً، ولم يسمع الناس من مصنفاته إلا أقلها. وآخر من حدث عنه محمد بن فارس الغوري، قال: حدثني أبو الفضل عبيد الله بن أحمد بن علي الصيرفي، قال: كان أبو الحسين بن المنادي صلب الدين، حسن الطريقة، شرس الأخلاق؛ فلذلك لم تنتشر الرواية عنه»^(٣).

وقال فيه ابن الجوزي: «كان ثقةً، أميناً، ثبتاً، صدوقاً، ورعاً، حجةً، صنف كتباً كثيرةً

(١) المُنَادِي: بِضَمِّ الْمِيمِ، وَفَتْحِ التَّوْنِ، وَسُكُونِ الْأَلْفِ، وَبَعْدَهَا دَالٌ مُهْمَلَةٌ. هَذِهِ النُّسْبَةُ إِلَيَّ مِنْ يُنَادِي عَلِيٍّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي تَبَاعُ وَالْأَشْيَاءَ الضَّائِعَةَ. انظر: اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير (٣/٢٥٨).

(٢) انظر ترجمته في: الفهرست، لابن النديم (ص: ٥٨)، وتاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٥/١١٠)، وطبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى (٣/٢)، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي (١٤/٦٥ - ٦٦)، وتذكرة الحفاظ، للذهبي (٣/٤٦)، وتاريخ الإسلام، للذهبي (٧/٦٩٨)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي (١٥/٣٦١)، وغاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري (١/٤٤)، وطبقات المفسرين، للدواودي (١/٣٤ - ٣٥)، والأعلام للزركلي (١/١٠٧).

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٥/١١٠).

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له...

وجمع علومًا جمعةً، ولم يسمع الناس من مصنفاته إلا أقلها لشراسة خلقه. ونقلت من خط أبي يوسف القزويني قال: أبو الحسين ابن المنادي من القراء المجودين، ومن أصحاب الحديث الكبار، وله في علوم القرآن أربعمئة كتاب ونيف وأربعون كتابًا، أعرف منها واحدًا وعشرين كتابًا أو دونها، وسمعت بالباقيين، وكان من المصنفين، ولا نجد في كلامه شيئًا من الحشو، بل هو نقي الكلام، وجمع بين الرواية والدراية. قال المصنف: وقد وقع إليّ من مصنفاته قطعة بخطه، وفيها من الفوائد ما لا يكاد يوجد في كتاب، ومن تأمل مصنفاته عرف قدر الرجل^(١).

وقال ابن النديم: «كان يغرب في ألقاب كتبه، ويتعاطى الفصاحة في تأليفه، فأخرجه ذلك إلى الاستئثار، له مائة ونيف وعشرون كتابًا في علوم متفرقة، وكان الغالب عليه علوم القرآن^(٢). وترجم له ابن الجزري في كتابه «غاية النهاية في طبقات القراء»، وقال فيه: «الإمام المشهور، حافظ، ثقة، متقن، محقق، ضابط^(٣)».

وترجم له الداودي في كتابه «طبقات المفسرين»، وقال: «قال الداني: مقرئ جليل، غاية في الضبط والإتقان، فصيح اللسان، عالم بالآثار، ونهاية في علم العربيّة، صاحب سنة، ثقة مأمون. وكان الغالب عليه علوم القرآن^(٤)».

قال الذهبي فيه: «المحدث، الحافظ، المقرئ، البغدادي، مفيد العراق، صاحب الكتب. كان ثقة من كبار القراء^(٥)». وقال - أيضًا - : «كان من جلة القراء، فإنه قد ذكره الداني^(٦)».

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي (١٤ / ٦٥ - ٦٦).

(٢) الفهرست، لابن النديم (ص ٥٨).

(٣) غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري (١ / ٤٤).

(٤) طبقات المفسرين، للداودي (١ / ٣٤ - ٣٥).

(٥) تذكرة الحفاظ، للذهبي (٣ / ٤٦).

(٦) تاريخ الإسلام، للذهبي (٧ / ٦٩٨).

وقال - أيضاً - : «الإمام، المقرئ، الحافظ، صاحب التواليف. وأكبر شيخ له زكريا بن يحيى المروزي صاحب سفيان بن عيينة»^(١).

ومما سبق تتضح لنا المميزات العلمية العالية والجليلة لابن المنادي، والتي تجعلنا نستبعد ما قاله الذهبي من خطأ ابن المنادي، وعدم صحة نقله وكلامه بوجود تفسير لأحمد، وهذه المميزات هي:

- ١- أنه إمام غاية في الضبط والإتقان والثقة، حجة فيما يرويه.
- ٢- أنه - مع تعدد علومه - كان الغالب عليه علوم القرآن والتفسير، وله مصنفات كثيرة جداً، وله في علوم القرآن خاصة أكثر من أربعمئة كتاب، وقد تُرجم له في طبقات المفسرين والقراء، وهو موصوف بأنه من كبار القراء، بل من جلة القراء - كما سبق -، وممن ترجم له: ابن الجزري في كتابه «غاية النهاية في طبقات القراء»، والداودي في «طبقات المفسرين»، وغيرهم. فهو ناقل في تخصصه ومجاله واهتمامه، ومثل هذا يستبعد منه الوهم والخطأ.
- ٣- أنه واسع الاطلاع ومؤرخ كبير الشأن، وله كتب في هذا، وكتب التراجم والتاريخ طافحة بالنقل عنه، بل وبأقواله جرحاً وتعديلاً^(٢).
- ٤- أنه من تلاميذ عبد الله بن أحمد بن حنبل الملازمين له والمكثرين من الرواية عنه^(٣)، فهو ينقل عن شيخه، وليس عن شخص لم يدركه، أو لم يعتن بالأخذ منه.
- ٥- أنه ذكر تفسير أحمد بن حنبل في موضعين من تاريخه، في ترجمة عبد الله بن أحمد بن

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٥ / ٣٦١).

(٢) انظر على سبيل المثال بعض أقواله في الجرح والتعديل: ميزان الاعتدال، للذهبي (١ / ٩١)، (١ / ١٩٠)، (١ / ٥٠٩)، (١ / ١٩٠)، (٣ / ٦٨١).

(٣) ذكره ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (٢ / ٣).

حنبل، وفي ترجمة أبيه أحمد بن حنبل، كما سبق بيانه^(١).

٦ - أنه فصل في كيفية رواية عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه لكتاب «التفسير» بطريقة واضحة بيّنة دقيقة، لاشك معها أنه أخذ معلوماتها عن عبد الله بن أحمد بن حنبل. فقد قال ابن المنادي: «لم يكن في الدنيا أحد أروى عن أبيه منه؛ لأنه سمع المسند، وهو ثلاثون ألفاً، والتفسير، وهو مائة ألف وعشرون ألفاً، سمع منها ثمانين ألفاً، والباقي وجادة»^(٢). وتفصيل ابن المنادي الدقيق هنا لا يحتمل الوهم أو الخطأ في ذكره أن لأحمد بن حنبل تفسيراً.

٣ - الدليل الثالث من أدلة الذهبي، قوله بعدم: «اشتهار تفسير أحمد بن حنبل، فلو وجد، لاجتهد الفضلاء في تحصيله، ولاشتهر. ولو كان له وجود، أو لشيء منه لنسخوه، ولاعتنى بذلك طلبة العلم، ولحصلوا ذلك، ولنقل إلينا، ولتنافس أعيان البغداديين في تحصيله». هكذا قال الذهبي، ويكفي في رده ما وقع لمسند أحمد بن حنبل، فإنه لم يروه عنه إلا ابنه عبد الله، ولم يروه عن عبد الله إلا أبو علي محمد بن أحمد بن الحسن الصوّاف، وأبو بكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك القطيعي.

فأين هؤلاء الفضلاء وأعيان البغداديين وطلبة العلم - الذين ذكرهم الذهبي - عن تحصيله ونسخه والتنافس في ذلك؟ بل إن الذهبي نفسه اشتكى من حال المسند، وعدم وجود الاهتمام الكافي به، وأن رواته لم يكونوا من أصحاب الحديث المتمكنين، ومما جاء عنه: - قوله: «لم يكن القطيعي من فرسان الحديث، ولا مجوداً، بل أدنى ما تحمله، إن سلم من أوهام في بعض الأسانيد والامتون»^(٣).

(١) في أول الكلام على هذه المسألة.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (١١/١٣).

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/٥٢٤).

- وقوله: «آخر من روى (المسند) كاملاً عن القطيعي - سوى نزر يسير منه، أسقط من النسخ - الشيخ الواعظ أبو علي بن المذهب، ولم يكن صاحب حديث، بل احتيج إليه في سماع هذا الكتاب، فرواه في الجملة، وعاش بعده عشرة أعوام الشيخ أبو محمد الجوهري، فكان خاتمة أصحاب القطيعي، وتفرد عنه بعدة أجزاء عالية، وبسماع مسند العشرة من (المسند). ثم حدث بالكتاب كله آخر أصحاب ابن المذهب وفاة: الشيخ الرئيس الكاتب أبو القاسم هبة الله بن محمد الشيباني بن الحصين، شيخ جليل مسند، انتهى إليه علو الإسناد، بمثل قبة الإسلام بغداد، وكان عريا من معرفة هذا الشأن أيضا، روى الكتاب عنه خلق كثير»^(١).

- وقوله: «فأما الحافظ أبو موسى فروى منه الكثير في تأليفه، ولم يقدم على ترتيبه ولا تحريره.

وأما ابن عساكر فألف كتابا في أسماء الصحابة الذين فيه على المعجم، ونبه على ترتيب الكتاب.

وأما ابن الجوزي فطالع الكتاب مرات عدة، وملا تأليفه منه، ثم صنف (جامع المسانيد)، وأودع فيه أكثر متون (المسند)، ورتب وهذب، ولكن ما استوعب. فلعل الله يقيض لهذا الديوان العظيم من يرتبه ويهذبه، ويحذف ما كرر فيه، ويصلح ما تصحف، ويوضح حال كثير من رجاله، وينبه على مرسله، ويوهن ما ينبغي من مناكيره، ويرتب الصحابة على المعجم، وكذلك أصحابهم على المعجم، ويرمز على رؤوس الحديث بأسماء الكتب الستة، وإن رتبته على الأبواب فحسن جميل، ولولا أني قد عجزت عن ذلك لضعف البصر، وعدم النية، وقرب الرحيل، لعملت في ذلك»^(٢).

وقال: «و(المسند) إنما انتهى إلينا برواية ابن الحُصَيْن عن ابن المذهب، عن القطيعي، عن

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/٥٢٤).

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/٥٢٥).

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

عبد الله بن أحمد، عن الإمام أحمد^(١).

وعن ابن الحصين اشتهرت رواية «المسند» وذاع في جميع البلدان، ورواه العَدَدُ الْجَمُّ مِنْ الحفاظ الثقات، وتصدوا لإسماعه وروايته. تُوفِّي ابنُ الحُصَيْن سنة (٥٢٥هـ)^(٢). فإذا كان هذا هو وضع «المسند»، وهو أعظم وأجل مصنفات الإمام أحمد بن حنبل، فكيف ببقية مصنفاته!

٤- الدليل الرابع من أدلة الذهبي، قوله: «أن الإمام أحمد كان لا يرى التصنيف، وهذا كتاب «المسند» له لم يصنفه هو، ولا رتبته، ولا اعتنى بتهذيبه، بل كان يرويه لولده نسخاً وأجزاءاً».

وكلام الذهبي هذا لم يتضح لي مقصده منه، وماذا يعني به، فهل يقصد أن عبد الله هو من صنّفه، وليس أباه؟ أو ليس مصنفه عبد الله ولا أباه؟ أو أن المسند لا يعتبر مصنفًا، ولا يطلق عليه لفظ «مصنف»، بل شئى آخر، فما هو؟ أو أن الذهبي ينتقد طريقة التأليف؟ ثم ما علاقة تصنيف المسند بنفي تصنيف أحمد كتاباً في التفسير؟ وهل يريد الذهبي أن ينفي تصنيف أحمد لشيء من الكتب والمصنفات؟ فإن هذا يخالف الواقع، ويخالف إجماع المحدثين والمؤرخين والمسلمين بأن الإمام أحمد هو من صنّف المسند. وعلى كل الأحوال فإن الروايات عن عبد الله بن أحمد وعن أبيه ترد كل هذه الاحتمالات، وترد ما قاله الذهبي جملة وتفصيلاً، ومن هذه الروايات:

- قال عبد الله: «قلت لأبي ﷺ: لم كرهت وضع الكتب، وقد عملت «المسند»؟ فقال: عملت هذا الكتاب إماماً، إذا اختلف الناس في سنة رسول الله ﷺ رجع إليه»^(٣).

(١) انظر: مقدمة محققي مسند أحمد (١/٩٢).

(٢) انظر: مقدمة محققي مسند أحمد (١/٩٥).

(٣) خصائص مسند الإمام أحمد، لأبي موسى المدني (ص ١٤).

- وقال حنبل: «جمعنا أحمد بن حنبل أنا وصالح وعبد الله، وقرأ علينا «المسند» وما سمعته منه غيرنا، وقال لنا: هذا كتاب قد جمعته، وانتقيته من أكثر من سبعمائة ألف وخمسين ألفاً، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله ﷺ فارجعوا إليه، فإن وجدتموه فيه، وإلا فليس بحجة»^(١).

- وقال عبد الله: «خرج أبي «المسند» من سبعمائة ألف حديث»^(٢).

- قال عبد الله: «قال لي أبي: احتفظ بهذا «المسند» فإنه سيكون للناس إماماً»^(٣).

- بل وقال الذهبي نفسه: «ومما ثبت عنه مسألة الإيمان، وقد صنّفَ فيها»^(٤).

٥- الدليل الخامس من أدلة الذهبي، قوله: «عدم نقل ابن جرير - ومن بعده - من تفسير

الإمام أحمد في تفاسيرهم».

هكذا قال الذهبي، وهذا لا يصلح للاستدلال به، فهنا تساؤلات:

١- هل صرح ابن جرير بالنقل من تفاسير من قبله؟ وهل نفي كتب من قبله؛ لأنه لم

يصرح بالنقل منها؟ وهل يروي بنزول، وهي عنده بعلو؟

٢- ثم إن ابن جرير لم يرو عن عبد الله بن أحمد، ولا عن أبيه شيئاً، لا أثراً ولا حديثاً ولا

تفسيراً ولا قولاً، فهل نفي وجود المسند أيضاً، أو حتى نفي وجود عبد الله بن أحمد وأبيه؟.

٣- وهل يصلح هذا منهجاً وقاعدة لنفي مؤلفات من سبق ابن جرير؟ فابن جرير لم يرو

عن بقي بن مخلد شيئاً مثلاً؟.

(١) خصائص مسند الإمام أحمد، لأبي موسى المدني (ص ١٣)، ومناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي (ص ٢٦٢).

(٢) خصائص مسند الإمام أحمد، لأبي موسى المدني (ص ١٤).

(٣) مناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي (ص ٢٦١).

(٤) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١١/٢٨٧).

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

٤- ثم إن الذهبي يعلم أن ابن جرير من الأئمة المتقدمين الذين لا يروون الكتب بالأسانيد، وإنما ينتقون من الروايات ما كان بإسناد عال.

٥- أن الذهبي يعلم بالواقعة الكبرى التي حدثت بين ابن جرير وبين الحنابلة ببغداد^(١). فقد

(١) ذكرها مفصلة ياقوت الحموي في معجم الأدباء - في ترجمة ابن جرير - فقال: «قال عبد العزيز بن هارون: لما قدم إلى بغداد من طبرستان بعد رجوعه إليها تعصب عليه أبو عبد الله الجصاص، وجعفر بن عرفة، والبياضي، وقصده الحنابلة فسألوه عن أحمد بن حنبل في الجامع يوم الجمعة، وعن حديث الجلوس على العرش، فقال أبو جعفر: أما أحمد بن حنبل فلا يعدّ خلفه، فقالوا له: فقد ذكره العلماء في الاختلاف، فقال: ما رأيته روي عنه، ولا رأيته له أصحاباً يعول عليهم، وأما حديث الجلوس على العرش فمحال، ثم أنشد: سبحان من ليس له أنيس ... ولا له في عرشه جليس

فلما سمع ذلك الحنابلة منه وأصحاب الحديث وثبوا ورموه بمحابرهم، وقيل: كانت ألوفاً، فقام أبو جعفر بنفسه، ودخل داره، فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتلّ العظيم، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة، ووقف على بابه يوماً إلى الليل، وأمر برفع الحجارة عنه، وكان قد كتب على بابه:

سبحان من ليس له أنيس ... ولا له في عرشه جليس

فأمر نازوك بمحو ذلك، وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث:

لأحمد منزل لا شكّ عال... إذا وافي إلى الرحمن وافد

فيدنيه ويقعده كريماً... على رغم لهم في أنف حاسد

على عرش يغلفه بطيب... على الأكباد من باغ وعاند

له هذا المقام لديه حقاً... كذاك رواه ليث عن مجاهد

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم، وذكر مذهبه واعتقاده، وجرّح من ظن فيه غير ذلك، وقرأ الكتاب عليهم، وفضل أحمد بن حنبل وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده، ولم يزل في ذكره إلى أن مات، ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتى مات، فوجدوه مدفوناً في التراب، فأخرجوه ونسخوه، أعني «اختلاف الفقهاء» هكذا سمعت من جماعة». معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٦/ ٢٤٥٠-٢٤٥١).

قال في «السير» - في ترجمة ابن جرير - : «وقد وقع بين ابن جرير وبين ابن أبي داود، وكان كل منهما لا ينصف الآخر، وكانت الحنابلة حزب أبي بكر بن أبي داود، فكثروا وشغبوا على ابن جرير، وناله أذى، ولزم بيته، نعوذ بالله من الهوى. وكان ابن جرير من رجال الكمال، وشنع عليه بيسير تشيع، وما رأينا إلا الخير»^(١).

وقال في «تذكرة الحفاظ» - في ترجمة ابن جرير - : «قال حسينك الحافظ: سألتني ابن خزيمة: أكتبت عن ابن جرير؟ قلت: لا؛ لأنه لا يظهر، وكانت الحنابلة تمنع من الدخول عليه، قال: بئسما صنعت. وقال أبو بكر بن بالويه: سمعت إمام الأئمة ابن خزيمة يقول: ما أعلم على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير، ولقد ظلمته الحنابلة»^(٢).

٦- ثم إن ابن جرير - فيما قيل - حينما اضطر لرواية أثر في تفسيره، ولم يجده إلا من طريق عبد الله بن أحمد عن أبيه، رواه مع إبهامهما ولم يصرح باسمهما^(٣).

فكيف يحتج الذهبي - والأمر كذلك - بعدم رواية ابن جرير عنهما في تفسيره. وهذا الأثر هو ما قاله ابن جرير في تفسيره: «حدثت عن هشيم، قال: حدثنا أبو بلج، عن عمرو بن ميمون، عن عبد الله بن عمرو، قال: الحقب: ثمانون سنة»^(٤).

وهو الأثر نفسه الذي أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في «العلل ومعرفة الرجال» قال: «حدثني أبي، قال: حدثنا هشيم، قال: أخبرنا أبو بلج، عن عمرو بن ميمون، عن عبد الله بن عمرو، أنه قال: الحقب ثمانون سنة»^(٥).

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢٧٧/١٤).

(٢) تذكرة الحفاظ، للذهبي (٢٠٢/٢)، وهي في تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٥٤٨/٢).

(٣) ذكر ذلك الأستاذ والباحث الفاضل: أكرم بن محمد زيادة الفالوجي الأثري في كتابه: معجم شيوخ الطبري (ص ٧٩٤).

(٤) تفسير الطبري «جامع البيان»، للطبري (٣١٠/١٥).

(٥) العلل ومعرفة الرجال، لأحمد بن حنبل (٢٧٩/٢ رقم: ٢٢٥٠).



كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

ولعل الطبري أهمهما، لما كان بينه وبين الحنابلة من تلك الواقعة، والله تعالى أعلم.
٧- وأما غير ابن جرير من المفسرين وغيرهم، فقد سبق أن ذكرنا بعضاً ممن نقل عنه ورواه بإسناده، وقد يكون بعضهم اكتفى بتفسير ابن جرير لجودة ترتيبه وكلامه وما فيه، وقد يكون بعضهم لم يصل إليه، فلاحتمالات كثيرة.
وفي نهاية هذا البحث، فهذه أدلة الإمام الذهبي، وهذه مناقشتها، ومنها يظهر بأنها أدلة ظنية لا تكفي لإثبات ما قاله، والله الموفق.



الخاتمة

وفي الختام أحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشكره - تعالى - على ما أنعم به عليّ من إتمام هذا البحث الذي كان من أظهر نتائجه:

١ - عناية المحدثين بنقد ودراسة ما يرد في تراجم المحدثين، وما ينسب لهم من كتب وأقوال.

٢ - أول من ذكر أن للإمام أحمد بن حنبل كتاب «التفسير» هو أحمد بن جعفر بن محمد أبو الحسين بن المنادي. نقل عنه ذلك الخطيب البغدادي، وابن أبي يعلى الحنبلي.

٣ - الإمام الذهبي انفرد بنفي تصنيف أحمد بن حنبل لهذا التفسير، ولم أجد أحداً تابعه على هذا النفي أو أيده أو ناقشه فيه.

٤ - استدلل الإمام الذهبي على قوله هذا بأدلة كثيرة، تبين بعد دراستها وتمحيصها عدم كفايتها لصحة قوله.

ومن أهم التوصيات: العناية بأقوال الأئمة التي لم يسبقوا إليها في تراجم رواة الحديث، أو كان فيها غرابة أو شذوذ، وتناولها بالدراسة والتمحيص.

قائمة المصادر والمراجع

- الإتيان في علوم القرآن، السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- الاستغاثة في الرد على البكري، ابن تيمية، شيخ الإسلام، أحمد بن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ) دراسة وتحقيق: د. عبد الله بن دجين السهلي، أصله رسالة ماجستير، قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود، الناشر: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.
- الأعلام، الزركلي خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، أيار / مايو ٢٠٠٢م.
- الأنساب، السمعاني عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي، أبو سعد (المتوفى: ٥٦٢هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- بحوث في تاريخ السنة المشرفة، أكرم بن ضياء العمري، الناشر: بساط - بيروت، الطبعة: الرابعة.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: ٧٩٤هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- بقي بن مخلد القرطبي ومقدمة مسنده، دراسة وتحقيق: الدكتور / أكرم ضياء العمري، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م.

- تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (المتوفى: ٤٦٣هـ) وعدد من العلماء ألقوا الذبول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.
- تاريخ دمشق، ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (المتوفى: ٥٧١هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- تذكرة الحفاظ، الذهبي شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (المتوفى: ٧٤٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- تغليق التعليق على صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المحقق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، الناشر: المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان - الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ.
- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: ١٣٩٨هـ)، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي (المتوفى: ٧٤٢هـ)، المحقق: د. بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحميدي أبو عبد الله بن أبي نصر (المتوفى: ٤٨٨هـ)، الناشر: الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة، عام النشر: ١٩٦٦م.

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

- خصائص مسند الإمام أحمد، المدني محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني، أبو موسى (المتوفى: ٥٨١هـ)، الناشر: مكتبة التوبة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد بن رياض الأحمد، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.
- صلة الخلف بموصول السلف، الروداني شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن محمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر السوسي المكي المالكي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، المحقق: محمد حجي، دار النشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (المتوفى: ٥٢٦هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- طبقات المفسرين للداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (المتوفى: ٩٤٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر.
- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: وصي الله بن محمد عباس، الناشر: دار الخاني، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

- غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، الناشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١هـ ج. برجستراسر.
- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- الفهرست، ابن النديم أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي (المتوفى: ٤٣٨هـ)، المحقق: إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، عز الدين (المتوفى: ٦٣٠هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت.
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق (المتوفى: ٣١١هـ)، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- معجم شيوخ الطبري الذين روى عنهم في كتبه المسندة المطبوعة، أكرم بن محمد زيادة الفالوجي الأثري، تقديم: الشيخ باسم بن فيصل الجوابرة، والشيخ سليم بن عيد الهلالي، والشيخ علي بن حسن الحلبي، والشيخ محمد بن عبد الرزاق الرعود، والشيخ مشهور بن حسن سلمان، الناشر: الدار الأثرية، الأردن، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- المغني، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له ...

- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحرائي الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، الطبعة: ١٤٩٠هـ - ١٩٨٠م.
- مناقب الإمام أحمد، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر، الطبعة: الثانية، ١٤٠٩هـ.
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحرائي الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قأيماز (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

Bibliography

- Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān - Al-Suyuti Abd al-Rahman bin Abi Bakr, Jalal al-Din (deceased: 911 AH) - Editor: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim - Publisher: Egyptian General Book Authority - Edition: 1394 AH/1974 AD.
- Al-istighāthah fī al-radd 'alā al-Bakrī - Ibn Taymiyyah, Sheikh Al-Islam, Ahmad Ibn Taymiyyah (deceased: 728 AH) Study and editing: Dr. Abdullah bin Dujain Al-Sahli - Original Master's Thesis - Department of Islamic Culture, College of Education, King Saud University - Publisher: Dar Al-Minhaj Publishing and Distribution Library, Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia - Edition: First, 1426 AH.
- Al-A'lām - Al-Zirikli Khairuddin bin Mahmoud bin Muhammad bin Ali bin Faris, Al-Dimashqi (deceased: 1396 AH) - Publisher: Dar Al-Ilm Lil-Malayin - Edition: Fifteenth - May 2002 AD.
- Al-Ansāb - Al-Sam'aani Abdul Karim bin Muhammad bin Mansur Al-Tamimi Al-Maruzi, Abu Saad (died: 562 AH) - Editor: Abdul Rahman bin Yahya Al-Muallami Al-Yamani and others - Publisher: Council of the Ottoman Encyclopedia, Hyderabad - Edition: First, 1382 AH - 1962 AD.
- Researches in the History of the Noble Sunnah - Akram bin Dhia Al-Omari - Publisher: Basat - Beirut - Edition: Fourth
- Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān - Al-Zarkashi Abu Abdullah Badr Al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahadur (deceased: 794 AH) - Editor: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim - Edition: First, 1376 AH - 1957 AD - Publisher: Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabi Issa Al-Babi Al-Halabi And his partners.
- Baqi bin Makhlad Al-Qurtubi and the Introduction to His Musnad - Study and Editing: Dr. Akram Dhia Al-Omari - first edition - Beirut 1404 AH.
- Tārīkh Al-Islām wa Wafīyyāt Al-Mashāhīr wāl-a'lām - Al-Dhahabi Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz (deceased: 748 AH) - Editor: Dr. Bashar Awad Ma'rouf - Publisher: Dar Al-Gharb Al-Islami - Edition: First, 2003 AD.
- Tārīkh Baghdād wa-Dhuyūlih - Al-Khatib Al-Baghdadi Abu Bakr Ahmad bin Ali bin Thabit bin Ahmed bin Mahdi (deceased: 463 AH) and a number of scholars wrote its appendices - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut - Study and investigation: Mustafa Abdul Qadir Atta - Edition: First, 1417 AH.
- Tārīkh Dimashq - Ibn Asakir: Abu Al-Qasim Ali bin Al-Hasan bin Hibatullah (deceased: 571 AH) - Editor: Amr bin Gharamah Al-Amrawi - Publisher: Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution - Publication year: 1415 AH - 1995 AD.
- Tadhkirat Al-Huffāz - Al-Dhahabi Shams Al-Din, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz (deceased: 748 AH) - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon - Edition: First, 1419 AH - 1998 AD.
- Taghlīq al-Ta'līq 'alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī - Ibn Hajar Al-Asqalani Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad (died: 852 AH) - Editor: Saeed Abdul Rahman Musa Al-Qazqi - Publisher: Al-Maktab Al-Islami, Dar Ammar - Beirut, Amman - Jordan - Edition: First 1405 AH.

- Tafsi'r al-Tabarī (Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān) - al-Tabari Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Kathir bin Ghalib al-Amli, Abu Jaafar (deceased: 310 AH) - edited by: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki - in cooperation with the Center for Islamic Research and Studies at Dar Hajar Dr. Abdul Sinad Hassan Yamamah - Publisher: Dar Hajar for Printing, Publishing, Distribution and Advertising - Edition: First, 1422 AH - 2001 AD.
- Al-Tafsi'r wa-Al-Mufasssīrūn - Dr. Muhammad Al-Sayyid Hussein Al-Dhahabi (deceased: 1398 AH) - Publisher: Wahba Library, Cairo.
- Tahdhīb Al-Kamāl fī Asmā' Al-Rijāl - Al-Mizzi Yusuf bin Abdul-Rahman bin Yusuf, Abu Al-Hajjaj, Jamal Al-Din Ibn Al-Zaki Abi Muhammad Al-Qadha'i Al-Kalbi (deceased: 742 AH) - Researcher: Dr. Bashar Awad Marouf - Publisher: Al-Resala Foundation - Beirut - Edition: First, 1400 - 1980 AD.
- Jadhwat Al-Muqtabas fī Dhikr Wulāt Al-Andalus - Muhammad bin Futuh bin Abdullah bin Futuh bin Hamid Al-Azdi Al-Maywarqi Al-Hamidi Abu Abdullah bin Abi Nasr (deceased: 488 AH) - Publisher: Egyptian House for Authors and Publishing - Cairo - Publication year: 1966 AD.
- Khaṣā'ish Musnad al-Imām Aḥmad - Al-Madini Muhammad bin Omar bin Ahmed bin Omar bin Muhammad Al-Asbahani, Abu Musa (deceased: 581 AH) - Publisher: Al-Tawbah Library - Edition: 1410 AH - 1990 AD.
- Dar' Ta'āruḍ Al-'aql wa-Al-Naql - Ibn Taymiyyah Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim bin Abdul Salam bin Abdullah bin Abi al-Qasim bin Muhammad al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi (deceased: 728 AH) - Investigation: Dr. Muhammad Rashad Salem- Publisher: Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Kingdom of Saudi Arabia - Second Edition, 1411 AH - 1991 AD.
- Siyar A'lām al-Nubalā' - Al-Dhahabi Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz (deceased: 748 AH) - Editor: A group of investigators under the supervision of Sheikh Shuaib Al-Arnaout - Publisher: Al-Resala Foundation - Edition: Third, 1405 AH / 1985 AD.
- Sharḥ Al-'Aqīdah Al-Aṣfahānīyah - Ibn Taymiyyah Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad ibn Abd al-Halim ibn Abd al-Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi (deceased: 728 AH) - Editor: Muhammad ibn Riyad al-Ahmad - Publisher: Al-Matbabah Al-Asriyah - Beirut - Edition: The first - 1425 AH.
- Ṣīlat Al-Khalaf Bi-Mawṣūl Al-Salaf - Al-Roudani Shams Al-Din, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Suleiman bin Al-Fasi bin Taher Al-Susi Al-Makki Al-Maliki (died: 1094 AH) - Editor: Muhammad Hajji - Publishing House: Dar Al-Gharb Al-Islami - Beirut - Edition: First, 1408 AH , 1988 AD.
- Tabaqāt Al-Ḥanābilah - Abu Al-Hussein Ibn Abi Ya'la, Muhammad bin Muhammad (deceased: 526 AH) - Editor: Muhammad Hamid Al-Faqi - Publisher: Dar Al-Ma'rifa - Beirut.
- Tabaqāt Al-Mufasssīrīn lil-Dāwūdī - Muhammad bin Ali bin Ahmed, Shams Al-Din Al-Dawoodi Al-Maliki (died: 945 AH) - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut - The copy edited and its biographies corrected by: a committee of scholars under the supervision of the publisher.

- Al-'Ilal wa-Ma'rifat Al-Rijāl - Ahmed bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Al-Shaybani (deceased: 241 AH) - Editor: Wasi Allah bin Muhammad Abbas - Publisher: Dar Al-Khani, Riyadh - Second Edition, 1422 AH.
- Ghāyat Al-Nihāyah fī Ṭabaqāt Al-Qurrā' - Shams al-Din Abu al-Khair Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad bin Yusuf (deceased: 833 AH) - Publisher: Ibn Taymiyyah Library - Edition: published it for the first time in 1351 AH. Bergstrasser.
- Al-Fatāwā Al-Kubrā - Ibn Taymiyyah Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam bin Abdullah bin Abi al-Qasim bin Muhammad Ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi (deceased: 728 AH) - Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Edition: First, 1408 AH - 1987 AD.
- Al-Fihrist - Ibn al-Nadim Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq ibn Muhammad al-Warraaq al-Baghdadi al-Mu'tazili al-Shi'i (deceased: 438 AH) - Editor: Ibrahim Ramadan - Publisher: Dar al-Ma'rifa, Beirut - Lebanon - Edition: Second 1417 AH - 1997 AD.
- Al-Lubāb fī Tahdhīb Al-Ansāb - Ibn Al-Atheer Abu Al-Hasan Ali bin Abi Al-Karam Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim Al-Shaybani Al-Jazari, Izz Al-Din (deceased: 630 AH) - Publisher: Dar Sader - Beirut.
- Majmū' Al-Fatāwā - Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim bin Taymiyyah al-Harrani (deceased: 728 AH) - Editor: Abdul Rahman bin Muhammad bin Qasim - Publisher: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, Medina, Kingdom of Saudi Arabia - Year of publication: 1416 AH /1995 AD.
- Ma'ānī Al-Qur'ān wa-I'rābuh - Al-Zajjaj Ibrahim bin Al-Sari bin Sahl, Abu Ishaq (deceased: 311 AH) - Editor: Abdul Jalil Abdo Shalabi - Publisher: Alam Al-Kutub - Beirut - Edition: First 1408 AH - 1988 AD.
- A Dictionary of the Teachers of Al-Tabari From Whom He Narrated in His Printed Musnad Books - Akram bin Muhammad Ziyada al-Faluji al-Athari - Introduced by: Sheikh Basem bin Faisal al-Jawabrah, Sheikh Salim bin Eid al-Hilali, Sheikh Ali bin Hassan al-Halabi, Sheikh Muhammad bin Abdul Razzaq al-Ra'ud, and Sheikh Mashhour bin Hassan Salman - Publisher: Al-Dar Al-Athariya, Jordan - Dar Ibn Affan, Cairo - Edition: First, 1426 AH - 2005 AD.
- Al-Mughni - Ibn Qudamah, Abu Muhammad Muwaffaq Al-Din Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah Al-Jumaili Al-Maqdisi, then Al-Dimashqi Al-Hanbali (deceased: 620 AH) - Publisher: Cairo Library - Edition: No edition - Publication date: 1388 AH - 1968 AD.
- Muqaddimah fī Uṣūl Al-Tafsīr - Ibn Taymiyyah Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad ibn Abd al-Halim ibn Abd al-Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi (deceased: 728 AH) - Publisher: Dar Al-Hayat Library, Beirut, Lebanon - Edition: 1490 AH/ 1980 AD.
- Manāqib Al-Imām Ahmad - Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad al-Jawzi (deceased: 597 AH) - Editor: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al Turki - Publisher: Dar Hijr - Edition: Second, 1409 AH.



كتاب «التفسير» لأحمد بن حنبل، ونفي الإمام الذهبي له...

- Al-Muntaẓam fī Tārīkh Al-Umam wa-Al-Mulūk - Jamal Al-Din Abu Al-Faraj Abdul Rahman bin Ali bin Muhammad Al-Jawzi (deceased: 597 AH) - Editor: Muhammad Abdul Qadir Atta, Mustafa Abdul Qadir Atta - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut - Edition: First, 1412 AH - 1992 AD.
- Minhāj Al-Sunnah Al-Nabawīyah fī Naqd Kalām Al-Shī'ah Al-Qadarīyah - Ibn Taymiyyah Taqī al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim bin Abdul Salam bin Abdullah bin Abi al-Qasim bin Muhammad al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi (deceased: 728 AH) - Editor: Muhammad Rashad Salem - Publisher: Imam University Muhammad bin Saud Al-Islamiyya - First Edition, 1406 AH - 1986 AD.
- Mīzān Al-I'tidāl fī Naqd Al-Rijāl - Al-Dhahabi Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz (deceased: 748 AH) - Editing: Ali Muhammad Al-Bajjawī - Publisher: Dar Al-Ma'rifah for Printing and Publishing, Beirut - Lebanon - Edition: First, 1382 AH - 1963 AD.





ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

د. إيمان بنت محمد يوسف صالح^(١)

(قدم للنشر في ١٤٤٠/٠١/٠٣هـ؛ وقبل للنشر في ١٤٤٠/٠٤/٠٦هـ)

المستخلص: لقد أثارَت مواضيع الرضاع المحرم الكثير من اهتمامات العلماء والفقهاء خلال العصور الماضية؛ فظهرت أحكامها واضحة جلية في كتبهم ومؤلفاتهم، وقد ظهر في الآونة الأخيرة للساحة الطبية ما يسمى بـ(هرمون إدرار الحليب). لكن ماذا لو استعملت امرأة غير متزوجة أو متزوجة ليس لديها حليب ثاب - خرج - منها بسبب الحمل هذا الهرمون، وأرضعت بناءً على الحليب الذي خرج منها طفلاً لم تلده، فهل يصدق شرعاً الحكم على هذا الطفل أنه ابنٌ لها من الرضاع؟ وهل تصبح هي أمه من الرضاع؟ فإن كان ذلك كذلك، فمن هو الأب الشرعي لهذا الطفل؟ **ويهدف البحث إلى:** توضيح نوع العلاقة التي سترتبط بين المرضعة والمرضع إن تم الإرضاع من خلال هرمون إدرار الحليب. والوقوف على أهم الفتاوى المعاصرة محل البحث، ومقارنتها بالفتاوى والأحكام الأصلية في كتب الفقهاء الأقدمين. والاسترشاد برأي الأطباء المتخصصين في نوعية اللبن الذي ينتج عن استخدام هرمون إدرار الحليب بدون نكاح، ومقارنته باللبن الذي ينتج عن رضاع نكاح صحيح. **أما منهج البحث:** لقد عرّجت على أقوال الفقهاء في المسائل المطروحة للنقاش اعتماداً على الكتب الأصلية، معتمدةً المنهج التحليلي للأدلة محل الدراسة والبحث والمقارنة بينها؛ ولتضمين البحث الحقائق العلمية التي تسهم في جعله محكماً في قراراته التي تصدر على هيئة أحكام شرعية؛ مستفيدةً من المختصين من الأطباء في موضوع البحث؛ وإعطاء الموضوع حقه من الجانبين العلمي والشرعي. **ومن أهم النتائج، والتوصيات:** إذا نزل للمرأة لبن من غير وطء بكرًا كانت أو ثيبًا بسبب تناول أدوية أو أغذية نافعة غير ضارة؛ فإن لبنها يحرم عند جمهور أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم، ويصير الطفل الذي ارتضعه ابنًا لها.

الكلمات المفتاحية: ضوابط، الرضاع، الرضاع المحرم، هرمون الحليب.

(١) أستاذ الفقه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية والعربية، كلية الدراسات المساندة، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن.

البريد الإلكتروني: oiman.saleh@kfupm.edu.sa





Criteria for forbidden breast feeding and its implementation regarding lactogenic hormone

Dr. Eman Muhammad Saleh

(Received 13/09/2018; accepted 13/12/2018)

Abstract: Praise be to Allah; we praise Him, seek His assistance, ask for His forgiveness, and seek refuge in Him. We rely on Him, offer prayers and peace upon our master and prophet, Muhammad, his family, and companions. The issue of prohibited breastfeeding has been a subject of interest for scholars and jurists throughout history. The recent emergence of what is known as "milk ejection hormone" in the medical field has sparked discussions. If an unmarried or married woman, who does not have permanent milk, produces milk due to this hormone during pregnancy and breastfeeds a child not born to her, does Islamic law consider the child as her son through breastfeeding? Does she become his breastfeeding mother? If so, who is the child's legitimate father?

Research Objectives:

- 1- Clarify the type of relationship between the breastfeeding woman and the breastfed child when using the milk ejection hormone.
- 2- Examine contemporary fatwas related to the research, comparing them with authentic rulings in the books of ancient jurists.
- 3- Seek guidance from specialized doctors regarding the quality of milk produced by using the milk ejection hormone without marriage, comparing it with the milk produced through legitimate breastfeeding. Research Methodology: The study relies on the opinions of jurists based on authentic books, using an analytical approach to evidence, comparing contemporary fatwas with original rulings, and consulting medical professionals for scientific insights. The research aims to present a comprehensive perspective covering both scientific and Islamic aspects.

Key Results and Recommendations: If a woman produces milk without sexual intercourse, whether she is a virgin or non-virgin due to medication or harmless dietary choices, the majority of scholars, including the four imams, consider her milk prohibited. Consequently, the child breastfed by her is considered her son.

May Allah send blessings and peace upon our master and prophet, Muhammad, his family, and companions.

Key words: Controls, Breastfeeding, Forbidden Breastfeeding, The Milk Hormone.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونصلي ونسلم على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

فإن الإسلام يحرص أشد الحرص على سلامة المجتمع وقوة أفراده لينهضوا بمسئولياتهم من أجل النهوض بالحياة والأحياء، فهو يحافظ على النوع البشري وبخاصة الأسرة ككيان؛ كونها الخلية الأولى لتكوين المجتمع السليم.

من هنا اهتم الإسلام في أحكامه وتشريعاته بحفظ الأنساب وحمايتها من الاختلاط، وأباح النكاح الشرعي، وحرم أنواعاً عدة من النكاح، وأبان المحرمات من النساء على التأقيت وعلى التأبيد؛ ثم قال بعد ذلك: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤].

والتحريم على التأبيد أنواع ثلاث: من النسب، ومن المصاهرة، والمحرمات من الرضاع. ومن المقرر شرعاً: إن التحريم بسبب الرضاع شأنه عظيم؛ لما يترتب عليه من أحكام متفرقة، تختلف باختلاف زمن الرضاع وعدده، والمرضعة وكذا الطفل المرضع كبراً وصغراً. وعليه فقد حصل الكثير من اللغط والجدل حول التحريم بالرضاع وضوابطه ومتى يكون محرماً ومتى لا يكون.

لقد أثارت مواضيع الرضاع المحرم الكثير من اهتمامات العلماء والفقهاء خلال العصور الماضية؛ فظهرت أحكامها واضحة جلية في كتبهم ومؤلفاتهم؛ كما أهتم الأطباء أنفسهم بموضوع الرضاع وأهمية الرضاع الطبيعي للولد سواء رضع من أمه أو من غيرها؛ لما للرضاعة الطبيعية من فوائد عدة، لذا أمر الله تعالى بها في كتابه بقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فيتقرر نصاً من الله تعالى حق الطفل في الرضاعة.

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

وبعد مضي أربعة عشر قرناً من نزول الآية الكريمة نادى المنظمات الدولية والهيئات العالمية، مثل هيئة الصحة العالمية التي تصدر البيان تلو البيان تنادي الأمهات أن يرضعن أولادهن.

وقد ظهر في الآونة الأخيرة للساحة الطبية ما يسمى بـ(هرمون إدرار الحليب)؛ وذلك نتيجة التقدم العلمي الذي نعيشه في الزمن الحالي، حيث يساعد الهرمون على إدرار حليب الأم ليستفيد منه الطفل بشكل أفضل.

لكن ماذا لو استعملت امرأة غير متزوجة أو متزوجة ليس لديها حليب ثاب - خرج - منها بسبب الحمل هذا الهرمون، وأرضعت بناءً على الحليب الذي خرج منها طفلاً لم تلده، فهل يصدق شرعاً الحكم على هذا الطفل أنه ابنٌ لها من الرضاع؟ وهل تصبح هي أمه من الرضاع؟ فإن كان ذلك كذلك، فمن هو الأب الشرعي لهذا الطفل؟

ولما كان لهذا الموضوع محل البحث من أهمية وحاجة للدراسة - كونه من فقه النوازل والمستجدات، وكونه يجمع بين رأي الشرع والطب في الموضوع لمعرفة نوعية الحليب ومواصفاته، وهل يأخذ نفس مواصفات حليب الأم؟ ورأي الشرع في انتشار الحرمة بين الطفل المرضع وأمه - أثرت الكتابة في الموضوع محل البحث والدراسة.

* أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع من خلال الآتي:

- بيان مدى إحاطة الشريعة الإسلامية بالمستجدات والنوازل في أحكام الرضاع.
- التأكيد على حرص الإسلام على تنظيم العلاقات الأسرية تنظيمًا دقيقًا من حيث الحقوق والالتزامات الناشئة عنها.
- توضيح نوع العلاقة التي ستربط بين المرضعة والمرضع إن تم الإرضاع من خلال هرمون إدرار الحليب.

- الوقوف على أهم الفتاوى المعاصرة محل البحث، ومقارنتها بالفتاوى والأحكام الأصيلة في كتب الفقهاء الأقدمين.

- الاسترشاد برأي الأطباء المتخصصين في نوعية اللبن الذي ينتج عن استخدام هرمون إدراج الحليب بدون نكاح، ومقارنته باللبن الذي ينتج عن رضاع نكاح صحيح.

* منهج الدراسة:

ليتسنى لي تحقيق أهداف الدراسة ووصولاً إلى النتائج المرجوة منها، وحتى يصدر الحكم الشرعي بناءً على الدليل الشرعي الراجح؛ فسأتبع المنهج الاستقرائي التام للموضوع في شتى الكتب التي ورد بها الموضوع أو ما يماثله ويشابهه قديمًا وحديثًا.

سوف أعرج على أقوال الفقهاء في المسائل المطروحة للنقاش اعتماداً على الكتب الأصيلة، وذكر ما ورد فيها من اعتراضات وأجوبة.

وكذا فسأعتمد المنهج التحليلي للأدلة محل الدراسة والبحث والمقارنة بينها؛ لتوضيح الأشباه والنظائر في المسائل المدرجة في خطة البحث.

ولتضمين البحث الحقائق العلمية التي تسهم في جعله محكمًا في قراراته التي ستصدر على هيئة أحكام شرعية؛ فسأستفيد من المختصين من الأطباء في موضوع البحث؛ حتى أستطع الجمع بين الطب والشرع في المسألة محل الخلاف، ولإعطاء الموضوع حقه من الجانبين العلمي والشرعي.

* خطة البحث:

انتظمت خطة البحث في تمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

• التمهيد (مدخل مفاهيمي)، ويشمل:

▪ أولاً: الرضاع.

▪ ثانياً: هرمون الحليب.

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

- ثالثاً: الرضاع المحرّم.
- رابعاً: الضوابط الشرعية.
- المبحث الأول: ضوابط الرضاع في الشريعة الإسلامية.
- المبحث الثاني: الرضاع بهرمون الحليب، وفيه:
 - المطلب الأول: الرأي الفقهي.
 - المطلب الثاني: الرأي الطبي.
 - المطلب الثالث: الجمع بين الرأيين والترجيح بينهما.
- وخاتمة: سأعرضُ فيها إلى أهمّ النتائج والتوصيات.
- وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

التمهيد (مدخل مفاهيمي)

* أولاً: الرضاع:

الرضاع لغة: الرء والضاد والعين أصل واحد، وهو شرب اللبن من الضرع أو الثدي^(١).
جاء في لسان العرب: رَضَعَ الصَّبِيُّ وَغَيْرُهُ يَرْضَعُ مِثَالَ ضَرَبَ يَضْرِبُ، لُغَةً نَجْدِيَّةً، وَرَضَعَ
مِثَالَ سَمِعَ يَرْضَعُ رَضَعًا وَرَضَعًا وَرَضَعًا وَرَضَاعًا وَرَضَاعَةً وَرَضَاعَةً، فَهُوَ رَاضِعٌ،
وَالْجَمْعُ رُضَعٌ^(٢).

وقال الجوهري: وأهل نجد يقولون: رَضَعَ يَرْضَعُ رَضَعًا، مثال: ضَرَبَ يَضْرِبُ
ضَرَبًا.... وَأَرْضَعَتْهُ أُمُّهُ، وامرأة مُرَضِعٌ، أي لها ولد تُرَضِعُهُ، فإن وصفتها بإرضاع الولد قلت
مُرَضِعَةً^(٣).

وفي المصباح المنير: رَضَعَ الصَّبِيُّ رَضَعًا مِنْ بَابِ تَعَبَ فِي لُغَةِ نَجْدٍ وَرَضَعَ رَضَعًا مِنْ بَابِ
ضَرَبَ لُغَةً لِأَهْلِ تِهَامَةَ وَأَهْلِ مَكَّةَ يَتَكَلَّمُونَ بِهَا وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ أَصْلُ الْمَصْدَرِ مِنْ هَذِهِ اللَّغَةِ كَسَرُ
الضَّادِ وَإِنَّمَا السُّكُونُ تَخْفِيفٌ مِثْلُ: الْحَلْفِ وَالْحَلْفِ وَرَضَعَ يَرْضَعُ بِفَتْحَتَيْنِ لُغَةً ثَالِثَةً رَضَاعًا
وَرَضَاعَةً بِفَتْحِ الرَّاءِ وَأَرْضَعَتْهُ أُمُّهُ فَارْتَضَعَ فِيهِ مُرَضِعٌ وَمُرَضِعَةٌ^(٤).

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: رضع، (٢/٤٠٠).

(٢) ينظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: رضع، (٨/١٢٥)، وتاج العروس من جواهر القاموس، لمرتضى
الزبيدي، مادة: رضع، (٢١/٩٥).

(٣) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، مادة: رضع، (١/١٢٢٠).

(٤) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، مادة: رضع، (١/٢٢٩)، ومختار الصحاح،
للرازي، مادة: رضع، (١/١٢٣)، وتهذيب اللغة، للأزهري، مادة: رضع، (١/٢٩٩)، والقاموس المحيط، =

الرضاع شرعاً:

عرف بعدة تعريفات تؤدي في مجملها إلى بيان المقصود من الرضاع، منها:

- مصّ من دون الحولين لبناً ثابتاً عن حملٍ، أو شربه ونحوه^(١).
- اسم لحصول لبن امرأة أو ما حصل منه في معدة طفل أو دماغه^(٢).
- هو مص الرضيع من ثدي الأدمية في مدة الرضاع^(٣).

* ثانياً: هرمون إدرار الحليب

هرمون الحليب الطبيعي (البرولاكتين) يفرز من الغدة النخامية في الدماغ للإنسان بمعدل يناسب حاجة الجسم ويختلف إفرازه بين فترة الصباح والمساء، وله دور هام في تحفيز إنتاج الحليب (الإدرار) بعد الولادة، كما ينتج بكميات قليلة من كل من الغدة الثديية وبطانة الرحم ويتم ضبط إنتاجه عبر جهاز الغدد الصم العصبية في منطقة تحت المهد في المخ. وهناك بعض الأدوية تزيد من إفراز هذا الهرمون مثل أدوية الصرع والجذام والنفسية، وبعض أدوية ارتفاع الضغط والمسكنات، وهناك بعض الأمراض تزيد من إفرازه، مثل: أورام الغدة الخامسة والضغط النفسي وأمراض الكبد والكلية ومن الأشياء الأخرى أيضاً: عمل مساج منتظم للحلمات ممكن أن يزيد من إفراز الهرمون ولا يمكن أخذ هذا الهرمون كعقار^(٤).

= للفيروزآبادي، مادة: رضع، (١/٧٢٢).

(١) ينظر: الروض المربع شرح زاد المستتقع، للبهوتي، (ص ٦١٤)، والسلسبيل في معرفة الدليل، للبلهبي، (٣/٩٥).

(٢) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشربيني، (٥/١٢٣).

(٣) ينظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، للزيلعي، (٢/١٨١)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم المصري، (٣/٢٣٨)، والتعريفات، للجرجاني، (ص ١١١).

(٤) ينظر: Stedman's Electronic Medical Dictionary v6 - "prolactin".

http://www.sehha.com/diseases/endocrine/Prolactin_Hormone2.htm

وذكرت الدكتورة فتحية المقحم استشارية النساء والولادة بالمستشفى التعليمي بالخبر؛ أن للهرمون فوائد ممكن إجماها في الآتي:

- يساعد الهرمون في فترة الحمل على تضخم الغدد الثديية وتثبيتها لانتاج الحليب للرضاعة.
- الهرمون يعاكس تأثير الدوبامين المسؤول عن الاثاره الجنسيه مما يؤدي الى فقدان الشهوه الجنسيه.
- يخفض من مستوى الاستروجين في الدم مما يؤثر في كمية اللزوجة في المهبل وعدم انتظام الدورة الشهرية والتبويض.

وبينت الدكتورة فتحية: إن لإدرار الحليب لدى النساء اللواتي لم يسبق لهن الحمل من الممكن عمل مساج لحلمة الثدي أو جعل الرضيع يرضع مباشرة ومع تكرار محاولات الرضاعة يؤدي ذلك إلى تكوين وإدرار الحليب، علماً أن هناك أيضاً أدوية مثل:

اسم الدواء	الجرعة	الأعراض الجانبية	المرجع
Domperidone	١٠ مغم ثلاث مرات في اليوم	لا يوجد أعراض سيئة	Petraglia et al., 1985
Thyrotrophin-releasing hormone	بخاخ في الأنف ٠,١ مغم ٤ مرات في اليوم	لا يوجد أعراض سيئة	Peters et al., 1991
Metoclopramide	١٠ مغم ثلاث مرات في اليوم	أعراض بسيطة	Banapurmath et al., 1993; Nemba, 1994; Hallbauer, 1997
Sulpiride	٥٠ مغم ثلاث مرات في اليوم	دوخة وأعراض أخرى مثل تقلصات عضلية شديدة وعدم اتزان ورعشة	Hallbauer, 1997
Chlorpromazine	٢٥-١٠٠ مغم ثلاث مرات في اليوم	دوخة وأعراض أخرى مثل تقلصات عضلية شديدة وعدم اتزان ورعشة	Brown, 1977; Nemba, 1994

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

وهذا ما أوضحته - أيضاً - الدكتورة نورة حسن القحطاني/ استشارية النساء والولادة بالمستشفى التعليمي بالخبر، وأضافت: عند استخدام النوع الأول أو الثاني من الأدوية المذكورة في الجدول السابق فإن المرأة لا تعاني من أي مشاكل أو أعراض جانبية سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة.

وأجابت الدكتورة هدى الصائغ استشارية النساء والتوليد بمستشفى النساء والولادة بالدمام، عن سؤالها إن كان لاستخدام هرمون إدرار الحليب آثار جانبية، قائلةً:
نعم له آثار جانبية على جسم المرأة - خاصة بعد عمر ٣٨ سنة - مثل سرطان الثدي وهشاشة العظام واضطرابات هرمونات الجسم وما زالت الدراسات جارية حول آثاره الجانبية على الإنسان، ولذلك يمكن تحريض الإدرار بطرق طبية وقانونية غير مباشرة والتي منها:
- التحريض الميكانيكي باستخدام شفاطة الثدي الكهربائية قبل الإرضاع بعدة أشهر.
- عقاقير طبية مثل: (motilium, metoclopramide, domperidone) فتقوم بتحريض الغدة النخامية لإفراز هرمون الحليب بالطريقة الطبيعية.

- الطريقة الهرمونية: استخدام هرموني الإستروجين مع البروجسترون لمحاكاة حالة الحمل الطبيعية ثم سحبها من الدم بالتوقف عن أخذها لمحاكاة الولادة الطبيعية، وهذا يحرض الغدة النخامية لإفراز هرمون الحليب بالطريقة الطبيعية، مع ملاحظة أن هذه الطريقة لاتناسب المرأة فوق سن ٣٥ سنة لما لها من آثار جانبية؛ فقد تسبب جلطات أو سرطان (الثدي، الرحم، أو المبايض).
- استخدام الأعشاب وبعض الأغذية مثل الحلبة والذرة والسمسم وذلك قبل الإرضاع بأشهر لإفراز هرمون الحليب بالطريقة الطبيعية.

* ثالثاً: الرضاع المحرم:

أقوال الفقهاء في ماهية الرضاع المحرم:

اختلف الصحابة رضي الله عنهم في القدر المحرم من الرضاعة مما أدى إلى اختلاف الفقهاء في

المسألة على أقوال أشهرها الآتي:

القول الأول: إن قليل الرضاع وكثيره سواء في التحريم، وهذا يروى عن عليّ وابن عباس، وهو قول سعيد بن المسيب، والحسن والزهري، وقتادة، والحكم، وحماد، والأوزاعي، والثوري، وهو مذهب مالك، وأبي حنيفة، وزعم الليث بن سعد أن المسلمين أجمعوا على أن قليل الرضاع وكثيره يُحرّم في المهد ما يُفطّر به الصائم، وهذا رواية عن الإمام أحمد رحمته الله.

القول الثاني: لا يحرم إلا ثلاث رضعات فصاعداً، وهذا قول أبي ثور، وأبي عبيد، وابن المنذر، وداود بن عليّ، وهو رواية ثانية عن أحمد رحمته الله.

القول الثالث: لا يحرم إلا خمس رضعات وهذا قول عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن الزبير، وعطاء، وطاووس، وهو إحدى الروايات الثلاث عن عائشة رضي الله عنها، ومذهب الشافعي، وأحمد في ظاهر مذهبه، وهو قول ابن حزم رحمته الله.

الأدلة:

– أدلة القول الأول:

استدلوا بالتالي:

– أنه سبحانه علّق التحريم باسم الرضاعة بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ

(١) ينظر: الموطأ، للإمام مالك، (٢/٦٠٤)، والمدونة، للإمام مالك، (٢/٢٩٦)، والمبسوط، للسرخسي، (٥/١٣٤)، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، (٤/٧)، والهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني (١/٢١٧)، والبنية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، (٥/٢٥٦)، والمغني، لابن قدامة (٨/١٧١).

(٢) ينظر: المغني، لابن قدامة (٨/١٧٢)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، (٩/٣٣٤).

(٣) ينظر: الأم، للشافعي، (٥/٢٩)، ومغني المحتاج، لشمس الدين الشربيني (٥/١٣١)، والمغني، لابن قدامة (٨/١٧١)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي (٩/٣٣٤)، والمحلّى بالآثار، لابن حزم، (١٠/١٨٩).

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرَّضَعَةِ ﴿النساء: ٢٣﴾؛ فحيث وُجد اسمُها وُجدَ حكمُها.

- قول النبي ﷺ: (يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ)^(١).

وفي الحديث نفس الإطلاق الموافق لإطلاق القرآن.

- عن عقبة بن الحارث: أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب، فجاءت أمةً سوداء، فقالت: قد أرضعتكما، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فأعرض عني، قال: فتنحيت فذكرت ذلك له، قال: (وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما فنهاه عنها)، ولم يسأل عن عدد الرضاع^(٢).

ومن المعقول استدلووا بما يلي:

- إنه فعل يتعلق به التحريم، ولأن حرمة الرضاع إنما تثبت بالجزئية والبضعية؛ لأن اللبن غذاء للصبي، فإذا وصل الغذاء إلى جوفه ولو لمرة واحدة تثبت الجزئية، فاستوى قليله وكثيره، كالوطء الموجب له.

(١) متفق عليه من حديث عائشة ؓ، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات: باب الشهادة على الأنساب، والرضاع المستفيض، والموت القديم (٣/ ١٧٠)، رقم (٢٦٤٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الرضاع: باب تحريم ابنة الأخ من الرضاعة، (٢/ ١٠٦٨)، رقم (١٤٤٤). ولفظه: (ما يحرم من الولادة). ومن حديث ابن عباس ؓ في قصة بنت حمزة، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح: باب ﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرَّضَعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، (٧/ ٩)، رقم (٥١٠٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الرضاع: باب تحريم ابنة الأخ من الرضاعة، (٢/ ١٠٧١)، رقم (١٤٤٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات: باب شهادة الإماء والعيبد، (٣/ ١٧٣)، رقم (٢٦٥٩)، وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية: باب الشهادة في الرضاع، (٣/ ٣٠٦)، رقم (٣٦٠٣)، والترمذي، في الجامع الكبير، أبواب الرضاع عن رسول الله ﷺ: باب ما جاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع، (٢/ ٤٤٨)، رقم (١١٥١)، والنسائي في المجتبى من السنن، كتاب النكاح: باب الشهادة في الرضاع (٦/ ١٠٩)، رقم (٣٣٣٠).

- إن إنشاز العظم، وإنبات اللحم يحصّل بقليله وكثيره.

- إن أصحابَ العدد قد اختلفت أقوالهم في الرضعة وحقيقتها، واضطربت أشدَّ

الاضطراب، وما كان هكذا لم يجعله الشارعُ نصاباً لعدم ضبطه والعلم به^(١).

- أدلة القول الثاني:

أما أصحابُ القول الثاني: القائلين بتحريم الرضعات الثلاث؛ فاستدلوا بما يلي:

- ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: (لا تُحرَّم المصَّةُ والمصَّتَانِ)^(٢).

- حديث أم الفضل بنت الحارث قالت: قال رسول الله ﷺ: (لا تُحرَّم الإملاجَةُ

والإملاجَتَانِ)^(٣).

وهذه أحاديث صحيحة صريحة، رواها مسلم في «صحيحه»، فلا يجوز العدولُ عنها فأثبتنا

(١) ينظر البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، (٢٥٦/٥)، والمنتقى شرح الموطأ، للباقي، (١٥٢/٤)،

والحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، للماوردي، (٣٦٣/١١)،

وبحث: المقدار المحرم من الرضاع دراسة مقارنة، إعداد: د. سعود عبدالله الروقي، (ص ٧).

(٢) صحيح، أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الرضاع، باب في المصَّة والمصَّتَانِ،

(٢/١٠٧٣)، رقم (١٤٥٠)، وأبو داود في سننه، كتاب النكاح: باب هل يحرم ما دون خمس رضعات؟

(٢/٢٢٤)، رقم (٢٠٦٣)، والترمذي في جامعه، كتاب الرضاع: باب ما جاء لا تحرم المصَّة والمصَّتَانِ،

(٢/٤٤٦)، رقم (١١٥٠)، والنسائي في المجتبى، كتاب النكاح، باب: القدر الذي يحرم من الرضاعة

(٦/١٠١)، رقم (٣٣١٠)، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح: باب لا تحرم المصَّة ولا المصَّتَانِ،

(٣/١٢٢) رقم (١٩٤١).

(٣) صحيح، أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أم الفضل بنت الحارث، كتاب الرضاع: باب في المصَّة

والمصَّتَانِ، (٢/١٠٧٤)، رقم (١٤٥١)، والنسائي في المجتبى، كتاب النكاح، باب: القدر الذي يحرم من

الرضاعة، (٦/١٠٠)، رقم (٣٣٠٨)، وأحمد بن حنبل في مسنده، (٤٤٣/٤٤)، رقم (٢٦٨٧٣)، وابن حبان

في الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب الرضاع، (٣٩/١٠)، رقم (٤٢٢٦).

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

التحريمَ بالثلاثِ لِعَموْمِ الآيَةِ، وَنَفيْنَا التَّحْرِيمَ بِمَا دَوَّنَهَا بِصَرِيحِ السَّنَةِ^(١).

وَمِنَ المَعْقُولِ قَالُوا:

- إِنْ مَا يُعْتَبَرُ فِيهِ العَدَدُ وَالتَّكْرَارُ يُعْتَبَرُ فِيهِ الثَّلَاثُ.

- إِنْ الثَّلَاثُ أَوَّلُ مَرَاتِبِ الجَمْعِ، وَقَدْ عَتَبَرَهَا الشَّارِعُ فِي مَوَاضِعٍ كَثِيرَةٍ جَدًّا^(٢).

- أَدَلَّةُ القَوْلِ الثَّلَاثِ:

اسْتَدَلَّ أَصْحَابُ الرَّأْيِ الثَّلَاثِ القَائِلِينَ بِالرَّضْعَاتِ الخَمْسِ بِالسَّنَةِ:

- حَدِيثُ عَائِشَةَ رضي الله عنها: (كَانَ فِيهَا نَزْلٌ مِنَ القُرْآنِ: عَشْرَ رَضْعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمُنَّ، ثُمَّ نَسَخَنَ

بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَهَنَ فِيهَا يَقرَأُ مِنَ القُرْآنِ)^(٣).

- قَوْلُ النَبِيِّ صلى الله عليه وسلم لِسَهْلَةَ بِنْتِ سَهِيلٍ: (أَرْضِعِي سَالِمًا خَمْسَ رَضْعَاتٍ تَحْرِمُنِي عَلَيْهِ)^(٤).

(١) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، (٥/٥٠٩).

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) صحيح: أخرجه مسلم، في صحيحه، من حديث عائشة، كتاب الرضاع، باب: التحريم بخمس رضعات:

(٢/١٠٧٥)، رقم (١٤٥٢)، وأبو داود في سننه، كتاب النكاح: باب هل يحرم ما دون خمس رضعات؟

(٢/٢٢٣)، رقم (٢٠٦٢)، والترمذي في جامعه، كتاب الرضاع: باب ما جاء لا تحرم المصّة والمصتان،

(٢/٤٤٧)، رقم (١١٥٠)، والنسائي في المجتبى، كتاب النكاح، باب: القدر الذي يحرم من الرضاعة

(٦/١٠٠)، رقم (٣٣٠٧).

(٤) صحيح: أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، (٢/٦٠٥)، رقم

(١٢)، وعبد الرزاق في المصنف، (٧/٤٥٩)، رقم (١٣٨٨٦)، وأحمد بن حنبل، في مسنده (٤٢/٤٣٥)،

رقم (٢٥٦٥٠)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الرضاع، (١٠/٢٧)، رقم (٤٢١٥).

وأصله عند مسلم في صحيحه كتاب الرضاع، باب: رضاعة الكبير (٢/١٠٧٦)، رقم (١٤٥٣) وغيره بلفظ:

«أرضعني تحريمي عليه» بدون ذكر العدد، وعند أبي داود في سننه، كتاب النكاح: باب فيمن حرم به

(٢/٢٢٣)، رقم (٢٠٦٢)، بلفظ: فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: (أرضعني. فأرضعته خمس رضعات).

- فعل السيدة عائشة رضي الله عنها؛ (فقد كانت عائشة رضي الله عنها إذا أرادت أن يَدْخُلَ عليها أحد أمرت إحدى بنات إخوتها أو أخواتها فأرضعته خمس رَضَعَاتٍ)^(١).
وجه الدلالة من الأحاديث: قالوا: وعائشة أعلم الأمة بحكم هذه المسألة هي ونساء النبي ﷺ.

ومن المعقول قالوا:

إن نفي التحريم بالرضعة والرضعتين صريح في عدم تعليق التحريم بقليل الرضاع وكثيرة، وهي ثلاثة أحاديث صحيحة صريحة بعضها خرج جواباً للسائل، وبعضها تأسس حكم مبتدأ^(٢).
الراجع:

ونرجح القول أن الرضاع لا يكون محرماً إلا إذا كان بخمس رضعات مشبعات.
وذكر الشيخ ابن عثيمين في الشرح الممتع عند حديثه عن شروط الرضاع قال: «أن يكون الرضاع خمس رضعات فأكثر، هذا هو القول الراجح». لحديث عائشة رضي الله عنها الذي رواه مسلم: (أنه كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات يحرم، ثم نسخن بخمس معلومات)^(٣).
وأضاف: «فالحاصل أن لكل قول دليلاً، والحديث المذكور في السؤال قد استدل به القائلون بثبوت التحريم بقليل الرضاع وكثيره حيث قالوا: إن النبي ﷺ لم يسأل عن عدد

(١) صحيح: أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، (٢/٦٠٥)، رقم (١٢)، وعبد الرزاق بن همام في المصنف، (٧/٤٥٩)، رقم (١٣٨٨٦)، وأبو داود في سننه، كتاب النكاح: باب فيمن حرم به (٢/٢٢٣)، رقم (٢٠٦١)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الرضاع، (١٠/٢٧)، رقم (٤٢١٥).

(٢) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، (٥/٥٠٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) سبق تخريجه.

الرضاع هل هو واحدة أو أكثر.

لكن الراجح أن التحريم لا يكون إلا بخمس رضعات فأدلته مخصصة لعموم الحديث، والقاعدة: «أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال يجري مجرى العموم في المقال»^(١).

* رابعًا: الضوابط الشرعية:

الضابط لغةً، عرف بأوجه عدة:

- منها: الأخذ الشديد، يقال: ضبط الرجل الشيء يضبطه ضبطاً، إذا أخذه أخذًا شديدًا.
 - ومنها: ضبط العمل وإحسانه: يقال: هو ضابط للأمور. وفلان لا يضبط عمله: لا يقوم بما فوض إليه ولا يضبط قراءته: لا يحسنها، ومنه: إصلاح الكتاب ونحوه، مما يقع فيه من خلل، ومنه تصحيح الكتاب وشكله بالحركات.
 - ومنها: الحفظ والحزم: ضبط الشيء: حفظه بالحزم. والرجل ضابط، أي حازم، ومنه: رجل ضابطٌ: قويٌّ على عمله^(٢).
- أما الضابط في الاصطلاح فهو: «حكم كلي فقهي ينطبق على فروع متعددة من باب واحد»^(٣).

(١) ينظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن عثيمين، (١١٢/١٢).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (ضبط)، (٣٠٣/٣)، والعباب الزاخر واللباب الفاخر، للصفاني، مادة: (ضبط)، (٢٧٧/١)، ولسان العرب، لابن منظور، مادة: (ضبط)، (٣٤٠/١١)، والأشباه والنظائر، لابن نجيم، مادة: (ضبط)، (١٩٢/٨)، وتاج العروس، مادة: (ضبط)، (٤٣٩/١٩)، ومختار الصحاح، للرازي، مادة: (ضبط)، (١٨٢/١)، والمحيط في اللغة، للمصاحب بن عباد، مادة: (ضبط)، (٤٥٧/٧)، وتهذيب اللغة، للأزهري، مادة: (ضبط)، (٣٣٨/١١)، وكتاب العين، للفراهيدي، مادة: (ضبط)، (٢٣/٧)، والمعجم الوسيط، لمجموعة من المؤلفين، مادة: (ضبط)، (٥٣٣/١).

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ١٦٦)، والأشباه والنظائر، للسبكي، (٢١/١)، والقواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، لناصر الميمان، (رسالة ماجستير)، (ص ١٢٩).

وقد رأى بعض أهل العلم: أن الضابط ترجع مادته اللغوية لمعنى الحصر والحبس واللزوم؛ إذ هو قضية كلية تحصر الفروع وتحبسها في باب واحد، وهذا المعنى هو الجامع بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي^(١).
أما الضوابط الشرعية كلقب، فتعرف بأنها: الأمر الكلي الذي تنطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها مما يختص بباب^(٢).

(١) ينظر: قاعدة اليقين لا يزول بالشك، ليعقوب الباسين، (ص ١٣-١٤).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، للسبكي، (١/٢١).

المبحث الأول

ضوابط الرضاع في الشريعة الإسلامية

ناقش الفقهاء قديماً وحديثاً - ما ذكرناه سابقاً - إشكالاً مفاده: ما نوع الرضاع الذي تثبت به المحرمة؟

وظهر لنا الخلاف بينهم حيث رجحنا فيه الخمس رضعات المشبعت كمعيار لثبات الحرمة بالرضاع، لكن العامة من المسلمين في حاجة ماسة بل وملحة لتقنين ضوابط محددة يسهل عليهم - بعد النظر فيها - الحكم على نوع الرضاع هل هو محرم أم لا؟.

وعليه: سأبين من خلال هذا المبحث الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية للحكم على الرضاع بالمحرمة؛ بناءً على ما ذكر من أقوال الفقهاء وأدلتهم، وما صدر من فتاوى أهل العلم المعتبرين، وسأتبع ذكر الضابط بدليله.

- الضابط الأول: لا يثبت التحريم إلا بخمس رضعات مشبعت، فأكثر^(١).

ودليله: حديث عائشة رضي الله عنها حيث قالت: (كان فيما نزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يُحرّم من، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن). وهذا مما نسخت تلاوته وبقي حكمه^(٢).

(١) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، للماوردي، (١١/٣٦١)، والمغني، لابن قدامة (٨/١٧١)، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، (٧/٩)، والمجموع شرح المهذب، للنووي، (١٨/٢١٠)، والمغني، لابن قدامة (٨/١٧١)، وكشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، (٥/٤٤٥).

(٢) سبق تخريجه.

قال النووي رحمته: «الرضاع لا تثبت حرمة إلا بخمس رضعات. هذا هو الصحيح المنصوص»^(١).

وقال ابن قدامة رحمته: «الذي يتعلق به التحريم خمس رضعات فصاعدا. هذا الصحيح في المذهب»^(٢).

- الضابط الثاني: لا تثبت الحرمة بالرضاعة بعد تمام الحولين^(٣).

ودليله: من القرآن الكريم؛ قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتِمْ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] مع قوله تعالى: ﴿وَفَصَلُّهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤].

قال ابن قدامة: ولا تثبت الحرمة بالرضاع بعد الحولين، لقول الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتِمْ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. فجعل تمامها في الحولين، فدل على أنه لا حكم للرضاع بعدهما^(٤).

وقال: إذا ثبت هذا، فإن من شرط تحريم الرضاع أن يكون في الحولين، وهذا قول أكثر أهل العلم، روي نحو ذلك عن عمر، وعلي، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي هريرة. وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم - سوى عائشة رضي الله عنها -، وإليه ذهب الشعبي، وابن شبرمة، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق، وأبو يوسف، ومحمد، وأبو ثور، ورواية عن مالك^(٥).

(١) ينظر: روضة الطالبين، للنووي (٧/٩)، والمغني، لابن قدامة (٨/١٧١).

(٢) ينظر: المغني، لابن قدامة (٨/١٧١).

(٣) ينظر: المجموع شرح المهذب، (١٨/٢١٢)، والشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن العثيمين، (١٣/٤٣٢)، والمغني، لابن قدامة (٨/١٧٨)، وزاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية (٥/٥١٣).

(٤) ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة، (٣/٢٢٠)، والمغني، لابن قدامة (٨/١٧٨).

(٥) ينظر: المغني، لابن قدامة (٨/١٧٨).

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

- الضابط الثالث: أن تكون الرضعات متفرقات^(١).

ودليله: قال ابن قدامة في المغني: «والمرجع في معرفة الرضعة إلى العرف؛ لأن الشرع ورد بها مطلقاً ولم يحددها بزمن ولا مقدار فدل ذلك على أنه ردهم إلى العرف، فإذا ارتضع الصبي وقطع قطعاً بينا باختياره كان ذلك رضعة، فإذا عاد كانت رضعة أخرى»^(٢).

وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة: «علمًا أن الرضعة هي: أن يمسك الطفل الثدي ثم يمص منه لبنًا، فإن تركه وعاد ومص لبنًا فرضعة ثانية، وهكذا»^(٣).

- الضابط الرابع: ألا تكون تلك (الهرمونات) صَاوَةً بالمرضعة أو بالرضيع.
ودليله:

- قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وقول النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)^(٤).

(١) ينظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي، للبغوي، (٣٠١/٦)، والمغني، لابن قدامة (١٧٣/٨)، والمجموع شرح المهذب، (٢١٧/١٨).

(٢) ينظر: المغني، لابن قدامة (١٧٣/٨).

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، (١١/١٦)، والملخص الفقهي، لصالح الفوزان، (٤٣٦/٢).

(٤) حديث حسن لغيره، وقد ورد من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة. بأسانيد لا تخلو من ضعف. أخرجه أحمد في مسنده/ ٢٥٥ (٤٣٨/٣٣)، رقم (٢٢٧٧٨)، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام: باب من بنى في حقه ما يضر بجاره (٣٣٠/٣)، رقم (٢٣٤٠)، والبيهقي في سننه الكبير، كتاب آداب القاضي: باب ما لا يحتمل القسمة، كلهم من حديث عبادة بن الصامت. وقال النووي عن هذا الحديث: حديث حسن... وله طرق يقوى بعضها ببعض، قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢١٠/٢): وهو كما قال. وقال أبو عمرو بن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم =

وجه الدلالة من الآية القرآنية والحديث النبوي: يدلان على وجوب رفع الضرر عن كل متضرر، ومن ذلك رفع الضرر عن المرضعة إن كان في تناولها لهرمون إدار الحليب ضرر بها. وقد نشرت صحيفة سبق الإلكترونية، تقريراً علمياً في عدد: ١٤ فبراير ٢٠١٧م - ١٧ جمادى الأولى ١٤٣٨هـ جاء فيه: قال الشيخ الدكتور إبراهيم بن محمد الزبيدي، عضو الدعوة والإرشاد بمنطقة الرياض بخصوص حبوب الإرضاع التي تعطى للمرأة: «من الناحية الطبية فأخذ المرأة للأدوية - المدرة للحليب - بغرض إنتاج حليب للرضاعة دون حدوث حمل، يشكل خطراً كبيراً عليها ولا ينفع الجنين، بل قد يضره؛ لأنها عبارة عن هرمونات، ومحفزات للغدة النخامية لزيادة إنتاج البرولاكتين المسؤول عن إدرار الحليب؛ مع حقن المرأة بهذه الهرمونات سيحدث خلل وارتباك في الغدة النخامية، وتبعاً لذلك ارتباك وظائف الأعضاء التي هي تحت إمرتها مباشرة، وأخرى غير مباشرة، فتضطرب وظائفها، وتحدث مضاعفات ثانوية أقلها زيادة الوزن مع ما ينجر عنه من أخطار، ومضاعفات أخرى في النظر، أو الإبصار. واحتمال الإصابة بورم في الغدة النخامية على المدى الطويل أو القصير وارد أيضاً».

وأردف «قد يتسامح بعض الأطباء مع حالات تعاني أصلاً ارتفاع هذا الهرمون أو البرولاكتين، بنسبة زائدة على المقدار الطبيعي، وهي من بين العوامل المسببة للعقم، وقد ينتج حليب بكمية كافية نوعاً ما، ولكن تركيبه يختلف كثيراً عن الحليب الطبيعي، ولا يحمل تلك الفائدة التي يحتويها الحليب الأصلي، فليس هناك ما يسمى باللبأ الذي يحتوي على عناصر مغذية، وأخرى مسؤولة عن منح مناعة أولية للرضيع خلال الأيام الأولى، والتي تحميه من الكثير من الأمراض؛ وزيادة على ذلك خطر مرور الأدوية التي تناولتها المرأة إلى الطفل عبر الحليب والذي يحدث خللاً كبيراً في نظام الهرمونات عند الطفل، ولو كان بنسبة قليلة».

من جهة أخرى كشفت استشارية طب الأسرة وصحة المرأة والطفل في مدينة الملك

= واحتجوا به، وقول أبي داود: إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف، والله أعلم.

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

عبدالعزیز الطیبة للحرس الوطنی الدكتور رذاذ محمد ولى، أن إخضاع النساء الراغبات بـ«حضانة الأیتام» و غیر القادرات على «الإرضاع» هناك إجراءات طبیة، وحقن معینة من أجل مساعدتهن على إدرار الحلب.

وقالت: سجلنا حالات طبیة عدة لمساعدة العازبات و غیر المتزوجات، والعقیمات على إدرار الحلب لإرضاع الأطفال الأیتام، وهو بنفس خصائص حلب الأم الطبیعی التي أثبتتها المنظمات العالمیة.

أما الدكتور عمار عزاوی، طیب وأخصائی نسائیة، أوضح لـ«سبق» أن تطور الثدي فی الإرضاع لدى المرأة الحامل یمر بخمس مراحل لتهيئة الثدي، وهذا ما تفقده السیة العزباء التي تُهيأ للإرضاع، من خلال حقنها بإبر تحفز إدرار الحلب تدعى «برولاكتین».

وبین «العزاوی» أن هرمون «البرولاكتین» یرتفع بشكل طبیعی لدى السیة الحامل، ویستمر بالارتفاع خلال فترة الإرضاع، وإعطاء المرأة غیر المتزوجة لهذا الهرمون قد یسبب لها مشاكل صحیة، كانهقطاع الدورة وعقم ثانوی، كونها لا تمر بالمرحلة الطبیعیة التي تمر بها الحامل حیث تساعد هرمونات عدة منها «الاستروجین»، و«البروجستین» لتهيئة الثدي للإرضاع، وهذا ما تفقده المرضع العزباء مما یسبب لها مشاكل أخرى فی الثدي.

ونوه العزاوی «أنه یجب أن تكون السیة على درایة كاملة بالأعراض الجانیة فی حال رغبتها بإرضاع الأطفال، وتعرف أضرارها وتحمل المسؤولة كاملة»^(١).

(١) ینظر: صحیفة سبق الإلکترونیة، صحیفة سعودیة تأسست عام ٢٠٠٧م وحاصلة على ترخیص رسمی من وزارة الثقافة والإعلام. تعمل فی مجال الإعلام الإلکترونی، وتقدم أبرز الأخبار والتغطیات الصحیفة على مدار الساعة؛ وفق طرح موضوعی مهني، وتنفرد بمتابعات، وحوارات، وتقاریر احترامیة، تتناول أهم الأحداث المحلیة بشكل خاص والعربیة والدولیة بشكل عام. عدد: فبرایر ٢٠١٧ - ١٧ جمادى الأول ١٤٣٨هـ.

<https://sabq.org/skTBXM>



المبحث الثاني الرضاع بهرمون إدرار الحليب

وفيه ثلاثة مطالب:

* **المطلب الأول: الرأي الفقهي.**

الأقوال:

في المسألة رأيان:

- **الرأي الأول:** قال به جمهور الفقهاء: إن لبن المرأة إن ثاب من حمل أو تناولت شيئاً درّ بسببه لبنها فأرضعت به ولدًا صار هذا الرضيع ولدًا لها بالرضاعة؛ فلا يشترط أن يكون قد ثاب - اجتمع - من جماع زوج أو بعد ولادة، فلم يمنعوا أن تكون المرأة بكرًا لم يسبق لها زواج فترضع ولدًا فتصير أمًا له في الرضاعة، وهذا مذهب الإمام أبي حنيفة ومالك والشافعي، وبه قال المرادوي وابن قدامة من الحنابلة^(١).

وعلى هذا فإن المرأة لو أخذت تلك (الهرمونات)؛ فدرت لها لبنًا فأرضعت منه طفلًا دون الحولين، خمس رضعات مُشبعات - صارت أمًا له، وأبناؤها إخوة له، بشرط ألا تكون تلك (الهرمونات) صارة بها أو بالرضيع، والله أعلم.

ونقل ابن رشد المالكي رحمته: عن الإمام مالك - وسئل عن المرأة تشرب الشجرة فيدر بشربها لبنها فترضع به، أيحرم بذلك الرضاع؟ فقال: نعم، يحرم بذلك، أليس بلبن؟ فقال: بلى، فقال: نعم، يحرم بذلك، وليس ذلك بصواب. وأخاف أن تكون هذه علة، كلما فجرت امرأة

(١) ينظر: الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة، (١٩٦/٩)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرادوي، (٣٣١/٩)، والعدة شرح العمدة، لبهاء الدين المقدسي، (٤٠٦/١)، ومغني المحتاج، للشرييني الشافعي، (٤٢٠/٣).

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

وكثر لبنها قالت هذا القول، قيل له: بلغنا أن رجلا شربها فدر حتى أَرْضِع، فقال: بلغك الباطل والزور، وإنما يحدثك بها قوم نفاق. قال الله ﷻ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِيَ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. يجيء الرجل يرضع.

قال محمد بن رشد: قوله: إن المرأة إذا در لبنها بشيء تشربه فأرضعت به، إنه لبن يحرم، هو مثل ما في المدونة من أن لبن الجارية البكر يحرم، وأن لبن النساء يحرم على كل حال، بظاهر قول الله ﷻ: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، ولم يخص ذات زوج ممن لا زوج لها، وكره للنساء شرب هذه الشجرة، التي يزعمن أنها تدر اللبن من غير وطء، ولم يحقق ما يزعمن من ذلك، وخشي أن يكون ذلك من قول الفواجر وما يعتذرون به إذا كثر لبنهن من الفجور، ولما قيل له: إن رجلا شربها فدر له لبن أَرْضِع به، أنكر ذلك، وقال: إنه باطل وزور، وهو كما قال؛ لأن ذلك خرق عادة، وقد أجرى الله الأمور على عوائد، فهو لا يخرقها في غير خرق العادات إلا معجزة للأنبياء، أو كرامة للأولياء، وبالله التوفيق^(١).

والظاهر - والعلم عند الله - أن المرأة لو أخذت تلك (الهرمونات)؛ فَدَرَّتْ لها لبنًا فَأَرْضَعَتْ مِنْهُ طفلاً دون الحولين، خمس رضعات مُشْبِعَات - صارت أمًّا له، وأبناؤها إخوة له، بشرط ألا تكون تلك (الهرمونات) ضارة بها أو بالرضيع، والله أعلم.

ويشترط لصحة الرضاع بهذه الصورة ليكون ابناً لمرضعته:

- أن ترضعه خمس رضعات متفرقات.

- أن يكون ذلك في عمر سنتين فأقل^(٢).

وقال الشيخ محمد بن صالح العثيمين ﷻ: «قوله: «وغير حُبْلَى» يعني: لو أن امرأة

(١) ينظر: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لابن رشد الجد، (١٥٣/٥).

(٢) ينظر: الأم، للإمام الشافعي، (٤٢/٤)، والبيان والتحصيل، لابن رشد الجد، (١٥٣/٥)، والمدونة، للإمام

مالك، (٢٩٦/٢).

أرضعت طفلاً بدون حمل، وهذا يقع كثيراً فإن بعض الصبيان يبكي فتأتي امرأة ليس فيها لبن ولم تتزوج فتلقمه ثديها تريد أن تسكته، ومع المص تدر عليه، ويكون فيها لبن، ويرضع خمس مرات أو أكثر، فهل يكون ولدًا لها؟ يقول المؤلف: لا؛ لأنه حصل من غير حمل، وهذا التعليل لا يكفي في عدم إثبات هذا الحكم المهم، والصواب الذي عليه الأئمة الثلاثة: أنه محرّم، وأن الطفل إذا شرب من امرأة خمس مرات فإنه يكون ولدًا لها، سواء كانت بكرًا أم آيسة أم ذات زوج، فهو محرّم بالدليل والتعليل^(١).

الأدلة:

- من القرآن: عموم قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]^(٢).
وجه الدلالة: ليس في الكتاب ولا في السنّة اشتراط أن يكون اللبن ناتجًا عن حمل فتبقى النصوص على عمومها^(٣).
- من المعقول: أن الحكمة من كون اللبن محرّمًا هو تغذي الطفل به، فإذا تغذى به الطفل حصل المقصود^(٤).

وقد أفتت اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية بانتشار الحرمة بين المرتضع والمرضعة، إن أرضعته بإدراار الحليب من غير حمل، فقالت:

«الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فقد أطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على ما ورد إلى سماحة المفتي العام

(١) ينظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن العثيمين، (١٣/٤٤٠ - ٤٤١).

(٢) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لابن رشد الجد، (٥/١٥٣).

(٣) ينظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن العثيمين، (١٣/٤٤٠ - ٤٤١)، البيان والتحصيل، لابن رشد الجد، (٥/١٥٣).

(٤) ينظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن العثيمين، (١٣/٤٤٠ - ٤٤١).

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

من المستفتي: لطيفة بنت محمد التميمي، مديرة الإشراف النسائي الاجتماعي بالمنطقة الشرقية، والمحال إلى اللجنة من الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء برقم (٩٧٤) وتاريخ ١٤٣١/٧/٩ هـ وقد سألت المستفتية أسئلة أجابت عنها اللجنة بما يلي:

س ١: امرأة متزوجة ولا تنجب أطفالاً، فلو أخذت منشطاً للهرمونات المدرة للحليب لترضع به رضيعاً في الحولين الأولين من عمره، فهل تكون أمّاً له؟

ج ١: إذا درّت هذه المرأة اللبن بسبب ما تتناوله من منشط للهرمونات، وأرضعت طفلاً خمس رضعات فأكثر في الحولين، فإنها بذلك تكون أمّاً له؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، ولقول النبي ﷺ: (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب)^(١).

ولحديث عائشة ؓ قالت: (كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن)^(٢).

- الرأي الثاني: أن لبن المرأة إن تناولت شيئاً درّ بسببه لبنها فأرضعت به ولداً فلا يكون هذا الولد ابناً لها بالرضاعة، وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد كما نقله عنه ابن تيمية.

قال: ولو قدر أن هذا اللبن ثاب لامرأة لم تتزوج قط فهذا ينشر الحرمة في مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وهي رواية عن أحمد. وظاهر مذهبه أنه لا ينشر الحرمة. والله أعلم^(٣).

الأدلة:

- من القرآن: استدلوا بعموم الآية: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه. وينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، (٣٥٨/٢)، رقم الفتوى (٢٥١٩١).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (٥١/٣٤)، والعدة شرح العمدة، للمقدسي (٤٠٦/١)، ومغني المحتاج، للشربيني الشافعي،

(٣/٤٢٠)، والبيان والتحصيل، لابن رشد المالكي (١٥٣/٥).

وجه الدلالة: الأم المرضعة: هي من ثاب لبنها عن حمل، فغيرها لا تكون أمًا بالرضاعة وإن أرضعت، فإن فعلت لم ينتسب لها المرتضع ولا تكون أمه بالرضاعة، ولبنها لا يحرم. وأجاب فضيلة الشيخ ابن عثيمين على الاستدلال بالآية بقوله: «أما الآية ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] إنما سيقت لبيان ما يجب على الأم من إتمام الرضاعة، فالصواب إذاً: أن لبن المرأة محرّم سواء صار ناتجاً عن حمل أو عن غير حمل، فلبن البكر محرّم، ولبن العجوز التي ليس لها زوج وأيست محرّم»^(١).

- من القياس: لأن اللبن الذي يدر من النساء من غير حمل؛ نادر لم تجر العادة به لتغذية الأطفال، فأشبهه لبن الرجال^(٢).

أجاب الماوردي على هذا القياس فقال: «لبن النساء مخلوق للاغتذاء، وليس جماع الرجل شرطاً فيه، وإن كان سبباً لتزوله في الأغلب، فصار كالبكر إذا نزل لها لبن فأرضعت به طفلاً؛ انتشرت به حرمة الرضاع، وإن كان من غير جماع»^(٣).

(١) ينظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن العثيمين، (١٣/ ٤٤٠ - ٤٤١).

(٢) ينظر: الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة المقدسي، (٩/ ١٩٦)، والمغني، لابن قدامة (٨/ ١٨٠)، والمِنَحُ الشَّافِيَّاتِ بِشَرْحِ مُفْرَدَاتِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ، للبهوتي، (٢/ ٦٦٩).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، للماوردي، (١١/ ٤١٣). كما ذكرنا عن لإمام مالك أنه قال بالمحرمة، ولكنه كرهه لأمر آخر؛ حيث سئل عن المرأة تشرب الشجرة فيدر بشرها لبنها فترضع به، أيحرم بذلك الرضاع؟ فقال: نعم، يحرم بذلك، أليس بلبن؟ فقال: بلى، فقال: نعم، يحرم بذلك، وليس ذلك بصواب. وأخاف أن تكون هذه علة، كلما فجرت امرأة وكثر لبنها قالت هذا القول، وعلق عليه ابن رشد فقال: وكره للنساء شرب هذه الشجرة، التي يزعمن أنها تدر اللبن من غير وطء، ولم يحقق ما يزعمن من ذلك، وخشي أن يكون ذلك من قول الفواجر وما يعتذرن به إذا كثر لبنهن من الفجور، ينظر البيان والتحصيل، لابن رشد المالكي (٥/ ١٥٣).

فقياس أخذ هذا الهرمون - لنفس العلة - على شرب هذه الشجرة أراه صحيحاً مع الاتفاق على حصول =

* المطلب الثاني: الرأي الطبي.

في دراسة عملت في مارس ١٩٨١م، ونشرت في المجلة الأمريكية للنساء والتوليد لمقارنة مكونات الحليب المفرز بكميات قليلة ٣ مل بواسطة مساج الحلمات والحليب الطبيعي ولاحظ فيها أن مكونات الحليب قريبه جداً من الحليب الطبيعي. لكن يفترقان في كون الحليب المنتج من الحمل والولادة الحقيقية يحتوي على مادة اللبأ الغنية بالفوائد التي يحتاجها المولود في الأيام الأولى من الولادة، بينما الطرق الأخرى لا تحتوي عليها^(١).

* المطلب الثالث: الجمع بين الرأيين والترجيح بينهما.

قلت: بناءً على ما سبق بيانه: فإن المرأة التي تتناول أدوية أو أغذية نافعة غير ضارة فتندر بسببها لبنها ترضع به طفلاً خمس مرات متفرقات وعمره سنتان فأقل: فإنه يكون ابناً لها في الرضاعة، والرضاع يثبت به تحريم النكاح وجواز الخلوة والنظر والمحرمية في السفر، ولا يثبت به نسب ولا وجوب نفقة، كما لا يقع به توارث. ولن يختلف الأمر بخصوص زوج الأم المرضعة من حيث الأحكام الشرعية العملية المتعلقة بالنظر والخلوة فهو زوج أم الطفل الرضيع، وإذا كانت المرتضعة أنثى فستكون ربيته وهو محرّم عليه نكاحها وله من الأحكام ما للأب من الرضاعة في هذا الخصوص.

=أثره من المحرمية عند تحقق الشروط والضوابط.

(١) وقد وردت المعلومات من ثلاث من الطبيبات الاستشاريات في تخصص النساء والولادة بالمنطقة الشرقية هن: الدكتورة هدئ الصائغ، والدكتورة فتحية المقحم، والدكتورة نورة القحطاني.

الخاتمة

* أولاً: أهم النتائج:

- يشترط في ثبوت التحريم بالرضاع أن يكون هذا الرضاع من امرأة بينة الأنوثة حية بالغة وأن يكون الرضيع في الحولين الأوليين من عمره وأن يكون قد رضع خمس رضعات متيقنات سواء كانت هذه الرضعات من الثدي مباشرة أو من إناء أو وجور أو سعوط وسواء كان اللبن خالصاً أو غالباً إن كان مخلوطاً بماء أو دواء وسواء كان سائلاً أو مطبوخاً أو مجبناً.
- أن العلة الظاهرة في التحريم بالرضاع هو حصول الجزئية للرضيع بالنسبة لمرضعته إذ بلبنها ينبت لحمه وينشز عظمه.

- إذا نزل للمرأة لبن من غير وطء بكرًا كانت أو ثيبًا بسبب تناول أدوية أو أغذية نافعة غير ضارة؛ فإن لبنها يحرم عند جمهور أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم، ويصير الطفل الذي ارتضعه ابنًا لها، لأنه لبن امرأة فتعلق به التحريم كما لو نزل بوطء، ولأن ألبان النساء خلقت لغذاء الأطفال، فإن كان هذا نادرًا، فجنسه معتاد.

- وعليه: أن المرأة التي تتناول أدوية أو أغذية نافعة غير ضارة فتدر بسببها لبنها ترضع به طفلاً خمس مرات وعمره ستان فأقل: فإنه يكون ابنًا لها في الرضاعة، والرضاع يثبت به تحريم النكاح وجواز الخلوة والنظر والمحرمية في السفر، ولا يثبت به نسبٌ ولا وجوب نفقة، كما لا يقع به توارث.

* ثانيًا: التوصيات:

أوصي بضرورة الاهتمام في ربط قضايا النوازل والمستجدات المعاصرة بالعلوم التي تخصصها، حتى تتمكن من إجراء الأبحاث البيئية المشتركة بين العلوم المختلفة في المبنى المرتبطة مع بعضها البعض في القضايا المعاصرة، كعلم الطب مع الشرع، والاقتصاد مع القانون، وغيرهما.

قائمة المصادر والمراجع

- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط: (مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١١هـ - ١٩٩١م).
- الأشباه والنظائر لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم، تحقيق محمد مطيع الحافظ، (دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ).
- الأم، للإمام الشافعي محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبدمناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، ط: دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالح الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية (د.ت).
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨هـ)، وبالهامية: منحة الخالق لابن عابدين، ط: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، (د.ت).
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي (المتوفى: ٨٥٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لابن رشد المالكي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٥٢٠هـ)، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، (الكويت: دار الهداية).
- تأصيل علم الضوابط الفقهية وتطبيقاته عند الحنابلة، لعبدالله بن مبارك آل سيف الأستاذ في قسم الفقه كلية الشريعة بالرياض، (الرياض: العام الجامعي ١٤٣٣ - ١٤٣٤ هـ).
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، لعثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ) وعليه حاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (المتوفى: ١٠٢١ هـ)، ط: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ.
- التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦ هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦ هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م).
- الجامع الكبير - سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م).
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، (دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ١٤٢٢ هـ).

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، للماوردي علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: ٤٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- الروض المربع شرح زاد المستقنع، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، ومعه: حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات الشيخ السعدي، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، ط: دار المؤيد - مؤسسة الرسالة.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، ط: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: ٧٥١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- السلسيل في معرفة الدليل، للشيخ العلامة صالح بن إبراهيم البليهي (ت ١٤١٠هـ)، وهي حاشية على كتاب زاد المستقنع، ط: مكتبة جدة.
- سنن ابن ماجه، لابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني،، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله (دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).
- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية).
- الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة المقدسي عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ)، ط: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، (د.د.ط.).

- الشرح الممتع على زاد المستقنع، لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ١٤٢٨هـ.
- صحيفة سبق اللائكترونية، صحيفة سعودية تأسست عام ٢٠٠٧م وحاصلة على ترخيص رسمي من وزارة الثقافة والإعلام. تعمل في مجال الإعلام الإلكتروني، وتقدم أبرز الأخبار والتغطيات الصحفية على مدار الساعة؛ وفق طرح موضوعي مهني، وتتفرد بمتابعات، وحوارات، وتقارير احترافية، تتناول أهم الأحداث المحلية بشكل خاص والعربية والدولية بشكل عام، عدد: فبراير ٢٠١٧م - ١٧ جمادى الأولى ١٤٣٨هـ.
- العباب الزاخر واللباب الفاخر، لرضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري القرشي الصغاني الحنفي، تحقيق: د. فير محمد حسن، ط ١، (بغداد: منشورات المجمع العلمي العراقي ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).
- العدة شرح العمدة، لعبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: ٦٢٤هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع).
- قاعدة: اليقين لا يزول بالشك (دراسة نظرية تأصيلية وتطبيقية)، د. يعقوب عبد الوهاب الباسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- القاموس المحيط، لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط ٨، (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
- القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ناصر بن عبد الله بن عبدالعزيز الميمان، رسالة ماجستير، السعودية - مكة المكرمة، جامعة: أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤١٣هـ.

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

- الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال).
- كشف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، ط ٣، (بيروت: دار صادر ١٤١٤هـ).
- المبسوط، للسرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل (المتوفى: ٤٨٣هـ)، ط: دار المعرفة - بيروت، د. ط، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، ط: دار الفكر.
- مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- المحلى بالآثار، لابن حزم علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، ط: دار الفكر - بيروت.
- المحيط في اللغة، للصاحب إسماعيل بن عباد، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ط ١، (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

- مختار الصحاح، لزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط ٥، (بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- المدونة، للإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، ط ١، (مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت - دار إحياء التراث العربي).
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، (بيروت: المكتبة العلمية).
- المصنف، لعبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: المجلس العلمي - الهند - المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ.
- معجم مقاييس اللغة عجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، ط ٤، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٤م).
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- المغني، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م).
- المقदार المحرم من الرضاع دراسة مقارنة، إعداد: د. سعود عبدالله الروقي الأستاذ المشارك بجامعة أم القرى.

ضوابط الرضاع المحرم وتطبيقها على الرضاع بهرمون الحليب

- الملخص الفقهي، لصالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، ط: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ.
 - المنتقى شرح الموطأ، للباجي سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الأندلسي (المتوفى: ٤٧٤هـ)، ط: مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر الطبعة: الأولى، ١٣٣٢هـ.
 - المنح الشافيات بشرح مُفردات الإمام أحمد، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، تحقيق: أ. د. عبد الله بن محمد المطلق، ط: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
 - الموطأ للإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
 - الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ)، تحقيق: طلال يوسف، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان.
- <https://sabq.org/skTBXM->
- Stedman's Electronic Medical Dictionary v6 - "prolactin-
- http://www.sehha.com/diseases/endocrine/Prolactin_Hormone2.htm-

Bibliography

- Ihsan in Taqreeb Sahih Ibn Hibban Author: Muhammad Ibn Habban Ibn Ahmad Ibn Habban Ibn Muadh Ibn Ma'bad, Al-Tamimi, Abu Hatim, Al-Darimi, Al-Busti (Died: 354 AH) Arranged by: Prince Alaa Al-Din Ali Ibn Balban Al-Farsi th: investigated by Shuaib Al-Arnaout, Publisher: Al-Resalah Foundation, Beirut Edition: First, 1408 AH - 1988 AD.
- Similarities and analogues - by Taj al-Din Abd al-Wahhab bin Taqi al-Din al-Subki, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah 1411 AH - 1991 AD), 1st edition.
- Similarities and Analogies - by Zain al-Din bin Ibrahim bin Najim, investigated by Muhammad Muti' al-Hafiz, (Dar al-Fikr, Beirut 1403 AH).
- Mother: Imam Al-Shafi'i Muhammad bin Idris bin Abbas bin Othman bin Shafi' bin Abdul Muttalib bin Abdul Manaf Al-Muttalabi Al-Qurashi Al-Makki (Died: 204 AH), publisher: Dar AlMaarefah, Beirut, (1410 AH-1990 AD).
- Fairness in knowing the most correct of the dispute, by Al-Mardawi Alaa Al-Din Abu Al-Hasan Ali bin Suleiman Al-Dimashqi Al-Salihi Al-Hanbali (Died: 885 AH), Publisher: Arab Heritage Revival House. Second Edition. No date.
- Al-Bahr Al-Ra'iq Sharh Kanz Al-Daqa'ek, Zain Al-Din bin Ibrahim bin Muhammad, known as Ibn Nujaim Al-Masry (died: 970 AH), and at the end: The complement of the Al-Bahr Al-Rae'q by Muhammad bin Hussein bin Ali Al-Turi Al-Hanafi Al-Qadri (died after 1138 AH), and with the footnote: Minhat Al-Khaleq to Ibn Abdeen, publisher: Dar Al-Kitab Al-Islami, 2nd edition, No date.
- Bada'i' al-sana'i' fi tartib al-shara'i', by al-Kasani Ala al-Din, Abu Bakr bin Masoud bin Ahmad al-Hanafi (died: 587 AH), publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, second edition, 1406 AH - 1986 AD.
- The building Sharh al-Hidayah for Imam Badr Al-Din Al-Aini Abu Muhammad Mahmoud bin Ahmed bin Musa bin Ahmed bin Hussein Al-Ghaitabi Al-Hanafi (died: 855 AH), publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut, Lebanon, first edition, 1420 AH - 2000 AD.
- Al-Bayān wa-al-tahṣīl wa-al-sharḥ wa-al-tawjīh wa-al-ta'īl fi masā'il al-Mustakhrajah, by Ibn Rushd al-Maliki, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd al-Qurtubi (died: 520 AH), investigated by: Dr. Muhammad Hajji and others, publisher: Dar al-Gharb al-Islami, Beirut - Lebanon, second edition, 1408 AH - 1988 AD.
- Crown of the bride from the jewels of the dictionary: Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razzaq al-Husseini, Abu Al-Fayd, nicknamed Murtada Al-Zubaidi, investigated by: A group of investigators, Dar Al-Hidaya).
- Rooting the Science of Jurisprudential Restrictions and its Applications according to the Hanbalis, by Abdullah bin Mubarak Al Saif, professor in the Department of Jurisprudence, College of Sharia in Riyadh, (Riyadh: academic year 1433/1434 AH).
- Clarifying the facts, explaining the treasure of minutes and Hashiyat Al-Shalabi, by Othman bin Ali bin Muhjin al-Bara'i, Fakhr al-Din al-Zayla'i al-Hanafi (died: 743 AH), with a footnote: Shihab al-Din Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Yunus bin Ismail bin Yunus al-Shalabi (died: 1021 AH), publisher: Al-Kubra Al-Amiriyya Press - Bulaq, Cairo, First Edition, 1313 AH, (2/181).

