المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز

جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
PRINCE SATTAM BIN ABDULAZIZ UNIVERSITY

مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية

بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز

Journal of Islamic Sciences and Arabic Language

دورية علمية محكمة تُعنى بنشر البحوث والدراسات في
العلوم الشرعية واللغة العربية
تصدر مرتين في السنة

A peer-reviewed scientific periodical concerned with publishing researches and studies in the field of Islamic sciences and Arabic language. It is published twice a year

ISSN: 1658 - 7278
رقم الإيداع: 1437 / 3960

العدد الثالث عشر- Issue thirteen
جمادى الآخرة ١٤٤٣هـ- يناير ٢٠٢٢م
Jumada al-Akhirah 1443 AH - January 2022 AD

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز

دورية علمية محكمة تُعنى بنشر البحوث والدراسات في العلوم الشرعية واللغة العربية

تصدر مرتين في السنة

A peer-reviewed scientific periodical concerned with publishing researches and studies in the field of Islamic sciences and Arabic language. It is published twice a year

العدد الثالث عشر – Issue twelve

جمادى الآخرة ١٤٤٣هـ – يناير ٢٠٢٢م

Jumada al-Akhirah 1443 AH - January 2022 AD

إدارة تحرير المجلة

	الصفة	الرتبة العلمية والتخصص
أ. د. مشرف بن أحمد الزهراني	رئيس هيئة التحرير	أستاذ بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
وائل بن يحيى الجنيدي	مدير التحرير	محاضر بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. عمر أبو المجد النعيمي	أستاذ بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
أ. د. عبدالعزيز بن صالح العمار	أستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
أ. د. جميل بن عبدالمحسن الخلف	أستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
أ. د. عبدالرحمن بن معاضة الشهري	أستاذ بجامعة الملك سعود
أ. د. أسماء بنت سليمان السويلم	أستاذ بجامعة الملك سعود
أ. د. خديجة بنت عبدالعزيز الصيدلاني	أستاذ بجامعة الملك عبدالعزيز
د. عبدالرحمن بن عبدالعزيز الجريوي	أستاذ مشارك بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
د. مسفر بن محماس الكبيري	أستاذ مشارك بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
د. ناصر بن محمد العشوان	أستاذ مشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أعضاء الهيئة الاستشارية

م	الاسم	الدولة
١	أ. د. سعد بن ناصر الشثري	السعودية
٢	أ. د. سعد بن تركي الخثلان	السعودية
٣	أ. د. طارق بن محمد الطواري	الكويت
٤	أ. د. أحمد سعد الخطيب	مصر
٥	أ. د. سمير شريف استيتية	الأردن
٦	أ. د. جمال نور الدين إدريس	السودان
٧	أ. د. غانم قدوري الحمد	العراق
٨	أ. د. عمر يوسف حمدان	ألمانيا
٩	أ. د. عبدالرزاق بن اسماعيل هرماس	المغرب
١٠	أ. د. عبدالوهاب بن لطف الدليمي	اليمن

جميع المراسلات توجه إلى البريد الالكتروني sattamjournal@psau.edu.sa

١٤٤٢هـ/٢٠٢١م، جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز، ردمد (ISSN) ٧٢٧٨ – ١٦٥٨، رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٩٦٠

جميع الحقوق محفوظة لمجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز، ولا يسمح بإعادة طباعة أي جزء من المجلة، أو نسخه، أو إدخاله في أي نظام حفظ معلومات دون الحصول على موافقة كتابية من رئيسة هيئة التحرير.

Journal editorial management

No.	Name	Position	Scientific rank and specialization
1.	Prof. Meshref Ahmed Alzahrani	Editor in Chief	professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
2.	T. Wael yahia Junaidi	Editorial Manager	Lecturer in Prince Sattam Bin Abdulaziz University

Editorial Board

1.	Prof. Omar Aboualmajd Al-Noimi	professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
2.	Prof. Abdulaziz Saleh Al-Ammar	professor in Imam Mohamed Bin Saud University
3.	Prof. Gameel Abdulmohsen Al-Khalaf	professor in Imam Mohamed Bin Saud University
4.	Prof. Abdulrahman Moada Al-Shehry	professor in King Saud University
5.	Prof. Asma Soliman Al-Sewilam	professor in King Saud University
6.	Prof. Khadeja Abdulaziz Al-Saydalani	professor in King Abdulaziz University
7.	Dr. Abdulrahman Abdulaziz Al-Graiwi	Associate Professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
8.	Dr. Mesfer Mehmas Al-Dossari	Associate Professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
9.	Dr. Naser Mohamed Al-Ashwan	Associate Professor in Imam Mohamed Bin Saud University

Advisory Board

No.	Name	Country
1.	Prof. Saad Nasser Al-Shathri	Saudi Arabia
2.	Prof. Saad Turki Al-Khathlan	Saudi Arabia
3.	Prof. Tariq Mohammed Al-Tawari	Kuwait
4.	Prof. Ahmed Saad Al-Khatib	Egypt
5.	Prof. Samir Sharif Estetia	Jordan
6.	Prof. Jamal Idris	Sudan
7.	Prof. Ghanem Qadouri Al-Hamad	Iraq
8.	Prof. Omar Youssef Hamdan	Germany
9.	Prof. Abdel Razzak Al Hermas	Morocco
10.	Prof. Abdulwahab Lotf Al Dolaimi	Yemen

All correspondence should be directed to e-mail: sattamjournal@psau.edu.sa

1442 AH/2021 AD, Prince Sattam Bin Abdulaziz University, ISSN 7278 – 1658, deposit number 3960/1443

All rights are reserved for the Journal of Islamic Sciences and the Arabic Language at Prince Sattam bin Abdulaziz University. It is not permitted to reprint, copy, or enter any part of the journal into any information storage system without obtaining written approval from the head of the editorial board

التعريف بالمجلة

الرؤية:

أن تكون خيار الباحثين الأول لنشر بحوثهم في العلوم الشرعية واللغة العربية.

الرسالة:

نشر البحوث المحكمة في العلوم الشرعية واللغة العربية مع الالتزام بالمعايير المهنية العالمية في النشر.

الأهداف:

١. المشاركة في خدمة النشر العلمي المتخصص في العلوم الشرعية واللغة العربية من خلال نشر البحوث المحكمة والدراسات الرصينة.
٢. تحقيق إضافة علمية للباحثين في الدراسات الإسلامية واللغة العربية من خلال محتوى المجلة.
٣. فتح نافذة جديدة للباحثين محليًا وعالميًا لنشر بحوثهم في التخصصات العلمية الشرعية والعربية.

Introduction to Journal of Islamic Sciences and Arabic Language at Prince Sattam Bin Abdulaziz University

Vision:

To be the first choice for researchers to publish their research in Islamic Studies and Arabic language.

Mission:

Publishing peer-reviewed research in Islamic Studies and Arabic language while adhering to international professional standards in publishing.

Objectives:

1. Participation in the scientific publishing service specializing in Islamic Studies and Arabic language through the publication of peer-reviewed research and rigorous studies.
2. Achieving scientific addition of researchers in Islamic and Arab studies through the Journal's content.
3. Opening a new window for researchers locally and globally to publish their research into Islamic and Arab scientific disciplines.

قواعد وتعليمات النشر في المجلة

أولاً: طبيعة المواد المنشورة:

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

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، وتقبل المواد في أي الفئات التالية: البحوث الأصيلة، والمراجعات العلمية، ومستخلصات الرسائل العلمية، وتقارير المؤتمرات والندوات، ولا تقبل البحوث المعدة بواسطة الذكاء الصناعي.

ثانيًا: ضوابط النشر:

١. أن يكون البحث متسمًا بالأصالة، سليم التوجه، خاليًا من المخالفات العقدية والفكرية.
٢. ألا يكون البحث مستلًّا من رسالة نال بها الباحث درجة علمية.
٣. ألا يكون البحث قد سبق نشره.
٤. ألا تتجاوز عدد صفحات البحث (٤٠) صفحةً، مقاس(A4) ، شاملة كل ما يتعلق بالبحث، ولا يقل عن (٢٥) صفحة، على أن يلتزم الباحث بوضع بحثه في قالب المجلة المرفوع على موقعها.
٥. يرفق الباحث عدد (٤) نسخ من بحثه، وهي كالتالي:
   أ. نسخة من البحث فيها بيانات الباحث كاملة بصيغة (word)
   ب. نسخة من البحث فيها بيانات الباحث كاملة بصيغة (pdf)
   ت. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (word)
   ث. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (pdf)

٦. يقوم الباحث بتعبئة التعهد الخاص بقبول بحثه للتحكيم بعد موافقة هيئة التحرير.

٧. هوامش الصفحة تكون (٣سم) من كل الاتجاهات الأربعة، ويكون التباعد مفردًا

٨. يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية، بحجم (١٨)، وبحجم (١٤) للحاشية، وبحجم (١١) للجداول والأشكال.

٩. يستخدم خط (Times New Roman) للغة الانجليزية، بحجم (١٢)، وبحجم (١٠) للحاشية والجداول والأشكال.

١٠. تكتب الآيات القرآنية وفق المصحف الإلكتروني لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بحجم (١٦) بلون عادي غير مسوَّد.

١١. أن يعتني الباحث بسلامة البحث من الأخطاء اللغوية والنحوية.

ثالثًا: كتابة المستخلص:

على الباحث أن يكتب مستخلصًا لبحثه يحتوي على العناصر الآتية:

١. موضوع البحث.

٢. أهداف البحث.

٣. منهج البحث.

٤. أهم النتائج بدون تعداد.

٥. أهم التوصيات بدون تعداد.

٦. الكلمات المفتاحية.

٧. يجب ألا تزيد كلمات المستخلص عن (٢٠٠) كلمة.

٨. ترجمة المستخلص للغة الإنجليزية من مركز معتمد مع إرفاق ما يثبت الترجمة.

رابعًا: كتابة البحث:

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

١. كتابة مقدمة تحتوي على: (موضوع البحث، مشكلته، حدوده، أهدافه، منهجه، إجراءاته، وخطة البحث).

٢. بيان الدراسات السابقة إن وجدت.

٣. تقسيم البحث إلى أقسام وفق خطة البحث بحيث تكون مترابطة.

٤. كتابة الحاشية السفلية يكون بذكر الآتي: (اسم الكتاب، شهرة المؤلف، الجزء/ الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية والعربية.

مثال: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٧٧٧).

أما الآيات القرآنية فيشار إليها في المتن فقط بذكر اسم السورة يتبعه نقطتان ثم رقم الآية، وتكون بين قوسين معكوفتين هكذا [البقرة: ١٧٥].

٥. يوثق الباحث المراجع في نهاية بحثه حسب النظام الآتي:

أ. إذا كان المرجع كتابًا:

اسم الكتاب، فشهرة المؤلف، فاسمه الأول، فاسم المحقق – إن وجد – فالطبعة، فمكان النشر، فاسم الناشر، فسنة النشر.

مثال: الجامع الصحيح، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، تحقيق: احمد شاكر، ط: ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤ م.

ب. إذا كان المرجع رسالة علمية لم تطبع:

عنوان الرسالة، فالاسم الأخير، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فنوع الرسالة (ماجستير/ دكتوراه)، فالمكان، فالكلية، فالجامعة، فالسنة.

مثال: الأحكام العقدية المتعلقة بالإكراه، الجنيدي، وائل يحيى، رسالة ماجستير،

السعودية، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٧ ه.

ت. إذا كان المرجع مقالًا في دورية:

عنوان المقال، فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد أو العدد، فسنة النشر، فالصفحة من ص: ... إلى ص... :

مثال: الاستغاثة الشرعية والبدعية في " اليوتيوب " دراسة تحليلية، الظفيري، تركي خالد، مجلة جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز، م (١)، ١٤٣٧هـ، ١٥٥ - ١٨٤.

٦. يراعي الباحث ذكر بعض الاختصارات التي لا يوجد لها بيانات في المرجع، وهي كالتالي:

أ. (د. م) بدون مكان النشر.

ب. (د. ن) بدون اسم الناشر.

ت. (د. ط) بدون رقم الطبعة.

ث. (د. ت) بدون تاريخ النشر.

خامسًا: متطلبات عامة:

١. رفع البحث على الموقع الرسمي للمجلة وإرساله كذلك إلى بريدها الإلكتروني مع تعبئة النموذج؛ يُعدُّ تعهدًا من الباحث بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.

٢. لهيئة التحرير في المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم أو رفضه.

٣. في حال (قبول البحث للنشر) يتم إرسال خطاب يفيد بـ (قبول البحث للنشر)، وعند رفض نشر البحث يتم إرسال خطاب (اعتذار عن قبول النشر).

٤. لا يجوز للباحث بعد نشر بحثه في المجلة نشره في وعاء آخر إلا بعد مضي أربع سنوات من نشر بحثه، وأن يشير إلى نشر بحثه في المجلة.

٥. إرسال الباحث بحثه إلى بريد المجلة مع نموذج التعهد يُعدُّ قبولًا بـ (شروط النشر في المجلة).

٦. لهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.

٧. الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

٨. نظام التوثيق المعتمد في المجلة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).

٩. في حال نشر البحث ورقياً يمنح الباحث خمس مستلات للبحث المنشور، مع ملاحظة أن المجلة تعتمد حالياً سياسة النشر الإلكتروني.

١٠. للمجلة حق الاعتذار عن البحث دون الإفصاح عن تقارير المحكمين.

جميع المراسلات وطلبات الاشتراك باسم

رئيس التحرير

أ.د. مليحة بنت مُحَمَّد القحطاني

مدير التحرير

وائل بن يحيى الجنيدي

للمراسلة والاشتراكات:

البريد الإلكتروني: sattamjournal@psau.edu.sa

الموقع الإلكتروني: https://jias.psau.edu.sa

الهاتف/ التحويلة: ٠١١٥٨٨٧١٤٦

Publication controls in the Journal

First: The nature of the published materials:

The journal aims to provide an opportunity for researchers in all countries of the world to publish their scientific production in the fields of forensic sciences and the Arabic language. In which originality, novelty, scientific research ethics, and scientific methodology are available.

The journal publishes materials that have not been previously published in the Arabic language, and accepts materials in any of the following categories: original research, scientific reviews, abstracts of theses, and reports of conferences and seminars.

Second: General Controls:

1. The research should be original, well-oriented, and free from doctrinal and intellectual violations.
2. The research should not be derived from a dissertation in which the researcher obtained an academic degree.
3. The research should not have been previously published.
4. The number of research pages should not exceed (40) pages, A4 size, including everything related to the research, and not less than (25) pages.
5. The researcher attaches (4) copies of his research, as follows:
   - A copy of the research in which the researcher's data is complete in (word) format.
   - A copy of the research in which the researcher's data is complete in (pdf) format.
   - A copy of the research, devoid of all evidence of the researcher, in (word) format.
   - A copy of the research, devoid of all evidence of the researcher, in (pdf) format.
6. The researcher fills out the undertaking to accept his research for arbitration after the approval of the editorial board.
7. The page margins are 3 cm from all four directions, and the spacing is (single).
8. The (Traditional Arabic) font is used for the Arabic language, size (18), size (14) for footnotes, and size (11) for tables and figures.

9. Times New Roman font is used for the English language, size (12) and size (10) for footnotes, tables and figures.
10. The Quranic verses are written according to the electronic Quran of the King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, size (16), in a plain, non-black color.
11. The researcher should take care of the integrity of the research from linguistic and grammatical errors.

Third: write the abstract.

The researcher should write an abstract of his research containing the following elements:

1. The subject of the research.
2. Research objectives.
3. Research Methodology.
4. The most important results without enumeration.
5. The most important recommendations without enumeration.
6. Keywords.
7. The abstract should not exceed (200) words.
8. Translating the abstract into English from an accredited center, with proof of translation attached.

Fourth: Writing the search:

The researcher organizes his research according to the requirements of the scientific research method as follows:

1. Writing an introduction containing: (the research topic, problem, limits, objectives, methodology, procedures, and research plan).
2. Statement of previous studies, if any.
3. Divide the research into sections according to the research plan so that they are interrelated.
4. Writing the footnote shall be by mentioning the following: (the name of the book, the fame of the author, the part/page) according to the scientific method used in documenting Sharia and Arabic studies.
   Example: Total Fatwas, Ibn Taymiyyah (8/ 777).
   As for the Qur'anic verses, they are referred to in the text only by mentioning the name of the surah, followed by a colon, then the verse number, and they are in square brackets like this [Al-Baqara: 175]

5. The researcher documents the references at the end of his research according to the following system:

a. If the reference is a book.

The book's name, the author's nickname, his first name, the investigator's name – if any – the edition, the place of publication, the publisher's name, and the year of publication

Example: Al-Jami Al-Sahih, Al-Tirmithi, Abu Issa Muhammad Bin Issa, investigation: Ahmed Shaker, ed: 2, Beirut, Dar Revival of Arab Heritage, 2004 AD.

b. If the reference is a scientific thesis that has not been printed.

The title of the thesis, then the last name, then the first name and the other names, then the type of the thesis (Master's/PhD), then the place, then the college, then the university, then the year.

Example: Doctrinal provisions related to coercion, Al-Junaidi, Wael Yahya, master's thesis, Saudi Arabia, College of Fundamentals of Religion, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1437 AH.

c. If the reference is an article in a journal.

Title of the article, then the last name of the author, then the first name and other names, then the name of the periodical, then the place, then the volume or issue number, then the year of publication, then the page from p: ... to p: ...

Example: Legal and Innovative Distress in YouTube, An Analytical Study, Al-Dhafiri, Turki Khaled, Prince Sattam Bin Abdulaziz University Journal, Vol. (1), 1437 AH, 155-184.

6. The researcher takes into account the mention of some abbreviations for which there is no data in the reference, as follows:

a. (D. M) without the place of publication.

b. (D.N) without the name of the publisher.

c. (d.i) without the edition number.

d. (D.T) without the date of publication.

Fifth: General Requirements:

1. Sending the research to the journal's mail with filling out the form is a pledge from the researcher that the research has not been previously published, that it has not been submitted for publication, and will not be submitted for publication in another entity until its arbitration procedures are completed in the journal.
2. The editorial board of the journal has the right to preliminary

examination of the research, and to decide whether or not it is eligible for arbitration.

3. In the case of (accepting the research for publication), a letter will be sent stating (acceptance of the research for publication), and when refusing to publish the research, a letter (apology for accepting the publication) will be sent.
4. It is not permissible for the researcher, after publishing his research in the journal, to publish it in another container, except after the lapse of four years from the publication of his research, and to refer to the publication of his research in the journal.
5. The researcher sending his research to the journal's mail with the undertaking form is considered an acceptance of (the terms of publication in the journal).
6. The editorial board has the right to set priorities for publishing research.
7. The opinions contained in the published researches express the researchers' point of view only, and do not necessarily reflect the point of view of the journal.
8. The documentation system adopted in the journal for foreign references is the (University of Chicago) system.
9. In the event that the research is published, the researcher will be given (5) copies from the issue of the journal in which his research was published, Note that the journal currently adopts an electronic publishing policy.
10. The journal has the right to apologize without disclosing the reports of the arbitrators.

All correspondence and subscription requests are in the name of:
Editor in Chief

prof. Maleha Mohamed Al-Qahtani

Editorial Manager

Wael yahia Junaidi

Correspondence and subscriptions:
E-mail: sattamjournal@psau.edu.sa
Website: https://jias.psau.edu.sa
Ext: ٠0115887146

المحتويات

عنوان البحث	الباحث	الصفحة
افتتاحية العدد		١٠
صفات من لا يحبهم الله في ضوء القرآن الكريم	د. عبدالله بن خالد الحسن	٢٣
رواية وِحْدان الصَّحابة بين الشَّيخين والحاكم النَّيسابوري	د. بندر بن عبدالله الشويقي	٩١
الألفاظ الدَّالة على الانتظار في القرآن الكريم في ضوء الصِّفات الإلهيّة والأحوال النَّفسيَّة للمُنظِر والمُنتظِر	د. أريج بنت عثمان المَرشد	١٤٣
البيع على المكشوف وتطبيقاته في تداول الأسهم في السوق السعودية دراسة فقهية تأصيلية	د. أحمد بن هلال الشيخ	١٩١
المناص المحيط في الرواية النسائية السعودية	د. حنان بنت عبدالله الغامدي	٢٣٩
الجودة في ضوء السُّنَّة النبوية	د. عبدالله بن حسن الشهري	٢٨٣
العلاقة بين الصوفية والزيدية في اليمن	د. عبدالحميد أحمد حمود	٣٣٣
أحكام القسم الطبي	د. مازن بن عيسى بن نجم الزبن	٣٨١
تفنيدُ شُبْهةٍ حول حديث (لعنةُ الله على اليهود والنَّصارى اتَّخَذُوا قُبور أنبيائهم مَسَاجِد)	د. صادق سليم صادق	٤٣٩
توظيف السلالم الحجاجية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي	د. موزة حمد سالم الكعبي	٥٠١

Content

Research Title	Rresearche	page
Editorial of the issue		20
Characteristics of those whom Allah does not love in light of the Holy Qur'an	Dr. Abdullah Bin Khaled Alhassan	24
Narration of the unity of the Companions between the two Sheikhs and Al-Hakim Al-Naysaburi	Dr. Bandar Bin Abdullah Alshweqy	93
Words indicating waiting in the Holy Qur'an in light of the divine attributes and the psychological conditions of the one who is waiting and waiting	Areej Bint Osman Almorshed Dr.	145
Short selling and its applications in stock trading in the Saudi market	Dr. Ahmed Bin Helal Alshaikh	192
The surrounding place in the Saudi women's novel	Dr. Hanan Bint Abdullah Alghamdy	241
The relationship between Sufism and Zaidiism in Yemen	Dr. Abdulhamed Ahmed Hamoud	285
Provisions of the medical section	Dr. Basem Bin Essa Najm Alzaban	335
Refuting a suspicion about the hadith (May Allah's curse be upon the Jews and Christians who have taken the graves of their prophets as Mosques)	Dr. Sadek Mohamed Sadek	383
Using pilgrimage ladders to enhance intellectual security and societal peace	Dr. Mooza Hamad Salem Alkaaby	441
Editorial of the issue		503

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلَق الإنسان، وأكرمه بالعلم والبيان، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام ومن تبعهم بإحسان، أما بعد،،

فيسرُّ مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية أن تقدم لقرائها العدد الثالث عشر الحافل بدراسات متنوعة في مجالات العلوم الشرعية والعربية الواسعة، حيث يضم هذا العدد عشرة بحوث علمية في تخصصات (القرآن الكريم وعلومه، العقيدة والمذاهب المعاصرة، السنة النبوية وعلوم الحديث، الفقه الإسلامي، الأدب والنقد، النحو والصرف) أسهم بها الباحثون الكرام في إثراء المكتبة الإسلامية والعربية بموضوعات جديرة بالاعتناء والاهتمام.

حيث تضمن العدد الحالي في **مجال علوم القرآن الكريم** دراسة موضوعية استقرائية عن (صفات من لا يحبهم الله في آيات القران الكريم) وتقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في صفة الحب والمحبة لله تعالى، **وفي مجال العقيدة والمذاهب المعاصرة** يقدم هذا العدد دراسةً عقدية تحليلية حول (العلاقة بين الصوفية والزيدية في اليمن) ومواطن الاتفاق والاختلاف بينها، وتناول العدد موضوعين **في أبواب الفقه الإسلامي** يبحث أحدها: (مسألة البيع على المكشوف وتطبيقاته في تداول الأسهم في السوق السعودية) ويطرح بدائل للبيع على المكشوف يجد فيها المستثمرون ضالتهم وتناسب تطور الحياة المعاصرة بالتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، ويدرس الآخر (حكم القسم الطبي الذي يؤديه المتخرجون في كليات الطب في الدول الإسلامية) مع بيان أنواع اليمين والقسم في الشريعة. **وفي مجال السنة النبوية وعلومها** يقدم العدد دراسة وصفية تحليلية عن تفنيدُ شُبْهةٍ حول حديث (لعنةُ اللهِ على اليهود والنَّصارى اتَّخَذُوا قُبور أنبيائهم مَسَاجِد) والتنبيه على مقاصد أهل البدع وطرائقهم في دفع

الأحاديث النبوية. كما تضمن بحثا في هذا المجال يناقش (دعوى الحاكم النيسابُوري أنَّ من شرطِ البخاريِّ ومسلمٍ عدمَ الاحتجاج بحديث الصَّحابيِّ الذي لم يروِ عنه سوى واحدٍ، وبيانُ منشأ هذه الدَّعوى ومستندِها)، وتناول في علوم السنة النبوية بحثا حول (مفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية تطبيقاً على مجال التعليم).

وفي بحور **اللغة العربية** يقدم العدد دراسة أدبية حول (البنية الروائية للرواية النسائية السعودية)، وبحثا حول (بيان مفهوم السلالم الحجاجية في الخطابة المكية وأثرها الحجاجي في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي) ويختم بدراسة (الألفاظ الدّالّة على الانتظار في القرآن دراسة إحصائيّة، وصرفيَّة لأبنيتها في القرآن، ودلاليَّة من جانب دلالاتها اللغويّة، وعلاقتها باللفظ العام، والفروق والروابط بينها، وأثر السِّياق فيها مع بيان الأحوال النَّفسيَّة.

وتأمل هيئة تحرير المجلة أن يقدم هذا العدد إضافة علمية قيمة للقرّاء والمهتمين.

وتقدم شكرها الجزيل للباحثين على جهودهم المميزة، وتبارك لهم إنجازهم العلمي، وتدعو إلى مواصلة الإنجاز والاستزادة من فنون العلم النافع بحثا ودراسة وعملا مثمرا.

سائلين الله التوفيق والهدى والسداد

رئيسة التحرير

أ. د. مليحة بنت مُحَمَّد القحطاني

Editorial

In the name of Allah, the most gracious, the most merciful Praise be to God, Lord of the worlds, to Him we worship and to Him we seek help, and prayers and peace be upon the best of messengers, our Prophet Muhammad, his family, and all of his companions. As for what follows,,

The Journal of Islamic Sciences and the Arabic Language is pleased to present to its readers the thirteenth issue, which is full of various studies in the broad fields of Islamic and Arabic sciences. This issue includes ten scientific research in the specializations of (the Holy Qur'an and its sciences, contemporary Contemporary Doctrines and Current, the Sunnah of the Prophet and the sciences of Hadith, Islamic jurisprudence, literature and criticism, Grammar and Morphology) contributed by distinguished researchers to enrich the Islamic and Arabic library with topics worthy of attention and attention.

The current issue in the field of the Holy Qur'an and its sciences dealt with an objective, inductive study on (the characteristics of those whom Allah does not love, may Allah bless him and grant him peace, in the verses of the Holy Qur'an) and a report on the doctrine of the Sunnis and the community regarding the attribute of love and affection for Allah Almighty. In the field of belief and contemporary doctrines, this issue presents an analytical doctrinal study on (The relationship between Sufism and Zaidiism in Yemen) and areas of agreement and disagreement between them. The issue dealt with two topics in the sections of Islamic jurisprudence, one of which examines: (the issue of short selling and its applications in stock trading in the Saudi market), and presents alternatives to short selling in which investors find what they are looking for, and which suits the development of contemporary life in accordance with The provisions of Islamic Sharia, and the other studies (the ruling on the medical oath taken by graduates in medical colleges in Islamic countries) with an explanation of the types of oaths and oaths in Sharia. In the field of the Prophetic Sunnah and its sciences, the issue presents a descriptive and analytical study on refuting suspicions about the Hadith (May the curse of Allah be upon the Jews and Christians - they have taken the graves of their prophets as places of worship), and alerting to the goals of the people of innovation and their methods in rejecting the prophetic hadiths. He also dealt with research in this field that discusses (the claim of Al-Hakim Al-Naysaburi that one of the conditions of Al-Bukhari and Muslim is not to invoke the Hadith of a companion from whom only one person narrated, and

an explanation of the origin and basis of this claim), and in the sciences of the Prophet's Sunnah he discussed research on (the concept of quality in light of the Prophet's Sunnah in application to Education Field).

In the seas of the Arabic language, the issue presents a literary study on (the narrative structure of the Saudi women's novel), and research on (explaining the concept of the pilgrimage stairs in Meccan rhetoric and its pilgrimage effect in enhancing intellectual security and societal peace), and concludes with a study of (the words that indicate waiting in the Qur'an, a statistical and morphological study of their structures. In the Qur'an, and semantically in terms of its linguistic connotations, its relationship to general pronunciation, the differences and links between them, and the effect of context on it, along with an explanation of psychological conditions.

The journal's editorial board hopes that this issue will provide a valuable scientific addition to readers and those interested.

they extend their sincere thanks to the researchers for their distinguished efforts, congratulate them on their scientific achievement, and call for continued achievement and increase in the arts of beneficial science through research, study and fruitful work.

We ask Allah for success and guidance.

Editor in Chief
prof. Maleha Mohamed Al-Qahtani

صفات من لا يحبهم اللّه في ضوء القرآن الكريم
دراسة موضوعية

د. عبدالله بن خالد بن سعد الحسن[1]

ملخص البحث

موضوع البحث: صفات من لا يحبهم الله عز وجل في ضوء القرآن الكريم، ودراستها دراسة موضوعية.

أهداف البحث: إبراز صفة الحب والمحبة لله عز وجل التي ذكرها الله عز وجل في كتابه، والتعريف بالصفات التي لا يحبها الله عز وجل ، والوقوف عليها.

منهج البحث: سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي.

أهم النتائج: إثبات صفة الحب والمحبة لله عز وجل، ونقيضها وهو (البغض)، وأن بغض الله عز وجل إما أنْ يكون في جوانب تتعلق بالعقيدة، أو في جوانب تتعلق بالأحكام الشرعية، أو في جوانب تتعلق بالأخلاق، وقد ارتبط بغض الله عز وجل في التعامل معه، وفي التعامل مع عباده المؤمنين، وكذلك في التعامل مع الكفار والمشركين، بل إنَّ الله عز وجل يبغض من اعتدى على مخلوقاته كالأشجار والبهائم.

أهم التوصيات: دراسة الآيات الوارد فيها عدم محبة الله عز وجل، ومقته، وكرهه، وبغضه، ودراستها دراسة موضوعية، وتشمل هذه الدراسة الآيات الصريحة وغير الصريحة، وربطها بأمهات كتب العقيدة.

الكلمات المفتاحية: البغض – الكره – المقت – عدم المحبة – (لا يحب) في القرآن.

(١) الأستاذ المساعد بقسم القرآن وعلومه بكلية أصول الدين- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
Abdullahkh214@gmail.com

Abstract

Title: Characteristics of Those Whom Allah Does Not Love as Mentioned In The Quran: An Objective Study.

Research Objectives: discussing characteristic of love for Allah as mentioned in his holy Book, and identifying and discussing characteristics that Allah does not love.

Methodology: I used in this research the inductive descriptive approach.

Significant Results: characteristic of love for Allah and hatred are proven. The hatred of Allah is either in aspects related to belief, religious rulings, or morality. The hatred of Allah is associated with dealing with Him Almighty, His faithful worshipers, as well as in dealing with the infidels and polytheists. Allah hates those who attacked His creatures, such as trees and animals.

Recommendations: Studying objectively verses of Allah's hatred including direct and indirect verses and linking them to the mothers of the books of faith.

Keywords: hatred-hate-(hate) in Quran.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا وقدوتنا محمد بن عبدالله، وعلى آله الطاهرين، ومن سار على نهجه، واتبع سنته إلى يوم الدين، أما بعد:

فإنَّ الله تعالى أنزل كتابه الكريم شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، فقال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، فالقرآن الكريم أنزل ليرشدنا ويدلنا ويهدينا في جميع شؤوننا الدينية والدنيوية، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، ولا يخفى على المتأمل حين يقرأ القرآن الكريم يجد فيه من الودائع والأسرار التي لا تظهر إلا لمن أمعن وتأمل وتدبر في كلام ربه، ففيه آيات جاءت لتُنبِّه الإنسان وتحذِّره مِن صفات وأفعال مذمومة لا يحبها الله عز وجل ويكرهها ويمقتها، وفيه آيات تحث وتحض على صفات وأفعال محمودة يحبها الله عز وجل، ولذا؛ جاءت صفة الحب والمحبة في القرآن الكريم نفيًا وإثباتًا، صفة تليق بجلاله، وعظمة سلطانه، فوَصَف نفسه أنَّه يُحِب ولا يُحِب، وأنه يكره ويمقت، وكل ذلك ثابت في الكتاب والسنة.

ومن أجْلِ ذلك أردتُ الوقوف في هذا البحث على الصفات التي لا يحبها الله عز وجل، وجمعتُ الآيات التي اقترن فيها اسم الله عز وجل بالصفة التي لا يحبها في عباده، ودراستها دراسة موضوعية، وأسميتها: (صفات من لا يحبهم الله عز وجل في ضوء القرآن الكريم – دراسة موضوعية)، أسأل الله الإعانة والتوفيق.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

١. أن الموضوع متعلق بصفة من صفات الله عز وجل، وقد وصف بها نفسه سبحانه وتعالى في كتابه الكريم.

٢. ارتباط هذه الصفة بالله عز وجل إثباتًا ونفيًا، (يحب) و (لا يحب).

٣. اختلاف الفِرق في هذه الصفة، مما يجدر الكتابة فيها، وإثبات عقيدة أهل السنة والجماعة فيها.

أهداف البحث

١. تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في صفة الحبة والمحبة لله عز وجل.

٢. إبراز صفة الحب والمحبة لله عز وجل التي جاء ذكرها في القرآن الكريم نفيًا وإثباتًا.

٣. الوقوف على الصفات التي اقترنت بعدم محبة الله عز وجل، ودراستها دراسة موضوعية.

حدود البحث

جمع ودراسة الآيات التي اقترنت فيها الصفات التي لا يحبها الله عز وجل بعدم محبته، وعددها -التي ذُكر فيها (لايحب)- ثلاث وعشرون موضعًا، وكلمتان جاءت مرادفة، وهي: (الكره والمقت)، وهي في آيتين فقط.

الدراسات السابقة

بعد البحث والاستقصاء؛ لم أجد كتابًا أو رسالة أو بحثًا كُتب عن هذا الموضوع.

خطة البحث

وتشتمل على: مقدمة، وتمهيد، وتسعة مباحث، وخاتمة، وثبت بأهم المصادر والمراجع.

المقدمة: وتشتمل على:

أهمية البحث وسبب اختياره، وأهداف البحث، وحدود البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

التمهيد: وفيه:

- الحب والمحبة صفة لله عز وجل.
- متضادات الحب في القرآن الكريم: (الكره والمقت).

المبحث الأول: من اتصف بعدم الإيمان والتولي عن طاعة الله ورسوله.

المبحث الثاني: من اتصف بتحليل ما حرَّم الله.

المبحث الثالث: من اتصف بالظلم.

المبحث الرابع: من اتصف بالاعتداء.

المبحث الخامس: من اتصف بالفساد.

المبحث السادس: من اتصف بالإسراف.

المبحث السابع: من اتصف بالخيانة.

المبحث الثامن: من اتصف بالاستكبار.

المبحث التاسع: من اتصف بالاختيال والافتخار والفرح والبطر.

ثم **الخاتمة**، وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

ثم **فهرس** لمصادر البحث.

منهج البحث

سأسلك في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي، وذلك وفق ما يلي:

١. جمع الآيات القرآنية التي ذكر فيها صفات من لا يحبهم الله عز وجل، مع عزو الآيات إلى سورها، وبيان رقم الآية واسم السورة، حسب الرسم العثماني.
٢. تصنيف تلك الآيات تصنيفًا موضوعيًا في مباحث، ويتضمن كل مبحث عددًا من المطالب المناسبة.

٣. تخريج الأحاديث والآثار التي استشهدتُ بها في البحث، فإن كان من الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو أحدهما، وإن كان في غيرهما أخرجه من كتب السنة التي أوردته.

٤. تخريج القراءات الواردة في البحث من الكتب الأصيلة.

٥. ذكر أقوال العلماء في المراد بالآيات القرآنية الواردة في البحث.

٦. وضع خاتمة للبحث، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد

وفيه:

الحب والمحبة صفة لله عز وجل

جاء ذِكر الحب والمحبة في القرآن الكريم في مواضع عديدة، وجاءت كذلك مقرونة بلفظ الجلالة، إما بإثبات المحبة ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ﴾، وإما بنفيها ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ﴾، وقد ذكر بعض العلماء أنَّ الحب -بمعناه الاصطلاحي- هو: الميل لما يوافق المحبوب [١]، ويتضح تعريفهم هذا ما يكون بين المخلوقين، وهو في حق الله عز وجل محال؛ لأنَّ الميل والانتفاع يكون عند المخلوق، أمَّا الخالق سبحانه وتعالى فمنزَّه عن ذلك، فمحبته عز وجل لعباده ليست بشغف؛ كما هو حاصل بين المخلوقين بعضهم بعضًا، لذا نثبت هذه الصفة لله عز وجل من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تشبيه، فسلف الأمة وأعلام السنة وأئمتها على إقرار محبة الله عز وجل على ما جاءت عليه في الكتاب والسنة [٢]، فالله عز وجل هو الودود المحب لعباده، فهو الذي يحب أنبياءه ورسله وأتباعهم، وكذلك هم يحبونه ودًّا وإخلاصًا وإنابة مِن جميع الوجوه [٣]، فمحبته عز وجل لعباده تقتضي: فعل محبوباته، وترك مكروهاته، فلو انتفت المحبة لانتفت جميع أركان ومقامات الإيمان والإحسان، ولتعطَّلت منازل السير إلى الله [٤].

(١) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض، ١/ ٢١٤. ومفاتيح الغيب، للرازي، ١٤/ ٢٨٢.

(٢) انظر: قاعدة في المحبة، لابن تيمية، ص٥١.

(٣) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى، للزجاج، ص٥٢. وتفسير أسماء الله الحسنى، للسعدي، ص٢٤٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١١/ ٥٢٠. ومدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم، ٣/ ٢٧.

وقد اختلفت المذاهب في إثبات هذه الصفة ونفيها أو تأويلها، فمذهب أهل السنة والجماعة على إثبات محبة الله عز وجل لعباده، وإثبات محبة العباد لربهم، فالله يحبهم وهم يحبونه، فقد جاءت النصوص الكثيرة الدالة على إثبات هذه الصفة، كما قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وجاء في الصحيحين أنَّ النبي ﷺ قال: «لأعطين الرَّاية غدًا رجلًا يفتح على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»(١)، فعلماء أهل السنة والجماعة على إثبات الحب والمحبة صفة لله عز وجل كأي صفة من صفاته المثبتة له سبحانه وتعالى، فإنهم لا يأوِّلونها، ولا يحرفونها، ولا يعطلونها، ولا يكيفونها، ولا يشبهون الله تعالى فيها بأحد مِن الخلق، فجميع طرق الأدلة -عقلًا، ونقلًا، وفطرة، وقياسًا، واعتبارًا، وذوقًا ووجدًا- تدل على إثبات محبة العبد لربه، والرب لعبده(٢).

أمَّا من عطَّلوا هذه الصفة -وَهُمْ الجهمية المعطلة وأهل الكلام- فمذهبهم في ذلك أنَّه لا يُحِب ولا يُحَب، فأوَّلوا نصوص محبة العباد لله عز وجل على محبة طاعته وعبادته، وأوَّلوا نصوص محبته عز وجل لهم بإحسانه إليهم، وإعطائه الثواب، أو بإرادته لذلك(٣).

والمتأمل في القرآن الكريم يجد أنَّ الله عز وجل نفى محبته عن صفات يبغضها سبحانه وتعالى، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وقال تعالى: ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وغيرها مِن الآيات، وأيضًا جاءت السنة أنَّ الله عز وجل لا يحب

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: فضل من أسلم على يديه رجل، ٤/ ٦٠، رقم: (٣٠٠٩). وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابي رضي الله عنه، باب: من فضائل علي بن أبي طالب، ٤/ ١٨٧٢، رقم: (٢٤٠٦).

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم، ٣/ ٢٠.

(٣) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، ص٣٨-٣٩. والأسماء والصفات، للبيهقي، ٢/ ٤٦٧. والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٣٧-٣٨.

الصفات القبيحة، كما قال النبي ﷺ: «مه يا عائشة، فإنَّ الله لا يحب الفحش والتفحش»[١]، ومفهوم المخالفة يقتضي إثبات محبة الله عز وجل لمن تجنب هذه الصفات والأفعال، وأيضًا إذا استخدم الإثبات والنفي في شيء فإنَّه يدل على الحقيقة لا على المجاز كما يزعم مِن أوَّل أو عطل أو شبَّه صفة الحب والمحبة لله عز وجل.

متضادات الحب في القرآن الكريم: (الكره والمقت)

ورد في القرآن الكريم موضعان متضادان لكلمة الحب، فالموضع الأول كلمة: (كَرِهَ)، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ [التوبة: ٤٦]، وهي تتحدث عن المتخلِّفين مِن المنافقين عن الجهاد في سبيل الله عز وجل[٢]، فالله عز وجل كَرِه وأبغض خروجهم مع النبي ﷺ، وقد أوَّل بعض المفسرين الكُرْه هنا بعدم الإرادة[٣]، أي: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ﴾ أي: لم يُرِد الله، وهذا مخالف لمنهج السلفِ، فالسلفُ يُثْبِتون صفة الكراهة، بناء على قاعدتهم بأنَّ الله عز وجل يُوصف بما وصف به نفسه، وكذلك بما وصفته به رسله عليهم السلام نفيًا وإثباتًا، مِن غير تكييف لتلك الصفة، ولا تمثيل، ولا تحريف، ولا تعطيل[٤].

(١) صحيح مسلم، كتاب السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ٤/ ١٧٠٧، رقم: (١١).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري، ١٤/ ٢٧٦. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٤/ ١٥٩). وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص٣٣٩.

(٣) انظر: بحر العلوم للسمرقندي، ٢/ ٦٣. والكشف والبيان عن تفسير القرآن، للثعلبي، ٥/ ٥١. والتفسير البسيط، للواحدي، ١٠/ ٤٦٢. وتفسير الجلالين، ص٢٤٨. ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ٨/ ٤٩٠.

(٤) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص١٨٩. ومجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٣/ ٣. ومدارج السالكين، لابن القيم، ١/ ٥٠.

وكلمة (الكُرْه) هنا: هي ضد الحب[١]، فـ﴿كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ﴾ أي: لا يحب الله انبعاثهم، وقد جاء في الصحيحين أنَّ النبي ﷺ قال: «مَن أَحَبَّ لقاء الله، أَحَبَّ اللهُ لقاءه، ومَن كَرِهَ لقاءَ الله، كَرِهَ اللهُ لقاءه»[٢]، فقول النبي ﷺ هنا: «ومَن كره لقاء الله» هو في مقابل قوله: «مَن أحب لقاء الله»[٣]، وجاء أيضًا في صحيح مسلم أنه ذُكر عند رسول الله ﷺ يوم عاشوراء فقال ﷺ: «كان يومًا يصومُه أهل الجاهلية، فمَن أَحَبَّ منكم أنْ يصومه فليصمه، ومَن كَرِهه فليدعه»[٤]، قال ابن الأثير: (المكروه: ضد المحبوب، ألا تراه جاء بهما في هذا الحديث متقابلين فقال: «مَن أحب صيامه فليصمه، ومَن كره فليدعه»، تقول: كرهت أكرهه كراهة وكراهية، فهو شيء كريه ومكروه)[٥]، فهذه الصفة -الكُره- ثابتة في الكتاب والسنة، وهي صفة تليق به سبحانه وتعالى، وأيضًا هي تقابل كلمة (الحب) كما جاء في الأثر وكتب اللغة.

والموضع الثاني المتضاد لكلمة (الحب) هي كلمة: (مَقْت)، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠]، وهي تتحدث عن حال الكفار يوم القيامة عندما ينادَون لدخول النار، فيقال لهم يومئذ: ﴿لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ﴾ أي: غضَب الله عليكم وسخطه أشد مِن مقتكم وغضبكم

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، ٦/ ٢٢٤٧، مادة: كره. والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للحموي، ٢/ ٥٣٢، مادة: ك ر ه.
(٢) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ٨/ ١٠٦، رقم: (٦٥٠٧). وصحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، ٤/ ٢٠٦٥، رقم: (٢٦٨٣).
(٣) انظر: النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، لابن عاشور، ص٢٥٠.
(٤) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب: صوم يوم عاشوراء، ٢/ ٧٩٣، رقم: (١١٢٦).
(٥) الشافي في شرح مسند الشافعي، لابن الأثير، ٣/ ٢٤٣.

وسخطكم على أنفسكم[١]، وقد أوَّل بعض المفسرين المقت هنا بالمجاز، أي: أشد الإنكار والزجر[٢]، وهذا مخالف لمنهج السلفِ، فالسلفُ يُثْبِتون صفة المقت كما هي [٣]، قال شيخ الإسلام: (وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾[٤].

وكلمة (المقت): أشد البغض، وهي ضد الحب كذلك[٥]، وقد جاء في صحيح مسلم أنَّ النبي ﷺ قال: «...، وإنَّ الله نظر إلى أهل الأرض، فَمَقَتَهُم عربهم وعجمهم، إلا بقايَا مِن أهل الكتاب»[٦]، فهذه الصفة -المقت- ثابتة في الكتاب والسنة، وهي صفة تليق به سبحانه وتعالى، وأيضًا هي تقابل كلمة (الحب).

(١) انظر: بحر العلوم، للسمرقندي، ٣/ ١٩٩.
(٢) انظر: الكشاف، للزمخشري، ٤/ ١٥٤. ومفاتيح الغيب، الرازي، ٢٧/ ٤٩٤. والبحر المحيط لأبي حيان، ٩/ ٢٤١. واللباب في علوم الكتاب، لابن عادل، ١٧/ ٢٠.
(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية، للهراس، ص١٠٨-١٠٩. وشرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين، ١/ ٢٧٤.
(٤) التدمرية، لابن تيمية، ص٢٦.
(٥) انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي عياض، ١/ ٣٨٦. وأساس البلاغة، للزمخشري، ٢/ ٢٢١.
(٦) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الصفات التي يعرف بها في الدينا أهل الجنة وأهل النار، ٤/ ٢١٩٧)، رقم: (٢٨٦٥).

المبحث الأول

من اتصف بعدم الإيمان، والتولي عن طاعة الله ورسوله

جاءت نصوص الشريعة في التحذير مِن الاتصاف بعدم الإيمان، أو الاتصاف بالكفر بالله وبرسوله، فقال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ(٤٤) لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِن فَضْلِهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [الروم: ٤٤-٤٥]، فقد خصَّ الله عز وجل جزاءه مِن فضله الذين آمنوا وعلموا الصالحات دون مَن كفر، فإنَّه عز وجل لا يحب أهل الكفر به، لذا جاءت الآية بعد ذكر جزاء الذين آمنوا مستأنفة بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ(٤٥)﴾(١).

والمتأمل في الآيتين يجد تكريرًا في مَن وُصِف بالإيمان والعمل الصالح، قال تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ(٤٤) لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِن فَضْلِهِ﴾ [الروم: ٤٤-٤٥]، وذلك للتقرير على أنَّه لا يفلح عند الله عز وجل إلا المؤمن الصالح، ثم جاء بعد هذا الوصف قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ(٤٥)﴾ وهو تقرير بعده على الطرد والعكس، أي: لا يفلح عند الله عز وجل الكافر، فقد أوعدهم الله عز وجل بوعيد ولم يذكر تفصيله؛ لأنَّ عدم المحبة مِن الله عز وجل غاية العذاب(٢)، فجاء الاقتصار على جزاء المؤمنين؛ للإشعار بأنه المقصود بالذات، وجاء الاكتفاء في قوله: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ(٤٥)﴾؛ لإثبات البغض لهم، والمحبة للمؤمنين(٣).

وهنا لطيفة، وهي أنَّ الله عندما أسند الكفر والإيمان إلى الإنسان قدَّم الكافر، فقال:

(١) انظر: جامع البيان، للطبري، ٢٠/ ١١٢. وبحر العلوم، للسمرقندي، ٣/ ١٦.
(٢) انظر: البحر المحيط، لأبي حيان، ٨/ ٣٩٧. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ٢١/ ١١٧.
(٣) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ١٥/ ١١١-١١٢.

﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾، وعندما أسند الجزاء إلى نفسه سبحانه وتعالى قدَّم المؤمن، فقال: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾؛ لأنَّ قوله: ﴿مَن كَفَرَ﴾ وعيد للكافر ليمنعه مِن الكفر، وتهديد له، وقوله: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا﴾ خالصة للمؤمن لتحريضه على الإيمان والطاعة، فجاء ذكر الوعيد للنهي عن هذه الصفة، وجاء ذكر التقرير للتحريض والحث على الإيمان، فالوعيد مقدَّم، وعندما ذكر سبحانه وتعالى الجزاء بدأ بالإحسان؛ إظهارًا لكرمه ورحمته عز وجل(١).

وجاء توحيد الضمير في قوله: ﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾؛ ليدل على أنَّ كل واحد مجزي بعمله لا المجموع من حيث هو مجموع، وأيضًا لأنَّ الكفرة قليل وإنْ كانوا أكثر مِن المؤمنين؛ لأنهم لا مولى لهم، وكذلك لتفرق كلمتهم، كما قال تعالى: ﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ [سورة الحشر: ١٤](٢).

وفي المقابل جاءت آيات تحث على طاعة الله وطاعة رسوله، وعدم التولي عن طاعة الله طاعة ورسوله، فقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَّ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]، فقد قرن سبحانه وتعالى طاعته بطاعة رسوله ﷺ، فمن تولَّى وأعرض عن طاعتهما فقد وقع في بغض الله وعقابه، وذلك في عدم محبة الله له؛ لأنَّ مَن تولَّى عن طاعة رسول الله ﷺ فقد تولَّى عن طاعة الله عز وجل(٣)، وطاعة الله عز وجل معلَّقة بطاعة رسوله ﷺ، ولا تتم طاعة الله عز وجل مع عصيان رسوله، فقد قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ

(١) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي، ٢٥/ ١٠٦-١٠٧.
(٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ١٥/ ١٠٩.
(٣) انظر: بحر العلوم، للسمرقندي، ١/ ٢٠٧. والكشف والبيان، للثعلبي، ٣/ ٥١. والبحر المحيط، لأبي حيان، ٣/ ١٠٤. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٢/ ٣٢.

أَطَاعَ اللهَ﴾ [النساء: ٨٠]، فجاء الإخبار منه سبحانه وتعالى بأنَّ مَن أطاع محمدًا ﷺ فقد أطاعه عز وجل، ومَن عصا محمدًا فقد عصياه؛ لأنه معصوم، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، وقال الذي لا ينطق عن الهوى: «مَن أطاعني فقد أطاع الله، ومَن عصاني فقد عصى الله»(١).

وفي موضع آخر، نجد أنَّ حب الله عز وجل لعباده متعلِّق باتباعهم لنبيه ﷺ، وطاعته فيما أمر، واجتناب عمَّا نهى عنه وزجر، فقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٣١)﴾ [آل عمران: ٣١]، فمَن اتصف بالتولي عن طاعة الله ورسوله، فقد وقع عليه بغض الله، وفي المقابل مَن أطاع الله ورسوله، فقد نال محبة الله عز وجل.

والمتأمل في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾، يجد تكرارًا في ذكر اسم الله عز وجل، وكان يكفي أنْ يقول: فإنه لا يحب الكافرين، وذلك لأنَّ العرب إذا عظَّموا شيئًا كرَّروا ذِكره، والتولِّي عن طاعة الله ورسوله مِن الأمور العظيمة الموصلة إلى الكفر، وأيضًا لم يقل: فإنَّ الله لا يحبهم؛ وذلك لغرض العموم، وفيه دلالة أيضًا على أنَّ التولي كفر، ونفس المحبة كناية عن بغضه عز وجل لهم، وسخطه عليهم(٢).

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: من يقاتل وراء الإمام ويتقى به، ٤/ ٥٠، رقم: (٢٩٥٧). وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، ٣/ ١٤٦٦، رقم: (١٨٣٥).

(٢) انظر: تفسير القرآن، للسمعاني، ١/ ٣١١. وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، ٢/ ١٣.

المبحث الثاني
من اتصف بتحليل ما حرَّم الله

قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ(٢٧٦)﴾ [البقرة: ٢٧٦]

الإيمان بالله قائم على تصديق حُكم الله عز وجل وحُكم رسوله، فمِن أعظم أصول الإيمانِ الإيمانُ بوجوب الواجبات التي شرعها الله سبحانه وتعالى، وكذلك تحريم المحرمات، والجاحد لتلك الواجبات والمحرمات -سواء كان بتحريم ما أحلَّ الله، أو بتحليل ما حرَّم الله- كافر بالاتفاق(١)، ومِن تلك المحرَّمات التي حرَّمها عز وجل الله في كتابه وسنة نبيهﷺ: استحلال الربا، فقد قال تبارك وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فجوَّزوا الربا لاعتراضهم على أحكام الله في شرعه (٢)، وجاء التشنيع في أكل الربا، والأمر بتركه، وأنَّ مَن أكله فكأنما هو يحارب الله ورسوله على فعله ذلك، فقال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وجاء أيضًا اللعن لآكل الربا، وموكله، وشاهده، وكاتبه (٣)، وأنَّها كذلك مِن السبع الموبقات المهلكات، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه: «اجتنبوا السبع الموبقات»، وذكر منها: «وأكل الربا»(٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٢/ ٤٩٦.
(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ١/ ٧٠٩.
(٣) كما جاء في مسند الإمام أحمد، مسند عبدالله بن مسعود، ٤/ ١٠، رقم: (٣٧٢٥). وهو قوله: «لعن الله آكلَ الربا، ومُوكِله، وشاهدَه، وكاتِبَه». قال الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة: (سنده صحيح)، ٥/ ٤٢٠.
(٤) صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ...﴾ [النساء: ١٠]، ٤/ ١٠، رقم: (٢٧٦٦). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، ١/ ٩٢، رقم: (١٤٥).

وقد ذكر الله عز وجل أنه يمحق الربا، وفي المقابل أنه يُربي الصدقات؛ لأنه سبحانه وتعالى طيِّبٌ لا يقبل إلا طيبًا(١)، وجاء في فضل الصدقة أنَّ النبي ﷺ قال: «ما تصدَّق أحد بصدقة من طَيِّب، ولا يقبل الله إلا الطَّيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإنْ كانت تمرة، فتربو في كفِّ الرحمن حتى تكون أعظم مِن الجبل، كما يُرَبِّي أحدكم فَلُوَّهُ أو فَصِيلَه»(٢).

والتذييل في هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ(٢٧٦)﴾ هو تغليظ في أمر الربا، وفيه إيذان بأنَّ هذا الفعل مِن فعل الكفار، لا مِن فعل المسلمين، فالله عز وجل لا يحب كل مُصرٍّ مقيم على الكفر، مستحل أَكْل الربا وإطعامه، و ﴿أَثِيمٍ(٢٧٦)﴾ أي: متماد في الإثم فيما نُهي عنه مِن أكل الربا وغيرها(٣).

وأيضًا جاءت صيغ المبالغة في قوله تعالى:﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ(٢٧٦)﴾ ، فـ ﴿كَفَّارٍ﴾ على وزن فعَّال، و ﴿أَثِيمٍ﴾ على وزن فعِيل، وهما بمعنى المبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام، والتمادي فيه(٤)، فجاء النهي في الآية عن عِظم فعل مَن استحل ما حرَّم الله، وأنَّه لا ينال بذلك محبة الله، ومنها الربا وأكله؛ لأنَّ الربا مِن الموبقات المهلكات، وسمِّيت

(١) كما جاء في صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب: قبول الصدقة من الكسب والطيب وتربيتها، ٢/ ٧٠٣، رقم: (١٠١٥)، وهو قوله ﷺ: «أيها الناس، إنَّ الله طيبٌ لا يقبل إلا طيبًا، ...».

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، ٢/ ٧٠٢، رقم: (١٠١٤).

(٣) انظر: جامع البيان، للطبري، ٦/ ٢١. وبحر العلوم، للسمرقندي، ١/ ١٨٣. والكشف والبيان، للثعلبي، ٢/ ٢٨٤. ومعالم التنزيل في تفسير القرآن، للبغوي، ١/ ٣٤٤. والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، ١/ ٣٧٣. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٤/ ١٥٩.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي، ٧/ ٨١. والبحر المحيط، لأبي حيان، ٢/ ٧١٠. واللباب، لابن عادل، ٤/ ٤٥٨.

موبقات؛ لأنَّ الله تعالى إذا أراد أنْ يأخذ عبده بها أوبقه في نار جهنم[١].

والمتأمل في الآية السابقة لهذه الآية في تحريم الربا، وأنَّ بعضهم جعل البيع مثل الربا؛ لأنَّ الربا كان مرغِّبًا أكثر مِن البيع، لِما فيه مِن الربح المشاهد، بخلاف الصدقة -في نظرهم- أنها نقص، بيَّن الله سبحانه وتعالى في هذه الآية أنَّ الربا -وإنْ كان بصورة الزيادة- نقص، وأنَّ الصدقة -وإنْ كانت بصورة النقص- زيادة؛ لأنَّ ذلك إنما هو بيده سبحانه وتعالى، فما شاء محقه وإنْ كان كثيراً، أو شاء رباه ونماه وإن كان قليلًا[٢].

(١) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال، ٨/ ٤٨٩.
(٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ٤/ ١٣٤.

المبحث الثالث
من اتصف بالظلم

جاءت الشريعة بالنهي عن الظلم بكافة أنواعه وطُرقه، بل وأنَّ الله عز وجل جعله محرَّمًا على نفسه، كما جاء في الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا،... »(١)، وأمر سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بنصرة الظالم أو المظلوم، كما قال النبي ﷺ: «انصر أخاك ظالـمًا أو مظلومًا»، قالوا: يا رسول الله، هذا ننصره مظلومًا، فكيف ننصره ظالـمًا؟ قال: «تأخذ فوق يديه»(٢)، وهذا يدل على عظمة هذا الدين العظيم الذي ما ترك شيئًا إلا قوَّمه وحسَّنه، حتى أنَّ الظالم يُنصر بالأخذ بيده لكي لا يظلم.

ويمكن تقسيم هذه الصفة التي لا يحبها الله عز وجل على النحو التالي:

أولاً: الظالم لنفسه، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ(٥٦) وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ(٥٧)﴾ [آل عمران: ٥٦-٥٧].

فالله سبحانه وتعالى يجازي المسيء ممن كفر وظلم نفسه، ويجازي المحسن ممن آمن واتبع هداه، والمتأمل في الآيتين يجد أنَّ الله عز وجل نفى محبته فقال: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ(٥٧)﴾ ، أي: نفى عن نفسه أنْ يظلم عباده، فقال: إني لا أحب الظالمين، فكيف أظلم خلقي؟ فالله لن يجازي المؤمن المحسن جزاء مَن كفر به وكذَّب رسله، ولن يجازي الكافر ممن خالف أمره وكذَّب رسله جزاء مَن آمن به(٣).

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٤، رقم: (٢٥٧٧).
(٢) صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب: أعن أخاك ظالـمًا أو مظلومًا، ٣/ ١٢٨، رقم: (٢٤٤٤).
(٣) انظر: جامع البيان، للطبري، ٦/ ٤٦٦. وبحر العلوم، للسمرقندي، ١/ ٢١٩.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴿٥٧﴾﴾ تقرير بأنَّ الله عز وجل لا يحب الظلم، وأيضًا لا يحب الظالمين الذين خالفوا أمره(١)، ففي الآيتين احتباك(٢)، أي: فأما الذين آمنوا فنوفيهم أجورهم؛ لأنَّي أحبهم، والله يحب الذين يعدلون ولا يظلمون، والذين ظلموا نحبط أعمالهم؛ لأنَّي لا أحبهم، والله لا يحب الظالمين الذين لا يعدلون، فوفَّى أجرهم أوَّلًا، ونفاه ثانيًا، وأثبت الكراهة ثانيًا ليثبت ضدها أوَّلًا، وحقيقة الأمر أنه سبحانه وتعالى أثبت محبته للمؤمنين، ونفى محبته للظالمين(٣).

والتذييل في نهاية الآية الثانية بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴿٥٧﴾﴾ تذييل للآيتين معًا، فهو تذييل لجملة: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ بصريح معناها، أي: أعذبهم؛ لأنهم ظالمون، وتذييل لجملة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ بكناية(٤) معناها(٥).

وفي نفس السورة -آل عمران- ذكر الله عز وجل الظالم لنفسه لعدم صبره، وإظهار إيمانه وإبطان كفره، وتخذيله للمؤمنين(٦)، فقال تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

(١) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، ٢/ ٢٠.
(٢) الاحتباك: هو أنْ يُحذف مِن الأوائل ما جاء نظيره أو مقابلة في الأواخر، ويُحذف مِن الأواخر ما جاء نظيره أو مقابلة في الأوائل. كقوله: علَّفتها تبنًا وماء باردًا، أي: علَّفتها تبنًا، وسقيتها ماء باردًا. انظر: البلاغة العربية لحبنكة، ٢/ ٥٤.
(٣) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ٤/ ٤٢٤.
(٤) الكناية هي: أنْ يريد المتكلِّم إثبات معنى مِن المعاني، فلا يذكره باللَّفظ الموضوع له في اللُّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلًا عليه، كأنْ يُقال للمرأة: نؤوم الضُّحى، والمراد أنَّها مترفة مخدومة. انظر: دلائل الإعجاز للجرجاني، ص٥١. ومفتاح العلوم للسكاكي، ١/ ٤٠٢. وعروس الأفراح للسبكي، ٢/ ١٨.
(٥) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٣/ ٢٦١.
(٦) انظر: جامع البيان، للطبري، ٧/ ٢٤٤. ومفاتيح الغيب، للرازي، ٩/ ٣٧٤.

الظَّالِمِينَ﴿١٤٠﴾﴾ [آل عمران: ١٤٠]، فالآية في وصف حال المؤمنين المجاهدين الصابرين، وفي وصف حال المنافقين الذين يخذِّلون ويخذُلون، فجاء الاصطفاء مِن الله عز وجل في اتخاذه مِن عباده الصابرين شهداء، ثم أخبرنا سبحانه وتعالى أنه لا يحب أولئك الظالمين، أي: لا يحب ذلك الرجل الذي لا يثبت على الإيمان، وصابرًا على الجهاد، وأيضًا فيه إشارة إلى أنَّ الله عز وجل يحب المؤمنين الصابرين الثابتين(١).

ونلاحظ في هذه الآية أنَّ قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴿١٤٠﴾﴾ جاءت معترضة؛ ليبيِّن لنا سبحانه وتعالى أنَّه لا يحب مَن لبس على الثابتين المجاهدين في سبيله، وهم المنافقون - الذي يخذِّلون المؤمنين- والكافرون -الذين يمسون المؤمنين بسوء-، ففيها تشديد وتأكيد على أنَّ مناط انتفاء محبته هو الظلم(٢).

وقد حثَّ الله الصابرين على البلاء عمومًا، وأجزل لهم الأجر والمثوبة، فقال: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠]، أي: بغير حد؛ لأنَّ منزلة الصابرين عند الله عظيمة، وفضيلة الصبر عند الله غالية، ولهذا جاءت الآية في نفي محبة الله عز وجل عن الذي لا يصبر على البلاء، ومفهومها أنَّ الله عز وجل يحب مَن صبر على البلاء، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴿١٤٦﴾﴾ [آل عمران: ١٤٦].

ونجد في الآية ابتلاء للمؤمنين؛ ليمحِّصهم ربهم عز وجل، واستدراجًا للكافرين ومَن شاكلهم -كالمنافقين-؛ ليمحقهم، فلذا؛ جاءت الآية بعدها بقوله تعالى: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١].

(١) انظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، للخازن، ١/ ٣٠٢.
(٢) انظر: البحر المحيط، لأبي حيان، ٣/ ٣٥٥.

ثانيًا: الظالم لغيره، قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴿٤٠﴾﴾ [الشورى: ٤٠]

ذكر الله عز وجل في هذه الآية ثلاثة مراتب للعقوبة، وهي: عدل، وفضل، وظلم(١).

فالمرتبة الأُولى: العدل، جاءت في قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾، وهي كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، لا زيادة ولا نقص.

والمرتبة الثانية: الفضل، وجاءت في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾، وهي كقوله تعالى: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ [المائدة: ٤٥]، وهي العفو والإصلاح عن المسيء، فيجزيه على ذلك أجرًا عظيمًا، كما جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «...، وما زاد الله عبدًا بعفوٍ إلا عزًّا، ...»(٢). فجعل جزاء العَافِين عن الناس عنده وحده عز وجل ﴿فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾، ليس عند أحد مِن خلقه.

والمرتبة الثالثة: الظلم، وجاءت في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴿٤٠﴾﴾ ، وهم الذين يعتدون على الآخرين ابتداء، أو يعتدون على الجاني بأكثر مِن جنايته، فهذا مِن الظلم أيضًا(٣).

وقد جاءت الشريعة بالتحذير مِن الظلم، فقال تعالى: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ١٩]، وقال النبي ﷺ فقال: «اتقوا الظلم، فإنَّ الظلم ظلمات يوم

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٧/ ٢١١-٢١٢. وتيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص٧٦٠. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ٢٥/ ١١٤.

(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: استحباب العفو والتواضع، ٤/ ٢٠٠١، رقم: (٢٥٨٨).

(٣) انظر: جامع البيان، للطبري، ٢١/ ٥٤٨. وبحر العلوم، للسمرقندي، ٣/ ٢٤٦. والكشف والبيان، للثعلبي، ٨/ ٢٣٢. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ٥/ ٥٣. ومعالم التنزيل، للبغوي، ٧/ ١٩٨.

القيامة،...»[1]، ونبَّه أنَّ المسلم أخو المسلم، وربط الأخوة بعدم الظلم فقال ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يُسْلِمه، ...»[2].

والمتأمل في تذييل الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ هو تعليل لكلام محذوف دلَّ عليه سياق الآية، فالتقدير يكون: إنَّه يحب العَافِين، كما قال تعالى: ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، فالله عز وجل لا يحب الظالم الذي يعتدي على غيره، سواء بقول أو فعل، ومَن اتصف بتلك الصفة فقد نال بغض الله عز وجل.

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٦، رقم: (٢٥٧٨).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، ٣/ ١٢٨، رقم: (٢٤٤٢)، وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٦، رقم: (٢٥٨٠).

المبحث الرابع
من اتصف بالاعتداء

جاءت الشريعة بالنهي عن الاعتداء بكافة أنواعه وطُرقه، بل وحتى جاء النهي في الاعتداء مع المشركين، والله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ ، بل أمر سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بالإحسان حتى مع المخالفين مِن المشركين، وذلك يدل على عظمة هذا الدين العظيم.

ويمكن تقسيم هذه الصفة التي لا يحبها الله عز وجل على النحو التالي:

أولًا: الاعتداء في القتال، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

أمر الله عز وجل المسلمين بمقاتلة أعدائه، وجاء التَّدرُّج في هذا الحُكم، فقد كان القتال محرَّمًا عليهم، ثم أذِن الله لهم، ثم أمرهم لمن ابتدأهم بالقتال، ثم أمرهم بقتال جميع المشركين(١).

وجاء النهي في الاعتداء في القتال وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾، وهذا النهي يشمل جميع أنواع الاعتداء، مِن قتلِ مَن لا يقاتِل، كالنساء والأطفال ونحوهم، وأيضًا التَّمثيل بالقتلى، وأيضًا قتل الحيوانات، وقطع الأشجار لغير منفعة، ومِن الاعتداء أيضًا قتال مَن تُؤخذ منهم الجزية، فإنَّ ذلك أيضًا مِن الاعتداء عليهم(٢)، وهذا يدل على عظمة هذا الدين العظيم، فالله عز وجل حذَّر مِن الاعتداء في القتال، ومَن وقع في ذلك فقد نال بغض الله عليه.

ومِن دلائل عظمة هذا الدين -حتى عند القتال مع المشركين- أنَّ النبي ﷺ إذا عيَّن أميرًا على جيش، أو سرية، يوصيه ثم يقول: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا مَن كفر

(١) انظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، ٣/ ٦٤. وانظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي، ١/ ١٠١.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٢/ ٣٥٠. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ١/ ٥٢٤.

بالله، اغزوا ولا تَغُلُّوا، ولا تَغْدِرُوا، ولا تَمْـثُلُوا، ولا تقتلوا وليدًا،... »[١]، وجاء في الصحيحين عن ابن عمر ﷺ قال: وُجِدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، «فنهى رسول الله عن قتل النساء والصبيان»[٢]، قال النووي -معلقًا على هذا الحديث-: (أجمع العلماء على العمل بهذا الحديث، وتحريم قتل النساء والصبيان ...)[٣].

والمتأمل في الآية يجد التذييل فيها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴿١٩٠﴾﴾، وهو كالتعليل لِما قَبله مِن النهي عن الاعتداء في القتال، وأنه مَن تجرَّأ على الاعتداء في القتال فقد نال بغض الله عز وجل[٤].

وقال بعض العلماء[٥]: أنَّ هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، وروي عن ابن عباس ﷺ أنه قال: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ لا تقتلوا النساء ولا الصِّبيان ولا الشيخ الكبير ولا مَن ألقى إليكم السَّلَمَ وكفَّ يَده، فإن فَعلتم هذا فقد اعتديتم)[٦]، وهذ يدل أنها محكمة، وليست منسوخة[٧].

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ٣/ ١٣٥٧، رقم: (١٧٣١).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: قتل النساء في الحرب، ٤/ ٦١، رقم: (٣٠١٥). وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ٣/ ١٣٦٤، رقم: (١٧٤٤).

(٣) شرح النووي على مسلم، ١٢/ ٤٨.

(٤) انظر: البحر المحيط، لأبي حيان، ٢/ ٢٤٢. ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ٣/ ١٠٨. وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود، ١/ ٢٠٤٩.

(٥) انظر: الناسخ والمنسوخ، للنحاس، ص١٠٧. والناسخ والمنسوخ، للمقري، ص٤٤.

(٦) انظر: جامع البيان، للطبري، ٣/ ٥٦٣. وتفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، ١/ ٣٢٥. والدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي، ١/ ٤٩٣.

(٧) انظر: الناسخ والمنسوخ، لابن حزم، ص٢٧. والمصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ=

ثانيًا: الاعتداء في الدعاء، قال تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥].

أمر اللهُ عز وجل عباده بالدعاء في مواضع كثيرة في القرآن والسنة، وهو مِن أجلِّ العبادات، فقد قال النبي ﷺ: «الدعاء هو العبادة»(١)، فقوله تعالى: ﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ أي: ادعوا ربكم وحده، وأخلصوا له الدعاء، والتضرع هو: التذلل والاستكانة لطاعة الله عز وجل، والخفية أي: بخشوع قلوبكم، وصحة اليقين بوحدانيته سبحانه وتعالى، لا جهارًا ولا مراءاة(٢)، وقد أثنى الله عز وجل على زكريا عليه السلام فقال: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا(٢)إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا(٣)﴾ [مريم: ٢-٣]، وجاء في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال -عندما رفع الناس أصواتهم بالدعاء-: «أيها الناس، ارْبَعُوا على أنفسكم، إنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائبًا، إنكم تدعون سميعًا قريبًا وهو معكم»(٣).

وقد نهى الله عز وجل عن الاعتداء في الدعاء، وأنه لا يحب المعتدين في الدعاء، والاعتداء في الدعاء على وجوه كثيرة، منها(٤):

=والمنسوخ، لابن الجوزي، ص١٩. واختار الطبري -بعد أنْ ساق الآثار- بأنها محكمة. انظر: جامع البيان، ٣/ ٥٦٣.

(١) سنن الترمذي، أبواب التفسير، باب: ومن سورة البقرة، ٥/ ٢١١)، رقم: (٢٩٦٩). قال الألباني: (صحيح) انظر: صحيح الجامع الصغير وزياداته، ١/ ٦٤١.

(٢) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٢/ ٤٨٥. وتفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، ٥/ ١٤٩٩. والتفسير البسيط، للواحدي، ٩/ ١٧٨. ومعالم التنزيل، للبغوي، ٣/ ٢٣٧. والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٧/ ٢٢٣.

(٣) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، ٥/ ١٣٣، رقم: (٤٢٠٥). وصحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب خفض الصوت بالذكر، ٤/ ٢٠٧٦، رقم: (٢٧٠٤). واللفظ لمسلم بزيادة: (أيها الناس).

(٤) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم، ٣/ ١٣-١٤. بتصرف

- أنْ يكون في الدعاء شيء مِن الشرك، وهذا مخالف للآية؛ لأنَّ الله عز وجل أمرنا أنْ ندعوه تضرعًا وخفية.
- أنْ يعلِّق الدعاء على المشيئة، فقد جاء النهي عن ذلك في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقل أحدكم: اللهم اغفر لي إنْ شئت، ارحمني إنْ شئت، ارزقني إنْ شئت، وليعزم مسألته، إنه يفعل ما يشاء، لا مكره له»(١).
- الدعاء على مَن لا يستحق الدعاء، فقد جاء النهي عن ذلك في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يزال يستجاب للعبد، ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل»(٢).
- الجهر الكثير والصياح، وأنْ يدعوا الإنسان على نفسه، وهذا مخالف لما أمر الله به في الآية.
- أنْ يدعو ربه دعاء متكبر لا متضرّع، أو يدعو كالمستغني بما عنده، وهذا مِن أعظم الاعتداء المنافي لدعاء الضَّارع(٣).
- أنْ يطيل الدعاء فيما لا حاجة له، ويتكلَّف فيه، فقد جاء النهي عن ذلك، فعن ابن سعد بن أبي وقاص أنه قال: سمعني أبي وأنا أقول: اللهم إني أسألك الجنة، ونعيمها، وبهجتها، وكذا، وكذا، وأعوذ بك مِن النار، وسلاسلها، وأغلالها، وكذا، وكذا، فقال: يا بني، إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سيكون قوم يعتدون في الدعاء»، فإياك أنْ تكون منهم، إنك إنْ أُعطيت الجنة أعطيتها وما فيها مِن الخير، وإنْ أُعذت مِن النار أعذت منها،

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: في المشيئة والإرادة ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، ٩/ ١٤٠، رقم: (٧٤٧٧).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: بيان أنه يستجاب للداعي مالم يعجل، فيقول: دعوت فلم يستجب لي، ٤/ ٢٠٩٦، رقم: (٢٧٣٥).

(٣) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم، ٣/ ١٣.

وما فيها من الشر،[١] وروي أنَّ عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول: اللهم إني أسألك القصر الأبيض، عن يمين الجنة إذا دخلتها، فقال: أي بُني، سل الله الجنة، وتعوذ به مِن النار، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء»[٢].

- أنْ يتتبَّع ويتكلف السَّجع في الدعاء، فقد بوَّب البخاري في صحيحه: (باب ما يكره مِن السجع في الدعاء)[٣].

فكل ذلك لا يحبه الله عز وجل، وهو مِن الاعتداء في الدعاء، ومِن وجه آخر في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ ففيه تهديد شديد على مَن ترك التضرع في الدعاء، فمن اتصف بتلك الصفات في الاعتداء في الدعاء فقد نال بغض الله عز وجل.

ثالثًا: الاعتداء في الطيبات، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧].

نهى الله عز وجل عباده المؤمنين أنْ يُحرِّموا الطيبات التي أحلها الله لهم، وأنْ لا يكونوا كالقسيسين والرهبان الذين حرَّموا ما أحل الله لهم مِن الطيبات، مِن النساء والمطاعم والمشارب[٤]، وقد جاء في الحديث الصحيح أنَّ رجلًا أتى النبي ﷺ فقال: "يا رسول الله إني

(١) سنن أبي داود، باب تفريع أبواب الوتر، باب: الدعاء، ٢/ ٧٧، رقم: (١٤٨٠). قال الألباني: (حسن). انظر: صحيح الجامع وزيادته، ١/ ٦٨٤.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب: الإسراف في الماء، ١/ ٢٤، رقم: (٩٦). قال الألباني: (صحيح). انظر: صحيح الجامع وزيادته، ١/ ٤٧١.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب: ما يكره من السجع في الدعاء، ٨/ ٧٤، رقم: (٦٣٣٧).