- Definitions, by Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zain Al-Sharif Al-Jurjani (Died: 816 AH), compiled and corrected by a group of scholars under the supervision of the publisher, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, first edition, 1403 AH - 1983 AD.
- Refinement in the jurisprudence of Imam al-Shafi'i, Author: Muhyi al-Sunnah, Abu Muhammad Al-Hussein bin Masoud bin Muhammad bin Al-Farra' Al-Baghawi Al-Shafi'i (died: 516 AH), investigated by: Adel Ahmed Abdel-Mawjoud, Ali Muhammad Moawad, publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Edition: First, 1418 AH - 1997 AD.
- Refinement of the language, by Muhammad bin Ahmed bin Al-Azhari Al-Harawi, Abu Mansour, investigated by: Muhammad Awad Merheb, (Beirut: Arab Heritage Revival House, 2001 AD) 1st edition.
- The Great Collection - Sunan al-Tirmidhi, by Muhammad bin Isa bin Sura bin Musa bin Al-Dahhak Abu Issa, investigated by: Bashar Awad Marouf, (Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1998 AD).
- Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih, Which Is A Summary Of The Matters Of The Messenger Of God, May God Bless him and Grant him Peace, and his Sunnah And his Days = Sahih Al-Bukhari, by Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhari Al-Jaafi, investigated by: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, (Dar Touq Al-Najah, copied from Al-Sultaniya with the numbering of Muhammad Fouad Abdul Baqi 1422 AH) , 1st edition.
- Al-Hawi Al-Kabir in the jurisprudence of the Imam Al-Shafi'i school of thought, which is a brief explanation of Al-Muzani, by Al-Mawardi Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habib Al-Basri Al-Baghdadi, (died: 450 AH), investigated by: Sheikh Ali Muhammad Moawad - Sheikh Adel Ahmed Abd al-Mawjoud, publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut. - Lebanon, first edition, 1419 AH - 1999 AD.
- Al-Rawd al-Murbi' Sharh Zaad al-Mustaqni', by Mansur ibn Yunus ibn Salah al-Din ibn Hasan ibn Idris al-Bahuti al-Hanbali (died: 1051 AH), and with the footnote of Sheikh al-Uthaymeen and the comments of Sheikh al-Saadi, His conversations came out and commented on by: Abd al-Quddus Muhammad Nazir, publisher: Dar al-Mu'ayyad - Al-Resalah Foundation.
- Rawdat al-talibin wa-'umdat al-muftin, by Abu Zakaria Muhyi al-Din Yahya bin Sharaf al-Nawawi (died: 676 AH), investigated by: Zuhair al-Shawish, publisher: The Islamic Office, Beirut-Damascus-Amman, third edition, 1412 AH/1991 AD.
- Zaad al-Ma'ad fi Hadiy Khair al-'Ibad, by Ibn Qayyim al-Jawziyyah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Saad Shams al-Din (deceased: 751 AH), publisher: Al-Resalah Foundation, Beirut - Al-Manar Islamic Library, Kuwait, Edition: twenty-seventh, 1415 AH / 1994 AD.
- Al-Salsabil fi ma'rifat al-dalil, by Sheikh Saleh bin Ibrahim al-Bulaihi / d. 1410 AH, with footnote to Zad al-Mustaqni', publisher: Jeddah Library.
- Sunan Ibn Majah, by Ibn Majah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Al-Qazwini, investigated by: Shuaib Al-Arnaout - Adel Murshid - Muhammad Kamel Qarabulli - Abdul Latif Harza Allah (Dar Al-Resala Al-Alamiah, 1430 AH - 2009 AD).

- Sunan Abi Dawud, by Abi Dawud Suleiman bin Al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shaddad bin Amr Al-Azdi Al-Sijistani, investigated by: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, (Beirut: Al Maktaba Al Assriya).
- Al-Sharh Al-Kabeer 'Ala Matn Al-Muqni', by Ibn Qudamah Al-Maqdisi, Abdul Rahman bin Muhammad bin Ahmed Al-Jumaili Al-Hanbali, Abu Al-Faraj, Shams Al-Din (Died: 682 AH), publisher: Dar Al Kitab Al Arabi Printing Publishing and Distributing, (Without date- edition).
- Sharh al-Mumtī 'ala Zad al-Mustaḥḥiqī, by Muhammad bin Saleh bin Muhammad al-Uthaymeen (Died: 1421 AH), publisher: Dar Ibn al-Jawzi, first edition, 1422-1428 AH.
- Sabq Online Newspaper, a Saudi newspaper founded in 2007 AD and holds an official license from the Ministry of Culture and Information. It works in online media, and provides the most prominent news and press coverage around the clock. According to an objective, professional proposal, and is unique in its follow-ups, dialogues, and professional reports, it addresses the most important local events in particular and Arab and international events in general. Issue: February 2017 - 17 Jumada al-Awwal 1438 AH.
- Al Obab Al Zakher wa Al Lobab Al Fakher, by Radhi Al-Din Al-Hasan bin Muhammad bin Al-Hasan bin Haider Al-Adawi Al-Amri Al-Qurashi Al-Saghani Al-Hanafi, investigated by: Dr. Fair Muhammad Hassan, (Baghdad: Iraqi Academic Scientific Journals 1398 AH - 1978 AD), 1st edition, vol. 1, p. 277.
- Al Iddah Sharh Al Umdah, by Abd al-Rahman bin Ibrahim bin Ahmad, Abu Muhammad Bahaa al-Din al-Maqdisi (Died: 624 AH), publisher: Dar al-Hadith, Cairo, 1424 AH 2003 AD.
- Fatwas of the Permanent Committee for Scientific Research and Fatwa - 1st group, compiled and arranged by Ahmed bin Abdul Razzaq Al-Dawish, (Riyadh: General Presidency for Scientific Research and Issuing of Fatwas - General Administration of Printing).
- Rule: "Certainty does not fade with skepticism" (An Applied and Fundamental Theoretical Study), Dr. Yacoub Abdul Wahab Al-Bahsin, Al-Rushd Library, Riyadh, 1st edition, 1421 AH / 2000 AD.
- Al-Qamus Al Muhit, by Majd Al-Din Abu Taher Muhammad bin Yaqoub Al-Fayrouzabadi, published by: The Heritage Investigation Office at Al-Resala Foundation, under the supervision of: Muhammad Naeem Al-Arqsusi, (Beirut - Lebanon: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, 1426 AH - 2005 AD), 8th edition.
- Rules And Regulations Of Jurisprudence according to Ibn Taymiyyah in the two books Purity and Prayer, Nasser bin Abdullah bin Abdul Aziz Al-Maiman, Master's thesis, Saudi Arabia - Mecca, University: Umm Al-Qura, College: Shari'ah 'Islamic Law' and Islamic Studies, 1413 AH.
- Al-Kafi In The Jurisprudence Of Imam Ahmad, by Ibn Qudama Al-Maqdisi, Abu Muhammad Muwaffaq Al-Din Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudama al-Jumaili Al-Maqdisi, then Al-Dimashqi al-Hanbali, known as Ibn Qudama Al-Maqdisi (deceased: 620 AH), published by: Dar al Kotob al ilmiyah Edition: First, 1414 AH - 1994 AD.

- The Book of the Eye, by Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed bin Amr bin Tamim Al-Farahidi Al-Basri, edited by: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai, (Cairo: Dar Al Hilal Publish House).
- Kashshaf al-Qinaa' on the text of Persuasion, by Mansour bin Yunus bin Salah al-Din Ibn. Hassan bin Idris al-Bahuti al-Hanbali (deceased: 1051 AH), published by: Dar al Kotob al ilmiyah.
- Lisan al-Arab, by Muhammad bin Makram bin Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzoor al-Ansari al-Ruwaifi'i al-Ifriqi, (Beirut: Dar Sader 1414 AH), 3rd edition.
- Al-Mabsut, by Al-Sarkhasi Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl (deceased: 483 AH), published by: Dar-ul-Ma'rifah- Beirut, 1414 AH - 1993 AD, without edition.
- Al-Mujtaba from Al-Sunan = Al-Sunan Al-Soghra by Al Nasai, by Abu Abdul Rahman Ahmad bin Shuaib bin Ali Al-Khorasani, Al-Nasa'i, edited by: Abdel Fattah Abu Ghada, (Aleppo: Islamic Publications Office, 1406 AH - 1986 AD) 2nd edition.
- Al-Majmu' Sharh Al-Muhadhdhab, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Sharaf Al-Nawawi (deceased: 676 AH), published by: Dar Al-Fikr.
- Majmu Al Fatawa of Sheikh Al-Islam Ahmed Bin Abd Al-Halim Bin Taymiyyah, compiled and arranged by: Abdul Rahman bin Muhammad bin Qasim, King Fahd Glorious Qur'an Printing Complex, Al-Madinah al-Munawwarah, 1425 AH - 2004 AD.
- Al-Muhalla bi-al-Athar, by Ibn Hazm Ali bin Ahmed bin Saeed Al-Andalusi Al-Qurtubi Al-Zahiri (deceased: 456 AH), published by: Dar Al-Fikr - Beirut.
- Al-Muhit fi Al-Lughah, by Sahib Ismail bin Abbad, edited by: Muhammad Hassan Al Yassin, (Beirut: Alam Al-Kutub, 1414 AH - 1994 AD), 1st edition.
- Mukhtar Al-Sahhah, by Zain Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir Al-Hanafi, edited by: Yusuf Al-Sheikh Muhammad, (Beirut: Al Maktaba Al Assriya - Al-Dar Al-Nmozagia, 1420 AH / 1999 AD (5th edition).
- Al-Mudawwana, by Imam Malik bin Anas bin Malik bin Amer Al-Asbahi Al-Madani (deceased: 179 AH), published by: Dar al Kotob al ilmiyah. Edition: First, 1415 AH - 1994 AD.
- Musnad of Imam Ahmad Ibn Hanbal, by Abu Abdullah Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hilal Ibn Asad Al-Shaibani, edited by: Shuaib Al-Arnaout - Adel Murshid, (Al-Resala Foundation, 1421 AH - 2001 AD), 1st edition.
- The Correct Musnad Of The Sunan By Transferring Justice From Justice On The Authority Of The Messenger Of God (may God Bless Him And Grant Him Peace), by Muslim bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qushayri Al-Nisabouri, edited by: Muhammad Fouad Abdel-Baqi, (Beirut - Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi).
- Al-Misbah Al-Munir fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir, by Ahmed bin Muhammad bin Ali Al-Fayoumi, then Al-Hamawi, Abu Al-Abbas, (Beirut: Scientific Library).
- Al-Musannaf, by Abd al-Razzaq bin Hammam bin Nafi al-Himyari al-Yamani al-San'ani (deceased: 211 AH), edited by: Habib al-Rahman al-Azami, edition: Scientific Council - India - Islamic Office - Beirut, Edition: Second, 1403 AH.
- Bin Fares Standards of Language, by Ahmed bin Faris bin Zakaria Al-Qazwini Al-Razi, Abu Al-Hussein, edited by: Abdul Salam Muhammad Haroun, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1399 AH - 1979 AD).

- The Intermediate Dictionary, The Arabic Language Academy in Cairo, Ibrahim Mustafa, Ahmed Al-Zayat, Hamed Abdel Qader, Muhammad Al-Najjar, (Cairo: Al-Shorouk International bookshop, 2004), 4th edition.
- Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj, by Shams al-Din, Muhammad bin Ahmad al-Khatib al-Shirbini al-Shafi'i (deceased: 977 AH), edited by: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Edition: First, 1415 AH - 1994 AD.
- Al-Mughni, by Abu Muhammad Muwaffaq al-Din Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Jamili al-Maqdisi, then al-Dimashqi al-Hanbali, known as Ibn Qudamah al-Maqdisi, (Cairo: Cairo Library, 1388 AH - 1968 AD).
- Al-Miqdar Al-Muharram mn Al-Redaa, a comparative study, prepared by: Dr. Saud Abdullah Al-Ruqi, associate professor at Umm Al-Qura University.
- Al-Mulakh'khas Al-Fiqhi, by Salih bin Fawzan bin Abdullah Al-Fawzan, published by: Dar Al-Asimah, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, and Edition: First, 1423 AH.
- Al-Muntaqa Sharh Al-Muwatta', by Al-Baji Suleiman bin Khalaf bin Saad bin Ayyub bin Warith Al-Tajibi Al-Qurtubi Al-Andalusi (deceased: 474 AH), published by: Al-Saada Press - next to the Governorate of Egypt, Edition: First, 1332 AH.
- Al-Minah al-Shafiyat bi Sharh Mufradat al-Imam Ahmad, by Mansour ibn Yunus ibn Salah al-Din ibn Hassan ibn Idris al-Bahuti al-Hanbali (deceased: 1051 AH), edited by: P. Dr. Abdullah bin Muhammad Al-Mutlaq, published by: Dar Knooz Ishbilia for Publishing and Distribution, Kingdom of Saudi Arabia, Edition: First, 1427 AH - 2006 AD.
- Al-Muwatta by Imam Malik bin Anas bin Malik bin Amer Al-Asbahi Al-Madani (deceased: 179 AH), edited by: Muhammad Fouad Abdel-Baqi, published by: - Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, Beirut - Lebanon 1406 AH - 1985 AD.
- Al-Hidaya fi Sharh Bidayat al-Muhtadi, by Al-Marghinani Ali bin Abi Bakr bin Abdul Jalil Al-Farghani, Abu Al-Hasan Burhan Al-Din (deceased: 593 AH), edited by: Talal Youssef, published by: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi - Beirut - Lebanon.
- <https://sabq.org/skTBXM> -
- Stedman's Electronic Medical Dictionary v6 - "prolactin -
- http://www.sehha.com/diseases/endocrine/Prolactin_Hormone2.htm

فقه العمل الخيري وأثره الاقتصادي «دراسة تطبيقية في ضوء القواعد الفقهية»

د. عمر محمود حسن^(١)

(قدم للنشر في ٠٤/٠٧/١٤٤٠هـ؛ وقبل للنشر في ١٣/٠٩/١٤٤٠هـ)

المستخلص: تقوم فكرة البحث على تأصيل وتنظيم مسيرة العمل الخيري بكافة جوانبه، بدءاً من تأهيل القائمين عليه، إلى السعي في إيجاد الآلية المناسبة لاستثمار الأموال الخيرية وتنميتها، وذلك من خلال تبين العلاقة بين العمل الخيري والقواعد الفقهية، وتوضيح أثر القواعد الفقهية في بلورة أنشطة العمل الخيري وجمعياته ومؤسساته، بحيث تكون الدليل الاسترشادي للقائمين على الأعمال الخيرية. وتمثل ذلك في بيان بعض التطبيقات الفقهية لنوازل العمل الخيري، والتي تندرج تحت قواعد الفقه ذات التأثير بالعمل الخيري. وقد خرج البحث بعدة نتائج منها: إسهام العمل الخيري في تحقيق التكافل الاجتماعي وتحسين المستوى المعيشي والاقتصادي لأفراد المجتمع، ومراعاة القواعد الفقهية المؤثرة في الأعمال الخيرية من أسباب ديموميتها واستمراريتها في العطاء، وتحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية المرجوة منها.

الكلمات المفتاحية: العمل الخيري، المجال الاقتصادي، الزكاة، الوقف، الصدقة، القواعد الفقهية.

(١) أستاذ الفقه المقارن المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل.

البريد الإلكتروني: alfarouq_82@hotmail.com



The jurisprudence of charitable work and its economic impact "An applied study in light of jurisprudential instructions"

Dr. Omar Mahmud Hasan

(Received 11/03/2019; accepted 18/05/2019)

Abstract: The idea of the research revolves around grounding and organizing the charitable work in all its aspects, starting from the qualification of those in charge of it to seeking the appropriate mechanism for investing and developing charitable funds. This is achieved by elucidating the relationship between charitable work and Islamic jurisprudential principles and clarifying the impact of these principles in shaping the activities of charitable work, its associations, and institutions. The aim is to provide a guiding framework for those involved in charitable activities. This is manifested by outlining some jurisprudential applications related to the nuances of charitable work falling under the jurisprudential principles that have an impact on charitable work. The research has yielded several results, including the contribution of charitable work to achieving social solidarity and improving the living and economic standards of society members. It emphasizes the importance of considering the influential jurisprudential principles in charitable activities as a factor for their sustainability and continuity in philanthropy, while concurrently achieving the desired economic, social, and humanitarian goals.

Keywords: Charitable work - Economic sector - Zakat (obligatory almsgiving) - Endowment (Waqf) - Charity (Sadaqah) - Jurisprudential principles.

* * *



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين،
وبعد:

العمل الخيري خلق من أخلاق القرآن الكريم، وفضيلة من الفضائل التي حثَّ عليها النبي ﷺ، وثمره من ثمرات العقيدة الإسلامية، وهو مسؤولية دينية ووطنية واجتماعية، لذلك يعتبر من أهم القيم الإنسانية التي قامت عليها حضارات الأمم وعلى رأسها الحضارة الإسلامية، إذ إنه يسهم بدور أساسي في الحفاظ على أمن المجتمع الداخلي، والحد من الفقر والجريمة والفساد الأخلاقي، ويعد مقياساً لتقدم المجتمع ورفيئه، كما أنه يسهم في دفع عجلة الاقتصاد من خلال حسن استثمار الأموال، والاستفادة من الموارد البشرية، فيكون بذلك خير عونٍ للحكومات في تحقيق التنمية الشاملة.

ولما كان العمل الخيري يمثل قيمة إنسانية كبرى تتمثل في العطاء والبذل والتضحية، وسلوك حضاري لا ينمو إلا في مجتمع ينعم بمستويات متقدمة من المعرفة والثقافة والوعي والمسؤولية، فهو يعلب دوراً محورياً وأساسياً في تطوير المجتمع وتنميته.

لذا جاء هذا البحث الموسوم بـ(فقه العمل الخيري وأثره الاقتصادي/ دراسة تطبيقية في ضوء القواعد الفقهية) للإسهام في تقديم رؤية فقهية اقتصادية للعاملين في القطاعات الخيرية، حتى تكون تلك الأعمال مؤصّلة ومتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

* أهمية البحث:

١- يُعدُّ العمل الخيري مشروعاً استثمارياً طويل الأجل يمتد إلى أجيال متعاقبة، يحافظ على المال، ويوجهه للنفع العام، ويحقق مبدأ التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع.

٢- إبراز دور العمل الخيري في تحسين المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي

والتعليمي والصحي وعلى كافة الأصعدة، وذلك من خلال تطبيق مبدأ التكافل الذي حثت عليه الشريعة الإسلامية بل وأمرت به؛ للارتقاء بالمجتمع بما يحقق الأمن المجتمعي على الصعيد الفردي والاجتماعي.

٣- ربط المستجدات والنوازل ذات الصلة بالعمل الخيري بالقواعد الفقهية، حيث إنها تعتبر الدليل والمرشد للقائمين على العمل الخيري، في حسن الإدارة واستثمار الأموال.

* مشكلة البحث:

- ما مدى أثر التأصيل والتأهيل الفقهي للعاملين في المؤسسات الخيرية؟.
- ما دور العمل الخيري في تحريك عجلة الاقتصاد على مستوى الفرد والمجتمع؟.
- ما تأثير القواعد الفقهية في توجيه الأعمال الخيرية لتأتي ثمارها الاقتصادية؟.

* حدود البحث:

بيان مصادر تمويل العمل الخيري، وأثره في الجوانب الاقتصادية، مع توضيح أهم القواعد الفقهية التي تأصل وتوجه العمل الخيري توجيهاً اقتصادياً صحيحاً، وذلك بطريقة منهجية متدرجة بعرض المادة العلمية من مصادرها الأصلية وتوزيعها وفق المباحث والمطالب المرسومة في خطة البحث.

* الدراسات السابقة:

وقفت من خلال دراستي لهذا البحث على كتب وبحوث كثيرة تناولت الحديث عن العمل الخيري، استفدت منها بشكل عام، منها:

- ١- العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، د. تمام العساف، بحث مقدم في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد ٣، عام ٢٠١٣ م.
- ٢- قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، د. قطب الريسوني، بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ٢٠٠٨ م.

٣- أثر القواعد الأصولية في تأصيل العمل الخيري (المشروعية والإجراءات)، د. عبد الجليل زهير ضميره، بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ٢٠٠٨ م.
وأما موقع بحثي من الدراسات السابقة: فهو بيان أثر العمل الخيري في تحقيق التنمية، وذلك من خلال الربط بين العمل الخيري والقواعد الفقهية، وجعلها الأساس الضابط للأعمال الخيرية، مع ذكر التطبيقات المعاصرة التي توضح ذلك.

* أهداف البحث:

١- بيان مكانة العمل الخيري وأثره في الاستقرار الاقتصادي، وتحقيق التنمية الشاملة في المجتمع.

٢- تأصيل وتقييد العمل الخيري من خلال القواعد الفقهية التي تضبط بأحكامها ما يستجد من وقائع ونوازل في مجال الأعمال الخيرية.

منهجية البحث:

سلكت في كتابة البحث المنهج الآتي:

- ١- جمعت المادة العلمية من مصادرها الأصيلة ما أمكن.
- ٢- عزوت الآيات إلى المصحف، ذكراً للسورة ورقم الآية.
- ٣- خرّجت الأحاديث من مظانها.
- ٤- سلكت المنهج الاستقرائي في بيان واستخراج القواعد الفقهية المؤثرة بشكل مباشر في العمل الخيري، وذلك من خلال تتبعها في كتب القواعد الفقهية ونصوص الفقهاء.
- ٥- ثم المنهج التحليلي الاستنباطي وذلك ببيان معنى القواعد الفقهية المتناولة بالبحث، ثم استنباط التطبيقات الفقهية المعاصرة في مجال العمل الخيري التي تندرج تحت تلك القواعد.

* خطة البحث:

- يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، على النحو الآتي:
- التمهيد، وفيه: التعريف بالعمل الخيري ودوافعه ومجالاته.
 - المبحث الأول: الآثار الاقتصادية للعمل الخيري، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: مصادر تمويل العمل الخيري.
 - المطلب الثاني: أثر العمل الخيري في الجوانب الاقتصادية.
 - المبحث الثاني: أهم القواعد الفقهية التي لها أثر في الجانب الاقتصادي للعمل الخيري، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: التعريف بالقواعد الفقهية، وأهميتها وفوائدها في مجال العمل الخيري.
 - المطلب الثاني: بيان أثر القواعد الفقهية في الجانب الاقتصادي للعمل الخيري.
 - الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.



التمهيد

التعريف بالعمل الخيري ودوافعه ومجالاته

أولاً: تعريف العمل الخيري:

العمل الخيري مركب من كلمتين:

* العمل:

العمل في اللغة: المهنة والفعل، من عمل عملاً، والجمع أعمال، وأعمله غيره طلب إليه العمل^(١)، والعامل على الصدقة الذي يسعى في جمعها. والعامل من يعمل في مهنة أو صناعة^(٢). وفي الاصطلاح: تعددت تعريفات العمل طبقاً للجهة المتناولة للتعريف، فمنهم من عرفه بالمفهوم العام، ومنهم من قيده بالمفهوم الشرعي أو الاقتصادي^(٣)، ومن هذه التعريفات:

- العمل وفق المنظور الشرعي: عُرِّف بما يرادف لفظ العمل في لسان الشرع، وهو الكسب، ويُعرَّف بـ«الاكتساب في عرف اللسان بأنه: طلب تحصيل المال بما يحلُّ من أسباب»^(٤).

- والعمل وفق المنظور الاقتصادي: «هو الجهد الإرادي الذي يبذله الإنسان مستهدفاً إنتاج السلع والخدمات، أو هو كل جهد يبذله الإنسان لتحصيل منفعة»^(٥).

يُلاحظ من التعريفين السابقين للعمل في المنظور الشرعي والاقتصادي، أنه يشمل كلَّ جهد يقوم به الإنسان مقابل تحصيل المنفعة والمال.

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (١١/٤٧٥)، مادة (عمل).

(٢) ينظر: المصباح المنير، الفيومي، (٢/٤٣٠)، مادة (ع م ل).

(٣) سأقتصر على تعريف العمل في المنظور الشرعي والاقتصادي؛ لأنَّ المقام لا يتسع للإسهاب والتطويل.

(٤) الكسب، محمد بن الحسن الشيباني، (ص ٧٠).

(٥) موسوعة الاقتصاد الإسلامي، محمد الجمال، (ص ٩٦).



*** الخير:**

الخير في اللغة: نسبة إلى الخير وهو: الكرم والجود، والنسبة إليه (خيريّ). والخير ضد الشر، وجمعه: خيور وأخيار وخيار^(١).

وفي الاصطلاح: عُرِّفَ الخير بعدة تعريفات لا تخرج بمجموعها عن معناه اللغوي، منها:
- «الخير: ما فيه نفع وملاءمة لمن يتعلق هو به، فمنه خير الدنيا ومنه خير الآخرة الذي يُرى في صورة مشقة فإنَّ العبرة بالعواقب»^(٢).

- وجاء في مفردات القرآن: «والخير ضربان: خير مطلق، وهو أن يكون مرغوباً فيه بكل حال وعند كل أحد، كطلب الجنة، وثانيهما: خير مقيد، وهو أن يكون خيراً لواحد شراً لآخر، كالمال الذي ربما خيراً للبعض وشراً للآخرين»^(٣).
وبناء على ذلك فإنَّ الخير بمفهومه العام: «كل ما كان مرغوباً فيه ومنتفعاً به».

*** مفهوم العمل الخيري:**

لم يرد مصطلح العمل الخيري بهذا التركيب في كتب الفقهاء، ولا في المصادر الإسلامية، وإنما هو مصطلح مركَّب معاصر، غير أنَّ ذلك لا يعني عدم معرفة علماء الشريعة الإسلامية به، بل كانوا يطلقونه على كل عمل يحقق مصالح الناس ويقدم النفع لهم، وليس فيه مخالفة لشرع الله تعالى فهو خير. فما مصطلح البرِّ والإحسان، والتكافل والإيثار، التي وردت في النصوص الشرعية، والتي أشار إليها علماء الشريعة إلا وهي عين مصطلح العمل الخيري المعاصر. غير أنَّ بعض المعاصرين قدّموا تعريفات لمفهوم العمل الخيري، منها:

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (٤/٢٦٤)، مادة (خير)، والقاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، (ص١٢٧).

(٢) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، (٢٠/١٠٢).

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، (ص٣٠٠).

- «العمل الذي يشمل الأعمال الإنسانية التي تؤديها الجمعيات التي تأخذ على عاتقها خدمة بعض فئات المجتمع، أو التوجيه بالخدمة الاجتماعية، نحو منحى معين في قضايا تشكل خطراً على المجتمع»^(١).

- «هو ما يقوم به شخص، أو جمعية، أو مؤسسة، أو منظمة، من أعمال تحقق المنفعة الحقيقية لجهة ما، سواء كانت هذه الجهة منتفعة ومالكة لما عساه أن يصرف لها، أو لها حق في الانتفاع فقط»^(٢).

- «كل عمل مشروع فيه نفع للآخرين تطوعاً كان أم رسمياً، كالدعوة أو تعليم علم، أو بذل مال، أو علاج مريض، ونحو ذلك»^(٣).

وعليه فإن العمل الخيري في الإسلام بشكل عام يُراد به تقديم النفع للمحتاجين، ومد يد العون لهم، سواء كانوا أفراداً أم جماعات، بالقول أو الفعل، مالي أو عيني أو جسدي، من غير طلب عَوَضٍ منهم، وبما لا يخالف تعاليم الشرع. ولو نظرنا في واقعنا المعاصر نجد نوعين للعمل الخيري:

- عمل خيري فردي: يقوم به الفرد من تلقاء نفسه وبدافع نابع من ذاته، استناداً إلى ما يتمسك به من مبادئ دينية، أو إنسانية، أو أخلاقية. وقد يطرأ عليه العشوائية وعدم التنظيم والانتقطاع.

- عمل خيري جماعي منظم: تشرف عليه مؤسسات ومنظمات وجمعيات بشكل إداري منظم؛ لتقديم الخدمات والأعمال الخيرية والتطوعية للغير من أبناء المجتمع. ومن مميزاته الاستمرارية والتنظيم الإداري، له أنظمتها ولوائحها^(٤).

(١) ينظر: العمل الخيري والإنساني في دولة الإمارات العربية المتحدة/ دراسة ميدانية، طلعت لطفي، (ص ١٨).

(٢) ينظر: الزكاة وإنفاقها في المشروعات الخيرية والمصالح العامة، حسن الباذنجكي، (ص ٣٣٨).

(٣) ينظر: العمل الخيري المؤسسي - دراسة وصفية ميدانية، د. عبدالله المطوع، (ص ٤٤).

(٤) على سبيل المثال: نظام الجمعيات والمؤسسات الأهلية في المملكة العربية السعودية الصادر بالمرسوم =

ثانياً: دوافع العمل الخيري:

للعمل الخيري الإسلامي دوافع كثيرة تحثُّ على البذل والعطاء، من أهمها:

١- الإيمان بالله تعالى:

يعتبر الإيمان من الدوافع الأساسية التي تحرك المسلم نحو الخير، إذ يدفعه إلى حمل همّ المسلمين من حوله، ويجعله يشعر بأنه عضو حي متصل بجسد أمته يتألم لآلامها ويفرح لفرحها.

إن الذي يتحرك ويسعى لعمل الخير ويبحث عن دروبه وطرقه وما يوصله إلى مرضاة ربه لهو التاجر الحاذق الذي عرف حقيقة دنياه فانصرف عنها، وعرف حقيقة الآخرة فأقبل عليها ورغب فيها وبذل من أجلها الغالي والنفيس وعاش لها. وذلك من خلال اليقين التام الذي لا شائبة فيه أن الله تعالى لا يضيع أجر المحسنين، وأنه تعالى يدخر هذا الخير والسخاء للمنفق، وأنه تعالى يضاعف أجر وثواب المنفقين.

كان أبو طلحة أكثر الأنصار بالمدينة مالاً، وكان أحب أمواله إليه بيّراء^(١)، وكانت مستقبلة المسجد، وكان رسول الله ﷺ يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب، فلما نزلت: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٩٢] قام أبو طلحة إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٩٢]، وإن أحب أموالي إلي بيّراء، وإنها صدقة لله أرجو برها، وذخرها عند الله، فضعها يا رسول الله حيث شئت، فقال: «بخ، ذلك مال رائج، ذلك مال رائج، قد سمعتُ ما قلت فيها، وأرى أن تجعلها في الأقربين»^(٢).

=الملكوي رقم (٨) وتاريخ ١٤٣٧/٢/٩هـ.

(١) بيّراء: اسم مال وموضع في المدينة. ينظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، (١/١١٤).

(٢) أخرجه البخاري، ك: الوكالة، باب: إذا قال الرجل لو كي له: ضعه حيث أراك الله بقرم (٢٣١٨).

وبالتالي نلاحظ أثر العمل الخيري في تحقيق الطمأنينة والاستقرار النفسي في المجتمع، فشعور المسلم وهو يقوم بالعمل الخيري أنه عبادة، وأن الله تعالى يشبهه على ذلك، يكون دافعاً له إلى مزيد من الإخلاص والبذل والعطاء.

٢- الأخوة في الله:

حينما يسمع المؤمن أن الإيمان لا يكتمل ويبلغ الدرجة التي يرتضيها الله ﷻ إلا إذا أحب لأخيه ما يحبه لنفسه، كما أخبر ﷺ: (لا يؤمن أحدكم، حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)^(١)، فإن ذلك يكون دافعاً له على مد يد العون للغير، والإسهام في الأعمال الخيرية التي منطلقها الأخوة في الله والشفقة على عباد الله.

فعواطف الإخاء سبب رئيس في إسداء الخير في المجتمع وتقوية الروابط الاجتماعية.

٣- المبادرة في قضاء الحوائج:

من أهم الدوافع إلى فعل الخير والمبادرة إلى قضاء حوائج الغير، النصوص الواردة عن رسول الله ﷺ التي تساوي في الأجر والثواب بين من بادر في قضاء حوائج الأرامل والمساكين وبين المجاهد في سبيل الله والصائم القائم، فمن تلك النصوص قوله ﷺ: (الساعي على الأرملة والمسكين، كالمجاهد في سبيل الله. وأحسبه قال: كالقائم لا يفتر، وكالصائم لا يفطر)^(٢). وقوله ﷺ: (ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة)^(٣). ولا شك بأن من أهم الحوائج التي يقضيها المسلم إدخال السرور والسعادة على قلب الغير من خلال تخليصه من الفقر وتأمين فرصة عمل له، أو تخليصه من المرض بتقديم الرعاية الصحية وهكذا، فهذه كلها وسائل يسهم بها العمل الخيري، امتثالاً لأمر الله تعالى ورسوله ﷺ،

(١) أخرجه البخاري، ك: الإيمان، باب: من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، برقم (١٣).

(٢) أخرجه البخاري، ك: الأدب، باب: الساعي على المسكين، برقم (٦٠٧).

(٣) أخرجه مسلم، ك: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، برقم (٢٥٨٠).

وطمعاً بالأجر والثواب، وبالمقابل هي أيضاً وسائل لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

٤- التعاون والإيثار اللذان حثَّ عليهما الشرع:

إنَّ المؤمنَ حينما يسمع النصوص الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحثُّ المسلمين على القيام بالأعمال الخيرية، من خلال التكاثر والتعاون لهي خير معين على تكثير المشروعات التي تحتاج إلى تقديم المساعدة للآخرين، وكذلك هي خير داعم للأعمال الخيرية، إذ لولا حبُّ التعاون الذي ينبع من قلب الإنسان لما وجدت خيراً قطّ، ومن هذه النصوص:

- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

- ومنها قوله ﷺ: (مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)^(١).

فهذه النصوص الشرعية لهي حريّة بأن تكون دافعاً للمسلم إلى فعل الخير، وعليه فإنَّ التعاون كفيل بإخراج الأمة مما تعاني من أزمات، أو كوارث، أو مشكلات، ولا سيما أن التعاون يشمل جميع أوجه وأعمال البر والخير، وبما يعود بالنفع على جميع أفراد الأمة، ويبعد عنها كل الشرور والفتن^(٢).

والخلاصة: إنَّ الدوافع بالنسبة للمسلم للقيام بالأعمال الخيرية كثيرة، ذكرت بعضها، وربما نجد غير المسلم يقوم أيضاً بالأعمال الخيرية الإنسانية، لكن دافعه ليس من باب الإيمان بالله تعالى وطمعاً بما عنده من أجر وثواب.

(١) أخرجه مسلم، ك: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، برقم (٢٥٨٦).

(٢) ينظر: العمل الخيري ودوره في التنمية الاقتصادية، محمد أبو عليان، (ص ٦٠). (بتصرف).

يتتج عن ذلك كله أن المسلم يقوم بالأعمال الخيرية طمعاً بما عند الله ﷻ من الأجر والثواب دون انتظار المقابل من أحد. فلو نظرنا إلى ظاهر الأمر لوجدنا فيه إنفاقاً للمال دون استفادة شخصية منه، ولكن في الحقيقة هو بركة للمال ونماء له في الدنيا، ورصيد مدخر للأخرة. تروي عائشة رضي الله عنها أنهم ذبحوا شاة، (فقال النبي ﷺ: ما بقي منها؟ قالت: ما بقي منها إلا كتفها قال: بقي كلها غير كتفها)^(١).

ففي هذا الحادثة دلالة واضحة على أن ما ينفقه الإنسان خير له مما أمسكه، فالذي يبقى لدى المنفق هو المستهلك، أما الذي يُنفق هو المُدخر الباقي.

ثالثاً: مجالات العمل الخيري:

أصبح للعمل الخيري في وقتنا الحاضر دوراً بارزاً في بناء واستقرار المجتمعات، وكذلك مصدر إنقاذ لكثير من الفئات الفقيرة المحرومة، إذا به تزرع البسمة على وجوه المحتاجين، وبث روح المحبة بين أبنائه، ويعلوه نداء الأخوة والتكافل والتعاون من أجل إقامة مجتمع مترابط آمن مستقر. ومن المعلوم أن التنمية الشاملة في المجتمع لا تتم إلا بتآزر وتكاتف جميع قطاعاته وعلى كافة الأصعدة في سبيل النهوض بالأمة.

إن الجمعيات والمؤسسات والمنظمات التي تشرف على الأعمال الخيرية كلها تعمل ضمن دائرة جلب المنافع للناس ودفع الأضرار عنهم، ورفع الحرج والمشقة في حياتهم، ولا شك أن أبواب الخير كثيرة، وأوجه الإنفاق والتطوع متعددة، كلها تعمل معاً وضمن منظومة واحدة تنعكس فوائدها بشكل إيجابي على المجتمع.

هذا وللعمل الخيري مجالات كثيرة يساهم فيها، لعلّي أذكر أهم هذه المجالات التي تدخل فيها الأعمال الخيرية:

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، برقم (٢٤٧٠)، وقال عنه: حديث صحيح.

١- المجال الاقتصادي:

يُعدُّ المجال الاقتصادي واحداً من أهم المجالات التي تدخلها وتساهم فيها الأعمال الخيرية، من خلال تشجيع الناس على الكسب الحلال والعمل بجهد ونشاط وترك البطالة، من خلال إقامة المشروعات التنموية، والإنتاجية الزراعية، والحرفية وغيرها.

كيف لا والله ﷻ يقول: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥].

وروى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: (لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو - أحسبه قال: إلى الجبل - فيحتطب، فيبيع، يأكل ويتصدق، خير له من أن يسأل الناس)^(١).

فالأعمال الخيرية خير داعم للكفاءات في سبيل النهوض بالاقتصاد، وبها تتحقق الكفايات وتُسدُّ الحاجات، وتنمو المجتمعات.

٢- المجال الاجتماعي والإغاثي وتعزيز القيم الإنسانية:

يركز المجال الاجتماعي على معالجة الظواهر السلبية في المجتمع، وإحلال البديل الذي حثَّ عليه الإسلام من الظاهر والأخلاق الفاضلة الحميدة، مما ينعكس بشكل إيجابي على المجتمع تسوده المحبة والمودة والتعاون بدل التباغض والشحناء. وهذا الأمر يتطلب دعماً مالياً ومعنوياً من قبل الجمعيات والمؤسسات الخيرية التي تقوم بدورها في سبيل تحقيق الأمن الاجتماعي^(٢).

ويتمثل الجانب الإغاثي في تقديم الرعاية والمساعدة المالية والعينية للأسر الفقيرة، وكذلك للأيتام وكبار السن أو لدور الرعاية بهم، وكذلك تقديم الدعم للمنحرفين في المجتمع والعمل على إصلاح أحوالهم وإعادة دمجهم في المجتمع.

(١) أخرجه البخاري، ك: الزكاة، باب: قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْقَاقًا﴾ [البقرة: ٢٧٣]، برقم (١٤٨٠).

(٢) ينظر: التكافل الاجتماعي في الإسلام، د. عبدالله علوان، (ص ٤٧) وما بعدها.

بالإضافة إلى أن العمل الخيري يدخل في مجال مساعدة المنكوبين في مناطق مختلفة من العالم الذين يتعرضون للزلازل والكوارث من خلال تقديم المساعدات العينية والنقدية وتقديم الجهود في سبيل إنقاذ البشرية^(١).

٣- المجال الصحي:

من المعلوم أن حفظ النفس من مقاصد الشريعة الإسلامية يجب على كل المسلم مراعاته، وكذلك مراعاة كل ما يؤدي إلى حفظها من الوقاية والعلاج.

وهنا ينشط العمل الخيري بتقديم الرعاية الصحية للمحتاجين، وبناء المراكز الصحية والمستشفيات وتنظيم الحملات الصحية التوعوية؛ لمحاربة الظواهر السلبية كالمخدرات والتدخين، تحقيقاً لمقصد الشريعة في المحافظة على النفس البشرية، وبما يسهم في عملية التنمية الاقتصادية الشاملة، حيث إن زيادة الوعي الصحي وقلة الأمراض يقلل من التكاليف العامة التي تنفقها الدولة على القطاع الصحي.

٤- المجال التعليمي والثقافي:

حينما تأخذ الجمعيات والمؤسسات الخيرية على عاتقها رفع مستوى التعليم لدى أبناء المجتمع، فإنها تقوم بإنشاء الأسباب المؤدية إلى ذلك من خلال بناء المدارس والجامعات والمراكز التعليمية، والنهوض بالمكتبات، والتشجيع على المطالعة والقراءة من خلال الحملات التثقيفية والنشاطات والفعاليات التعليمية.

وهذا الأمر يتطلب دعماً مالياً من قبل الجمعيات الخيرية التي تتلقى بدورها الأموال من المساهمين، ودعماً بشرياً من خلال قيام أهل العلم والمثقفين المتطوعين بالمؤازرة والأخذ على يد الجمعيات الخيرية في سبيل النهوض بالأمة علماً وثقافة ومعرفة.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٤١٤)، وضوابط إغاثة غير المسلمين، د. أسامة الرابعة، (ص ١٦).

٥- المجال الدعوي:

تنشط الجمعيات والمؤسسات الخيرية في هذا المجال من خلال التذكير وحمل الناس على تطبيق تعاليم الإسلام وربط الناس بدينهم وشريعتهم، فهي تحتاج في ذلك إلى إقامة محاضرات وندوات ومؤتمرات ومراكز دعوية تقوم بتخريج الدعاة والأئمة والعلماء، ونشر الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وكذلك التصدي للأفكار المنحرفة المضللة التي تعصف بالأمة.

وهذا يتطلب دعمًا ماديًا وبشريًا للاستمرار في العطاء، وهنا يبرز دور الجمعيات والمؤسسات الخيرية في كل وسائل الدعم في سبيل نشر الدعوة إلى الله ﷻ، والتوعية والإرشاد، وتذكير الأفراد بنتائج وثمار تطبيق الشريعة وأثار الإيجابية على الجميع في جميع المجالات، الاقتصادية، والاجتماعية، والصحية، والتعليمية وغير ذلك من المجالات الحياتية. وعليه فإن النهوض بالأمة ككل مترابط، بمعنى أن المجالات التي يدخلها العمل الخيري حلقات متصلة مترابطة تحقق بمجموعها التنمية الشاملة التي تصبو إليها مؤسسات العمل الخيري، إذ لا وجود لتنمية شاملة في مجتمع دون سد الحاجات في جميع المجالات.



المبحث الأول الآثار الاقتصادية للعمل الخيري

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: مصادر تمويل العمل الخيري^(١).

تعتبر الموارد والإيرادات المالية ذات أهمية كبيرة للجمعيات والمؤسسات والمنظمات العاملة في المجال الخيري التطوعي، بل من المقومات الأساسية للعمل الخيري، إذ كلما تحسّنت وزادت ميزانية المؤسسات والجمعيات والمنظمات الخيرية، كانت أقدر على أداء دورها الإيجابي في تحقيق خططها وأهدافها المرسومة، وخاصة في مسألة الاستمرارية في الإنفاق على الفقراء والمحتاجين والمشاريع الخيرية، وتكون على أتم استعداد لأي طارئ.

وأهم مصادر تمويل العمل الخيري الإسلامي، هي:

أولاً: الزكاة.

تعتبر الزكاة المصدر الأول والأساسي من مصادر تمويل العمل الخيري الإسلامي، فبالرغم من إلزاميتها ووجوبها على من زاد ماله على الحد المقدر شرعاً، إلا أنّها تعد المصدر التمويلي الأول للأعمال الخيرية؛ لما لها من آثار اقتصادية واجتماعية وتعليمية وصحية، حيث تسد عوز الفقراء وتغنيهم عن المسألة، وتوفر لهم البيئة التعليمية والصحية اللائقة، وبها يتحقق

(١) مصادر تمويل العمل الخيري: يمكن تقسيمها إلى قسمين:

- مصادر إلزامية، وتمثل في: الزكاة وصدقة الفطر والنفقات الواجبة والكفارات والندور والوصية الواجبة.
 - مصادر تطوعية، وتمثل في: الوقف والوصية والصدقة الجارية والهبة وغيرها.
- ولكن سأقتصر على ذكر بعضها دون التطويل في التقسيمات لأنّ المقام لا يتسع وليست هي مدار البحث بحدّ ذاتها. وللتفصيل تُرجع في مظانّها.





التكافل الاجتماعي الذي حثَّ عليه الإسلام ودعا إليه.

ولذا فإنَّ الزكاة تسهم في زيادة الاستثمارات من خلال تحريك رؤوس الأموال، التي تزيد من الإنتاجية والتشغيل، فيستفيد منها الجميع، وتقل نسبة البطالة، ويتحقق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي والأمني في المجتمع.

وبالتالي يظهر دور الزكاة التنموي، في تقديم الخدمات للمحتاجين وبناء المستشفيات والمدارس ودور الأيتام، وفي عموم المصالح العامة، وكل هذا داخل في صنف: ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. إنَّ فلسفة الزكاة في التشريع الإسلامي تقوم على مبدأ تشغيل الأموال وتحريكها وتدويلها بين من وجبت عليه والمستحقين، ومن ثم فإنَّ القطاع الخيري بمؤسساته وجمعياته هو الآلية المعاصرة لإدارة هذا المال وتوزيعه على الأنشطة التي تخدم المجتمع في كافة مجالاته^(١)، من خلال إقبال المستحقين وأصحاب الحاجات عليها وقصدها طلباً للمساعدة.

ثانياً: الوقف.

يعتبر الوقف من أفضل الصدقات الجارية، وأجل الأعمال الخيرية، ومورداً أساسياً في استمرارية عمل المؤسسات والجمعيات الخيرية، فيه طمأنة لواقف المال بالحفاظ عليه واستمراريته، وتحقيق الانتفاع به أمداً بعيداً.

والوقف ليس جديداً على الأمة، بل في تاريخنا الإسلامي نماذج كثيرة للوقف الخيري الذي يُعدُّ الرافد الأصلي للجمعيات والمؤسسات الخيرية، وكيف كان المحسنون يتسابقون ويتنافسون في إنشاء الأوقاف - مساجد ومدارس ومستشفيات وآبار وغيرها - على جهات البر الكثيرة التي ما يزال الكثير منها قائماً حتى اليوم^(٢).

فالناظر في تاريخ الوقف منذ نشأته في صدر الإسلام وحتى الآن يجد له دوراً فعالاً وأثراً

(١) ينظر: مقترحات لضمان استمرار العمل الخليجي، د. حميد لحمير، (ص ٧). (بتصرف).

(٢) ينظر: الوقف وأحكامه في ضوء الشريعة الإسلامية، سليمان الجاسر، (ص ٢٤).

ملحوظاً في عملية النمو الاقتصادي في مختلف مناحي الحياة؛ حيث نجد تنوعاً ومدخلاً للوقف في كل مجال من المجالات الاقتصادية (الزراعة والتجارة والصناعة وغيرها)، ومن هنا كان الفقهاء - وما زالوا - يحرصون على تطوير قطاع الوقف، وعقد المؤتمرات والندوات والملتقيات العلمية لمناقشة مستجداته ونوازل المعاصرة، التي من شأنها تحمي أموال الأوقاف وتحافظ عليها وتزيد من فرص استثمار أموالها^(١).

والخلاصة: إنَّ الوقف كان وما يزال رافداً أساسياً وممولاً رئيساً للأعمال الخيرية، فمعظم الأعمال التنموية التي سجلها التاريخ الإسلامي في عصور ازدهاره في مختلف الميادين كان للوقف أثره البارز في دعمها بالمال والجهد والخيرات^(٢).

وبالتالي حتى تستثمر أموال الأوقاف الاستثمار الأمثل، وتحقق الغاية المرجوة منه - سواء بالنسبة للواقف أو الموقوف عليه -، فإنَّ ذلك مرتبط بمدى نجاح ناظر الوقف في إدارة الأوقاف وتنميتها، ورعايتها وحفظها، وصرف غلاتها في الوجوه المشروعة، والتعفف في أخذ منه، دون إسراف ولا تبذير^(٣).

ثالثاً: الصدقة والوصايا والكفارات والندور:

تعدُّ الصدقات بمختلف أنواعها، والوصايا، وكذلك الكفارات والندور، مورداً ذا أهمية في تمويل الأعمال الخيرية، فهي غالباً تعطى للجمعيات والمؤسسات الخيرية فهم أكثر معرفة بالمستحقين، وتُسهم إلى حدٍّ كبير في تخفيف المعاناة التي تمر بالمجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الإنسانية عموماً في مِحنها وكوارثها.

(١) ينظر: اقتصاديات الوقف، د. محمد الفاتح، (ص ٤٤)، والوقف وأثره في تنمية الاقتصاد الإسلامي، د. محمد سعيد البغدادي، (ص ٤٧)، (بتصرف).

(٢) ينظر: دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة، أحمد الجمل، (ص ١٣٤).

(٣) ينظر: إدارة الوقف الخيري بين الأصالة والمعاصرة، د. وهبة الزحيلي، (ص ٥).

* المطلب الثاني: أثر العمل الخيري في الجوانب الاقتصادية.

مع زيادة تعقيدات الظروف الاقتصادية والاجتماعية والصحية والتعليمية وغيرها، أصبحت الحاجة مُلحّة أكثر من أي وقت لتفعيل العمل الخيري على كافة الأصعدة؛ لمواكبة احتياج المجتمعات في كافة القطاعات (الاقتصادية والإنسانية والخدمية والتعليمية والصحية وغيرها)، للوقوف جنباً إلى جنب مع الجهات الحكومية لتلبية تلك الاحتياجات، إذ إن العمل الخيري التطوعي يعتبر القطاع الثالث بعد القطاع الحكومي والخاص في سد الثغرات وتعديل الموازنات بل تعديل ميزانيات الدول الاقتصادية - إن لم أبالغ - لما له من تحمّل عبءٍ كبيرٍ وآمالٍ واعدة في تنشيط حركة الاقتصاد والوصول به إلى شاطئ الأمان.

لذا نجد الدول التي تسعى لتحقيق التنمية الشاملة تتجه إلى توفير متطلبات الحياة الكريمة للإنسان، فمن ينال قسطاً من التعليم، ويتمتع بصحة جيدة، ويعيش في مسكن مريح، وله من الدخل ما يسد حاجته، بمعنى أن سبل الحياة الكريمة الآمنة في حاضره ومستقبله متوفرة، فإنّ هذا الإنسان سيسهم بإيجابية في بناء مجتمعه وتنميته على كافة الأصعدة، ولهذا يعدّ العمل الخيري إحدى الركائز الأساسية لتحقيق التنمية الشاملة.

وهكذا نرى أنّ التنمية المرغوب فيها عالمياً اليوم هي تنمية شاملة متكاملة متنسقة اجتماعياً واقتصادياً، تهدف إلى إيجاد المزيد من الفرص أمام الجميع لتحسين نوعية الحياة، ولا بد أيضاً أن تكون قابلة للاستمرار دون الإضرار بالإنسان والطبيعة، وهذه كلها خصائص تتوافق مع التصور الإسلامي^(١).

ويكمن أثر العمل الخيري المنظم الذي يساهم في تحقيق وتنمية الحياة الاقتصادية على مستوى الفرد والمجتمع في الأمور الآتية:

(١) ينظر: دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة، أحمد الجمل، (ص ٧٥).

أولاً: القضاء على البطالة: وذلك من خلال حسن استثمار الأموال والقدرات الجسمية والفكرية والعقلية التي أودعها الله تعالى في كل إنسان، فهو بذلك يوفر طاقات إنتاجية مع تشغيل الطاقات المعطلة، وبذلك يتم القضاء تدريجياً على البطالة، بحيث يصبح جميع أفراد المجتمع من المنتجين.

ثانياً: تحسين الوضع الاقتصادي والمعيشي لدى أبناء المجتمع، والذي يعود على الفقراء ومحدودي الدخل بفوائد مالية تنعش حياتهم، وذلك من خلال تقديم المشاريع الخيرية التي ترفع من مستواهم المعيشي، وتحل مشكلاتهم (الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والصحية وغيرها)، وذلك من مقاصد الشريعة الإسلامية^(١).

ثالثاً: تجسيد مبدأ التكاتف والتكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، امتثالاً وتطبيقاً للنصوص الشرعية التي تحض على ذلك.

رابعاً: تدويل لرؤوس الأموال، وزيادة الأرباح، وذلك من خلال إنشاء المشاريع التي تحرك الأموال بين الأغنياء والفقراء، مما يخفف العبء على الميزانية العامة للدولة.

خامساً: تقديم الخدمات بمستوى عالٍ من الجودة، وبتكلفة اقتصادية أقل من المؤسسات الحكومية^(٢).

سادساً: يؤثر العمل الخيري في الاستثمار تأثيراً إيجابياً: حيث تقوم الأعمال الخيرية بتوفير فرص عمل للعاطلين وكذلك تدريب الكفاءات من أبناء المجتمع، مما يؤدي إلى استثمار

(١) ولذا تم وضع آلية لهذا الأمر في المملكة العربية السعودية من خلال (تنظيم الصندوق الخيري الاجتماعي) الصادر بتاريخ ٢٢/٣/١٤٣١ هـ، وهدفه: العمل على الإنماء الاجتماعي، وبخاصة تحسين معيشة المستهدفين به، من خلال أساليب غير تقليدية تقوم على تهيئة المناخ الملائم، وإيجاد فرص عمل تناسب مع قدرات الأفراد والأسر.

(٢) ينظر: العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، عبد الحميد براهيم، (ص ١٦٩).

الطاقات البشرية (الجسدية والفكرية والعلمية وغيرها) في الصالح النافع الذي يعود على الجميع بالخير والفائدة.

سابعاً: الإسهام في الموارد البشرية، فللعمل الخيري دور مهم في إتاحة الفرصة لكافة أفراد المجتمع للمساهمة في البناء الاقتصادي والاجتماعي الشامل. بل إنَّ المنظور الإسلامي لذلك يوجب الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة، ليس لزيادة الإنتاج فحسب، بل لتوجيه الطاقات وتسخيرها في خدمة التنمية الاقتصادية عن طريق البرامج المُعدَّة، والمدروسة، والمخطط لها من قبل المؤسسات والمنظمات والقائمين على الأعمال الخيرية.



المبحث الثاني

أهم القواعد الفقهية التي لها أثر في الجانب الاقتصادي للعمل الخيري

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: التعريف بالقواعد الفقهية، وأهميتها وفوائدها في مجال العمل الخيري.

أولاً: تعريف القواعد الفقهية:

مصطلح القواعد الفقهية مركب من لفظين - ولعلي أختصر في التعريف -:

القواعد: جمع قاعدة، ولغة: هي الأساس، ومنه قواعد البناء وأساسه^(١). قال تعالى: ﴿وَإِذْ

يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ [البقرة: ١٢٧].

والقاعدة الفقهية في الاصطلاح: عُرِّفَتْ بعدة تعريفات، منها:

- «الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته، فالقاعدة: قضية كلية يدخل تحتها جزئيات

كثيرة، وتحيط بالفروع والمسائل من الأبواب المتفرقة»^(٢).

- «حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته»^(٣).

ولعلّ التعريفات متفاوتة في انطباق القاعدة الفقهية على جميع الجزئيات أم أغلبها،

والحاصل: أن الأصل في القواعد الفقهية أن تنطبق على جميع الجزئيات التي تندرج تحتها،

ولكن خروج بعض الجزئيات والفروع عنها لا يضر ولا يؤثر فيها، وحيث تكون استثناءً من

القواعد؛ لأن كل قاعدة لها استثناء، وهذا الاستثناء لا يُعَيِّر من حقيقة القاعدة.

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ٣/ ٣٦١، مادة (قعد).

(٢) ينظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، الزحيلي، ١/ ٢٢.

(٣) ينظر: غمز عيون البصائر، الحموي، ١/ ٥١.



يقول الإمام الشاطبي رحمته الله: «الأمر الكلي إذا ثبت كليا، فَتَخَلَّفُ بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كليا»^(١).

وقد ورد في المادة الأولى من مجلة الأحكام العدلية: «ثم إن بعض هذه القواعد، وإن كان بحيث إذا انفرد يوجد من مشتملاته بعض المستثنيات، لكن لا تختلُّ كليتها وعمومها من حيث المجموع، لما أن بعضها يخصص ويقيد بعضا»^(٢).

ثانياً: أهمية القواعد الفقهية وفوائدها:

فلا يخفى على أي فقيه ما للقواعد الفقهية من أهمية وفائدة في ضبط جزئيات وفروع الفقه، فهي بذلك تيسر على الفقهاء والمفتين والمجتهدين في النوازل والمستجدات ضبط الفقه بأحكامه. يقول القرافي رحمته الله في هذا: «وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف،... ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات»^(٣).

ويقول ابن رجب رحمته الله: «فهذه قواعد مهمة وفوائد جمّة، تضبط للفقيه أصول المذهب، وتطلعه من مآخذ الفقه على ما كان عنه قد تغيب، وتنظم له منشور المسائل في سلك واحد»^(٤). وبناءً على هذا فإن للقواعد الفقهية فوائد كثيرة، يظهر من خلالها صلاحية الفقه الإسلامي لكل زمان ومكان، وتقديمه الحلول لكل ما يستجد من نوازل وقضايا وأحكام، منها:

١ - تضبط مسائل الفقه، مما تعين المجتهد في النوازل على استحضار الأحكام للفروع المتشابهة.

(١) الموافقات، الشاطبي، (٢/٨٣).

(٢) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، أمين أفندي، (١/١٧).

(٣) الفروق، القرافي، (١/٣).

(٤) القواعد، ابن رجب، (١/٤).



- ٢- تحفظ الفقيه والمجتهد في النوازل من الوقوع في التناقض من خلال رد الأقوال إلى أصولها.
- ٣- تمكّن الفقيه والمجتهد في النوازل المعاصرة من تنزيل القضايا المستجدة على القواعد الفقهية، ومدى انطباقها على القضية المستجدة، بمعنى أنها تكون الملكة الفقهية لدى الباحث.
- ٤- تساعد القواعد الفقهية في إدراك مقاصد الشريعة الإسلامية، وأهدافها العامة^(١). وعلى هذا فإن القواعد الفقهية تعتبر الموجّه والمرشد للقائمين على الأعمال الخيرية، بحيث تضبط:
- أولاً: ما يستجد من قضايا ونوازل ذات صلة بالعمل الخيري.
- ثانياً: تضع الآلية الصحيحة لاستثمار الأموال المقدّمة للأعمال الخيرية، وطرق تنميتها.
- ثالثاً: تنظّم عمل القائمين على الأعمال الخيرية، ومدى حرية تصرفهم في الأموال والاستفادة منها.
- ولعلي أقتصر على ذكر أهم القواعد الفقهية التي تنظّم قواعد العمل الخيري، وآلية استثمار أمواله. وذلك في المطلب التالي.

*** المطلب الثاني: بيان أثر القواعد الفقهية في الجانب الاقتصادي للعمل الخيري.**

أولاً: قواعد فقهية منظّمة لعمل وأخلاقيات القائمين على الأعمال الخيرية وتطبيقاتها:

القاعدة الأولى: يقدم في الولاية في كل موطن من هو أقوم بمصالحها^(٢).

معنى القاعدة: أنه يجب أن تتوفر شروط معينة في كلّ من يريد أن ينصّب ولاية، أو يسند إليه

(١) ينظر: القواعد الفقهية، الزحيلي، (٢٨/١)، والوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، البورنو، (ص ٢٤)، والقواعد الفقهية، علي الندوي، (ص ٣٢٧).

(٢) ينظر: الفروق، القرافي، (٣/٣٦١).





عملاً يتعلّق بمصالح الناس، وإلا اعتُبر غاشّاً لهم^(١).

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- وجوب تأهيل العاملين في مجال العمل الخيري، بحيث تتكوّن لديهم الخبرة والمعرفة بألية العمل التي تعود عليه بالنفع والفائدة.

- يقدم الأمين، والكفاء، وذو المكانة والسمعة الاجتماعية الحسنة والثقة عند الناس؛ لجمع وحفظ الزكوات والصدقات وسائر التبرعات.

- أنّها توضح الشروط التي لا بد من توفرها في كل من يراد توليته أو إسناد عمل إليه متعلق بالعمل الخيري، وهذا الأمر يختلف باختلاف المهام الموكلة لكل عامل في الجمعيات والمؤسسات الخيرية؛ إذ كل عمل يحتاج لمن هو على معرفة ودراية به؛ فيقدّم فيه كل من كان أدريّ به وأرعى بمصالح العمل الخيري.

القاعدة الثانية: ازدحام المصالح والمفاسد يوجب الترجيح^(٢).

هذه القاعدة مستنبطة من نصوص الفقهاء، يدخل ضمنها عدة قواعد فقهية، منها: (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما)، (ويُتحمّل الضرر الخاص لدفع ضرر عام)؛ فإذا تعارضت المصالح رُجّح أخواها أثراً وأعمها نفعاً، وإذا تعارضت المفاسد أرتكب أخفها ضرراً؛ لدفع أعظمها^(٣).

وإذا تعارضت المصلحة والمفسدة فإنّه يُنظر إلى الراجح والغالب؛ فإن كان الغالب المصلحة لم يُنظر للمفسدة اللاحقة، وإن كان الغالب المفسدة لم يُنظر إلى المصلحة^(٤).

(١) ينظر: موسوعة القواعد الفقهية، البورنو، (١٢/٤٣١).

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي، (٣/٢١٤).

(٣) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، د. عياض السلمي، (ص ٢٠٩).

(٤) ينظر: الموافقات، الشاطبي، (٢/٤٦).

وهذا التعارض مع وجوده إلا أن الترحيح والموازنة فيه أمر صعب، يحتاج إلى دراية ومعرفة من أهل الاجتهاد والنظر^(١).

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- جواز إيداع أموال التبرعات في البنوك الربوية؛ إذا خشي عليها من الضياع، فيرخص في إيداعها لديها دون قصد الفائدة ارتكاباً لأخف الضررين، وإن حصلت فائدة فالأولى أخذها من البنك و صرفها في المصالح العامة^(٢).

القاعدة الثالثة: الجواز الشرعي ينافي الضمان^(٣).

معنى القاعدة: أن الجواز الشرعي: وهو كون الأمر مباحاً، فعلاً كان أو تركاً، لا يجتمع مع ضمان المتلفات التي قد تحصل نتيجة الإقدام على الأمر الجائر. ولكن بشرطين:

- أن لا يكون ذلك الأمر الجائر مقيداً بشرط السلامة.

- وأن لا يكون عبارة عن إتلاف مال الغير لأجل نفسه؛ وذلك لأن الضمان يستدعي سبق التعدي، والجواز الشرعي يأبى وجده، فتنافيا^(٤).

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- أن العاملين في الجمعيات والمؤسسات الخيرية إذا قاموا بعملهم على أتم وجه، ثم حصل ضرر أو تلف للأموال (المادية والعينية) المقدمه لهم، دون تقصير منهم أو إهمال فإنه لا إثم عليهم عند الله ﷻ، هذا من ناحية، وأما بخصوص الضمان أو عدمه فإنه يرجع في ذلك إلى

(١) ينظر: قواعد الأحكام، العز بن عبدالسلام، (١/٥٧-٥٨)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٢٠/٥٧ - ٥٨).

(٢) ينظر: فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية، رقم (٥١٦١).

(٣) الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، البورنو، (ص ٣٦٢).

(٤) شرح القواعد الفقهية، الزرقا، (ص ٤٤٩).

الأنظمة المتبعة في ذلك^(١).

القاعدة الرابعة: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً^(٢).

معنى القاعدة: أن الناس إذا تعارفوا على أمر، واعتادوا التعامل عليه بدون اشتراط صريح بينهم، ولم يكن مصادماً للنصوص الشرعية، فهو مرعي، ويعتبر بمنزلة الاشتراط الصريح؛ لأن العادة محكمة^(٣).

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

١ - فيما يخص العاملين في الجمعيات والمؤسسات والمنظمات الخيرية:

يجوز للعاملين في الجمعيات الخيرية - والأفضل تقديم وتوظيف المحتسب على غيره^(٤) - استقطاع رواتب لهم من أموال الصدقات التي تعطى للجمعيات؛ لضمان الاستمرارية. ويرجع إلى أهل المعرفة والخبرة؛ لتقدير ذلك، كي لا يتم الإسراف وإهدار الأموال الخيرية دون ضابط يحد من المصروفات^(٥).

٢ - فيما يخص المستفيدين من الأعمال الخيرية:

فإنه يُنظر إلى أحوال الناس عند الإعطاء؛ حيث إن الإنفاق والمعيشة، تختلف من شخص لآخر، وهذا يترتب عليه أن يكون هناك تناسب بين حاله وإنفاقه، والمال المعطى له. وعليه: يُرجع إلى العرف في تقدير ذلك، فما يسد حاجة شخص في مكان أو زمان، قد لا يسدها في مكان

(١) والأصل عدم تضمينهم في هذه الحالة؛ استناداً إلى هذه القاعدة - والله أعلم -.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم، (ص ٨٤). وهذه القاعدة فرع عن القاعدة الكبرى «العادة محكمة».

(٣) ينظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها، الزحيلي، (١/٣٤٦).

(٤) ولا شك أن هذا الأمر يعود بالتنمية الاقتصادية لأموال الأعمال الخيرية؛ حيث يتم الاستفادة منها على أكمل وجه.

(٥) ينظر: القواعد، ابن رجب، (٢/٤٨).



أو زمان آخر^(١).

ثانياً: قواعد فقهية متعلقة بتنمية الموارد المالية المقدمة للأعمال الخيرية:

القاعدة الأولى: شرط الواقف كنص الشارع^(٢).

هذه القاعدة الفقهية أوجدت نوعاً من الحماية الشرعية القوية لأموال الوقف ومؤسساته، وضمن بقائها واستمرار عطائها، إذ توجب على ناظر الوقف التقيّد بشرط الواقف في المفهوم والدلالة^(٣)، بشرط عدم مخالفة الواقف بشروطه للشرع، أو الإضرار بمصلحة الوقف أو المستحقين فيه^(٤).

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- أن من وقف وقفاً واشترط أن يصرف على وجه معين فإنه يجب احترامه وتنفيذه ما لم يخالف الشرع. ومثل الواقف المتبرع والمتصدّق وقد تقدّم أنه قد يسوغ مخالفته في حالات الضرورة.

القاعدة الثانية: للوسائل أحكام المقاصد^(٥).

معنى القاعدة: أن الوسائل تأخذ حكم ما تفضي إليه، فإذا كان المقصود واجباً كانت وسيلته واجبة، وإن كان محرماً كانت وسيلته محرّمة.

يقول ابن القيم رحمه الله مبيّناً معنى القاعدة: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب

- (١) ينظر: بحث: حكم استقطاع جزء «نسبة معينة» من الإيرادات لصرفها على الطاقم الإداري والخدمي بالجمعيات الخيرية، د. أحمد أبو عليو، (ص ١٠).
- (٢) ينظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم، (ص ١٦٣).
- (٣) وقد ذكر الفقهاء جواز تغيير شرط الواقف إلى ما هو أصلح منه. ينظر: حاشية ابن عابدين، (٤/٣٨٧).
- (٤) ينظر: الأوقاف فقهاً واقتصاداً، د. رفيق المصري، (ص ٥٤).
- (٥) ينظر: موسوعة القواعد الفقهية، البورنو، (٨/٧٧٥).



وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل^(١).

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

لهذه القاعدة تطبيقات كثيرة، ولكن سأقتصر على ذكر تطبيقات مهمة في مجال تنمية الموارد المالية المقدمة للعمل الخيري:

- إن أموال العمل الخيري تحتاج - إلى دوام واستمرار - إلى تنمية متواصلة بشكل منظم ومدروس، وهذا لا يتحقق إلى من خلال حسن الاستثمار المعاصر، بدءاً من المشاريع التجارية، وانتهاءً بالبورصات الإسلامية، والوسائل ما لم تكن ممنوعة فإن تحريرها مطلوب لتنمية الأموال الخيرية، بل ربما تغدو واجباً لوجوب المقصد المشوّف إليه^(٢).

- قرّر المجمع الفقهي أنه يجوز أن يُعطى العاملون من التبرعات التي يخصصها أصحابها لجهة معينة أجره لهم على جمع وتنظيم هذه التبرعات وتوصيلها لأصحابها: سواء كان ذلك رواتباً أو أجوراً أو نفقات؛ ما دامت لمصلحتها ولا يمكن بدونها وصول التبرعات إلى أصحابها المخصّصة لهم.

- وكذلك قرّر أنه لا مانع من إنفاق بعض التبرعات المخصّصة للأيتام على جمعها وترتيبها والقيام بأعبائها الإدارية؛ لأن هذا من خدمة الأيتام وهو وسيلة إلى بقائه واستمراره^(٣).

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم، (٣/١٠٨-١٠٩). وينظر: القواعد الفقهية، الشيخ السعدي، (ص ١٣٣).

(٢) ينظر: قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، الريسوني، (ص ١١). (بتصرف).

(٣) ينظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، شهر صفر عام ١٤٠٨ هـ.

القاعدة الثالثة: المُلْك الخيِّث سبيله التصدق به.

معنى القاعدة: أنَّ من اختلط ماله من الحلال والحرام، ولم يتميِّز - أي الحرام -، فطريقته أن يعزل بما يغلب على الظن قدر الحرام، فإن علم صاحبه سلمه إليه، وإلا تصدق به^(١). فمن دخل عليه مال مُحَرَّم كفايدة ربوية أو رشوة أو غيرها، فإنَّه يتوجَّب عليه التحلُّل منه؛ لأنَّ المال الحرام لا يُملك، ويكون ذلك بدفعه للفقراء والمساكين، أو التبرع به إلى جمعية خيرية، أو القيام بمشروع خيري، كما يمكن بذلها في مصالح المسلمين^(٢). ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- يجوز للجمعيات الخيرية قبض الأموال الربوية التي يريد أصحابها التخلص منها؛ وتبذلها بعد ذلك للفقراء والمساكين كما يمكنها جعلها في مصالح المسلمين نحو بناء المستشفيات ودور الأيتام وغيرها^(٣).

وهذا صدرت فتوى عن المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي الذي عقد بدولة الكويت ١٤٠٣ هـ: «يوصى المؤتمر أصحاب الأموال من المسلمين بتوجيه أموالهم أولاً إلى المصارف

(١) ينظر: المنشور في القواعد، الزركشي، (١/١٢٩)، والأشباه والنظائر، السيوطي، (ص ١٠٧).

ويجدر الإشارة هنا إلى ما أوجدته المملكة العربية السعودية من الأنظمة المُعيَّنة والمشجعة على التخلُّص من المال الحرام، وهو إيجاد (حساب إبراء الذمة - وهو حساب خيري -) حيث تم إنشاؤه عام ١٤٢٦ هـ، يستهدف الذين جمعوا أموال بغير حق وخاصة موظفي الدولة، ويريدون أن يتخلصوا منها دون معرفة من أحد، وكذلك من يريد تقديم أموال على سبيل الوقف أو الهبة.

(٢) مع ملاحظة أنَّ الفقهاء نصوا على أنه لا يجوز إنفاق المال المكتسب من حرام في عمارة المساجد أو شراء المصاحف وغيرها مما يدخل في مجالات العبادة الخالصة؛ لأنَّ الله ﷻ طيب لا يقبل إلا طيباً. ومن أراد الاستزادة فليراجعها في مظانها.

(٣) ينظر: توصيات الندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة في البحرين شوال عام ١٤١٤ هـ عن الهيئة الشرعية العالمية للزكاة.

والمؤسسات والشركات الإسلامية داخل البلاد العربية والبلاد الإسلامية ثم إلى خارجها وإلى أن يتم ذلك، تكون الفائدة (الفائدة المصرفية) التي يحصلون عليها كسباً خيئاً وعليهم استيفؤها والتخلص منها بصرفها في مصالح المسلمين العامة، ويعتبر الاستمرار في إيداع الأموال في البنوك والمؤسسات الربوية مع إمكان تفادي ذلك عملاً محرماً شرعاً^(١).

ثالثاً: قواعد فقهية موضحة لألية استثمار أموال الجمعيات الخيرية وصرفها:

القاعدة الأولى: الضرورات تبيح المحظورات^(٢).

معنى القاعدة: أن وجود الضرر يبيح ارتكاب المحظور- أي المُحرَّم - بشرط كون ارتكاب المحظور أخف من وجود الضرر^(٣).

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- الأصل أنه لا يجوز صرف ما عيّن لجهة على غيرها، إلا أنه يستثنى من ذلك حدوث ضرورة قصوى في بعض المسلمين لا يمكن تلافيها بدون ذلك؛ فحيثُ يُمنع الشرع من صرف التبرع للجهة أخرى؛ فقد أباح الله ﷻ للمضطر أكل لحم الميتة، وأباح الانتفاع بمال الغير بغير إذنه، ولكن يُعتبر هذا التصرف بحال الضرورة. والذي يحدث حالة الاضطرار، جهة متخصصة من أهل العلم^(٤).

القاعدة الثانية: الضرورة تقدر بقدرها.

معنى القاعدة: هذه القاعدة قيد للقاعدة السابقة، وتعني: أن كل فعل أو ترك جُوز للضرورة فلا يتجاوز عنها^(٥). فما تدعوا للضرورة لارتكابه من المحظورات، إنما يرخّص منه بالقدر الذي

(١) وهذه الفتوى مرتبطة بالقاعدة الفقهية (الضرورة تقدر بقدرها) والقاعدة (ما جاز لعذر بطل بزواله).

(٢) الأشباه والنظائر، ابن نجيم، (ص ٧٣).

(٣) شرح الكوكب المنير، ابن النجار، (٤/٤٤٤).

(٤) قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، صفر ١٤٠٨ هـ.

(٥) ينظر: الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، البورنو، (ص ٢٣٩).



تندفع به الضرورة فقط؛ فليس له أن يتوسّع أكثر.

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- من المعلوم أنّ الأموال المقدمة للأعمال الخيرية يجب المحافظة عليها من الاعتداء والسرقة، إما بحفظها داخل الجهات الخيرية، أو إيداع تلك الأموال في البنوك الإسلامية، وفي حال عدم توفر البنوك الإسلامية، يباح للضرورة والمصلحة إيداع المال لدى البنوك الربوية خشية عليه من الضياع أو السرقة - مع أن التعامل محرّم -، إلى حين توفر البنك الإسلامي، حيثند يتوجّب قطع التعامل مع البنوك الربوية والتحول إلى الإسلامية^(١).

- يجوز إعطاء العاملين أجوراً من الأموال الخيرية بشرط أن تكون بقدر العمل الذي يقوم به الموظف، وبقدر النفقات الضرورية لصالح أعمال هذه التبرعات، وأن تكون هذه الأجور والنفقات مؤقتة بانتهاء العمل.

ومن تطبيقات هذه القاعدة وما قبلها، ما تضمنته توصيات الندوة الرابعة لقضايا الزكاة^(٢)، إذ جاء فيها:

- يستحق العاملون على الزكاة عن عملهم من سهم العاملين ما يُفرض لهم من الجهة التي تعيّنهم؛ على أن لا يزيد عن أجر المثل ولو لم يكونوا فقراء، مع الحرص على أن لا يزيد مجموع ما يُدفع إلى جميع العاملين والتجهيزات والمصاريف الإدارية عن ثمن الزكاة.

- ويجب مراعاة عدم التوسع في التوظيف إلا بقدر الحاجة ويحسن أن تكون المرتبات كلها أو بعضها من خزينة الدولة، وذلك لتوجيه موارد الزكاة إلى المصارف الأخرى.

- تزويد مقارّ مؤسسات الزكاة وإداراتها بما تحتاج إليه من تجهيزات وأثاث وأدوات إذا لم يمكن توفيرها من مصادر أخرى: كخزينة الدولة والهبات.

(١) ينظر: فتاوى مصطفى الزرقا، (ص ٥٨٦).

(٢) الندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة بالمنامة، البحرين، بتاريخ ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.



القاعدة الثالثة: الأصل عند اجتماع الحقوق أن يبدأ بالأهم^(١).

معنى القاعدة: أنه إذا اجتمعت حقوق متعددة وواجبات ولا يسعها المال كلها، أو أن الوقت لا يتسع لأدائها كلها فإنه يقدم الأهم منها على المهم، والمهم على غيره^(٢). وعليه فإنه يتوجب على الجهات الخيرية أن تكون على دراية تامة بفقه الأولويات^(٣) الذي يرشدها إلى وضع الآليات المناسبة للترجيح بين الحقوق المتزاحمة في تقديم الأهم على المهم وهكذا.

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- قد لا تغطي المؤسسات والجمعيات الخيرية نفقاتها جميع المستحقين، أو قد يتقدم إليها أناس كثر يطلبون المساعدة، أو قد تخطط لإنشاء مشاريع استثمارية تعود على الأعمال الخيرية بالنمو والزيادة، وهنا يتطلب من القائمين على الأعمال الخيرية تقديم ما هو أهم، وترجيح ما فيه مصلحة، وتقديم من سبق من المستحقين، أو صاحب الحاجة الأشد وهكذا.

القاعدة الرابعة: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة^(٤).

معنى القاعدة: أن كل من ولي أمراً من أمور العامة، عامّاً كان (كالسلطان)، أو خاصّاً (كمن دونه من العمال)، فإن نفاذ تصرفات كل منهم على العامة مترتب على وجود المنفعة وتحقيق الأصلح لهم^(٥).

(١) ينظر: المنثور في القواعد، الزركشي، (٢/٦٠).

(٢) ينظر: موسوعة القواعد الفقهية، البورنو، (٧/٤٦٥).

(٣) والمقصود بفقه الأولويات هنا: الموازنة بين المصالح والمفاسد إذا تعارضتا، كأن يجتمع في أمر من الأمور مصلحة ومفسدة، فهنا لا بد من الموازنة بينهما، والترجيح للأغلب والأكثر.

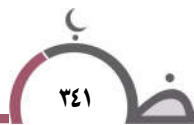
(٤) هذه القاعدة متفق عليها بين الفقهاء. ينظر: المنثور في القواعد، الزركشي، (١/٣٠٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٣٢/٤٠)، والقواعد الفقهية، الزحيلي، (١/٤٩٣).

(٥) ينظر: شرح القواعد الفقهية، الزرقا، (ص٣٠٩)، وشرح القواعد السعدية، عبد المحسن الزامل، (ص٢٠٦).



ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال العمل الخيري:

- على المؤسسات والجمعيات الخيرية أن تكلف بالعمل لديها من يحصل بهم المقصود بما لا يلحق ضرراً بها، ولا يؤدي إلى إهدار أموالها.
- لا مانع من بيع التبرعات العينية السريعة التلف واستبدالها بما يمكن الاستفادة منه، إن كان في ذلك مصلحة للمستفيدين من الأعمال الخيرية، ومصلحة للمتبرع.
- إنَّ الإنفاق على الأعمال الإدارية في المؤسسات الخيرية، واستثمار أموالها لا يجوز أن يخالف مقتضى المصلحة، بل يبحث المتصرف عنها ويتحرى التصرف على وفقها.
- ولقد أصدر مجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في ٢٤ / ٢ / ١٤٠٨ هـ، قراراً في هذا الشأن جاء فيه: «لا يرى المجمع مانعاً من بيع هذه العروض: من مأكولات، أو مشروبات، أو عروض غيرها، ما دامت لا تتحمل البقاء، أو أنها غير صالحة لمن يتبرع لهم، وأن يستبدل بها غيرها، ما دام ذلك يحقق المصلحة للمتبرع لهم».



الخاتمة

وبعد أن انتهيت - بفضل الله - من هذا البحث المعنون بـ(فقه العمل الخيري وأثره الاقتصادي)، أورد أهم النتائج التي توصلت إليها، مع أبرز التوصيات.

* أهم النتائج:

- ١- أن فقه العمل الخيري الصحيح هو الذي يدفع في اتجاه تحقيق التنمية الشاملة، وفي اتجاه بناء المجتمع أفراداً وأسراً.
- ٢- إسهام العمل الخيري في تحقيق التكافل الاجتماعي، وتحسين المستوى المعيشي والاقتصادي لأفراد المجتمع.
- ٣- أثر العمل الخيري الفعّال في الاقتصاد والنتائج القومي للدولة، حيث يساهم في تخفيض تكاليف إنتاج السلع والخدمات والتخفيف من البطالة، وتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع.
- ٤- سعة القواعد الفقهية واستيعابها لكل مستجد ونازلة تتعلق بالعمل الخيري، من خلال حسن الاستثمار وصحة التنزيل.
- ٥- حاجة العمل الخيري الإسلامي والقائمين عليه إلى تأصيل عملهم، وحسن استثمار الأموال الخيرية في ضوء القواعد الفقهية.
- ٦- إن مراعاة القواعد الفقهية المؤثرة في الأعمال الخيرية لهو السبب الرئيس في ديموميتها واستمراريتها في العطاء، وتحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية المرجوة منها.

* أبرز التوصيات:

- ١- تفعيل العمل الخيري من خلال الأفراد، أو العمل الجماعي المؤسسي، إذ إنه أساس في ديننا الحنيف، وكذلك اختيار العناصر البشرية المؤهلة لإدارة الأعمال الخيرية.
- ٢- دعم الجمعيات الخيرية ضمن السبل المتاحة وعلى كافة الأصعدة؛ لتبقى خير رسالة



إسلامية للإنسانية جمعاء.

وأخيراً، أرجو الله تعالى أن يحقق هذا البحث الغرض الذي كتب من أجله، وأن يكون إضافة جديدة ولبنة في البناء العلمي للبحوث الشرعية التي تواكب وتعالج مستجدات الحياة وتطورها.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



قائمة المصادر والمراجع

- إدارة الوقف الخيري بين الأصالة والمعاصرة. الزحيلي، د. وهبة. ط ٢، دمشق: دار المكتبي، ١٤٣٧-٢٠١٦ م.
- الأشباه والنظائر. ابن نجيم، الدين بن إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠هـ). ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩ م.
- الأشباه والنظائر. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ). ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩٠ م.
- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله. السلمي، د. عياض بن نامي. ط ١، الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥ م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت ٧٥١هـ). تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩١ م.
- اقتصاديات الوقف. محمود، د. محمد الفاتح. د. ط، الأردن: دار الجنان للنشر والتوزيع، ٢٠١٤ م.
- الأوقاف فقهاً واقتصاداً. المصري، د. رفيق يونس. ط ١، دمشق: دار المكتبي، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩ م.
- التحرير والتنوير. ابن عاشور، لمحمد الطاهر بن محمد (ت ١٣٩٣هـ). د. ط، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ م.
- تقرير القواعد وتحرير الفوائد = قواعد ابن رجب. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد الحنبلي (ت ٧٩٥هـ). تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. ط ١، السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٩هـ.
- التكافل الاجتماعي في الإسلام. علوان، د. عبدالله ناصح. د. ط، القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، د. ت.
- الجامع الصحيح = سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى (ت ٢٧٩هـ). تحقيق: بشار عواد معروف. د. ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.

- حكم استقطاع جزء «نسبة معينة» من الإيرادات لصفها على الطاقم الإداري والخدمي بالجمعيات الخيرية. أبو عليو، د. أحمد عبدالعليم عبداللطيف. بحث مقدم لمؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث. دبي، ٢٠-٢٢/يناير/٢٠٠٨م.
- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. أمين أفندي، علي حيدر خواجه (ت ١٣٥٣هـ). ط ١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة. الجمل، أحمد محمد عبدالعظيم. ط ١، القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- رد المحتار على الدر المختار. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت ١٢٥٢هـ). ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- الزكاة وإنفاقها في المشروعات الخيرية والمصالح العامة. الباذنجكي، حسن عبدالرحمن. رسالة ماجستير، سوريا، كلية الشريعة، جامعة دمشق، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- شرح القواعد السعدية. الزامل، عبد المحسن بن عبد الله بن عبد الكريم. ط ١، الرياض: دار أطلس الخضراء للنشر، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- شرح القواعد الفقهية. الزرقا، أحمد بن محمد (ت ١٣٥٧هـ). ط ٢، دمشق: دار القلم، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح (ت ٩٧٢هـ). ط ٢، السعودية: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- شرح مختصر الروضة. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم (ت ٧١٦هـ). ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت ٢٥٦هـ). تحقيق: محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم. النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

- ضوابط إغاثة غير المسلمين في العمل الخيري الإسلامي. الرابعة، د. أسامة علي. بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ٢٠٠٨م.
- العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي. براهيمى، عبد الحميد. ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م.
- العمل التطوعي في ميزان الإسلام. الجمل، أحمد عبد العظيم. ط ١، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- العمل الخيري المؤسسي/ دراسة وصفية ميدانية على مؤسستين خيريتين في المملكة العربية السعودية. المطوع، د. عبدالله بن محمد. د. ط، الرياض: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- العمل الخيري والإنساني في دولة الإمارات العربية المتحدة/ دراسة ميدانية. لطفي، طلعت إبراهيم. ط ١، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٤م.
- العمل الخيري ودوره في التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي. أبو عليان، محمد إبراهيم. رسالة ماجستير، فلسطين، كلية التجارة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. الحموي، أحمد بن محمد مكي الحنفي (ت ١٠٩٨هـ). د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- فتاوى مصطفى الزرقا. جمع وتحقيق: مجد أحمد مكي. د. ط، دمشق: دار القلم، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق. القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت ٦٨٤هـ). ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- القاموس الفقهي. أبو جيب، سعدي، ط ٢، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي (ت ٦٦٠هـ). تحقيق: طه عبدالرؤوف. د. ط، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- القواعد الفقهية المنظومة وشرحها. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر (ت ١٣٧٦هـ)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. الزحيلي، د. محمد، ط ١، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- القواعد الفقهية. الندوي، علي أحمد، ط ٣، دمشق: دار القلم، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري. الريسوني، د. قطب. بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دبي، ٢٠-٢٢ / ١ / ٢٠٠٨م.
- الكسب. الشيباني، محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ). ط ١، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١هـ). ط ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت ٧٢٨هـ). تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. د. ط، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠هـ). د. ط، بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.
- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط ١، دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ.
- مقترحات لضمان استمرار العمل الخليجي بالخرج وبعض وجوه الاستثمار، لحمير، د. حميد، بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ٢٠٠٨م.
- المنشور في القواعد. الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ). ط ٢، الكويت: وزارة الأوقاف، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

فقه العمل الخيري وأثره الاقتصادي ...

- الموافقات في أصول الشريعة. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ). تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان. ط ١، السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- موسوعة الاقتصاد الإسلامي. الجمال، محمد عبد المنعم. ط ٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م.
- موسوعة القواعد الفقهية. آل بورنو، د. محمد صدقي، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- الندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة. البحرين، بتاريخ ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت ٦٠٦هـ). د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية. آل بورنو، د. محمد صدقي، ط ٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- الوقف وأثره في تنمية الاقتصاد الإسلامي. البغدادي، د. محمد سعيد محمد، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.
- الوقف وأحكامه في ضوء الشريعة الإسلامية. الجاسر، سليمان بن جاسر بن عبد الكريم، ط ١، الرياض: دار مدار الوطن، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

Bibliography

- Idārat al-Waqf al-Khayrī bayna al-aṣālah wa-al-mu'āṣarah. al-Zuḥaylī, D. Wahbah. ʔ2, Dimashq: Dār al-Maktabī, 1437-2016
- Al-Ashbāh wa-al-nazā'ir. Ibn Nuḡaym, al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad (t970h). ʔ1, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419h-1999m.
- Al-Ashbāh wa-al-nazā'ir. al-Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (t911h). ʔ1, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411h-1990m.
- Uṣūl al-fiqh alladhī lā yasa' al-Faqīh jahlah. al-Sulamī, D. 'Iyād ibn Nāmī. ʔ1, al-Riyād: Dār al-Tadmuriyah, 1426h-2005m.
- I'lām al-muwaqqi'in 'an Rabb al-'ālamīn. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb (t751h). taḥqīq: Muḥammad 'Abdussalām Ibrāhīm. ʔ1, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411h-1991m.
- Iqtiṣādīyāt al-Waqf. Maḥmūd, D. Muḥammad al-Fātiḥ. D. ʔ, al-Urdun: Dār al-Jinān lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2014m.
- Al-Awqāf fiqhan wāqtṣādan. al-Miṣrī, D. Rafīq Yūnus. ʔ1, Dimashq: Dār al-Maktabī, 1420h-1999m.
- Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr. Ibn 'Ashūr, li-Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad (t1393h). D. ʔ, Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1984m.
- Taqrīr al-qawā'id wa-taḥrīr al-Fawā'id = Qawā'id Ibn Rajab. Ibn Rajab, 'Abd-al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Hanbalī (t795h). taḥqīq: Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. ʔ1, al-Sa'ūdīyah: Dār Ibn 'Affān, 1419H.
- Al-Takāful al-ijtimā'ī fī al-Islām. 'Alwān, D. Allāh Nāṣiḥ. D. ʔ, al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah, D. t.
- Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ = Sunan al-Tirmidhī. al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Isā ibn Sūrat ibn Mūsā (t279h). taḥqīq: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. D. ʔ, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998M.
- Hukm astqtā' Juz' "nisbat Ma'īnah" min al-īrādāt lshrfhā 'alā alṭāqm al-idārī wālkhdmy bāljm'yāt al-Khayrīyah. Abū 'Alīyū, D. Aḥmad 'bdāl'ym Latif. baḥṭh muqaddam li-Mu'tamar al-'amal al-Khayrī al-Khalījī al-thālith. Dubayy, 20-22 / Yanāyir / 2008M.
- Durar al-ḥukkām fī sharḥ Majallat al-aḥkām. Amīn Afandī, 'Alī Ḥaydar Khawājah (t1353h). ʔ1, Bayrūt: Dār al-Jīl, 1411h-1991m.
- Dawr Nizām al-Waqf al-Islāmī fī al-tanmiyah al-iqtiṣādīyah al-mu'āṣirah. al-Jamal, Aḥmad Muḥammad 'bdāl'zym. ʔ1, al-Qāhirah: Dār al-Salām, 1428h-2007m.
- Radd al-muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār. Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (t1252h). ʔ2, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1412h-1992m.
- Al-zakāh w'nfaqhā fī al-Mashrū'āt al-Khayrīyah wa-al-maṣāliḥ al-'Āmmah. albādhnjky, Ḥasan 'Abd-al-Raḥmān. Risālat mājistīr, Sūriyā, Kullīyat al-sharī'ah, Jāmi'at Dimashq, 1422h-2001m.
- Sharḥ al-qawā'id al-Sa'dīyah. al-Zāmil, 'Abd al-Muḥsin ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Karīm. ʔ1, al-Riyād: Dār Aṭlas al-Khaḍrā' lil-Nashr, 1422h-2001m.

- Sharḥ al-qawā'id al-fiqhīyah. al-Zarqā, Aḥmad ibn Muḥammad (t1357h). t2, Dimashq: Dār al-Qalam, 1409h-1989m.
- Sharḥ al-Kawkab al-munīr, Ibn al-Najjār, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abd al-'Azīz ibn 'Alī al-Futūḥī (t972h). t2, al-Sa'ūdīyah: Maktabat al-'Ubaykān, 1418h-1997m.
- Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah. al-Ṭūft, Sulaymān ibn 'Abd al-Qawī ibn al-Karīm (t716h). T1, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1407h-1987m.
- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm al-Ju'fī (t256h). taḥqīq: Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir. Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, T1: 1422h.
- Ṣaḥīḥ Muslim. al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī (t261h). taḥqīq: Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Bāqī. D. T, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, D. t.
- Ḍawābit iḡhāthat ghayr al-Muslimīn fī al-'amal al-Khayrī al-Islāmī. al-Rabābī'ah, D. Usāmah 'Alī. baḥṡ muqaddam ilā Mu'tamar al-'amal al-Khayrī al-Khalījī al-thālīth, Dā'irat al-Shu'un al-Islāmīyah wa-al-'amal al-Khayrī, Dubayy, 2008M.
- Al-'adālah al-ijtimā'īyah wa-al-tanmīyah fī al-iqtiṣād al-Islāmī. Barāhīmī, 'Abd-al-Ḥamīd. T1, Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1997m.
- Al-'amal al-taṭawwu'ī fī mīzān al-Islām. al-Jamal, Aḥmad 'bdāl'zym. T1, al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1430h-2009m.
- Al-'amal al-Khayrī al-mu'assasī / dirāsah waṣfiyah maydānīyah 'alā mu'assasatayn khayrīyatayn fī al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah. al-Muṭawwi', D. Allāh ibn Muḥammad. D. T, al-Riyāḍ: 'Imādat al-Baḥṡ al-'Ilmī, Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah, 1429h-2008m.
- Al-'amal al-Khayrī wa-al-insānī fī Dawlat al-Imārāt al-'Arabīyah al-Muttaḥidah / dirāsah maydānīyah. Luṭfī, Ṭal'at Ibrāhīm. T1, Abū Zaby: Markaz al-Imārāt lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Istirāṭījīyah, 2004m
- Al-'amal al-Khayrī wa-dawruhu fī al-tanmīyah al-iqtiṣādīyah min manzūr Islāmī. Abū 'Alyān, Muḥammad Ibrāhīm. Risālat mājistūr, Filastīn, Kullīyat al-Tijārah, al-Jāmi'ah al-Islāmīyah, 1435h-2014m.
- Ghmz 'Uyūn al-Baṣā'ir fī sharḥ al-Ashbāh wa-al-nazā'ir. al-Ḥamawī, Aḥmad ibn Muḥammad Makkī al-Ḥanafī (t1098h). D. T, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1405h-1985m.
- Fatāwā Muṣṭafā al-Zarqā. jam' wa-taḥqīq: Majd Aḥmad Makkī. D. T, Dimashq: Dār al-Qalam, 1420h-1999m.
- Al-Furūq = Anwār al-burūq fī anwā' al-Furūq. al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs al-Ṣinhājī (t684h). T1, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1418h-1998m.
- Al-Qāmūs al-fiqhī. Abū Jayb, Sa'dī, t2, Dimashq: Dār al-Fikr, 1408h-1988m.
- Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām. al-'Izz ibn 'Abdussalām, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām ibn Abī al-Qāsim ibn al-Ḥasan al-Sulamī al-Dimashqī (t660h). taḥqīq: Ṭāhā 'bdāl'r'wf. D. T, al-Qāhirah: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, 1414h-1993m.
- Al-qawā'id al-fiqhīyah al-Manzūmah wa-sharaḥahā. al-Sa'dī, 'Abd-al-Raḥmān ibn Nāṣir (t1376h), Wizārat al-Awqāf, al-Kuwayt, T1: 1428h-2007m.
- Al-qawā'id al-fiqhīyah wa-taṭbīqātuhā fī al-madhāhib al-arba'ah. al-Zuḥaylī, D. Muḥammad, T1, Dimashq: Dār al-Fikr, 1427h-2006m.

- Al-qawā'id al-fiqhīyah. al-Nadwī, 'Alī Aḥmad, ʔ3, Dimashq: Dār al-Qalam, 1414h-1994m.
- Qawā'id al-wasā'il wa-atharuhā fī Tanmiyat al-'amal al-Khayrī. al-Raysūnī, D. Qutb. baḥth muqaddam ilā Mu'tamar al-'amal al-Khayrī al-Khalījī al-thālith, Dubayy, 20-22 / Yanāyir / 2008M.
- Al-kasb. al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (t189h). ʔ1, Ḥalab: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmīyah, 1417h-1997m.
- Lisān al-'Arab. Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī (t711h). ʔ3, Bayrūt: Dār Šādir, 1414h.
- Majmū' al-Fatāwā. Ibn fīmat, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī (t728h). taḥqīq: 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim. D. ʔ, al-Madīnah al-Nabawīyah: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416h-1995m.
- Al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr. al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī (t770h). D. ʔ, Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmīyah, D. t.
- Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān. al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad (t502h), taḥqīq: Šafwān 'Adnān al-Dāwūdī. ʔ1, Dimashq: Dār al-Qalam, 1412h.
- Muqtarahāt li-Ḍamān astmrār al-'amal al-Khalījī bālkhrj wa-ba'd Wujūh al-istiḥmār, Laḥmar, D. Ḥamīd, baḥth muqaddam ilā Mu'tamar al-'amal al-Khayrī al-Khalījī al-thālith, Dā'irat al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa-al-'amal al-Khayrī, Dubayy, 2008M.
- Al-manthūr fī al-qawā'id. al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Bahādur (t794h). ʔ2, al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf, 1405h-1985m.
- Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'ah. al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Gharnāṭī (t790h). taḥqīq: Abū 'Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Sulaymān. ʔ1, al-Sa'ūdīyah: Dār Ibn 'Affān, 1417h-1997m.
- Mawsū'at al-iqtisād al-Islāmī. al-Jammāl, Muḥammad 'bdālmn'm. ʔ2, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1986m.
- Mawsū'at al-qawā'id al-fiqhīyah. Āl Būrnū, D. Muḥammad Šidqī, ʔ1, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1424h-2003m.
- Al-nadwah al-rābi'ah li-qaḍāyā al-zakāh al-mu'āṣirah. al-Baḥrayn, bi-tārīkh 1414h-1994m.
- Al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar. Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shaybānī al-Jazarī (t606h). D. ʔ, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1399h-1979m.
- Al-Wajīz fī Īḍāḥ al-qawā'id al-fiqhīyah al-Kullīyah. Āl Būrnū, D. Muḥammad Šidqī, ʔ4, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1416h-1996m.
- Al-Waqf wa-atharuhu fī Tanmiyat al-iqtisād al-Islāmī. al-Baghdādī, D. Muḥammad Sa'īd Muḥammad, Dā'irat al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa-al-'amal al-Khayrī, Dubayy, 1438h-2017m.
- Al-Waqf wa-aḥkāmuhu fī ḍaw' al-sharī'ah al-Islāmīyah. al-Jāsir, Sulaymān ibn Jāsir ibn 'Abd-al-Karīm, ʔ1, al-Riyāḍ: Dār Madār al-waṭan, 1433h-2012m.



التحليل الصرفي للإدغام في كلام العامة

د. أسماء بنت علي الموزان^(١)

(قدم للنشر في ٢٨/٠١/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ٢٧/٠٣/١٤٤٣هـ)

المستخلص: اعتنى هذا البحث بالتحليل الصرفي للإدغام في بعض الألفاظ التي جرت على ألسنة العامة، وهدف إلى دراسة التغيرات الصرفية التي طرأت على هذه الألفاظ؛ من حذف وإبدال، وزيادة، وقلب مكاني، وهي تغيرات أجرتها العامة على بنية بعض الألفاظ، فأثرت في البنية بالإطالة أو التقصير، أو بالانتقال من صيغة صرفية إلى صيغة صرفية أخرى، وتسببت في نشوء الإدغام، وهذا وقد لاحظ البحث من خلال التحليل الصرفي، أن الإدغام في كلام العامة قد يجر اللفظ ليدخل تحت طائلة التصريف، في حين أنه وفق ضوابط العربية خارج عن موضوعاته، وحاول البحث توضيح العلاقات الصوتية والصرفية والدلالية، التي أثرت في تلك الإجراءات المؤدية إلى الإدغام في كلام العامة، مما لم يدغم في العربية، وسعى البحث إلى تحديد الطرق التي تسلكها العامة في الإدغام، ومنها الإدغام التأخري، والإدغام التقدمي، والإدغام التبادلي، والمغالاة في الإدغام، وتوليد الصيغ عن طريق الإدغام.

الكلمات المفتاحية: الإدغام، الحذف والإبدال، الزيادة، القلب، الصيغ.

(١) أستاذ النحو والصرف المساعد، قسم اللغة العربية، كلية التربية للبنات بالخرج، جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز.

البريد الإلكتروني: asma9296@gmail.com





Morphological Analysis of Idgham (diphthongization) in the Common People's Speech

Dr. Asma'a bint Ali Al-Mozan

(Received 05/09/2021; accepted 02/11/2021)

Abstract: This research focuses on the morphological analysis of assimilation in some words commonly used by the public, aiming to study the morphological changes that occurred in these words, including deletion, replacement, addition, positional reversal, and other changes imposed by the public on the structure of certain words. These changes have influenced the structure through elongation or shortening, transitioning from one morphological form to another, and resulting in assimilation. The research, through morphological analysis, observes that assimilation in colloquial speech may subject a word to conjugation rules, while, according to Arabic linguistic norms, it deviates from its intended contexts. The research attempts to clarify the phonological, morphological, and semantic relationships that have influenced these assimilation processes in colloquial speech, particularly those not typically subjected to assimilation in standard Arabic. The study also seeks to identify the methods employed by the public in assimilation, including delayed assimilation, progressive assimilation, reciprocal assimilation, exaggeration in assimilation, and the generation of forms through assimilation.

Keywords: Assimilation, Deletion and Replacement, Addition, Reversal, Morphological Forms.



مقدمة

* موضوع البحث:

تعرض بعض الألفاظ في اللغة الفصحى إلى تغيرات صوتية وصرفية على لسان العامة، تصيب صورتها المعتادة في اللغة، ويتولد عن هذه التغيرات صيغ صرفية جديدة، مختلفة عن الصورة القياسية في العربية الفصحى.

* مشكلة البحث:

وتكمن في أن الإدغام - الذي هو قانون من القوانين الصوتية - في كلام العامة اقتضى تغيرات صوتية وصرفية، خرجت بها - لمقاصد متنوعة - عن مقتضى الشروط التي ذكرها اللغويون للإدغام، مما أدى إلى نشوء صورتين للفظ، إحداهما الأصل؛ وهي التي تخلو فيها أصوات الكلمة من دواعي الإدغام، والأخرى؛ تعرضت من خلالها الأصوات لدواعي الإدغام، عن طريق خلق بعض التغيرات الصوتية والصرفية التي تؤثر على بنية اللفظ، بالحذف والإبدال، أو بالزيادة، أو بالقلب المكاني، وقد حاول البحث تحليل هذه التغيرات، وتحديد ما في صور متعددة توضح طرق العامة في الإدغام، ومسالكهم المختلفة فيه؛ من إدغام تقديمي، وتأخري، وتبادلي، أو إحداث المماثلة التامة للإدغام فيما حقه المماثلة الناقصة؛ مما يعد مغالاة تؤدي إلى الإدغام، وأورد البحث بعض الأفعال التي تولدت على صيغتي (فَعَّلَ وَتَفَعَّلَ) عن طريق الإدغام، وهو مسلك من مسالك العامة في توليد الألفاظ، وسيقوم البحث بالمقابلة بين صورتَي اللفظ في العامية والعربية الفصحى؛ لتوضيح اتفاق العلاقات المعنوية بين الصورتين، وأن الإدغام في كلام العامة لم يترتب عنه مخالفة المعنى المعجمي للفظ في صورته العربية الفصيحة.

* الهدف من هذا البحث:

هو الكشف عن بعض الألفاظ التي أحدثت العامة الإدغام في مقاطع من ألفاظها، ومقابلتها

بالصورة العربية الفصيحة، لمعرفة ما طرأ عليها من تغيرات صوتية وصرفية أفضت إلى الإدغام، ورصد أثر الإدغام في كلام العامة على البنية الصرفية، مما لم يدغم في العربية؛ وما ترتب عليه من الانتقال باللفظ من صيغة صرفية إلى صيغة صرفية أخرى، ومن إطالة للبنية أو تقصير، إلى غيره من الآثار الصرفية المترتبة على الإدغام في كلام العامة، كما تهدف هذه الدراسة إلى الربط بين هذه التغيرات والتحويلات الصرفية، المفضية إلى الإدغام في كلام العامة، والدلالات المعنوية التي اكتسبها اللفظ بالإدغام.

وكانت الغاية من اتخاذ العامية مادة علمية للبحث هي بيان أثر التطور اللهجي على البنية الصرفية للفظ، والتغيرات الصوتية والصرفية والدلالية التي طرأت عليه.

وقد حرص البحث على أخذ مادته من الصور الأوسع انتشاراً في مجال موضوعه، والأوفى بتحقيق أهدافه، والأكثر تأثراً بالإدغام، على صعيد المستوى الصوتي والمستوى الصرفي؛ لذا تعدد المتن اللهجي المطبق في هذا البحث، خصوصاً أن لكل لهجة صفاتها اللغوية، التي تميز بينها وبين أختها.

* الدراسات السابقة:

لم أجد - فيما أعلم - دراسة أكاديمية أخذت على عاتقها دراسة التحليل الصرفي للإدغام في كلام العامة.

* منهج البحث:

اتبعت هذه الدراسة وفق ما اقتضاه البحث سبيل المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي المقارن.

* إجراءات البحث:

تمثلت في استقراء الألفاظ التي طرأ عليها الإدغام في لسان العامة، ومقابلة كل لفظ منها بصورته الفصيحة في اللغة، وتحليل التغيرات الصوتية والصرفية، التي أجرتها العامة للإدغام في

هذه الألفاظ، والربط بين الصورتين من حيث الدلالة المعجمية.

*** تبويب البحث:**

اقتضت طبيعة الموضوع تقسيم البحث إلى مبحثين؛ المبحث الأول: الإطار النظري لمادة البحث، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: مفاهيم المصطلحات، المطلب الثاني: معيارية القيود الصوتية والصرفية بين الفصحى والعامية، المطلب الثالث: الإدغام وتأثيره في البنية الصرفية، والمبحث الثاني: التغيرات الصوتية والصرفية للإدغام في كلام العامة، وفيه خمسة مطالب؛ المطلب الأول: الإدغام التقدمي: ١- ما تدغمه العامة عن طريق الحذف والإبدال، ويشمل صوراً متنوعة؛ الصورة الأولى: حذف حرف من أصول اللفظ وإبداله بآخر، الصورة الثانية: إبدال حرف من أصول اللفظ بآخر وحذف حرف زائد، الصورة الثالثة: حذف حرف زائد وتضعيف أصل من أصول الكلمة، والصورة الرابعة: حذف الحرف الفاصل بين متماثلين في كلمتين صرفيتين وإدغامهما، ٢- ما تدغمه العامة عن طريق الزيادة بتكرير أصل من أصول الكلمة، ٣- ما تدغمه العامة عن طريق القلب المكاني. المطلب الثاني: الإدغام التأخري: ١- إدغام الحروف الحلقية في بعضها، ٢- إدغام الهاء الحلقية (ضمير جماعة الغائبين) في التاء (علامة الاسم المؤنث). المطلب الثالث: الإدغام التبادلي، المطلب الرابع: المغالاة المؤدية إلى الإدغام، المطلب الخامس: توليد الصيغ عن طريق الإدغام، مع الاعتناء بالكشف عن الدلالة المعجمية للفظ بصورته- الأصلية والتي طرأ عليها الإدغام في كلام العامة- ومحاولة إظهار الأثر الصوتي والصرفي والدلالي للإدغام على بنية اللفظ في كلام العامة، وبعد ذلك تأتي الخاتمة بأهم نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول

الإطار النظري لمادة البحث

* المطلب الأول: مفاهيم المصطلحات.

ورد في البحث بعض المصطلحات، التي لا بد من توضيح مفاهيمها للقارئ، ليتبين المقصود بها في البحث.