(٤) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٠/ ٥١٣. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ٢/ ٥٩-٦١. ومعالم التنزيل، للبغوي، ٣/ ٨٩-٩٠. والبحر المحيط، لأبي حيان، ٤/ ٣٥٠. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ٧/ ١٣.

إذا أصبت اللحم انْتَشَرْتُ للنساء وأخذتني شهوتي، فحرَّمتُ عليَّ اللحم، فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ(٨٧) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٨٧-٨٨]"(١).

وبعد أنْ نهى الله عز وجل عباده المؤمنين عن تحريم الطيبات نهى عن الاعتداء فيها، فقال: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ(٨٧)﴾ أي: هو اعتداء منكم أنْ تُحرِّموا ما أحللتُ لكم، والله لا يحب ذلك، بل يبغضه ويمقته ويعاقب على ذلك، ثم أمر سبحانه وتعالى بضد ما كان عليه أولئك المشركون الذين يحرِّمون ما أحله الله، فقال: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾(٢)، ثم جاء التذييل في الآية بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ(٨٨)﴾ ليُعلم أنَّ الإيمان بالله عز وجل مستلزم لتقواه(٣).

فالشريعة جاءت بالتيسير على الخلق، وأحلَّت لهم جميع الطيبات، ونهت عن التشدد فيما أحل الله، وأنْ لا يكونوا مثل الذين حرَّموا ما أحل الله لهم، وقد جاء في الصحيح أنَّ ثلاثة رهط جاؤوا إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلمَّا أُخبروا كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحن مِن النبي ﷺ؟ قد غُفر له ما تقدَّم مِن ذنبه وما تأخَّر، قال أحدهم: أمَّا أنَا فإني أُصلِّي الليل أبدًا، وقال آخر: أنَا أصوم الدَّهر ولا أُفطر، وقال آخر: أنَا أعتزل النساء فلا أتزوَّج أبدًا، فجاء رسول الله ﷺإليهم، فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أمَا والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنِّي أصوم وأفطر، وأُصلِّي وأرقد، وأتزوَّج النساء، فمَن

(١) سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة المائدة، ٥/ ٢٥٥، رقم: (٣٠٥٤). قال الألباني: (صحيح). انظر: صحيح وضعيف سنن الترمذي، ٧/ ٥٤. وانظر: أسباب النزول، للواحدي، ص٢٠٥. ولباب النقول في أسباب النزول، للسيوطي، ص٨٤.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، ٤/ ١١٨٩. تيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص٢٤٢.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم سورة المائدة، للعثيمين، ١/ ٣٠٧.

رغب عن سنتي فليس مني»[١]، فالمراد من قوله ﷺ: "مَن تَرك طريقتي وأخذ بطريقة غيري فليس مني"[٢].

وبهذا نعلم أنَّ هذا الدين العظيم جاء ميسرًا للعباد، فلا يشق عليهم؛ لأنَّ الأصل في الأشياء الحل، إلا إذا دلَّ دليل على المنع[٣]، وكذلك نهاهم عن الاعتداء أنْ يحرموا ما أحله الله لهم، فمن اتصف بالاعتداء في الطيبات فقد نال بغض الله عز وجل.

رابعًا: الاعتداء في القول، قال تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٤٨]

يخبر سبحانه وتعالى أنه لا يحب الجهر بالسوء مِن القول، بل يُبغض ذلك ويمقته، وكذلك يعاقب عليه، ويدخل في ذلك جميع الأقوال السيئة، كالشتم واللعن والطعن وغيرها، فكل ذلك منهي عنه، ويبغضه الله عز وجل ولا يحبه، ومفهوم الآية يدل على عكسها، وهي: أنَّ الله سبحانه وتعالى يحب القول الحَسن، كالكلام اللين الطيب[٤].

وجاء الاستثناء في هذه الآية بقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴿١٤٨﴾﴾ ويعني بذلك: إلا المظلوم، فإنَّه يجوز له أنْ يجهر بالسوء لمن جهر له به، ولكن مِن غير كذب، ولا يزيد على مظلمته، ولا يتعدَّى غير ظالمه، ثم جاء التذييل في الآية بقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴿١٤٨﴾﴾؛ لأنَّ الآية اشتملت على التحذير مِن الكلام السيئ، والترغيب بالكلام الحسن والمباح، أخبر عز وجل أنه سميع، أي: يسمع أقوالكم، وأنه عليم، أي: عليم بنياتكم ومصدر أقوالكم[٥].

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ٧/ ٢)، رقم: (٥٠٦٣).
(٢) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، ٩/ ١٠٥.
(٣) انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن عثيمين، ١٣/ ١٩١.
(٤) انظر: التفسير البسيط، للواحدي، ٧/ ١٧٠-١٧١. ومعالم التنزيل، للبغوي، ٢/ ٣٠٤.
(٥) انظر: جامع البيان، للطبري، ٩/ ٣٤٩-٣٥٠. وبحر العلوم، للسمرقندي، ١/ ٣٥٢. والكشف =

فدلَّت هذه الآية على التحذير مِن الجهر بالسوء مِن القول، وأنَّ هذا الفعل محرَّم بدليل قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ اللهُ﴾ (١)، وأنَّ الله يبغض ويكره ولا يحب هذا الفعل، فجاء التحذير منه، ولذا ذُيلت الآية بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴿١٤٨﴾﴾ (٢).

وقد جاء عن النبي ﷺ أنَّه "لم يكن فاحشًا، ولا لعَّانًا، ولا سبَّابًا"(٣)، فمن أراد أنْ يتَّصف بنبيه ﷺ، ويتجنب بغض الله له؛ فلا يعتدي في قوله.

=والبيان، للثعلبي، ٣/ ٤٠٧. والتفسير البسيط، للواحدي، ٧/ ١٧٠. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ١/ ٤٩٦.

(١) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٦/ ٦.

(٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ٥/ ٤٤٧.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: ما ينهى من السباب واللعن، ٨/ ١٥، رقم: (٦٠٤٦).

المبحث الخامس
من اتصف بالفساد

حذَّر الله عز وجل عباده المؤمنين مِن الفساد، وقد جاءت نصوص الشريعة محذرة مِن هذا الفعل الذي لا يحبه الله عز وجل؛ لأنَّ الفساد أعم مِن الظلم، فالظلم نقص، والفساد يقع عليه ويقع أيضًا على الابتداع واللهو واللعب[١]، فجاءت آيات كثيرة تذم مَن يفسد في الأرض، أو يبغون الفساد فيها بغير حق، أو يُعِينُون على الفساد فيها، ولهذا خشيت الملائكة مِن إفساد الأرض عندما أخبرهم عز وجل بأنه سيجعل في الأرض خليفة مِن البشر، فقالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠].

ويمكن تقسيم هذه الصفة التي لا يحبها الله عز وجل على النحو التالي:

أولاً: الفساد الواقع في الأرض بسبب الكفر، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ[٦٤]﴾ [المائدة: ٦٤].

ففي هذه الآية نجد أنَّ الله عز وجل حذَّر مِن الفساد الواقع في الأرض وذلك بالكفر بآيات الآية، وتكذيب رسله، ومخالفة أمره ونهيه، فسمَّى الله ذلك فسادًا؛ لأنه مِن أعظم الفساد الواقع في الأرض، وأيضًا يدخل في هذه الآية الفساد في الأرض بإثارة الفتن والحروب، وهتك المحارم، وسفك الدماء[٢].

(١) انظر: الكليات، للكفوي، ص٦٩٢.

(٢) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٠/ ٤٦١. وبحر العلوم، للسمرقندي، ١/ ٤٠٤. والكشف والبيان، =

فالآية تشمل الفساد الواقع في الأرض؛ إما بسبب الكفر والتكذيب -وهو ظاهر الآية-، أو بسبب إثارة الفتن والحروب، فكل مَن اتصف بهذه الصفات التي نهى الله عز وجل عنها نال بغض الله عز وجل.

ثانيًا: الفساد الواقع في الأرض بسبب بطر الناس وظلمهم، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ(٧٧)﴾ [القصص: ٧٧].

وفي هذه الآية نجد أنَّ الله عز وجل حذَّر مِن الفساد الواقع في الأرض بسبب بطر الناس وظلمهم، وبغي البغاة، وفشوا المنكرات، لذا جاء التذييل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ(٧٧)﴾ علَّة للنهي عن الإفساد؛ لأنَّ العمل الذي لا يحبه الله عز وجل لا يجوز لعباده عمله مهما كان(١).

فكل مَن اتصف بهذه الصفات التي نهى الله عز وجل عنها نال بغض الله عز وجل.

ثالثًا: الفساد الواقع في الأرض بسبب الحرق وقطع النخيل وغيرها، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ(٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (٢٠٥)﴾ [البقرة: ٢٠٤-٢٠٥].

وفي هذه الآية نجد أنَّ الله عز وجل حذَّر مِن الفساد الواقع في الأرض مِن حرق وقطع

=للثعلبي، ٧/ ٤٦٤. ومفاتيح الغيب، للرازي، ١٢/ ٣٩٨. والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٦/ ٢٤١.

(١) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٩/ ٦٥٢. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٦/ ٢٥٣. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ٢٠/ ١٨٠.

الزرع والنخيل والنبات وغيرها، وكذلك إهلاك المواشي[١].

فكل مَن اتصف بهذه الصفات التي نهى الله عز وجل عنها نال بغض الله عز وجل.

وقد جاءت الآيات السابقة مبيِّنة لأنواع الفساد في الأرض، ويمكن تقسيمها كما يلي:

- الفساد في الأرض بالكفر بآيات الله، وجحود ما أنزل الله، وتكذيب رسله.
- الفساد في الأرض في سفك الدماء، وقتل المسلمين، وهتك ما حرَّم الله.
- الفساد في الأرض في انتشار المعاصي بين الناس، مِن الظلم والبغي وغيرها.
- الفساد في الأرض في انتهاك الحرث، بحرق وتقطيع الأشجار والنخيل والزرع وغيرها.
- الفساد في الأرض في إهلاك المواشي والدواب، بقتلها بغير حق.

فكل تلك الصفات جاء ذكرها في القرآن الكريم، وذيلت ببغض الله على مَن اتصف بها؛ لأنَّ تلك الصفات التي ذُكرت مِن صفات المنافقين، وقد قال الله فيهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ(١١) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ(١٢)﴾ [البقرة: ١١-١٢]، وفي المقابل جاء مدح أولئك الذين يسعون لإصلاح ما أفسد الناس، فقد قال النبي ﷺ: «الإسلام بدأ غريبًا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء»، قيل: يا رسول الله، ومن الغرباء؟ قال: «الذين يصلحون إذا فسد الناس»[٢].

(١) انظر: جامع البيان، للطبري، ٤/ ٢٤٣. والتفسير البسيط، للواحدي، ٤/ ٧٧-٧٨. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ١/ ٢٠٨. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ١/ ٥٦٤. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ٢/ ٢٧٠.

(٢) المعجم الأوسط، للطبراني، ٣/ ٢٥٠، رقم: (٣٠٥٦). والسنن والواردة في الفتن، للداني، ٣/ ٦٣٣، رقم: (٢٨٨. قال الألباني في السلسلة الصحيحة:، سند صحيح رجاله ثقات رجال الصحيح)، ٣/ ٢٦٧.

المبحث السادس
من اتصف بالإسراف

نهى الله عز وجل عن الإسراف، وذم المسرفين المبذِّرين، وجعلهم إخوان الشيطان، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا(٢٧)﴾ [الإسراء: ٢٧]، فلمَّا أمر الله عباده المؤمنين بالإنفاق، نهاهم عن الإسراف فيه، بل وأمرهم أنْ يكونوا في ذلك وسطًا بلا إسراف ولا إقتار، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا(٦٧)﴾ [الفرقان: ٦٧](١).

ويمكن تقسيم هذه الصفة -الإسراف- التي لا يحبها الله عز وجل على النحو التالي:

أولاً: الإسراف في الإنفاق، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ(١٤١)﴾ [الأنعام: ١٤١]

ذكر المفسرون أنَّ لهذه الآية سبب نزول، وهي: "أنَّ ثابت بن قيس عَمَد إلى خمسمائة نخلة فجدَّها ثم قسَّمها في يوم واحد، ولم يدخل منها إلى منزله شيئًا، فأطعم غير أهله حتى أمسى وليست له ثمرة، فنزلت: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ(١٤١)﴾(٢)".

والإسراف هو: تجاوز الحد في كل ما يفعله الإنسان، ويطلق الإسراف عمومًا على

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٥/ ٦٩.

(٢) انظر: تفسير سفيان الثوري، ص١١٠. وجامع البيان، للطبري، ١٢/ ١٧٤. ومعاني القرآن وإعرابه، للزجاج، ٢/ ٢٩٧. والكشف والبيان، للثعلبي، ١٢/ ٢٣٧. والتفسير البسيط، للواحدي، ٨/ ٤٨١. ومعالم التنزيل، للبغوي، ٢/ ١٦٤. والمحرر الوجيز، لابن عطية، ٢/ ٣٥٤. وزاد المسير، لابن الجوزي، ٢/ ٨٥. والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٧/ ١١٠. والبحر المحيط، لأبي حيان، ٤/ ٦٧٠. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣/ ٣٤٩. والدر المنثور، للسيوطي، ٣/ ٣٦٩. ولم أقف عليه في كتب أسباب النزول إلا عند السيوطي في لباب النقول، ص٩٢.

الإنفاق، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴿٦٧﴾﴾ [الفرقان: ٦٧](١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴿٤١﴾﴾ أي: ولا تسرفوا في الإنفاق -كما ذُكر آنفًا في سبب نزولها-، وأيضًا هي عامة، داخلة في جميع معاني وأنواع الإسراف، فالله عز وجل ينهى ويحذِّر عباده المؤمنين مِن الإسراف بشكل عام، وبكافة أنواعه وصوره، وعلى وجه الخصوص الإسراف في الإنفاق، كما روي عن السدي أنه قال: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ لا تعطوا أموالكم، فتقعدوا فقراء)(٢)، فالمعنى: إذا أعطى الإنسان كل ما يملك، ولم يُبق لعياله فقد أسرف؛ لأنه جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنًى، وابدأ بمن تَعُول»(٣).

وجاء التذييل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴿٤١﴾﴾ للزجر؛ لأنَّ الله عز وجل لا يحب كل تكلُّف، فمن تجاوز الحد وأسرف -ولو كان في الإنفاق- فإنه قد نال بغض الله عز وجل(٤).

وقد جاءت النصوص في التحذير والنهي عن الإسراف، خاصة في الإنفاق واللباس، فقد قال النبي ﷺ: «كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا، في غير إسراف ولا مخيلة»(٥).

ثانيًا: الإسراف في الطعام، قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴿٣١﴾﴾ [الأعراف: ٣١]

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب، ص٤٠٧. والتعريفات، للجرجاني، ص٢٤.
(٢) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٢/ ١٧٥-١٧٦.
(٣) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ٢/ ١١٢، رقم: (١٤٢٦).
(٤) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي، ١٣/ ١٦٥.
(٥) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب: قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾، ٧/ ١٤٠.

أمرَ الله عز وجل عباده المؤمنين -بعد ما أنزل عليهم ﴿لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: ٢٦] الآية- بستر عوراتهم عند كل صلاة، سواء كانت فريضة أو نفلًا، وأيضًا ستر العورة يدخل فيها اللباس الحسن النظيف، فالأمر هنا بستر العورة في الصلاة جاء باستعمال التجميل فيها، وأيضًا بنظافة السترة مِن الأنجاس والأدناس، ثم أمرهم الله عز وجل بأنْ يأكلوا ويشربوا مِن الطيبات التي أحلَّها الله لهم، وأنْ لا يسرفوا فيها(١)، وقد روي عن ابن عباس ﷺ أنه قال: (كل ما شئت، والبس ما شئت، ما أخطأتك اثنتان: سَرَف، أو مَخِيلَة)(٢).

وفي تذييل الآية: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ(٣١)﴾ تهديد مِن الله عز وجل لكلِّ مَن أسرف في مأكله ومشربه(٣)، وأنَّ كل متَّصف بهذه الصفة سينال بغض الله عز وجل له، فمَن أسرف فقد تعدَّى حدَّه إمَّا في حلال أو حرام.

والمتأمل في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ(٣١)﴾ يجد أنَّ الله عز وجل حذَّر عباده مِن الإسراف في الأكل والشرب؛ لأنَّ الإسراف فيهما مضرَّة للعقل والبدن، وكذلك تقسِّي القلب(٤)، لذا جاءت السنة المطهرة محذرةً وناهية عن الإسراف في الطعام، مبيِّنة لحال الإنسان في مأكله ومشربه، فقد قال النبي ﷺ: «ما ملأ آدمي وعاءً شرًا مِن بطن، بِحَسْب ابن آدم أُكُلَاتٌ يُقِمن صُلبه، فإنْ كان لا محالة فثُلُثٌ لطعامه، وثُلُثٌ لشرابه، وثُلُثٌ لِنَفَسِه»(٥).

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص٢٨٧.
(٢) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب: قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾، ٧/ ١٤٠.
(٣) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي، ١٤/ ٢٣٠.
(٤) انظر: الجوع، لابن أبي الدنيا، ص٧٣. وانظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣/ ٣٥٠.
(٥) سنن الترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل، ٤/ ٥٩٠، رقم: (٢٣٨٠). قال الألباني: (صحيح). انظر: صحيح الجامع الصغير، ٢/ ٩٩٠.

المبحث السابع
من اتصف بالخيانة

مدح الله عز وجل عباده المؤمنين الذين راعوا أمور الأمانة والعهود، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [المؤمنون: ٨]، بل إنَّ الأمانة مِن صفات المؤمنين، والخيانة مِن صفات المنافقين، كما قال النبي ﷺ في وصف المنافق: «وإذا اؤتمن خان»(١)، بل وجاء الوعيد الشديد مِن الله فيمَن اتَّصف بهذه الصفة، فقد قال النبي ﷺ: «قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ....»(٢)، ولعظمة هذا الفعل، وأنَّ الله يبغضه ولا يحب فاعله، فقد جاء الأمر بعدم خيانة الخائن، حتى وإنْ خانك، فقد قال النبي ﷺ: «أدِّ الأمانة إلى مَن ائتمنك، ولا تخن مَن خانك»(٣)، ولذا قال تعالى عن الخيانة: ﴿وَإِن يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ [الأنفال: ٧١]، فلم يقل: فخانهم -كما في المكر والخدع والكيد-، وإنما قال: ﴿فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾؛ لبشاعة هذه الصفة الذميمة.

ويمكن تقسيم هذه الصفة التي لا يحبها الله عز وجل على النحو التالي:

أولاً: الخيانة في القول، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا(١٠٧)﴾ [النساء: ١٠٧]

جاء التحذير في هذه الآية مِن الخيانة والكذب في القول، وللآية سبب نزول، وهي:

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: علامة المنافق، ١/ ١٦، رقم: (٣٣). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان خصال المنافق، ١/ ٧٨، رقم: (٥٩).
(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: إثم من باع حرًا، ٣/ ٨٢، رقم: (٢٢٢٧).
(٣) سنن الترمذي، أبواب البيوع، ٣/ ٥٥٦، رقم: (١٢٦٤). وقال الترمذي: (حديث حسن غريب). وقال الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته: (صحيح)، ١/ ١٠٧.

"أنَّ إخوة ثلاثة يقال لهم: بشر وبشير ومبشر، وهم أبناء أُبيرق، وكان بشير شرهم، وكان منافقًا، وكانوا أبناء أُبيرق جيرة لرِفاعة بن زيد، فنقَّبوا مشربة[1] لرِفاعة بن زيد في الليل وسرقوا درعًا له وطعامًا، فعُثر على ذلك، وقيل: إنَّ السارق بشير وحده، فجاء ابن أخي رِفاعة واسمه قتادة بن النعمان يشكوهم إلى النبي ﷺ، فجاء أُسَيْر بن عروة إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنَّ هؤلاء عمدوا إلى أهل بيت هم أهل صلاح ودين، فأنَّبوهم بالسرقة ورموهم بها مِن غير بيِّنة، وجعل يجادل عنهم حتى غضب رسول الله على قتادة ورِفاعة، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا[١٠٧]﴾ [النساء: ١٠٧]"[2].

وقد نهى الله عز وجل نبيه أنْ يجادل عن كل خوان، وهو الذي تتكرَّر منه الخيانة، وكذلك الأثيم: الذي يقصدها، فالخيانة والنفاق كلاهما سواء، إلا أنَّ الخيانة تجيء في العهد والأمانة، والنفاق يجيء في الدِّين[3].

والمتأمل في سياق الآية -سابقها ولاحقها- يجد أنَّ في الآيات تهديدًا شديدًا على مَن خان بالقول، فقد قال الله عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا[١٠٥] وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا[١٠٦] وَلَا

(١) مشربة أي: غرفة. انظر: غريب الحديث، لابن قتيبة، ٢/ ٢١٦. والفائق في غريب الحديث، للزمخشري، ٤/ ٢٥.

(٢) القصة مختصرة من الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٥/ ٣٧٥. وقد ذكرها الترمذي في سننه في أبواب التفسير، باب: ومن سورة النساء، ٥/ ٢٤٤)، رقم: (٣٠٣٦). قال الألباني: (حسن). وذكره الواحدي في أسباب النزول، ص١٨١. والسيوطي في لباب النقول، ص٧٠-٧١. ومن المفسرين: الطبري، ٩/ ١٧٧-١٧٨. وابن عطية، ٢/ ١٠٨-١٠٩. وابن الجوزي، ١/ ٥٦٤. وابن جزي، ١/ ٢٠٩. وأبو حيان، ٤/ ٥٥. وابن كثير، ٢/ ٣٥٨-٣٥٩.

(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب، ص٣٠٥.

تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴿١٠٧﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهَّ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللهُّ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴿١٠٨﴾﴾ [النساء: ١٠٥-١٠٨]، فقد أمر الله عز وجل نبيه بأنْ يحكم بين الناس بما أمره، وأنْ لا يخاصم عن الخائنين، ثم أمره بالاستغفار مما صدر عنه، وأمره أنْ لا يجادل عن الذين يخونون أنفسهم بدفع ما صدر منهم مِن الخيانة، ثم بيَّن حال هؤلاء الخائنين أنهم ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهَّ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ وأنهم ﴿يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ﴾[١].

وقد جاءت صيغة المبالغة في قوله تعالى: ﴿خَوَّانًا أَثِيمًا﴿١٠٧﴾﴾؛ ليخرج مِن ذلك مَن وقع منه مرة، وصدرت منه على سبيل الغفلة وعدم القصد، أمَّا مَن كانت الخيانة والإثم ديدنه، وكان مفرطًا فيها، فقد نال بغض الله عز وجل[٢].

ثانيًا: الخيانة في الفعل، قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴿٥٨﴾﴾ [الأنفال: ٥٨]

أخبر سبحانه وتعالى في هذه الآية أنه إذا كان بيْن نبيه ﷺ وبيْن قومٍ ميثاقٌ وعهدٌ على عدم القتال وتركه، ثم خاف منهم خيانة، بأنْ يطرح ويرمي عليهم عهدهم، ويخبرهم أنه لا عهد بينهم، وذلك بسبب ظهور أمارات الغدر والخيانة منهم، وقد جاء التذييل في الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴿٥٨﴾﴾ أي: الناقضين عهدهم، فإنَّ الله لا يحب هذا الفعل، وهو الخيانة في العهود والمواثيق، فالجملة فيها تعليل للأمر بالنبذ[٣].

(١) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي، ١١/ ٢١٢-٢١٤. وتيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص١٩٩-٢٠٠. بتصرف.

(٢) انظر: الكشاف، للزمخشري، ١/ ٥٦٢-٥٦٣. والبحر المحيط، لأبي حيان، ٤/ ٥٧.

(٣) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٤/ ٢٧. وبحر العلوم، للسمرقندي، ٢/ ٢٨. ومعالم التنزيل، للبغوي، ٣/ ٣٧٠. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٤/ ٧٩. وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ٤/ ٣١.

والمتأمل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ يجد أنها تحتمل أنَّ الله عز وجل لا يحب الخائنين الذين عاهدهم النبي ﷺ، وتحتمل أيضًا أنه عز وجل لا يحب أنْ يكون نبيه ﷺ مِن الخائنين[١]، وهذا مِن معجز القرآن الكريم، ففي الآية الواحدة معانٍ كثيرة.

وقد جاءت النصوص في حفظ العهود والمواثيق، ولو كانت بين المؤمنين والكافرين؛ لأنَّ الله عز وجل أمرهم بحفظها كما قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، وجاء عند الترمذي أنه (كان بين معاوية ﷺ وبين أهل الروم عهد، وكان يسير في بلادهم، حتى إذا انقضى العهد أَغَارَ عليهم[٢]، فإذا رجل على دابة أو على فرس، وهو يقول: الله أكبر، وفاء لا غدر، وإذا هو عمرو بن عَبَسَةَ، فسأله معاوية عن ذلك، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَن كان بينه وبين قوم عهد فلا يَحُلَّنَّ عهدًا، ولا يَشُدَّنَّه حتى يمضي أَمدُه، أو ينبذ إليهم على سواء»، قال: فرجع معاوية بالناس)[٣].

فمن اتصف بهذا الفعل المذموم، وهو الخيانة بالفعل بنقض العهود والمواثيق، ولو كانت بينه وبين الكفار، فقد نال بغض الله عز وجل.

ثالثًا: الخيانة في الأمانة، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: ٣٨]

(١) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، ٢/ ٥٤٣. والبحر المحيط، لأبي حيان، ٥/ ٣٤١. والدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، ٥/ ٦٢٢. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ١٠/ ٥٣.

(٢) أَغَارَ عليهم أي: هَجَم عليهم ديارهم، وأوقع بهم. انظر: شرح سنن النسائي، للإثيوبي الولوي، ٧/ ٢٣٤.

(٣) سنن الترمذي، أبواب السير، باب: ما جاء في الغدر، ٤/ ١٤٣، رقم: (١٥٨٠). قال الألباني في السلسلة الأحاديث الصحيحة: (إسناده صحيح، ورجاله ثقات)، ٥/ ٤٧٢.

أخبر الله عز وجل تعالى في هذه الآية أنَّه يُدافع عن الذين آمنوا به وبرسوله ﷺ، وفي هذا وعد وبشارة مِن الله عز وجل بأنْ يدافع عنهم كل شر ومكروه، فكلٌّ بحسب إيمانه تكون المدافعة والفضيلة، فإمَّا مستقل، وإمَّا مستكثر، قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ(٥١)﴾ [غافر: ٥١]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ(١٧١) إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ(١٧٢) وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ(١٧٣)﴾ [الصافات: ١٧١-١٧٣]، وقال تعالى: ﴿وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ(١٣)﴾ [الصف: ١٣]، وقد جعل العلة في ذلك النصر والدفاع أنه عز وجل لا يحب أضدادهم، وهم الخونة الكفرة، فقوله: ﴿اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ(٣٨)﴾ أي: خوان للأمانة، كفور لربه ونعمه(١).

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ﴾ قراءتان، القراءة الأولى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ﴾ (٢)، وهي إسناد الدفاع إلى الله على جهة المفاعلة مبالغة، أي: يبالغ في الدفع عنهم، والقراءة الثانية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَدْفَعُ﴾(٣)، إسناد الدفع إلى ضمير اسم الله عز وجل؛ لأنه الدافع وحده سبحانه وتعالى(٤).

والمتأمل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أنَّ الله عز وجل لم يذكر ما يدفعه عن المؤمنين؛ ليكون أعظم وأفحم وأعم، وإنْ كان في الحقيقة أنه يدافع بأس الكفار،

(١) انظر: بحر العلوم، للسمرقندي، ٢/ ٤٦١. والكشف والبيان، للثعلبي، ٧/ ٢٥. تفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ٣/ ٤٤١. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٥/ ٤٣٣. وتيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص٥٣٩.

(٢) وهي قراءة نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وأبي جعفر وخلف العاشر. انظر: التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، ص٤٤٠. والنشر في القراءات العشر، لابن الجزري، ٢/ ٣٢٦.

(٣) وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو ويعقوب. انظر: التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، ص٤٤٠. والنشر في القراءات العشر، لابن الجزري، ٢/ ٣٢٦.

(٤) انظر: الحجة في القراءات السبع، لابن خالويه، ص٢٥٤. وحجة القراءات، لأبي زرعة، ص٤٧٧-٤٧٨. وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، للبناء، ص٣٩٩.

فلذلك قال بعدها: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ(٣٨)﴾، فجاء التنبيه على أنه يدفع عن عباده المؤمنين كيد مَن هذه صفته، وفي هذا بشارة للمؤمنين بإعلائهم على غيرهم(١).

وجاءت كلمة ﴿كُلَّ﴾ في سياق النفي، وهي تدل على عموم نفي محبة الله عن جميع الخائنين الكافرين، لذا جاءت جملة ﴿خَوَّانٍ كَفُورٍ(٣٨)﴾ للمبالغة في الخيانة والكفر(٢).

ولا شك أنَّ الخيانة مِن صفات المنافقين التي جاء التحذير منها، بل ما انتشرت الخيانة في قوم إلا سلط الله عليهم عدوهم، فقد قال النبي ﷺ: «ما نقض قوم العهد قط إلا سلط الله عليهم عدوهم، ...»(٣).

(١) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي، ٢٣/ ٢٢٨. واللباب في علوم الكتاب، لابن عادل، ١٤/ ٩٩.

(٢) انظر: بحر العلوم، للسمرقندي، ٢/ ٤٦١. والتسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، ٢/ ٤١. وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ٦/ ١٠٨. وأضواء البيان، للشنقيطي، ٥/ ٢٦٢.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب صلاة الاستسقاء، باب: الخروج من المظالم والتقرب إلى الله تعالى بالصدقة ونوافل الخير رجاء الإجابة، ٣/ ٤٨٣، رقم: (٦٣٩٨). قال الألباني في السلسلة الصحيحة: (إسناده صحيح)، ١/ ٢١٩.

المبحث الثامن

من اتصف بالاستكبار

قال تعالى: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ(٢٢) لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ(٢٣)﴾ [النحل: ٢٢-٢٣].

في هذه الآية بيَّن عز وجل إبطال إلهية غيره، فجاءت الآية مبتدئة بقوله: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ ، ثم ذكر حال الذين لا يؤمنون بالآخرة أنهم يُنكرون توحيد الله، وأنهم مستكبرون عن عبادته، وهذا لا يخفى على الله م عز وجل ن إسرارهم أو علانيتهم، فجاءت بصيغة الوعيد ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾، ثم جاء التذييل في الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ(٢٣)﴾ ، وهو تعليل لِما قبله؛ وجاء التعريف في ﴿الْمُسْتَكْبِرِينَ(٢٣)﴾للاستغراق، أي: لا يحب كل مستكبر(١).

والآية جمعت أنواع الكِبْر الثلاثة، وهي:

- الكِبْر على الله عز وجل تعالى، في جحود ألوهيته، وترك طاعته، وصرف العبادة لغيره عز وجل.
- ثم الكِبْر على رسوله ﷺ بالامتناع مِن الانقياد له، وعدم طاعته فيما أمر، وتصديقِه فيما أخبر، واجتنابِ ما نهى عنه وزجر.

(١) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٧/ ١٨٩-٢٦٩. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ٣/ ١٦٦. والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، ٣/ ٣٨٧. ومفاتيح الغيب، للرازي، ٢٠/ ١٩٦. وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ٥/ ١٠٦-١٠٧. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ١٤/ ١٢٩.

- ثم الكِبْر على العباد، بأنْ يستعظم نفسه، ويستحقر غير[١].

وقد جاء النهي في ذلك، وأنَّ الله يبغض هذه الصفة، ويبغض فاعلها، فعن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة مَن كان في قلبه مثقال ذرة مِن كِبر»، قال رجل: إنَّ الرجل يحب أنْ يكون ثوبه حسنًا ونَعْلُه حسنة، قال: «إنَّ الله جميل يحب الجمال، الكِبر بَطَرُ الحق، وغَمْطُ الناس»[٢].

وصفة التكبُّر صفة مذمومة، ومَن اتصف بها فقد اتصف بصفات أهل النار، فقد قال النبي لأصحابه رضي الله عنهم: «ألا أخبركم بأهل النار؟» قالوا: بلى، قال: «كل عتل جواظ[٣] مستكبر»[٤]، وهي صفة اتصف بها إبليس اللعين، عندما تكبَّر وأبى أنْ يسجد لآدم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ(٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ(٧٤) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ(٧٥)﴾ [ص: ٧٣-٧٥].

(١) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، لابن حجر الهيتمي، ١/ ١١٨. بتصرف.
(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، ١/ ٩٣، رقم: (١٤٧).
(٣) الجواظ: هو الجموع المنوع، المختال في مشيته. انظر: الغريبين في القرآن والحديث، للهروي، ١/ ٣٨٤.
(٤) صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء، ٤/ ٢١٩٠، رقم: (٢٨٥٣).

المبحث التاسع

من اتصف بالاختيال والافتخار والفرح والبطر

ذمَّ الله عز وجل المختال، وهو المتكبر الذي يأنف مِن الناس(١)، وذمَّ الفخور، وهو الذي يباهي في الأشياء الخارجة عن الإنسان، كالمال والجاه، ويعدِّد مناقبه كبرًا وتطاولًا(٢)، فنهى الله عز وجل عباده المؤمنين مِن اجتناب الاختيال والافتخار، وجاءت السنة المطهرة لتبيِّن بغض الله عز وجل لكل مختال في البغي، فقال النبي ﷺ: «...، وإنَّ مِن الخيلاء ما يبغض الله، ومنها ما يحب الله، فأمَّا الخيلاء التي يحب الله: فاختيال الرجل نفسه عند القتال، واختياله عند الصدقة، وأمَّا التي يبغض الله: فاختياله في البغي»(٣).

ويمكن تقسيم هذه الصفة التي لا يحبها الله عز وجل على النحو التالي:

أولاً: الاختيال والافتخار مع الأقربين، قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا(٣٦)﴾ [النساء: ٣٦]

في هذه الآية ذُكر الاختيال والافتخار؛ لأنَّ المختال يأنف مِن ذوي قراباته إذا كانوا فقراء، وكذلك يأنف مِن جيرانه إذا كانوا كذلك، فتراه لا يُحْسنُ عِشرتهم، وقد ذَكر الله عز

(١) انظر: غريب القرآن، لابن قتيبة، ص١٢٧. وغريب القرآن، للسجستاني، ص٤٣٥. وتحفة الأريب بما في القرآن من غريب، لأبي حيان، ص١١٣. والتبيان في تفسير غريب القرآن، لابن الهائم، ص١٣٩.

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب، ص٦٢٧. والتبيان في تفسير غريب القرآن، لابن الهائم، ص١٣٩.

(٣) سنن الترمذي، كتاب الجهاد، باب: في الخيلاء في الحرب، ٣/ ٥٠، رقم: (٢٦٥٩). قال الألباني: (حسن).

وجل ما يحسُن للمرء أنْ يتَّصف به، وهو الإحسان إلى الوالدين، وذي القربى، واليتامى، والمساكين، والجار، والصاحب، وابن السبيل، وما ملكت اليمين، ثم جاء نفي المحبة عمَّن هذه صفته -وهي الاختيال والافتخار-، وهو ضرب مِن التوعد، وخصَّ الله عز وجل هاتين الصفتين هنا؛ لأنَّ مَن اتصف بهما فإنه سيلزمه الإخلال بمن ذُكر في الآية ممن يكون عليه حق لهم، فلذلك نفى الله محبته عن المعجبين والباخلين، فقد قال تعالى بعد هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ [النساء: ٣٧]، ثم أضاف إلى الاختيال ذم الفخور؛ لئلَّا يُقدِم على فعل هذه الحقوق لأجل الرياء والسمعة، بل لمحض أمر الله عز وجل، وإرضاء له، فلذلك جاء ذم الاختيال، وأردفه بذم الافتخار، فنفى الله عز وجل محبته عن المتصف بهاتين الصفتين(١).

وقد جاءت النصوص من الكتاب والسنة في التحذير مِن الاتصاف بهاتين الصفتين، وأنَّ الله عز وجل قد أعدَّ لمن اتصف بهما أشد العذاب، قال النبي ﷺ: «بينما رجل يَتَبَخْتَر، يمشي في برديه قد أعجبته نفسه، فخسف الله به الأرض، فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة»(٢)، وروي عن أبي ذر أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ثلاثة يحبهم الله، وثلاثة يبغضهم الله»، ثم ذكر مِن الثلاثة الذين يبغضهم الله عز وجل: «الفخور المختال»(٣).

(١) انظر: معالم التنزيل، للبغوي، ٢/ ٢١٣. والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، ٢/ ٥١. ومفاتيح الغيب، للرازي، ١٠/ ٧٨. والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ، ٥/ ١٩٢. والبحر المحيط، لأبي حيان، ٣/ ٦٣٣. ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ٥/ ٢٧٧-٢٧٨.

(٢) صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب: تحريم التبختر في المشي مع إعجابه بثيابه، ٣/ ١٦٥٤، رقم: (٢٠٨٨).

(٣) مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار، حديث أبي ذر الغفاري، ٣٥/ ٤٢١-٤٢٢، رقم: (٢١٥٣٠). قال الألباني: (صح إسناده). انظر: التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، ٥/ ٢٤٣.

والمتأمل في قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَّ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ يجد أنَّ الآية ابتدأت بالأمر بعبادة الله عز وجل وحده، وترك الشرك، ثم اختُتمت الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا(٣٦)﴾ ففيه تعريض بأخلاق أهل الشرك، لِمَا عرفوا به مِن الغلظة والجفاء، فجاءت الآية في معنى التحذير مِن بقايا الأخلاق التي كان عليها أهل الشرك(١).

وفي هذه الآية الأمر بالإحسان إلى القرابة، كما قال تعالى: ﴿وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾، فجاء ذكرها مستقلًّا ولو لم يكن هناك للرجل وَالِدَان، فحق القرابة في ذلك ثابت وباق(٢)، والاختيال والافتخار مع الأقربين صفة لا يحبها الله.

ثانيًا: الاختيال والافتخار مع عامَّة الناس، قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ(١٨)﴾ [لقمان: ١٨]

وفي هذه الآية ذُكر الاختيال والافتخار مع عامَّة الناس، فذَكر الله عز وجل فيها وصية لقمان لابنه، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ(١٨)﴾، فنهى لقمان ابنه مِن أنْ يلوي ويصد بوجهه عن الناس؛ لأنَّ في ذلك احتقار لهم، وتكبُّرًا عليهم، وقد أمرنا نبينا ﷺ بطلاقة الوجه، فقال: «كل معروف صدقة، وإنَّ مِن المعروف أنْ تلقى أخاك بوجه طَلْقٍ، ...»(٣)، ونهاه أنْ يمشي في الأرض بالخيلاء والبطر، وأنْ يعظم نفسه(٤).

(١) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٥/ ٥١.
(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم، للعثيمين، ١/ ٣٠٩-٣١٠.
(٣) سنن الترمذي، أبواب البر والصلة، باب: ما جاء في طلاقة الوجه وحسن البشر، ٤/ ٣٤٧، رقم: (١٩٧٠). قال الألباني: (حسن). انظر: صحيح الجامع وزياداته، ٢/ ٨٣٧.
(٤) انظر: جامع البيان، للطبري، ٢٠/ ١٤٤-١٤٥. وبحر العلوم، للسمرقندي، ٣/ ٢٦. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ٤/ ٢٣٣. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٦/ ٣٣٨-٣٣٩. وتيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص٦٤٨.

والمتأمل في هذه الآية، يجد أنَّ الله عز وجل ذكر كلمة ﴿يُحِبُّ﴾ على صيغة المضارع؛ لأنها سبقت بـ﴿لَا﴾، ولم يقل: إن الله يبغض كل مختال فخور؛ ليدل على أنَّ هاتين الصفتين لا يحبهما الله حالًا، وفيما يُستقبل مِن الزمان، لا على التقييد في الحال فقط[١]، وهي كذلك في كل الصفات التي يبغضها الله عز وجل ولا يحبها.

ثالثًا: الاختيال والافتخار بالنفس، قال تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ(٢٣)﴾ [الحديد: ٢٣]

نهى الله عز وجل عباده المؤمنين بألَّا يحزنوا على ما فاتهم بشيء مِن الدنيا، ولا يفرحوا فرحًا شديدًا يجعلهم يأشروا[٢] فيه ويبطروا، والمراد مِن الآية: أنْ لا يحزن المسلم الحزن الشديد على ما فاته، فيحدث عنه التسخط وعدم الرضا، ولا يفرح الفرح المؤدِّي إلى البطر المنهي عنه، فإنَّ الحزن قد ينشأ عنه البطر، ولذا جاء التذييل في الآية بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ(٢٣)﴾، الفرح بما ناله مِن حطام الدنيا يلحقه في نفسه الخيلاء والافتخار والتكبر[٣].

وقد جاءت اللام في أول الآية: ﴿لِّكَيْلَا﴾ وهي تفيد جعل أوَّل الكلام سببًا لآخره، أي: أخبرناكم بذلك لكيلَا يحصل لكم الحزن المقنط، والفرح المطغي؛ لأنَّ الله عز وجل ﴿لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ(٢٣)﴾، فالآية جمعت الحزن والفرح، فالمصيبة تكون مِن خير وشر[٤]، كما روي

(١) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ١٥/ ١٧٧.
(٢) الأشر: معناه في كلام العرب: البطر، وهو يدل على الحِدَّة، انظر: الصحاح، للجوهري، ٢/ ٥٧٩، مادة: أشر.
(٣) انظر: جامع البيان، للطبري، ٢٣/ ١٩٧. ومعاني القرآن، للزجاج، ٥/ ١٢٨. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ٥/ ٣٧٧. والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، ٥/ ٢٦٨. والبحر المحيط، لأبي حيان، ١٠/ ١١٢. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٨/ ٢٧.
(٤) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي، ٢٩/ ٤٦٧. واللباب في علوم الكتاب، لابن عادل، ١٨/ ٤٩٥.

عن ابن عباس ﷺ قال: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾، ليس أحد إلا يحزن ويفرح، ولكن مَن أصابته مصيبة فجعلها صبرًا، ومَن أصابه خير فجعله شكرًا)[1].

والمتأمل في قوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴿٢٣﴾﴾، يجد أنَّ الله عز وجل قدَّم النهي عن الأسى، وأخَّر النهي عن الفرح، ثم ذكر أنه عز وجل ﴿لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴿٢٣﴾﴾، ليخبرنا أنَّ الفرح المنهي عنه أقبح مِن الأسى[2]، فدل ذلك أنه ذم الفرح الذي يختال فيه صاحبه ويبطر له، أمَّا الفرح بنعمة اللهَّ والشكر عليها فليس بمذموم، ومَن اتصف بتلك الصفات فلا شك أنَّه داخل في الاختيال والتكبر، مما يجعله مبغوضًا عند الله عز وجل.

رابعًا: الفرح والبطر بالدنيا، قال تعالى: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴿٧٦﴾﴾ [القصص: ٧٦]

ففي هذه الآية يخبرنا سبحانه وتعالى عن حال قارون، وأنَّ الله عز وجل أعطاه مِن كنوز الدنيا، ولكنَّه بَغى وطغى، وقد نصحه قومه بأنَّ الله عز وجل لا يحب الفرحين، أي: الأشرين البطرين البذخين[3].

(١) انظر: جامع البيان، للطبري، ٢٣/ ١٩٨. والدر المنثور، للسيوطي، ٨/ ٦٢. وذكره ابن أبي شيبة في مصنفه، ٧/ ١٣٧. والحاكم في المستدرك، ٢/ ٥٢١. والبيهقي في شعب الإيمان، ١٢/ ٢٢٥. وصححه الحاكم في المستدرك.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ٨/ ٢١١.

(٣) وهو قول مجاهد. انظر: جامع البيان، للطبري، ١٩/ ٦٢٣. والدر المنثور، للسيوطي، ٦/ ٤٣٨. وانظر: بحر العلوم، للسمرقندي، ٢/ ٦١٩-٦٢٠. وتفسير القرآن العظيم، للسمعاني، ٤/ ١٥٦. ومعالم التنزيل، للبغوي، ٦/ ٢٢١. والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، ٤/ ٢٩٩. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، ٢/ ٦٥٧. وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٦/ ٢٥٣. وتيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص٦٢٣.

والفرح المنهي عنه هنا هو: الفرح المفرط المذموم، الذي يقود إلى التَّعلق بالدنيا، فكأنَّ الآية: إنَّ الله لا يحب الفرحين بلذَّات الدنيا، ثم جاء بعدها ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧](١).

والمتأمل في الآية يجد أنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ(٧٦)﴾ تعليل للنهي قبلها، وأنَّ الفرح والبطر والتكبر لا يحبه الله عز وجل، وأيضًا في نفي محبته عز وجل عنهم تنبيه على أنَّ عدم محبته كافٍ في الزجر عمَّا نهى عنه، فكيف إذن بالبغض والعقاب؟(٢)

وقد جاءت النصوص الشرعية في النهي عن الفرح المؤدِّي إلى البطر والتَّكبر، وجاء التحذير الشديد فيها، والوعيد لمن اتصف بذلك، فعن أبي هريرة أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى مَن جَرَّ إزاره بطرًا»(٣)، قال ابن حجر: («جَرَّ» أي: جرَّه تكبرًا وطغيانًا، وأصل البطر الطغيان عند النعمة، واستعمل بمعنى التكبر)(٤).

وعن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ أو قال أبو القاسم: «بينما رجل يمشي في حُلَّة، تُعْجِبُه نفسه، مُرَجِّلٌ جُمَّتَهُ، إذ خسف الله به، فهو يَتَجَلْجَلُ(٥) إلى يوم القيامة»(٦).

(١) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٢٠/ ١٧٨.
(٢) انظر: إرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ٧/ ٢٥. وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي، ١٠/ ٣١٨. والتحرير والتنوير، لابن عاشور، ٢٠/ ١٧٨.
(٣) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب: من جر ثوبه من الخيلاء، ٧/ ١٤١، رقم: (٥٧٨٨).
(٤) فتح الباري، ١٠/ ٢٥٨.
(٥) الجلجلة: حركة مع صوت، وهو الذهاب بالشيء والمجيء به، أي: يسوخ في الأرض حين تخسف به فلا يثبت، ولا يزال في الانحدار. انظر: غريب الحديث، لأبي إسحاق الحربي، ١/ ١٢٥. والغريبين في القرآن والحديث، للهروي، ١/ ٣٥٩. وتفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، للحميدي، ص١٩٣.
(٦) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب: من جر ثوبه من الخيلاء، ٧/ ١٤١، رقم: (٥٧٨٩).

فالكبر والاختيال والافتخار والفرح والبطر أخلاق ذميمة، يبغضها الله عز وجل، والنصوص كثيرة في النهي عنها، والوعيد الشديد فيمن اتصف بها، فقد قال النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه: قال الله عز وجل: «الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدًا منهما، قذفته في النار»[1].

(١) سنن الترمذي، كتاب اللباس، باب: ما جاء في الكبر، ٤/ ٥٩، رقم: (٤٠٩٠). قال الألباني: (صحيح). انظر: صحيح الجامع الصغير وزياداته، ١/ ٣٨٧.

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

فبعد الوقوف في هذا البحث على الصفات التي لا يحبها الله عز وجل، وجمع الآيات التي اقترن فيها اسمه عز وجل بالصفة التي لا يحبها في عباده، ودراستها دراسة موضوعية، خلُص هذا البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، وفيما يلي أهم النتائج التي توصلتُ إليها:

١. إثبات صفة الحب والمحبة لله عز وجل، وإثبات ضدها وهي عدم المحبة، ويدخل فيها البغض والكره.
٢. اقترن عدم محبة الله ل عز وجل عباده بخمس عشرة صفة، جاء ذكرها مفصلًا في البحث.
٣. ارتبطت صفات من لا يحبهم الله عز وجل في القرآن الكريم وأضدادها من حيث الأسباب الداعية لذلك، إما من حيث العلاقة به، أو بعباده المؤمنين، أو بالكفار والمشركين، أو ببعض المخلوقات كالأشجار والبهائم، وهذا من كمال رحمته ولطفه وعدله.

التوصيات

١. جمع أقوال المفسرين المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة في تلك الصفات، ودراستها دراسة تحليلية، والرد عليها.
٢. دراسة تلك الآيات دراسة موضوعية، وربطها بالسنة المطهرة، والأحداثِ التي وقعت في عهد النبوة.
٣. دراسة تلك الآيات دراسة بلاغية، وبيان العمق الدلالي لتذييل تلك الصفات بها.

فهرس المصادر والمراجع

إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. المؤلف: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ، شهاب الدين الشهير بالبناء (المتوفى: ١١١٧هـ). المحقق: أنس مهرة. الناشر: دار الكتب العلمية – لبنان. الطبعة: الثالثة ١٤٢٧هـ.

إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. المؤلف: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ). الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

أساس البلاغة. المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ). تحقيق: محمد باسل عيون السود. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

أسباب نزول القرآن. المؤلف: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ). المحقق: عصام بن عبد المحسن الحميدان. الناشر: دار الإصلاح – الدمام. الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الأسماء والصفات للبيهقي. المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ). حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي. قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي. الناشر: مكتبة السوادي، جدة – المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. المؤلف : محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى : ١٣٩٣هـ). الناشر : دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان. عام النشر : ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

إعراب القرآن. المؤلف: أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: ٣٣٨هـ). وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم. الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

الاقتصاد في الاعتقاد. المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ). وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. المؤلف: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: ٤٠٣ هـ). الناشر: مكتبة الأزهرية للتراث. الطبعة: الثانية ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل. المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ). المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت. الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ.

بحر العلوم. المؤلف: نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ).

البحر المحيط في التفسير. المؤلف: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. (المتوفى: ٧٤٥هـ). المحقق: صدقي محمد جميل. الناشر: دار الفكر بيروت. ١٤٢٠هـ.

بدائع الفوائد. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

البرهان في علوم القرآن. المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي

(المتوفى: ٧٩٤هـ). المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ. الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه.

البلاغة العربية. المؤلف: عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٤٢٥هـ). الناشر: دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

التبيان في تفسير غريب القرآن. المؤلف: أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم (المتوفى: ٨١٥هـ). المحقق: د ضاحي عبد الباقي محمد. الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ.

التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ). الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس. سنة النشر: ١٩٨٤هـ.

تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب. المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ). المحقق: سمير المجذوب. الناشر: المكتب الإسلامي. الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع. المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ). المحقق: د. محمد بن عودة السعوي. الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض. الطبعة: السادسة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

التسهيل لعلوم التنزيل. المؤلف: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن. عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ). المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي. الناشر: شركة

دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت. الطبعة: الأولى ١٤١٦هـ.

التعريفات. المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ). المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان. الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

تفسير أسماء الله الحسنى. المؤلف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ). المحقق: أحمد يوسف الدقاق. الناشر: دار الثقافة العربية.

تفسير أسماء الله الحسنى. المؤلف: أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ). المحقق: عبيد بن علي العبيد. الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. الطبعة: العدد ١١٢ – السنة ١٤٢١هـ.

التفسير البسيط. المؤلف: أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي. (المتوفى: ٤٦٨ه). طبعة جامعة الإمام.

تفسير الثوري. المؤلف: أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (المتوفى: ١٦١هـ). الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

تفسير الجلالين. المؤلف: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى: ٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). الناشر: دار ابن كثير.

تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم. المؤلف: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ). المحقق: أسعد محمد الطيب. الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثالثة ١٤١٩هـ.

تفسير القرآن العظيم. المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ). المحقق: سامي سلامة. الناشر: دار طيبة. الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

تفسير القرآن الكريم سورة المائدة. المؤلف: الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

تفسير القرآن الكريم سورة النساء. المؤلف: الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ.

تفسير القرآن. المؤلف: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ). المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الناشر: دار الوطن، الرياض – السعودية. الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم. المؤلف: محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي (المتوفى: ٤٨٨هـ). المحقق: الدكتورة: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز. الناشر: مكتبة السنة – القاهرة – مصر. الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

تلبيس إبليس. المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ). الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت. الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. المؤلف: عبدالرحمن بن ناصر السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ). المحقق: عبد الرحمن اللويحق. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ.

التيسير في القراءات السبع. المؤلف: عثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو الداني (المتوفى: ٤٤٤هـ). المحقق: اوتو تريزل. الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت. الطبعة: الثانية، ١٤٠٤هـ.

جامع البيان في تأويل القرآن. المؤلف: أبو جعفر الطبري محمد بن جرير بن يزيد الآملي، (المتوفى: ٣١٠هـ). المحقق: أحمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

الجامع لأحكام القرآن. المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ). المحقق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة. الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ.

الجوع. المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: ٢٨١هـ). تحقيق: محمد خير رمضان يوسف. الناشر: دار ابن حزم، بيروت لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

حجة القراءات. المؤلف: عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة ابن زنجلة (المتوفى: حوالي ٤٠٣هـ). محقق الكتاب ومعلق حواشيه: سعيد الأفغاني. الناشر: دار الرسالة.

الحجة في القراءات السبع. المؤلف: الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (المتوفى: ٣٧٠هـ). المحقق: د. عبد العال سالم مكرم، الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة الكويت. الناشر: دار الشروق – بيروت. الطبعة: الرابعة ١٤٠١هـ.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. المؤلف: أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: ٧٥٦هـ). المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط. الناشر: دار القلم، دمشق.

الدر المنثور. المؤلف: عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). الناشر: دار الفكر – بيروت.

دلائل الإعجاز في علم المعاني. المؤلف: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ). المحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر. الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة. الطبعة: الثالثة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. المؤلف: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ). المحقق: علي عبد الباري عطية. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

زاد المسير في علم التفسير. المؤلف: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ). المحقق: عبدالرزاق المهدي. الناشر: دار الكتاب العربي بيروت. الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

زاد المعاد في هدي خير العباد. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. الطبعة: السابعة والعشرون ، ١٤١٥هـ.

الزواجر عن اقتراف الكبائر. المؤلف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (المتوفى: ٩٧٤هـ). الناشر: دار الفكر. الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ). الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض. الطبعة: الأولى.

سنن أبي داود. المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ). المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي. الناشر: دار الرسالة العالمية. الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ.

سنن الترمذي. المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ). تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر. ومحمد فؤاد عبد الباقي. وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف. الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر.

الشافي في شرح مسند الشافعي لابن الأثير. المؤلف: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ). المحقق: أحمد بن سليمان - ياسر بن إبراهيم. الناشر: مكتبة الرشد، الرياض. الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.

شرح العقيدة الواسطية. المؤلف: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية. تأليف: محمد خليل هراس. تحقيق: علوي عبدالقادر السقاف. الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع.

شرح العقيدة الواسطية. المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). خرج أحاديثه واعتنى به: سعد بن فواز الصمي. الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية. الطبعة: السادسة، ١٤٢١هـ.

الشرح الممتع على زاد المستقنع. المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). دار النشر: دار ابن الجوزي. الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ.

شرح سنن النسائي المسمى «ذخيرة العقبى في شرح المجتبى». المؤلف: محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَّوِي (المتوفى: ١٤٤١هـ) الناشر: دار المعراج الدولية للنشر. دار آل بروم للنشر والتوزيع. الطبعة: الأولى.

شرح صحيح البخاري. المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ). تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض. الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

شعب الإيمان. المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ). حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد. الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند. الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣ م.

الشفا بتعريف حقوق المصطفى. المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: ٥٤٤هـ). الناشر: دار الفيحاء – عمان. الطبعة: الثانية ١٤٠٧ هـ.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ). تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين بيروت. الطبعة الرابعة، ١٤٠هـ.

صحيح البخاري. المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

صحيح الجامع الصغير وزياداته. المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ). الناشر: المكتب الإسلامي.

صحيح مسلم. المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ). المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

صحيح وضعيف سنن الترمذي. المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ). مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. المؤلف: أحمد بن علي بن عبد الكافي، السبكي (المتوفى: ٧٧٣هـ). المحقق: الدكتور عبد الحميد هنداوي. الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت – لبنان. الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة. المؤلف: الإمام أبي عثمان إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني (المتوفى: ٤٤٩هـ). دراسة وتحقيق: ناصر بن عبدالرحمن بن محمد الجديع. الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع. الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

غريب الحديث. المؤلف: إبراهيم بن إسحاق الحربي أبو إسحاق (المتوفى: ٢٨٥). المحقق: د.سليمان العايد. الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة. الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

غريب الحديث. المؤلف: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ). المحقق: د. عبد الله الجبوري. الناشر: مطبعة العاني – بغداد. الطبعة: الأولى ١٣٩٧هـ.

غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب. المؤلف: محمد بن عُزير السجستاني (المتوفى: ٣٣٠هـ).

المحقق: محمد أديب عبد الواحد جمران. الناشر: دار قتيبة سوريا. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

غريب القرآن. المؤلف: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ). المحقق: أحمد صقر. الناشر: دار الكتب العلمية (لعلها مصورة عن الطبعة المصرية). السنة: ١٣٩٨ هـ.

الغريبين في القرآن والحديث. المؤلف: أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (المتوفى ٤٠١ هـ). تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي. الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

الفائق في غريب الحديث والأثر. المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ). المحقق: علي محمد البجاوي –محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: دار المعرفة – لبنان. الطبعة الثانية.

الفتاوى الكبرى لابن تيمية. المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم 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.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. الناشر: دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب.

قاعدة في المحبة. المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ). المحقق: محمد رشاد سالم. الناشر: مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ). الناشر: دار الكتاب العربي. الطبعة: الثالثة ١٤٠٧هـ.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن. المؤلف: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ). تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور. مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي. الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ.

لباب التأويل في معاني التنزيل. المؤلف: علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي، المعروف بالخازن (المتوفى: ٧٤١هـ). المحقق: تصحيح محمد علي شاهين. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

لباب النقول في أسباب النزول. المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). ضبطه وصححه: الاستاذ أحمد عبد الشافي. الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

اللباب في علوم الكتاب. المؤلف: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ). المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. المؤلف: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ). المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي. الناشر: دار الكتاب العربي- بيروت. الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل. المؤلف: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ). حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي. راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو. الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت. الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

المستدرك على الصحيحين. المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ). المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر: دار الحديث – القاهرة. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

مشارق الأنوار على صحاح الآثار. المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: ٥٤٤هـ). دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ). الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ. المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ). المحقق: حاتم صالح الضامن. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

معالم التنزيل في تفسير القرآن. المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ). المحقق: عبد الرزاق المهدي. الناشر: دار إحياء التراث العربي –بيروت. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

معاني القرآن وإعرابه. المؤلف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ). المحقق: عبد الجليل عبده شلبي. الناشر: عالم الكتب – بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م.

مفاتيح الغيب. المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي. (المتوفى: ٦٠٦هـ). الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت. الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

مفتاح العلوم. المؤلف: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى: ٦٢٦هـ). ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

المفردات في غريب القرآن. المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ). المحقق: صفوان عدنان الداودي. الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ). المحقق: د. عبد الغفار سليمان

البنداري. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

الناسخ والمنسوخ. المؤلف: أبو القاسم هبة الله بن سلامة بن نصر بن علي البغدادي المقري (المتوفى: ٤١٠هـ). المحقق: زهير الشاويش، محمد كنعان. الناشر: المكتب الإسلامي بيروت. الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

الناسخ والمنسوخ. المؤلف: أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: ٣٣٨هـ). المحقق: د. محمد عبد السلام محمد. الناشر: مكتبة الفلاح الكويت. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

النشر في القراءات العشر. المؤلف: شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣ هـ). المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠ هـ). الناشر: المطبعة التجارية الكبرى.

النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح. المؤلف: محمد الطاهر ابن عاشور. الناشر: دار سحنون للنشر والتوزيع – دار السلام للطباعة والنشر. الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ.

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. المؤلف: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ). الناشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

رواية وِحْدان الصَّحابة
بين الشَّيخين، والحاكم النَّيسابوري

د. بندر بن عبدالله بن إبراهيم الشويقي(١)

مستخلص البحث

موضوع البحث: رواية وِحْدان الصَّحابة بين الشَّيخين، والحاكم النيسابُوري.

أهداف البحث: مناقشة دعوى الحاكم أنَّ من شرطِ البخاريِّ ومسلمٍ عدمَ الاحتجاج بحديث الصَّحابيِّ الذي لم يروِ عنه سوى واحدٍ، وبيانُ منشأ هذه الدَّعوى ومستندِها.

منهج البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي.

أهم النتائج: جزمَ الحاكمُ -دون برهانٍ- أنَّ الشَّيخين لا يحتجَّان برواية من ينفردُ واحدٌ بالنَّقل عنه وإن كان من طبقة الصَّحابة. جزمَ بذلك مع علمه واستحضاره أنَّ في الصَّحيحَين ما يخالفُ دعواه هذه. لكن كان يعتبرُ هذا تناقُضاً من الشَّيخين خرجا فيه عمَّا التزماهُ!

ثم بفوات هذا الشَّرْط صار الحاكمُ يفسِّرُ تركَ الشيخين أحاديث استدركها عليهما. وقد

(١) الأستاذ المساعد بقسم السنة وعلومها، كلية أصول الدين- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
حاصل على درجة الماجستير في السنة وعلومها من كلية أصول الدين-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عن رسالة عنوانها (الأحاديث التي ذكر الترمذيُّ فيها اختلافاً في سننه وليست في العلل الكبير)، عام (١٤٢٢هـ).
حاصل على درجة الدكتوراه في السنة وعلومها من كلية أصول الدين-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عن رسالة عنوانها (أصول الحديث وعلم الرجال عند الإمامية -عرضٌ ونقدٌ-)، عام (١٤٣٢هـ).
البريد الإلكتروني: b.shwaigi@gmail.com

انتهى الباحثُ إلى أنَّ الحاكم –على جلالته وعلوِّ قدره– إلا أنَّه لم يكن يحرِّرُ كتبه كما ينبغي، وأنَّ هذا الشَّرط المدَّعى معدودٌ في جملة ما قصَّر في تحقيقه وتحريره.

أهم التوصيات: من الخطأ افتراضُ أنَّ نَقداتِ أهل العلم للحاكم النَّيسابوري مقصورةٌ على أوهام (المستدرك) بعدما ثبت أن الخللَ نفسه حاضرٌ في تواليفه الأخرى، أو –على الأقلِّ– في أكثر ما وصلنا منها. فلا بُدَّ من التروِّي في التعويل على ما يذكره ويحكُم به. وإذا صحَّ الاعتذار عن أغلاط (المستدرك) بأنه كتبه على كِبَرٍ، فإن من غير المجدي التعلُّق فقط بمثل هذا عند الجواب عن إشكالات سائر مصنَّفاته، أعلى الله درجته.

الكلمات المفتاحية: الحاكم، الوحدان، الصَّحابة، الصَّحابي، الصَّحيحان، الشَّيخان.

Abstract

Research Topic: Narration of Unity of the Companions between the Two Sheiks and Al-Hakim Al-Naysaburi

Research Objectives: Discussing Al-Hakim's claim that one of the conditions of Al-Bukhari and Muslim is not to invoke the hadith of a companion from whom only one person narrated, and explaining the origin and basis of this claim.

Research Methodology: Analytical and inductive approach.

Significant Results: Al-Hakim asserted without proof that the two sheikhs do not rely as evidence on the narration of someone alone who narrated it, even if he was from the class of the Companions. He was certain of this, despite his knowledge and recall, that there was nothing in the two Sahih books that contradicted this claim. But this was considered a contradiction on the part of the two sheikhs, in which they departed from what they committed to!

Then, with the fulfillment of this condition, the ruler began to explain the two sheikhs' abandonment of hadiths that he attributed to them. The researcher concluded that Al-Hakim - despite his majesty and great ability - was not editing his books properly, and that this alleged condition is counted among the things he failed to fulfill and edit.

Recommendations: It is a mistake to assume that scholars' criticisms of Al-Hakim Al-Naysaburi are limited to the delusions of (Al-Mustadrak) after it has been proven that the same defect is present in his other works, or - at least - in most of them that we have reached. It is necessary to be careful in relying on what he mentions and judges. If it is valid to apologize for the errors of (Al-Mustadrak) that he wrote it in arrogance, then it is useless to cling solely to such a thing when answering the problems of the rest of his works. May God grant him a high rank.

Keywords: Al-Hakim, Unity of Companions, Companions, Two Sheikhs

المقدمة

الحمد لله الواحد القهَّار، وصلى الله وسلَّم على النبيِّ المصطفى المختار، وعلى آله وأزواجه الأطهار، وأصحابه البررَة الأكرمين الأخيار، وبعد:

فإنَّ من اصطلاحات الحديث المعروفة مُصطلَح (الوِحْدان)، وهو في اللغة: جمعُ الواحد[١]. أما في عُرف المحدِّثين فيطلقونه على من لم يروِ عنه إلا راوٍ واحدٌ، من صحابيٍّ، وتابعيٍّ، ومن بعدَهم[٢]، ولو سُمِّيَ[٣].

والمسألة التي يعالجُها هذا البحثُ تتعلَّقُ بدعوىً أطلقها الحاكمُ النَّيسابوريُّ: إذ قرَّرَ أنَّ من شَرط الشَّيخَين البُخاريِّ ومسلمٍ ألا يخرجا في كتابَيهما لمن لم يروِ عنه سوى واحدٍ، وإن كان من طبقة الصَّحابة ش، على اعتبار أن الجهالة لا تزولُ إلا برواية اثنين.

وقد شُهِرَ هذا القولُ في كتُب علوم الحديث عن الحاكمِ خاصَّةً وإن وافقَه عليه قليلٌ من أهل العلم من طبقته وبعدَها؛ ذلك لأنَّه أطالَ الكلامَ في هذا نظريَّاً، ثم أشاعه عمليَّاً في كتابه (المستدرك). بل ظاهرُ كلامِ الحافظِ ابن حجرٍ أن من سوى الحاكمِ إنما قال بقوله تبعاً له؛ فابنُ حجرٍ لما عرضَ هذا الشَّرط المدَّعى قال: "لم يُذِعْهُ إلا الحاكمُ ومن تلقَّى كلامَه"[٤]. فلذلك جعلتُ هذا البحثَ موجَّهاً لتحريرِ قوله ومناقشة حُجَّته.

ومع أن دعواهُ: لم تنحصِر في طبقة الصَّحابة وحدَهم، إلا أني قصَرْتُ البحثَ في تلك الطَّبقةِ الشَّريفةِ خاصَّةً، لأنَّ تنزيلَ ذاك الشَّرط عليها أشدُّ إشكالاً وضِيقاً من تنزيله على الطَّبقات بعدَها، وهو ما أشارَ له ابن حجرٍ حين نازعَ الحاكمَ في دعواهُ ثم عاد ليقُول: "الشَّرطُ

(١) تهذيب اللغة، ٥/ ١٢٥، للأزهري، مختار الصحاح، للرازي، ص٢٩٦، مادة (وحد).
(٢) اختصار علوم الحديث، ابن كثير، ص٢٠١.
(٣) أضافَ هذا التنبيه في التعريف الحافظُ ابن حجرٍ في نزهة النظر، ص٩٦.
(٤) فتح الباري، ابن حجر، ١٠/ ٥٧٥.

الذي ذكره الحاكمُ، وإن كان مُنتَقِضاً في حقِّ بعض الصَّحابة الذين أخرجَ لهم –يعني البخاريَّ– فإنَّه مُعتبَرٌ في حقِّ من بعدَهم، فليس في الكتابِ حديثٌ أصلٌ من رواية من ليس له إلا راوٍ واحدٌ قطُّ"[1]. يشيرُ بذلك إلى أن دعوى الحاكم في خصُوص طبقة الصَّحابة أشكلُ من دعواه في الطَّبقات المتأخِّرة، لا لأجل صحَّة الشَّرط في نفسه، بل لصُعوبة وجود حديثٍ أصلٍ في الصَّحيحين من طريق مَن لم يروِ عنه إلا واحدٌ.

وهدف هذا البحث تحريرُ قول الحاكم، والنَّظْر في مُستنَدِه وحجَّته، ثم عرضُ ذلك على تصرُّفِ الشَّيخين في صحيحَيهما.

الدراسات السابقة

لم أرَ بحثاً توجَّه لتحليل واستقراء موقف الحاكم خاصَّةً من وِحْدان الصَّحابة في الصَّحيحَين. وأقربُ ما رأيته مما يتعلَّقُ بهذا العنوان بحثان اثنان:

الأول: أطروحة للدكتوراه تقدَّم بها إلى كلية العلوم الإسلاميَّة بجامعة بغداد عام (١٩٩٥م) الباحث عداب الحمش بعنوان: (الوحدان من رُواة الصَّحيحين، ومروياتهم في كتب الحديث). لكن الرسالة رُفِضَت ولم تجزها لجنة المناقشة بسبب ملحوظاتٍ كبرى، أبرزها خروجُ مؤلِّفها عن طريق أهل السنة، ولمزه بعضَ الصحابة في مواضع من بحثه؛ إذ كان من سوء رأيه أن ثبوت الصُّحبة لا يستلزمُ ثبوت العدالة[2]. ومع هذا، فقد وقفتُ على الرسالة مطبوعةً، فلم أرَ باحثها أولى مقولة الحاكم عنايته، إذ كان بحثه موجَّهاً أصالةً لدراسة الأحاديث التي رواها الوحدان.

الثاني: أطروحة ماجستير بعنوان: (منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها)،

(١) هدي الساري، ابن حج، ص٩.

(٢) الوحدان في الصَّحيحين، وروايتهم في كتب الحديث، الحمش، عداب بن محمود، ص٤١٣ وما بعدها.

تقدم بها الباحث أبو بكر كافي إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقُسَنْطِينَةِ الجزائر، عام (١٤١٨هـ)، خصَّص كاتبها المبحث السادس من فصلها الثاني للحديث عن موقف الإمام البُخاريِّ من روايات الوِحْدان عامَّةً، من الصَّحابة ومن دونهم[١].

ومع وجازة هذا المبحث، فقد غلب عليه التوصيفُ أكثرَ من التحليل، فالباحثُ ساق رأي الحاكم[٢]، ثم قابله بأقوال من عارضه، لكن لم يستوفِ الكلامَ في تحليل قوله وتحرير رأيه واستقراء تصرُّفاته في الكلام عن هذا النَّوع من الأحاديث؛ إذ لم يكن هذا من مقاصد موضوع البحث.

هذا ما رأيته من دراساتٍ متخصَّصةٍ تتعلقُ بموضوع هذا البحث.

خطة البحث

قسَّمتُ النظرَ في المسألة إلى ستة مباحث، تلي هذه المقدِّمة:

المبحث الأول: تحرير دعوى الحاكم حول موقف الشَّيخَين من وِحْدان الصَّحابة.

المبحث الثاني: ذِكْرُ من وافقَ الحاكمَ فيما نسبه للشَّيخَين.

المبحث الثالث: ذِكْرُ من عارضَ الحاكمَ فيما نسبه للشَّيخَين.

المبحث الرابع: تفسير الحازميِّ لمذهب الحاكم النَّيسابُوري.

المبحث الخامس: مناقشة دعوى الحاكمِ وعَرْضُها على الصَّحيحَين.

المبحث السادس: من أينَ جاءت دعوى الحاكم؟

المبحث السابع: تعليقةٌ حول رأي المعلميِّ في أغلاط الحاكم وأوهامه.

يلي ذلك في ختام البحث ذكرُ أهمِّ النتائج والتوصيات.

(١) منهج الإمامُ البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها، أبو بكر كافي، ص١١٣.
(٢) المرجع السابق، ص١١٤.

المبحث الأول

تحرير دعوى الحاكم حول موقف الشَّيخين من وِحْدان الصَّحابة

كلامُ أبي عبدالله الحاكمِ: حول مسألتنا ذكرهُ في موضعَين من تصانيفه. ففي كتابه (معرفة علوم الحديثِ)، قالَ في سياقِ تعريفِ الحديث الصَّحيح: "صفةُ الحديثِ الصَّحيحِ أن يروِيَهُ عن رسُول الله ﷺ صحابيٌّ زائلٌ عنه اسمُ الجهالة، وهو أن يروِيَ عنه تابعيَّانِ عَدْلانِ، ثم يتداولُه أهلُ الحديثِ بالقَبول إلى وقتنا هذا، كالشَّهادةِ على الشَّهادةِ"(١).

هذا السِّياقُ -كما هو ظاهرٌ- يتضمَّنُ تعريفاً مُطلقاً للحديث الصَّحيح، سواءٌ عند الشَّيخَين أو عندَ غيرهما. وإطلاقُ كلامِ الحاكم هنا يفيدُ أنَّ روايةَ وِحْدان الصَّحابة خارجةٌ عن حَدِّ الحديث الصَّحيح، حتى عندَ الحاكمِ نفسه. فلا بُدَّ أن يكونَ للصَّحابيِّ راويانِ اثنانِ من التَّابعين حتى يخرُجَ عن حَدِّ الجهالة، فيُحكَمَ لأحاديثِهِ بالصِّحَّة.

لكنَّ الحاكمَ في كتابه الآخر (المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل) قيَّدَ هذا الإطلاقَ، فذكر أن هذا إنما هو شرطُ أعلى درجاتِ الصَّحيحِ الذي يحتَجُّ به الشَّيخانِ في كتابَيهما، فلم يجعل هذا شرطاً للصِّحَّة بإطلاقٍ كما فعلَ في كلامه الأوَّل. بل إنه زادَ في البيانِ والإيضاحِ، فحكى الاتفاقَ على قَبُولِ رواياتِ وِحْدان الصَّحابة ش. قال: "الصَّحيحُ من الحديثِ مُنقَسِمٌ على عشرة أقسامٍ؛ خمسةٌ منها مُتَّفَقٌ عليها، وخمسةٌ منها مختَلَفٌ فيها".

ثم قال: "القِسْمُ الأول من المتَّفَقِ عليها: اختيارُ البخاريِّ ومسلمٍ، وهو الدَّرجةُ الأولى من الصَّحيح. ومثاله: الحديثُ الذي يرويهِ الصَّحابيُّ المشهور بالرواية عن الرسول ﷺ، وله راويانِ ثقتانِ، ثم يرويه عنه التابعيُّ المشهورُ بالروايةِ عن الصَّحابةِ وله راويانِ ثقتان، ثم يرويهِ عنه من أتباع التابعين الحافظُ المتقِنُ المشهورُ وله رواةٌ ثقاتٌ من الطبقة الرابعة. ثم يكونُ شيخُ

(١) معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، ص٦٢.

البخاريِّ ومسلمٍ مُتقِناً مشهوراً بالعدالة في روايته. فهذا الدَّرجةُ الأولى من الصَّحيح"[١].

فلما فرغَ من هذا القسم الذي يحتجُّ به الشَّيخانِ قال: "القسمُ الثاني من الصَّحيحِ المتفقِ عليها: الحديثُ الصَّحيحُ، بنقل العَدْلِ عن العَدْلِ، رواهُ الثِّقاتُ الحُفَّاظُ إلى الصَّحابيِّ، وليس لهذا الصَّحابيِّ إلا راوٍ واحدٌ"[٢].

ثم قال: "ولم يخَرِّج البخاريُّ ومسلمٌ هذا النَّوعَ من الحديثِ في الصَّحيحِ"[٣].

قال السُّيوطيُّ مُعلِّقاً على اختلافِ كلامَي الحاكم: "عمَّمَ في (علوم الحديثِ) شرطَ الصَّحيح من حيثُ هو، وخصَّص ذلك في (المدخل) بشَرط الشَّيخَين"[٤].

وبناءً على كلام الحاكم الثاني المخصَّصِ، يتحصَّلُ عندنا أمران اثنان:

الأولُ: أنَّ روايةَ وِحْدان الصَّحابة مُتفَقٌ على صحَّتها.

الثاني: أن الشَّيخين لم يُدخلا كتابَيهما هذا النَّوع من المرويَّات. لكنَّه لم يبيِّن هل فعلا ذلك تضعيفاً وردَّاً لأحاديث الوِحدان، أو أنهما إنما تركاها طلباً لأعلى درجات الصِّحة. غير أنَّ حكايته الإجماعَ على قبولها مما يرجِّحُ المعنى الثاني.

تلك حاصلُ دعوى الحاكمِ/ حَول شَرْطِ الشَّيخَين. ومقتضاها أنَّهما لا يخرِّجانِ عن صحابيٍّ ينفردُ بالرِّواية واحدٌ عنه. وبناءً على هذا، فقد أكثرَ في كتابه (المستدرك) من إيرادِ أحاديثَ يُصحِّحُها، ثم يدَّعي أنَّ الشَّيخَين إنما تركاها لأجل فوات هذا الشَّرط.

وفيما يأتي أمثلةٌ ونماذجُ تشرحُ نهجَه المتكرِّر في استدراك هذا النَّوع من الأحاديث على الشَّيخَين –رحمهما الله–:

---

(١) المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، الحاكم النيسابوري، ص٧٣.
(٢) المرجع السابق، ص٨٧.
(٣) المرجع السابق، ص٩٠.
(٤) تدريب الراوي، السيوطي، ١/ ١٣٥.

١. ذكرَ حديثاً خرَّجه الإمامُ مالكٌ في (الموطأ)(١) من رواية زيد بن أَسْلَمَ، عن بُسْرِ بن مِحْجَنٍ -رجُلٍ من بني الدَّيل- عن أبيه ﷺ أنه كان جالساً مع رسول الله ﷺ فأُوْذِنَ بالصَّلاة...الحديث. ثم قال عقَبَه: "هذا حديثٌ صحيحٌ. ومالكُ بن أنسٍ الحكَمُ في حديث المدنيِّين، وقد احتجَّ به في (الموطأ). وهو من النَّوعِ الذي قدَّمتُ ذكرَه أن الصَّحابيَّ إذا لم يكُن له راويانِ لم يخرِّجاهُ"(٢).

٢. ذكر حديثَ عبد الله بن شَقيقٍ، عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ ﷺ يقالُ له عبدالله بن أبي الجَدْعاء، عن النَّبيِّ ﷺ: (ليَدخُلَنَّ الجنَّةَ بشفاعة رجُلٍ من أمتي أكثرُ من بني تميمٍ). ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ، قد احتجَّا بجميع رُواته. وعبدُالله بنُ شَقيقٍ تابعيٌّ مُحتَجٌّ به. وإنما تركاهُ لما تقدَّمَ ذكرُه من تفرُّد التابعيِّ عن الصَّحابيِّ"(٣).

٣. ذكر حديثَ عبدالحميد بن عبدالرحمن بن أَزْهَرَ، عن أبيه، عن النبيِّ ﷺ: (إنما مثلُ العبدِ المؤمنِ حين يصيبه الرَّعد والحمَّى...الحديث) قال: "هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ، ولم يخرِّجاهُ. والذي عندي أنهما تركاهُ لتفرُّدِ عبدالحميد عن أبيه بالرواية"(٤).

٤. ذكر حديثاً في التداوي يرويه زيادُ بن عِلاقةَ، عن أسامةَ بن شَريكٍ. ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ، ولم يخرِّجاهُ. والعِلَّةُ عند مسلمٍ فيه أن أسامةَ بن شَريكٍ] لا راويَ له غيرَ زياد بن عِلاقة. وقد رُوِيَ عن علي بن الأقمر عن أسامةَ بن شريك](٥). على أني قد

(١) الموطأ، برواية يحيى الليثي، ١/ ١٣٢.
(٢) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ١/ ٢٤٤.
(٣) المرجع السابق، ١/ ٧٠-٧١.
(٤) المرجع السابق، ١/ ٧٣.
(٥) ما بين المعقوفتين ساقطٌ من المطبوعة. وقد استدركته من النسخة الخطيَّة، ١/ ل٦٣-أ، وسيأتي مزيدُ كلامٍ عن هذا الحديثِ في المبحث السادس.

أصَّلتُ كتابي هذا على إخراجِ الصَّحابة، وإن لم يكن لهم غيرُ راوٍ واحدٍ"[١].

٥. ذكر حديثاً يرويه محمدُ بنُ المنْكَدر، عن ربيعةَ بنِ عبَّادٍ ﷺ، أنه سمعَ النبيَّ ﷺ بمنىً يقول: (يا أيُّها الناسُ إن الله يأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً...الحديث). قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشَّيْخَين. ورواته عن آخرهم ثقاتٌ أثباتٌ. ولعلَّهُما، أو واحداً منهُما يوهم أن ربيعةَ بنَ عَبَّادٍ ليس له راوٍ غيرُ محمَّد بن المنكَدِر، وقد روى عنه أبو الزِّناد؛ عبدالله بن ذكوان هذا الحديثَ بعينه"[٢].

٦. روى من طريق عبدالله بن أبي مُرَّةَ الزَّوفيِّ، عن خارجةَ بن حُذافة العَبْديِّ، عن النَّبيِّ ﷺ: (إن الله أمدَّكم بصلاةٍ هي خيرٌ لكم من حُمْر النَّعْم...الحديث)، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ، ولم يخرِّجاهُ. رواته كلُّهم مدنيُّون ومصريُّون. ولم يترُكاهُ إلا لما قدَّمتُ من تفرُّد التَّابعيِّ عن الصَّحابيِّ"[٣].

٧. ذكر حديث بَشير بن نَهِيْكٍ، عن بشير[٤] أنَّ رسولَ الله ﷺ رأى رجُلاً يمشي في نعلين بين القبور... فذكر الحديث، ثم قال بعدَه: "هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ، ولم يخرِّجاهُ في النَّوع الذي لا يشتهِرُ الصَّحابيُّ إلا بتابعيَّيْن"[٥].

٨. ذكرَ حديثاً من رواية ممطورٍ أبي سلَّامٍ، عن الحارث الأشعريِّ، عن النَّبيِّ ﷺ قال:

(١) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، ١/ ١٢١.
(٢) المرجع السابق، ١/ ١٥.
(٣) المرجع السابق، ١/ ٣٠٦.
(٤) هو بشيرُ بن معبَدٍ، ويقال له: ابن الخَصَاصيَّة، وهي أمُّه. ذكرهُ الحاكمُ في إسنادٍ قبلَ هذا جاء فيه: "حدثني بشيرُ رسولِ الله ﷺ، وكان اسمُه في الجاهليَّة زَحْمُ بن معبدٍ، وقال له رسول الله ﷺ: ما اسمُك؟ قال: زَحْمُ بن معبَدٍ. فقال: أنت بشيرٌ. وانظر في ترجمته: التاريخ الكبير، ٢/ ٩٧)، الإصابة في تمييز الصحابة، ١/ ٥٨٤.
(٥) المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوري، ١/ ٣٧٣.

(إن الله أمر يحيى بن زكريا بخمس كلماتٍ...الحديث)، ثم قال: "قد أخرجَ الشَّيخانِ برُواة هذا الحديثِ عن آخرهم، ولم نجد للحارث الأشعريِّ راوياً غيرَ ممطورٍ أبي سلَّامٍ، فتركاهُ"(١).

٩. ذكر حديثاً من رواية أبي المليح ابن أسامة بن عُمَيرٍ، عن أبيه أسامةَ ﷺ، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ، وقد احتجَّ الشَّيخانِ بجميع رُواته، وهو من النَّوع الذي طلبوا المتابعَ فيه للتابعيِّ عن الصَّحابيِّ، ولم يخرِّجاهُ"(٢).

تلك نماذجُ تشرحُ تصوُّرَ الحاكمِ لشَرْط الشَّيخَين الذي قرَّرَه في قبول رواية الصَّحابيِّ. فهو يعلِّلُ تركَهما تلك الأحاديث وما شابهها بأنَّ الشَّيخين لم يجدا عن الصَّحابيِّ سوى راوٍ واحدٍ. فلأجل ذلك تركا روايته فلم يدخلاها كتابَيهما.

(١) المرجع السابق، ١/ ٢٣٦.

(٢) المستدرك على الصحيحين، ١/ ٢٩٣. وقولُه: (إنَّ الشَّيخين احتجَّا بجميع رُواته) يقصِدُ بذلك من دون الصَّحابيِّ، وإلا فإنهما لم يخرجا لأسامة بن عميرٍ ﷺ.

المبحث الثاني
ذِكْرُ من وافقَ الحاكمَ فيما نسبَه للشَّيخين

رأيتُ ثلاثةً من أهل العلمِ يوافقونَ الحاكمَ فيما نسب للشَّيخَين: أقدمهم الحافظُ أبو عبدالله ابنُ مَنْدَه، ثم الحافظُ أبو بكرٍ البَيهقيُّ، ثم بدرُ الدِّين العَينيُّ الحنفيُّ. وفيما يأتي تفصيل أقوالِ أولئك الثلاثة:

أولاً: الحافظُ أبو عبدالله ابنُ مَنْدَه

وهو معاصِرٌ للحاكِم ومن طبقَته وإن كان أسنَّ منه بيسيرٍ. أسندَ عنه ابنُ طاهرٍ المقدسيُّ قولَه: "مِنْ حُكم الصَّحابيِّ أنَّه إذا روى عنه تابعيٌّ واحدٌ، وإن كان مشهُوراً مثلَ الشَّعْبيِّ وسعيدِ بن المسيَّب، يُنسَبُ إلى الجهالة. فإذا روى عنه رجُلانِ صار مشهُوراً واحتُجَّ به. وعلى هذا بنى محمدُ بن إسماعيل البُخاريُّ ومسلمُ بنُ الحجَّاجِ كتابَيهما الصَّحيحَين، إلا أحرُفاً تبيَّنَ أمرُها"(١).

هذا الرأيُ يبدو مطابقاً لما نسبَهُ الحاكمُ للشَّيخَين، غيرَ أنَّ الاستثناءَ المذكور بآخرِ الكلامِ جعل ابنَ طاهرٍ يسوقُ النَّصَّ مُعَارضَاً به قول الحاكم. قال ابنُ طاهرٍ: "استثنى أبو عبدالله ابنُ

(١) شروط الأئمة الستة، لابن طاهر، ٥٧-٥٨. ونقله -أيضاً- عن ابن مندَه: الزركشيُّ في النكت على ابن الصلاح، ١/ ٢٦٤، وابنُ الملقِّنِ في المقنع، ١/ ٧٠، والسَّخاويُّ في فتح المغيث، ٤/ ١٠١.
لكن هل قوله إنَّ الصَّحابي الذي لم يروِ عنه إلا واحدٌ ينسَب إلى الجهالة يستلزمُ ردَّ روايته؟ سياقُ كلامه / يحتمل هذا مع بُعدِه، وقد استقرأ الحافظُ العلائيُّ تصرُّفَ ابن منده في كتابه (معرفة الصحابة)، فرآه يثبتُ الصُّحبةَ للمستورِ إذا روى حديثاً يتضمَّن أنه صحابيٌّ. وذكر الدكتور عمر المقبل، المختص بتراث ابن مَنْدَه، أنَّه لم يقف على موضعٍ واحدٍ ردَّ فيه ابنُ مندَه حديثاً لصحابيٍّ بسبب تفرُّدِ تابعيٍّ بالرِّواية عنه. ينظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، ص٥٨، منهج الحافظ ابن مندَه في الحديث وعلومه، ص٢٢٤.

مَنْدَه أحرُفاً"[١]، ثم قال: "هو خلافُ ما رسمَه الحاكمُ"[٢]. يعني أنَّ مَنْدَه أثبتَ وجودَ مواضعَ يسيرةٍ في الكتابَين خرجت عن هذا الشَّرطِ، فلذلك صارَ كلامُه مخالفاً قولَ الحاكمِ في إطلاقِ القَولِ بأنَّ الشَّيخين تركا روايةَ من انفردَ واحدٌ بالرِّواية عنه.

لكن الذي يظهرُ –واللهُ أعلمُ– أنَّ مَنْدَه موافِقٌ للحاكمِ غيرُ مخالِفٍ له، فصريحُ كلامِه أنَّ الشَّيخين بنيا كتابَيهما على مروياتِ من روى عنهم اثنانِ فأكثر. لكنَّه يشيرُ إلى مواضع قليلةٍ خرجا فيها عن هذا الشَّرط الذي يرى أنهما كانا يلتزمانه، والحاكمُ يثبتُ هذا ولا ينكِره، كما سيأتي النَّقلُ عنه في المبحث الخامس.

ثانياً: الحافظُ أبو بكر البَيْهقيُّ

وقعَ في بعض كلامه ما يفيدُ موافقةَ أستاذه الحاكم في أنَّ الشَّيخَين يشترطان راوِيَين عن الصَّحابيِّ الذي يحتجَّانِ به. فمن ذلك أنه في موضعٍ من (سننه الكُبرى) قال بعد حديثٍ صحَّحَه: "لم يخرِّجاهُ جرياً على عادتِهما في أنَّ الصَّحابيَّ أو التابعيَّ إذا لم يكُن له إلا راوٍ واحدٌ، لم يخرِّجا حديثَه في الصَّحيحَين"[٣].

وقالَ –أيضاً– في رسالته إلى أبي محمَّدٍ الجُوَينيِّ: "الذي عندنا من مذهَبِ كثيرٍ من الحفَّاظِ، وعليه يدلُّ مذهَبُ الإمامَين أبي عبدالله البُخاريِّ وأبي الحُسَين النَّيسابُوريِّ: أنهُما إنما يشترطانِ أن يكونَ للصَّحابيِّ الذي يروي الحديثَ راويانِ فأكثرَ، ليخرُجَ بذلك عن حدِّ الجهالةِ، وهكذا مَن دونه. ثم إن انفردَ أحدُ الرَّاوِيَيْن عنه بحديثٍ، وانفردَ الآخرُ بحديثٍ آخرَ أو بحكايةٍ أو جرى له ذكرٌ في حديثٍ آخر قُبِلَ. وإنَّما التوقُّفُ في رواية صحابيٍّ أو تابعيٍّ لا

(١) شروط الأئمة الستة، ابن طاهر، ص٥٩.
(٢) المرجع السابق، ص٥٧.
(٣) السنن الكبرى، البيهقي، ٤/ ١٠٥.

يكونُ له إلا راوٍ واحدٌ"[١]. ثم أتبعَ ذلك بذكر نماذجَ وأمثلةٍ لصحابةٍ انفردَ عنهم واحدٌ من التابعين، ثم قال: "وهذا عند كثيرٍ من أصحاب الأصولِ حُجَّةٌ إذا كان الرَّاوي عنه ثقةً"[٢].

ثالثاً: بدرُ الدين العَينيُّ

قال في أوَّلِ شرحه على البُخاريِّ: "شرطُهما ألا يذكرا إلا ما رواهُ صحابيٌّ مشهُورٌ عن النَّبيِّ ﷺ، له راويانِ ثقتانِ فأكثر. ثم يرويه عنه تابعيٌّ مشهورٌ بالرِّواية عن الصَّحابة له -أيضاً- راويانِ ثقتانِ فأكثر. ثم يرويه عنه من أتباع الأتباعِ الحافظُ المتقِنُ المشهُور على ذلك الشَّرط، ثم كذلك"[٣].

وعلَّقَ في موضعٍ على حديثٍ من رواية الصَّحابيِّ عمرو بن تغلبٍ ﷺ، فقال: "فإن قلتَ قال الحاكمُ -وعليه الجمهورُ-: إن شرطَ البخاريِّ في صحيحه ألا يذكُرَ إلا حديثاً رواه صحابيٌّ مشهورٌ عن رسول الله ﷺ وله راويانِ ثقتانِ فأكثرَ، ثم يرويه عنه تابعيٌّ مشهورٌ وله أيضاً راويانِ ثقتانِ فأكثر، ثم كذلك في كلِّ درجةٍ، وهذا الحديثُ لم يروِه عن عمرو بن تغلبٍ إلا راوٍ واحدٌ وهو الحسنُ. قلتُ: قد ذكرتُ لكَ أنَّ الحَكَمَ بن الأعرَجِ روى عنه أيضاً"[٤]. فالعَينيُّ هنا يوافقُ الحاكم، بل قد زاد، فزعم أنَّ هذا الشَّرطَ قولُ الجمهور!

(١) رسالة البيهقي إلى الجويني، ص٨٤.
(٢) المرجع السابق، ص٨٦.
(٣) عمدة القاري، بشرح صحيح البخاري، للعيني، ١/ ٥.
(٤) المرجع السابق، ٦/ ٣١٥.

المبحث الثالث

ذِكْرُ من عارضَ الحاكمَ فيما نسبه للشَّيخين

باستثناء أولئك الثلاثة الذين مرَّ ذكرُهم في المبحث الثاني، فإنَّ جميعَ من نقلوا قول الحاكم –فيما رأيتُ– عارَضُوه فيما نسب للشَّيخين من شَرطٍ.

فممَّن صرَّح بالمعارَضة والرَّد:

١. أبو الفضل ابن طاهر المقدسي

وهو أقدمُ من ردَّ قولَ الحاكمِ فيما يبدو. فبعدما ساق قوله علَّق فذكر أنَّ الشَّيخين "لم يشترطا هذا الشَّرطَ، ولا نُقِلَ عن واحدٍ منهُما أنه قال ذلك". قال: "والحاكِمُ قدَّرَ هذا التقديرَ، وشرطَ لهما هذا الشَّرطِ على ما ظنَّ". ثم قال: "ولعَمْري إنه شرطٌ حَسَنٌ لو كان موجُوداً في كتابَيهما، إلا أنَّا وجدنا هذه القاعدةَ التي أسَّسها الحاكمُ منتَقِضَةً في الكتابَين جميعاً"(١).

ثم ساقَ أمثلةً في الصَّحيحَين من طبقة الصَّحابة تردُّ ما ادَّعاهُ الحاكمُ، وذكر أنَّه اقتصر على ذلك القَدْر من الأمثلة، "ليُعلَمَ أنَّ القاعدة التي أسَّسَها (الحاكمُ) مُنتَقِضَةٌ لا أصلَ لها". قال: "ولو اشتغلنا بنَقْضِ هذا الفصل الواحدِ في التابعينَ وأتباعهم ومن روى عنهُم إلى عَصْر الشَّيخَين لأربى على كتابه (المدخل) أجمع، إلا أن الاشتغالَ بنَقْضِ كلام الحاكم لا يُفيدُ فائدةً، وله في سائر كتُبه مثلُ هذا كثيرٌ عفا الله عنا وعنه"(٢).

وذكر قريباً من هذا الكلامِ في كتابه الآخر: (اليواقيت والدُّرر)(٣).

(١) شروط الأئمة الستة، لابن طاهر، ص٥٤.
(٢) المرجع السابق، ص٥٦.
(٣) نقله عنه الزَّركشيُّ في النكت على مقدمة ابن الصلاح، ١/ ٢٦٤.

٢. الحافظُ ابن الجَوزي

قال بعدما ذكر قولَ الحاكم: "كان الحاكمُ مجازِفاً في قوله. وإنما اشترطَ البخاريُّ ومسلمٌ الثقةَ والاشتهارَ". قال: "وأما تركُ حديثِ ثقةٍ لكَونه لم يروِ عنه غيرُ واحدٍ فقبيحٌ، لأنَّه إذا صحَّ النقلُ وجب أن يُخرَجَ"(١).

٣. أبو عبدالله ابن الموَّاق المالكي (٦٤٢هـ)

ذكر ما ادَّعاهُ الحاكمُ على الشَّيخين، ثم قال: "لا أعلمُ أحداً روى عنهما أنهما صرَّحا بذلك، ولا وُجُودَ له في كتابَيهما ولا خارجاً عنهما. فإن كان قائلُ ذلك عَرَفَه من مذهبِهما بالتَّصفُّحِ لتصرُّفهما في كتابَيهما فلم يُصِبْ؛ لأنَّ الأمرَينِ معاً في كتابَيهما. وإن كان أخذه من كَون ذلك أكثريَّاً في كتابَيهما، فلا دليلَ فيه على كونهما اشترطاهُ. ولعلَّ وجُودَ ذلك أكثريَّاً إنما هو لأنَّ من روى عنه أكثرُ من واحدٍ، أكثرُ ممَّن لم يروِ عنه إلا واحدٌ في الرُّواة مطلقاً، لا بالنِّسبة إلى من خُرِّج له منهم في الصَّحيحَين. وليس من الإنصاف إلزامُهما هذا الشَّرطَ من غير أن يثبُتَ عنهما ذلك مع وجود إخلالهما به، لأنَّهما إذا صحَّ عنهما اشتراطُ ذلك كان في إخلالهما به دَرَكٌ عليهما"(٢). قال ابنُ حجرٍ: "هذا كلامٌ مقبولٌ، وبحثٌ قويٌّ"(٣).

٤. محي الدِّين النوويُّ

قال في شرح مسلم: "وأمَّا قولُ الحاكمِ إنَّ من لم يروِ عنه إلا راوٍ واحدٌ فليس هو من شرط البخاريِّ ومسلمٍ، فمردودٌ غَلَّطَهُ الأئمةُ فيه بإخراجهما حديث المسيَّب بن حَزْنٍ والد سعيد بن المسيَّب في وفاة أبي طالبٍ، لم يروِ عنه غيرُ ابنه سعيدٍ.."، ثم ذكر أمثلة أخرى، وقال: "ونظائرُ في الصَّحَيحين لهذا كثيرةٌ"(٤).

(١) الموضوعات، ابن الجوزي، ١/ ٣٤.
(٢) تدريب الراوي، للسيوطي، ١/ ١٣٥-١٣٦.
(٣) المرجع السابق. ولم أقف على كلام ابن حجرٍ هذا في شيءٍ من تصانيفه.
(٤) شرح صحيح مسلم، للنووي، ١/ ٢٨.

٥. ابن دقيق العيد

نقل عنه الزركشيُّ قوله: "هذه الدَّعوى لم تثبُت، وقد أبطل ذلك الحافظُ أبو محمَّدٍ عبدالغني بن سعيد المصريُّ في الكتاب الذي بيَّن فيه أوهام المدخل للحاكم"(١).

٦. الحافظ الذهبي

قالَ: "هي مجرَّدُ دعوى"(٢). ثم عدَّد نماذج تنقُضها، وقال بعدها: "ذكرنا هؤلاء نقضاً على ما ادَّعاهُ الحاكمُ من أنَّ الشَّيخينِ ما خرَّجا إلا لمن روى عنه اثنانِ فصاعداً"(٣). ولما ترجَمَ للإمام البُخاريِّ وضع عنواناً بآخر الترجمة: ذكرُ الصَّحابة الذين أخرجَ لهم البُخاريُّ، ولم يروِ عنهم سوى واحدٍ. ثم سردَ عشرة أسماء من هذا الصَّنف(٤).

٧. أبو العباس، أحمد بن عمر القرطبيُّ:

قال: "أما ما ادَّعاهُ الحاكمُ عليهما من الشَّرط الذي قدَّمنا حكايته عنهُما، فشيءٌ لم يصحَّ نقلُه عنهُما، ولا سَلَّمَ له النقَّادُ ذلك"(٥).

٨. علاء الدين، ابنُ التُركمانيِّ

ففي موضعٍ رأى فيه البيهقيَّ يقولُ عند حديثٍ رواه: "لم يخرجه البُخاريُّ ومسلمٌ على عادتهما في أنَّ الصَّحابيَّ أو التابعيَّ إذا لم يكُن له إلا راوٍ واحدٌ، لم يخرِّجا حديثَه في

(١) النكت على ابن الصلاح، للزركشي، ١/ ٢٦١. وقد راجعتُ كتاب الحافظ عبدالغني بن سعيد (الأوهام التي في مدخل الحاكم)، فلم أجده تعقَّبَ الحاكمَ في هذه المسألة، ولا رأيتُ أحداً نقل كلاماً له فيها. وأخشى أنه سبقُ قلمٍ من ابن دقيقٍ –رحمهُ الله–، وأنه إنما أراد ابن طاهر المقدسي، فهو الذي تعقَّب الحاكم وفنَّدَ قولَه.
(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٢/ ٥٧٤.
(٣) المرجع السابق، ١٢/ ٥٧٨.
(٤) المرجع السابق، ١٢/ ٤٧٠.
(٥) المفهم، لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، ١/ ٩٨.

الصَّحيحَين"[١]، قال ابن التُّركماني: "ليس ذلك عادتُها"[٢]. ثم أتبع اعتراضه بذكر نماذجَ تنقُض تلك الدَّعوى.

٩. عمر بن عليٍّ، ابنُ الملقِّن

قال: "هذا الشَّرطُ الذي ذكرَه غَلِطَ فيه، فإنها أخرجا عدَّةَ أحاديثَ ليس لها إلا راوٍ واحدٌ"[٣]. وقال في شرح البخاريِّ: "هذا الشَّرط الذي ذكرَه، عملُهما يخالفه"[٤].

١٠. الحافظُ ابن حجر

صرح بذلك في غير موضعٍ. من ذلك أنهُ لما نقلَ عن بعض شراح البخاريِّ[٥] أن المشهور من شرط البخاريِّ تركَ رواية من انفردَ واحدٌ بالنَّقل عنه، علَّق قائلاً: "هذا المشهورُ راجعٌ إلى غرابته. وذلك أنَّه لم يُذِعْهُ إلا الحاكمُ ومن تلقَّى كلامَه. وأمَّا المحقِّقونَ فلم يلتزموا ذلك. وحجَّتُهم أنه لم ينقَل عن البُخاريِّ صريحاً، وقد وُجِدَ عمله على خلافه في عدَّة مواضع"[٦].

وقال عند حديثٍ في البخاريِّ انفردَ به راوٍ عن الزُّهريِّ: "هذا مثالٌ للرَّدِّ على من زعمَ أن شرطَ البخاريِّ ألا يرويَ الحديثَ الذي يخرجه أقلُ من اثنين عن أقلَّ من اثنين"[٧].

هؤلاء أشهر من صرَّح بمعارَضة الحاكم في دعواه، وهناك آخرون غيرهم يطولُ تتبُّع أقوالهم، لكني اقتصَرتُ على ذكر الأقدم والأشهر، والغرض من ذلك بيانُ أنَّ الأكثرين لم يوافقوا الحاكم فيما ادَّعاهُ، ولا ارتضوا ذاك الشَّرطَ الذي زعمه.

(١) السنن الكبرى، البيهقي، ٤/ ١٠٥.
(٢) الجوهر النقي، ابن التركماني، ٤/ ١٠٥.
(٣) المقنع، ابن الملقِّن، ١/ ٦٨.
(٤) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقِّن، ٢/ ٨٢.
(٥) والظاهرُ أنه يقصِدُ بدر الدين العينيَّ، وقد تقدم نقلُ قوله.
(٦) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر، ١٠/ ٥٧٥.
(٧) المرجع السابق، ٦/ ٣٥.

المبحث الرابع
تفسير الحازميِّ لكلام الحاكم

ذاك التصوُّرُ من أبي عبدالله الحاكِم لشَرْطِ الشَّيخَين نَقَلَهُ عنه وناقشَه فيه غيرُ واحدٍ من أهل العلم كما رأينا. غير أنَّ الحافظَ أبا بكرٍ الحازِميَّ نقلَ عنه معنى آخرَ مختلفاً عمَّا فهمَهُ الآخرونَ. فهو ينقُل أنَّ من رأي الحاكمِ أنَّ الشَّيخَينِ لا يخرِّجانِ إلا حديثاً سمعاهُ من اثنين عَدْلَين، وكلُّ واحدٍ من الاثنينِ سمعه من اثنَين أيضاً، وهكذا إلى أن يتَّصِلَ الحديثُ بهذا القانون إلى رسول الله ﷺ. فالحازِميُّ جعل كلامَ الحاكمِ مُتَعلِّقاً بصفة الرِّوايةِ المعيَّنة التي يخرِّجها الشَّيخانِ، لا بصفة الرَّاوي الذي يحتجَّانِ بروايته. وهذا مذهَبٌ أضيقُ من الأوَّل في شرح شَرْطِ الشَّيخَين. وبناءً على ما فهمه الحازميُّ عن الحاكم، فإنَّ الرَّاوي من شيوخ البخاريِّ ومسلمٍ مثلاً، حتى لو كان من المشهورين المعروفين الذين روى عنهم جماعاتٌ، فإن الشَّيخين لا يخرِّجان من حديثه إلا ما سمعاهُ منه ومن آخرَ غيره من شيوخِهما، ثم كلُّ واحدٍ هذين الشَّيخَين، لا بُدَّ أن يكونَ سمعَ الحديثَ من اثنَين فوقَه، وكلٌّ من هذين الاثنين ينقُلُ الخبرَ نفسَه عن اثنين، إلى أن يتصلَ الحديثُ بهذه الصِّفة إلى النبيِّ ﷺ، مروراً بطبقة الصحابة.

وبسبب هذا الفهم لقول الحاكمِ: فإن الحازِميَّ بالغَ في إنكارهِ قوله ورَفْضِه، وعَجِبَ من صدوره من مثله على معرفته.

ففي مطلع كتابه (شروط الأئمة الخمسة) ابتدأ الحازِميُّ مخاطباً سائلَه: "ذكرتَ أن بعضَ الناسِ يزعُمُ أن شَرْطِ الشَّيخينِ أبي عبدالله الجُعفيِّ وأبي الحُسين القُشَيريِّ ألا يخرِّجا إلا حديثاً سمعاهُ من شيخَين عَدْلَين، وكلُّ واحدٍ منهما رواهُ –أيضاً– عن عَدلين كذلك، إلى أن يتَّصلَ الحديثُ على هذا القانونِ برسولِ الله ﷺ. ولم يخرِّجا حديثاً لا يُعرَفُ إلا من جهةٍ واحدةٍ، أو لم يروِهِ إلا راوٍ واحدٌ، وإن كان ثقةً.

فاعلم –وفقك اللهُ– أن هذا قولُ من يَسْطْرِفُ أطرافَ الآثارِ ولم يلِجْ تيارَ الأخبار،

وجَهِلَ مخارجَ الحديثِ ولم يعثُر على مذاهب أهل التَّحديث. ومن عرفَ مذاهب الفقهاء في انقسام الأخبار إلى المتواترِ والآحاد وأتقنَ اصطلاحَ العلماء في كيفية مخرَجِ الإسنادِ، لم يذهب إلى هذا المذهب وسهُل عليه المطلَب. ولعَمْري هذا قولٌ قد قيلَ، ودعوى قد تقدَّمت، حتى ذكرَه بعضُ أئمة الحديثِ في مَدْخَل الكتابَين"(١).

ثم ساقَ بإسناده مقولة الحاكم السَّالفة في تقسيم الصَّحيح إلى خمسة أقسامٍ وأنَّ الشَّيْخَين اقتصرا على القسم الأول بالشَّرط المذكور، ثم قال معترِضاً على الحاكم: "ورُبَّما لو رُوجِعَ وطُولِبَ بالدَّليل، وكُلِّفَ البحثَ والسَّبْرَ عن مخارج الأحاديث المخرَّجةِ في الكتَابَين بالاستقراء وتتبُّعِ الطُّرُقِ وجَمْع التراجِمِ والمشايخ وتأليفِ الأبوابِ لاستوعَرَ السَّبيلَ، ولم يتَّضِح له فيه دليلٌ، إلا في قدرٍ من ذلك قليلٍ، وآفةُ العُلوم التقليد"(٢).

بل زادَ في الملامة والتقريع، فقال: "هذا حُكْمُ من لم يُمعِن الغَوْصَ في خبايا الصَّحيح. ولو استقرأ الكتابَ حقَّ استقرائه، لوجد جملةً من الكتابِ ناقضةً عليه دعواه"(٣).

ومن أجل بيان غرابة قول الحاكم، أوردَ الحازِميُّ مقولة ابن حبان: "ليس يوجَدُ عن النَّبيِّ ﷺ خبَرٌ من روايَة عَدْلَينِ، روى أحدُهما عن عَدْلَين، وكلُّ واحدٍ منهما عن عَدْلَين، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ"(٤).

لكن كما غلَّطَ الحازِميُّ الحاكمَ فيما نسبَه للشَّيخَين، فإنَّ بعضَ المصنِّفين في علومِ الحديثِ

(١) شروط الأئمة الخمسة، الحازمي، ١٠٠-١٠٢. ويبدو أنه : وهِمَ في نسبة كلام الحاكم إلى كتاب (المدخل إلى الصحيح)، فكلامُ الحاكم إنما جاء في كتاب (المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل)، كما تقدَّم نقلُ عباراته.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص١١٦.

(٤) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ١/ ١٥٦.

غلَّطُوا الحازِميَّ في فهم كلام الحاكم! قالَ الحافظُ ابن حجر: "قد فهم الحافظُ أبو بكرٍ الحازميُّ من كلام الحاكمِ أنَّه ادَّعى أنَّ الشَّيخَينِ لا يخرِّجان الحديثَ إذا انفردَ به أحدُ الرُّواةِ، فنقضَ عليه بغرائب الصَّحيحَين. والظاهرُ أنَّ الحاكمَ لم يُرِدْ ذلك، وإنما أرادَ [أنَّ][1] كلَّ راوٍ في الكتابَين من الصَّحابة فمن بعدَهم يُشتَرَطُ أن يكون له راويانِ في الجملة، لا أنه يُشترَطُ أن يتَّفقا في رواية ذلك الحديث بعَينه عنه"[2].

وقَبْلَ ابن حجر، قال أبو عليٍّ الجَيَّانيُّ: "ليس مرادُه-يعني الحاكم- أن يكونَ كلُّ خبرٍ روَياهُ يجتَمِعُ فيه راويانِ عن صحابيِّه وتابعيِّه ومَنْ بعدَهُ؛ فإنَّ ذلك يعِزُّ وجودُه. وإنما المرادُ أنَّ هذا الصَّحابيَّ وهذا التابعيَّ قد روى عنهُ رجُلانِ خرج بهما عن حدِّ الجهالة برواية الواحد"[3].

قلتُ: إنَّ الذي تبيَّن لِيَ –والله أعلمُ- أن الحازِميَّ لم يخطئ فيما نسبَه للحاكم، بل الظَّاهرُ أن الحاكمَ كان يرى الرَّأيَيْن كِلَيهما، فهو يرى أن الشَّيخَين لا يخرِّجانِ لمن انفردَ واحدٌ بالرِّواية عنه، ولا يخرِّجانِ-أيضاً- حديثاً انفردَ به راوٍ في طبقة من طبقات الإسنادِ، حتى لو كان هذا الرَّاوي مشهُوراً معروفاً يروي عنه اثنانِ أو أكثر. يؤيِّدُ هذا ويؤكِّدُه ثلاثةُ أدلةٍ:

الأوَّلُ: قولُ مسعودٍ السِّجْزيِّ في سؤالاته للحاكم: "سمعتُه يقول: من شَرْطِ البُخاريِّ في (الصَّحيح) أن الحديثَ لا يشتَهِرُ عندَهُ إلا بثقتَين يتَّفقانِ على روايته"[4].

الدليل الثاني: أن الحاكمَ في نصِّ كلامه المطوَّل الذي استفتحتُ بذِكْرَه، لما عدَّدَ أقسام الحديث الصَّحيح المتفَقِ عليه، ابتدأ فذكر القسمَ الأوَّلَ الذي يحتجُّ به الشَّيخانِ، وهو ما رواهُ الصَّحابيُّ الذي له راويانِ تابعيَّانِ ثقتان، ثم يرويه عن التابعيِّ راوٍ له راويانِ ثقتانِ، ثم راوٍ له رواةٌ ثقاتٌ.

(١) زيادة يقتضيها السِّياق. والطبعة في مجمَلها فيها أغلاطٌ وتحريفاتٌ.
(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر، ١/ ٢٤٠.
(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، ١/ ٨٣.
(٤) سؤالات مسعود بن علي السِّجْزي للحاكم النيسابوري، ص٢٠٩ (رقم٢٦٧).

ثم أتبع ذلك بالقسم الثاني من الصَّحيح الذي يقولُ إنهما لم يحتجَّا به، وهو ما كان من روايةِ وِحْدان الصَّحابة. ثم ذكر القسمَ الثالث الذي لم يحتجَّا به –أيضاً–، وهو ما كان رواية وِحْدان التَّابعين.

إلى هنا وكلامُه يؤيِّدُ ما فهِمه عنه الأكثرون. لكنَّه أضافَ –بعدَ ذلك– شارحاً نوعاً آخرَ مما لم يحتجَّ بها الشَّيخانِ فقال: "القسمُ الرابعُ: هذه الأحاديثُ الأفرادُ الغرائبُ، التي يرويها الثِّقاتُ العُدولُ، تفرَّدَ بها ثقةٌ من الثِّقاتِ، وليس لها طرُقٌ مخرَّجةٌ في الكتُب".

ثم زادَ في الإيضاح، فأتبعَ التقرير بالتمثيل، فقال: "مثل حديثُ العلاء بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي هُرَيْرةَ ﷺ أنَّ رسُول الله ﷺ قال: (إذا انتصَفَ شعبانُ فلا تصُوموا، حتى يجيءَ رمضانُ)[1]. وقد خرَّجَ مسلمٌ أحاديثَ العلاء أكثرَها في الصَّحيحِ، وتركَ هذا وأشباهَهُ، مما تفرَّدَ به العلاءُ عن أبيه، عن أبي هُرَيرة.

وكذلك حديثُ أيمن بن نابلٍ المكيِّ، عن أبي الزُّبَير، عن جابرِ بن عبدالله ﷺ، أن رسُولَ الله ﷺ كان يقولُ في التشهُّدِ: (بسم الله، وبالله)[2]. وأيمنُ بنُ نابلٍ ثقةٌ، مخرَّجٌ حديثُه في الصَّحيح للبُخاريِّ، ولم يُخرِّج هذا الحديثَ؛ إذ ليس له متابعٌ عن أبي الزُّبَير من وجهٍ يصِحُّ".

ثم ساق أمثلةً مشابهةً، وقال بآخرها: "وشواهدُ هذا القِسمِ كثيرةٌ، كلُّها صحيحةُ الإسنادِ، غيرُ مخرَّجةٍ في الكتابَين، يُستدلُّ بالقليلِ الذي ذكرناهُ، على الكثير الذي تركْناهُ"[3].

(١) رواه أبو داود، ٢/ ٣٠٠ (ح٢٣٣٧)، والترمذي، ٣/ ١١٥ (ح٧٣٨)، والنسائي في الكبرى، ٣/ ٢٥٤ (ح٢٩٢٣)، وابنُ ماجه، ١/ ٥٢٨/ ح١٦٥١. قال الترمذي: "حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، لا نعرفه إلا من هذا الوجه على هذا اللفظ". وقد أعلَّوه بتفرُّد العلاء عن أبيه. قال أحمد: "حديثٌ منكَرٌ"، وقال: "العلاء ثقةٌ، لا يُنكَرُ من حديثه إلا هذا". نقله عنه ابن عبدالهادي في المحرر، ص٢٣٨.

(٢) رواهُ ابن ماجه، ١/ ٢٩٢/ ح٩٠٢)، والنسائي، ٢/ ٢٤٣. قال المزي في التحفة، ٢/ ٢٨٨: "قرأتُ أنا بخطِّ النسائيِّ: لا نعلمُ أحداً تابعَ أيمنَ على هذا الحديث".

(٣) المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، الحاكم، ص٩٤–٩٨.

فهذه الأمثلةُ والشواهدُ التي يوردُها الحاكم تؤكِّدُ ما فهمه عنه أبو بكرٍ الحازميُّ.

الدليلُ الثالث: أن الحاكمَ أشار لهذا المعنى في مواضع من (المستدرك).

فمن ذلك أنه روى حديثاً من طريقِ تميم بن محمودٍ، عن الصَّحابيِّ عبدالرحمن بن شِبْلٍ، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ. ولم يخرِّجاهُ لما قدَّمتُ ذكرَه من التفرُّدِ عن الصَّحابة بالرِّواية"(١). والصَّحابيُّ عبدالرحمن بن شبلٍ ليس من الوِحدانِ؛ إذ روى عنه غيرُ واحدٍ(٢). لكن حديثُه هذا مما تفرَّدَ به عنه تميم بن محمودٍ، كما نصَّ عليه الذهبيُّ في تلخيص المستدرك. وحَسب ما يذكره الحاكمُ، فإن هذا التفرُّدَ سببُ تركُ الشَّيخين للحديث.

ومن ذلك: أنَّه روى حديثاً من طريق رِبْعيِّ بنِ حِراشٍ، عن طارق بن عبدالله المحاربيِّ ﷺ، في النَّهي عن البُصاق عن اليمين في الصَّلاة، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ على ما أصَّلته من تفرُّد التابعيِّ عن الصَّحابيِّ، ولم يخرِّجاهُ"(٣). وروى -أيضاً- حديثاً من طريق عُروة بن الزُّبير، عن عبدالله بن الأرقم، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ من جملة ما قدمتُ ذكرَه من تفرُّد التابعيِّ عن الصَّحابيِّ، ولم يخرِّجاهُ"(٤).

وطارقٌ المحاربيُّ، وعبدالله بن الأرقم صحابيَّان معروفانِ، ليسا من الوِحْدان، روى عنهما غيرُ واحدٍ من التابعين(٥). لكنْ هذان الحديثانِ خاصَّةً لم يُنقلا عن كلٍّ منهما إلا من طريقٍ

(١) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ١/ ٢٢٩.
(٢) انظر: تهذيب الكمال، المزي، ١٧/ ١٦٤.
(٣) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ١/ ٢٥٦.
(٤) المرجع السابق، ١/ ١٥٧.
(٥) قال المزيُّ في تهذيب الكمال، ١٣/ ٣٤٤ عن طارق بن عبدالله: "روى عنهُ أبو صخرٍ جامعُ بن شدَّاد المحاربيُّ، ورِبعيُّ بن حراشٍ، وأبو الشعثاء سُلَيم بن أسود المحاربيُّ". =
=وقال، ١٤/ ٣٠١ عن عبدالله بن الأرقم: "روى عنه أسلمُ مولى عمر بن الخطاب، وعبدالله بن عتبة بن مسعودٍ، وعروة بن الزبير، وعمرو دينارٍ مرسَلٌ، ويزيد بن قتادة".

واحدٍ، وهذا –عند الحاكم– سببُ إعراض الشيخين الاحتجاجِ بهما.

بل قد ذكر الحاكمُ صراحةً في موضعٍ أنَّ الشَّيخين يطلبانِ متابعاً للصَّحابيِّ على روايته عن النبيِّ ﷺ! ذكر ذلك لما روى حديثاً من طريقِ سُويد بن قيسٍ، عن معاوية بن حُدَيجٍ، عن النَّبيِّ ﷺ في سُجود السَّهو، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ على شَرْط الشَّيخَين، وهو من النَّوع الذي يطلُبانِ للصَّحابيِّ مُتابِعاً في الرِّوايةِ. على أنَّهُما جميعاً قد خرَّجا مثلَ هذا"(١).

فتبيَّن من هذا كلِّه صحَّةُ ما نسبَه الحازِميُّ للحاكم، وأنَّ الحاكمَ كما كان يرى أنَّ من شَرْطِ الشَّيخَين تركَ رواية الوِحْدانِ من الرُّواة، فهو –أيضاً– يرى أنَّ من شَرطِهما تركَ الغرائب من الأحاديثِ ولو رواها الثِّقاتُ المعروفونَ الذين يروي عنهم أكثرُ من واحدٍ.

وقد رأيتُ الحافظ ابن الجوزيِّ جمعَ المعنَيَيْن كليهما في سياقٍ واحدٍ فنسبهما للحاكم. قال: "اعلَم أن الذي ذكرَهُ الحاكمُ من اشتراطِ عَدْلَين ليس بصحيحٍ؛ فإنَّهما ما اشترطا هذا، وإنما ظنَّه الحاكمُ وقدَّرَه في نفسه، وظَنُّهُ غلَطٌ، وإنما قد يتفقُ مثلُ هذا. وقوله: (قد تركا روايةَ من ليس له إلا راوٍ واحدٌ)، غلطٌ أيضاً"(٢).

أما ابنُ الأثير، فاكتفى بالإشارة إلى أن كلامَ الحاكمِ يحتملُ المعنيَين معاً(٣).

وكما وافقَ نفرٌ من أهل العلم الحاكمَ فيما نسبه للشَّيخين من ترك مرويات الوِحْدان، فقد وافقه الفقيه ابنُ العربي المالكي على المعنى الثاني، فقرَّر مثله أن الشَّيخين لا يحتجَّان في كتابَيهما بالغرائب التي ينفردُ واحدٌ بنقلها، ذكر هذا في شرحه على البخاريِّ كما نقله غير

(١) المستدرك، ٢/ ٢٦١. وقد سبق إلى وهمي أن يكون في النَّصِّ خللٌ في الطبعة الهندية من المستدرك، لكني رأيتُه بالسياق نفسه في النسخة الخطيَّة، ١/ ١٢٧–أ، وفي طبعة دار التأصيل المقابلة على عدة نُسَخٍ، ٢/ ١٤٧.

(٢) الموضوعات، ابن الجوزي، ١/ ٣٣.

(٣) انظر جامع الأصول، ١/ ١٦٢.

واحدٍ[١]، وكرَّره في شرحه على الموطأ[٢]، ووقع نحو ذلك في كلام بدر الدين العَينيِّ الحنفيِّ[٣].

وقد أطالَ الحازِميُّ[٤] في إبطال هذه الدَّعوى ونقضِها على الحاكمِ النَّيسابوريِّ، لكن تفصيل هذا ليس من موضوع هذا البحثِ الخاصِّ بمروياتِ الوِحدان، ويكفي أن كُلَّ ما يمكن أن يُعتَرَضَ به من نماذجَ وأمثلةٍ على دعوى الحاكم الأولى، فهي واردةٌ –أيضاً– على دعواه الثانية هذه؛ فأحاديث الوِحدان أخصُّ من الأحاديث الغرائب، فكلُّ من عُدَّ من الوِحدانِ، فحديثُه من الغرائب التي لم يروِها عن سوى واحدٌ، فمتى ثبت تخريجُ الشَّيخين أحاديث الوِحْدان، فقد ثبتَ ضِمناً تخريجهما الأحاديث الغرائب.

لأجل هذا فإنَّ الحازِميَّ لما أرادَ الردَّ على الحاكم بإثبات وجود الغرائب في الصَّحيحين قال: "أمَّا قولُه: إن شرطَ الشَّيْخَيْنِ إخراجُ الحديث عن عَدْلَينِ وهَلُمَّ جرَّاً إلى أن يتَّصِلَ الحديث، فليس كذلك أيضاً، لأنَّهما قد خرَّجا في كتابَيهما أحاديث جماعةٍ من الصَّحابة ليس لهم إلا راوٍ واحدٍ، وأحاديثَ لا تُعْرَفُ إلا من جهةٍ واحدةٍ"[٥].

(١) نقل نصَّ كلامه طاهرٌ الجزائري في توجيه النظر، ١/ ١٨٤، وذكره بالمعنى المناوي في اليواقيت والدرر، ١/ ١٦١، والصنعاني في إسبال المطر، ص٢٠١-٢٠٢.
(٢) القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ابن العربي، ١/ ٥٤٧. وانظر تعقُّبَ ابن رُشَيد الفهريِّ عليه فيما نقله عنه صاحبُ توجيه النظر، ١/ ١٨٤.
(٣) عمدة القاري، بشرح صحيح البخاري، العيني، ١/ ٢٢٤.
(٤) شروط الأئمة الستة، ابن طاهر، ص١١٦.
(٥) المرجع السابق، ص١١٨.

المبحث الخامس

مناقشة دعوى الحاكمِ وعَرْضها على الصَّحيحَين

كَثُر الاعتراضُ على الحاكمِ فيما نسبه للشَّيخَين من شرطٍ لم يوجَد في كلام أيٍّ منهما تصريحٌ به ولا إشارةٌ له. وكان المعترِضونَ عليه يوردُونَ نماذجَ لأحاديث الوِحْدان المخرَّجة في الصَّحيحَين بغَرَضِ نَقْضِ دعوى الحاكم وإبطالها.

وأقدمُ من رأيتُه سلك هذا أبو الفضل ابنُ طاهرٍ المقدسيُّ، الذي كتبَ أقدم نقدٍ واعتراضٍ لمقولة الحاكم. فقد صدَّر انتقاداته بذكر نماذج ناقضةٍ منها:

- أنَّ البُخاريَّ روى لمرداسٍ الأسلميِّ ﷺ، ولم يروِ عنه غيرُ قيس بن أبي حازمٍ.
- وأخرجَ هو ومسلمٌ للمسيَّب بن حَزْنٍ ﷺ، ولم يروِ عنه غير ابنه سعيدٍ.
- وأخرجَ عن عمرو بن تغلبٍ ﷺ. ولم يروِ عن عمروٍ غيرُ الحسن.
- ثم قال ابنُ طاهرٍ: "هذا في أشياء عند البُخاريِّ على هذا النَّحو"(١).

ثم تحوَّل إلى صحيح مسلم، فذكر أنه:

- أخرج حديث الأغَرِّ المزنيِّ ﷺ، ولم يروِ عنه غيرُ أبي بُردةَ.
- وأخرجَ حديثَ أبي رافعٍ العَدَوي ﷺ، ولم يروِ عنه غيرُ حُمَيد بن هلال العَدَويِّ.
- وأخرجَ حديثَ رافع بن عمروٍ الغفاريِّ ﷺ، ولم يروِ عنه غيرُ عبدالله بن الصَّامت.
- وأخرجَ حديث ربيعة بن كعبٍ الأسلميِّ ﷺ، ولم يروِ عنه غيرُ أبي سلمة بن عبدالرحمن.

ثم قال ابنُ طاهرٍ بعد سرد هذه النماذج: "هذا في أشياء كثيرةٍ، اقتصرنا منها على هذا القَدْر، ليُعلَمَ أنَّ القاعدةَ التي أسَّسها مُنتَقِضَةٌ لا أصل لها"(٢). وبنحو هذه الأمثلة اعترض ابنُ

(١) المرجع السابق، ص٥٥.
(٢) المرجع السابق، ص٥٦.

الجوزي[١]، والذَّهبيُّ[٢]، وابنُ التُّركمانيِّ[٣]، وابنُ الملقِّن[٤]، وغيرهم.

هذه الطريقةُ في النَّقضِ التي جرى عليها هؤلاء لم يوافق عليها ابنُ الأثير؛ إذ كان من رأيه أنَّ الحاكمَ غيرُ مُلْزَمٍ بقول غيرِه: (إنَّ فلاناً لم يروِ عنه إلا فلانٌ)، فلعلَّه -لِسَعَةِ علمه وحِفْظِه- اطَّلعَ على ما غاب عن المعترِضين فعلِمَ أنه هذا الفلانَ روى عنه أكثرُ من واحدٍ، فخرجَ بذلك عن أن يكونَ من الوِحْدان. قال ابنُ الأثير: "الظَّنُّ بالحاكمِ غيرُ هذا؛ فإنَّه كان عالماً بهذا الفَنِّ، خبيراً بغوَامِضِه، عارِفاً بأسرارِه، وما قال هذا القولَ وحكَمَ على الكتابَينِ بهذا الحُكمِ إلا بعدَ التَّفتيش والاختبارِ والتيقُّن لما حكمَ به عليهما. ثم غايةُ ما يدَّعيه هذا القائلُ، أنَّه تتبَّع الأحاديثَ التي في الكتابَين، فوجدَ فيهما أحاديثَ لم ترِدْ على الشَّرْط الذي ذكرَه الحاكمُ، وهذا مُنْتهَى ما يمكنُه أن ينقُضَ به، وليس ذلك ناقِضاً، ولا يصلُحُ أن يكونَ دافعاً لقَولِ الحاكم؛ فإنَّ الحاكمَ مُثبِتٌ، وهذا نافٍ. والمثبتُ مُقَدَّمٌ على النافي. وكيفَ يجوزُ أن يَقْضِيَ بانتفاء هذا الحكم بكَونه لم يجدْهُ، ولعلَّ غيرَه قد وجدَهُ ولم يبلُغْهُ وبلغ سواه؟! وحُسن الظَّنِّ بالعلماء أحسنُ، والتوصُّلُ في تصديق أقوالهم أولى"[٥].

لكن فيما ذكرَه ابنُ الأثير نظرٌ ظاهرٌ، فهو اعتمدَ على مجرَّدِ الجوازِ والاحتمالِ ولم يحقِّق القولَ في الأمثلة التي أوردَها المعترضون على الحاكم. ويكفي في توهين ما ذكرَه أمران اثنان:

الأولُ: أن النَّاظرَ في بعضِ تلك الاعتراضاتِ والأمثلة التي أُورِدَت على الحاكم، يجد رواةً احتجَّ بهم مسلمٌ في صحيحه، مع أنه نفسه ذكرَهم في كتابه (الوِحْدان)، ونصَّ على أنه لم

(١) الموضوعات، ابن الجوزي، ١/ ٣٤.
(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٢/ ٥٧٨.
(٣) الجوهر النقي، ابن التركماني، ٤/ ١٠٥.
(٤) التوضيح بشرح الجامع الصحيح، ابن الملقِّن، ٢/ ٨٢.
(٥) جامع الأصول لأحاديث الرسول ﷺ، ابن الأثير، ١/ ١٦٢.

يروِ عنهم إلا واحدٌ. وهذا بمجرَّده كافٍ في نقضِ دعوى أنَّ مسلماً لا يروي لمن انفردَ واحدٌ بالرِّواية عنه. فلو قُدِّر –جدلاً– أنَّ الحاكمَ اطَّلعَ على ما لم يعرفه المعترضون، وأنَّ لديه ما يثبت أنَّ أولئك الرُّواة لم ينفِرد واحدٌ بالرِّواية عنهم، فإنَّ مسلماً نفسَه –على الأقلِّ– يخالِفُه في ذلك؛ ويحتَجُّ بمن هم معدودونَ عندَه في الوِحْدان.

فممَّا اعترضَ به ابنُ طاهرٍ –مثلاً–: (المسيَّبُ بن حَزْن المخزومي ﷺ). روى له الشَّيخانِ[١]. ومسلمٌ نفسُه ذكر في (الوِحْدان) أنه لم يروِ عنه غيرُ ابنه سعيدٍ[٢].

ومما اعترضَ به الحافظُ الذَّهبيُّ: (طارقُ بن أشْيَم الأشْجَعيُّ ﷺ)، أخرجَ له مسلمٌ حديثين[٣]، مع أنه ذكره في (الوِحْدان)، وقال: "لم يروِ عنه إلا ابنُه أبو مالك"[٤].

وممن اعترضَ بهم الذَّهبيُّ: (عَديُّ بن عَمِيرة الكِنْديُّ)، أخرجَ له مسلمٌ في صحيحه[٥]، وذكر في (الوحدان) أنه لم يروِ عنه سوى قيس بن أبي حازمٍ[٦].

---

(١) اتفقَ الشيخان له على حديثَين، وانفرد البخاريُّ بثالثٍ. اتفقا على قصة وفاة أبي طالبٍ، كما في صحيح البخاري، ٢/ ٩٥ (ح١٣٦٠)، ومسلم، ١/ ٥٤ (ح٣٩). واتفقا –أيضاً– على خبر مبايعته تحت الشجرة، وفيها قوله: "فلما خرجنا من العام المقبل أنسيناها"، كما في البخاري، ٥/ ١٢٤ (ح٤١٦٣)، ومسلم، ٣/ ١٤٨٥ (ح١٨٥٩). وانفرد البخاريُّ بإخراج خبره عن أبيه أنه قدم على النَّبيِّ ﷺ، فقال: ما اسمك؟ قال: حزن. قال: بل أنت سهلٌ. قال: لا أُغيِّرُ اسماً سمَّانيه أبي. صحيح البخاري، ٨/ ٤٣/ ح٦١٩٠).

(٢) المنفردات والوحدان، مسلم بن الحجاج، ٣١-٣٢.

(٣) روى له في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، ٤/ ٢٠٧ (ح٢٦٩٧) حديثَ: كانَ رسول الله ﷺ يعلِّمُ من أسلم، يقول: (اللهم اغفر لي وارحمني، واهدني، وارزقني). وروى له –أيضاً– في كتاب الإيمان، ١/ ٥ (ح٣٧) حديث: "من قال: لا إله إلا الله، وكفرَ بما يُعبَدُ من دون الله، حرُمَ مالُه ودمُه. وحسابُه على الله".

(٤) المنفردات والوحدان، الإمام مسلم، ص٨٢.

(٥) روى له في كتاب الإمارة، ٣/ ١٤٦٥ (ح١٨٣٣) حديث: "من استعملناهُ منكم على عملٍ فكتمنا مخيطاً فما فوقَه، كان غلولاً يأتي به يومَ القيامة".

(٦) المنفردات والوحدان، الإمام مسلم، ص٢٦.

واعترَض ابنُ طاهرٍ –أيضاً– بالصَّحابيِّ (مرداسُ بن مالكٍ الأسلميُّ)، روى له الإمامُ البخاريُّ حديث: (يذهب الصَّالحون الأوَّلُ فالأوَّلُ...)[١] من طريق قيس بنِ أبي حازمٍ عنه. وقد ذكره مسلمٌ في (الوحدانِ)، وقال: إنَّه لم يروِ عنه سوى قيسِ بنِ أبي حازمٍ[٢]. والبُخاريُّ نفسُه ذكره في (التاريخ الكبير)، ولم يذكر راوياً عنه سوى قيسٍ[٣].

الأمر الثاني الذي يردُّ قول ابن الأثير: أنَّ الذي يجمعُ أطراف كلام الحاكم ويتأمَّلُ تصرُّفه في (المستدرك) يعلمُ أنَّه يُسَلِّمُ بصحَّةِ جملةٍ من تلك الاعتراضاتِ التي أُورِدَت عليه، فهو يوافقُ على أنَّ رواتها من الوِحْدان الذين انفردَ واحدٌ بالرِّواية عنهم. لكنَّه يعُدُّ ذلك تناقُضاً من الشَّيخين، وخروجاً عن الشَّرط الذي التزماهُ!

وفيما يأتي نماذجُ وأمثلةٌ توضِّحُ هذا:

١. روى حديثَ لَقِيْطِ بن صَبِرة ﷺ في المبالغة في الاستنشاق لغير الصَّائم، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ ولم يخرِّجاهُ. وهي في جملة ما قلنا إنَّهما أعرضا عن الصَّحابيِّ الذي لا يروي عنه غيرُ الواحد. وقد احتجَّا جميعاً ببعضِ هذا النَّوعِ"[٤].

٢. روى حديثاً من طَريق أبي الأحْوَصِ، عن أبيه مالك بنِ نَضْلَةَ، ثم قال: "لم يُخرِّجاهُ، لأنَّ مالكَ بن نَضْلةَ الجُشَميَّ ليس له راوٍ غيرُ ابنه أبي الأحوص. وقد خرَّجَ مسلمٌ عن أبي المليح بن أسامة، عن أبيه. وليس له راوٍ غيرُ ابنه. وكذلك عن أبي مالكٍ الأشْجَعيِّ، عن أبيه. وهذا أولى من ذلك كلِّه"[٥].

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق-باب ذهاب الصالحين، ٨/ ٩٢ (ح٦٤٣٤).
(٢) المنفردات والوحدان، الإمام مسلم، ص٢٨.
(٣) التاريخ الكبير، الإمام البخاري، ٧/ ٤٣٤.
(٤) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ١/ ١٤٧.
(٥) المرجع السابق، ١/ ٢٤. وقوله إن مسلماً روى عن أبي المليح عن أبيه أسامة وهمٌ آخرُ منه. وقد تقدم أن الحاكمَ نفسه ذكر أن الشَّيخين تركا حديث أسامة بن عُمَيرٍ، لأنه لم يروِ عنه غيرُ ابنه أبي المليح.

٣. ذكر حديثاً من رواية (شُرَيحِ بن هانئ بن يزيد، عن أبيه)، ثم قال: "هذا حديثٌ مُستقيمٌ، وليس له عِلَّةٌ، ولم يخرِّجاهُ. والعِلَّةُ عندهما فيه أنَّ هانىء بنَ يزيد ليس له راوٍ غير ابنه شُرَيحٍ، وقد قدَّمتُ الشَّرطَ في أول هذا الكتاب أن الصَّحابيَّ المعروفَ إذا لم نجد له راوياً غيرَ تابعيٍّ واحدٍ معروفٍ احتَجَجْنا به، وصحَّحْنا حديثه؛ إذ هو صحيحٌ على شرطهما جميعاً؛ فإنَّ البخاريَّ قد احتجَّ بحديث قيس بن أبي حازمٍ عن مرداسٍ الأسْلميِّ عن النَّبيِّ ﷺ: (يذهب الصَّالحون). واحتجَّ بحديث قيسٍ، عن عَديِّ بنِ عَمِيرةَ عن النَّبيِّ ﷺ: (من استعملناهُ على عملٍ)[1]، وليس لهما راوٍ غيرُ قيس بن أبي حازمٍ. وكذلك مسلمٌ قد احتجَّ بأحاديث أبي مالكٍ الأشجَعيِّ عن أبيه، وأحاديث مجزأة بن زاهرٍ الأسْلَميِّ عن أبيه، فلزمهما جميعاً على شرطهما الاحتجاجُ بحديث شُرَيْحٍ عن أبيه، فإن المقدامَ وأباهُ شُرَيحاً من أكابر التابعين"[2].

٤. وروى حديثاً من طريق عُروةَ بن الزُّبَير، عن كُرْز بن عَلْقمة ﷺ، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ ليس له عِلَّةٌ، ولم يخرِّجاهُ لتفرُّدِ عُروةَ بالرِّوايةِ عن كُرْزِ بن عَلْقمة". ثم نقل عن الدارقطنيِّ أن هذا الحديثَ مما يلزمُ الشَّيْخَين إخراجُه، ثم قال: "والدَّليلُ الواضح على ما ذكرَهُ أبو الحسَن أنهما جميعاً قد اتفقا على حديث عِتْبان بن مالكٍ الأنصاريِّ الذي صلى رسول الله ﷺ في بيته، وليس له راوٍ غيرُ محمودِ بن الربيع"[3].

٥. ذكر حديثاً من رواية الصَّحابيِّ مطر بن عُكامِس العَبْديِّ -مختلَفٍ في صحبته، ولم يروِ

(١) هذا وهمٌ من الحاكم، فالبخاريُّ لم يخرج حديث عَديِّ بن عميرة هذا، وإنما هو مما انفردَ به مسلمٌ دون البخاريِّ. أخرجه في كتاب الإمارة، ٣/ ١٤٦٥ (ح١٨٣٣).

(٢) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ١/ ٢٣. وقد أبعد السَّخاويُّ -رحمه الله- حين استنبطَ من هذا الموضع من كلام الحاكم أنه رجع عن الشرط الذي نسبه للشيخين، فسياق كلام الحاكم لا يساعد على هذا الفهم، وبخاصةٍ مع ما سيأتي من الأمثلة. انظر فتح المغيث، ١/ ٥٥.

(٣) المرجع السابق، ١/ ٣٤.

عنه سوى راوٍ واحدٍ[١]-، ثم قال: "هذا حديثٌ على شرط الشَّيخين، فقد اتفقا جميعاً على إخراجِ جماعةٍ من الصَّحابة ليس لكُلِّ واحدٍ منهم إلا راوٍ واحدٌ"[٢].

٦. ذكر حديثاً تفرَّد به راشدُ بن سعدٍ، عن عبدالرحمن بن قتادة السُّلميِّ -وكان من أصحاب النَّبيِّ ﷺ-، ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ، قد اتفقا على الاحتجاجِ برواته عن آخرهم إلى الصَّحابة، وعبدالرحمن بن قتادةَ من بني سَلِمة من الصَّحابة. وقد احتجَّا جميعاً بزُهَير بن عمروٍ عن رسول الله ﷺ، وليس له راوٍ غيرُ أبي عثمانَ النَّهْديِّ. وكذلك احتجَّ البخاريُّ بحديث أبي سعيد بن المعلَّى، وليس له راوٍ غيرُ حفصِ بن عاصمٍ"[٣].

فتبيَّنَ من هذا كلِّه أن الحاكمَ كان يُدرِكُ أن في الصَّحيحَين أحاديثَ لصحابةٍ انفردَ بالرِّواية عنهم واحدٌ. لكنَّه يعُدُّ هذا إخلالاً بما يقولُ إنه شرطٌ للشَّيخَين، فلذلك صار يُلزِمُهما برواية أحاديث مماثلةٍ، فسقط بهذا ما تعلَّل وتعلَّقَ به ابنُ الأثير.

إذا تقرَّرَ هذا، فإن من تحصيل الحاصل التطويلَ بسَرْد نماذجَ من الصَّحيحَين تخالفُ ما ادَّعاهُ الحاكم؛ إذ هو يدركُ وجودَها ولم يغفل عنها حين أطلقَ دعواه[٤]. فمن أرادَ أن يرُدَّ قولَه، فإنَّ أكبرَ وأظهرَ حجَّةٍ ستكونُ في المطالبة بمستنَد أصل الدَّعوى التي ألزمَها الشَّيخَين ثم عاد عليهما بالاستدراك والملامة.

(١) تهذيب الكمال، للمزي، ٢٨/ ٥٦، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ١٠/ ١٦٩.
(٢) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ١/ ٤٢.
(٣) المرجع السابق، ١/ ٣١.
(٤) كذلك لا يصلح الاعتراضُ بإيراد غرائب الصَّحيحين، من أجل نقض دعواه أن من شرط الشيخين تركَ الغرائب التي ينفردُ واحدٌ بنقلها. فهو -أيضاً- يدركُ أن في الصَّحيحين أحاديث غريبةً انفردَ بنقلها واحدٌ، بدليل أنه أوردَ في كتابه (معرفة علوم الحديث ص٩٤) في النوع الرابع والعشرين: (معرفة الغريب من الحديث)، ثم ذكر من أنواعه غرائب الصحيح، وأورد أمثلةً عليها من الصَّحيحين.

المبحث السادس

من أينَ جاءت دعوى الحاكمُ

لم يذكر الحاكمُ في جميع كلامه مُستندَ قوله، ولا أشارَ إلى الحجَّة التي بنى عليها دعواه عن شَرط الشَّيخَين الذي تقلَّد نسبته إليهما. فلأجل ذلك تتابعت أقوالُ العلماء في ردِّ قوله وإظهارِ العَجَب من رأيه الواسعِ الذي لم يُقِم أيَّ بُرهانٍ عليه.

والحاكمُ أبو عبدالله رُغم الاتفاق على جلالته واستفاضة شهادة العلماء له بالمعرفة والإتقانِ، إلا أنَّ العلماءَ تكلَّموا قديماً عن أغلاطه وأوهامه المتكاثرة في كتاب (المستدرك)، ثم اعتذروا له بأنَّه كتبه على كِبَرٍ، وأنَّه توفِّي قبل أن يتهيَّأ له تبييِّضُه وتحريرُ مسائله كما ينبغي[(١)]. والبحثُ في ذلك مشهورٌ معلومٌ ليس هذا محلُّ بسطه. وقد نقل الخليليُّ أنه كان يقولُ له بآخر عمُره: "أنا إذا ذاكرتُ اليومَ في بابٍ، فلا بُدَّ من المطالعةِ، لكِبَرِ سنِّي"[(٢)].

ومما يستوقِفُ الناظرَ في كتابه: مواضعُ رأيته فيها ينسِبُ لصحيح مسلمٍ أحاديث بالظَّنِّ دون الجزم، فيصيبُ في بعض ذلك ويخطئ!

من ذلك مثلاً:

١. أنَّه استدرك على الشَّيخينِ حديثَ أبي هُريرة ﷺ، أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: "رُبَّ أشعثَ مدفوعٍ بالأبواب، لو أقسم على الله لأبرَّه". ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ، أظنُّ مُسلماً أخرجه من حديث حفص بن عبدالله عن أنسٍ"[(٣)].

وهذا الظَّنُّ من الحاكم غيرُ صحيحٍ، فحديثُ حفص بن عبدالله عن أنسٍ لم يخرِّجهُ

(١) لسان الميزان، لابن حجر، ٥/ ٢٣٢، فتح المغيث، للسخاوي، ١/ ٤١، تدريب الراوي، للسيوطي، ١/ ١١٣.
(٢) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، ٣/ ١١٢.
(٣) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ٤/ ٣٢٨.

الإمامُ مسلمٌ[١]، بل الذي في مسلمٍ حديثُ أبي هريرةَ نفسُه الذي استدركه فغلِطَ[٢].

٢. ذكر حديثاً من رواية فضالة بن عُبَيدٍ ﷺ، عن النَّبيِّ ﷺ: "طوبى لمن هُدِيَ إلى الإسلام، وكان عيشُه كفافاً وقَنَعَ". ثم قال: "هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط مسلمٍ، وبلغني أنَّه أخرجه بإسنادٍ آخر"[٣].

وهذا الذي بلغَ الحاكمَ صحيحٌ. فالحديثُ رواه مسلمٌ بنحوه، لكن من طريق عبدالله بن عمروٍ[٤].

٣. ذكر حديث أنس بن مالكٍ ﷺ، عن النَّبيِّ ﷺ قال: "لما خلقَ اللهُ آدمَ، صَوَّرهُ وتركهُ في الجنَّة ما شاء أن يترُكَه، فجعل إبليسُ يطوف به...الحديث". قال الحاكم بعدَه: "هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط مسلمٍ، وقد بلغني أنه أخرجه في آخر الكتاب"[٥].

وهذا البلاغُ -أيضاً- صحيحٌ. فالحديثُ مُخَرَّجٌ في أواخر صحيح مسلم[٦].

٤. ذكر حديثاً من رواية أنس بن مالكٍ ﷺ قال: "كان من دعاء النَّبيِّ ﷺ: اللهم إني أعوذُ بك من علمٍ لا ينفعُ، وقلبٍ لا يخشَع، ونفسٍ لا تشبع، ودعاءٍ لا يُسمَع". ثم قال بعدَه: "قد بلغني أن مسلم بن الحجَّاج أخرجه من حديث زيد بن أرقمَ عن النبيِّ ﷺ"[٧].

(١) هو عند النسائي، كتاب الاستعاذة-باب الاستعاذة من الشِّقاق والنفاق، ٨/ ٢٦٣-٢٦٤.
(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب فضل الضَّعفاء والخاملين، ٤/ ٢٠٢٤/ رقم٢٦٢٢.
(٣) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ١/ ٣٥.
(٤) رواه مسلم في كتاب الزكاة-باب الكفاف والقناعة، ٢/ ٧٣٠ (ح١٠٥٤)، بلفظ: "قد أفلحَ من أسلمَ، ورُزِقَ كفافاً، وقنَّعَه اللهُ بما آتاهُ".
(٥) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ١/ ٣٧.
(٦) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب: خلق الإنسان خلقاً لا يتمالك، ٤/ ٢٠١٦ (ح٢٦١١).
(٧) المستدرك، ١/ ١٠٤.

وما بلغه –رحمه اللهُ– صحيحٌ. فحديث زيدٍ مخرَّجٌ عند مسلمٍ، لكن بسياقٍ أطولَ[١].

هذه المواضع التي يستعملُ فيها الحاكم صيغة (بلغني)، و(أظنُّ) في العزو إلى مسلمٍ، مما يُستَشْكَلُ حين تصدُر ممن كتب مَدْخلاً إلى الصَّحيحَين ومستدركاً كبيراً عليهما. فإذا جمعنا إلى هذا أغلاطه في نفي أو إثبات أشياء في الصَّحيحين، فسوف نخرُجُ بأنَّ ثمةَ إشكالاً ونقصاً في استحضارِه أحاديث الكتابَين أثناء تصنيف (المستدرك) على الأقلِّ، مع ترجيح اعتماده على الحفظ دون المراجعة والتحقيق كما هي عادةُ مُصنِّفي الكتُب.

هذا ما يمكنُ أن يعتَذرَ به عن عموم أوهامه في (المستدرك). لكنْ عند البحث في خصوص ذاك الشَّرط الذي ادَّعاهُ فإن بابَ الاعتذار بمثل هذا لا يكفي، بعدما ثبت أنه تقلَّد مقولته مع استحضاره وجودَ ما يخالِفها في أحاديث الكتابَين، مما يعني أنَّه ليس رأياً أخذ به عن غفلةٍ وذهُولٍ عمَّا يخالِفُه وينقُضه.

ثم إنَّ التأسيسَ النظَريَّ لذاك الشَّرطِ الذي أعاد فيه وزاد في (المستدرك) مذكورٌ في كتابه الآخر: (المدخل إلى الإكليل) كما مرَّ في المبحث الأول. وكتاب (المدخل إلى الإكليل) مما صنَّفه قبل وفاته بزمَنٍ، يدلُّ على ذلك أنَّه ذكر بأوله أنه كتبه للأمير أبي علي، محمد بن محمد بن إبراهيم بن سيجمور[٢]، وقد توفي هذا الأميرُ سنة (٣٨٧هـ)[٣].

يضافُ لذلك مذاكرةٌ حول ذاك الشَّرط المدَّعى حكاها في مستدركه جرت بينه وبين أستاذه الدارقُطنيِّ، مما يعني أنَّ رأيَه هذا كان حاضراً لديه في حياة أستاذه المتوفى سنة

(١) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب التعوُّذ من شرِّ ما عمل، ومن شرِّ ما لم يعمل، ٤/ ٢٠٨٨ (ح٢٧٢٢).

(٢) المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، الحاكم النيسابوري، ص٦٢. وانظر: الإرشاد في معرفة علماء الحديث، لأبي يعلى الخليلي، ٣/ ٨٥٤، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٧/ ١٦٧.

(٣) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٧/ ٤٦٩.

(٣٨٥هـ)، أي قبل عشرين عاماً على الأقلِّ من وفاة الحاكم نفسه سنة (٤٠٥هـ).

بل الظاهرُ أنَّ هذه المذاكرة أقدمُ من ذلك؛ فكلامِ تلميذه أبي يعلى الخليليِّ يدلُّ على أنَّ الحاكمَ لقي الدارَقطنيَّ وناظره في رحلته الثانية إلى العراق سنة (٣٦٨هـ)[١].

تلك المذاكرةُ ساقها الحاكمُ أواخرَ (المستدرك) عند حديثٍ في التَّداوي، يرويهِ زيادُ بن عِلاقَةَ، عن أسامة بن شَريكٍ زعمَ أنَّ الشَّيخَين علَّلاهُ "بأنَّهما لم يجدا له راوياً عن أسامةَ بن شَريكٍ، غيرَ زياد بن عِلاقة"[٢]. وبعدما ساق جملةً من طرُقِ الحديث قال: "هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ. وقد رواهُ عشَرةٌ من أئمَّة المسلمينَ وثقاتهم عن زياد بن عِلاقة". ثم قال: "قد ذكرتُ من طُرُقِ هذا الحديثِ أقلَّ من النِّصْف، فإني تتبَّعتُ من اتفقَ الشَّيخانِ على الحُجَّة به في الصَّحيْحَين، وبقِيَ في كتابي أكثرُ من النِّصْف، ليتأمَّلَ طالبُ هذا العلمِ [أيْتْرَكُ][٣] مثلُ هذا الحديثِ على [إشهاره][٤] وكثرة رواته، بأن لا يوجَدَ له عن الصَّحابيِّ إلا تابعيٌّ واحدٌ مقبولٌ ثقةٌ؟!".

ثم قال –رحمه الله–: "قال لي أبو الحسن عليُّ بنُ عمرَ الحافظُ: لِمَ أسقطا حديثَ أسامةَ بن شَريكٍ من الكتابَين؟ قلتُ: لأنَّهُما لم يجدا لأسامةَ بنِ شَريكٍ راوياً غيرَ زيادِ بن عِلاقَةَ.