ومن هذه المصطلحات التي تكررت أثناء التحليل الصرفي لمادة البحث: (كلام العامة)، ويقصد بكلام العامة في هذه الدراسة؛ المفردات التي حلت محل مرادف قياسي في العربية الفصحى، وأتاحت لمستخدميها فرصة التعبير عن شيء ما، وقد غلبت هذه المفردات في الوسط الذي انتشرت فيه بين عموم الناس، حتى اعتبرت (لهجة دارجة وشائعة)؛ أي: طريقة نطق سائدة، ومنتشرة، ومقبولة بين معظم عامة الناس في تعاملاتهم، وفي الشؤون العادية التي يجري بها الحديث اليومي^(١)، رغم ما أصابها من انحراف صوتي وصرفي ونحوي.

وتنشأ الظواهر اللغوية غالباً من هذه الانحرافات الصوتية والصرفية والإعرابية؛ لتميز كل لهجة عن جارتها في الخصائص الصوتية والصرفية والإعرابية، فالحذف، والزيادة، والإبدال، والقلب المكاني، والمماثلة الصوتية، والتسكين، وغيرها؛ تحولات صوتية وصرفية اتسمت بها لهجات العامة؛ وهي نفسها التي اقتصت بها بعض اللهجات العربية القديمة، إلا أن العامة يبالغون في إجراء هذه التحولات على بعض المفردات، عندما يريدون التعبير بدقة عن شيء ما، فتتطور الألفاظ في لهجة العامة، بشكل قد يخالف الصورة القياسية لأصواتها، وأبنيها الصرفية، ونظامها الإعرابي؛ مثل البدء بالسكان في الأسماء، «ففي لهجة (القصيم: نجد)، يقال: سماعيل، بُراهيم»^(٢)،

(١) فقه اللغة العربية وخصائصها، إميل بديع يعقوب، (١٤٤).

(٢) دروس في علم الصرف، إبراهيم الشمسان، (١٩٧/٢).

ومثل القلب المكاني عند بعض البدو إلى عهد قريب، حيث يقال: كَرَّهَب، أي: كَهَّرَب^(١)، والإدغام إحدى الظواهر اللغوية الناشئة عن ما أصاب بنية اللفظ القياسية في أصواتها وتصريفها، بجريان أشكال متنوعة من هذه التحولات والتغيرات في كلام العامة، وقد تكفل هذا البحث بتحليل أشكال التغيرات الصوتية والصرفية للإدغام في كلام العامة.

* المطلب الثاني: معيارية القيود الصوتية والصرفية بين الفصحى والعامية.

العينات المدروسة في هذا البحث تعد من الناحية المعيارية مفردات غير فصيحة، حيث تأثرت فيها جوانب اللغة الصوتية والصرفية، نتيجة لتحرر مستخدميها من قيود المعايير الصوتية والصرفية، التي فرضتها اللغة القياسية الفصحى على المفردات.

كما أن الصور الدارجة التي اتخذها البحث مادة للدراسة متعلقة بأصولها الفصيحة، إلا أن بنيتها اللفظية والصرفية تعرضت للتغيير على لسان العامة، مع امتداد الأزمنة، واختلاف الأمكنة، فالعامية تتصف بأنها أكثر حرية في التخلص من القيود والقواعد الصوتية والصرفية، وبالتالي هي أكثر قابلية للتغيير والتحول.

وقد غلب في الاستعمال النطق العامي الدارج لهذه الألفاظ، بما فيه من تحريف صوتي وصرفي، على صورتها الفصيحة، إلا أن البحث لاحظ أن هناك توافقاً في الدلالة بين العينات المدروسة في صورتها؛ المحرفة الدارجة في كلام العامة، والقياسية الفصحى.

* المطلب الثالث: الإدغام وتأثيره في البنية الصرفية.

يرجع أصل الإدغام إلى الجذر اللغوي (دغم)، الذي يدل في أحد معانيه على الإدخال، ومنه إدغام الحروف؛ «وَأَدْغَمَ الْفَرَسَ اللَّجَامَ: أَدْخَلَهُ فِيهِ، وَأَدْغَمَ اللَّجَامَ فِي فَمِهِ كَذَلِكَ،...»

(١) دروس في علم الصرف، إبراهيم الشمسان، (١/٣٨).

قال الجوهري والأزهري: ومنه أَدَغَمَ الحرفَ في الحرفِ إذا أَدَخَلَهُ^(١).

وتناول العلماء القدماء تعريف الإدغام من منطلق معنى الإدخال، مع اختلافهم في القوالب التي قدموا فيها هذا المعنى، وفي طريقة توصيل هذه الفكرة، وتوضيح إجراءات الإدغام الصوتية والصرفية.

فترى سيبويه يقدم فكرة الإدغام في عبارته: «والإدغام يدخل فيه الأول في الآخر والآخر على حاله، ويقبل الأول فيدخل في الآخر حتى يصير هو والآخر من موضع واحد، نحو: قد تَرَكْتُكَ، ويكون الآخر على حاله»^(٢).

أشار سيبويه في هذه العبارة إلى ماهية الإدغام ليوضح صورته الدارجة؛ وهي إدغام الأول في الثاني، واستخدام مصطلحي الإدخال والقلب، ليوضح من خلالهما تلك الصورة.

أما ابن جني فقد فسّر صور الإدغام المختلفة ونوعيه - المثلّين والمتقاربين - في قالب تعبيرى، استخدم فيه مصطلحات متنوعة؛ تنبئ عن دقة الوصف الحسي للإدغام، وما يحدث للصوتين المدغمين في صور الإدغام من تغيرات صوتية وصرفية، عبر عنها بمصطلحات: (القلب والممازجة والإخفاء والخلط والجذب والتّصامّ والتّماسّ)، مشيراً إلى أن الإدغام قانون صوتي ضابط، يقوم على مبادئ معينة، منها مبدأ تقريب الأصوات من بعضها^(٣).

وقد أشار بعض اللغويين إلى الخلاف في المصطلح بين البصريين؛ الذين يسمونه الإدغام، والكوفيين الذين يسمونه الإدغام، ولكن الخوض في مصطلحات الإدغام لم يكن الهدف الرئيس من هذه الدراسة؛ لذا يمكن مراجعة هذا الخلاف، وقصد كل من البصريين والكوفيين بهذين

(١) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، (١٦/٢٤٣، دغم).

(٢) الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر، (٤/٢٢٢).

(٣) الخصائص، عثمان ابن جني، (٢/١٤٢).

المصطلحين في كتب اللغويين^(١).

هذا جانب مما ذكره اللغويون عن مفهوم الإدغام، ومصطلحاته اللغوية، أما من ناحية استعماله وجريانه على الألسنة؛ فقد ذكر بعض اللغويين إن الإدغام فرع عن الإظهار^(٢)، وهذا يعني أن الأصل في اللفظ عدم الإدغام، وأن الإدغام تغيير طارئ يسلكه المتكلم اختياراً أو اضطراراً، إذا توفرت الشروط بين الصوتين المدغمين؛ وهي تماثلهما، وتتابعهما بلا سكتة على الأول، وسكون أولهما وتحرك الثاني، وسبقهما بحركة قصيرة أو بحركة طويلة، وأمن اللبس من أن ينقل الإدغام اللفظ من بنية إلى أخرى، أو من أن يفوت غرضاً معنوياً لا يظهر إلا بإظهارهما^(٣).

وهذه الشروط ليست عبثاً؛ فمن خلالها يحدد المتكلم طبيعة التغيير الأنسب، الذي يجريه على بنية اللفظ عند الإدغام، فمثلاً؛ تماثل الصوتين المدغمين يعني أن تقاربهما لا يكفي لحدوث الإدغام، وفي هذه الحالة لا بد من جعلهما متماثلين، بإحدى صور المماثلة الصوتية؛ التقديمية، أو الرجعية، أو التبادلية، وأما تسكين أولهما وتحريك الثاني؛ فهو شرط يتوجب إذا كان الصوتان اللذان يراد إدغامهما متحركين؛ وهذا يستدعي إجراءين صوتيين يمسان بنية اللفظ بالتغيير، وكل واحد منهما له بيئة صرفية معينة تهيئ للإدغام بإجراء معين؛ فإن كان اللفظ فعلاً، عينه ولامه من جنس واحد، مبنياً على (فَعَلَ أو افْتَعَلَ أو انْفَعَلَ)؛ فإن عينه تدغم في لامه؛ ولن

(١) انظر: شرح المفصل، موفق الدين ابن يعيش، (١٠/١٢١)، المصطلح النحوي، عوض حمد القوزي،

(١٠١)، دروس في علم الصرف، (٢/١٢٤).

(٢) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد بن عيسى الأشموني، (٤/١٥٦)، شرح التصريح على

التوضيح، خالد بن عبد الله الأزهرى، (٢/٧٥٩).

(٣) شرح شافية ابن الحاجب، محمد بن الحسن رضي الدين الاسترأبادي، (٣/٢٣٤-٢٣٨)، دروس في علم

الصرف، (٢/١٢٨).

يتحقق شرط الإدغام إلا بحذف حركة الأول من المتماثلين ليصير ساكناً؛ إذ يتعذر تقديمها عليه، ونقلها إلى ما قبله، حيث إنه تليه حركة في الأصل؛ نحو: (شَدَدَ ← شَدَدَ ← شَدَدَ)، (اقتَصَصَ ← اقتَصَصَ ← اقتَصَصَ)، (انْقَضَّ ← انْقَضَّ ← انْقَضَّ)، ويجري هذا على اسم الفاعل منه واسم المفعول، وأما إن كان اللفظ فعلاً، عينه ولامه من جنس واحد، مبنياً على (استَفْعَلَ)؛ فيلزم لإدغامهما تقديم الحركة التي تلي الصوت الأول منهما عليه، فيصير ساكناً؛ ويتحقق الإدغام للإتيان بشرطه؛ نحو: (استَفْزَرَ ← استَفْزَرَ ← استَفْزَرَ)، ويجري هذا على اسمي الفاعل والمفعول منه.

ومعنى هذا أن الإدغام يتدخل في بنية اللفظ من حيث حركاته وسكناته، وهو أيضاً يؤثر في الميزان الصرفي؛ فقد يؤدي إلى إخراج اللفظ من بنية إلى أخرى، وبالتالي ينقله من معنى إلى آخر، فالفعل (قُومَ) على وزن (فُوعَلَ) التقى فيه متماثلان، أولهما ساكن والثاني متحرك، ولكن الإدغام هنا يخرج باللفظ من بناء (فُوعَلَ) إلى بناء (فُعَّلَ)، ويجري إلى اللبس في المعنى؛ إذ يختلف معنى المقاومة الذي يفهم من (قُومَ)، عن معنى التقويم الذي يفهم من (قُومَ)؛ ولهذا كان شرط أمن اللبس عند الإدغام من الشروط التي ينبغي توحيدها.

وكما أن الإدغام في العربية الفصحى -بما له من مقتضيات صوتية وصرفية- يمس بنية اللفظ، وقد يؤثر في ميزانه الصرفي؛ فإن للعامة طرقاً ومقتضيات، كانت سبباً في وقوع الإدغام على بعض الألفاظ، التي غايرت العامة في تصريفها الاستخدام العربي الفصحى، دون أن يؤثر هذا الإدغام والتغيرات التي لحقت اللفظ بسببه في الدلالة المعجمية للفظ.

المبحث الثاني

التغيرات الصوتية والصرفية للإدغام في كلام العامة

* المطلب الأول: الإدغام التقديمي.

وهو أن يتأثر الصوت الأول بالصوت الثاني، وهو الأصل في الإدغام^(١)، والأكثر على الألسنة، ويمكن توضيح الإجراءات الصرفية لما تدغمه العامة في هذا القسم من خلال الصور الآتية:

ما تدغمه العامة عن طريق الحذف والإبدال.

تتنوع صور الإدغام عن طريق الحذف والإبدال في كلام العامة في صور عديدة:

الصورة الأولى: حذف حرف من أصول اللفظ وإبداله بحرف آخر.

ومن ذلك ما يشيع على ألسنة الناس في الفعل الماضي، والمضارع، والأمر المسند إلى ضمير الواحد: (طَقَّ البابَ وأَطَقَّ البابَ وطَقَّه)، وهي دارجة في حاضرة نجد^(٢)، والأصل في الفصحى: (طَرَقَ البابَ وأَطْرَقَهُ وأَطْرَقَهُ)؛ فحذفت عين الفعل (الراء) في أشكاله الثلاثة، وأبدلت الراء قافاً، فصارت: طَرَقَ (فَعَلَ) ← طَقَّقَ (بحذف الراء وإبدالها قافاً) ← طَقَّقَ (بحذف حركة الصوت الأول من المتماثلين) ← طَقَّ (بالإدغام)، وهكذا أيضاً بالنسبة للمضارع: أَطْرُقُ (أَفْعُلُ) ← أَطَقَّقُ (بحذف الراء وإبدالها قافاً) ← أَطَقَّقُ (بالقلب المكاني: تقديم حركة الصوت الأول من المتماثلين عليه) ← أَطَقَّ (بالإدغام)، وفي فعل الأمر المسند إلى ضمير الواحد: اطْرُقْ ← اطَقَّقْ (بحذف الراء وإبدالها قافاً) ← اطَقَّقْ (بالقلب المكاني: تقديم حركة الصوت الأول من

(١) الكتاب، (٤/٦٠١).

(٢) معجم اللهجات المحكية في المملكة العربية السعودية ألفاظ ومفردات لهجات القبائل والمناطق، سليمان ناصر الدرسوني، (١١٠).

المتماثلين عليه) ← طُطَّق (بحذف همزة الوصل لتحرك أول الكلمة بعد نقل الحركة) ← طُطَّق (بالإدغام وتحريك الصوت الثاني من المتماثلين)، مع ملاحظة إبدال حركة فاء الكلمة في كلام بعض العامة، من الضمة إلى الكسرة في المضارع والأمر، علاوة على عدم الالتفات فيه إلى شرط تحرك الصوت الثاني للإدغام.

وقد أدى حذف عين الفعل (الراء) إلى تفويت صفة التكرير التي تتمتع بها الراء، والظاهر أن العامة طلبت قصدًا حذف الراء أو لآ عند إرادة الإدغام، وإبدالها قافًا لجعلها مماثلة للصوت المؤثر؛ حيث إن الراء «لما فيها من التكرير لا يجوز إدغامها فيما يليها من الحروف، لأن إدغامها في غيرها يسلبها ما فيها من الوفور بالتكرير»^(١)، وقد يكون إبدال الراء بالقاف في هذا الفعل لاتفاقهما في صفة الجهر^(٢).

وهذا الحذف والإبدال الذي طرأ على بنية اللفظ؛ مطلب قصدت منه العامة التخفيف، والتقليل من الضغط والمجهود على اللسان، وهو الأمر الذي يحدث بوجود الراء في الصورة الأصلية للفعل بأزمنته الثلاثة، بالإضافة إليه؛ يمكن أن يكون لهذا الحذف والإبدال علاقة بكثرة اللثغة في الراء في الكلام، أو لتعثر اللسان به^(٣)؛ لذا آثرت العامة الانحراف بعين الفعل من صوت أدخل في ظهر اللسان قليلًا وهو الراء، إلى صوت من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وهو القاف^(٤).

وهذه الحالات الثلاث أصبح الإدغام فيها واجبًا، بعد الانحراف بالفعل عن صورته الصوتية الأصلية؛ إذ يلحق بعد حذف الراء وإبدالها قافًا بالماضي المضعف، المسند إلى الاسم

(١) سر صناعة الإعراب، عثمان ابن جني، (١/٢٠٥).

(٢) السابق (١/٢٠٣، ٢٨٧).

(٣) الشافية في علم التصريف، عثمان بن عمر بن الحاجب، (٨٨)، الخصائص، (١/٥٥).

(٤) الكتاب، (٤/٥٧٣).

الظاهر، أو الضمير المستتر، أو الذي تلحقه تاء التأنيث الساكنة، وبالمضارع المضعف، المرفوع أو المنصوب المسند إلى الاسم الظاهر، أو الضمير المستتر، ويعامل الأمر المسند إلى الواحد معاملة المضارع، لأنه جزء مقتطع منه؛ وهذه الصور الفعلية جميعها يلتزم فيها الإدغام. ومن الأمر الطبيعي الذي لا بد منه، ولا مَحِيدَ عنه، أن يلتقي الحرفان الصحيحان فيسكن الأول منهما في الإدراج، فلا يكون حينئذٍ بدًّا من الإدغام، متصلين كانا أو منفصلين، فالمتصلان نحو قولك: شُدِّدْ، وصبَّ وحلَّ؛ فالادِّغام واجب لا محالة، ولا يوجدك اللفظ به بدًّا منه،...، فإن قلت: فقد أقدر أن أقول: شُدِّدْ، وحُلِّلْ، فلا أدِّغِم، قيل: متى تجشمت ذلك وقفت على الحرف الأول وقفة ما^(١).

ومع أن الإدغام في الأفعال السابقة فوّت معنى التكرير بحذف الراء، وأحدث تغييراً صوتياً في الصورة الأصلية للفظ بالإبدال؛ إلا أن هناك تشابهاً دلاليّاً في معنى الضرب بين الصورتين اللفظيتين: الأصلية والتي طرأ عليها الإدغام؛ فأصل الطَّرُق: الضرب بالحصى، وأصل الطَّقُّ: حكاية صوت حجر وقع على حجر^(٢)، ثم استخدم في العصر الحاضر بمعنى الضرب^(٣). ومن الألفاظ التي تصرف فيها العامة عن طريق الحذف والإبدال مما أدى إلى الإدغام؛ صيغة (أَفْعَل) المتعددي بهمزة النقل، فالفعل (رَأَى: فَعَلَ) في العربية الفصحى، عند صياغة (أَفْعَل) منه يتعدى إلى مفعولين بهمزة التعددية، وتحدث له التحولات الصرفية الآتية: رَأَى: (فَعَلَ) ← أَرَأَيْتَكَ المَكَانَ: أَفَعَلْتَكَ (بزيادة همزة التعددية) ← أَرَأَيْتَكَ: أَفَعَلْتَكَ، أَرَأَيْتَكَ: أَفَعَلْتَكَ؛ الماضي والمضارع (بحذف عين الفعل حذفاً اعتبارياً)، أَرَهُ: أَفَعَلَهُ؛ الأمر (بحذف عين الفعل ولامه).

(١) انظر: الخصائص، (١/٩٤-٩٥).

(٢) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، (٣/٤٦، طوق، ٥٤، طقق)، معجم تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهرى، (٣/٢١٨٤، طوق، ٢٢٠٢، طَّق، طقق).

(٣) معجم اللهجات المحكية، (١١٠).

بينما تغيرت البنية اللفظية للفعل في الأزمنة الثلاثة في استخدام العامة، بإبدال همزة التعدية واوًا، وتضعيف الفاء الذي أفضى إلى الإدغام، مع مختلف الضمائر التي أسند إليها الفعل؛ فالدارج في حاضرة نجد قولهم: (وَرَيْتِكَ المَكَانَ، أَوْرَيْكَ، وَرَّهَ، وَرُونَا، وَرَيْنَاهُمْ، وَرَاهُ)^(١).

ويلاحظ في التحليل الصرفي للصورة اللفظية التي مر بها الفعل المتعدي (أَرَى) في استخدام العامة التغيرات الآتية: الماضي؛ أَرَاكَ (أَفْلَكَ) ← وَرَاكَ: وفلك (بإبدال همزة النقل واوًا، والزيادة بتضعيف فاء الفعل (الراء)، ثم حدث الإدغام، واختلقت صورة المضارع في استخدام العامة، بإبقاء همزة التعدية وزيادة الواو بعدها، فتعرضت بنية الفعل للتغيرات الآتية: أَرِيكَ (أَفْلِكَ) ← أَوْرَيْكَ: أوفلك (بإبقاء همزة التعدية، وزيادة واو مفتوحة بعدها، والزيادة بتضعيف فاء الفعل، فالإدغام، أما الأمر من هذا الفعل فقد تغيرت بنيته اللفظية عن الماضي والمضارع، بحذف اللام كما هي محذوفة منه في الفصحى؛ أَرَّه: (أَفَّه) ← أَرَّه (أَفَّه) ← وَرَّه: وفه (بإبدال همزة التعدية واوًا، والزيادة بتضعيف فاء الفعل، والإبدال الصوتي لحركة الفاء من الكسرة إلى الفتحة، وحذف لام الفعل)، مع وجود تغير صرفي تشترك فيه جميع حالات الفعل، وهو حذف عينه.

أما إبدال الواو من الهمزة الزائدة فيمكن أن يفسر بطلب التخفيف، وهو ما تميل إليه الحاضرة^(٢)؛ لأن الهمزة «كالتهوُّع من صاحبها تخرج من صدره كالسَّعْلَةَ...، فثقلت عليهم فحففوها وأبدلوها»^(٣)، ويشبه استخدام الفعلين؛ (أَرَى) في العربية الفصحى، و(وَرَى) في العامية، استخدام الفعلين (أَكَّدَ وَوَكَّدَ)، فإنهما لغتان ليس على هذا تغيير اعتلال^(٤).

وأما جلب الزيادة التي أدت إلى الإدغام في فاء الفعل؛ فيمكن تحليله بعلّة صوتية، تتناسب

(١) معجم اللهجات المحكية، (١٧٥).

(٢) اللهجات العربية نشأة وتطورًا، عبد الغفار حامد هلال، (١٦٤).

(٣) دقائق التصريف، أبو القاسم محمد بن سعيد المؤدب، (٥٠٥).

(٤) دقائق التصريف، (٢٢٩)، أدب الكاتب، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، (٤٧٤).

مع دلالة الاستخدام اللهجي للفعل (وَرَّأَكَ)؛ فهو بالإضافة إلى اتفاقه مع الفعل (أَرَّاكَ) في العربية الفصحى في معنى 'أَطَّلَعَكَ عَلَى الشَّيْءِ أَوْ جَعَلَكَ تَشَاهِدَهُ'^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى﴾ [طه: ٥٦]، و ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ يستخدم هذا الفعل في العامية أيضًا للوعيد والتهديد؛ فيقال: (أَوَّرِيكَ نَجُومَ الظَّهْرِ، إِنْ مَا وَرَّيْتِكَ أَنَا)^(٢)، والفعل بهذه الصورة اللفظية في العامية يشارك الفعل في الصورة العربية الفصحى، من حيث الدلالة المعنوية على التهديد والوعيد، في قول العرب: «لَأُرِيَنَّكَ الْكَوَاكِبَ بِالنَّهَارِ»؛ فمعناه: «لَأُخْزِنَنَّكَ وَلَأُغَمِّنَنَّكَ وَلَأُبْرَحَنَّ بِكَ حَتَّى يُظْلِمَ عَلَيْكَ نَهَارُكَ، فَتَرَى فِيهِ الْكَوَاكِبَ»^(٣)، وتضعيف الراء في العامية مبالغة في الوعيد والتهديد، يفيد التكرير الذي اختص به صوت الراء^(٤).

وقد تكون صورة الفعل المضارع في العامية (أَوَّرِيكَ)، التي تفيد التهديد والوعيد؛ امتدادًا للصورة اللفظية التي وردت في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٥]؛ حيث تكون (أَوَّرَاهُ) في العامية بمعنى (أَرَاهُ)^(٥)، ثم أدخلت العامة الزيادة بتضعيف الفاء، وانتقلت بفتحة الراء إلى الواو، وحدث الإدغام.

وقد تعاونت الهمزة بنبرتها، والواو ذات الفعالية الصوتية لأنها حرف مجهور^(٦) أشبع الاعتماد من موضعه، ومُنِعَ النَّفْسُ أَنْ يَجْرِيَ مَعَهُ حَتَّى يَنْقُضِيَ الْاعْتِمَادَ وَيَجْرِيَ الصَّوْتُ^(٧)،

(١) معجم تهذيب اللغة، (٢/١٣٢٦، رَأَى)، معجم اللهجات المحكية، (١٧٥).

(٢) معجم اللهجات المحكية، (١٧٥).

(٣) الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم الأنباري، (١/٣٩١).

(٤) أسرار العربية، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، (٣٦٣).

(٥) المعجم الكامل في لهجات الفصحى، داوود سلوم، (١٥٧، رَأَى).

(٦) سر صناعة الإعراب، (٢/٢٢٣).

(٧) السابق، (١/٧٥)؛ وموسوعة الحروف في اللغة العربية، إميل بديع يعقوب، (٤٥٠).

وتضعيف الراء التي تتميز بالتكرير؛ لإبراز معنى التهديد والوعيد، الذي يفيد الفعل في الاستخدام العامي، ولإيضاح الحالة النفسية الغاضبة، التي تميز المتكلم عند التعبير بهذا الفعل. ويلاحظ الاتفاق بين الفصحى والعامية في الإعلال، الذي أصاب بنية الفعل الأساسية؛ من حذف العين في الماضي والمضارع، وحذف العين واللام في الأمر منه.

الصورة الثانية: إبدال حرف من أصول اللفظ بحرف آخر، وحذف حرف زائد.

ومن أمثله التي شاعت في كلام العامة بالحذف والإبدال للإدغام؛ قولهم تعبيراً عن اسم الجهة (أمام): (يَمِّم)، فيقولون: (يَمِّم الشرق، أو اجلس يَمِّمي)، وهي دارجة في نجد والشمال^(١)، ويتمثل التغيير الذي أجرته العامة في إبدال الهمزة ياءً، وحذف الألف الزائدة في بناء (أمام: فَعَال)؛ إذ إنه مأخوذ من (أمم)^(٢)، ثم حذف حركة الصوت الأول من المتماثلين (الميم): (أمامَ ← يَمَامَ (بإبدال الهمزة ياءً) ← يَمَمَ (بحذف الألف الزائدة) ← يَمَمَ (بحذف حركة الصوت الأول من المتماثلين) ← يَم-يَمِّي (بالإدغام).

وهذا الإبدال والحذف الذي قصدته العامة أوجب الإدغام بين صوتين متماثلين، كان بينهما فاصل (الألف)، وأثر في بنية اللفظ، وإبدال الياء من الهمزة في (أمام وأمامي) ليس له علة صرفية، إذ الهمزة مفتوحة، وليس قبلها شيء يؤثر عليها بالإبدال أو غيره، «وقد أبدلوا الهمزة ياءً لغير علة طلباً للتخفيف»^(٣)، فقد يكون مطلب العامة من هذا التغيير التخفيف من حدة الهمزة، بإبدال الياء منها، إذ الهمزة صوت شديد يمنع الصوت أن يجري فيه، وأما الياء فصوت لين يتسع مخرجه لهواء الصوت أشد من اتساع غيره^(٤)، ومخرج الهمزة أصعب؛ لكونه أدخل الحروف في

(١) معجم اللهجات المحكية، (٢٨١).

(٢) المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، (١٩، أمم).

(٣) سر صناعة الإعراب، (٢/٣٦٩).

(٤) الكتاب، (٤/٥٧٤-٥٧٥).

الحلق، أما الياء فمخرجها أقرب؛ لكونها من وسط اللسان^(١)، وقد يكون إبدال الياء من الهمزة لتقاربهما في صفة الجهر^(٢)، وبهذا قد تكون هذه العلة الصوتية تفسيراً لهذه التغييرات الصرفية، التي سلكتها العامة لأجل الإدغام في هذا اللفظ.

ومن ناحية أخرى نجد الاتفاق في الدلالة بين الجذرين: المبدل منه (أمم)، والمبدل (يمم) الذي أخذ منه لفظ (يَمَامَة: فَعَالَة)؛ فكلاهما بمعنى القصد والتعمد، وبمعنى قُدَام، قال ابن قتيبة في باب ما يهمز أوسطه من الأفعال، ولا يهمز بمعنى واحد: «تَأَمَّمْتُكَ وَتَيَمَّمْتُكَ وَأَمَّمْتُكَ أَي: تَعَمَّدْتُكَ»^(٣).

وذكر الأنباري: واليَمَامَة: فَعَالَة من اليمم،... ويجوز أن تكون اليمامة فَعَالَة من يَمَّمْتُ الشيء إذا تعمَّدته، يقال: أَمَّمْتُ الشيء، مخفَّف، وَيَمَّمْتُهُ وَتَيَمَّمْتُهُ إِذَا تَعَمَّدْتَهُ... ويجوز أن تكون اليمامة فَعَالَة من الأمام، تقول: زيدٌ أَمَامَكَ أَي قُدَامَكَ، فأبدلت الياء من الهمزة، وأدخلت الهاء، لأن العرب تقول: أَمَامٌ وَأَمَامَة^(٤).

وجاء في القاموس المحيط: «والتَيَمُّم: التَوَخُّي والتعمُّد، الياء بدل من الهمزة، وَيَمَّمَهُ: قَصَدَهُ،...، واليَمَامَة: القصد،...، وأمضِ يَمَامِي وَيَمَامَتِي؛ أَي: أَمَامِي»^(٥).

الصورة الثالثة: حذف حرف زائد، وتضعيف أصل من أصول الكلمة.

ويجرون هذا التغيير للإدغام في الفعل الماضي المبدوء بهمزة زائدة على وزن (أَفْعَل)؛ نحو قولهم في أَسْقَطَتِ المرأة ولدها (أَفْعَلَت) ← سَقَطَتِ (فَعَلَت): بحذف الهمزة الزائدة وتضعيف

(١) الكتاب، (٤/٥٧٣).

(٢) سر صناعة الإعراب، (١/٦٠).

(٣) أدب الكاتب، (٤٧٥).

(٤) الزاهر في معاني كلمات الناس، (٢/١٢١).

(٥) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، (١١٧٢-١١٧٣، يمم).

عين الكلمة للإدغام)، ومثله في: أَبَادَ (أَفْعَلَ ← بَيَّدَنِي أو بَيَّدَ حِيلِي (بَادَ: فَعَلَ (بحذف الهمزة الزائدة) ← بَيَّدَ: (بردّ عين الكلمة إلى أصلها اليائي) ← بَيَّدَ: فَعَلَ (بتضعيف الياء للإدغام).

وهذا التغيير الذي أجرته العامة على هذين الفعلين أدّى وظيفة صرفية بنائية؛ حيث أثر في بنية اللفظ بإخراجه من (أَفْعَلَ) إلى (فَعَلَ)، فتسبب الإدغام في جلب الزيادة بالتضعيف، إلا أنه لم يؤثر في الدلالة العامة للفعل؛ «يُقَال: أَسْقَطَتِ الْمَرْأَةُ وَلَدَهَا إِسْقَاطًا، وَهِيَ مُسْقِطٌ: أَلْقَتْهُ لِغَيْرِ تَمَامٍ»^(١)، والعامة «ينطقون اللفظ بتضعيف القاف لنفس المعنى»^(٢)، ويقال: «بَادَ الشَّيْءُ بَيِّدًا بَيِّدًا وَبُيُودًا: هَلَكَ، وَأَبَادَهُمُ اللَّهُ: أَهْلَكَهُمْ»^(٣)، والعامة تقوله بالإدغام، عن طريق الحذف، وردّ العين إلى أصلها، بمعنى أتعبني وأهلكني^(٤).

ويمكن أن يُردّ حذف همزة (أَفْعَلَ) الماضي في قول العامة: (سَقَطَتِ وَبَيَّدَ)، والانحراف باللفظ إلى الإدغام عن طريق تلك الإجراءات الصرفية؛ إلى أنهم لمحوا في هذين الفعلين معنى السلب والإزالة، وهو معنى مشترك بين صيغتي (أَفْعَلَ وَفَعَلَ)^(٥).

وقد يكون قول العامة: (سَقَطَتِ الْمَرْأَةُ، وَبَيَّدَ حِيلِي) أبلغ وأقوى في الدلالة على التعب والهلاك، لما تطلبه الإدغام من جلب الزيادة المتمثلة في تضعيف العين، وهو مسلك للعرب حين تريد الدلالة على قوة المعنى المحدث به^(٦).

وعلى النقيض من معنى السلب والإزالة الملحوظ في الفعلين السابقين؛ بصورتيهما العربية

(١) لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، (٣١٦/٧، سقط).

(٢) فصيح العامي في قبيلة عنزة، زويد بن معيض الحسني، (٤٨٦/٢).

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، (٢٠/٢، بيد).

(٤) فصيح العامي في قبيلة عنزة، (٦٥/١).

(٥) سر صناعة الإعراب، (٥٢/١).

(٦) الخصائص، (١٥٧/٢).

الفصيحة والعامية، يظهر التوافق المعجمي بين الصيغتين الصرفيتين (أَفْعَل) و(فَعَّل)، في معنى الإيجاب والإثبات أيضًا؛ فبينما يستخدم الفعل (أَزَكَّن: أَفْعَل) في العربية الفصحى بمعنى (أَعْلَم)؛ يقال «أَزَكَّنُهُ: أَعْلَمَهُ وَأَفْهَمَهُ»^(١)، و«أَزَكَّنْتُهُ الْخَيْرَ إِزْكَانًا: أَفْهَمْتُهُ حَتَّى زَكَّنَهُ»^(٢)؛ يقال في لهجة عنزة: (زَكَّن: فَعَّل)، «وهم يطلقون اللفظ على الإخبار، كقولهم: زَكَّن علينا فلان، أي: أخبرنا وأعلمنا»^(٣)، و(زَكَّن على فلان القابلة الغداء عندنا)، بمعنى أَكَّد وَبَّه^(٤).

وقد أشار ابن جني إلى أن (أَفْعَلْتُ) و(فَعَّلْتُ) في غالب أمرهما تأتیان للإثبات والإيجاب؛ يقال: أَكْرَمْتُ زَيْدًا، أي أَوْجِبْتُ لَهُ الْكِرَامَةَ، وَعَلَّمْتُهُ، وَقَدَّمْتُهُ،... أي: أَوْصَلْتُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ إِلَيْهِ^(٥)، وقد أثر التحول بالفعل في كلام العامة من صيغة (أَفْعَل) إلى صيغة (فَعَّل) في بنيتها الصرفية، عن طريق الحذف والزيادة بالتضعيف، ويمكن أن يكون التأكيد على الإخبار والإعلام، الذي يفيد تكرير عين الفعل، سببًا في هذا التغيير.

الصورة الرابعة: حذف الحرف الفاصل بين متماثلين في كلمتين وإدغامهما.

ومنه حذف الهاء وحركتها من لفظ (هَنَا) بعد (مِنْ) الجارّة؛ فالدارج في حاضرة نجد قولهم: (مِنَّا، تَعَالِ مِنَّا، رُوحَ مِثَّاك)^(٦)، والفصح: (مِنْ هُنَا، مِنْ هُنَاكَ)، وتفيد (هَنَا وَهُنَاكَ) الإشارة مع الظرفية التي لا تتصرف، فلا تخرج عن الظرفية المكانية إلا إلى شبه الظرفية، وهو الجر بحرف الجر (مِنْ) أو (إِلَى)^(٧)، والإجراء الوحيد الذي اتخذته العامة لإدغام المتماثلين في هاتين

(١) القاموس المحيط، (١٢٠٣، زكن).

(٢) معجم تهذيب اللغة، (١٥٤٥/٢، زكن).

(٣) فصح العامي في قبيلة عنزة، (٤٢٩/٢).

(٤) معجم اللهجات المحكية، (٣٨٢).

(٥) سر صناعة الإعراب، (٥٢، ٥٠/١).

(٦) معجم اللهجات المحكية، (١٥٨).

(٧) النحو الوافي، عباس حسن، (٣٠٠/١).

الكلمتين؛ هو حذف الهاء وحركتها من اسم الإشارة (هنا)، ليلتقي متمثالان؛ أولهما ساكن والثاني متحرك، ثم يحدث الإدغام، ويترتب على حذف الهاء من تركيب اسم الإشارة (هنا) تقصير البنية، الذي أدى إلى الإدغام؛ أي أن الحذف أفضى إلى تشديد النون، ولعل هذا الإدغام الدارج في كلام العامة يعلل بما ذكره النحاة؛ من أن نون (هنا) قد تشدد مع ضم الهاء، أو فتحها، أو كسرها، فيقال: هنا، وهنا، وهنا، وأنها تدل على المكان البعيد في حالة التشديد مع الكسر والفتح^(١)، ويبدو أن قول العامة: (منا ومناك) له علاقة بتشديد النون في لغة التميميين^(٢).

وأما إزاحة الهاء العائقة بين النونين بحذفها؛ فلعله لما عرف عن الهاء من الضعف والخفاء، وأنها حرف مهتوت^(٣)، فاستسهلت العامة حذفها، أو لما عرفت به الحاضرة من السرعة في الأداء النطقي، والميل إلى الإيجاز والسهولة، وهذا ما يتناسب معه الحذف.

ولا فرق في الدلالة والاستخدام بين الصورتين العربية الفصيحة والعامية؛ فكلاهما يفهم منه الإشارة إلى المكان، والإشارة إلى المكان في العربية الفصحى وفي العامية؛ تكون غالباً محكومة بسياق يتصدره فعل، فيقال مثلاً: (ذهب من هنا، اذهب من هنا، يذهب من هنا أو من هناك)، في مقابل (راح منّا، تعال منّا، تروح منّا أو منّا)، في حين تتغير الدلالة؛ عندما تدرج الصورة اللفظية في سياق يتصدره الاسم، فيقال: (أنتم منّا، هو منّا، محمد منّا)؛ فهي مركبة من حرف الجر (من)، والضمير المتصل في محل جر بحرف الجر، وهذه الصورة لم تتعرض للحذف.

ويرتبط بالتغيير في اسم الإشارة عند العامة؛ تصغير اسم الإشارة للمفرد المذكر القريب والبعيد، بعد حذف هاء التنبيه من تركيب اللفظ الدال عليه؛ وهو (هذا، هناك)، واستخدام

(١) شرح الكافية الشافية، محمد بن عبد الله بن مالك، (١/١٣٦).

(٢) انظر: لغة تميم دراسة تاريخية وصفية، ضاحي عبد الباقي، (٣٩٥)؛ ولهجة قبيلة تميم وأثرها في الجزيرة العربية، غالب فاضل المطليبي، (١٦٧).

(٣) سر صناعة الإعراب، (١/٧٨).

الأصل بعد تصغيره؛ حيث تتحول العامة باسم الإشارة للمفرد المذكر، إلى صورة لفظية يطرأ عليها الإدغام، بالتغييرات الصرفية الآتية: هذا (اسم الإشارة المكبر، بهاء التنبيه واسم الإشارة ذا للمفرد المذكر ← ذَا (بحذف هاء التنبيه وإبقاء التركيب على (ذا) الإشارية) ← ذَيَّا (بإقحام ياء التصغير الساكنة ثانية وزيادة ياء متحركة بعدها) ← ذَيَّا (بإدغام ياء التصغير الزائدة الساكنة في الياء المتحركة، التي زادت بعد ياء التصغير، والإبقاء على ألف ذَا الإشارية في المكبر).

وفضلاً عن الخروج على الأصل النحوي في تصغير اسم الإشارة، ومخالفة شروط المصغَّر^(١)؛ لكون اسم الإشارة من «الأسماء المبهمة، وهي التي ليس لها دلالة معجمية، بل دلالة سياقية وظيفية»^(٢)؛ «وتصغير المبهمات سماعي، وهي ألفاظ يعبر بها عن التصغير وليست بتصغير يقاس عليه»^(٣)، فقد خالفت العامة نمط أبنية التصغير، بإقحام يائه ثانية لا ثالثة في قولهم (ذَيَّا)، كما أن قاعدة النمط الصوتي للمصغر في العربية أن يُضمَّ أوله؛ وهو في (ذَيَّا) خلاف ذلك؛ فقد بقي على الأصل في المكبر، على أن ضم أول صوت متحرك في المصغر أنسب مع معنى التصغير من فتحه؛ لأن «أصغر الحركات الضم، لأنها تخرج من بين الشفتين وتنضم عليه الشفتان، وليس الفتح كذلك، ولا الكسر»^(٤)؛ ويوضح الوراق أن الفتح والكسر لا يوجبان ضم الشفتين، لبعدهم مخرجهما عنهما؛ ولذا «جعلوا الحركة الصغرى أولى بالمصغَّر، ليشاكل معناه»^(٥)، أو لأن المصغر صار متضمناً للمكبر، فأشبه فعل ما لم يُسمَّ فاعله، فأوجب ذلك ضم أوله^(٦).

(١) دروس في علم الصرف، (٢/٤٥).

(٢) ذَيَّا وَتَيَّا وَاللَّذَيَّا وَاللَّتَيَّا، إبراهيم الشمسان، جريدة الجزيرة، (١٨ فبراير، ٢٠١٧م)، (١٨).

(٣) دروس في علم الصرف، (٢/٦١).

(٤) علل النحو، محمد بن عبد الله الوراق، (٤٧٥).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) انظر: المرجع نفسه.

وقد علل سيبويه الانصراف في تحقير الأسماء المبهمة، عن الحال في تحقير غيرها من الأسماء غير المبهمة، لاختصاصها بأحكام نحوية ليست لغيرها؛ فذكر: «أن التحقير يَضُمُّ أوائل الأسماء إلا هذه الأسماء، فإنه يترك أوائلها على حالها قبل أن تحقَّر؛ وذلك لأن لها نحوًا في الكلام ليس لغيرها... فأرادوا أن يكون تحقيرها على غير تحقير ما سواها، وذلك قولك في (هَذَا): (هَذَا)، و(ذَاكَ): (ذَاكَ)»^(١).

وعلى هذا تتعرض بنية اللفظ الإشاري لهذه التغيرات الصوتية والصرفية، التي أدت إلى نشوء الإدغام؛ بمعنى أن التصغير جلب الإدغام.

والإدغام الطارئ على (هذا وهناك) جرَّ خلافًا في أصل الألف من (ذِيَا) و(ذِيَاكَ)؛ مبناه خلاف على أصلها في المكبَّر؛ فمنهم من يراها ألفًا زائدة في المصغَّر، وألف المكبَّر أصل قلبت ياءً أدغمت فيها ياء التصغير، وهو رأي الأخفش ومن تبعه من البصريين، وأصل (ذَا) عندهم (ذِيَّ)، حذفت الياء الثانية فبقي (ذِيَّ)، فأبدلت الياء ألفًا كي لا يلتحق بكَيَّ، واستدلوا على أصالة الألف في المكبَّر بتصغيره على (ذِيَا)، وأصله: (ذِيَّيَا)، بثلاث ياءات: ياءان أصليتان وياء زائدة للتصغير، لأن التصغير يرد الأشياء إلى أصولها، فلما ثقل عليهم توالي الياءات رأوا أن يحذفوا الأولى، وتركوا الثانية لأنها دخلت لمعنى وهو التصغير، والثالثة؛ لأنها لو حذفت لكانت ياء التصغير الساكنة قبل الألف، والألف يناسبها فتح ما قبلها، فيؤدي حذفها إلى فتح ياء التصغير، وهي لا تكون إلا ساكنة، والميزان الصرفي لذِيَّيَا عندهم هو (فَيْلِيَّ)، بحذف عين الكلمة.

ونقل الأنباري استدلال البصريين على أصالة الألف في المكبَّر؛ بانقلابها ياءً في المصغر وإدغامها مع ياء التصغير^(٢)، وهو مفهوم من قول سيبويه: «وإنما ألحقوا هذه الألفات في أواخرها

(١) الكتاب، (٣/ ٥٤٠).

(٢) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، عبد الرحمن الأنباري أبو البركات، (٢/ ٦٦٩-٦٧٣).

لتكون أو آخرها على غير حال أو آخر غيرها، كما صارت أوائلها على ذلك»^(١)؛ «ولاحظ سيبويه أن ياء التصغير جاءت ثانية في مصغر (هذا وذاك)، والقياس كونها ثالثة»^(٢)، فسأل أستاذه: «فما بال ياء التصغير ثانية في (ذا) حين حَقَّرت؟ قال: هي في الأصل ثالثة، ولكنهم حذفوا الياء حين اجتمعت الياءات، وإنما حذفوها من (ذَيِّيًا)»^(٣)؛ فكأن هذه التغييرات عنده سمة تؤكد بها الخصوصية النحوية للفظ الإشاري، ويعزز بها الفرق بين الأسماء المبهمه والأسماء غير المبهمه.

وبناءً على تلك التغييرات الصوتية والصرفية، التي مر بها اللفظ في الصورة المصغرة، فإن البصريين يرون أن (ذا) ثلاثي الأصل لأنه عندهم (ذَيِّيًا: فَعَلَّ)، ومنهم من قال عينه واو (ذَوِي: فَعَلَّ)، قال أبو حيان: «وهذا التقدير الذي قدره لا يستقيم الأصل إلا على مذهب البصريين، حيث زعموا أن (ذَا) اسم ثلاثي، وأن ألفه أصل منقلبة عن ياء، وحذفت عين الكلمة»^(٤).

ومنهم من رأى أن الألف في المصغر تعويض عن ضم أول الاسم، وقال إن (ذَا) ثنائي الأصل على حرفين، واحتاجوا إلى حرف ثالث عند تصغيره، «فأتوا بياء أخرى لتمام بناء التصغير، ثم أدخلوا ياء التصغير ثالثة، فانقلبت الألف ياءً، لتحركها بوقوع ياء التصغير بعدها، وزادوا الألف آخرًا عوضًا من ضمة الفاء؛ فصار: (ذَيِّيًا)، فاجتمع ثلاث ياءات، وذلك مستثقل، فحذفوا إحدى الياءات»^(٥).

(١) الكتاب، (٣/٥٤٠)، وانظر: ذِيًا وَتِيًا وَاللذِيًا وَاللَّتِيًا، الشمسسان، جريدة الجزيرة، (١٨ فبراير، ٢٠١٧م)، (١٨).

(٢) ذِيًا وَتِيًا وَاللذِيًا وَاللَّتِيًا، الشمسسان، جريدة الجزيرة، (١٨ فبراير، ٢٠١٧م)، (١٨).

(٣) الكتاب، (٣/٥٤٠).

(٤) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، محمد بن يوسف أبو حيان، (٦/٥١).

(٥) شرح المفصل، (٥/١٣٩).

أما الرأي الثاني فهو رأي الكوفيين، الذين «لا تستقيم على مذهبهم هذه التقديرات»^(١)؛ فهم يرون أن الألف في المكبر زائدة، واسم الإشارة هو الذال وحدها، وما زيد عليها تكثير لها، ودليلهم الثنية، حيث تقول العرب (ذَان)؛ فجعلوا سقوط الألف فيها دليلاً على زيادتها، قالوا: ولو كانت أصلاً لانقلبت كما انقلبت ألف (رَحَى) في قولهم: رَحَيَان^(٢)، وعلى ذلك فمن البدهي ألا يخوض الكوفيون في تصغير (ذَا)، وألا يقرؤا بتصغيره أصلاً؛ لأنه عندهم مبني على حرف واحد، وما كان على حرف أو حرفين لا يصغر^(٣).

ويرى الشمسان صعوبة قبول هذا التفسير، الذي يحاول إقحام هذا المصغر في إطار قاعدة نمط التصغير، ويوضح أن الزعم بتحريك الألف غير مقبول؛ لأنها هي نفسها حركة، فلا تسبق بحركة ولا تتلى بحركة، وهي لا تحتاج إلى القلب إن تلتها ياء التصغير؛ إذ إن ياء التصغير مدغمة بما بعدها، إذ تصبح (ذَائِي)؛ «والمتبادر للسامع أن لفظ المصغر (ذَيَا) هو لفظ المكبر (ذَا)، بعد إقحام ياء مشددة، (ذَا): ذ + ي + ا، فالألف إذن هي الألف، وليست مزيدة للفرق أو للتعويض، وإنما هذا التصغير خاص بهذه المبهمات، مختلف عن تصغير الأسماء غير المبهمة، غير ملتزم بأحكامه»^(٤).
وتصغير (هذا وهاذا) شائع في (نجد: القصيم)؛ إذ يقولون: (ذَيَا الأكل، ذَيَا المكان، كُبِر ذَيَا)^(٥)، والواضح أن تصغير اسم الإشارة (هَذَا وَهَذَاكَ)، الذي جر اللفظ الإشاري إلى الإدغام - بالرغم من شذوذ تصغيره - قد أفاد معنى التلميح إلى قرب المكان، أو تحقيره، أو تقليل الشيء الذي يقترن به، وتصغير هذا النوع من الأسماء شائع في العامية، وموجود في العربية الفصحى.

(١) التذييل والتكميل، (٥١/٦).

(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف، (٦٦٩/٢-٦٧٠).

(٣) انظر: منهج الكوفيين في الصرف، مؤمن صبري غنام، (٦٢٧/٢).

(٤) ذَيَا وتَيَا واللذَيَا واللثَيَا، الشمسان، جريدة الجزيرة، (١٨ فبراير، ٢٠١٧م)، (١٨).

(٥) معجم اللهجات المحكية، (٢٩٠).

ما تدغمه العامة عن طريق الزيادة بتكرير أصل من أصول الكلمة.

ويحدث هذا النوع بالإطالة في بنية الكلمة، عن طريق الزيادة بالتضعيف؛ ومن أمثلته: نقل الفعل من بنية (فَعَلَ) إلى بنية (تَفَعَّلَ)؛ فالفعل (مَقَلَّ: فَعَلَ) في العربية الفصحى؛ مأخوذ من المقلة: شحمة العين التي تجمع البياض والسواد؛ يقال: مَا مَقَلَّتْهُ عَيْنِي منذ اليوم، وَمَقَلَّتْهُ: نظرتُ إليه بِمُقَلَّتِي^(١)، بينما يقال في حاضرة نجد: (تَمَقَّلَ)^(٢).

وتتمثل التحولات الصرفية التي مر بها الفعل في العامية في الزيادة بالتضعيف؛ عن طريق تكرير أصل من أصول الفعل (العين)، بالإضافة إلى زيادة التاء زيادة إلصاقية في أول الفعل الماضي، وهذه الزيادة أحدثت إطالة في البنية الصرفية، ونقلت الفعل من بناء إلى بناء آخر، إلا أنها لم تؤثر في المعنى المقصود من الفعل بصورتيه؛ غير أن الزيادة التي طرأت على بنية الفعل في الصورة الشائعة على ألسنة العامة، أضفت على البنية الأصلية دلالة المبالغة والتكلف في النظر، والإمعان والتدقيق في الشيء^(٣)؛ لما يضيفه تضعيف العين في بناء (فَعَّلَ) من قوة للمعنى، وتكثير للفعل، و«إنما شددت العرب العين في (فَعَّلَ) للتكثير والمبالغة»^(٤)، فإذا زيدت التاء في أوله أضافت قوة إلى قوته؛ لما تنصف به التاء الزائدة في أوله من الشدة، والاهتزازات الناتجة عن تردد الحرف مع جري النَّفْسِ^(٥)، وتكرار عين الفعل - متمثلة في القاف - للإدغام، زاد من قوة المعنى أيضاً؛ حيث إن القاف من الحروف المشربة، التي تمتاز بشدة الضغط عن مواضعها^(٦).

(١) الصحاح، (١٠٧/٥)، مقل).

(٢) معجم اللهجات المحكية، (٤٤).

(٣) معجم اللهجات المحكية (٤٤).

(٤) دقائق التصريف، (١٦٥).

(٥) الكتاب، (٤/٥٧٤).

(٦) سر صناعة الإعراب، (١/٧٧).

والزيادة بتضعيف عين الفعل شائعة في كلام العامة، للتكثير والمبالغة والتكلف؛ كتضعيفهم عين الفعل (كَفَخَ: فَعَلَ) بمعنى: ضَرَبَ؛ يقال: «كَفَخَهُ بِالْعَصَا: ضَرَبَهُ»^(١)؛ ففي عامة نجد يقال: (كَفَخَ: فَعَلَ) في المعنى نفسه، «يبالغون فيه فيستخدمونه مضعفًا، بتشديد أوسطه على وزن (فَعَلَ)، للدلالة على الكثرة»^(٢).

ومن هذا الباب أيضًا ما تجريه العامة على (فَعَلَ) الأجوف؛ من رد عينه إلى أصلها اليائي أو الواوي، وتضعيفهما، فتتحول بنية الفعل بالتضعيف إلى (فَعَلَ)؛ فالأفعال: دَارَ، رَاحَ، عَادَ، وَسَارَ؛ أفعال ماضية على وزن (فَعَلَ)، والألف فيها منقلبة عن واو، كما في دَارَ مِنَ الدَّوَرَانِ؛ وأصله (دَوَّرَ)، «الدال والواو والراء أصل واحد، يدل على إحداق الشيء بالشيء من حَوَالِيهِ، يقال: دَارَ يَدُورُ دَوْرَانًا»^(٣)، وَرَاحَ مِنَ الرِّوَاكِ؛ وهو العَشِيَّةُ، أو من الزَّوَالِ إِلَى اللَّيْلِ^(٤)، و«الرواح والغدو عند العرب يستعملان في المسير أي وقت كان، من ليل أو نهار...، وعليه قوله ﷺ: (من راح إلى يوم الجمعة في أول النهار فله كذا)، أي: مَنْ ذَهَبَ»^(٥)، وَعَادَ مِنَ العَوْدَةِ؛ «عاد إلى كذا وعاد له أيضًا يعود عودَةً وَعَوْدًا: صار إليه»^(٦)، «والعَوْدُ: ثُبَّةُ الأمرِ عَوْدًا بعد بدء»^(٧)، أو عن ياء، كما في سَارَ مِنَ السَّيْرِ؛ يقال: «سَارَ يَسِيرُ سَيْرًا وَمَسِيرًا»^(٨).

والشائع لدى قبائل بادية نجد في هذه الأفعال: (دَوَّرَ)، بمعنى «بحث وتقصى عن الشيء،

(١) القاموس المحيط، (٢٥٩)، (كفخ).

(٢) معجم اللهجات المحكية، (١٤٠).

(٣) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، (٣٠٤)، دور).

(٤) القاموس المحيط، (٢٢١)، روح).

(٥) المصباح المنير، (١٤٨)، روح).

(٦) ينظر المرجع نفسه (٢٥٩)، عود).

(٧) معجم تهذيب اللغة، (٣/٢٢٦٨)، عاد).

(٨) الصحاح، (٢/٣٧١)، سير).

يقال: أدَّورَ علىٰ مفتاحي، دَوَّرْنَا عليك في كل مكان^(١)، ويقولون: (رَوَّحَ) للماضي، و(رَوَّحَ) للأمر، وهو عندهم دعوة للذهاب، أو للعودة والاقتراب، بحسب السياق؛ يقولون: (رَوَّحَ جاي)؛ بمعنى: اقترب، و(رَوَّحَ غَاد)؛ بمعنى: ابتعد وتَنَحَّ^(٢)، ويقولون في (عَادَ): (عَوَّدَ) بمعنى: عَادَ ورجع^(٣)، وفي (سَارَ: (سَيَّرَ) من سَارَ وَمَشَى؛ و«سَيَّرَ عليه: زاره في بيته»^(٤)، برد عين الفعل إلى أصلها، وتكرار العين، مما يقتضي الإدغام.

على أن الألف أنسب لموضع العين لسبقها بالفتحة، إلا أن الإدغام أخفى ثقل الواو والياء بعد الفتحة، وقويت الواو والياء به، فحَصَّنَهَا عن القلب، «والياء والواو لَمَّا تحركتا قويتا بالحركة، فلحقتا بالحروف الصَّحاح، فجازت مخالفة ما قبلهما من الحركات إياهما»^(٥).

وعلى الرغم من أن هناك علاقة معنوية واضحة بين هذه الأفعال، في الصورة العامية والصورة العربية الفصيحة؛ أي: بين (فَعَلَ) و(فَعَّلَ)، إلا أن الإدغام أضاف إلى البنية زيادة معنوية، بتكرار أصل من أصول الكلمة، ففيه إطالة للبنية الصرفية للفعل، وبسببها نشأت تلك الزيادة المعنوية، المتمثلة في الدلالة على المبالغة والتكلف في البحث والتقصي عند الدوران، والتكرار والتمهل في الرَّواح، والعَوْدَة، والسَّيْر.

ما تدغمه العامة عن طريق القلب المكاني.

وهذا التغيير يشيع على السنة العامة في ضمير الرفع المنفصل (نَحْنُ)، الذي يعتبر في العربية الصيغة المقابلة لضمير المتكلم المفرد أو المفردة، فهو خاص بالمتكلمين جماعة كانوا أو اثنين،

(١) معجم اللهجات المحكية، (٦٩).

(٢) المرجع نفسه (٢١٩).

(٣) المرجع نفسه (٢٤٥).

(٤) المرجع نفسه، (٢٣٠).

(٥) سر صناعة الإعراب، (٣٥ / ١).

وذلك لما لم يمكنهم الثنية والجمع في ضمير المتكلم المفرد، فجاءوا بصيغة (نَحْنُ)، لأنه لا يمكن أن يقال: (أنا أنا)^(١)، وخصوصية هذا الضمير تتمثل في الفصل بين النونين بالحاء الساكنة؛ وتجنب الجمع بينهما، خوفاً من الإدغام أو سقوط إحداهما^(٢).

وقد تعرض هذا الضمير للتغيرات التي أدت إلى الإدغام لدى العامة في وسط نجد، عند التعبير عنه بقولهم: (حِنَّا)، فيقولون مثلاً: «حِنَّا السبب»^(٣)، والإدغام الحاصل في كلام العامة أدخل الضمير تحت طائلة التصريف، وهو أمر يخالف ما اتفق عليه النحويون، فهم يدخلون في مجال الصرف من الأسماء المتمكنة، والضمائر مبنية^(٤).

ويتمثل التحليل الصرفي للإدغام في (نَحْنُ) كما يأتي: نَحْنُ ← حُنْ (بالقلب المكاني: تقديم الحاء وتأخير النون الأولى ← حِنْ (بتحريك الحاء بالكسرة للتخلص من البدء بالساكن) ← حِنَّا (بحذف حركة الصوت الأول من المتماثلين، وإبدال ضمة النون الثانية إلى الفتح، وزيادة صوت الألف إشباعاً للفتح) ← حِنَّا (بالإدغام).

وهذه التغيرات التي سلكتها العامة أدت إلى نشوء صورة لفظية متطورة، ومحرفة عن الضمير (نَحْنُ)، يستوقفنا فيها إزاحة الصوت الحلقي المتوسط بين النونين الأَغْنَيْنِ، بإجراء القلب المكاني، فيلتقي المتماثلان، ولعل السبب في هذا التقديم هو ما لحظته العامة في الحاء، من قرب مخرجها من مخرج الهمزة في (أنا)؛ التي هي أحق بالمتكلم، لقوتها بالجهر والشدة، فهي

(١) نتائج الفكر في النحو، عبد الرحمن السهيلي، (١٧٥).

(٢) ينظر: نظرة تحليلية مقارنة على الضمائر العربية، محمد سالم الجرح، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ع (٢٢)، (١٩٦٧م)، (٦٨-٧٤)؛ الضمائر في اللغة العربية، محمد عبد الله جبر، (١٧١).

(٣) معجم اللهجات المحكية، (٥٤).

(٤) ينظر: الممتع الكبير في التصريف، علي بن مؤمن بن عصفور، (٣٥-٣٦)؛ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن السيوطي، (٣/٤٠٧).

أولى بالتعبير عن اسم المتكلم الذي الكلام صفة له^(١)، وقد يكون تقديم الحاء لما فيها من الدلالة على الإحاطة، التي تتناسب مع جماعة المتكلمين، وقد يكون ذلك بناءً على استسهال التصرف في الحاء بتقديمها، لاعتبارها ليست أصلاً في التركيب الصوتي للضمير (نَحْنُ)، وهذا ما يمكن فهمه من قول السهيلي: «ثم جعلوا بين النونين حاءً ساكنة، لقرها من مخرج الألف، الموجودة في ضمير المتكلم قبل النون وبعدها»^(٢)، ثم جمعوا بين النونين بالإدغام، على خلاف ما فعلت العربية بالفصل بينهما، وبينوا النون لخفائها بالألف^(٣).

ومما يدل على أن الحاء ليست أصلاً في التركيب الصوتي للضمير (نَحْنُ)، واستسهال التصرف فيها؛ أنها تبدل من الهمزة لنفس الغرض الدلالي؛ فيقولون: (إِنَّا)، في مثل: (إِنَّا كَلَّمْنَاهُ)؛ أي: نَحْنُ كَلَّمْنَاهُ، وهو لفظ دارج وشائع في عموم نجد حاضرة وبادية، فكأنهم جعلوه جمعاً للمضمير المفرد (أنا)^(٤).

أما على المستوى الدلالي؛ فلم تؤثر هذه التغييرات على الدلالة العامة للضمير في العربية الفصحى، إذ يستخدم (نَحْنُ) في الفصحى علامة للمضمير المرفوع؛ «إِنْ حَدَّثَ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ آخَرَ قَالَ: نَحْنُ، وَإِنْ حَدَّثَ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ آخَرِينَ، قَالَ: نَحْنُ»^(٥)، وهو نفس الغرض الدلالي الذي تستخدمه العامة له الصورة اللفظية، التي أفضت فيها التغييرات إلى الانحراف بالضمير (نَحْنُ)، نحو الإدغام في (حِنَّا)^(٦)، أو (إِنَّا)^(٧).

(١) نتائج الفكر في النحو، (١٧١).

(٢) المرجع نفسه (١٧٥).

(٣) ينظر: الكتاب، (٤/٢٧٧)؛ نتائج الفكر في النحو، (٧٠).

(٤) معجم اللهجات المحكية، (٢٨).

(٥) الكتاب، (٢/٣٧٠).

(٦) معجم اللهجات المحكية، (٥٤).

(٧) المرجع نفسه، (٢٨).

وقد يصاحب القلب المكاني تغير صرفي آخر، ينتج عنه تثقيل البنية الصرفية؛ عن طريق الزيادة بالتكرير لأصل من أصول الفعل، فتكون الزيادة بتكرير الأصل هي المفوضية إلى الإدغام، بعد حدوث القلب المكاني، ومثال ذلك: القلب المكاني الذي تتعرض له بنية الفعل (يَيْسَس: فَعَلَّ)؛ إذ تتقدم العين على الفاء، فيتأثر ترتيب الأصوات والميزان الصرفي للفعل، وتصبح صورته (أَيْسَس: عَفَلَّ)^(١)، وصاحب القلب المكاني تبادل حركي بين الفاء والعين، فقد انتقلت فتحة الياء (فاء الفعل) إلى الهمزة (عين الفعل)، وفي المقابل انتقلت كسرة الهمزة إلى الياء (فاء الفعل).

إلا أن هذه الصورة المقلوبة صاحبها في لهجة القصيم زيادة بتكرار الياء المتأخرة، التي هي في موضع الفاء، مما يؤدي إلى تثقيل البنية نتيجة للإدغام، فأصبحت صورة الفعل في لهجة القصيم: (أَيْسَس)^(٢)، حيث تتعرض الفعل للتغيرات الصرفية الآتية: يَيْسَس: فَعَلَّ ← أَيْسَس: عَفَلَّ (تقدم العين على الفاء بالقلب المكاني ← التبادل الحركي بين الفاء والعين ← أَيْسَس (زيادة بتكرير الفاء) ← إبدال كسرة الياء في المقلوب إلى فتحة تداركاً للثقل عند الإدغام، ومنعاً للالتباس بصيغة الأمر (أَيْسَس) ← الصورة الناتجة عن التغيرات الصوتية والصرفية (أَيْسَس: عَفَلَّ) بالإدغام.

* المطلب الثاني: الإدغام التأخري:

وهو أن يماثل الحرف الثاني الحرف الأول^(٣)؛ ويحدث الإدغام التأخري بين صوتين متقاربين، بعد إحداث المماثلة التامة بينهما، فيتأثر الصوت الثاني بالأول ويمائله، فيحدث الإدغام؛ «والإدغام بقلب الثاني إلى الأول على خلاف القياس»^(٤)، والإدغام التأخري في كلام

(١) الخصائص، (٧٢/٢)؛ الممتع الكبير في التصريف، (٣٩٢).

(٢) معجم اللهجات المحكية، (٢٨٥).

(٣) الحروف العربية وتبدلاتها الصوتية في كتاب سيبويه (خلفيات وامتداد)، مكي درار، (١٨٦).

(٤) شرح شافية ابن الحاجب، (٢٨٩/٣).

العامّة على أنواع:

إدغام الحروف الحلقية في بعضها.

و«حروف الحلق ليست بأصل للإدغام لقلتها»^(١)، إذن «الإدغام في حروف الحلق غير قوي»^(٢)، ولكنه شائع في قبائل بادية نجد؛ إذ يدغمون الهاء في الحاء فيقولون: (ذَبَحًا ونَطَحًا) والأصل: (ذَبَحَهَا ونَطَحَهَا)^(٣)، وقد أشار سيبويه إلى إدغام الهاء في الحاء بقوله: «البيان أحسن لاختلاف المخرجين،...، والإدغام فيها عربي حَسُنَ لقرب المخرجين، لأنهما مهموسان رخوان، فقد اجتمع فيهما قرب المخرجين والهمس»^(٤).

وسبب إيثار أن تكون الحاء هي المؤثرة وليس هاء الضمير؛ هو أن الهاء أدخل في الحلق وأثقل من الحاء، والحاء أخف وأعلى منها في الحلق، ولا يدغم حرف حلقي في حلقي آخر أدخل منه؛ لأن «المقصود من الإدغام التخفيف، فلو قلبت الأولى التي هي أخف إلى الثانية التي هي أثقل؛ لمشتت خفة الإدغام بثقل الحرف المقلوب إليه، فكأنه لم يدغم شيء في شيء»^(٥).
إذن فمن الواضح صعوبة إدغام حروف الحلق في بعضها لثقلها، إلا أن طريقة المماثلة الصوتية التي اقتضاها الإدغام؛ بقلب الثاني إلى الأول، لما يتميز به الأول عن الثاني من الخفة؛ قد خففت من هذا الثقل، «ومن أجل أن إدغام حرف الحلق في أدخل منه لا يجوز لأجل الثقل، قلبوا الثاني لما اتفق مثل ذلك إلى الأول، حتى لا يكون ثقل»^(٦).

(١) الكتاب، (٤/٥٨٥).

(٢) شرح شافية ابن الحاجب، (٣/٢٧٥).

(٣) معجم اللهجات المحكية، (١٨٧).

(٤) الكتاب، (٤/٥٨٥).

(٥) شرح شافية ابن الحاجب، (٣/٢٦٥).

(٦) المرجع نفسه، (٣/٢٧٦).

وتتمثل التحولات الصرفية، التي يقتضيها إدغام الهاء في الحاء في لهجة قبائل بادية نجد فيما يأتي: دَبَحَهَا (فَعَلَهَا) ← دَبَحَهَا (حذف حركة الصوت الأول تمهيداً للمماثلة الصوتية) ← دَبَحَهَا (إحداث المماثلة التأخرية، بقلب الهاء إلى الحاء؛ لتقاربهما في المخرج وصفة الهمس) ← دَبَحًا (بإدغام المتقاربين).

إدغام الهاء الحلقية (ضمير جماعة الغائبين) في التاء (علامة الاسم المؤنث).

وهذا يحدث في لهجة حوطة بني تميم، في التركيب المكون من كلمتين صرفيتين؛ إحداهما الاسم المنتهي بتاء التانيث، والثانية هي الهاء ضمير جماعة الغائبين، أو الغائبة في (هَم، ها)؛ فعلى سبيل المثال يقولون: (مَزْرَعْتُمْ، عَبَاتًا) في (مَزْرَعْتُمْ، عَبَاءَتْهَا)^(١).

ويظهر أن البنية في كلام العامة تعرضت للتغيرات الصرفية الآتية: مَزْرَعْتُمْ ← مَزْرَعْتُمْ (إحداث المماثلة التأخرية، بإبدال الهاء الحلقية ضمير جماعة الغائبين تاءً) ← مَزْرَعْتُمْ (بحذف حركة التاء علامة الاسم المؤنث) ← مَزْرَعْتُمْ (بالإدغام).

عَبَاءَتْهَا ← عَبَاتُهَا (بحذف الهمزة تخفيفاً) ← عَبَاتُهَا (إحداث المماثلة التأخرية بإبدال الهاء الحلقية ضمير الغائبة تاءً) ← عَبَاتُهَا (بحذف حركة التاء علامة الاسم المؤنث) ← عَبَاتُهَا (بالإدغام).

ومن الآثار التي ترتبت على الإبدال والإدغام هنا: حذف حركة تاء الاسم المؤنث تمهيداً للإدغام، مما أدى إلى ذهاب حركة الإعراب، ومنها أيضاً: ذهاب ضمير الغائب لجماعة الذكور، أو للغائبة المفردة، وهو ضمير يؤدي دوراً في تحديد الحالة الحضورية للمخبر عنه، إلا أن بقاء ميم الجمع، والألف الناتجة عن إشباع حركة هاء ضمير الغائبة المفردة، وهما حرفان يستند عليهما الضمير، أعطى إحياءً صوتياً بنوع المخبر عنهم.

(١) معجم اللهجات المحكية، (٣١٠).

ومما يعين على تحديد الضمير المبدل عند الإدغام؛ أنهم يقولون في لهجتهم أيضاً: (مَزْرَعُكُمْ)^(١)؛ فيجعلون الكاف ضمير جماعة المخاطبين هو المؤثر، فيبقى، وتتأثر به التاء علامة الاسم المؤنث بالإبدال والإدغام، ومع أن طريقة الإدغام والتأثر فيه تقدمية مخالفة للطريقة السابقة، إلا أن هذه الإجراءات أسهمت في تحديد الحالة الحضورية، بين ضميري الغائبين في (مزرعتهم)، والمخاطبين في (مزرعتكم).

ومع أن التاء والهاء والكاف تشترك في أنها أصوات مهموسة^(٢)؛ فقد يكون المسوغ لإبدال ضمير الغيبة وإبقاء كاف الخطاب، هو ما في الهاء من الضعف والخفاء، فهي حرف مهتوت^(٣)، أما الكاف فهي من الحروف الشديدة^(٤)، أو لصعوبة مخرج الهاء في أقصى الحلق^(٥)، أما الكاف فمخرجها من أقصى اللسان وما فوقه^(٦).

وهذا الشد والضغط الناتج عن الإدغام في هذه الكلمات؛ يلحظ منه الرغبة في الاختصار، والسرعة والإيجاز في الكلام.

ولا شك أن الهدف من هذا الإدغام هو التخفيف، بإحداث المماثلة الصوتية بين المتقاربين؛ وتميم تنجح إلى إدغام المتقاربين المتجاورين^(٧).

(١) معجم اللهجات المحكية، (٣١٠).

(٢) الكتاب، (٤/٥٧٤).

(٣) سر صناعة الإعراب، (١/٧٨).

(٤) المرجع نفسه، (١/٧٥).

(٥) شرح شافية ابن الحاجب، (٣/٢٥١).

(٦) المرجع نفسه، (٣/٢٥٢).

(٧) دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، (٨١).

* المطلب الثالث: الإدغام التبادلي.

يحدث أن يدغم الصوتان المتقاربان إدغامًا غير مباشر؛ فقد «يبدل الصوتان إلى ما يقاربهما ليتحقق الإدغام»^(١)؛ ولذا قلب بعض بني تميم العين والهاء حاءين وأدغموهما، فقالوا (مَحْمٌ وَمَحَاؤُلَاءُ) فِي (مَعَهُمْ وَمَعَ هَؤُلَاءِ)، جاء في شرح الشافية: «إذ العين مجهورة والهاء مهموسة، فطلبوا حرفًا مناسبًا لهما أخف منهما، وهو الحاء»^(٢)، فالحاصل أن الحرف الذي أبدل من الصوتين يتميز عنهما بالخفة؛ وهذا سبب يمكن أن تفسر به عملية الإدغام التبادلي، التي تمر فيها بنية اللفظ بمرحلة من التغيير الصرفي قبل الإدغام، فيبدل الصوتان المتقاربان إلى صوت ثالث، جامع بمقاربتيه لهما، ولكنه يتميز عنهما بالخفة.

ويوجد هذا في لهجة حوطة بني تميم؛ حيث يقولون: (صَبَّحَ وَصَبَّحَ) فِي (صِدْقٌ وَصَادِقٌ)^(٣)، على أن الأكثر ترك الإبدال والإدغام في هذا، وفضلاً على ما في القاف من القوة، والبدال من الليونة^(٤)؛ فإن الجيم المبدلة من الدال والقاف تشاركهما في صفات كثيرة؛ كالجهر، والشدة، والانفتاح، كما أن الثلاثة من حروف القلقلة^(٥)، ومخرج الجميع من اللسان، والحاصل أن الدال والقاف بالرغم من تقاربهما، لم يقلب أحدهما إلى الآخر في هذه اللهجة؛ لأن أحدهما منخفض وهو الدال، والآخر مستعل وهو القاف^(٦)، كما أن مخرج الدال مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا، ومخرج القاف من أقصى اللسان والحنك الأعلى^(٧)؛ فالقاف لهويّة، والدال

(١) دروس في علم الصرف، (٢/١٣٩).

(٢) شرح شافية ابن الحاجب، (٣/٢٦٦).

(٣) معجم اللهجات المحكية، (٣١٠).

(٤) سر صناعة الإعراب، (١/٧٩).

(٥) الممتع الكبير في التصريف، (٤٢٦-٤٢٧).

(٦) شرح شافية ابن الحاجب، (٣/٢٦٢).

(٧) الكتاب، (٤/٥٧٣).

نَطْعِيَّةٌ^(١)، فلعل إبدالهما بالجيم في اللهجة لموقعها من اللسان؛ فهي ليست من أقصاه ولا من طرفه، إذ إن مخرجها من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى^(٢)، كما أنها من الحروف الشجرية^(٣) التي مبدؤها من شجر الفم، «والشجر: مَفْرَجُ الفم»^(٤).

* المطلب الرابع: المغالاة المؤدية إلى الإدغام.

الأصل في تاء (أَفْتَعَلَ) إذا جاورت صوتاً من أصوات الجهر؛ أن تبدل إلى صوت مجهور، للتقريب بين الأصوات، فتحدث المماثلة، منعاً للتنافر الصوتي، الذي يفسد التناسق بين الأصوات في البنية، ويقلق جرسها، ويحدث الثقل في لسان المتكلم، وأذن السامع؛ لأن التاء مهموسة، والهمس والجهر صفتان متنافرتان، إذ إن «الجهر رفع الصوت، والهمس إخفاؤه»^(٥).

وهذه المماثلة الصوتية منها التامة التي تؤدي إلى الإدغام، ومنها الناقصة التي لا تفضي إلى الإدغام، والحاصل أن الصوت الذي تبدل إليه تاء (أَفْتَعَلَ) في هذه الحالة؛ هو (الذال)، فإذا كانت فاء (أَفْتَعَلَ) زائياً قلبت التاء دالاً^(٦)؛ لأن «الذال أخت التاء في المخرج، وأخت الزاي في الجهر، قربوا بعض الصوت من بعض، فأبدلوا التاء أشبه الحروف من موضعها بالزاي، وهي الذال»^(٧)، وهو إبدال مطرد^(٨).

(١) دراسات في فقه اللغة، (٢٧٨-٢٧٩).

(٢) الكتاب، (٥٧٣/٤).

(٣) دراسات في فقه اللغة، (٢٧٩).

(٤) معجم تهذيب اللغة، (١٨٣١/٢).

(٥) شرح شافية ابن الحاجب، (٢٥٨/٣).

(٦) سر صناعة الإعراب، (١٩٧/١).

(٧) المرجع نفسه.

(٨) الممتع الكبير في التصريف، (٢٣٦).

فمن المتعارف أن الفعل (زَهَرَ: فَعَلَ) في العربية إذا وضع على (أَفْتَعَلَ)؛ تطبق عليه هذه القاعدة الصرفية، فيقال: اَزْتَهَرَ ← اَزْدَهَرَ (بقلب تاء أَفْتَعَلَ دالاً لمجاورتها الزاي المجهورة)، فتحدث المماثلة الصوتية الناقصة، إلا أننا نجد في لهجة القصيم، وفي لهجات تهامة الحرمين (حرب، هذيل، بني سليم، جهينة)، مغالاة في هذه المماثلة؛ فتبدل في لهجتهم فاء (أَفْتَعَلَ) - الزاي، التي من أجلها أبدلت تاء (أَفْتَعَلَ) دالاً - إلى دال، لتحدث المماثلة الصوتية التامة في (أَفْتَعَلَ)، مما يفضي إلى الإدغام؛ فيقولون: (ادَّهَرَ، يَدَّهَرُ)^(١)، مع أن الزاي بعيدة المخرج عن الدال^(٢)، فحدثت المغالاة في المماثلة، التي غير فيها الصوت الأول حتى يماثل الثاني، على النحو الآتي: زَهَرَ (فَعَلَ) ← اَزْتَهَرَ (أَفْتَعَلَ) ← اَزْدَهَرَ (بقلب تاء أَفْتَعَلَ دالاً؛ منعاً للتنافر الصوتي، وطلباً للمماثلة الصوتية ممانلة ناقصة) ← ادَّهَرَ (بإحداث المماثلة التامة؛ عن طريق قلب فاء أَفْتَعَلَ - الزاي - دالاً) ← ادَّهَرَ (بالإدغام)، وليس هذا الأصل.

وما هذا الإدغام عند العامة إلا إشارة معنوية إلى كثرة الحركة، والتوهج، والاهتمام، والعمل بجد ونشاط متواصلين^(٣)؛ وهو المعنى الذي يتوافق مع دلالة الفعل في صورته الخالية من الإدغام في العربية؛ «إذا أمرت صاحبك أن يجِدَّ فيما أمرت به قلت له: اَزْدَهَرَ، والدال فيه منقلبة عن تاء الأَفْتَعَالِ، وأصل ذلك كله من الزُهْرَةِ والحُسْنِ والبَهْجَةِ»^(٤)، كما أن الدال مجهورة مثل الزاي، وهما ليستا مطبقتين^(٥)، فلعل اشتراكهما في الجهر، وخلوهما من الإطباق، يشفعان

(١) معجم اللهجات المحكية، (٤٩٩).

(٢) شرح شافية ابن الحاجب، (٢٢٧/٣).

(٣) معجم اللهجات المحكية، (٤٩٩).

(٤) لسان العرب، (٤/٣٣٣، زهر).

(٥) الكتاب، (٤/٦٠٠).

للإدغام عند العامة.

* المطلب الخامس: توليد الصيغ عن طريق الإدغام.

ويقصد به بعض الأفعال التي ولدتها العامة، واستحدثتها من ألفاظ أخرى، ولها حظٌّ من معانيها، وجعلتها على وزن (فَعَّل) أو (تَفَعَّل)، وهو أشبه بالنحت الذي عرفته العربية بشكل محدود، و«النحت في العربية يتم عن طريق الإدغام أيضًا»^(١)، وكذلك؛ فإن الإدغام طريقة من طرق توليد الألفاظ في كلام العامة؛ ففي لهجة عنزة يقال: (فلان صَنَم، أو صَنَمَ بمكانه)، مأخوذ من الصَّنَم، والمعنى: ثبت كالصنم فلم يتحرك^(٢)، وفي حاضرة نجد يقال: «سَمَر: تَسَمَّرت... وسَمَر: دَقَّ المسمار في الخشب، ومجازًا يقولون: تَسَمَّر: وقفَ مندهشًا، تَسَمَّر في مكانه: وقف في مكانه بلا حراك كأنه المسمار المدقوق في خشبة أو حائط، وتَسَمَّرت في مكاني يوم شفت الذئب»^(٣)، ويقولون (سَنَنَ الطفل)، مأخوذ من (الأسنان)، إذا ظهرت أولى أسنانه^(٤)، وأيضًا: «صَفَّرَ يَصْفُرُّ: ينام إلى وقت متأخر، النوم إلى وقت الظهيرة، وهو الوقت ما بين طلوع الشمس ووقت الظهر، والكلمة أتت من صفرة الشمس»^(٥).

ويبدو أن هذا التوليد الفعلي، الذي توصلت إليه العامة عن طريق الإدغام، قصد منه المجاز، وتم باختصار مضمون الجملة، فكما نحتت العربية الفعل الرباعي (تَسَمَّل) من منطوق الجملة الفعلية: (قال باسم الله)، و(بَعَثَر) من مضمون: (بَعَثَ وأثار)؛ كذلك تولد في كلام العامة الفعل (صَنَم) عن طريق الإدغام، اختصارًا لمضمون جملة: (وقف كالصنم)، و(سَمَر وتَسَمَّر)،

(١) لهجة قبيلة تميم وأثرها في الجزيرة العربية، (١٩٧).

(٢) فصيح العامي في قبيلة عنزة، (٢/٦٤٤-٦٤٥).

(٣) معجم اللهجات المحكية، (٨٨).

(٤) المرجع نفسه، (٨٩).

(٥) المرجع نفسه، (١٠١).

اختصارًا لمضمون جملة: (وقف في مكانه بلا حراك، كأنه المسمار المدقوق في خشبة أو حائط)، و(سَنَّ) اختصارًا لمضمون جملة: (ظهرت أولى أسنانه)، و(صَفَّر) اختصارًا لمضمون: (نام إلى وقت صفره الشمس).

وقد جرت هذه الأفعال التي ولّدتها العامة عن طريق الإدغام على أوزان العربية؛ فبناء (فَعَّل) أحد الصيغ الصرفية المشهورة، للثلاثي المزيد بحرف، وهذه الزيادة نتجت عن تكرير عين الكلمة، وبناء (تَفَعَّل) من أبنية الثلاثي المزيد بحرفين: التاء في أوله، وتكرير العين.

ولا يخفى أن بناء الأفعال على هاتين الصيغتين، بتوليد الفعل من مضمون الجملة عن طريق الإدغام، لم يكن المطلوب منه الاختصار فحسب، كما في قولهم (سَنَّ الطفل)، بل أفاد الإدغام استحضار معنى المبالغة وتكثير المعنى؛ المبالغة في الثبات وانعدام الحركة من الدهشة أو الخوف، كما في (صَنَّم وتَسَمَّر)، أو المبالغة في النوم إلى وقت صفره الشمس، مثلما قالوا: (صَفَّر).

وهكذا؛ فإن توليد هاتين الصيغتين في كلام العامة عن طريق الإدغام، جاء باختزال مضمون الجملة في لفظ واحد من ألفاظها، وهذا اللفظ المنزوع من الجملة؛ هو الأمثل من بين عناصرها لأداء المعنى المجازي، الذي أفاده الإدغام الناتج عن تكرير العين، ومن هنا أشبه توليد الصيغ عن طريق الإدغام في كلام العامة النحت في العربية؛ إلا أن «غاية النحت الاختصار ليس إلا»^(١).

وعلى الرغم من أن تلك الأفعال التي تولدت بطريقة الإدغام في كلام العامة، انتخبت من بين عناصر الجملة لتؤدي مضمونها، من ألفاظ: (الصنم، المسمار، الأسنان، صفره الشمس)؛ وهي تعتبر جامدة من الناحية الصرفية، إلا أن العلاقة الدلالية بين اللفظ وما تولّد عنه علاقة واضحة، وتبين أثر الإدغام في تقويتها وتوضيحها، من خلال انتزاع (فَعَّل وتَفَعَّل) من تلك

(١) فقه اللغة العربية وخصائصها، (٢٠٩).

د . أسماء بنت علي الموزان

الألفاظ، فتثقل العين أسهم في تأهيل اللفظ لأداء مضمون الجملة، خصوصاً أن الأصوات التي مثلت عين الكلمة، منها ما يمتاز بالغنة؛ وهي النون والميم، «فإن الصوت لا يخرج من موضعيهما من الفم، لكن لما كان لهما مخرجان في الفم وفي الخيشوم، جرى به الصوت من الأنف دون الفم، لأنك لو أمسكت أنفك لم يجر الصوت بهما»^(١)، ومنها ما يمتاز بشبه التنفسي، وهي الفاء^(٢).

(١) شرح شافية ابن الحاجب، (٣/٢٦١).

(٢) دروس في علم الصرف، (٢/١٦٣).

خاتمة

- تناول هذا البحث الإدغام في كلام العامة، وعالجه بالتحليل الصرفي، مع ربطه بالدواعي الصوتية والدلالية، وتوصل إلى النتائج الآتية:
- للعامة طرق وصور متنوعة ومقتضيات صوتية وصرفية ودلالية، كانت سبباً في نشوء الإدغام، وتغيير بنية اللفظ في العربية.
 - الحذف والإبدال للإدغام مطلب قصدت منه العامة التخفيف، والتقليل من الجهد والضغط على اللسان.
 - نتج عن الإدغام في كلام العامة: إطالة البنية؛ مثل نقل الفعل من بنية (فَعَلَ) إلى بنية (فَعَّلَ)، أو تقصيرها؛ مثل حذف الهاء من اسم الإشارة (هَئِنَا) بعد (مِنْ) الجارّة.
 - قد يجر الإدغام في كلام العامة ما لا يتصرف إلى أن يدخل تحت طائلة التصريف؛ مثل إجراء القلب المكاني على الضمير (نَحْنُ)، وهو مما خرج من دائرة التصريف.
 - الإدغام في كلام العامة قد يرد الألف إلى أصلها الواوي أو اليائي؛ كما في (رَوَّحَ وَعَوَّدَ وَدَوَّرَ وَسَيَّرَ).
 - التصغير مسلك صرفي، قد يفضي إلى الإدغام في كلام العامة.
 - أثر الحذف والزيادة بالتضعيف في طروء الإدغام على البنية الصرفية، عند الانتقال بالفعل من صيغة (أَفْعَل) إلى صيغة (فَعَّل)، مع تنوع الدلالة بين السلب والإيجاب.
 - الإدغام الناتج عن الزيادة بتضعيف عين الفعل؛ شائع على السنة العامة، للتكثير، والمبالغة، والتكلف، وتأکید المعنى، وتكراره.
 - قد ينتج عن الإدغام في كلام العامة ذهاب حركة الإعراب، وذهاب بعض الأصوات المؤثرة في تحديد الحالة النحوية للمخبر عنه، من حيث الحضور والغيبة.



- قد تحدث المغالاة في المماثلة الصوتية فيما يتعلق بصيغة (اَفْتَعَلَ)، مما يؤدي إلى الإدغام في كلام العامة.

- هناك علاقات معنوية واضحة ووثيقة، بين الألفاظ التي طرأ عليها الإدغام على لسان العامة، وصورتها العربية الفصيحة، وعلى الرغم من الخروج باللفظ في كلام العامة، عند إجراء الإدغام، عن بعض الضوابط العربية؛ إلا أنه يتفق مع الصورة العربية الفصيحة في الدلالة المعجمية.

- الإدغام طريقة من طرق توليد الصيغ في كلام العامة، ومن أغراضه المبالغة، والتكثير، وقصد الاختصار.

* التوصيات:

التوصية بتوسيع البحث على المستويات الصوتية، والصرفية، والنحوية، وربطها بالدلالة، في دائرة العلاقة بين الفصحى واللهجة، وذلك لأهميته في إبراز العلاقة الارتباطية بين الاستعمالات اللهجية والعربي الفصحى، وليبيان أثر التطور اللهجي على القواعد اللغوية، وتأثيره على البنية الصرفية للألفاظ.

قائمة المصادر والمراجع

- أدب الكاتب. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. تحقيق: محمد الدالي. (ط ٢)، بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.
- أسرار العربية. الأنباري، عبد الرحمن بن محمد أبو البركات. تحقيق: فخر صالح قدارة. (ط ١)، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٥م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. الأنباري، عبد الرحمن بن محمد أبو البركات. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (د.ط)، صيدا-بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. (ط ٢)، بيروت-لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
- التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. أبو حيان، محمد بن يوسف. تحقيق: حسن هندراوي. (ط ١)، دمشق: دار القلم، ١٩٩٧م.
- الحروف العربية وتبدلاتها الصوتية في كتاب سيبويه (خلفيات وامتداد). درار، مكّي. (د.ط)، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٧م.
- الخصائص. ابن جني، عثمان أبو الفتح. (ط ٤)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.
- دراسات في فقه اللغة. الصالح، صبحي. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار العلم للملايين، ١٩٦٠م.
- دروس في علم الصرف. الشمسان، إبراهيم. (ط ٣)، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٤م.
- دقائق التصريف. ابن المؤدب، أبو القاسم بن محمد بن سعيد. تحقيق: حاتم صالح الضامن. (ط ١)، دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.
- ذبياً وتياً واللذياً واللثياً. الشمسان، إبراهيم. (١٨ فبراير، ٢٠١٧). جريدة الجزيرة، ص ١٨.
- الزاهر في معاني كلمات الناس. الأنباري، محمد بن القاسم. تحقيق: حاتم صالح الضامن. (ط ٣)، دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

د. أسماء بنت علي الموزان

- سر صناعة الإعراب. ابن جني، عثمان أبو الفتح. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل؛ وأحمد رشدي شحاتة عامر. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- الشافية في علم التصريف. ابن الحاجب، عثمان بن عمر. تحقيق: درويش الجويدي. (ط ١)، صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٨م.
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. الأشموني، علي بن محمد بن عيسى. تحقيق: حسن حمد. (ط ١)، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو. الأزهري، خالد بن عبدالله. تحقيق: محمد باسل عيون السود. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- شرح شافية ابن الحاجب. الاسترأبادي، محمد بن الحسن رضي الدين. تحقيق: محمد نور الحسن؛ وآخرين. (د.ط)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.
- شرح الكافية الشافية. ابن مالك، محمد بن عبد الله بن محمد. تحقيق: علي محمد معوض؛ وعادل أحمد عبد الموجود. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- شرح المفصل. ابن يعيش، موفق الدين. تحقيق: عبد الحسين المبارك. (ط ١)، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري، إسماعيل بن حماد. تحقيق: إميل بديع يعقوب؛ ومحمد نبيل طريقي. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- الضمائر في اللغة العربية. جبر، محمد عبد الله. (ط ١)، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م.
- علل النحو. الورّاق، محمد بن عبد الله. تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش. (ط ١)، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.
- العين. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. تحقيق: عبد الحميد هندأوي. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- فصيح العامي في قبيلة عنزة. الحسيني، زويد بن معيض. (ط ١)، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠١٠م.

التحليل الصرفي للإدغام في كلام العامة

- فقه اللغة العربية وخصائصها. يعقوب، إميل بديع. (ط ٢)، بيروت-لبنان: دار العلم للملايين، ١٩٨٢ م.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. (ط ٨)، بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥ م.
- الكتاب. سيوييه، عمرو بن عثمان بن قنبر. تحقيق: إميل بديع يعقوب. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ط)، بيروت: دار صادر، (د.ت).
- لغة تميم، دراسة تاريخية وصفية. عبد الباقي، ضاحي. (د.ط)، القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، ٢٠٠٦ م.
- اللهجات العربية نشأة وتطورًا. هلال، عبد الغفار حامد. (د.ط)، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨ م.
- لهجة قبيلة تميم وأثرها في الجزيرة العربية. المطلبي، غالب فاضل. (ط ١)، بيروت-لبنان: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٧ م.
- المصباح المنير. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (د.ط)، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣ م.
- المصطلح النحوي. القوزي، عوض حمد. (ط ١)، الرياض: جامعة الرياض، عمادة شؤون المكتبات، ١٩٨١ م.
- معجم تهذيب اللغة. الأزهرى، محمد بن أحمد. تحقيق: رياض زكي قاسم. (ط ١)، بيروت-لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١ م.
- المعجم الكامل في لهجات الفصحى. سلوم، داود. (ط ١)، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧ م.
- معجم اللهجات المحكية في المملكة العربية السعودية، ألفاظ ومفردات لهجات القبائل والمناطق. الدرسونى، سليمان ناصر. الرياض: المملكة العربية السعودية، (٢٠١٢)، استرجع من

موقع: https://lahajat.blogspot.com/p/blog-page_7.html

د. أسماء بنت علي الموزان

- مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد. تحقيق: أنس محمد الشامي. (د.ط)، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م.
- الممتع الكبير في التصريف. ابن عصفور، علي بن مؤمن. تحقيق: فخر الدين قباوة. (ط١)، بيروت-لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.
- منهج الكوفيين في الصرف. غنّام، مؤمن صبري. (ط١)، الرياض: مكتبة الرشد-ناشرون، ٢٠٠٥م.
- موسوعة الحروف في اللغة العربية. يعقوب، إميل بديع. (ط٢)، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٥م.
- نتائج الفكر في النحو. السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود؛ وعلي محمد معوض. (ط١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
- النحو الوافي. حسن، عباس. (ط١)، طهران: آوند دانش للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.
- نظرة تحليلية مقارنة على الضمائر العربية. الجرح، محمد سالم. مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة. ع(٢٢). ١٩٦٧م، ص (٦٨-٧٤).
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تحقيق: أحمد شمس الدين. (ط١)، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

Bibliography

- Adab Al-Katib. Ibn Qutaiba, Abdullah bin Muslim. Investigation: Mohammed Al-Dali. (2nd Edition), Beirut - Lebanon: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, 1999.
- Secrets of Arabic. Al-Anbari, Abdulrahman bin Mohammed Abu Al-Barakat. Investigation: Fakhr Saleh Kaddara. (1st Edition), Beirut: Dar Al-Jeel, 1995.
- Equity in Matters of Disagreement between the Basri and Kufic Grammarians. Al-Anbari, Abdulrahman bin Mohammed Abu al-Barakat. Investigation: Mohamed Mohieddin Abdel Hamid. (No edition), Sidon-Beirut: Almaktaba Alassrya for Printing and Publishing, 1998.
- Taj al-Arus Min Jawahir al-Qamus. Zubaidi, Mohammed Mortedha Al-Husseini. (2nd Edition), Beirut, Lebanon: Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, 1994.
- Al-Tadhyil Wa't-Takmil Fi Sharh Kitab At-Tashil. Abu Hayyan, Mohammed bin Yusuf. Investigation: Hassan Hindawi. (1st Edition), Damascus: Dar Al-Qalam, 1997.
- Arabic Letters and their Phonetic Changes in Sibawayh's Book (Backgrounds and Extension). Darar, Makki. (No edition), Damascus: Arab Writers Union, 2007.
- Characteristics. Ibn Juni, Othman Abu Al-Fath. (4th Edition), Cairo: General Egyptian Book Organization, 1999.
- Studies in Philology. Al-Saleh, Sobhi. (No edition), Beirut, Lebanon: Dar El Ilm Lilmalayin, 1960.
- Lessons in Morphology. Al-Shamsan, Ibrahim. (3rd edition), Riyadh: Rushd Bookstore, 2004.
- Daqieq Al-Tasrif. Ibn Al-Mu'adab, Abu Al-Qasim bin Mohammed bin Saeed. Investigation: Hatem Saleh, Al-Dhamin. (1st Edition), Damascus: Dar Al-Bashaer for Printing, Publishing and Distribution, 2004.
- Thayan, Tayan, Allatheya, and Allateya. Al-Shamsan, Ibrahim. (February 18, 2017). Al-Jazeera newspaper, p. 18.
- Al-Zahir in the Meanings of People's Words. Al-Anbari, Mohammed bin Al-Qasim. Investigation: Hatem Saleh Al-Dhamin. (3rd Edition), Damascus: Dar Al-Bashaer for Printing, Publishing and Distribution, 2004.
- Sir Sana'aah Al'i'arab Ibn Juni, Ibn Juni, Othman Abu Al-Fath. Investigation: Mohammed Hassan Mohammed Hassan Ismail; Ahmed Rushdie Shehata Amer. (1st Edition), Beirut, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2000.
- Al-Shafyah fi Elm Al-Tasreef. Ibn Al-Hajeb, Othman Bin Omar. Investigation: Darwish Al-Jouidi. (1st Edition), Sidon-Beirut: Almaktaba Alassrya for Printing and Publishing, 2008.
- Sharh al-Ashmuni Ala Alfiyat Ibn Malik. Ashmony, Ali bin Mohammed bin Isa. Investigation: Hassan Hamad. (1st Edition), Beirut, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1998.

- Sharh Al-Tasrih Ala Al-Tawdhih Aw Al-Tasrih Bi Madhmoon Al-Tawdhih Fi Al-Nahw. Al-Azhari, Khalid bin Abdullah. Investigation: Mohammad Basil Oyoun Al-Soud. (1st Edition), Beirut - Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2000.
- Sharh Shafia Ibn al-Hajeb. Al-Istrabadi, Mohammed bin Al-Hassan Radhi Al-Din. Investigation: Mohammed Nour Al-Hassan; and others. (No edition), Beirut - Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1982.
- Sharh Al-kafyah Al-Shafyah. Ibn Malik, Mohammed bin Abdullah bin Mohammed. Investigation: Ali Mohammed Mouawad; Adel Ahmed Abdulmawjood. (1st Edition), Beirut- Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2000.
- Sharh Al-Mofassal. Ibn Yaish, Mowaffaq Al-Din. Investigation: Abdulhussein Al-Mubarak. (1st Edition), Beirut: Alam alkotob, 1988.
- Al-Saiyah Taj Allogh Wa Sihah Al-Arabiah. Al-Jawhari, Ismail Bin Hammad. Investigation: Amile Badie Yacoub; Mohammed Nabil Tarifi. (1st Edition), Beirut-Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1999.
- Pronouns in Arabic Language. Jabr, Mohammed Abdullah. (1st Edition), Cairo: Dar Al-Maarif, 1983.
- Grammar Defects. Al-Warraq, Mohammed bin Abdullah. Investigation: Mahmoud Jassim Mohammed Al-Darwish. (1st Edition), Riyadh: Rusd Bookstore, 1999.
- Al-Ain. Al-Farahidi, Al-Khaleel bin Ahmed. Investigation: Abdulhamid Hindawi. (1st Edition), Beirut- Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2003.
- Fasih Al-Ami fi Qabilat Anaizah. Al-Hasani, Zuweid Bin Moaidh. (1st Edition), Riyadh: King Fahd National Library, 2010.
- Fiqh of Arabic and its Characteristics. Yacoub, Amile Badie. (1st Edition), Beirut, Lebanon: Dar El Ilm Lilmalayin, 1982.
- Lexicon Dictionary. Al-Fayrooz Abadi, Mohammed bin Yacoub. Investigation: Heritage Investigation Office of Al-Resalah Foundation, under the supervision of Mohammed Naeem Al-Araksousi. (8th Edition), Beirut, Lebanon: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, 2005.
- The Book. Sibawayh, Amr bin Othman bin Qanbar. Investigation: Amile Badie Yacoub. (1st Edition), Beirut- Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1999.
- The Tongue of Arab. Ibn Mandhoor, Mohammed bin Mukram. Beirut: Dar Sader, (N.D)
- Tamim Language, Descriptive Historical Study. Abdulbaki, Dahi. (No edition), Cairo: Rose Al Yousef Foundation, 2006.
- Arabic Dialects: Genesis and Development. Hilal, Abdelghaffar Hamid. (No edition), Cairo: Arab Thought House, 1998.
- The Dialect and Impact of the Tamim tribe in the Arabian Peninsula. Al-Mutlabi, Ghaleb Fadhil. (1st Edition), Beirut, Lebanon: Arab Encyclopedia House, 2007.
- The luminous lamp. Al-Fayoumi, Ahmed bin Mohammed bin Ali. (No edition), Cairo: Dar Al-Hadith, 2003.

- Grammatical term. Al-Quzi, Awadh Hamad. (1st Edition), Riyadh: University of Riyadh, Deanship of Library Affairs, 1981.
- Language Refinement Dictionary. Al-Azhari, Mohammed bin Ahmed. Investigation: Riad Zaki Qassem. (1st Edition), Beirut, Lebanon: Dar Al-Marefah for Printing, Publishing and Distribution, 2001.
- The Full Dictionary in Classical Dialects. Salloum, Dawood. (1st Edition), Beirut: The World of Books, Arab Renaissance Library, 1987.
- Dictionary of Dialects Spoken in Saudi Arabia, the Words and Vocabulary of Tribal Dialects and Regions. Al-Darsouni, Suliman Nasser. Riyadh: Saudi Arabia, (2012), retrieved from website https://lahajat.blogspot.com/p/blog-page_7.html
- Language Standards. Ibn Fares, Ahmed. Investigation: Anas Mohammed al-Shami. (No edition), Cairo: Dar Al-Hadith, 2008.
- Al-Momte Al-Kabeer Fi Al-Tasreef. Ibn Asfour, Ali bin Momen. Investigation: Fakhreddin Qubawa. (1st Edition), Beirut, Lebanon: Library of Lebanon Publishers, 1996.
- Kufic Approach in Syntax. Ghannam, Momen Sabri. (1st Edition), Riyadh: Rushd Bookstore - Publishers, 2005.
- Encyclopedia of Letters in Arabic. Yacoub, Amile Badie. (2nd Edition), Beirut: Dar Al-Jeel, 1995.
- The Results of Thought in Grammar. Al-Suhaili, Abdulrahman bin Abdullah. Investigation: Adel Ahmed Abdelqadi; Ali Mohammed Mawad. (1st Edition), Beirut-Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1992.
- Adequate Grammar. Hassan, Abbas. (1st Edition), Tehran: Avand Danesh for Printing, Publishing and Distribution, 2004.
- A comparative Analytical View of Arab Pronouns. Al-Jarh, Mohammed Salem. Arabic Language Complex Magazine, Cairo. P22. 1967, p. (68-74).
- Hama' al-Hawami' Fii Sharh Jam' Al-Jawami. Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr. Investigation: Ahmed Shamseddine. (1st Edition), Beirut-Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1998.

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قَطْرِب (ت ٢٠٦هـ)
من خلال نماذج من كتابه «معاني القرآن وتفسير مُشْكِلِ إعرابه»

د. عزيزة بنت عطية الله بن زاهر الشنبري^(١)

(قدم للنشر في ١٨/٠٨/١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ٠٨/١٢/١٤٤٢هـ)

المستخلص: يتناول البحث الشَّاذَّ والمرغوب عنه من لغات العرب وكلامهم فيما ذكره قطرب في كتابه معاني القرآن، وقد قدم البحث تعريفاً موجزاً عن أبي علي بن محمد المستنير المعروف بقطرب ت ٢٠٦هـ، وإيضاحاً لمصطلحي الشَّاذِّ والمرغوب عنه، ثم المسائل النحويّة التي حكم فيها بالشَّدوذ، ثم المسائل الصّرفية، وذلك بعد بيان موقفه في ضوء أقوال العلماء قبله وبعده، ثم المعايير التي سار عليها في أحكامه، وكان من أهمها قلّة المسموع، ومخالفة الشّائع من لغات العرب، وقد خرج البحث بأهم النتائج ومنها أنّ قطرب يقف موقفاً متشدّداً في أحكامه بالشَّدوذ على اللغات والأقوال اللغويّة، ويرى أنه لا يجوز قياس الشَّدوذ اللغوي على القرآن الكريم، ولهذا كان له موقف رافض لبعض القراءات الشّاذّة.

الكلمات المفتاحية: الشَّاذُّ، المرغوب عنه، اللغات، قطرب، معاني القرآن.

(١) أستاذ اللغويات العربية المشارك، بقسم اللغة والنحو والصرف، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى.

البريد الإلكتروني: aashanbary7@gmail.com



"The Irregular and the Unacceptable of Languages by Qutrub (D.206h), Through Examples of his Book "Ma'ani Al-Quran" and Explanation of its Problematic Parsing"

Dr. Aziza Atyahallah Al-Shanbary

(Received 31/03/2021; accepted 18/07/2021)

Abstract: This research delves into the exceptional linguistic forms and the forms to be avoided in the Arabic language, as discussed by Qutrub in his book "Ma'ani al-Quran wa Tafsir Mushkil I'rabih." The study begins with a brief introduction to Abu Ali ibn Muhammad al-Mustaneer, commonly known as Qutrub, who lived in the 3rd century AH (206 AH). It clarifies the terms "exceptional" and "desirable avoidance" and explores the grammatical issues in which Qutrub ruled for exceptional linguistic forms. The study also investigates syntactic issues, shedding light on Qutrub's stance in comparison to the opinions of linguists before and after him. Furthermore, the research discusses the criteria Qutrub applied in his rulings, emphasizing factors such as linguistic rarity and deviation from the common usage in Arabic languages. Among the significant findings is Qutrub's strict stance on exceptional linguistic forms, emphasizing that the linguistic exceptionalities found in the Quran cannot be used as a basis for linguistic analysis. Consequently, Qutrub rejected some exceptional Quranic readings.

Keywords: Exceptional, Desirable Avoidance, Languages, Qutrub, Ma'ani al-Quran.

* * *



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين أفصح من تكلم بالعربية.

أما بعد:

فإن لغتنا العربية عظيمة الشأن، تحدث العرب بها ونطقوا بلغاتها المختلفة، وتقديسًا لها واعترافًا بعلو شأنها درسها العلماء، واهتموا بلهجات قبائلها ولا سيما اللغات التي خرجت عن القوانين المشتركة، فوصفوا بعض ألفاظها بأوصافٍ مختلفة منها: (لغة رديئة)، أو (لغة شاذة)، أو (لغة ضعيفة)، وذلك في زمن الفصاحة والتمحيص اللغوي. ومن هنا جاء هذا البحث الذي يعنى برؤية عالم من متقدمي النحويين واللغويين، عاش في القرن الثاني، وعاصر سيبويه، وهو العالم أبو علي محمد بن المستنير المشهور بقطرب المتوفى سنة ٢٠٦هـ، ليلقي الضوء على رؤية قطرب للشاذ من لغات العرب وكلامهم.

* أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث وقيمه في جانبين: الأولي: أن قطرب يعدّ من أئمة الرعيل الأول؛ فقد عاصر لبنات التأليف الأولى، كما أنه ممن لازم سيبويه صاحب أول كتاب وصلنا في علم النحو، وما لقطرب من نظرات متعددة نحوية ولغوية وصوتية. والثانية: كتاب معاني القرآن لقطرب، الذي حققه محمد لقريز، عام ٢٠١٦م، والكتاب يعدّ من كنوز اللغة من جوانب كثيرة، من حيث المعاني، واللغة، والنحو، والقراءات.