فحدثني أبو الحسن ﷺ –وكتبه لي بخطِّه– قال: قد أخرجَ البُخاريُّ: عن يحيى بن حمَّادٍ، عن أبي عَوانةَ، عن بيان بن بشرٍ، عن قَيس بن أبي حازمٍ، عن مرداسٍ الأسْلَميِّ ﷺ، عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: (يذهبُ الصَّالحونَ أسلافاً...الحديث). وليس لمرداسٍ راوٍ غيرُ قيسٍ.

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، أبو يعلى الخليلي، ٣/ ٨٥٢.
(٢) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ٤/ ٣٩٩.
(٣) في النسخة المطبوعة من المستدرك (ليتأملَ طالبُ هذا العلمِ، ويتركَ مثلَ هذا الحديثِ). والخلل في السياق ظاهرٌ، وقد صحَّحتُه من مخطوط رواق المغاربة من المستدرك، ٤/ ل١٩١-أ.
(٤) في المطبوعة: (على إشهاده)، والتصحيح من النسخة الخطيَّة المشار إليها.

وقد أخرجَ البخاريُّ حديثَين عن زَهْرةَ بن مَعْبَدٍ، عن جدِّهِ عبدالله بن هشامٍ بنِ زهرةَ، عن النَّبيِّ ﷺ. وليس لعبدالله راوٍ غيرُ زهرة.

وقد اتفقا جميعاً(١) على إخراجِ حديث قيس بن أبي حازمٍ، عن عَديِّ بنِ عَمِيرةَ، عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: (من استعملناهُ على عملٍ)، وليس لعَديِّ بنِ عَمِيرةَ راوٍ غيرُ قيس.

وقد اتفقا جميعاً(٢) على حديث مجزأة بن زاهرٍ الأسْلميِّ، عن أبيه، عن النَّبيِّ ﷺ في النَّهي عن لحوم الحُمُر الأهليَّة، وليس لزاهرٍ راوٍ غيرُ مَجْزأة.

وأخرجَ البُخاريُّ حديثَ الحسنِ، عن عمرو بن تغلبٍ، وليس له راوٍ غيرُ الحسَن.

وأخرجَ -أيضاً- حديثَ الزُّهريِّ(٣).

[وأخرجا جميعاً حديثَ الحسن عن عمرو بن تغلبٍ، وليس له راوٍ غير الحسن](٤).

---

(١) تقدَّمَ أن حديثَ عَديِّ بن عَميرة مما انفردَ به مسلمٌ دون البخاريِّ.

(٢) لم يتفقا عليه، بل هو مما انفردَ به الإمام البخاريُّ دون مسلمٍ، كما في تحفة الأشراف، ٣/ ١٧٦. وهذا ما ذكره الدارقُطني نفسه في الإلزامات، ص٦٨.

(٣) هكذا وقع في المطبوعة من المستدرك، وأيضاً في النُّسخة الخطيَّة. ولم يذكر مرادَه بحديث الزُّهريِّ. والظاهرُ أنَّ في النصِّ سقطاً. وكلامُ الدارَقُطنيِّ في هذا الموضع كرَّرهُ بنحوه في (الإلزامات ص٨٤)، ووقع هناك: (وأخرجَ البخاريُّ عن الزُّهريِّ، عن عبدالله بن ثعلبة بن صُعَيرٍ: مسح النَّبيُّ ﷺ وجهه. ولم يروِه غيرُ الزُّهري)، فلعلَّ هذا مقصودَه.
وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ نصَّ الدارقُطنيِّ المثبتَ في المستدرك وقع فيه خللٌ في مواضع أشرتُ إليها أعلاه، وقد نبَّه على أكثرها أحمد بن فارس السلوم، في تحقيقه لكتاب (المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل ص٩١). غير أنَّه -أثابه الله- علَّق الخلل على عمل طابعي الكتابِ. لكن ما رأيته في النُّسخة الخطيَّة يوافق المطبوع في أغلاط النصِّ وأخطائه، فالظاهرُ أن الخلل قديمٌ في أصول المستدرك، أو في بعضها على الأقلِّ.

(٤) ما بين المعقوفتين أثبتُّه تبعاً لطبعة المستدرك ولأصله الخطيِّ. لكن ذِكرُ هذه الجملة مُشكلٌ، فمسلمٌ لم يخرج رواية الحسن عن عمرو بن تغلبٍ، بل هي مما انفرد به البخاري. وقد تقدَّمَ في كلام الدارَقطني قبل هذه الجملة مباشرةً أن البخاريَّ أخرج حديث الحسن عن عمرو بن تغلبٍ، فكيف يعيدُ الكلامَ ويقولُ إن الشَّيخين أخرجا رواية الحسن عن عمرو بن تغلبٍ؟!

وحديث زياد بن عِلاقَةَ عن أسامة بن شَريكٍ أصَحُّ، وأشهرُ، وأكثرُ رواةً من هذه الأحاديثِ.

قال أبو الحسن: وقد روى علي بنُ الأقمر[1] ومجاهدٌ، عن أسامة بن شَريكٍ. وقد روي هذا الحديثُ عن جابر بنِ عبدالله، وأبي سعيدٍ الخُدْريِّ رضي الله عنهم، عن رسول الله ﷺ".

هذه المذاكرةُ التي ساقها الحاكمُ، وإن وقعَ في سياقها أوهامٌ وأغلاطٌ، إلا أنَّ الغرضَ من إيرادها بيانُ أن دعوى الحاكمِ قديمةٌ عندَه، وأنَّه كان يكرِّرُها ويذاكِرُ بها، وأنه ثبت عليها حتى مع معارَضة أستاذه الدارقُطنيِّ له بالحُجَجِ والشَّواهد. وبناءً على ذلك فليس لتقدُّم سنِّه وما قيل عن تغيُّر ضبطه أثرٌ في بناء هذا الرأي عنده.

وقد بدا لي أوَّلَ الأمر أنَّ من المحتمَل أن يكونَ بنى قوله على فهمٍ لنَقْلٍ خاصٍّ ثبت عندَه عن الشَّيخَين. لكنْ مُعارَضة الحفَّاظِ له مما يُضعِفُ هذا الاحتمال ويُبْعِدُه. فلم يبقَ لتفسير صنيعه سوى أحدِ أمرَين:

الأوَّلُ: أن يكونَ هذا الشَّرطُ المنسُوبُ للشَّيخين مما قيلَ وتداولَه الناسُ قبل الحاكمِ، فتلقَّاهُ هو وسلَّم به تقليداً ومتابعةً لغَيرِه لما رآهُ مُتَحقِّقاً في الغالب الأعمِّ من أحاديث الكتابَين. ثم لما وقفَ على مواضعَ قليلةٍ تنقضُه، لم يتشكَّك ولم ينظُر في ثبوتِ الشَّرْطِ عنهما، بل جعل ذلك خروجاً واستثناءً من الأصلِ الذي ظنَّ أنهُما يلتزمانه.

وهذه طريقة الحازِميِّ في توجيه كلام الحاكمِ والاعتذار له. فإنه لما ذكرَ ذاك الشَّرط المدَّعى قال: "ولعَمري هذا قولٌ قد قيلَ، ودعوى قد تقدَّمت، حتى ذكرَه بعضُ أئمة الحديثِ

(١) في المطبوعة: (عمرو بن الأرقم)، والتصحيح من الأصل الخطِّي. وهو عليُّ بن الأقمرِ الهَمْدانيُّ الوادعيُّ. ثقةٌ معروفٌ، أخرج له الجماعة. انظر: تهذيب الكمال، ٢٠/ ٣٢٣، تهذيب التهذيب، ٧/ ٢٨٣.

في مدخل الكتابَين"[١]. ثم قال: "وآفةُ العلوم التقليد، وبيانُ ذلك: إما إيثارُ الدَّعَة وتركُ الدَّأَبِ، وإما إحسانُ الظَّنِّ بالمتقدِّم". ثم ساقَ أمثلةً لأغلاطٍ وأوهامٍ تتابع عليها بعضُ الأكابر تقليداً لمن تقدَّمَهم[٢]. فكأنه يشيرُ إلى أن الحاكمَ ربَّما قلَّدَ غيره في نسبة ذاك الشَّرط للصَّحيحَين.

ومما يشهَدُ لوجُود المقُولة قبل الحاكم أنَّا رأيناها في كلام قرينه الأكبر منه سِنّاً أبي عبدالله ابن مندَه كما مرَّ النقلُ عنه، وليس في كلام أيٍّ منهما ما يشيرُ إلى نقله عن الآخر.

الطريقُ الثانية لتفسير مبتدأ رأي الحاكم: أن يقالَ إنَّه استنبطَ ذلك من تتبُّع أحاديث الكتابَين، فجعل هذا شرطاً أغلبيّاً لهما عرفه بالاستقراء والتَّتبُّع، دون أن يتوقَّفَ عند القليل الذي لم يتحقَّق فيه هذا الشَّرط. وبناءً على هذا سيكونُ ابنُ مندَه وغيرُه تابعين للحاكم مقلِّدين له، وهو ما ألمحَ إليه ابنُ حجرٍ في كلامه المنقول بمقدِّمة هذه البحث.

ومما يعضِدُ هذا ويؤيِّدُه أنه تفسيرٌ يتوافقُ من عموم منهج الحاكم في كتاب (المستدرك)، فالذي ينظر في تعليقاته التي كان يفسِّرُ فيها سببَ ترك الشَّيخين للأحاديث التي يستدركها عليهما، يجده يتكلمُ أحياناً بسياقٍ يمكنُ الجزمُ معه أنه إنما يذكر أسباباً من استنباطه وحَدَسه، حتى إنَّه ربَّما استنبطَ سبباً وتعليلاً بعيداً لم يذكُراه، ثم عاد ليرُدَّ عليهما ما ألصقَه بهما!

من ذلك أنه لما ذكر حديث عُروةَ بن مُضَرِّسٍ في الوقوف بعرفة، قال: "قد أمسك عن إخراجه الشَّيخانِ محمدُ بنُ إسماعيلَ ومسلمُ بنُ الحجَّاجِ على أصلهما أن عُروةَ بن مُضَرِّسٍ لم يُحَدِّث عنه غيرُ عامرٍ الشَّعبيِّ". ثم عادَ فقال: "وقد وجدنا عُروة بن الزُّبَير حدَّث عنه". ثم ساق حديثاً من طريق عروة الزبير، عن عُروَة بن مُضَرِّسٍ![٣]!

هكذا قال: فهو قدَّرَ لتصرُّف الشَّيخين سبباً غيرَ صحيحٍ عنده، ثم عاد عليهما بالتخطِّئة!

(١) شروط الأئمة الخمسة، الحازمي، ص١٠١.
(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.
(٣) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ١/ ٤٦٣.

فلو فُرِضَ ثبوتُ رواية عُروةَ بن الزُّبير[١]، عن عُروةَ بن مُضَرِّسٍ، فمن أين للحاكم أن الشَّيخين تركا حديثه لأجلِ ظنِّهما تفرُّد الشَّعبيِّ عنه؟! وكيف افترضَ: أنه قد خفِيَ عنهما ما علمَه هو؟!

وقد رأيتُه في مواضع أخرى من الكتاب يصحِّحُ أحاديثَ تركها الشَّيخان، وهي من طريق رُواةٍ مستورين لم يشتهر توثيقُهم، بل ربما كانوا ممن ضُعِّفَ في روايته، فيذهبُ الحاكمُ ليفسِّرَ إعراض الشيخينِ عنهم، فيذكر أسباباً بعيدةً عن هذه المعاني الظاهرة.

من ذلك أنه ذكر حديثاً من رواية يوسُف بن أبي بُرْدَةَ، ثم قال: "قد احتجَّ الشَّيخانِ برُواةِ هذا الحديث عن آخرهم غيرِ يوسُفَ بنِ أبي بُردَةَ. والذي عندي أنَّهما لم يُهملاهُ بجَرْحٍ ولا بِضَعْفٍ، بل لقلَّة حديثِه، فإنه عزيزُ الحديث جدًّا"[٢].

ويوسُف بن أبي بُرْدةَ، لم يوثِّقْه سوى العجليِّ، وذكره ابن حبان في (الثقات)، فلذلك لم يزد ابن حجر، على الحكم عليه بأنه "مقبول"[٣]. فكانت رُتبةُ هذا الراوي كافيةً لأن تكون سبباً لترك الاحتجاج به في الصَّحيحين، لكن الحاكم ذهب إلى التعليل بقلَّة روايته!

أبعدُ من هذا أنَّهُ صحَّحَ حديثاً لكثير بنِ زيدٍ الأسلميِّ، ثم قال: "أما الشَّيخانِ، فإنَّهُما لم يخرِّجا عن كثير بن زيدٍ، وهو شيخٌ من أهل المدينة من أسْلَمَ، كنيتُه أبو محمَّدٍ، لا أعرفُه بجَرْحٍ في الرِّواية. وإنما تركاهُ لقلَّة حديثِه، والله أعلم"[٤]. قالَ هذا مع أن طائفةً من النُّقَّاد تكلَّمُوا في

(١) نفى هذا غيرُ واحدٍ من الحفاظ، ونصُّوا على أنه لم يصح لأحدٍ روايةٌ عن عروة بن مُضَرِّسٍ سوى الإمام الشعبيِّ. انظر: تهذيب التهذيب، ٧/ ١٨٨.
(٢) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ١/ ٣٢.
(٣) ينظر: الثقات، لابن حبان، ٧/ ٦٣٨، معرفة الثقات، للعجلي، ٢/ ٣٧٥ (٢٠٥٦)، تهذيب الكمال، للمزي، ٢٣/ ٤١٤، تقريب التهذيب، لابن حجر (رقم ٧٨٥٧).
(٤) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ١/ ٤٧.

كثيرٍ وليَّنُوه، منهم: يحيى بن معين، والنسائيُّ، وأبو زرعة، ويعقوب بن شيبة، وغيرهم[١].

فمن هذه المواضعِ وما شابهَها يظهرُ أن الحاكمَ: ألزمَ نفسه استنباطَ تفسير تصرُّفِ الشَّيخَين في تَرْك ما تركاهُ من أخبارٍ، رُغم أنهما لم يقصدا استيعاب الصَّحيح كما هو معلومٌ. ثم إنَّ هذا الالتزامَ أحوجَه إلى التوسُّع في افتراض أسبابٍ وتفسيراتٍ مُتكلَّفةٍ لا تُسَلَّمُ له. فربَّما كان من جملة تلك التكلُّفاتِ هذا الشَّرطُ الذي يأباهُ حالُ أحاديث الكتابَين، فاستنبطه باجتهاده، ثم جزم به، وألزمَ به الشيخين، رُغْمَ افتقاره لأيِّ دليلٍ يُسنِدُه.

(١) ينظر: تهذيب الكمال، للمزي، ٢٤/ ١١١، ميزان الاعتدال، للذهبي، ٣/ ٤٠٤، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ٨/ ٤١٣.

المبحث السابع

تعليقةٌ حول رأي المعلميِّ في أغلاط الحاكم وأوهامه

رأيتُ الشَّيخَ المحقِّقَ عبدَالرَّحمن المعلِّميَّ: يقول: "ذِكْرُهم للحاكم بالتَّساهُلِ إنما يخصُّونه بـ(المستدرك)، فكتبُه في الجرح والتعديل لم يغمزْهُ أحدٌ بشيءٍ مما فيها فيما أعلمُ"(١).

فإن كان الشَّيخُ المعلميُّ: يَقصِدُ التساهُلَ في تصحيح الأحاديث، فليس للحاكم فيما سوى (المستدرك) كثيرُ كلامٍ في هذا المعنى. أما إن أرادَ بتساهُله كثرةَ الأوهام والأغلاط في مسائل الحديث عامَّةً، ففيما قاله: بحثٌ ونظَرٌ. فالذي ظهر ليَ –والله العالمُ– أنَّ دائرة أوهام الحاكمِ: أوسعُ مما في ظهرَ في كتاب (المستدرك). وقد وقعَ في كلامِ ناقديه ما يشيرُ إلى هذا، فابن القطَّان لما ذكر تصانيفه، قال: "له كتُبٌ كثيرةٌ، وقد نسِبَ إلى غفلةٍ"(٢). وأوضحُ من ذلك قولُ ابنِ طاهرٍ بعد اعتراضٍ ذكره: "الاشتغال بنَقْضِ كلام الحاكم لا يُفيدُ فائدةً، وله في سائر كتُبه مثلُ هذا كثيرٌ"(٣).

وقد رأيتُ في كتاب (المدخل إلى الإكليل) –على صِغَرِه– أغلاطاً وأوهاماً تشبه تلك التي وقعت له في (المستدرك). من ذلك مثلاً أنه: زعم أنَّ الشَّيخين لم يخرِّجا لمرداسِ بن مالكٍ الأسلميِّ ﷺ ولا للمُسْتَورد بن شدَّادٍ الفهريِّ ﷺ، لأنه لم يروِ عنهما غيرُ قيس بن أبي حازم(٤). وهذا وهمٌ منه وغلطٌ بيِّنٌ نبَّه، كما نبَّه على ذلك الحافظُ أبو بكرٍ الحازميُّ(٥).

أما مرداسٌ، فقد تقدَّم أنَّ البُخاريَّ أخرج له حديثَ: (يذهبُ الصَّالحونَ الأولُ

(١) التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، المعلمي، ١/ ٤٥٩.
(٢) بيان الوهم والإيهام، ابن القطان الفاسي، ٥/ ٦٤٤.
(٣) المرجع السابق، ص٥٦.
(٤) المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، الحاكم النيسابوري، ص٨٩.
(٥) شروط الأئمة الخمسة، الحازمي، ص١٢٠، ص١٢٧.

فالأوَّلُ). والحاكمُ نفسُه ذكر ذلك في موضعين من كتابه المستدركَ[١]، مَرَّةً ذكره تقريراً من عندِه، ومرَّةً ذكره نقلاً عن أستاذه الدارَقُطنيِّ[٢].

وأما المسْتَورِد بن شدادٍ، فوَهمُه فيه أفحشُ وأعجبُ. فهو هنا يذكر أنَّ الشَّيخَين لم يخرِّجا له لتفرُّدِ قيسٍ بالرِّواية عنه، مع أن للمُستَوْرِد عند مسلمٍ حديثينِ من رواية ثلاثةٍ من التابعين عنه؛ أحدُهما حديثُ قيسٍ عنه مرفوعاً: (والله ما الدُّنيا في الآخرِ، إلا مثلَما يجعلُ أحدُكم إصبُعَه هذه في اليَمِّ، فلينظُر بمَ ترجِع)[٣]. والآخرُ حديثُ عُلَيِّ بنِ رباحٍ، وعبدالكريم بن الحارث عنهُ، عن النَّبيِّ ﷺ: (تقومُ السَّاعةُ والرُّومُ أكثرُ الناسِ)[٤].

يزيدُ العجَبُ إن علمنا أن الحاكمَ نفسَه روى في مستدركه حديثاً من طريق عبدالرحمن بن جُبَير بن نُفَيرٍ، عن المسْتَورد بن شدادٍ، وقال عنه: "صحيحٌ على شرط البخاريِّ، ولم يخرِّجاه"!

وروى حديثاً ثانياً من طريق وقَّاص بن ربيعةَ عن المسْتَورد، وقال: "حديثٌ صحيحُ الإسنادِ، ولم يخرِّجاهُ"!

وروى –أيضاً– حديثاً ثالثاً من طريقِ أبي إسحاق الهمْدانيِّ، عن المسْتَورد[٥]!

فتحصَّل من مجموع ذلك ستةٌ من التابعين –بين يدَي الحاكم– يروون عن المستورد بن شدادٍ الذي قال في (مدخل الإكليل) إن قيس بن أبي حازمٍ تفرَّدَ بالرواية عنه!

ومن أوهامه في (مدخل الإكليل) أنَّه ذكر أنَّ مسلماً لم يروِ لقُطْبَةَ بن مالكٍ، بسبب تفرُّد

(١) المستدرك، ١/ ٢٣.
(٢) المستدرك، ٤/ ٣٩٩.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها-باب فناء الدنيا وبيان الحشر، ٤/ ٢١٩٣ (ح٢٨٥٨).
(٤) صحيح مسلم، كتاب الفتن-باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس، ٤/ ٢٢٢٢ (ح٢٩٨٩، ح٢٨٩٨).
(٥) تنظرُ هذه الأحاديث مرتبةً في المستدرك، ١/ ٤٠٦، ٤/ ١٢٧، ٣/ ٥٩٢.

زياد بن عِلاقة بالرِّواية عنه[١]. وحديثُ زياد بن عِلاقة عن قُطْبة بن مالكٍ في القراءة في صلاة الفجر مخرَّجٌ في صحيح مسلم[٢]. نبَّه على ذلك –أيضاً– أبو بكرٍ الحازميُّ[٣]. والحاكمُ نفسُه ذكر هذا الحديث في (المستدرك) مع زيادةٍ بآخره، وقال بعدَه: "قد أخرجَ مسلمٌ هذا الحديثَ بغير هذه السِّياقة"[٤]، فصار كلامُه في (المستدرك) أصوبَ من كلامه في (مدخل الإكليل).

فإذا تركنا (مدخل الإكليل)، وجئنا لكتابه الآخر (المدخل إلى الصَّحيح)، فقد عُرِفَ النَّقد الذي كتبه عليه الحافظ عبدالغني بن سعيد الأزديُّ، وسمَّاهُ: (الأوهام التي في مدخل الحاكم)، وقد قال في مطلعه: "نظرتُ في الكتاب الذي صنَّفه الحاكمُ أبو عبدالله محمد بن عبدالله النَّيسابوريُّ...فإذا فيه أغلاطٌ وتصحيفاتٌ، أعظمتُ أن تكونَ غابت عنه، وأكثرتُ جوازَها عليه، وجوَّزتُ أن يكونَ ذلك جرى من ناقل الكتاب له، أو حامله عنه. مع أنه لا يعرى بشَرٌ من السَّهو والغلط"[٥].

وتجويزه: أن تكونَ تلك الأغلاط من ناقل الكتاب أو حامله عن الحاكم هو من باب تلمُّس المعاذير لأهل العلم والفضل، وإلا فإنَّه قال –بعد ذلك–: "لما ردَدْتُ على أبي عبدالله الحاكم الأوهامَ التي في (المدخل إلى الصَّحيح)، بعث إليَّ يشكُرني ويدعو لي، فعلمتُ أنه رجُلٌ عاقلٌ"[٦]. هذا النَّقلُ يدلُّ على فضل ذَينك الحافظين الكبيرين، غير أن ظاهره يدلُّ –أيضاً– على أن الخلل الواقع في الكتاب من قلم مؤلِّفه لا من غلط ناقله.

(١) المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، الحاكم النيسابوري، ٨٨-٩٠.
(٢) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب القراءة في صلاة الصبح، ١/ ٣٣٥ (ح٤٥٧).
(٣) شروط الأئمة الخمسة، للحازمي، ص١٢٨.
(٤) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ٢/ ٤٦٤.
(٥) الأوهام التي في مدخل الحاكم النيسابوري، عبدالغني بن سعيد الأزدي، ص٤٧.
(٦) تذكرة الحفاظ، الذهبي، ٣/ ١٠٤٨.

فإذا نظرنا –بعد ذلك– إلى كتابٍ ثالثٍ صغيرٍ أيضاً، وهو سؤالات السِّجزيِّ للحاكم، وجدنا فيه أغلاطاً في الكلام عن الرِّجال نبَّه عليها محقِّق الكتاب(١).

لأجل هذا كلِّه، فإنَّ ما ذكره الشَّيخُ المعلِّميُّ: محلُّ نظَرٍ، فأوهام الحاكم –قدَّس الله روحَه– جاوزت (المستدرك) إلى تصانيفه الأخرى. غيرَ أنَّ ضخامة (المستدرك) وشُهرته وتعلُّقه بالصَّحيحَين جعل ظهور الأوهام والأغلاط فيه أوضح من ظهورها في غيره. وربَّما كان لإكثاره من التَّصنيف، مع اعتمادِه على الحفظِ أثرٌ في دخول الخلل عليه، فقد ذُكِرَ في ترجمته أنه شرع في التصنيف سنة (٣٣٧هـ)، وقد كان مولدُه سنة (٣٢١هـ)، ثم بقيَ يكتُب ويصنِّفُ إلى وفاته سنة (٤٠٥هـ)، فكتب من التصانيف ما يقرُب من ألف جزءٍ(٢). والله أعلم بالصَّواب.

(١) مقدمة تحقيق سؤالات السِّجزي للحاكم النيسابوري، ص٣٠.

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٧/ ١٧٠، وانظر الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي، ٣/ ٨٥٢.

أهم نتائج البحث

تبيَّن من جميع ما تقدَّم أن الحاكمَ كانَ يجزم أنَّ البُخاريَّ ومسلماً لا يحتجَّان في صحيحَيهما بالرَّاوي الذي ينفردُ واحدٌ بالنَّقل عنه. سواءٌ كان هذا الرَّاوي من طبقة الصَّحابة، أو من الطبقات بعدَها. لكنه: لم يذكر دليله على هذه الدَّعوى الجازمة. وقد وافقه على دعواه نفرٌ قليلٌ من أهل العلم، وعارضَه الأكثرون.

والحاكمُ رُغم إطلاقه تلك المقولة، إلا أنه كان يدركُ أنَّ في الصَّحيحَين ما يناقضُها، لكنَّه –مع ذلك– لم يراجع مقولته ولا تردَّد فيها، بل ثبت عليها وتشبَّثَ بها، ثم جعل من خروج الشَّيخين عنها في بعض المواضع نوعاً من التناقُضِ.

وقد ترجَّح للباحثِ أنَّ الحاكم –على جلالته وعلوِّ قدره– إلا أنَّه وقع في جُلِّ مصنَّفاته التي وصلت إلينا ما يشيرُ إلى قصُورٍ في التحرير والتحقيق، وهذا الشَّرط الذي ادَّعاهُ على الشَّيخين معدودٌ في جملة ما قصَّر في تحقيقه وتحريره.

أهم التوصيات

من الخطأ افتراضُ أنَّ نَقداتِ أهل العلم للحاكم النَّيسابوري مقصورةٌ على أوهام (المستدرك) بعدما ثبت أن الخللَ نفسه حاضرٌ في تواليفه الأخرى، أو –على الأقلِّ– في أكثر ما وصلنا منها. فلا بُدَّ من التروِّي في التعويل على ما يذكره ويحكُم به. وإذا صحَّ الاعتذار عن أغلاط (المستدرك) بأنه كتبه على كِبَرٍ، فإن من غير المجدي التعلُّق فقط بمثل هذا عند الجواب عن إشكالات سائر مصنَّفاته، أعلى الله درجته.

المراجع

المراجع الخطيَّة

المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله، مصورة عن نسخة رواق المغاربة بالجامع الأزهر، محفوظة بمعهد المخطوطات العربية برقم (٢٥٦ يونسكو أزهر).

المراجع المطبوعة

الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان=صحيح ابن حبان.

اختصار علوم الحديث، ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، تحقق وشرح أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، أبو يعلى الخليل بن عبدالله القزويني، تحقيق محمد سعيد بن عمر إدريس، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة الرشد (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

إسبال المطر على قصب السُّكَّر، الصنعاني، محمد بن إسماعيل، مجموع بتحقيق عبدالحميد آل أعوج سبر، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليَحْصُبي، تحقيق يحيى إسماعيل، الطبعة الأولى، المنصورة-مصر، دار الوفاء (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

الإلزامات والتتبع، الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق مقبل الوادعي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

الأوهام التي في مدخل أبي عبدالله الحاكم، الأزدي، عبدالغني بن سعيد، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، الطبعة الثانية، الزرقاء-الأردن، مكتبة المنار (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

التاريخ الكبير، البخاري، محمد بن إسماعيل، تعليق عبدالرحمن المعلمي، مصورة عن نشرة دائرة المعارف العثمانية، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة (د.ت).

تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المزِّي، أبو يوسف بن الزكي. تحقيق عبدالصمد شرف الدين، الطبعة الثانية، بيروت، المكتب الإسلامي (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

تحقيق منيف الرتبة، لمن ثبت له شريفُ الصحبة، العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكلدى، تحقيق عبدالرحيم القشقري، الطبعة الأولى، الرياض، دار العاصمة (١٤٠٨هـ).

تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، تحقيق نظر الفاريابي، الطبعة الرابعة، الرياض، مكتبة الكوثر (١٤١٨هـ).

التقييد والإيضاح، لما أطلقَ وأغلق من كتاب ابن الصلاح، العراقي، عبدالرحيم بن الحسين، تحقيق أسامة خياط، الطبعة الأولى، بيروت، دار البشائر (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، المعلمي، عبدالرحمن بن يحيى، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، الرياض، مكتبة المعارف (١٤٠٦هـ).

تهذيب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، (د.ط)، مصورة عن نشرة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد-الهند (د.ت).

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، يوسف بن الزكي، تحقيق بشار عواد معروف، الطبعة الخامسة، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

تهذيب اللغة، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تحقيق محمد عوض مرعب، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي (٢٠٠١م).

توجيه النظر إلى أصول الأثر، الجزائري، طاهر بن صالح الدمشقي، تحقيق عبدالفتاح أبو

غدَّة، الطبعة الأولى، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقِّن، عمر بن علي، تحقيق خالد الرباط وآخر، الطبعة الأولى، قطر، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

صحيح الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (د.ط)، تركيا، مصورة عن نشرة المكتبة الإسلامية (١٣٧٤هـ).

معرفة الثقات، العجلي، أحمد بن عبدالله، تحقيق عبدالعليم البستوي، الطبعة الأولى، المدينة النبوية، مكتبة الدار (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

جامع الأصول، في أحاديث الرسول، ابن الأثير، المبارك بن محمد، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط، الطبعة الثانية، بيروت، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

الجامع الصحيح المختصر، من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق محمد زُهير الناصر، الطبعة الأولى، بيروت، دار طوق النجاة (١٤٢٢هـ).

الجوهر النقي على سنن البيهقي، ابن التركماني، علي بن عثمان، مطبوع بحاشية سنن البيهقي، مصورة عن الطبعة الأولى، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية (١٣٥٢هـ).

رسالة أبي بكر البيهقي إلى أبي محمد الجويني، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق فراس بن خليل مشعل، الطبعة الأولى، بيروت، دار البشائر الإسلامية (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

سؤالات علي بن مسعود السجزي للحاكم النيسابوري، تحقيق موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (د.ط)، بيروت، دار أحياء التراث العربي (د.ت).

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، (د.ط)، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر (د.ت).

سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت).

سنن النسائي الصغرى (المجتبى)، أحمد بن شعيب النسائي، (د.ط)، بيروت، المكتبة العلمية (د.ت).

السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، مصورة عن الطبعة الأولى، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية (١٣٥٢هـ).

سير أعلام النبلاء، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، بإشراف شعيب الأرناؤوط، الطبعة الرابعة، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

شروط الأئمة الستة، ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، تحقيق محمد بن علي البيضاني، الطبعة الأولى، المدينة النبوية، دار الناشر المتميز (١٤٣٧هـ).

شروط الأئمة الخمسة، الحازمي، محمد بن موسى، تحقيق محمد بن علي البيضاني، الطبعة الأولى، المدينة النبوية، دار الناشر المتميز (١٤٣٧هـ).

صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البُستيُّ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣م).

صحيح البخاري= الجامع الصحيح المختصر، من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه.

عمدة القاري، بشرح صحيح البخاري، العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، الطبعة الأولى، مصر، شركة مصطفى البابي الحلبي (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م).

فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب، (د.ط)، بيروت، مصورة عن الطبعة السلفية (د.ت).

فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، محمد بن عبدالرحمن، تحقيق علي حسين علي، الطبعة الأولى، بنارس-باكستان، الجامعة السلفية (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ابن العربي، محمد بن عبدالله المالكي. تحقيق محمد عبدالله ولد كريم، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب (١٩٩٢م).

الكامل في التاريخ، ابن الأثير، عزُّ الدين علي بن أبي الكرم، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، (د.ط)، بيروت، دار الكتاب العربي (٢٠١٢م).

المحرر في الحديث، ابن عبدالهادي، محمد بن عبدالهادي المقدسي، بعناية عبدالله التركي، الطبعة الأولى، (د.م)، (د.ن)، (١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م).

مختار الصحاح، الرازي، محمد بن أبي بكر، (د.ط)، بيروت، مكتبة لبنان (١٩٨٦م).

المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري، تحقيق أحمد فارس السلوم، الطبعة الأولى، الرياض، دار ابن حزم (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، محمد بن علي، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

معرفة علوم الحديث، الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري، تحقيق سيد معظم حسين، الطبعة الثانية، مصورة عن طبعة دائرة المعارف، المدينة النبوية، المكتبة العلمية (١٣٩٧هـ).

المفهم، لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، أحمد بن عمر، تحقيق محيي الدين مستو وآخرين، الطبعة الأولى، دمشق، دار ابن كثير (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

المنفردات والوحدان، مسلم بن الحجاج النيسابُوري، تحقيق عبدالغفار بن سليمان البنداري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

المقنع في علوم الحديث، ابن الملقِّن، عمر بن علي، تحقيق عبدالله بن يوسف الجديع، الطبعة الأولى، الأحساء-السعودية، دار فواز (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

منهج الحافظ ابن مندَه في الحديث وعلومه، عمر بن عبدالله المقبل، الطبعة الأولى، الرياض، دار المنهاج (١٤٣١هـ).

منهج الإمامُ البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها، أبو بكر كافي، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

الموضوعات، ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، تحقيق عبدالرحمن عثمان، الطبعة الأولى، المدينة النبوية، المكتبة السلفية (١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م).

الموطأ، مالك بن أنس، برواية يحيى الليثي، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م).

نزهة النظر، في توضيح نخبة الفكر، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. تحقيق نور الدين عتر، كراتشي-باكستان، مكتبة البشرى (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق ربيع بن هادي المدخلي، الطبعة الثانية، الرياض، دار الراية (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي، بدر الدين محمد بن جمال، تحقيق زين العابدين

بلافريج، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة أضواء السلف (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

هدي الساري؛ مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق محب الدين الخطيب، (د.ط)، بيروت، مصورة عن الطبعة السلفية (د.ت).

الوحدان من رواة الصَّحيحين، ومروياتهم في كتب الحديث، عداب بن محمود الحمش، الطبعة الأولى، عمَّان، دار الأعلام (١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

اليواقيت والدرر، شرح نخبة الفكر، المناوي، محمد عبدالرؤوف، تحقيق ربيع بن محمد السعودي، (د.ط)، الرياض، مكتبة الرشد (د.ت).

الألفاظ الدَّالة على الانتظار في القرآن الكريم في ضوء الصِّفات الإلهيّة والأحوال النَّفسيَّة للمُنظِر والمُنتظِر (دراسة صرفيَّة دلاليَّة)

أريج بنت عثمان المَرشد[1]

المستخلص

موضوع البحث: الألفاظ الدالّة على الانتظار في القرآن الكريم في ضوء الصِّفات الإلهيّة والأحوال النَّفسيَّة للمُنْظِر والمُنتظِر. دراسة صرفيَّة دلاليَّة.

أهداف البحث: دراسة الألفاظ الدّالّة على الانتظار في القرآن دراسة إحصائيّة، وصرفيَّة لأبنيتها في القرآن، ودلاليَّة من جانب دلالاتها اللغويّة، وعلاقتها باللفظ العام، والفروق والروابط بينها، وأثر السِّياق فيها مع بيان الأحوال النَّفسيَّة.

منهج البحث: المنهج الوصفيّ المتّخذ من الاستقراء والتَّحليل أداتين له المتمثِّل في تتبُّع الألفاظ الدّالّة على الانتظار في القرآن وأبنيتها وتَحلِيلها بإبراز الأصل الاشتقاقيّ وتصاريفِه، ودلالاته، ووصفه من حيث (التجرُّد والزيادة، بابه الثلاثي، التعدِّي واللزوم)، وذِكر الآراء والخلافات المنوطة بها، ورأي الباحث.

أهم النَّتائج: إنّ (انتظر) اللفظ العام للانتظار، وتُرادفه ألفاظٌ في القرآن ترادفًا جزئيًّا عددها (١٥) لفظًا تجلّت الفروق بينها من خلال المعنى اللغوي والاستعمال القرآني. وثبوت صفة الانتظار لله عزّ وجل في بعضها، كما استعملت لأغراضٍ دلاليّة متنوِّعة بأحوال

(١) الأستاذ المساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، كليَّة اللُّغة العربيَّة قسم النَّحو والصَّرف
ao.im@hotmail.com

نفسيّةٍ متباينة، والانتظار منه المحمود، والمذموم، وما يكون للأمرين، كما ظهر أثر تعميم الدلالة على بعض ألفاظه في لغات العرب، وتخصيصها في المعنى القرآني، وظهرت علاقة التضاد في لفظ واحد (الرّجاء). وظهور ظاهرة تعدُّد المعنى للفظ في القرآن في بعضها وليس كثيرًا.

التّوصيات: توجيه الدراسة للحقول الدلاليّة في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحيَّة: الانتظار– الانتظار في القرآن– مرادفات الانتظار.

Abstract

Research Topic: Expressions of Waiting in The Holy Qur'an: A Morphological Semantic Study in Light of the Psychological Characteristics of The Person Demanding Waiting and The Person Waiting.

Research Objectives: Examining expressions of waiting in the Holy Qur'an, in a statistical and morphological manner to identify their linguistic structures. Moreover, the study attempted exploring their semantic features in terms of their linguistic connotations, their relation to the general context, the differences and the connections between them, and the effect of the context on these structures – along with clarifying the psychological conditions behind them.

Research Methodology: The study adopted a descriptive approach, using induction and analysis as its two main methods to detect the expressions of waiting in the Holy Qur'an and their structures and then analyzing them, identifying their lexical origin, their lexical derivatives, their connotations, identifying their structures in terms of original lexicons, derivatives, transitive and intransitive verbs. In addition, the study examines the different opinions and disagreements related to these structures, as well as researcher's opinion.

Significant Results: The word 'wait' is the general term for waiting, and it has 15 different synonyms in the Holy Qur'an. The differences between them are evident through the linguistic meaning and the Qur'anic usage. In some cases, the meaning of waiting is connected to Allah Almighty. In addition, the words of waiting were used for various semantic purposes in different psychological conditions, some of them have positive connotation and others have negative connotation. In the different dialects of Arabs, the word 'waiting' may have both positive and negative connotation in the same time, but in the Qur'anic meanings it is more specific. Further, the study highlighted the contradiction lurks in the meaning of the word 'Rajaa' (i.e. hope, request or expectation) and shed some light on the fact that some of the Qur'anic words have multiple meanings, but not all of them.

Recommendations: Conducting further research on the semantics of the Holy Quran.

Keywords: Waiting - Waiting in the Qur'an - Synonyms of Waiting.

مقدِّمة

الحمد لله الفَرد الصَّمد، الواحد الأحد، المتَفرِّد بالجلال، المُتوحِّد بالكمال، والصَّلاة والسَّلام على خير المرسلين، النَّبيّ الأمين عليه أفضل الصلاة وأتمُّ التَّسليم.... أمّا بعد

فإنَّ عنوان هذا البحث (الألفاظ الدّالة على الانتظار في القرآن الكريم في ضوء الصِّفات الإلهيّة والأحوال النَّفسيَّة للمُنْظِر والمُنتظِر) دراسةً صَرفيّةً دلاليّةً ؛ ذلك أنّ القرآن الكريم الكتـــاب المُحْكَم المُنــزّل من رَبِّ العالمين تَميّز بروعة ألفاظه ودِقَّتِها، وتَمام مُناسبتها لمعانيها؛ فنرى كُلَّ لفظٍ فيه لا يُؤدِّيه غيره من الألفاظ المشابهة لمعناه، بل إنّ كلّ كلمة تَحملُ معنىً جديدًا مُتَّسِقًا مُناسِبًا لما يَتَطَلَّبُهُ المقام من (تَرغيبٍ، وتَرهيبٍ، وتَأنيبٍ، وعِتابٍ، وتَهويلٍ، وتَهديدٍ، وتَشريعٍ، وتَعليمٍ وتَوجيهٍ وتَربيةٍ..) في ضوء صفات مُصاحبةٍ لأفعال الانتظار الإلهيّة، وأحوالٍ نفسِيّةٍ مختلفة.

أهميَّة الموضوع وسبب اختياره

القرآن الكريم كتابٌ عربيٌّ مُبين نُزِّل باللُّغة العربيَّة أفصح اللّغات، وأثراها لفظًا ومعنىً، حيث يمكن تصنيف ألفاظه في مجموعات يربطها معنًى عامّ يُفَرَّقُ بينها بدلالاتٍ دقيقة، وأحوال مختلفةٍ ومقامات متنوِّعة، يُمكِنُ دِرَاسَتُها تحت ما يُسمّى بـ "نظريَّة الحقول الدّلاليَّة"[1]. وقد رأيت الدِّراسات القرآنيَّة في هذا المجال واسعةً مُضِيفةً في مجال اللُّغة ولا أدَّعي السَّبق فيه إنَّما أحتذي حذوهم، وأُكمِل مَسِيرَتهم، وقد وجدت في حقل ألفاظ (الانتظار) مادَّةً وفِيرةً لم يُتطرّق لها بالبحث – على حدِّ عِلمي- فرغبتُ في أنْ أبحَث فيه وأنفع بما يُضِيف.

(١) "عبارة عن مجموعة من الكلمات التي ترتبط في دلالتها". في المجالات الدلاليّة في القرآن الكريم صيغة افتعل، زين الخويسكي، ص٢٢.

أهدافه

١. حَصْرُ الألفاظ الدَّالَّة على الانتظار في القرآن الكريم، وتقديم دراسةٍ إحصائيَّةٍ لأبنيتها.
٢. تقديم دراسةٍ صَرفيَّةٍ لمادَّة (انتظر) والألفاظ التي تُؤدِّي معنى الانتظار في القرآن من جانب (الأصل الاشتقاقيِّ لها، وبابها الثّلاثيّ، ونَوع الكلمة من حيث التَّعدِّي واللُّزوم، والتَّجرُّد والزِّيادة وأبنيتها المستعملة في القرآن، وأثر صيغ الزَّوائد فيها).
٣. تقديم دراسة دلاليَّةٍ لها في القرآن ببيان معناها اللُّغويّ، وعلاقتها باللَّفظ العامِّ، والدِّلالات الخاصَّة بِكُلٍّ منها، والفُروق الدّلاليَّة بينها، والرَّوابط التي تجمعها، ومعناها في ضوء السِّياق.
٤. بيان الصِّفات الإلهيَّة، والأحوال النَّفسيَّة للمُنْظِر والمُنْتَظِر، وعلاقتها بالمقام.

أمّا منهج البحث فقد اعتمدت المنهج الوصفيّ المُتّخِذ من الاستقراء والتّحليل أداتين له؛ حيث جمعت الألفاظ الدَّالة على الانتظار في القرآن الكريم، ورتَّبتها تَرتيبًا ألفبائيًّا بعد اللَّفظ العامِّ للانتظار(النَّظر)، وابتدأت بالجانب الصَّرفي والمعنى اللُّغويِّ للَّفظ بشكلٍ عامٍّ بإبراز الأصل الاشتقاقيّ وتصاريفِه، ونوع فعله من حيث اللُّزوم والتَّعدِّي، والتَّجرُّد والزِّيادة، ودلالاته، وذِكر الآراء والخلافات المنوطة بها وذلك بالرُّجوع إلى كتب الصَّرف، والمعاجم، واللُّغة، ثمّ حصرت عددها في القرآن بذكر العدد الكُلِّي لكُلِّ لفظ منها، وأردفته ببيان تّفصيليٍّ لعدد كُلِّ بناء صَرفيٍّ مع بيان أثر صيغ الزَّوائد عليها ودلالاتها والصِّفات الإلهيّة، والأحوال النَّفسية للمُنْظر والمُنتظِر من خلال السِّياق القرآنيِّ، والأغراض الدِّلاليَّة لاستعماله، بالرُّجوع إلى كتب تفسير القرآن ومعانيه، مع بيان العلاقات والرَّوابط والفُروق الدِّلاليَّة الدَّقيقة بينها، وأثر التَّطوُّر الدِّلالي عليها.

الدَّراسات السَّابقة

لم أجد دراسةً تناولت الألفاظ الدَّالَّة على الانتظار في القرآن الكريم دراسة صرفيَّة دلاليَّة.

تمهيد

أصل اشتقاق لَفظ الانتظار من (النَّظَر)، وبابه الثُّلاثي (فَعَلَ يَفْعُل)، قال صاحب العين: "واسْتَنْظَرَ المُشتري فلانًا: سأله النَّظِرة، والتَّنَظُّر: تَوَقُّعُ من ينتظِره"(١). ومنه قول عُرْوَة بن الوَرْد:

إذَا بَعُدُوا لا يَأمَنُونَ اقْتِرَابَهُ تَشَوُّفَ أهْلِ الغَائِبِ المُتَنَظَّرِ(٢)

وقال صاحب العين: " وَنَظَرْتُ فلانًا وانْتَظَرْتُه بمعنىً، فإذا قُلت: انتظرتُ فلم يُجاوزك فِعْلُهُ فمعناه: وَقَفْتُ وتَمَهَّلْتُ ونحو ذلك"(٣)، والفِعل المجرّدُ والمَزِيدُ منه مُتعدٍّ.

ولِـ(نَظَرَ) عدَّة معانٍ في اللُّغة. قال ابن فارس: " نَظَرتُ أَنْظُرُ، وَنَظِرَت الأرضُ، إذا أَرَتْ العَيَنَ نَبَاتَها. ونَظَرَ الدَّهْرُ إلى بني فُلانٍ فَأَهْلَكَهُم، وَحَيٌّ حِلالٌ ونَظَرٌ، أي: مُتجاورون يَنْظُرُ بَعضُهُم بَعضًا، والنَّظيرُ المِثْلُ، وهو الذي إذا نُظِرَ إليه وإلى نَظِيرِه كانا سواءً. ونَظَرْتُ فُلانًا بمعنى انتظرتُه، ورَجُلٌ به نَظْرَةٌ، أي: شُحُوبٌ، وأنْظَرْتُهُ: أخَّرْتُهُ، والنَّظِرَة: التَّأخيرُ"(٤). ومنه قول عَمْرو بن كلثومٍ:

أَبَا هِنْدٍ فَلا تَعْجَلْ عَلَيْنَا وَأَنْظِرْنَا(٥)نُخَبِّرْكَ اليَقِيْنَا(٦)

فيتبيّن من قول ابن فارس أنَّ مادّة (نظر) من المشترك اللَّفظيِّ فهي تَدُلُّ على الرُّؤية، والتَّجاوُر، والمُماثلة، والشُّحوب، والانتظار المُتسَبِّبِ في التّأخير. ومعنى الانتظار هو الحقل

(١) العين، الخليل(نظر).
(٢) الديوان، عروة بن الورد، ص ٦٩، تاج العروس، الزبيديّ (نظر).
(٣) العين، الخليل(نظر).
(٤) مجمل اللغة، ابن فارس (نظر).
(٥) أمهلنا: لا تعجل علينا.
(٦) الديوان، عمرو بن كلثوم، ص٣١٨، تاج العروس، الزبيديّ (نظر).

الدِّلالي الذي سأتناوله بالدِّراسة باعتباره من المشترك المعنويِّ. فقد رأيتُ في القرآن ألفاظًا مُرادِفَةً للانتظار تؤدِّي معناه وتُلامسه، مع وجود فُرُوق دقيقة بينها (تَرَادُف غير تامٍّ).

الألفاظ الدَّالة على الانتظار في القرآن الكريم

١. النَّظَر

استُعمل في القرآن في خمسةٍ وثلاثين موضعًا بأبنيةٍ متنوِّعةٍ في سياقات مختلفة هي:

١. (أَنْظِر) الأمر من الماضي(أَنْظَرَ) الثُّلاثي المزيد بالهمزة المفيدة لأصل معناه، الدَّالِّ على الطَّلَب في ثلاثة مواضع في المقام نفسه وهو طَلَبُ إبليس المُهلة، منها قوله: ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤] بأسلوب الطَّلب وغايته الغِواية والفِتْنَة[١]، بنفسيَّة المُستكْبِر المُتَمَرِّد على تكريم الله للإنسان بالسُّجود له فهو يرى أنَّه خير منه. وإنظار الله له زيادة في بلائه وشقائه لا إكرامًا له.

٢. (انْظُر) الأمر من الثُّلاثي المُجرَّد في موضعين، منها قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] بأسلوب النِّداء في سياق التَّعليم والتَّشريع للمؤمنين والوعيد لهم بالنَّهي عن قول: (راعِنا) للرَّسول ﷺ؛ لاقتضائها الاشتراك غالبًا فصار المعنى: لِيقع منِك رَعْيٌ لنا ومنّا رَعْيٌ لك؛ ففيه من الاستواء مع النَّبيِّ وهذا مَنهِيٌّ عنه، وأمَرَهُم بقول: انْظُرْنَا لأنَّه ليس فيه مُشاركة بل فِعْلٌ منه وحده[٢]، وقراءة الجمهور (أَنْظُرْنَا) موصول الهمزة مضموم الظَّاء من النَّظرة، وهي التَّأخير أي: انتظِرنا وتَأنّ علينا[٣]، وقراءةُ أُبَي والأعمش: أَنْظِرْنَا بقطع الهمزة وكسر الظَّاء من الإنظار، ومعناه:

(١) ينظر البحر المحيط، أبو حيّان، ٤/ ٣٥٣.
(٢) ينظر المرجع السابق، ١/ ٤٨٨.
(٣) ينظر معاني القرآن، الفراء، ١/ ٧٠، غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص٧٨، البحر المحيط، أبوحيّان، ١/ ٤٨٩.

أخِّرنا وأمْهِلنا حتى نَتَلَقَّى عنك[١]، قال الفَرَّاء: "أَنْظِرنَا: أخِّرنَا "[٢].

٣. (يُنْظَر) مضارع مَبنيٌّ للمفعول في ستّة مواضع، منها قوله: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ١٦٢] قال الطَّبري: "فإنَّه يعني ولا هم يَنْتَظِرون لمعذرةٍ يعتذرون"[٣].

واستعماله في القرآن ملازمًا للنّفي بـ (لا)؛ حيث نَفَى الله إنظارهم في سياق الوعيد بفعل عدم الإنظار المُصاحب لصفة الغَضَب من الله[٤] مقابل موتهم على الكُفر في هذه الآية، أو لِطَلَبِهِم إنزال مَلَكٍ[٥]. ومن خلال السِّياق الذي أُستُعمِل فيه (لا يُنظَرُون) يتبيَّن أنّه يَدُّل على العقاب الذي يُنَزِّله الله على الكافرين فلا رَجَاء إنظارٍ لهم.

٤. (يَنْتَظِرُ) المضارع من افْتَعَلَ في موضعين، كقوله: ﴿فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ﴾ [الأحزاب: ٢٣] في سياق الإخبار بحال المؤمنين في حال رضا الله عنهم لثباتهم؛ فجعلهم قسمين: قسم قَضَى عَهْدَهُ بعد ثَبَات في الجهاد، وقسم ثابتٌ ينتظر الجهاد[٦]. فهو انتظار محمود بنفس مخبتةٍ.

٥. (انْتَظِر)[٧] الأمر من (افتَعَلَ) المفيد للاجتهاد في الفعل في ستَّة مواضع، منها قوله:

(١) البحر المحيط، أبو حيّان، ١/ ٤٨٩.
(٢) معاني القرآن، الفراء، ١/ ٧٠.
(٣) جامع البيان، الطبري، ٢/ ٧٤٤.
(٤) والمقصود بصفات الله صفات الكمال الثُّبوتيَّة التي أثبتها الله لنفسه في كتابه، أو على لسان نبيِّه ﷺ كالصِّفات الذَّاتيَّة التي لا تنفك عن ذاته سبحانه كالحَياة، والعِلْم، والقُدْرَة، والقُوَّة، والكِبْرِياء، والرَّحْمَة ... والصِّفات الفِعْليَّة التي تنفكُّ عن الذَّات، أو تتعلّق بالمشيئة والقُدرة من باب الأحوال كالغَضَب، والرِّضَا، والفرح، والمكر فهي صفات كمال مقابلة لمن يعاملونه ورسله بمثلها. ينظر الصفات الإلهيّة تعريفها وأقسامها، د. محمد بن خليفة التميمي، ص٥٧، ٦٥، ٦٩.
(٥) في الأنعام (٨). ينظر البحر المحيط، أبو حيّان، ٤ / ١٠٤.
(٦) ينظر البحر المحيط، أبو حيّان، ٧/ ٢٩٤.
(٧) قال أبو عبيدة: "... وكُل آية أمر فيها النّبي ﷺ بالمَكْث والانتظار، والصّفح والعفو فهي مكِّية إلى أنْ أُمر بالهجرة فلمّا قَدِم المدينة أُمر بالبسط والحرب.." مجاز القرآن، أبو عبيدة، ٢/ ١٣٣.

﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانتَظِرْ إِنَّهُم مُّنتَظِرُونَ﴾ [السجدة: ٣٠] بأسلوب الأمر للرَّسُول بالإعراض عنهم، وانتظار ما الله صانع بهم وهم ينتظرون ما وُعِدُوا من العذاب ومَجِيء السَّاعة(١)، في سياق المواساة للرَّسُول والسُّخريَةً من الكافرين فلن ينفعهم إيمانهم يوم الفَتح.

٦. (نَظِرَةٌ) (فَعِلَة) اسم المصدر(٢) في موضعٍ واحدٍ في قوله: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] أي: إنظارٌ(٣)، بأسلوب الشَّرط في سياق التَّشريع بمراعاة المُعسِر فالإيماء النَّفسي الشَّفَقة والرَّحمة. قال الفرّاء: "وإن كان ذو عُسرةٍ من قريش فَنَظِرَة يا ثقيف إلى ميسرة وكانوا محتاجين"(٤).

٧. (مُنْظَرُ) اسم مفعول من(أَنْظَر) في ستّة مواضع، منها قوله: ﴿فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ﴾ [الشعراء: ٢٠٣] أي: يقول المكذِّبون: هل مُؤخّرٌ عنَّا العذاب ومُنسَأٌ في آجالنا لِنَتُوب(٥). بأسلوب الاستفهام في سياق التَّوبيخ والتَّهكُّم بهم، فهم إذا انقطع رجاؤهم سألوا الله الإنظار بنفسيَّة النَّادم المُتَحسِّر.

٨. (مُنْتَظِر) اسم فاعل من غير الثُّلاثي مفيدًا الاجتهاد في الفعل في ستَّة مواضع، منها قوله: ﴿قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] مصاحبًا لـ (انتظروا) مُؤدِّيًا معنى الوعيد في جميع سياقاته؛ حيث أمرهم بانتظار ما سَيَحِلُّ بهم والرَّسول ومَن معه ينتظرون ذلك ليُجزِلَ الله ثوابهم(٦).

(١) جامع البيان، الطبري، ١٨/ ٦٤٥.
(٢) العين، الخليل (نظر.
(٣) المرجع السّابق.
(٤) معاني القرآن، الفراء، ١/ ١٨٢.
(٥) جامع البيان، الطبري، ١٧/ ٦٥٠.
(٦) ينظر جامع البيان، الطبري، ١٠/ ٢٩، البحر المحيط، أبو حيَّان، ٤/ ٣٣٥.

فالانتظار: هو اللَّفظ العام، وتَربطه بالألفاظ الأخرى علاقة العموم والخصوص. فهو يدُلُّ على الانتظار القَصير والطَّويل، ويكون انتظارًا محمودة عواقبه، أو مذمومة ويكون لما يُمكِن تحَقُّقُه وما لا يُمكِن، ودَلَّت الآيات على إثبات فِعل الإنظار المقدَّس لله -عز وجل- يُنظِر عباده وقد يعاقبهم فلا يُنظرهم غضبًا منه مُقابل كفرهم، ويقع من البشر حيث ينتظرون ما يرجونه من الله وينتظرون فيما بينهم، كما أُستُعمِل مصاحبًا لصفاتٍ إلهيَّة كالغضب، وحاملا في طَيَّاته دلالات نفسيّة مختلفة، كالتّكبُّر، والتَّمَرُّد، والرِّضا، والتعاطف، واليأس. ومجالاته متعدِّدة: انتظار الخير، والفرج، والشرِّ والعقاب، وتحسُّن الحال، والجهاد.

٢. الأَمَد

المصدر وأصل الاشتقاق، وجمعه(آماد) بإبدال الهمزة ألفًا؛ لوقوعها ساكنةً بعد همزة أفْعَال، وبابه (فَعِلَ يَفْعَل) اللَّازم، ومعناه: الغاية، أو المسافة، أو الوقت[١]، وقال صاحب العين: "الأمَد منتهى كُلِّ شيءٍ وآخره"[٢]، ويُقال: "أمَّدَهُ: بيَّن نهايته وغايته"[٣]، عُدِّي بالتَّضعيف. ومن المجاز قول: ضَرَبَ له أمَدًا أي: أجلًا وهو بعيد الآماد[٤]. أي: طَمُوحٌ، والأمَد: الغضب[٥]، وهو ظرفُ زمانٍ غير مُختَصٍّ. وفَرَّقَ العَسْكَرِيُّ بين الأمَد والغاية: بأنَّ الأمَد حقيقة والغاية استعارة، ولم يَقصُره على ظرف الزَّمان بل يكون ظرفًا للمكان[٦].

وأُستُعمِل في القرآن في أربعة مواضع بلفظ المصدر، في قوله: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ﴾

(١) ينظر مجاز القرآن، أبو عبيدة، ١/ ٩٠، ٣٩٤.
(٢) العين، الخليل (أمد).
(٣) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية (أمد).
(٤) أساس البلاغة، الزمخشري (أمد)، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربيّة (أمِدَ).
(٥) مجمل اللغة، ابن فارس، ١/ ١٠٣.
(٦) ينظر معجم الفروق اللغوية، العسكري، ص٢٩٣.

[الحديد: ١٦] ، قال الزَّمَخشَريّ: "أراد بالأمد: الأجَل"(١)، وقيل: مُدَّة الحياة، وقيل: انتظار يوم القيامة، وقيل: انتظار الفتح، والأوّل أظهر(٢). فاستعمل بأسلوب الاستفهام الإنكاريّ في سياق العتاب لمن لم يَخشَع قَلْبُهُ من المؤمنين؛ لفتورهم بعد هجرتهم(٣)، وتُومئ نفسيَّة المنتظر هنا إلى الغفلة، وقال الزَّمَخْشَرِيّ: "والأمد يكون قريبًا وبعيدًا ألا ترى إلى قوله: ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ [آل عمران: ٣٠]"(٤) بأسلوب الإخبار في سياق التَّرهيب والوعيد. فتُومئ نفسيّة المنتظر إلى التّحسُّر والتّندم؛ حيث يتمنّى الإنسان أنَّ بينه وبين عمله السَّيِّء أجلًا بعيدًا قيل في تقديره: أنّه مقدار أجله، وقيل: قَدْر ما بين المَشرق والمَغرب(٥). وجعله العَسْكَرِيّ في هذا الموضع ظرفًا للمكان(٦). وفي قوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف:١٢] بأسلوب الاستفهام في سياق قِصَّة أصحاب الكهف، و(أمَدا) عَدَدًا، وقيل: غايةَ لَبْثِهِم(٧)، وقَيْدُهُ بالطُّول مُقدَّر؛ للعلم بطول المدَّة التي قُضيت، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ [الجن: ٢٥] أي: غاية(٨)، والمقصود وقت يوم القيامة، دلَّ على البُعد أي: المُدَّة الطَّويلة(٩)؛ بدليل أنَّه أتى مُقابلًا للقريب بأسلوب النَّفي والاستفهام بغرض التَّسوية في عدم عِلم الرسول ﷺ بوقت هذا الموعود وذلك في سياق الوعيد للمنكرين(١٠).

(١) الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٥١٧.
(٢) معترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي، ٣/ ١١٠.
(٣) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٥١٦.
(٤) المرجع السابق، ٤/ ٥١٦.
(٥) البحر المحيط، أبو حيّان، ٢/ ٦٨٦. تفسير، ابن كثير، ٢/ ٢٨.
(٦) ينظر معجم الفروق اللغوية، العسكري، ص٢٩٣.
(٧) تفسير، ابن كثير، ٤/ ٣٦٩.
(٨) غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص٣٩٤.
(٩) تفسير، ابن كثير، ٧/ ١٣٩.
(١٠) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٥١٦.

فقد اُستُعمِل (الأمد) في القرآن بمعنى الانتظار في الآية الأولى، ودالًّا على الظَّرف المُشتمل على الانتظار في باقي الآيات، فهو موافق للمعنى اللُّغويّ. والأمد أخص من الانتظار فهو انتظار طويل، أمَّا الانتظار فيكون قصيرًا وطويلًا.

٣. الأَمَل

الأمَل اللُّغة المعروفة(١)، والأمْلُ مصدرٌ ذكره ابن جنِّي(٢)، وأصل الاشتقاق منه، والأمَل: الرَّجاءُ تقولُ: أمَلْتُهُ آمُلُهُ، وأمَلَه يأمُلُه، وأمَّلْتُهُ أُؤمِّلُه تَأمِيلًا(٣)، وبابه (فَعَلَ يَفْعُلُ) المتعدِّي، ويُؤْمَلُ وهو مَأْمُولٌ من أمَلْتُهُ مُخَفَّفَةٌ، ومَن قال: (أمَّلتُهُ) بتشديد الميم قال: هو مُؤَمَّلٌ(٤). وجَمْعُهُ: آمَالٌ(٥)، والأمَلُ عُرفًا: " تَعَلُّقُ القَلْبِ بحصول محبوبٍ مستَقبلًا "(٦).

واُستُعمل في القرآن في موضعين مصدرًا على بناء (فَعَل)، في قوله: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الحجر: ٣] بأسلوب الأمر للرَّسول بأن يَذَرهم يتمتَّعوا بلذَّات الدُّنيا لاهين عن طاعة الله في سياق التَّهديد والوعيد لِما سيؤلون إليه في الدنيا من القَتل، والخسارة والعذاب في الآخرة(٧)، فهو أَمَلٌ مذمومٌ؛ دلّ على ذلك مُصاحَبَتُهُ للفعْل (يُلهِهِم) أي: "يُشغِلْهُم"(٨) والإيماء النَّفسي له هو الغفلةِ، و﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: ٤٦] بأسلوب الإخبار في سياق الوعد والتَّرغيب من الله

(١) تاج العروس، الزّبيديّ (أمل).
(٢) ينظر الخاطريّات، ابن جني، ص٣٤.
(٣) العين، الخليل (أمل)، تهذيب اللغة، الأزهري (أمل).
(٤) كتاب المقلوب لفظه في كلام العرب والمزال عن جهته والأضداد، السجستاني، ص٧٥.
(٥) تاج العروس، الزَّبيديّ (أمل).
(٦) المرجع السابق.
(٧) ينظر جامع البيان، الطبري، ١٤/ ١٤، الكشاف، الزمخشري، ٢/ ٦٢٣.
(٨) تهذيب اللغة، الأزهري (باب الهاء واللام (لها ولهى).

بثواب الباقيات الصالحات قال الزَّمَخْشَرِيّ: "لأنَّ صاحبها يَأمَلُ في الدُّنيا ثواب الله، ويُصِيبُه في الآخرة"(١). فالمأمول الله -عزّ وجل- والآمِل المؤمن، والمأمول به الثَّواب. والإيماء النَّفسي للأمل هنا هو الإيمان والتَّقوى، وهو أمَلٌ محمودٌ لما فيه من الثَّواب، دلَّ على ذلك مصاحبته للفظ (خير) حيث أتى معمولا له.

واستُعمل في القرآن على معناه الأصل وهو الرَّجاء، لغرضين دلاليين هما: التَّهديد والوعيد والمراد به طُول العُمر، والوعد والتَّرغيب والمراد به العمل الصَّالح. وهو أخصُّ؛ فهو تَوقُّع حصول الشّيء وأكثر ما يُستعمل فيما يُستبعدُ حُصوله وهو انتظار طويلٌ، أمَّا الانتظار فأعمُّ؛ إذ يكون طويلًا وقصيرًا، ولِمَا يُتوَقّع حصوله مستبعدًا كان أو غير مستبعدٍ، وما لا يُتوقّع حصوله.

٤. الحَرْي

أصل اشتقاقه من المصدر (حَرْيٍ) وبابه (فَعَلَ يَفْعِل) (حَرَى يَحْرِي)(٢) فِعْلٌ ناقص من باب بأفعال المقاربة، من الأفعال التي وُضِعت للدِّلالة على رَجَاء الخَبَر، ويُشاركه في ذلك (عسى) و(اخلولق) ويَعمل عمل (كان) وأخواتها(٣). والحَرْي: النُّقصان بعد الزّيادة، وتقول: حَرَت النَّاقة والحَمْلُ يَحرَى صَغُرَ إذا هُزل، والقَمَرُ يَحرى الأوَّل فالأوَّل حتّى يَنْقُص حَرْيًا(٤)، وفلان يتَحرَّى الأمر أي: يقصده، وقد تَحَرّى فلانٌ بالمكان إذا تَمَكّث(٥)، وقال العَسكَرِيُّ: "وإذا رَجَا الإنسان أمرًا وطَلَبَه قيل: تحرَّاه كأنَّه طلب مستَقَرّه ومأواه"(٦).

(١) الكشاف، الزمخشري، ٢/ ٧٨٨.
(٢) ينظر الغريب المصنّف، ابن سلّام، ص٤٥٩.
(٣) يُنظر أوضح المسالك، ابن هشام، ١/ ٢٦٩.
(٤) العين، الخليل(حرى)، وينظر الجيم، الشيباني (حرا)، ومفردات ألفاظ القرآن، الرّاغب، ص٢٣٠.
(٥) مجمل اللغة، ابن فارس(حرو).
(٦) معجم الفروق اللغويّة، العسكري، ص٣٠٢.

واُستُعمل في القرآن في موضع واحدٍ ببناء الماضي المبدوء بتاء زائدة (تَفَعَّل) مفيدًا الاجتهاد في الفعل، في قوله: ﴿فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾ [الجن: ١٤] بأسلوب الشَّرط في سياق الوعد من الله مخاطبًا نبيَّه محمد ﷺ مُبَيِّنًا سبب الثّواب ومُوجبه وهو الإسلام، وأنّ الله أعدل من أن يُعاقب القاسط ولا يُثيب الرَّاشد[١]، قال أبو عبيدة: "تَحرّوا رَشَدَا": تَوَخَّوا وعَمَدُوا"[٢]، وقال الفرَّاء: "أمُّوا الهدى واتَّبعوه"[٣]، وقال ابن كثير: "طَلَبُوا لأنفسهم النَّجاة"[٤]، ومنه تَحَرِّي رؤية الهلال، وقوله ﷺ: "وما زال الرَّجلُ يَصْدُقُ ويَتَحَرَّى الصِّدق حتّى يُكتَبَ عند الله صِدِّيقا"[٥]، وقوله: "تَحَرَّوا لَيْلَةَ القَدْرِ في الوتر من العَشرِ الأواخر من رمضان"[٦]، أي: اجتهدوا في طلبها. فالمعنى القرآني للتَّحرِّي هو الانتظار للبحث عن الهداية. والتّحرِّي أخصُّ من الانتظار؛ إذ هو انتظار يَصحَبُهُ تَعَقُّل بقصد الوصول إلى حقيقة ما، أمّا الانتظار فهو عامٌّ لا يستلزم ذلك.

٥. الدَّرْج

أصل اشتقاقه من المصدر الدَّرْج، وبابه (فَعَلَ يَفْعُل) اللَّازم، وتعدَّى بزيادة (الهمزة و السِّين والتَّاء) والدَّرج: جماعة عَتَب الدَّرَجَة[٧]. ودَرَجَ الشّـَيء: مضى لسبِيله[٨]. ويقـال: دَرَجَ

(١) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٦٨٣، البحر المحيط، أبو حيّان، ٨/ ٤٩١.
(٢) مجاز القرآن، أبو عبيدة، ٢/ ٢٧٢.
(٣) معاني القرآن، الفرّاء، ٣/ ١٩٣.
(٤) تفسير، ابن كثير، ٧/ ١٣٥.
(٥) صحيح، مسلم – كتاب البِر والصِّلة والآداب- باب قبح الكذب وحُسن الصِّدق وفضله، ١٦/ ١٦٠.
(٦) صحيح، البخاري - كتاب صلاة التّراويح- باب تحرِّي ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر فيه عبادة، ١/ ٣٤٣.
(٧) العين، الخليل (درج).
(٨) مجمل اللغة، ابن فارس (درج).

الصَّبيُّ: إذا دَبَّ وأخذ في الحَرَكَة[١]، ودَرَجَ في الشَّيء: صعد في المراتب[٢]، و(دَرَجَ): مات[٣]، ورجَعْتُ في أدراجي ودَرَجِي أي: طريقي الذي مررت فيه، ودَرَجَ قَرْنٌ بعد قَرْنٍ: فَنُوا، وأدرجَهُ الله إدراجًا[٤].

واُستُعمل في القرآن في موضعين بصيغة المضارع للمُتكلِّمين على بناء (نستَفْعِل) الذي أفاد التَّدَرُّج في انظارِهم، في قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢] و﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القلم: ٤٤] بأسلوب الإخبار في سياق الوعيد للمكذِّبين بآيات الله؛ أي: سيُمهله الله بغِرَّته ويُزَيِّن له سوء عمله حتى يحسب أنَّه فيما هو عليه من تكذيب آيات الله إلى نفسه مُحسن ثم يأخذه الله بأعماله السَّيِّئة فيُجازيه بها ، وذلك استدراج الله إيَّاه وفِعل الله بأهل الكُفر[٥]. وقال أبو عبيدة: "الاستدراج: أنْ تأتيه من حيث لا يعلم حيث تَلْطُف له حتى تَغترّه"[٦]. والصِّفة الإلهيَّة المصاحبة للمُسْتَدْرِج -جلَّ شأنه- هي المكر مقابل تكذيبهم، والإيماء النَّفسي للمُستَدْرَج الاغترار. والاستدراج أخص من الانتظار فهو إنظارٌ من الأعلى وانتظارٌ من الأدنى في حال بَسط النِّعم بالتَّدرُّج مَكْرًا بالمستَدرَج، فهو انتظار له وسيلة وغاية.

٦. الرَّبْص

أصل اشتقاقه من الرَّبص، وبابه الثُّلاثي (فَعَلَ يَفْعَل) اللَّازم، ويتعدَّى بحرف

(١) لسان العرب، ابن منظور (درج).
(٢) القاموس المحيط، الفيروزآبادي (درج).
(٣) ينظر النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، ص١٩٦.
(٤) العين، الخليل (درج).
(٥) ينظر جامع البيان، الطبري، ١٠/ ٦٠٠، وينظر الكشاف، الزمخشري، ٢/ ٢٠٠، البحر المحيط، أبوحيان، ٤/ ٥٤٥.
(٦) مجاز القرآن، أبو عبيدة، ١/ ٢٣٣، غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص١٥٤، جامع البيان، الطبري، ١٠/ ٦٠٠.

الجرِّ الباء[١]. ومن خلال استقراء مواضعه في القرآن وجدت (الباء) ظاهرًا في بعض الآيات ومُقَدَّرًا في بعضها. والتَّربُّص: الانتظار بالشَّيء يومًا، وتَرَبَّصتُ به[٢]. وتَرَبَّصتُ بالشّيء تَرَبُّصًا ورَبَصْتُ به رَبْصًا وهو انتظارك بالرّجل خيرًا أو شرًّا يحِلُّ به[٣]. وقال ابن فارس: "حكى السَّجستانيّ: إنَّ لي في البَصْرَة رُبْصة، ولِي في متاعي رُبْصةٌ، أي: لي فيه تربُّص"[٤]. والرُّبصة: الاسم[٥].

واستُعمل في القرآن في سبعة عشر موضِعًا بمعناه الأصل للخير والشَّر بأبنية متنوِّعةٍ:

١. الماضي المبدوء بتاءٍ زائدة (تَفَعَّل) المفيد للتّكلُّف، في موضع واحدٍ، في قوله: ﴿يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ﴾ [الحديد: ١٤] بأسلوب الإخبار في سياق التَّوبيخ؛ حيث انتظروا بإيمانهم ولم يُسْلِمُوا وغَرَّهم طول العُمُر حتى وافتهم المنيَّة فماتوا على الكفر[٦]، وقال قتادة: تربّصتم بالمؤمنين الدّوائر[٧]، والإيماء النّفسي للتّربُّص هو الغفلة.

٢. المضارع في سبعة مواضع، أحدها: المفتتح بتاءين زائدتين الأولى للمضارعة، والثانية تاء الماضي، وقد حُذفت تاء الماضي في الوصل وهو جائزٌ[٨]، في موضع واحد في قوله: ﴿قُلْ

(١) ينظر تاج العروس، الزّبيدي (ربص).
(٢) العين، الخليل (ربص)، مجمل اللغة، ابن فارس (ربص)، مفردات ألفاظ القرآن، الراغب، ص٣٣٨.
(٣) جمهرة اللغة، ابن دريد (ربص).
(٤) مجمل اللغة، ابن فارس (ربص)، وينظر أساس البلاغة، الزمخشري (ربص).
(٥) العين، الخليل (ربص).
(٦) ينظر البحر المحيط أبو حيان، ٨/ ٣١٣.
(٧) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٥١٥، والبحر المحيط، أبو حيان، ٤/ ٣١٣.
(٨) الجمهور على أنّ المضارع المفتتح بتاءين إحداهما للمضارع والأخرى للماضي لم يجز فيه الإدغام؛ لما يلزم من اجتلاب همزة الوصل، وهي لا تكون في مضارع، ويجوز إن وُصل بما قبله وكان بعده حرف متحرِّك، أو حرف لينٍ فإن أريد التخفيف في الابتداء حُذِفت إحدى التّاءين وهي الثانية، لأنّها زائدة وليس في حذفها لَبسٌ، وهو جائزٌ في الوصل أيضًا. يُنظر الممتع، ابن عصفور، ٢/ ٦٣٦، وتهذيب التوضيح، المراغي، ٢/ ١٨٩.

هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ﴾ [التوبة: ٥٢] بأسلوب الاستفهام بغرض التَّهكُّم والسُّخرية في سياق الوعيد، وأنَّ ما يُنتظر بالمسلمين خيرٌ لهم، إمّا الظَّفْر وإمَّا الشَّهادة، أمّا الكُفّار فيُنتظر بهم قارعة أو القتل على الكفر(١). وثانيها بناء المضارع للمتكلمين في موضعين منها قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ [الطور: ٣٠] بأسلوب الاستفهام الإنكاري حيث اتَّهم المكذبون النّبي ﷺ بأنّه شاعر وهم ينتظرون به نوائب الزّمان فيهلك كما هلك من قبله الشعراء(٢)، والإيماء النَّفسي للمُتربِّص في الآيتين السابقتين هو البغض والكره للمُتَرَبَّص به. وثالثها للغائب في أربعة مواضع، كقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] .

٣. المصدر في موضع واحد، في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦] بأسلوب الإخبار في سياق التَّشريع لعِدَّة المطلَّقة، والأرملة، والإيلاء، والإيماء النَّفسي للمُتربِّص هو التَّسليم والطَّاعة، وقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ﴾ [التوبة: ٩٨] بأسلوب الإخبار في سياق وصف المنافقين بالرِّياء فهم ينفقون الصَّدقة تُقيَةً من المسلمين لا لوجه الله، وينتظرون بهم غَلَبَة عدوِّهم عليهم؛ لِيَتَخَلَّصوا من إعطاء الصّدقة(٣)، والإيماء النّفسي هو مخادعة المُتَرَبَّص به.

٤. الأمر من تَفَعَّلَ في خمسة مواضع، منها قوله: ﴿فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ﴾ [التوبة: ٢٤] بأسلوب الأمر الواقع في جواب الشَّرط في سياق التَّهديد والوعيد لمن تَخَلَّف عن الهجرة

(١) ينظر معاني القرآن، الفراء، ١/ ٤٤١، وجامع البيان، الطبري، ١١/ ٤٩٦)، والبحر المحيط، أبوحيّان، ٥/ ٦٤.
(٢) ينظر جامع البيان، الطبري، ١١/ ٦٣٣، والكشاف، الزمخشري، ٤/ ٤٤٩.
(٣) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٢/ ٣٣٣.

إلى دار الإسلام وقَدَّم الآباء والأبناء، على الجهاد في سبيل الله فتنظَّروا حتى يأتي فتح مكَّة من الله[١].

٥. بناء اسم الفاعل من غير الثُّلاثي مُصاحبًا لـ (تَرَبّصُوا) في ثلاثة مواضع منها: ﴿قُلْ كُلٌّ مُّتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوا﴾ [طه: ١٣٥] بأسلوب الأمر في سياق الوعيد في انتظار عاقبة الأمر[٢].

والإيماء النَّفسي للمُتربِّص في الآيتين السابقتين هو الضّلال. ومن الأغراض الدلاليّة التي استُعمل لها في القرآن التَّشريع، والوعيد. والتّربُّص أخصُّ فهو يدُلُّ على طول الانتظار والتَّلبُّث فيه، أمّا الانتظار فأعمُّ؛ إذ يكون قصيرًا وطويلًا[٣].

٧. الرَّجَاء

المصدر وهو أصل الاشتقاق، والألف فيه مُنقلِبةٌ عن الواو، والفعل منه على بناء (فَعَلَ) من رَجَوْتُ[٤] الأمر أَرْجُوهُ، وارتَجَيْتُهُ، وأرْتَجِيْهِ، وتَرَجَّيْتُهُ، وبابه (فَعَلَ يَفْعُل) من الفعل المتعدِّي، قال صاحب العين: "الرَّجَاء ممدودٌ: نقيض اليأس...والرَّجا مقصورٌ: ناحية كُلِّ شيءٍ، والاثنان رَجَوَان والجميع أرجاء"[٥]، والرَّجاءُ[٦]: الأمَل، وربَّمَا عُبِّر عن الخَوفِ بالرَّجّاء[٧]، قال الراغب: "ووَجْهُه أنَّ الرَّجاء والخَوف يتلازمان"[٨]، ويُقال: أرجَأتُ الشَّيءَ:

(١) ينظر جامع البيان، الطبري، ١١/ ٣٨٥، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٥/ ٢٩.
(٢) البحر المحيط، أبو حيّان ٦/ ٣٦١.
(٣) ينظر معجم الفروق اللُّغويّة، العسكري، ص٧٦.
(٤) ينظر الخاطريَّات، ابن جنِّي، ص٣٤.
(٥) العين، الخليل (رجا).
(٦) أصل الهمزة واو تطرّفت بعد ألف زائدة فأُعِلّت بالقلب همزةً.
(٧) قال محمد الأنباري: "لأنّ العرب لا تذهب بالرّجاء مذهب الخوف إلا مع حروف الجحد.. وكنانة وخُزاعة ونَضْر وهُذَيل يقولون: لم أرجُ يريدون (لم أُبَال)". الأضداد، الأنباري، ص١٧.
(٨) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب، ص٣٤٦.

أي: أَخَّرْتُهُ، والمُرْجِئَةُ من هذا[١]، وذكر أبو حاتم أنَّ الرَّجاء يكون طمَعًا كقوله: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧] وقوله: ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا﴾ [الإسراء: ٢٨] ويكون في معنى الخوف[٢] كثيرًا كقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ١١٠] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾[٣] [يونس: ٧] وقوله: ﴿وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[٤] [العنكبوت: ٣٦] وهو كثير[٥]. وفي قوله: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ للهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣] قال صاحب العين: "أي: لا تَخافون ولا تُبالون"[٦]، وذكره الأنباري في الأضداد يُقال: أَرْجَأَتِ النَّاقة؛ إذا دَنَا نَتَاجها، وأرجأتُ الأمر: إذا أَخَّرته[٧]. والرَّجاء ظنٌّ يقتضي حصول ما فيه مَسَرَّة[٨]، وذكر الأنباريّ أنّ بعض أهل اللُّغة قال: (رَجَوتُ) حرفٌ من الأضداد، يكون بمعنى الشّك والطّمع ويكون بمعنى اليقين والعِلم، كقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ١١٠] ولا يوافقهم الأنباريّ في ذلك؛ لأنَّ الرَّجاء لا يخرج من معنى الشَّك ولا حُجَّة لهم في الآية لأنَّ معناها: يَطْمَعُ في لِقَاء ثَواب ربِّه ولا يَتَيَقَّنه.[٩] وقال العَسْكَرِيّ: "الرَّجاء هو

(١) مجمل اللغة، ابن فارس (رجو)، وينظر الإبانة في اللغة العربية، العوتبي، ٣/ ١٥٨.
(٢) الرجاء بمعنى الخوف لغة لهذيل وأهل تهامة يقولون: فلان لا يرجو ربّه أي: لا يخافه إذا كان معها جحد فإن لم يكن ذهبوا إلى الرجاء بعينه. غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص٢٧٧، ٢٧٨.
(٣) قال أبو عبيدة: "مجازه لا يخافون ولا يخشون". مجاز القرآن، أبو عبيدة، ١/ ٢٧٥، ٢/ ٧٣.
(٤) قال أبو عبيدة: " مجازه واخشوا اليوم الآخر". مجاز القرآن، أبو عبيدة، ٢/ ١١٥.
(٥) ينظر كتاب المقلوب لفظه في كلام العرب والمزال عن جهته والأضداد، السجستاني، ص٨٠، ٨١، الإبانة في اللغة العربية، العوتبي، ٣/ ١٥٨.
(٦) العين، الخليل (رجا)، وينظر مجاز القرآن، أبو عبيدة، ٢/ ٢٧١، غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص٣٩١.
(٧) ينظر الأضداد، الأنباري، ص٤٢٢.
(٨) مفردات ألفاظ القرآن للراغب، ص٣٤٦.
(٩) الأضداد، الأنباري، ص١٧.

الظَّنُّ بوقوع الخير الذي يعتري صاحبه الشَّك فيه إلا أنَّ ظنَّه فيه أغْلَبُ وليس هو من قبيل العلم... والرَّجاء والأمل في الخير والخشية والخوف في الشّر لأنهما يكونان مع الشَّكِّ في المرجُو والمخوف ولا يكون الرَّجاء إلا عن سبب يدعو إليه من كَرَم المرجو أو ما به إليه ويتعدَّى بنفسه تقول: رجوت زيدًا، والمراد رجوت الخير من زيد، لأنَّ الرَّجاء لا يتعدّى إلى أعيان الرِّجال"[١].

وأرى أنّ الرَّجاء يدلُّ على الانتظار والأمل، أمَّا الطَّمع، والخوف، واليقين فهي أحوال نفسيَّة تصاحب الرَّاجي حسب الأمر الذي يرتجيه فالرَّحمة والثَّواب وما شابهها يرجوها طامعًا، واليوم الآخر، وكلُّ أمر صعبٍ يرجوه في حال الخوف، وكذلك معنى اليقين حال قلبيَّة للرَّاجي.

واُستُعمل في القرآن في سبعة وعشرين موضِعًا بأبنيةٍ متنوِّعةٍ هي:

١. المضارع من الماضي المجرّد في واحد وعشرين موضعًا، كقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَن يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٨٦] بأسلوب النَّفي في سياق تذكير الله –عزّ وجل– بِنِعَمِه على رَسُوله، وأنَّه رَحِمَه بإنزال الوحي والكتاب رحمةً لم يتعلّق بها رجاؤه[٢]، كقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] بأسلوب الشّرط في سياق الدَّعوة إلى العمل الصَّالح، فجعله شرطًا لمن يخاف سوء لقاء ربِّه، ويطمع في حُسن لقائه، و يُؤمِّل ثوابه[٣].

٢. المضارع من الماضي المزيد (أرجى) في موضع واحدٍ، في قوله: ﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] بأسلوب التّخيير في سياق التّشريع للرسول

(١) معجم الفروق اللغويّة، العسكريّ، ص٢٤٤، ٢٤٥.
(٢) البحر المحيط، أبو حيّان، ٧/ ١٧٥. تفسير، ابن كثير، ٥/ ٣٠٦.
(٣) ينظر جامع البيان، الطبري، ١٥/ ٤٣٩، الكشاف، الزمخشري، ٢/ ٨١٤.

ﷺ، أي: تُؤخِّر من تشاء مِمن وهبت نفسها لك وأحْلَلتُ لك نِكاحها فلا تَقبلها ولا تنكحها، و ممن هي في حبالك فلا تقربها، وتَضُمُّ إليك من تشاء ممن وهبت نفسها لك، أو أردت من النِّساء اللاتي أحللتُ لك نكاحهنَّ فتقبلها أو تنكحها ، وممن هي في حبالك فتُجامعها أو تتركها إذا شئت بغير قسم(١). فالتأخير سبب للانتظار، والإيماء النفسي للإرجاء عدم الرَّغبة في المُرجى.

٣. فعل الأمر في ثلاثة مواضع، منها قوله: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [العنكبوت: ٣٦] بأسلوب الأمر في سياق الدَّعوة إلى عبادة الله خوفًا من العقاب في الآخرة(٢)، و﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [الأعراف: ١١١] بأسلوب الأمر في سياق قصّة موسى أي: لا تقتلها وأخِّرهما حتى يظهر كذبهما(٣). فالإيماء النَّفسي التَّروِّي والتَّثبُّت.

٤. اسم المفعول في موضعين، منها: ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا﴾ [هود: ٦٢] بأسلوب الاستفهام الإنكاري في سياق قصَّة صالح واستنكارهم عليه؛ إذ دعاهم لِتَرْك عبادة الأصنام وهم يتوسمون فيه ملامح الرُّشد والصَّلاح وينتظرونه ليحكم ملكهم(٤)، طامعين به، فالإيماء النَّفسي الخُذلان.

والإيماء النَّفسي للتَّرجِّي يغلب عليه طابع الخضوع والانكسار من الرَّاجي. واستُعمِل الرَّجاء في القرآن بمعنى الانتظار والأمل في حال الطَّمع أو الخوف، وبمعنى التَّأخير في قوله: ﴿تُرجِي من تشاء﴾ و﴿أرْجِه﴾، وبمعنى: ناحية في قوله: ﴿والمَلَكُ على أرجائها﴾ ومن

(١) ينظر جامع البيان، الطبري، ١٩/ ١٤٣.
(٢) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٣/ ٥٠٩.
(٣) ينظر جامع البيان، الطبري، ١٠/ ٣٤٩، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٤/ ٤٥٥.
(٤) والبحر المحيط، أبو حيّان، ٥/ ٣١١.

الأغراض الدلاليّة لاستعماله في القرآن التَّرغيب، والقَص، ووصف حال المؤمنين، فإن جاء مَنفيًّا فيُستعمل للوعيد، ووصف حال الكافرين، وفي التَّشريع. والتَّرجِّي أخص؛ فهو للخير خاصَّةً كـ(رحمة الله، لقائه، الثَّواب)، والانتظار في الخير والشَّر، والتَّرجِّي يكون فيما يُشكُّ في حصولِه، أمَّا الانتظار فيكون للمتحقِّق الوقوع[١].والرَّجاء من ألفاظ الأضداد؛ إذ يتضادُّ في معنى: الدّنُو، والتَّأخير، وفي معنى الشَّك والطَّمع، ومعنى اليقين والعِلم[٢].كما أنّ بينه وبين الأمَل علاقة الضِّد؛ فالأمل انتظار ما يُتَوَقّع حصوله، والرَّجاء فيما يُشكُّ في حصولِه، وعلاقة التَّرادف في أنَّهما فيما يمكن وليس بمستحيلٍ[٣].

٨. الرَّصْد

المصدر وأصل الاشتقاق منه، وبابه (فَعَلَ يَفْعُل) المتعدِّي، والرَّصْدُ: أوّل المَطَر، يُقال: أَتَتْنا رَصْدَةٌ، والرَّصِيْدُ: السَّبْعُ الذي يَرصُدُ لِيَثِب، وأرْصَدْتُ له كذا أي: هيّأته[٤]، وذكر الجَوَالِيقيّ أنَّ رَصَدْتُ وأرصَدْتُ ممّا جاء على فَعَلْتُ وأفْعَلتُ بمعنىً واحدٍ[٥]، ومنه قوله ﷺ: "مَا يَسُرُّني أنَّ لِي أُحُدًا ذَهَبًا تأتي عليَّ ثالثةٌ وعندي منه دينار إلا دينار أُرْصِدَهُ لِدَيْنٍ عَلَيَّ"[٦]، وروى أبو عبيد عن الأصمعيُّ: رَصَدْتُهُ أرْصُدُهُ: تَرَقَّبْتُه، ورَصَدْتُ له: أعددْتُ له[٧]، والرَّصد: الاستعداد للتَّرَقُّب يقُال: رَصَدَ له وتَرصَّدَ وأرصَدتُه له[٨]، والمَرْصَدُ والمِرصاد:

(١) ينظر معجم الفروق اللُّغويَّة، العسكري، ص٧٦.
(٢) يرجع إلى ص، ١٧.
(٣) فرائد اللغة في الفروق، اليسوعي، ص٢٠.
(٤) الجيم، الشيباني (رصد)، ومجمل اللغة، ابن فارس (رصد).
(٥) ينظر ما جاء على فَعَلْتُ وأفْعَلتُ بمعنىً واحد، الجواليقي، ص٤١.
(٦) صحيح، مسلم – كتاب الزّكاة – باب التّرغيب في الصّدقة، ٧/ ٧٤.
(٧) الغريب المصنّف، ابن سلّام، ص٢٧١.
(٨) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب، ص٣٥٥.

موضِع الرَّصد[١]، والرَّصَدُ: "اسم للجمع يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنّث"[٢].وهم القوم الذين يرصدون كالحَرَس، ومنه إرصاد الإنسان في المكافأة والخير، والرَّصْدُ الفعل، والرَّصُود من الإبل التي تَرْصُدُ شُرْبَ الإبِل ثُمَّ تَشْرَب هي[٣].

واستُعمِل في القرآن في ستَّة مواضع بأساليب وبأبنية متنوِّعة هي:

١. (فَعَل) اسم جَمعٍ للرَّاصد[٤] في موضعين، في قوله: ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ [الجن: ٩]، بأسلوب الشَّرط في سياق الوعيد بأنَّ مَن يَرُوم استراق السَّمع اليوم يجد له شهابًا راصدًا له يمحقه ويهلكه بالرَّجم من الملائكة وهذا من لطف الله بخلقه، وحفظه لكتابه[٥]، والإيماء النَّفسي للرَّاصد الغضب من المرصود، وقوله: ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ [الجن: ٢٧] بأسلوب الاستثناء في سياق التَّعظِيم لله وأمر الغيب؛ حيث يجعل الله لِمَن ارتضى للرِّسالة رَصَدةً مَلائكَةً يحفظونه من الجنِّ ويحرسونه في ضبط ما يُلقيه إلى الرسول حتى يُبلِّغه[٦].

٢. المصدر من أرْصَدَ في موضع واحد، في قوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ﴾ [التوبة: ١٠٧] بأسلوب الإخبار في سياق التَّشريع؛ حيث نهى الله عن إقامة الصَّلاة في كُلِّ مسجدٍ أُعِدَّ للإضِّرار

(١) العين، الخليل (رصد)، وينظر مفردات ألفاظ القرآن، الراغب، ص٣٥٥.
(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب، ص: ٣٥٥، ولسان العرب، ابن منظور (رصد).
(٣) العين، الخليل(رصد)، ومجمل اللغة، ابن فارس (رصد).
(٤) الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٦٧٩.
(٥) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٦٧٩، وينظر البحر المحيط، أبو حيان، ٨/ ٤٨٨، تفسير، ابن كثير، ٧/ ١٣٣.
(٦) الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٦٨٨.

من قِبَل المنافقين لاتّخاذهم طرائق ذميمة أفعالًا، وأقوالًا[١].

٣. (مِفْعَال) للمبالغة في موضعين، في قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ١٤] بأسلوب التّأكيد لعذابه للأقوام السَّابقين في سياق التَّهديد لِمَن كَفَر وتولّى، قال الرَّاغب: "تنبيهًا أنَّه لا مَلْجَأ ولا مَهْرَب"[٢]، فيرصدهم بأعمالهم في الدُّنيا، وفي الآخرة على قناطر جهنَّم ليُكردسهم فيها، وقيل: بالمرصاد بحيث يرى ويسمع[٣]. وقوله: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ [النبأ: ٢١] بأسلوب التأكيد في سياق التَّرهيب والوعيد أي: إنّ جهنَّم مرصدة مُعدَّة للطَّاغين العصاة وهي مآبهم[٤]، وقال الرّاغب: "تنبيهًا أنَّ عليها مجاز النّاس"[٥]، وقال أبو حيّان: "ومِفْعَال للمذكَّر والمُؤنَّث بغير تاء وفيه معنى النَّسب، أي: ذات رَصدٍ وكُلّ ما جاء من الأخبار والصِّفات على معنى النّسب فيه التّكثير واللّزوم"[٦]، والصِّفة الإلهيّة المصاحبة للرُّاصد في الآيتين السَّابقتين هي الغضب مقابل الكفر.

٤. ظرف مكانٍ مُختَصٍّ في موضع واحد (كُلّ مَرْصَدٍ)[٧] في ﴿وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾

(١) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٢/ ٣٤٠، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٥/ ١٢٨.
(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب، ص٣٥٥.
(٣) ينظر جامع البيان، الطبري، ٢٤/ ٣٧٤.
(٤) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٧٥١، وينظر البحر المحيط، أبو حيّان، ٨/ ٥٧٥. تفسير ابن كثير، ٧/ ١٩٨.
(٥) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب، ص٣٥٥.
(٦) البحر المحيط، أبو حيّان، ٨/ ٥٧٥.
(٧) قال الزّمخشري: انتصابه على الظَّرف كقوله:﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيم﴾، وردّه أبو علي الفارسي، لأنَّ المَرصَدَ المكان الذي يُرْصَد فيه العدُو فهو مكانٌ مخصوص لا يُحذفُ منه الحرفُ إلا سماعًا، كما حَكَى سيبويه: دخلتُ البيت، ورأي أبي حيَّان جواز انتصابه على الظَّرف، لأنَّ قوله:﴿واقْعُدُوا لَهُمْ﴾ ليس معناه حقيقة القعود بل المعنى ارصدوهم في كُلِّ مكانٍ يُرصدُ فيه ولما كان بهذا المعنى جاز قياسًا أن يُحذفَ منه الحرف؛ فمتى كان العامل في الظَّرف المُختص عاملًا من لفظِه أو من معناه جاز أن يَصِل إليه بغير واسطة (في)، ورأي الأخفش أنَّ معناه: على كُلِّ مَرْصَدٍ فحذف وأعمل الفعل وحذف(على). ينظر الكشَّاف، الزمخشري، ٢/ ٢٧١، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٥/ ١٤.

[التوبة: ٥] أي: طريق[١]، بأسلوب الأمر في سياق التَّحريض على التَّرصُّد للمشركين وقتلهم إلا أن يتُوبوا.

والأغراض الدلاليَّة التي استُعمل لها في القرآن التَّعظيم، والوعيد، والترَّهيب، والذَّم، والتَّحريض. والترَصُّد أخصُّ فهو انتظار وتتبُّع لأمر ما يَتْبَعُه تدَخُّل من الرَّاصد بالخير له والرِّضا عنه، أو الشَّر والسّخط عليه، والتّدخُّل بالشرِّ في حال الغضب والسَّخط أكثر استعمالًا في القرآن، ويكون من اللهّ -عزّ شأنه- ويكون من البشر، أمّا الانتظار فمجرّد من ذلك.

٩. الرَّقْب

أصل اشتقاقه من(الَّرَقْب) وبابه (فَعَلَ يَفْعُل) المتعدي. ورَقَبْتُ الشَّيء أرْقُبُهُ رِقْبَةً ورِقْبَانًا أي: انتَظَرْتُ، والتَّرَقُّبُ: تَنَظُّرُ الشّيءِ وتوَقُّعُه، والرَّقِيبُ: الحافظ[٢]، والمَرْقَب المكان العالي، والرَّقُوبُ: المرأة التي لا يعيش لها ولد والمُسِن العَزب ليس له ولد، والمرأة التي تَرْقبُ مَوتَ زوجِها لِتَرِثَه[٣].

واستُعمل في القرآن في خمسة عشر موضعًا بأساليب وأبنية متنوِّعة هي:

١. المضارع من الماضي المجرَّد في ثلاثة مواضع، المخاطب في موضعٍ، في قوله: ﴿وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: ٩٤] أي: لم تنتظر[٤]. بأسلوب النَّهي في سياق المُعاتبة بين موسى وأخيه والاعتذار حين رَجع ووَجَدَ قومه عاكفين على عبادة العجل فغضب عليه فاعتذر

(١) غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص: ١٦١، جامع البيان، الطبري، ١١/ ٣٤٣.
(٢) العين، الخليل(رقب).
(٣) ينظر العين، الخليل(رقب)، والجيم، الشيباني(رقب)، ومجمل اللغة، ابن فارس(رقب)، ومعجم مفردات القرآن، الراغب، ص٣٦٢.
(٤) العين، الخليل (رقب).

هارون بخشيته من لومه من عدم انتظار قوله فيهم[١]. والغائب في موضعين، منها قوله: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة: ٨] أي: لا يَرْقُبوا الله فيكم ولا عهدًا[٢]. بأسلوب الاستفهام الاستنكاري استبعادًا لأن يكون للمشركين ثَباتُ عَهدٍ عند رسول الله[٣]. والإيماء النَّفسي الكذب والغدر.

٢. المضارع من الماضي المزيد(يتَفَعَّل) في موضعين، حيث أفاد التَّكلُّف في الانتظار المصحوب بالمُراقَبَة والخوف، في قوله: ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ [القصص: ١٨] و﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ [القصص: ٢١] أي: ينتظر[٤]. بأسلوب الإخبار عن حال موسى في سياق القَصِّ؛ حيث إنَّه أصبح في المدينة خائفًا يَترقَّب وقوع المكروه به، أو يترقَّب هل وُقِف على مكانه، وقيل: يَترقَّب نَصرة ربِّه، وقيل: يَترقَّب هداية قومه، أو أن يسلمه قومه[٥]. وفي حال خروجه منها فهو خائفٌ يَتَرقّب التّعرُّض له في الطَّريق، أو أنْ يُلحق به[٦]. والإيماء النَّفسي للتَّرقُّب في الآيتين هو الخوف.

٣. الأمر(افْتَعِل) في أربعة مواضع؛ دالًّا على المبالغة والاجتهاد في الارتقاب، في قوله: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان:١٠] بأسلوب الأمر في سياق وصف بدء أهوال يوم القيامة بالدُّخان الذي يأخذ بأسماع المنافقين وأبصارهم وعيدًا لهم وأنّه من المنتظر المرتقب[٧]، والإيماء النَّفسي للارتقاب هو التَّخويف والهلع من أهوال يوم

(١) ينظر الكشاف، الزمخشريّ، ٣/ ٩٤، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٦/ ٣٣٦.
(٢) مجاز القرآن، أبو عبيدة، ١/ ٢٥٣، ٢/ ٢٦، جامع البيان، الطبري، ١١/ ٣٥٤.
(٣) ينظر الكشاف، الزمخشريّ، ٢/ ٢٧٣، ٢٧٤.
(٤) مجاز القرآن، أبو عبيدة، ٢/ ٩٩، غريب القرآن وتفسيره، اليزيديّ، ص٢٩٠.
(٥) البحر المحيط، أبو حيّان، ٧/ ١٤٤.
(٦) ينظر الكشّاف، الزمخشريّ، ٣/ ٤٤٨.
(٧) ينظر تفسير، ابن كثير، ٦/ ٢٤٧.

القيامة. وقوله: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ﴾ [القمر: ٢٧] في سياق المؤانسة والتأييد لنَبِيِّهِ صالح -عليه السَّلام- بابتلاء قومه واختبارهم بالنَّاقة فأمره بالاجتهاد في انتظارهم وتبصُّر ما هم فاعلوه بها وتحمل أذاهم حتّى يأتي أمر الله[1]، والإيماء النّفسي للارتقاب التّخويف للمُرتَقِب والصِّفة الإلهيّة الانتقام من قِبل المُراقَب.

٤. اسم الفاعل من غير الثّلاثي في موضع واحد، في قوله: ﴿فَارْتَقِبْ إِنَّهُم مُّرْتَقِبُونَ﴾ [الدخان: ٥٩] بأسلوب الأمر والتَّأكيد في سياق الوعيد للكافرين والمواساة للرَّسول ﷺ، أي: فانتظِر ما يَحِلُّ بهم فهم ينتظرون بك الدَّوائر، وسيعلمون لمن يكون النَّصر والظَّفر في الدُّنيا والآخرة[2].

٥. صيغة المبالغة (فَعِيل) بمعنى اسم الفاعل في خمسة مواضع، في قوله: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧] بأسلوب الحوار في سياق سؤال الله لعيسى -عليه السّلام- عن قوله للنّاس: اتّخذوني وأمِّي إلهين من دون اللهّ، ونفيه لذلك، وقوله: ﴿إِنَّ اللهَّ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء:١] بأسلوب التأكيد بـ (إنَّ) في سياق الوعيد تخويفًا وترهيبًا لهم، وقوله: ﴿وَكَانَ اللهُّ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا﴾ [الأحزاب: ٥٢] وقوله: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] بأسلوب الاستثناء في سياق التَّعظيم لأمر مراقبة الله للبشر. وقد أفاد لفظ (رَقِيب) ثُبوت صفةِ المراقبة الدَّائمة مع الإحاطة والعِلم الشّامل لله عزّ وجل. فاستعمل التَّرقُّب في القرآن بمعنى الانتظار، وبمعنى المراقبة المُسبِّبَةِ للانتظار. والتّرقُّب أخصُّ؛ فهو انتظارٌ شاقٌّ لِما فيه من المُراقبة المصحوبة بالخَوف والقَلَق من المُنتَظَر الذي سيحِلُّ به. وتربطه بالتَرَبُّص والتّرصُّد علاقة خصوص

(١) ينظر المرجع السابق، ٤/ ٤٧٥، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٨/ ٢٥٧.
(٢) ينظر الكشّاف، الزمخشريّ، ٤/ ٣٠٧، تفسير، ابن كثير، ٦/ ٢٦٢.

وعموم؛ فالتَربُّص أعم؛ إذ هو انتظار وقوع الأمر المُتربَّص بلا تـدخُّل ولا مراقبـة، ثُـمّ التّرقُّب أخصُّ من التَربُّص، وأعمّ من التّرصُّد؛ إذ هو انتظار مصحوبٌ بمراقبة من غير تدخُّل، ثمّ التّرصُّد أخصُّهم يكون بمراقبةٍ وتدخُّل الراصد.

١٠. الصَّبْر

المصدر وأصل الاشتقاق، وبابه (فَعَل يَفْعِل) الـلَّازم، قـال صـاحب العـين: "الصَّـبْر نقيض الجَزَع والصَّبْرُ: نَصْبُ الإنسان للقتل فهو مَصْبُورٌ.. والصَّبْرُ: أَخْذُ يمين إنسان تقـول: صَبَرْتُ يَمِينه أي حَلَّفتُه بالله جُهْد القسم، والصَّبر في الأيـمان لا يكـون إلا عنـد الحُكَّـام"(١). وقُرن بضِدِّه في قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا﴾ [إبراهيم: ٢١] وأصل معنـاه: الحَـبْس(٢)، وصَبَرَه عنه يَصْبِرُهُ صَبْرًا: حَبَسَه(٣)والصَّبر: الإمساك في ضيقٍ، يُقال: صَبَرْتُ الدَّابَّةَ حَبَسْتُها بلا عَلَفٍ، والصَّبر: حَبسُ النَّفس على ما يَقْتَضِيه العَقْلُ والشَّرع(٤). وهـو المعنـى القـرآني؛ حيـث تَخَصَّصَتْ دلالته في الشَّريعة الإسلاميَّة. ويُعبَّر عن الانتظار بالصَّبر لما كان حقُّ الانتظار أنْ لا ينفكّ عن الصَّبر بل هو نوعٌ منه كقوله: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ [القلم: ٤٨] أي: انتظِـر حُكمـه لك على الكافرين(٥). وذلك بأثر تعميم الدّلالة.

وأُستُعمل في القرآن في ثلاثة ومائة موضعٍ بأساليب و أبنية متنوِّعة هي:

١. الماضي المُجرَّد (صَبَرَ) في واحدٍ وعشرين موضعًا، منها قوله: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ

(١) العين، الخليل(صبر)، وجمهرة اللغة، ابن دريد (صبر).
(٢) مجمل اللغة، ابن فارس (صبر).
(٣) ينظر ما اتّفق لفظه واختلف معناه، اليزيدي، ص٢١٤، والجيم، الشيبانيّ (صبر)، ولسان العرب، ابن منظور (صبر).
(٤) معجم مفردات ألفاظ القرآن، الرّاغب، ص٤٧٤.
(٥) المرجع السابق، ص٤٧٤.

لِمَنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣] بأسلوب القسم؛ حيث اللَّام مُوَطِّئة للقسم المحذوف و(مَنْ) شرطيّة وجواب القسم (إنَّ ذلك) وجواب الشَّرط محذوف دلَّ عليه جواب القسم[١] في سياق الوعد.

٢. المضارع (تَصْبِر) في أحد عشر موضعًا، كقوله: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [الكهف: ٦٨] بأسلوب الاستفهام في سياق الاعتذار عن الصَّبر على مالا خبرة له به فصبره عليه مستبعد[٢].

٣. الأمر من الماضي المُجرَّد في خمسةٍ وعشرين موضعًا، منها قوله: ﴿وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللهَّ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [هود: ١١٥] بأسلوب الأمر في سياق الوعد.

٤. الأمر دالًّا على المفاعلة في موضع واحد، في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ [آل عمران: ٢٠٠] بأسلوب الأمر في سياق الوعد والوصاية بالصَّبر والمصابرة أي: صَابِروا أعداء الله في الجهاد وغالِبُوهُم[٣].

٥. الأمر المزيد بحرفين على بناء (افتعِل) (اصْطَبَرَ) [٤] المفيد للتَّكلُّف في الفعلِ في ثلاثة مواضع، منها قوله: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ [مريم: ٦٥] بأسلوب الأمر في سياق التشريع والتَّكليف بالثَّبات في الصَّبر على العبادة[٥].

٦. صيغة التعجب (مَا أفْعَل) في موضع واحد، في قوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ

(١) البحر المحيط، أبو حيّان، ٧/ ٦٩٤.
(٢) المرجع السابق، ٦/ ١٨٥.
(٣) ينظر معاني القرآن، الفرّاء، ١/ ٢٥١، والبحر المحيط، أبو حيان، ٣/ ٢١٠.
(٤) أبدلت تاء الافتعال طاء لكون فاء افتعل أحد الحروف المطبقة المستعلية، ولأنّ التَّاء مهموسة لا إطباق فيها وحروف الإطباق مجهورة مطبقة؛ فاختاروا حرفًا مستعليًا من مخرج التَّاء وهو (الطاء) لمناسبته للتاء في المخرج و(ص، ض، ط، ظ) في الإطباق. ينظر شرح شافية ابن الحاجب، الرضي، ٣/ ٢٢٦.
(٥) ينظر البحر المحيط، أبو حيان، ٦/ ٢٥٣.

بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة: ١٧٥] بأسلوب التَّعَجّب في سياق الاستخفاف والاستهانة بفعلهم؛ حيث يُقْدِمُون على فِعل أهل النَّار(١).

٧. بناء المصدر في خمسة عشر موضعًا، منها قوله: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [البقرة: ٤٥]. بأسلوب الأمر في سياق التَّكليف للمؤمنين.

٨. اسم الفاعل في اثنين وعشرين موضِعًا منها قوله: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] بأسلوب الإخبار المؤكّد في سياق التّرغيب والتَّبشير بأجر الصَّابرين.

٩. صيغة المبالغة (فَعَّال) في أربعة مواضع، منها قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم: ٥] بأسلوب التَّأكيد في سياق التَّحذير من عذاب الله لقوم موسى عليه السَّلام.

ودلَّت السِّياقات التي ورد فيها في القرآن على أنَّ عاقبته محمودة في الدِّلالة الشَّرعيَّة فهو خير، وتَحِيَّة وسلام، وجزاؤه الحسنى، والجنّة والحرير، والفوز، والغرفة، وجاء مذمومًا في موضع واحد وهو الصَّبر على النَّار. والإيماء النّفسي للصّبر هو الرِّضا والتّسليم والاحتساب. واستُعمل في القرآن لأغراض دلاليّة متنوّعة كالوعد والتّرغيب، والدّعاء، ووصف المؤمنين، والأمر والإنذار والقصّ، والتّعليم، والدُّعاء، والمواساة. والصّبر أخصُّ؛ فهو انتظار فيه حبسٌ وتحمُّلٌ لِما تكرهه النّفس، وهو محمودٌ وعاقبته محمودة، أمّا الانتظار فهو عامٌّ لما كان محمودًا، وما كان مذمومًا.

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢/ ٢٣٦.

١١. اللَّبْث

المصدر وأصل الاشتقاق منه، ولَبِثَ بالمكان لُبْثًا ولَبَثًا ولَبَاثًا: أقام به مُلازمًا له[١]، وبابه (فَعِلَ يَفْعَل) اللَّازم ومُتعلِّقُه الزَّمان، وُيقال: ألْبِث عن فُلانٍ: أي انتظره حتى يُبدِي انتظارك إيّاه خَطأ رأيه[٢]، واللَّبْث: المُكْثُ، ولَبِثَ لَبْثًا، واللَّبِثُ: البطيء[٣]، واستَلْبَثْتُهُ: استَبْطَأْتُهُ[٤].

وأُستُعمِل في القرآن في واحد وثلاثين موضِعًا بأساليب وأبنية متنوِّعة هي:

١. الماضي المُجرَّد في خمسة وعشرين موضعًا، منها قوله: ﴿فَمَا لَبِثَ أَن جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ [هود: ٦٩] بأسلوب الإخبار في سياق قصَّة إبراهيم، و(لَبِثَ)منفيًّا بـ (ما) أي: ما تأخر بل عجّل فيه[٥].

٢. الماضي المزيد (تَفَعَّلَ) المفيد للتَّجنُّب في موضعٍ واحدٍ، هو قوله: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِم مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: ١٤] بأسلوب الإخبار في سياق وصف المنافقِين بأنَّهم لو عُرضت عليهم الرِّدة فعلوها وما لَبِثَ منهم بالمدينة إلا قليلًا[٦].

٣. المضارع في أربعة مواضع، منها قوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ﴾ [يونس: ٤٥] بأسلوب الإخبار في سياق الوعيد للمكذبين بلقاء الله وشبَّههم بمن لم يَلْبَث إلا ساعة[٧].

(١) ينظر مفردات غريب القرآن، الراغب، ص٧٣٣.
(٢) أساس البلاغة، الزمخشريّ (لبث).
(٣) العين، الخليل (لبث).
(٤) الجيم، الشيباني (لبث).
(٥) ينظر الكشاف، الزمخشريّ، ٢/ ٤٤٩.
(٦) البحر المحيط، أبو حيّان، ٧/ ٢٨٨.
(٧) ينظر الكشاف، الزمخشريّ، ٢/ ٣٨٤.

٤. بصيغة اسم الفاعل في موضعٍ واحدٍ في قوله: ﴿لَّابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبأ: ٢٣] بأسلوب الإخبار في سياق الوعيد للكافرين بِلبثهم أزمنة طويلة في جهنَّم، فعن قتادة: أنَّ أحقابًا ما لا انقطاع له كلَّما مضى حقب جاء حقبٌ بعده وذكر لنا أنَّ الحقب ثمانون سنةً[١]. وقال الزَّمخشريّ: "قُرئ (لابِثين) و(لَبِثين) واللّبِث أقوى، لأنَّ اللَّبِث مَن وُجد منه اللَّبْث، ولا يُقال (لَبِث) إلا لِمَن شأنه اللَّبث كالذي يجثم بالمكان لا يكاد ينفكّ عنه"[٢].

فيُلاحظ أنَّ لفظ (لَبِث) استُعمل في القرآن على معناه الحقيقي وهو الانتظار والتَّأخير، فإن نُفي بـ(ما)، أو بـ (لم)، أو (لا) صار معناه على الضِّد أي: الإسراع وعدم التّأخُّر، والتّلبُّث مرتبطٌ بزمانٍ معلوم كما في (بضع سنين، ألف سنةٍ إلا خمسين عامًا، ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا...) أو غير معلوم كما في قوله: (عُمُرًا، سنين، أحقابا، أمدا) ويظهر لي من خلال الآيات السَّابقة أنَّه زمانٌ طويلٌ ويؤكِّد ذلك عندي أنَّه إن نُفي دلَّ على اللَّبث زمانًا قصيرًا، وكذلك ما أتى دالًّا على زمان قصيرٍ فهو مبنيٌّ على الظَّنِّ الخاطِئ كما في قوله: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ ﴿وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ﴿يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا....﴾ . واستعمال اللَّبث في السِّياق القرآني دلَّ على ثلاثة معانٍ: أحدهما: إطالة البقاء، والثَّاني: الظَّن الخاطئ لزمن اللَّبث (الزَّمن القصير)، والثَّالث: الإسراع والتَّعَجُّل. وقد ذُكر (اللَّبث) في القرآن لأغراض دلاليَّة متعدِّدة كالقصص، والوصف لحال فئة، وللتَّهويل، والوعيد، والتَّهديد. كما أنَّ بينه وبين التَّربُّص ترادفًا إذا خُصَّا بالإقامة في المكان، يقال: "تربَّص في مكانه: لَبِث فيه"[٣].

(١) ينظر جامع البيان، الطبري، ٢٤/ ٢٥.
(٢) المرجع السابق، ٤/ ٧٥١.
(٣) معجم الغني، أبو العزم (ربص).

١٢. المُكْث

المصدر وأصل الاشتقاق منه، يُقال: مَكَثَ، ومَكُثَ يَمْكُثُ مُكْثًا ومَكْثًا ومُكُوثًا[١]. ومَكُثَ مَكَاثَةً فهو مَكِيثٌ، أي: رزينٌ لا يَعجَل، وقومٌ مَكِيثون ومُكَثَاء[٢]. وقال الأزهريّ: "اللُّغة العالية (مَكُثَ) وهو نادرٌ، ومَكَثَ جائزةٌ وهو القياس"[٣]، وبابه (فَعَلَ يَفْعُل) اللَّازم، ومُتَعَلِّقُهُ ظرف المكان والمُكْث: الأناة واللُّبث والانتظار[٤]. والمُكث: ثَباتٌ مع انتظارٍ[٥]. والمَاكِث: المنتظر.

واُسْتُعمل في القرآن في سبعة مواضِع بأساليب وأبنية متنوِّعة هي:

١. الماضي المجرَّد في موضع واحدٍ، في قوله: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾ [النمل: ٢٢] بأسلوب الإخبار في سياق قصَّة الهدهد مع سليمان، إذ وَقَفَ قيل: زمانًا، وقيل: مكانًا غير بعيدٍ عنه فأتاه بخبرٍ[٦].

٢. المضارع المجرَّد في موضعٍ واحدٍ، في قوله: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧] بأسلوب الإخبار في سياق ضرب الأمثال ليُبين الحقّ من الباطل، فأمّا ما ينفع النَّاس من الماء والفضَّة والذَّهب والحديد فيمكث في الأرض

(١) مجمل اللغة، ابن فارس(مكث)، ولسان العرب، ابن منظور(مكث)، ومعجم مفردات القرآن، الراغب، ص٧٧٢.
(٢) العين، الخليل (مكث).
(٣) لسان العرب، ابن منظور (مكث). "فعاصم وروح بفتح الكاف، والباقون بضمِّها لُغتان كطهر". الإتحاف، البنّا، ٢/ ٣٢٥.
(٤) العين، الخليل(مكث)، ومجمل اللغة، ابن فارس(مكث)، والصّحاح، الجوهري(مكث)، ولسان العرب، ابن منظور (مكث).
(٥) معجم مفردات القرآن، الراغب، ص٧٧٢.
(٦) البحر المحيط، أبو حيَّان، ٧/ ٨٤.

فمثْلُ المؤمن ونفع الإيمان، ومَثَلُ الكافر وكفره كمثل هذا الزَّبد، وخُبث الحديد ووسخ الفضَّة والذَّهب الذي لا ينتفع به[١].

٣. الأمر في موضعين، في قوله: ﴿امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾ [طه:١٠] بأسلوب الأمر في سياق ذكر قصَّة موسى، أي: انتظروا مقيمين في مكانكم[٢].

٤. المصدر في موضع واحد، في قوله: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء: ١٠٦] بأسلوب الإخبار في سياق الخطاب للرسُول ﷺ للتَّعليم والتَّوجيه أي: على تَرَسُّلٍ في التِّلاوة، وتَطَاوُلٍ في المُدَّة شيئًا بعد شيءٍ[٣].

٥. اسم الفاعل في موضعين، منها قوله: ﴿مَّاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا﴾ [الكهف:٣] أي: خالدين[٤]، بأسلوب الإخبار في سياق التَّبشير والتَّرغيب للمؤمنين.

والغرض الدّلالي لذكره في القرآن هو القصِّ، وضرب الأمثال، والتَّعليم، والتَّبشير، والوعيد. والإيماء النَّفسي هو الاستقرار سواء أكان محمودًا كاستقرار الماء النَّافع، والهدهد، وقراءة القرآن وأجر المؤمنين ففيه اطمئنان ومنفعة، أم مذمومًا كاستقرار الكافرين في النَّار ففيه حسرة وألم. والمكث أخص فهو انتظارٌ مع استقرارٍ وإقامة في المكان من غير تحديدٍ لزمن، اتَّضح ذلك من سياق الآيات كقوله: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾ و﴿إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾ أي: في النَّار، و(فيمكث في الأرض) بينما الانتظار عامٌّ لا يلزم منه الاستقرار بمكان، والفرق بينه وبين اللَّبث أنَّ المكث انتظار مطلقٌ بالمكان وإقامة فيه من غير تحديد زمن، أمَّا اللّبث فيقتضي تحديد زمنٍ مُعيّنٍ.

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٣/ ١١٨، وينظر الكشّاف، الزمخشريّ، ٢/ ٥٧٢.
(٢) البحر المحيط، أبو حيَّان، ٦/ ٢٨٤.
(٣) المرجع السابق، ٦/ ١١١.
(٤) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٣/ ٢١٨.

١٣. المَلْو

المصدر وأصل الاشتقاق، والإملاء: مصدر الفعل المتعدي الثُّلاثي المزيد بالهمزة (أمْلى) على وزن (أفْعَل). والإملاء للرَّجُل في غيِّه، وللكتاب، وأمليتُ القيد للبعير إذا وسَّعتُه، وتملَّيتُ عُمري إذا استمتعتُ منه[١]، والملاوة: ملاوَةُ العيش. أي: قد أُمِليَ له[٢]، وأمليتُ له: أمهلتُهُ طويلًا[٣].

وأُستُعمل في القرآن في عشرة مواضع بأساليب و أبنية متنوِّعة هي:

١. الماضي المبني للفاعل المزيد بالهمزة المفيدة للتعدية في أربعة مواضع، قوله: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥] بأسلوب الإخبار في سياق التَّأكيد بأنَّ سبب رِدَّتِهم هو إملاء ووعود الشيطان الكاذبة لهم[٤]. والإيماء النَّفسي هو المكر من المُمْلِي (الشَّيطان)، والغَفْلة من المُملى له. وقوله: ﴿فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ﴾ [الرعد: ٣٢] بأسلوب الإخبار في سياق الوعيد لمن كذَّب الرُّسُل والمواساة للرَّسول ﷺ، فيتركهم الله في ملاوة من الزَّمان في خفض وأمنٍ ثم يعاقبهم[٥]، وقوله: ﴿وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَىٰ فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ﴾ [الحج: ٤٤] ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ [الحج: ٤٨] بأسلوب التَّكثير في سياق الوعيد للكافرين والظالمين. أي: أمهل الله لأهل الكفر فلم يُعاجلهم بالنِّقمة والعذاب ثُمَّ أحلَّ بهم العقاب بعد الإملاء[٦].

(١) ما اتّفق لفظه واختلف معناه، اليزيديّ، ص٧، وينظر مجمل اللغة، ابن فارس (ملى).
(٢) مجمل اللغة، ابن فارس(ملى).
(٣) أساس البلاغة، الزمخشري (ملو).
(٤) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٤/ ٣٥٣.
(٥) ينظر المرجع السابق، ٢/ ٥٨٠.
(٦) جامع البيان، الطبري، ١٦/ ٥٨٩.

٢. المضارع للمتكلم من الماضي المزيد بالهمزة في موضعين مكرّرَين، في قوله: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣] أي: أؤخِّرهم[١]، بأسلوب الإخبار في سياق الوعيد.

٣. المضارع للمتكلِّمين المفيد للتّعظيم من الماضي المزيد بالهمزة في موضعين، في قوله: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] بأسلوب النَّفي في سياق الوعيد، قال الزَّجَّاج:" (نُملي لهم): نُؤخِّرُهم، وهؤلاء قومٌ أعلَمَ اللهُ النّبِيَّ ﷺ أنّهم لا يُؤمنون أبَدا وأنَّ بقاءهُم يزِيدهم كُفرًا وإثمًا"[٢]، والإملاء في الآية الإمهال وإطالة العُمر[٣]. والصفة الإلهيَّة هي الغضب والمكر المقدَّسين من المُمْلِي -عزّ وجل- مقابل غفلة المُمْلى له.

٤. المضارع المبني للمفعول في موضعٍ واحدٍ، في قوله: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥] بأسلوب الإخبار في سياق القصص. والإملاء هنا القراءة أي: تُلقى عليه من كتابةٍ يَتحفّظها[٤].

٥. (فَعِيْل) الدَّالّ على المبالغة في موضع واحد، في قوله: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مريم: ٤٦] بأسلوب الشَّرط في سياق الوعيد والتَّهديد، قال اليَزِيدِيُّ: "مَلِيًّا: دهرا"[٥].

واستُعمِل في القرآن بأربعة معانٍ: الأوَّل: الوعد الكاذب من الشيطان للمنافقين، والثَّاني: الإملاء من الله بالإمهال في العذاب، والثَّالث: الإلقاء لكُتُب الأوائل تُقرأ عليه، وهو

(١) غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص١٥٤، جامع البان، الطبري، ١٠/ ٦٠١.
(٢) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ١/ ٤١٢، وينظر الكشاف، الزمخشري، ١/ ٥٠٨.
(٣) ينظر غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص ١١١، والكشاف، الزمخشري، ١/ ٥٠٨.
(٤) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٣/ ٢٩٩.
(٥) غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص١١١.

من قولهم: أمليتُ عليك الكتاب وأمْلَلْتُ[١]، والرَّابع: مَلِيًّا: زمنًا طويلًا[٢]. والغرض الدِّلاليّ هو الغواية والأكثر استعماله للوعيد. والإملاء أخص من الانتظار؛ فهو إنظارٌ طويلٌ لا خير فيه عاقبته مذمومة. وتربطه بالاستدراج علاقة عموم وخصوص فالإملاء الإهمال والتَّأخير وهو أعَمُّ، أمَّا الاستدراج فالدُّنُو إلى عذاب الله قليلًا قليلًا من غير مباغتة[٣].

١٤. المَهْل

أصل اشتقاقه من المَهْلُ، والمَهَلُ، بفتح العين وإسكانها، وبابه (فَعَلَ يَفْعَل) اللَّازم، والمُهْلَة مُدَّة زمنيَّة إضافيَّة[٤]. والمُهْلَ: السَّكينة، والتُّؤدَة والرِّفق، وأمْهَلْتُهُ: أنْظَرْتُه ولم أُعجله ومَهَّلْتُهُ تَمهِيلًا: أجَّلْتُهُ[٥]، والاستمهال: الاستنظار[٦]، وله مَهَلٌ على أصحابه؛ أي: فَضْلٌ[٧].وهو مجاز مُرسل.

وأُستُعمِل في القرآن في ثلاثة مواضع ببناءين هما:

١. الأمر (فَعِّل) المُتعدِّي بالتَّضعيف في موضعين، قوله: ﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا﴾ [المزمل: ١١] بأسلوب الأمر في سياق الوعيد لأصحاب التَّنَعُّم من الكُفَّار بِسُرعة الانتقام منهم بموافاة آجالِهم[٨].

(١) غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، ص٢٧٦، وينظر جامع البيان، الطبري، ١٧/ ٤٠١، وتفسير، ابن كثير، ٥/ ١٣٥.
(٢) ينظر الكشاف، الزمخشري، ٣/ ٢٢.
(٣) المرجع السابق.
(٤) معجم المعاني الجامع (مهل).
(٥) العين، الخليل (مهل)، ولسان العرب، ابن منظور (مهل)، وتاج العروس، الزّبيدي (المهل).
(٦) لسان العرب، ابن منظور(مهل)، وتاج العروس، الزّبيدي (المهل).
(٧) الجيم، الشيباني (مهل).
(٨) البحر المحيط، أبو حيّان، ٨/ ٥٠٧.

٢. الأمر من الرُّباعي المبدوء بهمزة على (أَفْعِل) المفيد للتَّعدية في موضع واحد، في قوله: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا﴾ [الطارق: ١٧] بأسلوب الأمر للرَّسول ﷺ في سياق الوعيد للكافرين، والتَّصبير للرَّسول أي: لا تَدْعُ بهلاكهم وانتَظِر عُقوبتهم ولا تستعجل ذلك وأكَّد ذلك بـ (أَمْهِل) فخالف بين اللَّفظين على أنَّ الأوَّل مطلقٌ والثَّاني مُقيَّدٌ بـ (رُوَيدًا) أي: إمهالًا يسيرا(١).

والإيماء النَّفسي للإمهال في القرآن هو المَكْرُ والانتقام من المُمهِل المُتسبِّب بألَمِ وحَسْرَة المُمْهَل. فالإمهال في معناه اللُّغويّ الرِّفق والتّأجيل عامٌّ في الخيرِ للمُمهَل أو الشَّر له، أمّا في القرآن فقد تَخَصَّص بعدم التّعجُّلِ بالمُمهَل في الشَّرِّ. والإمهال: أخصُّ؛ فهو إنظارٌ قصير المدَّة دلَّ على ذلك وصفه بـ(قليلًا، ورويدًا)، وفَرَّق بينهما العَسكَرِيُّ فقال: "الإنظار مقرونٌ بمقدار ما يقع فيه النّظر، والإمهال مبهم وقيل: الإنظار تأخير العبد لينظر في أمره، والإمهال تأخيره ليسهل ما يتكلّفه من عمله"(٢).

١٥. الوَقْف

أصل اشتقاقه من المصدر (الوَقْف)وأصل معناه: خلاف الجلوس(٣). وقال صاحب العين: "(الوَقْفُ) مَصْدَرُ قَولك: وَقَفْتُ الدّابة، ووَقَفْتُ الكلمة وَقْفًا وهذا مجاوزٌ، فإذا كان لازمًا قلت: وَقَفْتُ وُقُوفًا، فإذا قلت: وقَّفتُ الرَّجل على كلمةٍ قُلت: وَقّفتُه توقِيفًا، ولا يُقال: أوقَفْتُ إلا في قولهم: أوْقَفْتُ عن الأمر إذا أقلعت عنه"(٤). ووَقْفُك الرَّجُل وَقَفًا: حَبسُك إيَّاه،

(١) ينظر الكشاف، الزمخشريّ، ٤/ ٨٠٣، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٨/ ٦٤٢.
(٢) معجم الفروق اللغويّة، العسكري، ص٢٠٢.
(٣) لسان العرب، ابن منظور (وقف).
(٤) العين، الخليل (وقف).

وأَقِفُ بالمَكان وَقْفًا وَوُقُوفًا فهو واقِفٌ، والجمع وُقْفٌ، ووُقُوفٌ[١]، وأصله من وَقَفَ اللازمة[٢]، وهو مُعَتَّل مثالٌ، ويُقال: كَلّمْتُهُم ثم أوقفتُ عنهم: أي: أمسَكتُ وكُلُّ شيءٍ تُمسِكُ عنه تقول: أوقَفْتُ[٣]، ويُقال: اسْتُوقِفَ الرّكبُ، ووقف النّاس في الحجِّ[٤]، والوقوف بعرفة: "عن جُبير بن مُطعم قال: أضللت بعيرًا لي فذهبتُ أطلبه يوم عرفة فرأيت النَّبي ﷺ واقفًا بعرفة فقلت: هذا والله من الحمس فما شأنه هاهنا"[٥]. ومِن المجاز وَقَفْتُهُ على ذَنبه وعلى سوء صَنِيعِه[٦].

وأُستُعمِل في القرآن في أربعة مواضِع على خلاف المعنى الحقيقي فرأيتُه قد اكتسب من سياق القرآن معنىً مجازيًّا جديدًا وهو الحبس و الانتظار إرغامًا، ولذلك أُستُعْمِل على بناء فعل الأمر، والفعل المبني للمجهول، واسم المفعول، حيث حقّقَت هذه الأبنية معنى الإرغام وأنَّ الوقوف والانتظار ليس باختيار الواقف بل واقع عليه، واستعماله بأبنية متنوِّعة هي:

١. الأمر في موضعٍ واحدٍ، في قوله: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾ [الصافات:٢٤] بأسلوب الأمر للملائكة في سياق التَّوبيخ للكافرين أي: وقوفهم انتظارًا للسُّؤال عن التَّوحيد، وعن أعمالهم قبل هدايتهم إلى طريق النَّار[٧].

٢. الماضي المبني للمفعول في موضعين، منها قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ﴾ [الأنعام: ٢٧] بأسلوب الشَّرط، وجوابه محذوف تقديره:(لرأيت أمرًا شنيعًا) مخاطبًا نبيّه في سياق

(١) ما اتّفق لفظُه واختلف معناه، اليزيدي، ص١٢٤، ولسان العرب، ابن منظور (وقف).
(٢) البحر المحيط، أبو حيَّان، ٤/ ١٣٤.
(٣) الجيم، الشيباني (وقف).
(٤) أساس البلاغة، الزمخشريّ (وقف).
(٥) صحيح، البخاري- كتاب الحج – باب الوقوف بعرفة، ١/ ٢٨٩.
(٦) أساس البلاغة، الزمخشري (وقف).
(٧) ينظر جامع البيان، الطبري، ١٩/ ٥٢٢، والبحر المحيط، أبو حيّان، ٧/ ٤٧٤.

التَّمنِّي و الحسرة والنّدم لما يستحيل وقوعه وهو رجوعهم للتّصديق بآيات الله حين يُعاينوا النّار و يُحبسوا فيها ويعرفوا مقدار عذابها(١).

٣. اسم المفعول في موضعٍ واحدٍ، في قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [سبأ: ٣١] بأسلوب الشَّرط في سياق التعجُّب لحال الكافرين يوم القيامة فهي حال مُنكرةٌ من ذُلِّهِمْ وتَخَاذُلِهم وتحاورهم وتوبيخهم لرؤسائهم(٢). والصِّفة الإلهيَّة المصاحبة للمُوقِف -عزّ وجل- في القرآن هي الغضب المقدَّس مقابل التّكذيب به والكفر، والإيماء النَّفسي للمَوقُوف الحسرة والنَّدم، والغرض منه في القرآن هو السُّؤال والمحاسبة، والعرض على النَّار. والغرض الدِّلالي لذكره في القرآن هو التَّرهيب والإنذار. والوقوف الذي بمعنى الانتظار أخصُّ؛ فهو انتظارٌ في حال إرغامٍ مصحوبٌ بالحسرة والنَّدَم، ومنه إيقاف السَّجين، وإيقاف المقَصِّر عن العمل فهو انتظارٌ مذمومٌ غرضه العقاب، أمَّا الانتظار فليس فيه إرغام ولا يَسْتَلْزِم حَسرة، ولا عقابًا، كما أنَّ بينه وبين الصَّبر ترادفًا في دلالة كُل منهما على الحبس إلا أنّ الصَّبر حَبْسٌ إراديّ غايته انتظار الفرج، أمَّا الإيقاف فحَبْس لا إراديّ إرغاميّ غايته انتظار العقاب.

(١) ينظر جامع البيان، الطبري، ٩/ ٢٠٦، وينظر الكشّاف، الزمخشريّ، ٢/ ١٨.
(٢) البحر المحيط، أبو حيان، ٧/ ٣٧٤.

خاتمة

في خاتمة بحثي أحمد الله وأرجو أن أكون قد وُفِّقت فيه، وقد خرجت منه بعدد من النتائج هي الآتي:

- أنَّ اللَّفظ العَامَّ لحقل الانتظار هو (انتظر)، ويُرادفه ألفاظٌ أخرى في القرآن مجموعها (١٥) تؤدِّي معناه مع وجود فُروق دلاليّة دَقيقةٍ خاصّةٍ بينها تُميِّزها في الاستعمال عن غيرها هي من قبيل التَّرادف الجزئيّ.
- أنَّ من الألفاظ الدَّالَّة على الانتظار ما أصل فعله لازم كـ (وقف، مكث) وما أصله متعدٍّ كـ(انتظر، رجا).
- استعمال بعض الألفاظ الدَّالَّة على الانتظار في القرآن ببناءٍ واحد فقط كـ (الأمَد، والأمَل ببناء المصدر، والاستدراج ببناء الاستفعال، والتَّحرّى، والتَّربُّص ببناء التَّفَعُّل، وتنوَّعت الأبنية في باقي الألفاظ.
- أنّ استعمال ألفاظ الانتظار في القرآن كان لأغراضٍ دلاليَّة متنوِّعة (كالوعيد والتّهديد، والعقاب، والتّوبيخ، والسّخرية والتّهكُّم، والتعليم والتّشريع، والوَعد، والقصِّ، والإخبار).
- أنّ من الانتظار ما يكون محمودًا يُثاب فاعله كـ (الصَّبْرِ، والرّجَاء، والتَّحَرِّي)، ومذمومًا يُعاقب فاعله كـ (الاستدراج، والإملاء، الترصُّد)، ومنها ما يكون للأمرين كـ(التّربُّص، والأمل).
- إثبات فعل الانتظار المقدّس لله -عزّ وجل- مرتبطًا بصفات إلهيّة مُقدَّسةٍ في بعض ألفاظ الانتظار كالمراقبة المرتبطة بصفة العلم والإحاطة الدائمين، وعدم الإنظار مع صفة الغضب، والاستدراج، والإملاء مع صفة المكر، والتّرصُّد مع صفة القوَّة والقدرة مقابل فعل الكافرين.

- ارتباط الألفاظ الدَّالَّة على الانتظار، بأحوال نفسيّة للمُنظِر والمنتظر كـ (التّكبُّر، الغضب، الكره، الحسرة، الخوف، الرضا، الاطمئنان، الطّاعة، الاستقرار...).
- ظهور أثر التطوُّر الدِّلالي على ألفاظ الانتظار كتعميم الدِّلالة في القرآن الكريم كـ (التّرقُّب، الصَّبر). كما ظهر أثر القرآن في تخصيص دلالة بعضها كـ (الصَّبر، والتَّحرِّي، والوقوف).

التوصيات: العناية بدراسة الحقول الدلاليّة وأبنيتها في القرآن الكريم.

والحمد لله والصّلاة والسّلام على رسول الله ﷺ.

ثبت المراجع

الإبانة في اللغة العربية، العَوتَبيّ، الصُّحَاري سَلَمَة بن مُسْلِم، تحقيق: د. عبد الكريم خليفة، د. نُصْرَت عبد الرحمن، د. صلاح جزّار، د. محمد حسن عوّاد، د. جاسر أبو صفيّة، ط:١، سلطنة عمان مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، البنّا، أحمد بن محمد، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، ط:٢- بيروت لبنان، عالم الكتب، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

الاختلاف بين القراءات، د. البيلي، أحمد، ط: ١، القاهرة، مكتبة وهبة، ٢٠١٢م.

أساس البلاغة، الزمخشري، محمود بن عمر، د. ط، بيروت لبنان، دار الفكر، ٢٠٠٤م.

الأضداد، الأنباري، محمد بن القاسم، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، بيروت صيدا، المكتبة العصريّة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، ابن هشام، جمال الدين الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، د.ط – بيروت صيدا، المكتبة العصرية ، ٢٠٠٣م.

تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي، محمد بن مُرتضى، ط: ١، جماليَّة مصر، مطبعة الخير، ١٣٠٦هـ.

تفسير البحر المحيط، أبو حيّان، محمد بن يوسف، تحقيق: د. عبد الرازق المهدي، ط: ١، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، إسماعيل، ط:١، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٦م.

تهذيب التوضيح في النَّحو والصَّرف، المراغي، أحمد مصطفى، محمد سالم علي، ط:١- القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت.

تهذيب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد، تحقيق: أ. محمد عبد المنعم خفاجي، أ. محمود فرج العقدة، د. ط، مصر، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد، ط: ٣، دار القلم، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التّركي، ط:١- القاهرة، مركز البحوث والدراسات العربية بدار هجر، ٢٠٠١م.

جمهرة اللغة، ابن دريد، محمد بن الحسن، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط: ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

الجيم، الشيباني، أبو عمرو- تحقيق: عادل عبد الجبّار الشّاطي، ط: ١، لبنان بيروت، مكتبة لبنان، ٢٠٠٣م.

الخاطريّات، ابن جنّي، عثمان، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، ط:١- بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

الدُّر المصون في علوم الكتاب المكنون، السّمين الحلبي، أحمد بن يوسف، تحقيق: د. أحمد محمد الخرّاط، ط: ١، دمشق، دار القلم ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

ديوان، بن كلثوم، عمرو التّغلبي، تحقيق: أيمن ميدان، ط: ١، جدّة، النادي الأدبي الثقافي ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

ديوان، ابن الورد، عروة، تحقيق: أسماء أبو بكر محمد، د. ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

شرح شافية ابن الحاجب، الرضي، محمد بن الحسن، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين، د. ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة، ١٩٧٥م.

شرح الملوكي في التصريف، ابن يعيش، يعيش بن علي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط:١، حلب، المكتبة العربيّة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

الصَحاح، الجوهريّ، إسماعيل بن حمَّاد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط:٢، د. م، طبعة معالي السَّيد حسن عباس الشَّربتلي، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

صحيح البخاري بحاشية السندي، البخاري، محمد بن إسماعيل، د: ط، لبنان بيروت، دار المعرفة، د: ت.

صحيح مسلم بشرح النّووي، ط: ٢، بيروت لبنان، دار الفكر، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

الصِّفات الإلهيّة تعريفها وأقسامها، التميمي، محمد بن خليفة، ط:١، الرياض أضواء السّلف، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط:١، لبنان بيروت، دار الكتب العلميّة،١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٢م.

الغريب المصنّف، ابن سلّام، القاسم، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، ط: ١، د: م، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

غريب القرآن وتفسيره، اليزيدي، عبد الله بن يحيى، تحقيق: محمد سليم الحاج، ط:١، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٥م.

فرائد اللغة في الفروق، اليسوعي الأب هزيكوس لامنس، د. ط، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٩٩٩م.

في المجالات الدلاليّة في القرآن الكريم صيغة افتعل، د. الخويسكي، زين كامل، د. ط، د. م، دار المعارف، ١٣٩٩م.

القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بين يعقوب، د. ط، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الكتاب، سيبويه، عمرو بن عثمان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط:٣، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشريّ، محمود بن عمر، تحقيق: محمد السّعيد محمد، د. ط، القاهرة مصر، المكتبة التوقيفية، د.ت.

لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، د. ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

ما اتّفق لفظُه واختلف معناه، اليزيدي، إبراهيم، تحقيق: د. عبد الرّحمن العثيمين، ط:١، د. م، د. ن، ١٩٨٧م.

ما جاء على فَعَلْتُ وأفْعَلتُ بمعنىً واحد، الجواليقي، موهوب بن أحمد، تحقيق: ماجد الذهبي، د. ط، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

مجاز القرآن، المثنى، معمر التّيمي، تحقيق: د. محمد فؤاد سزكين، ط:٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

مجمل اللّغة، ابن فارس، أحمد، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

معاني القرآن، الفراء، يحيى بن زياد، ط:٣، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، إبراهيم بن السّرى، تحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، د. ط، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٥م.

معترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطيّ، جلال الدّشين عبد الرحمن، تحقيق: أحمد شمس الدين، د. ط، لبنان بيروت، دار الكتب العلميّة، د. ت.

معجم الغني، أبو العزم، عبد الغني، كتاب إلكتروني مصدره موقع معاجم صخر، تاريخ الإضافة، ٢٠١١م.

معجم الفروق اللُّغويّة، العسكريّ، الحسن بن عبدالله، تحقيق: محمد إبراهيم سَليم، د.ط، القاهرة، دار العلم والثقافة، د: ت.

المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربيّة، د. ط، مصر، دار التحرير، د.ت.

مفردات ألفاظ القرآن، الرّاغب، الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط:٤، دمشق دار القلم، الدار الشامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

المقلوب لفظه في كلام العرب والمزال عن جهته والأضداد، السجستاني، سهل بن محمد، د. ط، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩١٣م

الممتع في التّصريف، ابن عصفور، علي بن مؤمن، تحقيق: د. فخر الدّين قباوة، ط:٤، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، سعيد بن أوس، ط:٢، لبنان بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

البيع على المكشوف وتطبيقاته في تداول الأسهم في السوق السعودية دراسة فقهية تأصيلية

د. أحمد بن هلال الشيخ[1]

المستخلص

موضوع البحث: البيع على المكشوف وتطبيقاته في تداول الأسهم في السوق السعودية دراسة فقهية تأصيلية

أهداف البحث

- بيان مسألة البيع على المكشوف وتطبيقاته في تداول الأسهم في السوق السعودية.
- إيجاد بدائل للبيع على المكشوف.

منهج البحث: الوصفي التحليلي.

أهم النتائج

- يتنوع البيع على المكشوف إلى البيع العاري، الذي يبيع فيه الشخص أسهما لا يمتلكها، بدون إذن صاحبها، وإلى النوع العادي الذي يبيع فيه الشخص أسهما يقترضها من مالكها، ثم يردها إليه في أجل معين.
- البيع العادي على المكشوف، هو عقد مركب من القرض والبيع، كما أن القرض فيه يتم نظير أجر معين للمقرض، يقبضه السمسار.
- هناك عدة بدائل للبيع على المكشوف، منها: البيع الآجل، وعقد المقايضة.

الكلمات المفتاحية: البيع-المكشوف-السمسار-الأسهم.

(١) الأستاذ المشارك قسم الدراسات الإسلامية بجامعة جدة

Abstract

Research Topic: Short-Selling and its Applications in the Saudi Stock Exchange: a Doctrinal Fundamental Study

Research Objectives:

- Clarifying the short-selling and its applications in the Saudi Stock Exchange.
- Finding alternatives to short-selling

Research Methodology: Analytical Descriptive.

Significant Results:

- Short selling is divided into naked selling, which refers to the selling of stocks that the person does not own or without obtaining approval to sell them and the regular short-selling where an investor sells stocks borrowed from their owner and return them to their owner after at a certain time.
- Regular short-selling is a combined contract of sale and loan transactions, where the loan is set for a certain amount of money to the borrower to be hold by the broker.
- There are a number of alternatives to short-selling such as credit sale and swap contract.

Keywords: sale – short-selling – broker- stocks

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، محمد ﷺ. وبعد:

فقد كثر التعامل في أوساط المستثمرين بآلية تساعد على التدفق المالي لدى المتعاملين بها، وهي ما يطلق عليه "البيع على المكشوف".

والبيع على المكشوف يعني: أن يبيع الشخص أوراقا مالية، وذلك عن طريق قيام الوسيط باقتراضها ممن يملكها، ثم يبيعها متوقعا انخفاض سعر هذه الأسهم في فترة معينة، فيقوم في تلك الفترة بشرائها بالسعر المنخفض، ثم ردها إلى صاحبها مرة أخرى.

ولقد أصبح البيع على المكشوف من الطرق التي تسيطر على عقول المستثمرين؛ لسهولة التعامل بها، وعدم بذل الكثير من الجهد لتحقيقها، بخلاف أنواع الاستثمار المعروفة التي تعتمد على الإنتاج، أو بيع الأعيان، والتي تتطلب بدورها جهداً كبيراً، بالإضافة إلى رأس مال كاف للقيام بها.

أهمية البحث

تبرز أهمية الحديث عن "البيع على المكشوف" فيما يأتي:

١. ذيوع التعامل به في الأسواق العالمية وانتشاره فيما بينهم انتشاراً كبيراً، مما يدعو إلى وجوب بيان حقيقته، وحكمه الشرعي.
٢. قرار تعامل سوق الأوراق المالية السعودي به، منذ إبريل ٢٠١٧م لمواكبة التطورات الحديثة، مما يتيح لجميع الناس التعامل بهذه الآلية.
٣. اختلاف الاقتصاديين بشأن البيع على المكشوف، بين مؤيد له؛ لما له من فوائد استثمارية، وبين معارض؛ بسبب جلْبه للكثير من المضار، مما يدعو بالضرورة إلى تجلية الحكم الشرعي فيه.

الدراسات السابقة

يعد من أهم الدراسات التي تحدثت عن "البيع على المكشوف":

١. أثر البيوع المنهي عنها في الوقاية من الأزمات "البيع على المكشوف نموذجا". وليد شاويش.

٢. البيع على المكشوف كصيغة استثمارية وأداة للتحوط المالي. أسامة عمر الأشقر.

٣. الحلول والبدائل الشرعية للبيع على المكشوف. فهد بن بادي المرشدي -بحث مقدم إلى ندوة مصرف الإنماء.

٤. بيع الأوراق المالية على المكشوف، مفهومه وتخريجه. خالد بن محمد السياري -بحث مقدم إلى ندوة مصرف الإنماء.

٥. البيع على المكشوف: فلك منير خولاني.

لكن هذه الدراسات كلها – على عظم قدرها - بعضها لم يخص السوق السعودي بالذكر لبيان ما يحدث فيه من تعاملات بالبيع على المكشوف، كما أن هذه الدراسات، وإن تحدثت عن البدائل، لكنها تحدثت عنها بصورة غير كاملة، بالإضافة إلى أن هذا البحث قد حظي بمناقشات وردود على بعض ما جاء في هذه الأبحاث، كما في التكييف الفقهي للبيع على المكشوف بنوعيه، وكما في ذكر بدائل البيع على المكشوف.

الإضافة البحثية

١. بيان الحكم الفقهي للأنواع المختلفة للبيع على المكشوف.

٢. بيان ما إذا كان يمكن تعديل هذا العقد وتصحيحه بطريقة تتفق مع أصول الشريعة ليصبح من العقود المباحة –على فرض كونه عقدا غير جائز شرعا-.

٣. بيان حكم ما يجري في السوق السعودي من بيع على المكشوف.

٤. محاولة إيجاد بدائل للبيع على المكشوف، يجد فيها المستثمرون ضالتهم المنشودة، وتلقى قبولا عندهم، وتناسب تطور الحياة المعاصرة.

خطة البحث

تشتمل خطة البحث على أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم البيع على المكشوف، وصوره في سوق الأوراق المالية

ويشتمل على مطلبين

- المطلب الأول: مفهوم البيع على المكشوف.
- المطلب الثاني: صور البيع على المكشوف في سوق الأوراق المالية.

المبحث الثاني: تقييم البيع على المكشوف

ويشتمل على مطلبين

- المطلب الأول: أهمية البيع على المكشوف.
- المطلب الثاني: نظرة الاقتصاديين للبيع على المكشوف.

المبحث الثالث: البيع على المكشوف في ميزان الشريعة الإسلامية

ويشتمل على خمسة مطالب:

- المطلب الأول: التكييف الفقهي للبيع على المكشوف العاري.
- المطلب الثاني: حكم البيع على المكشوف العاري.
- المطلب الثالث: التكييف الفقهي للبيع على المكشوف العادي.
- المطلب الرابع: حكم البيع على المكشوف العادي.
- المطلب الخامس: البيع على المكشوف في سوق الأوراق المالية السعودية.

المبحث الرابع: بدائل البيع على المكشوف

- ويشتمل على سبعة مطالب
- المطلب الأول: عقد البيع الآجل.
- المطلب الثاني: عقد المقايضة.
- المطلب الثالث: عقد البيع مع الوعد بالشراء.
- المطلب الرابع: البيع القصير القائم على وعدين متبادلين.
- المطلب الخامس: قبض الأسهم.
- المطلب السادس: المضاربة القصيرة.
- المطلب السابع: السلم القصير.

خاتمة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المبحث الأول

مفهوم البيع على المكشوف، وأنواعه في سوق الأوراق المالية

المطلب الأول: مفهوم البيع على المكشوف

يندرج البيع على المكشوف تحت ما يسمى البيع القصير short sale.

ولفظ الطويل أو القصير مرتبط بالهدف من الاستثمار، فالاستثمار الطويل يتعلق بشراء الأسهم والاحتفاظ بها؛ للحصول على الربح، أما الاستثمار القصير، فإنه يتعلق بتوقع هبوط الأسعار، فيبيع الأسهم على أمل إعادة شرائها منخفضة.

ويرجع سبب إطلاق اسم البيع على المكشوف على هذا النوع من البيع، إلى أن المستثمر لا يمتلك الأسهم أصلا، ومعنى ذلك أن حسابه مدين فارغ ومكشوف؛ لأنه لا يملك هذه الأسهم.

ومن هنا، فإن البيع على المكشوف يعرف بأنه: أن ببيع ورقة مالية قد اقترضها من قبل، عن طريق صفقة إقراض أوراق مالية[١].

ولذا، فإن البيع على المكشوف يعد أحد المشتقات المالية التي تنتمي إلى العقود الآجلة من المشتقات[٢]، وهي التي ترد على أصول، دون أن تكون هذه الأصول مرادة للمتعاقدين، وإنما يراد تحقيق الربح من خلال فروق الأسعار[٣].

(١) القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، -تداول-بقرار مجلس هيئة السوق المالية السعودية رقم (١-٢٨-٢٠١٧) بتاريخ ١٦/ ٦/ ١٤٣٨هـ -الموافق ١٥/ ٣/ ٢٠١٧م، ص٤.

(٢) المشتقات المالية عبارة عن عقود فرعية تبنى أو تشتق من عقود أساسية لأدوات استثمارية (أوراق مالية، عملات أجنبية، سلع الخ) لينشأ عن تلك العقود الفرعية أدوات استثمارية مشتقة، وذلك في نطاق ما اصطلح عليه بالهندسة المالي، انظر المشتقات المالية: إضاءات مالية مصرفية –نشرة توعوية يصدرها معهد الدراسات المصرفية-الكويت –العدد الثاني.

(٣) أثر البيوع المنهي عنها في الوقاية من الأزمات "البيع على المكشوف نموذجا". شاويش، ص٤٢٠.

وهذا التعريف السابق، هو تعريف للنوع الذي يجري في الأسواق المالية غالبا، والذي تحدثت عنه القواعد المنظمة للبيع على المكشوف في المملكة العربية السعودية، بينما يوجد نوع آخر من البيع على المكشوف، سيأتي ذكره في موضعه، وهو الذي يقوم فيه المستثمر ببيع ورقة مالية لا يمتلكها، على أن يلتزم بتوفيرها خلال فترة التسوية؛ من أجل تحقيق أرباح، بالاستفادة من فرق السعر حال انخفاض الأسعار(١).

تعريف اقتراض الورقة المالية

يعرف اقتراض الورقة المالية بأنه: تحويل مؤقت للورقة المالية من مالك هذه الأوراق المالية إلى المستثمر المقترض مع وجوب التزامه بإعادة الورقة المالية للمالك في موعد يتم الاتفاق عليه.