* إشكالية البحث:

تتمثل في بيان رؤية قطرب للشاذ من لغات العرب وكلامهم، وذلك من خلال سؤاليين:
الأول: ما مظاهر الشذوذ عند قطرب؟ والثاني: ما معايير الحكم بالشذوذ عنده؟

*** حدود البحث:**

وقفت في هذا البحث على المسائل الصريحة جداً وفق ما تسمح به معايير المجالات في عدد الصفحات، فأردت تسليط الضوء على هذا الكتاب من خلال النماذج الصريحة في الحكم بالشدوذ والمرغوب عنه. ومن هنا وقع الاختيار على عدد من المسائل لسبيين، الأول: استقصاء المسائل وتحليلها كلها، سيؤدي إلى تضخم البحث ومن ثم يتعذر نشره في المجالات العلمية. ثانياً: اقتصر على الشواهد التي تمثل كل معايير الحكم بالشدوذ عنده.

*** أهداف الدراسة:**

يهدف البحث إلى توضيح المقصود بالشاذ والمرغوب عنه في اللغات، ورصد مظاهر الشذوذ الصّرفي والنحوي في نظر قطرب، والكشف عن المعايير التي اعتمدها قطرب عند حكمه على اللغة بالشدوذ.

*** منهج البحث وإجراءاته:**

قامت هذه الدراسة على اتباع المنهج الوصفي التحليلي، وذلك باتباع الخطوات الآتية: الأول: جمع ورصد اللغات الشاذة والمرغوب عنها عند قطرب في كتابه. والثاني: تصنيف اللغات الشاذة عنده. والثالث: تحليل الظواهر التي حكم عليها بالشدوذ في ضوء أقوال من قبله وبعده. والرابع: تحديد المعايير التي انطلق منها في أحكامه. وقد رتبت المسائل حسب الأبواب النحوية والصرفية، وقد يوجد تداخل في بعض المسائل، فوضعت المسألة في الباب الذي عرفت به.

*** الدراسات السابقة:**

على قلة الدراسات التي تتحدث عن الشاذ، إلا أن هناك من تناولها من جوانب معينة، منها: - مفهوم الشذوذ بين النحويين والقراء، عبد الله الطريقي، المجلة العلمية لكلية الآداب، جامعة أسيوط، ع (٣٦)، ٢٠١٠م. حيث تناول فيه الباحث القراءات الشاذة وعلاقتها بالقواعد

النحويّة، وموقف النحويين منها.

- الشاذّ والقليل: معناهما ونماذج منهما في بعض اللّغات، عبد الرحمن الصّابري، مجلة التربويّ، جامعة المرقب، ع(٧)، ٢٠١٥م، وتحدث عن بعض اللّغات الشاذّة في الاستعمال النحويّ وموقف النحويين منها، وكانت دراسة مختصرة جدًّا.

- مظاهر من شذوذ الأسماء في معجم لسان العرب، سونيا الطويسي، رسالة دكتوراه، الأردن، جامعة مؤتة، ٢٠١٦م.

وهناك بعض الدّراسات التي تناولت لغات العرب ولهجاتها في مصنفات معينة، منها:

- لغات القبائل في كتاب معاني القرآن للكسائي: دراسة لغويّة، ميثاق عباس، مجلة كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، م(٧)، ع(١٣)، ٢٠١٣م.

- اللهجات العربية في كتاب «إعراب القرآن» للنحاس: دراسة صوتيّة، يسري سليمان، مجلة الدراسات الشرقيّة، جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقيّة بالجامعة المصريّة، ع(٥٤)، ٢٠١٥م.

وتمتاز هذه الدّراسة عما سبقها أنها رصدت الشاذّ في ضوء رؤية قطرب لبعض لغات العرب وكلامهم في كتابه معاني القرآن، وهو موضوع لم يتطرق إليه باحث حسب علمي.

* خطة البحث:

اقتضت هذه الدّراسة ترتيب البحث على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، فأما التّمهيد ففيه التعريف بقطرب، وتوضيح مفهوم الشذوذ لغةً واصطلاحًا، والمقصود بالمرغوب عنه. وأما المباحث فالأول: الشذوذ النحويّ. والثاني: الشذوذ الصّرفيّ. والثالث: معايير الحكم بالشذوذ عند قطرب. ثم الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

تمهيد

* أولاً: التعريف بقطرب:

هو أبو علي محمد بن المستنير أحمد النَّحْوِيُّ اللُّغَوِيُّ البَصْرِيُّ، المعروف بقطرب، ولد في البصرة، ولا يعرف تاريخ ولادته على وجه التحديد، أخذ النحو عن سيبويه وعن جماعة من العلماء البصريين، وكان حريصاً على الاشتغال والتعلم، وسبب لقبه بقطرب: أنه كان يكر إلى سيبويه قبل حضور أحد من تلاميذه، فقال له يوماً: ما أنت إلا قطرب ليل، فبقي عليه هذا اللقب، وقطرب اسم دويبة لا تزال تدب ولا تفتقر^(١). وخلف قطرب عدداً من المؤلفات العلمية في مختلف الفنون، حيث ألف في اللُّغة والنحو والتفسير والحديث وعلم الكلام، وأورد عنه أصحاب التراجم عدداً من المؤلفات، منها: «معاني القرآن، والاشتقاق، والقوافي، والنوادر، والأزمنة، والمثلث، والفرق، والأصوات، والصفات، والعلل في النحو، والأضداد، وخلق الفرس، وخلق الإنسان، وغريب الحديث، والهمز، وفعل وأفعل، والرّد على الملحدين في تشابه القرآن. وله كذلك إعراب القرآن ومتشابه القرآن، ومجاز القرآن، والمصنف الغريب في اللُّغة، وغريب الآثار، والأنواء، والثمر، وكتاب ما خالف فيه الإنسان البهيمة»^(٢). ولم يكن قطرب عالماً باللغة مؤلفاً فيها فقط، بل كان شاعراً أيضاً، قال القفطي: «كان له شعر أجود من شعر العلماء»^(٣).

- (١) ينظر: الفهرست، ابن النديم (١/٧٥)، تاريخ بغداد، البغدادي (٤/٤٨٠)، وفيات الأعيان، لابن خلكان (٤/٣١٢)، الوافي بالوفيات، الصفدي (٥/١٤)، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، الفيروزآبادي (١/٢٨٤)، بغية الوعاة، السيوطي (١/٢٤٢)، الأعلام، الزركلي (٧/٩٥).
- (٢) ينظر: الفهرست (١/٧٦)، إنباه الرواة، القفطي (٣/٢٢٠)، وفيات الأعيان (٤/٣١٢)، الوافي بالوفيات (٥/١٤)، البلغة (١/٢٨٤)، بغية الوعاة (١/٢٤٣)، الأعلام (٧/٩٥).
- (٣) إنباه الرواة (٣/٢٢٠).

وكثر الأقوال وتعددت في الثناء عليه اعترافاً بفضلها، وهو أحد أئمة النحو واللغة^(١). وهو حافظ للغة كثير النوادر والغريب^(٢)، وكان موثقاً فيما يحكيه^(٣)، وعالمًا ثقة روى عنه الجلة^(٤). أما وفاته فقد أكدت المصادر التي ترجمت لقطرب أنه توفي سنة ٢٠٦ هـ^(٥).

*** ثانيًا: المقصود بالشذوذ والمرغوب عنه:**

الشذوذ لغة: شذَّ عنه يَشُدُّ وَيَشِدُّ شُدُودًا: انفرد عن الجمهور، فهو شاذٌّ. وأشذَّه غيره. وشذَّذ النَّاسَ: الذين يكونون في القوم وليسوا من قبائلهم^(٦). وَيُقَالُ: أشذذت يارجل، إذ جاء بقول شاذٍّ نادر^(٧).

الشذوذ اصطلاحًا: الشذوذ في كتب اللغة هو الخروج عن المؤلف، فالشاذ كما عرفه الجرجاني: «ما يكون بخلاف القياس من غير النظر إلى قلة وجوده وكثرته»^(٨)، وقال أيضًا: «الشاذُّ المقبول: هو الذي يجيء على خلاف القياس ويقبل عند الفصحاء والبلغاء»^(٩)، وتحدث ابن جنبي عن الشذوذ والاطراد، فقال: «أصل موارد طرد في كلامهم التتابع والاستمرار... وأما مواضع (ش ذ ذ) في كلامهم هو التفرق والتفرد»^(١٠)، والشذوذ في معناه الاصطلاحي عند النحويين،

(١) ينظر: نزهة الألباء، الأنباري، (٩١)، معجم الأدباء، الحموي (٢٦٤٦/٦).

(٢) ينظر: مراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي، (١٠٩).

(٣) ينظر: تاريخ بغداد (٤/٤٨٠).

(٤) ينظر: البلغة (١/٢٨٤).

(٥) ينظر: تاريخ بغداد (٤/٤٨٠)، وفيات الأعيان (٤/٣١٣)، الوافي بالوفيات (٥/١٤)، البلغة (١/٢٨٤)، الفهرست (١/٧٦).

(٦) ينظر: الصحاح، الجوهري (٢/٥٦٥).

(٧) ينظر: تهذيب اللغة، الأزهري (١١/١٨٦).

(٨) التعريفات، الجرجاني (١/١٢٤).

(٩) المصدر السابق.

(١٠) الخصائص، ابن جنبي (١/٩٧).

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قُطْرُبٍ...

والصرفيين لم يبعد كثيرًا عن مدلوله اللغوي، يقول ابن جنّي: «هذا أصل هذين الأصلين في اللّغة ثم قيل ذلك في الكلام والأصوات على سميته وطريقه في غيرهما، فجعل أهل علم العرب ما استمر من الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصّناعة مطرّدًا وجعلوا ما فارق ما عليه بقية بابه وانفرد عن ذلك إلى غيره شاذًّا»^(١).

وقد وجد الشذوذ عناية فائقة لدى ابن جنّي حيث أورد له بابًا مستقلًا في كتابه الخصائص^(٢). وأما بقية كتب اللّغة - كما قال قاسم خليل -: «لم يفرد له أو لغيره من مصطلحات الطعن باب خاص به يوضح حده في الاصطلاح، ويبدو أن سبب ذلك أن اهتمامهم كان موجّهًا لما كان مطرّدًا وكثيرًا وغالبًا؛ لأن الهدف هو وضع قواعد تضبط النطق بنص القرآن الكريم، وقد يكون السبب انهم وجدوا مطرّدًا وكثيرًا وغالبًا أغناهم عن هذه الظواهر الشاذة غير المطردة»^(٣).

وأما المرغوب فهو في اللّغة من: رَغِبَ فِي الشَّيْءِ، رَغَبًا، وَرَغَبَةً، وَرَغْبًا، وَرَغْبًا: أَرَادَهُ. والرَّغْبِيَّة: الأَمْرُ المرغوب فِيهِ. وَرَغِبَ عَنِ الشَّيْءِ: تَرَكَهُ مُتَعَمِّدًا^(٤). وزهد فيه ولم يردده. ورغب بنفسه عنه: رأى لنفسه عليه فضلًا^(٥). ومن هنا فيمكن القول إنّ المرغوب عنه في ضوء استعمالات قطرب: هو المتروك استعماله من اللّغة عند العرب، أو ضعف جريانه على الألسنة.

(١) الخصائص، ابن جنّي (١/٩٧).

(٢) المصدر السابق.

(٣) طعن النحاة واللغويين في لغات العرب، القواسمة (٢٩).

(٤) ينظر: المحكم، ابن سيده (٥/٥١٦).

(٥) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (١/٤٢٣)، القاموس المحيط، الفيروزآبادي (١/٩٠)، تاج العروس، الزبيدي (٢/٥٠٩).

المبحث الأول الشذوذ النحوي

نظر النحويون إلى المادة اللغوية، التي أخذوها عن العرب وسمعوها منهم، نظرات مختلفة. وذلك لأجل تقرير القواعد التي تكون معياراً لعلم النحو، فتعاملوا مع السماع بأنماطه المختلفة بكثير من الدقة، فثمة كثير مطرد، وقليل، ونادر، وضرورة، وشاذ، لأجل إحكام القواعد النحوية، ولكل منها شواهد متعددة. وقد عني قطرب في كتابه معاني القرآن بالوقوف على بعض ظواهر الشذوذ في لغات العرب، ومنها:

* أولاً: حذف آخر المنقوص، وياء المتكلم بغير علة:

حذف آخر المنقوص بغير علة لغة مرغوب عنها كما يقول قطرب: «و {يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعُ} [القمر: ٦]^(١)، يوم يدعو؛ ولعل من كتب (تَبَع) و(يَأْت) بغير ياء على لغة من قال: هو يقضي، ويدعُ، ولا يبدُ، في الوقف؛ يريد: يبدو؛ وهي قليلة مرغوب عنها^(٢). ويقول أيضاً: «وبعض طيء يقول في: ضربن زيداً، وقتلن عمرو؛ فيقف بغير ياء، ويصلها بحذفها أيضاً، ويدع النون ساكنة، مثل قوله: {فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَن} [الفجر: ١٥]، و {أَهَانَن} [الفجر: ١٦]، وذلك شاذ؛ وقد حكاها يونس^(٣) لنا عن أعرب الناس - زعم - من بني سليم، أنه قال: قد {أَكْرَمَن}، و {أَهَانَن}؛ فيقف بغير ياء

(١) ينظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد (١/٦١٧)، إعراب القرآن النحاس (٤/١٩٣)، والحجة في القراءات السبع، ابن خالويه (١/٣٣٧).

(٢) معاني القرآن لقطرب (٢٢٠).

(٣) لم أقف على القول في الكتاب، وينظر المسألة فيه (٤/١٨٦).

(٤) قرأ أبو عمر بسكون النون في الوقف. البحر المحيط (٨/٤٧٠). وينظر: الكتاب (٤/١٨٦)، وشرح السيرافي (١٦/١٥٠)، وشرح الرماني (١٢٥).

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قُطْرِب...^(١)

في الوقف؛ وقراءة الحسن وأهل المدينة يشمونها الكسر^(٢)، ولا يثبتون الياء فيها: {أَهَانَنُ}، و{أَكْرَمَنُ}»^(٣).

ويرى الخليل أن ياء يقضي وواو يغزو لا تحذفان إذا كانت واحدة، وأن حرف الروي إذا كان واوًا أو ياءً في الفعل المعتل الآخر نحو يغزو ويرمي لا يمكن حذفهما لأن كلاً منهما: «ليست بوصل حينئذٍ»^(٤).

وذهب الفراء والكسائي إلى أن حذف الياء من آخر الكلمة جائز وهو لغة معروفة عن العرب، مستدلين بأن نهج العرب في حذف الياءات التي في أواخر الحروف مثل: اتبعن، وأكرمن، وأهانن، ومثل قوله تعالى: {دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ} [البقرة: ١٨٦]، {وَقَدْ هَدَانِ} [الأنعام: ٨٠]، أن يحذفوا الياء مرّةً ويثبتوها مرّةً، فمن حذفها اكتفى بالكسرة التي تليها دليلاً عليها^(٥).

ويوجه الكسائي هذه القراءة بأنها: «حذفت الياء في المصحف من (يؤتى) لأنها محذوفة في اللفظ لالتقاء الساكنين، وأهل المدينة يحذفونها في الوقف ويثبتون أمثالها في الإدراج، واعتلّ لهم الكسائي بأن الوقف موضع حذف ألا ترى أنك تحذف الإعراب في الوقف»^(٦).

والظاهر لي - فيما تبين - أن حذف الحرف الأخير لغة معروفة عند العرب، فقد ذكر ابن منظور بآئه: «قرئ {يَوْمَ يَأْتِ} [هود: ١٠٥] بحذف الياء، كما قالوا (لا أدري) وهي لغة هذيل»^(٧). ولعل بني أسد أيضًا من أولئك العرب الذين يحذفون الياءات، وهم كذلك في الواوات^(٨).

(١) ينظر: السبعة في القراءات (٦٨٤)، والتبصرة في القراءات السبع (ص ٧٢٦).

(٢) معاني القرآن لقطرب (٢٢١).

(٣) الكتاب، سيبويه (٢١٠ / ٤).

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٠٠ / ١)، وينظر: معاني القرآن للكسائي (١٢٠).

(٥) معاني القرآن للكسائي (١٢٠).

(٦) لسان العرب (١٤ / ١٨).

(٧) ينظر: من الخصائص اللغوية لقبيلة أسد، السنديوني (٦٧).

ويضاف إلى ذلك - كما يرى الدكتور أحمد الجندي - أن اختصار الحروف وحذف أو آخر الكلمات عادة بدويّة تشبه ما يسمى بقطعة طيء كقولهم يا أبا الحكا يريدون يا أبا الحكم.^(١)

*** ثانياً: كسر ياء المتكلم:**

يرى قطرب أن لغة بني اليربوع المتمثلة بكسر ياء المتكلم من الرديء المرغوب عنه، يقول: «أما قراءة الأعمش: { وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي } [إبراهيم: ٢٢]^(٢) فيكسر، وهي لغة لبني يربوع إدخال ياءٍ أخرى مع ياء الإضافة؛ وذلك رديء مرغوب عنه»^(٣).

والأصل «فتح ياء المتكلم المدغم فيها هو الفصح الشائع في الاستعمال، وكسرها لغة قليلة حكاها أبو عمرو بن العلاء، والفراء، وقطرب، وبها قرأ حمزة: { مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي } [إبراهيم: ٢٢].

ومن قول الرّاجز^(٤):

قَالَ لَهَا هَلْ لَكَ يَاتَفِي * قَالَتْ لَهُ مَا أَنْتَ بِالْمَرَضِي
وقول الشاعر^(٥):

عَلَيَّ لِعَمْرٍو نِعْمَةٌ بَعْدَ نِعْمَةٍ * لِيَوَالِدِهِ لَيْسَتْ بِذَاتِ عَقَارِبِ
هكذا سمعنا بكسر الياءين. وكسر ياء «عصاي» الحسن، وأبو عمرو في شاذّه وهذه أضعف

من الكسر مع التّشديد»^(٦).

(١) اللهجات العربية في التراث، الجندي (٢/ ٥٢٣).

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٧٥)، تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (١/ ٤٤).

(٣) معاني القرآن لقطرب (٤١٣).

(٤) البيت مجهول القائل، كما صرح الزمخشري في الكشاف (٢/ ٥٥١).

(٥) البيت للناطقة الذبياني، ينظر: ديوانه (٤١).

(٦) شرح الكافية، ابن مالك (١/ ٦٩).

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قَطْرِبٍ ...

ويرى الفراء أنَّ هذه القراءة «من وَهْمِ القراءِ طبقةٌ يَحْيَىٰ فَإِنَّهُ قَلٌّ مِنْ سَلَمٍ مِنْهُمْ مِنَ الوَهْمِ. ولعله ظَنَّ أَنَّ الباءَ فِي (بِمَصْرَحِي) خافضةٌ للحرفِ كله، والياءُ مِنَ المتكلمِ خارجةٌ من ذلك»^(١)، وقد شَنَّعَ المبرِّدُ على من قرأ بها بأن يترك الصَّلَاةَ ويمضي^(٢)، وطعن بها الزَّجاجُ^(٣)، والزَّمخشرِيُّ^(٤). ويرى النُّحاسُ أنه «لا ينبغي أن يحمل كتاب الله ﷺ على الشذوذ»^(٥). ووجهُ بعضهم أن الحجةَ لمن كسر: أنه جعل الكسرة بناءً لا إعرابًا. واحتج بأن العرب تكسر لالتقاء الساكنين كما تفتح، وإن كان الفتح عليهم أخف^(٦). وأرى أن المسوِّغَ للكسر، كما يراه ابن جنِّي بأن «كسر الياء لالتقاء الساكنين مع أن قبلها كسرة وياء»^(٧)، وقد قال به أبو البركات الأنباري، ورأى أنهم عدلوا إلى الأصل في التقاء الساكنين وهو الكسر^(٨).

* ثالثًا: زيادة (ما) في أول الكلام:

يرى قطرب أن جعل (ما) زائدة في أول الكلام يعد من الشذوذ، ولا يحسن القول به، يقول: «وقد أشدنا لعبدة بن الطبيب التميمي^(٩)، فأدخل «ما» لغوًا في أول كلامه، وذلك قليل؛ قال^(١٠):

(١) معاني القرآن للفراء (٥/٢). ينظر: تأويل مشكل القرآن (١/٤٤).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٢/٥).

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (٣/١٥٩).

(٤) ينظر: الكشف (٢/٣٧٤).

(٥) إعراب القرآن للنحاس (٢/٢٣١).

(٦) الحجة في القراءات السبع (١/٢٠٣).

(٧) المحتسب، ابن جنِّي (٢/٤٩-٥٠).

(٨) ينظر: البيان، ابن الأنباري (٢/٥٧).

(٩) ينظر: النوادر، لأبي زيد (٢٣٦).

(١٠) البيت لعبدة بن الطبيب، ينظر: ديوانه (٣٨).

مَا مَعَ أَنَّكَ يَوْمَ الْوَرْدِ دُو جَرَزٍ * صَحْمُ الْجَزَارَةِ بِالسَّلْمِينَ وَكَأْرُ
وَكْرٍ: أسرع. فابتدأ بـ«ما» في صدر كلامه، وهي حشو؛ وذلك شاذ، ولا يحسن أن تقول:
قليلاً، ثم تقول: ما؛ وعلى هذا البيت تقف فتقول {قليلاً}، ثم تقول: {مَا تَشْكُرُونَ} [الملك: ٢٣]،
وتقول: {أَيًّا}، ثم تقول: {مَا تَدْعُو} [الإسراء: ١١٠]؛ والأولى أن نستحسن^(١).
تحدث النحويون عن زيادة (ما) وأنها تزداد في مواضع^(٢)، كأن تقع بعد إذا الظرفية، وأكثر منه
وقوعها بين الجار والمجرور، وكذلك بعد أداة الشرط الجازمة، وهي مواضع لها شواهدا من
كتاب الله تعالى، وتكون زائدة؛ لمجرد التأكيد، وكافةً، وعضواً، ومنبهةً عن وصف لائق^(٣)، ويعبر
عنها بعض النحويين بالصلة^(٤)، «ويسمي بعض النحويين (ما) الصلة زائدة ولغوًا، وبعضهم
يسميها توكيدًا للكلام، ولا يسميها صلة ولا زائدة؛ لئلا يظن ظان أنها دخلت لغير معنى البتة»^(٥).
والحكم بالزيادة هو رأي أبي زيد^(٦)، وأبي عليّ الفارسي^(٧)، - وهو الراجح - بدليل أن
«العرب يزيدونها في الثر، وحيث لا حاجة إلى إقامة الوزن، كما يزيدونها في النظم»^(٨)، ويرى أنها
«إذا كان كذلك لم يمتنع زيادتها أولاً كما تزداد وسطاً وطرفاً»^(٩).

(١) معاني القرآن لقطرب (٢١٠).

(٢) ينظر: الأزهية في علم الحروف، الهروي (٧٩)، ورسف المباني، المالقي (٣٨٣)، والجنى الداني، المرادي
(٣٣٢)، ومغني اللبيب، ابن هشام (١/٣١٣).

(٣) ينظر: الجنى الداني (٣٣٢).

(٤) ينظر: الأزهية (٧٨).

(٥) الأزهية (٧٩).

(٦) ينظر: النوادر (٢٣٧).

(٧) ينظر: المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، الفارسي (٣٤٤).

(٨) المصدر السابق (٣٤٤).

(٩) المصدر السابق (٣٤٥).

وينكر أبو العباس ثعلب ذلك، إذ حُكي عنه أنه أنكر هذا، ولم يروه، وأنه لم يرد زيادتها أولاً، ويوجه البيت بأن (ما) بمعنى الذي^(١). ويعلل أبو عليّ الفارسيّ رأي من يستقبح الزيادة أولاً بأنه يذهب إلى أن زيادة (ما) في الكلام يقصد بها التأكيد، والأصل بالتأكيد أن يأتي بعد المؤكّد لا قبله^(٢)، وقد يكون هذا هو الذي دعا قطرب للحكم عليها بالشذوذ. وقد عدّ أبو حيان زيادة (ما) في أول الكلام من باب الضرائر^(٣).

* رابعاً: كسر لام القسم:

يرى قطرب أن كسر لام اليمين لغة شاذّة مع قلتها، يقول: «وأما قوله ﷺ: {وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ} [البقرة: ١٠٢]، فهذه لام التوكيد على: علموا للذي اشتراه، وكذلك {لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ} [الأعراف: ١٨]؛ فاللام الثانية كـ«لام» اليمين، كقولك: لمن أتاك والله لأضربنه، وكذلك: {يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِبَيْسِ الْمُؤْمِنِينَ} [الحج: ١٣] هي الخبر لأن (أقرب) من صلة «من»، وهذا كقولك: لزيد لبئس الرجل، وحكي عن بعضهم: لتذهبن، بكسر اللام وذلك شاذ قليل.

وقال الشاعر مثل ذلك^(٤):

إِذَا هُوَ آلَى حَلْفَةٍ قَلْتُ مِثْلَهَا * لِتَغْنِي عَنِّي ذَا إِنَائِكَ أَجْمَعَا
يريد: لتغنين^(٥).

(١) ينظر: المسائل المشكّلة المعروفة بالبغداديات (٣٤٥).

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: ارتشاف الضرب، لأبي حيان (٥/٢٣٩٦).

(٤) البيت لحريث بن عتاب الطائي، خزانة الأدب، البغدادية (١١/٤٤٣)، ولفظه: (إذا قال قطني قلت آليت حلقة...).

(٥) معاني القرآن لقطرب (٤٣٢).

وما ذكره قطرب عن بعض العرب أنهم يكسرون لام جواب القسم الداخلة على الفعل المضارع، ومنه الشاهد السابق، وقد ذكر الألويسي أن «أناساً أنكروا ورود ذلك، وجعلوا اللام في البيت للتعليل والجواب محذوف أي لتشربن لتغني عني»^(١). واستشهد الأخصب بالبيت على أنه من إجابة القسم بلام كي^(٢). وقيل إن بعض العرب يكسر لام القسم الداخلة على الفعل المضارع، نحو: والله لتفعلن^(٣). وأيد الأزهرى قول ابن الانباري بأن لام القسم لا تكسر ولا ينصب بها، وصرح بأنه معدوم في كلام العرب^(٤).

فكسر لام الأمر سُمع عن بعض العرب، كما جاء في البيت الشعري، ولكنه لغة شاذة قليلة. ولم ينسبها قطرب إلى لغة معينة، والقول بشذوذها هو الراجح؛ لمخالفته المشهور.

* خامساً: الفصل بين المضاف والمضاف إليه:

يرى قطرب أن الفصل بين المضاف والمضاف إليه يعد شاذاً، يقول: «وقوله: {فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلِهِ} [إبراهيم: ٤٧]»^(٥) المعنى: مُخْلِفَ رُسُلِهِ وَعْدَهُ، ولكن قدّم فصيره مضافاً إلى الوعد، فلو كان منوناً «مخلفاً وعدّه رُسُلَهُ» لكان حسناً، ولكن في ذلك مخالفة الكتاب، وإن قال: مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلِهِ، على: كان مُخْلِفَ رُسُلِهِ وَعْدَهُ، فوجه فيه بعض البعد؛ لأنه يفرق بين المضاف والمضاف إليه، وقد قالوا: هذا صوتٌ عَلِمَ اللهُ أمرَها، ففرّق.

(١) تفسير الألويسي (٢٥٢/٤-٢٥٣).

(٢) ينظر: معاني القرآن للأخصب (١/٣٦١).

(٣) تفسير الألويسي (٢٥٢/٤-٢٥٣).

(٤) تهذيب اللغة، الأزهرى (١٥/٢٩٤).

(٥) والقراءة في: معاني القرآن للفراء (٢/٨١)، والكشاف (٢/٥٦٦)، وإعراب القراءات الشّواذ، العكبري

(١/٧٣٩)، والدر المصون، الحلبي (٧/١٢٩).

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قُطْرُبٍ ...

وقال الشَّاعر على مثل القراءة^(١):

تَرَى الثَّوْرَ فِيهَا مُدْخِلَ الظِّلِّ رَأْسُهُ * وَسَائِرُهُ بَادٍ إِلَى الشَّمْسِ أَجْمَعُ
فصير الظل هو المدخل في الرأس في اللفظ، والمعنى مدخل الرأس في الظل.

وقال الرَّاجز^(٢):

رُبَّ ابْنِ عَمٍّ لَسَلِيمِي مُشْمَعِلٍ * طَبَّاحِ سَاعَاتِ الكَرِيِّ زَادَ الكَسِيلِ
فأضاف إلى الساعات، المعنى: طبَّاح زاد الكسل في ساعات الكرى.

وقريبٌ منه مما قلب قول زياد الأعجم^(٣):

إِنَّ السَّمَاخَةَ والمُرُوءَةَ ضَمَّنَا * قَبْرًا بَمَرَوْ عَلَى الطَّرِيقِ الوَاضِحِ
وإنما المعنى ضمَّنهما القبر. ومثله قول ابن الرُّقيَّات^(٤):

أَسْلَمُوها فِي دَمَشُقَ كَمَا * أَسْلَمْتَ وَحَشِيَّةً وَهَقَا
والوهق الذي أسلمها؛ فكأنه لما أسلمها اسلمته؛ وهذا مثل قولك: كُسَيْتِ الجُبَّةَ زِيدًا، لَمَّا كَسِيها وَخالطها، جاز أن يقال كُسَيْتِ هي.

وهذا المضاف الذي ذكرنا شاذُّ في الكلام قليل، إلا أنه يكثر في الشعر لموضع الاضطراب من الشَّاعر، ومثله قول الطَّرْمَاحِ^(٥):

يَطْفَنَ بِحُوزِي المَرَاتِعِ لَمْ يَرَعِ * بِوَادِيهِ مِنْ قَرَعِ القِسِيِّ الكَنَائِنِ

(١) لم ينسب هذا البيت وجاء في: تفسير الطبري (٤٤ / ١٧)، خزنة الأدب (٢٣٥ / ٤).

(٢) جاء هذا البيت في: تفسير الطبري (٤٥ / ١٧)، والدر المصون (٥١ / ١).

(٣) ديوان زياد الأعجم (٥٤).

(٤) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات (٥٣).

(٥) ديوان الطرماح (٢٦٩).

يريد: من قرع القسي، فعلى هذا «مُخْلِفٌ وَعَدَهُ رُسُلُهُ»، وليس بالسَّهْل»^(١).

يذهب قطرب مذهب البصريين في المنع ولذلك حكم بالشذوذ على الفصل بين المضاف والمضاف إليه، وهي مسألة محل خلاف بين النحويين على ثلاثة أقوال:

الأول: عدم الجواز مطلقاً إلا في الضرورة الشعرية بشرط أن يكون الفاصل ظرفاً أو جاراً ومجروراً، وهو مذهب البصريين^(٢)، ويستدلون بكون المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد، والظرف والجار والمجرور مما يتوسع فيه^(٣).

الثاني: جواز الفصل مطلقاً، بالظرف والجار والمجرور وغيرهما، وهو مذهب الكوفيين، ومن أدلتهم قراءة ابن عامر {وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ} [الأنعام: ١٣٧]^(٤)، وقاسوا على ما ورد عن العرب في الفصل بين المتضامنين بالجملة، كقولهم: هو غلام - إن شاء الله أخيك - أي: غلام أخيك^(٥).

الثالث: جواز الفصل بينهما في المسائل التي تجوز في سعة الكلام، وهي كون المضاف مصدرًا، والمضاف إليه فاعله، والفاصل إما مفعوله كقراءة ابن عامر، أو أن يكون المضاف وصفًا والمضاف إليه إما مفعوله الأول والفاصل مفعوله الثاني، كقراءة «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعَدَهُ رُسُلُهُ» [إبراهيم: ٤٧]، أو أن يكون الفاصل القسم، كحكاية الكسائي عن العرب: هذا غلامٌ والله

(١) معاني القرآن لقطرب (٧٨٤).

(٢) ينظر: الإنصاف، لابن الأنباري (٤٢٧/٢)، وائتلاف النصر، الزبيدي (٥٢).

(٣) ينظر: شرح السيرافي (٧٢/٤)، والإنصاف (٤٣٥/٢)، وشرح المفصل لابن يعيش (١٩/٣).

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (٩٨/٢)، والحجة لأبي علي (٤١٠/٣)، وإعراب القراءات السبع (١٧١/١).

(٥) ينظر: الدر المصون (١٦٦/٥).

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قَطْرَبٍ ...

زيد. وهو قول ابن مالك^(١)، وأبي حيان^(٢)، والمرادي^(٣)، والسَّمِينِ الحَلْبِيِّ^(٤)، وغيرهم. وهذا القول هو أصحُّ الأقوال؛ لكثرة الشُّواهد فيه على خلاف ما قاله قطرب بشذوذ الفصل بينهما.

* سادساً: زيادة الياء في نَعَمَ وبِئْسَ:

يرى قطرب أنَّ زيادة الياء في (نَعَمَ) في قول بعض العرب يعدُّ شاذًّا، يقول: «وقال بعض العرب: نَعِيمَ الرَّجُلِ أَنْتَ، فأدخل الياء، وأنشدنا بعضهم: وَكَمْ أَخٍ لِي صَالِحٍ قَدْ رُزِيَتْهُ * نَعِيمٌ وَبَعْضُ الْقَوْمِ غَيْرُ نَعِيمٍ وذلك شاذٌّ قليل»^(٥).

يرى ابن جني، وقد روى قول قطرب أنَّه من «إشباع كسرة العين وإنشاء ياء بعدها كالمطافي والمساجيد. ولأبْدُ من أن يكون الأمر على ما ذكرنا؛ لأنَّه ليس في أمثلة الأفعال فعِيلَ أَلْبَتَّة»^(٦). وكذلك ذهب أبو البركات الأنباريَّ إلى أنها على سبيل الإشباع^(٧)، ووصفها العكبريَّ بأنها «حكاية شاذة»^(٨)، وخرجها على الإشباع.

وقد عرف عن العرب إشباع الحركة، و«سبب ذلك أن الحركة حرف صغير، ألا ترى أن من

(١) ينظر: شرح التسهيل، ابن مالك (٣/٢٧٢).

(٢) ينظر: ارتشاف الضرب (٤/١٨٤٢).

(٣) ينظر: توضيح المقاصد، المرادي (٢/٢٨٥).

(٤) ينظر: الدر المصون (٥/١٦١).

(٥) معاني القرآن لقطرب (٣٨٦).

(٦) المحتسب (١/٣٥٧).

(٧) ينظر: الإنصاف (١٢٥).

(٨) التبيين، العكبري (٢٨١).

متقدمي القوم من كان يسمي الضمة الواو الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والفتحة الألف الصغيرة. ويؤكد ذلك عندك أنك متى أشبعت ومطلت الحركة أنشأت بعدها حرفاً من جنسها. وذلك قولك في إشباع حركات ضرب ونحوه: ضوريا. ولهذا إذا احتاج الشاعر إلى إقامة الوزن مطل الحركة، وأنشأ عنها حرفاً من جنسها^(١).

وقد استدلل الكوفيون بهذه الحكاية على اسمية (نعم)، بخلاف البصريين، وردوا ذلك بأن الحكاية مما انفرد بروايته قطرب، وهي رواية شاذة، وليس من أمثلة الأفعال (فعل)، وإذا ثبت أن الأصل في نعم نعم كانت الياء في «نعم الرجل» إشباعاً؛ فلا يكون فيه دليل على الاسمية؛ فدل على أنهما فعلا لا اسمان^(٢).

والرأي أن هذه اللغة من الشذوذ الذي تفرد قطرب بروايته عن العرب، ولم أقف على طريق رواية غير رواية قطرب له، وهو من الإشباع الذي يوجد في بعض اللهجات.

* سابقاً: كسر همزة بئس:

يرى قطرب أن كسر همزة بئس شاذٌ قليل، يقول: «قراءة الأعمش {بَعْدَابٍ بَيْئَسٍ} [الأعراف: ١٦٥]^(٣) بكسرة الهمزة على فَعِلٍ؛ وذلك شاذٌ قليلٌ، أن يكون فَعِلٍ ليس من بنات الياء والواو، وكسبيد ومييت، فإذا لم يكن من بنات الياء والواو انفتحت مثل: صَيِّقَلٍ وَيَيْرِبٍ؛ وقد سمعنا قول امرئ القيس بن عباس الكندي على هذه القراءة القليلة الشاذة، قال:

كَلِيهَمَا كَان رَّئِيْسًا بَيْئَسًا * يَضْرِبُ فِي يَوْمِ الْهَيْجِ الْقَوْنَسَا^(٤)
وقراءة الأعمش (بئس) لا تجوز على قول البصريين - كما يقول النحاس - لأنه لا يجيء

(١) الخصائص (٢/٣١٧).

(٢) الإنصاف (١/١٠٣)، توضيح المقاصد (٢/٩٠٣).

(٣) وجاءت هذه القراءة في إعراب القرآن للنحاس (٢/٧٨).

(٤) معاني القرآن لقطرب (٥٧٩).

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قَطْرِبَ ...

مثل هذا في كلام العرب إلا في المعتل المدغم نحو مَيِّتٌ وسَيِّدٌ^(١).
وأكد ذلك ابن جني بقوله: «أما «بَيِّسٌ» على فَيَعِلُّ ففيه النَّظَرُ؛ وذلك أن هذا البناء مما يختص به ما كان معتلَّ العين كسَيِّدٌ وهَيِّنٌ ودَيِّنٌ ولَيِّنٌ، ولم يجيء في الصَّحِيحِ، وكأنَّه إنما جاء في الهمزة لمشابهتها حرفي العلة، والشَّبهه بينها وبينهما من وجوه كثيرة»^(٢).
ومثل هذا الوزن (فَعِيل) بكسر الفاء، لم يرد منه إلا القليل من الكلمات، كحمير، وعليب^(٣).

والراجع ما ذهب إليه البصريون؛ لأنه لم يجيء في الصحيح.

* ثامناً: فتح لام الأمر ولام التعليل:

يرى قطرب أن فتح لام التعليل ولام الأمر عند بعض العرب من اللغات الرديئة الشاذة، يقول: «وأما اللام التي في معنى كي في الفعل، كقول الله ﷻ: {رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [القصص: ١٠]، كأنه قال: لأن تكون من المؤمنين، وكذلك {وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِلتَّرْوِيلِ مِنْهُ الْجِبَالِ} [إبراهيم: ٤٦]، و {مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ} [آل عمران: ١٧٩]. وقد حكي عن رجل من بلعنبر: ما كنت لأضربك، ففتح اللام وذلك شاذ رديء.
وكذلك لام الأمر مكسورة كقول الله ﷻ: {وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا} [النور: ٢٢]، فليمدد بسبب إلى السماء} [الحج: ١٥]، وقد أنشد بعضهم:
وَأَذْنَاهَا وَمَا فِيهَا دَرِيٌّ * لَيْرُقَدَّ ثَمَّ يِرُقَدَّ أَنْ يَضَارَا

(١) إعراب القرآن للنحاس (٧٨/٢).

(٢) المحتسب (٢٦٥/١)، ينظر المحكم (٥٦٣/٨)، الخصائص، ابن جني (٥٦/٢)، همع الهوامع، السيوطي (٣٠٠/٣)، الممتع، ابن عصفور (٦٣/١).

(٣) ينظر: الكتاب (٣١٢/٤)، وليس في كلام العرب، ابن خالويه (٢٩١)، والممتع (٨٤).



ففتح أيضاً لام الأمر؛ وهذا شاذٌّ^(١).
ومن الثابت أن الحركة التي اختصت بلام الأمر هي الكسرة، «وهي مكسورة جازمة،
وذلك قولك: ليقم زيد، وليقعد عمرو»^(٢). وعلل ابن جني وجوب الكسر لها بأمرين:
أولهما: أنها في الأفعال نظيرة حرف الجر في الأسماء، فمن حيث وجب كسر لام الجر
وجب كسر لام الأمر.

وثانيهما: أنه جاء للفرق بينها وبين لام الابتداء^(٣).
ومن أقرب الحروف شبهة بلام الأمر لام كي أو لام التعليل أو لام السبب كما يسميها
المالقي^(٤).

ومع أن الأصل فيهما الكسر، إلا أنها سُمعت لام الأمر مفتوحة، وهي لغة لسليم، ولام
التعليل في لغة تميم، كما نصّ على ذلك الفراء، إذ يقول: «وبنو سليم يفتحون اللّام إذا استؤنفت
فيقولون: ليقم زيد، ويجعلون اللّام منصوبة في كل جهة كما نصبت تميم لام كي إذا قالوا: جئت
لأخذ حقي»^(٥).

وعقب الزجاج على فتح لام الأمر بأن هذا خطأ ولا يجوز فتحها؛ لثلاث تشبه لام التوكيد؛
معللاً ذلك بأن «الإجماع والروايات الصحيحة كسر لام الجر ولام الأمر، ولا يلتفت إلى
الشذوذ، وخاصة إذا لم يروه النحويون القدماء الذين هم أصل الرواية، وجميع من ذكرنا من
الذين رووا هذا الشاذّ عندنا صادقون في الرواية، إلا أن الذي سمع منه مخطئ»^(٦).

(١) معاني القرآن لقطرب (٤٣٣).

(٢) سر صناعة الإعراب، ابن جنّي (١/٣٨٤).

(٣) المصدر السابق (١/٣٨٧-٣٨٨).

(٤) ينظر: رصف المباني (٢٢٣).

(٥) معاني القرآن، للفراء (١/٢٨٥).

(٦) معاني القرآن، للزجاج (٢/٩٨).

فقطرب وصف هذه اللّغة بالشّدوذ ونسب فتح لام التّعليل إلى بلعنبر، ونسبها الفراء إلى بني سليم، وسكت عن نسبة لام الأمر التي نسبها الفراء إلى تميم.

والراجح ما قاله قطرب؛ لأن الأصل باللام هو الكسر، للفرق بينها وبين لام الابتداء.

*** تاسعاً: زيادة الألف في العدد المركّب، وسكون عين (عشر):**

يرى قطرب أنّ زيادة الألف وسكون عين (عشر) في العدد المركّب لغة مرغوب عنها، يقول: «وقد حكى بعضهم: «أَحَدَ عَشَرَ» بألفٍ أدخلها في: أَحَدَ وَأَعَشَرَ، وإسكان العين؛ وهذه مرغوب عنها؛ وهذا مفتوح كلّ أحد عَشْرٍ إلى العشرين، لأنهما شيئان ضمّ أحدهما إلى الآخر، فتقلّ التنوين فيهما فحذف وألزم الفتح، لأنّ المعنى واحدٌ وعشرة، واثنانٍ وعشرة، وليس مثل حضر موت، وبعلبك، لأنّ حضر موت وأنّ المعنى فيها وإن كانا شيئين ضمّ أحدهما إلى الآخر فهما واحدٌ في المعنى فجرى عليهما الإعراب لهذا التمكن»^(١).

وزيادة الألف في العدد المركّب وردت في قراءة أنس بن مالك: {تِسْعَةَ عَشْرٍ} [المدثر: ٣٠]^(٢). ونسب الألوّسيّ القراءة أيضاً إلى سليمان بن قتّة وهو أخو إبراهيم أنه قرأ «تِسْعَةَ عَشْرٍ» بضم التاء ضمة إعراب، والإضافة إلى أعشر وجره منوناً^(٣).

ويقول ابن جنّي أنّ أبا حاتم يرى أنّ هذه القراءة: «لا وجه له نعرفه، إلا أن يعني تسعة أعشر جمع العشر أو شيئاً غير الذي وقع في قلوبنا»^(٤).

ويرى ابن جنّي أنّ أصلها «{تِسْعَةَ وَعَشْرٍ} فطريقه أنّه أراد تسعة أعشر، بهمزة كما ترى، كالرواية الأخرى {تِسْعَةَ عَشْرٍ}، فخفّف الهمزة، بأن قلبها واواً خالصة في اللفظ؛ لأنها مفتوحة

(١) معاني القرآن، لقطرب (٧٢٧).

(٢) وذكر ابن جنّي هذه القراءة في المحتسب (٣٣٨/٢).

(٣) تفسير الألوّسي (١٤٣/١٥).

(٤) المحتسب (٣٤٠/٢).



وقبلها ضمة، فجرت مجرى تخفيف جون، إذا قلت: جَوْنٌ^(١).
ومع هذا التوجيه الذي ذكره ابن جنبي إلا إنه يرى «أن هذه الهمزة ههنا - منكرة غير
معروفة عند أصحابنا -، ولذلك قال سيبويه في هذا هي: أحد عشر بلا ألف كقولك أحد جمل
تحايداً عن هذه الهمزة واستنكاراً لها، والعامية مع ذلك مولعة بها»^(٢).
وقد حاول الزمخشري توجيه القراءة، بأنها: «جمع عشير، مثل يمين وأيمن»^(٣)، ورأى
العكبري أن القراءة «بعيدة الصحة»^(٤)، مع هذا تكلف في توجيهها بأنه: «أشبع فتحة التاء، فنشأ
منها ألف، ثم أبدل منها همزة، وفتحت لكونها صارت في أول الكلمة»^(٥). وخرّجها الرازي أنه أراد
جمع العشرة على أعشر، ثم أجراه مجرى تسعة عشر^(٦).
وأما تسكين العين فقد ذكر الفراء أن من القراء من يسكن العين من عشر بسبب استثقالهم
كثرة الحركات^(٧)، ونقل النحاس عنه ذلك^(٨)، ولا يجوز عند سيبويه حذف الفتحة لخفتها، فأحد
عشر مثل أحد جمل كما قال^(٩).

(١) المحتسب (٢/٣٤٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) الكشف (٤/١٨٤).

(٤) إعراب القراءات الشواذ (٣٩٩).

(٥) المصدر السابق.

(٦) ينظر: البحر المحيط، أبو حيان (٨/٣٧٥).

(٧) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢/٣٤).

(٨) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (٢/١٩٢).

(٩) ينظر: الكتاب (٣/٥٥٧).

المبحث الثاني الشذوذ الصرفي

يختلف الشذوذ الصرفي عن الشذوذ النحوي؛ فهو يتعلق بالتغيير الجاري في أصل الكلمة المفردة، وليست في مستواها التركيبي، فيأتي الشذوذ على مستوى أبنية الأسماء في تثنيها وجمعها ومشتقاتها، وعلى مستوى أبنية الأفعال، وعلى مستوى الإعلال في الكلمة، أو في أصواتها من الإدغام والإبدال والوقف والإمالة.

وقد حكم قطرب على عددٍ من اللغات بالشذوذ لمخالفاتها القوانين الصرفية المعروفة، فجاءت هذه الظواهر كالآتي:

* أولاً: الوقوف على هاء التانيث بالتاء:

يرى قطرب أنّ وقوف بعض العرب على هاء المؤنث بالتاء هو شاذٌّ، وهو مخالف لبقية العرب، يقول: «وقد حكى لنا من نثق به: أنّ بعض العرب - وقد حُكيت عن طيءٍ - يقول: هذا خبز الدُّرْتِ، فيقف بالتاء، تُريد: الدُّرّة، وضعه في المشكات، يريد المشكاه، وذلك شاذٌّ قليل... وقال السَّمَاخ بن ضرار^(١)»:

يَعَضُّ عَلَى ذَوَاتِ الصُّغْنِ مِنْهَا * كَمَا عَضَّ الثُّقَافُ عَلَى الْقَنَاتِ
بِهَمْهَمَةٍ يَرُدُّهَا حَاشَاهُ * وَيَقْصُرُ أَنْ تَتِمَّ إِلَى اللَّهَاتِ
وَقَدْ كُنَّ اسْتَرْتَنَ الْوَرْدَ مِنْهَا * فَأُورِدَهَا أَوْاجِنَ طَامِيَاتِ
فوقف بالتاء فقال: القنات، واللهات؛ يريد: القناه، واللهاه. وقال آخر^(٢):
وَجَوَزَ تَيْهَاءَ كَظْهَرِ الْحَجَفَتِ * بَحِيثٌ لَأَقَى الْحَنَكَانِ النَّكَفَتِ

(١) ينظر: ديوان السَّمَاخ بن ضرار (٦٩).

(٢) ينظر: ديوان أبي النجم العجلي (١٠٢).

يريد: الحَجَمَةُ، والنَّكْفَةُ. وقال أبو النّجم^(١):

ألم تكن من قبل راتعات * ما أقرب الموت من الحيات

يريد: الحياه^(٢).

وهذه اللّغة التي أوردها قطرب حكاهما سيبويه دون أن يحكم عليها بالشّدوذ، حيث أورد قول «ابن الخطاب أن أناساً من العرب يقولون في الوقف: طلحت»^(٣)، وغيره من النّحويين كالسّيرافي^(٤)، وابن جني^(٥)، وابن يعيش^(٦)، والرضي^(٧)، وقد نسبها الصّاعاني إلى طيء، يقول: «ومن العرب من إذا سكت على الهاء جعلها تاءً، وهو طيء، فقال هذا طلحت، وخبز الذّرت»^(٨)، ومثله ابن منظور^(٩).

ولا وجه للحكم على هذه اللّغة بالشّدوذ، إذ إن «وجه ذلك أنّها دلّت على معنى التّأنيث، كما تدلّ الميم في (مُكْرَم) على معنى الاسم من الفعل، وإن كانت دلالة اختلاف حال الاسم في الوصل والوقف أوكد وأبين، فهذه دلالة صحيحة لا تخلّ بالاسم»^(١٠).

(١) ينظر: ديوان أبي النجم العجلي (١٠٨).

(٢) معاني القرآن لقطرب (٢٠٥).

(٣) الكتاب (١٦٧/٤).

(٤) ينظر: شرح الكتاب (٣٩/٥).

(٥) ينظر: الخصائص (٤٠٣/١).

(٦) ينظر: شرح المفصل (٨١/٩).

(٧) ينظر: شرح الشافية (٢٨٩/٢).

(٨) العباب الزاخر، الصاعاني (٣٨٣/١).

(٩) ينظر: لسان العرب (٤٧٩/١٥).

(١٠) شرح الكتاب للرماني (٥٤/١).

*** ثانيًا: إعلال مضارع (افتعل) مما فاؤه واو أو ياء:**

يرى قطرب أن إعلال المضارع من الفعل وَعَدَ على وزنِ افْتَعَلَ بقلب الواو ألفًا مهموزة يعد شاذًّا في لغة قيس، يقول: «وقيس تقول في غير المهموز: يَأْتَعِدُ وَيَأْتَرِرُ؛ ولا تُدغم أيضًا، وذلك شاذٌّ»^(١).

ويعدّ قطرب من أوائل من أشار إلى هذه اللّغة، ونسبها الجوهريّ إلى ناسٍ من العرب، يقول: «وناس يقولون: اتَّعَدَ، يَأْتَعِدُ، فهو مؤْتَعِدٌ - بالهمز - كما قالوا: يَأْتَسِرُ»^(٢). ومن المعلوم أن بناء افْتَعَلَ مما فاؤه واو أو ياء، فيه لغتان من العرب، الأولى القلب تاء ثم إدغامها إدغام المثليين، فيقولون: يَتَّعِدُ، والثانية يعلونه على حركة ما قبله، فيقولون: يَأْتَعِدُ، وهي لغة بعض الحجاز^(٣).

والقول بالشذوذ هو الذي يوافق رأي سيبويه وجملة من التّحويين - وهو الراجح -؛ فيبدال الواو إلى الهمزة في مضارع وَعَدَ لا أصل له^(٤)، واللّغة الأولى بقلب الواو تاء هي التي وردت في التنزيل، في قوله تعالى: { فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ } [البقرة: ٢٨٣].

*** ثالثًا: حذف حرف من آخر الكلمة وضم ما قبله:**

ذكر قطرب في مواضع متعددة من كتابه أن بعض العرب قد تحذف الألف من آخر الكلمة شذوذًا، وهي لغة مرغوب عنها كما يقول، ومن ذلك حذف ألف (أيها)، فيقول: «وقد قال بعضهم: يَأْيَةُ الرَّجُلِ، بضمّ الهاء وطرح الألف، ويَأْيَتُهُ المرأة، وهي مرغوبٌ عنها»^(٥).

(١) معاني القرآن لقطرب (٣٨٨).

(٢) الصحاح (٥٥٢/٢).

(٣) ينظر: الكتاب (٣٣٤/٤)، وشرح المفصل (٣٧/١٠)، وشرح الشافية للرضي (٨٣/٣).

(٤) ينظر: الكتاب (٢٣٩/٤)، والأصول، ابن السراج (٢٦٨/٣)، والمنصف، ابن جني (٢٠٥/١).

(٥) معاني القرآن لقطرب (٢١٠-٢١١).

وهذه اللّغة وصفها الخليل بأنها لغة قبيحة، فيقول: «ومنهم من يرفع مدّتها فيقول: يا أيّه الرّجل ويا أيّته المرأة... وهو قبيح»^(١).

ويرى ابن هشام أن (ها) «واجبة للتنبيه على أنه المقصود بالنداء قبل، وللتعويض عما تضاف إليه أيّ، ويجوز في هذه في لغة بني أسد أن تحذف ألفها، وأن تضمّ هاؤها؛ إتباعاً وعليه قراءة ابن عامر^(٢) {أيّه المؤمنون} {أيّه الثّقلان} {أيّه السّاحر} بضمّ الهاء في الوصل»^(٣). وقد جاء الضّمّ اتّباعاً لضمّة الياء في (أيّ) وهذا من باب التأثير المقبل إذ تأثر الصوت الثّاني بالأول.

وهذا يدلّ على أنّ ضمّ الهاء بعد حذف الألف وإن كانت لغةً مرغوباً عنها كما قال قطرب، إلّا أنها جائزة فالأصل فيها «مفتوحة الهاء، ويجوز ضمها إذا لم يكن بعدها اسم إشارة على لغة بني مالك وبني أسد وقد قرئ بهما»^(٤).

ولم ينسب قطرب هذه اللّغة في كتابه، لكن جاءت في بعض المصادر منسوبةً إلى قبيلة أسد وبني مالك^(٥)، والقراء كلهم قرؤوا: أيّها، ويا أيّها النّاس، وأيّها المؤمنون، إلّا ابن عامر فإنه قرأ أيّه المؤمنون، وليست بجيدة، وقال ابن الأنباريّ: «هي لغة»^(٦).

(١) العين (٤/١٠٤).

(٢) ينظر: حجة القراءات، أبو زرعة (١/٤٩٧)، جامع البيان في القراءات السبع، الداني (٣/١٤٠٣).

(٣) مغني اللبيب (١/٤٥٦).

(٤) التصريح، الأزهري (٢/١٩٥).

(٥) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (١/٣٥)، البحر المحيط (١/١٥١)، مغني اللبيب (١/٤٥٦)، التصريح

(٢/١٩٥)، القاموس المحيط (١/١٣٥٦)، همع الهوامع (٢/٥٢)، الاتقان، السيوطي (٢/٣٠١)، تاج

العروس (٤٠/٥٣٥).

(٦) لسان العرب (١٥/٤٧٩).

الشَّاذُّ وَالْمَرْغُوبُ عَنْهُ مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قَطْرِبٍ ...

كما تحذف الألف من (ما)، وقد بين قطرب اللغة الأجود فيها، وعلّة الشذوذ، يقول: «قال بعض العرب: فَمَ يكون، فحذف الألف، والأجود في ذا التّمَام؛ لأنّه لم يعمل فيه عامل. وقال علقمة^(١):

وما القلبُ إمّا ذكره ربيّةً * يخطُّ لها من ترمّداء قليبُ
فأتمّ، وهو الأجود. وقد سمعنا في الشعر مثله محذوفاً. قال الرّاجز^(٢):

قَدْ وَرَدَتْ مِنْ أَمْكَنْتَهُ
مِنْ هُنَا وَمِنْ هُنَا
إِنْ لَمْ أَرْوْهَا فَمَنْهُ

فحذف؛ وذلك شاذٌّ لما ذكرنا، ترك الألف، ولم يعمل في «ما» عامل. وقال أبو النّجم^(٣):

مَنْ بَعْدِ مَا وَبَعْدِ مَا وَبَعْدِ مَهْ
وَطَالَ مَا وَطَالَ مَا وَطَالَ مَهْ
رَامَ الصَّنَادِيدُ لِأَمْرِ مَعْجَمَهْ

فحذف أيضًا الألف. وقال آخر، سمعناه ممّن يوثق به لرجل من طيّء:

إِلَامٌ يَلُومُ الْعَاذِلَانَ إِلَامَهْ * أَلَا يَا انْعِيَا مَيْتَ الْأُسَيِّ وَالْكَرَامَهْ
فحذف الألف من «ما»؛ وهذا شاذٌّ لا يقاس عليه القرآن. وقال يونس^(٤): نحو ما أنت، ثم قال:
نحو مه؛ فحذف في الوقف؛ وقال أيضًا: فَمَ يَا فَتَى. وكلّ هذه الهاءات إذا وصلتْها أذهبها^(٥).

(١) في شرح ديوان علقمة الفحل: (ص ١٠)، البيت (وما أنت أم ما ذكرها ربعية...).

(٢) ذكر البيت غير منسوب في معاني القرآن لقطرب: (٢١٧)، والمحتسب (٢٧٧/١)، لسان العرب (٤٧٢/١٥)، تاج العروس (٥٠٨/٤٠).

(٣) ينظر: ديوان أبي النجم (٤٠٩).

(٤) لم أفق عليه، وربما أنه حكى عن يونس مباشرة.

(٥) معاني القرآن لقطرب (٢١٧).

والأصل في (ما) «أن يكون الوقف عليها بالهاء إذا لم تكن مجرورة قليل»^(١)، وقد «أجاز بعضهم حذف ألف ما والوقف عليه بالهاء، وإن لم يكن مجروراً كما في حديث أبي ذؤيب»^(٢): [قدمت المدينة ولأهلها ضجيج بالبكاء كضجيج الحجيج أهلوا بالإحرام فقلت: مه؟ فقيل: هلك رسول الله ﷺ]. وذلك لأنك إذا حذفت الألف منها شابهت الفعل المحذوف آخره جزءاً أو وقفاً نحو رَهْ واغزه وليزيمه فيلحق بها هاء السكت بعد حذف الألف والأولى أن يوقف عليها بالألف التي كانت لها أعني على ما الاستفهامية غير المجرورة... لكن سقوط الألف بلا علة ظاهرة ألزمه التعويض بهاء السكت»^(٣).

ويرى سيبويه أن الألف لا تحذف إلا أن يضطر شاعر فيشبهها بالياء، لأنها أختها، وهي قد تذهب مع التنوين^(٤). واعتبر ابن جني هذا الحذف شاذاً قليل النظير^(٥).

والراجح أنه لا وجه للشذوذ؛ لطبيعة الاقتصاد والحذف في الكلمة، كما أن حذف الألف مسموع عن العرب وإن كان قليلاً، فقد ورد: أم والله لأفعلن، يريدون: أما والله. وربما حُذفت في الوقف تخفيفاً. قال لبيد^(٦):

وقَيْلٌ مِنْ لُكَيْزٍ حَاضِرٌ * رَهْطٌ مَرَجُومٍ وَرَهْطُ ابْنِ الْمُعَلِّ
يريد: ابن المعلّى وقال أبو عثمان المازني، في قول الله ﷻ: {يا أبت} : يريد: يا أبتاه. وأنشد أبو الحسن وابن الأعرابي وغيرهما:

(١) شرح الشافية (٢/٢٩٥).

(٢) أوردته السيوطي في جامع الأحاديث (٣٨/٣٤٠)، رقم (٤١٦٣٩).

(٣) شرح الشافية (٢/٢٩٥-٢٩٨)، ينظر: همع الهوامع (٣/٤٤٠).

(٤) ينظر: الكتاب (٤/١٨٨).

(٥) ينظر: سر صناعة الإعراب (٢/٣٥٩).

(٦) ينظر ديوان لبيد: حاشية (ص ١٤٩).

فَلَسْتُ بِمُدْرِكٍ مَا فَاتَ مِنِّي * بِلَهْفٍ وَلَا بِلَيْتٍ وَلَا لَوِ أَنِّي
أراد «بلهفا» ثم حذفت الألف. وحذف الألف على الجملة قليل^(١).
والملاحظ أن قطرب يخالف رأي الجمهور ليس هنا فحسب بل كان يأتي بالمعاني الغريبة،
ويصف بعض تلك المعاني بالشاذ أو الخطأ أو الغلط أو المنكر. ويصل الأمر إلى أن يخطئه
بعضهم كما فعل الأزهري في تعليقه على شرح قطرب لكلمة اليعامير^(٢).

* رابعاً: تحقيق الهمزتين المتجاورتين:

يرى قطرب أن تحقيق الهمزتين المتجاورتين يعد شاذاً وقبيحاً، يقول: «وزعم يونس أنهم
يقولون في الكلام: ءَأَنْتَ مُنْطَلِقٌ، على قراءة ابن أبي إسحاق^(٣). قال أبو علي قطرب: وسألته عن:
أَلَّرَجُلٌ، هل يفصل بين الهمزتين بألف، في ألف المعرفة؟ فقال: إذا اضطرَّ إليه قاله. وقد حققتنا
جميعاً وهما في كلمة واحدة، وذلك أقبح؛ قال الشاعر^(٤):

فإنك لا تدري متى الموتُ جائئٌ * ولكن أقصى مُدَّةَ الموتِ عاجِلُ
قال: وزعم يونس أنهم يقولون: حَطَائِيُّ همزتين؛ وقال أيضاً: ءَأَمْتُ المرأة، همزتين؛
وآمْتُ هي؛ تريد في الأولى أفعَلْتُهَا من الأيم. وكان أبو الدقيش يقول: هذه وَطَائِيُّ فاعلم، وَطَيْئَةٌ
ووطَائِيٌّ؛ وقالوا أيضاً: رَبِيئَةٌ وَرَبَائِيٌّ، وَلَفِيئَةٌ وَلَفَائِيٌّ، وَدَرِيئَةٌ وَدَرَائِيٌّ فاعلم، همزتين محققتين.
وذلك كله شاذٌ، والأصل: خطايا، ولغايا، وردايا^(٥).

(١) ينظر: المحتسب (١/٢٢٧)، المحكم (٤/٣٢٠)، الممتع في التصريف (١/٣٩٥)، خزانة الأدب (١/١٣١).

(٢) للاستزادة ينظر: آراء قطرب اللغوية في معجم «لسان العرب»، المعاينة (٢٦١).

(٣) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (١/١٨٥).

(٤) ذكر قطرب البيت دون أن ينسبه، وكذا فعل ابن جني في الخصائص (٢/٨).

(٥) معاني القرآن لقطرب (٢٨٤).

وقد أنكر ابن جني تحقيق الهمزتين معاً، معللاً ذلك بأنه: «إذا التقت همزتان عن وجوب صنعة للزم تغيير إحداهما، فكيف أن يقلب إلى الهمز قلباً ساذجاً عن غير صنعة ما لا حظ له في الهمز، ثم يحقق الهمزتين جميعاً! هذا ما لا يتيحه قياس ولا ورد بمثله سماع»^(١).
وقد وضح ابن جني أن ما جاء عن العرب هو «الهمز الذي فيه عرض عن صحة صنعة، ألا ترى أن عين (فاعل) مما هي فيه حرف علة لا تأتي إلا مهموزة نحو: قائم وبائع، فاجتمعت همزة (فاعل) (وهمزة لامه) فصححها بعضهم في بعض الاستعمال، وكذلك خطائي وبابها: عرضت همزة (فعائل) عن وجوب؛ كهمزة سفائن ورسائل، واللام مهموزة، فصححت في بعض الأحوال بعد وجوب اجتماع الهمزتين»^(٢).

وقد اختلف البصريون والكوفيون في وزنها، فذهب الكوفيون إلى أن «خطايا» جمع خطيئة على وزن فعالي، وإليه ذهب الخليل بن أحمد. وذهب البصريون إلى أن «خطايا» على وزن فعائل^(٣). ويقول ابن الأنباري أنه لم يأت اجتماع الهمزتين في شيء من كلامهم إلا في بيت واحد أنشده قطرب: فإنك لا تدري متى الموت جائي...^(٤).

والأصل في خطايا وبابه: (خطائي) على وزن (فعائل)، فاستثقل الجمع بين همزتين فقلبوا الثانية ياءً لانكسار ما قبلها فصار (خطائي)، فوجب سقوط الياء لسكونها، وسكون التثوين، فكروها ذهاب الياء مع خفاء الهمزة، فقلبوا من الكسرة فتحة، ومن الياء ألفاً فصار: خطأ بثلاث ألفات، فكروها الجمع من ثلاث صور، فقلبوا من الألف الوسطى ياءً فصار: «خطايا»^(٥).

(١) الخصائص (٢/٨-٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: الانصاف في مسائل الخلاف (٢/٦٦٣).

(٤) المصدر السابق (٢/٦٠٠).

(٥) ينظر: الحجة في القراءات السبع (١/٧٩)، الكتاب (٣/٥٥٣)، المقتضب، المبرد (١/١٣٩)، المنصف =

والصَّحِيحُ أَنَّ هذه اللُّغة التي ذكرها قطرب هي لغة من بالغ في تحقيق الهمز، كما ذكر سيبويه وابن يعيش أن تحقيق الهمز لغة تميم وقيس وأن التخفيف لغة قريش وأكثر أهل الحجاز^(١)، وتحقيق الهمز لا يخص لهجة تميم وحدها بل تعم لهجات القبائل البدوية التي قطنت وسط الجزيرة العربية وشرقيها ومن بين هذه اللهجات لهجة أسد^(٢).

*** خامساً: إدغام الحرفين المتماثلين المتحركين في كلمتين:**

يرى قطرب أن إدغام الحرفين المتماثلين المتحركين مما قالته العرب يعد شاذًّا، يقول: «وقد قال بعضهم (نعمًا) فأدغم وأسكن العين، وذلك قليل شاذٌّ... وقد قال بعض العرب: نحن نَفْعَلْ؛ فأدغم وأسكن؛ وذلك قليل شاذٌّ»^(٣).

ينقسم إدغام المتماثلين إلى قسمين: إدغام في كلمة واحدة، وإدغام في كلمتين. والإدغام في كلمتين له عدّة حالات، ومنها أن يكون المتماثلان متحركين، فينظر إلى ما قبل الحرف ما قبل المثليين، فإن كان متحرِّكًا، أو ساكنًا من أحرف المدة جاز الإدغام، وإن كان السَّاكن حَرْفًا صحيحًا لم يجز الإدغام^(٤). وهذا رأي سيبويه^(٥)، والسيرافي^(٦)، والرَّماني^(٧)، والرَّضوي^(٨)، وغيرهم.

= (١/٣٤٥)، شرح الشافية (١/٢٥٩)، شرح التصريح، الأزهر (٢/٧٠٠).

(١) ينظر: الكتاب (٤/١٧٩)، شرح المفصل (٩/١٠٧).

(٢) ينظر: لهجة قبيلة أسد، غالب (١٠٩).

(٣) معاني القرآن لقطرب (٢٣٥).

(٤) ينظر: الكتاب (٤/٤٣٨)، وشرح السيرافي (٥/٣٩٨)، وشرح الشافية للرضي (٣/٢٤٧).

(٥) ينظر: الكتاب (٤/٤٣٨).

(٦) ينظر: شرح الكتاب للسيرافي (٥/٣٩٨).

(٧) ينظر: شرح الكتاب الرماني (٩٤١).

(٨) ينظر: شرح الشافية للرضي (٣/٢٤٧).

أما (نعمًا) فليس منه الآية {إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُم بِهِ} [النساء: ٥٨]، كما قال سيبويه، إذ «حرك العين، فليس على لغة من قال: نعم، فأسكن العين، ولكنه على لغة من قال: نعم، فحرك العين»^(١)، وقد نسبها أبو الخطاب إلى لغة هذيل^(٢).
والرأي كما قالوا، إذ «لا يجوز إذا كان الذي قبل الأول ساكنًا حرفًا صحيحًا؛ لأنه جمع بين ساكنين في حرفين صحيحين»^(٣).

* سادسًا: ضمّ الحرف الأخير في الفعل المضاعف المدغم:

يرى قطرب أنّ الفعل المضاعف «فيذا كان ما قبل الآخر مفتوحًا أو مكسورًا، كانت فيه لغتان: الفتح والكسر، وذلك مثل: عَضَّ، وشَمَّ، ومَسَّ، وفي المكسور: فَرَّ وهَرَّ»^(٤). ويرى قطرب أنّ الضمّ شاذٌّ، يقول: «وقد قال بعض العرب: عَضُّ، ومُرٌّ، وشُمَّ؛ فضمّ في المفتوح؛ وهو شاذٌّ»^(٥).
إذا كان عين الفعل ولامه من جنس واحد كعَضَّ ونحوه فإنه يثقل تكرار المثليين؛ لأنّ اللسان يتناول الحرف من مكانه ثم يعود إلى المكان الثاني، ولما كان كذلك أسقطوا حركة الأول، فأصبح ساكنًا، ثم أدغموه في الثاني^(٦).

وللعرب في مثل عَضَّ لغتان، فبنو تميم ومن تبعهم الفتح، وكعب وغني يقفونه على الكسر^(٧)، فأما من فتح فيما طلبًا للتخفيف، وإما إتباعًا لحركة العين، وأما الكسر فعلى الأصل في

(١) الكتاب (٤/٤٣٩-٤٤٠).

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) شرح الكتاب للرماني (٩٤١).

(٤) معاني القرآن لقطرب (٣٥٦).

(٥) المصدر السابق.

(٦) ينظر: شرح التصريف للثمانيني (٤٥٠).

(٧) ينظر: شرح الشافية للرضي (٢/٢٤٣).

حركة التقاء الساكنين^(١).

والحكم بالشذوذ له وجهه؛ لمخالفة جَلِّ ما عليه العرب، وكذلك الثقل الحاصل من الانتقال من الفتح إلى الضمِّ المخالف لطريقة العرب في طلبهم التخفيف، ولعدم وجود مسوغ للضمِّ كالإتباع.

*** سابقاً: عدم فكّ الإدغام مع الإسناد لضمير المتكلم:**

يرى قطرب أن لغة ربعة في عدم الإدغام للفعل المضعف المتصل بتاء المتكلم، تعدّ لغة مرغوب عنها، يقول: «وأما الذين قالوا: مرّتُ وردّتُ، فهي لغة لربعة مرغوب عنها»^(٢). ونقل السيرافي أن جَلِّ العرب من أهل الحجاز وبني تميم وأكثر العرب أجمعوا على فكّ الإدغام في حال اتصال الفعل المضعف بتاء المتكلم، فيقولون: رَدَدْتُ^(٣)، وهو ما نصّ عليه سيبويه^(٤).

وهذه اللّغة التي تدغم مع الضمير نسبها الخليل إلى ناسٍ من بكر بن وائل^(٥)، وزاد السيرافي غيرهم^(٦)، ويرى أنهم جعلوه بمنزلة (ردّ) وفسر ذلك بأنهم أدخلوا التاء على «حرف قد أدغم فيه ما قبله فكروها نقض بنية الحرف»^(٧). وقد وصفها بأنها «لغة رديئة فاشية في عوام أهل بغداد»^(٨).

(١) ينظر: شرح التصريف للثمانيني (٤٥٣).

(٢) معاني القرآن لقطرب (٣٥٧).

(٣) ينظر: شرح السيرافي (٦٣/١٤).

(٤) ينظر: الكتاب (٥٣٥/٣).

(٥) ينظر: المصدر السابق.

(٦) ينظر: شرح السيرافي (٦٤/١٤).

(٧) ينظر: المصدر السابق.

(٨) ينظر: المصدر السابق.



ووافقهُ الرّضويّ^(١).

ووصفها الشاطبيّ باللّغة الضّعيفة، وبأن مثل «هذا كله شاذّ لا يعول عليه»^(٢)، وعلّل ترك ابن مالك له في الألفية بأنه من القليل النادر^(٣)، والحقّ ما قال به الشاطبي.



(١) ينظر: شرح الشافية (٢/٢٤٦).

(٢) المقاصد الشافية (٩/٤٧١).

(٣) ينظر: المصدر السابق.



المبحث الثالث

معايير الحكم بالشذوذ عند قطرب

لم تكن أحكام قطرب على لغات العرب مبنية على رأي بلا دليل أو معيار يلجأ إليه في حكمه بالشذوذ، بل كان رأيه مستنداً إلى معيار ما، يتنوع حسب الظاهرة التي يتحدث عنها. ومن خلال النظر في الظواهر السابقة يمكن القول إن معايير قطرب في الحكم بشذوذ اللغة ينطلق من واحد من المعايير الآتية:

* أولاً: قلة المسموع:

يربط قطرب بين مصطلحي القلة والشذوذ، ما يدل على أن القلة في الصور المسموعة للظاهرة اللغوية تعدّ من العوامل التي تجعل الظاهرة شاذة، ومن ذلك قوله: «وقد حكى لنا من نثق به: أن بعض العرب - وقد حكيت عن طيء - يقول: هذا خبز الدُّرْتِ، فيقف بالتاء؛ تريد: الدُّرّة، وضعه في المشكات، يريد المشكاه، وذلك شاذٌ قليل»^(١). ويقول: «وحكي عن بعضهم: لِتَذْهَبَنَّ، بكسر اللام وذلك شاذٌ قليل»^(٢). وقوله: «وقال بعض العرب: نعيم الرجل أنت، فأدخل الياء... وذلك شاذٌ قليل»^(٣)، وقوله: «قراءة الأعمش {بِعَدَابٍ بِيئْسٍ} [الأعراف: ١٦٥] بكسرة الهمزة على فِعْلٍ؛ وذلك شاذٌ قليل... وقد سمعنا قول امرئ القيس بن عباس الكندي على هذه القراءة القليلة الشاذة»^(٤). ويقول: «وقد قال بعض العرب: نحن نَفْعَلُ؛ فأدغم وأسكن؛ وذلك قليل شاذ»^(٥).

(١) معاني القرآن لقطرب (٢٠٥).

(٢) المصدر السابق (٤٣٢).

(٣) المصدر السابق (٣٨٦).

(٤) المصدر السابق (٥٧٩).

(٥) المصدر السابق (٢٣٥).

*** ثانيًا: عدم وجود العلة الموجبة:**

يعنى قطرب بالرّبط بين الظّاهرة في النّصّ المسموع والعلل التي تفسّر حصول هذه الظّاهرة على صورتها المحكيّة عن العرب، فهو يحكم بشذوذ حذف الألف من (ما) بدون مسوغ يجيز حذفها، فهو يقول: «قال بعض العرب: فَمَ يكون، فحذف الألف، والأجود في ذا التّمَام؛ لأنّه لم يعمل فيه عامل... وذلك شاذّ لما ذكرنا، ترك الألف، ولم يعمل في «ما» عامل»^(١). ويدخل في ذلك عند قطرب أيّ حذف بدون علة، ومن ذلك وصفه حذف حرف العلة من الفعل (يدعو) بدون علة، يقول: «{يَوْمَ يَدْعُ الدّاع} [القمر:٦٦]»، يوم يدعو؛ ولعل من كتب (نَبغ) و(يأت) بغير ياءٍ على لغة من قال: هو يقض، ويدع، ولا يبد، في الوقف؛ يريد: يبدو؛ وهي قليلة مرغوب عنها»^(٢).

*** ثالثًا: منع القياس عليه في القرآن:**

ومن مظاهر التّشديد في الحكم بالشاذ عند قطرب على المسموع عن العرب سواء أكان نثرًا أم شعرًا هو الخوف من أن يتسلل هذا إلى القرآن الكريم في القراءة، فهو يحكم بشذوذ حذف الألف من (ما) لغايةٍ أخرى غير العلة النّحويّة، بل الخشية من القياس عليها في القرآن الكريم، يقول: «... فحذف أيضًا الألف. وقال آخر، سمعناه ممن يوثق به لرجل من طيّء: إلام يَلُومُ العاذلان إلامه * ألا يا انعياميت الأسي والكرامه فحذف الألف من «ما»؛ وهذا شاذ لا يقاس عليه القرآن»^(٣).

(١) معاني القرآن لقطرب (٢١٧).

(٢) ينظر: السبعة في القراءات (١/٦١٧)، إعراب القرآن للنحاس (٤/١٩٣)، والحجة في القراءات السبع (١/٣٣٧).

(٣) معاني القرآن لقطرب (٢٢٠).

(٤) المصدر السابق (٢١٧).

* رابعًا: الميل إلى الخفة والبعد عن الثقل:

ومن ذلك حكمه على تحقيق الهمزتين في مثل خطايا وغيره، إذ يرى قطرب أنه من الشذوذ، يقول: «وزعم يونس أنهم يقولون: خطائى همزتين؛ وقال أيضًا: أمّت المرأة، همزتين؛ وأمّت هي؛ تريد في الأولى أفعلتها من الأيم. وكان أبو الدقيش يقول: هذه وطائى فاعلم، وطئة ووطائى؛ وقالوا أيضًا: ربيئة وربائى، وكفيئة وكفائى، ودريئة ودرائى فاعلم، همزتين محققتين. وذلك كله شاذ، والأصل: خطايا، ولفايا، وردايا»^(١).

* خامسًا: مراعاة الأصل في الحكم:

يرى قطرب أن الأصل بلام الأمر ولام التعليل أن تكون حركتهما الكسر، وأي نص يخالف ذلك يرى شذوذه، يقول: «وقد حكى عن رجل من بلعبر: ما كنت لأضربك، ففتح اللام وذلك شاذ رديء. وكذلك لام الأمر مكسورة كقول الله ﷻ: {وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا} [النور: ٢٢]، {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ} [الحج: ١٥] وقد أنشد بعضهم:

وَأَذْنَاهَا وَمَا فِيهَا دَنْبِي * كَيْرُ قَدْ تَمَّ يَرْقُدَ أَنْ يَضَارَا
ففتح أيضًا لام الأمر؛ وهذا شاذ»^(٢).

* سادسًا: مخالفة الشائع من اللغات:

من المعايير التي يحكم بها قطرب على اللغة بالشذوذ كونها خالفت السائد والمشتهر من اللغات عن العرب، ومن ذلك أن للعرب لغتين في مثل (عَضَّ) وأي خروج عنها فهو من الشاذ، يقول: «إذا كان ما قبل الآخر مفتوحًا أو مكسورًا، كانت فيه لغتان: الفتح والكسر، وذلك مثل: عَضَّ، وشَمَّ، ومَسَّ، وفي المكسور: فَرَّ وهَرَّ»^(٣). ولهذا رأى أن الضم شاذ، يقول: «وقد قال بعض

(١) معاني القرآن لقطرب (٢٨٤).

(٢) المصدر السابق (٤٣٣).

(٣) المصدر السابق (٣٥٦).

العرب: عَضُّ، ومُرٌّ، وشُمٌّ؛ فضم في المفتوح؛ وهو شاذٌّ^(١).

*** سابقاً: مخالفة القاعدة النحويّة:**

يحكم قطرب بالشذوذ على المسموع الذي خالف القاعدة، ومن ذلك عدم جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، يقول: «وهذا المضاف الذي ذكرنا شاذٌّ في الكلام قليل، إلا أنه يكثر في الشعر لموضع الاضطرار من الشاعر، قول الطرمّاح^(٢):

يَطْفُنَ بِحُوزِي الْمَرَاعِ لَمْ يَرَعْ * بَوَادِيهِ مِنْ قَرَعِ الْقِسِيِّ الْكَنَائِنِ
يريد: من قرع القسي^(٣).

(١) معاني القرآن لقطرب (٣٥٦).

(٢) ديوان الطرمّاح (٢٦٩).

(٣) معاني القرآن لقطرب (٧٨٤).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على النعمة المهداة، وبعد: فإن أهم النتائج التي يمكن أن نرصدها في نظرة قطرب للشذوذ في كلام العرب، الآتي:
أولاً: إنّ المتأمل في النصوص اللغوية يرى تشدداً عند قطرب في أحكامه بالشذوذ على اللغات والأقوال.

ثانياً: أظهرت الدراسة أنّ مفهوم الشذوذ عند قطرب يكاد يكون مرتبطاً بالقليل والنادر والرديء.

ثالثاً: تنوعت معايير الحكم بالشذوذ عند قطرب فمنها ما كان بسبب قلة المسموع، ومنها ما كان بسبب مخالفة القواعد النحويّة، أو مخالفة الشائع من اللغات، أو مراعاة الحكم في الأصل، أو الميل إلى الخفة والبعد عن الثقل، أو عدم وجود العلة الموجبة.
رابعاً: يعد معيار قلة المسموع أكثر المعايير التي استند عليها قطرب بالحكم بالشذوذ على اللغات.

خامساً: تشدد قطرب في قياس الشذوذ اللغويّ على القرآن الكريم، ولهذا كان له موقف رافض لبعض القراءات الشاذة.

سادساً: أوضحت الدراسة أنّ الشيع في اللغة يعدّ معياراً أساساً عند قطرب.

سابعاً: اعتمد قطرب على سماعه الخاص في الحكم بالشذوذ على بعض كلام العرب.

ثامناً: إنّ بعض الشواهد التي استدلل بها قطرب كان لها أثر في العلماء الذين جاءوا بعده ومنهم ابن جني.

تاسعاً: كشف البحث عن عناية قطرب بسوق الشواهد لنظائر الظاهرة الشاذة، وقد تفرد ببعض تلك الشواهد.



عاشراً: حكم قطرب على بعض اللغات بالسُّذوذ مخالفاً بذلك شيخه سيبويه.
حادي عشر: يظهر من خلال الدراسة أنّ قطرب لم يعتنِ بنسبة اللغات الشاذة إلى قبائل العرب، فتجده ينسب أحياناً، ولا ينسب أحياناً أخرى.

*** التوصيات:**

يوصي البحث بالآتي:

- التعمق بدراسة الفكر اللغوي عند قطرب في كتابه.
- القيام بدراسات مقارنة في الموقف من اللغات عند علماء القرن الثالث، أو قطرب والفراء باعتبارهما متعاصرين.



قائمة المصادر والمراجع

- ائتلاف النصره. الزبيدي، عبد اللطيف بن أبي بكر، ت: طارق الجنابي، ط ١، بيروت، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ.
- الإِتقان في علوم القرآن. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.
- آراء قطرب اللغوية في معجم "لسان العرب". المعايطه، ريم فرحان، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، م(١٠)، (٤)، ١٤٣٥هـ - ١٩٨٩م.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، ت: رجب عثمان، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ.
- الأزهية في علم الحروف. الهروي، علي بن محمد النحوي، ت: عبد المعين الملوحي، د.ط، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٩٩٣م.
- الأصول في النحو. ابن السراج، أبو بكر محمد، ت: عبد الحسين الفتلي، ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.
- إعراب القراءات السبع وعللها. ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين ابن أحمد، ت: عبد الرحمن العثيمين، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ.
- إعراب القراءات الشواذ. لأبي البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين، ت: محمد السيد عزوز، ط ١، القاهرة، عالم الكتب، ١٤١٧هـ.
- إعراب القرآن. النحاس، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- الأعلام. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، ط ١٥، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، ط ١، بيروت، المكتبة العنصرية، ١٤٢٤هـ.

د. عزيزة بنت عطية الله بن زاهر الشنبري

- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. الانباري، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ط ١، القاهرة، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣ م.
- البحر المحيط في التفسير. أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان، ت: صدقي محمد جميل، د. ط، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ هـ.
- البغداديات، المسائل المشكلة. الفارسي، الحسن بن أحمد، أبو علي، ت: صلاح الدين النكاوي، ط ١، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٨٣ م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، لبنان، المكتبة العصرية، د. ت.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر، ط ١، سوريا، دار سعد الدين، ٢٠٠٠ م.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي: محمّد بن عبد الرزّاق، ت: مجموعة من المحققين، د. ط، الكويت، دار الهداية، ١٩٦٥ م.
- تاريخ بغداد. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، ت: بشار عواد معروف، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢ م.
- تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ت: إبراهيم شمس الدين، د. ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.
- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين. لأبي البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين، ت: عبد الرحمن العثيمين، ط ١، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥ م.
- تهذيب اللغة. الأزهرى، محمد بن أحمد، أبو منصور، ت: محمد عوض مرعب، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م.
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم، ت: عبد الرحمن علي سليمان، ط ١، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٨ م.

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قُطْرُبٍ ...

- جامع الأحاديث (ويشتمل على جمع الجوامع للسيوطي، والجامع الأزهر وكنوز الحقائق للمناوي والفتح الكبير للنبهاني). السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: فريق من الباحثين بإشراف علي جمعة، د.ط، د.م، د.ت.
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط ٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٤ م.
- جامع البيان في القراءات السبع. الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان، ط ١، الإمارات، جامعة الشارقة، ٢٠٠٧ م.
- الجنى الداني في حروف المعاني. المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم، ت: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢ م.
- حجة القراءات. أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد، ت: سعيد الأفغاني، د.ط، بيروت، دار الرسالة، د.ت.
- الحجة في القراءات السبع. ابن خالويه، الحسين بن أحمد، ت: عبد العال مكرم، ط ٤، بيروت، دار الشروق، ١٤٠١ هـ.
- الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد. أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد، ت: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي، ط ١، دمشق، بيروت، دار المأمون، ١٩٩٢ م.
- خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب. البغدادي، عبد القادر بن عمر، ت: عبد السلام محمد هارون، ط ٤، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٧ م.
- الخصائص. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، ط ٤، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف، ت: أحمد محمد الخراط، د.ط، دمشق، دار القلم، د.ت.
- ديوان أبي النجم العجلي، ت: محمد أديب، د.ط، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ٢٠٠٦ م.

د. عزيزة بنت عطية الله بن زاهر الشنبري

- ديوان زياد الأعجم، ت: يوسف حسين بكار، ط ١، الأردن، دار المسيرة، ١٩٨٣ م.
- ديوان الشماخ بن ضرار، ت: صلاح الدين الهادي، د. ط، مصر، دار المعارف، د. ت.
- ديوان الطرماح، ت: عزة حسن، ط ٢، بيروت، دار الشرق العربي، ١٩٩٤ م.
- ديوان عبدة بن الطبيب، ت: يحيى الجبوري، د. ط، جامعة بغداد، دار التربية، ١٩٧٢ م.
- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، ت: محمد يوسف نجم، د. ط، بيروت، دار صادر، د. ت.
- ديوان ليبد بن ربيعة العامري، د. ط، بيروت، دار صادر، د. ت.
- ديوان النابغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، مصر، دار المعارف، د. ت.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني، للمالقي، أحمد عبد النور، ت: أحمد الخراط، ط ٢، دمشق، دار القلم، ١٩٨٥ م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، ت: علي عبد الباري عطية، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
- السبعة في القراءات. البغدادي، أحمد بن موسى بن العباس، ت: شوقي ضيف، ط ٢، مصر، دار المعارف، ١٤٠٠ هـ.
- سر صناعة الإعراب. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.
- شرح التسهيل. لابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي، ت: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، ط ١، القاهرة، هجر للطباعة، ١٩٩٠ م.
- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو. الأزهرى، خالد بن عبد الله بن أبي بكر، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.
- شرح التصريف. الثماني، أبو القاسم عمر بن ثابت، ت: إبراهيم البعيمي، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٩ هـ.
- شرح ديوان علقمة الفحل: السيد أحمد صقر، ط ١، القاهرة، المطبعة المحمودية، ١٩٣٥ م.
- شرح شافية ابن الحاجب. الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي، ت: محمد الحسن، محمد الزفاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٥ م.

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قُطْرُبٍ...

- شرح الكافية الشافية. ابن مالك، محمد بن عبد الله، ت: عبد المنعم أحمد هريدي، ط ١، مكة المكرمة، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، د.ت.
- شرح كتاب سيبويه. السيرافي، أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله، ت: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨ م.
- شرح الكتاب للرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، ت: سيف العريفي، رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، ١٩٩٨ م.
- شرح المفصل. لابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش، د.ط، بيروت، عالم الكتب، د.ت.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧ م.
- طعن النحاة واللغويين في لغات العرب. القواسمة، قاسم خليل حسن، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، ٢٠٠٧ م.
- العباب الزاخر واللباب الفاخر. الصغاني، رضي الدين الحسن بن محمد القرشي، ط ١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧ م.
- العين. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، د.ط، مصر، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- الفهرست. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد، ت: إبراهيم رمضان، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٧ م.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط ٨، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥ م.
- الكافية في النحو. ابن الحاجب، جمال الدين بن عثمان بن عمر، ت: طارق نجم عبد الله، د.ط، جدة، مكتبة دار الوفاء، ١٩٨٦ م.
- الكتاب. سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، ت: عبد السلام محمد هارون، ط ٣، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٨ م.

د. عزيزة بنت عطية الله بن زاهر الشنبري

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، ط ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين، ط ٣، بيروت، دار صادر ١٤١٤ هـ.
- اللهجات العربية في التراث. الجندي، أحمد علم الدين، د. ط، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨ م.
- لهجة قبيلة أسد. غالب، علي ناصر، ط ١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩ م.
- ليس في كلام العرب. لابن خالويه، الحسين بن أحمد، ت: أحمد عطار، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٩ هـ.
- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. ابن جني، أبو الفتح عثمان، د. ط، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٩ م.
- المحكم والمحيط الأعظم. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت: عبد الحميد هندواوي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.
- مراتب النحويين. اللغوي، أبو الطيب عبد الواحد، ت: محمد أبو الفضل، د. ط، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٥ م.
- معاني القرآن للأخفش، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، ت: هدى محمود قراعة، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٠ م.
- معاني القرآن. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله، ت: أحمد النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ط ١، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت.
- معاني القرآن. الكسائي، علي بن حمزة، ت: عيسى شحاتة عيسى، د. ط، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨ م.
- معاني القرآن وإعرابه. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، ت: عبد الجليل عبده شلبي، ط ١، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٨ م.
- معاني القرآن وتفسير مشكل إعرابه، قطرب: محمد بن المستنير، ت: محمد لقريز، رسالة دكتوراه، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، ٢٠١٦ م.

الشَّاذُّ والمرغوب عنه مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قُطْرُبٍ ...

- معجم الأدياء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. الحموي، أبو عبد الله ياقوت الرومي، ت: إحسان عباس، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣ م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، لابن هشام الأنصاري، تح: محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٧ هـ.
- المقاصد الشافية. للشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت: عبد الرحمن العثيمين وآخرون، ط ١، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث بجامعة أم القرى، ١٤٢٨ هـ.
- المقتضب. المبرد، محمد بن يزيد، ت: محمد عبد الخالق عزيمة، د. ط، بيروت، عالم الكتب، د. ت.
- الممتع الكبير في التصريف. ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، ط ١، لبنان، مكتبة لبنان، ١٩٩٦ م.
- من الخصائص اللغوية لقبيلة أسد. السنديوني، وفاء فهمي، مجلة جامعة الملك سعود، الرياض، م (١)، (١-٢)، ١٩٨٩ م.
- المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث القديم، ١٩٥٤ م.
- نزهة الألباء في طبقات الأدياء. الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله، ت: إبراهيم السامرائي، ط ٣، الأردن، مكتبة المنار، ١٩٨٥ م.
- النوادر في اللغة. أبو زيد الأنصاري، ت: محمد عبد القادر أحمد، ط ١، بيروت، دار الشروق، ١٩٨١ م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: عبد الحميد هنداوي، د. ط، مصر، المكتبة التوفيقية، د. ت.
- الوافي بالوفيات. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، د. ط، بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠ م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، ت: إحسان عباس، ط ١، بيروت، دار صادر، ١٩٠٠ م.

Bibliography

- "*Sharḥ al Taṣrīḥ 'alā/ al Tawdīḥ aw al Taṣrīḥ bi Madmūn al Tawdīḥ fī al Nahw*". Al-Azhari, Khalīd bin Abdullah bin Abi Bakr, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2000G.
- "*Inbah al Ruwāḥ 'alā/ Anbah al Nuḥāḥ*". Al-Qafti, Jamal Al-Din Abu Al-Hassan Ali bin Yusef, 1st Ed., Beirut, Al Unsurīyyah Library, 1424H.
- "*Khazānat al Adab wa Lubb Lubāb Lisān al 'Arab*". Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar, annotated by: Abdul Salam Muhammad Harun, 4th Ed., Cairo, Al-Khanji Library, 1997G.
- "*Ma'āni al Qur'ān*". Al-Kasai, Ali bin Hamza, annotated by: Issa Shehata Issa, (n. ed.), Cairo, Dar Quba, 1998G.
- "*Al 'Abāb al Dhākhīr wa al Lubāb al Fākhīr*". Al-Saghani, Radhi Al-Din Al-Hassan Bin Muhammad Al-Qurashi, 1st Ed., Baghdad, House of General Cultural Affairs, 1987G.
- "*Al 'Ayn*". Al-Farahidi, Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed, annotated by: Mahdi Al-Makhzoumi, Ibrahim Al-Samarrai, (n. ed.), Egypt, Al-Hilal House and Library, (n. d.).
- "*Al A'lām*". Al-Zarkali, Khair Al-Din Bin Mahmoud Bin Muhammad, 15th Ed., Beirut, Dar Al-Ilm for Millions, 2002G.
- "*Al Azhiyah fī 'Ilm al Hurūf*". Al-Harawi, Ali bin Muhammad Al-Nahwi, annotated by: Abdel-Moin Al-Malouhi, (n. Ed.), Damascus, Arabic Language Academy Publications, 1993G.
- "*Al Baghdadiyyāt, al Masā'il al Mushkilah*". Al-Farsi, Al-Hasan bin Ahmed, Abu Ali, annotated by: Salah Al-Din Al-Nakawi, 1st Ed., Baghdad, Al-Ani Press, 1983G.
- "*Al Bahr al Muḥīt fī al Tafṣīr*". Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf bin Hayyan, annotated by: Sidqi Muhammad Jamil, (n. Ed), Beirut, Dar Al-Fikr, 1420H.
- "*Al Bulghah fī Tarājim A'imat al Nahw wa al Lughah*". Al-Fayrouzabadi, Majd Al-Din Abu Taher, 1st Ed., Syria, Dar Sād Al-Din, 2000G.
- "*Al Durr al Maṣūn fī Al Kitāb al Maknūn*". Al-Halabi, Abu Al-Abbas, Shihab Al-Din, Ahmed bin Youssef, annotated by: Ahmed Muhammad Al-Kharrat, (n. ed.), Damascus, Dar Al-Qalam, (n. d.).
- "*Al Fihrist*". Ibn al-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq ibn Muhammad, annotated by: Ibrahim Ramadan, 2nd Ed., Beirut, Dar al-Mārifā, 1997G.
- "*Al Hujjah fī al Qirā'āt al Sab*". Ibn Khalawayh, Al-Hussein bin Ahmed, annotated by: Abdel-Al Makram, 4th Ed., Beirut, Dar Al-Shorouk, 1401H.
- "*Al Hujjah li al Qurrā' al Sab'ah A'immat al Amsār bi al Hijāz wa al 'Irāq wa al Shām alladhīna Dhakarāhum Abu Bakr bin Mujāhid*". Abu Ali Al-Farsi, Al-Hasan bin Ahmed, annotated by: Badr Al-Din Kahwaji, and Bashir Jowaijati, 1st Ed., Damascus, Beirut, Dar Al-Mamoun, 1992G.
- "*Al Insāf fī Masā'il al Khilāf bayn al Nahwiyyin: Al Basriyyin wa al Kūfiyyin*". Al-Anbari, Abdul Rahman bin Muhammad Al-Ansari, 1st Ed., Cairo, Al-Asriya Library, 2003G.

- "*Al Itqān fī 'Ulūm al Qur'ān*". Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, annotated by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, n.ed., Egypt, the Egyptian General Book Organization, 1974G.
- "*Al Jāmi' li Ahkām al Qur'an = Tafṣīr al Qurtuby*", Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed, annotated by: Ahmed Al-Baradouni and Ibrahim Atfayesh, 2nd Ed., Cairo, Egyptian Book House, 1964G.
- "*Al Janyy al Dānī fī Hurūf al Ma'ānī*". Al-Muradi, Abu Muhammad Badr Al-Din Hassan bin Qasim, annotated by: Fakhr Al-Din Qabawah, and Muhammad Nadim Fadel, 1st Ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1992G.
- "*Al Kāfiyah fī al Nahw*". Ibn al-Hajib, Jamal al-Din bin Othman bin Omar, annotated by: Tariq Najm Abdullah, (n. ed.), Jeddah, Dar al-Wafa Library, 1986G.
- "*Al Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmid al Tanzīl*". Al-Zamakhshari, Abu Al-Qasim Mahmoud bin Amr, 3rd Ed., Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407H.
- "*Al Khasā'is*". Ibn Jinni, Abu al-Fath Othman bin Jinni al-Mawsili, 4th Ed., Egypt, the Egyptian General Book Organization, (n. d.).
- "*Al Kitāb*". Sibawayh, Amr bin Othman bin Qanbar, annotated by: Abdel Salam Muhammad Harun, 3rd Ed., Cairo, Al-Khanji Library, 1988G.
- "*Al Lahjāt al 'Arabiyyah fī al Turāth*". Al-Jundi, Ahmed Alam Al-Din, (n. ed.), Tunis, Arab Book House, 1978G.
- "*Al Maqāsid al Shāfiyyah*". By Al-Shatby, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, annotated by: Abdul Rahman Al-Uthaymeen and others, 1st Ed., Makkah Al-Mukarramah, Heritage Revival Center at Umm Al-Qura University, 1428H.
- "*Al Muḥkam wa al Muḥit al A'ḍham*". Ibn Sayyidah, Abul-Hassan Ali bin Ismail, annotated by: Abdul Hamid Hindawi, 1st Ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2000G.
- "*Al Muhtasib fī Tabyyn Wujūh Shawadh al Qirā'āt wa al Idāh 'anha*". Ibn Jani, Abul-Fath Othman, (n. ed.), Ministry of Awqaf - Supreme Council for Islamic Affairs, 1999G.
- "*Al Mumti' al Kabīr fī al Tasrīf*". Ibn Asfour, Ali Bin Moamen Bin Muhammad, 1st Ed., Lebanon, Library of Lebanon, 1996G.
- "*Al Munṣif li Ibn Jinni*", *Sharḥ Kitāb al Tasrīf li Abi 'Uthmān Al Mazni*". Ibn Jinni, Abu al-Fath Othman bin Jinni, 1st Ed., Beirut, House of Revival of Ancient Heritage, 1954G.
- "*Al Muqtaḍab*". Al-Mubarrid, Muhammad bin Yazid, annotated by: Muhammad Abdul-Khaleq Azimah, (n. ed., Beirut, the world of books, (n. d).
- "*Al Nawādir fī al Lughah*". Abu Zaid Al-Ansari, annotated by: Muhammad Abdul-Qadir Ahmad, 1st Ed., Beirut, Dar Al-Shorouk, 1981G.
- "*Al Qamūs al Muḥit*". Al-Fayrouzabadi, Majd Al-Din Abu Taher Muhammad bin Yaqoub, annotated by: Heritage Annotations Office at Al-Resala Foundation, 8th Ed., Beirut, Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, 2005G.
- "*Al Sab'ah fī al Qirā'āt*". Al-Baghdadi, Ahmed bin Musa bin Al-Abbas, annotated by: Shawqi Dhaif, 2nd Ed., Egypt, Dar Al-Māref, 1400H.

- "*Al Ṣiḥāḥ Tāj al Lughah wa Ṣiḥāḥ al 'Arabiyyah*". Al-Juwhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad, annotated by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, 4th Ed., Beirut, Dar Al-Ilm for Millions, 1987G.
- "*Al Tabiyyn 'an Madhāhib al Nahwiyyin al Basriyyin wa al Kūfiyyin*". By Abi Al-Baqa Al-Akbari, Abdullah Bin Al-Hussein, annotated by: Abdul Rahman Al-Uthaymeen, 1st Ed., Lebanon, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1985G.
- "*Al Usūl fī al Nahw*". Ibn Al-Sarraj, Abu Bakr Muhammad, annotated by: Abdul Hussein Al-Fatli, 3rd Ed., Beirut, Al-Resala Foundation, 1988G.
- "*Al Wāfi bi al Wafayāt*". Al-Safadi, Salah Al-Din Khalil bin Aybak, annotated by: Ahmad Al-Arnaout and Turki Mustafa, (n. ed.) Beirut, Heritage Revival House, 2000G.
- "*Arā' Qutrub al Lughawiyyah fī Muḥjam Lisān al 'Arab*". Al-Māyṭah, Reem Farhan, The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, vol. (10), (4), 1989-1435H, pp. (251-282).
- "*Bughiyat al Wu'āh fī Tabaqāt al Lughawiyyin wa al Nuḥāh*". Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, annotated by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, (n. Ed.), Lebanon, Al-Asriya Library, (n. d.).
- "*Diwān 'Ubaidullah bin Qays Al Ruqayyat*", annotated by: Muhammad Youssef Najm, (n. ed.), Beirut, Dar Sader, (n. d.).
- "*Diwān Abda bin Al Tabīb*", annotated by: Yahya Al-Jubouri, (n. ed.), University of Baghdad, House of Education, 1972G.
- "*Diwān Abi Al Najm Al Ajli*", annotated by: Muhammad Adib, (n. ed.), Damascus, Arabic Language Academy Publications, 2006G.
- "*Diwān Al Nābighah*", annotated by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, 1st Ed., Egypt, Dar Al-Māref, (n. d.).
- "*Diwān Al Tarmāh*", annotated by: Azza Hassan, 2nd Ed., Beirut, Dar Al-Sharq Al-Arabi, 1994G.
- "*Diwān Lubayd bin Rabī' Al 'Aamirī*", (n. ed.), Beirut, Dar Sader, (n. d.).
- "*Diwān Shammākh Ibn Dirār*", annotated by: Salah al-Din al-Hadi, (n. ed.), Egypt, Dar al-Māref, (n. d.).
- "*Diwān Ziyād Al A'jam*", annotated by: Youssef Hussein Bakkar, 1st Ed., Jordan, Dar Al-Masira, 1983G.
- "*Ham ' al Hawāmi ' fī Sharḥ al Jawāmi'*". Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, annotated by: Abdul Hamid Hindawi, (n. ed.), Egypt, Al Tawfiqia Library, (n. d.).
- "*Hujjat al Qirā'āt*". Abu Zara'a, Abd al-Rahman bin Muhammad, annotated by: Saeed al-Afghani, , Beirut, Dar Al Risalah (n. ed.).
- "*I'rāb al Qirā'āt al Sab' wa 'Ilalihā*". Ibn Khalawayh, Abu Abdullah Al-Hussein Ibn Ahmad, annotated by: Abdul Rahman Al-Uthaymeen, 1st Ed., Cairo, Al-Khanji Library, 1413H.
- "*I'rāb al Qirā'āt al Shshawadh*". By Abu Al-Baqa Al-Akbari, Abdullah Bin Al-Hussein, annotated by: Muhammad Al-Sayyid Azzouz, 1st Ed., Cairo, Alam Al-Kutub, 1417H.

- "*I'rāb al Qur'ān*". Al-Nahhas, Abu Jāfar Al-Nahhas, Ahmed bin Muhammad, annotated by: Abdel Moneim Khalil Ibrahim, 1st Ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1421H.
- "*Irīshāf al Darb min Lisān Al 'Arab*". Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf bin Ali, annotated by: Rajab Othman, 1st Ed., Cairo, Al-Khanji Library, 1418H.
- "*Itīlāf Al Nusrah*". Al-Zubaidi, Abdul Latif bin Abi Bakr, annotated by: Tariq Al-Janabi, 1st Ed., Beirut, The World of Books and the Arab Renaissance Library, 1407H.
- "*Jāmi' al Bayān fī al Qirā'āt al Sab'*". Al-Dani, Othman bin Saeed bin Othman, 1st Ed., UAE, University of Sharjah, 2007G.
- "*Jāmi' al Ahādīth* (including the collection of *Al Jawāmi'* by al-Suyuti, *al Jāmi' al-Azhar*, *Kunūz al Haqā'iq* by al-Manawi and *Fat'h al Kabīr* by al Nahbani)". Al-Suyuti, Jalal Al-Din Abdul Rahman, adjusting his texts and out his conversations: a team of researchers under the supervision of Ali Gomā, (n. ed.), (n. s.), (n. d.).
- "*Lahjat Qabīlat Asad*". Ghaleb, Ali Nasser, 1st ed., Baghdad, House of General Cultural Affairs, 1989G.
- "*Laysa fī Kalām al 'Arab*". Ibn Khalawayh, Al-Hussein bin Ahmed, annotated by: Ahmed Attar, 2nd Ed., Beirut, Dar Al-Ilm for Millions, 1399H.
- "*Lisān Al 'Arab*". Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram Jamal al-Din, 3rd Ed., Beirut, Dar Sader 1414H.
- "*Ma'ānī al Qur'ān li al Akhfash*", Abu al-Hasan al-Majashī with loyalty, al-Balkhi then al-Basri, annotated by: Hoda Mahmoud Qara'a, 1st Ed., Cairo, Al-Khanji Library, 1990G.
- "*Ma'ānī al Qur'ān wa I'rābih*". Al-Zajjaj, Ibrahim bin Al-Sari bin Sahl, annotated by: Abdel-Jalil Abdo Shalaby, 1st Ed., Beirut, World of Books, 1988G.
- "*Ma'ānī al Qur'ān wa Tafīr Mushkil I'rābih*", Qutrub: Muhammad ibn al-Mustanir, annotated by: Muhammad Lakreiz, Ph.D. thesis, Algeria, Faculty of Social Sciences and Islamic Sciences, Hajj Lakhdar University Batna, 2016.
- "*Ma'ānī al Qur'ān*". Al-Farra, Abu Zakaria Yahya bin Ziyad bin Abdullah, annotated by: Ahmed Al-Najati, Muhammad Ali Al-Najjar, Abdel-Fattah Ismail Al-Shalabi, 1st Ed., Egypt, Dar Al-Masrya for authorship and translation, (n. d.).
- "*Marātib al Nahwiyyn*". Al Lughawi, Abu al-Tayyib Abdel Wahed, annotated by: Muhammad Abu al-Fadl, (n. ed.), Cairo, Al-Nahda Library, 1955G.
- "*Min al Khasā'is al Lughawiyyah li Qabīlat Asad*". Al-Sindoni, Wafā Fahmy, Journal of King Saud University, Riyadh, Vol. (1), (1-2), 1989, pp. (55-110).
- "*Mu'jam al Udabā' = Irshād al Arīb ilā/ Ma'rifat al Adīb*". Al-Hamwi, Abu Abdullah Yaqut Al-Roumi, annotated by: Ihsan Abbas, 1st Ed., Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1993G.
- "*Mughnī al Labīb 'an Kutub al A'arīb*", by Ibn Hisham al-Ansari, annotated by: Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, al-Maqtaba al-Asriyya, Beirut, 1st ed., 1407H.