ويجب أن يقوم المقترض بتقديم الضمانات المالية والحفاظ على هذه الضمانات بحسب اتفاق الطرفين، ويشترط ألا تقل قيمة الضمان عن نسبة معينة، تحددها اللوائح المنظمة للأسواق المالية المختلفة، ففي السوق السعودية على سبيل المثال: يشترط ألا تقل نسبة الضمان المقدم من المقترض عن مائة بالمائة من القيمة السوقية لهذه الورقة المالية، علما بأن هيئة سوق الأوراق المالية يحق لها أن تتدخل بتعديل نظام وإجراءات الضمان وقيمته(٢).

(١) أثر البيوع المنهي عنها شرعا في الوقاية من الأزمات "البيع على المكشوف نموذجا"، شاويش، ص٤٢٠، مجلة مجمع الفقه الإسلامي – جدة- ٦/ ٩٨٦، ٧/ ٤٢٢؛ البيع على المكشوف الفني، سوق أبو ظبي للأوراق المالية adx: ص٤.

(٢) قواعد إقراض واقتراض الأوراق المالية، سوق أبو ظبي للأوراق المالية adx (ص١)؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٧/ ٤٢٢، https://www.dfm.ae/ar/products/securities-lending-borrowing الأسئلة الشائعة، تداول https://www.tadawul.com.sa/wps/portal/tadawul/knowledge-center

المطلب الثاني: صور البيع على المكشوف

للبيع على المكشوف صورتان، هما:

١. البيع على المكشوف العاري

هذا النوع يقوم فيه المضارب ببيع السهم دون أن يكون لديه أصلا سهم مقترَض، أي يبيع المضارب أسهما لم يقم باقتراضها، فضلا عن كونه غير مالك لها[١].

وهذا النوع من البيع على المكشوف موجود في الأسواق العالمية، وإن كانت أكثر الأسواق تمنعه؛ نظرا لكثرة مخاطره.

٢. البيع على المكشوف العادي

يعرف هذا النوع بأنه: أن يبيع الشخص أوراقا مالية قام باقتراضها، متوقعا انخفاض سعر هذه الأوراق في فترة معينة، فيقوم في تلك الفترة بشرائها بالسعر المنخفض، ثم ردها إلى صاحبها مرة أخرى[٢].

ففي هذا النوع يقرض السمسار البائع على المكشوف بعض الأوراق المودعة عنده مقابل فائدة (رسوم تدفع للسمسار والمقرض صاحب الأسهم)، وذلك لأن البائع على المكشوف يتوقع أن ينخفض سعر هذه الأواق في وقت ما، فيشتريها عند انخفاض سعرها، ويسلمها للمقرض من خلال السمسار، فيستفيد البائع على المكشوف الفرق بين السعرين[٣].

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٧/ ٤٢٢.

(٢) البيع على المكشوف كصيغة استثمارية وأداة للتحوط المالي، الأشقر، ص٩٥، ٩٦، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
وينظر في ذلك أيضا: القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، -تداول-بقرار مجلس هيئة السوق المالية السعودية رقم (١-٢٨-٢٠١٧)، ص٤.

(٣) البيع على المكشوف، خولاني، -مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية: -أبريل ٢٠١٨، القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، -تداول-بقرار مجلس هيئة السوق المالية السعودية، ص٤.

وهذه العملية، هي الأكثر شهرة في الأسواق، وهي التي يسمح بالتعامل بها في السوق السعودي والأسواق الخليجية والسوق المصري[١].

تصور عملية البيع على المكشوف العادي

١. يبلغ المالك للأسهم السمسار بأنه يريد بيع أسهمه لفترة قليلة؛ تحسبا لنزول أسعار الأسهم.
٢. يبلغ بعض الأشخاص أو الشركات السمسار بأنهم يريدون أن يقترضوا هذه الأسهم.
٣. يقوم السمسار بإقراض هذه الأسهم لشخص ما، بسعر السوق، مقابل رسوم إدارية، يتقاضاها السمسار، وتشترط بعض الأسواق أن يوجد ما يسمى هامش وقاية (margin) حتى يكون ضمانا لسداد الأسهم[٢].
٤. يبيع المقترض الأسهم التي اقترضها في السوق من خلال السمسار.
٥. عندما يتم بيع الأسهم من خلال السمسار، يحجز السمسار القيمة التي باع المقرض بها هذه الأسهم في السوق؛ حتى تكون بمثابة رهن مالي يرد إلى المقترض عند إعادته لهذه الأسهم.

(١) فوائد انضمام السوق السعودية إلى مؤشرات الأسواق العالمية –هيئة الأسواق المالية السعودية، المقبل، إبريل ٢٠١٧م، المصرفية الإسلامية والبيع على المكشوف، الشلهوب، مقال منشور في صحيفة مال الاقتصادية –مايو ٢٠١٧م.

(٢) هامش الوقاية هو: الفرق بين قيمة الورقة المالية ومبلغ القرض، حيث يشترط الوسيط ألا يقل هذا الفرق عن نسبة محددة وقاية لمبلغ القرض، فإذا نقص الفرق عن هذه النسبة المتفق عليها، يجب على المضارب أن يودع مبلغاً إضافيا لدى الوسيط لحماية مبلغ القرض من الفناء بسبب انخفاض قيمة الأوراق المالية، والعكس يحصل فيما لو ارتفعت القيمة السوقية للأوراق المالية محل الصفقة ، فإنه يحق للعميل حينئذ إما سحب جزء من القيمة التي سبق أن دفعها من أمواله الخاصة، أو زيادة مشترياته من الأوراق محل الصفقة، الاستثمار في الأسهم: الشبيلي، يوسف
https://www.kantakji.com/media/174786/file3225.pdf

٦. يعيد المقترض شراء هذه الأسهم التي اقترضها وباعها، ثم يعطيها لمالكها من خلال السمسار، ثم ترد له قيمة الأسهم التي باعها.

وتجري هذه العملية عادة بكل خطواتها في وقت قصير، قد يكون خمسة أيام، كما في بعض البورصات، وقد يلعب السمسار دورا في هذا الشأن، حيث يقوم بنفسه بالبحث عن طرف آخر يقترض منه الأسهم، وهي مسألة لا تستغرق وقتا[1].

(١) البيع على المكشوف، الأشقر، ص٩٧-٩٩؛ البيع على المكشوف، غازي، ص١٢؛ حكم الشرع في البورصة، غزال، ص٢٥، ٢٦؛ الضوابط الشرعية لسوق الأوراق المالية، فياض، ص٢٤.
وينظر في ذلك أيضا: القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، تداول، ص٤.

المبحث الثاني

تقييم البيع على المكشوف

المطلب الأول: أهمية البيع على المكشوف

أهمية البيع على المكشوف

تتفاوت أهمية البيع على المكشوف بالنسبة للمستثمر (المقرض)، والمضارب:

أهمية البيع على المكشوف للمستثمر (المقرض)

١. التحوّط: التحوط هنا عبارة عن استراتيجية يتم من خلالها أخذ إجراءات احتياطية؛ تحسّبا واستعدادا للاتجاه الهابط لسوق الأسهم بهدف حماية المحفظة الاستثمارية من انخفاض الأداء وخسارة رأس المال الاستثماري. وتستخدم الشركات الاستثمارية التحوّط عن طريق عمل عقود للبيع على المكشوف لحماية أسهمها من حركات أسعار الأسهم غير المرغوب فيها أو الحركات المفاجئة.

وعند النظر إلى البيع على المكشوف، نجد أن هناك بعض المتعاملين في السوق المالية، لا يرغبون في المخاطرة بالبيع والشراء مخافة مخاطر الخسارة، ومن هنا فإنهم يتحوطون من الخسارة، بنقل مخاطرها إلى غيرهم، عن طريق الاكتفاء بإقراض الأوراق المالية إلى الغير، دون الدخول في مخاطر الخسارة التي كانت ستنتج عن البيع.

٢. إن المستثمر أو المقرض يستفيد بالحصول على فائدة على مبلغ القرض، كما يستفيد الوسيط الرسوم الإدارية، وربما يكون الوسيط هو المقرض، فيستفيد في هذه الحالة من الرسوم والفائدة على القرض، بالإضافة إلى ما سبق[1].

(١) البيع على المكشوف ، الأشقر، ص١٠٠؛ مزايا البيع على المكشوف IG AR - IG.com ، التحوط في المعاملات المالية من المنظور الشرعي والاقتصادي، عمر، ص١١.

أهمية البيع على المكشوف للمضارب (المقترض)

يمثل البيع على المكشوف بالنسبة للمضارب أداة استثمارية لتحقيق أرباح سريعة، دون رأسمال يذكر[١].

المطلب الثاني: نظرة الاقتصاديين إلى البيع على المكشوف

لقد دار جدل حول جدوى البيع على المكشوف ومدى أهميته في الأسواق المالية، بين مؤيد للبيع على المكشوف؛ لما له من الأهمية في نظره، وبين معارض له؛ لما يرى له من مخاطر على الاستثمار.

أولاً: إيجابيات البيع على المكشوف

يرى المؤيدون للبيع على المكشوف، أنه أصبح من الطرق التي تسيطر على عقول المستثمرين؛ لسهولة التعامل بها، وعدم بذل الكثير من الجهد لتحقيقها، بخلاف أنواع الاستثمار المعروفة التي تعتمد على الإنتاج، أو بيع الأعيان، والتي تتطلب بدورها جهدا كبيرا، بالإضافة إلى رأس مال كاف للقيام به.

فالبيع على المكشوف يهدف إلى زيادة مستوى السيولة النقديّة؛ لأن المقرض غالبا يكون مستثمرا طويل الأجل، ولا يقوم بتدوير الأسهم، أما البيع على المكشوف، فإنه يؤدي إلى بيع هذه الأسهم وشرائها مرة أخرى، مما يحدث نشاطا لحركة الأسواق، وتفعيلا لدور سوق الأوراق المالية، وذلك لأن هناك مستثمرين (شركات أو غيرها) لهم أوراق مالية لا يرغبون في إخراجها عن ملكيتهم، وفي نفس الوقت، يكون تركها بدون استثمار، فيه تعطيل لها، فمع وجود منتَج من منتجات السوق المالية، مثل البيع على المكشوف، يتاح لهذه الشركات تحريك

(١) البيع على المكشوف، الأشقر، ص٩٧-٩٩.

هذه الأوراق المالية والاستفادة منها، عن طريق إقراضها لمن يرغب في بيعها عند توقع انخفاض سعرها، ثم يشتريها بعد الانخفاض ويعيدها للشركة (للمقرض) مرة أخرى، وبذلك تقوم الشركة بتنشيط حركة الاستثمار بدلاً من ترك الأسهم معطلة[١].

كما يهدف إلى تحقيق نسبة من الأرباح للمستثمرين خلال عمليات البيع على المكشوف. كما يعمل على تحفيز المستثمر طويل الأجل، على الحفاظ على قدراته الاستثمارية، واستمرار وجود أمواله في السوق أطول فترة ممكنة، مما يدفع عجلة الاقتصاد، ويعمل على حفظ الاتزان في الاقتصاد إذا ما اتخذت التدابير المناسبة، ويعمل على زيادة الفرص الاستثمارية لشركات الوساطة المالية.

ومن هذه المميزات أيضا، إعطاء فرصة أفضل لإدارة المخاطر، عن طريق نقل مخاطر هبوط السوق إلى المقترض، بالإضافة إلى تحقيق ربح أساسي للمقرض عن طريق الفائدة، وإمكانية استثمار ضمان القرض، لحين سداد الأوراق المقترَضة.

ومن هنا، فإن البيع على المكشوف، يساهم في إدارة رأس المال والمحفظة الاستثمارية. بالإضافة إلى زيادة إمكانية الربح من أسواق الأسهم في حالة الهبوط، ويمكن المضاربين من توفير الأموال وإعادة استثمارها في الأسواق المالية[٢].

يزيد على ذلك أن صيغة البيع على المكشوف تتلاءم مع حرية الأسواق المالية، التي تتطلب تخفيفا من بعض القيود[٣].

(١) المصرفية الإسلامية والبيع على المكشوف، الشلهوب –جريدة العرب الاقتصادية الدولية ١٣ مايو ٢٠١٧م.
(٢) البيع على المكشوف، الأشقر، ص١٠١؛ مجلة البيان الاقتصادي ٣ أغسطس ٢٠١٨م.
(٣) البيع على المكشوف، الأشقر، ص١٠٢.

ثانياً: مخاطر البيع على المكشوف

يرى بعض الاقتصاديين أن البيع على المكشوف يكتنفه كثير من المخاطر، أهمها:

- عدم وجود رصيد نقدي أحيانا، يكفي لتغطية صفقة البيع على المكشوف، وذلك عند صعود سعر الأوراق، بعد أن يتم اقتراضه وبيعه، حيث قد لا يستطيع المقترض شراء الأوراق مرة أخرى، نظرا لارتفاع سعرها في السوق عن الحالة التي اقترض فيها الأوراق، ومع ذلك يكون المقترض مُلزما تجاه الوسيط ومالك الأسهم بوجوب رد هذه الأوراق، عن طريق شرائها بالسعر المرتفع، بالإضافة إلى العمولة.
- في حال قيام المقترض بالبيع على المكشوف، فإنه يكون ملتزما بسداد دين قيمة توزيعات الأرباح النقديّة الدوريّة التي تدرها الأسهم، إلى المقرض، وقد تكون قيمة هذه الأرباح، أكثر من الأرباح الناتجة عن بيع المقترض للأسهم في السوق، مما يؤدي إلى خسارة المقترض.
- يمكن أن يكون البيع على المكشوف سبباً للتلاعب بآمال المستثمرين في حالة الخسارة، وأن يؤدي إلى انهيار سوق الأسهم في حالة قلة الرقابة المالية أو قلّة الضوابط المالية، حيث إن الخسائر في البيع العادي قد تكون أقل بكثير من الخسائر في البيع على المكشوف؛ ذلك أن أقصى ما يخسره الشخص في البيع العادي هو سعر السلعة، فإذا اشترى سلعة بألف ريال، فإن أعظم خسارة قد تقع له، هو أن يخسر الألف ريال، وهذا غالبا ما يكون افتراضا فقط لا علاقة له بالواقع، أما المقترض في البيع على المكشوف، فإنه إذا اشترى سهما بألف، وكان توقعه أن يقل سعر السهم إلى ٨٠٠، فإن سعر السهم ربما يزيد إلى عدة آلاف، مما يضطر معه إلى شراء السهم بسعره السوقي لتسليمه إلى المقرض.
- إن التعامل بالبيع على المكشوف على نطاق واسع، يؤدي إلى آثار ضارة بسوق المال نفسه؛ وذلك لأن المضاربات إذا زادت على ورقة معينة، فإن ذلك يشعر بأن سعرها سينخفض، دون أن

تكون هناك معلومات تشير إلى سوء حالة المنشأة المصدرة لتلك الورقة، وهذا لا شك أنه يضعف كفاءة السوق.

- وفي كثير من الأوقات يحدث تآمر على شركة من الشركات بهذه الطريقة، مما يؤدي إلى تعرض هذه الشركة للانهيار والإفلاس.
- كما يؤخذ على البيع على المكشوف بعض المخاطر الأخرى، كإخفاق البائع على المكشوف (المقترض) في تسوية عملية البيع وإعادة الأسهم بنفس الأسعار[١].
- إن البيع على المكشوف في سوق الأوراق المالية، تكتنفه الممارسات غير الشرعية المصاحبة، كالبيوع الصورية والاحتكارات والإشاعات والأكاذيب وغير ذلك من الأمور التي تصاحب هذه العملية.
- إن عملية البيع على المكشوف تشتمل أيضا على المقامرات المحرمة في الشريعة[٢].

(١) البيع على المكشوف، الأشقر، ص١٠٢، مخاطر البيع على المكشوف موقع الأكاديمية العربية البريطانية للتعليم العالي.

(٢) الضوابط الشرعية لسوق الأوراق المالية، فياض، ص٢٤.

المبحث الثالث

البيع على المكشوف في ميزان الشريعة الإسلامية

التكييف الفقهي للبيع على المكشوف

المطلب الأول: التكييف الفقهي للبيع على المكشوف العاري

سبق القول إن البيع على المكشوف له صورتان:

الصورة الأولى: هي التي يبيع فيها المضارب (المقترض) الأسهم، دون إذن من مالكها، وهي ما يسمى بالبيع على المكشوف العاري، ثم يشتريها عندما ينخفض ثمنها، ويسلمها إلى المشتري.

التكييف الفقهي لهذه الصورة

تكييف البيع على المكشوف على أنه عقد سلم

ذكر أحد الباحثين، أنه يمكن تكييف البيع على المكشوف على أنه عقد سلم، حيث يبيع الشخص أسهما لا يملكها، لكنها موصوفة في الذمة، ولها أجل معلوم يتم تسليمها فيه[1].

وعند النظر إلى هذا التكييف، فإنه يجب ملاحظة أن الفقهاء قد اشترطوا في المسلم فيه، أن يكون موصوفا في الذمة، ولا يصح أن يكون المسلم فيه معينا؛ وذلك لأن المعين قد ينقطع، وقد يتلف عند حلول أجل التسليم[2].

(١) هذا التخريج أورده خالد بن محمد السياري في بحثه المقدم إلى ندوة مصرف الإنماء، وعنوانه "بيع الأوراق المالية على المكشوف، مفهومه وتخريجه" بتاريخ ٢٦/ ٢/ ١٤٣٩هـ - ١٥/ ١١/ ٢٠١٧م، وهذا التخريج قد ذكره للبيع على المكشوف بصفة عامة، وكأنه ذكره للبيع على المكشوف بقسميه على فرض احتمال صحته، ثم ناقشه، والذي يظهر لي أن هذا التخريج لا يصلح تشبيهه إلا بالبيع على المكشوف العاري، لعدم وجود علاقة بينه وبين البيع على المكشوف العادي.

(٢) اختلاف الفقهاء، الطبري، ص١٢٣، البحر الرائق، ابن نجيم ٦/ ١٨٤، المقدمات الممهدات، ابن=

وبالنظر إلى الأسهم، من حيث كونها موصوفة، فإننا نجدها أسهم شركة بعينها، فلا تكون موصوفة في الذمة، حتى مع اعتبار كونها شائعة في الشركة، فهي كالسلم في أرض بلد بعينها، حيث قد تصيب زرع البلد جائحة، فلا يتمكن المسلم إليه من التسليم، ومثل هذا قد يحدث لأسهم الشركة، حيث قد تنقطع هذه الأسهم نتيجة تعرض هذه الشركة للإفلاس مثلا[1].

ولقد ذكر د. محمد القرى بن عيد ما يشير إلى أنه لا بأس بجعل الأسهم موصوفة في الذمة؛ وذلك لأن علة التعين في الأسهم، وهي الخوف من انقطاعها-أمر نادر؛ لاستبعاد تعرض الشركة لجوائح مفاجئة، تأتي على أسهم الشركة بالانقطاع[2].

لكن يناقش هذا بما سبق، في دليل تعين الأسهم، من إمكان تعرضها لهزات اقتصادية، قد تمنع تسليم المسلم فيه.

وقد يجاب عن هذا، بأن الأسهم التي هي محل الصفقة، هي في الغالب عامة الوجود وقت التسليم، ولا تنقطع من السوق، خاصة أن وقت التسليم قصير جدا في البيع على المكشوف، فيمكن شراؤها وتسليمها في وقت الأجل، وهذا يكون كعقد السلم تماماً.

لكن على فرض التسليم بأن الأسهم موصوفة في الذمة، فإنه يجب التفطن إلى مآلات البيع على المكشوف العاري، حيث يحدوه كثير من المخاطر، ويؤدي إلى انهيار الأسواق، ويعسر السيطرة على حجم التعامل به.

=رشد ٢/ ٢٦، البيان، العمراني، ٥/ ٤٠٩، اللباب في الفقه الشافعي، ابن المحاملي (ص٢١٦)، المغني: ابن قدامة ٤/ ٢٢١.

(١) المعايير الشرعية –المعيار رقم ٢١ الأسهم والسندات، ص٣٦٤، بيع الأوراق المالية على المكشوف وبدائله الشرعية: أمانة الهيئة الشرعية لبنك البلاد، ص١٠٧، ١١٦.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٦/ ١٢١٩.

كما أننا لو نظرنا إلى حقيقة الأسهم، فإننا نجدها تمثل حصة شائعة من موجودات الشركة[١]، وهذه الموجودات تتغير دائما حسب قيمة السهم، فالسهم وإن كان مثليا بالنسبة إلى غيره من الأسهم، فهو قيمي بالنسبة إلى الحصة التي يمثلها من موجودات الشركة، ولا ينضبط بالوصف؛ نظرا إلى تغير هذه الموجودات، التي يبتنى عليها سعر الأسهم، فلا يتحقق ثبوتها في الذمة حتى يتصور السلم فيها[٢].

المطلب الثاني: حكم التعامل بالنوع العاري

عقد من عقود الغرر

مما سبق –من بيان معنى البيع العاري، وما ورد من مناقشات على تكييفه على بيع

(١) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٧/ ١/ ٦٥، المعايير الشرعية –المعيار رقم ٢١ ا، ص٣٦٤.

(٢) المعايير الشرعية –المعيار رقم ٢١ ، ص٣٦٤، بيع الأوراق المالية على المكشوف وبدائله الشرعية، أمانة الهيئة الشرعية لبنك البلاد، ص١٠٧، ١١٦، ورقة أمانة الهيئة الشرعية للإنماء، ص١٢٦.
وقد ذكر أحد الباحثين أنه يمكن تكييف صورة البيع على المكشوف العاري على عقد الفضولي، حيث إن الفضولي يبيع ملك غيره، فيكون هذا موقوفا على إجازة المالك الأصلي، ويترتب على ذلك أن المالك الأصلي إذا أجاز عقد البيع على المكشوف بهذه الطريقة، فإنه يجوز ويصح.
لكن يناقش هذا بأن البيع على المكشوف في هذه الصورة، يختلف في تكوينه عن عقد الفضولي؛ وذلك لما يأتي:
١. على فرض جواز عقد الفضولي على ما ذهب إليه الحنفية والمالكية، فإن الفضولي لا يبيع لنفسه، وإنما يبيع لغيره، أي للمالك الحقيقي، لكن بلا ولاية ولا وكالة، أما في البيع على المكشوف العاري، فإن البائع يبيع لنفسه لا لغيره، مع أن البائع في تلك الصورة لا يملك شيئا، فهو يبيع ملك غيره، على أنه ملكه هو، فلا علاقة لهذا بعقد الفضولي.
٢. إن عقد الفضولي ينعقد موقوفا على إجازة المالك الحقيقي –عند من أجازه من الفقهاء–وليس الأمر كذلك في البيع العاري، الذي يبيع فيه البائع بيعا باتا –في زعمه–، وهذه قمة المخاطرة، حيث قد لا يمكنه شراء هذه الأسهم لتسليمها إلى المشتري، ومن ثم فإنه لا يمكن تكييف البيع على المكشوف العاري على أنه عقد فضولي.
٣. ينظر تحفة الفقهاء، السمرقندي، ٢/ ٣٤، مواهب الجليل، الحطاب، ٤/ ٢٧٠، البيع على المكشوف، الأشقر، ص١٠٤.

السلم-، يتبين أن التكييف الفقهي الذي يليق بالنوع العاري للبيع على المكشوف، هو أنه عقد من عقود الغرر.

والغرر قد عرفه ابن تيمية بأنه: المجهول العاقبة[١].

وعرفه الشيرازي بأنه: ما انطوى عنه أمره، وخفيت عليه عاقبته[٢].

وعرفه ابن القيم بأنه: ما لا يعلم حصوله أو لا يقدر على تسليمه، أو لا تعرف حقيقته ومقداره[٣].

وكل هذه التعريفات تدور حول معنى واحد، وهو أن الغرر مجهول العاقبة.

والغرر الممنوع في الشرع، له عدة ضوابط، هي:

١. أن يكون في عقود المعاوضات.
٢. أن يكون الغرر غالبا على العقد.
٣. ألا تدعو إليه حاجة.
٤. أن يكون الغرر أصلا لا تبعا.
٥. أن يمكن التحرز عنه[٤].

وهذا متحقق في النوع العاري، الذي يبيع فيه البائع ما لا يقدر على تسليمه، وهذا هو ما عليه الفقهاء المعاصرون، والمجامع الفقهية، مثل المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي -مكة-، ومجمع الفقه الإسلامي -جدة-[٥].

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ٤/ ١٦.
(٢) المهذب، للشيرازي، ٢/ ١٢.
(٣) زاد المعاد، لابن القيم، ٥/ ٧٢٥.
(٤) الذخيرة، القرافي، ٤/ ٣٥٤، المجموع، النووي (٩/ ٢٧٣، ٢٥٨، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٩/ ٢٥، ٢٦، ٢٢٧.
(٥) انظر قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكَّة المكرمة حول سوق =

فالأدلة على تحريم الغرر، أهمها:

١. عَنْ حَكِيم بْنِ حِزَام قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهَّ ﷺ فَقُلْتُ: يَأْتِينِي الرَّجُلُ يَسْأَلُنِي مِنَ البَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدِي، أَبْتَاعُ لَهُ مِنَ السُّوقِ، ثُمَّ أَبِيعُهُ؟ قَالَ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَك[١]».

وجه الدلالة: إن البيع على المكشوف يشتمل على بيع الشَّخْص ما لا يملك، اعتمادًا على أنه سيشتريه فيما بعد ويُسلِّمه في الموعد، وهذا منهيٌّ عنه شرعًا[٢].

وقد سبق بيان عدم جواز السلم في الأسهم؛ لأنها ليست موصوفة في الذمة، وعلى فرض كونها موصوفة في الذمة، فإنه لا تنضبط بالوصف

٢. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ الله ﷺ عن بَيْعِ الْغَرَرِ[٣]».

وجه الدلالة: سبق أن الغرر هو ما لا يعلم مدى تحققه وحصوله، وهكذا البيع على المكشوف، حيث لا يدري البائع المضارب إمكان انخفاض السهم، وبالتالي فإنه لا يدري إمكان الحصول عليه وتسليمه إلى المشتري.

شبهة لبعض المعاصرين

ذهب بعض الباحثين المعاصرين غير المتخصصين في الفقه الإسلامي إلى أن البيع العاري ليس محرماً شرعاً[٤]، ولعله يستند في ذلك إلى البراءة الأصلية، وهي أن الأصل في الأشياء الإباحة.

=الأوراق الماليَّة رقم ١ الصادر ١٤٠٤هـ، مجلس مجمع الفقه الإسلامى المنعقد في دورة مؤتمره السَّابع بجدة في المملكة العربيَّة السعودية من ٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢هـ.

(١) الجامع الصحيح، الترمذي، ٣/ ٥٢٦؛ وقال الترمذي: حديث حسن، انظر تنقيح التحقيق، ابن عبد الهادي، ٤/ ٨، البدر المنير، ٦/ ٤٤٨.

(٢) الضوابط الشرعية لسوق الأوراق المالية، فياض، ص٢٤.

(٣) صحيح مسلم: كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة، والبيع الذي فيه غرر، ٣/ ١١٥٣.

(٤) البيع على المكشوف والعاري حلاله وحرامه، السالم، حمزة -صحيفة الجزيرة-الخميس ٢٧ ابريل ٢٠١٧م، موقع الفا بيتا على شبكة الإنترنت ٢٧/ ٤/ ٢٠١٧م.

كما يرى هذا الاتجاه أن الأدلة التي استند إليها المحرمون لا تقوى على الاستدلال بها، إما لعدم صراحتها في النهي، وإما لضعفها، وذلك كما يأتي:

١. إن حديث «لا تبع ما ليس عندك»: ليس صريحا في التحريم، وذلك لأن النبي ﷺ أجاز بيع السلم، وهو مما ليس عند البائع
٢. إن حديث "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" ضعيف
٣. على فرض صحة الحديثين معنى وسنداً، فإن أعظم ما يقال هو: إن البيع على المكشوف العاري من البيوع الباطلة، لا بيعا ربويا. فالعاري مع هذا الافتراض الجدلي، يكون محرماً من باب تحريم الوسائل، لا الغايات، وما حُرم لأنه وسيلة، تزول حرمته بزوال ذريعة تحريمه، فكيف وقد صاحبه وجود مصلحة، فسوق المال لو سمحت به فللمصلحة. ثم ينقل عن ابن عثيمين -رحمه الله-قوله في التفريق بين الوسيلة والغاية: (إن ما حرم تحريم الوسائل جاز للحاجة)[1].

المناقشة

تناقش الشبهة التي تزعم إباحة البيع على المكشوف العاري، بما يأتي:

١. نسلم أن حديث "لا تبع ما ليس عندك"، ليس معناه النهي عن بيع المعدوم مطلقا، لكن معناه النهي عن بيع غير مقدور التسليم؛ -باعتبار أن الأسهم مما لا يوصف في الذمة، أو مما لا ينضبط بالوصف كما تقدم-لأنه هو الذي يتحقق به الغرر، ويوقع في الجهالة، وهذا المعنى متحقق في البيع العاري الذي لا يستطيع البائع على المكشوف أن يعلم مقدار حصوله، وإلا يكون نهى النبي ﷺ لحكيم بن حزام لا فائدة فيه، وهذا محال أن يصدر من المعصوم.

(١) المرجع السابق، وهذا النقل عن ابن عثيمين، قد ذكره ابن عثيمين في الشرح الممتع، ٨/ ٤٢٠.

٢. إن حديث "النهي عن بيع الكالئ بالكالئ[١]"، إن كان ضعيفا في سنده، لكن انعقد الإجماع على صحة متنه، فقد نقل ابن قدامة الإجماع على **النهي عن بيع الكالئ بالكالئ** فقال: "ولا يجوز ذلك بالإجماع. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن بيع الدين بالدين لا يجوز. وقال أحمد: "إنما هو إجماع[٢]".

٣. القول إن البيع العاري من البيوع الباطلة، وليس من بيوع الربا، فيكون من تحريم الوسائل، ومن ثم فإنه يجوز للحاجة، وقد دعت إليه حاجة السوق فيجوز، هو قول يظهر فيه عدم الإدراك للتفرقة بين محرمات الوسائل ومحرمات المقاصد، فالباحث إن أراد أن هناك فرقا بين البيوع الباطلة وبيوع الربا؟ فهو خطأ واضح، فالربا وغيره من البيوع الباطلة، هي في الحقيقة يشملها لفظ البطلان، وإن أراد أن الربا هو فقط الذي يكون من محرمات المقاصد، فلا يباح، أما غيره من البيوع الباطلة هي من محرمات الوسائل، فتباح عند الحاجة، فهذا خطأ أيضا؛ لأن البيوع الباطلة قد يكون سببها الغرر الفاحش، كما في البيع العاري، فلا فرق بين البيوع المحرمة بسبب الغرر الفاحش، وبين بيوع الربا في الحكم بالتحريم، ولو كانت تباح عند الحاجة لأمكن تصحيح العقد.
ولو سلمنا بالفرق، فإن بيوع الغرر الفاحش تبقى على أصل التحريم، ولا تباح للحاجة، كما أن بيوع الربا لا تباح للحاجة.

٤. القول إن مثل هذه البيوع تباح عند الحاجة، يناقش بأن التوسع في مفهوم الحاجة يخرج

(١) المستدرك، الحاكم كتاب البيوع، ٢/ ٦٥، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وتعقبهما البيهقي بأن الحديث من رواية موسى بن عبيدة الربذي، لا موسى بن عقبة، وقد قال أحمد فيه: لا تحل عندي الرواية عنه ولا أعرف الحديث من غيره، وقال الشافِعِي في هذا الحديث: أهل الحَدِيث يوهنوه، وَقَالَ أَحْمد: ليس في هذا حديث يصح، إنما هو إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين، البدر المنير، ٦/ ٥٦٩؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٥/ ٤٧٤؛ التلخيص الحبير (٣/ ٧١.

(٢) المغني، ابن قدامة، ٤/ ٣٧؛ البدر المنير، ابن الملقن، ٦/ ٥٦٩.

بها عن إطار الحاجة الشرعية، ويكون ذريعة إلى استعمال هذا المعنى بلا ضابط في سائر صنوف الحياة، فأين الحاجة في بيع قد يؤدي إلى انهيار الأسواق؟ وهل تعتبر الحاجة مع إمكان إيجاد بدائل لها؟ إن الفقه الإسلامي لا يعتبر الحاجة إلا بضوابطها الشرعية، وهي أن تكون حاجة حقيقية لا وهمية، وأن لا يكون لها بدل، فإذا وجد البدل فلا حاجة، وإذا اختل شرط فلا اعتبار لها، وإلا فتح الباب على مصراعيه لارتكاب الحرام بعلة الحاجة(١).

والمتتبع لصنوف المعاملات المختلفة في الفقه الإسلامي، يجد أن هناك بدائل كثيرة للاستثمار وتحصيل الربح في العقود الشرعية المعروفة.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للبيع على المكشوف العادي

لقد سبق بيان التكييف الفقهي للصورة الأولى للبيع على المكشوف، وهي البيع على المكشوف العاري، وبيان حكمها، أما الصورة الثانية للبيع على المكشوف، وهي البيع العادي على المكشوف، التي يبيع فيها المقترض الأسهم، بعد اقتراضها من مالكها، نظير فائدة، فهي كما يلي:

إن البيع على المكشوف العادي، يمر بثلاث مراحل:

الأولى: حصول المضارب للأسهم عن طريق الوسيط أو المالك (قرضا أو وديعة أو بيعاً).

الثانية: بيع الأسهم التي حصل عليها المضارب.

الثالثة: إعادة الأسهم بعد انخفاض سعرها للوسيط بعد شرائها من السوق.

(١) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ٢/ ٢٦٨؛ الأشباه والنظائر، السيوطي، ص٨٨؛ شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص٢٠٩.

المرحلة الأولى: حصول المضارب للأسهم عن طريق الوسيط أو المالك (قرضا أو وديعة أو بيعاً)

وهنا تبرز أهم الصور التي قد يتصور دخول هذه المرحلة فيها كما يلي:

١. عقد الوديعة

قد يتصور اندراج صورة البيع على المكشوف العادي تحت عقد الوديعة، باعتبار أن المالك للأسهم يودع أسهمه عند المضارب، ثم يردها إليه المضارب مرة أخرى[١].

المناقشة

يناقش اندراج البيع على المكشوف العادي تحت الوديعة، بأن الوديعة تطلق على تسليط الغير على حفظ المال[٢]، فالمودع لديه يأخذ المال ليحفظه، لا ليتصرف فيه، ومن هنا نعلم أن هناك فرقا واضحا بين الوديعة، وبين البيع على المكشوف، فالمضارب في البيع على المكشوف لا يأخذ الأسهم ليحفظها، بل ليبيعها، ومقتضى عقد البيع خروج المبيع عن ملك البائع، ومن ثم فإن المضارب يتعرض لمخاطر عدم استطاعته الحصول عليها فيما بعد، كما أن يده يد ضمان، فهو ضامن للأسهم المقترضة؛ وذلك لما يقتضيه القرض من وجوب الضمان٣، بخلاف يد المودع لديه، فإنها يد أمانة[٤]، ومن ثم فإنه لا يمكن تكييف البيع على المكشوف على عقد الوديعة. يضاف إلى هذا أن تخريج البيع على المكشوف على الوديعة، لا يتناول عملية البيع المكشوف بتمامها.

(١) البيع على المكشوف، الأشقر، ص ١٠٥.
(٢) انظر البناية، العيني، ١٠/ ١٠٦؛ جامع الأمهات، ابن الحاجب، ص١٠٤؛ أسنى المطالب، الأنصاري، ٣/ ٧٤؛ شرح منتهى الإرادات: البهوتي، ٢/ ٣٥٢.
(٣) المبسوط، السرخسي، ٢٠/ ١٢٦، الحاوي الكبير، الماوردي، ٦/ ٢٧.
(٤) بدائع الصنائع، الكاساني، ٧/ ٨٠، حاشية الرملي على أسنى المطالب، الرملي، ٣/ ٨٠.

٢. عقد القرض

إن البيع على المكشوف العادي يتشابه مع عقد القرض؛ لأن المضارب يقترض الأسهم من المستثمر (المالك)؛ ليرد أسهما أخرى مثلها، فضلا عن أنه يدفع زيادة على بدل القرض، نظير هذا القرض وبهذا يكون العقد بين الطرفين، هو عقد قرض(١).

وإذا نظرنا إلى مفهوم القرض، فإننا نجده عبارة عن تمليك مال للغير؛ لينتفع به ويرد بدله(٢).

وما يحدث في قرض الأسهم هو بهذه الصفة، مع زيادة.

أما كونه بهذه الصفة: فهو أن المضارب يقترض الأسهم، ثم يرد بدلها مرة أخرى عند انخفاض قيمتها.

وأما الزيادة فهي: أن المقترض يدفع أجرا -نظير هذا القرض-إلى المقرض، عن طريق السمسار، وهنا يكون القرض قد جر نفعا إلى المقرض، بسبب هذه الزيادة، فهو قرض بفائدة، فيصبح عقدا ربويا، من أجل النفع الذي يدخل على المقرض من خلال القرض، وقد أجمع الفقهاء على حرمة القرض الذي جر نفعا للمقرض(٣).

وقد يكون ثمن الأسهم التي باعها السمسار للمقترض، رهنا عند السمسار، حتى يقوم المقترض بسداد الأسهم التي اقترضها، وهنا ينتفع المقرض بهذا الرهن إلى حين أن يسدد المقترض الأسهم، فيكون القرض قد جر نفعا؛ من أجل انتفاع المقرض بالقرض.

(١) البيع على المكشوف، الأشقر، ص١٠٥؛ بيع الأوراق المالية على المكشوف، السياري، خالد، ص٢٥، مرجع سابق.

(٢) الدر المختار، الحصكفي، ٥/ ١٦١؛ شرح منهج الطلاب، الأنصاري، ٣/ ٢٥٤؛ المبدع، ابن مفلح ٤/ ١٩٤.

(٣) المغني، ابن قدامة ـ ٤/ ٢٤٠.

هذا بالإضافة إلى أن كل أرباح الأسهم (التوزيعات النقدية للأسهم) تكون للمقرض، مع أن الأصل هو أن المقترض يملك القرض وثماره[١].

هذا كله على التسليم بتصور قرض الأسهم، لكن هذا غير مسلم؛ لأن السهم يمثل حصة في موجودات الشركة، وهذه الموجودات تتغير بطبيعتها باستمرار، مما ينتج عنه أن السهم لا يكون في هذه الحالة من المثليات حتى يمكن قرضه؛ لأن السهم المعاد لا يكون مثل السهم المقتَرَض[٢].

٣. عقد الإجارة

قد يتصور تكييف البيع على المكشوف العاري على عقد الإجارة؛ وذلك لأن الأسهم في حقيقتها، تمثل حصة شائعة في الشركة، ولا مانع من إجارة الحصة التي هي على الشيوع، فبدلا من قولنا إن المضارب يقوم باقتراض الأسهم، فإننا نقول إن المضارب يقوم بتأجير هذه الحصة من مالكها، بأجر أو بربح معين، وليس فائدة.

المناقشة

يناقش هذا، بأن العين المؤجرة لا يجوز التصرف فيها بالبيع، أو بأي نوع من أنواع التصرف الناقلة للملكية، وبالنظر إلى عملية البيع على المكشوف، نجد أن المضارب يتصرف في الأسهم بعد ذلك بالبيع، فقد نصت القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، لهيئة سوق المال السعودية، على أن البيع على المكشوف في السوق السعودية، يقصد به: "أي بيع لورقة مالية مقترضة من قبل البائع عن طريق صفقة إقراض أوراق مالية وفقا لأحكام

(١) البيع على المكشوف نموذجا"، شاويش، ص٤٣٠، ٤٣١؛ البيع على المكشوف، الأشقر، ص١٠٦؛ بيع الأوراق المالية على المكشوف، ص١٦.

(٢) بيع الأوراق المالية على المكشوف، السياري، خالد، ص٢٥.

لائحة إقراض الأوراق المالية المدرجة[١]" ومن هنا، فإنه لا يمكن اعتبار مثل هذا العقد بأنه عقد إجارة، هذا على فرض التسليم بإمكان إجارة الأسهم، وهذا أيضا غير مسلم[٢].

المرحلة الثانية: بيع الأسهم التي حصل عليها المضارب

وهنا تبرز أهم الصور التي قد يتصور دخول هذه المرحلة فيها كما يلي:

عقد بيع

هذه المرحلة التي يبيع فيها البائع على المكشوف، هذه الأسهم غلى الغير، هي عقد بيع، كغيره من البيوع، التي تحققت فيها اركانها، من الإيجاب والقبول، والعاقدين، والمعقود عليه.

المرحلة الثالثة: إعادة الأسهم بعد انخفاض سعرها للوسيط بعد شرائها من السوق

عقد المقايضة

قد يخرج البيع على المكشوف العادي، باعتباره عقدا من عقود المقايضة، وذلك لأن البائع على المكشوف، يرد مقابل هذه الأسهم، أسهما أخرى، مع زيادة، وهي النقود التي يدفعها، أو يرد عددا من الأسهم زائدا على ما أخذ، فعلى سبيل المثال: يشتري ١٠٠ سهم من شركة سابك بثمن قدره ١١٠ سهم، أو بثمن قدره (١٠٠ سهم وألف ريال).

وهذا من قبيل بيع الشيء غير الربوي بجنسه؛ فإن الأسهم لا ترجع إلى البائع بعينها، وإنما يرجع إليه أسهم أخرى من جنسها[٣].

وينبغي التفرقة بين بيع المقايضة هنا وبين القرض، وذلك لأن بيع المقايضة، إذا كان

(١) القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف -تداول-، ص٤.

(٢) بيع الأوراق المالية على المكشوف، السياري، ص٢٧.

(٣) ينظر في علة الربا: الشرح الكبير، للدردير، ٣/ ٤٧، نهاية المطلب، ٥/ ٩٥، كشاف القناع، للبهوتي، ٣/ ٢٥١.

تسليم أحد البدلين مؤجلا فيه، -كما هنا-، فإنه يجب ألا تجري فيه علة الربا، فلا يصح أن يكون أحد البدلين مالا ربويا في المقايضة، لئلا يؤدي ذلك إلى الربا.

كما أن بيع المقايضة ينعقد بلفظ البيع وما يؤدي معناه من ألفاظ المعاوضة، التي عادة ما يجري فيها المماكسة، ومناقشة ثمن السلعة، بخلاف القرض الذي هو تبرع محض، يؤدي فيه الشخص مقدار ما اقترض.

المناقشة

يناقش هذا، بأن الأسهم لا يجوز بيعها بجنسها؛ لأن مبادلة الشيء بجنسه نسيئة، ينتج عنه ربا النساء، ومن ثم، فإنه لا يجوز أن تكون هذه المعاملة، من قبيل بيع المقايضة؛ لتأخر قبض أحد الجنسين في الحال[1].

ونسلم أن القرض تبرع يؤدي فيه الشخص مقدار ما اقترض، لكن لو أدى أكثر مما اقترض يكون ربا، ومن ثم لا يمكن في هذه الحالة التفرقة بين البيع وبين القرض، فيكون هذا حيلة من حيل الربا.

الجواب عن المناقشة

يجاب عن هذا، بأن الأسهم لا تجري فيها علة الربا؛ لكونها ليست طعاما، ولا مما يقتات أو يدخر.

مناقشة الجواب

يناقش هذا الجواب من وجهين:

الأول: لو سلمنا أن بيع الأسهم بالأسهم هو من قبيل بيع المقايضة الجائز، فإن هذا لا يتأتى هنا في صورة البيع على المكشوف، وذلك لأن هيئة السوق المالية قد وصفت البيع على

(١) تبيين الحقائق: الزيلعي، ٤/ ٨٧؛ بداية المجتهد: ابن رشد، ٣/ ١٥٤؛ المغني: ابن قدامة، ٤/ ١١.

المكشوف بأنه بيع ناتج عن قرض، حيث نصت اللائحة على أن البيع على المكشوف عن بيع لأوراق مالية مقترضة عن طريق صفقة إقراض لأوراق مالية نظير فائدة يدفعها المقترض للمقرض[1]. فقد جعلت اللائحة، العقد بين المالك الأول للأسهم، وبين الطرف الثاني، هو عقد قرض، وليس عقد بيع.

الثاني: إن هذا النوع من البيع، بهذه الطريقة، التي يكون فيها اتفاق بمقتضى العقد المبرم، على إعادة الأسهم مرة أخرى إلى البائع الأول، هو أشبه ما يكون ببيع العينة في المعنى، وإن اختلف عنه في الصورة، فالمقصد واحد، والغاية واحدة.

أما الفرق في الصورة، فهو أن: مشتري العينة، يبيع إلى نفس البائع مباشرة، أما في البيع على المكشوف، فإن المشتري يبيع لبائع آخر، ثم يشتري، ثم يبيع لنفس البائع الأول مرة أخرى؛ لأن كلا العوضين في المقايضة ثمن ومثمن، وكلا العاقدين بائع ومشتر وأما الاتفاق في المعنى، فهو أن المشتري يشتري بثمن أعلى –بدليل الزيادة النقدية التي يدفعها مع الأسهم– إلى أجل، ثم يعيدها مرة أخرى إلى البائع، دون أن يسترد الزيادة التي دفعها، فيكون البائع قد حصل على أسهمه مع زيادة نقد، وهذه هي حقيقة بيع العينة المحرم.

الثالث: إن هذه الصورة من العقد –على فرض التسليم بأنها من بيع المقايضة، فإن النظر إلى المآلات، من حيث كونها معاملة لا يوجد فيها إنتاج حقيقي يفيد المجتمع، ففي القول بجوازها، واستصدار قوانين لها، يجعلها أمرا عاما بين الناس الذين قد يجدون سهولة الربح في هذا النوع من البيع، مما يضر باقتصاد البلاد ضررا شديدا، ومقاصد الشريعة توجب إزالة الضرر.

(١) القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، تداول، ص٤.

المطلب الرابع: حكم النوع العادي

مما تقدم يتبين أن البيع على المكشوف العادي، هو عملية إقراض للأوراق المالية، على أن يعيدها المقترض مرة أخرى في وقت يتفق عليه الطرفان، وحتى تصح عملية القرض، يشترط طبعا خلوها من الأجر نظير القرض، وعدم جريان أكثر من بيعة على الورقة المالية الواحدة، بالإضافة إلى عدم جواز قيام السمسار بالعمليتين، وهما الإقراض، وبيع القرض لرد ثمنه ثم إعطاء البائع (المقترض) زيادة الفرق بين السعرين أو مطالبته بفرق الخسارة، لأنه لا يصح كون الشخص الواحد مطالبِا ومطالبا في وقت واحد.

والخلاصة أن البيع على المكشوف، هو عملية تعتمد في جوهرها على كسب الفروق بين الأسعار، بغض النظر عن التنمية الحقيقية التي يمكن أن تعود على الفرد أو المجتمع، وهذا لا شك أنه يخالف جوهر النظام المالي الإسلامي، الذي يعمل جاهدا لإحداث التنمية الحقيقية التي تعود بالنفع على كل أفراد المجتمع، حتى لو كان الربح قليلا؛ وذلك لأن الأرباح في الحقيقة لا تراد لذاتها، وإنما هي نتاج تنمية حقيقية.

وهذا الفهم العميق للنظام الإسلامي في المعاملات يختلف عما يحدث في سوق الأوراق المالية، التي لا يراد منها حقيقة نقل الملكية، بل يقتصر الأمر غالبا على تسوية فروق الأسعار، ومن ثم الحصول على الأرباح بطرق لا تنتج اقتصادا حقيقيا منتجا، فالاستمرار في هذا النمط من التعامل بالبيع على المكشوف، قد يؤدي إلى نتائج مضرة بالاقتصاد فضلا عن أن عمليات البيع على المكشوف تنطوي في الواقع على كثير من المخالفات الشرعية، من تغرير ونجش وتدليس ونشر الإشاعات الكاذبة، للوصول إلى ارتفاع الأسعار أو انخفاضها بطريقة لا تمت إلى الواقع ولا تعكس الحقيقة، وهذه المخالفات هي من الأسباب التي دعت الفقهاء إلى

القول بتحريم البيع على المكشوف بكافة أشكاله[1].

ويزيد على هذا، أن عمليات البيع على المكشوف لا تقتصر على مجرد البيع فقط، بل يتبعها محاذير أخرى، كوجود صناديق تحوط في السوق، ووجود بيوع صورية، تقوم على الحيل، ووجود فقاعات مالية ناتجة عن البيع على المكشوف.

بناء على هذا، فإننا أمام معاملة مالية ذات نوع مركب من أمور مختلفة، وهي متلبسة بمجموعة من الإشكالات الشرعية التي تجعلها محرمة بالنظر إلى ما تنطوي عليه.

ففي الوقت الذي أجاز فيه الإسلام المخاطرة التي لا تكاد تخلو منها معاملة مالية، فإنه في الوقت ذاته حرم المعاملات التي يغلب عليها طابع الخطر ، وإذا نظرنا إلى البيع على المكشوف، فإننا نجد أن الخطر فيه غالب؛ وذلك أن المضارب في البيع على المكشوف، غير متأكد من انخفاض الأسعار في فترة معينة، وحجم الربح هو الذي يغريه على الإقدام على هذا العمل، مع أن الخسارة المحتملة لا حد لها؛ لأن السهم كلما ارتفع، كانت الخسارة أعظم، -كما سبقت الإشارة عند بيان مخاطر البيع على المكشوف-، مما يجعل الغرر يحيط بذلك البيع، ويقوى الغرر في ظل النقص الكبير للمعلومات في الأسواق المالية المعاصرة، الذي لا يعكس حقيقة الأداء المالي.

المطلب الخامس: البيع على المكشوف في سوق الأوراق المالية السعودية

لو تأملنا فيما يجري في سوق الأوراق المالية السعودية وفقا للآلية المتبعة في البيع على المكشوف، فإن البيع على المكشوف الذي يجري في هذه السوق وفقا للوائح المنظمة للبيع على

(١) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي -جدة-الدورة السابعة ١٤١٢هـ بشأن حكم البيع على المكشوف، قرار المجمع الفقهي الإسلامي -مكة-الدورة السابعة، بشأن سوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة).

المكشوف، هو البيع على المكشوف العادي، الذي يكون عبارة عن بيع لأوراق مالية مقترضة عن طريق صفقة إقراض لأوراق مالية نظير فائدة يدفعها المقترض للمقرض[١].

ويلاحظ أن البيع على المكشوف في السوق السعودية، لا يتم إلا بعد تحقق اقتراض المضارب (المقترض) للورقة المالية، فقد نصت القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، على "أن يكون البائع قد اقترض الأوراق المالية محل الصفقة، وأن يكون قد اكتمل تحويلها إلى حساب البيع على المكشوف الخاص به، والذي تم إنشاؤه وفق أحكام قواعد مركز لإيداع الأوراق المالية، وذلك قبل تنفيذ صفة البيع[٢].

وإذا كان البيع على المكشوف في السوق السعودية، يتم بناء على البيع على المكشوف العادي، فإننا نكون بصدد عملية تكتنفها إشكاليات منها:

١. وجود النفع المتحقق في القرض بالنسبة للمقرض، وهو انتفاع المقرض بالضمان الذي يقدمه المقترض، والذي يشترط فيه أن لا تقل نسبة الضمان عن ١٠٠٪، ولوجود نسبة الفائدة التي يتقاضاها المقرض نظير القرض[٣].

٢. جريان أكثر من عملية إقراض للورقة، وهذا يؤكد عدم دخول الورقة المقترضة في ملك أحد؛ وإلا لو دخلت في ملك أحد المقترضين، لما جاز للمقترض الآخر أن يقترضها من المقرِض الأول مرة أخرى.

(١) القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، تداول (ص٤).
(٢) القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف –تداول–(ص٤).
(٣) الأسئلة الشائعة، تداول https://www.tadawul.com.sa/wps/portal/tadawul/knowledge-center

المبحث الرابع
بدائل البيع على المكشوف

بدائل البيع على المكشوف

مما سبق يتبين حرمة البيع على المكشوف، وهناك بعض العقود التي يمكن أن تكون بدائل للبيع على المكشوف.

المطلب الأول: البيع الآجل

يمكن استبدال عقد البيع الآجل، بعقد البيع على المكشوف، والبيع الآجل يعد أحد صيغ الاستثمار الإسلامي المقترحة للتعامل بها؛ لتكون بديلا عن المعاملات المحرمة شرعا، وفي البيع الآجل يستفيد المشتري من الحصول على السلعة حالة، بينما يمكنه دفع الثمن بعد أجل.

وعند النظر إلى الأهداف الاقتصادية للبيع الآجل، التي يحققها البيع على المكشوف، فإننا نجد أن البيع الآجل يقوم بدور البيع على المكشوف في تحقيق بعض الأهداف، التي منها توفير وزيادة مستوى السيولة النقدية في السوق، فيحدث نشاطا لحركة الأسواق، وتفعيلا لدور سوق الأوراق المالية، بدلا من الاحتفاظ بالأسهم دون استثمار لها.

ومن هنا، فإن البيع الآجل، يساهم في إدارة رأس المال والمحفظة الاستثمارية. ويمكن البائعين من توفير الأموال وإعادة استثمارها في الأسواق المالية.

وصورته: أن يعقد المتعاقدان عقد بيع آجل، فيتم فيه سداد الثمن بعد أجل، وبهذا يستفيد المشتري الحصول على الأسهم دون نقد للثمن عاجلا، ودون أن يكون له رأس مال حاضر، كما يستفيد المشتري أيضا، بحماية نفسه من مطالبة البائع له بإعادة الأسهم مرة أخرى، ومن ثم لا يكون

المشتري قلقا من خطر تقلبات الأسعار، وبذلك يستطيع المضارب أن يحصل على السلعة دون أن يكون له رأس مال أيضا، لكن البيع الآجل كغيره من البيوع الشرعية، بيع بات، لا إجبار فيه على رد السلعة مرة أخرى إلى المالك الأصلي.

ومن هنا، فإنه يمكن القول إن البيع الآجل يحقق بعض منافع الاستثمار التي ينادي بها المؤيدون للبيع على المكشوف، وهو في الوقت نفسه يتجنب مخاطر الدخول في الربا، حيث لا توجد فائدة على قرض، لأن البيع الآجل هو عقد بيع وليس عقد قرض، كما يتجنب البيع الآجل، مخاطر إخفاق البائع على المكشوف في تسوية العملية وإعادة ذات الأسهم بذات الأسعار في حالة صعود سعر الأسهم.

بالإضافة إلى ذلك، فإن البيع الآجل يحد من زيادة المضاربات على ورقة ما، التي توحي للآخرين بأن سعر الورقة سوف ينخفض، وبالتالي تنخفض قيمتها في السوق، دون أن تكون هناك معلومات حقيقية بالمركز الحقيقي للمؤسسة أو الشركة أو المنشأ، هذا فضلا عن أن البيع الآجل يتجنب مخاطر البيوع الصورية والإشاعات المغرضة والأكاذيب وغير ذلك مما هو من لوازم عمليات البيع على المكشوف.

وقد يشكل على كون البيع الآجل بديلا عن البيع على المكشوف، أن البيع الآجل هو عكس البيع على المكشوف، لأن المقترض في البيع على المكشوف يتوقع انخفاض الأسهم فيقترضها ليبيعها ثم يرد بدلها عندما تنخفض قيمتها، بينما في البيع الآجل يثبت في ذمته ثمنها عند البيع.

ولا شك أن عملية البيع الآجل تختلف عن عملية البيع على المكشوف؛ وإلا ما كانت بديلا عنه، فإن البيع الآجل بيع بات، ليس للمشتري أن يرد فيه الأسهم بعد انعقاد العقد، بخلاف البيع على المكشوف الذي يلتزم فيه المقترض برد ما اقترض، فضلا عن ثمن الفائدة،

وفضلا عن انتفاع المقرض بثمن الضمان كما تقدم، وإذا كان الهدف هو الحصول على الأرباح، فهناك بدائل مشروعة، للشخص أن يتبعها في عقده للوصول إلى هذه الأرباح بالطريقة المشروعة، ومن هذه العقود، هو البيع الآجل.

المطلب الثاني: عقد المقايضة

المقايضة هي بيع العين بالعين، أو بيع سلعة بسلعة[1].وعقد المقايضة من الصيغ الاستثمارية المشروعة، ويعد بديلا عن البيع على المكشوف؛ لما يحققه من أهداف اقتصادية مهمة، كتحريك الأسهم في السوق المالية، بدلا من ترك هذه الأسهم معطلة بدون استثمار، وإمكانية حصول كلا الطرفين على الأرباح الناتجة من البيع.

وتعتبر صيغة بيع المقايضة من الصيغ الاستثمارية التي يمكن الاستغناء بها عن البيع على المكشوف، وذلك عندما يقوم المستثمر والمضارب بعقد بيع مقايضة، بأن يبيع المستثمر أسهمه للمضارب بأسهم شركة أخرى سواء كان البيع عاجلا أو آجلا، بمعنى أنه يمكن دفع الأسهم الأخرى من الطرف الآخر عاجلا، أو يمكن أن يتأخر دفع هذه الأسهم الأخرى إلى أجل محدد، فيكون البيع آجلا.

وربما يشكل على هذه الصيغة أنه إذا جاز بيع المقايضة بالنسبة للأسهم، فإنه لا فرق بينه وبين اقتراض الأسهم ثم ردها مرة أخرى، فهو وإن كان قرضا لكنه في معنى بيع المقايضة؛ إذ هو عبارة عن بيع أسهم بأسهم أخرى.

لكن يرد على هذا بأن هناك فارقا كبيرا بين العمليتين كما يأتي

إن عقد المقايضة هو بيع بات، لا يلتزم فيه المضارب (المشتري) برد عين الأسهم أو

(١) البناية، العيني، ٨/ ٣؛ مجمع الأنهر: زاده، ٢/ ١٠٥.

قيمتها، وإنما غاية الأمر أن يدفع أسهما أخرى يتفق عليها مع البائع لتكون عوضا عن الأسهم التي اشتراها، ومن المعلوم أن هذه الأسهم التي يدفعها المشتري عوضا، قد تكون أسهما من نفس الشركة، وقد تكون أسهم شركة أخرى، وقد سبق بيان الفرق بين بيع المقايضة، وبين القرض.

بالإضافة إلى أن هذه الأسهم التي يدفعها المشتري هي في ملكه، بخلاف البيع على المكشوف الذي يلتزم فيه المقترض برد أسهم ليست في ملكه.

ومن هنا كان هناك فارق كبير بين بيع المقايضة، والبيع على المكشوف الذي يجبر فيه المقترض على رد نفس الأسهم مرة أخرى، مما يكتنفه مخاطر عدم القدرة على رد هذه الأسهم مرة أخرى.

المطلب الثالث: عقد البيع مع الوعد بالشراء

يقترح بعض الباحثين لتصحيح عملية البيع على المكشوف، أن يتم هذا البيع وفق آلية بيع مالك الأسهم (المقرض في البيع التقليدي) لأسهمه، مع وعده للمشتري (البائع القصير) بإعادة الشراء لأسهم هذه الشركة مرة أخرى في مدة محددة[1].

وعند النظر إلى هذه الطريقة من البيع، ومقارنتها بالبيع على المكشوف، فإنه يظهر منها أن البائع القصير لن يبيع إلا ما يملكه فقط، فلا يكون ملزما ببيع ما لا يملك، وذلك في حالة ما لو قلنا إن هذا الوعد ملزم لطرف واحد فقط، وهو الذي صدر منه الوعد، وهو هنا المالك الأول للأسهم، لكن عند استقراء الواقع، فإن هيئة سوق الأوراق المالية، تلزم

(١) الحلول والبدائل الشرعية للبيع على المكشوف، المرشدي، ص٣٣ بحث مقدم لحلقة العلمية التي عقدها مصرف الإنماء بعنوان: "بيع الأوراق المالية على المكشوف" الأربعاء الموافق ٢٦/ ٢/ ١٩٣٩هـ ١٥/ ١١/ ٢٠١٧م.

الطرف الثاني أيضا (البائع القصير) بإعادة شراء هذه الأوراق وردها إلى الطرف الأول (المقرض في التقليدي).

وهنا يكون الوعد ملزما للطرفين، فما حكم الإلزام بالوعد من الطرفين.

ولقد اختلف الفقهاء في مسألة الإلزام بالوعد من الطرفين على قولين:

القول الأول: لا يجوز الإلزام بالوعد من الطرفين؛ لأن هذا يجعل الوعد شبيها بالعقد، فيكون من بيع الإنسان ما لا يملك، فالمواعدة التي ترد على محل واحد وزمان واحد لا تجوز، وهذا هو ما ذهب إليه عدد من المجامع والهيئات الفقهية[١].

القول الثاني: يجوز الإلزام بالوعد، لأنه ليس ببيع، وهناك فارق بينه وبين البيع، فإن البيع يترتب عليه الجبر على التنفيذ، كما يترتب عليه أن يكون طرف العقد مدينا بالمال حتى يسلمه إلى الآخر، وهذا ليس موجودا في الإلزام بالوعد، ومن ثم فإن البيع مع الإلزام بالوعد، يشبه البيع المعلق على شرط في المستقبل، وهو جائز، حيث إنها مواعدة معلقة على شرط تملك المصرف للسلعة ودخولها في ضمانه، فإن المصرف يعد العميل وعدا ملزما بأن يبيعه السلعة بعد تملكها ودخولها في ضمانه، والعميل يعد المصرف وعدا ملزما بأن يشتريها بعد تملك المصرف لها ودخولها في ضمانه، ولذا فإن السلعة بمجرد تملك المصرف لها ودخولها في ضمانه، تنتقل إلى العميل بموجب الوعد الملزم السابق الذي هو بمثابة الشرط.

وممن ذهب إلى هذا من المعاصرين: تقي الدين العثماني، ونزيه حماد[٢].

---

(١) انظر مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي: قرار (٤٠-٤١)، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية معيار رقم ٨.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي -منظمة المؤتمر الإسلامي ١٢/ ٨٢٣؛ الحلول والبدائل الشرعية للبيع على المكشوف. المرشدي، ص٤٣، ٤٥.

هذا فيما يتعلق بجواز الإلزام بالوعد، أما وجوب الوفاء بالوعد مطلقا: فقد ذهب إلى هذا القول: ابن شبرمة، وابن حزم[١]، وابن العربي من المالكية[٢]، واختاره ابن تيمية[٣].

وإذا كان جمهور المعاصرين يرى حرمة الإلزام بالوعد من الطرفين، فإن الباحث يقترح تعديل الإلزام بالمواعدة المحرمة، التي ترد على زمان واحد ومحل واحد، بأن تكون المواعدة مختلفة الزمان، بحيث ترد على زمانين مختلفين، اتقاء للحرمة، لأن هذا يجعل كلا من الوعدين منفصلا أحدهما عن الآخر مستقلا عنه، فإذا وعد المالك الأول بالشراء في تاريخ معين، فإن الطرف الثاني يعد بالبيع في تاريخ آخر، وبهذا لا تكون المواعدة على زمان واحد.

ويمكن أن يقال هذا في المحل أيضا، حيث يمكن القول إن المحل هنا في بيع الأسهم قد اختلف باختلاف ما يمثله السهم من موجودات الشركة، تبعا لتغير موجودات الشركة.

والقول بالجواز عند اختلاف زمان أو محل المواعدة هذا، بناء على ما تضمنه معيار هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، من أن المواعدة المحرمة هي المواعدة التي تتضمن وعدين متقابلين من طرفين على محل واحد وزمان واحد[٤].

المطلب الرابع: البيع القصير القائم على وعدين متبادلين

وهو البيع القائم على وعدين متبادلين بين المستثمر (مالك السهم) وبين البائع القصير، حيث يعد المستثمر الطرف الآخر أن يشتري منه أسهما معينة، بشرط أن يكون سعر الأسهم عند تنفيذ الوعد أقل من القيمة السوقية لها عند إصدار الوعد، ويعد البائع القصير المستثمر

(١) المحلى، لابن حزم، ٦/ ٢٧٨، ٢٧٩.
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي، ٤/ ٢٤٣.
(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٢٩/ ١٤٢.
(٤) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: معيار رقم ٤٩.

أن يبيعه أسهما معينة، بشرط أن تكون القيمة السوقية لهذه الأسهم عند تنفيذ الوعد أعلى من قيمتها السوقية عند إصدار الوعد.

وهذه الصورة تسمى وعدا، وليست مواعدة؛ وذلك لأن الوعدين قد وردا على محلين مختلفين، حيث إن وعد البائع القصير مقيد بأن تزيد القيمة عن تاريخ إصدار الوعد، ووعد المستثمر مقيد بأن تقل القيمة عن تاريخ إصدار الوعد، وبهذا يكون الوعدان قد وردا على محلين مختلفين(١).

لكن يناقش هذا بأن المراد من المحل، كما هو واضح من السياق، هو إذا كانت السلعة مختلفة، وهي هنا الأسهم، بمعنى أن يبيعه أسهم شركة معينة، بأسهم شركة أخرى.

وبالنظر إلى تحقق هذا المعنى هنا، فإن المحل لم يختلف، بل المحل واحد، وهو أسهم نفس الشركة، فيكون الوعدان واردين على محل واحد، هذا فضلا عن أن الوعدين واردان في زمان واحد.

ومع اختلاف كل من الوعدين عن الآخر، -الذي من أجله أقترح تعديل عنوان هذا البديل ليكون: "العقد القائم على وعدين مختلفين"-.

وأقول: مع اختلاف الوعدين، لكن النتيجة واحدة، وهي الوعد الملزم، بمعنى أنه لو تم تنفيذ أحد الوعدين، فإن الطرف الآخر يجبر على تنفيذه أيضا، ومن ثم، فإننا نعود إلى المواعدة الملزمة المرفوضة لدى جمهور المعاصرين؛ لشبهها بالعقد كما تقدم.

المطلب الخامس: قبض الأسهم

إن المقترض لو قام بقبض هذه الأسهم، بالفعل، بمعنى أنه لم يرهنها عند السمسار، بل رهن أعيانا أو نقودا أخرى، فإن المقترض عندما يبيع هذه الأسهم، فإنه يبيع ما يملك –على

(١) الحلول والبدائل الشرعية للبيع على المكشوف، المرشدي، ص٤٧.

ما ذهب إليه جمهور الفقهاء كما سبق-، بشرط أن لا يتقاضى المقرض أجرا نظير القرض، ويجوز له أن يتقاضى أجرا مقابل الرسوم الإدارية فقط.

المطلب السادس: المضاربة القصيرة

في المضاربة القصيرة، يقدم المقرض الأسهم للبائع على المكشوف، باعتباره مضاربا في الأسهم، وتكون الأسهم هي رأس مال المضاربة، وهنا تكون فترة المضاربة قصيرة، على حسب اتفاقهما؛ خروجا من خطر تطويل المدة، وبالتالي، فإن المضارب يصبح شريكا لمالك الأسهم في الأرباح.

ويجوز لرب المال أن يأخذ رهنا في المضاربة؛ ضمانا لتعدي العامل أو تقصيره، ولا يجوز أن يأخذ هو أو الوسيط رهنا برأس المال (الأسهم)؛ لأنه ليس مقرضا.

المطلب السابع: السلم القصير

يمكن أن يحل السلم القصير محل البيع على المكشوف، وذلك عندما يبيع الوسيط للمسلم إليه أسهما يتوقع انخفاضها، على أن تكون هذه الأسهم هي رأس مال السلم.

وهنا يجوز لرب السلم (الوسيط) أن يأخذ عددا من الأسهم من المسلم إليه؛ رهنا برأس مال السلم، ويكون له الحق في بيعها والحصول على رأس ماله، إذا حل أجل السلم دون أن يأخذ المسلم فيه المتفق عليه.

لكن ربما تحدث حالة كبيرة من البيع، ومن ثم تنخفض أسعار الأسهم، وهنا يمكن التغلب على ذلك بأن توضع الأسهم عند عدل، باعتباره موثوقا فيه من قبل الراهن والمرتهن.

وبناء على ذلك، فإنه يقترح أن تنشأ هيئة كبيرة من هيئات سوق المال، تقوم مقام العدل في الاحتفاظ بالرهن، يكون لها لائحتها المنظمة لها، وتقف موقفا وسطا من الراهن والمرتهن، وتراعي في الوقت ذاته حالة السوق؛ لتحول دون أي عمليات بيع كبيرة ناتجة عن حالة الهلع التي تصيب السوق، والتي قد ينتج عنها انهيار لا مسوغ له سوى الإشاعات التي لا تعبر عن القيمة الحقيقية للسهم(١).

وقد يرد على السلم في الأسهم الإشكال الذي سبق بيانه من أن المسلم فيه يجب أن يكون دينا، بينما الأسهم تمثل عينا وليس دينا، كما أن من شروط المسلم فيه أن يكون موصوفا في الذمة، وهذا لا يتأتى في الأسهم التي تختلف صفاتها بما ينتج عنه تأثير في قيمتها، بل قد يتولد عن السهم الواحد أسهم أخرى، كما هو معروف بأسهم المنحة، وقد تزيد الشركة من رأس مالها وتصدر أسهما جديدة، مما ينتج عنه تغير كبير في صفات الأسهم من حيث القوة أو الضعف، مما يصعب معه ضبط صفات السهم باعتباره يمثل حصة في موجودات الشركة(٢).

(١) أثر البيوع المنهي عنها في الوقاية من الأزمات "البيع على المكشوف نموذجا"، شاويش، ص٤٤٠-٤٤٢؛ ورقة أمانة الهيئة الشرعية لشركة الراجحي –ندوة مصرف الإنماء، ص٩١.

(٢) ورقة أمانة الهيئة الشرعية لشركة الراجحي –ندوة مصرف الإنماء، ص٩١؛ بيع الأوراق المالية على المكشوف وبدائله الشرعية، أمانة الهيئة الشرعية لبنك البلاد، ص١١٧.

خاتمة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث

لقد خلص هذا البحث إلى عدة نتائج، أهمها:

١. يتنوع البيع على المكشوف إلى البيع العاري، الذي يبيع فيه الشخص أسهما لا يمتلكها، بدون إذن صاحبها، وإلى النوع العادي الذي يبيع فيه الشخص أسهما يقترضها من مالكها، ثم يردها إليه في أجل معين.

٢. تعود أهم أغراض المقرض في البيع على المكشوف، إلى التحوط بنقل مخاطر هبوط سعر الورقة المالية إلى الطرف الآخر، كما تعود أهم أغراض المقترض في البيع على المكشوف إلى أنه أداة استثمارية سهلة الوصول إلى الأرباح.

٣. إن البيع العاري على المكشوف لا يحل ولا يصح شرعا؛ لما فيه من بيع غير مقدور التسليم؛ لكون البائع لا يملكه.

٤. يخلص البحث إلى أن البيع العادي على المكشوف، هو عقد مركب من القرض والبيع، كما أن القرض فيه يتم نظير أجر معين للمقرض، يقبضه السمسار، فضلا عما في هذا البيع من صعوبة الوصول إلى سعر السهم الحقيقي؛ بسبب سيطرة الكذب والغش على السوق، مما يصعب معه الوصول إلى المعلومات الحقيقية.

٥. يصل البحث إلى أن هناك عدة بدائل للبيع على المكشوف، وهي: البيع الآجل، وعقد المقايضة، والبيع القصير المشتمل على وعدين متبادلين، والبيع مع الوعد بالشراء، والمضاربة القصيرة، والسلم القصير.

أهم مراجع البحث

أثر البيوع المنهي عنها في الوقاية من الأزمات "البيع على المكشوف نموذجا". شاويش، وليد: – ورقة بحثية مقدمة في المؤتمر الدولي حول الأزمة المالية والاقتصادية العالمية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠ م، عمان – الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أحكام القرآن، ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين (المتوفى: ٧٥١هـ) ط: الأولى، ١٤١١هـ -١٩٩١م الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، علاء الدين (المتوفى: ٥٨٧هـ ط٢ دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

البناية شرح الهداية. العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى ط الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت، لبنان.

البيع على المكشوف كصيغة استثمارية وأداة للتحوط المالي. الأشقر، أسامة عمر -مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية -قطر العدد ٢٨ السنة ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

البيع على المكشوف: فلك منير خولاني: -مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية: -أبريل ٢٠١٨م.

تحفة الفقهاء، السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي

(المتوفى: نحو ٥٤٠هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان -الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤م.

حاشية الرملي على أسنى المطالب، الرملي، أحمد بن أحمد بن حمزة، شهاب الدين (المتوفى ٩٧٥هـ) -الناشر: دار الكتاب الإسلامي

الحاوي الكبير. الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري (المتوفى: ٤٥٠هـ) الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

حكم الشرع في البورصة، غزال، فتحي سليم دار الوضاح للنشر والتوزيع -عمان-الطبعة الثانية ٢٠٠٨م/ ١٤٢٨هـ.

الحلول والبدائل الشرعية للبيع على المكشوف. المرشدي، فهد بن بادي -بحث مقدم للحلقة العلمية التي عقدها مصرف الإنماء بعنوان: "بيع الأوراق المالية على المكشوف" الأربعاء الموافق ٢٦/ ٢/ ١٤٣٩هـ ١٥/ ١١/ ٢٠١٧م.

الدر المختار. *الحَصْكَفي*، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن محمد الحصني ط٢، دار الفكر-بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. حيدر، علي خواجه أمين أفندي (المتوفى: ١٣٥٣هـ) ط ١ دار الجيل ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

دقائق أولي النهى لشرح المنتهى = شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس (المتوفى: ١٠٥١هـ) ط الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م الناشر: عالم الكتب.

الذخيرة. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين (المتوفى: ٦٨٤هـ) تحقيق محمد حجي ط١ دار الغرب الإسلامي-بيروت ١٩٩٤م.

رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين). ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ط٢ دار الفكر-بيروت ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت -مكتبة المنار الإسلامية، الكويت -الطبعة: السابعة والعشرون ، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م

سوق أبو ظبي للأوراق المالية adx: البيع على المكشوف الفني

الشرح الكبير. الدردير، أحمد بن أحمد بن أبي حامد العدوي المالكي ط دار الفكر.

الفتاوى الكبرى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد (المتوفى: ٧٢٨هـ) ط ١ دار الكتب العلمية ١٤٠٨هـ /١٩٨٧م.

فوائد انضمام السوق السعودية إلى مؤشرات الأسواق العالمية –هيئة الأسواق المالية السعودية. المقبل، عبد الله، وغيره إبريل ٢٠١٧م.

القواعد المنظمة لبيع الأوراق المالية على المكشوف، -تداول-بقرار مجلس هيئة السوق المالية رقم (١-٢٨-٢٠١٧) بتاريخ ١٦/ ٦/ ١٤٣٨هـ -الموافق ١٥/ ٣/ ٢٠١٧م.

لائحة إقراض الأوراق المالية المدرجة، بقرار مجلس هيئة السوق المالية رقم (١-٢٨-٢٠١٧) بتاريخ ١٦/ ٦/ ١٤٣٨هـ -الموافق ١٥/ ٣/ ٢٠١٧م ص٧. آلية العمل للمدة الزمنية لتسوية صفقات الأوراق المالية. تداول.

المبسوط، السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (المتوفى: ٤٨٣هـ) الناشر: دار المعرفة – بيروت -تاريخ النشر: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م

مجلة مجمع الفقه الإسلامي -منظمة المؤتمر الإسلامي -جدة-العدد الثاني عشر.

مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان (المتوفى: ١٠٧٨هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي.

مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨ه – الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية

المجموع شرح المهذب، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) الناشر: دار الفكر

المحلى بالآثار، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) الناشر: دار الفكر – بيروت.

المصرفية الإسلامية والبيع على المكشوف. الشلهوب، صلاح بن فهد –مقال منشور في صحيفة مال الاقتصادية –مايو ٢٠١٧م.