- "*Nuzhat al Alibbā' fī Tabaqāt al Udabā'*". Al-Anbari, Abdul Rahman bin Muhammad bin Obaid Allah, annotated by: Ibrahim Al-Samarrai, 3rd Ed., Jordan, Al-Manar Library, 1985G.
- "*Rasf al Mabānī fī Sharh Hurūf al Ma'ānī, li Al Malqī'*", Ahmed Abdel Nour, annotated by: Ahmed Al-Kharrat, 2nd Ed., Damascus, Dar Al-Qalam, 1985G.
- "*Rawḥ al Ma'ānī fī Tafsīr al Qur'ān al 'Adhīm wa al Sab' al Mathānī'*". Al-Alusi, Shihab Al-Din Mahmud bin Abdullah, annotated by: Ali Abdel-Bari Attia, 1st ed, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1415H.
- "*Sharḥ al Kafiyah al Shāfiyah'*". Ibn Malik, Muhammad bin Abdullah, annotated by: Abdel Moneim Ahmed Haridi, 1st ed., Makkah Al-Mukarramah, Umm Al-Qura University, Center for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage, College of Sharia and Islamic Studies, n. d.
- "*Sharḥ al Kitāb li Rumānī'*", Abu Al-Hasan Ali Bin Issa, annotated by: Saif Al-Arifi, PhD thesis at Imam Muhammad Bin Saud Islamic University, College of Arabic Language, 1998G.
- "*Sharḥ al Mufasssal'*". By Ibn Ya'ish, Ya'ish Ibn Ali Ibn Ya'ish, (n. ed.), Beirut, World of Books, (n. d.).
- "*Sharḥ al Tashīl'*". Ibn Malik, Muhammad bin Abdullah Al-Ta'i, annotated by: Abdul Rahman Al-Sayed, and Muhammad Badawi Al-Mukhton, 1st Ed., Cairo, Hajr for printing, 1990G.
- "*Sharḥ al Tasrīf'*". Al Thamanini, Abu Al-Qasim Omar Bin Thabet, annotated by: Ibrahim Al-Bāimi, 1st Ed., Riyadh, Al-Rushd Library, 1419H.
- "*Sharḥ Diwān 'Alqamah Al Faḥal'*". Mr. Ahmed Saqr, 1st Ed., Cairo, Mahmoudia Press, 1935G.
- "*Sharḥ Kitāb Sibawayh'*". Al-Sirafi, Abu Saeed Al-Sirafi Al-Hassan Bin Abdullah, annotated by: Ahmed Hassan Mahdali, Ali Sayed Ali, 1st Ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 2008G.
- "*Sharḥ Shafiyah bin al Hājib'*". Al-Istrbadhi, Muhammad bin Al-Hassan Al-Radi, annotated by: Muhammad Al-Hassan, Muhammad Al-Zafzaf, Muhammad Mohi Al-Din Abdul Hamid, (n. ed.), Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1975G.
- "*Sirr Ṣinā'at al I'rāb'*". Ibn Jinni, Abu al-Fath Othman bin Jinni, 1st Ed., Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2000G.
- "*Ta'n al Nuhah wa al Lughawiyyin fī Lughāt al 'Arab'*". Al Qawasmeh, Qassem Khalil Hassan, Master's Thesis, Muatah University, 2007G.
- "*Tahdhīb al Lughah'*". Al-Azhari, Muhammad bin Ahmed, Abu Mansour, annotated by: Muhammad Awad Mureb, 1st Ed., Beirut, House of Revival of Arab Heritage, 2001G.
- "*Tāj al 'Arūs min Jawāhir al Qāmūs'*". Al-Zubaidi: Muhammad bin Abdul-Razzaq, annotated by: A group of annotators, (n. Ed.), Kuwait, Dar Al-Hidaya, 1965G.
- "*Tārīkh Baghdād'*". Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed Bin Ali, annotated by: Bashar Awad Mārouf, 1st Ed., Beirut, Dar al-Gharb al-Islami, 2002G.



الشَّاذُّ وَالْمَرْغُوبُ عَنْهُ مِنَ اللُّغَاتِ عِنْدَ قَطْرُبٍ ...

- "*Tawdīh al Maqāsid wa al Masālik Bi Sharh Alfīyyat ibn Mālik*". Al-Muradi, Abu Muhammad Badr Al-Din Hassan Bin Qassem, annotated by: Abdul Rahman Ali Suleiman, 1st Ed., Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 2008G.
- "*Ta'wīl Muskil al Qur'ān*". Ibn Qutayba, Abu Muhammad Abdullah bin Muslim, annotated by: Ibrahim Shams Al-Din, (n. ed.), Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, (n d.).
- "*Wafayāt al A'yān wa Anbā' Abnā' al Zamān*". Ibn Khalkan, Abu al-Abbas Shams al-Din Ahmad, annotated by: Ihsan Abbas, 1st Ed., Beirut, Dar Sader, 1900G.

نحو النصّ في المنجز اللغويّ العربيّ الحديث: مدارات القراءة وحدود التأصيل

أ. د. نورة صبيان بخيت الجهني^(١)

(قدم للنشر في ١٤٤٢/٠١/٠٨هـ؛ وقبل للنشر في ١٤٤٢/٠٢/٢٢هـ)

المستخلص: يتناول هذا البحث بالدراسة والنقد نحو النصّ ومداراته والجدل حول تأصيله في التراث النحويّ؛ إذ يمثل نحو النصّ علماً حادثاً في الدراسات العربيّة، ويكتسب هذه الحداثة من جهة محاولات تأصيله في التراث النحويّ، والتعرّف إلى أعلامه ومراجعته في الدراسات الغربيّة؛ وإنّ هذه المفارقة أنشأت جدلاً في الدرس اللغويّ الحديث محصلها تباين في مقارنة هذا العلم.

الكلمات المفتاحية: التراث النحويّ، جدل، الدراسات العربيّة، الدراسات الغربيّة.

(١) أستاذ العلوم اللغوية بقسم اللغة العربيّة، كلية اللغات والترجمة، جامعة جدة، المملكة العربيّة السعوديّة.

البريد الإلكتروني: d.alsadek.mu.edu.sa



Text Grammar in Modern Linguistic Arabic Works: Scopes of Readings and the Establishment of Origin Limitations

Prof. Nora Subian Bakheet Aljuhani

(Received 27/08/2020; accepted 09/10/2020)

Abstract: This research delves into the study and critique of the approach towards the text, its trajectories, and the debate surrounding its grounding in the grammatical heritage. The study explores the emergence of the textual approach as a contemporary science in Arabic studies. It gains its modernity from attempts to ground it in the grammatical heritage and to identify its figures and references in Western studies. This dichotomy has sparked a debate in modern linguistic studies, resulting in a divergence in the approach to this field.

Keywords: Grammatical Heritage, Debate, Arabic Studies, Western Studies.

* * *



مقدمة

يعتبر النصّ في الثقافة العربيّة بمثابة التحوّل البنيويّ الذي طرأ على مرحلة الشفويّ، فلئن كانت مرحلة المشافهة مؤسّسة للتحوّل الكتابيّ، فإنّ المرحلة الكتابيّة صاغها عقل كتابيّ هو في جوهره مفارق للعقل الشفويّ، وقد تجسّد في نصوص تختلف أجناسها الأدبيّة، ولكنها نصوص لغويّة في جوهرها مبنيّة على نسيج من الكلام، لذلك كان مدار هذا البحث على نحو النصّ (Text grammar) باعتباره علماً حديثاً تشكّل بعد نحو الجملة، لكنّه يختلف عنه في مفاهيمه وكيفيّات إجرائه، ويتداخل مصطلح نحو النصّ مع تسميات لسانيات النصّ ولسانيّات الخطاب، وهو تداخل أمّلته حداثة هذا العلم وعدم استيفاء أبوابه والترجمات العربيّة، وتكمن أهميّة البحث في النتائج المترتبة على دراسة مفهوم نحو النصّ والجدل حوله، فقد انقسم الدارسون إلى صنفين: صنف يرى أنّ نحو النص اطرد في المصنّفات اللغويّة القديمة، وصنف يقرّ أنّ منشأه غربيّ، وأنّ النحو العربيّ هو نحو جملة لا نحو نصّ.

ويمكن أن نحصر أهداف البحث في الهدفين التاليين:

- البحث في دلالة مفهوم نحو النصّ في المصادر الغربيّة وعبوره إلى الكتابات الأدبية واللغويّة العربيّة الحديثة.

- قراءة الجدل المعرفيّ العربيّ حول أصول مفهوم نحو النصّ وهل هو أصيل في الثقافة العربيّة أم هو علم له مرجعيّة غربيّة؟

أمّا أدبيّات البحث فيمكن أن نحصرها في المراجع التالية:

- في النحو العربيّ، نقد وتوجيه، المخزومي، مهدي، بيروت، منشورات دار الرائد العربيّ،

١٩٨٦م.

- انفتاح النصّ، النصّ والسياق، يقطين، سعيد، بيروت، المركز الثقافي العربيّ، ١٩٨٩م.

نحو النصّ في المنجز اللغويّ العربيّ الحديث...

- الأسلوبية ونظرية النصّ، إبراهيم، خليل، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م.

- مباحث حول نحو النصّ عبد العظيم، فتحي خليل، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، د.ت.

- مدخل إلى علم لغة النصّ، أبو غزالة، إلهام، ط: ٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.

- علم اللغة النصّي بين النظرية والتطبيق، الفقي، صبحي إبراهيم، مصر، دار قباء، ٢٠٠٠م.

لم تتطرق هذه الأدبيات إلى الموضوع من جهة الجدل بين اللغويين فيما يتعلق بنحو النصّ، فجلّها كان توصيفياً تاريخياً لظهور نحو النصّ، أو أنّها تدرسه في مصنّفات اللغويين القدامى محاولة بيان اطرافه فيها، وأمّا المنهج المتبع في هذا البحث، فهو منهج تحليليّ نقديّ استقرائيّ، يحلّل آراء المحدثين ثمّ يتناولها بالنقد لإثراء الموضوع وبيان وجوه الاختلاف فيه، وأمّا خطة البحث وعناصره الفرعية فقد تمّ تقسيمها كالتالي:

- مقدّمة.
- نحو النصّ: بحث في المصطلح والدلالة.
 - أ- في حدّ النصّ.
 - ب- نحو النصّ في مقالات اللسانيين.
 - ج- نحو النصّ أو القراءة الحادثة للنصوص.
- نحو النصّ: محاولات التأسيس في التراث النحويّ وحدودها.
- خاتمة.

(١) نحو النص: بحث في المصطلح والدلالة

* أ- في حدّ النصّ:

يعرّف الدكتور محمّد الشاوش النصّ عند النحاة القدامى بأنه «لفظ دالّ على معنى الحدث لا يفارقه، ومن أدلّة ذلك عدم عثورنا على استعمالات عمدوا فيها إلى جمع النصّ على نصوص، باعتبار أنّ الجمع أفضل رائج للاستدلال على مفارقة المفردة لقسم المصادر وانتقالها لقسم الأسماء»^(١)، ولما كان النصّ المكتوب مقروءاً، فقد تمّت الإحاطة بقواعده اللغويّة والأسلوبيّة. ويمكن في هذا السياق تقديم تعريفات متباينة لعلاقة النصّ بالكتابة ولماهيّة النصّ عند روّاد اهتماموا بتشكّل النصّ وسيورته عبر التاريخ، يقول بول ريكور (Paul Ricoeur): «ماذا يحدث للخطاب حين يتحوّل من الكلام إلى الكتابة؟ تبدو الكتابة للوهلة الأولى، أنّها لا تدخل سوى عالم خارجيّ ومادّي صرف، هو التثبيت، الذي يجعل حدث الخطاب في منأى عن الدمار»^(٢)، فقد بيّن بول ريكور أنّ الكتابة تحوّل الخطاب من سياق الانفلات إلى سياق الصون من الضياع، فالكتابة تؤبّد النصّ، وهذا ما عبّر عنه في قوله: «لنسمّ نصّاً كلّ خطاب ثبتته الكتابة، تبعاً لهذا التعريف، يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنصّ نفسه»^(٣)، فالتلازم بين الكتابة والنصّ بيّن، إذ النصّ هو نتاج للكتابة بما هي تصريح للكلام في حروف وألفاظ، وجدير بالذكر أنّ مفهوم النصّ متغيّر ومتبدّل بتغيّر المقاربات والمناهج، فهو مصطلح غير مستقرّ، وإنّ النصوص المكتوبة في الثقافة العربيّة تعدّدت أجناسها ومشاربها، واختلفت بذلك مستويات اللغة فيها، إذ يفرض الجنس الأدبيّ لغة محدّدة، فليست اللغة الشعريّة هي نفسها المستعملة في النشر، لذلك

(١) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحويّة العربيّة، تأسيس نحو النصّ، الشاوش، محمّد، (ص ١٨٦).

(٢) من النصّ إلى الفعل، أبحاث التأويل، ريكور، بول، (ص ٨٥).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٠٥).

كان النقّاد علىّ وعي بتغيّر مفهوم النصّ.

ويشير كلاوس برينكر (Klaus Brinker) الباحث الألمانيّ في علوم النصّ إلى أنّ التعريف اللغويّ للنصّ إشكاليّ، فلا نظفر بتعريف موحد، وقد التزم الباحث ببعض التعريفات أهمّها أنّ مفهوم النصّ في علم اللغة النصّي قائم علىّ أساس النظام اللغويّ، وقد تطوّر هذا الاتجاه استناداً إلى علم اللغة البنيويّ والنحو التوليديّ التحويليّ «إذ يحدّد علم اللغة التحويليّ التوليديّ موضوعه بأنّه قدرة المتكلّم المختصّ للغة ما علىّ بناء عدد كبير غير محدّد من الجمل وفهمه، ويفترض في ذلك الشكل ذاته لنظام قاعديّ أنّه ينبغي أن يولّد كما لا نهائياً من جمل لغة ما»^(١)، وإنّ الاسترسال في الجمل يشكّل النصّ، لذلك وسم باللغويّ، بيد أنّ التسمية «علم النصّ» ثمّ تحوّله إلى «نحو النصّ» لم تستقرّ إلّا في مرحلة لاحقة ف«لم يبدأ نقد أساسيّ إلى ذلك الاقتصار للبحث اللغويّ علىّ مجالات الجملة إلّا مع نشوء ما يسمّى بعلم لغة النصّ في منتصف الستينات، وساد النظر إلى أنّ أعلىّ وحدة لغويّة وأشدها استقلالاً، والعلامة اللغويّة الأساسيّة ليست «الجملة» بل «النصّ»، ولذلك يجب أن يتوجّه التحليل اللغويّ بشكل أقوى ممّا هو قائم حالياً إلى النصّ»^(٢).

إنّ النحو التقليديّ والنحو البنيويّ يقومان علىّ دراسة الترابط النصّي للجمل كالإحالة وموقع الجملة، من تقديم وتأخير والزمن وأدوات الربط، وغير ذلك من الأبنية اللغويّة «غير أنّ النصّ هنا لا يقوم إلّا بوظيفة سياق لوصف علاقات لغويّة نحوية أو معجميّة متجاوزة حدود جملة ينظر إليها علىّ أنّها مستقلة، ومع تجاوز حدّ الجملة والاشتمال علىّ جملة سياقيّة عند الوصف النحويّ، فإنّه برغم ذلك نادراً ما مسّت مشكلة «النصّ» بمفهوم صريح للنصّ»^(٣)، وإنّ هذا الإقرار يثبت أنّ تطوّر نظرية النصّ كانت تدريجيّاً، وقد حال دون ذلك توصل علم اللغة إلى

(١) التحليل اللغويّ للنصّ، مدخل إلى المفاهيم الأساسيّة والمناهج، برينكر، كلاوس، (ص ٢٣).

(٢) المرجع السابق، (ص ٢٣).

(٣) المرجع السابق، (ص ٢٣).

تجاوز منهجيّ لمفهوم الجملة إلى نحو النصّ. وقد عرّف النصّ في هذا السياق المبهم أنّه «تتابع متماسك من الجمل، غير أنّ هذا يعني أنّ الجملة - كما كانت الحال من قبل - ينظر إليها على أنّها معلم رئيسي في تدرّج وحدات لغويّة؛ أي تعدّد وحدة بناء النصّ. والنتيجة الأهم لهذا التصوّر هو أنّ مفهوم التماسك النصّي المركزي بالنسبة لعلم لغة النصّ قد فهم فهما نحوياً محضاً، فهو لا يسم في هذا الاتجاه البحثي اللغويّ النصّي إلاّ العلاقات النحويّة - الدلاليّة بين الجمل أو بين عناصر لغويّة في جمل متعاقبة»^(١).

ويبدو جلياً أنّ التمثيل الأوّل لعلم لغة النصّ قلّص من انفتاح نحو النصّ على علوم أخرى، ولعلّ أقربها علوم الدلالة التي تحمل النصّ على التأويل والاستنباط والمعاني الأوّل والثواني، وقد استمرّ هذا التصوّر إلى حدود السبعينات من القرن الماضي لما ارتبط مفهوم النصّ في علم لغة النصّ بمبدأ التواصل وعاب على الاتجاه الأوّل اعتباره وحدة مستقلة ثابتة وساكنة ومتتالية من الجمل، بل غدا النصّ لدى أصحاب هذا الاتجاه الجديد منفتحاً على القراءة وما تتضمّنه من تأويلات، وهو تطوّر مبني على اعتبار عمليّة التواصل أساسيّة في مفهوم النصّ، وإنّ مرجعيّة هذا التصوّر منشدة إلى نظريّة الفعل الكلامي المتطوّرة داخل الفلسفة اللغويّة الأنجلوسكسونيّة، ومن أهمّ أعلامها (ج.ل، أستين J. L. Austin، و ج. ر سيرل J.R Searle)، وفي هذا الإطار لم يعد النصّ يفسّر بأنّه متتالية من الجمل المترابطة نحوياً، بل أصبح فعلاً لغويّاً معقّداً، أقطابه المتكلم والسامع والقارئ، وما يرتبط بذلك من المقام والمرجعيّات^(٢).

ويمكن أن نجمع تصوّرين السابقين في وصف واحد، محصّله اعتبار مفهوم النصّ طيلة هذه المرحلة التاريخيّة على أنّه وحدة لغويّة وتواصلية في الوقت نفسه، وقد مهّد هذا المفهوم إلى ظهور نحو النصّ الذي ارتبط بالتماسك النصّي في فترة لاحقة، وهو مصطلح وظيفي في علم

(١) التّحليل اللّغوي للنّص، مدخل إلى المفاهيم الأساسيّة والمناهج، برينكر، كلاوس، (ص ٢٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٥).

النصّ مقترن بالنظام اللغويّ، وفي هذا السياق تبين جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) أنّ علاقة النصّ باللغة، هي من قبيل إعادة التوزيع، كما يمثل النصّ عملية استبدال أيّ عملية تناصّ، لتتقاطع فيه جملة من الأصوات المختلفة متداخلة الدلالة والإيحاء، ومن هنا أصبح النصّ عند جوليا كريستيفا لا يتقيّد بالنظام اللغويّ فحسب، وإنّما بما يحمل من دلالة؛ الدلالة التي تعني «العمل المتعلّق بالتمييز والتنضيد والمواجهة الذي يمارس داخل اللسان، ويطرح على خطّ الذات المتكلّمة سلسلة دالّة تواصلية ومبنيّة نحويًا، وسيكون على التحليل الدلاليّ الذي سيدرس هذه الدلائليّة وأنماطها داخل النصّ، أن يخترق الدالّ - ومعه الذات والدليل والتنظيم النحويّ للخطاب، بغية الوصول إلى الدائرة التي تتجمّع فيها بذور ما سيتكفّل بعملية الدلالة في حضرة اللسان»^(١).

أمّا في الدراسات الأكاديميّة العربيّة المعاصرة، فقد تباينت التعريفات دون أن تجمع على تعريف موحد للنصّ، «فبعض تعريفات النصّ تعتمد على مكوناته الجمليّة وتتابعها، وبعضها يضيف إلى تلك الجمل الترابط، وبعض ثالث يعتمد على التواصل النصّي والسياق، وبعض رابع يعتمد على الإنتاجيّة الأدبيّة أو الكتابة وبعض خامس يعتمد على جملة المقاربات المختلفة والمواصفات التي تجعل الملفوظ نصًّا»^(٢). وإنّ هذا التباين في تعريف النصّ يعود بدوره إلى تباين في المناهج والمدارس الأدبيّة، فلم يستقرّ النصّ على تعريف محدّد، وهذا دالّ على ثراء مفهومه وحدائه تعريفه لاسيما في المقاربات المعاصرة.

ونظّل في الدراسات اللسانيّة الحديثة على محاولات جادة في تعريف النصّ ومقاربه لغويًا، ومن هذه الأعمال كتاب «لسانيّات النصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب» للدكتور محمّد خطّابي، يقول: «إنّ النصّ وحدة دلاليّة، وليست الجمل إلاّ الوسيلة التي يتحقّق بها النصّ، أضف

(١) علم النصّ، كريستيفا، جوليا، (ص ٨-٩).

(٢) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، عفيفي، أحمد، (ص ٢١).

إلى هذا أنّ كلّ نصّ يتوفّر على خاصيّة كونه نصّاً يمكن أن يطلق عليها «النصيّة»، وهذا ما يميّزه على ما ليس نصّاً، فلكي تكون لأيّ نصّ نصيّة يجب أن يعتمد على مجموعة من الوسائل اللغويّة التي تخلق النصيّة، بحيث تساهم هذه الوسائل في وحدته الشاملة^(١)، ويستنج الدكتور محمد الخطابي هذا المفهوم للنصّ من أطروحة هاليداي (Halliday)، فالنصّ في جوهره متتالية من الجمل، ولكنّ العلاقات بين هذه الجمل لا بدّ أن تكون منطقيّة وليست اعتباطيّة^(٢)، ويبدو هذا الفهم محدوداً، لأنّه قائم على تصوّر نحويّ تكون فيه ترابطيّة بين جمل سابقة وجمل لاحقة، في حين إنّ مفهوم النصّ أوسع، فقد يكون مكتوباً أو منطوقاً، أو حواراً، وقد يختلف جنسه الأدبيّ، وهو ما يناقض التعريف النحويّ القائم على اعتبار النصّ متتالية من الجمل، لذلك كانت الوحدة الدلاليّة أهمّ سمة من سمات النصّ، وما الجمل إلّا الوسطة لتحقيق هذه الدلالة^(٣). ومن هذا المنطلق جاء مفهوم الاتساق الدلاليّ داخل النصّ، وقد استند الباحث محمد الخطابي إلى ما ذهب إليه «هاليداي» في مفهوم الاتساق باعتباره مفهوماً دلاليّاً يحيل إلى العلاقات المعنويّة داخل النصّ، ويمكن أن تتخذ هذه العلاقة بعداً تبعيّاً - حسب هاليداي - لا سيّما أنّه لا يمكن تأويل عنصر دون أن يكون الرجوع إلى العنصر الذي يحيل عليه، كما أنّ الاتساق لا يتحقّق في المستوى الدلاليّ فحسب، وإنّما أيضاً في النحو والمعجم، و«يعني هذا التصرّو أنّ المعاني تتحقّق كأشكال، والأشكال تتحقّق كتعابير، وتعبير أبسط: تنقل المعاني إلى كلمات والكلمات إلى أصوات أو كتابة»^(٤).

ويعرّف الدكتور الأزهر الزناد النصّ، فيقول: «فالنصّ إذن علامة كبيرة ذات وجهين: وجه

(١) لسانيّات النصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب، خطابي، محمّد، (ص ١٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٢).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص ١٣).

(٤) المرجع السابق، (ص ١٥).

الدالّ ووجه المدلول. ويتوقّف في مصطلح «نصّ» في العربيّة وكذلك في مقابله في اللغات الأعجميّة Texte معنى «النسيج»، فالنصّ نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض. هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كلّ واحد، وهو ما نطلق عليه مصطلح «نصّ»^(١). فالنصّ مصطلح متداول في الثقافة العربيّة وغيرها من الثقافات، وهو كلمات تأتلف بعضها مع بعض ممّا أكسبها معنى النسيج، وقد كان لمفهوم النصّ مكانة في علوم اللسان فحظي باهتمام بالغ، وكان أحدث هذه العلوم وأدقّها علم اللسانيّات، العلم الذي أكسب النصّ مكانة مهمّة، فتفرّعت مجالات مقارباته.

أثر النصّ بمفهومه الواسع في سياقات كثيرة في الثقافة العربيّة، وقد أفرد نصر حامد أبو زيد كتاباً بعنوانه: «مفهوم النصّ»، واعتبر الثقافة العربيّة الإسلاميّة ثقافة نصّ، يقول: «وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربيّة الإسلاميّة بأنّها حضارة «النصّ»، بمعنى أنّها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز «النصّ» فيه»^(٢)، فالنصّ هو مدار العلوم والثقافة، وهو يحوي أنظمة رمزيّة شكّلتها الجماعات البشريّة بالتوازي مع تشكّل العمران البشريّ، لكنّ هذا النصّ لم يكن ساكناً، بل كان في سيرورة وتغيّر عبر جدل أنشأه الإنسان معه، لأنّ النصّ إن بقي ساكناً لا ينشئ حضارة ولا علوماً ولا ثقافة ف«الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النصّ من جهة أخرى»^(٣)، وإنّ جدل الإنسان مع النصّ كان وفق آليات كثيرة، لعلّ أهمّها آليتي التأويل والتفسير، ويكون ذلك بالاشتغال على النصوص وتطويعها لما يصلح لتطوير العمران والحضارة، فيلبي النصّ بذلك حاجة مادّيّة، وفي هذا المنحى يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كانت الحضارة تتركز حول

(١) نسيج النصّ، بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً، (ص ١٢).

(٢) مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، (ص ٩).

(٣) المرجع السابق، (ص ٩).

«نصّ» بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أنّ «التأويل» - وهو الوجه الآخر للنصّ - يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، قد يكون هذا «التأويل» مباشراً، أي ناتجاً عن تعامل مباشر مع النصّ وتوجّه قصديّ إلى استخراج دلالاته ومعناه^(١)، ويهمننا في هذا الشاهد أن نبيّن أنّ التأويل قد يتطوّر وتنوّع آليات اشتغاله بتنوّع النصوص وثرائها، ولا شك أنّ عملية التأويل لم تخرج عن السياق اللسانيّ النحويّ، فنحو النصّ هو العلم الذي ألحق بالنصّ باعتباره خطاباً شكّلته الكتابة، فهو لاحق له ويكتسب طابعاً تأويلياً.

يتشكّل كلّ نصّ في ثقافة تحمل أبنية رمزيّة مختلفة، كما أنّه ينتمي إلى سياق تاريخيّ ما، وجنس أدبيّ معيّن، محفوف بجملّة من المعطيات تحدّد هويّته الأدبيّة، فهو «غير قابل لأنّ توضع له معايير من خارجه تحدّد جملة وتراكيبه، ولا يفعل ذلك سوى النصّ نفسه بدلالاته القصديّة. ومن هنا فإنّ النصّ المنجز لا يتمّ تحليله لغويّاً إلاّ عن طريق هذا التفاعل بين المبدع والمتلقّي، بين جسد النصّ ومدلولاته الحديثة والزمنيّة والمكانيّة، إنّها باختصار شديد كائن حيّ يتشكّل مع القراءة الواعية والتحليل الهادف الذي يجعل للسياق والموقف اللغويّ دوراً^(٢)، فالنصّ بهذه المعاني حمّال أوجه من التأويل والتفسير، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بالإلمام بسياقاته المختلفة، فتحليل القصيدة الجاهليّة يختلف عن تحليل قصيدة من الشعر الحرّ أو المقامة أو الحكاية المثليّة، بيد أنّ الجامع بين هذه الأجناس أنّ نحو النصّ وظيفيّ في مقاربة هذه النصوص على اختلاف مرجعيّاتها باعتبارها منهجاً لقراءة معمّقة لكلّ النصوص.

* ب- نحو النصّ في مقالات اللسانيين:

يفسّر فولفجانج هاينمان (Wolfgang Heinemann) وديتر فيهفيجر (Dieter Viehweger) في كتابهما «مدخل إلى علم اللغة النصّي» نحو النصّ بقولهما: «تنطلق تصوّرات نحو النصّ من

(١) مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، (ص ٩).

(٢) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٤٧).

فرضيّة أنّ النصّ في الأساس يمكن تحديده، بأنّه مرّكب بسيط من جمل تقوم بينها علاقات تناسق^(١). وهو تعريف متداول ومنتشر بين علماء اللسان، ويحدّد خصائص النصوص في نحو النصّ في التعاقب الأفقيّ للجمل وتحديد الجهة اليسرى واليمنى والاستقلال النسبيّ والتناسق داخل تتابع الجمل والعلاقات الدلاليّة بين المكوّنات السطحيّة^(٢). وهي جملة من الخصائص التي يتحقّق بها الاتساق النصّي، ومن ثمة يتحوّل مادّة للدراسة اللغويّة، بيد أنّ هذا التعريف ظلّ منشأً أيضاً إلى تصوّر الكلاسيكيّ الذي يعتبر النصّ متتالية من الجمل، وهو تعريف جوهريّ، ف«تكون وظيفة نحو النصّ بهذا الفهم إذن، استنباط قواعد النصّ للربط بين الجمل... تلك التي تقدّم معلومات دلاليّة ونحويّة، ويمكن أن تشترك مع سائر مكوّنات النحو في توضيح مفهوم النصّ المثاليّ في لغة ما»^(٣). ويمكن أن نلاحظ هنا، تطوّراً في سياق هذا التعريف، إذ غدت الدلالة جزءاً من نحو النصّ وركناً من أركانه، وهو ما يسهم في الخروج من مجال القواعد النحويّة المجرّدة إلى الانفتاح على جانب تأويليّ في النصوص.

أمّا في الدراسات الأكاديميّة العربيّة، فيعتبر الدكتور سعد مصلوح أنّ نحو النصّ ظهر بعد تراكم معرفيّ في الدراسات اللغويّة العربيّة، وقد مهّد له نحو الجملة لزمن طويل، ويشير أنّ التعرّف إلى أسباب ظهور نحو النصّ يكشف في الآن نفسه عن المقاصد من تأسيس هذا العلم الحادث في الدراسات العربيّة «ويأتي في مقدّمة الأسباب ما اعترى الدرس اللسانيّ مع مطلع القرن العشرين من عزوف عن المعالجة الفيلولوجيّة للغة النصوص القديمة المدوّنة، ومن التفات عنها إلى الوظيفة الاجتماعيّة للغة، وإلى الدور التواصليّ الذي هو جوهر وظيفة اللغة في العمليّات الاجتماعيّة»^(٤).

(١) مدخل إلى علم اللغة النصّي، فيهفيجر، فولفجانج هاينه من وديتر، (ص ٢٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٥).

(٣) المرجع السابق، (ص ٢٥).

(٤) العربيّة، من نحو الجملة إلى نحو النصّ، مصلوح، سعد، (ص ٤١٠).

وأدّى هذا التصوّر إلى اضطلاع اللسانيّات بدور الريادة في مقارنة العلوم الإنسانيّة، «ومن هناك أدرك علماء اللسان أنّ اجتزاء الجمل يحيل اللغة الحيّة الطازجة فتاتا وتفاريق من الجمل المصنوعة المجفّفة أو المجمّدة، وهي الصيغة الغالبة على الشواهد النحويّة والبلاغيّة والأدبيّة، لا في نحو العربيّة وحدها، بل في سائر أنحاء اللغات المحصورة في إطار الجملة»^(١). فقد كان اللغويّون على وعي بأنّ نحو الجملة هو نحو تعديّ لا ينفصل عن الدلالة والسياق، وإنّ هذه الصلة الطارئة بين اللسانيّات والدرس الأدبيّ التي ظهرت في أوروبا كان لها أثر عميق في الدراسات اللغويّة العربيّة الحديثة، وكانت البداية مع المدرستين البنيويّة السلوكيّة Structural behaviorism والتوليديّة التحويلية، فلم يعد النصّ أو الخطاب متتالية من الجمل^(٢)، «وأوجب أن يتّسع مفهوم النحو ليصبح مكوّنا من مكوّنات نظريّة شاملة تفسّر السلوك الإنسانيّ. كذلك أنكر «بايك» على اللسانيّين انصرافهم عن دراسة النصّ الأدبيّ لصالح نقاد الأدب، مع ما للمعالجة اللسانيّة من أهميّة خاصّة في تقديم الأساس الموضوعيّ للأحكام النقديّة»^(٣).

من الدواعي المهمّة أيضا التي استدعت ظهور علم نحو النصّ بروز علم اللسانيّات، والكلام على وظيفة اجتماعيّة للغة، إذ لم تعد اللغة علما يهتمّ بالبنى المجرّدة والبحث عن صيغها ووظائفها، بل تعدّت ذلك للاضطلاع بوظيفة اجتماعيّة عمادها التواصل الذي يعتبره علماء اللسانيّات جوهر العمليّات الاجتماعيّة، ويؤكّد هذا التصوّر الذي يسهم في تطوير نحو النصّ أنّ الاهتمام بالجمل المجرّدة يحوّل اللغة إلى قوالب جاهزة وقواعد نحويّة أسست بناء على جمل ليس لها سياق^(٤)، أمّا النصوص فتتميّز بالشراء والانفتاح على مضامين مختلفة

(١) العربيّة، من نحو الجملة إلى نحو النصّ، مصلوح، سعد، (ص ٤١٠).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٤١٠-٤١١).

(٣) المرجع السابق، (ص ٤١١).

(٤) ينظر: John Lyons, (1995) Linguistic Semantics: an introduction, P 30.

نحو النصّ في المنجز اللغويّ العربيّ الحديث...

باختلاف جنسها الأدبيّ، وتحقّق للقارئ فضاء من الإبداع والتخييل والإغراق في المعاني الأدبيّة والفلسفيّة، كما أنّ هذه الوظيفة الاجتماعيّة تثري النصوص وتفتح على نصوص مرتبطة بسياق تواصلّي يتّسع من خلالها مفهوم النحو ويتجاوز مدارات الجملة الضيقة^(١).

وأما الدكتور الأزهر الزنّاد فيقول: «يدرس نحو النصوص ما يعرف بـ«النصّ» وتعريفاته متعدّدة هي الأخرى، يقوم بعضها على مفهوم التعدّد في أجزاء الملفوظ الواحد، ويذهب بعضها إلى اعتبار كلّ ملفوظ، مهما كان حجمه، نصّاً؛ فيكون اللفظ المفرد وما هو في حدود الجملة وما تجاوزها نصّاً؛ إذ تتفق كلّها في تركيبها من سلسلة من الوحدات التي تقبل التحليل إلى وحدات أصغر؛ ويتواصل هذا التقسيم حتّى يستوفي جميع الأقسام الممكنة، وبعضها يطلق «النصّ» على كلّ الوحدات اللغويّة ذات الوظيفة التواصلية الواضحة التي تحكمها جملة من المبادئ، منها الانسجام والتماسك والإخباريّة»^(٢). فنحو النصّ يبحث في ما به يتشكّل النصّ نظاماً لغويّاً محكماً ويولّد المعنى الذي يخضع لعملية تأويليّة تختلف من قارئ إلى آخر، وقد تطوّر نحو النصوص بتطوّر لسانيّات النصوص، وكانت اللسانيّات التوليديّة من أهمّ المباحث التي طوّرت نحو النصّ في حقبة تاريخيّة ما «إذ فتحت النظريّة التوليديّة، في آخر ما وصلت إليه من مبادئ، أبواباً أخرى أمام «نحو النصوص»؛ ويتبيّن ذلك من خلال عودتها إلى مبدأ العمل والربط النحويين (نظريّة العامليّة والرابطة)؛ وهما يعملان في مستويّ الجملة ومستويّ النصّ، ولئن لم يهتمّ أبرز أعلامها «شومسكي» بالنصّ، فقد عمل كثير من الباحثين في هذا الإطار النظريّ على ولوج النصّ من خلال المبادئ التي قامت عليها تلك النظريّة مثل العمل والربط»^(٣).

وقد عرّف د. أحمد عفيفي نحو النصّ بأنّه من المصطلحات التي «حدّدت لنفسها هدفاً

(١) ينظر: نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٤٠).

(٢) نسيج النصّ، بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً، الزنّاد، الأزهر، (ص ١٥).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٧).

واحدًا، وهو الوصف والدراسة اللغوية للأبنية النصية، وتحليل المظاهر المتنوعة لأشكال التواصل النصي^(١)، ويكتمل هذا الهدف بوجود علوم أخرى مثل علم النصّ وعلم اللغة النصّي، ونظرية النصّ، بيد أنّ مصطلح نحو النصّ هو الأقرب إلى تحقيق هدف الدراسة اللغوية للأبنية النصية، وتبقى هذه العلوم عاضدة كما أنّها مثلت تمهيدا لبروز نحو النصّ في الدراسات اللغوية الحديثة. وقد تجلّى هذا التداخل المصطلحيّ بوضوح حين اعتبر فان دايك Van Dijk أنّ علم لغة النصّ هو العلم الذي يدرس نحو النصّ وليس عاضدا وممهّدا له «وذلك ضمن منهجه العام القائم على شرح معايير بناء النصّ، وجوانب الاستخدام اللغويّ المهمّة، وخاصّة إنتاج النصّ من خلال قواعد وشروط وأهداف مغايرة لعلم اللغة النظاميّ ممّا جعله في طريقه للاستقلال عن العلوم الأخرى»^(٢)، وإنّ مثل هذا التصوّر الذي ذكره فان دايك، هو تصوّر تقليديّ يولي أهمية كبرى لعلم اللغة باعتباره علما قديما لا سيّما أنّ فان دايك يعتبر من رواد علم النصّ تاريخيا، ويشير الدكتور أحمد عفيفي إلى أنّ فان دايك هو الذي وضع تصورا كاملا لنحو النصّ منذ بداية عام ١٩٧٢م، متجاوزا الآراء التي كانت مطروحة عن نحو النصّ ومحاولا إقامة «أنحاء النصّ» في كتابه «Some Aspects of text grammar»^(٣)، ويتّضح جليّا أنّ نحو النصّ مرتبط بعلم اللغة النصّي وعلم النصّ «وهكذا يكون نحو النصّ متساوقا في أوّل الأمر مع علم اللغة النصّي، وعلم النصّ، ونظرية النصّ إلى أنّ أصبح في طريقه للاستقلال على يد فان دايك وهاليداي وروبرت دي بوجراند وآخرين»^(٤). وأشير في هذا السياق التاريخيّ أنّ استقرار مصطلح نحو النصّ دون

(١) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٣١).

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٢).

(٣) المرجع السابق، (ص ٣٣).

(٤) المرجع السابق، (ص ٣٤). وينظر: معاني: أنحاء النصّ، علم اللغة النصّي، وعلم النصّ، ونظرية النصّ، التحليل اللغوي للنصّ (التحليل اللغوي للنصّ، مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج، (ص ٢١-٢٧).

غيره من المصطلحات كان بسبب تحوّلِهِ إلى مصطلح وظيفيّ يلخّص كلّ العلوم التي مهّدت له أو أحالت عليه، كما أنّ هذا التفرّع المصطلحيّ لم يكن مناسباً في الدراسات اللغويّة لما يمكن أن يخلق من فوضىّ مفاهيميّة تؤديّ إلى لبس في الدرس اللسانيّ بأكمله^(١).

* ج- نحو النصّ أو القراءة الحادثة للنصوص:

إنّ لنحو النصّ دوراً جوهريّاً في مقارنة النصوص وشرحها، لا سيّما أنّ النصّ الأدبيّ قد تطوّر بتطوّر أجناسه الأدبيّة، وظهر عدد من المفاهيم النقديّة التي استوجبت نحو النصّ باعتباره الوسيلة التي يمكن من خلالها الكشف عن المسكوت عنه في هذه النصوص واستجلاء مقاصدها ومعانيها، ف«نحو النصّ ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتحليل الخطاب ووجود مذاهب نقديّة جديدة تركّز على النصّ كبنية كليّة. لا على الجمل باعتبارها بنى فرعيّة، وعلى هذا اجتذبت النصوص علم النحو بناء على وجود تلك المذاهب باتجاهاتها النصيّة، حيث صنع ذلك تطوّر واضحاً من نحو الجملة إلى نحو النصّ الذي يشمل النصّ وسياقه وظروفه وفضاءاته، ومعانيه المتعالقة القبليّة والبعديّة مراعيّاً ظروف المتلقّي وثقافته وأشياء أخرى كثيرة تحيط بالنصّ^(٢)»، فقد تجاوز نحو النصّ الجملة باعتبارها وحدة دنيا في نسيج النصّ، وغدا العلم الذي يفسّر النصوص لغويّاً، منفتحاً على سياقاتها ومعانيها وإحالاتها المرجعيّة، كما أنّ اختلاف المناهج ساهم في إثراء نحو النصوص أو توجيهه توجيهاً يتناسب مع أساس المنهج وأهدافه.

أصبح نحو النصّ العلم الوظيفيّ في الدراسات اللغويّة، وقد استمدّ هذه القيمة من العلوم العاضدة التي ساهمت في إثرائه، ف«كثير من الظواهر التركيبيّة لم تفسّر في إطار الجملة تفسيراً كافياً مقنعاً. وربّما تغيّر الحال إذا اتجه الوصف إلى الحكم على هذه الظواهر في إطار وحدة أكبر

(١) للإحاطة بهذه الإشكاليّات، ينظر:

Halliday, M.A.K, (1985). An Introduction to functional grammar, London

(٢) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٣٧).

من الجملة، ويمكن أن تكون هذه الوحدة هي النص، ومن هنا فإن نحو النص يهتم في تحليلاته بضم عناصر جديدة لم تكن موجودة في نحو الجملة^(١).

وهكذا إذن، اكتسب نحو النص هذه الأهمية لأنه نجح في تطوير الدراسة من الجملة باعتبارها وحدة تركيبية دنيا تتركب من كلمتين أو أكثر ولها معنى مفيد مستقل إلى دراسة النص، فنحو النص «يذهب في تحليله إلى قواعد جديدة منطقية ودلالية وتركيبية ليقدّم شكلا جديدا من أشكال التحليل لبنية النص، وتصوّر معايير التماسك والترابط والانسجام، ولهذا تضافرت تقارير اللسانيين من أمثال بايك وهارتمان وجليسون وساندرز ولونجاكر وفان دايك وغيرهم على أن نحو النص بالنسبة لأي لغة بعينها هو أكثر شمولاً وتماسكا واقتصادا من النحو المصوّر في حدود الجملة^(٢)»، وبما أن النص هو متتالية من الجمل المنطقية، فإنه حمال معاني كثيرة وإيحاءات مختلفة، وتتنوع مقاصده باختلاف الجنس الأدبي، من شعر ونثر ومقامة وخبر ورواية وأقصوصة، كما أن للنص بنية سطحية وعميقة تأتلف فيها المعاني وفق نظام لغوي محكم يؤدي إلى التماسك النصي، وهو بذلك يتخطى نحو الجملة لأنه علم يقتصر على بيان وظائف الكلمات وصيغ الأفعال والأبنية الإعرابية البسيطة، أما نحو النص فهو أشمل وأدق لأنه يبحث في المعاني الثواني للأبنية الإعرابية «ومن هنا تغيرت الأهداف وتحددت أهداف كبرى جديدة نصية حيث عني علم اللغة النصي في دراسته لنحو النص بظواهر تركيبية نصية مختلفة، منها كما يقول سوينسكي (Sowinski) علاقات التماسك النحوي النصي وأبنية التطابق والتقابل والتراكيب المحورية والتراكيب المجترأة، وحالات الحذف، والجمل المفسرة، والتحويل إلى الضمير، والتنويعات التركيبية وتوزيعاتها في نصوص فردية، وغيرها من الظواهر التركيبية التي تخرج عن إطار الجملة المفردة التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً كاملاً دقيقاً إلا من خلال وحدة

(١) نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، (ص ٣٩).

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٩).

النصّ الكليّة»^(١).

يمثّل نحو النصّ تنمّة للنصّ الأدبيّ، فهو يكشف غموضه والمسكوت عنه فيه، ويبحث في دلالة بناء الإعرابيّة^(٢). وفي هذا الإطار يذكر د أحمد عفيفي: «إنّ تغيّر مهمّة النحو الذي يتّجه إلى النصّ قد غيّر أهدافه بتعديلها، أو بوجود أهداف جديدة لم تكن موجودة في نحو الجملة، فالتحليل النحويّ اتجه إلى النصّ وبالتالي جاء تغيّر المنهج والأهداف عاملاً أساساً لضرورة الحاجة إلى نحو النصّ»^(٣). ولعلّ أهمّ ما طوّر نحو النصّ وأكسبه مزايا جديدة هو التحوّل من دراسة الجملة إلى دراسة النصّ، فلم تكن الجملة قابلة إلى إفاضة في تفسيرها، وإنّما هي ذات معنى مستقلّ لا ترتبط مع معانٍ أخرى، لذلك تسهل مقاربتها، وعند التحوّل إلى النصّ غدت هذه الجمل مترابطة و متماسكة وتفيد معاني مؤلفة مع بعضها البعض، لذلك تطوّر نحو النصّ بتطوّر الجملة.

ويرى الدارسون أنّ من الأسباب العميقة التي أسهمت في وجود نحو النصّ مسألة الترجمة «فيمكن للسانيّات النصّ أن تقدّم إسهاماً لدراسات الترجمة، بعكس اللسانيات التقليديّة التي تعنى بالنظم الافتراضية، لأنّ الترجمة من أمور الأداء، وليس امتلاك النحو والمعجم فقط كافياً للقيام بالترجمة؛ بسبب الحاجة إلى الترابط في استعمال اللغة، وذلك من المهام الأساسيّة لنحو النصّ، لذا يمكن أن يفيد كثيراً في هذا المجال في النقل من اللغات الأجنبية إلى العربيّة أو العكس»^(٤)، وبلا شكّ تطرح الترجمة إشكاليّات جوهريّة لأنّها تنقل النصوص من لغة إلى أخرى، فيكون نحو النصّ وسيطاً أساساً ليقارب بين النصّين المترجمين، ولا يباعد بينهما، فالنصّ الثاني

(١) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٣٩-٤٠).

(٢) ينظر: اللغة والإبداع الأدبيّ، العبد، محمّد العبد، (المقدّمة).

(٣) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٤٠).

(٤) المرجع السابق، (ص ٤١).

الذي يترجم نصًّا أصليًّا لا بدُّ أن يحافظ على جودته وسياقه ومعانيه، وأن يحاكيه محاكاة ليس فيها تحريف أو عدول عن الأصل.

وإذا كان نحو النص يهتم بتحليل النصوص، وذلك بالنظر في الأبنية اللغوية واستجلاء معانيها الأوّلية والحافة، فهذا إقرار بأن له مجالًا محدّدًا لا يمكن أن يتجاوزه أو يتعدّاه إلى مجالات أخرى، وإنّ تحديد نحو النصّ بمجال دون سواه يبيّن أنّه غدا علما مستقلًّا عن بقية العلوم، لكنّ الناظر في تاريخ هذا العلم يلحظ أنّه لم يكتمل بعد رغم التطوّر المطرد في إرساء مفاهيمه، ولعلّ البحث في هذا العلم يقود إلى تبيّن مجالات تبدو واضحة وتقع في مداراته ممّا يقربّه إلى الاستقلالية والثبات «فموضوعه محدّد في «ما يكون به الملفوظ نصًّا»، وهو يختلف عن نحو الجملة اختلافًا بيّنًا، حيث يحدّد نحو الجملة مجموعة من القواعد للدراسة، محاولًا إثباتها من خلال النماذج التي يمكن أن تصنع من أجل ذلك، أمّا نحو النصّ فيدرس النصّ لاستخلاص القواعد منه لا من خارجه، ولهذا فقضيته الكبرى هي تحديد القواعد الكبرى التي تعترف للنصّ بنصّيته، فنحو النصّ Text grammar إنّما هو نمط من التحليل ذو وسائل بحثية مركّبة، تمتدّ قدرتها التشخيصية إلى مستوى ما وراء الجملة^(١)، إذ يمكن تحديد مجالات نحو النصّ التي لم تتبلور بوضوح بعد، في أنّ نحو النصّ يدرس المكتوب والمتشكّل نصًّا ثابتًا؛ فهو يدرس النصّ المكتوب في أبنية اللغوية ودلالاتها، ويختلف عن نحو الجملة من جهة أنّه يدرس النصّ في جوهره، ويستنبط القواعد النحوية منه التي تثبت أنّ النصّ جنس من أجناس القول المكتملة والقابلة للدراسة والتمحيص اللغويّ والدلالي^(٢)، بيد أنّ هذا الاختلاف لم يكن جوهريًّا، فقد كان نحو النصّ نتاجًا لنحو الجملة، وقد بيّن فان دايك ما لنحو النصّ من أهميّة بالغة تتجاوز نحو الجملة، فقد قسم النحو إلى ثلاثة مستويات؛ المستوى الأوّل اصطلاح عليه

(١) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٥٥).

(٢) ينظر: بناء الجملة العربية، عبد اللطيف، محمد حماسة، (ص ٩-١٠).

«قواعد التحليل اللغويّ التواضعيّة»، وهذا المستوى يركّز على البنية الشكلية للنصّ، أمّا المستوى الثاني، فقد سمّاه المستوى الدلاليّ، فقد أقرّ فان دايك أنّ للنحو علاقة بالدلالة، وهي إحدى مداراته، وترتبط الدلالة بإنتاج المعنى، لذلك لا يختصّ نحو النصّ بالأبنية الإعرابية فقط، وإنّما يدرس ما تحيل عليه هذه الأبنية من دلالة، أمّا المستوى الثالث، فهو المستوى التداوليّ، ويهتمّ بدراسة وصفية للنصّ، إذ أنّ وصف بنية النصّ النحويّة والدلالية لم تعد كافية بل لابدّ من دراسة الخطاب^(١)، ويتجلّى هنا بوضوح التحوّل النسقيّ من نحو الجملة إلى نحو النصّ، فلا يمكن الفصل في نحو النصّ بين الأبنية النحويّة والدلالة والخطاب، ولا يمكن أن تقتصر الدراسة على الوظائف النحويّة، بل كيفية إجرائها في خطاب يتميّز بالتماسك والانسجام. ومن هذا المنطلق يتداخل نحو الجملة ونحو النصّ في الدراسة التي مدارها النصّ، لذلك كثيرا ما نجد عددا من الدارسين يماهون بين نحو الجملة ونحو النصّ، ف«نحو النصّ لا يعترف باستقلالية الجملة، ونحو الجملة لا يتجاوز حدودها إلى النصّ، ونظرا لقصور نحو الجملة وتضييق مساحة البحث فيه، وتحجيم وسائله اندفع البحث إلى النظر في النصوص، بل ربّما كان هذا الاندفاع بالمنهج والرؤية التي قام عليها نحو الجملة، فنحو النصّ إذن يدرس النصّ من حيث هو بنية مجردة تتولّد بها جميع ما نسمعه ونطلق عليه لفظ نصّ»^(٢).

إنّ من أهمّ المرتكزات التي قام عليها نحو النصّ هو نحو الجملة؛ فقد ساهم في التمهيد له من جهة، وتطويره من جهة ثانية، رغم أنّهما ظاهريّا يختلفان في المرجعيّة، فنحو النصّ بعد أن استقرّ علما له قواعده ومراجعته نفى استقلالية الجملة، بل درسها في صلتها بجمل متتالية تولّد نصّا متمسقا ومتماسكا، أمّا نحو الجملة فقد ظلّ في حدود أركان الجملة وفي حدود استخراج الأبنية الإعرابية المشكّلة لها والوظائف النحويّة، وإنّ هذا التداخل بين نحو الجملة ونحو النصّ

(١) ينظر: نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، (ص ٥٥).

(٢) المرجع السابق، (ص ٦٦).

يؤكد ترابطهما، فكثير من اللغويين المحدثين يولون أهمية لنحو النص ولكنهم في الوقت نفسه لا يقللون من النتائج التي توصل إليها نحو الجملة باعتباره العلم الأسبق من نحو النص. وفي هذا السياق فإن دايك نقد نحو الجملة ورأى في نحو النص العلم الأدق والأجدر، إلا أنه استدرك وعاد إلى الإقرار بالنتائج الموضوعية التي توصل إليها نحو الجملة^(١).

يتجلى نحو النص تنمة لنحو الجملة، ويشير نسق تطوره إلى أهميته في الدراسات النحوية المعاصرة لا سيما بعد انفتاحه على العلوم اللسانية^(٢)، وقد تشكلت أولى ملامحه عند استقلاله عن علم النص الذي مثل الحاضنة الأولى له. وتبرز أهميته في تحوله من مجال الدراسات اللغوية الغربية إلى فضاء النصوص العربية، ومن الأمور التي ذكرها الدكتور أحمد عفيفي فيما يخص نحو الجملة أن تداخلا مازال قائما بين نحو الجملة ونحو النص لا سيما في توظيف المصطلحات والمفاهيم «فهذه السمات التي قيل إن نحو النص يستقل بها إنما يشترك بعضها مع نحو الجملة، وعلى سبيل المثال هذا المعيار (المقامية) أو رعاية الموقف والقصد... فنماذج نحو الجملة التي ترعى المقام كثيرة. وليس ذلك متوقفا على نحو النص»^(٣)، كما يشير الباحث إلى أن كثيرا من الأحكام وردت مطلقة من قبل علماء نحو النص «حين يذهبون إلى أن كل نص له ظروفه وسياقه، وأن أحكامه من داخله، وأن قواعد النص يعطيها النص عن طريق التعامل معه مرتببا بسياق، وهذا وإن كان مفيدا للتعامل مع النص وفهمه بدقة، إلا أنه سوف يحكم لكل نص بنحو خاص به، وهنا سنجد مجموعة من الأنحاء بعدد من النصوص»^(٤). ويتمثل اللبس الذي

(١) ينظر: نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، (ص ٦٧-٦٨).

(٢) نحو النص في النحو العربي، دراسة في مجموعة من العبارات النحوية الشارحة، صفا، فيصل إبراهيم، العدد (٩٢)، (ص ٨٥-٨٦).

(٣) نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، (ص ١٣١).

(٤) المرجع السابق، (ص ١٣٢).

وقع فيه العلماء في هذا الباب في إقرارهم أنّ للنصّ أطرا مقامية ينشأ فيها، فالنصوص تتبدّل وتتغيّر بتغيّر أطرها التاريخية والسياسية، كما أنّ الجنس الأدبيّ يبقى محدّدا رئيسا لاختلاف النصوص، بيد أنّ المفارقة تكمن في أنّ لكلّ نصّ نحوا على حدة، وإنّ هذا التعميم من شأنه أن يجعل علم النحو علما لا يحدّ بحدّ، وفي هذه الحالة سيغلب على علم النحو الجانب التطبيقيّ دون النظريّ، والثابت أنّ المقدمات التي صاغها علماء نحو النصّ تثبت العكس، أي أنّ هذا العلم يتداخل فيه التطبيقيّ والنظريّ، ومن الهنات التي يوجّهها النقاد إلى هذا العلم الناشئ «عدم التقيّد بضوابط محدّدة في نحو النصّ؛ حيث وجدت حرية كبيرة في صنع المعايير والضوابط والقواعد؛ ولهذا وجد خلاف كبير بين نحاة النصّ وتعدّدت اتّجاهات التحليل النصّي من جرّاء ذلك»^(١).

إنّ عدم التقيّد بمنهج محدّد في نحو النصّ يعود إلى قناعة راسخة لدى شرّاح النصوص أنّ النصّ غير ثابت، ومبني على التأويل، وهي مسألة اجتهادية ذوقية، لذلك لم يتقيّد نحو النصّ بقواعد منهجية صارمة، لكنّ هذا الاتجاه يمكن أن يسهم في تحويل نحو النصّ إلى علم غير مستقرّ، وحرّيّ بالذكر في هذا المنحى، أنّ نحو الجملة، وهو العلم الأسبق ضبط بحدود منهجية صارمة، وهذا يعود إلى أنّ نحو الجملة يقوم على استنباط القواعد النحوية والوظائف الإعرابية، وهذا كلّ مداره الجملة، وهي وحدة دنيا مقارنة مع النصّ الذي رأى فيه علماء نحو النصّ فضاء أوسع، لذلك لم يذهبوا إلى سنّ ضوابط تقيّد الدارسين باتّباعها عند مقارنة النصوص نحويا. وقد كان نحو النصّ منفتحا أيضا على علوم كثيرة، ويبرز ذلك في النتائج التي قدّمها في الدراسات اللغوية الحديثة والمعاصرة «فنحو النصّ يدخل في جملة وظائفه كثيرا من الموضوعات التي يختصّ بها علم البلاغة مثل: مراعاة مقتضى الحال، وكمال الاتصال وكمال الانقطاع، والإيجاز والإطناب والمساواة وغيرها، ويدخل موضوعات من مهمّات نقاد الأدب مثل: الحديث عن

(١) المرجع السابق، (ص ١٣٣).

الوحدة الواحدة العضوية والوحدة الموضوعية، والعلاقة بين الشكل والمضمون وغير ذلك»^(١). كما أنّ لنحو النصّ وظائف أخرى في دراسة الأدب، فهو وظيفي في دراسة الشعر الجاهليّ الذي كثرت أغراضه وتداخلت، وهذا كان سببا في غياب الوحدة العضوية في القصيدة الجاهليّة، فاطّرد فيها الالتفات والانتقال من غرض إلى غرض ممّا يشتتّ ذهن القارئ، فأصبح تحليل القصيدة أحيانا أمرا متعذّرا، بيد أنّ نحو النصّ أسهم إلى حدّ كبير في دراسة تعدّد الأصوات والأغراض في القصيدة الجاهليّة، كما درس التماسك النصّي والأبنية الإعرابيّة المختلفة وارتباطها بالمعنى في القصيدة ومقام التلقّف.

(١) مباحث حول نحو النصّ، خليل، عبد العظيم فتحي، (ص ١٧).

(٢) نحو النصّ: محاولات التأسيس في التراث النحويّ وحدودها

يذكر بعض الدارسين المحدثين أنّ التراث النحويّ تضمّن مقدمات في نحو النصّ في صورته الحديثة، مستدلّين بأمثلة وشواهد ونصوص تشير إلى أنّ المتقدّمين وضعوا اللبّات الأولى لنحو النصّ، وتعتبر أطروحة الدكتور محمّد الشاوش «أصول تحليل الخطاب في النظرية النحويّة العربيّة، تأسيس نحو النصّ» من أهمّ الأعمال الحديثة التي سعت إلى تأسيس نحو النصّ^(١) بيد أنّ هذا الرأي لم يلق القبول في الأوساط الأكاديميّة والعلميّة العربيّة، فلئن رأى بعض الباحثين بأنّ المدوّنة اللغويّة العربيّة القديمة مهّدت لنحو النصّ الحديث، فإنّ آخرين يفتّدون هذا الرأي، ويقرّون أنّ النحو العربيّ هو نحو جملة، لذلك ينبني هذا القسم النقديّ على إبراز هذا الجدل بين الرأيين، وهو جدل يوحى بتشعب مبحث نحو النصّ واختلاف مرجعيّاته، ويدلّل على أنّ مجاله لم يستوف مداه.

يعتبر كتاب «نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى» لعمر أبو خرمة من المراجع التي قامت على فكرة أطراد نحو النصّ في بعض متون المتقدّمين من النحاة، وهو مرجع جامع سأعتمده أنموذجاً في هذا الباب، فقد ذكر أنّ الجرجاني كان من الأوائل القائلين بنحو النصّ بعد أن شرح وفصل القول في نحو الجملة فقد «كان لإدراك الجرجاني لطبيعة علم النحو أثر بارز... في خدمة نحو النصّ، وفهم النصوص، فهما علمياً دقيقاً، وما كان حديثه في بعض جزئيات نحو النصّ، كحديثه في الفصل والوصل - الذي يعدّ نموذجا بارزا لما يجب أن يبحث فيه هذا العلم، وليس هو كلّ نظرية نحو النصّ، ضمن فهم الجرجانيّ لعلم نحو النصّ بمصطلحه المعاصر - إلاّ إبرازاً لموضوع ظاهر من مواضيع هذا العلم»^(٢)، ويتّضح من خلال هذا الشاهد أنّ الجرجانيّ أصل نحو

(١) ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحويّة العربيّة، تأسيس نحو النصّ، (ص ١٨١-٢٢٥).

(٢) نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى، أبو خرمة، عمر محمّد، (ص ٤٤).

النصّ في التراث اللغويّ العربيّ، وهو رأي يخالف ما استقرّ عليه الأمر في عدد من الدراسات من أنّ منشأه غربيّ، ولا أصول له في التراث العربيّ، وقد استدللّ الباحث عمر أبو خرمة على تأصيل الجرجاني لعلم نحو النصّ وتمهيدته لهذا العلم، إذ «يظهر جلياً أنّ الجرجاني يرى أنّ النصّ لا يتكوّن إلا حسب قوانين النحو، ومناهجه، وهو هنا يدرك تماماً أنّ علم النحو ليس نحو الجملة فقط؛ إذ يرى أنّ نحو الجملة جزء يسير من علم النحو»^(١)، وقد استدللّ د. عمر أبو خرمة في هذا السياق بأنّ الجرجانيّ عند شرحه النصوص استند إلى منهجية أساسها أن يبدأ دارس النصّ بنحو الجملة إلى أن يصل إلى نحو النصّ، ثم نحو الأسلوب. وبين أهميّة كتاب «دلائل الإعجاز» ودوره في توجيه الدراسات الحديثة، فقد «شكّل الجرجاني نقطة وعي شاملة بعلم النحو، حيث قرّر أقسامه الحقيقيّة، ابتداء من نحو الجملة، مروراً بنحو ما فوق الجملة، وصولاً إلى نحو النصّ، انتهاء بنحو الأسلوب»^(٢). ولفت الباحث نظرنا إلى أنّ مبحث الفصل والوصل كان بداية للوعي بنحو النصّ في الثقافة العربيّة، موضّحاً أنّ دراسة نحو النصّ انزاحت في بداياتها عن الأجناس الأدبيّة المختلفة، وأهمّها الشعر والنثر وانصرفت إلى القرآن الكريم.

ومن المصادر الأخرى التي أصّلت نحو النصّ كتاب البقاعي «الأساس في التفسير»^(٣)، ويقول الباحث: «فلا أظنّ أنّ كتاباً سبقه، في مضمار الربط بين الجمل، في المتتالية النصيّة، سواء على مستوى ربط السورة الواحدة، أو ربط السور المتتالية، والمتباعدة، حتّى أنّه ربط الناس بالفاتحة، وما بعدها، ولم يأل جهداً في ربط ما بينهما»^(٤). ولعلّ ميزة كتاب البقاعي أنّه مصنّف في

(١) نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى، أبو خرمة، عمر محمّد، (ص ٤٤).

(٢) المرجع السابق، (ص ٧٩).

(٣) يمكن للباحث العودة إلى هذا المصنّف، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، برهان الدين، ط: ٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥ م.

(٤) نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى، (ص ٤٨).

تفسير القرآن الكريم، وهو وحي إلهيّ له نظم خاصّ يختلف عن نظم الشعر والنثر، لكنّه يخضع إلى نفس القواعد النحويّة، وتكمن أهميّة كتاب البقاعيّ حسب الباحث أنّه «ركّز في تفسيره على ربط الجمل بعضها ببعض، أكثر من عنايته بربط الجملة فيما بينها من عناصر، ولم يكن ذلك إنكاراً منه لوجود الرابط؛ بل لأنّه قرّر، أنّه أسهل تناولاً من نظيره؛ أي أسهل من ربط الجملة بالجملة»^(١)، فلم يعد المبتغى في نظر البقاعيّ الجملة وما يتعلّق بها من قواعد نحويّة وإعرابيّة، بل ترابط الجمل فيما بينها وتطوّرها إلى بناء نصّ متكامل؛ هو في جوهره السور القرآنيّة الكريمة، وقد اصطاح علماء القرآن على هذا العلم بعلم المناسبة الذي اعتبر دليلاً على الإعجاز القرآنيّ، وفحواه نظم الآيات القرآنيّة بدقّة نحويّة وإعرابيّة، ثمّ ارتباطها بآيات أخرى لتكوّن سوراً منفصلة عن بعضها البعض، لذلك عدّ الباحث البقاعيّ «غير مسبوق، ألزم نفسه بمنهج ثابت؛ إذ حاول أن يربط كلّ سورة بما قبلها وبما بعدها من السور، وكلّ آية بما قبلها وبما بعدها أيضاً، كما أسلفت، وهذا منهج كان يستعمله المفسّرون، عندما تكون حاجة ماسّة إلى مثل هذا الربط - من وجهة نظرهم - أو عندما يسألون عن علّة مثل هذا الترتيب في القرآن، ولكنهم غالباً كانوا ينصرفون عن مثل هذا المنهج في جلّ أعمالهم منشغلين في تفسير النصّ آية آية أو جملة جملة... دون الولوج إلى عوالم النصّ الداخليّة لإحكام أجزائه بعضها ببعض»^(٢)، فقد كسر البقاعيّ التقليد في تفسير القرآن الذي يستند إلى التفسير اللغويّ القائم على تفصيل القول في الآيات دون أن تكون الدراسة أوسع من الجمل المقتضبة المتمثلة في الآيات، لذلك يتنزّل كتابه حسب الباحث بمثابة المقدمة لنحو النصّ في التراث النحويّ القديم^(٣).

(١) نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى، (ص ٤٩).

(٢) المرجع السابق، (ص ٥١).

(٣) ينظر: التناسب القرآنيّ عند برهان الدين البقاعي، سعد، محمود توفيق محمّد، دكتوراه، القاهرة، جامعة الأزهر، رسالة كلية اللغة العربيّة، ١٩٨٣ م.

درس الباحث عمر أبو خرمة جهود اللغويين في نحو النصّ وأشاد بهم، وقد لخص أعمالهم وشرحها مبيناً وجوه الإضافة فيها والنقصان^(١)، موضّحاً أنّ هذه الجهود جاءت مترابطة في أحيان كثيرة، فوضح لنا أنّها سبقت الدراسات الغربية في التأصيل لهذا العلم، ولكنّ الملاحظة المنهجية التي يمكن إيرادها أنّ جلّ الدارسين اعتمدوا القرآن الكريم في دراسة نحو النصّ ممّا جعل آفاق دراساتهم في مستوى واحد، ويعتبر كتاب البقاعي تحوّلًا مهمًا في نحو النصّ تطبيقاً على القرآن، ولعلّ من المعايير التي وقع فيها العلماء الأوائل أنّهم «نظروا إلى التماسك النحويّ، على أنّه سهل، من جهة، ويمكن الوصول إليه بيسر من جهة ثانية، فقفزوا عن مقدّماته الضرورية، إلى النتائج النهائية، فأثبتوا الوحدة، دون إثبات الطريق إليها»^(٢).

لا يمكن حسب د عمر أبو خرمة إنكار جهود النحاة العرب فيما يتعلّق بنحو النصّ، فقد مثّلت جهودهم سبقاً علمياً ومنهجياً بالنسبة إلى الدراسات الغربية الحديثة والمعاصرة في محاور معينة؛ منها أنّ لأدوات الربط في العربية «أثر فاعل في ربط النصوص وتماسكها: ذلك أنّ علماء العرب درسوا هذه الأدوات في إطار دراساتهم للنحو التقليديّ، وكلّ ما أضافه علماء الغرب في هذا الباب أنّهم جمعوا هذه الأدوات في صعيد واحد وأدخلوها في دراسة نحو النصّ مباشرة»^(٣).

ويعود هذا الاهتمام المبكّر في اللغة العربية بأهميّة أدوات الربط نظراً إلى القيمة النظرية التي اكتسبها النحو التقليديّ الذي انبنى أساساً على نحو الجملة، فقد انشغل اللغويون به لفترة طويلة إلى أن اكتمل واستقرّ علماً مستقلاً. ولم يقتصر دور اللغويين القدامى على هذا السبق المتقدّم، وإنّما اهتمّوا بالدلالة وأنواعها فقد «درسوا الدلالة وأقسامها: المطابق، والمتضمّن، والملازم، في المباحث اللغوية، وكلّ ما أضافه علماء الغرب أنّهم ربطوها بمصطلح نحو

(١) ينظر: نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى، (ص ٥٥-٧٦).

(٢) المرجع السابق، (ص ٨٠).

(٣) المرجع السابق، (ص ٩٦).

نحو النصّ في المنجز اللغويّ العربيّ الحديث...

النصّ^(١)، فقد كان اللغويّون على وعي بصلة النحو والدلالة، بعد أن تجاوزوا نحو الجملة، وهو النحو المجرد الذي يقوم على التعييد والوظائف النحويّة، ثمّ توصلوا إلى معاني النحو والدلالة التي هي غاية النصّ باعتباره مشكّلاً لها.

إنّ الرأى الأشيع في الدراسات اللغويّة المعاصرة أنّ النحو العربيّ نحو جملة وليس نحو نصّ، وما المحاولات التي سعت إلى تأصيل نحو النصّ في متون المتقدّمين من النحاة سوى جهود لم تمثّل إجماعاً في الأوساط الأكاديميّة والعلميّة، ويفسّر الباحث فيصل إبراهيم صفا الأسباب التي جعلت الدارسين المحدثين يذهبون إلى الإقرار بأنّ النحو العربيّ هو نحو جملة في قوله: «ولعلّ السبب، في حمل الدارسين على وصف النحو العربيّ بأنّه نحو جملة هو خلوه الظاهر من تحليل نصوص طويلة مكتملة تحليلًا نحويًا يوضّح الكيفيات التي تعالقت على أساسها جملها، ومن ثمّ خلوه من قواعد تضبط هذه الكيفيات»^(٢).

وقد استدرك د. عمر أبو خرمة في بحثه الذي كان مداره تأصيل نحو النصّ في الدراسات العربيّة، فبيّن أنّ بعضها جاء قلّقا يشوبه الخلط وعدم الإحكام، ويشير إلى أنّ وليد منير في بحثه حول نحو النصّ^(٣)، قد استفاد لا محالة من دراسات من سبقه من الباحثين، وتجاوز بعض النقائص التي وقعوا فيها، كما وظّف النظريّات الحديثة في نحو النصّ، لكنّه أغفل مسألة التماسك النصّي، وهي مسألة خلص إليها كلّ من درس نحو النصّ باعتبارها تتمّة له وهدفاً له، فهو «لا يثير قضية التماسك النحويّ؛ بل هو يخلط بين القوانين النحويّة والقوانين الدلاليّة؛ إذ يجمع بين العطف النحويّ، والتجاوز والمجازة الدلاليّين. بل نزع أنّه يتحدّث في كلّ، على أنّه

(١) نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى، (ص ٩٦-٩٧).

(٢) نحو النصّ في النحو العربيّ، دراسة في مجموعة من العبارات النحويّة الشارحة، (ص ١٠٥).

(٣) قدّم وليد منير بحثاً مهمّاً حول نحو النصّ، ينظر: النصّ القرآني من الجملة إلى العالم، منير، وليد، ط: ١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

من الترابط الدلاليّ. محاولاً في فعله هذا، أن يجمع بين مقولات بارت في العهد البنيويّ، ومقولات علماء النّصّ، وبخاصّة فنديك^(١).

يتشكّل نحو النّصّ عند وليد منير مغايراً لما هو متداول عند من سبقه من الدارسين، فلم يعد النّصّ يؤسّس تماسكه بناءً على النحو، بل أصبحت الدلالة رديفاً لهذا التماسك، ويغيب وفق هذا التصوّر دور النحو في تحقيق الانسجام والترابط داخل النّصّ، ويذكر الباحث عمر أبو خرمة أنّ وليد منير «يحاول أن ينشئ نظريّة في نقد النّصّ، أكثر من محاولته إنشاء نظريّة في فهم النّصّ، أو مفهومه. ويرى البحث، أنّه في هذا، قد خرج من دائرة علم نحو النّصّ، إلى دائرة أخرى تالية، وهي دائرة علم الأسلوب، وبخاصّة عندما كان يتحدّث في التجاوز البسيط؛ ذلك أنّه لا يحاول هناك بيان التماسكات النحويّة داخل الموضوع الواحد، بالقدر الذي كان يحاول فيه بيان سبب اختيار الناصّ لتركيب دون آخر حيناً، ومفردة دون أخرى حيناً آخر^(٢). ولعلّ الخطأ المنهجيّ الذي وقع فيه وليد منير أنّه حوّر نحو النّصّ - مثلما استقرّ في الدراسات السابقة له - من الارتكاز على النحو إلى الاعتناء بالدلالة والأسلوب، لذلك يعدّ تجاوز النحو خطأً منهجياً في دراسة النّصّ، وهو رأي في حال قبوله يفضي - مثلما أشار الباحث إلى «التسليم بأنّ النّصّ مفكّك على المستوى النحويّ، لا سبيل إلى اتّساقه إلّا على مستوى التّأويل الدلاليّ... وهذا خلاف ما نؤمن به، من أنّ النّصّ - أيّ نصّ - يجدر أن يكون متماسكاً على المستوى النحويّ، ومتربطاً على المستوى الدلاليّ، وإلّا انتفت نصيبته. وهذان الفعلان، فعل التماسك والترابط يتمّان دون الحاجة إلى عقيدة مسبقة في النّصّ^(٣).

هكذا، إذن، وضّح د عمر أبو خرمة أساس التناقض المنهجيّ الذي وقع فيه وليد منير، وهو

(١) نحو النّصّ، نقد النظريّة وبناء أخرى، (ص ٧٥).

(٢) المرجع السابق، (ص ٧٦).

(٣) المرجع السابق، (ص ٧٦).

تناقض يعطلّ سيرورة نحو النصّ المشكّلة في دراسات سابقة وفق نسق يحتاج إلى كثير من التديل والتطوير، فالتعويل على الدلالة والتأويل لدراسة النصّ يمثل عودة بدرس نحو النصّ إلى دراسات سابقة، وهذا العود القهقريّ هو من أهمّ الهنات التي وقع فيها وليد منير في دراسته، فلا يمكن لأيّ نصّ مهما اختلف جنسه الأدبيّ أن يستقلّ بدراسة الدلالة عن النحو، بل يجب أن يكونا متزامنين، لأنّ النحو يحقّق التماسك، والدلالة تحيل على الترابط، ومن ثمة يتشكّل النصّ وفق نسيج نحويّ متكامل إعرابياً، وينفتح على إحالات دلاليّة تكشف عن معانيه الأول والثواني والمسكوت عنه. وإنّ تنوع الدراسات وتطورها جعل من نحو النصّ علماً ثابتاً ومن نحو الجملة علماً تقليدياً، فوصف النصّ بأنّه مدار النحو، وحددت له معايير مجتمعة هي التالية: (الربط، التماسك، القصد، القبول، الإعلام، المقاميّة، التناص)، وإنّ هذه المعايير السبعة تمّ تقسيمها إلى ما يتّصل بالنصّ في ذاته، وهما معيارا الربط والتماسك، وأمّا معيارا القصد والقبول فهما يتّصلان بكتاب النصّ أو قارئه، وأمّا بقيّة المعايير فتتصل بالأطر الثقافيّة والاجتماعيّة الحافّة بتشكّل النصّ^(١).

لعلّ الإشكال الجوهريّ في صلة النحو بالنصّ العلاقة الجدليّة بينهما، فنحو النصّ يعتبر النصّ بنية كليّة، وتتميّز هذه البنية الكليّة بالتماسك النصّي، ويقوم هذا التماسك على الخطاب باعتباره خاصيّة دلاليّة له، كما يبني على علاقة الجمل بعضها ببعض «ومن هنا يكون الترابط النصّي أو التماسك النصّي هو وجود علاقة بين أجزاء النصّ أو جمل النصّ أو فقراته؛ لفظيّة أو معنويّة، وكلاهما يؤدّي دوراً تفسيريّاً، لأنّ هذه العلاقة مفيدة في تفسير النصّ، فالتماسك النصّي هو علاقة معنويّة بين عنصر في النصّ وعنصر آخر يكون ضروريّاً لتفسير النصّ الذي يحمل مجموعة من الحقائق المتواليّة»^(٢)، فالنصّ هو بناء منطقيّ يقوم على جمل متتالية يحكمها نظام نحويّ، أمّا التماسك فهو سمة من سمات النصّ وأهمّ خصائصه الأسلوبيّة، ليحيل في مرحلة

(١) نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، ص ٧٥-٧٦.

(٢) المرجع السابق، (ص ٩٨).



ثانية على معاني النص ودلالته.

يقرّ الدكتور سعد مصلوح في مجمل دراساته التي تناولت نحو النصّ أنّ منشأه غربيّ، ويدعم رأيه بشواهد تاريخية تثبت تاريخية النصّ الأدبيّ عند الغرب قبل ظهور نحو النص، فقد كان يدرس في نطاق علوم أخرى مثل البنيوية والأنثروبولوجيا والدراسات الأدبية^(١)، ولم يستقرّ علما مكتملا إلاّ مع المدرستين البنيوية السلوكية والتوليدية التحويلية، ويذكر الدكتور سعد مصلوح أنّ نحو النصّ «لأسابق عهد للعربية به»^(٢)، وإنّ وفوده إلى الدراسات العربية يستوجب حسن توظيفه، لذلك كان حضوره قلّقا في بداية الدراسات وإلى حدّ الآن، كما أنّ البحث في اطراده في متون اللغويين العرب لا يعتبر سوى بدايات تلمّس طريق له في تاريخ الثقافة العربية، لذلك لم يعدد آراء النحويين القدماء عكس ما ذهب إليه بعض دراسات المحدثين، وقد ذكر د سعد مصلوح ما يدعم انفصال نحو النصّ عن التراث العربيّ في قوله: «فإنّ واقع الدراسات النقدية في العربية هو فيما نحسب أوغل في القتامة وأبعد عن مواصفات العلم ومواضعاته، فقد غرق في السطحية التاريخية، واتجه بكليته إلى المعالجة المضمونية، وأصبح النصّ الأدبيّ وصيفة لكلّ علم، ممّا جعل الحاجة إلى تضافر العلوم اللسانية والنقدية على دراسة النصّ الأدبيّ دراسة علمية أشدّ إلحاحا»^(٣). ولم تظهر هذه الحاجة الملحّة إلاّ بعد اكتمال نحو النصّ منهجا تامّا في الدراسات الغربية و«فطن المشتغلون بعلوم اللسان إلى أنّ اللغة ليست مجرد نماذج وأنماط للجمل ولكنها مرآة وأداة وسلاح، ومن ثمّ فإنّ الفهم الحقّ لنظريّتها لا يمكن أن يتحقّق باجتزاء الجمل من السلوك القوليّ في شموله وتكامله، والتزام حدود نحو الجملة»^(٤).

(١) ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة، سلدن، رمان، (ص ٨٧-١١٠).

(٢) من نحو الجملة إلى نحو النصّ، (ص ٤١١).

(٣) المرجع السابق، (ص ٤١٤).

(٤) المرجع السابق، (ص ٤١٥).

بيّن الدكتور سعد مصلوح أنّ نحو النصّ له مرجعية غربيّة، وقد استثنى اللغة العربيّة من هذا العلم، طارحاً سؤالاً عن واقع الدراسات العربيّة: «ترى هل آن الأوان لتفتح العربيّة ونحوها عقبة نحو النصّ، ويكسر النحو حصاراً ضربته حوله الغاية المعياريّة الضيقة، والقواعد المحفوظة والشواهد التي تتعبّد بتلاوتها وترديدها؟»^(١)، وبهذا الرأي المتقدّم والتساؤل المطروح ينفي الدكتور سعد مصلوح أن يكون نحو النصّ قد استقرّ علماً متداولاً في التراث اللغويّ العربيّ، وبذلك ينقض دراسات متقدّمة قالت بتجذّره في المتون اللغويّة القديمة^(٢)، فهو يرى أن لا وجود لتصور نحو النصّ في العربيّة ونحوها، ويقرّ أنّ دراسته تستمدّ محدّداتها من جهود العلماء الغربيّين الذين «استفروا وسعهم في صياغة هذا التصرّو وتمحيصه ومناقشة مشكلاته وأطره النظرية، واستخدامه في معالجة نصوص بعينها في لغات قديمة وحديثة على نحو نستبين به غناه وجدواه»^(٣).

يدعو د سعد مصلوح إلى توظيف نحو النصّ ودراسته في مراجعه وأصوله الغربيّة، ومن أهمّ هذه الخطوات التي يراها الأنجع ما اصطاح عليه الباحث في مستوى أوّل بـ«محاكمته إلى التراث النحويّ أو عرض التراث النحويّ عليه بغية تقويم هذا التراث»^(٤)، ومن ثمّة تبين العوائق المانعة لتوظيف هذا العلم الجديد، وتقوم هذه المرحلة على تقويم وجوه التباين والالتقاء بين أصول نحو النصّ والتراث النحويّ العربيّ والنصوص الأدبيّة على اختلاف أجناسها، أمّا في

(١) من نحو الجملة إلى نحو النصّ، (ص ٤١٦).

(٢) ينظر: ملامح نحو النصّ في التراث العربيّ، عفاًس، معمر، الجزائر، دكتوراه، جامعة وهران، أحمد بن بلّة، ٢٠١٨م.

ونحو النصّ، دراسة تطبيقية لمفاهيم علم النصّ، قصّة موسى عليه السلام في النصّ القرآنيّ نموذجاً، الدسوقي، إبراهيم محمّد أحمد، رسالة دكتوراه، القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٧م.

(٣) من نحو الجملة إلى نحو النصّ، (ص ٤١٦).

(٤) المرجع السابق، (ص ٤١٧).

مستوى ثان، فقد ذكر د سعد مصلوح «فإنّما يكون بممارسة تطبيقه على قدر صالح من النصوص. وبذلك يمكن سبره ومعاودة النظر فيه لإحكامه وتجويده، وتحقيق الاقتناع بجدواه في دراسة العربيّة وفقه نصوصها»^(١).

بيد أنّ الباحث يطرح أسئلة على صلة بهذا التصوّر والإشكاليّات التي ذكرها، وهي أسئلة تبيّن أنّ نحو النصّ في صلته بالتراث النحويّ ليس موضوعاً هيّن التناول، متيسّر المنهج، فهو يقرّ أنّ تقويم النحو العربيّ من الوجهة النصّية يشتمل على كثير من المعوقات المنهجية التي وصفها د سعد مصلوح بأنّها «مهمّة يندر مثلها في الصعوبة»^(٢)، ويعدّد أربعة معوقات منهجية، يمكن أن نلخصها أوّلاً في أنّ النحو العربيّ هو موضوع لتحليل الشاهد والمثال، والشواهد النحوية أو الجمل المجتزأة أو المصنوعة أحياناً، وهي موضوع الدراسة فيه، وثانياً أنّ السمة التشريعية ذات الطابع التعليمي المعياريّ غلبت على النحو العربيّ، فحدّت من قدرته على التحليل الخالص للظواهر اللغوية، وأمّا ثالثاً، فإنّ النحو العربيّ استبعد فكرة التغيّر اللغويّ، واعتبر النحاة أيّ تغيّر هو لحن ينبغي عدم وقوعه، ويرى د سعد مصلوح أنّ هذه الإشكالية تمثّل نقطة افتراق بين النحو العربيّ واللسانيّات الحديثة التي تعترف بدراسة اللغة دراسة تزامنية Synchronic أو تعاقبية Diachronic، وتعتبر فكرة التزامنية من أهمّ خصائص نحو النصّ الحديث، لكنّ النحو العربيّ هو نحو لا زمنيّ Achronic. وأمّا نقطة التباين الرابعة، فتتمثّل في أنّ المقام يشغل حيّزاً هامشياً في النحو العربيّ، ولا يربط تمايز التراكيب بتمايز المقامات، وهي سمة من سمات النحو العربيّ، ومن هذا المنطلق أشار الدكتور سعد مصلوح إلى أنّ النحو المقاميّ في البلاغة العربية يجسّد وصلاً واضحاً بين النحو القديم ونحو النصّ الحديث^(٣).

(١) من نحو الجملة إلى نحو النصّ، (ص ٤١٧).

(٢) المرجع السابق، (ص ٤٢٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص ٤٢٦-٤٢٧).

استطاع الدكتور سعد مصلوح أن ييؤّب المعرقلات التي حالت دون إقرار نحو النصّ في التراث النحويّ العربيّ، وهو تصوّر يستند إلى قراءة تاريخيّة للتراث النحويّ واستجلاء مواطن التباين مع نظريّة نحو النصّ، وإنّ هذا الطرح لا يمكن أن يفهم في سياق أنّ نحو النصّ يتبرّأ من النحو العربيّ، بل لابدّ من تطويعه حتّى يستجيب لمنهج نحو النصّ الحديث، ولكنّ د سعد مصلوح يذهب إلى القول بأنّ مسألة أشدّ تعقيدا تباعد بين النحو العربيّ ونحو النصّ الحديث، ويلخصّها قوله التالي: «ثمّة معوقات أخرى تتجاوز ترسيخ المفارقة بينهما إلى ما هو أشدّ وطنا وأدهى عاقبة؛ إذ إنّها تخلّ بكفاءة النحو العربيّ حتّى من جهة قيامه بتحليل جيّد للجملّة بله النصّ، ويتمثّل هذا النوع الأخير في افتقاد النحو العربيّ لخاصّتي النظاميّة والهرميّة الواجب توافرها في نحو الجملّة الكفاء إذا أريد له أن يكون جزءا مكوّنا في نصّ كفاء»^(١). ويفسّر الدكتور سعد مصلوح هذه الإشكاليّة مبينا أنّ جهود اللسانيّين العرب القدماء في الصوتيّات والصرف والنحو والدلالة والبلاغة كانت جهودا كبيرة، لكنّ هذا الشمول وسم بحوثهم بغياب النظاميّة Systematization، فقد حوت كتب البلاغة والمعاجم وفقه اللغة والنقد مبحث الدلالة، وأمّا الصوتيّات فقد تمّ ضمّها إلى الكتب المفردة في النحو، فانعكس هذا التصنيف في وجود خلل منهجيّ تمثّل في تفرّق المادّة وتشتتها حتّى غدت مسألة النظاميّة الرابطة بين هذه العلوم أمرا متعذّرا، ويذكر د سعد مصلوح «إنّ التراث اللسانيّ العربيّ قد تضمّن معالجة علميّة متميّزة لجمهرة من مسائل الأصوات والصرف والنحو والدلالة، ولكنّه أبدا لم يعرف فكرة المستوى التحليليّ الذي ينتظم مفردات المسائل ويفسّر علاقاتها النظاميّة فيما بينها، ويعالج علاقات المستوى الواحد بغيره من المستويات التي تقع دونه أو فوقه في سلّم العلاقات الوظيفيّة»^(٢)، وإنّ هذا الإشكال المنهجيّ المعرفيّ يعدّ من أهمّ

(١) من نحو الجملّة إلى نحو النصّ، (ص ٤٢٧).

(٢) المرجع السابق، (ص ٤٢٨).

المعرفقات الطارئة على النحو العربي، وتعتبر اللانظامية إشكالا منهجيا ومعرفيا متفرعا إلى معرفقات كثيرة، الأمر الذي جعل عديد اللسانيين يطرحون سؤالا عن الحكمة من ترتيب المحاور وفق ذلك الاختيار المطرد في مصنّفات علوم النحو.

ويخلص الدكتور سعد مصلوح إلى أن النحو القديم في صورته الحالية مشوّش المضامين والمباحث «إته تتابع يهدر مفهوم المنظومة التحليلية ومفهوم العلاقة النظامية بين مكونات التركيب داخل الجملة، وبين المقولات الصرفية والنحوية كل الإهدار. أترانا على حق حين نقرر أن النحو العربي بصورته المستقرة لا يفي بالمراد حتى في إطار نحو الجملة بله النص»^(١)، ولكن الدكتور سعد مصلوح يرى سبيلا إلى إرساء علم نحو النص العربي، فقد اعتبر كتاب السكاكي «مفتاح العلوم»^(٢)، مصنفا جمع بين مستويات البحث اللساني «على وجه التدرج واللزوم، بادئا بالصوتيات ومثليا ببناء الكلمة، فالنحو المقامي، مقررا تضافر هذه المستويات في تشكيل علم الأدب. وفي ضوء الغاية المبتغاة من نحو النص، وهي تحديدا، إمداد الدراسات النصية بوصف وتشخيص منضبطين لبنية النص النحوية، أمكن أن نقدّر هذا الإنجاز المتميز حق قدره»^(٣). ويتضح لنا مما تقدّم أنّ مسألة تأصيل نحو النص ما زالت مبحثا ملحا في الدراسات النحوية الحديثة، وإنّ التأصيل المصطلحي مهم في هذا الباب^(٤)، ويكون ذلك استنادا إلى قراءة مستفيضة لمتون النحو العربي القديم، ثم يأتي طور المقارنة بينها وبين ما أنجزه النحاة من مقدّمات نظرية تثبت وعيهم المبكر بنظرية نحو النص.

(١) من نحو الجملة إلى نحو النص، (ص ٤٣١).

(٢) ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، يوسف بن علي، ط: ٢، القاهرة ١٩٩٠ م.

(٣) من نحو الجملة إلى نحو النص، (ص ٤٢٨).

(٤) ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص، (ص ١٩٠).

خاتمة

سعيت في القسم الأول من البحث إلى شرح آراء المحدثين في نحو النصّ، وذلك بتوضيح دلالة المصطلح عند علماء اللسان الغربيين والعرب، وقد تفرّغ هذا الشرح إلى البحث في دوالّ النحو والنصّ، ثم وصلت هذه المفاهيم الإجرائيّة بمدارات هذا العلم استنادا إلى آراء منتقاة ومراجع محدّدة؛ فتيّبن لي ثراء المبحث وحدائته.

أمّا القسم الثاني، فهو قسم نقديّ؛ فحواه جدل بين الدارسين حول تأصيل هذا العلم في التراث النحويّ، وقد دعمته دراسات موازية ترى أنّ النحو العربيّ نحو جملة وأنّ نحو النصّ علم حادث طارئ على اللغة العربيّة. وإنّ كلا الرأيين المتباينين يفتحان آفاقا جديدة في البحث، محصّلهما التبدّل على وجود إشكاليّات ما زالت لم تدرس بعد، إذ تجمع الدراسات على أنّ نحو النصّ علم وظيفيّ وجوهريّ في تحليل النصوص، كما اتضح لي أنّ الدارسين المحدثين قد استفادوا من التراث النحويّ في هذا الباب، وإن لم تبلور نظريّة مكتملة قديما في نحو النصّ، وفي الآن نفسه مثلت الدراسات الغربيّة مراجع عاضدة منهجيّا وعلميّا رغم اختلاف أصول اللغات وتباينها، وأشير أيضا إلى أنّ جهود المحدثين في هذه الدراسة، هي بمثابة النماذج التي وقع انتقاؤها نظرا إلى أهميّتها أولا، وعدم اكتمالها مباحث مستقلّة في نحو النصّ ثانيا، فبقيت منفتحة على عديد الأسئلة المنهجية والعلمية خاصّة مع وجود علوم تتداخل مع هذا العلم مثل اللسانيّات وتحليل الخطاب.

فنحو النصّ لم تستوفه الدراسات بعد، لا سيّما الدراسات العربيّة، ف«النظرة العلمية التي ينبغي أن تنطلق منها دراسة نحو النصّ، هي تكاملية مع نحو الجملة، والتخلّي عن التصوّرات التقليديّة التي ترى في هذا النوع من الدرس هدمًا، أو تشويشا للنحو العربيّ، لكنّ هذا لا يعني أنّهما لا يختلفان في الغاية العلميّة، فالجملة هي وحدة نحويّة، والنصّ هو وحدة دلاليّة، وبذلك

فنحو النصّ يركّز على تواصلية النصّ، والعناصر المكوّنة لذلك^(١)، كما أنّ الجانب التطبيقيّ في نحو النصّ اقتصر على القرآن الكريم دون أن يشمل - إجمالاً - أجناساً أدبيّة أخرى لها أهميّتها في الثقافة العربيّة^(٢). وإنّ توظيف نحو النصّ في دراسة الشعر قد يؤدي إلى نتائج أدقّ، لأنّ الشعر يتميّز بروابط نصيّة أكثر من الأجناس الأدبيّة الأخرى، مثل الوزن ووحدة القافية والتصريع^(٣).

(١) من نحو الجملة إلى نحو النصّ، المفهوم والتطبيق، الطّالب، هایل، العدد ١٢، (ص ١١٩).

(٢) المرجع السابق، (ص ١١٩).

(٣) التوحد الإبداعيّ في نحو النصّ، قصيدة «زحلة لأمير الشعراء نموذجاً»، محمود، محمّد خليفة، (ص ٧٢).

قائمة المصادر والمراجع

* المراجع العربية:

- أصول تحليل الخطاب في النظرية النحويّة العربيّة، تأسيس نحو النصّ، الشاوش، محمّد، ط ١، الجزء ١، كلية الآداب جامعة منوبة، المؤسسة العربيّة للتوزيع، تونس، ٢٠٠١م.
- التحليل اللغوي للنصّ، مدخل إلى المفاهيم الأساسيّة والمنهج، برينكر، كلاوس، ترجمة: د. سعيد حسن بحيري: ط: ١، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، جامعة عين شمس، ٢٠٠٥م.
- التناسب القرآنيّ عند برهان الدين البقاعي، سعد، محمود توفيق محمد، رسالة دكتوراه، القاهرة، كلية اللغة العربيّة، جامعة الأزهر، ١٩٨٣م.
- التوحّد الإبداعيّ في نحو النصّ، قصيدة «زحلة لأمير الشعراء نموذجاً»، محمود، محمّد خليفة، القاهرة، كليّة دار العلوم جامعة المنيا، د.ت.
- الدلالة والنحو، حسنين، صلاح الدين صالح، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٥م.
- العربيّة من نحو الجملة إلى نحو النصّ، مصلوح، سعد، الكتاب التذكاريّ لقسم اللغة العربيّة، كليّة التربية الأساسيّة، جامعة الكويت، ١٩٩٠م.
- اللغة والإبداع الأدبيّ، العبد، محمّد العبد، ط: ١، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٩م.
- النصّ القرآنيّ من الجملة إلى العالم، منير، وليد، ط: ١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- النظرية الأدبيّة المعاصرة، سلدن، رمان، ترجمة: جابر عصفور، مصر، دار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع، ١٩٩٨م.
- بناء الجملة العربيّة، عبد اللطيف، محمد حماسة، ط: ٢، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

أ. د. نورة صبيحان بخيت الجهني

- علم النصّ مدخل متعدّد الاختصاصات، تون أ. فان دايك، ترجمة: د. سعيد حسن البحيري، ط: ١، القاهرة، دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠١م.
- علم النصّ، كريستيفا، جوليا، ترجمة: فريد الزاهي، ط: ٣، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠١٤م.
- لسانيّات النصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب، خطابي، محمّد، ط: ١، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩١م.
- مباحث حول نحو النصّ، خليل، عبد العظيم فتحي، القاهرة: كلية اللغة العربيّة، د.ت.
- مدخل إلى علم اللغة النصّي، فيهفيجر، فولفجانج هاينه من وديتر، ترجمة، فالج بن شبيب العجمي، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة الملك سعود، ١٤١٩هـ.
- مفتاح العلوم، السكاكي، يوسف بن علي، ط: ٢، القاهرة، ١٩٩٠م.
- مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ط: ١، الرّباط، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٤م.
- ملامح نحو النصّ في التراث العربيّ، عفاّس، معمر، دكتوراه، جامعة وهران ١ أحمد بن بلّة الجزائر، ٢٠١٨م.
- من النصّ إلى الفعل، أبحاث التّأويل، ريكور، بول، ترجمة، محمّد برادة وحسان بورقية، ط: ١، مصر، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٢٠٠١م.
- من نحو الجملة إلى نحو النصّ، المفهوم والتطبيق، الطّالب، هائل، مجلّة جامعة البعث سوريا، المجلّد ٣٩، العدد ١٢، ٢٠١٧م.
- نحو النصّ في النّحو العربيّ، دراسة في مجموعة من العبارات النحويّة الشارحة، صفا، فيصل إبراهيم، المجلّة العربيّة للعلوم الإنسانيّة، الأردن، العدد ٩٢، ٢٠٠٥م.
- نحو النصّ، اتجاه جديد في الدرس النحويّ، عفيفي، أحمد، ط: ١، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، ٢٠٠١م.
- نحو النصّ، دراسة تطبيقية لمفاهيم علم النصّ، قصّة موسى عليه السلام في النصّ القرآنيّ نموذجاً، الدسوقي، إبراهيم محمّد أحمد، رسالة دكتوراه، القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٧م.

نحو النصّ في المنجز اللغويّ العربيّ الحديث...

- نحو النصّ، نقد النظرية وبناء أخرى، أبو خرمة، عمر محمّد، ط: ١، الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٤ م.
- نسيج النصّ، بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً، الزّناد، الأزهر، ط: ١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤ م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، برهان الدين ط: ٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥ م.

* المراجع الأجنبية:

- Halliday, M.A.K, (1985) An Introduction to functional grammar, London.
- Halliday, M.A.K. and R. Hasan(1976) Cohesion in English, London.
- John Lyons, (1995) Linguistic Semantics: an introduction, Cambridge university Press.

Bibliography

- The Principles of Discourse Analysis in Arabic Grammar Theory: Establishing the Grammar of the Text" by Mohamed Chaouch, 1st edition, part 1, Faculty of Literature of Manouba University, Arab Distribution Institution, Tunisia, 2001.
- Linguistic Analysis of the Text: An Introduction to Basic Concepts and Methods" by Klaus Brinker, translated by Dr. Said Hassan Bahiri, 1st edition, Cairo, Al-Mukhtar Publishing and Distribution Institution, Ain Shams University, 2005.
- Qur'anic Appropriateness in the Works of Burhan al-Din al-Baqai" by Mahmoud Tawfiq Saad, PhD thesis, Faculty of Arabic Language, Al-Azhar University, Cairo, 1983.
- Creative Unity in the Grammar of the Text: The Poem 'Zahleh' as a Model" by Mohammed Khalifa Mahmoud, Cairo, Dar Al-Ulum College, Minya University, unpublished.
- Semantics and Grammar" by Salah al-Din Saleh Hassanein, Cairo, Adab Library, 2005.
- From Sentence Grammar to Text Grammar" by Saad Muslawh, Memorial Book of the Arabic Language Department, Faculty of Basic Education, Kuwait University, 1990, pp. 406-432.
- Language and Literary Creativity" by Mohammed Al-Abd, 1st edition, Cairo, Dar Al-Fikr for Studies, Publishing and Distribution, 1989.
- The Qur'anic Text: From Sentence to World" by Waleed Muneer, 1st edition, Cairo: Al-Moheet Al-Alami Institute for Islamic Thought, 1997.
- Contemporary Literary Theory" by Raman Saldan, translated by Jabir Asfour, Egypt, Dar Quba for Printing, Publishing and Distribution, 1998.
- Arabic Sentence Structure" by Mohammed Hamasa Abdul Latif, 2nd edition, Cairo, Dar Gharib for Printing, Publishing and Distribution, 2003.
- Introduction to Text Linguistics: A Multidisciplinary Approach" by Teun A. van Dijk, translated by Dr. Said Hassan Bahiri, 1st edition, Cairo, Dar Al-Qahira for Books, 2001.
- Text Linguistics" by Julia Kristeva, translated by Farid Zahy, 3rd edition, Casablanca, Dar Toubkal Publishing, 2014.
- Text Linguistics: An Introduction to Discourse Analysis" by Mohammed Khattabi, 1st edition, Beirut: Arab Cultural Center, 1991.
- Investigations into Text Grammar" by Abdel Azim Fathi Khalil, Cairo: Faculty of Arabic Language, unpublished.
- Introduction to Textual Linguistics" by Wolfgang Heine and W. Dressler, translated by Falih bin Shabeib Al-Ajmi, Saudi Arabia, King Saud University, 1419 AH.
- Key to Sciences" by Youssef ibn Ali Al-Sakkaki, 2nd edition, Cairo, 1990.
- The Concept of Text: A Study in the Sciences of the Qur'an" by Nasr Hamed Abu Zeid, 1st edition, Rabat, Arab Cultural Center, 2014.
- Aspects of Text Grammar in Arab Heritage" by Maamar Afifas, PhD thesis, University of Ahl-Belah Ahmed Ben Bella, Oran, Algeria, 2018.

نحو النصّ في المنجز اللغويّ العربيّ الحديث...

- From Text to Action: Hermeneutic Inquiries" by Paul Ricoeur, translated by Mohammed Brada and Hassan Bouriqua, 1st edition, Egypt: Aein for Human and Social Studies and Research, 2001.
- From Sentence Grammar to Text Grammar: Concept and Application" by Hayel Al-Talib, Journal of Al-Baath University, Syria, Volume 39, No. 12, 2017.
- Text Grammar in Arabic Grammar: A Study of Explanatory Expressions" by Faisal Ibrahim Safa, Arab Journal of Human Sciences, Jordan, No. 92, 2005.
- Text Grammar: A New Approach to Grammatical Studies" by Ahmed Afifi, 1st edition, Cairo, Zohra Al-Sharq Library, 2001.
- Text Grammar: An Applied Study of the Concepts of Text Linguistics: The Story of Moses, Peace be Upon Him, in the Qur'anic Text as a Model" by Ibrahim Mohamed Ahmed El Desouki, PhD thesis, Faculty of Dar Al-Uloom, Cairo, 2007.
- Text Grammar: Critique of Theory and Construction of Another" by Omar Mohamed Abu Kharma, 1st edition, Jordan, Modern Book World, 2004.
- The Fabric of Text: An Examination into What Constitutes Verbal Text" by Azhar Al-Zannad, 1st edition, Beirut: Arab Cultural Center, 1994.
- The System of Pearls in the Harmony of Verses and Chapters" by Burhan al-Din al-Baqai, 2nd edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1995.

تشكيل الصورة الشعرية في شعر الشاعر محمد عبد المعطي الهمشري^(١)

د. وجيه عبد الفتاح أحمد مطر^(٢)

(قدم للنشر في ١٧/٠١/١٤٤١هـ؛ وقبل للنشر في ٠٨/٠٦/١٤٤١هـ)

المُستخلص: يتناول هذا البحث تشكيل الصورة الشعرية في شعر الهمشري، ويهدف إلى الكشف عن طرق تشكيل الصورة في شعره، حيث لجأ الشاعر في تشكيل صورته إلى الطريقة التقليدية، التي تكون فيها العلاقة بين عناصرها على قدر من الوضوح وقرب التناول، وعلاقة المشابهة أكثر العلاقات بين عناصرها، وتشكيل الصورة على هذا النحو هي الأكثر شيوعاً في شعرنا العربي القديم، فقد اعتمد شعراؤنا القدماء على الشكل الخارجي للصورة دون الغوص والنفوذ إلى باطنها الداخلي. ولم يقتصر الهمشري في تشكيل صورته على الطريقة التقليدية فقط، بل لجأ في تشكيل صورته إلى الصورة الحديثة التي تعتمد على الكلمات الموحية، وتشكيل علاقات جديدة من خلال تراسل معطيات الحواس والرمز، والتشخيص والتجسيد والتجريد والاستعارة الرمزية والصورة المعتمدة على اللفظ الموحى الخالية من المجاز، وتشكيل الصورة بالرمز اللوني، والصورة الكلية.

الكلمات المفتاحية: الصورة، الشعرية، ديوان، الهمشري.

(١) المشروع مدعوم من عمادة البحث العلمي بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز من خلال المقترح البحثي رقم: 2019/02/12086.

(٢) أستاذ الأدب والنقد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم بواحي الدواسة، جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز. البريد الإلكتروني: w.mater@psau.edu.sa



The formation of imagery in Al-Hamshari poems

Dr. Wagih Abdel Fattah Ahmed Matar

(Received 16/09/2019; accepted 02/02/2020)

Abstract: This research deals with the formation of imagery in Al-Hamshari poems, and aims at revealing the ways of forming the image in his poems. The poet resorted to the traditional way in the formation of his images, in which the relationship between the elements of a degree of clarity and proximity to address, and the relationship of similarity is the most dominating one between its elements. The formation of the image in this way is the most common in our ancient Arab poetry; our ancient poets relied on the external form of the image without diving and access to its interior. Al-Hamshari did not only form his images in the traditional way, but also resorted to the formation of his images to the modern image based on suggestive words, and the formation of new relationships through correspondence of the senses and symbol data, diagnosis, embodiment, abstraction and symbolic metaphor and the image based on the suggestion of the revelation inspired by the metaphor, and the formation of the image is in the color code, and the total picture.