المغني. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) ط مكتبة القاهرة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

مواهب الجليل. الحطاب، محمد بن محمد بن زكريا (المتوفى: ٩٢٦هـ) ط دار الكتاب الإسلامي

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: معيار رقم ٤٩.

المناص المحيط في الرواية النسائية السعودية
المفهوم والدلالة

د. حنان عبد الله سحيم الغامدي(١)

موضوع البحث: المناص المحيط في نماذج من الرواية النسائية السعودية: المفهوم والدلالة.

أهداف البحث: وتهدف الدراسة إلى تقديم مقاربة نقدية للبنية الروائية للرواية النسائية السعودية من خلال إحدى استراتيجيات التجريب الروائي، وهي استراتيجية المناص المحيط وتوظيفها للعتبات في المتن السردي من جهة، وقياس قدرة الكاتبات السعوديات على مجاراة التطور الذي شهدته الرواية العربية وتمثلها لمنجزات المرحلة من جهة أخرى.

منهج البحث: منهج وصفيّ تحليلي يوظف معطيات العتبات، لذا قسمت الدراسة إلى مقدمة يليها مبحثان؛ الأول: في المهاد النظري للمناصة وأقسامها، والثاني في تطبيق المعطيات النظرية على الروايات المنتخبة للدراسة.

أهم النتائج: ظهر المناص المحيط في الدراسة كبنية نصية مؤثرة في النص الروائي؛ حيث تداخلت العتبات المحيطة في علاقات مع النصوص لتصبح جزءًا لا يتجزأ من إنتاج الدلالة روائيًّا، وأسهم خطابها في تكثيف الدلالات وخلق وشائج قربى بنها، وبرزت ذات طاقات إيحائية، وتأويلية تكشف عن مظاهر بنائية في الروايات، وتحمل أبعادًا تكثيفية تسهم في تمدد الرؤى داخل النصوص، كما تنوعت البنى المضمنة في مطالع الروايات بين سياقية وصفية، وأخر نقدية تفكيكية.

(١) استاذ الأدب والنقد المشارك بكلية اللغات والترجمة- بجامعة جدة- قسم اللغة العربية.

التوصيات: توصي الدراسة بـقراءة المناص الفوقي للرواية النسائية السعودية للموازنة بين الآراء النقدية والتعليقات التي أسهمت في توجيه الذائقة الكتابية، والنقدية للرواية السعودية. كما توصي بتتبع التطور المرحلي لبناء آليات التجريب في الرواية السعودية من خلال الاستقراء الدقيق.

الكلمات المفتاحية: المناص المحيط-المناص التأليفي-المناص النشري-العتبات-التصدير، الرواية النسائية السعودية.

Research Topic: Peritexte in Models of Saudi Women's Novel: Concept and Semantics

Research Objectives: The research presented a critical approach to the Para texte mechanism as one of the mechanisms of interaction between the narrative discourse, procedurally revealing the different types of threshold interactions in the Saudi female narration after the Gulf War, which emerged by employing Para texte in narrative texts, and enriching its material with different texts that semantically overlap with it. In addition to, revealing the techniques transforming these texts into effective tools in the setting of the narrative text. In light of this overlapping between the two discourses, sorts of self-criticism of the living reality manifested. The socially untold discourse stands out unveiling the reality of women in their society. Meanwhile, it reveals the level of cultural awareness of Saudi female novelists about the cultural components of their societies, and their utilization of narrative techniques. Therefore, the study was divided into two parts: theoretical. The study is concerned on theorizing the peritexte as a strategy to reveal the identity of texts. The second is applied focusing on highlighting the peritexte thresholds and their semantic employment. The study used the semiotic method in analyzing models of thresholds. Finally, the study came to emphasize the role of textual thresholds in the narrative discourse, and the skill of Saudi female novelists in employing these tools.

Key words: Pratexte - Saudi Novel - Thresholds -peritexte– Epigraph

المقدمة

أسهم فن الرواية في المملكة العربية السعودية في رسم ملامح الحياة الأدبية، والاجتماعية للمجتمع السعودي، وخاصة في الفترة التي أعقبت حرب الخليج الثانية، بعدّها مرحلة ثرية للرواية النسائية السعودية كمًّا ونوعًا، فقدمت لنا عددًا من الكاتبات السعوديات كأميمة الخميس، ورجاء عالم، وقماشة العليان، وأمل شطا، ونورة الغامدي، وليلى الجهني، ومها الفيصل وغيرهن ممن أسهمن في تشكيل معالم طفرة حقيقية في الإنتاج الروائي، واكبها حراك نقدي جعل الرواية النسائية السعودية مقصدًا للدارسين على اختلاف مشاربهم مبدعين ونقاد، وهو ما انعكس عليها سلبًا وإيجابًا.

وتهدف الدراسة إلى تقديم مقاربة نقدية للبنية الروائية للرواية النسائية السعودية في تلك الحقبة من خلال إحدى استراتيجيات التجريب الروائي، وهي استراتيجية المناصة المحيطة وتوظيفها للعتبات في المتن السردي من جهة، وقياس قدرة الكاتبات السعوديات على مجاراة التطور الذي شهدته الرواية العربية وتمثيلها لمنجزات المرحلة من جهة أخرى.

إشكالية الدراسة وتساؤلاتها

تتجلى إشكالية الدراسة في البحث عن كيفية توظيف المناص المحيط كاستراتيجية نصية، ومدى تأثيرها في الكشف عن معالم التطور المرحلي في تعامل الروائيات السعوديات مع تقنيات السرد الروائي وتطبيقاتهن خلال الإجابة عن عدد من التساؤلات:

ما حدود مصطلح المناصة في الدرس النقدي؟ وما صورها؟ وكيف تمثلت المناصات المحيطة في الرواية النسائية السعودية بعد حرب الخليج؟ وكيف أسهمت في تشكيل النصوص؟ وهل مَثَّلَ ذلك الحضور حالة شعورية متطورة للكاتبات أم تنفيسًا إبداعيًّا طارئًا؟ وما الأبعاد الدلالية لتوظيف هذه العتبات؟

الدراسات السابقة

وهي دراسات تقاطعت مع المناص المحيط في الرواية النسائية السعودية في بعض جوانبها، منها

١. دراسة (العتبات النصية في الرواية النسائية السعودية تخصيب الرؤية) لبهيجة مصري أدلبي، وهي دراسة منشورة في مجلة الثقافة الجزائرية:

قراءات ودراسات (٢٠١١م): ركزت الباحثة فيها على تقنية العنوان الموازي للمتن بما يحويه من حمولة تخيلية وكثافة دلالية، ثم عرجت إلى التقنيات السردية التي تعنى بتوزيع السرد، وما تحمله من دلالات، وإحالات، وإشارات متصلة بالبنية الفنية للمتن. وأقامت دراستها على نماذج من أربع روايات في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. وخلصت الباحثة إلى أن العناوين كان لها أثر مهم في تكثيف الدلالة، وخلق وشائج متصلة بالمعنى العام بحيث تكون بؤر إضاءة، تضيء جوانب من الغموض الذي يكتنف النص السردي.

٢. دراسة (خطاب العنونة: دراسة في بنية العنوان في الرواية السعودية، نماذج مختارة) لحسن النعمي، بحث منشور في المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل-العلوم الإنسانية والإدارية (٢٠١٤م):

سعى الباحث إلى تقديم قراءة لعناوين عدد من الروايات السعودية في مراحل زمنية مختلفة. وخلص إلى أن بنية العنوان في الرواية السعودية بنية متغيرة، والتغيير يتوافق مع طبيعة المرحلة؛ ففي بداية المسيرة كانت الواقعية تركيبية، ثم تحولت إلى تحقيق الرواج التجاري من خلال المفارقة في التسمية. مع بروز بعض العناوين التي اتسمت بالأدبية وتكوين محفزات تأويلية من خلال التقاطع بين الخطاب والمتن، مؤكدًا على مبدأ النسبية بين العلاقات الداخلية والعناوين في التسمية.

٣. دراسة (العنوان في الرواية السعودية ١٤١٠-١٤٢٠هـ) للباحثة صفية عبده حمدي، وهي رسالة ماجستير غير مطبوعة قدمت لقسم اللغة العربية في جامعة أم القرى (٢٠١٥م):

قدمت الباحثة فيها دراسة إجرائية للعناوين بعدّها علامات تنفرد بوظائف مهمة، يمكن من خلالها التعرف على الخصائص والمعاني. فتناولت أشكال العنونة في العشرية الأخيرة من القرن العشرين للرواية السعودية، ودرست العناوين في سياقاتها النصية الداخلية والخارجية، ثم تناولت وظائف العناوين الإخبارية، والدلالية، والتأويلية. وخلصت الدراسة إلى غلبة عنونة المكان على الروايات ومواكبتها للحداثة. كما كشفت الدراسة عن تعدد مستويات العنونة بين الواقعي، والرومانسي، والتجريبي، مع تأثرها بالسياقات الاجتماعية والسياسية.

وتأتي هذه الدراسة لتكمل جهود الباحثين في التطبيق النقدي لمصطلح المناصة خاصة المحيطة منها -كما سنرى- والتي يعد العنوان بمستوياته واحدا من مكوناتها، لتجعل من المناصة ألية من آليات الكشف النقدي عن كفاءة النصوص الروائية، ومجاراتها للتقنيات الروائية المعاصرة.

منهج الدراسة وتبويبها

اتبعت الباحثة في الدراسة منهجًا وصفيًّا تحليليا لدراسة استراتيجية المناص المحيط، ووظفت فيها معطيات العتبات الروائية داخل النتاج الأدبي؛ لذلك قسمت الدراسة إلى مقدمة يليها مبحثان. تناولت في المبحث الأول: المهاد النظري للمناصة وأقسامها، فتتبعت التطور الدلالي للمصطلح في الدرس الغربي والعربي كاستراتيجية من استراتيجيات التناص. وطبقت في الثاني المعطيات النظرية على الروايات المنتخبة للدراسة، التي روعي فيها تنوع

التجارب الإبداعية، والانتماءات الاجتماعية والفكرية للروائيات. ثم ختمت الدراسة بخاتمة اشتملت على نتائج الدراسة وتوصياتها.

حدود الدراسة

وقع الاختيار على خمس روايات سعودية صدرت بين حربي الخليج الثانية والثالثة؛ نظرًا لما تمثله هذه المرحلة من تحول في مسيرة الرواية النسائية السعودية، روعي فيها تنوع التجارب الإبداعية، وهي:

١. الفردوس اليباب، لليلى الجهني، ط١، كولونيا (ألمانيا) -بغداد: منشورات الجمل الحديثة، ١٩٩٩م.
٢. وجهة البوصلة، لنورة الغامدي، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢م.
٣. أنثى العنكبوت، قماشة العليان، ط٣، الدمام: دار الكفاح، ٢٠٠٣م.
٤. رواية مزامير من روق، لنداء أبو علي، ط١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٣م.
٥. توبة وسلي، مها الفيصل، ط١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٣م.

مدخل

التناص والمناصة: الإرهاصات وتطور المفهوم

قدم ميخائيل باختين في كتابه (الخطاب الروائي) تصورًا جديدًا للرواية عندما وظف مفهوم (الحوارية) القائم على أساس التعدد اللغوي، فرأى "أن اللغة تجميع لمحولات مختلفة ومنسجمة، وكأنها نسيج متعدد؛ لأن كون الكلمة تحيل، فإن ذلك ينفي استقلالية الخطاب عن جذوره التناصية"(١). وهو المفهوم الذي رأى فيه تزفتان تودوروف إثارة لكثير من الالتباسات.

ثم انطلقت جوليا كريستيفا من قطار اللسانيين كتودوروف وياكبسون في أواسط ستينيات القرن الماضي، ومن خلال أبحاثها المنشورة في مجلتي (تيل كيل Telaquel) و(كرينتيك Gritique)، التى أعيد نشرها في كتابها (Semiorivie) وكتابها نص الرواية (letexteduroman) إلى إرساء دعائم هذا المصطلح، متجاوزة مصطلح (الحوارية) عند باختين بمصطلح جديد هو (التناص) وهو ما لم يعده الدارسون استنساخًا للمفهوم؛ نظرًا لاختلاف المرحلة المعرفية بينهما(٢).

وفي أبحاثها السابقة صرحت جوليا كريستفيا بأن "النص تبادل للنصوص أي تداخل لها؛ ففي فضاء نص ما تتقاطع وتنعزل كثير من العبارات المأخوذة من نصوص أخرى"(٣). ومنذ ذلك الوقت تناسلت المصطلحات المرتبطة بالتناص حتى أصبحنا أمام كم هائل منها، ولعل جوليا كريستفيا لم يدُرْ بخلدها هذا الكم الهائل من المصطلحات المتولدة حين وضعت المصطلح، ومن ذلك:

(١) الخطاب الروائي، باختين، ص٩٧.
(٢) ينظر انفتاح النص الروائي، يقطين، ص٩٣.
(٣) انفتاح النص الروائي، يقطين، ص٩٧.

Para text – meta text - hyper text – auto text – inter text – phenol text – genorexre – imfra text – avant – text ..

أما مارك أنجينيو فقد بحث في دراسته للتناص عن أسباب انتشار هذا المصطلح. وتوقف عند فعاليته وتبدلاته، ورأى أن تعدد مصطلحاته وتشعبها يعود إلى الفترة التي أعقبت هجرة المصطلح منذ بدايات السبعينيات؛ مما جعل عددًا من المجالات من بويطيقيا التلقي وجمالياته، والسوسيو-نقد وغيرها تتبنى الكثير من المجالات الأدبية له.كما يشير إلى إتاحة الانتقال من الشفرة اللسانية إلى السيميوطيقية أو الأيدلوجية بوجه عام حين رفض (التناص) الانغلاق بعدّ النص يشتغل منفتحًا على نصوص سابقة(١).

وهي نظرة تتوافق مع ما ذهب إليه رولان بارت حين نظر إلى النص على أنه نسيج من الاقتباسات المنحدرة من منابع ثقافية متعددة دون أن يكون الفعل أصيلًا على الإطلاق. وهو ما يجعل التناص حدًّا من حدود النص، وولوجًا ضروريًّا له؛ لذلك تقاطعت البنيوية (النص لا غير) والدراسات الأخرى التي تعمل على نظام الإحالة أو المرجع بعدّها مؤشرًا على ما هو خارج النص(٢).

ومن هنا يمكن القول إن لمفهوم كريستيفا للنص أثره الملحوظ عند مفكري ما بعد البنيوية. وكما يقول بارت في حديثه عن نظرية النص: "نحن مدينون لجوليا كريستيفا بالمفاهيم النظرية الأساسية التي يتضمنها تعريفها للنص"(٣).

وفي عام ١٩٨٢م ميز جيرار جنت بين خمسة أنواع للتعاليات النصية، "وهي التناص (Intertextualite) الذي يعني حضور نص في آخر دون تحويل. والمناص (Paratexte) الذي

(١) انفتاح النص الروائي، يقطين، ص٩٣.
(٢) ينظر تناصية الأنساق في الشعر العربي الحديث، جودات، ص١٣.
(٣) نظرية النص، بارت، ص٨٩.

يجمع بين مختلف النصوص، ويتجلى في العناوين الفرعية، والمقدمات والذيول، وكلمات الناشر. والميتانصية (Metatext) وهي علاقة التعليق التي تربط نصًّا بآخر يتحدث عنه دون ذكره. والنص اللاحق (Hypertextualite) الذي يعني تحويل نص سابق أو محاكاته. ومعمارية النص (Architer tualite) التي تحدد الجنس الأدبي للنص شعرًا أو نثرًا"[١].

ولم يغفل النقد العربي التفاعل مع معطيات هذه الاستراتيجية؛ ففي عام (١٩٨٦م) خصصت مجلة (ألف) المصرية محورًا خاصًّا فيها تحت عنوان: التناص: تفاعلية النصوص. وغذي المحور بعدد من الدراسات، منها: دراسة صبري حافظ "التناقض وإشاريات العمل الأدبي"[٢] ودراسة لسامية محرز بعنوان: "المفارقة عند جويس وحبيبي"[٣]. ثم ربطت سيزا قاسم في دراستها: (المفارقة في القص العربي)[٤] المنشورة في مجلة فصول بين التناص والتضمين، وعدت التضمين مقابلًا لمصطلح (التعاليات النصية) عند جنت.

وفي عام (١٩٩٢م) قدم محمد مفتاح في كتابه (تحليل الخطاب الشعري -استراتيجية التناص) رؤية منهجية للتناص، بحث فيه وظائفه وآلياته كـ (التمطيط -والشرح- والاستعارة والتكرار-والشكل الدرامي- وأيقونة الكتابة- والإيجاز). وخلص إلى أن التناص ظاهرة لغوية تستعصي على الضبط والتقنين، وهو إما أن يكون اعتباطيًّا يقوم على الذاكرة، أو واجبًا يوجه المتلقي في العملية التواصلية[٥]. ثم توالت الدراسات بعد ذلك، مما يضيق المقام هنا عن استعراضها عند سعيد يقطين، ومحمد بنيس، وعبد الملك مرتاض، وجميل حمداوي، وغيرهم.

(١) ينظر انفتاح النص الروائي، يقطين، ص٩٧.
(٢) مجلة ألف، ص٧٧.
(٣) مجلة ألف، ص١٠.
(٤) فصول، ص١٤٣.
(٥) ينظر تحليل الخطاب الشعري، مفتاح، ص١٣٢/ ١٣٥.

المبحث الأول

المناص في الدراسات النقدية

لم يحظ مصطلح المناص قبل جيرار جنت بما يستحقه من العناية؛ فقد عجز النقاد عن تحديد مفاهيم محددة له. وقد تتبع الدكتور عبد الحق بلعابد مسيرة المصطلح قبل نضجه في كتابه (عتبات جيرار جنت من النص إلى المناص) عند عدد من النقاد، منهم: كلود دوشي (١٩٧١م) وجاك دريدا (١٩٧٢م) الذي ربط المصطلح بالاستهلالات والمقدمات، وج.دوبوا (١٩٧٤م)، وفيلب لوجان (١٩٧٥م) الذي برز لديه المصطلح عند حديثه عن الحواشي وأهداب النص، ومارتن بالتار (١٩٧٩م)، وكان أكثرهم دقة حين عرّف المناص بأنه "مجموع النصوص التي تحيط بالنص، أو كجزء منه تكون مفصولة عنه، مثل: عنوان الكتاب، وعناوين الفصول، والفقرات"[١]. في حين أطلق هنري ميتران (١٩٧٩م) المصطلح على المناطق المحيطة بالرواية، وخاصة في أول صفحة الغلاف من: اسم الكاتب، والناشر، والعنوان، وظهر الغلاف[٢].

وبالعودة لتصنيف جيرار للمصطلح وأبعاده يمكن تنظيم أفكاره في الجدول الآتي[٣]:

(١) عتبات جيرار جينت من النص إلى المناص، بلعابد، ص٤٣.
(٢) ينظر عتبات جيرار جينت من النص إلى المناص، بلعابد، ص٤٣-٤٤.
(٣) ينظر عتبات جيرار جينت من النص إلى المناص، بلعابد، ص٤٦-٤٨.

المناص	المناص النشري (خاص بالناشر)	المناص المحيط النشري	الغلاف-صفحة العنوان-الجلادة-كلمة الناشر.
		المناص الفوقي النشري	الإشهار-قائمة المنشورات-الملحق الصحفي للدار الناشرة.
	المناص التأليفي (خاص بالمؤلف)	المناص المحيط التأليفي	اسم الكاتب (المؤلف)- العنوان-المقدمة-الإهداء-التصوير-الملاحظات-الحواشي.
		المناص الفوقي التأليفي	عام: اللقاءات الصحفية والإذاعية-الحوارات والمناقشات-الندوات-المؤتمرات-القراءات النقدية.
			خاص: المراسلات العامة والخاصة-المسارات-المذكرات-النص القلبي-التعليقات في المتن.

جدول (١) المناص في أبحاث جيرار جنت

إذن قسّم جيرار جنت المناص قسمين، ثم فرعهما فرعين داخليين معتمدًا في ذلك على ما هو مرتبط بـ (محيط) النص؛ وهو كل خطاب مادي يأخذ موقعه داخل فضاء الكتابة سواء أكان نشريًّا مرتبطًا بدار النشر أم تأليفيًّا مرتبطًا بالمؤلف. وهو القسم الذي خصص له جيرار جنت في كتابه (العتبات) أحد عشر فصلًا. والقسم الثاني مرتبط بـ(فوق) النص مما لا علاقة للمؤلف به، وإنما يشمل الموازيات النصية خارج الكتاب كالمناقشات والندوات، وقوائم دور النشر ... إلخ.

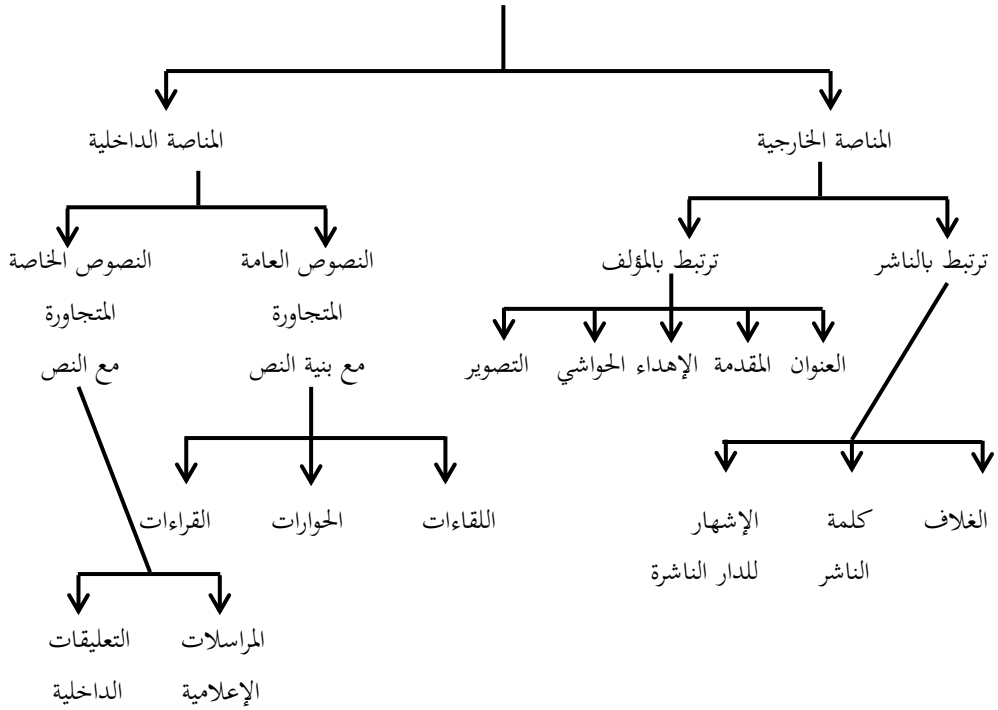
ثم وفد المصطلح إلى الدرس النقدي العربي عن طريق الترجمة لمصطلح جيرار جينت؛ فاختلفوا في تصورهم للمصطلح (Paratexte) وضبط حدوده وأطره المعرفية، وفق الترجمات الحرفية والتوجهات الفكرية التي انطلقوا منها في ظل غياب مرجعية موثوقة في تسمية النظريات والظواهر النقدية عربيًّا. وبرز ذلك جليًا في أسماء كتبهم ومقالاتهم

كـ (النص المحاذي- والنص المؤطر- ومحيط النص- والنص المرادف- والملحقات النصية- والترافق النصي- وأهداب النص- ومرفقات النص...). وهي سلسلة طويلة من المصطلحات المضطربة التي ارتبطت بالترجمة العربية؛ فسعيد يقطين في كتابه (القراءة والترجمة) يتناول مصطلح المناصة على شكل هوامش نصية توضيحًا وتعليقًا، داخل النص وخارجه(١). وهي التجربة التي تبدت أكثر نضجًا في كتابه (انفتاح النص الروائي) حين عرف المناصة بأنها "البنية النصية التي تشترك وبنية نصية أصلية في مقام وسياق معينين، وتجاورهما محافظة على بنيتها كاملة ومستقلة."(٢)، وفيه فرّق بين المناص والمناصة في أن الأول: تفاعل نصي تتضمن فيه بنية نص ما عناصر أو ثيمات من نصوص أخرى، أما الآخر فهو تفاعل نصي يأخذ بعد التجاور بين البنى، ويضع حدودًا دقيقة بين الاثنين، وقد توقع من المتلقي اللبس بينهما؛ لذلك عمد إلى توسيع مفهوم المناصة بعدّها بنية نصية مجاورة لبنية النص الأصلي، وقسمها نوعين: داخلية تعنى بالتجاور، وخارجية تعنى بما هو خارج النص(٣).

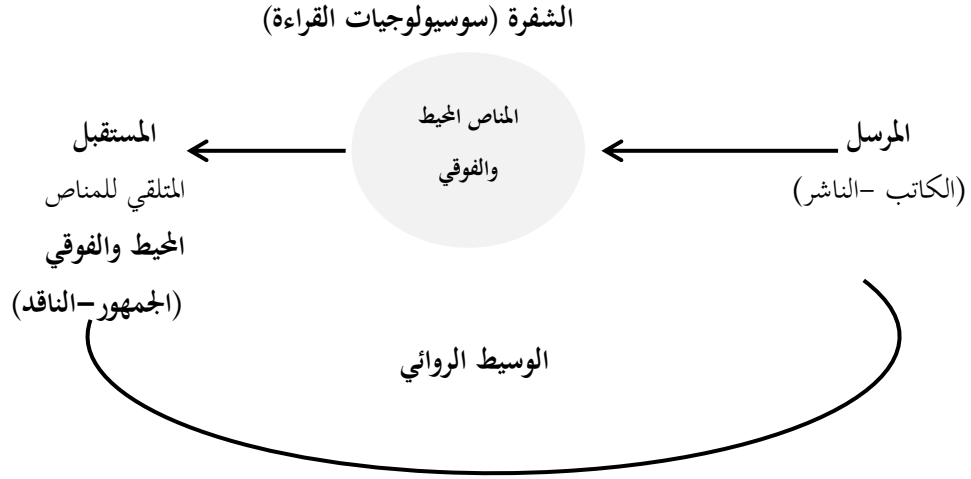
أما محمد بنيس في كتابه (الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها التقليدية)(٤)فأطلق على المناصة مصطلح (النص الموازي) وعرفه بأنه مجموع العناصر الموجودة على حدود النص من الداخل والخارج. وهي التسمية التي تبناها بعد ذلك جميل حمداوي، وعبد الفتاح الحجري في دراستيهما، وهي جملة المفاهيم التي يمكن تنظيمها في الشكل الآتي:

(١) ينظر القراءة والترجمة، يقطين، ص٢٠٨.
(٢) انفتاح النص الروائي، يقطين، ٩-١٠٢.
(٣) ينظر انفتاح النص الروائي، يقطين، ص١١١.
(٤) الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها التقليدية، بنيس، ص٧٧.

مفاهيم المناصة في الدراسات العربية



وبملاحظة تمظهرات المناصة في الشكل السابق يمكن القول بأنها تؤدي وظيفة تداولية من حيث كونها خطابًا موجهًا يكتسب قوة الإنجاز، ويتمثل في الإرسالية الموجهة للمتلقي. وهو ما يمكن تجسيده في سلسلة ياكبسون التواصلية من خلال الخطاطة الآتية:



شكل (١) إرسالية الخطاب في المناص وفق نموذج ياكبسون

إن أهمية هذه النصوص الموازية تكمن في تفكيكها للنص الروائي، وانعكاسها على البنيات النصية التي تشير إليها؛ مما يجعل منها دلالات مؤثرة في بناء خطاب النص.

كما أن سعينا إلى تحديد إطار مفهومي محدد للمصطلح سيدفعنا في هذه الدراسة إلى البحث في مصطلح المناص المحيط التي يطلق عليه جيرار جنت (ما قبل النص)، وتشمل: العنوان، واسم الكاتب، والعناوين الفرعية؛ أي العناصر الإخراجية التي ينتج عنها خطاب النص. ويدخل في نطاقها المقدمات، "والذيول، والملاحق، وكلمات الناشر، والكلمات التي على ظهر الغلاف". (١) كعتبات حصلت على قدر كبير من العناية والاحتفاء في الدراسات النقدية؛ لأنها توجه القراءة، وترسم أفق التوقع بما تقدم من تصور أولي عن النص قبل قراءته.

(١) انفتاح النص الروائي، يقطين، ص٩٩.

المبحث الثاني

المناص المحيط في الرواية النسائية السعودية

المناص المحيط Peritexte

وهو المناص الذي يشكل تحفيزًا تأويليًّا منفتحًا على المتن في الروايات المعنية بالدرس. ويمثل القسم الأبرز في أنواع المناص، وبرز في صورتين:

١. المناص المحيط التأليفي Peritexte Auctorail

وفيه تحتل المكونات النصية المصاحبة للنصوص الروائية حيزًا من الاهتمام، وهي المفاهيم التي تبلورت على يد جينت فيما أطلق عليه العتبات النصية، وقسمها إحدى عشرة عتبة، حاول من خلالها تطوير آلياتها النقدية والانتقال بها من النص المغلق أحادي الرؤية إلى النص المفتوح متعدد الرؤى؛ مما أكسبها مكانة بارزة في الدراسات النصية الحديثة. ومن أبرز هذه العتبات:

١-١- عتبة العنوان Le Titre

تحظى هذه العتبة بأهمية بالغة في الدراسات المعاصرة، بعد أن سلط الضوء على المكانة القرائية لها كعتبة نصية هامة في الدرس النقدي، وأضحت "بمعية العتبات الأخرى ذات تأثير كبير في شاعرية النص استنادًا للوظيفة الدلالية، والتشكيلية، والصورية التي تنهض بها في السياق.

وللعنوان في الدرس النقدي وظائف متعددة، منها:

١. الوظيفة الأيقونية: وترتبط بتقنيات الطباعة، والصورة البصرية.

٢. الوظيفة الاتصالية: وتتمثل في إغراء مجتمع القراءة بالتواصل.

٣. الوظيفة الدلالية: القائمة على ارتباط الدال بالمدلـول، سـواء أكانـت دلالة إحالية أم رمزية إيحائية"[١].

فالعنوان وفق هذه الرؤية يفجر جملة من الأبعاد الفنية والدلالية لتجاوز المنظور التبسيطي والمهمش الذي ارتبط بهذه التقنية، خاصة كلما سارت الرواية العربية قدمًا باتجاه روايات الحساسية الجديدة وارتفاع الوعي الفني؛ لهذا يجب أن "تتعامل القراءة مع العنوان بوصفه مفتاحًا إجرائيًّا في التعامل مع النص في بعديه الدلالي والرمزي" [٢]. بحيث يجري الكشف عنه من خلال صياغاته، وبما يتكشف عنها من "دلالات وقيم من جهة، وعبر تجلياته وإنتاجه في المتن النصي من جهة أخرى. وهو ما يحتاج إلى تدقيق في فحص المتن ومعاينة سياقات العنوان"[٣]، وقد أسهمت نظرية ياكبسون التواصلية في تعزيز وظائف الخطابات داخل العمل الفني، فاستثمرها الدارسون في تحديد هذه الوظائف كبنية تواصلية قائمة على قناة:

المرسل ← الرسالة ← لمرسل إليه

واختصر جيرار جنت وفق هذه الآلية التواصلية وظائف العنوان في:

التعيين–	الوصف–	الإيحاء–	الإغراء–
↓	↓	↓	↓
تمييز الكتاب باسمه عن غيره	وصف النص من حيث النوع	ترتهن بالقدرة الإنجازية للغة	ترتبط بقناعات المتلقي

(١) تشكيل المكونات الروائية، المويفين، ص٥٤.
(٢) العنوان وسيموطيقيا الاتصال الأدبي، الجزار، ص١٥.
(٣) العنوان وسيموطيقيا الاتصال الأدبي، الجزار، ص١٧.

وتنبع سيميائية العنوان من كونه "يجسد أعلى اقتصاد لغوي؛ يفرض أعلى فعالية تلقٍ ممكنة؛ مما يدفع إلى استثمار منجزاته التأويلية"(١).

ومن بين الدراسات التي اهتمت بالعنوان دراسة هوك (Leo Hoek) في كتابه: (أثر العنوان)، وفيها حاول أن يدرسه من خلال المستويات التي يطرحها هذا العنصر الأساس في النص. وكانت المقاربة المنهجية التي وجهت دراسته محاولة تحقيق هدف محدد لهذا البحث ببناء أنموذج لتحليل العنوان يرتكز على وصف الثوابت المستقرة للعنوان دون الوقوف عند الخصائص المميزة لها والمتعلقة بفترات محدودة(٢).

وتشير المعايير التي اعتمدها في دراسته إلى وجود مجموعة مستويات يحلل العنوان من خلالها، وهي:

- المستوى التركيبي.
- المستوى الدلالي.
- المستوى المرجعي.
- المستوى التداولي.

ثم اشتغلت البحوث النظرية بتقديم مقاربات مفهومية للعنوان؛ وعندها أقرّ النقاد بوجود صعوبات في طريقهم؛ لذا لم تراوح دراساتهم الدوران في فلك التأطير للمصطلح. وهي محاولات رصدها خالد حسين في دراسته (نظرية العنوان) من خلال استقراء ما سبقه من جهود لفض إشكالية المصطلح، وتوصل في النهاية إلى أن العنوان علامة سيميائية تؤدي

(١) سرد الآخر الأنا والآخر عبر اللغة السردية ، صالح، ص٢٤٤.
(٢) ينظر التحليل السيميائي للخطاب الروائي البنيات الخطابية، نوسي، ص١١٠.

وظائف أنطولوجية في النص في إطار سوسيو ثقافي؛ ليغدو نقطة تقاطع استراتيجية في النص بحمولات تداولية[١].

المظهر التركيبي لصياغة العنوان

يتسم العنوان في الروايات المعنية بالدرس بالإيجاز، ففي رواية (الفردوس اليباب) لليلى الجهني يتكون العنوان من وحدتين معجميتين الصفة والموصوف؛ فتدخل الوحدة المعجمية (الفردوس) الموصوف في علاقة مع الصفة (اليباب) أو الخراب، وتهدف هذه الوضعية التركيبية للعنوان إلى تبئير الوحدة المعجمية (الفردوس اليباب)، ومنحها خاصية العنصر المركز في الخطاب، فإذا كانت الصفة تعمل على تقييد الموصوف في معنى محدد؛ فإنه ينبغي ألا يعمل مدلول كل دال فيها ضد مدلول الدال الآخر، فإن حصل التضاد بين الدلالتين وحملت كل منهما معنى مغايرًا للأخرى، كان هناك مغزى بنائيًّا لهذا العنوان؛ فمفردة اليباب التي تشير إلى الخراب تعمل ضد مدلول المفردة الأولى، بل نافية لها بحيث لا تتناسب مع مدلول (الفردوس) الذي يشير إلى الخضرة والخصب.

إن تضمين الساردة لبنية الرواية نصًّا لجون ملتون يلقي الضوء من البداية على شخصية (صبا)، ويفتح أفقًا واسعًا من التوقعات الحزينة التي تنعكس بظلالها على النص: أي شقي أنا؟ في أي اتجاه ينبغي أن أحلق غاضبًا بلا حدود، ويائسًا بلا نهاية. وفي أي اتجاه حلقت ثم جحيم، أنا ذاتي جحيم.

ألم تبق فسحة للتوبة أو الغفران؟

إذًا وداعًا للأمل، ومع الأمل وداعًا للخوف، وداعًا للنوم!"[٢]

(١) في نظرية العنون، حسين، ص١٨-٨٦.

(٢) الفردوس اليباب، الجهني، ص٣٥.

ففضاء العنونة للرواية يشتغل بوعي قبلي يتمثل في ملحمة (الفردوس المفقود) المعبرة عن كل حلم ينهار؛ ذلك أن صبا المفتونة بتسمية الأشياء تبحث عن اسم للشاليه الذي أستأجره عامر للقاءاتهما، ولكن بعد أن غدر بها تغير إلى (فردوس يباب)؛ ففردوسها المفقود يمثل الحب الذي تبحث عنه، وتفر إليه مع عامر من وقت لآخر حتى انهار هذا الحب مع حمل (صبا)؛ فتحول من (مفقود) تسعى للبحث عنه إلى (يباب) لا يحمل وجوده أية قيمة. وإذا كان فردوس (جون ملتون) الذي اقتبست التسمية منه يحمل معاني الأمل في العثور عليه، وهو ما دفعه بعد ذلك لكتابة (الفردوس المستعاد)؛ فإن فردوس (صبا) يعبر عن ضياع الأمل في إيجاد الفردوس. والمفارقة أن هذه التسمية تحولت من (مفقود) إلى (يباب) على لسان (خالدة) لا (صبا) في الجزء الخامس من الرواية: "الفراديس قد تغدو يبابًا يسلمنا للتيه"، وفي قولها: "ليغفر الله للروح التي حلمت بالفردوس؛ فامتطى الشيطان صهوة حلمها، ولوى عنانه صوب اليباب وظل يضحك"(١).

وفي رواية (أنثى العنكبوت) لقماشة العليان لا ترتبط العنونة باختزال النص، بل يمكن أن تكون العلاقة بين العنوان والنص تقابلية أو انزياحية، وقد ترتبط بإحدى الشخصيات.

فالرواية تتقصى مكابدة الأنثى في مجتمع سلطوي؛ لتجعلنا في مواجهة جريئة توظف تفصيلات المحكي السردي، وأولها العنونة التي تشغل أفق التلقي بمظهر جسدي ينطوي على قابلية التعتيم.

يتكون العنوان من مفردتين مضافتين فـ (أنثى) دال يستدعي معاني الأنوثة والرقة، إلا أن إضافة دال (العنكبوت) ينحرف بمسار الرؤية إلى دلالة بعيدة عن مسار التوقع؛ باستذكار الذخيرة الدلالية للفظة (العنكبوت) المتحركة بين أقصى درجات البشاعة، وأقصى صور

(١) الفردوس اليباب، الجهني، ص٧٨.

الاغتراب ، ويتحرك هذا الازدواج؛ ليشظّي بنية المتن الروائي إلى نســـقين، يضيء النسق الأول بنية المسكوت عنه؛ حين يمنح الأنا الساردة (العنكبوت) جسدًا أنثويًّا، وهو انزياح ترميزي مشفر يفضح رغبة مكبوتة في التخلص من الجسد الأنثوي. وقد عزَّز هذا التأويل النسق الثاني الذي صير العنكبوت معادلًا ترميزيًّا لأحلام: "كنت أنظر إلى السقف أرقب عش العنكبوت الذي اكتمل، وأعدو خلف الثواني البطيئة لتسير بسرعة...". والركض يخلق من العنكبوت معادلًا لتشظيات الأنوثة المهمشة في مجتمعها؛ لذلك نراها (الأنثى الممسوخة بسبب من القهر الاجتماعي/ العنكبوت) منعزلة في لا مكان، وعبر أكثر من رمز إيحائي (السقف- العش) وحركة سريعة (حركة أحلام) محاولة اللحاق بالزمن الذي تصرَّم منها في إشارة إلى التمرد على القهر الاجتماعي الذي تعرَّضت له.

ومن ثم يصبح دال (أنثى العنكبوت) في الرواية مرتبطًا بالأنوثة المهملة والمهمشة، وهو ما ينطبق أيضًا على شخصية الأرملة بدرية مع أبنائها بعد أن حرمها والدها من حقوقها الشرعية؛ مما يستثير أحلام للدفاع عنها: "إنها امرأة كأية امرأة أخرى من حقها أن يكون لها مشاعر وأحاسيس وظلُّ رجل تتكئ عليه في عراكها مع الحياة لا كأنثى العنكبوت هي وصغارها في العالم..."[1].

فتأسيس الرواية على صيغة استعارية شاعرية تخلخل أفق التلقي، وتستحثنا على الجنوح إلى الانزياح والخيال التركيبي للصورة، بحيث تخرق التسمية المألوفة لإيجاد علاقات جديدة مغايرة للواقع، ومؤدية وظيفة إيحائية في مطلع الرواية.

إن صورة الاستباق الدلالي التي تكشف عن متن متوار داخل الرواية يحفز المتلقي على قراءة النص، استنادًا على حركة الفعل الدرامية. ولعل إشارة أحلام المباشرة إلى العنكبوت في

(١) أنثى العنكبوت، العليان، ص١٩٢.

حديثها عن نفسها بمقطع قصير تقدم إحالة مباشرة عن صفة العنكبوت؛ خاصة الأنثى التي تتخلص من ذكرها شأن أحلام مع زوجها أبي علي في النهاية.

ولا يكتسب العنوان في (وجهة البوصلة) أهميته إلا بعد قراءة الرواية؛ فابتداء تشكيل فضاء العنونة بدال (وجهة) يستحضر المكان عنصرًا فاعلًا في تشكيل الرواية وهو المسار الرؤويُّ الذي يتعزز بإضافة (البوصلة) التي تحدد هوية المكان؛ إلا أن التشكيل الإضافي (وجهة/ البوصلة) يفضي بالدالين إلى أبعاد دلالية جديدة بحكم التجاور ووالتجانس البلاغي بينها في السياقات. فرشحت دلالة الغربة والضياع بحيث انفتح المكان عن رواية لم تبن على بطل واحد، ولا حتى موضوع معين يخضع لأصول الحبكة الكلاسيكية التي تقتضي خطة متصلة الحلقات ذات حدثٍ واضحٍ، وإنما رواية جماعية تشترك في إخراجها الشخصيات كلُّها؛ كلٌّ منها حسب فاعليتها سلبًا أو إيجابًا، وهو ما عزز فقدان الاتجاه للشخصيات من خلال الصراع بين القواعد المقبولة اجتماعيًّا وبين ما تتطلع إليه الشخصيات؛ ليصبح فقدان الاتجاه انهيارًا في الهيكل الثقافي يحدث بصفة خاصة حينما يطرأ انقطاع حادٌّ في التواصل بين الأهداف والقدرات ؛ فيتعزز الاغتراب الذي طغى على معظم شخصيات الرواية، وتجسد بصورة جلية في شخصية الساردة: "وبوصلة تحركني باتجاه المناطق الآمنة، والصمت والقبول بما لا بد منه."، "لا بد أن تلتهم النيران مع بغداد امرأة لا تعرفها وجهة البوصلة"[1].

فنورة الغامدي تسلك في صياغة عناوين أعمالها القصصية مسلكًا يقترب من مسلك رجاء عالم في عنونة رواياتها؛ حيث الإغواء والإغراء للقارئ، مما يشكل قيمة تأويلية في السرد، تثري اللغة التواصلية بين الرواية والمتلقي.

(١) نورة الغامدي، وجهة البوصلة، ص٢٥-٢٨.

وفي رواية (توبة وسلي) يتركب العنوان من مفردتين تمثلان اسمين لشخصيتين وردتا في المتن الروائي لا رابط معنوي ولا سياقي بينهما ظاهريًّا. فسلي جارية القبطان (مراد) ناسجة السجادة العجيبة التي تحبس الأرواح فيها، وتوبة الشخصية التقية الورعة المنفية من قبيلتها لحرب ثأر، وهما تمثلان منطقتين متباعدتين في البناء الحكائي من خلال تقنية التنضيد(١)؛ إلا أنهما يكملان بعضهما فـ (سلي) تختزن فلسفة الأشياء من خلال دفن الأحياء في نسيجها، و(توبة) يمارس المهنة ذاتها من خلال دفن قتلاه في الصحراء. ثم تتوالى الثنائيات بدءًا من (فارس) وزوجته الحمقاء، ثم (مراد) و(سلي)، و(توبة) و(سلي)، و(الملك) و(ريحانة)، و(الراعي) و(نوران)، و(سيدة السماء) و(زوجها التاجر)، و(راح) و(سلوان)، و(راح) و(فارس)، و(رباب) و(عبدالله). كما أن فكرة التطهر الصوفية التي حركت الحكي منذ البداية تتشاكل من جهة أخرى مع تسمية الرواية؛ فالتوبة خروج وانسلاخ من الذنب، و(سلي) انسلاخ للجلدة الرقيقة التي يكون فيها الولد قبل ولادته. ولما كان التطهر خروجًا من عالم الإثم، والخطيئة إلى عالم الخير، والفضيلة تناسب هذا التجلي والخروج مع انسلاخ توبة من الذنب، وانسلاخ سلي من الغلالة الرقيقة.

أما رواية (مزامير من ورق)؛ فإن الكلمة الأولى (مزامير) جمع مفرده مزمار، مركب اسمي يدل على الحدث بعدّه فعلًا مسبوقًا بالصوت، و(مزامير) تستمد تعددية دلالاتها من النسيج القصصي العام للرواية، الذي يمكن تحديده من خلال الأصوات المتعددة التي تصرُّ على حجب (ميس) عن الأعين والحفاظ عليها في الحصن العاجي، و(مِنْ) هي المكون الثاني في العنوان تقوم بوظيفة بيان الجنس وتدل على علاقة ما قبلها بما بعدها، و(ورق)

(١) التنضيد (Stratification) مصطلح يستخدم في سياق إبراز قصدية الروائي عند تعدد اللغات، وتوظيف الأجناس التعبيرية؛ بهدف جعل لغة الرواية نسقًا من اللغات منظمًا أدبيًّا. انظر: الخطاب الروائي، باختين، ص٥٤.

مركب (اسمي- نكرة- جمع) يحيل إلى مادة المزامير الهشة في إحالة صريحة إلى هشاشة الأصوات التي تدعو إلى حجب المرأة عن حقوقها وأحلامها، وهو ما تناضل لأجله (ميس) حتى نهاية الرواية.

وهكذا تنطوي عتبة العنوان بنائيًّا على قدر من الحرية في الاختيار والتنظيم، فهي لا يمكن أن تلتزم بصيغ ثابتة في كل مستوى من مستوياتها؛ لأنها نص مواز للنص الروائي يحوي شبكة من الإيحاءات والتجليات الجمالية، واللغوية، والتناصية الثرية التي تنعكس سلبًا وإيجابًا على بنية النصوص.

١-٢ عتبة العناوين الثانوية

لهذه العتبة أثر بارز في عملية التنظيم الداخلي للنص الروائي، حتى أضحت حمالة أوجه دلالية متنوعة، وهو تقسيم يختلف من رواية لأخرى وفق الأهداف والوظائف التي يتوخاها النص. واشتملت رواية واحدة من الروايات على عناوين فرعية، وهي (الفردوس اليباب)، فتكوّنت من ستة فصول بعناوين فرعية.

حيث تخصبت عتبات العناوين الفرعية عبر استراتيجية قراءة تأخذ بعين الاعتبار المجانسة السيميائية بين العنوان ومتنه من جهة، وبينه وبين عناوين الفصول الأخرى من جهة أخرى، على نحو متداخل ومتضافر؛ فعلى الرغم من قصر الرواية نصيا إلا أن شبكة العناوين التي توزعت فيها استطاعت خلق توازن داخلي بين وظائف السرد في الرواية؛ ففي الفصل الأول: (الهواء يموت مخنوقًا) يحمل العنوان دلالة الاتصال العميق بين (عامر) و(صبا) جسديًّا ونفسيا، علاوة على ما تحمله التسمية من دلالة شعرية تغلف لغة الرواية من بدايتها. الفصل الثاني: (تفاصيل اللوعة) يدور الفصل حول تفاصيل العلاقة التي تربط (صبا) بطفلها؛ اعتذارًا ووداعًا له. الفصل الثالث: (قارة ثامنة تغور) فجدة هنا بتفصيلاتها المتناقضة

كلها قارَّةً ثامنةً غارت في ملح الدمع الذي زرعته في مآقي أفرادها، وفيها غارت (صبا) بعد أن غار طفلها المجهض في خضمٍّ فوضى عارمة. الفصل الرابع: (سقوط الوردة) سقطت (صبا) في مستنقع الرذيلة مع ديك (المزابل) عامر، فأخذت تسترجع شريط الذكريات والليالي الحمراء؛ فسقوط الوردة على الشرفة لم يكن سوى سقوط روح (صبا) التي تختم الفصل بالغناء لأمها؛ لتنتهي في هذا الفصل من حيث بدأت في الفصل الأول حين رغبت في البكاء. الفصل الخامس: (لن تبكي الحساسين على الشرفات) وهو الفصل الذي ترثي فيه خالدة صديقتها (صبا)، وتناقش جملة من القضايا التي حوتها رسائل البريد المختوم الذي بعثت به (صبا) لـ (خالدة) قبل موتها. ويأتي الفصل السادس: (اختزال الروح) على لسان (صبا) المراقبة؛ منتقدة (صبا) المنتحرة، وقارئة للأحداث السابقة بصورةٍ مغايرةٍ تتوق للأمل والخلاص، وترسم طريق التكيف مع الواقع الذي تمت تعريته في الفصول السابقة.

أما بقية الروايات الأربع الأخرى فتقسم إلى فصول مرقمة دون أسماء، يفصل بينها بياض الصفحة ليقوم مقام الحذف الزمني، فـ (أنثى العنكبوت) تقسم أربعة وعشرين فصلًا، يعقبها فصل بعنوان: (وتصرمت خيوط العنكبوت) على لسان (بدرية) فيما يشبه رسالة المواساة تعيد فيه صياغة المأساة من وجهة نظر المراقب: "الحرية يا أحلام هي وهم سكن عقولنا، ولا أساس له في أرض الواقع؛ فالإنسان مكبل بالأغلال منذ ولادته".

وتنقسم رواية (وجهة البوصلة) ستة وثلاثين فصلًا، يستهل كل فصل بعبارة ينثال الحكي من خلالها، وتمثل بدايةً لتفصيلاتٍ جديدةٍ. كما تنقسم رواية (مزامير من ورق) اثني عشر فصلًا، يتخذ كل فصل مغامرة منفصلة للشخصية الرئيسة. كذلك الحال مع رواية (توبة وسلي) فلم ترقم فصولها؛ ولكن يشعر القارئ بالفصول والتقسيمات عن طريق البدايات التي يترك فيها مساحةً من البياض؛ تُشْعِر بابتداء الفصل وانتهائه، كأن تبدأ الكتابة في منتصف

الصفحة، وهكذا فإن رسائل التقسيم الداخلي للعناوين هنا تؤدي دورا في التسلسل القرائي للأحداث مع مراعاة مساحات البياض في فضاء الروايات.

١-٣ عتبتا الإهداء والتقديم

"تنفتح عتبة الإهداء على قيمة سيميائية، وبنائية، وأخلاقية مهمة؛ بوصفها إشارة واعية تنطلق على نحو قصدي ومباشر من منطقة المؤلف إلى منطقة القارئ، وتكشف عن جزء فاعل من قصد المؤلف بمنظوره العام الذي تسعى القراءة إلى فحصه والاستئناس به في عملية القراءة"(١). غير أن هذه العتبة التي تؤدي وظائف متنوعة بين انفعالية، وتأثرية، وجمالية لم تحظ بالعناية في النماذج المدروسة باستثناء رواية واحدة هي رواية (مزامير من ورق)؛ حيث تصافح أبصارنا عبارات نداء أبي علي:

" إلى المجتمع العربي.

نزفُ عقلٍ ونبضٍ وانسكابُ حبرٍ.

نداء"

وهي كعتبة تمثل بنية حيوية تنطوي على قوة ترميزية، بحيث لا ترد في السياق بصورة اعتباطية، بل تعدّ مفتاحًا من مفاتيح النص، مؤكدة على الرسالة التي عزمت الكاتبة على إيصالها من تعرية السياق الاجتماعي الهش لكثير من الأفكار التي قيدت المرأة، وعطلت قدراتها في مجتمعها بدعوى الحماية؛ لتجعل من روايتها نزفًا عقليًّا شعوريًّا قد يفضي بها إلى الموت، وهي صيغة لا تخلو من الغواية والإغراء للمتلقي؛ جذبًا له لعالم المتن، مع خضوع في الوقت ذاته للرؤية المتصلة بسياقات النص وظروفه.

(١) شعرية الحجب في خطاب الجسد، عبيد، ص٤٠.

أما **عتبة التقديم Introduction** فهي عتبة تحتل مقدمة النصوص وتعمل على توجيه القارئ قبل قراءة النص إلى حيث يريد الكاتب؛ سعيًا للتحكم في عملية القراءة وإبعادًا للقارئ عن تأويل النص عكس ما يريده. ولهذا تتنوع هذه المقدمات ما بين ذاتية يكتبها الكاتب بنفسه، أو غيرية ينشئها الناشر، أو شخصية اعتبارية، أو مشتركة بين الكاتب وغيره، أو نقدية تمثل خطابًا وصفيًّا تقويميًّا، أو تحليلًا منهجيًّا، أو موازية لنص المتن الروائي؛ فتحفز المتلقي ابتداء، أو متأخرة بحيث لا تظهر في الطبعات الأولى من العمل. وقد تكون تقريظية تحوي عبارات الثناء والاحتفاء بالعمل، وكأنها علامات "تجارية وإشهارية، تتوخى توجيه القارئ مع إعطائه حكمًا مسبقًا على قراءته، وتحول دفة المعنى إلى الجهة التي يريدها المؤلف"(١).

ويحضر التقديم غيريّا لعملين روائيين من الأعمال الخمسة، يمكن تصنيفه لهما بأنه تقريظي: الأول: (مزامير من ورق)؛ وفيه يتآزر تقديم الدكتور/ عصام محمد خوقير مع إهداء الكاتبة؛ ليرسما أفقًا للتلقي يتسم بالثناء والإعجاب، ويزيد من مسؤولية الكاتبة بعد أن يوحي المقدم للمتلقي بما يرفع سقف توقعاته تجاه القراءة، وبصورة مثقلة على الكاتبة ذاتها خاصة حين يزج المقدم بذاكرته التي استحضرت توفيق الحكيم وهو يقرأ الرواية.

والآخر في رواية (أنثى العنكبوت) بقلم الناشر الذي يعبر عن سعادته بالتقديم للكاتبة، ونشر أعمالها. ولعل الإشارة إليها بـ (الأديبة العربية) هو احتفاء بكاتبة على مستوى الوطن العربي، والحق أن قماشة العليان كاتبة سعودية متميزة استطاعت في كثير من أعمالها أن تجسد وتشخص كثيرا من أدواء المجتمع، وتضع يدها على مواطن القصور بأسلوب مميز أشاد به النقاد في العديد من الدراسات الأكاديمية.

(١) هوية العلامات، حليفي، ص٦٤.

١-٥ عتبة التصدير Epigrap

تشكل عتبة التصدير بوابة مهمة من البوابات التي يتوسل بها القارئ للدخول إلى أغوار النص وفضاءاته المتعددة؛ لأنها تسهم في فتح ثغرات تنطوي على مكانة بالغة في فك شفرات في المتن النصي.

أما "من الناحية المعمارية فإن توسط التصدير بين النص والعنوان يجعل دلالاته متوقفةً على العلاقة التي ينسجها معهما؛ بحيث يستوعب حركية الدلالة في العنوان من جهة، ويستجيب للتحولات السيميائية في طبقات المتن النصي من جهة أخرى"(١).

وبرز التصدير في الروايات المدروسة من خلال روايتين؛ الأولى: رواية (أنثى العنكبوت) التي صدرت بخيط أول يطرح تعريفًا بالشخصية المحورية التي أعياها البحث عن الحرية وسط تقاليد صارمة عملت على مجابهتها، على الرغم من عنفها؛ ليغوص القارئ معها بعد ذلك في تفصيلات تجربة حياتية تنسج حولها علائق متداخلة ومتفاوتة، تؤلف بينها وبين باقي شخوص الرواية التي تتداخل فيها المشاهد، ويتقاطع فيها الحاضر بالماضي؛ فيزيد اليقين بأفول الحلم أمام مفارقة الواقع المتردي.

أما الرواية الأخرى فهي رواية: (مزامير من ورق)، وقد حُدِّدت بـ (بوابة) تصف واقع عشق الذي يسير مزهوًا بمزماره الذي ينشر بواسطته أفكاره، والمفارقة أن المزمار الهش يذوب من ماء المطر؛ لأنه مصنوع من ورق. فعتبتا العنوان والتصدير هنا تتضافران في تأكيد دلالة (الهشاشة)؛ لتصبح الوظيفة المركزية التي تشتغل عليها العتبة هي الإيهام بتوسع حدود صياغة العنوان؛ بحيث تكون هذه العتبة معبرا دلاليا يحقق قدرا كبيرا من الالتئام، والتماسك النصي.

(١) شعرية الحجب في خطاب الجسد، عبيد، ص٤١.

١-٦ عتبة البدايات (الاستهلال) initiation

وهي عتبة استفتاحية لم تنل ما تستحقه من العناية في الدرس النقدي على الرغم من الأهمية التي احتلتها براعة الاستهلال عند البلاغيين القدماء كمحسن بديعي حظي بالاهتمام، والعناية؛ لارتباطه بمطالع القصائد العربية، بل عدت القصيدة حسنة إذا حسن مطلعها، ومثلت قيمة لجذب السامعين إليها.

إنها عتبة مركزية فاعلة، ومحفزة للمتن الحكائي في الروايات المعنية بالدرس، فهي تؤدي وظائف سياقية، ودلالية في جسد النص. ولا تضع المتلقي دفعة واحدة في صلب الموضوع، وإنما تمهد مساراته، وتشرع أبوابه، في سياق وظيفة تواصلية تشكل النص، وتحفز القارئ لإتمام القراءة.

تستفتح الروايات بجمل مفتاحية تفجر ينبوع الحكي في الرواية، وإذا حاولنا وصف المعمارية العامة التي يبنى عليها خطاب الرواية -كما نظمها السرد- فلا بد من إجراء تقطيع ينطلق من تصور منهجي متماسك لهذه العملية، ويتطلب هذا تحديد مجموعة من المحددات الملائمة التي تعمل على إقامة حدود تفصل بين المقاطع المكونة للخطاب. وقد حصر غريماس المحددات التي يمكن اعتمادها لتحقيق هذا الإجراء في" ثلاثة أشكال:

١. مجموعة العناصر الظاهراتية المتعلقة بنوعية الحروف، وتنظيم الخطاب وفق الفقرات، والفصول.
٢. أنواع الروابط التركيبية النحوية التي تحقق (الاتصال الانفصالي) في الكلام.
٣. المكونات الخطابية من زمان، ومكان، وشخصيات، وقيمة دلالية"[1].

(١) مدخل إلى السينمائية السردية والخطابة، كورتيس، ص١٠٧.

ونظراً لاستهلال الروايات بمجموعة من الأفعال التي تستند على الإطار الزماني أو المكاني؛ فإن الدراسة ستعتمد في نظرها للمقدمة على الانفصال الزماني (قبل/ بعد) خاصة أن الخطاب الروائي بصفته خطابًا تصويريًّا يتميز بوجود ثوابت كالممثلين الذين ينجزون أفعالًا لها إطار زمني.

وبوجود نقاط ارتكاز للتحول في سير الخطاب تحول الحكي من زمن إلى آخر. والجدول الآتي يوضح صورة الانفصال الزماني المؤثر في تشكيل خطاب المقدمة في الروايات المدروسة:

الرواية	حالة ما قبل الحدث	نقطة الارتكاز	حالة ما بعد الحدث
الفردوس اليباب	تمارس (صبا) مع عامر الخطيئة؛ فيحتقرها، ويتخلص منها بخطوبة صديقتها خالدة.	"وإذا رأيته واقفًا بجوارك ليلتها أردت أن أغني." (ص٥)	تتغير أفكار (صبا)؛ فتقدم على الانتحار الذي تواكب الرواية مراحله.
أنثى العنكبوت	أعيا البحث عن الحرية (أحلام)؛ فحاربت طواحين الهواء ممثلة في سلطة العادات، والتقاليد، والأبوة المستبدة. وبعد أن عجزت أقدمت على قتل زوجها.	"ما هي الحرية؟ أتساءل عن معنى تلك الكلمة الساحرة الرائعة الجارحة، أنا المكبلة بالأغلال وقيود لا ترى، وقضبان تحيطني من كل الجهات." (ص٩)	تغيرت قناعات (أحلام) حول الحرية، وأصبحت بعد سجنها أكثر واقعية في مواجهة مصيرها المحتوم، وانكشفت على ذاتها عارية من القشور.

الرواية	حالة ما قبل الحدث	نقطة الارتكاز	حالة ما بعد الحدث
وجهة البوصلة	اشتياق (ناريمان) للحلم الذي يرسمه لها (علامة) مع مكالماته الهاتفية؛ لتصبح المكالمة عسلًا ترشفه أذنها.	"سيدتي.. ها أنا أهاتفك من جديد لسببين: أولهما أنني مسافر غدًا، وثانيهما: أنني أريد أن أتصل.. هل أعتبر هاتفك في داخلي مذبحة.." (ص٩)	بعد عرض (ناريمان) على علامة البكاء، وإعراضه عن ذلك؛ لأن رجولته لا تسمح له بذلك، تتذكر الساردة السبتي الذي بكى يوم ختانه، فينثال الحكي بعد ذلك.
توبة وسلي	قناعة (توبة) بحياته بين زوجه وأولاده في هدوء وسلام.	حلم (توبة) للمرة الثانية بالرجل الذي نثر التراب على وجهه يحذره من اجتراح السيئات، فزهد في أهله وذهب إلى غير عودة. (ص١٠)	خروج (توبة) للبحث عن تأويل حلمه في البر والبحر، وانطلاق الرحلة.
مزامير من ورق	حياة (ميس) قبل الخروج من (حجرتها) خاضعة لوضعها الاجتماعي كأنثى مصانة.	انسكبت قطرة ندى على قلبها لتوقظه، وتفجر فيه أحاسيس لم يسبق لها أن جازفت، وتركت لها الضوء الأخضر. تذوب الحواجز. وهي هنا تعض على أصابعها وتسائل نفسها عن مسار حياتها.. (ص١٢).	تمرد (ميس) على واقعها والرغبة في العثور على هوية مستقلة من خلال خروجها لمجابهة مجتمعها.

جدول (٢) الانفصال الزماني في خطاب الاستهلال

والمتأمل للاستهلالات السابقة يلاحظ تنوع البنى المضمنة في مطالع الروايات من بنية سياقية وصفية إلى نقدية تفكيكية تقدم عرضًا موجزًا للقضايا الدلالية التي تصدت لها الروايات؛ فليلى الجهني تبدأ روايتها بمشهد وصفي يمثل لحظة حاسمة لـ (صبا) حين يجتمع حبيبها (عامر) مع صديقتها (خالدة) في ليلة الخطوبة، فيشكل المشهد لحظة صادمة بين الواقع والخيال، وتدلف بنا إلى الرواية من خلال اجترار الماضي الذي ساق إلى تلك اللحظة التي تعجز فيها عن الصمود، فتلجأ إلى الانتحار كحل مصيري عن المواجهة بعد أن رسمت في الرواية مقابلات وتشظيات شخصية انعكست على ذاكرة المكان(جدة).

أما (أنثى العنكبوت) فتستهل قماشة العليان روايتها ببنية درامية تمثلت في الصراع الذي عاشته (أحلام) من أجل الحصول على وهم الحرية، مجابهة للتقاليد وداخلة معها في صراع؛ فتنثال الأسئلة في رأسها عن جدوى التغيير ونتائجه المتحققة لتتغير في النهاية كثير من قناعاتها، وهو ما يتمدد معها في مفاصل الرواية.

وفي رواية (وجهة البوصلة) تصنع نورة الغامدي من بطلتها (ناريمان) وعلاقتها بـ (علامة) محورا يبرز في الصفحات الأولى، ثم يتكرر في مقاطع عديدة من الرواية، مغذيّا لمفاصلها وموسعا لأحداثها، وهو استهلال يمكن تصنيفه على أنه بداية محورية البنية بناء على ما سينشأ عنها من مواقف سردية داخل الرواية.

أما مها الفيصل فيستغرق مطلع الرواية عندها مساحة نصية كبيرة، تطلعنا من خلاله على الزمن الخارجي للرواية، والمحفز الرئيس للحكي (الحلم) الذي مهد للأحداث المركزية لاحقا، وهي بداية موسعة تتناسب مع السرد التراثي والحوار الفكري الذي أدارته مها الفيصل داخل الرواية.

وتبرز البداية في (مزامير من ورق) كأنها لقطات سينمائية تركز على التفاصيل الصغيرة

التي تغلف حياة (ميس)، ولعل المزج بين القصتين الواقعية والمتخيلة في سياق واحد يؤطر هذا النوع من البدايات التي تعرف بالبداية-الصورة.

لذلك يمكن أن نقول بأن حضور المقدمات في الروايات المعنية بالدرس ظهر ذا صلة بالمتون، موجها للحراك الدلالي في فضاء الخطاب، ومتناسبا مع النهايات المفتوحة التي انتهت بها الروايات في دعوة للتأمل، والتجدد، والاستمرار.

٢. المناص المحيط النشري Peritexte Editorial

وهو خطاب ماديّ، يبرز في واجهة الرواية، ويتمثل في الغلاف بأنواعه كافة، وهيئاته الخارجية من حيث التشكل اللوني والأيقوني. كما يتمثل في ما قد يسطره الناشر على صفحة الغلاف من كلمات، ومن أبرز العتبات النشرية:

٢-١ عتبة الغلاف

تعد هذه العتبة عنصرًا مهمًا في رسم النص الموازي للرواية على مستوى البناء، والتشكيل، والمقصدية وفق ما تحمل من رؤية لغوية أو بصرية، سواء أكانت هذه العتبة تجريدية تحمل دلالات سيميائية تحتاج إلى التأويل، أم كانت واقعية تومئ مباشرة إلى أحداث القصة. ولعل الوظيفة المهمة لهذه العقبة المصاحبة للروايات هي تحفيز خيال القارئ لتخيل الأحداث في لغة تواصلية (أيقونات-إشارات)، واستثمار للحمولات الدلالية، وتنشيط ميكانيزماتها في النص؛ لذلك فإن العناوين، وأسماء المؤلفين، وكل ما يحمله الغلاف من إشارات تدخل في "تشكيل المظهر الخارجي للرواية، فوضع الاسم في أعلى الصفحة لا يعطي الانطباع نفسه الذي يعطيه وضعه في الأسفل، ولذلك غلب تقديم الأسماء في معظم الكتب الصادرة حديثًا في الأعلى، إلا أنه يصعب على الدوام ضبط التفسيرات الممكنة، وردود فعل

القراء، وكذا ضبط نوعية التأثيرات الخفية التي يمكن أن يمارسها توزيع الموقع في التشكيل الخارجي للرواية"[١].

وحين قسم جيرار جنت الغلاف أقسام ركز على الغلافين الخارجي والأخير دون غيرها؛ لما لهما من قيمة إشهارية تحفيزية للقراء. وكان التركيز فيهما على معالم الفضاء، وجغرافية الإشارات اللغوية؛ لأنها بعيدة عن الوضع العشوائي.

ففي رواية (الفردوس اليباب) تحفل لوحة الغلاف بالألوان، والدوائر المتداخلة التي يفضي بعضها إلى بعض في حركة لولبية تشير إلى الاستمرار العدمي، وهو ما يمثل حالة الضياع التي تعيشها (صبا) في صراعها بين نزواتها، وضوابط مجتمعها. ولعل في امتزاج زرقة البحر التي تشير إلى جدة كمكون مكاني يتحد مع شجرة الكينا في المنتصف رمزية تكشف عن هوية المكان، خاصة حين تتغير زرقة البحر إلى اللون الغامق في إشارة إلى العمق كلما أوغلت الشخصيات في الزمن، وتمددت الأحداث. كما أن تأطير صورة الدوامة في إطار يضفي درجة من التبئير على مجتمع الرواية؛ فتنفتح الأحداث عن مجتمع صغير في حيزه كبير في أحداثه. وهي الفكرة التي سعت ليلى الجهني في الرواية لرسمها حول جدة الجميلة الأنيقة الغامضة، ولعل اختيار اللون الرمادي الذي كسا غلاف الرواية تأكيد على هذه الرؤية الضبابية التي تروم الجهني تعريتها اجتماعيًّا للقراء.

وفي (وجهة البوصلة) يكتسي الغلاف بلوحة تجريدية، فالصحراء الممتدة في زاوية غربية من صفحة الغلاف تكتسي باللون الأصفر الداكن، ولا يكسر حدتها إلا الهالة السوداء التي تتماهى مع البيوت، والمنحدرات، والمنازل، وهي تتمدد على أطراف الوادي، لتتناثر النقاط الحمراء، والسوداء، والخضراء كقبور، وأودية، ومنازل حول الوادي العظيم الذي

(١) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، لحميداني، ص٦٠.

يضم رفات ضحاياه ممن سالت دماؤهم فيه. وتنتصف في صفحة الغلاف بوصلة الأيام التي تشير إبرتها إلى منطقة الوادي العظيم في جبال عسير، وكأننا أمام منطقة مسكوت عنها تاريخيًّا، لتأتي الرواية بشفراتها، وعلاماتها إضاءة في طريق الولوج لفك طلاسم المكان، وأسراره، بينما تكمل الوردة المجاورة للبوصلة رسم حياة جديدة متفائلة تشرق من ذلك الوادي السحيق.

ويتجسد نموذج التشكيل الواقعي للغلاف في رواية (أنثى العنكبوت)؛ حيث يطالعنا بمشهد حاسم في مجرى القصّ يجلي النهاية الخادعة للحرية التي نشدتها أحلام في الرواية دون أن تصل إليها، وليغدو مفهوم الحرية بحرًا عميقًا يحاصر أحلام في سجنها؛ فتمتزج زرقة البحر العميق بملابس أحلام البنفسجية التي ترتسم عليها شباك العنكبوت الواهية، وكأنها تحيلنا إلى ذلك الجزء من القصّ الذي تقرأ أحلام حروفه أمام صفحة البحر مع أختها بدرية حين جردت لها صراعها مع الحياة في صورة تلك الأمواج المتلاطمة: "هذه يا أحلام الحرية التي بحثت عنها طويلًا وضللت الطريق إليها لتنتهي من حيث بدأت ... بل من حيث بدأنا جميعًا ولا خيار آخر"(١).

وتسهم أسطرة العنوان في (توبة وسليّ) في إلهام الناشر ليجسد لنا صورة واقعية من صور الرواية لزهرة سارة التي نشرت عبيرها في كل مكان، وأضحت شاهدًا على تناسل الحكايات ذات الأبعاد الأسطورية، وليؤطر لنا قطعة من ذلك السجاد التبريزي الإيراني الذي سلب الألباب، والعقول في الرواية. ولعل طابع القتامة، والعتاقة الذي غلف الصورة المؤطرة بحمرة أسهم في إضفاء الطابع التراثي للأحداث. كما عزز الركون لألوان البياض بتدرجاته التي تميل للصفرة الميل إلى الهدوء، والترقب الذي غلف شخصيات الحكايات المتناثرة في الرواية.

(١) أنثى العنكبوت، العليان (٢٠٠٣م).

على جانب آخر جسدت رواية (مزامير من ورق) نمط الأغلفة السريالية للروايات؛ حيث الخطوط المتقاطعة، والألوان المتمازجة بصورة ينعزل فيها العنوان عن الدلالة. ويعد هذا الغلاف من أكثر الأغلفة مجال الدراسة حداثة؛ فالخلفية البيضاء للأيقونة الهلامية تعكس الصفاء الذي غلف العلاقة بين (ميس وعشق) في حياة تحجب القيود والقلق الذي ألقى بظلاله على حياة (ميس) ولم تستطع التخلص منه إلا حين تحررت من إسار التبعية، ونبذت قيود عالمها.

وخلاصة ما سبق أن الغلاف الخارجي في الروايات تنوعت وظائفه بين واقعية، وتجريدية، وسريالية، تكشف لنا عن انفتاح الروايات على التجارب المتباينة في تلقي النصوص وفق الأيقونات البصرية، واللغوية الممكنة.

٢-٢ الرسائل اللغوية على الغلاف

وهي الوسائل التي تشمل الخطوط الكتابية على الغلاف وألوانها، والمؤشرات الجنسية للأعمال الإبداعية ودور النشر، وكل ما يمثل أيقونة إضافية في العمل الأدبي.

والملاحظ أن أربع من الروايات الخمس حرر الناشرون أسماء الكاتبات في أعلى الصفحة من المنتصف بخط أصغر من أسماء الروايات، باستثناء رواية (مزامير من ورق)؛ حيث دون اسم الكاتبة أسفل الصفحة.

أما أسما ء الروايات فقد توسطت في الروايات بالألوان السوداء باستثناء روايتين، هما: (أنثى العنكبوت) و(الفردوس اليباب)؛ حيث حبرت أسماء الروايات باللون الأحمر القاني مما يوحي بالطابع الدموي الذي سيطر على أحداث الروايتين. ففي حين تركزت الأحداث في (أنثى العنكبوت) حول أحلام التي قتلت زوجها لتنهي الفصل الأخير من حياتها وهي تنتظر خلف القضبان في انتظار تنفيذ حكم القصاص، فإن صبا في (الفردوس اليباب) تقطع معصمها مختارة الموت عن الحياة بعد أن أجهضت نفسها وتخلصت مما في بطنها؛ رغبة في مشاركته الموت كما شاركها الألم؛ ليصبح الدم ذا حضور طاغ في الروايتين.

كما حفلت الأغلفة الخارجية للروايات بمؤشرات على تجنيس العمل، وهو ما قد يسهم في مضاعفة الوظيفة التكوينية للعمل الأدبي، ويجدد آليات التعامل مع النصوص. فالروايات الخمس تصنف الأعمال على أغلفتها على أنها روايات، وهو ما يحدث نوعًا من التواطؤ الذي يهيئ المتلقي لمعطيات هذا الجنس القصصي، على جانب آخر ذيلت صفحات الغلاف الخارجي بالإشارة إلى دور النشر كتابة أو أيقونة.

٢-٣ عتبة الغلاف الأخير وكلمة الناشر

تكتسب هذه العتبة أهميتها من خلال ما تقدمه في معلوماتها من زاد يعين المتلقي على

تكوين تصور مبدئي للعمل الذي يتهيأ لقراءته. وهي معلومات لا تقل أهمية عن تلك المنقوشة على الغلاف الخارجي، وكأنها امتداد طبيعي لها، تجعل الناشر يحتفي بهذا الغلاف استثمارًا فكريًّا أو تجاريًّا، فيوثق ما أصدره المؤلف من أعمال، أو يقدم ملخصًا لسيرته الذاتية والثقافية، أو قد يحوي إشادة بالعمل من قبل الناشر أو ناقد، أو مقاطع مستلّة من العمل ذاته.

وتهتم الروايات مجال الدرس بهذه العتبة بمضامين وغايات مختلفة، ففي حين يختصر ناشر رواية (الفردوس اليباب) تعليقه في أربعة أسطر قصيرة تفيدنا في التقديم (للرواية الأولى) للكاتبة (السعودية الشابة) يعقبها تعليق قصير مختصر يعمل كومضة سريعة تجذب الأبصار لذلك المجهول الذي اكتنف المرأة السعودية "رواية تقتحم الواقع المعاش، تعكس العوالم النسائية الحقيقية" إن الغواية في هذا الإشهار تختفي تحديدًا خلف قناع (العوالم النسائية الحقيقية)؛ لتجعل الذهن مشدوهًا نحو الحقيقة المغيبة في مجتمع مغلق!

أما (أنثى العنكبوت) فهي رواية حصلت على جائزة المبدعات العربيات بالشارقة، وهو ما استثمره الناشر أيما استثمار للترويج للرواية، مؤكدًا على مكانة الأديبة وجدارتها بذلك، ثم يعرّج في وصفه على الوتر ذاته (الفتاة السعودية... وإثبات وجودها) ليختم تعليقه؛ تشويقًا لعالم الدهشة المنتظرة:

" فيها نضحك ونبكي ونتألم، ونسمو فوق الألم...

باختصار إنها تعلمنا كيف نحيا.)