Key words: Imagery, poetic, Alhamshari ,book of poems.

* * *



مقدمة منهجية

تشكيل الصورة الشعرية في ديوان الهمشري. فمن الأشياء المستقرة والثابتة لدى الأدباء والشعراء أن الخيال له أثر مهم في تشكيل الصورة الشعرية، فالعالم المرئي عند بودلير (مخزن للصور والمشاهد ذات الدلالة والخيال هو الذي يصنع كلا منها ويكسبه قيمته الخاصة به، والعالم كله بمثابة مواد الغفل في حاجة إلى الخيال الذي يمثله وينظمه)^(١)، كما أن الخيال هو الذي ينقل عناصر الصورة من واقعها المادي المحسوس ويعيد صياغة هذه العناصر المكونة للصورة لـ (تصبح صورة للعالم الشعري الخاص بالشاعر بكل ما فيه من مكونات شعورية ونفسية وفكرية)^(٢)، فالشاعر وإن كان يتجه إلى الواقع المحسوس في تكوين صورته ليستمد منه معظم عناصر الصورة، فإنه من المستحيل أن ينقل هذا الواقع نقلاً حرفياً، فهو يتجاوز الواقع المحسوس ويحوّله إلى واقع شعري، تكون فيه العناصر الحسية بمثابة العجينة التي يُعاد تشكيلها تشكيلاً جديداً، هذا التشكيل مرتبط بالرؤية الشعرية الخاصة بالشاعر، (ولا يجوز محاكاة هذا الواقع الشعري بقوانين العالم المادي المحسوس ومنطقه؛ لأن لهذا الواقع الشعري قوانينه الخاصة ومنطقه الخاص، كما لا يجوز إخضاع هذا الواقع الشعري المتمثل في الصورة الشعرية للتحليل المنطقي العقلي؛ لأن هذه الصورة ليست مبنية على علاقات منطقية مفهومة بين الأشياء يمكن إدراكها بالعقل، بل إنها غالباً ما تقوم على تحطيم العلاقات المادية والمنطقية بين عناصرها ومكوناتها لبيدع بينها علاقات جديدة)^(٣).

أمّا الشاعر محمد عبد المعطي الهمشري، فقد وُلِدَ في يولييه سنة ١٩٠٨ م، في المنصورة

(١) نقلاً عن: مجلة المجلة القاهرة: فلسفة الصورة في شعر الرومانتيكيين، هلال، محمد غنيمي، (ص ٧٦).

(٢) عن بناء القصيدة العربية الحديثة، زايد، على عشري، (ص ٧٤ - ٧٥).

(٣) السابق، (ص ٧٥).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

على شاطئ رأس البر. ظهرت مخايل الشاعرية عليه منذ طفولته، ولكن هذه الشاعرية لم تفتح إلا في المرحلة الثانوية. بدأ الهمشري شاعرا عاطفيا رومانسيا. نال الهمشري شهادة الدراسة الثانوية سنة ١٩٣١م، ونزح إلى القاهرة حيث التحق بكلية الآداب، وفي القاهرة اتصل بجامعة (أبوللو) التي قامت في سنة ١٩٣٢م. أصبح الشاعر من شعراء الطليعة في هذه الجماعة، وقد كان لمجلتها أكبر الفضل في حفظ تراثه على صفحاتها. في سنة ١٩٣٥م التحق بوظيفة في قسم التعاون بوزارة الزراعة كمحرر بمجلة التعاون. تأثر الشاعر بمجموعة من الشعراء الأجانب أمثال (شيلي، وكيثس، وبيرون، وكان تأثره الأعظم بالشاعر جون راسل، وقد ترجم لبعضهم بعض قصائدهم الشعرية. توفي في سنة ١٩٣٨م في الرابع عشر من ديسمبر، بعد عملية جراحية^(١). ظل شعر الهمشري مفرقا بين المجلات التي نُشر بها ولم يُجمع في حياته، إلى أن جمعه الشاعر صالح جودت، وصدر في ديوان صغير الحجم عام ١٩٧٤م.

* إشكالية البحث:

تمثل في اعتماد الشاعر - في معظم نماذجه - على الصورة بمفهومها الحديث، وهي تقوم على الرمز والإيحاء البصري والخيال وتراسل معطيات الحواس والتجريد، ومن البدهي أن هذه الصورة يكتنفها الكثير من الغموض، ومن ثمة ينبغي على الباحث بذل مجهود مضاعف في تحليل هذه الصور، والوقوف بقدر الإمكان على مدلولها.

* أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في:

- ندرة الدراسات التي تناولت تشكيل الصورة في شعر الهمشري.
- حاجة المكتبة العربية لمثل هذه الدراسة التطبيقية، التي تتناول تشكيل الصورة الشعرية.
- الوقوف على كيفية توظيف الهمشري للصورة بمفهومها الحديث في شعره.

(١) الهمشري شاعر أبولو، دراسة ملحقه بقصائد الهمشري، د. شرف، عبد العزيز، (ص٦).

*** أهداف البحث:**

يهدف البحث إلى:

- الكشف عن طريقة تشكيل الصورة الحديثة في شعر الهمشري.
- مدى نجاح الشاعر في توظيف الصورة في شعره.
- الكشف عن أنواع الصور الشعرية التي اعتمدها الشاعر في ديوانه الشعري.
- العلاقة بين مضامين تجاربه الشعرية وبين الصورة الشعرية.

*** أسئلة البحث:**

يتناول البحث عدة نقاط، يمكن صياغتها في مجموعة أسئلة على النحو التالي:

- لماذا أكثر الشاعر من الصور التي تعتمد على تراسل معطيات الحواس والرمز، والتشخيص، والتجسيد، والتجريد والاستعارة الرمزية، والصورة المعتمدة على اللفظ الموحى الخالية من المجاز؟
- هل الصورة التقليدية التي استخدمها بقله كانت غير ملائمة للإيحاء بما يعتدل في داخله فلجأ إلى الصورة بمفهومها الحديث؟
- هل استطاعت الصورة بمفهومها الحديث الكشف عن السرايب الداخلية للشاعر؟
- لماذا اعتمدها في الربط بين الصورة والرمز اللوني؟
- لماذا لجأ الشاعر غالباً للمزج بين الحقيقة والخيال في شعره؟

*** منهج البحث:**

المنهج المتبع في هذا البحث: المنهج الوصفي والتحليلي؛ الذي يقوم على تحليل الصورة الشعرية والحكم عليها بناءً على هذا التحليل.

*** إجراءات البحث:**

لإجراء البحث قمت بالخطوات التالية:

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

- تناولت الصورة الجزئية سواء أكانت تقليدية أم حديثة، وكيفية تشكيلها.
- تناولت الصورة والرمز اللوني، وكيف تم تشكيلها باستخدام الرموز اللونية، كذلك طريقة تشكيل الصورة الكلية.

* الدراسات السابقة:

اطلع الباحث على النتائج الفكرية المتصل بموضوع البحث، وتبين له أن ثمة دراسات عدة سابقة وهي:

- دراسة الأستاذة/ راوية حسين جابر، المعنونة، دراسة بلاغية في ديوان الهمشري، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، عام ٢٠٠٣م، تناولت فيها الصور البلاغية التقليدية من استعارة وكناية وتشبيه.

- في كتاب تطور الأدب الحديث في مصر من أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية، يتحدث أ. د. أحمد هيكل عن الهمشري على أنه رائد من رواد شعر الاتجاه الابتداعي العاطفي، وهو عضو بارز من شعراء مدرسة أبوللو، وعند تناوله لخصائص شعر الاتجاه الابتداعي العاطفي يتحدث عن الهمشري ويذكر أنه استخدم اللغة في صورته استخداماً جديداً، وكان يقصد الصورة التي تعتمد على تراسل معطيات الحواس.

- في كتاب الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، يتناول أ. د. محمد فتوح أحمد، (الهمشري) أثناء حديثه عن الصورة التي تستخدم الرمز، ويرى أنه اقترب من الرمز، حيث إنه استخدم تراسل معطيات الحواس وهذه السمة التي يتكئ عليها الشعراء الرمزيون، كما أنه يستخدم ما يسمى تراسل المدركات.

- في كتاب عن بناء القصيدة العربية الحديثة، يتناول أ. د. عليّ عشري زايد، (الهمشري) أثناء حديثه عن الصورة التي تعتمد على تراسل معطيات الحواس.

- في كتاب الرحلات الخيالية في الشعر العربي الحديث، يتحدث الأستاذ/ محمد الصالح

السليمان عن الهمشري، عند تناوله لقصيدة (شاطئ الأعراف) ويقول إنها رحلة خيالية إلى عالم الموت والبرزخ، تحمل معها أرواحها المتعبة عليها تجد في هذا العالم المجهول الراحة التي تشدها.

ويختلف هذا البحث عن الدراسات السابقة في:

- ١- الأبحاث السابقة لم تفرد لتشكيل الصورة الشعرية في ديوان الهمشري دراسة مستقلة.
- ٢- الكتب التي تناولت شعر الهمشري تناولته أثناء الحديث عن جزئية معينة، فحديث الدكتور أحمد هيكل عن شعر الهمشري، كان من خلال حديثه عن التيار الابتداعي العاطفي في الشعر العربي، وحديث الدكتور فتوح في كتابه كان أثناء حديثه عن الرمز والرمزية في شعرنا المعاصر، وحديث دعلي عشري، كان أثناء حديثه عن بناء القصيدة الحديثة، وحديث الأستاذ محمد الصالح، كان أثناء تناوله للرحلات الخيالية في الشعر العربي الحديث. أما هذا البحث فقد أفرد بالدراسة، لتشكيل الصورة الشعرية في ديوان الهمشري.

* هيكل البحث:

فرضت طبيعة الموضوع تقسيمه إلى: (مبحثين وخاتمة).

جاء المبحث الأول: بعنوان: الصورة الجزئية التقليدية والحديثة الموحية أتناول في هذا المبحث الصورة التقليدية، التي تقوم على المجاز وعلاقة المشابهة، والصورة الحديثة التي تقوم على تراسل معطيات الحواس والرمز، والتشخيص، والتجسيد، والتجريد والاستعارة الرمزية، والصورة المعتمدة على اللفظ الموحى الخالية من المجاز، وتضمن المبحث الثاني: (أ) تشكيل الصورة بالرمز اللوني، اللون الأبيض، اللون الأسود، اللون الأخضر، اللون الأصفر، اللون الأحمر، اللون الأزرق، اللون المركب، (ب) الصورة الكلية. وبينت الخاتمة: أهم النتائج التي انتهت إليها البحث.

المبحث الأول

الصورة الجزئية التقليدية والحديثة الموحية

* تمهيد:

يُعد التصويرُ من العلامات البارزة في الشعر، وإن كان الثرُّ الفني يستخدم التصويرَ أيضاً، إلا أنه - أي التصوير - يظل سمة بارزة ملازمة للشعر، فالصورةُ الشعرية ركنٌ أساسي من أركان التجربة الشعرية، ذلك أن أهم ما يميز الشعر هو مادته التصويرية، وهذا شيءٌ طبيعي، فالشاعرُ يختلف عن غيره في نقل الواقع، لأنه يؤمن بأن الشعر انكسارٌ للواقع وليس انعكاساً له، فهو لا ينقل الواقع نقلاً حرفياً مباشراً، لأن الواقع الذي ينقله ليس الواقع الحقيقي المباشر ولكنه واقع نفسه الداخلي المتمثل في أحاسيسه ومشاعره المتدفقة، فالصورة ليست نقلاً حرفياً عن الواقع والطبيعة ومحركاتها، بل لا بد أن يمزجها بإحساسه، فيتغلغل من خلال إحساسه في الطبيعة، فيقع على المشهد أو الحركة الخفية^(١)، ومن هنا يرى جابر عصفور في الصورة أنها (الوسيط الأساسي الذي يستكشف به الشاعر تجربته، ويفهمها كي يمنحها المعنى والنظام، وليست ثمة ثنائية بين معنى وصورة، أو مجاز وحقيقة أو رغبة في إقناع منطقي أو إمتاع شكلي، فالشاعر الأصيل يتوسل بالصورة ليعبر بها عن حالات، ولا يمكن أن يفهمها ويجسدها بدون الصورة)^(٢). لم تكن الصورة محل اهتمام النقد الحديث فقط بل كانت محل اهتمام نقادنا القدماء أيضاً، وقد ربطوا بينها وبين التخيل، يقول حازم القرطاجني: (الشعر كلام موزون مختص في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك والتتامه من مقدمات مخيلة صادقة كانت أم كاذبة ولا يشترط فيها - بما هو شعر - غير التخيل)^(٣)، وكانت

(١) انظر: التفسير النفسي للأدب، د. عز الدين إسماعيل، (ص ١٥٠).

(٢) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، عصفور، جابر، (ص ٣٨٣).

(٣) منهاج الأدباء وسراج الأدياء. القرطاجي، (ص ٨٩).

الصورة الشعرية عند كثير من النقاد معياراً أو مقياساً لإظهار عبقرية الشاعر، فهي كذلك حين (تشكلها عاطفة سائدة، وحين تتحول فيها الكثرة إلى الوحدة، والتتالي إلى لحظة واحدة، وهي حين يضيف عليها الشاعر من روحه حياة إنسانية وفكرية)^(١) فالصورة لا بد وأن يخضعها الشاعر لتشكيله، ولما يحس به في داخله وتكون صورة لفكرته التي راودته، إذن فالحكم على الصورة لا يكون بمدى مطابقتها للواقع بل يحكم عليها بما اشتملت عليه من الإحساس الداخلي للشاعر. ويعتمد الشاعر في تشكيل صورته على الصورة التقليدية بمفهومها القديم وهي قليلة، والصورة الحديثة التي تعتمد على الكلمات الموحية، وتشكيل علاقات جديدة من خلال ترسل معطيات الحواس والرمز، والتجسيم والتشخيص، وغير ذلك مما يتوقف عنده البحث.

* (أ) الصورة التقليدية:

أقصد بالصورة التقليدية التي تكون العلاقة بين عناصرها على قدر من الوضوح وقرب التناول، وعلاقة المشابهة أكثر العلاقات بين عناصرها، وتشكيل الصورة على هذا النحو الأكثر شيوعاً في شعرنا العربي القديم، فقد اعتمد شعراؤنا القدماء على الشكل الخارجي للصورة دون الغوص والنفوذ إلى باطنها الداخلي؛ ولذلك أكثروا في تشكيل صورهم من التشبيه والاستعارة، وكان الهدف من الصورة في هذه الحالة نقل الواقع الخارجي كما هو والإخبار عنه، وهذا يختلف عن مفهوم الصورة في النقد الحديث، ومفهوم وظيفتها المنوطة بها، فجون كوين يرى (أن وظيفة الصورة هي التكتيف الشعرية هي تكثيفية اللغة، والكلمة الشعرية لا تغير محتوى المعنى وإنما تغير شكله، إنها تعبر من الحياد إلى التكتيف، ويكشف التحليل أن للصورة ملمحين اثنين، فهي من الناحية البنيوية شمولية، ومن الناحية الوظيفية تكثيفية، إنها إذن شمولية لكي تتكثف)^(٢). والصورة التقليدية قليلة في شعر الهمشري، ومنها قوله في قصيدة (حبك):

(١) نوايع الفكر الغربي: كولدرج. بدوي، محمد مصطفى، (ص ٩٠).

(٢) اللغة العليا: النظرية الشعرية، كوين، (ص ١٤٥).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

لقد كان مثل النسيم الخفي * يُحَسُّ ولا يرتئيه البصر
فلما تجافيت شاع الهوى * وأصبح مثل شعاع القمر^(١)

الشاعر يشكل الصورة في البيتين السابقين على تشبيهين تقليديين، فالحب كان (مثل النسيم الخفي) يحسه ولا أحد يراه، عندما كانت العلاقة بينه وبينها قوية وهناك وصال، فلما حدثت بينهما جفوة، أصبح (مثل شعاع القمر)، فقد افتضح الحب على لسان الشاعر وعرفه الناس جميعا ولكنهم لا يحسون إحساسه، فهو يُحس ولا يُرى، نلاحظ أن عناصر التشبيه مكتملة، المشبه، والمشبه به، وأداة التشبيه، ووجه الشبه، وتوافر أركان التشبيه كاملة، قلل من القيمة الجمالية للتشبيه، كما حد من خيال القارئ، وأدّى أيضا إلى جمود الصورة. وفي قصيدة (اليمامة) أيضا نجد الصورة البسيطة التقليدية القائمة على التشبيه، عندما يشبه أزهار اليقطين بأنها غرفٌ سحريةٌ نزلت فيها طائفة من الجن لتستريح وقت القيلولة من وعثاء السفر.

ضمخ الصمت من سدا الحلفاء * والأريج الشمسي ملء الجواء
وزهور اليقطين تسكب فيضاً * من لهيب ومن غطيط غناء
كمقاصير جنّة نزلتها * فئة تستريح من غب عناء^(٢)

تأتي بساطة الصورة من اكتمال عناصرها، فالمشبه موجود (زهور اليقطين)، والمشبه به موجود (مقاصير جنّة)، وأداة التشبيه موجودة (الكاف)، ووجه الشبه يمكن الوصول إليه بسهولة، وهو الإحساس بالراحة والاطمئنان بعد عناء، فالنحل بعد رحلة تعب شديد في استنشاق عبير الزهور يجد الراحة والطمأنينة في زهور اليقطين وقت القيلولة، كما يجد الجان نفس الراحة والطمأنينة في الغرف السحرية. الملاحظ في الصورة في الشواهد السابقة، أنها صور بصرية خارجية، تُقابل بين شيئين يشتركان في بعض الصفات، يحاول الشاعر أن يجد وجه الشبه بين

(١) الهمشري شاعر أبو لولو، دراسة ملحقة بقصائد الهمشري، د. شرف، عبد العزيز، (ص ١٥٦).

(٢) ديوان الهمشري، (ص ٢٢٥).

المشبه والمشبه به من الناحية الخارجية، دون أن يتطرق إلى ارتباط الصورة بنفس الشاعر أو داخله. إذا كان الشاعر في الشواهد السابقة قد استخدم الصورة التقليدية البسيطة التي تعتمد على الشكل الخارجي فقط دون أن تتطرق إلى الناحية الداخلية، وعلاقة المشابهة هي أكثر العلاقات التي كانت تحكم مثل هذه الصور فإنه، قد أبدع صوراً تجاوزت هذه الصور التقليدية، وجدنا مكوناتها اللفظ الموحى، والرمز وتراسل معطيات الحواس. التشخيص والتجسيد والتجريد. والصورة مرتبطة بنفس الشاعر حيث إنها تشير إلى الشعور بالراحة والسكون بتحقيق الوصول للهدف وإدراك الراحة بعد العناء.

* (ب) الصورة الحديثة الموحية التي تعتمد على:

١- الرمز وتراسل معطيات الحواس.

من الوسائل الفنية التي اعتمد عليها الهمشيري في تشكيل الصورة، تراسل معطيات الحواس والرمز، وقد استخدم الأدباء هذه الوسيلة سواء في الشعر أو في النثر، وإن كانت هذه الوسيلة واضحة وظاهرة في الشعر أكثر منها في النثر، وتقوم فكرة تراسل معطيات الحواس على (وصف مدركات من الحواس بصفات مدركات الحاسة الأخرى، فتعطي المسموعات ألواناً، وتصير المسمومات أنغاماً، وتصبح المرئيات عاطرة)^(١) فالنفس البشرية ما هي إلا وعاء يزخر بالأشياء المتناقضة، فنجد الصدق والكذب، الفرح والحزن، الحب والكراهة، كل هذه الأشياء المتناقضة تتصارع فيما بينها، وتمتزج بنفس الشاعر، فيقوم بمزج كل هذه الأشياء المتناقضة في داخله مستغلاً خياله الخصب، واستحواذ التجربة على فكره فيخرجها للقارئ مستخدماً ما يساعده في نقل إحساسه بالتجربة إليه. وقد لجأ كثير من الشعراء في تشكيل صورهم على تراسل معطيات الحواس، بهدف القضاء على الخطابية الرومانسية، والقضاء على رتابة الأسلوب، والنفاذ إلى

(١) النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، (ص ١٨٤).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

أعماق الذات واللاشعور الإنساني هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، التوسع في استعمال ألفاظ اللغة استعمالاً جديداً، حيث يتم نقل الألفاظ من مجال استعمالها المعجمية القريبة المتعارف عليها بين المتحدثين بها إلى مجالات مبتكرة بعيداً عن المجاز القديم بعلاقاته التي أقرها البلاغيون إلى علاقات مجازية جديدة قائمة على تراسل معطيات الحواس والعلاقات الرمزية. وإذا تناولنا بعض الشواهد التي استخدم الشاعر فيها الرمز وتراسل معطيات الحواس نجد:

قول الشاعر في قصيدة إلى (جتا الفاتنة في مدينة الأحلام):

ها هو الليلُ قد أتى فتعالِي * نتهادئِ على ضفافِ الرمالِ

فنسيمُ المساءِ يسرقُ عطرا * من رياضِ سحيقَةِ في الخيالِ^(١)

في الشطرة الأولى من البيت الثاني، يظهر أثر العلاقات الرمزية، حيث استخدم الشاعر الاستعارة المكنية القائمة على التشخيص وعلى تراسل معطيات الحواس (فنسيم المساء يسرق عطرا)، فالعطر بمعنى الرائحة الطيبة التي تنبعث من الرياض، وهو من معطيات حاسة (الشم) جسده وجعله شيئاً مادياً يُسرق، والأشياء المادية قد تكون من معطيات حاسة اللمس، ونلاحظ أن سرقة العطر لم تكن من رياض حقيقة بل من رياض خيالية، فمفردات الصورة وإن كانت واقعية (الليل - النسيم - الرياض)، فهي في الحقيقة ليست كذلك، في واقعية هذه الأشياء على نفس الشاعر. ويظهر أيضاً أثر العلاقات الرمزية، في قصيدة (أحلام النارجة الذابلة)، باستخدام الصور القائمة على الاستعارة التشخيصية والتجسيد، وتبادل معطيات الحواس، يقول الشاعر:

هيهات.. لن أنسى بظلكِ مجلسي * وأنا أراعي الأفق نصف مُعمَّضِ

خنقتُ جفوني ذكرياتِ حُلوة * من عطرِكَ القَمَرِي والنَّعمِ والوَضِيءِ

فانسابَ منكِ على كليلِ مشاعري * ينبوعُ لحنٍ في الخيالِ مُفضفضِ

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٦٧).

وَهَفْتُ عَلَيْكَ الرُّوحَ مِنْ وَادِي الأَسَى * لَتَعَبُّ مِنْ خَمْرِ الأَرِيحِ الأَبْيَضِ^(١)
عن طريق تراسل معطيات الحواس في الأبيات السابقة، (ذكريات حلوة - عطرك القمري
- النغم الوضيء - ينبوع لحن في الخيال مفضض - خمر الأريج الأبيض)، فالذكريات يصفها
الشاعر بأنها حلوة، وهي شيء معنوي جسدها وجعلها شيئاً مادياً يدرك بالحواس، ومن ثم لم
يجد حرجاً بوصفها بأنها حلوة، والحلاوة من معطيات حاسة الذوق، ويصبح العطر في لون
القمر، العطر من معطيات حاسة الشم، بينما القمر من سمات حاسة الإبصار، ويظهر النغم في
لون الفضة، والنغم من مدركات حاسة السمع، أما اللون الفضي من مدركات حاسة البصر، لم
يكتف الشاعر بتبادل مدركات الحواس بين حاستين فقط في الصورتين السابقتين، وهما السمع
والبصر، أو الشم والبصر بل امتد ليشمل ثلاث حواس هي: الذوق والسمع والبصر، في
الصورتين الثالثة والرابعة، (ينبوع لحن في الخيال مفضض - خمر الأريج الأبيض)، ففي الصورة
الثالثة، نجد ينبوع من مدركات حاسة الذوق، واللحن من مدركات حاسة السمع، واللون
الفضي من مدركات حاسة البصر، وفي الصورة الرابعة، نجد الشاعر استخدم تبادل ثلاث
مدركات حواس هي: الذوق، والشم، والبصر، فالروح من تعبها تهفو على النارنجة الذابلة لتنهل
من الأريج الأبيض، فأصبح الأريج خمراً يذاق، فالخمر من معطيات حاسة الذوق، نجد الشاعر
يعطيها مدركات حاسة الشم وهو الأريج، والأريج الذي هو من معطيات حاسة الشم نجده
يعطيه مدركات حاسة البصر، لذلك لم يجد غضاضة في وصفه بالأبيض، هذا بالإضافة إلى أن
الشاعر يجسد الأسى ويجعله وادياً تسكن فيه روحه.

إذا كان الشاعر في الصور السابقة قد أقام تشكيلها على تراسل معطيات الحواس، فهناك صور
أخرى قد أقامها على التجريد والتركيب. ففي قصيدة (حدائق الشفق) نجد ذلك، يقول الشاعر:

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٩١).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

بين الدُّجى واحمرار شَقَّة الشَّفَق * النُّور يرقُصُ في عيني ويتألُّق
لا هداة تُسعد الحيران، ولا سنة * تقرأ عينٌ بها قد شَفَّها الأرق
فلا أرى غيرَ أحلامٍ مكوكبة * وغير رسمِ سماءٍ بات يحترق^(١)
في الأبيات السابقة رسم الشاعر صورة، هي أقرب للرمز منها إلى التصوير، فهو يرمز لما
يعتمل في سراديب نفسه الداخلية من أحزان وقت غروب الشمس، وحلول الشفق، وقرب قدوم
ظلام الليل، وهو في حالة بين النوم واليقظة وقد استبد بعينه الأرق، ولا يجد ما يبدد به حيرته، في
هذا الوقت يرى أشياء عجيبة، وأحلاما مختلفة ومتفرقة يرى حدائق في الشفق، ومسارح القمر
والفجر، ويستكمل ما عنى له في رؤاه من صور عكست رموز عقله الباطن، وما يعتمل في
سراديب داخله، فيقول:

ذهلتُ في حُلْمٍ غافٍ وخيَّلَ لي * أنِّي عبرتُ طريقاً كُلَّهُ ظُلْمٌ
لم يغشها من بني الإنسان مقتحم * قبلي وما وطئت أرضاً بها قدمٌ
تَحِف دَغلاً تثيرُ النفس وحشته * الصمتُ يحكمه والليلُ والأجم^(٢)

عند قراءة الأبيات الشعرية تصطدم بـ(ذهلت في حلم) فالصورة كما هي مجرد حلم، معنى ذلك أنها لا تمت لعالم الواقع بصلة، ولذلك فإن الشاعر لم يجد حرجاً في أن يقص لنا ما رآه، فقد عبر طريقاً مظلمة، هذا الطريق لم يسر فيه من بني الإنسان أحد، هذا الطريق به شجر كثير ملتف، يلفه الصمت والسكون والليل المظلم، فأحس بانقباض في صدره ووحشة، وبالنظر إلى مدلول الصورة نجدها واقعية، فقد أخذ مفرداتها من الطبيعة (الإنسان، الأرض، الدغل - الليل - الأجم)، لكن عند التساؤل عن المقصود بالطريق المظلمة، والدغل الموحش، والصمت والليل والأجم نجد أن هذه الأشياء ليس لها مدلولات واقعية إلا بظواهرها فقط، وهي رموز لما يعتمل في أعماق

(١) ديوان الهمشري، (ص ٢٢٩).

(٢) السابق، (ص ٢٣٠).

نفسه من حزن وكآبة وقد تكون غير معروفة المصدر، وأن هذا الحلم، ما هو إلا رحلة للبحث عن عالم المُثُل هرباً من عالم الواقع المليء بالشور والأحقاد والكذب والنفاق، وهذا العالم الذي طالما حلم به الشعراء قبله لا يوجد سوى في أحلامهم وخيالاتهم، فالصورة كما يراها بعض النقاد سياحة وهمية تشبه رحلات الشعراء الرمزيين في ذواتهم بحثاً عن المثال أو الحقيقة^(١).

٢- التشخيص.

هو (إبراز الجماد أو المجرد من الحياة في ضوء الصورة بشكل كائن متميز بالشعور والحركة والحياة)^(٢).

التشخيص وسيلة فنية استخدمها الشعراء في تشكيل الصورة، في الشعر القديم والحديث، وإذا كان الشعراء القدماء قد استخدموا التشخيص، إلا أن استخدام الشعراء في العصر الحديث لهذه الوسيلة، يُعدُّ سمة واضحة في شعرهم، وبخاصة في الشعر الوجداني على أيدي الرومانسيين، فقد أكثروا منها في شعرهم، وتميز التشخيص في شعرهم بأنه (أصدق وأكثر تنوعاً وأوسع مدئ، لذا عدَّ خاصية من خصائصهم، وذلك لهدف إحساسهم ورقة مشاعرهم)^(٣) والتشخيص معناه: تشخيص المعاني المجردة، ومظاهر الطبيعة الجامدة وغير عاقلة، وإلباسها ثوب ما يعقل - أي - إضفاء صفات الإنسان عليها، فتصبح كائنات حية تتميز بما يتميز به الإنسان، فتحس، وتتحرك، وتنبض بالحياة.

يقول الشاعر في قصيدة (إلى جتا الفاتنة):

ها هو الليلُ قد أتى فتعالِي * نتهادى على ضفاف الرِّمالِ
فنسيمُ المساء يسرقُ عطِّرا * من رياضٍ سحيقةٍ في الخيالِ

(١) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، أحمد، محمد فتوح، (ص ٢٦٢).

(٢) المعجم الأدبي، جبور عبد النور، (ص ٦٧).

(٣) الرومانتيكية. هلال، محمد غنيمي، (ص ١٤٠).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

صَوَّرَ الْمَغْرِبُ الذِّكْرِيَّ رُبَاهَا * فَهِيَ تَحْكِي مَدِينَةَ الْأَحْلَامِ
ووراء السِّيَاحِ زَهْرَةٌ فُلٌّ * غَازَلَتْهَا أَشْعَةٌ فِي الْمَسَاءِ
إِنَّ هَذَا الْأَزْهَارَ تَحْلُمُ فِي اللَّيْلِ * لَ، وَعَطَّرُ النَّارِجَ خَلْفَ السِّيَاحِ
وَالنَّدَى وَالظَّلَالَ تَنْعَسُ فِي الْمَاءِ * ء، وَهَذَا الشُّعَاعُ خَلْفَ الْغَمَامِ^(١)
في البيت الأول جعل الشاعر (جتا الفاتنة)، وهي إحدى القرى، حبيبة يناديها ويدعوها إلى التريض معه على الشاطئ الرملي، وفي البيت الثاني يجعل نسيم المساء لصا يسرق العطر من رياض سحيقة في الخيال. وفي البيت الثالث، يجعل المغرب مصورا ذكيا ترسم ألوانه لوحة الربا. وفي البيت الرابع، يجعل أشعة المساء محبا متغزلا، وزهرة الفل حبيبة يوجه إليها هذا الغزل. وفي البيت الخامس جعل الأزهار تحلم في الليل. وفي البيت السادس، جعل الندى والظلال تنام في الماء. فالشاعر قد منح السمات الإنسانية للطبيعة فجعلها تنبض بالحياة، تحس، وتتحرك.

لم يقتصر التشخيص على مفردات الطبيعة المادية، ومنحها الحياة الإنسانية، بل امتد ليشمل المجردات (المعاني الذهنية) يقول الشاعر في قصيدة (شاطئ الأعراف - نشيد وصف الشاطئ):

يَسْتَرِيحُ الزَّمَانُ وَالْمَوْتُ فِيهِ * بَعْدَ طَوْلِ التَّطَوُّفِ وَالْجَوْلَانِ
وَكَأَنَّ الزَّمَانَ خَامَرَهُ الْخَوْ * فُ فَأَضْحَى مَعَ الرَّدَى فِي احْتِضَانِ
فَإِذَا بِالْفَنَاءِ يُحَكِّمُ فَرْدًا * فَوْضَوِيًّا عَلَيَّ جَلَالَ الْمَكَانِ^(٢)

(فالزمان والموت) وهما معنيان تجريديان لا يجسهما الشاعر فقط ويجعلهما شيئين ماديين، بل يشخصهما ويخلع عليهما الحياة، ويمنحهما السمات الإنسانية حتى وجدناهما شخصيين يستريحان على الشاطئ بعدما ألم بهما التعب والإرهاق من كثرة التطواف، والزمن يحيط به الخوف، فلا يجد غير الموت يرتمي في أحضانه، ثم نجد (الفناء) وهو معنى تجريدي

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٦٧-١٦٨).

(٢) ديوان الهمشري، (ص ١٣٨).

ينشر الفوضى على الشاطئ. ويرتبط بتشكيل الصورة باستخدام التشخيص شيء آخر، هو تعاطف الشاعر مع الأشياء التي شخصها (لدرجة الامتزاج بها والحلول فيها والتفكير من خلالها)^(١) فلا يكتفي الشاعر في تشخيص الطبيعة واستلهاها، واستيفاء أسرارها، إنما يجعل مفردات الطبيعة تحس بدلا منه، وتفكر نيابة عنه، وتقول هي ما يريد أن يقوله. وظهر هذا واضحا في قصيدة (أحلام النارنجة الذابلة). يقول الشاعر:

وهنا تحركت الشجيرة في أسى * وبكى الربيع خيالها المهجور
وتذكرت عهد الصبا فتأوهت * وكأها بيد الأسى طنبور
وتذكرت أيام يرشف نورها * ريق الضحى ويزرز الزرزور^(٢)

فالصورة في الأبيات قائمة على تشخيص مفردات الطبيعة، ولكن الحقيقة أن الشاعر هو الذي تحرك في أسى وبكى خياله على ربيع عمره وفترة شبابه التي ولت مدبرة عنه، فأرسل أنات التوجع والأسى على هذه الأيام، أيام النور والمرح والانطلاق والحرية، وقرض الشعر، ولكنه امتزج بالنارنجة الذابلة وحل بها، فجعلها تحس إحساسه وتشعر بما يشعر.

٣- استخدام الرمز للإيحاء بالجو النفسي.

وفي هذه الوسيلة لا يعبر الشاعر تعبيراً مباشراً عن عواطفه وأحاسيسه، إنما التعبير عنها من خلال صور شعرية، لتجسيم أفكاره، وقد يمتزج فيها الحقيقة بالخيال، حيث يتخذ الشاعر نقطة ابتداء للصورة من الواقع، ثم يضيف الشاعر عليها من خياله بعد امتزاجها بمشاعره وأحاسيسه. ومن الشواهد على ذلك من شعر الهمشري، قوله في قصيدة (العودة):

لقد رنقت عين النهار وأسدكت * صفائرها فوق المروج الدياجر
وقد خرج الحفاش يهمس في الدجى * ودبت على السط الهوام النوافر

(١) انظر: الشعر المصري بعد شوقي، (١٥/٣).

(٢) ديوان الهمشري، (ص ١٩٢).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

وطَارَتْ من الجميز تصرخُ بومةٌ * على صوتِ هِرٍّ في الدجى يتشاجرُ
وفي فتراتٍ ينبحُ الكلبُ عابساً * فيعوي له ذئبٌ من الحقلِ خادراً^(١)
قصيدة العودة تبين كيف أن المدن تفسد الذوق وتغير من نفسية الريفي فينكر ما كان يألفه
من معاهد صباه ومغاني طفولته في قريته. وقد رسم الشاعر في الأبيات السابقة لوحة مشهدية
(كلية) تتكون من عدة صور جزئية، تجمع بين ما يُرى بالعين، وما يُسمع بالأذن، والساكن
والمتحرك، فالنهار ترنق عينه للنوم، وتسدل ستائرهما السوداء على المروج الخضراء، والخفاش
يهمس في الظلام، وحشرات الليل تتحرك على الشاطئ، وصراخ البومة يرتفع وهي تطير من على
شجرة الجميز عندما سمعت سوط القط وهو يتشاجر، وهناك الكلب ينبح، فيقابله الذئب يعوي
وهو وسنان. والرمز في الأبيات السابقة يتمثل في عدة أشياء هي: (خرج الخفّاش - الهوام -
النوافر - بومة - صوت هِر - ينبح الكلب - فيعوي ذئب) فخرج الخفّاش، وديب الهوام
النوافر، وصراخ البومة على صوت هِر في الدجى يتشاجر، كل هذا رمز من رموز الوجدان
المصري الذي يشير إلى تشاؤمه، مما لحق بالفلاح المصري في ذلك الوقت، ولذلك كان الكلب
الذي يعوي رمزا من رموز المقاومة والوفاء للفلاح، في الوقت الذي يرمز الذئب إلى أولئك
الذين ظلموا الفلاح فامتصوا عرقه ودماءه.

٤ - التجسيد.

يعرف معجم المصطلحات العربية التجسيد بأنه (نسبة صفات البشر إلى أفكار مجردة، أو
إلى أشياء لا تتصف بالحياة، مثال ذلك الفضائل، والرذائل المجسدة في المسرح الأخلاقي، أو في
القصص الرمزي الأوربي في العصور الوسطى، ومثاله أيضا مخاطبة الطبيعة كأنها شخص يسمع
ويستجيب في الشعر والأساطير)^(٢).

(١) ديوان الهمشري، (ص ٢١٢).

(٢) معجم المصطلحات العربية اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل، (ص ١٠٢).

والتجسيد هو منح المعنويات سمات المحسوسات: يقول الشاعر في (قصيدة ساحر الوادي):
هَآك مَوْجُ الْفَنَاءِ يَقْذِفُهُ الْيَأْسُ * سُسْ عَلَى شَاطِئِ السُّكُونِ الرَّهَيْبِ
يَسْتَجِيبُ الْأَصْدَاءَ وَهِيَ تُعَانِي * مَا يُعَانِي، فَمَا لَهَا مِنْ مُجِيبٍ^(١)
فالصورة قائمة على تجسيد وتشخيص المعنوي (الفناء وهو شيء معنوي يُجسد ويتحول
إلى شيء مادي يُقذف، واليأس وهو شيء معنوي أيضا يجسد ويشخص ويقوم بقذف الفناء،
على شاطئ السكون، وهذا الشاطئ ليس شاطئًا ماديًا بل خياليًا، يقع وراء عالم الحياة ويشرف
على الموت والصورة رمزية تعكس ما يعتمل داخل نفس الشاعر من ملامح الحزن والكآبة
واليأس. وفي قصيدة (الحب والطبيعة) يقول الشاعر:

أَلَمْ تَرَ لِلْحُبِّ كَيْفَ انْبُرَى * يُصَوِّرُ فِي الْكَوْنِ أَبْهَى الصُّورِ؟
وَكَيْفَ تَرَفَّرَقَ مِنْهُ النَّسِيمُ؟ * وَكَيْفَ تَرَفَّقَ مِنْهُ الْقَمَرُ؟
وَكَيْفَ تَهَذَّبَ مِنْهُ الْحَمَامُ؟ * وَلَمْ يُرَ فِي الْبُومِ هَذَا الْأَثَرُ؟^(٢)

فالشاعر، يجسد الحب وهو شيء معنوي ويجعله شيئًا ماديًا ويشخصه، فيصبح مصورا
يلتقط للكون أروع الصور، والنسيم لا يهب على الكون إلا منه، وبالحب يصبح القمر أكثر رقة،
وبه ينتشر التفاؤل في الكون، ويختفي اليأس والتشاؤم.

٥- التجريد.

التجريد في أصل اللغة هو إزالة الشيء عن غيره في الاتصال^(٣).

والتجريد هو تحويل المحسوسات من مجالها المادي إلى المجال المعنوي، وهو من

إبداع الشاعر.

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٤٥).

(٢) السابق، (ص ١٦٣).

(٣) انظر: فقه اللغة وسر العربية - الثعالبي أبو منصور، (ص ٢٦٦).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

يقول الشاعر في قصيدة (شاطئ الأعراف - نشيد الشاعر والآلهة):

يألهُ مركبًا غَلَّثْلُهُ النُّورُ * رُومَنَ حَإْلِصِ الأَثِيرِ شِرَاعَهُ
احتوتُهُ الأَنْوَارُ فِي رُكْبِهَا الضَّأ * فِي ودَانِي طَرْفِ الأَوَادِي شُعَاعَهُ
فَتَرَاءَتْ مِثْلَ القَنَادِيلِ تَتَرَى * حَوْلَهُ، فَوْقَهَا يَرِفُ التِّمَاعَةُ^(١)

فالمركب شيءٌ مادي جعل الشاعر ثوبه من النور، وشراعه من الأثير، فالصورة قائمة على التشبيه الذي حذفت أدياته، وأضيف المشبه إلى المشبه به، فثوبه في ضيائه مثل النور، وشراعه في لمعانه يشبه الأثير.

يقول الشاعر في قصيدة (شاطئ الأعراف - الآلهة تناجي الشاعر ثانيا):

أخذ الصوتُ في ازديادٍ «خفوتٍ» * وسجَّوْ عَلَى السَّكُونِ مَدِيدِ
وبدا فوق هامة الأفقِ نورٌ * ساطعُ الجوِّ خاطفٌ من بعيدِ
وإذا موكبٌ يتيه عليه * مثل قصرٍ من الضيَاءِ مَشِيدِ
وسرَّتْ خلفه «زوارقُ» شتى * تترأى كأنها أحلامٌ^(٢)

في البيت الثالث، الشاعر يشبه الموكب (وهو شيء مادي) بالقصر وهو أيضا مادي، ولكن هذا القصر مشيد من (الضياء) وهو شيء معنوي، وفي البيت الرابع أيضا نجد ه قائما على التشبيه، فالزوارق (شيء مادي)، وهو المشبه، وجاء بالمشبه به (أحلام) وهو شيء معنوي.

٦- الكناية والاستعارة الرمزية.

من الوسائل التي اعتمد عليها الشاعر في تشكيل صورته، الكناية والاستعارة الرمزية، ذات الصور المركبة (وفيها يعمد الشاعر إلى تجسيد المعاني المجردة في أشكال حسية، بحيث يمكن

(١) فقه اللغة وسر العربية - الثعالبي أبو منصور، (ص ١٢٣).

(٢) ديوان الهمشري، (ص ١٤٢، ١٤٣).

مع ذلك تفسير جميع حركاتها وكلماتها تفسيراً مجرداً^(١).

في قصيدة (شاطيء الأعراف - نشيد سفن الموت) يقول الشاعر:

نَصَلْتُ مِنْ عُبَارِهَا سَفُنُ الْمَوْتِ * تِ وَسَارَتْ بِمَنْ تُقَلُّ خِفَافًا
لَقَّهَا الْمَوْتُ فِي غَيَاهِبِهِ السُّو * دِ وَأَسْرَى يَطْوِي بِهَا الْأَسْدَافًا
وَبِهَا رَايَةٌ تُشِيرُ إِلَى الشَّد * طَّ وَرَوْحٌ يَهْدِي لَهُ زَفْزَفَا
كَلَّمَا طَافَهَا الْفَنَاءُ بِصَوْتِ * رَفَعَتْ قَلْعَهَا لَهُ إِزْهَافًا^(٢)

في الأبيات السابقة نجد الشاعر اعتمد على الاستعارة الرمزية فـ (سفن الموت) السفن شيء معنوي، وإضافتها للموت أعطتها بعداً تخيلياً يوسع مجال الصورة لتفارق العالم المادي المحسوس للسفينة إلى العالم المعنوي الذي يُسير أسباب المنيا التي حملت الأرواح خفافاً، وخَلَّفَتْ وراءها ثقل الأجساد. ولا ندري على وجه التحديد المقصود بها، جسدها الشاعر وجعلها تنفض الغبار وتحمل ركايبها وتسير بهم، هذه السفينة أحاط بها الموت وهو شيء معنوي، جسده الشاعر وجعله شيئاً مادياً وسار بها في الليل يطوي بها الظلمات، وكذلك (كلما طافها الفناء بصوت) والفناء وهو شيء معنوي أصبح له صوت، وسفينة الموت يجسدها ويشخصها فترفع شراعها مصغية باهتمام للفناء، الاستعارة الرمزية في الأبيات سواء (سفينة الموت - كلما طافها الفناء بصوت)، ما هي إلا رموز لما يعتمل في عالمه الداخلي من حزن ويأس، فقد ضاقت به الحياة حتى إنه أصبح يرى الموت في وسائل النجاة، فالسفن تشير إلى الحياة والنجاة، ولكنها أصبحت سفناً للموت كسر قلاعها الموت وأحاط بها من كل مكان.

من ذلك أيضاً في قصيدة (شاطيء الأعراف - نشيد وصف الشاطيء) يقول الشاعر:

(١) الرمز والرمزية، محمد فتوح، (ص ٢٦٥).

(٢) ديوان الهمشري، (ص ١٢١).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

هي هذي السَّفينُ تمضي عَجَلا * مُسرِّعاتٍ تجري على التيارِ
تتلاشى في بعضها ثمَّ تحيا * لتعيد التَّمثيلَ في الأعمارِ
مشبها بعضُها على العُمر بعضًا * لو خَلت من تَبَين الأوطارِ
أيها الوقتُ كمَ أطحتَ بعيشٍ * خضلٍ كان وارفَ الظَّلالِ^(١)

بدأت الأبيات بكلمة (السفين)، هنا نحس أن الشاعر يتحدث عن سفينة واقعية، فالسفينة تسير مسرعة على تيار الماء، ولكن بقراءة الأبيات التالية نجد السفينة تشف عن مستواها التجريدي غير الحقيقي، فهذه السفينة تتلاشى بعضها في بعض وتنتهي، لتعود مرة أخرى إلى الحياة، فالسفينة هنا ليست سفينة حقيقية ولكنها ترمز إلى رحلة حياة الإنسان، التي تبدأ ثم تنتهي لتبدأ من جديد وهكذا. فالشاعر يبدأ من المحسوس وينتهي بالمجرد، وقد استخدم الشاعر الاستعارة المكنية التي صورت الموت بصورة المتصرف الذي يرسل سفنه تجوب الأنحاء لتجمع ما شاء من الأرواح.

٧- تشكيل الصورة بعيدا عن المجاز ويطلق عليها الصورة المشهدية.

إذا كان الشاعر قد اعتمد في تشكيل الكثير من صورته على المجاز، سواء التشخيص، أو تراسل معطيات الحواس أو التجسيد، أو التجريد، أو الرمز، فقد جاء بصور خالية تماما من المجاز، فليس بالضرورة أن يكون الغموض الشفيف الذي يغلف الصورة البلاغية قائما على المجاز حتى تكون الصورة موحية، فهناك صور شعرية واضحة كل الوضوح ومع ذلك لم تتخل عن الغموض الشفيف والإيحاء، وهي صور شعرية موحية بكل المقاييس، بل قد تتفوق في إيحاءاتها على الصور التي تعتمد في إيحاءاتها على المجاز، والصور التي لا تعتمد في إيحاءاتها على المجاز كثيرة سواء في الشعر العربي القديم أو الشعر الحديث، ويكثر فيها من (الطاقات

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٣٩).

الإيحائية ما ليس في كثير من الصور التي تقوم على المجاز المتكلف المفتعل ومقياس جودة الصورة في النهاية وهو قدرتها على الإشعاع، وما تزخر به من طاقات إيحائية، فبمقدار ثراء الصورة الشعرية بالطاقات الإيحائية ترتفع قيمتها الشعرية^(١)، فإذا تناولنا بعض الصور عند الهمشري التي لا يعتمد فيها على المجاز، نجد ذلك في قصيدة (الأغنية المسائية)، يقول:

كَمْ مَشِينَا بَيْنَ الْحَقُولِ طَوِيلَا * نَشْتَكِي الشُّوقَ وَالْهَوَى وَالْغَرَامَا
وَإِذَا مَا تَعَبْتُ نَجْلِسُ حِينَا * فَوْقَ شَطِّ الْغَدِيرِ نَشْكُو السَّقَامَا
تَحْتَ تَعْرِيشَةٍ مِنَ الْكِرْمِ نَرَعَى * فَمَرَّ اللَّيْلُ فِي جَلَالِ السَّكُونِ
وَسَكَّنْنَا حِينَا وَغَشَّى عَلَيْنَا * فِي سَكُونِ الظَّلَامِ صَمْتُ طَوِيلُ
وَأَنْتَهَيْنَا وَالْبُومُ تَنْعَبُ فِي اللَّيْلِ * لِ وَصَوْتِ الذُّبَابِ فِيهِ يَهُوُلُ
حُبْنَا كَانَ قَبْلَ خَلْقِ اللَّيَالِي * وَسَيَبْقَى بَعْدَ انْقِضَاءِ الزَّمَانِ
أَنْتِ يَا زَوْجَتِي الْعَزِيزَةَ ظَلُّ * مُسْتَحَبُّ فِي رَبْوَةِ الْأَحْلَامِ^(٢)

رسم الشاعر عن طريق المناجاة لوحة فنية له ولزوجته في القرية وقت المساء، دون أن يستخدم المجاز إلا في البيت الأخير في صورة واحدة التشبيه في قوله (أنتِ يا زوجتي ظلُّ)، ولكن عن طريق الألفاظ الموحية، والتقاطه لعناصر الصورة استطاع أن يشحنها، بدلالات، أول هذه الدلالات الجو الرومانسي الذي وفره للصورة، فالصورة في القرية بما فيها من مشاهد طبيعية رائعة، فهو يترى مع زوجته بين الحقول، ولكن المفارقة تأتي من أن الشاعر وزوجته يتمتعان بهذه الطبيعة الخلابة يشتركان من شدة الشوق والحب، كيف وهما معا وسط الحقول الخضراء الجميلة، ثم نفاجا بقوله عند التعب يستريحان فوق شط الغدير، وتحت تعريشة الكرم، وفي ذلك المساء الحالم يريان بدر السماء، كل هذا وهما صامتان، ثم يشحن الصورة بما يقبض النفس،

(١) عن بناء القصيدة العربية الحديثة. زايد، على عشري، (ص ٨٧).

(٢) ديوان الهمشري، (ص ١٩٧-١٩٩).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

يستفيقان على نعيب البوم، وصوت الذباب، ثم يعلن أن حبه لزوجته كان قبل خلق الليالي، وسيبقى بعد انقضاء الزمان، إن الوقوف بقراءة الصورة عند هذا المعنى يحدُّ من قدرتها الإيحائية، الشَّاعر يرمز للريف والقرية بالزوجة، على الرغم من أنها مصدر للخير والجمال، إلا أنها تقابل بشيء من الجحود والنكران ويسام الفلاح فيها سوء العذاب، بإهماله وتركه يصارع الفقر والمرض، ففي الوقت الذي تكون القرية مصدراً للخير، وتنتظر من المسؤولين الاهتمام بها تأتي المفارقة، فالقرية تقابل بالجحود والإنكار، ويشحن الشاعر الصورة بدلالات رمزية أخرى، قوله: (البوم تنعب في الليل - وصوت الذباب فيه يهول)، وهذان الرمزان يستخدمان في الوجدان المصري يشيران إلى تشاؤمه. فهذه الصور التي توقفنا عندها صور شعرية راقية وليس فيها تحطيم للعلاقات المنطقية بين الأشياء، أقصد ليس بها مجاز، ومع ذلك مليئة بالقيم الإيحائية والطاقات التعبيرية.



المبحث الثاني

* (أ) تشكيل الصورة بالرمز اللوني.

لمفردات الألوان دور كبير في تشكيل الصورة في القصيدة، وبخاصة إذا تكررت بوضوح داخلها، فهي في هذه الحالة قد تكشف عن فلسفة الشاعر في التعامل مع عالمه الواقعي والطبيعي، ومع الموروث اللغوي والاجتماعي، ومدى تعديه للصفات اللونية الموجودة في الوقائع المرئية من حوله، ومدلولية هذه الألوان في ثقافة المجتمع وذاكرته. والشاعر عندما يستخدم الألوان لا يستخدمها لمجرد الزينة، بل يستخدمها ليكشف بها عن جانب أو أكثر من تجربته الشعرية، لذلك فهي - الألوان - مرتبطة بالعالم الداخلي للشاعر، وقد يظن البعض أن استخدام الشعراء للألوان مقتصر على الشعراء في العصر الحديث، لكن استخدامها قديم قدم الشعر، فقد استخدمها الشعراء القدماء، قبل استخدام الشعراء المحدثين لها، والصورة في الشعر القديم ارتبطت بالجانب الحسي، فتحدث الشعراء القدماء عن التصوير والنسج والرسم، فقد ارتبط دور اللون في الصورة الشعرية عند القدماء بالشكل والهيئة الحاضرة في مجال وصف الأشياء وتجسيم المعنوي، وبث الحياة في الجوامد بطرق التشبيه والاستعارة والتمثيل في شكل صورة بصرية^(١)، وقد تنبه نقادنا القدماء للصلة الوثيقة بين الشعر والفنون الأخرى وبخاصة الرسم والنسج، فالجاحظ في تعريفه للشعر يقول: (فإنما الشعر صياغة وضرب من النسج وجنس من التصوير)^(٢) والصورة الشعرية في الشعر الحديث اختلفت عن الصورة الشعرية في الشعر القديم، فإذا كان القدماء قد ربطوا الألوان بالإحساس نتيجة لبساطة الصورة، فإن اللون في الصورة الحديثة إضافة

(١) الصورة الشعرية والرمز اللوني، نوفل، يوسف، (ص ١٢).

(٢) الحيوان. الجاحظ، (٣/ ١٣٢).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

إلى ارتباطه بالحس ارتبط بالعقلانية تجاوز مرحلة البساطة إلى التعمق فالصورة (انتقلت من الحاضر إلى الغائب بإنشاء صور ذهنية تشيد فيها عالما ذا عناصر متباعدة متنافرة وتجمع بينها بطريقة تفوق تلك البساطة المتمثلة في المحسوس الداني إلى ما هو أبعد منه هو الغائب القصي، وبذلك تبلغ الصورة لدى الشاعر مستوى التكثيف والتعقيد يجعلها في كثير من الأحيان أمرا مستعصيا على الفهم والاستيعاب أول الأمر، ثم ما تلبث أن تقدم من داخلها إضاءات منبثقة من جماع الصلات الداخلية بين الرمز ومرموزه، والإيحاءات والإشارات، والألفاظ، والأصوات والإيقاع، وتساعد هذه الإضاءات في فهم الرمز محققة متعة فنية لقارئ الصورة وتمثلها^(١).
فإذا تناولنا بعض الشواهد لمعرفة كيف استخدم الهمشري الألوان في تشكيل صورته نجد:

١- اللون الأبيض ومفرداته:

يأتي اللون الأبيض في مقدمة الألوان التي استخدمها الشاعر في تكوين صورته، فقد استخدمه في مئة وإحدى وسبعين مرة تقريبا، ولعل الشاعر أكثر من اللون الأبيض لأنه يرتبط بدلالات متعددة تدور حول الطهر والنقاء والبراءة والجمال والسكينة والصفاء، ونجد اللون الأبيض في (الصباح - الفجر - النور - الضياء - الشمس - القمر - الزهر - البدر - الفل - الثلج - الكوكب) في قصيدة (شاطئ الأعراف - نشيد الشاعر والآلهة) يقول الشاعر:

أَيُّ نَوْرٍ هَذَا الَّذِي يُبْهِرُ الْأَفْـ * تَقَّ وَيَزُهُو مُغَشَّيًّا جَنَابَتَهُ؟
هُوَ يَا شَاعِرِي الصَّغِيرُ رَكَابِي * وَيَشَعُّ الصَّيَاءُ مِنْ مَشْكَاةِ
وَبَدَا فَوْقَ صَفْحَةِ الْأَفْقِ أَيُّو * س^(٢) يُقَلُّ الْأَنْوَارَ فِي مَرْكَبَاتِهِ^(٣)
في الأبيات السابقة استخدم الشاعر مفردات اللون الأبيض في تشكيل الصورة وهي (نور -

(١) الصورة الشعرية والرمز اللوني، (ص ٢٣).

(٢) إله النور عند الإغريق.

(٣) ديوان الهمشري، (ص ١٢٣).

الضياء - الأنوار)، فالأبيات تحكي رحلة خيالية إلى عالم المثل بعد أن بحث عنه في دنيانا فلم يجده، الوسيلة التي نقله إلى هذا العالم الخيالي ركاب أعدته الآلهة له، هذا الركاب صنع من النور رمز الخير، ويشع الضياء حتى يبدد ظلام اليأس والحزن الذي ألم بالشاعر، والذي ران عليه، ليحمله هذا الركاب ويذهب به إلى العالم الذي يحلم به، وقد أقام الشاعر صورته في الأبيات السابقة على الألفاظ الموحية، والاستعارة، فالنور في البيت الأول يبهز الأفق، ويزهو مغشيا عليه، وأيوس يجعل النور مطية له، فالاستعارتان قائمتان على التشخيص والتجسيد. ويستخدم الشاعر أيضا مرادفات اللون الأبيض لرسم لوحة فنية لجمال الكون في فصل الربيع، يقول الشاعر في (قصيدة الربيع):

شمسٌ تفيضُ على أرضٍ تباهيا * جداولاً من عيونِ النورِ تُرويهها
يا جَذاً شمسٌ آذارٍ ومهجتها * وطول أنفاسِها والحُبُّ يُوهيها
تَرفُ أنوارها فوقَ الحقولِ كما * رَفَتْ على جبهةٍ أحلى أمانيتها
كأنها النورُ مُوسيقى لها أذنٌ * بين القلوبِ تُغنيها فتضحها^(١)

مفردات اللون الأبيض في الأبيات السابقة هي (شمس - عيون النور - أنوارها - النور) شكل الشاعر من مفردات اللون الأبيض صوراً بيانية تعكس جمال الكون في فصل الربيع، (شمسٌ تفيض - ترف أنوارها - كأنها النور موسيقى)، الصورة في البيت الأول قامت على الاستعارة، فالشمس تنشر أشعتها الذهبية على الأرض جداولاً من النور، كما قامت أيضاً هذه الصورة على التجريد، فالجداول شيء مادي، ولكنها ليست جداول من الماء ولكن من النور. والصورتان في البيتين الثالث والرابع قائمتان على التشبيه، سقوط أشعة الشمس على الحقول مثل أحلى الأمانى التي تخطر على رأس الإنسان، ثم يشبه النور بالموسيقى في انسيابيته. إذا كان

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٨٥).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

الشاعر قد استخدم اللون الأبيض ومفرداته في تشكيل صورة في الشواهد السابقة بما تدل على السعادة والبهجة والإشراق، فقد استخدم اللون الأبيض ومفرداته لتجسيد مشاعر مختلفة عن سابقتها، مشاعر الحزن الألم التحسر واللوعة من ذلك: يقول الشاعر في قصيدة (المشيب):

نَصَائِحُ الشَّيْبِ تَحْكِي * ضِيَاءُ شَمْسِ الشِّتَاءِ
مَا تُدْفِئُ المرءَ وَلَكِنْ * إِحْسَانَهَا فِي الضُّيَاءِ^(١)

فالشاعر يستخدم مرادفات اللون الأبيض (الشيب)، لتجسيد مشاعر الأسى والحزن التي ألمت به بعد رحيل مرحلة الشباب ومجيء الشيب، عند طريق الاستعارة، ففترة الشيب قصيرة جدا مثلها مثل شمس الشتاء في قصرها، لا يحس الإنسان بدفئها لأنه فقد مقومات الاستمتاع بالطبيعة، ويكفيه منها الضياء، وهذا إحسان منها.

٢- اللون الأسود:

من الألوان البارزة في ديوان الهمشري والتي استخدمها في تشكيل صورته، اللون الأسود ومفرداته، وقد استخدم هذا اللون في مائة وتسع مرات تقريبا، ولا يخرج استخدام الشاعر لهذا اللون عن نمطين هما:

النمط الأول: يدل على الحزن والكآبة والأسى والتشاؤم واليأس.

النمط الثاني: يأتي للزينة والجمال وذلك عندما يأتي مع اللون الأخضر، لإظهار جمال الريف أو القرية في فصل الربيع. والألفاظ المستخدمة المعبرة عن اللون الأسود هي: (الليل - أسداف - الدياتجي - الغلسا - المساء - البرندج - الخفاش).

إذا تناولنا النمط الأول: وهو استخدام اللون الأسود في تشكيل الصورة بما يدل على الحزن والكآبة والتشاؤم واليأس، نجد في قصيدة (شاطئ الأعراف - نشيد وصف الشاطئ) يقول:

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٦٢).

تُبصر الدَّوْحَ صَاعِداً فِي فِضَاءٍ * يَتَرَاءَى عَلَيْهِ كَالْأَشْبَاحِ
 فِي لُبُّوسٍ مِنَ الدِّيَاجِيرِ دَاجٍ * لَفَّهُ غَيْهَبٌ مُسِيفُ الْجِنَاحِ
 وَتَرَى الْبَرْقَ مُؤَمِّضاً يَتَرَامَى * فِي ثَنَائِيَا الْأَسْدَافِ مِثْلَ الْجِرَاحِ
 أَوْ كحَرْبٍ عَلَى الظَّلَامِ عَوَانٍ * قَامَ بَيْنَ الْأَجْسَادِ وَالْأَزْوَاحِ^(١)

في الأبيات السابقة يستخدم الشاعر مفردات اللون الأسود لرسم لوحة قاتمة تقبض النفس مفرداتها (الأشباح - الدياجير - داج - غيهب - الأسداف - الظلام)، وارتكز الشاعر لإيصال هذا الإيحاء للقارئ على التشبيه في البيت الأول (تبصر الدَّوْحَ صَاعِداً فِي فِضَاءٍ يَتَرَاءَى عَلَيْهِ كَالْأَشْبَاحِ) فالدوْحُ عندما يصعد في الفضاء يظهر كالأشباح، الشاعر بهذا التشبيه يلف الصورة بشيء من الغموض، ويعطيك إحساساً بالخوف والرعب هذا الدوْحُ يتشعق بالسواد، وفي البيت الثالث يستخدم أيضاً التشبيه (وترى البرقَ مُؤَمِّضاً مِثْلَ الْجِرَاحِ)، ويظهر البرق لامعاً ووسط الظلمات كالجراح، ويستكمل الصور في البيت الرابع، عن طريق التشبيه، أو أن البرق في حرب لا هوادة فيها بينه وبين الظلام، لعل الصورة التي رسمها الشاعر التي جسدت فيها مشاعر الحزن والخوف والغموض، والحرب الشعواء بين البرق والظلام يرمز بها الشاعر إلى أنها حرب بين الخير والشر، فاللون الأسود يرمز إلى الشر والظلام، والبرق هو شعاع الأمل من الخلاص من هذا العالم، لأن شاطئ الأعراف هو شاطئ خيالي.

أما النمط الثاني الذي يدل فيه اللون الأسود أو مفرداته، للدلالة على السعادة والفرح، والخير والجمال والنماء، نجد ذلك في (قصيدة إلى القمر) يقول الشاعر:

لِيَالِيكَ مِنْ لَيْلِ الْفِرَادِيسِ أَهْجُ * وَنُورِكَ أَزْهَى فِي الْعِيُونِ وَأَبْلَجُ
 كَأَنَّكَ عَيْنُ اللَّهِ تَرَعَى عِبَادَهَا * وَتُبْصِرُ مَا تَحْوِي الْقُلُوبُ فَتَخْلُجُ

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٣٨).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

كَأَنَّ الدُّجَى بِحَرِّ مُسِفِّ جَنَاحِهِ * كَأَنَّكَ فِيهِ دُرَّةٌ تَتَوَهَّجُ^(١)
استخدم الشاعر في الأبيات السابقة مفردات اللون الأسود هي (لياليك - الدجى) فهذه الليالي التي يحصد فيها الفلاحون خيرات أراضيهم هي أجمل وأبهج من ليالي الفراديس، وقد استخدم الشاعر ثلاثة تشبيهات لتجسيد جمال القمر في هذه الليالي، (كأنك عين الله ترعى عبادها - كأن الدُّجَى بحر مسف جناحه - كأنك درة تتوهج)، فالقمر في هذه الليالي عين الله الأمانة التي تحرس العباد، وانحسار الظلام في هذه الليالي بفعل ضياء القمر بحر مسف الجناح، والقمر أيضا في كبد السماء درة متألثة تبتد ظلام الليل.

٣- اللون الأخضر.

اللون الأخضر ليس له حضور في شعر الهمشري مثل اللون الأبيض أو الأسود فقد استخدمه الشاعر في اثنتين وأربعين مرة، ولا تبتعد دلالة هذا اللون عن الخصب والنماء والبهجة والتفاؤل، وتتعدد مفردات اللون الأخضر في (خضراء - الحقول - المروج - العشب - السندس - الروض - الأشجار) ومن نماذج اللون الأخضر التي تدل على الخير والنماء والخير: في قصيدة (إلى جتا الفاتنة في مدينة الأحلام)، يقول الشاعر:

ها هو الليلُ قد أتى فتعالِي * نتهادى على ضفاف الرِّمَالِ
فَنَسِيمُ الْمَسَاءِ يَسْرِقُ عَطْرًا * من رياضٍ سَحِيقَةٍ فِي الْخِيَالِ^(٢)
استخدم الشاعر في البيت الثاني اللون الأخضر المتمثل في كلمة (رياض)، فالرياض مصدر للرائحة الطيبة الذكية، والبيت قائم على الاستعارة، فنسيم المساء لص ظريف يسرق العطر من الرياض، لا يفوتنا أن الصورة قائمة على تراسل معطيات الحواس، فقد جسد العطر وجعله شيئا ماديا يسرق، والعطر من معطيات حاسة الشم.

(١) ديوان الهمشري، (ص ٢٠٣).

(٢) السابق، (ص ١٦٧).



وفي قصيدة (أحلام النارجة الذابلة) يقول الشاعر:

هِيَ جَنَّةُ الْأَشْجَارِ وَالْأَطْلَالِ وَال * أَعْطَارِ وَالْأَنْعَامِ وَالْأَنْدَاءِ^(١)

استخدم الشاعر مفردات اللون الأخضر (الأشجار)، وقد اعتمد الشاعر في تشكيل الصورة بالإضافة إلى اللون الأخضر على التشبيه، فقد شبه الشاعر شجر النارج في جماله وثماره ورائحته الذكية وظلاله بالجنة، فقد ارتبط اللون الأخضر بالخير والجمال.

٤- اللون الأصفر.

ويأتي في المرتبة الرابعة اللون الأصفر من الألوان التي اعتمد عليها في تشكيل صورته، وقد استخدمه في سبع وعشرين مرة تقريبا، وقد استخدم هذا اللون للدلالة على الحزن والوجد والشحوب، كما في قصيدة العودة (٢)، يقول الشاعر:

وَقَدْ نَتَفَ الشَّخْرُورُ فِي الرَّوْضِ رِيْشَهُ * وَحَلَّتْ عَلَى الصُّفْصَافِ فِيهِ صَفَائِرُ
وَقَدْ خِيَمَتْ فَوْقَ الْعَرَائِشِ وَحِشَّةٌ * وَصَمَّتْ عَلَى أَوْرَاقِهَا الصُّفْرُ نَاشِرُ^(٢)

استخدم الشاعر اللون الأصفر لتجسيد ما حل بالقرية من خراب ودمار، بعد أن تركها شبابها وهاجر، وأحس أن هناك إهمال مقصود، فقد تحولت إلى أشباح وجفَّ اللون الأخضر من الحقول، في الأشجار والنباتات وذبلت عرائش الكرم وتحولت أوراقها الخضراء إلى اللون الأصفر، وقد استخدم الشاعر الكناية (وقد خيمت فوق العرائش وحشة وصمت على أوراقها الصفرة) كناية عن الخراب والدمار الذي حل بالقرية.

وقد استخدم الشاعر اللون الأصفر للدلالة على الجمال، وبخاصة جمال الكون في فصل الربيع.

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٩٤).

(٢) السابق، (ص ٢١٨).



تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

يقول الشاعر في قصيدة (الربيع):

وَتَحْسَبُ الزَّهْرَ وَالْأَنْدَاءَ تَضْحَكُهُ * مَدَاهِنًا سَطَعَتْ فِيهِ لِأَيْهَا
تَسْبِيكُ حُسْنًا، فَإِنْ أَهْوَيْتَ تَقْطِفُهَا * مَدَّتْ لَهَا الشَّمْسُ أَيْدِيهَا لِتُخْفِيهَا
وَالْبُرْتُقَالَ نَوَاقِيسُ مُذْهَبَةٌ * النَّحْلُ يَنْقَسُهَا وَالرِّيحُ تَحْكِيهَا^(١)

في البيت الثالث استخدم الشاعر مفرد اللون الأصفر (مذهبة)، لإظهار جمال البرتقال، فقد شبه ثمار البرتقال بالنواقيس في لونها الأصفر.

٥- اللون الأحمر.

من الألوان التي استخدمها الهمشري في تشكيل صورته اللون الأحمر، فقد استخدمه في ثلاث عشرة مرة تقريباً، ومفردات اللون الأحمر التي ورد ذكرها في الديوان هي (الجمرة شفق - حريق)، وترتبط دلالات اللون الأحمر في شعر الهمشري، بالدلالة على الحزن والأسى، أو ترتبط بدلالات الجمال. فمن نماذج دلالة اللون الأحمر على الحزن، قول الشاعر في قصيدة (شاطئ الأعراف - نشيد أرغن الغناء):

فَطَافَتِ الـذِّكْرَى * بِقَلْبِهِ النَّبْأِي
كَالْجَمْرِ تَحْتَ الرَّمَادِ * مِنْ فَوْقِهِ النَّدْفَاحُ^(٢)

استخدم الشاعر في البيت الثاني مفرد اللون الأحمر (الجمرة)، في تشكيل الصورة التشبيهية (كالجمرة تحت الرماد)، فالشاعر يشبه الألم والحزن والأسى الدفين الذي يحس به بسبب تجربة حبه التي لم يكتب لها النجاح بالجمرة تحت الرماد. ومن صور استخدام اللون الأحمر للدلالة على الجمال والخير، في قصيدة (المغرد)، يقول الشاعر:

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٨٦).

(٢) السابق، (ص ١٣٠).

في حُمْرَةِ الشَّفَقِ التي سَرَقَتْ * فيها الزُّهُورُ وَيَافِعُ الوَرَسِ
والتَّبَبْتُ والأشجارُ لامعةٌ * من حُمْرَةِ الأَصْوَاءِ في يَبَسِ^(١)
استخدم الشاعر اللون الأحمر ومفرداته (حمره الشفق - حمره الأصواء)، لإظهار جمال
الأزهار والنبت والأشجار، واعتمد الشاعر في تشكيل صورته بالإضافة إلى اللون الأحمر على
الكنائية، فلحظة الغروب وانعكاس الأشعة الحمراء على الزهور والأوراق الخضراء كستها
بالجمال.

٦- اللون الأزرق.

اللون الأزرق أقل الألوان استخداماً في تشكيل الصورة في شعر الهمشري فقد استخدمه
خمس مرات، ومفردات اللون الأزرق التي وردت في الديوان (الأزرق - الفضاء)، ويدل اللون
الأزرق ومفرداته على الصفاء والنقاء، ومن شواهد ذلك، في قصيدة (حدائق الشفق)، يقول
الشاعر:

قد ظَلَّ نَجْمُ الدُّجَى سَهْمَانٌ يَقْدِفُهُ * بِأَسْهَمٍ تَتَهَادَى مِنْهُ وَضَاءُ
صِيغَتْ مِنَ اللَّيْلِ الْغَافِي أَشْعَثُهَا * فَأَصْبَحَتْ بَيْنَ بِيضَاءِ وَزُرْقَاءِ^(٢)
استخدم الشاعر اللون الأزرق في (نجم الدجى - زرقاء) في تشكيل صورته، التي كنى فيها
عن القمر بنجم الدجى الذي ينشر ضياءه على الكون فيبدد ظلامه، واختلطت هذه الأشعة بظلام
الليل فأصبحت بين بيضاء وزرقاء.

٧- اللون المركب.

لم يكتف الشاعر باستخدام الألوان المفردة في تشكيل صورته، بل استخدم الألوان المركبة
أيضاً، وأقصد بالألوان المركبة أنه يستخدم أكثر من لون في البيت الشعري، وكل الألوان التي

(١) ديوان الهمشري، (ص ٢٠٩).

(٢) السابق، (ص ٢٣٠).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

يستخدمها مرتبطة بالصورة التي يشكلها، لأنه يريد أن يكشف أكثر من جانب من جوانبها أو المبالغة في وصف شيء مرتبط بالصورة. ويمكن أن نتعرف على كيفية استخدام الشاعر للألوان المركبة، في قصيدة (أمسية شتائية في ضاحية) يقول الشاعر:

المَسَاءُ المَغِيْمُ الذَهَبِيُّ * وَالغِنَاءُ المَعَطَّرُ الشَّفَقِيُّ
وخيَالُ الأشْجَارِ يَحُلُمُ فِيهَا * الأريحُ المَجَنِّحُ اللَّيْلِيُّ
والخَرِيرُ البَنَفْسَجِيُّ يُعْنِي * فِي سَراهَا الغَدِيرُ الخَفِيُّ
صوْرٌ قد رأيتها في خيالي * وَسَبَانِي جَمَالهَا القُدْسِيُّ^(١)

باستخدام الألوان المتعددة الأسود والأصفر والأخضر والمتمثلة في (المساء - الذهبي - الأشجار - الليالي - البنفسجي) رسم الشاعر لوحة فنية لليلة شتائية جميلة، فالمساء امتزج بأشعة الشمس فاكتسى باللون الذهبي، في هذه الأمسية صَدَحَ الكروان بغناء امتزج برائحة عبير الأرض، وانتشرت في هذه الأمسية الرائحة الذكية التي تعبق بالليل، وصوت خرير الماء البنفسجي في الغدير يُمتع الأذن، هذه اللوحة الجميلة والأمسية الرائعة، ما هي إلا حلم جميل رآها الشاعر في خياله، واستخدم أيضا في تشكيل الصورة تراسل معطيات الحواس، في البيت الأول (الغناء المعطر الشفقي)، هنا بادل مدركات بين ثلاث حواس هي: (السمع - الشم - البصر)، فالغناء من معطيات حاسة السمع جعله من معطيات حاسة الشم ولذلك وصفه بالمعطر، كذلك الغناء بالشفقي، والشفق من معطيات حاسة البصر، جعله من معطيات حاسة السمع، وفي البيت الثالث (الخرير البنفسجي) هنا تراسل معطيات الحواس بين حاستي السمع والبصر، فصوت الماء من معطيات حاسة السمع، وصفه الشاعر بصفة من معطيات حاسة البصر هي البنفسجي.

(١) ديوان الهمشري، (ص ٢٠٥).



ويجمع الشاعر بين اللون الأخضر والأحمر، في قصيدة (شجرة النخيل) يقول الشاعر:

قَامَتْهُ كِ الْهَيْفَاءُ * ثَمَّارُكَ الْحَمَّ رَاءُ
وَالْحَيْرُ وَالرَّخَاءُ * يَا شَجْرَةَ النَّخِيلِ^(١)

الشاعر جمع في البيتين بين اللونين الأخضر والأحمر (شجرة النخيل - ثمارك الحمراء)،
وإستخدم أيضا الكناية، للدلالة على جمال شجرة النخيل وخيرها.

* (ب) الصورة الكلية:

أقصد بالصورة الكلية الصورة التي تتكون من عدة صور جزئية، هذه الصورة الكلية قد
تمتد لتشمل القصيدة كلها، ويمكن للقصيدة أن تتكون من عدة صور كلية، وهذه الصورة نجد
فيها الحركة، الصوت، اللون، فالشاعر يرسم مشهدا كاملاً.

إذا تناولنا بعض الأمثلة التي توضح ذلك، في قصيدة (الربيع)، نجد القصيدة كلها لوحة فنية
كلية، فالشاعر رسم مشهد الكون في فصل الربيع، ويستطيع أي رسام أن يستعين بهذه القصيدة
لرسم أجمل المشاهد للكون في هذا الفصل، يقول الشاعر:

هُوَ الرَّبِيعُ إِذَا هَبَّتْ شَمَائِلُهُ * هَزَّ الْبَسِيطَةَ دَانِيَهَا وَقَاصِيَهَا
فَصَلُّ جَمِيلٌ مِنَ الْجَنَاتِ مَشْرِقُهُ * تُبْدِي الطَّيْبَةَ فِيهِ كُلَّ مَا فِيهَا
كَأَنَّ أَيَّامَهُ السَّحَرُ يُطْلِقُهَا * أَحْلَامَ حَسَنَاءَ طَافَتْ فِي كَيْالِيهَا
كَأَنَّما النَّوْرُ فَوْقَ الْعُشْبِ مَسْرُحُهَا * وَالزَّهْرُ أُسْرَابَهَا رَفَّتْ عَلَيَّ فِيهَا
زَارَ الْحُقُوقَ وَأَحْيَا كُلَّ نَامِيَةٍ * فَتَاهَتْ الْأَرْضُ فِي أَبْهَى غَوَالِيهَا
وَصَبَّ فِي الزَّهْرِ أَعْطَاراً تَفْوُحُهَا * وَلَقِّنَ الطَّيْرَ أَنْغَاماً يُغْنِيهَا
فَالجَوُّ بَحْرٌ مِنَ الْأَلْحَانِ مُصْطَفَقٌ * غَشَى الْحَدَائِقَ حَتَّى كَادَ يُطْمِيهَا

(١) ديوان الهمشري، (ص ٢٠٠).

تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

والرَّيحُ هامسةٌ تسري مُولهةً * تشكو هوى ظل طول الفصل يضيئها
كأنها في ثنانيا النور خافتة * شكوى مُحِبٍ يكادُ الشوقُ يفيئها^(١)

الشاعر في الأبيات السابقة رسم لوحة كلية للكون في فصل الربيع، الصورة تتكون من صور جزئية، قائمة على الاستعارة والتشبيه والكناية تتعاون معا مكونة صورة كلية، هذه الصور تتكون من الاستعارة في (هزَّ البسيطة دانيها وقاسيها - تبدي الطبيعة فيه كل ما فيها - زار الحقول وأحيا كل نامية - فتاهت الأرض في أبهى غواليها - وصب في الزهر أعطارا تفوح بها - ولقن الطير أنغاما يغنيها - والريح هامسةٌ تسري مُولهة - تشكو هوى ظل طول الفصل يضيئها)، والتشبيه في (كأن أيامه السحر يطلقها - أحلام حسناء طافت في لياليها - كأنما النور فوق العشب مسرحها - والزهر أسراها رفَّت على فيها - فالجو بحر من الألحان مصطفق - كأنها في ثنانيا النور خافتة) والكناية في (فصلٌ جميل من الجنات مشرقة) فقدوم الربيع كان له مفعول السحر في الكون، وعلى الأرض فقد غيرها من حال إلى حال، سواء كانت القريبة أو البعيدة، فقد حولها إلى جنان خضراء، وأظهرت الطبيعة كل ما فيها من جمال، فكأنه ساحر يخرج من جرابه أيام الربيع الجميلة، وانتشر النور فوق عشب الأرض، يتخللها الزهر مرتعشا في أثنائها تحكي مسرح هذه الأحلام التي ترفرف هفافة فوق ثغر الحسناء، فقد أحيا الربيع جميع النباتات واكتست الأرض بالسندس الأخضر فتبخرت مرتدية حلة خضراء جميلة، وتفتحت الأزهار وانتشرت رائحتها الزكية في الكون، والطير وسط هذا الكرنفال صدح بأعذب الألحان، والرياح تهب على الكون لطيفة رقيقة تحكي عاشقا يضيئ الحب، في هذه الصورة الكلية اعتمد الشاعر في جزء كبير منها على التشخيص، فقد استنطق الشاعر مفردات الطبيعة، فوجدنا الربيع يهز الطبيعة، ووجدنا الطبيعة فتاة حسناء تظهر فتنتها لتسبي كل من ينظر إليها، ويصب في الزهر أعطارا ذكية، والرياح

(١) ديوان الهمشري، (ص ١٨٥-١٨٦).



تتحدث بصوت مهموس كأنه صوت محب، كما وجدنا التجسيد، فالعطور والمقصود بها رائحة الزهر الذكية تحولت إلى شيء مادي يصب، كما نجد في هذه الصورة الصوت في (فالجو بحر من الألحان مصطفق)، نجد الحركة في (زار الحقول وأحيا كلَّ ناميةٍ - فتاهت الأرض في أهبى غواليها)، ونجد اللون (الجنات - الزهر - العشب - النور).



خاتمة البحث

حاول هذا البحث الكشف عن طرق تشكيل الهمشري للصورة الشعرية في ديوانه، وبعد تناول الباحث للصورة الشعرية وطريقة تشكيلها، اتضح أن الشاعر اعتمد في تشكيل صورته على الصورة التقليدية (قليلاً) وهي التي تعتمد على المجاز الواضح الذي قام على فكرة المشابهة، وهي أكثر علاقات بين عناصر الصورة، كما أنه اعتمد أيضاً الصورة بمفهومها الحديث كثيراً، وهي التي تقوم على تراسل معطيات الحواس والرمز، والتشخيص، والتجسيد، والتجريد والاستعارة الرمزية، والصورة المعتمدة على اللفظ الموحى الخالية من المجاز، والصورة القائمة على اللون الرمزي، والصورة الكلية.

* نتائج الدراسة:

خرجت الدراسة بعدة نتائج هي:

أولاً: ارتبط تشكيل الصورة في شعر الهمشري بالطبيعة ولغة الأحلام.

ثانياً: الصورة عند الهمشري أحياناً يلفها الغموض الشفيف، وبخاصة الصور التي تعتمد على التجريد، فأطراف الصورة متباعدة، ويقوم الشاعر بالتقريب بينها عن طريق اكتشاف العلاقات بينها بروحه وخياله، حتى يقربها للقارئ.

ثالثاً: وظف الشاعر الرمز اللوني في تشكيل كثير من الصور الشعرية بشكل فني، فالرمز اللوني أكسب الصور إحياءات مبهرة، فعرفنا من الألوان التي يستخدمها أحاسيسه ومشاعره وسرايب نفسه الداخلية.

رابعاً: يربط الشاعر غالباً الصور التي تعتمد على تراسل معطيات الحواس بالتجسيد والتشخيص، وهذا يجعل صورته حية ناطقة.

قائمة المصادر والمراجع

* أولاً: المصادر:

- ديوان الهمشري - الهمشري شاعر أبو اللو - دراسة ملحقة بقصائد الهمشري. الهمشري، محمد عبد المعطي جمعها وقدم لها: صالح جودت، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٤م.

* ثانياً: المراجع:

- التفسير النفسي للأدب. إسماعيل، عز الدين. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م.
- الحيوان. الجاحظ ج ٣، تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٤٨م.
- الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، أحمد، محمد فتوح. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م.
- الرومانتيكية. هلال، محمد غنيمي، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٦م.
- الشعر المصري بعد شوقي: ج ٣، مندور، محمد. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٤م.
- الصورة الشعرية والرمز اللوني، نوفل، يوسف. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. عصفور، جابر. ط ٢، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.
- عن بناء القصيدة العربية الحديثة. زايد، على عشرين. ط ٤، مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.
- فقه اللغة وسر العربية - الثعالبي أبو منصور، تحقيق، سليمان سليم البواب دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، ط ٢، ١٩٨٩م.
- المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٧٩م.
- معجم المصطلحات العربية اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، ط ٣، ١٩٨٤م.
- منهاج الأدباء وسراج الأدباء. القرطاجي، حازم. تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، ط ٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م.



تشكيل الصورة الشعرية في شعر محمد عبد المعطي الهمشري

- النقد الأدبي الحديث، هلال، محمد غنيمي. بيروت: دار العودة، ١٩٨٧م.
- نوابع الفكر الغربي: كولردج. بدوي، محمد مصطفى. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

* ثالثاً: الدوريات:

- مجلة أبولو، المجلد الأول، القاهرة، ١٩٣٢م.
- فلسفة الصورة في شعر الرومانتيكيين، هلال، محمد غنيمي. مجلة المجلة، القاهرة أغسطس ١٩٥٩م.

* رابعاً: كتب مترجمة:

- اللغة العليا: النظرية الشعرية. كوين، جون، ترجمة: د. أحمد درويش، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م.





Bibliography

* Primary references:

- Al-Hamshari, Muhammad Abd al-Mu'ti. (1974) Diwan Al-Hamshari - Al-Hamshari, the Poet of Apollo - a study attached to Al-Hamshari's poems. Collected and presented by: Saleh Jawdat, Beirut: Dar Al-Jeel.

* Secondary references:

- Abdul Salam Haroun (ed) (1948) Animal. Al-Jahiz, Part 3. Cairo: Al-Halabi bookshop.
- Ahmed, Muhammad Fattouh (1977) Symbol and symbolism in contemporary poetry. Cairo: Dar Al-Maaref.
- Al-Cartagi, Hazem (1981). The Writers' Platform and the Writers' Siraj. Al-Cartagi, Hazem. Edited by: Muhammad al-Habib bin Khoja, 2nd edition, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Tha'alabi Abu Mansour (1989). Philology and the Secret of Arabic, edited by Suleiman Salim Al-Bawab. 2nd edition. Damascus: Dar Al-Hikma for Printing and Publishing.
- Asfour, Jaber (1983). The artistic image in the critical and rhetorical heritage of the Arabs 2nd edition, Beirut: Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing.
- Badawi, Muhammad Mustafa (No date). Geniuses of Western thought: Coleridge. Cairo: Dar Al-Maaref.
- Hilal, Muhammad Ghoneimi (1954). Romanticism., Cairo: Misr Library, 1956.
- Hilal, Muhammad Ghoneimi (1987). Modern Literary Criticism, Beirut: Dar Al Awda.
- Ismail, Ezzedine. (1963) Psychological interpretation of literature. Cairo: Dar Al-Maaref.
- Jabour Abdel Nour (1979) Literary Dictionary, 1st edition. Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayin,
- Magdi Wahba and Kamel Al-Muhandis (1984). Dictionary of Arabic Terms, Language and Literature, Beirut: Lebanon Library, 3rd edition 1984.
- Mandour, Muhammad (1954) Egyptian Poetry after Shawqi: Part 3. Cairo: Nahdet Misr Library.
- Nofal, Youssef (No date) The poetic image and the color symbol, Cairo: Dar Al-Maaref.
- Zayed, Ali Ashri (2000). On the construction of the modern Arabic poem. 4th edition, Ibn Sina Library for Printing and Publishing.

* Periodicals

- Apollo Magazine, Volume One, Cairo 1932
- The philosophy of the image in the poetry of the Romantics, Hilal, Muhammad Ghoneimi. Al Majalla Magazine, Cairo August 1959.

* Fourth, translated books:

- Higher language: poetic theory. Quinn, John, translated by: Dr. Ahmed Darwish, Cairo: Supreme Council of Culture, 1995 AD



البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله وفق منهج «بيرلمان»، و«تيتكاه»

د. موزة حمد سالم الكعبي^(١)

(قدم للنشر في ٢٣/١٠/١٤٤١هـ؛ وقبل للنشر في ١٨/٠٢/١٤٤٢هـ)

المستخلص: يكشف هذا البحث عن آلية وتركيبية الحجج للإقناع والتأثير في المتلقي في خطبة «نائلة بنت الفرافصة» وعائشة بنت عثمان رضي الله عنهما من طرائق انفصالية أو اتصالية. وقد سلك هذا البحث المنهجية التداولية الحجاجية وفق تقنيات «بيرلمان»، و«تيتكاه»؛ لتصفها من حيث طرائقها في الخطبتين. وكان من أهم النتائج التي خرج بها البحث أنه على الرغم من هول المصيبة وقربتهما من المغدور به الصحابي الجليل عثمان بن عفان رضي الله عنه فقد أبتنيت الخطبتان على تقنية حجاجية ثرية، تعددت فيها الأساليب من طرائق فصل المترابطات أو ربط المتباعدات، على روابط منطقية أو شبه منطقية، معتمدة على بنية الواقع أو لبنية الواقع، أو عبر إسقاطات تاريخية تتفاعل في بنية النص، فتزيد من قوة إقناع المتحدث. كما أن البنية الحجاجية في الخطبتين حملت خطاباً مباشراً للمتلقي ورسائل غير مباشرة؛ مما أدى إلى تعدد الأصوات الحوارية في الخطبتين، لتتوصل بعدها إلى أن الخطبتين دارتا حول قطب جدليتي (العصيان - الطاعة)، و(الشدة - اللين)، وبيان ما يترتب على طغيان أحدهما على الأخرى مع جماعة متمردة لا تتبغى للحق سبيلاً. وبما أن الحجاج له دورٌ فاعلٌ في الأزمات، وأن محاورة المخالف بمنطقيات وأبجديات لها أثرٌ كبير؛ لذا نرى أننا في حاجة إلى دراسة المزيد من نظريات الحجاج والبالغة الجديدة، ولا سيما أننا نعاني من شحٍّ في التطبيقات لهذه النظرية على تراثنا وحاضر نصوصنا، فنحن بحاجة إلى قراءة التراث لا وفق ما قرأه القدامى وفق معطيات عصرهم، بل وفق معطيات قراءات عصرنا الحالي.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، تقنية، بيرلمان، طرائق انفصالية، طرائق اتصالية.

(١) أستاذ مساعد في الأدب والنقد، جامعة حفر الباطن.

البريد الإلكتروني: Mhsk1434@gmail.com



The argumentation structure in sermon of the wife of Othman and the daughter of Othman - may God be pleased with him - upon his death According to the approach of "Perelman" and "Tytca" model

Dr. Mozah hamad alkaabi

(Received 15/06/2020; accepted 05/10/2020)

Abstract: This research reveals the mechanism and structure of arguments for persuasion and influence on the audience in the sermons of "Naila bint Al-Farafisa" and Aisha, the daughter of Uthman, may Allah be pleased with them, utilizing either dissociative or associative techniques. The research follows the rhetorical and argumentative methodology, employing the techniques of "Perelman" and "Toulmin" to analyze the sermons in terms of their methods. One of the significant findings is that despite the magnitude of the tragedy and their proximity to the slain companion, the noble Uthman ibn Affan, may Allah be pleased with him, the two sermons were built upon a rich argumentative technique. Various methods were employed, including separating interconnected elements or linking distant ones, using logical or quasi-logical connections, relying on the structure of reality, or through historical references that interact within the text structure, enhancing the speaker's persuasive power. Additionally, the argumentative structure in the two sermons presented both a direct discourse to the audience and indirect messages, leading to a diversity of dialogical voices. Consequently, the sermons revolved around two contrasting poles: (disobedience vs. obedience) and (rigidity vs. gentleness), highlighting the consequences of the dominance of one over the other, along with a rebellious group that does not seek a path to truth. Since argumentation plays an active role in crises, and engaging opponents with logical and rhetorical strategies has a significant impact, there is a need for further study of argumentation theories and modern rhetoric. Particularly, there is a shortage of applications of these theories on our heritage and the present context of our texts. Thus, there is a need to interpret the heritage not only in line with the interpretations of the ancients based on their era but also based on the considerations of our current era.

Keywords: Argumentation, Technique, Perelman, Dissociative Techniques, Associative Techniques.

* * *



المقدمة

* التعريف بالموضوع:

موضوع البحث هو: البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان وابنته رضي الله عنهما عند مقتله وفق منهج «بيرلمان»، و«تيتكاه».

الحجاج والمحااجة مصدر للفعل (حاجَّ)، وورد في المعاجم العربية، ومنها لسان العرب: حاججته أحاججه محاججاً ومحااجة حتى حججته: غلبته بالحجج التي أدليت بها^(١). وقد أصبح الحجاج اليوم نظرية، تؤطرها قوانين وقواعد، تضطلع بتحديد وظائف التقنيات اللغوية التي تحمل المتلقي على الإذعان والاستجابة بما يعرض عليه، ورفع مستوى حجم الإقناع. وقد تعددت اتجاهات الحجاج في عصرنا الحالي، فيوجد اختلاف في تعريف الحجاج في البلاغة الجديدة؛ إذ يرى «شاييم بيرلمان»، و«تيتكاه» بأنه: «دراسة التقنيات الخطابية التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»^(٢). فلا شك في أن «الحجاج عندهما خطاب واع يرتكز في أساسه على مُنتج الخطاب وعلى مدى قدرته لبناء نص حجاجي من خلال توظيف للآليات الحجاجية المختلفة. فهو يحمل طابعاً جديلاً بين الباحث والملقي وفق تقنيات معينة، يحاول بواسطتها كلٌّ منهما إقناع الآخر، وإفحامه بحجج منطقية عقلانية»^(٣).

في حين يرى «ديكرو»، و«أنسكومبر»: «أن الحجاج يكمن في اللغة، وليس فيما يكمن من منطق رياضي، أو شكلي، أو بصوري كما ذكر «بيرلمان»، و«تيتكاه».

(١) لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور، (٢/٢٢٦) وما بعدها.

(٢) نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص١٣).

(٣) البيئة الحجاجية في قصة سيدنا موسى عليه السلام، الجزائر امحمد عرابي، (ص٤).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

* حدود الدراسة:

من حيث النظرية فهي تتبع نظرية «بيرلمان»، و«تيتكاه»، وما أقرّاه في الحجاج؛ إذ سمّياه البلاغة الجديدة.

ومن جهة النص: فالنص الأول هو: خطبة لزوج عثمان رضي الله عنه بعد مقتله ودفنه.

والنص الثاني هو: خطبة ابنته عائشة حين استقبلت بها علياً - رضي الله عنه أجمعين - وهو قادم إلى المدينة بعد مقتل أبيها بوقتٍ غير بعيد

* أهمية الدراسة:

وتنطلق أهمية هذه الدراسة من أهمية الحجاج في حياتنا اليومية من دحض للخصوم وإيصال للفكر والرأي وتعزيز للأمن الفكري عبر أداة الحجاج اللغوي خاصة وأن هذه الدراسة انتهجت منهج البلاغة الجديدة، كما أسماه «بيرلمان»، و«تيتكاه» في مصنفهما البلاغة الجديدة في عام ١٩٥٨م، «وتستمد هذه النظرية آلياتها الإجرائية من المفهوم العام للحجاج، فهو طريقة تحليل واستدلال على كلام ما؛ بهدف تقديم مسوغات مقبولة للتأثير على المعتقد والسلوك»^(١)، والحمل على الإذعان بشكل يدفع إلى العمل المطلوب؛ لذلك يقتضي أن يكون لها إستراتيجية لغوية ذات بُعد معرفي من الأطراف الرئيسة في العملية التواصلية؛ إذ لا بدّ للمتكلم أن ينقل تصورات ومدرّكاته إلى المستمع بقصد الإبلاغ، والإخبار مع حتمية الإقناع، بناءً على مراعاة الظروف المقامية»^(٢)؛ لذلك فهي أنسب للظرف المقامي الذي طرحت فيه الخطبتان.

وتزداد أهمية الدراسة لتناولها لنصين مهمين لم يتطرق لهما بالشرح والتفصيل على الرغم من كفاءتهما اللغوية، وأهميتهما التي تبين دور المرأة المركزي وقوة فصاحتها.

(١) البلاغة والاتصال، جميل عبدالمجيد، (ص ١٠٧، ١٠٨).

(٢) حجاجية اللغة عند عبدالقاهر الجرجاني، محمد يزيد سالم وعبدالسلام عابي، الجزائر، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب جامعة محمد بوضياف المسيلة، (ص ٢٦١).

* مشكلة البحث:

لا شك في أن هذه الدراسة تجيب عن عدد من الإشكاليات التي تواجه الباحث:
- أنماط الحجاج وتطويعه للغة، وتسخيرها في تقنيات حجاجية في خطبتي زوج عثمان وابنته رضي الله عنهما.
- دلالات البنية الحجاجية وأبعادها في خطبتي زوج عثمان وابنته رضي الله عنهما وطريقة تجلي تلك الدلالات.

* أهداف البحث:

- اكتشاف طرائق البنية الحجاجية للخطبتين من طرائق انفصالية، أو اتصالية، وما يتعلق من ذلك بالمستمع المتلقي.
- الخروج برؤية عن آلية الحجج، وتركيبها في الإقناع والتأثير في المتلقي في خطبة نائلة بنت الفرافصة، وعائشة بنت عثمان رضي الله عنهما، واستنتاج ما دارت عليه موازين الخطبتين من ثنائيات لفظية ومعنوية لها أبعادها في مفاهيم ورسائل مباشرة، أو غير مباشرة للمتلقي.
- تناول مصطلحات نظرية البلاغة الجديدة «الحجاج» الغربية، وربطها وفق منهجية «بيرلمان»، و«تيتكاه» بالسياق العربي، وتراكيبه.

* الدراسات السابقة:

لم أعتز على دراسة تناولت الخطبتين، كما لم أعتز على دراسة تطبيقية لنصوص خطابية ارتكزت على تقسيمات بيرلمان وتقنياته، من جهة الطرائق الانفصالية أو الاتصالية في الخطب بوجه عام - حسب علمي -، وأكثر الدراسات الحجاجية اتكأت على طريقة السلالم الحجاجية، أو الحجاج البلاغي وفق مصطلحات النقاد القدامى ومفاهيمهم.

* منهج البحث:

اتبعت هذه الدراسة المنهج التداولي الذي هو «مجموعة من البحوث المنطقية اللسانية...

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

وهي الدراسة التي تهتم بقضية التلاؤم بين التعابير الرمزية اللسانيات المرجعية والمقامية والحديثية والبشرية^(١) فالتداولية تدرس اللغة وفق استعمال أهلها والمقام الذي قيلت فيه والحجاج طريقة من طرق التواصل البشرية وأحد، وغايتها الاستمالة والإقناع اللذان يقومان على بنية لغوية تواصلية إقناعية، وللحجاج الحديث مسارات عدة، وقد اختيرت نظرية الحجاج وفق رؤية «بيرلمان»، و«تيتكاه».

* خطة البحث:

اشتملت هذه الدراسة على مقدمة وخاتمة، بينهما ثلاثة مباحث، تضمنت المباحث عددًا من المطالب.

• المبحث الأول: تأطير النص.

- أ- الإيتوس (الصفات المتعلقة بالمتكلم)، الباث والمتكلم.
- ب- الباتوس (التأثير في الآخر) المتلقي.

• المبحث الثاني: البنية الحجاجية ذات الطرائق الاتصالية.

- أ- الحجج المؤسسة على شبه المنطق، قسّمها «بيرلمان» إلى:
 - ١- التناقض والتعارض.
 - ٢- التماثل والحد.
 - ٣- التبادلية.
 - ٤- التعدية.
 - ٥- الرياضية.
- ب- الحجج المؤسسة على بنية الواقع، وقسّمها إلى:
 - ١- السببية.

(١) التداولية من أوستن إلى غوفمان، فيليب بلانشيه، سورية، (ص ١٨، ١٩).



٢- التعايشية.

ج- الحجج المؤسسة لبنية الواقع، وقسمها «بيرلمان» إلى:

١- الحجج بالشاهد.

٢- الحجج بالمثل.

٣- تأسيس الواقع بالتمثيل.

٤- تأسيس الواقع بالاستعارة.

• المبحث الثالث: البيئة الحجاجية الانفصالية:

وتقسيماته ليست كما الحجج الاتصالي وإنما هي حدود للواقع والظاهر.



المبحث الأول

تأطير النص

لاشك في أن أي نص يتكون من متحدث (الإيتوس) وملتقٍ (الباتوس) وسياق نصي خطابي (اللوغوس).

أ- الإيتوس (الصفات المتعلقة بالمتكلم) الباث أو المتكلم، ولم يعرف هذا المصطلح اتفاقاً في تحديد ماهيته فقد عني عند بعضهم أخلاق الخطيب وعند آخرين الوصف الخلفي له وعند آخرين الصورة أو السمات، ويستعمل بمعنى العادات الخطبية، ونستتج بأنه «يعني ظاهرة متعددة من الأبعاد والدلالات، وقد احتل (الإيتوس) عند أرسطو في كتابه «فن الخطابة» ركناً حجاجياً هاماً، فقوة (الإيتوس) تؤثر إيجاباً على إقناع الجمهور»^(١)، وفي العصر الحديث «انفتحت اللسانيات الحديثة على الذات المتكلمة حين أعادت الاعتبار إلى المتكلم ذاتاً تسكن اللغة وتترك أثارها وبصماتها عبر علامات لغوية تعبيرية متنوعة»^(٢)، بل حتى علامات بصرية وخلقية، فمظهر الخطيب له دور في ممارسة الإقناع على الجمهور فللمتحدث «في النظرية البلاغية إستراتيجية حجاجية يسعى المحاجج من خلالها إلى توصيل صورة إيجابية عن المتلفظ بالخطاب»^(٣)، لنرى أن «الإقناع لا يكون فقط عبر الأفكار فقط بل عبر الثقة التي يفرغها عليه الجمهور؛ نتيجة لتملكه ناصية الخطابة»^(٤).

(١) فن تحليل الخطاب، حاتم عبيد، (ص ١٠٤)، الخطابة، أرسطو طاليس، عبد الرحمن بدوي، (ص ٣٠).

(٢) تحليل الخطاب وفق استراتيجية الإيتوس في المشروع البلاغي لمحمد مشبال، غالم عبد الصمد، (ص ١٣٣).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٣٣).

(٤) في خطابة أرسطو الباتوسية، محمد الولي، (ص ٤٧).

ب- (الباتوس) (التأثير في الآخر) المتلقي، ويعد عنصراً أساسياً في العملية التخاطبية والتواصلية، إذ عده أرسطو ركناً لأنواع الحجج الثلاثة حين ذكر أنه يقوم على أحوال المستمعين^(١) أي سيكولوجية المتلقي فالخطيب لا يكون مقنعا إلا إذا حظي بثقة الجمهور، فقد عدد أرسطو أنواع الباتوس^(٢) أو النزوع إلى عدد من الحالات الانفعالية من غضب وسكون وكرهية، فالحجاج الجيد يقتضي معرفة بما يهز الذات التي يتوجه إليها الخطاب فالمخاطب (الباتوس) الحسود يتأثر باستمتاع الآخرين في النعم في حين أن المخاطب السخي الكريم لن يشعر بهذا (خطابة أرسطو الباتوسية ٤٨، أرسطو)^(٣)، إذ إن عملية التأثير في المتلقي تتوقف من جانب آخر على موقع المتلقي من هذه العملية، ولقياس ما إذا كان يطرحه الخطيب مفيداً من أفكار وقناعات وتراكيب لغوية فعلى الباحث عن الاتفاقات والسنن المشتركة التي سيقوم عليها الحجاج، تحت مبدأ إن الخطاب ما هو إلا جواب لسؤال مفترض في ذاته، وموجه لجمهور متلقي حسب ما يراه «ميشال ماير» الذي رأى أن النشاط الخطابى ليس إلا مسارا للمساءلة، فقد عدَّ أركان الخطابة ثلاثاً: الأخلاق والسؤال والجواب، والأخيران يمثلان الاستشكال والمساءلة أي وجود سؤال مفترض في الحجاج يستدعي استشكالا تخرج منه أجوبة متعددة مما يصنع حواراً بين (الإيتوس) و(الباتوس) يتضمن استمرارية الحجاج عبر سلسلة حوارية «تلغى الطرائق الحوارية وتنتج طرائق متنوعة تتلاءم والوضع التواصلى المطلوب من عمليات الإقناع والتأثير»^(٤)، فالناظر إلى «نوازع المتلقين يراها ليست بسبائك معدنية، إذ بإمكان الخطيب أن

(١) في خطابة أرسطو الباتوسية، محمد الولي، (ص ٤٧).

(٢) الباتوس هو ما ينزع إليه الإنسان نزوعاً طبيعياً، خطابة أرسطو الباتوسية، محمد الولي، (ص ٤٨).

(٣) خطابة أرسطو الباتوسية، محمد الولي، (ص ٤٨).

(٤) نظرية المساءلة والبلاغة لميشال ماير مقارنة في الأصول والأسس والتمثلات، نعمة دهش فرحان، (ص ٤،

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

يعبث بها كيفما يشاء فيتمكن من قلب العواطف والاختيارات من النقيض إلى النقيض^(١).
ج- اللوغوس (الخطاب، أو اللّغة، أو العمليات الاستدلالية العقلانية داخل الخطاب)، وهو صلب دراستنا، فهذه العناصر لا تخرج عن الطرح الذي قدّمه بيرلمان انطلاقاً من التّصور الأرسطي^(٢).

وبما أن هذه الدراسة هدفها البنية الحجاجية (اللوغوس) وفق رؤية بيرلمان فإن هذا المبحث الأول سيكون بمثابة عتبة للمبشرين الآخرين حتى لا تضل هذه الدراسة غايتها ويطول حديثها في رؤى متعددة لأن رؤية بيرلمان ذاتها ليست بالقصيرة، كما أن بيرلمان وتيتكاه وإن قدما تصورا جديدا للبلاغة في حججها غير أننا لا نجد الجديد والمفصل عن (الإيتوس) و(الباتوس) كما في (اللوغوس)^(٣) مما يجعلنا نكتفي بإشارات عابرة لهما فقد اختططنا منهجهما في هذه الدراسة.

أولاً: نص نائلة بنت الفرافصة:

ألقت خطبتها بعد وفاة عثمان رضي الله عنه ودفنه في المسجد النبوي في العام ٣٥هـ^(٤).