وهو النهج ذاته الذي سلكه ناشر مزامير من ورق الذي صدر الغلاف الأخير بصورة مصغرة للغلاف الخارجي؛ حيث قدم وجهة نظره في الكاتبة وروايتها مثنيًا على الرومانسية التي غلفت الرواية، وأحاطتها بأجواء أسطورية، ثم عرج معلقًا على واقع المرأة في المجتمع الذي "تنمو فيه المشاعر والرغبات لتصطدم فتتحول حالة الفرد إلى نوع مما يسمى برهاب الأماكن المغلقة".

وينفرد الغلاف الأخير في (توبة وسلي) بوظيفة تختلف عما سبق، فهو يحوي مجموعة من الآراء لكبار النقاد كإحسان عباس، وإبراهيم العجلوني، وعبد الله رضوان، وأروى عبيدات وهم يشيدون بالجانب التراثي والأسطوري الذي غلف الرواية، مركزين في ثنائهم على التوالد الحكائي للأحداث فيما يعيد الذاكرة إلى قصص ألف ليلة وليلـة. وهـي إشارات تفضح لعبة الكتابة التي اعتمدتها الكاتبة في روايتها مبكرًا، وتجعلنا نصنف هذه النصوص الكتابية على أنها نصوص توثيقية موضوعية تسعى إلى التعريف بالعمل وصاحبه. وهو ما يخدم في الأحوال كلها الدعاية المجانية للمؤلف، وللعمل في الوقت ذاته؛ لذلك يمكننا القول بأن الناشرين اتخذوا من الغلاف خطابًا موجهًا لغايات تفاوتت بين الإشهار الدعائي والإغراء التحفيزي.

الخاتمة

ظهر المناص المحيط في الدراسة كبنية نصية مؤثرة في النص الروائي؛ حيث تداخلت العتبات المحيطة في علاقات مع النصوص لتصبح جزءًا لا يتجزأ من إنتاج الدلالة روائيًّا، وهو ما يقودنا في نهاية الدراسة إلى جملة نتائج منها:

١. ساعدت استراتيجية المناص المحيط في التفكيك المنظم لطبقات النص بالتآزر مع توظيف العلامات السيميائية الخارجية للنص الروائي.

٢. يتحاور خطاب العتبات المحيطة فيما بينها روائيًّا كما تتحاور الشخصيات، والأماكن، والأفكار مما يسهم في تكثيف الدلالات وخلق وشائج قربى مع العنوان العام.

٣. العتبات المحيطة عتبات ذات طاقات إيحائية، وتأويلية تكشف عن مظاهر بنائية في الروايات، لكنها لا تحمل أبعادًا تكثيفية تسهم في تمدد الرؤى داخل النصوص.

٤. تكشفت الدراسة عن وعي الكاتبات السعوديات بأهمية عتبات النص بدءًا من الغلاف وصولًا إلى خاتمة الرواية؛ فاستخدمنها أدوات فاعلة في إنتاج الدلالة لتلك النصوص.

٥. برزت المقدمات في الروايات المعنية بالدرس غيرية أجراها الراوي العالم بكل شيء على ألسنة الشخصيات الرئيسة، أو الضمنية؛ لاستنطاق المحيط العام للرواية، واستكشاف أغوار النص، واستقراء خلفياته المعرفية والأيدلوجية.

٦. تنوعت البنى المضمنة في مطالع الروايات بين بنية سياقية وصفية، ونقدية تفكيكية قدمت عرضًا موجزًا للقضايا الدلالية التي طرحتها الروايات.

٧. تفاوتت وظائف الغلافين الخارجي والأخير للروايات بين وظائف تصنيفية، وتوثيقية، وإيحائية، وإعدادية تقدم إضاءة للمتلقي قبل ولوجه عالم المتن الروائي.

التوصيات

١. قراءة المناص الفوقي للرواية النسائية السعودية للموازنة بين الآراء النقدية والتعليقات التي أسهمت في توجيه الذائقة الكتابية، والنقدية للرواية السعودية.

٢. تتبع التطور المرحلي لبناء آليات التجريب في الرواية السعودية من خلال الاستقراء الدقيق.

فهرس المصادر والمراجع

أنثى العنكبوت، العليان، قماشة، ط:٣، الدمام، دار الكفاح، ٢٠٠٣م.

انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، يقطين، سعيد، ط:٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.

بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، لحمداني، حميد، ط:(د)، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.

تحليل الخطاب الشعري-استراتيجية التناص، مفتاح، محمد، ط:(٣)، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م.

التحليل السيميائي للخطاب الروائي البنيات الخطابية، نوسي، عبد المجيد، ط:١، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع المدرسي، ٢٠٠٩م.

تشكيل المكونات الروائية، المويفين، مصطفى، ط:١، اللاذقية، دار الحوار، ٢٠٠٠م.

تناصية الأنساق في الشعر العربي الحديث، جودات، محمد، تناصية الأنساق في الشعر العربي الحديث، ط: (د) أربد، عالم الكتب، ٢٠١١م.

التناقض وإشاريات العمل الأدبي حافظ، صبري، مجلة ألف، القاهرة، عدد٣، ١٩٨٦م، ٧٠-٨٢.

توبة وسلي، الفيصل، مها، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٣م.

الخطاب الروائي، باختين، ميخائيل، ترجمة: محمد برادة، ط:١، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.

خطاب العنونة: دراسة في بنية العنوان في الرواية السعودية نماذج مختارة، النعمي، حسن ، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، العلوم الإنسانية والإدارية، مج١٥، عدد١، ٢٠١٤م، ٣١-٥٢.

سرد الآخر الأنا والآخر عبر اللغة السردية، صالح، صلاح، ط:٢، الرباط-بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣م.

الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها التقليدية، بنيس، محمد، ط:(١)، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٨٩م.

شعرية الحجب في خطاب الجسد، عبيد، محمد صابر، ط:١، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

عتبات جيرار جنت من النص إلى المناص، بلعابد، عبد الحق الطبعة: ١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨م.

العتبات النصية في الرواية النسائية السعودية تخصيب الرؤية، أدلبي، بهيجة مجلة الثقافة الجزائرية، قراءات ودراسات، ع١١، ٢٠١١م.

العنوان في الرواية السعودية ١٤١٠-١٤٢٠هـ، حمدي، صفية عبده، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، جامعة أم القرى، ٢٠١٥م.

العنوان وسيموطيقيا الاتصال الأدبي، الجزار، محمد فكري، ط:١، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

الفردوس اليباب، الجهني، ليلى الفردوس اليباب، ط:١، كولونيا (ألمانيا) -بغداد، منشورات الجمل الحديثة، ١٩٩٩م.

في نظرية العنوان (مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية)، حسين، خالد حسين، ط:١، دمشق، التكوين للطباعة والنش والتوزيع، ٢٠٠٧م.

القراءة والترجمة، يقطين، سعيد، الطبعة: ٥، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨٥م.

مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، كورتيس، جوزيف، ترجمة: د. جمال حضري، ط:١، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٧م.

مزامير من روق أبو علي، نداء، مزامير من روق، ط:١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٣م.

المفارقة عند جويس وحبيبي، محرز، سامية، مجلة ألف، عدد٣، ١٩٨٦ م، ١٠٠-١١٠.

المفارقة في القص العربي، قاسم، سيزا، مجلة فصول، مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، ١٩٨٢م، ع:٢٢، ١٣٥-١٥١.

نظرية النص، بارت، رولان، ترجمة: منحي الشميلي وعبد الله صوله ومحمد القاضي، حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تونس العدد ٢٧/ ١٩٨٨م،

هوية العلامات، حليفي، شعيب، ط:١، الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٥م.

وجهة البوصلة، الغامدي، نورة، ط:(٢)، بيروت، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

الجودة في ضوء السُّنَّة النبوية
(جودة التعليم أنموذجاً)

د. عبدالله بن حسن بن غرمان الشهري[١]

المستخلص

موضوع البحث: الجوْدَة في ضوء السُّنّة النبوية (جودة التعليم أنموذجاً).

أهداف البحث: التعريف بمفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية تطبيقاً على مجال التعليم، وإبراز مبادئ وأهمّ مميزات وخصائص الجودة من منظور إسلامي.

منهج البحث: المنهج الوصفي التحليلي: حيث يبين الباحث مفهوم الجودة، والألفاظ الدالة على معانيها، وبيان مبادئها ومميزاتها في ضوء السنة النبوية، ثم تحليل الأحاديث الواردة في هذا المعنى، وتلمس معالم الجودة واستنباطها تطبيقاً على مجال التعليم.

أهم النتائج: توصل الباحث إلى عدّة نتائج أهمها: أن مفهوم الجودة موجود في كل تعاليم الإسلام بكل مضامينه، وهو مطلب لإرضاء الله عز وجل، ثم تحقيق رغبة المستفيدين، وهو فرع من منظومة القيم الإسلامية المتميزة، وأن مصطلح الجودة ورد بتصريفاته المتعددة في السنة النبوية في مواضع كثيرة ومن أهم تلك المعاني: السخاء والعطاء،

(١) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية العلوم والآداب بمحايل عسير - جامعة الملك خالد.
حاصل على درجة الماجستير من كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الملك خالد، وكانت الأطروحة بعنوان: الفروق الفردية، دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية.
حاصل على درجة الدكتوراه من كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الملك خالد، وكانت الأطروحة بعنوان: "الأحاديث والآثار الواردة في كتاب: أحكام القرآن الكريم للطحاوي (كتاب الزكاة)".
البريد الإلكتروني: ahaalshehri@kku.edu.sa

والكرم، وإفادة الخير والإنعام، وجاء بمعنى: الإخلاص، والكمال، والقوة، والأحسن، والأفضل، وأبرزها وضوحاً وشمولاً: الإحسان، والإتقان.

أهمّ التوصيات: يوصي الباحث بمزيد من الدراسات في موضوع الجودة من منظور إسلامي، وبيان الفروق بينها وبين الجودة بالمعنى المعاصر، وتطبيقاتها في ضوء السنة النبوية.

الكلمات المفتاحية: الجودة – السُّنّة – الجودة في السُّنّة – جودة التعليم.

Abstract

Research Topic: Quality in light of Sunnah: Education Quality as a Case Study.

Research Objectives: To identify the concept of quality applied in education in light of Sunnah and to emphasize principles, features and specifications of quality from an Islamic perspective.

Methodology: Descriptive analytical method is used where the researcher describes the concept of quality, the words referring to its meaning, identify its principles and features in light of Sunnah, analyze relevant Hadiths to quality, detect prominent features of quality applied in education.

Significant Results: Concept of quality is implemented in all Muslim teachings in all implications, it is a requirement to please Allah the Almighty and then fulfil desires of beneficiaries. It is part of distinguished Muslim values. The term "Quality" mentioned in several derivatives many times in Sunnah and among these meanings, munificence, giving, generosity, benevolence, devotion, perfection, power, best, better; but the most evident and comprehensive are benevolence and perfection.

Recommendations: More studies on the topic "quality from Islamic perspective", are needed and to identify differences between quality in modern time and its applications in light of Sunnah.

Keywords: Quality – Sunnah – Quality in Sunnah – Education quality.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن مفهوم الجودة يعد أحد السمات الأساسية للعصر الحاضر في كثير من جوانب الحياة المعاصرة، ومنها الجودة في التعليم، والإدارة والصناعة، والإنتاج وغير ذلك، بغية الوصول إلى أهداف منشودة بجودة وإتقان ترضي المستفيدين.

والمتأمل في الفكر الإسلامي يستنتج أن هذا الفكر زاخر بنظرية تربوية متكاملة شاملة، فمفهوم الجودة مفهوم أصيل في ديننا الإسلامي الحنيف يتضمن المفاهيم والمبادئ والنماذج التي تصلح لكل زمان ومكان، ويعد التعليم أحد الاحتياجات الرئيسية لكافة المجتمعات الإنسانية، والجودة في التعليم هي الانتقال من ثقافة الحد الأدنى إلى ثقافة الإتقان.

فنجد المجتمعات المعاصرة تحرص على تطوير نظمها التعليمية وتحقيق أعلى درجات الجودة في المخرج التعليمي، وقد أصبحت قضية جودة التعليم موضع اهتمام المعنيين بالتعليم على الصعيدين الإقليمي والعالمي، حيث يرى الكثيرون أن السبيل لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين يتمثل في رفع جودة نوعية التعليم وتحسين مخرجاته.

والجودة بمفهومها ومبادئها وأسسها بالمفهوم المعاصر ما هي إلا فرع من فروع الإحسان والإتقان التي حثّ الإسلام عليها، ودعا لها بل وضمن تحقيقها، وهذا ما سيحاول الباحث توضيحه في هذا البحث، مسترشداً بالسنة النبوية استنباطاً واستدلالاً لهذه القيم والمبادئ، تطبيقاً على جودة التعليم في ضوء السنة النبوية، في بحثٍ وسمته بـ **"الجَوْدَة في ضوء السُّنّة النبوية، جودة التعليم أنموذجاً"**.

أولاً: مشكلة البحث

يسعى الباحث للإجابة عن السؤال الرئيس في البحث وهو: "ما مفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية تطبيقاً على مجال التعليم؟" وعليه فينبغي الإجابة عن الأسئلة الفرعية التالية:

١. ما مفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية؟
٢. ما الألفاظ المرادفة للجودة من خلال السنة النبوية؟
٣. ما مفهوم جودة التعليم في ضوء السنة النبوية؟
٤. ما هي المبادئ الأساسية لجودة التعليم في ضوء السنة النبوية؟
٥. ما هي محفزات جودة التعليم في ضوء السنة النبوية؟
٦. ما هي خصائص جودة التعليم في ضوء السنة النبوية؟
٧. ما أهمّ الفرق التي تميّز الجودة الإسلامية عن الجودة المعاصرة.

ثانياً: أهمية الدراسة

تنبع أهمية البحث من كونه يعرّف بالجودة والألفاظ المرادفة لها من خلال السنة النبوية، تطبيقاً على مجال التعليم، مما يؤكد أن هذا المصطلح ومبادئه وما يحمله من معاني موجود في ديننا، وخاصة في ما يخص التعليم، بل هو من صميم الإسلام الآمر بالإتقان والإحسان في كل نواحي الحياة.

ثالثاً: أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى التعريف بمفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية تطبيقاً على مجال التعليم، مع إبراز أهم مميزات وخصائص الجودة من منظور إسلامي.

رابعاً: حدود الدراسة

اقتصرت هذه الدراسة على: بيان مفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية في مجال التعليم، حيث يعرض الباحث معنى الجودة ومبادئها ومحفزات لتطبيقها وأهم مميزاتها.

خامساً: منهج الدراسة

المنهج الوصفي التحليلي: حيث يبين الباحث مفهوم الجودة، والألفاظ الدالة على معانيها، وبيان مبادئها ومميزاتها في ضوء السنة النبوية، ثم تحليل الأحاديث الواردة في هذا المعنى وتلمس معالم الجودة واستنباطها تطبيقاً على مجال التعليم.

سادساً: الدراسات السابقة

أجريت دراسات عدّة في موضوع الجودة، غير أن القليل منها عني بالتعريف بمفهوم الجودة التعليمية في ضوء السنة، ولكن هناك بعض الدراسات التي تحدثت عن الجودة ومفاهيمها ومبادئها من وجهة نظر الإسلام عموماً، ونستعرض فيما يلي أهم هذه الدراسات:

١. مفهوم الجودة من خلال السنة النبوية، حاج تاج السر حاج حمد، (١٤٤٠هـ)، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر مستقبل الدراسات الحديثية، بتاريخ: ٩/ ٥/ ١٤٤٠هـ، كلية الشريعة جامعة القصيم، تهدف الدراسة إلى التعريف بالجودة وتطبيقاته وميادينه من خلال نصوص السنة النبوية، حيث يعرض الباحث للأحاديث الواردة في السنة ويربطها بمجالات الجودة التي وردت فيها في العقيدة والعبادات والسلوك والبيوع والمعاملات، وتوصل الباحث إلى أن الجودة في السنة النبوية التزام شامل وكامل بقدر المستطاع بأداء الأعمال والأفعال بشكل صحيح، مع التحسين المستمر مدى الحياة في كافة مجالات الحياة.

٢. جودة التعليم من المنظور الإسلامي، محمد شاهين، إسماعيل شندي، (٢٠٠٤)، تهدف

هذه الدراسة إلى استنباط المعايير التربوية النابعة من الفكر الإسلامي والتي تؤكد على تجويد التعليم وإتقانه، لإبراز دور التربية الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة واجتهادات علماء التربية المسلمين حتى القرن الثامن الهجري في بناء الحضارة الإنسانية والتأكيد على دور التربية في بناء الأمة وترسيخ العقيدة. تحدثت الورقة عن معايير الجودة في عملية التعليم والتعلم الجامعي من منظور إسلامي من حيث معايير جودة الأهداف، وجودة المحتوى وجودة التقويم، وتعرضت الدراسة إلى مفهوم الاتقان عند الحديث عن مفهوم جودة التعليم.

٣. جودة التعليم من منظور إسلامي (الإحسان، الإتقان، الجودة، التميز)، حسن عبدالله باشيوة (٢٠٠٦)، هدفت الدراسة إلى التعرف على أهداف التعليم وأنماطه الحديثة، وما هي أهم معايير الجودة من منظور إسلامي؟ أكدت الدراسة على أن التربية الإسلامية لم تكتف بالجودة في العملية التعليمية وإنما تعدت ذلك إلى الإتقان المستمر في التخطيط والإعداد.

٤. مبادئ إدارة الجودة الشاملة في ضوء المنهج الإسلامي، إبراهيم العجلوني، (٢٠٠٦)، بحث مقدم للنشر في مجلة جامعة دمشق، يهدف إلى الوصول إلى فهم أعمق لفلسفة إدارة الجودة الشاملة ومدى توافقها أو تعارضها مع مبادئ إدارة الجودة في الإسلام، عرض البحث لمبادئ الجودة الشاملة التي وصفها (إدوارد ديمنغ) وعرض كلاً منها على المنهج الإسلامي لبيان مدى توافقه أو تعارضه.

وهناك دراسات قريبة من موضوع البحث، وذات صلة به، ولكن يتيسر للباحث الاطلاع عليها، ومنها:

٥. الجودة في ضوء السنة النبوية (دراسة موضوعية) للباحث: عمر خليل الهندي، رسالة

علمية مقدّمة لنيل درجة الماجستير من الجامعة الإسلامية بغزة، أشرف عليها محمد رضوان أبو شعبان.

٦. ضمان الجودة الشاملة في القرآن الكريم والسنة النبوية، بحث محكّم في حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالزقازيق، ٢٠١٧م، العدد السابع، إعداد كل من: د. زياد عواد أبو حماد، و د. سليمان بن علي الشعيلي و د. صالح بن أحمد البوسعيدي.

٧. مفهوم الجودة والإتقان في السنة النبوية المطهرة، لسعد الدين منصور محمد، بحث في مجلة مركز السنة والتراث النبوي: ٢٠١٤م / ١٤٣٦هـ.

سابعاً: الكلمات المفتاحية

الجودة: عبارة عن مجموعة الصفات والخصائص الموجودة في المنتج، لتلبية حاجات وتوقعات العميل الحالية والمستقبلية، أو هي: جملة السمات والخصائص للمنتج أو الخدمة التي تجعله قادراً على الوفاء باحتياجات معينة(١).

السنة: كل ما أُثر عن النبي ﷺ من قول، وفعل، وتقرير، وصفة خِلقية وخُلقية، وهَمٍّ وإشارة، يقظة ومناماً، قبل النبوة وبعدها(٢).

الجودة في السنة: مجموعة من المواصفات والخصائص المتوقعة في العمل والأنشطة التي من خلالها يتحقق رضا رب العالمين أولاً، ثم تتحقق المواصفات التي تساهم في إشباع رغبات المستفيدين(٣).

(١) الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد، لحسين حسين البيلاوي وآخرون، ص٢١.

(٢) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، للسخاوي، ١/ ٢٢، وتوجيه النظر إلى أصول الأثر، للدمشقي، ١/ ٤٠)، والسنة النبوية ومكانتها - باجمعان، ص٨.

(٣) مفهوم الجودة من خلال السنة النبوية، لحاج تاج السر حاج حمد، ص٤٩٧.

جودة التعليم: قدرة الإدارة التعليمية في مستوياتها ومواقعها المختلفة على أداء أعمالها بالدرجة التي تمكنها من إعداد خريجين يمتلكون من المواصفات ما يمكنهم من تلبية احتياجات التنمية في مجتمعهم طبقاً لما تم تحديده من أهداف ومواصفات لهؤلاء الخريجين(١).

ثامناً: خطة البحث: تتكون الخطة من مقدمة وثلاثة مباحث، وذلك كما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية.

- المطلب الأول: مفهوم الجودة في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثاني: مفهوم الجودة في السنة النبوية.

المبحث الثاني: الألفاظ المرادفة للجودة في ضوء السنة النبوية.

- المطلب الأول: الألفاظ المرادفة للجودة في ضوء السنة النبوية.
- المطلب الثاني: الجودة عند المحدثين.

المبحث الثالث: الجودة في التعليم في ضوء السنة النبوية.

- المطلب الأول: مفهوم جودة التعليم.
- المطلب الثاني: مبادئ جودة التعليم في ضوء السنة النبوية.
- المطلب الثالث: محفزات جودة التعليم في ضوء السنة النبوية.
- المطلب الرابع: موازنة بين الجودة في الدراسات المعاصرة، والجودة من منظور إسلامي.

الفهارس: وتشمل: فهرس المصادر والمراجع، وفهرس المحتويات.

(١) جودة التعليم في التصور الإسلامي، لمحمود خليل أبو دف، ص٧.

المبحث الأول
مفهوم الجودة في ضوء السنة النبوية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الجودة في اللغة والاصطلاح

أولاً: الجودة في اللغة: مصدر جَادَ الشَّيْءُ يَجُودُ جُودةً بالضّمّ وجَودَة، بِالْفَتْح: أي صَار جَيِّداً[١]، وأَجَادَهُ غيرُهُ، وأَجْوَدَهُ، وجادَ وأجادَ: أَتَى بالجَيِّدِ من القَول أَو الفِعل[٢].

وَيُقَال: أَجادَ فُلانٌ فِي عَمله وأَجْوَدَ، وجَادَ عَملُهُ يَجُودُ جودَةً، ويقال: قد جادَ الفرسُ فِي عَدْوه: صارَ رائعاً[٣]، ويُقَال: هَذَا شَيْءٌ جيد، بَيِّنُ الجودَة من أَشْياء جياد[٤].

وفي معاجم اللغة المعاصرة يقال: جادَ العَمَلُ: حسُن، علا مستواه "العمل في غاية الجودة والإتقان-جاد المتاعُ: صار جيدًا نفيسًا"، جادَ الرَّجُلُ: أتى بالحسن من القول أو الفعل "شخصٌ جيِّد"[٥].

ثانياً: تعريف الجودة في الاصطلاح: تعددت تعريفات الجودة ومفهومه، وسأذكر أهمّها:

- عرفها المعهد الأمريكي للمعايير (American National Standards Institute) بأنها جملة السمات والخصائص للمنتج أو الخدمة التي تجعله قادراً على الوفاء باحتياجات معينة[٦].

(١) الصحاح، للجوهري، ٢/ ٤٦١، وشمس العلوم، لنشوان الحميري، ٢/ ١٢٢٠، وتاج العروس، للزبيدي، ٧/ ٥٢٧.
(٢) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص٢٧٥، والمصباح المنير، للحموي، ١/ ١١٤.
(٣) المصباح المنير، للحموي، ١/ ١١٤، وتاج العروس، للزبيدي، ٧/ ٥٢٧.
(٤) تهذيب اللغة، للأزهري، ١١/ ١٠٧.
(٥) معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد مختار، ١/ ٤١٧.
(٦) الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد، لحسين البيلاوي وآخرون، ص٢١.

- وعرّفت الجودة بأنها: عبارة عن مجموعة الصفات والخصائص الموجودة في المنتج، لتلبية حاجات وتوقعات العميل الحالية والمستقبلية، أو هي: جملة السمات والخصائص للمنتج أو الخدمة التي تجعله قادراً على الوفاء باحتياجات معينة[١].

وهناك تعريفات أخرى للجودة، ولا يوجد تعريف عالمي موحد متفق عليه للجودة، إلا أن هنالك عدداً كبيراً من أوجه التشابه التي يمكن استخلاصها من التعريفات المختلفة لها، وهي[٢]:

١. تنطوي الجودة على مطابقة توقعات الزبائن، أو تعديها.
٢. تنطبق الجودة على كافة جوانب الحياة.
٣. الجودة في حالة تغير مستمر.
٤. ترتبط الجودة بالخدمات، والعمليات، والأشخاص القائمين عليها، وبيئات عملها.

وفي الجملة يمكن أن نعرف الجودة بأنها: "عبارة عن مجموعة الصفات والخصائص الموجودة في المنتج، لتلبية حاجات وتوقعات العميل الحالية والمستقبلية".

وأما مفهوم الجودة في الإسلام يتسع ليشمل كافة نواحي الحياة الدينية والدنيوية:

المطلب الثاني: مفهوم الجودة في السنة النبوية

إن مفهوم الجودة موجود في كل تعاليم الإسلام بكل مضامينه، وهو مطلب لإرضاء الله عز وجل، ثم إرضاء الآخرين، ومفهوم الجودة في الإسلام فرع من منظومة القيم الإسلامية المتميزة، وقد ورد لفظ الجودة بتصريفاته المتعددة في السنة النبوية في مواضع كثيرة منها:

(١) المرجع السابق، ص٢١.
(٢) اتحاد الجامعات العربية، دليل الجودة لمؤسسات التعليم العالي العربية، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م، ص١.

١. **(الجواد) صفة لله تعالى، بمعنى: السخاء والعطاء، وإفادة الخير والإنعام**، كما في الحديث عن أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: يقول الله تعالى: «يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلاَّ مَنْ هَدَيْتُ فَسَلُونِي الهُدَى أَهْدِكُمْ ... ذَلِكَ بِأَنِّي جَوَادٌ وَاجِدٌ مَاجِدٌ أَفْعَلُ مَا أُرِيدُ»(١)،

(١) جزء من حديثٍ قدسي طويل، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٤، رقم: (٢٥٧٧)، من طريق أبي إدريس الخولاني، وأبي أسماء الرحبي، كلاهما عن أبي ذر ﷺ بنحوه، ولكن ليس فيه الشاهد، وهو قوله: « ... ذَلِكَ بِأَنِّي جَوَادٌ وَاجِدٌ مَاجِدٌ»، وقد أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، ٤/ ٢٣٨، رقم: (٢٤٩٥)، وأحمد في مسنده، ٣٥/ ٢٩٤، برقم: (٢١٣٦٧)، وهناد بن السري في الزهد، ٢/ ٤٥٦)، وابن حجر في موافقة الخبر الخبر، ٢/ ٧٧، من طريق ليث بن أَبى سليم. وابن ماجه في سننه، أبواب الزهد، باب ذكر التوبة، ٥/ ٣٢٥، رقم: (٤٢٥٧)، وأحمد في مسنده، ٣٥/ ٤٢٨، رقم: (٢١٥٤٠)، وأبو عوانة في مستخرجه، ١٩/ ٤٠٧، رقم: (١١٢٤٧)، والطبراني في الدعاء، ص٢٦، رقم: (١٥)، والبيهقي في الأسماء، ١/ ٣٢٠، رقم: (٢٤٦)، وابن حجر في موافقة الخبر الخبر، ٢/ ٧٨، من طريق موسى بن المسيب الثقفي. وأبو عوانة في مستخرجه، ١٩/ ٤١٠، رقم: (١١٢٥٠)، وتمام في فوائده، ١/ ٣٦٣، رقم: (٩٢٧)، وابن عساكر في تاريخ دمشق، ٣٦/ ٤٨١، من طريق سليمان الأعمش. وابن أبي حاتم في، ٥/ ١٧٢ من طريق سيار أبي الحكم. أربعتهم: (ليث بن أَبى سليم، وموسى بن المسيب الثقفي، وسليمان الأعمش، وسيار أبي الحكم)، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن أَبى ذر ﷺ.

والحديث يرويه شهر بن حوشب، واختلف عليه، وقد أشار الترمذي إليه فقال "وروى بعضهم هذا الحديث عن شهر بن حوشب، عن معدي كرب، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ نحوه"، وسئل الدارقطني عنه في العلل، ٣/ ١٧٨، فقال: يرويه شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، حدث به عبد الحميد بن بهرام، وليث بن أبي سليم، وموسى بن المسيب، وسيار أبو الحكم، عن شهر بن حوشب، واختلف عن موسى بن المسيب، فرواه عنه منصور بن المعتمر، عن شهر بن حوشب، عن ابن غنم؛ عن أبي ذر مسنداً. وكذلك رواه عبدة بن سليمان، عن موسى بن المسيب، عن شهر، قاله الأشج عنه، إلا أن في حديثه عن عبد الرحمن بن عثمان، وإنما هو ابن غنم. وقال حصين عن موسى بن المسيب بهذا الإسناد موقوفاً"، ثم ذكر الاختلاف عن موسى بن المسيب، وعن الأعمش، وعن ليث بن أبي سليم فانظره في العلل.

والخلاصة: أن مدار الحديث على شهر بن حوشب، وهو صدوق كثير الإرسال والأوهام، كما في التقريب، ص٢٦٩، ولم يتابع، ثم إنه خالف رواية أبي ادريس الخولاني وأبي أسماء عند مسلم، فذكر هذا اللفظ، فربما وهم أو عبر بالمعنى، ولم يثبت عند مسلم موضع الشاهد، ومع ذلك فقد حسنه =

الجواد: السخي، كثير العطايا، فهو الجواد المطلق الذي عمّ بجوده جميع الكائنات، قال الإمام أبو حامد الغزالي: "الجود إفادة الخير والإنعام به من غير غرض فالأول تعالى أفاض الجود على الموجودات كلها كما ينبغي وعلى ما ينبغي من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة وكل ذلك بلا غرض ولا فائدة فهو الجواد الحق والوهاب المطلق واسم الجود على غيره مجاز"(١).

٢. **(الجيد) صفة للإيمان، بمعنى الإخلاص والكمال والقوة**، فعن عمر بن الخطاب يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الشُّهَدَاءُ أَرْبَعَةٌ: رَجُلٌ مُؤْمِنٌ جَيِّدُ الإِيمَانِ، لَقِيَ العَدُوَّ، فَصَدَقَ اللهَ حَتَّى قُتِلَ فَذَلِكَ الَّذِي يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ أَعْيُنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ... وَرَجُلٌ مُؤْمِنٌ جَيِّدُ الإِيمَانِ لَقِيَ العَدُوَّ فَكَأَنَّمَا ضُرِبَ جِلْدُهُ بِشَوْكِ طَلْحٍ مِنَ الجُبْنِ أَتَاهُ سَهْمٌ غَرْبٌ فَقَتَلَهُ فَهُوَ فِي الدَّرَجَةِ الثَّانِيَةِ، وَرَجُلٌ مُؤْمِنٌ خَلَطَ عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا لَقِيَ العَدُوَّ فَصَدَقَ اللهَ حَتَّى قُتِلَ فَذَلِكَ فِي الدَّرَجَةِ الثَّالِثَةِ، وَرَجُلٌ مُؤْمِنٌ أَسْرَفَ عَلَى نَفْسِهِ لَقِيَ العَدُوَّ فَصَدَقَ اللهَ حَتَّى قُتِلَ فَذَلِكَ فِي الدَّرَجَةِ الرَّابِعَةِ»(٢)، أي: خالصة، أو كاملة بمعنى

=الترمذي، وقال البيهقي في الأسماء والصفات، ١/ ٣٢٠: "هذا حديث محفوظ من حديث شهر بن حوشب"، وقال الحافظ ابن حجر في موافقة الخبر، ٢/ ٧٨: "هذا حديث حسن من هذا الوجه، أخرجه الترمذي عن هناد بن السري عن أبي الأحوص عن ليث، وأخرجه ابن ماجه عن عبد الله بن سعيد عن عبدة بن سليمان عن موسى بن المسيب، وليث هو ابن أبي سليم وفيه ضعف، لكنه توبع فاعتضد، وشهر فيه مقال، لكن حديثه في درجة الحسن".

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، لأبي حامد الغزالي، ص١٦٨.

(٢) أخرجه ابن المبارك في الجهاد، ص١٠٥، رقم: (١٢٦)، ومن طريقة عبد بن حميد في المنتخب، ص٣٩، رقم: (٢٧)، والبيهقي في شعب الإيمان، ٦/ ١٢٢، رقم: (٣٩٥٧)، وأبو داود الطيالسي في مسنده، ١/ ٥٠ رقم: (٤٥)، وأحمد في مسنده، ١/ ٢٩١ رقم: (١٤٦) من طريق أبي سعيد مولى بني هاشم، وفي ١/ ٢٩٣ رقم: (١٥٠) من طريق يحيى بن إسحاق، وابن عبد الحكم في فتوح مصر (ص٣٠٦)، وابن أبي حاتم في العلل، ٣/ ٤٨٥، من طريق عبد الله بن وهب، والترمذي في سننه، أبواب فضائل=

=الجهاد، باب ما جاء في فضل الشهداء عند الله، ٣/ ٢٢٩، رقم: (١٦٤٤)، وفي العلل الكبير، ص٢٧٣، رقم: (٥٠٢)، من طريق قتيبة بن سعيد، وأبو يعلى الموصلي في مسنده، ١/ ٢١٦، رقم: (٢٥٢) من طريق عبد الرحمن بن يزيد المقرئ، وابن أبي عاصم في الجهاد، ٢/ ٤٩٦، رقم: (١٨٦)، والمزي في تهذيب الكمال، ٣٤/ ٤٠٦، من طريق أبي يحيى كامل بن طلحة، وابن أبي عاصم في الجهاد، ٢/ ٤٩٨، رقم: (١٨٧)، والبزار في مسنده، ١/ ٣٦٦، رقم: (٢٤٦) من طريق زيد بن الحباب، والطبراني في المعجم الأوسط، ١/ ١١٥، رقم: (٣٦١) من طريق أبي صالح الحراني. ثمانيتهم: (ابن المبارك، وأبو داود الطيالسي ، وعبد الله بن وهب، وقتيبة بن سعيد، وعبد الرحمن بن يزيد المقرئ وأبو يحيى كامل بن طلحة، وزيد بن الحباب، وأبو صالح الحراني)، عن ابن لهيعة، عن عطاء بن دينار الهذلي، عن أبي يزيد الخولاني، عن فضالة بن عبيد، عن عمر بن الخطاب ﷺ وفيه موضع الشاهد وهو قوله: «رَجُلٌ مُؤْمِنٌ جَيِّدُ الإِيمَانِ».

قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث عطاء بن دينار".

وقال البزار في مسنده، ١/ ٣٦٧: "وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن رسول الله ﷺ بهذا اللفظ إلا عن عمر من هذا الوجه، ولا له إسناد غير هذا الإسناد"

وقال الطبراني: "لا يروى هذا الحديث عن عمر إلا بهذا الإسناد، تفرد به: ابن لهيعة".

ولكن الترمذي قال في العلل الكبير، ص٢٧٣: "سألت محمداً (أي: البخاري): هل روى هذا الحديث غير ابن لهيعة؟ قال: نعم رواه سعيد بن أبي أيوب، عن عطاء بن دينار، إلا أنه يقول: عن أشياخ من خولان، ولا يقول فيه: عن أبي يزيد، فقلت له: أبو يزيد الخولاني ما اسمه؟ فلم يعرف اسمه"، وزاد في السنن: "وقال عطاء بن دينار: ليس به بأس". ورواية سعيد بن أبي أيوب أخرجها البخاري في التاريخ الكبير، ٩/ ٨١، رقم: (٧٨٣) من طريق معاوية بن يحيى، عن سعيد بن أبي أيوب، عن عطاء بن دينار، عن أشياخ من خولان، عن فضالة بن عبيد، عن عمر، عن النبي ﷺ.

والحديث مداره على أبي يزيد الخولاني، وهو مجهول الحال، فلم يعرفه البخاري-كما تقدم-، وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ٩/ ٤٥٨، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وقال الحافظ الذهبي في الميزان ، ٤/ ٥٨٨: "لا يعرف".

وأما عبد الله بن لهيعة، وإن كان سيئ الحفظ، إلا أن رواية العبادلة كرواية ابن المبارك، وابن وهب عنه أعدل من غيرهما-كما في التقريب، ص٣١٩، ورواية هؤلاء عنه صالحة، لكن تبقى علّة الحديث في جهالة أبي يزيد الخولاني، وعليه فالحديث ضعيف. ومع ذلك فقد قال ابن كثير، في مسند الفاروق، ٢/ ٢٩٥: "وهكذا رواه ابن المديني، عن أبي داود الطيالسي، عن ابن المبارك، عن ابن لَهِيعة، به، وقال: هذا حديث مصري، وهو صالح".

صالح العمل، وهو الظاهر[١]، وقيل: "جيد الإيمان" أي: قويه[٢]، وقيل: الجيد: بزنة كيّس ضد الرديء وأريد به هنا إيمان ثابت لا شك فيه أو غير مخلوط بتقصير في أعماله[٣].

قال الطيبي: "الفرق بين هذا وبين الأول-مع أن كلاهما جيد الإيمان-أن الأول صدق الله في إيمانه لما فيه من الشجاعة، وهذا بذل مهجته في سبيل الله ولم يصدق لما فيه من الجبن. والفرق بين الثاني والرابع أن الثاني جيد الإيمان غير مصدق بفعله، والرابع عكسه. فعلم من وقوعه في الدرجة الرابعة، أن الإيمان والإخلاص لا يوازيه شيء، ومبنى الأعمال علي الإخلاص"[٤].

فنجد أن النبي ﷺ يبين أحوال الجودة في قلب المؤمن وأثرها في الآخرة والدنيا، فمؤمن بلغ الإيمان في قلبه درجة عالية فأقدم على القتال شجاعاً، ثم آخر دونه في جودة الإيمان أقدم على القتال بجبن ثم آخر خلط بين العمل الصالح والسيء، والآخر أسرف في السيئات فانتفت جودة الإيمان المطلوبة عندهما.

٣. **(أجود) بمعنى: أحسن، وأفضل**، فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: «مَا لَقِيتُهُ قَطُّ (أي النبي ﷺ) إِلَّا صَافَحَنِي، وَبَعَثَ إِلَيَّ ذَاتَ يَوْمٍ وَلَمْ أَكُنْ فِي أَهْلِي فَلَمَّا جِئْتُ أُخْبِرْتُ أَنَّهُ أَرْسَلَ لِي، فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ عَلَى سَرِيرِهِ فَالْتَزَمَنِي، فَكَانَتْ تِلْكَ أَجْوَدَ وَأَجْوَدَ»[٥]، أي: أحسن وأحسن، كرّر

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لأبي الحسن القاري، ٦/ ٢٤٩٥، وتحفة الأحوذي، للمباركفوري، ٥/ ٢٢٥.
(٢) التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي، ٢/ ٨٤، والسراج المنير، لعلي بن إبراهيم العزيزي، ٣/ ٢٥١.
(٣) التنوير شرح الجامع الصغير، للصنعاني، ٦/ ٥٥٣.
(٤) شرح المشكاة، للطيبي، ٨/ ٢٦٦٣.
(٥) أخرجه أبو داود في سننه، أبواب النوم، باب في المعانقة، ٤/ ٣٥٤، رقم: (٥٢١٤)، وابن ماجه في سننه، أبواب الجنائز، باب ما جاء في تلقين الميت: لا إله إلا الله، ٢/ ٤٣٨، رقم: (١٤٤٦)، قال البوصيري: "هذا إسناد حسن كثير بن زيد مختلف فيه وباقي رجال الإسناد ثقات". انظر: مصباح=

للتأكيد والمبالغة. قال الطيبي: التكرار للاستمرار أي: جودة مضمومة إلى جودة، وهذا معنى الواو فيه[١].

وعَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، قَالَ: «أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَلْبَسَ أَجْوَدَ مَا نَجِدُ، وَنَتَطَيَّبَ بِأَجْوَدِ مَا نَجِدُ»[٢]، أحسن الثياب، والتطيب بأجود الأطياب في يوم العيد[٣].

ومما تقدم نجد أن لفظ الجودة وتصريفاته في السنة النبوية يدل على صفة من صفات الله تعالى بمعنى السخاء والعطاء، وإفادة الخير والإنعام، وصفة للنبي ﷺ بمعنى الكرم، ووصف الإيمان بالجيد بمعنى الإخلاص والكمال والقوة، وهو جودة الباطن، ووصف به المعانقة، وهو جودة الأفعال، ووصف به اللباس والتطيب، وهو جودة الظاهر، فهذه الجودة وُصِفَ بها الأفعال والأقوال الظاهرة والباطنة.

فالجودة في السنة: "مجموعة من الأوصاف والخصائص المتوقعة في أقوال وأفعال المسلم الظاهرة والباطنة التي من خلالها يتحقق رضا الله سبحانه وتعالى أولاً، ثم تتحقق تلك المواصفات التي تسهم في إشباع رغبات المستفيدين الآخرين".

=الزجاجة، ٢/ ٢٢)، وقال ابن حجر: "ورجاله ثقات إلا هذا الرجل المبهم" (أي: رجل من عنزة) انظر: الفتح، ١١/ ٥٩.

(١) شرح المشكاة، للطيبي، ٤/ ١٣٧٦، ومرقاة المفاتيح، للملا علي قاري، ٣/ ١١٧١.

(٢) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير، ١/ ٣٨٢)، رقم: (١٢٢٢)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، ١٤/ ٣٦، رقم: (٥٤٢٨)، والحاكم في المستدرك، ٤/ ٢٥٦، رقم: (٧٥٦٠) ثم قال: "لولا جهالة إسحاق بن بزرج لحكمت للحديث بالصحة"، ووافقه الذهبي، قال ابن الملقن: "ليس بمجهول فقد ضعفه الأزدي ووثقه ابن حبان". انظر: تحفة المحتاج، ١/ ٥٤٤، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، ٤/ ٢١: "وفيه عبد الله بن صالح، قال عبد الملك بن شعيب بن الليث: ثقة مأمون. وضعفه أحمد، وجماعة".

(٣) سبل السلام، للصنعاني، ١/ ٤٣٩.

المبحث الثاني
الألفاظ المرادفة للجودة في ضوء السنة النبوية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الألفاظ المرادفة للجودة في ضوء السنة النبوية

وردت العديد من النصوص في السنة النبوية الشريفة التي تعبر عن معنى الجودة، وأبرزها وضوحاً أن تأتي بمعنى: الإحسان والإتقان:

١. الإحسان

الإحسان في لغة من أحسن : فعل ما هو حسن، وأحسن الشيء أجاد صنعه[١]، فالْإِحْسَان: هُوَ فعل مَا ينفع غَيره بِحَيْثُ يصير الْغَيْر حسناً بِهِ، كإطعام الجائع أَو يصير الْفَاعِل بِهِ حسناً بِنَفسِهِ[٢].

قال الأصفهاني: "الإحسان يقال على وجهين: أحدهما: الإنعام على الغير، يقال: أحسن إلى فلان. والثاني: إحسان في فعله، وذلك إذا علم علماً حسناً، أو عمل عملاً حسناً"[٣].

وقد جاء الإحسان في السنة النبوية بمعانٍ كثيرة منها:

أ- **(الإحسان)، بمعنى: الإحكام، والإكمال،** فعَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: ثِنْتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ...»[٤].

(١) القاموس الفقهي، لسعدي أبو حبيب، ص٨٩، والمعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرون، ١/ ١٧٤.
(٢) الكليات، لأبي البقاء، ص٥٣.
(٣) المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني، ص٢٣٦.
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، ٣/ ١٥٤٨، رقم: (١٩٥٥).

قال أبو العباس القرطبي: "الإحسان هنا بمعنى: الإحكام، والإكمال، والتحسين في الأعمال المشروعة، فحق من شرع في شيء منها أن يأتي به على غاية كماله، ويحافظ على آدابه المصححة، والمكملة، وإذا فعل ذلك قبل عمله، وكثر ثوابه"(١).

وقال القاضي عياض: "إذا قتلتم فأحسنوا القتلة": عام في كل شيء من التذكية والقصاص وإقامة الحدود وغيرها، من أنه لا يعذب خلق الله وليجهز في ذلك ... تفسير الإحسان: الذبح الذى إذا حدّ الشفرة أراح الذبيحة فأحسن الذبح بخلاف ضد ذلك، ومن إحسان القتلة ألا يحد الذبيحة إلى مذبحها"(٢).

فالحديث السابق يدلّ على الإحكام وإتقان العمل كما يشير إلى توفير الأداة الفاعلة والمجيدة لتنفيذ المهمة على أكمل وجه، بل ضمن الجودة فيه بكثرة الثواب لمن جوّد عمله، وعقاب من أهمل في عمله.

ب- (أحسن)، بمعنى: القيام بالأصلح والأنفع، فعن عَائِشَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: دَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثْتُهُ، فَقَالَ: «مَنْ يَلِي مِنْ هَذِهِ البَنَاتِ شَيْئًا، فَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ، كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ»(٣)، أي: صانهن وقام بما يصلحهن، ونظر في أصلح الأحوال لهن(٤)، وقيل: يعمّ كل وجوه الإحسان إليهنّ(٥).

فالإحسان والجودة لا يختلفان في الوصف، مع أن الإحسان يشعر في هذا الحديث

(١) المفهم، لأبي العباس القرطبي، ٥/ ٢٤٠.
(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل، ٦/ ٣٩٥.
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، ٨/ ٧، رقم: (٥٩٩٥).
(٤) المفهم لأبي العباي القرطبي، ٦/ ٦٣٦.
(٥) شرح المصابيح، لابن الملك، ٥/ ٢٨٩، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للملا علي، ٧/ ٣١٠٠.

بزيادة الإتقان والجودة وكمال الفعل والقول، فقد ذكر الحافظ ابن حجر أن المراد بالإحسان في الحديث هو أمر زائد على فعل الواجب، وكل من فعل معروفاً لم يكن واجباً عليه أو زاد على قدر الواجب عليه عدّ محسناً، وشرط الإحسان أن يوافق الشرع لا ما خالفه، وأن الثواب المذكور إنما يحصل لفاعله إذا استمر إلى أن يحصل استغناؤهن عنه بزوج أو غيره(١).

ج- **(يُحْسن)، بمعنى: يُتْقن،** فعَنْ عاصم بن كليب الجرمي، عن أبيه، أنه خرج مع أبيه إلى جنازة شهدها النبي ﷺ، وأنا غلام أعقل، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يُحِبُّ اللهُ لِلْعَامِلِ إِذَا عَمِلَ أَنْ يُحْسِنَ»(٢)، أي: يتقن عمله، فعلى الصانع الذي استعمله الله في الصورة والآلات

(١) فتح الباري لابن حجر، ١٠/ ٤٢٨.

(٢) أخرجه ابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير، ١/ ٥٢١، والبغوي في معجم الصحابة، ٥/ ١٥٨، رقم: (٢٠٣٧) من طريق محمد بن إسحاق الصاغاني، وابن البختري في المجموع، ص٣٧٧، رقم: (٥٥٢) - (٥٦) من طريق أحمد بن زهير، والطبراني في المعجم الكبير، ١٩/ ١٩٩)، رقم: (٤٤٨)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة، ٥/ ٢٣٩٧، رقم: (٥٨٦٧) من طريق القاسم بن وهب الكوفي، والبيهقي في شعب الإيمان، ٧/ ٢٣٤، رقم: (٤٩٣٢)، من طريق أبي أمية محمد بن إبراهيم الطرسوسي. خمستهم: (ابن أبي خيثمة، ومحمد بن إسحاق الصاغاني، وأحمد بن زهير، والقاسم بن وهب الكوفي، وأبو أمية محمد بن إبراهيم الطرسوسي)، عن قطبة بن العلاء، عن أبيه العلاء بن المنهال، عن عاصم بن كليب؛ قال: حدثني أبي كليب أنه شهد جنازة شهدها رسول الله ﷺ وأنا غلام مع أبي... وذكره.
قال الهيثمي، في مجمع الزوائد، ٤/ ٩٨: "فيه قطبة بن العلاء، وهو ضعيف، وقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به. وجماعة لم أعرفهم".
وقطبة بن العلاء، ذكره البخاري في الضعفاء، ص٩٦ فقال: "ليس بالقوي، وفيه نظر، ولا يصح حديثه"، وقال ابن حبان في المجروحين، ١٥/ ٢٢٣: "كان ممن يخطىء كثيرًا، ويأتي بالأشياء التي لا تشبه حديث الثقات عن الأثبات، فعدل به عن مسلك العدول عند الاحتجاج"، وأورده الذهبي في "الضعفاء"، ٢/ ٥٢٥، وقال: "ضعفه النسائي، وقال أبو حاتم: لا يحتج به"، وذكر أن العلاء بن المنهال والد قطبة، فيه جهالة.
وذكر السخاوي في المقاصد الحسنة، ص٢٠٥، والعجلوني في كشف الخفاء، ١/ ٢٤٦، أن زائدة بن قادمة يرويه عن عاصم، فقال: عن أبيه، عن رجل من الأنصار، قال: خرجت مع أبي بكر، فذكر =

والعدد مثلاً أن يعمل بما علمه عمل إتقان وإحسان بقصد نفع خلق الله[١].

وبالجملة فإن الإحسان يتضمن معنى الإتمام والإكمال وفعل الشيء الجيد، واستخدام أقصى درجات المهارة والإتقان، وإخلاصه لله عز وجل، وبذلك تكون الجودة مظهراً من مظاهر الإحسان وثمرة من ثماره.

٢. الإتقان

ومن معاني الجودة ومترادفاتها الإتقان فهو من الألفاظ التي تستخدم للدلالة عليها؛ فالإتقان في اللغة: هو الإحكام، يقال: أتقن الشَّيْء: أحكمه، إتْقانُه إِحْكامُه. والإِتْقانُ: الإِحكامُ للأَشياء، وَرَجُلٌ تِقْنٌ وتَقِن: مُتْقِنٌ للأَشياء حاذِقٌ[٢]، ويقال: جوَّدَ العملَ: أتقنه وأحسن صُنْعَه "جوّد صَنْعَت[٣]، وَفِي التَّنْزِيل: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: ٨٨]، قال ابن عباس ﷺ: "أحكم كل شيء"، أحسن كل شيء خلقه وأوثقه"[٤].

وفي الحديث عن عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ

=الحديث، ولكن فيه علة أخرى، وهي: الإرسال، فقد ذكروا كليب بن شهاب الجرمي في التابعين، وقد جزم به أبو حاتم والبخاري، وآخرون، وكذا ذكره أبو زرعة، وابن سعد، وابن حبان في ثقات التابعين، وهو الصواب، وذكره ابن عبد البر وغيره في الصحابة، فقال في الاستيعاب، ٣/ ١٣٢٩: "له ولأبيه شهاب صحبة"، قال السخاوي: "فيه نظر"، وقال ابن حجر في التقريب، ص٤٦٢: "ووهم من ذكره في الصحابة". وانظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم، ٥/ ٢٣٩٦، وأسد الغابة، ٤/ ٤٧٠. قال المناوي في فيض القدير، ٢/ ٢٨٧: "وعليه فالحديث مرسل"، وله شاهد من حديث عائشة رضي الله عنها كما سيأتي في معنى الإتقان-؛ ولذلك حسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ١/ ٣٨٤.

(١) فيض القدير، لعبد الرؤوف المناوي، ٦/ ٤٥٩.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن المرسي، ٦/ ٣٣٩، ولسان العرب، لابن منظور، ١٣/ ٧٣.

(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد مختار عمر، ١/ ٤١٧.

(٤) تفسير الطبري، ١٩/ ٥٠٦.

يُتْقِنَهُ»[1]، أي: يحكمه كما جاء مصرحاً به في رواية؛ وذلك لأن الإمداد الإلهي ينزل على العامل بحسب عمله فكل من كان عمله أتقن وأكمل فالحسنات تضاعف أكثر وإذا أكثر العبد أحبه الله تعالى[2].

(١) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، ٧/ ٣٤٩، رقم: (٤٣٨٦)، والطبراني في المعجم الأوسط، ١/ ٢٧٥)، رقم: (٨٩٧)، وفي المعجم الكبير، ٢٤/ ٣٠٦، رقم: (٧٧٦)، وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ٨/ ٨٤، والبيهقي في شعب الإيمان، ٧/ ٢٣٣، رقم: (٤٩٣١)، من طريق مصعب بن عبدالله بن مصعب بن ثابت، والبيهقي في شعب الإيمان، ٧/ ٢٣٢، رقم: (٤٩٢٩)، من طريق محمود بن غيلان. كلاهما: (مصعب بن عبد الله بن مصعب بن ثابت، ومحمود بن غيلان)، بشر بن السري، عن مصعب بن ثابت، عن هشام ، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها به.
ومداره على مصعب بن ثابت، تفرد به عنه بشر بن السري، قال ابن القيسراني في الذخيرة، ١/ ٣٨٨: "رواه مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير: عن هشام ... ومصعب ضعيف الحديث، ولم يروه عن هشام غيره، ولا عنه غير بشر بن السرى، وبشر فيه أدنى ضعف، وهو أصلح من مصعب".
وقال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن هشام إلا مصعب، تفرد به: بشر".
وقال ابن عدي: "وهذا لم يروه عن هشام غير مصعب هذا وعن مصعب: بشر بن السري".
وقال عبد الحق في الأحكام الوسطى، ١/ ٣٦٢: "مصعب بن ثابت، وهو ضعيف الحديث، ... تفرد به مصعب".
وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، ٤/ ٩٨: "رواه أبو يعلى، وفيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان، وضعفه جماعة". وقال البوصيري إتحاف الخيرة، ٣/ ٣٨٢): "هذا إسناد ضعيف، لضعف مصعب بن ثابت". وذكره المناوي في التيسير بشرح الجامع الصغير، ١/ ٢٦٩ وضعف إسناده، وقال في فيض القدير، ٢/ ٢٨٧: "وفيه بشر بن السري تكلم فيه من قبل تجهمه".
قلت: بشر بن السري وثقه الحافظان الذهبي وابن حجر، قال ابن حجر: "وطعن فيه برأي جهم ثم اعتذر وتاب". انظر: الكاشف للذهبي، ١/ ٢٦٨، وتقريب التهذيب لابن حجر، ص١٢٣، ولكن فيه مصعب بن ثابت فهو لين كما ذكر الحافظان الذهبي وابن حجر، ولم يتابع. انظر: الكاشف للذهبي، ٢/ ٢٦٧، وتقريب التهذيب لابن حجر، ص٥٣٣، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ١/ ٣٨٣)، ولعله لشواهده.

(٢) التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي، ١/ ٢٦٩، وفيض القدير، للمناوي، ٢/ ٢٨٦.

وقيل: الإتقان الإحسان والتكميل أي يحسنه ويكمله(١).

وبالجملة يمكن القول بأن الجودة والإحسان والإتقان كلمات مترادفة غير أن الإحسان أعمّ منهما فيشمل الإتقان والجودة، وهناك ألفاظ أخرى تؤدي معنى الجودة والإحسان والإتقان، ومن ذلك:

٣. **عتيق، بمعنى: بلغ منتهاه في الجودة**، فقد جاء في الحديث عن عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ﷺ قَالَ: «حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ عَتِيقٍ فِي سَبِيلِ اللهِ...»(٢)، أي: متناه في الفراهة والجودة(٣)، والعرب تقول للشيء قد بلغ النهاية في الجودة: عتيق(٤).

٤. **صِدْق، بمعنى: الجودة**، فقد جاء في الحديث عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ ﷺ، قَالَتْ: تَزَوَّجَنِي الزُّبَيْرُ، وَمَا لَهُ فِي الأَرْضِ مِنْ مَالٍ وَلاَ مَمْلُوكٍ، ... وَلَمْ أَكُنْ أُحْسِنُ أَخْبِزُ، وَكَانَ يَخْبِزُ جَارَاتٌ لِي مِنَ الأَنْصَارِ، وَكُنَّ نِسْوَةَ صِدْقٍ ...»(٥)، الصدق بمعنى الصلاح والجودة أي: نسوة صالحات، أرادتكن نساء صالحات في حسن العشرة والوفاء بالعهد ورعاية حق الجوار(٦)، قال ابن منظور: "رَجُلٌ صَدْقٌ، وامرأَة صَدْقٌ، فالصدق من

(١) التنوير شرح الجامع الصغير للصنعاني، ٣/ ٣٧٨.
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الهبات، باب كراهة شراء الإنسان ما تصدق به، ٣/ ١٢٣٩، رقم: (١٦٢٠).
(٣) مطالع الأنوار على صحاح الآثار لابن قرقول، ٤/ ٣٧٥، والاقتضاب، لليَفُرَني، ١/ ٣٢٠.
(٤) غريب الحديث للخطابي، ٢/ ٣٤.
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الغيرة، ٧/ ٣٥، رقم: (٥٢٢٤).
(٦) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، للكرماني، ١٩/ ١٦٢، واللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، لشمس الدين البرماوي، ١٣/ ٣٤٤، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني، ٢٠/ ٢٠٨.

الصدق بعينه والمعنى أنه يصدق في وصفه من صَلَابَةٍ وَقُوَّةٍ وَجَوْدَةٍ"[١]، ويقال: خمار صدق، أَي ذُو جودة[٢].

المطلب الثاني: الجودة عند المحدثين

من الألفاظ المستعملة عند أهل الحديث قديماً وحديثاً لفظ **"جيد"**، فيقال: هذا جيد الإسناد، ويقصدون بذلك أن العمل به مقبول.

قال السيوطي: "فأما الجيد: فقال شيخ الإسلام في الكلام على أصح الأسانيد لما حكى ابن الصلاح، عن أحمد بن حنبل أن أصحها: الزهري، عن سالم، عن أبيه: عبارة أحمد أجود الأسانيد، كذا أخرجه الحاكم. قال: وهذا يدل على أن ابن الصلاح يرى التسوية بين الجيد والصحيح، كذا قال البلقيني بعد أن نقل ذلك من ذلك: يعلم أن الجودة يعبر بها عن الصحة، وفي "جامع الترمذي: في الطب: هذا حديث جيد حسن[٣]، وكذا قال غيره، لا مغايرة بين جيد وصحيح عندهم، إلا أن الجهبذ منهم لا يعدل عن صحيح إلى جيد إلا لنكتة، كأن يرتقي الحديث عنده عن الحسن لذاته، ويتردد في بلوغه الصحيح، فالوصف به أنزل رتبة من الوصف بصحيح، وكذا القوي"[٤].

وبهذا المعنى يكون لفظ "الجيد" بمعنى الصحيح، وقيل: بالفرق بينهما، وهذا قد ذكره القاسمي في كتابه: "قواعد التحديث" فقال: "الجودة قد يعبر بها عن الصحة فيتساوى حينئذ الجيد والصحيح، إلا أن المحقق منهم، لا يعدل عن الصحيح إلى جيد إلا لنكتة"[٥].

(١) لسان العرب، لابن منظور، ١٠/ ١٩٦، وانظر: تاج العروس، للزبيدي، ٢٦/ ١١.
(٢) الكليات لأبي البقاء، ص٥٥٧.
(٣) سنن الترمذي، ٣/ ٤٤٨.
(٤) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي، ١/ ١٩٤.
(٥) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، لمحمد جمال الدين القاسم، ص١٠٨.

المبحث الثالث

الجودة في التعليم في ضوء السنة النبوية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم جودة التعليم

عرفت الجودة في التعليم بأنها عبارة عن: "قدرة الإدارة التعليمية في مستوياتها ومواقعها المختلفة على أداء أعمالها بالدرجة التي تمكنها من إعداد خريجين يمتلكون من المواصفات ما يمكنهم من تلبية احتياجات التنمية في مجتمعهم طبقاً لما تم تحديده من أهداف ومواصفات لهؤلاء الخريجين".

ومهما تنوعت تعاريف الجودة في التعليم، إلا أنها تضم ثلاثة جوانب أساسية، جودة التصميم، وتعني: تحديد المواصفات والخصائص التي ينبغي أن تراعى في التخطيط للعمل، وجودة الأداء، وتعني: القيام بالأعمال وفق المعايير المحددة وجودة المخرج، وتعني: الحصول على منتج تعليمي وخدمات تعليمية وفق الخصائص والمواصفات المتوقعة(١).

فيتطلع الفرد المسلم-وهو يسعى إلى تحقيق الجودة العالية في المنتج التعليمي- إلى إرضاء الله عز وجل من خلال التزام ما أمر به وحث عليه ولا يتعارض هذا مع الاستجابة لاحتياجات وتوقعات سوق العمل وتحقيق الفائدة والنفع للمسلمين، عملاً بالتوجيه النبوي الشريف قوله ﷺ: «أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللهِ أَنْفَعَهُمْ لِلنَّاسِ»(٢).

(١) جودة التعليم في التصور الإسلامي، لمحمود خليل أبو دف، ص٧.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، ٦/ ١٣٩، رقم: (٦٠٢٦)، وفي المعجم الصغير للطبراني، ٢/ ١٠٦، رقم: (٨٦١)، وفي المعجم الكبير للطبراني، ١٢/ ٤٥٣، رقم: (١٣٦٤٦)، والشجيري في ترتيب الأمالي الخميسية، ٢/ ٢٤٥، رقم: (٢٢٩٨)، وإسماعيل الأصبهاني في الترغيب والترهيب =

وأما الجودة في التعليم من المنظور الإسلامي فهي ترجمة احتياجات وتوقعات المستفيدين من العملية التعليمية إلى مجموعة خصائص محددة تكون أساساً في تصميم الخدمات التعليمية وطريقة أداء العمل من أجل تلبية احتياجات وتوقعات المستفيدين وتحقيق رضا الله عز وجل[1].

المطلب الثاني: مبادئ جودة التعليم في ضوء السنة النبوية

لقد تباينت أراء الباحثين والكتّاب في موضوع الجودة في تحديد المبادئ التي تستند عليها الجودة في العملية التعليمية، بحيث تُورد بعض المبادئ كمتطلبات، أو العكس، وسمّاها بعضهم قواعد الجودة، وآخرون بالأسس، وعند النظر في هذه المتطلبات أو المبادئ نجد

=لقوام السنة، ٢/ ٦٤، رقم: (١١٦٢)، وابن عساكر في تاريخ دمشق، ٦٤/ ١٧، رقم: (١٣٠٢٨) من طريق عبد الرحمن بن قيس، عن سكين بن أبي سراج، عن عمرو بن دينار، عن ابن عمر، أن رجلاً ... وذكره مطولاً. وخالفه عبد الصمد بن سليمان، فرواه عبد الصمد بن سليمان، عن سكين بن أبي سراج، عن عبد الله بن دينار، عن ميمون بن مهران عن ابن عباس أن رجلا أتى النبي ﷺ، أخرجه النَّرْسِي في ثواب قضاء حوائج الإخوان، ص٥٥، رقم: (١٥). قال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن عمرو بن دينار إلا سكين بن أبي سراج، تفرد به عبد الرحمن بن قيس". وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، ٨/ ١٩١: "رواه الطبراني في الثلاثة، وفيه سكين بن أبي سراج وهو ضعيف". قلت: ولعل الاضطراب من سكين بن أبي سراج وبعضهم قال: "مسكين"، فمداره عليه، اتهمه ابن حبان في المجروحين، ١/ ٣٦٠، فقال: "شيخ يروي الموضوعات عن الأثبات والملزقات عن الثقات"، وقال الذهبي في الديوان، ص١٦٥: "واهٍ"، وفي اللسان، ٤/ ٩٦، قال ابن حجر: "قال البخاري: سكين بن يزيد منكر الحديث يكنى أبا قبيصة، وقال الأزدي: منكر الحديث". ولكن يشهد له، ما رواه بكر بن خنيس، عن عبد الله بن دينار، عن بعض أصحاب النبي ﷺ قال: قيل: يا رسول الله من أحب الناس إلى الله؟ قال: "أنفعهم للناس ... مطولاً. أخرجه ابن أبي الدنيا في قضاء الحوائج، ص٤٧، رقم: (٣٦)، بكر بن خنيس قال ابن حجر في التقريب، ص١٢٦: "صدوق له أغلاط أفرط فيه ابن حبان"، وحسنه الألباني في صحيح الجامع، ١/ ٦٢٣.

(١) جودة التعليم في التصور الإسلامي، محمود خليل أبو دف، ص٧.

بعض النقاط التي يتفقون عليها، وسنجد أن لها أصول إسلامية واضحة تظهر من خلال بعض النصوص في السنة النبوية، والتطبيقات الفعلية التي وردت في سيرة المصطفى ﷺ، ويمكن إجمال مبادئ الجودة التعليمية فيما يلي:

١. **التركيز على المستفيد (العميل):** فإن معرفة احتياجات المجتمع والسوق المحلي بحيث يتم إخراج جيل يوافق هذه الاحتياجات والمتطلبات المختلفة والعمل على تقريب الفجوة الحاصلة بين النظام التعليمي وبين احتياجات المجتمع(١).

فالجودة هي ترجمة لاحتياجات وتوقعات المستفيدين من العملية التعليمية سواء كانوا مستفيدين داخليين (الطلاب)، أو مستفيدين خارجيين (أولياء الأمور) إلى خصائص محددة تكون أساساً في تصميم الخدمات التعليمية وطريقة أداء العمل في المؤسسة من أجل تلبية توقعات المستفيدين والسعي لتحقيقها وتحقيق رضاهم(٢).

وإذا تأملنا فسنجد أن الإسلام قد دعا إلى حسن التعامل مع المستفيدين أثناء تقديم الخدمة، ففي غزوة بدر عندما وجد رسول الله ﷺ بين الأسرى من يجيد الكتابة، جعل فدية من لا يستطيع فداء نفسه أن يعلم عشرة صبيان من المسلمين، وكان فداء الرجل أربعة الآلاف، ولكن حرص الرسول ﷺ في ذلك الوقت على الكتابة أكثر من المال وذلك لحاجة المسلمين لها(٣).

وأوضح من ذلك إجابة النبي ﷺ بأجوبة مختلفة عن سؤال واحد؛ وما ذلك إلا لاختلاف أحوال المتعلمين، فأجاب كل واحد بما يناسب حاله، فيأتي أحدهم فيقول: أوصني

(١) الجودة الشاملة في التعليم العام المفهوم والمبادئ قراءة إسلامية، بدرية صالح الميمان، ص٢٤.
(٢) الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد، لحسين حسين البيلاوي وآخرون، ص٢٨.
(٣) أخرجه ابن زنجويه في الأموال، ١/ ٣١٠، رقم: (٤٧٣)، وانظر: الروض الأنف، للسهيلي، ٥/ ١٦٧.

يا رسول الله فيقول: «لا تغضب»(١)، ويسأله الآخر ويقول: أوصني، فيقول: «لَا تَسُبَّنَّ أَحَدًا»(٢)، ويقول آخر: أوصني، فيقول: «اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ أَوْ أَيْنَمَا كُنْتَ»(٣).

٢. **التحسين والتطوير المستمر** واتّباع الأنظمة الجديدة والتخلّص من الأنظمة التقليديّة القديمة التي عفا عليها الزمن، والتركيز على الإتقان لا على كثرة الإنتاج، ويشمل التحسين جميع عناصر العملية التعليمية، وجميع وحدات العمل في المؤسسة، وهو تعهد استراتيجي ثابت من قبل جميع العاملين في المؤسسة بتأمين الجودة، فالإحسان في العمل مبدأ أساسي في الإسلام حيث يقوم كل عامل بتأدية عمله على أكمل وجه وبأفضل السبل المتاحة(٤).

والنصوص في ذلك كثيرة، وقد تقدم في الحديث: «مَنْ يَلِي مِنْ هَذِهِ البَنَاتِ شَيْئًا، فَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ...»(٥)، أن الثواب المذكور لمن أحسن لهن إذا استمر فيه إلى أن يحصل استغناؤهن عنه بزوج أو غيره(٦)، والمعنى أن الإحسان للمستفيدين لا بد أن يكون مستمراً حتى استغناؤهم، وهو معنى الجودة في العملية التعليمية.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، ٨/ ٢٨، رقم: (٦١١٦).
(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الزينة، موضع الإزار، ٨/ ٤٣٣، رقم: (٩٦١٥)، وصححه الوادعي، في الجامع الصحيح مما ليس في الصحيحين، ٤/ ٤٨٢.
(٣) أخرجه بهذا اللفظ، أحمد في مسنده، ٣٦/ ٣٨٠، رقم: (٢٢٠٥٩)، وأخرجه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، ٣/ ٤٢٣، رقم: (١٩٨٧) وقال: "هذا حديث حسن صحيح".
(٤) الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد، لحسين حسين البيلاوي وآخرون، ص٢٨، والجودة الشاملة في التعليم العام المفهوم والمبادئ قراءة إسلامية، بدرية صالح الميمان، ص٢٥.
(٥) تقدم تخريجه، ص١٥.
(٦) فتح الباري لابن حجر، ١٠/ ٤٢٨.

ومن ذلك ما جاء في الحديث عن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ: «أَحَبَّ الأَعْمَالِ إِلَى اللهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ»(١).

٣. **التركيز على العمل الجماعي والمشاركة** لتحقيق الجودة، فهذه العمليّة لا تقتصر على مؤسسة أو جهة ما بحدّ ذاتها، والمقصود المشاركة وتوزيع الصلاحيات للعاملين وتفعيل دورهم بطريقة تشعرهم بالأهمية وتحقيق الاستفادة الفعلية من إمكاناتهم، ونجاح الجودة التعليمية يعتمد على مشاركة العاملين في المؤسسة مع الإدارة العليا في اتخاذ القرارات، وتنفيذ الأعمال مما يجعل الأفراد يحسون بأهميتهم ومساهمتهم في تنفيذ الأعمال وإنجاحها، كلٌ حسب وتخصصه وما يناسبه(٢).

فقد أوجد الرسول ﷺ لكل طاقة ما يناسبها من عمل، ووزع المسؤوليات ففي عهده تولى علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان كتابة الوحي، كما كان يقوم بذلك أثناء غياب أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وكان الزبير بن العوام وجهيم بن الصلت يقومان بكتابة أموال الصدقات، وكان حذيفة بن اليمان يعد تقديرات الدخل من النخيل، وكان المغيرة بن شعبة والحسن بن نمر يكتبان الميزانيات والمعاملات بين الناس، وزيد بن ثابت كان يكتب مراسلات الحكام والولاة بلغات مختلفة(٣).

٤. **التحفيز**: ولشحذ همم العاملين لتأدية العمل بجودة عالية، وضع الإسلام نظاماً

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ٨/ ٩٨، رقم: (٦٤٦٤).

(٢) الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد، لحسين حسين البيلاوي وآخرون، ص٢٨، والجودة الشاملة في التعليم العام المفهوم والمبادئ قراءة إسلامية، بدرية صالح الميمان، ص٢٧.

(٣) زاد المعاد، لابن قيم الجوزية، ١/ ١١٣ وما بعدها، وانظر: الإصابة لابن حجر، ١/ ٦٢٦، والإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، لأحمد عجاج، ص١٢١.

للتحفيز يقوم على مكافأة العاملين المتميزين في تأدية أعمالهم، فالتشجيع والتحفيز للعمل الصالح مبدأ رباني أساسي، ، وأن تكون هذه الحوافز مستمرة، وواضحة الأهداف، وحسن اختيار الزمان والوقت لإعطاء الحافز، وأن يكون الحافز مناسباً لشخصية العامل وحاجته(١).

ففي الحديث عن سهل بن سعد ﷺ أنه سمع النبي ﷺ، يقول: «...لَأَنْ يُهْدَى بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ»(٢).

وعن أبي عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ ﷺ: "يَا أَبَا ذَرٍّ، لَأَنْ تَغْدُوَ فَتَعَلَّمَ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللهِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تُصَلِّيَ مِائَةَ رَكْعَةٍ، وَلَأَنْ تَغْدُوَ فَتَعَلَّمَ بَابًا مِنْ الْعِلْمِ عُمِلَ بِهِ أَوْ لَمْ يُعْمَلْ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تُصَلِّيَ أَلْفَ رَكْعَةٍ»(٣).

(١) الجودة الشاملة في التعليم العام المفهوم والمبادئ قراءة إسلامية، بدرية صالح الميمان، ص٢٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام والنبوة، وأن لا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله، ٤/ ٤٧، رقم: (٢٩٤٢).

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب السنة، باب فضل من تعلم القرآن وعلمه، ١/ ١٤٨، رقم: (٢١٩)، وابن شاهين في شرح مذاهب أهل السنة، ص٥٠ رقم: (٥٤) من طريق أحمد بن علي بن معبد، كلاهما (ابن ماجه، وأحمد بن علي): عن العباس بن عبدالله الواسطي، عن عبدالله بن غالب العباداني، عن عبد الله بن زياد، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن أبي ذر ﷺ.
قال البوصيري في مصباح الزجاجة، ١/ ٣٠: "هذا إسناد ضعيف لضعف علي بن زيد، وعبد الله بن زياد".
وذكره السيوطي في الجامع الكبير، ٤/ ٢٣٦ وضعف إسناده.
وقد ذكر الزبيدي في تخريج أحاديث الإحياء، ١/ ٥٤ أن إسناد ابن ماجه منقطع؛ فأنه عنده من رواية عبد الله بن غالب العباداني عن عبد الله بن زياد البحراني هكذا معنعناً، وفي رواية ابن عبد البر: عبد الله بن غالب العباداني، قال حدثنا: خلف بن أعين، عن عبدالله بن زياد فزاد فيه رجلاً". قلت: أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم، ١/ ١٢٠ رقم: (١١٤) من طريق عن العباس، عن عبدالله بن غالب العباداني، عن خلف بن أعين، عن عبد الله بن زياد، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن أبي ذر ﷺ.=

فقد استخدم الرسول ﷺ أساليب التحفيز الإداري الفعال في الحوافز المادية، والحوافز المعنوية، التي تحث الإنسان على طلب المعالي، وإدراك الكمال، والمنافسة في المراتب العالية.

٥. **الرقابة:** ويقصد بها قيام الموظف أو العامل بمحاسبة مما يجعل أداءه متقناً وثابتاً، وهي نابعة من إحساسه بالمسؤولية تجاه مؤسسته التي تحمّلها بقوله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ...»(١).

وفقد حرص الإسلام على العمل على تنمية الرقابة الذاتية لدى الأفراد، وضع معايير رقابية، ومحاسبية، بحيث يقلل من حدوث الأخطاء، ويحد من حدوثها؛ لذلك جاءت الرقابة في السنة النبوية على ثلاثة مستويات: ذاتية وجماعية وحكومية(٢):

فالرقابة الذاتية: وهي أن يعمل المسلم عمله المناط به مع اعتقاده بأن الله يراه ويراقبه، فيعمل

=قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء، ص١٦: "أخرجه ابن عبد البر من حديث أبي ذر وليس إسناده بذاك، والحديث عند ابن ماجه بلفظ آخر".
قلت: وعلى كلٍ فإسناده مسلسل بالضعفاء، ففيه: عبد الله بن غالب العباداني قال الذهبي في الكاشف، ١/ ٥٨٤: "لم يضعف"، وقال ابن حجر في التقريب، ص٣١٧: "مستور". وفيه: عبد الله بن زياد البحراني، قال الذهبي في الميزان، ٢/ ٤٢٥: "لا أدري من هو"، وقال ابن حجر في التقريب، ص٣٠٤: "مستور". وفيه علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف عند الأكثرين، قال الذهبي في الديوان، ص٩٩: "قال أبو حاتم: متروك" وفي الكاشف، ٢/ ٤٠: "أحد الحفاظ وليس بالثبت ... قال الدارقطني: لا يزال عندي فيه لين"، وضعفه ابن حجر كما في التقريب، ص٤٠١. وهو رأي الأكثرين؛ لذا قال ابن حجر في الأمالي المطلقة، ص٨٠: "وهو ضعيف عندهم من قبل حفظه"، ومع ذلك فقد حسنه المنذري في الترغيب، ١/ ٥٤، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير، ص٩