أ- قائلة النص (الإيتوس):

اسمها: نائلة بنت الفرافصة بن الأحوص بن عمرو بن ثعلبة بن الحارث الكلبي، ولدت من عائلة مسيحية في الكوفة، واعتنقت الإسلام لاحقاً على يد أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر زوج رسول الله، في العام (٢٨) للهجرة - رضي الله عنه أجمعين - تزوجت من عثمان بن عفان رضي الله عنه^(٥).

(١) خطابة أرسطو الباتوسية، محمد الولي، (ص ٤٩).

(٢) تاريخ نظريات الحجاج، فيليب بروتون، جيل جوتيه، (ص ٤١، ٤٢).

(٣) فن تحليل الخطاب، حاتم عبيد، (ص ١٠٤).

(٤) بلاغات النساء وطرائق كلامهن وملح نوادرهن وكلام ذوات الرأي منهن، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر ابن طيفور، (ص ٧٠).

(٥) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، ٢٠٠٢م، (٧/٣٤٣).

وقد كانت شاهداً على مقتل عثمان، بل إنها شاركت في الدفاع عنه ﷺ، فُقطعت أناملها، ورمت نفسها على عثمان ﷺ، لمنع قطع رأسه بعد قتله دون جدوى، فحزوا رأسه، ومثلوا به، لتُترك جثة عثمان مكانها دون أن يجرؤ أحد على تجهيزه ودفنه ﷺ، فأرسلت إلى حويطب بن عبد العزى، وجبير بن مطعم، وأبى جهم بن حذيفة، وحكيم بن حزام، ﷺ؛ لِيُجَهِّزُوا عثمان ﷺ، فكان رأيهم بتجنب الخروج نهائياً، وحين حلَّ الظلام خرجوا به بين المغرب والعشاء نحو البقيع، وهي تتقدمهم بسراج، ينير لهم حتى دُفن بعد أن صَلَّى عليه جبير بن مطعم، وجماعة من المسلمين - ﷺ أجمعين -^(١).

أما عن **الفضاء الزماني** للمتحدث (الإيتوس) فمن المعلوم أن دفن عثمان ﷺ بعد ثلاث ليالٍ من قتله، وقد أُلقت خطبتها هذه بعد دفنه مباشرة. ومن المعلوم أن المقام الخطابي للنص خُلِقَ في جوِّ بالغ الحزن لزوج مكلومة شهدت وفاة زوجها، ولم تكن وفاة عادية لزوج فقدته ﷺ^(٢).

أما **الفضاء المكاني** للمتحدث (الإيتوس) فقد اختارت المكان مسجد رسول الله ﷺ؛ لما للمسجد من حرمة وعظمة، وإجماع المسلمين على ذلك. واختارت أيضاً أن تكون في وسط مجموعة من أهلها، بكونه نوعاً من الاستقواء الذي تتخذه امرأة فقدت زوجها العظيم، فضلاً عما سعت إليه نائلة ﷺ من حشد جمهورها عبر صويحباتها حتى اجتمع لها خلق كثير؛ مما ينبئ بخطاب جماهيري، فيه كثير من الصراع الفكري والسياق المحاجج.

فمقام الإيتوس هنا تواصلية، فهو مباشر مع الجمهور، فهي في مكان عام، والبداية كانت مقام تفجع وتوجع على زوجها المغدور به فظهرت بمظهر الحزن ولا أدل من ذلك من رثاثة المظهر، وكانت متسترة، فالستر ظاهرة يحترمها الجمهور ويجعلها محط ثقة، لتنتقل إلى مقام

(١) البداية والنهاية، عماد الدين أبي الفداء ابن كثير، (١٠ / ٣٢١)، تاريخ الرسل والملوك: محمد بن جرير الطبري، (٤ / ٣٩٢-٣٩٣).

(٢) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير، (١ / ١١).

البنية الحجائية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

اللوم والتقريع والتذكير بالنهاية للمتتمردين، فإذا كان الخطاب يشكل صورة عن الخطيب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فحديثها عن الشكل في بداية الحديث ونهايته يدل على أن المقام في الخطبة يدور حول ذات الخطيب المرملة حيث يطغى على جو الخطبة، وكأنه جواب على سؤال يصنعه المقام التواصل مع المتلقي (الباتوس) عن سبب هذا الحزن، لتدور الخطبة حول هذا الإشكال، وهو سبب شخصي لفقد عزيز وسبب اجتماعي عام حول فقد الأمة لخليفة عظيم، وما سيدور بعد ذلك من تشرذم وضياح للشمل، وهنا تكمن أهمية طرحها فما ذكرته بين بداية الخطبة ونهايتها هو إقناع لشدة حزنها وإن كان لا يخلو من اللوم.

ب- أما المتلقي ونوازه (الباتوس) فمن خلال ما قدمه ابن طيفور^(١) نجد أن المتلقي لخطبتها جمهور كوني مفتوح^(٢) في المسجد، فهو لم يكن خاصاً، كما كان عند جمهور خطابة عائشة بنت عثمان لعلي - ﷺ أجمعين -، فجمهورها إذن مباشر، وليس افتراضياً، فجمهور الخطبة مختلف حسب قراءتي للمشهد في المدينة وقت مقتل عثمان ﷺ؛ إذ عجت المدينة بأولئك المتمردين، فبلغ عددهم ألفين^(٣). فينبغي أن يكون جماعة منهم في المسجد. ولا ننسى أن تعاطي الصحابة ومن كان في المدينة كان متبايناً، وإن لم يكونوا ضد مقتل عثمان ﷺ. وكما ذكر العمري أن المستمع الكوني لا يعني التعميم، بل المثالية، فهو خطاب يتجاوز المستمع الخاص، وتتجاوزه إلى حدود أخرى ممكنة دون تحديد، كظروف فيها التخويف والترهيب من قبل قتلة عثمان ﷺ، فجمهور الخطبة الكوني ليس خدعة، ولا تمويهاً، بل هو يعزى إلى مبدأ التجاوز كما ذكر العمري^(٤).

(١) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٠).

(٢) نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات، عبدالله صولة، ط ١، (ص ١٣، ١٤).

(٣) التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صابر الحباشة، (ص ٧٠)، نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ١٣، ١٤).

(٤) البلاغة بين التخيل والتداول، محمد العمري، (ص ٢٢٢).

فجمهور الخطبة مركّب، وحسب النظرية الحجاجية أن الجمهور المركب يحتاج إلى جملة من الاستراتيجيات التي لا بدّ منها، و«تتمثل في التوسل بجملة من الوسائل التعبيرية؛ لذلك نجد أنها حرصت على أن تبدأ الخطبة ببدهيات متفق عليها»^(١) منها:

١- كفضل عثمان رضي الله عنه لزواجه من ابنتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

٢- أنه ثالث الأصحاب؛ لذلك نجد أنها لجأت في بداية خطابها إلى ما يقرّه العقل الجمعي للجمهور من مسلّمات لا اعتراض فيها: كاسم الخليفة، ولقب ذي النورين، ولما لهذا اللقب من تأثير في النفوس. ومن أجل أن تضمن سيادة خطابها؛ كشفت هذا في ظاهر حديثها، قاطعة بالظلم الذي وقع على عثمان رضي الله عنه؛ مما يكسب خطابها سطوةً وتأثيرًا.

فبما أن الخطاب كان موجهاً لمتلقٍ نوازعه ثورية متمردة فلا بد من الحديث عما يهز وجدان المتلقي (لباتوس) فالأنسب للثوري أن نتحدث عن اختلال الأمن والضياع، وهذا ما اتخذته نائلة في حجاجها تجاه المتلقي.

ثانيًا: خطبة عائشة بنت عثمان رضي الله عنه:

أ- قائلة النص (الإيتوس):

ولدت عائشة رضي الله عنها في أواخر العهد النبوي من أبوين كريمين؛ فأُمُّها: رملة بنت شيبه بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف بن قُصي، وتزوجت عائشة بنت عثمان من الحارث بن الحكم، وأنجبت له ولدين هما: أبو بكر، وعثمان. ثم تزوجت بعده من عبدالله بن الزبير بن العوام^(٢).

وحين قُتل أبوها عثمان بن عفان رضي الله عنه بكت كثيرًا، وظلّت على حالها حتى عام المجاعة حين تولّى معاوية خلافة المسلمين عام (٤١هـ) وقدم معاوية رضي الله عنه إلى المدينة المنورة، وتوجّه

(١) نظرية المساءلة والبلاغة لميشال مايير مقارنة في الأصول والأسس والتمثلات، نعمة دهش فرحان، (ص ١٣).

(٢) أعلام النساء بين عالمي العرب والإسلام، (ص ١٥٩) وما بعدها.

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

إلى دار عثمان بن عفان رضي الله عنه ومعه رجال من قريش، فلما دنا من الدار ندبت عائشة أباه، وبكت، وقالت: «واأبتاه واعثماناه، فقال معاوية رضي الله عنه لمن معه: انصرفوا إلى منازلكم، يرحمكم الله، فإن لي حاجة في هذه الدار، ودخل معاوية مسكن عائشة بنت عثمان رضي الله عنه، ثم أمرها أن تكف عن البكاء، وعن مناداة أبيها، وقال يا بنت أخي، إن الناس أعطونا طاعة، وأعطيناهم أمناً، وأظهرنا لهم حلماً تحته غضب...»^(١). ورغم أن هذا الحوار حصل بعد خطبتها (التي سنتناولها بالدراسة في هذا البحث)، فإنه يوضح نبرتها العاطفية، ونوازع ابنة عثمان من خطابتها السابقة، وهو الثأر^(٢).

أما الفضاء الزماني لخطبتها فيصعب تحديده؛ لأن الرواية التي ذكرها ابن طيفور أنها قيلت حين قَدِمَ عليٌّ رضي الله عنه إلى المدينة دون ذكر للزمن، في حين ذكر ابن كثير أن عثمان قُتِلَ في يوم ١٨ / ١٢ / ٣٥ هـ، وأنَّ عليًّا بُويعَ في تاريخ ١٩ / ١٢ / ٣٥ هـ؛ ولذا أرجح أن تكون الخطبة في اليوم التالي لمقتل عثمان رضي الله عنه؛ أي في اليوم التاسع عشر^(٣)، ولا شك في أن لهذا الميقات الزماني أثر في حدة البنت المفجوعة بقتل الغدر لأبيها.

والفضاء المكاني للخطبة غير معلوم، ويمكن تحديده في ناحية ما من المدينة، ولعلها ناحية المدينة من جهة ينبع، كما ورد في نص الخطبة عند ابن طيفور: «كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه في ماله بينبع»^(٤). كما ورد في بعض كتب التاريخ أن المصريين المتمردين أَلحوا البيعة عليه وعلى بعض الصحابة رضي الله عنهم من قبله^(٥). ولا شك في أن ابنة عثمان رضي الله عنه لم تكن بالمخيرة لإلقاء كلمتها، بل جاءت وفق الموقف الذي يحدث، فعليٌّ رضي الله عنه مقبلٌ، والناس ملتفتةٌ حوله، ولم تختَر الزمان

(١) البداية والنهاية، ابن كثير، (١٠ / ٣٢١)، تاريخ الرسل والملوك، الطبري، (٤ / ٣٩٢-٣٩٣).

(٢) أعلام النساء بين عالمي العرب والإسلام، عمر رضا كحالة، (ص ١٥٩) وما بعدها.

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير، دار الفكر، ب. ط، ١٩٨٦ م، (٧ / ١٧٠، ١٩٨).

(٤) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٣).

(٥) البداية والنهاية، ابن كثير، (٧ / ٢٢٥، ٢٢٦).

كما حدث مع زوج أبيها، رضوان الله عليهم جميعاً، فركائز ما بنته في خطبتها ارتجالية، وما ذكرناه سابقاً من طلبها للثأر وتهدئة معاوية رضي الله عنه لها يؤكد ذلك، ومقام الخطبة هنا تواصلية ندب واستغاثة. ندب لمن فقدت واستغاثة بمن سيحكم على القتلة المتمردين.

ب- المتلقي ونوازعه (الباتوس):

أمّا المتلقي فهو الطرف الذي يريد الخطيب التأثير فيه، وينقسم إلى: عام، وخاص^(١). فالمتلقي عليّ رضي الله عنه وإن لم يكن معنياً في كثير من الضمائر التي خاطبت فيها عائشة رضي الله عنها سامعيها. وهنا يمكن أن نحدّد أن المتلقي الخاص هو علي رضي الله عنه، طالبة منه الثأر والاقتصاص بخطاب مبطن، يظهر فداحة ما فعلوه، وآخر مستمع كوني مفتوح، بخاصة أن من قتلة عثمان رضي الله عنه هم أنفسهم ممّن أقبلوا إلى علي رضي الله عنه طالبين منه تولي زمام الحكم، وهم ممن نعتهم ابنة عثمان رضي الله عنه في نعوتها وضمائرها.

ولاشك في أن علمها بنوازع المتلقي وهو علي رضي الله عنه من الرغبة بالعدل لما جبلت عليه نفسه من حب للخير، وكذلك إحاطتها بنوازع من التفّ حوله سواء من المتمردين أو من بقايا المجتمع المدني المختلفة نوازعهم، فحدثتهم بنزعة الرغبة بالثأر عبر استدعائها كلمة «يا ثارات عثمان» عندها، وعبر ذكر مسلمات اتفق عليها من مناقب المغدور أثر ذلك الغدر على المجتمع من تشرذم وتشتت وعواقب، ولاشك في أن في بداية حديثها يطرح سؤالاً استشكالياً، يعرضها للمساءلة، لِمَ كل هذا الندب؟ ولمن؟ وما الهدف؟؛ لتكون الخطبة هي الجواب المسكت «فالأقوال الخطائية تقوم على مبدأ الافتراض المؤسس على الجواب والسؤال، منطلقة من

(١) نظرية الحجاج عند شايبم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، ط ١، (ص ٣٦)، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقه، حافظ إسماعيل علوي، (ص ٦٩)، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، نور الدين عكاشة، (ص ١٠٩).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

مجموعة من المقومات التي تحكم العمليات التواصلية^(١) وبما أن الحوار من أبرز مستويات الخطاب البلاغي التي يتجلى فيها التساؤل وهي العلاقة التخاطبية بين المخاطب والمخاطب التي يتغير فيها الأداء في ظاهرتي التشخيص والمقام^(٢).

نرى أن هوية المتكلم في الخطبتين وصلة قرابتهما بالمغدور واختلافهما فكرا مع المتمردين هي الجزء الأكبر من المقصود بحديثهما، صنعت سلسلة حوارية ذات بعد حجاجي فالهوية والاختلاف ثنائية قادرة على ذلك، لـ «تساعد هذه الثنائية على تقريب المسافة الحجاجية كما يرى «ماير»، وذلك عبر مرحلتين فقد اعتمدا على الهوية لتقريب العواطف والأحاسيس المشتركة وذلك بالاعتماد على مبدأ تماثل الذي يحصل بين المتكلم والمخاطب بالاعتماد على رزمة من القيم والمعتقدات والمشاركات الأخرى^(٣). وذلك يظهر جليا حين ذكرت نائلة وعائشة صفات عثمان وأفضاله ومكانته عند النبي ﷺ «والمقصد من ذلك إذعان الخصم لمضمون القول وتصديقاً له كمسلمة تخاطبية، لنلاحظ بعدها في آخر الخطبة التصريح بالمصير الذي ينتظرهم بحجة لا يمكن دحضها مدعومة باللي وهي مصير الخونة والمتمردين، وهنا تضعف قوة الاختلاف النوعي الذي يعبر عنه أحد المتحاورين بتوظيف كل أشكال التعارض والتباين المتمثلة بألوان المراوغة والإقصاء»، فقد فمارست نائلة وعائشة فعل الاختلاف بشكل صريح وواضح فلم تحددا قضية الإقناع بذاتها وإنما راهنتا على مصيرهم المخزي من التشرذم، وبذلك يكونان قد أسسا «لرهان حجاجي يؤسس قاعدة الحجاج داخل اقتضاءات مجالية يتمتع بها المخاطبون بقسط من الحرية»^(٤).

(١) عندما نتواصل نغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، (ص ٢٠٥).

(٢) نظرية المساءلة والبلاغة لميشال ماير مقارنة في الأصول والأسس والتمثلات، نعمة دهش فرحان، (ص ١٣).

(٣) عندما نتواصل نغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، (ص ٢٢، ٣٨).

(٤) ينظر المرجع السابق، (ص ٢٢).



المبحث الثاني البنية الحجاجية الاتصالية

وهي البنية الحجاجية في خطبة ابنة عثمان وزوجته بعد مقتله - عليه السلام أجمعين - «اللاغوس». وقد قررنا أن نعتد منهج بيرلمان في تقسيمه لتقنيات الحجج وبنيتها؛ إذ قسّمها إلى:
أولاً: الحجج القائمة على الوصل، وهي التي تمكّن من نقل القبول الحاصل حول المقدمات إلى النتائج.

ثانياً: الحجج التي قامت على الفصل، والكلام عنها أقل، وهي التي تسعى إلى الفصل بين عناصر ربطت اللغة أو إحدى التقاليد المعترف بها بينها^(١).

أولاً: البنية الحجاجية ذات الطرائق الاتصالية:

المقصود بها تلك الطرائق التي تقترب بين العناصر المتباينة، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لإبرازها في صورة بيّنة واضحة، ومنها:

أ- الحجج المؤسّسة على شبه المنطق.

ب- الحجج المؤسّسة على بنية الواقع.

ج- الحجج المؤسّسة لبنية الواقع.

أ- البنية الحجاجية المبنيّة على شبه المنطق:

هي التي تستمد قوتها الإقناعية من مشابقتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في البرهنة، فهي تعتمد على: التناقض، والتماثل التام والجزئي، وقانون التعديّة، وبعض من العلاقات الرياضية، مثل: علاقة الجزء بالكل، وعلاقة الأصغر بالأكبر والتواتر وغيرها^(٢).

(١) نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٥٧).

(٢) نظرية المرجع السابق، (ص ٥٧) وما بعدها، والحجج أطرها ومنطقاته وتقنياته، عبدالله صولة، (ص ٣٢٤) =

* أولاً: التناقض والتعارض:

المراد بالتناقض أن توجد قضيتان في نطاق مشكلتين: إحداهما نفى للأخرى بين ملفوظين متعارضين، فيصبح وضع الملفوظين على محكّ الواقع؛ لاختيار إحدى الأطروحتين وإقصاء الأخرى، فهي خاطئة. فالتعارض ارتبط بالمقام وظروفه التي ترّجح قضية على حساب أخرى؛ إذ يمكن تأوّل الألفاظ بطرائق مختلفة، في حين يرتبط التناقض بقضايا النفي والإثبات، والحضور والغياب؛ ولذا فمحلّ الحجاج هو التعارض، وليس التناقض المنطقي الصارم الملزم الذي لا يتأثر بالظروف، فالأنساق الصورية لا تقبل التعارض بين ما دافع عنه المحاجج سابقاً، أو تبناه وبين حالٍ لاحق، وهذا مما سيعرض المُحاجج إلى السخرية، والسخرية سلاح نافذ الحجة^(١)، وهو ما يعبر عنها «بقلب البرهان على صاحبه»^(٢). وقد وقع هذا في الخطبتين.

ومثال ذلك ما قالتة ابنة عثمان رضي الله عنها: «فهل أعلنت كلمتكم، وظهرت حسكتكم؛ إذ ابن الخطاب قائم على رؤوسكم..... يجمعكم غير حذر من تراجعكم الأمانى بينكم، وهلا نقتم عليه عوداً وبدءاً؛ إذ ملك ويملك عليكم من ليس منكم..... لا تنكرون ذلك منه خوفاً من سطوته وحذراً من شدته.....، وهل تسمو هممكم إلى منازعة.....، فتطأتم له تطأطؤ الحقة، ووليتموه أديباركم حتى علا أكتافكم.....، حتى إذا عاد الأمر فيكم ولكم، وإليكم، في موقفة من العيش عرقها وشيخ،..... فانضيتم سيوفكم، وكسرتم جفونكم. وقد أبى الله أن تُشام سيوف جردت بغياً وظلماً»^(٣).

الشاهد: «فهل أعلنت كلمتكم وظهرت حسكتكم.....» وقولها: «حتى إذا عاد الأمر فيكم،

= وما بعدها.

(١) الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، عبدالله صولة، (ص ٣٢٤) وما بعدها، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٨١-٨٢).

(٢) الحجاج في الشعر العربي بنيتة وأساليبه، سامية الدريدي، (ص ١٩٦).

(٣) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٢، ٧٣).

ولكم، وإليكم، في موقفة من العيش عرقها وشيخ، وفرعها عميم،...فانتضيتم سيوفكم، وكسرتم جفونكم».

القضية الأولى: قضية طاعتكم العمياء لعمر الفاروق رضي الله عنه.

القضية الثانية: تمردكم على عثمان رغم لينه.

فقضية طاعتكم لعمر رضي الله عنه رغم كرهكم لمن ولّى، وكرهكم لشدّته تحاج قضية تنمركم على عثمان رضي الله عنه وتمردكم عليه، رغم عزله للولاة الذين اعترضتم عليهم. فقضيتكم الثانية في تنمركم باطلة بموجب الأولى.

فابنة عثمان رضي الله عنه أبرزت التعارض بين أفعال الخصم، ووضعت القضيتين على محكّ الواقع والظرف والمقام، «وفي هذا إمطة اللثام عن التعارض في أطروحات الخصم، وأن الخصم عادة يبحث عن مواطن الهزء في خطاب خصمه أي: مواطن التعارض»^(١).

وقد أتخذ الحجاج مساحة واسعة في خطبة ابنة عثمان؛ ليتخللها أساليب بلاغية دعمت التعارض بين الحجّتين، فالاستفهام الذي يحمل تقريباً شديداً في (هل - وهلاً)^(٢). عند قولها: «فهل أعلنت كلمتكم... وهلاً نقتم عليه عوداً وبدءاً»، فهي تثير تساؤلاً في نفس السامعين عبر العودة إلى الخلف عن تغيب هذا الصوت والقوة في عهد عمر رضي الله عنه، و(هل) أدت معنى إنكار النية عليهم، وهو الحاصل من قضية حجاجها، فلم يرتفع لهم صوت؛ لتثني بأداة استفهام أخرى، تحمل تخصيصاً (هلاً) مختماً بنفس إنكاري، ظاهره التنديم، لا على سكوتهم في عهد عمر، بل

(١) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٤٤).

(٢) معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، (٤/ ٢٤١-٢٤٣). النفي بـ(هل) ليس نفيّاً محضاً، بل هو استفهام شرب معنى النفي، فقد يكون مع النفي تعجب أو استنكار أو غير ذلك من المعاني. وشرح التسهيل تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، محمد بن يوسف ابن أحمد، محبّ الدين الحلبي المصري، المعروف بناظر الجيش، (٤/ ٤٨٨).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

لتجرتهم في عهد عثمان رضي الله عنه.

ولم يغب عنها أيضًا مبدأ التركيب اللفظي، فاختيارها للكلمات له جرسٌ قوي، ونغمٌ يرنُّ في الأذان، يزيد من جلاء هذا التناقض، فكلمة «تطأطأم» - وفي هذا التكرار الترنمي - معنى يكشف الأبعاد النفسية لأولئك المحتجين بخضوعهم في عهد عمر رضي الله عنه. فالطاء حرف مهموس، وفيه دلالة على المرونة والمطاوعة، وهو من الحروف النطعية^(١)، يقوي حجتها من أنه لا صوت ولا تمرد في عهد عمر رضي الله عنه، ولم تكتف بذلك، بل أعادتها (أي الطاء)؛ لتجعل من صدئ الأولى تصديقًا للثانية التي أتبعها بصورة ومخيلة أنكم كنتم مطية سهلة كما تُركب الحققة عند بلوغها: وهي الناقة التي بلغت ثلاث سنين، ودخلت الرابعة^(٢). فموسيقى حرف الطاء المتكرر مرتين والصورة الفنية يثيران جدلاً حقيقياً في نفس السامع عن مدى إذعانهم لمن ملكهم بالقسوة، في حين أن تنمرهم وقتلهم لمن ملكهم باللين؛ لتجعل الصورتين تحاجان بعضهما، وتعارضان بعضهما الآخر؛ لا للسبب يتعلق بتصرف الخليفة.

* ثانياً: البنية الحجاجية في التماثل والحد:

يقتضي مبدأ التماثل التعريف بالفكرة وضبط حدودها، ووجودها عن طريق الكلمات التي تتفق أو تتشابه لفظاً، كأن يقول: أهدنا (الدنيا هي الدنيا)^(٣). وهو ما نجده في قول زوج عثمان: «للتعبدنكم الشبهات، ولتفرقن بكم الطرقات، ولتذكرن بعدها عثمان ولا عثمان».

الشاهد: «عثمان ولا عثمان».

فعثمان الأول ليس هو ذاته عثمان الآخر، وإنما أطلق على الآخر عثمان مجازاً؛ أي:

- (١) خصائص الحروف العربية، حسن عباس، (ص ٤٨، ١٢١).
- (٢) لسان العرب، ابن منظور، بيروت، لبنان، دار صادر، (١٠/٥٤، ٥٥).
- (٣) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٤٤، ٤٥).

كعثمان في عدله ولينه ورحمته معكم، وكأنَّها تضع حدًّا للخليفة الذي سيبحث عنه هؤلاء المتمرّدون بعد أبيها ﷺ، فهم سيبحثون عن خليفة يكون كعثمان في لينه وعدله. فقد أوجزت في هذا التماثل الذي وضعته، وأبلغت. فصيغة التماثل التي سلكتها ليست إلاّ طريقة شكلية، توخّتها في تقويم حكم عثمان ﷺ بوساطة الحشو الذي ظهر عبر تكرار اسم عثمان ﷺ. فهي عرّفت الخليفة الذي سيتمنون حكمه، فما بين المعرّف والمعرّف تماثل وتطابق لفظًا، ولكنه في الحقيقة يوجد اختلاف، فعثمان ﷺ له من الميزات؛ لكونه صحابيًا، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وغيرها من المناقب يستعصي على أي خليفة أن يأتي بها، وإن أشبهه ﷺ عدلاً ورحمة؛ «لأن استخدام التعريفات في الحجاج يفرض تعددها، والاختيار بين هذه التعددية»^(١). ومن هنا قويت حجّة زوج عثمان ﷺ، ف«التماثل الظاهر يصعب دفعه ورده»^(٢).

وفي شكل آخر لهذا التماثل - وإن خلا من التشابه اللفظي الذي ركّز عليه أصحاب الدرس الألسني^(٣)، نجد شكلاً آخر للتعريف معنوياً، فهو مثل الأول معنى لا لفظاً، ومثاله قول ابنة عثمان ﷺ: «وسيعلم كيف تكون إذا كان الناس عباديد، وقد نازعتكم الرجال، واعترضت عليكم الأمور، وساورتكم الحروب بالليوث، وقارعتكم الأيام بالجيوش، وحمى عليكم الوطيس؛ فيوماً تدعون من لا يجيب، ويوماً تجيبون من لا يدعو، وقد بسط باسطكم كلتا يديه يرى أنّهما في سبيل الله؛ فيدّ مقبوضة، وأخرى مقصورة، والرؤوس تنزو عن الطلى والكواهل»^(٤).

الشاهد: (تعريفها لكلمة عباديد).

(١) الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، (ص ٢٠٠).

(٢) تاريخ نظريات الحجاج، فيليب بروتون، وجييل جوتيه، (ص ٤٨).

(٣) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٥٩ - ٦٤).

(٤) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧١).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

فقولها ليس بما يتطابق لفظاً، فقد ارتأت إعمال الذهن ومناوشة عقل سامعها، وذلك حين

استعملت كلمة «عباديد»؛ ليأتي التعريف المبطن الذي يصور معنى العباديد:

١ - عدم امتلاك زمام أمورهم، فهم محطُّ لتناوشهم أيدي الآخرين.

٢ - عرضة للغزو من ضعفهم.

٣ - يبحثون عن من يسوسهم، ويلمُّ شملهم، فهم متفرقون.

٤ - حالهم بين عاجز يريد، وآخر لا يريد فعل شيء.

وفي ذلك انتقال «من الإجمال إلى التفصيل، فكان التماثل في موضوعين، أو موقفين، لهما

خصائص مشتركة»^(١)، كما في حال العبودية وحالهم.

* ثالثاً: الحجج القائمة على التبادلية:

تقوم هذه الحججة على مبدأ العدالة بين القضايا والأفراد يربطهما رابطٌ سببي واحد، أو ما

ينطبق على الأولى ينطبق على الثانية، فهي محاولة للمواءمة بين الحجج العكسية، «وتعتمد على

التبادل بين قضيتين متماثلتين متشابهتين من الصنف نفسه بوصف أن «الكائنات المنتمية إلى

نفس الفئة الأساسية ينبغي التعامل معها بالطريقة نفسها»^(٢). فلا يُكال لأحدهما بما يغير الأخرى

وهي دعوى لتطبيق العدل»^(٣). فالحجج القائمة على التبادلية في معناها العام المشترك تمثل

جوهر (ضع نفسك مكاني)، بل إن الحججة نفسها تؤسس إلى مقولة حجاجية متوفرة: كيف تعيب

على الناس ما تبيحه لنفسك؟^(٤) وفي هذا التأويل للتبادلية يلزم الخصم أن يقف مع نفسه وقرارة

نفسه؛ ليصبح الخصم والحكم.

(١) الحجج في النص القرآني «سور الحواميم أنموذجاً»، هاني يوسف أبو غليون، (ص ٤٥).

(٢) نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٦٤).

(٣) في نظرية الحجج: دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٤٦).

(٤) الحجج في الشعر العربي بنيتة وأساليبه، سامية الدريدي، (ص ٢٠٣).

ومن ذلك ما نجده في استهلال خطبة نائلة زوج عثمان رضي الله عنه طالبة المستمع بطرح الملامة عنها؛ لتقول: لا تلو موني، وضعوا أنفسكم مكاني؛ لتقول بما هو نصّه: «عثمان ذو النورين قُتل مظلومًا بينكم بعد الاعتذار، وإن أعطاكم العتبي معاشر المؤمنين، وأهل الملة لا تستكثروا مقامي، ولا تستكثروا كلامي، فإني حرّى عبّري، رزئت جليلاً، وتذوقت نكلاً من عثمان بن عفان، ثالث الأركان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفضل»^(١).

الشاهد: «لا تستكثروا مقامي، ولا تستكثروا كلامي، فإني حرّى عبّري».

فقضية: حرقتها لفقد زوج يملك من المزايا يصعب توفرها في غيره.

وقضية: أن يبكي أي أحدٍ على عزيزٍ يمتلك مزايا لا تتوفر في غيره.

فنتيجة القضيتين واحدة: وهي الحزن الشديد على مفقود، عزّ نظيره؛ لامتلاكه مناقب

فريدة. وكأنها تقول: لا تلو موني، وضعوا أنفسكم مكاني حين تفقدون عزيزاً.

وفي ذلك نفخ لسريان فكري عبر هذا الحجاج، يتخلل عبر فكر الخصم؛ ليسلمه المحاجج

إلى نفسه.

* رابعاً: البنية الحجاجية على حجة التعدية:

ترتكز هذه الحججة على علاقة صورية منطقية بين طرفين أو أكثر، ومضمونها أنه إذا وجدت

علاقة معينة سواء أكانت مساواة أم تضميناً أم شيئاً أكبر من شيء بين المفترض (أ) والمفترض

(ب) هي نفسها العلاقة بين المفترض (ج) والمفترض (ب)، فمن المؤكد إذن أنها ستكون نفسها

بين المفترض (أ) والمفترض (ج).

ومما يمكن إدراجه تحت هذا السقف قول عائشة رضي الله عنها: «أفنيّت نفسه، وطلّ دمه في حرم

رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنع من دفنه، اللهم ولو يشاء لامتنع ووجد من الله صلى الله عليه وسلم حاكماً، ومن المسلمين

ناصرًا، ومن المهاجرين شاهداً».

(١) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٠).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

(أ) قتلهم لعثمان رضي الله عنه.

(ب) هدر دمه في حرم رسول الله.

(ج) منعهم عن دفنه.

فالعلاقة بين (أ) و(ب) شناعة فعلتهم وقبحها، ف(ب) ضمن (أ) التآمر بالقتل.

ومنعهم لدفنه هو (ج) يرتبط بذات العلاقة مع (ب)، فأفعالهم في (أ) و(ب) و(ج) كلها

تساوي قباحة فعلهم وشناعته، وتكتب في شكل معادلة كالآتي:

$$أ + ب = ج + ج = أ + ج = قباحة فعلهم وشناعته.$$

* خامساً: الحجج شبه المنطقية المعتمدة على العلاقات الرياضية:

من الواضح أن هذه الحجج «تستمد هذه الحجج طاقتها الإقناعية الحجاجية من علاقات

وقواعد رياضية صورية شبه منطقية، ينظمها المتكلم من خلال علاقات معينة حسب حاجاتها

الإقناعية مستفيداً بما يتمتع به من طاقات إقناعية مؤثرة»^(١). ومن ذلك:

إدماج الجزء في الكل):

ومحور هذا الحجاج أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء، فهو مندمج في دائرته، لا

يغادرها، وينظر إليها من زاوية كمية، فالكل يحتوي على الجزء، وتبعاً لذلك فهو (أي الكل) أهم

من الجزء؛ مما يجعل هذا الضرب من الحجاج في مواضع الكم ومعانيه^(٢).

ومما بني على الاحتجاج بأهمية الكل) بذكر جزء مهم في قول ابنة عثمان رضي الله عنها: «أو تطيح

هامات وتفري غلاصم وتخاض دماء»^(٣).

الشاهد: «هامات»، و«غلاصم».

(١) الحجاج في النص القرآني «سور الحواميم أنموذجاً»، هاني يوسف أبو غليون، (ص ٤٨).

(٢) في نظرية الحجاج دارسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٤٧-٤٨).

(٣) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٢).

«لاصم»، فالغلاصم: الغلصمة: رأس الحلقوم بشواربه وحرفدته، وهو الموضع الناتى في الحلق، والجمع الغلاصم، وقيل: الغلصمة اللحم الذي بين الرأس والعنق^(١). والحلقوم: تجويف خلف تجويف الفم، وفيه ست فتحات^(٢). فهو جزء من الرأس فقد عبرت به (الكل)، وهي الهامة؛ لأهميتها، ثم عرّجت على الجزء؛ لتقييم حجاجة قويا متبوعا به (الكل). فأنتم أيها المتمردون ستفرون رؤوسكم؛ مما يدل على قوة البطش الذي سيقع عليكم، وبذا تثير الرعب في قلوبهم رغم أنه أمر قد مضى وانقضى، وهو فرضية استجارة عثمان رضي الله عنه بالمسلمين، بخاصة المهاجرون، وهذا يثير تساؤلا: ما الحكمة من أن تقيم حجاجة على أمر ماضٍ في وقتٍ آنٍ اتضح فيه نتائج الماضي؟ والإجابة تكون من أجل جعل الماضي في هيئة الحاصل الحالي، ويؤكد ذلك استعمالها الفعل المضارع؛ لترعيبهم، وبعث رسالة إلى المتمردين، مفادها: أنكم إن نجوتم فيما دبرتم له في الماضي فلا يعني نجاتكم في المستقبل من جرم ما فعلتم، وهو تهديد مبطن؛ للتأثير على الخصوم، والتهوين من أمرهم، وأن ما حصلتم عليه لم يكن بقوة منكم، بل للين عثمان رضي الله عنه، وتنازله عن مقارعتكم، وانتهاجه معكم منهج الحوار. وفي ذلك ذمٌ لهم، وإعلاءٌ من شأنه رضي الله عنه لهم.

* الحججة المبنية على تقسيم الكل إلى أجزاء:

هذه الحجج تلجأ إلى التقسيم؛ إذ يجد المحاجج من خلال هذه الحجج السبيل إلى الإقناع عن طريق استعمال الأجزاء. والميزة الأساسية لهذه الحجج هو التعداد الشامل، وقد استشهد بيرلمان على ذلك بمقولة، نصها: «إن نُسقط الأجزاء فرضية واحدة يهوي بنائنا الحجاجي، ونصبح أضحوكة للجميع»^(٣).

ومثال ما قام حجاجة على التعداد الشامل قول زوج عثمان رضي الله عنه: «وشددتم شدة السفهاء

(١) لسان العرب، ابن منظور، (١٢/٤٤١).

(٢) المرجع السابق، (٤/٢١٦).

(٣) نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٧١).

البنية الحجائية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

على النقي التقي الخفيف بكتاب الله ﷺ لساناً، الثقيل عند الله ميزاناً، فسفكتم دمه، وأنهكتم حرمة، واستحللتهم منه الحرم الأربع: حرمة الإسلام، وحرمة الخلافة، وحرمة الشهر الحرام، وحرمة البلد الحرام^(١). فالحرمت الأربع لها عقوبة، فما ينطبق عليها في الحكم الشرعي ينطبق على حرمة الخلافة، وحرمة الشهر، فاعتبار أن كل واحد من هذه الأجزاء غاية الإقناع بقضية الكل، وهي: كيف استحلوا دم عثمان ﷺ؟

فتعدد الحرمت الأربع إثبات لوجود المجموع الذي يؤكد شناعة أفعالهم، ومن ثم تقوية الحضور بمعنى إشعار الآخرين بوجود الشيء، فموضوع التقسيم من خلال التصريح بوجود أجزاءه^(٢)؛ استشعاراً لقيمة الشيء وعظمته.

ب- الحجج المؤسسة على بنية الواقع:

تقوم قوة هذه الحجة على بنية الواقع، والتجارب، والوقائع والأحداث المتعاقبة بين الأشياء المكونة للعالم، فهي تحاول الربط بين أحكام مُسلم بها، وأحكام يسعى السياق النصي لتأسيسها وتثبيتها، وجعلها من المسلمات، فهي تتأسس على التجربة، وعلى العلاقات الحاضرة بين الأشياء المكونة للعالم، يقول بيرلمان: «بمجرد ما يتم الجمع بين عناصر من الواقع في علاقة معترف فيها، يصبح من الممكن أن نؤسس عليها حجاً يسمح بمرور ما هو مقبول إلى ما نسعى لجعله مقبولاً»^(٣).

ومعظم هذه الحجج تقوم على علاقيتين:

الأولى: تنابعية: كالسببية، ومنها البراغمية.

(١) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧١).

(٢) في نظرية الحجج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٤٨).

(٣) نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٧١).

والعلاقة الثانية: التعايشية: كالحجة بالصلاحية^(١).

* أولاً: التتابع:

ويعتمد هذا النوع من الحجاج على علاقة الاتصال بالسبب من طريقتين، هما:

١- الربط بين السبب والحدث، أو المقدمة، وما ينتج عنها من نتائج.

٢- وقد يكون العكس، فيكون الانطلاق من النتائج.

ومن هذا الطريق تتفرع العلاقة إلى عدة أشكال، منها:

١- حجاج يسير في الاتجاه، ويكون البحث فيه عن أسباب ظاهرة ما، فهو يعتمد في بنائه

على الربط بين السبب ونتائجه، مثل: تكاسل فرسب، ذاكرفنجج.

ومن ذلك قول زوج عثمان رضي الله عنه: «في عقب سيرة من رأيتموه فقطاً، وعددتموه

غليظاً... فحين فقدكم سطوته وأمتتم بطشه، رأيتم أن الطرق قد انشعبت لكم، والسبل قد اتصلت

بكم. ظننتم أن الله يصلح عمل المفسدين. فعدوتم عدوة الأعداء، وشددتم شدة السفهاء على

التقي النقي، الخفيف بكتاب الله صلى الله عليه وسلم لساناً، الثقيل عند الله ميزاناً، فسفكتم دمه، وانتهكتم حرمة،

واستحللتن منه الحُرْم الأربيع: حرمة الإسلام، وحرمة الخلافة، وحرمة الشهر الحرام، وحرمة البلد

الحرام...»^(٢).

فالشاهد هنا: سبب تمردكم هو زوال شدة عمر رضي الله عنه في الحكم «فحين فقدكم سطوته وأمتتم

بطشه»، فكانت النتيجة «فعدوتم عدوة الأعداء، وشددتم شدة السفهاء».

فالرابط الذي ربطته ابنة عثمان رضي الله عنه بالفاء الاستثنائية والظرف (حين) يدل على التقييد بزم من^(٣)

(١) تاريخ نظريات الحجاج، فيليب بروتون، جييل جوتيه، (ص ٥٠)، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان،

الحسين بنو هاشم، (ص ٧١).

(٢) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧١).

(٣) معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، الأردن، (٢/١٩٠).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

فقد الشدة عند قولها: «فحين فقدكم سطوته وأمتم بطشه»؛ لتربط السبب بالنتيجة في قولها الذي أسبقته بالفاء السببية بكونه رابطاً للسبب السابق: «فعدوتم عدوة الأعداء، وشدتتم شدة السفهاء على التقي النقي، الخفيف بكتاب الله ﷺ لساناً، الثقيل عند الله ميزاناً، فسفكتكم دمه، وانتهكتكم حرمة، واستحللتكم منه الحرم الأربع»، وقد تابعت النتائج بأكثر من صورة منفصلة، وبنوع من التفصيل من فقدانهم لشدة عمر ﷺ نتج عنها تمردهم واستحلالهم الحرمات الأربع، فبدأت حجاجها بالسبب؛ لتبين أن ما فعلوه في عهد عثمان ﷺ ليس لقوة فيهم، بل لفقدهم الشدة، وكأنها ترسل رسالة مبطنة لعلي ﷺ بالشدة عليهم، فهي ما يستحقونه، وبذلك جمعت بين مرام عدة، منها: بيان حقيقة ضعفهم والتحذير لمن سيخلف المسلمين، والتنبيه أن ما يناسبهم الشدة. وهنا تتجلى حقيقة المستمع الكوني وقدرة التجاوز والتمرير لأمر يصعب التصريح بها، كما أشرنا سابقاً في بداية هذه الدراسة في المبحث الخاص بتأطير البحث.

فالبيئة الحجاجية القائمة على توالي السببية أدت أغراضاً عدة لعدة اتجاهات، منها: ما كان نحو المتمردين، وآخر نحو من سيحكمهم، وثالث اتجاه المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة بشكل خاص، والمسلمين في الأمصار الأخرى عامة.

٢- حجاج يرمي إلى تحديد آثار ظاهرة ما، فهو ينطلق من النتيجة؛ ليصل إلى استخلاص الأحداث والأسباب مثل: قولنا: رسب؛ لأنه تكاسل، ونجح؛ لأنه ذاكر.

مثل قول ابنة عثمان ﷺ: «فهل أعلنت كلمتكم وظهرت حسكتكم^(١) إذ ابن الخطاب قائم على رؤوسكم، مائل في عرصاتك؛ إذ ملك ويملك عليكم من ليس منكم بالخلق اللين، يسعى عليكم وينصب لكم، لا تنكرون ذلك منه خوفاً من سطوته وحذراً من شدته^(٢)».

(١) هي عشبة تضرب إلى الصفرة ولها شوك يسمى الحسك أيضا مدحرج، لا يكاد أحد يمشي عليه إذا يس إلا من في رجليه خف أو نعل، لسان العرب، (١٠/٤١١).

(٢) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧١).

فالشاهد في ذكر النتيجة: «فهل أعلنت كلمتكم، وظهرت حسكتكم».

السبب: «خوفاً من سطوته وحذراً من شدته».

فالمتوقع منهم، وهم أصحاب الطبيعة التمردية، أن تعلو أصواتهم بالاعتراض والتنمر إذا حصل ما يخالف رأيهم وفكرهم، إلا أن الصمت جاء مغايراً لما جُبلوا عليه، والسبب خوفهم من شدة الفاروق رضي الله عنه، فبنت حجاجها على ذكر النتيجة المتوقعة؛ لتردف السبب وكأنها تقول: هذا واقعكم؛ لأنكم كذا.

*** ثانياً: من حجج الاتصال التابعي: حجة السلطة، حجة الشخص، وأعماله:**

«يمكننا أن نبي حجاجاً انطلاقاً من علاقة التعايش بين الأشياء، وحصراً ببعض في علاقة الذات بصفاتهما، أو الشخص بأفعاله؛ ولذا سنتحدث عن حجة الماهية أو الذات، وتتمثل في تفسير حدث، أو موقف ما، والتنبؤ به انطلاقاً من الذات التي يعبر عنها»^(١).

ومثال ذلك ما ورد على لسان زوج عثمان رضي الله عنه في قولها:

«فكان واحدكم غير مدافع، وخيرتهم غير منازع، لا ينكر له حسن الغناء، ولا عنه سماح النعماء. إذ وصل أجنحة المسلمين حين نهضوا إلى رؤوس أئمة الكفر؛ حيث ركضوا فقلدوه الأمور؛ إذ لم يكن فيهم له نظير، فسلك بهم سبيل الهدى. وبالنبى وصاحبيه اقتدى. مخسناً للشيطان إلى مداحره، مقصياً للعدوان إلى مزاجره. تنقشع منه الطواغيت، وتزایل عنه المصاليات، حتى امتد له الدين.... ولحق الكفر بالأطراف.... فأقام يمدكم بالرأي، ويمنعكم بالأدنى، يصفح عن مسيئكم في إساءته.... فاستلتم عريكته حين منحكم محبته، وأجرركم أرسانكم، آمنأ جراتكم وعدوانكم، فأراكموه الحق إخواناً، وأراكموه الباطل شيطاناً»^(٢).

(١) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٥١).

(٢) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٠، ٧١).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

فقد ذكرت من صفات مناقب عثمان رضي الله عنه ما يأتي:

- ١- أفضليته في الصحابة رضوان الله عليهم.
- ٢- سماحته.
- ٣- غناه.
- ٤- كثرة فتوحاته فقد اشتهر عهده بسعة الفتوحات، واتساع الدولة.
- ٥- حكمه وفق سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهدى صاحبيه: أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما أجمعين -.
- ٦- انتشار الأمن والأمان في عهده، وهيبة الدولة من ردّ للعدوان، وخوف الطواغيت والصوص من حكمه.
- ٧- انتشار الإسلام.
- ٨- المرونة واللين الذي عامل به رعيته.

فزوج عثمان رضي الله عنه تحجّ الخصوم بأفعال عثمان ومكانته، وسلطته التي يكتسبها «من مبدأ الثبات على الشخصية؛ بحيث إن قامت بفعل معين أو اتخذت موقفاً محدداً فلائها عرفت بخصال معلومة منذ زمن بعيد، وستظل كذلك ما بقيت على قيد الحياة»^(١)، فقد استثمرت هيبة عثمان رضي الله عنه عبر سرد أعماله ومناقبه، معتمدة على سلطة إجماع الصحابة على اختياره؛ للخلافة، وتقديمه على غيره في الحكم لأفضليته؛ لنصل في نهاية الأمر إلى أن من كانت هذه صفاته فكيف تتجرؤون عليه، وتسفكون دمه، فعملكم باطل؛ لأن من غدرتم به، وتمردتم عليه له من المناقب التي تحول بينه وبين عمل أي سوء.

* ثالثاً: البنية الحجاجية المؤسسة لبنى الواقع:

هي حجج الاتصال المرتبطة بعناصر الواقع دون أن تتأسس عليه، أو تبني عليه، بل هي التي تؤسس الواقع، أو تكمله، وتظهر ما خفي منه، وتشمل تأسيس الواقع بواسطة حالات خاصة

(١) الحجاج في أو الحجاج في الشعر العربي بنيتة وأساليبه، سامية الدريدي، (ص ٢٢٨).

من المثل أو الاستشهاد، أو النموذج وعكسه، أو الاستدلال بواسطة التمثيل^(١).

١- الحجة بالمثل:

ينطلق من مثال مفرد؛ لتعميم حكم ما، فيتأسس الواقع على ظاهرة مفردة تتوسع لتصبح حالة عامة، لا مجرد حالة خاصة^(٢). ويتميز المثل من التشبيه - الذي يندرج في حجة التأطير - أنه قد تحول من حالة خاصة إلى حالة عامة، فالاحتجاج بالمثل «ضرب خاص حيث يظهر المثل بالمظهر الذي يستوجب الاحتذاء، والأنسب في الاحتجاج به حين يريد المتكلم توجيه المتلقي إلى سلوك معين أو تحديد موقفه وجعل ذلك المثل محط استلهاهم كما يرى «بيرلمان»، وهي حجة أفضل ما تستخدم في القيادة والتوجيه»^(٣).

وهو يختلف عن التماثل^(٤). فالمثل تبني عنده قاعدة، فهو يسعى لتأسيس قاعدة كما في قول نائلة زوج عثمان رضي الله عنه: «وأين كنتم لعثمان ذي النورين منفس الكرب، زوج ابنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصاحب المربرد ورومة، هيهات والله ما مثله بموجود»^(٥).

فقد ضربت أمثلة تؤسس حكماً لعثمان رضي الله عنه بالصلاح وأنه مفرج الكروب عندما ذكرت أنه صاحب «المربرد»، و«رومة»، وهو مما لا يجهله أحد في ذلك العصر، فما المربرد ورومة؟ المربرد قطعة أرض رومة، وهي بئر اشترها عثمان من يهودي، ومنحها للمسلمين في وقت عصيب^(٦). وقد أتت بمقدمة قبل أن تأتي بهذين المثلين، عندما قالت: منفس الكرب ثم عادت،

(١) الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، عبدالله صولة، (ص ٣٣٧)، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٨٥).

(٢) الحجاج في الشعر العربي بنيت وأساليبه، سامية الدريدي، (ص ٢٣٧).

(٣) المصدر السابق، (ص ٢٤٥).

(٤) الحجاج في التواصل، فيليب بروطون، (١/ ١٢٩).

(٥) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧١).

(٦) البداية والنهاية، ابن كثير، (٧/ ١٧٧).

البنية الحجائية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

وذكرت أنه صاحب «المربد»، و«ورمة»، وقد شهد النبي ﷺ لمن يشتريها بالمغفرة من الله ﷻ. وإذا كانت المحاجة بالمثل تقتضي وجود بعض الخلافات في شأن القضية الخاصة التي جيء بالمثل لدعمها^(١): كعدم أهلية عثمان ﷺ للخلافة - وحاشاه - بالنسبة للمتمردين، فنكون مررنا من حالة خاصة إلى حالة أكثر خصوصية عند ذكر المربرد وورومة، وكأن الحججة تقول: إن من كانت هذه أفعاله فكيف لا يستحق الخلافة؟

وإن كان من الممكن أن تجعل هذه الحججة من الحجاج بالسلطة وهي التي تعتمد على أفعال الشخص وقيمتها غير أني أميل إلى وضعها في الحججة بالمثل، حيث إن ضرب قضية خاصة وجعلها قاعدة بنت المتحدثة عليها حكما عاما على عثمان بن عفان أنه منفس الكروب لتطوي في حديثها بأن عليكم الاقتداء عليه فجعلت من الحادثتين قاعدة عامة يجب أن يجعلها مثالا يستلهم منهما إغاثة الملهوف.

٢- الحججة بالشاهد:

الاستشهاد حجة جاهزة يستعان به؛ لتقوية درجة التصديق ولغاية التوضيح، ويعني اللجوء إلى أقوال ومأثورات من الثقافة الرائجة، فهي متناصبات متعلقة في أفق التوقعات «يطرح بها عند حالة مشابهة لها؛ لتدعم ما طرح؛ لكون الشاهد يحظى بدعم ورواج ثقافي لدى المتلقين؛ ليكون الحجاج بالشاهد مقصده المرور من حالة خاصة إلى حالة خاصة، أو من خاصة إلى عامة»^(٢).

ومثال ما انتقلت به من كون القبيح عارضا بهم إلى كونه جبلة وخصيصة لهم، ومثل ذلك ما استشهدت ابنة عثمان ﷺ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [لمعارج: ١٩-٢١]، فبعد أن ذكرت ما عاشه المتمردون من خوف من شدة عمر ﷺ وما ظفروا به من رغد العيش، وسعة الدنيا في عهد عثمان ﷺ أصبحوا يتنمرون، قالت

(١) الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، (ص ٢٣٧).

(٢) نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٨٤).

قبلها: «حتى إذا عاد الأمر فيكم، ولكم، وإليكم، في موقفة من العيش عرقها وشيخ، وفرعها عميم، وظلها ظليل، تتناولون من كذب ثمارها أتى شتم رعداً، وجلبت عليكم عشار الأرض درراً، واستمرأتم أكلكم من فوقكم ومن تحت أرجلكم من خصب غدق وامق شرق....، ونسيتم قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٥﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿١٦﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿١٧﴾﴾ [لمعارج: ١٩-٢١] فلا يهتكم الظفر»^(١)؛ لتؤكد وجود انتظام واطراد لما توفره الآية الكريمة من تجسيد وتثبيت لقاعدة طبيعة الإنسان، وما جبل عليه «بخيل منوع للخير، جُزوع إذا نزل به البلاء، فهذا الهلوع إذا قلّ ماله وناله الفقر والعدم فهو جزوع من ذلك، لا صبر له عليه»^(٢).

فهي ترفض كون حالة المتمردين حالة خاصة؛ لتكبرهم وقت النعمة، وهلعهم وقت الشدة. فهي مرتبطة بالسياق الذي حدثت فيه، بل هي تسعى إلى المرور من حالة خاصة إلى قاعدة عامة، هي: جشعهم وعدم قناعتهم، وهذا متأصل فيهم، وهذا هو المقصد من الحجاج بالمثل.

٣- تأسيس الواقع بوساطة التمثيل:

الاستدلال بالتمثيل «طريقة حجاجية تعلو قيمتها على مفهوم المشابهة المستهلك، إذ لا يرتبط التمثيل بعلاقة المشابهة، وإنما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ما كان لها أن تكون مرتبطة، ويتضح أنّ التمثيل يهتم بتشابه العلاقات بين الأطراف المتباعدة، وليس علاقة مشابهة بينهما، كأن نقول: إن العلاقة بين (أ) و(ب) تشبه العلاقة بين (ج) و(د)، فنحن عند علاقتين متشابهتين، فبين الثنائيتين (أ-ب)، وهو ما سماه بيرلمان بالتيمة (موضوع)، والثنائي (ج-د)، ويسمى (ج) الحامل أو الرافعة. فنحن نريد إبراز الموضوع أو التيمة من خلال الحامل، وكلاهما «يكونان من

(١) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٣).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، (٦١١/٢٣).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

مجالين مختلفين، فنحن أمام إعادة صياغة، ووضع لعلاقة محدودة، وقد تكون خفية^(١). ونستنتج أن المقصود بهذا ليس التشبيه المفرد العادي، بل المراد تشبيه التمثيل الذي يأتي وجه الشبه به عن علائق مركبة من هيئة مجتمعة لأطراف مختلفة تجمعها تشابه العلاقة^(٢).

ومثال ما كان بالحجاج بالتمثيل قول ابنة عثمان: «فأثبتوا على الغرز أرجلكم، فقد ضللتكم هداكم في المتيهة الخرقاء، كما أضل أذحية الحل، وسيعلم كيف تكون إذا كان الناس عباديد»^(٣). فقد شبه تشرذمهم وخوفهم وسلبيتهم التي ستلحق بهم بعد مقتل عثمان، وضياعهم بصغير النعامة الذي خرج من بيضته، وضلّ.

فتشرذمهم وضعفهم = (أ) بعد مقتل عثمان ﷺ من قبلهم (ب)

كطفل النعامة الصغير (ج) الذي ضيع البيضة التي تحميه (د)، فتشابه العلاقة هو التشرذم والضياع؛ لفقدان الحامي، فالصورتان بعيدتان غير أن بينهما تشابهاً مركباً عبر علاقات متصلة، سمح السياق بتركيبها؛ مما أدى إلى نتيجة واحدة في كلٍّ منهما، فالجمع بين المحسوسات المرئية والأمور العقلية - لا سيما المستقبلية - أداة داعمة للحجاج. فالتفاعل بين (أ) و(ج) هنا سلبي؛ لسلبية الصورة الأصلية وبما أن المشاهد هنا سلبية فما اكتسبه الموضوع من الحامل السلبية.

٤- تأسيس الواقع بواسطة الاستعارة:

لا ينظر بيرلمان إلى الاستعارة على أنها تؤدي وظيفة جمالية فحسب، بل لكونها تؤدي وظيفة حجاجية إقناعية عبر نقل صفة إلى صفة، وجعلها شيئاً واحداً كما عدها البلاغيون

(١) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٩٠).

(٢) بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبدالمعال الصعيدي، (٤٧/٢ - ٤٨)، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، (٢/١٨٢).

(٣) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٣).

العرب^(١). فإذا كان التمثيل يعنى بتشابه علاقة بين الموضوع (أ-ب) والحامل (ج-د)، فإن الاستعارة تمثيل مكثف مضغوط؛ لأنه موجز بحذف أحد طرفي التشبيه، ولما فيها من الاندماج الحاصل في عناصر الموضوع^(٢) لدرجة أنه لا يعرف الحامل من الموضوع؛ لانصهار الطرفين. ولتقريب الصورة؛ نقول في: الشيخوخة للحياة هي ما يشكّله المساء بالنسبة إلى النهار.

الشيخوخة (أ) والحياة (ب) = الموضوع.

المساء (ج) بالنسبة إلى النهار (د) = الحامل.

هذه المعادلة في التمثيل.

أمّا في الاستعارة: فتكون المعادلة في عبارة (شيخوخة المساء)، (مساء الحياة)، (الشيخوخة

مساء).

(أ) منسوب إلى (د) و(ج) منسوب (ب)، والأخيرة (أ) منسوب إلى (ج)^(٣).

ومما يندرج تحت هذا ما ذكرته امرأة عثمان رضي الله عنه في بيتها الشعريين اللذين ارتجلتهما:

«أيا قبرَ النبيِّ وصاحبِـه * عُدَّيرِي إنْ شكوتُ ضياعَ ثوبي

فإني لا سبيلَ فتنـفَعونِي * ولا أيديكمُ في مَنعِ حَوبي»^(٤)

فتشبيها لفقدانها (أ) لزوجها (ب) بمن فقد (ج) ثوبه (د) فقد ستره، فتشابه العلاقة بين

الموضوع، والحامل وقد انصهر الموضوع في الحامل، فقد حُمِّل السياق بناءً حجاجياً مكثفاً لهم

من ضياع سترها، وبذلك تشكو إلى النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه مع يقينها أن لا قدرة لهم في نفعها، غير

أنها تلمح للخصم بأن خصيمكم في هذه الفعل لست أنا، بل النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه رضي الله عنهم وأعظم بأن

(١) حجاجية الاستعارة عند عبدالقاهر الجرجاني، محمد عبدالسلام سالم، يزيد عابي، (ص ٨، ٩).

(٢) في نظرية الحجاج دارسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٦٠).

(٣) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٩١).

(٤) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٢).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

يكون خصيمهم النبي ﷺ وصاحبيه. وهذا الصهر الاستعاري «يهدف إلى خلق انفعال شعري يفتح مجالاً للموضوع والحامل بشكل مناسب؛ حيث يصبح المشبه والمشبه به غير قابلين للانفصال»^(١).

بين فقد محبباً كان سترًا وكفاية وبين ثوب يستر المرء.

والجميل في حجاجها الانصهار الذي وقع بين طرفي التشبيه، حتى كأنك لا تفرق بينها؛ ليكتسب اللاحق بالأول معنى سلبياً، وهذا يزهر حجاجها بشكل محسوس مجسداً قبح الفعل المقتبس من قبح المشبه به.

٥- الاتصال الرمزي:

من وجوه الاتصال التوايدي الرمز، والترابط فيه توايدي لا تتابعي؛ إذ إن قيمة الرمز ودلالته تنبعان مما يوجد من ترابط واتصال تزامني بين الرمز والمرموز إليه، فالعلاقة بينهما علاقة مشاركة: وهي حسب ما يفهم من حديث بيرلمان أنه عكس العلامة التي تكون العلاقة بين طرفيها اعتبارية؛ لذا يجب على المتحدث انتقاء الرمز، وأن يكون مصدر إجماع وتقدير لدى الموجه إليهم الخطاب، «فمن الضروري لدى صانع الحجاج أن يدرك مدى اكتساب شيء من طبيعته الرمزية. فالرمز خاص بثقافة ما، ولا يصلح أن يستخدم في مخاطبة جمهور عام، وهو ما يؤكد بعده اللاعقلي»^(٢). فهو أمر روحي عاطفي ينبع من قداسة شيء في بيئة معينة، فنجد مثلاً استرجال زوج عثمان ﷺ في بيتها الشعريين عندما قالت: «أيا قبر النبي وصاحبيه». ومما لا شك فيه أن النبي ﷺ عند المسلمين منهج للدين والحياة، وصاحبيه أبا بكر وعمر ﷺ يُعدان رمزاً لخير من يمثل هدي النبي ﷺ، وبذا تقيم حجاجاً صلباً عليهم بأن ما قمتم به مخالف لعرف

(١) نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، (ص ٩٣).

(٢) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٥٣، ٥٤).

الدين الذي احتجيتم به، ولا أدلّ على ذلك من أن النبي ﷺ لو رأى ما فعلتم وصاحبائه لأنكروا ذلك بأشدّ ما يكون النكران.

ولا شك في أن براعة الاحتجاج لبنية الوقع وتأسيس قاعدة من مُستجلبات خارجية تشمل مفاهيم شائعة أو أفعال خاصة لقوتها تؤسس فكرة عامة تسخر لإقناع الآخر بالفكرة المرادة أو شواهد جاهزة لها عظمتها أو رموز تشمل كون خاص من المعتقدات كانت حاضرة في الخطبتين حيث إن إقناع خصوم متمردين يحتاج إلى واقع مؤسس يشكل مطرقة لفكرهم الضال.

المبحث الثالث

البنية الحجاجية الانفصالية

إذا كانت التقنيات السابقة تعتمد على الوصل عن طريق الربط بين عناصر متباعدة واقعيًا، فتوجد طريقة حجاجية أخرى تقوم على الفصل؛ إذ يعتمد فيها إلى الفصل بين حقيقة الأمر وظاهره، وتؤدي الطرائق الانفصالية في الدرس الحجاجي وظيفة الفصل بين المفاهيم، ويحدث الانفصال الحجاجي في «العناصر التي تؤلف وحدة يتم تجزئتها لغايات حجاجية، ومن ذلك توظيف عناصر الربط والوصل والعطف النحوي في الخطاب الحجاجي، واستخدام جمل اعتراضية، تحمل أفكارًا معينة مؤكدة، أو ناقضة لما قبلها، وغالبًا ما يستخدم ذلك في الحدود؛ لأنَّ الهدف من الفصل بين الحد الواحد، أو البنية القولية هو إسقاط العنصرين المفصولين، ثم التأكيد على الباقي منها، ويكون الفصل - أيضًا - باستخدام أفعال يقينية، مثل: يزعم، ويظن، ويخال، ويشك، ويمكن القول: إن هذه التعابير تستمد مظهرها الحجاجي من فصلها داخل المفهوم الواحد بين ما هو ظاهري، وبين ما هو حقيقة؛ ليصبح الحدّ (١) والحدّ (٢)؛ إذ إنّ الأول ما تصادفه الحواس، ويراه الفكر، وهو الحقيقة عينها»^(١). والحجج ذو التقنية الانفصالية لم تحظَ بحديث مفصّل عند بيرلمان، كما في التقنية الاتصالية.

ومثال البنية الحجاجية الانفصالية ما ورد في خطبة قالت عائشة بنت عثمان رضي الله عنها: «فانتضيتم سيوفكم، وكسرتم جفونكم. وقد أبى الله أن تُشام سيوف جُرّدت بغيًا وظلمًا، ونسبتم قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ [المعارج: ١٩-٢١] فلا يهتكم الظفر، ولا يستوطن بكم الحصر، فإن الله بالمرصاد، وإليه المعاد، والله ما يقوم إلا على

(١) نظرية الحجج دراسة وتطبيقات، عبدالله صولة، (ص ٦١، ٦٢، الحجج في النص القرآني «سور الحواميم أنموذجًا»، هاني يوسف أبو غليون، (ص ٦٤، ٦٥).

رجلين، ولا ترن القوس إلا على سيتين^(١)، فأثبتوا على الغرز أرجلكم، فقد ضللتكم هداكم في المتيهة الخرقاء، كما أضل أذحية الحسقل^(٢).

الشاهد: «والله ما يقوم الظليم إلا على رجلين، ولا ترن القوس إلا على سيتين».

فالمفهوم الواحد في النص حقيقة تمردكم، وأنكم ترونه حقاً مكتسباً، لا تعاقبون عليه من قتل خليفتم، وهذا مظهر خادع زائف براق. أمّا الحدّ الثاني فهو نتيجة فعلتكم، فمرّد الظلم وخيم، وهذه هي الحقيقة التي لا تتغير.

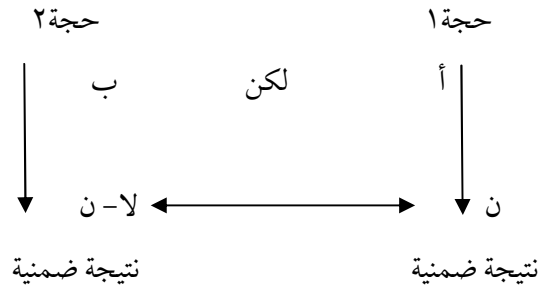
فطريقة الفصل بين الحدين قوئى الاقتناع لدى السامع ببطلان الحد الأول من قناعة أن ما أقدمتم عليه من تمرد حق مكتسب لكم، وزاد من إحداث القطيعة بين الحدّين بتوظيف العامل الحجاجي (ما-إلا)، وذلك بقصر مرجع عملكم ومآله إلى الخيبة والخزي، وقد أدّى الفصل اللغوي ذلك قولها: «والله ما يقوم الظليم إلا على رجلين، ولا ترن القوس إلا على سيتين»، فد(الظليم) ذكر النعام، والسيتان الحدّ الأعلى، والحد الأدنى عند ميعة القوس، ولما عليه النعام من جبن وخوف وفزع يُشبهه الرجل بالظليم؛ لجبنه، ولما عرفت عليه القوس من شدة الرمي وكسرها للأعداء. فهي تؤكد وجود مسلمات لا شك فيها، كما في ذكر النعام الذي يمشي على رجلين وكما في القوس التي قوامها (سيتان) تماماً، كما في نهاية الظلم التي لا جدال فيها، فالحقائق لا تتغير كما أن للقوس طرفين ولصغير النعامه رجلين.

(١) الظليم جُفولاً: أَسْرَع، وَذَهَبَ فِي الْأَرْضِ، وَالظَّلِيمُ يَنْفِرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَأَجَّ الظَّلِيمُ يَنْجُ وَيُؤْجُ أَجًّا وَأَجِيحًا: سُمِعَ حَفِيضُهُ فِي عَدُوِّهِ؛ لِسَانَ الْعَرَبِ أَجَجَ، وَرَجُلٌ هَيِّقٌ: يَشْبَهُ بِالظَّلِيمِ لِنَفَارِهِ وَجُبْنِهِ، لِسَانَ الْعَرَبِ، ابْنُ مَنْظُورٍ، (٢/٢٩٨)، (٣/١٦٦)، (٤/٣٩٤). سِيَةُ الْقَوْسِ، طَرَفُ قَابِهَا، وَقِيلَ: رَأْسُهَا، وَقِيلَ: مَا اعْوَجَّ مِنْ رَأْسِهَا، وَهُوَ بَعْدَ الطَّائِفِ، وَالنَّسَبُ إِلَيْهِ سَيَوِيٌّ. الْأَصْمَعِيُّ: سِيَةُ الْقَوْسِ مَا عَطِفَ مِنْ طَرَفِهَا، وَلِهَا سَيْتَانُ لِسَانَ الْعَرَبِ، ابْنُ مَنْظُورٍ، (٤١٦/١٤)، الْحَسَقَلُ الصَّغِيرُ الْمَوْلُودُ، لِسَانَ الْعَرَبِ، ابْنُ مَنْظُورٍ، (١١/١٥٣).

(٢) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٣).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

ولـ«لكن» الاستدراكية مجال واسع في الحجاج يكونها إحدى الطرائق الانفصالية، وفي بنية (لكن) الاستدراكية حجاج يسمى المربعات الحجاجية، فنصطلح على تسمية القضية الواردة قبل (لكن) بـ(ق) (١)، وما بعد (لكن) بـ(ق) (٢)، ومن (ق) (١) نستنتج: (ن)، ومن (ق) (٢) نستنتج عكس (ن)؛ ليصبح عندنا:



يشير الرمز (>) إلى الحجة الأقل قوة، أي: (أ) أقل قوة من (ب)^(١).
مثال: قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧].

(ق ١) = لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس.

(ق ٢) = أكثر الناس لا يعلمون.

(ن) الله قادر على كل شيء (-ن) ليس لله قدرة، تنزه الله عن ذلك.

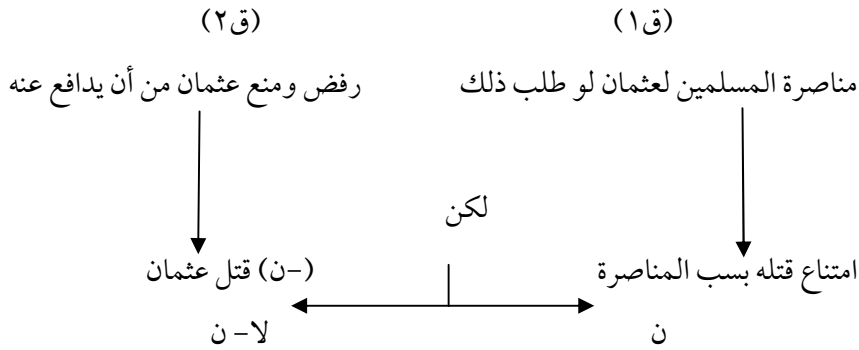
إذن = الله قادر على بعث الناس؛ لأن خلق الكون أعظم من إعادة بعثهم.

وبذلك يتضح قوة الرابط «لكن» بأنه يعطي المعلومات كأنها حجج، وبذلك تظهر النتائج

(١) الخطاب الحجاجي في المقالات الإصلاحية لمحمد البشير الإبراهيمي مقارنة لغوية دلالية، محمد عطا الله، (ص ١٢٣ - ١٢٤).

الضمنية للأفعال المتناقضة فهي تحوي السلب، والإيجاب الخفي، وبذلك أبطلت التوهم بأقل العبارات، وبهذا شملت أكثر من مستوى تفكيري لدى المتلقين بين من يؤمن بما قبل «لكن»، ومن يؤمن بما بعدها، وبذلك تكتسب «لكن» قيمة حجاجية عالية باقتضاها وضمنيتها. ومثال آخر لهذه القيمة الحجاجية قول عائشة بنة عثمان رضي الله عنه: «أفنيئت نفسه وطلد دمه في حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنع من دفنه اللهم ولو يشاء لامتنع، ووجد من الله صلى الله عليه وسلم حاكماً ومن المسلمين ناصرًا ومن المهاجرين شاهداً حتى يفيء إلى الحق من سدر عنه أو تطيح هامات، وتُفري غلاصم، وتخاض دماء، ولكن استوحش مما أنستم به، واستوخم ما استمرأتموه. يا من استحل حرم الله ورسوله واستباح حماه لقد كره عثمان ما أقدمتم عليه، ولقد نقتم عليه أقل مما أتيتم إليه، فراجع فلم تراجعوه، واستقال فلم تقيلوه»^(١).

الشاهد: ولكن استوحش مما أنستم به واستوخم.



والعلاقة بينها تعارض وتضارب، فقد فصلت بين المفهوم الواحد وهو قوتهم واستقواؤهم على عثمان رضي الله عنه، فقد رسمت مشهدين: مشهداً لو سمح عثمان رضي الله عنه للمسلمين أن يدافعوا عنه، ومشهداً آخر: وهو الذي وقع منع عثمان رضي الله عنه أن يدافع عنه أحد، فالنتيجة متضادة مما يدحض

(١) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٠).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

عليهم حجبتهم باستقوائهم وسيطرتهم.

* مثال آخر:

قول زوج عثمان رضي الله عنه: «وهل تسمو هممكم إلىٰ منازعة، ولولا تيك لكان قسمه خسيسًا، وسميه تعيسًا، لكن بدأ بالرأي، وثني بالقضاء، وثلت بالشورى، ثم غدا سامرًا مُسلطًا درته علىٰ عاتقه، فتطأتم له تطأطؤ الحقة»^(١).

(حجة ٢)

(حجة ١)

(ب)

(أ)

(ق ١) = لو استخدم عمر اللين معكم (ق ٢) استخدامه الشدة معكم أولاً مع استخدام

أساليب أخرى في الحكم

(ن) لكان التمرد وتعب معكم لكن (ن-) طاعتكم وانصياعكم له

ن ← لا-ن

نتيجة ضمنية

نتيجة ضمنية

وبذلك يتضح لنا من الرابط «لكن» تقابلية المشهدين، مشهد وهو عدم استخدام عمر رضي الله عنه الشدة معكم؛ ليأتي تمردكم عليه، وهو من الممكن أن كان حدوثه، إلا أنه لم يقع، ومشهد واقع: وهو استخدامه رضي الله عنه الشدة معكم وطاعتكم له، وبذلك تبرز «لكن» بكونها أداة حجاجية، تفصل بين حدين بطريقة إعادة المشهد المستدرَك باستدراك ما لم يقع في الحد الأول، ووقع في الحد الثاني إيجابًا، أو سلبيًا، وبذا تكون «لكن» ضمنية الحجاج مقتضبة النسق جامعة أكثر من مشهد

(١) بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٣).



تفكيري، وفي ذلك براعة حجاجية تستحق الدراسة وحدها.

وفي نهاية هذا المبحث نلاحظ أن الحجاج بالفصل بين عناصر الواحد وهو ما يسمى بالطرائق الانفصالية أكثر ميلا للفكر المنطقي المربوط بأدوات لغوية وسياقات المعرفة النصية من أفعال يقينية أو استثناء أو استدراك وغيره من أدوات اللغة، ونرى هذه الطريقة هي الأقل حظا في الخطبتين ولعل كونها تعتمد على حدين ظاهر ومخفي مما يحتاج إلى نخبة مستمعة وهذا لا يستحب الإكثار منه عندما يكون الجمهور كونيا مفتوحا، كما في الخطبتين، لاختلاف الحدود بين الأفهام وتشعبها مما يضيع القضية المراد المحاجة عنها.



الخاتمة

وفي نهاية هذه الدراسة، نخلص إلى عدد من الاستنتاجات مفادها:

- ثراء البنية الحجاجية في الخطبتين، وانفتاحهما في الاحتجاج، فقد اعتمدتا على أكثر من طريقة في الحجاج من حجج منطقية تعتمد على الصرامة الهادفة للإفناع، في ذات الوقت نجد الثراء الحجاجي مستندًا إلى بنية الواقع ومقارعة الواقع بالواقع، كما في الثراء الحجاجي في الحجج المؤسسة على الواقع، فقد ارتكزت حججهما على جملة من المعارف الراسخة في الذاكرة الجماعية المخاطبة التي لها عصا السلطة على العقل الجمعي؛ لذا كثرت الحجج شبه المنطقية والرياضية؛ لأنها الأقرب إلى طبيعة المتمردين المتلونة، كما كان للتابعية بأنواعها القدر المعلى؛ لقرب طبيعتها من توالي الأحداث المنوطة بالأسباب، غائية كانت أم غير غائية، وذلك بما يتناسب مع الأحداث المتسارعة؛ مما جعل البنية الحجاجية عقلانية الرؤيا، في حين كانت الحجج المبنية على الطريقة التي تفصل بين الشيء وأجزائه أقل حضورًا؛ وذلك لأن الغرض من الحجاج بيان تناقضاتهم التي تجمع أمورًا متباعدة، فكانت الحجج المبنية على الحجج الانفصالية أولى وأقدر على تمثيل ذلك.

- حمل الحجاج في كلتا الخطبتين خطابًا مباشرًا للمخالفين من الخصوم وغير الخصوم، بخاصة في خطاب ابنته الذي يوحى ظاهره أنه موجه للمتمردين، وهو كذلك، غير أن هناك جانبًا مسكوتًا عنه، في رسالة إلى علي عليه السلام بأن يُشدد المعاملة عليهم، وهذا أيضًا في حجج زوجته، غير أنها كانت أقل صراحة من ابنة عثمان - عليه السلام أجمعين - عندما قالت: (يا من استحلّيتهم)، واكتفت بكون المتلقين من فئات ذات اتجاهات فكرية متنوعة؛ لينتج عنه رسائل حجاجية تأخذ أشكالًا عدّة؛ فهي للمتمردين والقتلة تهديد وتقريع، ولغيرهم تحفيز واستشعار بعظم المصيبة، والمطالبة الخجولة بالتأثر لمقتل زوجها. واكتفت بتشهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبه.

- ظهر مفهوم تعدد الأصوات الحوارية المحاججة في النصين؛ إذ اتضح وجود أمور متفق عليها بين الخطيب وجمهوره، وكان هذا أكثر ظهورًا في خطبة زوج - عثمان رضي الله عنه - حين أطالت في ذكر محاسنه ثم تشهيد النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه عليهم الصلاة والسلام، في ذات الوقت ثمة أمور مختلف عليها، ومثال تعدد هذه الأصوات حين تحدثت عن لؤم المتمردين وسوء نيتهم إيعازا لعلي رضي الله عنه باستخدام الشدة فظاهر الكلام تعنيف للمتمردين ورسالة للخليفة القادم وربما تكون حتى رسالة للمجتمع المدني بآلية التعامل مع المتمردين لأن الراوي للخطبة قال اجتمع الناس حوله ولم يحدد^(١)، فكان المخاطب متعددًا؛ أحدهم: مخالف وهو درجات، والآخر مخاطب غير مخالف وهم درجات أيضًا. وبذلك يتبين أنهما أرادتا العبور عبر ضمير الخطاب إلى عقل الخصم الباطن؛ للوصول إلى تصور يدعم الحجاج نفسه.

- اعتمدت علي جدليتين (الطاعة والعصيان)، و(اللين والشدة)، فقد أطاعوا مع الشدة، وعصوا مع اللين، وهذه ازدواجية متأصلة في الخصم، فطاعتهم لعمر رضي الله عنه رغم شدته وعصيانهم لعثمان رغم لينه معهم رضي الله عنه، وفي ذات تقاطعات لأفعال، يتوقع منها العكس، فالعصيان مع الشدة، واللين مع الطاعة، كل هذا ليوصلنا إلى حقيقية وخبئية أنفسهم الدنيئة، وفي هذه الجدلية الحجة الكبرى علي المخالفين، وعلي بطلان ما فعلوه، وما سؤوله.

- علي الرغم من هول الحدث وصعوبة الموقف خاصة أن الباث في الخطبتين تربطهما قرابة وطيدة بعثمان المقتول رضي الله عنه، حتى إن زوج عثمان رضي الله عنه شهدت المقتل والتنكيل به والمحنة، إلا أن الخطبتين اتسمتا بالعقلانية والبعد عن الألفاظ الجارحة، فاتجهتا صوب اللوم والتفريع؛ للإقناع عبر سلوكيهما ألفاظًا معتدلة رغم حساسية الموقف. وقد كانت العقلانية أكثر ظهورًا في

(١) قال الراوي: (كان علي بن أبي طالب في ماله في ينبع فلما قتل عثمان بن عفان خرج إليه عنق من الناس يتسارعون إلى علي تشتد بهم دواهم استطاروا فرحا واستفزهم الجذل حتى قدموا به فبايعوه، فلما بلغ لك عائشة بنت عثمان صاحت: (...)، بلاغات النساء، ابن طيفور، (ص ٧٢).

البنية الحجاجية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

خطبة زوجته رغم أنها حضرت الموقف، فلم تستدعِ كلمة ثارات، كما أنها لم تتوجه بخطاب مباشرٍ لهم، وكأنها لا ترى فيهم أهلاً للخطاب، فخطابها عام للموجودين في المسجد النبوي.

- يتضح أهمية دور المرأة الذي أدته في التوجيه وقول كلمة الحق؛ للحفاظ على الأمن الفكري والسلم المجتمعي، وبأنها لم تقف عنصراً متلقياً، بل كانت موجهاً ومبادراً، فضلاً عما امتاز به خطابها من القوة والاتزان في وقت عَظُمَ فيه الجرم، وهذا عكس ما عُرفت به المرأة من الانفعال والضعف.

وبعد ذلك أوصي:

- بالبحث في البنية الحجاجية وربطها بآليات اللغة وبدائعها، بخاصة في النصوص التي وقعت وسط أحداث مهمة نراها تتكرر في أفكار المتطرفين اليوم.

- وضوح أهمية البحث في الكلمة وأثرها في تاريخ المجتمعات أمنياً، وما للكلمة من دور في إعادة فهم بعض مواطن التاريخ.

- تفعيل التنظير الحجاجي الجديد عبر دراسة نصوص من إرثنا العربي، فدرسنا العربي أكثر من النقل والتطبيق من النهج الغربي، إلا أن الدرس التطبيقي لنصوصنا العربية يظل في حيز القلة، ولا يخفى أهمية الحجاج والإقناع، بخاصة أننا في عصر تعددت فيه الآراء كما لا يخفى حاجتنا إلى فهم نصوص أدبنا وفق معطيات النقد الحديث وأدواته علاوةً على أدوات النقد القديم ومعطياته.

قائمة المصادر والمراجع

- أعلام النساء بين عالمي العرب والإسلام، كحالة، عمر رضا، ط: ١، دمشق، سورية، مؤسسة الرسالة، ١٩٥٩م.
- الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود، ط: ١٥، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، صمود، حمادي، د. ط، منوبة، تونس، منشورات كلية الآداب، ١٩٩٨م.
- البداية والنهاية، ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، تحقيق: عبدالله المحسن التركي، ط: ١، مصر، دار الفكر، ١٩٩٨م.
- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، الصعيدي، عبدالمتعال، د. ط، القاهرة، مصر، مكتبة الآداب، ١٩٩١م.
- بلاغات النساء وطرائق كلامهن وملح نوادرهن وكلام ذوات الرأي منهن، ابن طيفور، أحمد بن الطاهر، ط: د. ت، مصر، مطبعة والده مدرسة عباس الأول، ١٩٠٨م.
- البلاغة بين التخييل والتداول، العمري، محمد، ط: ٢، المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠١٢م.
- البلاغة والاتصال، عبدالمجيد جميل، ط: ١، القاهرة، مصر، دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.
- البنية الحجاجية في قصة سيدنا موسى عليه السلام، عرابي امحمد، ماجستير، وهران، الجزائر، جامعة السانوية، ٢٠٠٨م-٢٠٠٩م.
- تاريخ الرسل والملوك، الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: ٢، بيروت، لبنان، دار التراث، ١٣٧٨هـ.
- تاريخ نظريات الحجاج، برتون، فيليب، جويته، جيل، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، ط: ١، جدة السعودية، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبدالعزيز، ٢٠١١م.
- تحليل الخطاب وفق استراتيجية الإيتوس في المشروع البلاغي لمحمد مشبال، عبدالصمد، غالم، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، المركز الجامعي لتمنراست، الجزائر، المجلد: ٨، العدد: ٥، ٢٠١٩م، مجلة نص سنوية محكمة.

البنية الحجائية في خطبتي زوج عثمان بن عفان وابنته عند مقتله ...

- التداولية والحجاج مداخل ونصوص، الحباشة، صابر، ط: ١، دمشق، سوريا، دار صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م.
- التداولية من أوستن إلى غوفمان، فيليب بلانشيه، ط: ١، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: ١، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م.
- الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، عكاشة، نور الدين، دكتوراه، الجزائر، جامعة محمد لمين دياغين سطيف، ٢٠١٥-٢٠١٦م.
- الحجاج في النص القرآني «سور الحواميم أنموذجاً»، أبو غليون، هاني يوسف، ماجستير، الأردن، جامعة مؤتة، ٢٠١٨م.
- الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية، علوي حافظ إسماعيل، ط: ١، بيروت، لبنان، درا الروافد ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
- حجاجية الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني، سالم، محمد عبدالسلام، عابي، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، الجزائر، جامعة محمد بوضياف المسيلة، العدد الرابع، ٢٠١٨م.
- خصائص الحروف العربية، سورية، عباس حسن، ط: د. ت، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٨م.
- الخطاب الحجائي في المقالات الإصلاحية لمحمد البشير الإبراهيمي مقارنة لغوية دلالية، عطاءالله، محمد، ماجستير، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجزائر، ٢٠١٢م.
- الخطابة، طاليس، أرسطو، عبد الرحمن، ترجمة: بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.
- شرح التسهيل تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، دراسة وتحقيق: علي محمد فاخر وآخرون، ط: ١، القاهرة، مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٢٨هـ.

د. موزة حمد سالم الكعبي

- عندما نتواصل نغير، مقارنة تداولية معرفية لأليات التواصل والحجاج، عشير، عبدالسلام، ط: ١، المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م.
- في خطابة أرسطو الباتوسية، الولي، محمد، مجلة علامات، المغرب، العدد: ٢٦، ٢٠٠٦م.
- فن تحليل الخطاب، عبيد، حاتم، ط: ١، الأردن، دار ورد للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
- في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، صولة، عبدالله، ط: ١، تونس، دار مسكيلاني للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.
- مدخل إلى الخطابة، روبول، وليفي ترجمة: رضوان العصبية، ط: ١، حسان الباهي، الدار البيضاء، المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠١٧م.
- معاني النحو، السامرائي، فاضل محمد، ط: ١، عمان، الأردن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطلوب، أحمد، ط: ١، بغداد، العراق، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧م.
- نظرية المساءلة والبلاغة لميشال مايير مقارنة في الأصول والأسس والتمثلات، فرحان، نعمة مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العراق، المجلد الرابع، الإصدار: ٤٣، ٢٠١٩م.
- نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، بنو هاشم، الحسين، ط: ١، بيروت، لبنان، الكتاب الجديد، ٢٠١٤م.



Bibliography

- A'lam al-nisā' bayna 'alamī al-'Arab wa-al-Islām, Kaḥḥālah, 'Umar Riḍā, ٢: 1, Dimashq, Sūrīyah, Mu'assasat al-Risālah, 1959m.
- Al-A'lam, al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd, ٢: 15, Bayrūt, Lubnān, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002M.
- Ahamm nazarīyāt al-Ḥajjāj fī al-taqālīd al-Gharbīyah min Aristū ilā al-yawm, Ṣammūd, Ḥammādī, D. ٢, Manūbah, Tūnis, Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb, 1998M.
- Bughyat al-Īdāh li-talkhīṣ al-Miftāḥ fī 'ulūm al-balāghah, al-Ṣa'īdī, 'Abd-al-Muta'al, D. ٢, al-Qāhirah, Miṣr, Maktabat al-Ādāb, 1991m.
- Balāghāt al-nisā' wa-ṭarā'iq kalāmihinna wa-mulaḥ nawādirihinna wa-kalām dhawāt al-ra'y minhunna, Ibn Ṭayfūr, Aḥmad ibn al-Ṭāhir, ٢: D. t, Miṣr, Maṭba'at Wālidat Madrasat 'Abbās al-Awwal, 1908m.
- Alblagh byn altkhyyl waltdawl, al'emry, mhmd, t:2, almghrb, afryqya alshrq, 2012m.
- Al-Balāghah wa-al-Ittiṣāl, 'Abd-al-Majīd Jamīl, ٢: 1, al-Qāhirah, Miṣr, Dār Gharīb lil-Ṭībā'ah wa-al-Nashr, 2000M.
- Al-Binyah al-ḥijājīyah fī qiṣṣat sayyidinā Mūsā 'alayhi al-Salām, 'Urābī Imḥammad, mājistīr, Wahrān, al-Jazā'ir, Jāmi'at alsānyh, 2008m-2009m.
- Tārīkh al-Rusul wa-al-mulūk, al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, ٢: 2, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Turāth, 1378h.
- Tārīkh nazarīyāt al-Ḥajjāj, Barton, Fīlīb, jwytyh, jīl, tarjamat: Muḥammad Ṣāliḥ Nājī al-Ghāmīdī, ٢: 1, Jiddah al-Sa'ūdīyah, Markaz al-Nashr al-'Ilmī, Jāmi'at al-Malik 'Abd-al-'Azīz, 2011M.
- Taḥlīl al-khiṭāb wafqa istirātījīyah al'ytws fī al-mashrū' al-balāghī li-Muḥammad Mashbāl, 'bdāṣmd, Ghālim, Majallat Ishkālāt fī al-lughah wa-al-adab, al-Markaz al-Jāmi'ī ltmnrāst, al-Jazā'ir, al-mujallad: 8, al-'adad: 5, 2019m, Majallat naṣṣ sanawīyah Maḥkamat.
- Al-Tadāwulīyah wa-al-ḥijāj madākhl wa-nuṣūṣ, al-Ḥabāshah, Ṣābir, ٢: 1, Dimashq, Sūrīyā, Dār Ṣafahāt lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 2008M.
- al-Tadāwulīyah min awstn ilā ghwfmān, Fīlīb Blānshīh, ٢: 1, Sūrīyah, Dār al-Ḥiwār lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2007m.
- Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Shākir, ٢: 1, Bayrūt, Lubnān, Mu'assasat al-Risālah, 2000M.
- Al-Ḥajjāj bayna al-dars al-balāghī al-'Arabī wa-al-dars al-lisānī al-gharbī, 'Ukāshah, Nūr al-Dīn, duktūrāh, al-Jazā'ir, Jāmi'at Muḥammad Limīn dyāghyn Siṭfī, 2015-2016m.
- Al-Ḥajjāj fī al-naṣṣ al-Qur'ānī «suwar alḥwāmym unamūdhajan», Abū Ghalyūn, Hānī Yūsuf, mājistīr, al-Urdun, Jāmi'at Mu'tah, 2018m.
- Al-Ḥajjāj mafhūmuhu wa-majālātuh Dirāsāt Nazarīyat wa-taṭbīqīyah, 'Alawī Ḥāfiz Ismā'īl, ٢: 1, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Rawāfid Ibn al-Nadīm lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2013m.

- Hijājīyah al-Isti'ārah 'inda 'bdālqāhr al-Jurjānī, Sālim, Muḥammad 'Abdussalām, 'Ābī, Majallat al-'Umdah fī al-lisānīyāt wa-taḥlīl al-khiṭāb, al-Jazā'ir, Jāmi'at Muḥammad Būdyāf al-Masīlah, al-'adad al-rābi', 2018m.
- Khaṣā'ish al-ḥurūf al-'Arabīyah, Sūrīyah, 'Abbās Ḥasan, Ṭ: D. t, Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, 1998M.
- Al-Khiṭāb alhajāī fī al-maqālāt al-iṣlāḥīyah li-Muḥammad al-Bashīr al-Ibrāhīmī muqārabah lughawīyah dlālyy, 'ṭāāllh, Muḥammad, mājistūr, al-Jazā'ir, Jāmi'at al-Ḥājj Lakhḍar Bātnah, Kullīyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm al-Insānīyah al-Jazā'ir, 2012m.
- Al-Khaṭābah, ṭālys, Aristū, 'Abd al-Raḥmān, tarjamat: Badawī, Dār al-Shu'un al-Thaqāfīyah al-'Āmmah, Baghdād, 1986m.
- Sharḥ al-Tas'hīl tamhīd al-qawā'id bi-sharḥ Tas'hīl al-Fawā'id, Nāzir al-Jaysh, Muḥammad ibn Yūsuf ibn Aḥmad, dirāsah wa-taḥqīq: 'Alī Muḥammad Fākhīr wa-ākharūn, Ṭ: 1, al-Qāhirah, Miṣr, Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah, 1428h.
- 'Endma ntwasl nghyr, mḡarbh tdawlyh m'erfyh lalyat altwasl walhāj, 'eshyr, 'ebdalslam, t:1, almgħrb, afryqya alshrq, 2006m.
- Fī Khaṭābah Aristū albātwsyh, al-Walī, Muḥammad, Majallat 'Alāmāt, al-Magħrib, al-'adad: 26, 2006m.
- Fann taḥlīl al-khiṭāb, 'Ubayd, Ḥātim, Ṭ: 1, al-Urdun, Dār Ward lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2013m.
- Fī Nazāriyat al-Ḥājjāj Dirāsāt wa-taṭbīqāt, Ṣūlah, Allāh, Ṭ: 1, Tūnis, Dār Miskīliyānī lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2011M.
- Madkhal ilā al-khaṭābah, rwbwl, wlyfy tarjamat: Raḍwān al-'uṣbah, Ṭ: 1, Ḥassān al-Bāhī, al-Dār al-Bayḍā', al-Magħrib, Afīrīqiyā al-Sharq, 2017m.
- Ma'ānī al-naḥw, al-Sāmarrā'ī, Fāḍil Muḥammad, Ṭ: 1, 'Ammān, al-Urdun, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2000M.
- Mu'jam al-muṣṭalahāt al-balāghīyah wa-taṭawwuruhā, Maṭlūb, Aḥmad, Ṭ: 1, Baghdād, al-'Irāq, al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī, 1987m.
- Nazāriyat al-musā'alah wa-al-balāghah lmyshāl māyyr muqārabah fī al-uṣūl wa-al-usus wa-al-tamaththulāt, Farḥān, Nī'mah, majallat Kullīyat al-Tarbiyah al-asāsīyah lil-'Ulūm al-Tarbawīyah wa-al-insānīyah, Jāmi'at Bābil, al-'Irāq, al-mujallad al-rābi', al-iṣḍār: 43, 2019.
- Nazāriyat al-Ḥājjāj 'inda shāyym byrlmān, Banū Hāshim, al-Ḥusayn, Ṭ: 1, Bayrūt, Lubnān, al-Kitāb al-jadīd, 2014m.

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة قصيدة «سبعون» لعبدالعزیز الرفاعي نموذجاً

د. طارق بن محمد المقيم^(١)

(قدم للنشر في ١٤٤٢/٠١/٠٩هـ؛ وقبل للنشر في ١٤٤٢/٠٣/١٥هـ)

المستخلص: تأتي هذه الدراسة لتكشف عن أسباب استحسان النقاد لقصيدة «سبعون» للشاعر عبدالعزیز الرفاعي، ومدى قدرته على إيصال تجربة قلقه من هاجس الموت، حيث ظهرت أعراض عدة تدل على ذلك القلق، منها: الرجوع إلى الماضي واستلهامه، والتهويل مما لاقاه من زمنه، والشكوى من كافة أمور حياته، وارتباط أجزاء القصيدة كافة بموضوع القلق. واستطاع الشاعر أن يستعين ببعض الحيل النفسية والتوافقية لتجاوز «هاجس الموت» من خلال استعانه بالأصدقاء، واستدعاء الكتاب ليحمله عوضاً عما فقدته من أصحاب وملذات الحياة الأخرى، ليصل لدرجة الرضا والاستسلام في آخر المطاف. وأجاد الشاعر في نقل مشاعره بدقة، من خلال وسائل فنية عدة كالموسيقا الخارجية التي ناسبت الموضوع، والصور الفنية المركبة والمترابطة، كما حرص أن يقدم كلمات كان من حقها التأخير، لدلالاتها على قلقه وصراعه النفسي دون تكلف من خلال اعتماده على لغة الفن واللاشعور.

الكلمات المفتاحية: عبدالعزیز الرفاعي، قلق الموت، صراع الذات، قصيدة سبعون.

(١) أستاذ مساعد في الأدب والنقد، قسم الدراسات الإسلامية واللغة العربية، في كلية الدراسات العامة، بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران.

البريد الإلكتروني: mugimtm@kfupm.edu.sa



Self-anxiety and an obsession with death in old age The poem "Seventy" by Abdulaziz Al-Rifai as a model

Dr. Tariq bin Mohammed Al-Muqim

(Received 28/08/2020; accepted 01/11/2020)

Abstract: This study comes to reveal the reasons for the critics' approval of the "sabaun" poem by Abdulaziz Al-Rifai, and the extent of the poet's ability to communicate his experience of death anxiety and the conflict that the self faced with him, and the poet used several methods and strategies for that, such as returning to the past and, and exaggeration of what he found from his time And the large number of complaints about all matters of his life, and the subject of concern was what united the meanings of the poem and made it revolve around it. The poet was able to use some psychological and consensual tricks to overcome the "anxiety of death" through his use of friends, and when he missed them he called the book to make it instead of what he lost from other friends and pleasures of life, to reach the point of contentment and surrender in the end. Just as the poet was able to accurately convey his feelings, he did it by conveying it in an artistic way through an external music that matched the subject, as well as through multiple and interlinked artistic images, as he was keen to present words that were entitled to delay due to their indication of his anxiety and psychological struggle without cost by relying on the language of art And subconscious.

Keywords: Abdulaziz Al-Rifai, Death Anxiety, Self-Conflict, sabaun Poem.

* * *



المقدمة

نقل الشاعر عبدالعزيز الرفاعي تجربته ومعاناته بطريقة إبداعية ومؤثرة في قصيدته «سبعون»، ولاقت هذه القصيدة استحسان كثير من الأدباء والنقاد، لكنها لم تدرس دراسة مفصلة، وظلت ضمن الأحكام الانطباعية، دون تفسير أو تحليل، وتأتي هذه الدراسة لتكشف أسرار ذلك الإعجاب وتعلله، من خلال رصد الجوانب الموضوعية التي عبر عنها الشاعر عندما واجه هاجس الموت، وطرائق دفعه ومسائره، وكشف واقع التجربة السبعينية وما يكتنفها من صعوبات وتحديات. كما نقل الشاعر تجربته بطريقة فنية، اختلفت عن تجاربه الشعرية السابقة، حيث امتاز بناؤها الفني بشكل أخاذ، ناسب عمق القصيدة وأفكارها، ولذا تأتي أهمية دراسة الجانب الفني لهذه القصيدة.

* أهداف البحث:

تأتي هذه الدراسة لتكشف وتحلل القيم الفنية والموضوعية التي ميزت هذه القصيدة عن بقية القصائد، مما أدى إلى الإعجاب بها من قبل النقاد الخبراء، وكذلك من قبل عموم القراء الذين أثنوا على هذه القصيدة وأعجبوا بها من غير تحليل أو دراسة فنية، ومعرفة الوسائل الفنية والموضوعية التي استعان بها الشاعر في نقل تجربته بطريقة إبداعية، وطريقته في كشف المشاعر والأحاسيس اللاشعورية التي سكنته، وموازنتها بتجارب الشعراء المسنين من قبله، ويهدف البحث أيضا إلى معرفة مظاهر قلق ذات الشاعر من هاجس الموت الذي ظهرت في هذه القصيدة، والوسائل التوافقية والحيل النفسية التي استدعاها الشاعر لمواجهة قلقه.

* منهج البحث:

والمنهج النفسي التحليلي خير معين للباحث في دراسة هذه القصيدة وفهم معانيها، وكشف أسرارها، مع الاستعانة بالمنهج الفني القائم على الملاحظات النقدية التي أقرها

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

الباحثون السابقون، لاسيما من درس شعر رثاء النفس ووصف مرحلة الشيخوخة، وهذه الدراسة تسعى لإيجاد سبل أخرى لتحليل النص الشعري والفني، من خلال التعمق فيه وفي ظروفه النفسية والعمرية ولتؤكد على أهمية ارتباط النص بقائله وبمرحلته العمرية، وعدم الاكتفاء بينته وشكله الخارجي فقط.

* الدراسات السابقة:

درس شعر عبدالعزيز الرفاعي وأدبه في دراسات عدة، كدراسة إبراهيم محمد الشتوي^(١)، ومحمد مريسي الحارثي^(٢)، لكنها لم تدرس دراسة مفصلة، ولم يتعمق في معانيها ودلالاتها وجمالياتها، واكتفى النقاد بالاستحسان العام لها، دون تقديم ملحوظات تفصيلية لها، واتسمت أغلب هذه الدراسات بالطابع النقدي الانطباعي، التي لا تعد ركيزة أساسية يعتمد عليها في البحث الأدبي، إلا أنها ترشد الباحث، ويستأنس بها لصدورها من نقاد لهم باع طويل في النقد والأدب^(٣).

* خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث:

• التمهيد:

- أ- قلق الذات وهاجس الموت عند الشعراء.
- ب- عبدالعزيز الرفاعي وقصيدة «سبعون».

(١) أدب عبدالعزيز الرفاعي: دراسة فنية وموضوعية، إبراهيم محمد الشتوي.

(٢) عبدالعزيز الرفاعي أديباً، محمد مريسي الحارثي.

(٣) وأشاد بعض النقاد كمحمد مندور بالنقد الانطباعي «التأثري»، حيث بين أهمية الملاحظات الانطباعية الأولى للمتلقي وأن «أساس النقد الأدبي مهما قلبنا أوجه الرأي - لا يمكن إلا أن يكون التجربة الشخصية، وكل نقد أدبي لابد أن يبدأ بالتأثر، وذلك أنك لا تستغني عن الذوق الشخصي والتجربة المباشرة لإدراك حقيقة ما إدراكاً صحيحاً». في الأدب والنقد، محمد مندور، (ص ٩).



• المبحث الأول: مظاهر قلق الذات من هاجس الموت في قصيدة «سبعون»:

١- الارتداد للزمن الماضي.

٢- التهويل والغموض.

٣- الشكوى والألم.

٤- الوحدة العضوية.

• المبحث الثاني: أساليب التوافق النفسية:

١- استدعاء الأصحاب.

٢- الاستعانة بالكتاب.

٣- الاستسلام والرضا.

• المبحث الثالث: الدراسة الفنية:

١- الموسيقى.

٢- الصورة الشعرية.

٣- التناص.

٤- اللغة.

أ- الألفاظ والتراكيب.

ب- التقديم والتأخير.

• الخاتمة.

• المراجع.

تمهيد

أ- قلق الذات وهاجس الموت عند الشعراء:

لقلق الذات من هاجس الموت مظاهر عدة أقرها علماء النفس، وعبر عنها الشعراء السابقون، واستطاع الرفاعي أن يعبر عن تجربته الخاصة فيما يتعلق بذلك القلق الذي انتابه في أواخر حياته بطريقة غير مباشرة، لا سيما بعد أن اشتد به المرض. وقد أشارت الدراسات النفسية أن ٤٥٪ من الناس يبدوون في سن السبعين وما بعدها بالخوف من الموت^(١).

وربط عدد من الباحثين بين هاجس الموت وقلق الذات، والرفاعي عندما تحدث عن تعلقه بالأصحاب وبالكتاب وغيرهما كان بدافع ذلك الهاجس، وهي حيل نفسية لمواجهة. فليست القضايا المطروحة في القصيدة قد طرحت لذاتها، وإنما هناك دافع يضغط على الذات فتلتجئ لحيل نفسية تبدو في ظاهرها أنها منفصلة عن بعضها، لكن دافعها أمر واحد وهو «هاجس الموت».

وقد تطرق الشعر العربي منذ القدم إلى موضوع «قلق الذات وهاجس الموت»، ويظهر ذلك بوضوح عندما يرثي الإنسان نفسه، أو عندما يتحدث عن عمره وذكرياته، وكذلك عندما يظهر عليه الكبر والشيب، فتتكرر مواضيع شكوى الزمان، وسرعة انقضائه، وعظم فقد ذلك الشباب، وسرعة قدوم الشيب، وحينها يحاول الإنسان تدارك ذلك الشيب، ويعلم ألا فائدة من ستره، فليس الشيب - وحده - نذير الكبر والشيخوخة، فهناك دلالات عدة تظهر للآخرين تنبئهم بذلك، كبعد النساء وعزوفهن عنه، وضعف الجسد والوهن بشكل عام^(٢).

(١) قلق الموت، أحمد عبدالخالق، (ص ٨٣).

(٢) انظر: الشباب والشيب في شعر ابن المعتز، الشافعي جلال الشافعي، (ص ٧٢١).

كما أكدت الدراسات النفسية أن الظروف الحضارية في المجتمع المعاصر تختلف عن المجتمع في السابق، حيث إن المجتمع المعاصر أسهم في زيادة الضغوط النفسية على الإنسان، من خلال تعقد سبل الحياة، واتسامها بالصبغة المادية «والتي لها الأثر الأکید في تطور شخصية الفرد، وأن الحضارة الحديثة قائمة على مبدأ التنافس الذي يقود إلى خلق الاضطرابات النفسية وكل مكونات القلق الأساس»^(١).

ولا يعني ذلك أن كل الشعراء يقفون طويلاً ويرثون أنفسهم عند عتبة الشيخوخة، فبعضهم مر دون أن يتوقف عندها وكأن الأمر لا يستحق الوقوف عنده، أو لأنه لم يعاني من دخوله في هذه المرحلة، أو لأنه تصالح معها^(٢). ويرجع ذلك لعدة أمور منها شدة إحساس الشاعر بالزمن، وقلقه الدائم من عبور المراحل الزمنية المبتدئة بالطفولة حتى الشيخوخة.

ب- عبدالعزيز الرفاعي وقصيدة «سبعون»:

عبد العزيز بن أحمد الرفاعي (١٩٢٤-١٩٩٣)، أديب وشاعر سعودي، عُين مستشاراً للديوان الملكي، واختير عضواً في مجلس الشورى، أحد مؤسسي مجلة عالم الكتب، وصاحب دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، التي أسهمت في نشر مراجع كثيرة في الأدب والتراث والتاريخ، صدر له أكثر من ٢٠ كتاباً^(٣).

كان عضواً في عدد من اللجان والمجالس العلمية والإدارية في المملكة، وله إسهامات ثقافية عدة.

وتعود له ندوة الخميسية الثقافية الأسبوعية التي تُعد من أقدم وأشهر الندوات في المملكة^(٤)،

(١) دراسة مقارنة في القلق من الموت وفقاً لصورة الذات لدى المسنين، علي عودة محمد، (ص ٩).

(٢) الشيب في الشعر السعودي، محمد العيد الخطراوي، (ص ١٤٥).

(٣) قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية. دار الملك عبدالعزيز «إعداد» (١/٦١٢).

(٤) عبدالعزيز الرفاعي «صور ومواقف»، أحمد سالم باعطب (١/٨٥).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

إذ أنشأها في منزله عام ١٩٥٩م، وأتاحها لجميع الأدباء والمثقفين السعوديين والعرب، نشر شعره في دواوين متفرقة، جمعت مع بقية أشعاره الأخرى في ديوان واحد بعد وفاته^(١). وأكد عدد من النقاد كابن عقيل الظاهري^(٢)، وعبدالله بن سليم الرشيد^(٣)، وحسين بافقيه^(٤) وغيرهم من الباحثين والنقاد^(٥)، على أهمية قصيدة «سبعون» وأنها علامة فارقة في شعره، وفي الشعر السعودي - أيضا - وقد عدها الناقد حسين علي محمد من روائع الشعر العربي، وجعلها من بين المختارات الشعرية التي تمثل أجمل القصائد الشعرية المعاصرة^(٦).

وقصيدة الرفاعي صدمت أفق توقع المتلقي «الخبير» لما امتازت به من مستوى فني غير متوقع مقارنة بمستوى قصائده السابقة، لكونها قيلت في مناسبة اجتماعية كرم من خلالها من قبل النادي الأدبي بجدة قبل وفاته^(٧)، وعادة ما تكون مثل تلك القصائد تتبع لأنماط وأعراف اجتماعية درج عليها الشعراء في تلك الفترة، ومنهم الرفاعي في قصائده الاجتماعية، وهذه القصيدة من المفترض أن تكون كسابقاتها من شعر المناسبات، لكنها جاءت خلاف ذلك، حيث غلب عليها التأمل الذاتي، واتضح فيها الإتقان والتأني، من خلال طرحه لتجربة إنسانية عميقة.

(١) ديوان عبدالعزيز الرفاعي «شاعر الأغصان»، عائض الراددي.

(٢) فليكن من شعراء الواحدة، الظاهري، بن عقيل، أبو عبدالرحمن الظاهري. جريدة الجزيرة، العدد: ٧٦٩٥.

(٣) مراجعة كتاب «أدب عبدالعزيز الرفاعي: دراسة فنية وموضوعية. إبراهيم محمد الشتوي»، عبدالله بن سليم الرشيد.

(٤) الشاعر عبدالعزيز الرفاعي.. فقل القصيدة ومفتاحها، حسين بافقيه، جريدة القيس الكويتية، ١٧ مارس ٢٠١٧م.

(٥) قراءة في قصيدة «سبعون» لمعالي الدكتور عبد العزيز خوجة السبعون... والرحلة الإيمانية!! د. يوسف حسن العارف، جريدة الجزيرة. يوم ٨/٦/٢٠١٢م.

(٦) الأدب العربي الحديث «الرؤية والتشكيل»، حسين علي محمد، (ص ٢١٠).

(٧) عبدالعزيز الرفاعي «صور ومواقف» (١/١٥١).

كذلك صدمت هذه القصيدة أفق توقع المتلقي لما عرف عن الشاعر من الحذر في نشر عواطفه وأشعاره طوال حياته، إذ يقول: «لقد كنت إلى قريب عازما على ألا أنشر من هذه الكلمات - أي أشعاره - على شطريها شيئا، وكنت أقول: إنني في اليوم الذي أفعل فيه ذلك أو شيئا من ذلك، أكون قد فقدت السيطرة على نفسي، أو ما أخذتها به من صرامة وحزم... فقد اخترت أن أسلك دربا وسطا، لا يذهب إلى حد تلك الجفوة المطلقة مع كلماتي التي أحنو عليها، ولا أكون من جهة ثانية قد شاركت الغير في ذات نفسي حيث تندس كلمات أخرى أنا بها ضنين»^(١). وصدمت هذه القصيدة المتلقي مرة أخرى حين جاءت مغايرة لشعره السابق والمعني بالمناسبات والمواقف الحياتية التي لا تمس ذاته بصورة مباشرة، «ولا شك أن مثل هذا من شعر المناسبات عند الرفاعي شعر وافر، وهو يطوعه لتلك المناسبات حيث يزخر بأسماء الأصحاب وبعض الأمور المشتركة والإيماءات الخاصة، وحين تكون المناسبات عامة فإن هذا الشاعر ينهل من منهل الحكمة الذي لا ينضب»^(٢)، وهذا خلاف ما سنراه في قصيدته «سبعون» حيث نرى مصارحة الشاعر وتعبيره الجريء عن ذاته، وعدم قناعته بما قدمه من إنجازات في حياته.

وقد استعان الشاعر في هذه القصيدة بوسائل فنية متعددة كالإيحاء والتصوير، ووازن بين التصريح والتصوير، كما استطاع أن يتخلص من بعض الظواهر الأسلوبية السابقة في شعره، كظاهرة تكرار التراكيب اللفظية - مثلا - التي عدت «من أكبر الظواهر الأسلوبية عند الرفاعي، إذ تنتشر في أغلب قصائده»^(٣).

(١) مقدمة ديوان «ظلال ولا أغصان»، وقد أعيد نشره في ديوانه الذي جمعه عائض الراددي، (ص ٧٦) «بتصرف».

(٢) شاعر الوجدان والفضيلة، جريدي سليم المنصوري الشبتي، مجلة الفيصل، ع ٢٠٥، (ص ١٨).

(٣) أدب عبدالعزيز الرفاعي: دراسة فنية وموضوعية، (ص ٦٤).

المبحث الأول

مظاهر قلق الذات وهاجس الموت في قصيدة «سبعون»

يعد رثاء النفس من الأغراض الأدبية التي تحوي مشاعر وأحاسيس متعددة، يغلب عليها الصدق، لبعدها عن التزلف والمجاملات، وفيها يختصر الشاعر تجربته الطويلة. والشاعر لم يعبر عن هاجس الموت مباشرة في قصيدته «سبعون» بل عبر عن آثار ذلك الهاجس من شكوى الزمان، والصراع مع الذات في تقبل إنجازاتها، وما حققته خلال مراحل العمر، والرضا بالمجد الشخصي، ومدى قناعتها بما قدمته من توضيحات من أجل ذلك كالانقطاع عن حياة اللهو، والتزود بالقليل من الملذات، والشاعر عرف بتدينه^(١)، وهذا يقلل من مستوى قلق الموت في الغالب،^(٢) إلا أن الشاعر صور لحظات قلقه من الموت وفصل فيها، حتى يمكن ذاته من تجاوز تلك الأزمة النفسية التي لا يمكن للإنسان أن يتجاوزها بسهولة، وتختلف تجارب الناس في ذلك، إضافة إلى أن الشاعر عانى طويلاً من مرضه العضال قبل وفاته، مما زاد من حدة قلق الذات لديه بسبب هاجس الموت، لأنه يرتبط «ارتباطاً جوهرياً سلبياً بحالة الصحة الجسمية لدى الفرد، كما أن قلق الموت يزداد لدى من يعانون من أمراض جسيمة»^(٣).

وتختلف تجارب الشعراء في تطرقهم لموضوع شكوى الزمان والقلق من هاجس الموت، فهي متأثرة بعوامل عدة كالجوانب النفسية والدينية والاجتماعية وغيرها، وربما كانت هناك أمور مشتركة فيما بينهم، إلا أننا سنركز على مظاهر «قلق الموت» لدى الرفاعي في قصيدته «سبعون»:

(١) أدب عبدالعزيز الرفاعي: دراسة فنية وموضوعية، (ص ٢١٢).

(٢) قلق الموت، (ص ١٧٠).

(٣) قلق الموت، (ص ١١٠).

١- الارتداد للزمن الماضي.

عرف عن الشاعر نظرتة الجادة إلى الحياة والرغبة المستمرة في الإنجاز وتحقيق الأهداف التي كان يسعى لها، مع ما في ذلك الدرب من تضحيات وانقطاع عن اللذات، لكن رفقته للكتاب وطموحه العالي جعلته يتسامى فوق تلك المغريات والملاذات الزائلة، ولم تكن تلك النظرة الجادة للحياة وذلك الطموح أمرا طارئاً على حياته في الكبر، بل لازمته منذ الصغر «ومن اللافت للنظر أن بعض القصائد الأولى التي نظمها في الستينات الهجرية كانت تحمل صورة الرفاعي وصوته الحقيقي في نظرتة إلى الحياة تلك النظرة التي لازمته من سني حياته الأولى حتى ليخيل إليك أن تلك القصائد لم تكن من نتاج زهو الصبا ونضارة الشباب»^(١).

وقد عبر الشاعر مرارا في حياته عن الصعوبات التي منعتة من الحصول على اللذات و«من قيد هذا الحرمان إلى آفاق الحياة الرحبة الواسعة»^(٢)، وغلب على ذلك التعبير - قبل هذه القصيدة - الهدوء، وكنتم مشاعر الحرمان، بخلاف ما في هذه القصيدة، حيث بين أن طموحه وسعيه لتحقيق أهدافه، جعله يتحمل الصعاب، ويحرم نفسه من اللذات الدنيوية الزائلة، ليرضي ذاته الطموحة، وربما كان التقدم بالعمر مع تفاقم المرض لديه أذكى ذلك الصراع النفسي الداخلي بين إغراء الملهيات والصبر على طلب العلم والقراءة، مما دفع الشاعر إلى أن يسترجع ماضيه، لبحث عما يخفف به أعراض ذلك الهاجس، فنجده يركز في هذه القصيدة على الماضي في الغالب، إذ بلغت نسبة الأفعال الماضية ٧٠٪ تقريبا، يقابلها ٣٠٪ من الأفعال المضارعة، ولا نجد إشارة إلى الحاضر إلا قليلا كما في الأبيات التالية:

٢٢- سبعون قد وفد الشتاء يزورني * والنار قد خمدت وليس ثقاب

(١) عبدالعزيز الرفاعي أديبا، (ص١٦٦).

(٢) المرجع السابق، (ص١٦٧).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة...

٢٣- حنت إلى عقب التراب جوانحي * لا غرو يشتاق التراب تراب
٢٤- في يقظتي أغفو، وقد يجفو الكرى * جفني، فيحلم بالمنام طلاب
ومع حديث الشاعر هنا عن الحاضر، إلا أنه يشير إلى الماضي مرة أخرى بقوله: «حنت إلى عقب التراب» وهي إشارة إلى استسلام الشاعر في الزمن الحاضر وعدم الاهتمام به، وظل تركيزه منصبا على الماضي ولوم الذات والصراع معها في ما قدمته، بدافع هاجس الموت، ولا نجد اهتماما بالمستقبل - أيضا - لقسوة ذلك الماضي الذي لم يستطع نسيانه.

ونجد أن بعض الأفعال المضارعة تحمل آثار الماضي كقوله: «تتراكم» في قوله:

٣- تتراكم الأعوام فوق رؤوسنا * حتى تئن من الركام رقاب
فكلمة (تتراكم) تحمل آثار الماضي، فالشاعر بسبب ضغط هاجس الموت عليه وصل لمرحلة عدم الإحساس بالحاضر، وأنه يواجه الماضي فقط في غالب القصيدة، لمحاولة إقناع الذات وطمأنتها بما قدمته، لتكون مستعدة للقاء الموت، حتى ترضى بما حققت.

وهذا الرجوع للماضي قد يكون دافعا للمرء في تغيير حالته النفسية، وقد عرفت هذه الظاهرة بالنوستالجيا وهي «عملية يتم فيها استرجاع مشاعر عابرة ولحظات سعيدة من الذاكرة وطرد جميع اللحظات السلبية... وهي آلية دفاع يستخدمها العقل لرفع المزاج وتحسين الحالة النفسية، خاصة في حالات الملل أو الشعور بالوحدة خاصة عند كبار السن»^(١)، إلا أن هذه الاستراتيجية عند الشاعر لم تعط شعورا إيجابيا بسبب ضغط هاجس الموت، الذي أسهم في تجاوز تلك اللحظات الإيجابية بسرعة، والانتقال إلى ما نتج عن تلك اللحظات السعيدة من حزن وفراق لمن كان يسعد معهم، فالواقع النفسي الذي كان يحمله أقوى وأصعب من أن تزيلها تلك الذكريات، وربما استدعى الشاعر ذلك الماضي ليسوغ قسوة الواقع حين شئت الأيام

(١) لماذا نُحب النوستالجيا؟ سليمان الطعاني. صحيفة عمون الإلكترونية. تاريخ ١٣/٩/٢٠١٨م.

الجميلة بسرعة، وحل مكانها الضياع والخسران، ليبرر لنفسه وليقتنع المتلقي بصعوبة واقعه، وهذا واقع نفسي يستدعيه المكتتب الحزين، ولذا نرى الشاعر في مبحث الصورة، لا يطيل حين يصور المواقف المفرحة، ويطيل في تصوير السلبية منها.

٢- التهويل والغموض.

اعتاد الشعراء على رثاء الشباب بما فيه من قوة وقدرة على إدراك الرغبات والأمنيات، وصعوبة تقبل مرحلة الشيخوخة والضعف^(١).

واستطاع الرفاعي أن يصف حالته النفسية عند قدوم مرحلة السبعين وما سببته من أهوال وأزمة عاطفية، ولم يخفف من حدة خطابه في هذه القصيدة كما كان يصنع في قصائده السابقة، بل أنه حرص أن يطلق لنفسه العنان في تصوير أحاسيسه في جميع أجزاء القصيدة وصورها، حيث نجد التهويل في وصف الصور والمعاني والأفكار، كما أن موسيقا القصيدة جاءت متوائمة مع صوت الأسي الذي عبر عنه الشاعر كما سيتضح ذلك لاحقاً.

ومن الأمور التي أسهمت في تهويل معاناة الشاعر وقلقه عدم وجود مقدمة في القصيدة، رغبة منه في اختصار الكلام وليعبر عن مشاعره بأسرع ما يمكن، مع أنها قصيدة تتبع لمناسبة اجتماعية، وهو ما أدهش القارئ، وخالف أفق توقعه، حيث لم يشكر الشاعر الحاضرين أو الجهة المنفذة لحفل التكريم - مثلاً - وكذلك لم يمهد للقصيدة بطبيعة الحياة القاضية بتحول الإنسان من الضعف إلى القوة، أو صعوبة بقاء الحال على مدى الزمن، أو غير ذلك من المقدمات التي يمهد بها الشعراء عادة لقصائدهم، بل نجده قد بدأ مباشرة بغرضه الرئيس من القصيدة، حيث التعبير عن معاناته ببلوغ سن الشيخوخة، واصطياد لحظة القلق وتصويرها للمتلقي من خلال تكبير حجم تلك اللحظة وتصغيرها كما يقوم المصور حين يريد أن يجذب

(١) الشباب والشيب في شعر ابن المعتز، (ص ٧٢٠).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

الجمهور إلى لقطته أو ما وقعت عليه عيناه.

٣- الشكوى والألم.

ارتبط هاجس الموت بنقد الذات ولومها واحتدام الصراع الذاتي الداخلي، مما يؤدي ذلك إلى سيطرة النظرة السلبية إلى الحياة و«أن الموضوعات المتصلة بنقد الذات تعد أمورا مركزية بالنسبة للانفعال بموت الذات. كما ظهر من دراسة أخرى أن ارتفاع قلق الموت يرتبط بزيادة خطر الانهيار»^(١).

ويتناول الرفاعي مشكلته النفسية مع الشيخوخة، والتكيف مع المتغيرات المصاحبة لها، وكذلك مشكلة المثقف مع نظرة المجتمع له فحياته كانت ميدانا لخوض الطموح والمجد الذي كان يسعى إليه، مع صعوبات وتضحيات عديدة، جعلته ملازما للجهد ومترفعا عن الملذات فيقول:

٦- الجِدُّ أغراني برغم جفافه * فظمئت حتى لو أتيت شراب
ففوت الشاعر المرح وغلب على حياته الجد، حتى ظمأ مع وجود بدائل الفرح، وقد انخدع الناس بذلك الجد، الذي ظن أنه ذو جدوى وستبني عليه آمال، وإن كان هناك ارتقاء وتقدم في حياته، فهو شيء لا يذكر من وجهة نظره، إلا أنه وما تحمله نفسه من هممة عالية لم ترض بما حققته من إنجازات، فطموحه كان أكبر من ذلك، مما زاد من شكواه وآلامه في الكبر حيث إن «كبار السن نتيجة حالات الضعف والعجز التي تتناهم قد ييلورون بعض الأفكار والتصورات السلبية عن ذواتهم، وهم بذلك يرجعون الفشل والإحباط إلى مصادر ذاتية داخلية وينسبون الفشل إلى أنفسهم، ومن ثم يمنعهم ذلك من رؤية قدراتهم وإمكاناتهم وإنجازاتهم التي كانوا يتمتعون بها في الماضي، وهذا ما يقود إلى تشويه صورة الذات لديهم وبالتالي إلى

(١) قلق الموت، (ص ١٢٥).

الإحساس بالقلق»^(١).

وعندما تطرق الشاعر إلى مشكلة المثقف وما عاناه من تضحيات وعقبات، لا يستغرق في وصف تلك المعاناة ويشرح مظاهرها، وتبيان غلبة الزيف على الفن الأصيل، إذ سرعان ما يرجع ويفصل من شكوى الشيخوخة، فصراع «الذات» وقلقها من هاجس الموت هو محور القصيدة، وليس المثقف ومعاناته مع المجتمع، وهذا التمحور حول ذلك الصراع المنبثق من «هاجس الموت» يجعل الشاعر يكرر تلك الشكوى بصورة خاصة، إذ هي ليست شكوى عابرة، فعندما يرغب بالانتقال إلى موضوع آخر من مواضيع الحياة، فإنه يرجع مرة أخرى لقلقه الرئيس، لعنف ذلك القلق، ولارتباطه بكافة حياة الإنسان وبجسده، ولذا لم يستطع الانشغال والتغافل عنه؛ يقول الرفاعي مصورا محاولته لمقاومة تلك السنين:

- ١٧- سبعون تغتال الليالي صفحتي * فينمّ عن آثارهن إهاب
١٨- إن كنتُ كابرَت السنين فإنها * أقوى وأعنف إذ يحين غلاب
١٩- وزعمت أني لم أفارق جدتي * فأشار يسخر باللسان حساب

ورافق تلك الشكوى والألم تصوير واقع الشيخوخة اليومي، وما يؤرق حال المسن من أمور لم يعتدها في السابق ولم يستطع التأقلم معها في هذه المرحلة، فيصف نفسه قائلا:

- ٢٤- في يقظتي أغفو، وقد يجفو الكرى * جفني، فيحلم بالمنام طلاب
وهي صورة تكررت عند الشعراء الذين وصفوا مظاهر الشيخوخة كالنوم عند اليقظة، وجفائه عند طلبه، وأثبتها علم النفس السلوكي.

وربما أحس الشاعر أن المتلقي استغرب كثرة هذه الشكاوى وتوالي الصور السوداوية،

فخاطبه قائلا:

(١) دراسة مقارنة في القلق من الموت وفقا لصورة الذات لدى المسنين، (ص ١٠).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

٤- لا تعجبوا أن نَدَّ خاطرُ متعب * بعد السَّرى وشكى إليه رِكاب
فالشاعر يحتج بكثرة شكوى الناس من ذلك العمر الطويل، حتى لا يتهم وحده بالتشاؤم
والسلبية، ولذا تدل كلمة «ركاب» على عموم الناس، وليس المقصود مواهب الإنسان وعزائمه
التي تضعف في نهاية العمر كما ذكر ابن عقيل^(١)، فقد أراد الشاعر أن يبين حقيقة شكوى الزمان
والقلق من الموت، وأنه طبيعة قارة في نفس الإنسان حيث «تترأى له صورة الكارثة كلما شرع في
موقف جديد لا عهد له به»^(٢).

٤- الوحدة العضوية.

في قصيدة «سبعون» لا نرى سوى حالة شعورية واحدة، مع تعدد أفكار القصيدة، حيث
تنشق الأفكار من موضوع واحد وهو «هاجس الموت» وما سببه من قلق للذات عند مواجهته،
وما بذلته من حيل ودفاعات تدفع ذلك الهاجس بصورة لاشعورية، ويظهر ذلك في كل أبيات
القصيدة حتى في ختام القصيدة الذي عادة ما يشار فيه إلى شكر من تكفل بهذه المناسبة أو غير
ذلك من الأعراف الاجتماعية، لكن الشاعر لم يستطع أن يتناسى هاجسه، وأشار إليه بصورة
لاشعورية كما في بقية الأبيات، ومع توجيه الخطاب للسامعين إلا أنه يتهل إلى الله ويدعو
للحاضرين بطول العمر، وهم بصحة وسلامة من الأمراض التي عاناها فيقول:

٣٦- سبعون عشتم مثلها بل ضعفها * والحاديان: سلامة وصواب

وقد كانت معضلة الشاعر وقلقه مركزة حول الزمن الذي حوى سنينه السبعين، بخلاف
بعض الشعراء الذين قد مزجوا في قصائدهم بين الزمن والمرأة كما في قصيدة غازي القصيبي
«سيدتي السبعون» أو تمركزها حول المكان كما في قصيدة سعد مصلوح «خطوات على

(١) فليكن من شعراء الواحدة. جريدة الجزيرة، العدد: ٧٦٩٥، ٨ / ٥ / ١٤١٤هـ.

(٢) دراسة مقارنة في القلق من الموت وفقا لصورة الذات لدى المسنين، (ص ٩).

الأعراف^(١) التي تحدثت عن تجربة مرحلة الستين من عمر الشاعر، أو الجمع بين الزمان والمكان كما قصيدة «سبعون» لسعد مصلوح حيث اكتسبت دلالات زمانية و«دلالات مكانية، فصار الانتقال من عمر إلى عمر ومن عهد إلى عهد ومن زمن إلى زمن، انتقالاً من مكان إلى مكان، من نجد إلى الطور...»^(٢) أما في قصيدة سبعون للرفاعي فقد تركزت الدلالة الزمانية على أرجاء القصيدة، وأصبحت القصيدة مرتبطة بالعنوان الدال على الزمان ارتباطاً محكماً. ونجد الحكم الواردة في القصيدة تدور كذلك حول موضوع القصيدة، حيث ضمّن الشاعر أبياته حكماً غير متكلفة، تناسب طبيعة القصيدة وعمق التجربة التي عاشها، وتؤكد صدق مواقفه وتدعم حججه كما في قوله: «ولدئ الشدائد تعرف الأصحاب»، «ولا غرو يشتاق التراب تراب» و«السفح لا يهفو إليه عقاب».

وربما كان البيت بأكمله حكمة كقوله:

٣- تراكم الأعوام فوق رؤوسنا * حتى تئنّ من الركاب رقاب
٢١- الشيب لا يغري الحسان وإنما * شزرا إذا نظرت إليه كعاب
٣٥- طوبى لمن جعل المحبّة جدولا * وسقى أحبّته فطاب وطابوا

وعبر الشاعر عن مشاعره وأحاسيسه المتعلقة بهمه وهاجسه الرئيس «هاجس الموت» في أجزاء القصيدة كلها، حيث كان كل مقطع من القصيدة عبارة عن وثبة أو زفرة من زفرات ذلك الهاجس، فهي إما تعبير عن قلقه من هاجس الموت وتاريخ تكونه، أو تعبير عن طرق التعايش مع ذلك الهاجس والتصالح معه، فأجزاء القصيدة وقعت تحت سيطرة ذلك الهاجس، ونشأت هذه الوحدة العضوية من خلال القلق النفسي المنبثق من هاجس الموت الذي فرض إحساساً

(١) السمات النصّية في قصيدة (سبعون) للشاعر سعد مصلوح، عبدالحميد عطية. مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة، (ص ٩٢).

(٢) المرجع السابق، (ص ٩٣).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

عاما على الشاعر حين كتب قصيدته، وربما يبدو للقراءة السطحية أن الشاعر يتحدث عن موضوعات متفرقة، إلا أنها تشكل نسيجاً نفسياً واحداً، فإن النسيج البنائي لهذا «الكيان» العضوي يتميز ببساطة نسبية، كما إننا كنا بإزاء كيان وحيد الخلية... ويندرج معظم العمل الشعري الحديث «المبني» في هذا النوع البسيط^(١) وقد عبر العقاد عن هذا الكيان العضوي أو ما يسمى بـ«الوحدة العضوية» بقوله: «إن القصيدة ينبغي أن تكون عملاً فنياً تاماً، يكمل فيها تصوير خاطر أو خواطر متجانسة، كما يكمل التمثال بأعضائه والصورة بأجزائها واللحن الموسيقي بأنغامه، بحيث إذا اختلف الوضع أو تغيرت النسبة أخل ذلك بوحدة الصنعة وأفسدها؛ فالقصيدة الشعرية كالجسم الحي يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته، ولا يغني عنه غيره في موضعه إلا كما تغني الأذن عن العين أو القدم عن الكف أو القلب عن المعدة، أو هي كالبيت المقسم، لكل حجرة منه مكانها وفائدتها وهندستها، ولا قوام لفن بغير ذلك»^(٢).

وهذا البناء الموحد استعان به الشاعر ليضمن سهولة وصول أفكاره ومشاعره إلى الآخرين ففي «هذا البناء الشعري، يتحقق أولاً، أهم المبادئ الأساسية لمفهوم القصيدة الحديثة، مبدأ الوحدة العضوية لعناصرها المكونة. أي إننا نكون هنا أمام «العمل» الشعري بالتعبير الصحيح، العمل الذي توصل إلى تحديد العناصر المكونة للقوانين الداخلية لتطوره الشامل. إن اللغة والصورة، والإيقاع، والتمظهر الخارجي وسواها، حاضرة هنا لتشارك، كل منها بطريقة، في تهيئة هذا «الكل» التآلفي الحي، وهذا الكيان الشعري المتكامل»^(٣)، وهذا ما يخالف القصيدة المعقدة البناء، مثل: قصائد بدر السياب ومحمود درويش المطولة وغيرهما من شعراء الحداثة الذين اعتمدوا البناء المعقد في القصيدة، مع اتحاد أجزائها ووحدتها العضوية، وهذا البناء الشعري

(١) حركية الحداثة العربية، كمال خير بك، (ص ٣٦٧).

(٢) الديوان في الأدب والنقد. عباس العقاد، وإبراهيم المازني، د.ط، (ص ١٢٢).

(٣) حركية الحداثة العربية، (ص ٣٦٧).

المبسطة ملائم لطبيعة موضوع القصيدة وغرضها، والشاعر في حالته النفسية حين اقترب من الموت، لم يكن في حاجة لإخفاء مشاعره أو إبهامها، فكل ما يريد إرضاء ذاته التي تصدعت حين واجهت هاجس الموت، ويبحث بوسائل عدة عن إيجاد توازن بين الذات وما تبقى من العمر، ومن عناصر ذلك التوازن قناعة الذات والمجتمع وتقديرهما لما قدمه الشاعر من توضيحات وإنجازات في حياته، وذلك التقدير لا يأتي إلا من خلال المصارحة والاستعانة ببناء مبسط يسهم في نقل مشاعره للآخرين.

وشملت الوحدة العضوية جميع أركان قصيدة (سبعون) وعناصرها، فجاءت الصور متحدة مع الجو العام للقصيدة، من خلال إحياءاتها، وارتباط بعضها ببعض لتصور ماضي الشاعر المؤلم وحاضره «وللوحة العضوية أثر في الصورة والأخيلة، إذ تصبح كالبنية الحية في بناء القصيدة وإذكاء الشعور فيها، ولا تكون تقليدية تتراكم على حسب ما تملي الذاكرة، أو تستوحى من مظاهر خارجية لا تمت بكبير صلة إلى التجربة، بل لا محيد من تعاونها جميعاً لرسم الصورة العامة»^(١)، ولذا سيتضح من خلال دراسة الصور الشعرية في المبحث الثالث أثر هذه الوحدة العضوية في انصهار الصور والأخيلة تحت إحساس نفسي واحد هيمن عليها، ودمجها مع أركان القصيدة الأخرى.

(١) في النقد الأدبي، محمد غنيمي هلال، (ص ٣٧٧).

المبحث الثاني

أساليب التوافق النفسية

عندما يزداد القلق، ويعاق الدافع النفسي لدى الإنسان «يقوم صراع بين الدافع الذي يلح في طلب الإشباع وبين القوى التي تعوق هذا الإشباع، فتصطنع الشخصية ما يعرف بأساليب التوافق أو حيل التوافق، حيث تلجأ إليها للتوفيق بين القوى الداخلة في الصراع وإرضائها نسبياً في صورة حل ودي compromise للصراع»^(١)، والشعراء يختلفون في تلك الوسائل، فمنهم من يجعل الحب والتعلق بالمحجوبة ملاذاً في تجاوز تلك الضغوطات النفسية - كما نراه عند الشعراء العذريين - مثلاً، بينما يلجأ آخرون للجمادات كالأطلال كما عند الجاهليين، أو ببعض الجمادات الأخرى كالجبل كما صنع ابن سنان الخفاجي، والرفاعي في هذه القصيدة لجأ لعدة أساليب واستراتيجيات لإنهاء ذلك الصراع، وهذه الأساليب ولدها اللاشعور لتخفف عنه ما أصابه، دون أن يعرض لحلولاً منطقية أو تقليدية يملئها العقل الواعي، وهو ما أعطى تميزاً لقصيدته عن قصائد أخرى قدمها شعراء سابقون لم تصور ذلك الصراع النفسي بصورة دقيقة، واكتفت بالحديث العابر عن مرحلة الشيخوخة، وأنها مرحلة كبقية مراحل الإنسان لا بد من المرور بها، دون الكشف عن أهوالها كما صور ذلك الرفاعي في قصيدته، ولا يعني أن الشاعر من خلال هذا التعبير الدقيق عن «هاجس الموت» أنه يعاني من مرض نفسي إذ إن «أساليب القلق كثيرة ومختلفة في الدرجة والنوع، من شخص لآخر ومن حضارة لأخرى، وتعد ظاهرة مرضية وصحية - في الوقت نفسه - بحسب نتائجها وطرق تعامل الذات معها»^(٢)، وقد تعامل الرفاعي

(١) أصول علم النفس الحديث، فرج طه، (ص ١٤٣).

(٢) تمفصلات القلق الإنساني بين النفسي والوجودي والاجتماعي، نوفل جراد، (ص ١٩).

مع تلك الظاهرة بصورة واقعية وفنية، من خلال حيل وتوافقات لاشعورية تخفف عنه ما أصابه، ولتقنع الآخرين بها من خلال صدق تعبيره وجماليته، وكانت تلك الحيل اللاشعورية متوافقة مع سلوك الإنسان في مرحلة الشيخوخة، وملائمة مع واقع المثقف الأديب. وأبرز تلك التوافقات «الآليات» النفسية هي:

١- استدعاء الأصحاب.

أشارت الدراسات النفسية إلى أهمية وجود الأصدقاء لكبار السن، حيث إن وجودهم عامل مهم في تخفيف شعور الوحدة عنهم^(١)، وقد استدعى الرفاعي أصحابه في بدء القصيدة بقوله:

١- سبعون يا صحي وجلاً مصاب * ولدئ الشّدائد يُعرف الأصحاب
ففي هذا النداء يظهر الشاعر حاجته للعون والمشاركة من الآخرين حين تحل عليه المصيبة، ويؤكد موقفه وحجته بحكمة تجسد أهمية الأصدقاء في وقت المحن، ومن خلال ذلك تظهر مكانتهم وحقيقتهم، والإنسان عندما يتألم ويصاحبه الهم والقلق يزداد تأمله في نفسه وذاته، وينفصل عن العالم الخارجي، فيشعر بالوحدة والقلق^(٢)، ولذا نجد الرفاعي حريصاً على إيجاد أصحاب يملؤون فراغه حين تضيق به الدنيا، لاسيما أن كثيراً منهم مات، وبقي القليل، قد حرص الشاعر أن يتشبه بهم ويستند إليهم.

ولأهمية الأصدقاء في حياة الشاعر، فإنهم أول ما يتذكر من ملذات في هذه الدنيا، فبعد أن يسرد الشاعر مأساته في الأبيات (١-٤)، وما لاقاه من أهوال في مرحلة السبعين، وما رافق ذلك من غلبة الجد على حياته في البيتين الخامس والسادس، وانخداع الناس بنجاحه في الأبيات

(١) علم النفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة، (ص ٦٧٩).

(٢) تمفصلات القلق الإنساني بين النفسي والوجودي والاجتماعي، (ص ٢٢).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

من (٧-١٠)، أراد الشاعر أن يسترجع الذكريات السعيدة التي عاشها - مع قتلها - في حياته، وكانت تلك الصحبة أولى ذكرياته التي يستعيدها ويجد سعادته معها، فيقول:

١١- سبعون كم فيها تجمّع رفقتي * وجداول الود الحميم عذاب
١٢- حتى إذا وشئ الربيع رياضهم * ودنا القطاف وطابت الأعناب
فقد عرف عن الرفاعي علاقاته وصدقاته المتعددة، وكثيرا ما ذكرهم في قوته وشبابه، ولم ينساهم في كبره، ونجد قسما كبيرا في ديوانه خصص لهم^(١)، ويتحسر الشاعر بعد ذلك على فراقهم، وإن الليالي قد خلت من الأنس بعدهم، ولم يعد هناك جدوى من وجود «عوده» فيكسره لتقطع بعدها الصلة بالفرح والبهجة:

١٣- ساق الزمان السّرب نحو شتاته * فتفرقوا وكأنهم أغراب
١٤- وخلت من الأنس الليالي بعدهم * ومضى فحطم عوده زرياب
وتزداد غربة الشاعر وتتسع لتصبح غربة اجتماعية تطل جميع المبدعين، ومنهم الرفاعي وصحبه الذين خسروا مكانتهم الثقافية، وحل مكانهم أصحاب الفن الزائف، ليفقد الشاعر أصحابه الأقربين، وكذلك مكانته الثقافية ليصبح في غربة مضاعفة:

١٥- للمبدعين الجزرُ مد رواقه * فطغى على الفن الأصيل غياب
١٦- والزيف يجتاح السواحل مده * فإذا بموج الزائفين عباب

وبعد تلك الغربة المضاعفة، يلجأ الشاعر إلى صحبة من نوع آخر، وهي صحبة الكتاب، ليجعله عوضا عن صحبه الذين خسروهم، ويصرح الشاعر بقوله: «صحب الكتاب» للدلالة على أهمية الصحبة مهما كان شكلها لتعين المرء على متغيرات حياته، لاسيما حين يفقد أصحابه الحقيقيين:

(١) «ديوان عبدالعزيز الرفاعي «شاعر الأغصان»، (ص ١٣٣).

٢٥- إني لدئ التعريف، ربع مثقف * صحب الكتاب، فلم يخنه كتاب
٢- الاستعانة بالكتاب.

تعلق كثير من الشعراء بالطبيعة والجمادات وكانت ملاذا لهم لما عانوه من غربة نفسية وقلق، لاسيما حين يواجه الشاعر قلق الموت فابن خفاجة أراد أن يستعين بالجبل حيث الطبيعة لديه «هي بؤرة إسقاط الهم لدئ الشاعر، وأن وضعها ليس غاية له، بل هي مركز تعويض»^(١) حيث أراد أن يطرح همومه على لسان آخر اشترك مع الشاعر في تصديه لقساوة الغربة، وغياب الأصحاب والأقران، وأحيانا يتسم ذلك الجماد بسمات بشرية، كتجربة النجاح والفشل فالجبل الجماد - مثلا - «تأسن... وقال ما يود الشاعر قوله: لقد ربحت الخسران في عمري الطويل»^(٢).

والكتاب عند الرفاعي هو الجبل عند ابن خفاجة، فكلا الشعارين استند في شيخوخته لجماد، لتجاوز الشعور بالغربة، لكن المعالجة والأسلوب مختلفان، وقد بدأ الشاعر حديثه عن الكتاب بعد أن بلغ الذروة في معاناته النفسية كما نرى ذلك في الأبيات من (٢٥-٢٨) فوصف الشاعر ملازمته للكتاب طوال حياته، حيث أسره منذ طفولته، وأصبح منتم إليه، وأصبحت تلك الذكريات مع الكتاب هي سلوته مع مشقة القراءة وضياح كثير من الأحلام والملهيات بسببها، فعوض الكتاب عن ذلك، وسلى النفس وفاض عليها بلذة المعرفة، وينقل الرفاعي واقع المثقفين والقراء، فيصف شعوره عندما ينصرف طالب العلم، وصاحب الكتاب عن ملذات الحياة، ويظل عاكفا على الكتب، وما يجده من لذة لا تقارنها اللذات الدنيوية الأخرى، وهذا الشعور الجميل، جعل الشاعر مفتخرا بالكتاب حتى تماهي به وانتسب إليه.

والشاعر أثبت محبته للكتاب لكنه ينكص ثانية إلى الوراء بسبب ضغط هاجس الموت عليه، فلم تكن حيلة الاستعانة بالكتاب مقنعة للذات أو للآخرين قناعة تامة من وجهة نظر

(١) خطاب الموت في شعر ابن خفاجة الأندلسي «قصيدة الجبل نموذجاً»، (ص ١٩٩٠).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٩٩٢).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

الشاعر، فيلجأ إلى التسويغ وهي «عملية لا شعورية يلجأ إليها الفرد أو (الأنا) ليبرر ويسوغ سلوك الشخصية أو ميولها أو دوافعها التي لا تلقى قبولا من المجتمع أو الغير أو الأنا الأعلى، بحيث يقدم الأنا - في هذه الحالة - أسبابا وجيهة يقتنع الشخص على المستوى الشعوري بها، ويحاول إقناع الغير - أيضا - حتى لا يلام على ذلك»،^(١) ولذا فالشاعر يلوم نفسه مرة أخرى، بقوله:

٢٩- يا لائمي في العمر كيف أضعته * لا الجد ساد، ولا الهوى غلاب

٣٠- ما بين بين، فما صعدت إلى الذرا * أو كان لي في القانعين مآب

ويأتي هذا اللوم لعدم وصوله إلى مبتغاه من المجد التليد الذي كان يسعى إليه، لا سيما أن المثقف المعاصر يتحسّر «اليوم. يلعن التلفزيون والإنترنت، يحملهما المسؤولية كاملة. يحزن على ما كانه في ماضيه القريب. يتذكر، ويحزن موحج. الصورة القديمة التي بنى من أجلها دوره كانت مشرقة. وهو لا يستطيع أن ينساها: كان مرموقاً... الآن، الوضع تغير. تراجع المثقف إلى مصاف المواطن البسيط... فتراه جالساً في زاويته، يسخر، ويندب، وينظر إلى المهانة بصفتها نهاية تاريخه ودوره، ومعها نهاية السياسة والتاريخ»^(٢).

وغياب دور المثقف وتساعد أدوار اجتماعية أخرى في المسرح والسينما وغيرهما ظاهرة عالمية كما في المجتمع الأوربي وغيره^(٣)، وغياب دور الأدباء - تحديداً - نتيجة لعدم ظهور آثارهم وجهودهم إلا بعد موتهم في الغالب، بخلاف المفكرين - مثلاً - حيث ذهب بول ريكور^(٤)، وغيره من المفكرين الغربيين أن جهود الأدباء تظهر في الغالب بعد موت الأديب، وهذا ما يشكل

(١) أصول علم النفس الحديث، (ص ١٤٨).

(٢) حسرة المثقف على انحساره، دلال البزري. مجلة الفيصل، (ص ١٦٨) «بتصرف»

(٣) سوسيولوجيا المثقفين، جيرار ليكلرك، (ص ٩٤).

(٤) المرجع السابق، (ص ٩٩).

ضغطا عليه حين يكتب شعرا أو أدبا كالرفاعي وغيره، فلا يرى تقديرا لأدبه في حياته، خلافا لكتاب آخرين كالإعلاميين الذين يحصلون على تقدير عال من المجتمع أثناء حياتهم. وهناك عوامل متعددة ومشاركة مع شعراء آخرين، أسهمت في ارتفاع وتيرة الألم والحسرة من تجاهل مكانة الشاعر، وعدم الرضا الداخلي بما قدمه في حياته، ورثاء نفسه بعد ذلك، فكل الشعراء الذين رثوا أنفسهم اتسموا بعدة سمات منها: «التقدير العالي للذات، والشعور بالغبن المجتمعي وعدم الحصول على التقدير المستحق، والرغبة بخلق شعور بفداحة الخسارة لدى الآخرين عبر رسم صورة مثالية للذات...»^(١)، وكذلك السعي إلى تحقيق المجد: وهو الأساس الفكري الذي اشتركت به قصائد من رثوا أنفسهم^(٢).

وهذا الرفض وعدم الرضا بما قدمه الشاعر له أسباب تتعلق - أيضا - ببعض السمات الاجتماعية والمعيشية حيث إن من كابد وتعب في مستهل حياته يجد صعوبة التكيف في شيخوخته^(٣). ومما زاد من معاناة الرفاعي ما لاقاه الأدياء في جيله من تهमيش أدبي وثقافي وقلة اهتمام، الذين عدوا من أبناء الجيل الثالث الذي لم يلق عناية واهتماما من قبل المجتمع الثقافي كما لاقاه الجيل الأول من الأدياء كأمثال محمد سرور الصبان والجيل الثاني كأمثال حسين سرحان من أدياء المملكة^(٤).

ومع ذلك لا نستطيع أن نجعل ذلك التهميش الثقافي هو السبب الرئيس في معاناة الشاعر وقلقه في هذه القصيدة، فقد كانت للجوانب الأخرى دورها، وهذا ما أعطى القصيدة جانبا إنسانيا عاما، فهي لا تخص الشاعر أو المثقف فحسب، بل تحاكي تجربة قلق الذات وهاجس الموت

(١) رثاء النفس بين بكاء ابن الربيب وتأبين القصيبي، هيلة العساف، (ص ٩٠).

(٢) المرجع السابق، (ص ٩٧).

(٣) المدخل إلى علم نفس النمو، عباس عوض، (ص ١٧٠).

(٤) من شعراء الظل محمد سراج خراز، حسين بافقيه، جريدة الوطن، الجمعة ١٤ يونيو ٢٠١٩م.

ببعدها الإنساني العام.

٣- الاستسلام والرضا.

«ويصاحب قلق الموت شعور بالطمأنينة لحصول السكون والانقطاع، وتتحقق هذه الطمأنينة عند الموت على نحو دنيوي وأخروي، فالدنيوي حيث إننا ما دمنا أحياء فالموت ليس شيئاً، وإذا متنا فلن نكون بعد شيئاً، فهو لا يعيننا بشيء، وأخروي وهو القائم على فكرة الآخرة»^(١)، والشاعر بعد أن أكثر من الشكوى جنح إلى الاستسلام والرضا، والرغبة بوضع حد لهواجسه وإنهاء الصراع مع الذات، فيقول:

٢٣- حنت إلى عقبى التراب جوانحي * لا غرو يشتاق التراب تراب
وهذا الحنين إلى الأرض عند الرفاعي قد استند إلى قاعدة إنسانية وفلسفية عامة، تتمحور في حب الإنسان لوطنه وأصله، وأصل الإنسان التراب كما نص على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] مما جعل الشاعر يحن لمكان نشأته، ليهنأ بالراحة ويجتاز عقبة القلق، ويحول ذلك القلق إلى شوق «ويرى علماء النفس أن الإحساس بقرب النهاية يتم على مراحل هي: «الإنكار ورفض الاعتراف بحقيقة أن مرضه قاتل. يأتي بعد الإنكار الغضب الشديد والشعور بعدم العدالة، ثم الاكتئاب كمحاولة للتعبير عن الحزن والأسى للنفس، ثم تقبل هادئ للموت كحقيقة قادمة، والتقبل الهادئ لا يعني السعادة بالموت إنه يعني ببساطة أنه لا فائدة من المقاومة وأن الوقت آن للراحة الدائمة»^(٢).

والشاعر لم يقتنع بهذا الاستسلام الفلسفي بدليل ما جاء بعده من رجوع للشكوى في قوله:

٢٤- في يقظتي أغفو، وقد يجفو الكرى * جفني، فيحلم بالمنام طلاب

(١) تفصلات القلق الإنساني بين النفسي والوجودي والاجتماعي، (ص ٢١).

(٢) تراجيديا الموت في الشعر، عبدالناصر هلال، (ص ١١٣).

والاستسلام والرضى الحقيقي قد جاء في نهاية القصيدة، حين صرح باستسلامه، والرضا والقناعة بما أعطاه الله له:

٣٣- إني أخذت من الليالي صفوها * نزرأً وقلت: النزر منك رضاب
٣٤- وحمدت من أسدى الرضاب فطالما * لم تحظ منه بقطرة أكواب

* صراع الذات في القصيدة:

عانى الشاعر من هاجس الموت صراعاً كبيراً، و«القلق من الموت، أعنف أنواع القلق في حياة الإنسان حيث لا خيارات متعددة فيه»^(١)، وهذا الهاجس يزداد ويضغط على الذات وتتولد صراعات عدة تسعى الذات لتهدئتها من خلال الرضا بما قدمه الإنسان، وما امتلكه من تقدير وإنجاز من قبل المجتمع، حتى تقنع بما حققته من إشباع لرغباتها الإنسانية المتعددة، والمبتدئة من إشباع الحاجات البيولوجية حتى تصل إلى تحقيق الذات كما نص عليها هرم ماسلو الذي بين أن الفرد إذا تمكن «من إشباع رغباته الأساسية، فإنه ينتقل بعد ذلك لتحقيق أمنه، ثم علاقاته الاجتماعية، ثم كل ما يتعلق بآماله ورغباته المتقدمة، وحتى يصل في النهاية إلى تحقيق ذاته وأهدافه... وتبقى مع المسن الحاجة إلى تقدير الذات واحترام الزملاء ومن الأهمية أن يكون له غرض في الحياة»^(٢).

ولذا يختلف الشعراء في مدى اقتناعهم بما حققوه من إنجاز، فهو أمر نفسي له عدة عوامل في تكوينه «فإذا كان مفهوم الذات إيجابياً كانت الصحة النفسية لديه إيجابية، وعليه فالصحة النفسية تكيف مستمر وليس حالة ثابتة»^(٣)، وربما كان للآخرين ممن يحيطون بالشاعر دور في تأجيج ذلك الصراع النفسي، حيث صرح الرفاعي بقوله:

(١) تمفصلات القلق الإنساني بين النفسي والوجودي والاجتماعي، (ص ٢١).

(٢) علم النفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة، (ص ٦٦٦).

(٣) العلاقة بالزمن والصحة النفسية، مرسلينا شعبان، نفسانيات المجلة العربية للعلوم النفسية، العدد: ٥٧، (ص ٦).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

٧- سبعون ظنّ أحبّتي أنّي بها * أعلي القباب وما هناك قباب
ويبدو استغراب الشاعر من انبهار الآخرين بإنجازاته التي ربما بولغ بها، ولم يقتنع بها
الشاعر بتاتا، فقد نفى أي إنجاز حققه، مع حسن ظن من أحبوه، ويرى أنه بريء بتهمة الخداع
والتظاهر بأي شكل من أشكال النجاح، وأن الحظ وحده من أوهم الناس أنه شخص ناجح،
فتراه يقول:

٨- أنا ما خدعتهم ولكن غرهم * حظي لديهم والحظوظ عجاب
٩- أنا من بنيت على الخيال قواعدي * فتصدّعت وانهارت الأطناب
١٠- حقاً رفعت على السراب دعائي * لا عجب إن ذابت وظل سراب
فالشاعر انتابه شعور بالذنب من خلال اعتقاده بأنه قد خدع الناس بإنجازاته وهمية، هو
بريء منها، ولينقل للمتلقي الحالة النفسية بكافة تفاصيلها، منوعا في الصورة الشعرية مع أن
المعنى نفسه في البيتين التاسع والعاشر، لكن الشاعر أراد تأكيد فكرته، وتعميق مشاعره لدى
المتلقي، وكأن الشاعر حين يطلق فكرته، يشعر بأنه لم يخرج كل ما في قلبه من أحاسيس،
فيعيدها بطريقة أخرى، وبصورة فنية مغايرة، مؤكدا عمق ندمه على تجاربه التي قضاها سابقا.
ويقرر الشاعر أنه ظل متذبذبا بين النجاح والفشل، ومستسلما لأقوال اللائمين له،
وينسحب بعد ذلك من محاجة خصومه، ويعترف بأنه قد انهزم في معركة الحياة، ولم يحقق مجده
الخاص الذي كان يسعى إليه، فتراه يقول:

٣١- ركنت إلى السفح القريب مطامعي * والسفح لا يهفو إليه عقاب
٣٢- لك أن تلوم فما جحدت مسيرتي * قامت على الدرب الطويل صعاب

فالشاعر عبر عن صراع الذات وواقعه بقوله: «والسفح لا يهفو إليه عقاب» وهذه الصورة
تبين أن ذات الشاعر في تلك اللحظة لم تقتنع بما وصلت إليه مطامعه، وهذا ما يقلقه وهو يواجه
الموت.

وبعدها يذعن الشاعر في نهاية المطاف للموت، فلقد انتهى صراع الحياة «ويخبر الشخص الراحة النهائية قبل قيامه برحلة طويلة أخرى، وقبل هذه العملية يشعر المرء بالتعب والضعف، وغالبا ما تتناوب حالات النوم، وتمر خبرة الموت أحيانا على بعض الأفراد في أمان وسلام، وقد يطلب الفرد المشرف على الموت بعض الأشخاص الذين يود رؤيتهم قبل موته، وبالتالي يبدأ في فصل ذاته عن الأمور الدنيوية ويطلب السكينة والهدوء، ويبدو أن الفرد يبدأ في فصل ذاته عن هذا العالم المحيط به حتى يجعل عملية الموت سهلة في وقعها عليه»^(١) ومثل ذلك كان موقف الرفاعي من الموت في آخر القصيدة:

٣٣- إني أخذت من الليالي صفوها * نزرأً وقلت: النزر منك رضاب
٣٤- وحمدت من أسدى الرضاب فطالما * لم تحظ منه بقطرة أكواب

(١) علم النفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة. ص ٦٨٨

المبحث الثالث الدراسة الفنية

١- الموسيقى.

جاءت هذه القصيدة على وزن البحر الكامل، الذي يصلح «لكل أنواع الشعر... وهو أقرب إلى الشدة منه إلى الرقة»^(١)، ولذا فهو مناسب لمأساة الشاعر ومشاعره الحزينة النابعة من شدة وقع السبعين عليه، و«يمتاز بجرس واضح يتولد من كثرة حركاته المتلاحقة التي تكاد تنحوبه نحو الرتابة لولا كثرة ما يدخلها من إضمار، فتصبح «متفاعلمن»: «مستفعلن»^(٢)، فالكامل يمتلك قدرة إيقاعية وموسيقية مميزة، استغلها الشاعر في قصيدته، وأدخل على تفاعيلها زحافات عدة، ليبعد الرتابة الموسيقية المتولدة من توالي التفعيلات، شملت أبيات القصيدة كلها، بمعدل ثلاث زحافات تقريبا في البيت الواحد، وربما وصلت لأربع زحافات، ولم تقتصر هذه الزحافات على حشو القصيدة فقط، بل طالت العروض والأضرب، حيث تحولت متفاعلمن في العروض إلى مستفعلن، كما في قوله:

- ٧- سبعون ظن أحبتي أني بها * أعلي القباب وما هناك قباب
مستفعلن متفاعلمن مستفعلن * مستفعلن متفاعلمن فعلاत्मن
وكذلك تحولت «فعالتمن» إلى «مفعولن» في الضرب، وهذا جائز - أيضا -^(٣) كما في هذا البيت:
- ٨- أنا من بنيت على الخيال قواعدي * فتصدعت وانهارت الأطناب
متفاعلمن متفاعلمن متفاعلمن * متفاعلمن مستفعلن مفعولن

(١) المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، إميل بديع يعقوب، ص ١١٤

(٢) المرجع السابق، نفسه.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٣

فقد ناسب البحر الكامل تجربة الشاعر، وجذب السامع لجرسه المألوف والمناسب لحالة الشاعر بداية، وجاءت الزخافات لتنوع الموسيقى، ولتبعد الرتبة بعد ذلك. ولعل الملمح الموسيقي الأبرز الذي اعتمده الشاعر لإيصال تجربته هي استعانته بحروف المد في سائر القصيدة، إذ لا نجد بيتا في القصيدة إلا واحتوى على أكثر من خمسة حروف مد في الغالب، وقد استعان الشاعر منذ القدم بتلك الحروف وأكثر منها لما لهذه المدود «من صلة نفسية به، إذ أنها تمنحه راحة لقلبه بمد نفسه، وراحة لأذنه بطيب النغم، ولأنها تعطي الشاعر من تجاوب النظم ما لا يعطيه توالي الحروف والحركات... وهي تناسب آلام الشاعر وأحزانه التي يشعر بها... ولهذه الحروف فيما نرى دلالة فكرية معنوية إضافة إلى القيمة الموسيقية»^(١).

وتمتاز حروف المد بخاصية صوتية تختلف عن بقية الحروف التي تعاق أصواتها في جهاز النطق كالشفتين والأسنان، فتتسم أصوات حروف المد بمرور «الهواء في أثناء أدائها إلى خارج الفم مرورا حرا من غير أن يحدث احتكاك أو إعاقة»^(٢)، وهذا يسمح لها أن «تحمل طاقة أعلى بكثير مما تحمل الصوامت التي تفقد كثيرا من طاقتها في الاحتكاك فساعدتها قوة الطاقة هذه على أن تكون أصواتا ذات قدرة عالية في الأسماع. وقد أدى عدم الاحتكاك أيضا إلى أن تكون أصوات المد أصواتا موسيقية منتظمة، قابلة للقياس، خالية من الضوضاء لها القدرة على الاستمرار وهي بذلك تختلف عن الصوامت»^(٣).

وغياب حروف المد يسهم في سرعة القصيدة^(٤)، وحضورها يسهم في إبطائها، وهذا مناسب

(١) القيمة الموسيقية للتكرار في شعر الصحاح بن عباد، فرحان القضاة. مجلة المجمع اللغوي الأردني، العدد: ٥٨، (ص ١٣٤).

(٢) في الأصوات اللغوية دراسة في أصوات المد العربية، غالب المطليبي، (ص ٢٧).

(٣) انظر: المرجع السابق، (ص ٢٤-٢٥).

(٤) دير الملاك «دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر»، محسن أطيماش، (ص ٣٢٥).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

لخطاب من يتحدث عن مرحلة الشيخوخة وما يناسبها من الحكمة والوقار، وذلك يسهل على الشاعر أن يعبر عن نفسه، وأن يطرح مشاعره الحزينة، وتنبع الأهمية الموسيقية لهذه الحروف من كونها هي الحروف «التي تفسح المجال لتنوع النغمة الموسيقية للكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة لسعة إمكاناتها الصوتية ومرورها، فأصوات المد إذن أصوات موسيقية منتظمة قابلة للقياس، ولها القدرة على الاستمرار، ويرجع ذلك إلى أن الهواء عند مروره أثناء النطق بها يمر حراً من غير أن يكون هناك احتكاك أو إعاقة»^(١)، ويتجلى ذلك حين يتحدث الشاعر عن معاني حملت دلالات لها تأثيرات حزينة كبيرة الوطاء عليه، وحروف المد تسهل عليه نقلها إلى المتلقي، وكذلك تساعده في التنفيس عن مشاعره من خلال تمديد تلك الحروف كيفما شاء، كما في هذا البيت:

١٧- سبعون تغتال الليالي صفحتي * فينم عن آثارهن إهاب

فكلمة «سبعون» يستطيع الشاعر من خلال حرف المد «الواو» الإطالة الصوتية المعينة على توضيح طول هذه السبعين مع قسوتها، لتغتاله تلك الليالي، ويأتي حرف الألف في كلمة «تغتال» مبينا هول فعل الاغتتيال من خلال مده، ثم تأتي الليالي بحرفي مد لتؤكد طول تلك السبعين، ولتزيد حجم التجربة النفسية المتعبة عبر السنين، وكذلك جاءت بقية حروف المد، عاكسة واقع التجربة الشعرية، وساهمت في طرح همومه من خلال الزفير الصوتي المنبثق من أعماق الشعور.

٢- الصورة الشعرية.

غلب على عناصر القصيدة الجانب الحزين النابع من قلق ذات الشاعر حين واجهت هاجس الموت فجاءت الألفاظ والمعاني والتراكيب تبعا لذلك القلق المهيم كما بينت ذلك

(١) القيمة الموسيقية للتكرار في شعر الصاحب بن عباد. ص ١٣٣

سابقا، وانصهرت الصور الشعرية أيضا - بتلك العناصر، لتكوّن وحدة عضوية ملتصمة مع بعضها من خلال خيال الشاعر، والخيال كما يذكر كولردج «هو القوة التي بواسطتها تستطيع صورة معينة أو إحساس واحد أن يهيمن على عدة صور أو أحاسيس (في القصيدة) فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر»^(١)، وتظهر الصورة المركبة حزينة في غالبها، مستمدة من التراث وكذلك من البيئة المحيطة به، و مترابطة فيما بينها، فحين يتذكر الشاعر عهد الأحبة والصحبة، يصور تلك الأيام برياض تسقيها جداول عذبة، ويزينها الربيع، وتدنى القطاف، وتجنّ الأعناب لكنه يردف تلك الصورة المشرقة، بصورة ذلك السرب الذي يشئت ما حواه الربيع، ولا يكتفي الشاعر بصورة واحدة لإزالة تلك الصورة المشرقة من ذهن المتلقي، بل يضيف عليها عدة صور حتى يقرر ما يريد من رسم معاناته، وتسيّ بعدها تلك الصور المشرقة، فاستدعى من التراث شخصية زرياب الذي جعل من عوده رمزا للأنس والوصال، ثم يكسر من قبل زرياب نفسه، ليبدأ الشاعر بعدها باستدعاء عدة صور حزينة، تصور معاناته ومعاناة المبدعين من الأدباء والمثقفين، ثم ينتقل لتصوير حالته النفسية الخاصة، وما واجهه من صعوبات من خلال ازدياد الحسان له، وكذلك من خلال ما واجهه من ضعف جسده بسبب شيخوخته، وتزداد صورته النفسية قتامة في البيت التالي:

٢٢- سبعون قد وفد الشتاء يزورني * والنار قد خمدت وليس ثقاب
حيث بدأ الإحساس بالرحيل، الذي يسبقه شتاء لا نار فيه، ولا يوجد فيه حتى ثقاب ليقطع
الشاعر على نفسه بوجود بارقة أمل، ويبدأ الاستسلام لوطأة السبعين والاستعداد للموت، من
خلال الحنين إلى التراب، وبعدها يصف مرحلة الشيخوخة وصفا دقيقا بقوله:
٢٤- في يقظتي أغفو، وقد يجفو الكرى * جفني، فيحلم بالمنام طلاب

(١) كولردج، محمد مصطفى بدوي، (ص ١٥٨).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

ويحاول الشاعر أن يجعل الكتاب بديلا مشرقا عن الصور الحزينة السابقة في قوله:
٢٦- هو في دمي عشق الطفولة والصببا * فهو الهوى، واللحن، والأحباب
فيجعله بمنزلة الهوى ليعوض عما فقدته من إعراض الحسان عنه لكبر سنه، ويجعله اللحن
المفضل ليكون عوضا عن عود زرياب المكسور، ويجعل الكتاب بديلا عما فقدته من أحباب.
فالشاعر أتى بصورة لا شعورية عندما تحدث عن مكانة الكتاب، وهو تعويض نفسي عما
خسره سابقا، فالصور الشعرية متصارعة في مخيلة الشاعر، ومع انتقاله من مقطع إلى آخر فإن
اللاوعي قد ربط بين تلك الصور، بروابط نفسية وإيحائية، حيث تعلقت الصور في غالبها بما
سبقها، وارتبطت بموضوع هاجس الموت الذي صبغ تلك الصور بطابع السوداوية والانهمام،
واتخذت صورته شكل البناء التركيبي حيث لا نجد صورا مفردة-في الغالب-مع أن غالبية الصور
في قصائد الشاعر السابقة كانت مفردة «ولا يعني هذا انعدام الصور المركبة التي تتأزر فيها
مجموعة من الصور المفردة لتشكّل في مجموعها وتراكمها الصورة العامة للقصيد... وهذا
الذي أتاح للغة الشعرية أن تبدو واضحة بعيدة عن الغموض...»^(١).

وتظهر الصور الفنية في هذه القصيدة معبرة عن هذا الهاجس الكامن في النفس البشرية،
الذي يلازم الإنسان في مراحل الزمنية، لكنها تشتد وتظهر بصورة واضحة في أواخر عمره، حيث
تحاكي تلك الصور تراكم هاجس الموت على الإنسان، كما في قوله:

٣- تراكم الأعوام فوق رؤوسنا * حتى تئنّ من الركام رقاب
وقوله:

٢- سبعون يا للهول أيّة حقبة * طالت، وراى على الرحيق الصّاب
والرّين: الصّدأ الذي يعلو السيف. وران الذّنْبُ على قلبه يرين ريناً ورؤونا: غلب عليه

(١) عبدالعزيز الرفاعي أديبا، (ص ١٩٠).

وغطاه، وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم، عن قوله تعالى: «كلا بل ران على قلوبهم»، قال: هو العبد يذنب الذنب فتنكت في قلبه نُكْتَةٌ سوداء، فإن تاب منها صُقِلَ قلبه، وإن عاد نُكِتَتْ أخرى حتى يسود القلب، فذلك الرِّينُ»^(١)؛ ولهذا اختار الشاعر كلمة «ران» لدلالاتها على تراكم السنين على الشاعر خلال زمن طويل، ولم يختَر بدلا منها كلمات أخرى كحَلَّ وغيرها لقرب تلك الكلمة من قصده، ولتعبيرها عن مشاعره الحزينة المتعبة والمتركمة ببطء عليه جراء تلك السنين.

واستدعاء الصورة السلبية أمر شائع عند كبار الناس بصورة عامة حيث إن الإحساس باليأس «يقيد الشخص المسن الذي لا يجد في ماضيه معنى أو رضى ويرى حياته كشيء ضائع، وبالتالي يظهر القلق المخيف من الموت»^(٢)، ونجد هذا الأمر يشتد عند الشعراء ومنهم الرفاعي، لامتيازهم عن غيرهم بشدة الإحساس بالزمن، والقدرة على استدعاء تفاصيل الماضي، ومشاركة الخيال في تصويره.

وقد حرص الشاعر أن يجعل شكواه شكوى الناس عامة بقوله:

٣- تراكم الأعوام فوق رؤوسنا * حتى تئن من الركام رقاب

إنه يشرك المخاطب في المصائب، وظاهرة «توالي السنين» مشكلة الإنسان بصورة عامة بدلالة الضمير المتصل «نا»، والشاعر أراد أن يعمم الصورة السوداوية على كل من دخل في تلك المرحلة، ولفظة «تراكم» تبين حجم المعاناة وأنها ليست بالأمر الهين الذي يمكن التخلص منه لكبر حجمها، ولقدهم تكونها، ولو جاء بكلمة أخرى مثل: «تتوالى» لما دلت على ما يقصده الشاعر من بقاء أثر ورود تلك السنين عليه، وتفاقم آثارها عليه الواحدة تلو الأخرى.

(١) لسان العرب، محمد ابن منظور، (ص ١٩٣).

(٢) دراسة مقارنة في القلق من الموت وفقا لصورة الذات لدى المسنين، (ص ٩).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

ومع أن القلق سيطر على أرجاء القصيدة إلا أن علو ذات الشاعر وتساميه نحو المعالي جعلته يغري بالجد الذي لا يغري الناس عادة لجفافه وألمه، فنراه يقول:

٦- الجِدُّ أغراني برغم جفافه * فظمئت حتى لو أتيت شراب
فذاث الشاعر ألفت مثل هذه الأحمال والصعوبات، واستسهلتها حتى أصبحت عادة له، ونراه يفضل الظماً حين يدعى للشراب لانشغاله بالجد والتلذذ به.

لقد تحققت الوحدة العضوية بتآزر تلك الصور النفسية المعبرة عن قلق الذات وصراعتها المرير مع هاجس الموت الذي ظهر في كل أرجاء القصيدة من خلال ألفاظها ومعانيها وموسيقاها وصورها، وارتبطت أجزاءها فلا يمكن بعد ذلك فصل جزء منها عن الآخر.

٣- التناص.

أ- التناص الخارجي:

اتسم التكوين المعرفي للرفاعي بالطابع التراثي^(١)، وهذا الطابع يظهر بشكل واضح في هذه القصيدة، من خلال تناص هذه القصيدة بالقرآن الكريم والقصائد الشعرية السابقة، وهو تناص خارجي يعنى بعلاقة «النص الأدبي اللاحق بالنص أو بالنصوص أو بالمقاطع من النصوص السابقة أو المترامنة، غير المنتمية لنصوص المبدع نفسه، أي علاقته بخارطة الثقافة العامة، سواء أكانت تلك العلاقات ظاهرة أم خفية مستترة أم شبه مستترة»^(٢).

ومن تأثر الشاعر بألفاظ القرآن الكريم ومعانيه حمده لله سبحانه وتعالى على قضائه وقدره بقوله في البيت الرابع والثلاثين: «وحمدت من أسدى الرضاب» وكذلك قوله في البيت الثالث والعشرين: «لا غرو يشتاق التراب تراب» أخذ هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: ٢٠].

(١) عبدالعزيز الرفاعي أديباً، (ص ٦٥).

(٢) التناص وتداخل النصوص المفهوم والمنهج دراسة في شعر المتنبي، أحمد حمدي، (ص ٢٧).

ومن المصادر الخارجية الأخرى التي تعالقت مع هذه القصيدة، تجارب الشعراء الذين واجهوا هاجس الموت، حيث استقى الرفاعي أساليب عدة لمواجهة ذلك الهاجس ممن سبقه، ومن ذلك استدعاء الأصحاب، فكثيرا ما استدعى الشعراء قديما وحديثا الأصدقاء، حين تلم بهم الملمات، وتضيق بهم الدنيا، ولا يجدون من يستمع إليهم سوى أصحابهم المخلصين، فهذا بشار بن برد يؤكد على أهمية بث الشكوى لصحبه بقوله:

فلا بد من شكوى إلى ذي مروءة * يعزيك، أو يسليك، أو يتوجع^(١)
وتأتي أهمية تذكر الأصحاب لما يعانيه الشاعر من وحدة حين يواجه الموت، وأنه أصبح غريبا مفردا، ومما يزيد الأمر سوءا على نفسه شعوره «بأنه يموت وحده وأن العالم مستمر من بعده، دون أن يحفل بغيابه في كثير أو قليل. أليس في الموت وحدة أليمة تزيد من هولته وتجعل منه واقعة فردية أليمة؟!»، ولذا يستند الشاعر إلى أصحابه لا شعوريا رغبة منه في تجاوز ذلك الشعور، الذي يزداد شدة مع مرور الوقت.

ونجد أن تجربة ابن خفاجة - مثلا - في قصيدته «وصف الجبل» مقارنة لتجربة الرفاعي في قصيدته «سبعون» فكلاهما واجه هاجس الموت، وتشابهت العوامل المسهمة في ارتفاع قلق الذات المنبثق من ذلك الهاجس، وذلك راجع إلى أن «عمق الإحساس بالذات والشعور القوي بال شخصية يسهم في ارتفاع منسوب القلق لديه، فكلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح كان الإنسان أقدر على إدراك الموت»^(٢).

(١) الشيب في الشعر السعودي، (ص ١٥٣).

(٢) دلالة الموت في شعر أمل دنقل، رمضان رضائي. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية العدد: ٣٣، (ص ٢١١).

(٣) خطاب الموت في شعر ابن خفاجة الأندلسي راشد عيسى ونضال الشمالي، مجلة جامعة النجاح، العدد: ٨، (ص ١٩٨٥).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

وكان كلا الشعاعين يملكان عقيدة تجعلهما يتقبلان نهاية ما بعد الموت، حيث الحياة الأبدية التي أعدها الله لعباده، فمن خلال قصائد الرفاعي السابقة يظهر إيمانه بالقضاء والقدر، وإن لم يشر إلى ذلك بصورة تفصيلية في هذه القصيدة، فقد عبر عن حمده لله، ورضاه بكل ما قدر، بشكل موجز كما ذكرت سابقا.

لكن الشعاعين كانا يعانيان لحظة عبور تذكر الموت، وما تواجه الذات من صراعات تظهر عند عبور مثل هذه اللحظات «ومن الملاحظ أن ابن خفاجة لم يتطرق في قصيدته لما بعد الموت، بل إن هاجسه كان متمحورا حول الموت كحالة لا بد من المرور خلالها، فكان العبور وحده أكبر باعث للتأزم في قلب الشاعر»^(١)، وربما اقترب بعض الشعراء لوصف حالات الموت وتخيلها، كما صنع مالك ابن الريب، إلا أن تجربة الرفاعي تصف قلق الذات في لحظة الحياة عندما تتذكر الموت.

وهكذا كان الرفاعي يفكر في ما يقلقه قبل عبور الموت، وكيف يستطيع أن يرضي الذات لتقبل الموت من خلال قناعتها بما قدمته من أعمال وإنجازات، تليق بالطموحات التي رسمتها، وتلبي احتياجاتها النفسية لتقبل الشيخوخة، خاصة أن سيرة الرفاعي تعكس شخصية طموحة، حريصة على الإنجاز والتقدم، ومثل تلك الشخصيات يزداد قلقها وصراعها الذاتي لتحقيق مزيدا من الإنجازات، ويزداد بصورة أكبر عندما تقترب لحظات التوقف والكف عن التقدم إذ «إن من لديهم حاجة مرتفعة إلى الإنجاز سيكون عندهم أيضا خوف مرتفع من الموت، إذ يصبح الموت حينئذ بالنسبة لهم تعديا وانتهاكا لحقهم في الحياة والنجاح»^(٢).

ونجد التقارب بين التجربتين يظهر أيضا حين يعاتب الرفاعي من قبل الآخرين في انهماكه

(١) خطاب الموت في شعر ابن خفاجة الأندلسي راشد عيسى ونضال الشمالي، مجلة جامعة النجاح، العدد: ٨، (ص ١٩٩٥).

(٢) قلق الموت، (ص ١٢٦).

بالثقافة وطلب العلم، وترك الراحة وسائر الملذات، وهذه المعاتبات قد لا تكون حقيقية، لكن الحالة النفسية التي يعيشها الشاعر تجلب له مثل هذه التهيؤات أو المشاعر السلبية، وربما أراد الشاعر من خلال انشغاله بالثقافة أن تبقيه عمرا أطول ويكون له ذكرا بعد موته يعرض ما فاتته، ويبقيه حياة ثانية «وقديما كان الافتخار بالسيف والركوبة واردا في شعرنا العربي، إلا أن شاعرنا لا يرى في ذلك أهلا للفخر والتسلي، إن الشاعر (ابن خفاجة) ليجد في البحث عن هذا الرفيق الذي يمكن أن يحمل همومه»^(١) أما الرفاعي فلا يمكن أن تتحقق له السكينة من خلال استناده للكتاب أو للصديق فقط، ولذا يبين الشاعر في الأبيات التالية شدة تضايقه من اللوم الموجه له، خلال بقائه في منزلة (بين بين):

٢٩- يا لائمي في العمر كيف أضعته * لا الجد ساد، ولا الهوى غلاب

٣٠- ما بين بين، فما صعدت إلى الذرا * أو كان لي في القانعين مآب

ومن التجارب الشعرية الحديثة، التي تناولت تجربة مواجهة الموت والقلق منه، تجربة أمل دنقل، الذي يعد نموذجا مختلفا نوعا ما عن تجربة من سبقه، إذ يشكل هاجس الموت اضطرابات عدة عند الشعراء مما يجعلهم مختلفين في التعبير عنه، وفي آليات دفعه والخروج من دائرته، فقلق الموت في شعر أمل دنقل - مثلا - «ليست كما كانت في القديم موت بطل، وإنما القضية موت طموح ورغبة في تجاوز الموت إلى الحياة»^(٢)، وهذا ما جعل شاعرنا الرفاعي يظل في دائرة صراعه وقلقه، حتى وصل لمرحلة الرضا والاستسلام بما قضاه الله وقدره.

والرفاعي في قصيدته «سبعون» متأثر فنيا بقصيدة أبي فراس الحمداني (إذا صح منك الود فالكل هين وكل الذي فوق التراب تراب) من خلال الشكل الخارجي للقصيدة والمتمثل باتفاق

(١) خطاب الموت في شعر ابن خفاجة الأندلسي «قصيدة الجبل نموذجا»، (ص ١٩٨٨).

(٢) دلالة الموت في شعر أمل دنقل، (ص ٢٠٩) «بتصرف».

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

القافية بين القصيدتين، وتطابق عدة كلمات في أواخر الأبيات مثل: «رقاب - ركاب - شباب - شراب - سراب - عباب - تراب - طلاب - كعاب - إياب»، وكذلك التأثر ببعض المعاني الشعرية كالتحسر على الشباب، مع اختلاف في بقية المعاني والأفكار ونوع التجربة بشكل عام، حيث أظهر أبو فراس معاناته النفسية في الأسر وما لاقاه من الحساد والشامتين^(١)، لكن التأثر ظهر من خلال الشكل الخارجي فقط، دون أن يتناص مع هذه القصيدة أو غيرها بشكل مباشر، حرصاً من الشاعر على استقلالية تجربته وتميز أفكارها وصورها، لاسيما أن موضوع القصيدة يحكي تجربة حياتية خاصة.

ب- التناص الداخلي:

«التناص الداخلي: وهو علاقة النص الأدبي اللاحق بنص أو بنصوص أو بمقاطع من نصوص المبدع نفسه»^(٢)، والرفاعي لم يشر إلى قلقه من هاجس الموت في قصائده السابقة وظهر قلقه في قصيدة «سبعون»، وفي رثائه لصديقه أحمد محمد جمال، حيث قال:

«تقاطر صحبي يبحرون إلى الغيب * فما بالكم خلفتموني يا صحبي
إلى أن يقول:

رويدكم إني على الأثر قادم * فشأنكم شأنني ودربكم دربي
وقد لحق به بعد فترة قصيرة»^(٣)، ولذا تعد قصيدة «سبعون» مختلفة عما سبقها من قصائد الشاعر السابقة من ناحية الشكل وكذلك في المضمون، ولم تتداخل مع قصائده الأخرى إلا حين رثى صديقه.

(١) تجربة السجن في شعر أبي فراس والمعتمد بن عباد، عامر عبدالله، (ص ١٠٣).

(٢) التناص الداخلي والخارجي في شعر المتنبي، (ص ٣٣).

(٣) شاعر الوجدان والفضيلة، (ص ١٨).



٤- اللغة:

أ- الألفاظ والتراكيب:

سادت الألفاظ الفصيحة والواضحة على أرجاء القصيدة، ورثاء الذات في الشعر العربي «محكم السبك، فصيح الألفاظ، بعيد عن التكلف والغموض، ألفاظه رقيقة، عذبة، واضحة، خالية من الغرابة، متداولة لغوياً»^(١). وقد صورت الكلمات المتضادة الواردة في القصيدة حال الشاعر وما مر به خلال عمره من تقلبات في حياته، فنجد كثرة الطباق بين كلمات القصيدة، كما في قوله: «تجمع - تفرق»، «الرحيق - الصاب»، «المبدعين - الزائفين»، «بنيت - تصدعت»، «الجزر - المد»، «وشى - خلت»، «الأصيل - الزيف»، واستدعى الشاعر عدة كلمات تراثية غير متكلفة، مع استعانه بتبويب الضمير المعبر عن الذات، فقد وظف مثل: الضمير المنفصل (أنا) في قوله - مثلاً -: «أنا من بنيت على الخيال قواعدي»^(٢)، أو «يأ المتكلم» كما في قوله: «سبعون يا صبحي»^(٣) - مثلاً -، و«تاء المتكلم» كما في قوله - مثلاً -: «فظمئت حتى لو أتيت شراب»^(٤)، وغيرها.

واستعان الشاعر بأدوات النداء والاستغاثة، لتصوير قلقه كما في قوله: «يا صبحي وجل مصاب» في البيت الأول، واستدعى ألفاظ التعجب والتهويل، كما في قوله:

٢- سبعون يا للهول أيّة حقبة * طالت، وran على الرحيق الصّاب
وعبر الشاعر عن هول هذه المرحلة ووصفها بالطول بكلمة حقبة، والحقبة من الدهر: مدّة لا وَقَّت لها^(٥). فمن شدة ألم الشاعر وضيقه بحياته السابقة جعله يتناسى مدتها، ولم يستطع أن

(١) سيميائية الموت في رثاء النفس مالك بن الرب أنموذجا، خديجة مواسة، (ص ٢٧٦).

(٢) البيت رقم (٩).

(٣) البيت رقم (١).

(٤) البيت رقم (٦).

(٥) لسان العرب، (١/٣٢٤).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

يحددها إلا بقوله: «طالت» لثقلها على نفسه فالألم والضيق يطيلان الزمن، بخلاف ساعات الفرح وساعات الشباب التي مرت بسرعة، إذ يقول:

٥- سبعون في درب الطفولة شوكة * أمّا الشّبَاب فليس ثمَّ شَبَاب
ويلاحظ أن الشاعر يقف أثر السبعين في درب حياته منذ الطفولة، حيث إن الشوك ممتد منذ بدء السبعين، والطفولة عادة ما تكون مرتع السعادة والهناء، لكنها عند الشاعر محاطة بالأشواك، وهذه الصورة البائسة عن الطفولة رسخت في ذاكرة الشاعر، ولم تفارقه طول عمره، مما يشير ذلك إلى خطورة هذه المرحلة في تشكيل شخصية الإنسان وأثرها على سلوكه، ومدى اتساعها في ذهن الإنسان مقارنة بذاكرة الشباب، ولم يشبه مرحلة الشباب بشيء آخر كما فعل في مرحلة الطفولة، فبإمكانه أن يعبر عن سرعة انقضاء فترة الشباب واختفائها بسرعة بأي شيء آخر، لكنه كان يتحدث بلغة اللاشعور التي يغلب عليها التلقائية وعدم المنطقية في التعبير، مما يجعل القصيدة قريبة من المناجاة الإنسانية بعيدة عن التكلف، أو المنطقية التي يستند إليها بعض الشعراء في إظهار أفكارهم، ويخططون لها تخطيطاً يعتمد على المنطق الزمني، كالبدء بالطفولة ثم الشباب ثم الكهولة ثم الشيخوخة حتى الانتهاء بالموت، أو بالمنطق المكاني حيث يعبر الشاعر عن تنقلاته المكانية، أو غيرها من التقسيمات التي يرسمها الشعراء ليسيروا عليها في قصائدهم، بخلاف هذه القصيدة، فقد اتسمت بالتنقلات الفجائية، وفق وثبات نفسية لاشعورية، تحاكي لغة الإنسان المنفعل، الذي لا يراعي المنطق ولا يعتني بتسلسل أفكاره وفق المعتاد، وهذا ما يميز لغة الفنانين عن غيرهم، فهم لا يلتزمون بمنهج معين في نقل تجاربهم، بل يختلفون في ذلك، «وبهذا يقدمون لنا ما نلتمسه في الفن وما وضع في الفن من أجله، ألا وهو زيادة فهمنا لتجاربنا الخاصة وزيادة تعاطفنا مع الآخرين في تجاربهم المتعددة»^(١).

ومن العناصر التي اعتمد عليها الشاعر في نقل معاناته عنوان القصيدة «سبعون» حيث جعله

(١) قضية الشعر الجديد، محمد النويهي، (ص ٦٩).

بلا إسناد، مضميا عليه الغموض والإبهام، كحال من يريد اقتصار الكلام واختصاره لضيق حالته، وعدم رغبته بالتطويل، بخلاف شعراء آخرين عبروا عن قدوم مرحلة السبعين وأسندوا للعنوان بعض الكلمات، كالقصيبي - مثلا - حيث عنون قصيدته «سيدتي السبعون» من باب السخرية منها والمفارقة حين احترامها وكان من المفترض أن تقابله بالاحترام لا بالإيذاء، بينما أرادها الرفاعي مبهمة للتهويل، وقد كرر الشاعر كلمة «سبعون» في القصيدة دون أن يسند لها في متن القصيدة فنجده يقول:

١- سبعون يا صحي وجلّ مصاب * ولدئ الشّدائد يُعرف الأصحاب

ونجده يكرر ذلك في الأبيات: ١، ٢، ٥، ٧، ١١، ١٧، ٢٢، ٣٦

وقد اتبع سعد مصلوح أسلوب الرفاعي في عنونته للقصيدة حيث جعل عنوان قصيدته «سبعون» مكتفيا بها دون إسناد لها أو تعريف، إلا أنه أسند للسبعين في متن القصيدة^(١) بقوله:

سبعون مرت، وعمر * من اللهاث قد تقضى

سبعون مرت جهاما * يذر عن أفقك ركضا

وقد ذهب بعض النقاد إلى أن شعر الرفاعي تكرر فيه ذكر الشيب والتحسر على الشباب، وتبرز فيه صور «مشابهة ترتبط بالقلق والتساؤل الذي كثر عند الرفاعي وبخاصة في نهاية عدد من قصائده. وليس ذلك القلق وهذا التساؤل إلا جزء من متطلبات الرومانسية التي لونت أكثر شعر الرفاعي»^(٢)، ومن ذلك - بحسب رأي المؤلف - قصيدة سبعون التي يصور فيها الصراع مع الزمن. ومع تأثر الشاعر الكبير بالرومانسية إلا أن شخصية الشاعر ظهرت بوضوح، بخلاف ما عليه القصيدة الرومانسية التي تتسم أحيانا بتقديم «الخيال على العقل، وتفضيله على التحليل

(١) قصيدة: سبعون، سعد مصلوح، جريدة الفنون، العدد: ١، (ص ٦٤).

(٢) شاعر الوجدان والفضيلة، (ص ١٨).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة...

النقدي، والهرب من الواقع، والالتجاء إلى الحلم... وتشخيص الطبيعة ومحادثتها، واللجوء إليها وقت الأزمات»^(١)، وفي هذه القصيدة استطاع الشاعر أن يعبر عن تجربته في مرحلة الشيخوخة تعبيراً دقيقاً، يوافق ما أثبتته علم النفس من سمات تتوافق مع أنماط تعايش الناس في مرحلة الشيخوخة^(٢)، وصرح بمعاناته دون الاعتماد على الخيال أو الأسطورة فعبّر عن قلق الذات من هاجس الموت وهو في سن السبعين دون أن يتخذ من الطبيعة أو غيرها قناعاً لذلك، بل كان واقعيًا وواجه قلقه مباشرة، مستعينا بعناصر رومانسية أخرى كالأسلوب الوجداني والعاطفي والشعور بالغربة والمثالية.

ويصور الشاعر معاناته معبراً عن القلق والضيق الذي يمر به، من خلال استراتيجيات وأساليب عدة، منها المبالغة والنفي التام لحصوله على أية آمال أو إنجازات، أو لقضائه أوقات سعيدة مر بها، كما في قوله: «وما هناك قباب» «فليس ثم شباب» «وليس ثقاب». دون أن يبين سبب ذلك أو أن يفصل فيه ليقى الأمر بعد ذلك غامضاً محفوفاً بأنواع الألم والحرمان الذي تعرض له الشاعر، ولترك مساحة لخيال المتلقي في إدراك قسوة ذلك الأمر وصعوبته.

ب- التقديم والتأخير:

من سمات شعر الرفاعي ظاهرة التقديم والتأخير في عموم شعره، وفي قصيدته (سبعون) بصورة خاصة غلبت على أبياتها هذه الظاهرة، وقد أكد الأقدمون على الدلالات المتعددة لهذا التقديم والتأخير من الاهتمام بالمقدم له، والتأكيد والاختصاص وغير ذلك، وظاهرة التقديم والتأخير تتيح للشاعر إيجاد طرق تركيبية متنوعة داخل بناء الجمل لتناسب غرضه المطروح، لاسيما إن كان ما يتحدث عنه الشاعر يلامس مكاناً نفسية عميقة كموضوع قلق الذات وهاجس الموت، والذي يتسم

(١) مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، نسيب نشاوي، (ص ١٥٨).

(٢) علم النفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة، عادل الأشول، (ص ٦٦٣).

باضطراب المشاعر وتقلبها، مما يؤدي لتغيرات سلوكية عدة، تؤثر على أسلوب الشاعر، حيث يقدم الشاعر في كثير من جملة الكلمات الدالة على موضوع القلق وصراع الذات لاشعوريا، لكونها أقرب إلى حالته النفسية من غيرها، كقوله: «تعبت من الألم السنون»^(١) فقدمت كلمة الألم على كلمة «السنون» لقرب هذه الكلمة من موضوع القصيدة ومحورها النابع من القلق وصراع الذات، وكذلك تقديم الجار والمجرور «من الركام» الدالة على الآلام المتراكمة، التي خلفتها السنين، في قوله: «حتى تن من الركام رقاب»^(٢)، وكذلك تقديم الجار والمجرور «عن آثارهن» لأنها نتيجة لتلك الأيام، التي سببت تضاعف القلق لديه في قوله: «فينم عن آثارهن إهاب»^(٣)، وتقديم المضاف والمضاف إليه «لدى الشدائد» على الفعل في قوله: «ولدى الشدائد تعرف الأصحاب»^(٤)، وكذلك قوله: «وإنما شزرا إذا نظرت إليه كعاب»^(٥)، وقوله: «حقاً رفعت على السراب دعائمي»^(٦)، وقوله: «حنت إلى عبق التراب جوانحي»^(٧)، وقوله: «ركنت إلى السفح القريب مطامعي»^(٨)، حيث نجد أن الكلمات المتقدمة دلت على القلق وكذلك دلت على ما سببه من مشاعر سلبية وانسحابية، جراء تلك السنين التي أثقلت كاهل الشاعر، ولم يستطع تحملها.

- (١) البيت رقم (٢٠).
- (٢) البيت رقم (٣).
- (٣) البيت رقم (١٧).
- (٤) البيت رقم (١).
- (٥) البيت رقم (٢١).
- (٦) البيت رقم (١٠).
- (٧) البيت رقم (٢٣).
- (٨) البيت رقم (٣١).

الخاتمة

* النتائج:

- تميزت قصيدة «سبعون» للرفاعي عن بقية قصائده السابقة، حيث استعان بوسائل فنية متعددة كالإيحاء والتصوير، واستطاع أن يتخلص من بعض الظواهر الأسلوبية السابقة في شعره.
- استطاع الشاعر أن يعبر عن قلقه من هاجس الموت بأساليب غير مباشرة من خلال استرجاع الماضي، وتهويل مرحلة المشيب، والشكوى والألم.
- اتضحت الوحدة العضوية للقصيدة من خلال اتحاد عناصرها من صور شعرية وموسيقا وتراكيب وغيرها بالقلق.
- لجأ الشاعر لتحليل نفسية توافقية لإعادة استقراره النفسي من خلال استعانه بالأصحاب والكتاب، ثم الرضا والاستسلام بقضاء الله، وكان الشاعر حريصا على أن ينوع في أساليبه الفنية ليؤثر في المتلقي، وليوصل مشاعره إلى الآخرين بدقة وبطريقة فنية.
- جاءت صور القصيدة مركبة ومترابطة فيما بينها ومعبرة عن حالة الشاعر النفسية المتوجسة من الموت، وارتبطت الموسيقا بتلك الحالة، وأسهمت حروف المد في نقل مشاعره والتنفيس عن آهاته.
- تأثر الشاعر بتجارب من سبقه من الشعراء تأثرا غير مباشر حيث اقتبس منهم أساليب عدة لمواجهة هاجس الموت كاستعانه بالأصدقاء والجمادات وبعض المفردات وغيرها.
- ألفاظ الشاعر في هذه القصيدة واضحة ومتداولة ومتأثرة بالتراث، واستخدم الشاعر أدوات لغوية متعددة كأدوات الاستغاثة والتهويل وغيرهما، كما قدم في كثير من جملته الكلمات الدالة على القلق لاشعوريا.

* التوصيات:

- الاستعانة بعلوم إنسانية أخرى كعلم النفس والاجتماع وغيرهما في دراسة النص الأدبي، لتمنحه تفسيرات عدة، وتسهم في تذوقه.
- دراسة القصائد المتعلقة بوصف مرحلة الشيخوخة ومعاناتها عند الشعراء الآخرين، إذ هي خير معين لمعرفة الحالة النفسية لكبار السن وما يمرون به من صعوبات، ومعرفة طرق تجاوزها.
- عدم الاكتفاء بآراء النقاد الانطباعية، والسعي إلى دراستها وتفحصها، وإن صدرت من نقاد لهم رؤية وبصيرة.
- الموازنة الفنية والموضوعية بين قصائد الشاعر عبدالعزيز الرفاعي الإخوانية وقصائد الشعراء الآخرين الذين شاركوه في مناسبات ومواقف أخوية متعددة.
- دراسة أدب المراحل العمرية الأخرى كالطفولة والمراهقة وغيرهما، لدى شعراء امتاز أدهم في وصف تلك المراحل.
- البحث عن القيم الفنية والموضوعية التي اتسمت بها قصائد رثاء النفس في القديم والحديث.

قائمة المصادر والمراجع

- أدب عبدالعزيز الرفاعي: دراسة فنية وموضوعية. الشتوي، إبراهيم محمد. ط ١. الرياض: دار الرفاعي، ١٩٩٩ م.
- الأدب العربي الحديث «الرؤية والتشكيل» حمد، حسين علي. ط ٦، الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٦ م.
- أصول علم النفس الحديث طه. فرج. ط ٤، مصر: دار قباء للنشر بمصر، (٢٠٠٠ م).
- تجربة السجن في شعر أبي فراس والمعتمد بن عباد. عبدالله، عامر. رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين، ٢٠٠٤ م.
- تراجيديا الموت في الشعر. هلال، عبدالناصر، ط ١، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٥ م.
- تمفصلات القلق الإنساني بين النفسي والوجودي والاجتماعي. جراد، نوفل. الحياة الثقافية، وزارة الثقافة التونسية، السنة ٢٤، ١ يناير ١٩٩٩ م، ص ١٧-٢٣.
- التناص وتداخل النصوص المفهوم والمنهج دراسة في شعر المتنبّي. حمدي، أحمد. ط ١، دار المأمون الأردن، ٢٠١٢ م.
- حركية الحدائث العربية. خير بك، كمال. ط ٢، لبنان: دار الفكر. ١٩٨٦ م.
- حسرة المثقف على انحساره. البزري، دلال. مجلة الفيصل، الرياض، العدد: ٤٧٩-٤٨٠، ٣٠ أغسطس ٢٠١٦ م، ص ١٦٨.
- خطاب الموت في شعر ابن خفاجة الأندلسي - قصيدة الجبل نموذجاً - عيسى، راشد والشمالي، نضال. مجلة جامعة النجاح للبحوث الإنسانية، الأردن، جامعة البلقاء التطبيقية، مجلد ٢٥، العدد: ٨. ٢٠١١ م.
- دراسة مقارنة في القلق من الموت وفقاً لصورة الذات لدى المسنين. محمد، علي عودة. مجلة آداب المستنصرية، جامعة المستنصرية، بغداد، العدد ٦٤، ٢٠١٤ م، ص ١-٢٣.
- دلالة الموت في شعر أمل دنقل. رضائي، رمضان. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العدد: ٣٣، ٢٠١٧، ص ٢٠٨-٢١٩.

د. طارق بن محمد المقيم

- دير الملاك «دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر». أطيماش، محسن. ط ٢، بغداد: دائرة الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦م.
- ديوان عبدالعزيز الرفاعي «شاعر الأغصان». الراددي، عائض «جمعه ورتبه وحققه». ط ١. الرياض: دار الرفاعي، ٢٠٠٧م.
- الديوان في الأدب والنقد. العقاد، عباس والمازني، إبراهيم. د. ط. مؤسسة هندواي بالمملكة المتحدة، ٢٠١٧م.
- رثاء النفس بين بكاء ابن الريب وتأيين القصبي. العساف، هيلة. مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية. الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المجلد: ٢٣، العدد الثاني، يونيو ٢٠١٥م. ٨٥-١٠٧.
- السمات النصّية في قصيدة (سبعون) للشاعر سعد مصلوح. عطية، عبدالحميد. مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة، ٢٠١٦م، ٨٥-١٧٨.
- سوسولوجيا المثقفين. ليكلرك، جيرار، ط ١، لبنان: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨م.
- سيميائية الموت في رثاء النفس. مالك بن الريب أنموذجا. مواسة، خديجة. رسالة ماجستير، الجزائر، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، ٢٠١٢م.
- الشاعر عبدالعزيز الرفاعي. قفل القصيدة ومفتاحها. حسين بافقيه، جريدة القبس الكويتية، ١٧ مارس ٢٠١٧م.
- شاعر الوجدان والفضيلة. الثبتي، جريدي سليم. (١٩٩٣/١٩٩٤)، مجلة الفيصل، الرياض. س ١٨، ع ٢٠٥. (١٩٩٣/١٩٩٤). ص ١٥-١٨.
- الشباب والشيب في شعر ابن المعتز. الشافعي، جلال الشافعي. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، دمنهور، العدد الثالث، المجلد الخامس، ٢٠١٨م. ص ٦٨٩-٧٥٦.
- الشيب في الشعر السعودي. الخطراوي، محمد العيد. مجلة علامات، جدة: النادي الأدبي الثقافي الأدبي ج ٥٢، م ١٣، ٢٠٠٤م، ص ١٣٤-١٧٧.
- عبدالعزيز الرفاعي أديبا. الحارثي، محمد. ط ١، جدة: النادي الأدبي الثقافي الأدبي، (١٩٩٣).

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

- عبدالعزيز الرفاعي «صور ومواقف». باعطب، أحمد سالم. ج ١، ط ١. جدة: الناشر: عبدالمقصود خووجة، ١٩٩٦م.
- العلاقة بالزمن والصحة النفسية. مرسلينا، شعبان. نفسانيات المجلة العربية للعلوم النفسية، المجلد الثاني عشر، العدد: ٥٧، ربيع ٢٠١٨م.
- علم النفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة. الأشول، عادل. د.ط. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٨م.
- فليكن من شعراء الواحدة. ابن عقيل، أبو عبدالرحمن. جريدة الجزيرة، الرياض، العدد: ٧٦٩٥. ١٩٩٣/١٠/٢٤م.
- في الأدب والتقد. مندور، محمد. د.ط. مصر: نهضة مصر، ١٩٨٨م.
- في الأصوات اللغوية دراسة في أصوات المد العربية، المطليبي، غالب. د.ط. العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام بالجمهورية العراقية، ١٩٨٤م.
- في النقد الأدبي. هلال، محمد غنيمي. د.ط. مصر: دار نهضة مصر، ١٩٩٦م.
- قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية. دار الملك عبدالعزيز «إعداد»، ج ١، د.ط. الرياض، نشر: دار الملك عبدالعزيز، ٢٠١٣م.
- قراءة في قصيدة «سبعون» لمعالي الدكتور عبد العزيز خووجة السبعون... والرحلة الإيمانية!! «مقاربة نقدية لنص شعري» د. يوسف حسن العارف، جريدة الجزيرة. يوم ١٢/٦/٨م ٢٠١٢م.
- قصيدة: سبعون. مصلوح، سعد. جريدة الفنون، الكويت، العدد: ١٧٠، ١ نوفمبر ٢٠١٥م، ص ٦٤.
- قضية الشعر الجديد. النويهي، محمد. د.ط. القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٦٤م.
- قلق الموت. عبدالخالق، محمد. د.ط. الكويت: سلسلة دار عالم المعرفة، ١٩٨٧م.
- القيمة الموسيقية للتكرار في شعر الصاحب بن عباد. القضاة، فرحان. مجلة المجمع اللغوي الأردني، السنة ٢٤، العدد: ٥٨، ٢٠٠٠م، ص ١١٩-١٦٦.
- كولردج. بدوي، محمد مصطفى. الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، ١٩٨٨م.

- لسان العرب. ابن منظور، محمد. ج ١، ط ٣، لبنان: دار صادر، ١٩٩٣ م.
- لماذا نُحب النوستالجيا؟ الطعاني، سليمان. صحيفة عمون الإلكترونية. تاريخ: ١٣/٩/٢٠١٨ م.
- مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر. نشاوي، نسيب. د. ط. ديوان المطبوعات الجزائرية، ١٩٨٤ م.
- المدخل إلى علم نفس النمو. عوض، عباس. د. ط. مصر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩ م.
- مراجعة كتاب «أدب عبدالعزيز الرفاعي: دراسة فنية وموضوعية. إبراهيم محمد الشتوي»، الرشيد. عبدالله بن سليم «مراجع» مجلة عالم الكتب، الرياض، مج ٢١، عدد ٤-٥ (٢٠٠٠ م).
- المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر. يعقوب، إميل بديع. د. ط. دار الكتب العلمية، ٢٠١٠ م.
- من شعراء الظل محمد سراج خراز. بافقيه، حسين. جريدة الوطن، السعودية، الجمعة ١٤ يونيو ٢٠١٩ م.

Bibliography

- 'Adab kilasikiu alkilasikiu: dirasat wamawdueiatu. alshatwi, 'iibrahim muhamad. ta1. alrryad:dar alrafaei, 1999m.
- Al'adab alearabiu alhadith «alruwyat waltashkili» hamdi, husayn eali. ti6, alriyad, maktabat alrishdi, 2006m.
- 'Usul eilm alnafs alhadith tah.farija.ta4, masir:dar qaba' lilnashr bimasar, (2000ma).
- Tajribat alsijn fi shier 'abi firas walmuetamid bin eabadi. eabdallah, eamir. risalat majistir, jamieat alnajahi, filistini, 2004m.
- Tirajidya almawt fi alshaer. hilal, eabdalnaasir, ta1, alqahrat: markaz alhadarat alearabiati, 2005m.
- Tamafasil alqalaq bishan alqadaya alnafsiat walwujudiat alshaamilati. jradi, nufli. alhayaat althaqafiati, wizarat althaqafat altuwnisiati, alsanatu24 ,1ynayir1999.sa17-23.
- Altanasu watadakhul alnusus binaa' walmanhaj dirasat fi almutanabi. hamdi, 'ahimad. ta1, dar shaer almamun al'urduni, 2012m.
- Harikiat alhadathat alearabiati. khayr bika, kmal.t2, lubnani: dar alfikri.1986m.
- Hasrat almuthaqaf ealaa anhisarihi. albazri, dalali. majalat alfaysal,alriyadi, aleudad: 479-480,30 'aghustus, 2016m. s168.
- Khitaab almawt fi shier aibn khafajat al'andilsi-qsydat aljabal namudhaja -.eisaa, rashid walshamaliu, nidali. majalat jamieat alnajah lilbuhuth al'iinsaniati, al'urduni jamieat albalqa' altatbiqiati, mjildi25, aleadadi:8. 2011m.
- Muqaranat fi alqalaq min almawt hasab surat alrida ladaa alakhrin. muhamadi, eali aleawda. majalat adab almustansiriati, aljamieat almustansiriati, baghdad, aleadd64, 2014, s1-23.
- Dalalat almawt fi shier 'amal danqul. ridayiy, ramadan. majalat kuliyat altarbiat al'asasiati aleulum altarbawiat wal'iinsaniati, jamieat babili, aleaddi:33, 2017, sa208-219.
- Dir "dirasat naqdiat lilzawahir alfaniyat fi alshier aleiraqii almueasiri". atimish, muhsan. ta2, baghdad: dayirat alshuwuwn althaqafiat aleamati, 1986m.
- Diwan eabdialeazizaei aljanah "shaer al'aghsani". alradadi, eayd "jameah warutabah wahaqaqahu". ta1.alrryad: dar alrafaei, 2007m.
- Aldiywan fi al'adab walnaqdu. aleaqadi, eabaas walmazni, 'iibrahim.du.ti. muasasat hindawiun bialmamlakat almutahidati, 2017m.
- Ritha' alnafs bayn buka' aibn alriyb wa'abayin alqasaybi. aleasaafi, hila. majalat aljamieat al'iislamiati lilbuhuth al'iinsaniati. aljamieat al'iislamiati, almadinat almunawarati, almujaladu:23, aleadad althaani, yunyu 2015m. 85-107.
- Almulsaqat alnsiyt fi shieari (sbeun)lilshaaeir saed masluh. eatiat, eabdalhamid. majalat adab albasrat, jamieat albasrat, 85.2016-178.
- Susyulujuja almuthaqafin. likilki, jirar, t1, libnani: dar alkitaab aljadidi, 2008m.
- Simayiyat almawt fi ritha' alnafsi. malik bin alriyb namudhaja. muasati, khadija. risalat majistir, aljazayar, kuliyat aladab wallughat aleulum aliajtimaeiat wal'iinsaniata, 2012m.

- Alshaaeir eabdialeazizaei aljinah. qufi wamiftahuha. husayn bafiqihi, jaridat alqabs alkuaytiati, 17 mars 2017m.
- Shaeir alwijdan walfadilati. althabiti, jiridi slim. (1993/1994), majalat alfaysal, alrayad. s18, e 205. (1993/1994). s15-18
- Alshabab walshayb fi shier abn almuetazi. alshaafieii, jalal alshaafieay. majalat kuliyat aldirasat al'iislatiati walearabiat lilbanat ,diminhuri, aleadad althaalithu, almujujalad alkhamis,2018. 689- 756.
- Alshayb fi alshier alsaeduii. alharawi, muhamad aleida. majalat ealamati, jidat:alnaadi al'adabii althaqafii al'adabii ja52,m 13, 2004m, 134-177.
- Eabdialeaziz aleilmii 'adiba.alharthi, muhamad.ta1, jdat:alnaadi al'adabii althaqafii al'adbi, (1993).
- Eabdialeaziz alkabir "sur almawaqifi". biaetiba, 'ahmad salim. ja1, ta1. jidat:alnaashir: eabdalmagsud khawjata, 1996m.
- Yuafiq bialzaman ealaa lawhat almafatihi. marsalina, shaeban. nafsaniat almujujalat alearabiit lilealwm alnafsiti, almujujalad althaani eashara, aleadidi: 57rbie 2018m.
- Numuu eilm alnafs min aljanin 'iilaa alshaykhukhati. al'ashul, eadil. du. ta. misr: maktabat al'anjilu almisriati. 2008m.
- Falyakun min shueara' lilkimbuyutar. abn eqila, 'abu eabdalrahman. jaridata, aljazirat alrayadi, aleudadi: 7695. 24/10/1993m.
- Fi al'adab wanqadd. mandur, muhamad. du.ta. masir: nahdat masr.1988.
- Fi al'aswat allughawiat dirasat fi 'aswat almadi alearabiat, almatlabi, ghalb. du.ta. aleiraqi: manshurat wizarat althaqafat wal'ielam bialjumhuriat aleiraqiati, 1984m.
- Fi alnaqd al'adbi. hilal, muhamad alghunimi. du.ta. masra: dar alnahdat masr, 1996.
- qamus al'adab wal'adab fi almamlakat alearabiat alsaeduiati. darat almalik eabdialeaziz "'iedad", ja1,du.ti.alriyad,nshir:'idarat almalik eabdialeaziza,2013.
- Qira'at fi qasida "sabeun" limaeali alduktur eabd aleaziz khujat alsabeun...walrihlat al'iimaniatu!! "mjalat qira'at linasi shieri" di.yusif hasan alearif, jaridat aljazirati. yawm 08- 06- 2012m.
- Qasidat: sabewun. masluhu, saedu. jaridat alfunun, alkuayti, aleadad: 170 ,1 nufimbir, 2015 mi. si64.
- Qdiat alshier aljadidi. alnuwyhi, muhamad.du.ta. alqahirati: almatbaeat alealamiati. 1964m.
- Qalaq almawti. eabdalkhaliq, muhamad.du.ta. alkuayti: silsilat dar ealam almaerifati. 1987m.
- Qimat alshiear liltakrar fi shier alsaahib bin eabadi. alqudaati, farhan. majalat almujujamae allughawii al'urduniu,alisanati24, aleadad: 58,2000,s119-166.
- Kulirj. bidwi, muhamad mustafaa. altabeat althaaniati, dar almaearif bimasar,1988m.
- Lisan alearbi. ana abna,mihamadu.j1,ta3,libnan:dar sadir ,1993m.
- Limadha nuhb alnuwstajya? altaeani,sliman. sahifat eamuwn alalkitruniat. altaarikh: 13-09-2018m.
- Aldukhul 'iilaa dirasat almadaris al'adabiat fi alshier alearabii almueasiri. nashawi,nsib.du.ta. diwan almatbueat aljazayiriati, 1984m.

قلق الذات وهاجس الموت في مرحلة الشيخوخة ...

- Almadkhal 'iilaa eilam nafs alnumu. eiwad, eabaasi. du.ta.misir, dar almaerifat aljamieati,1999.
- Murajaec kitab "'adab eabdialeaziz alraf: dirasat faniyat wamawdueiata. 'iibrahim muhamad alshatwi", alrashida. eabdallah bin salim "marajie" majalat ealam alkutub, alrayad, maj 21, eadad 4-5(2000ma.)
- Almuejam aldiyniu fi eilm alearud walqafiat wafani alshaeri. yaequba, 'iimil bidiei. du.ti. dar alkutub aleilmiati,2010ma.
- Min shueara' alzili muhamad siraj kharaz. bafiqih, husayn. jaridat alwatan alsaeudiati, aljumeat14 yuniu 2019m.
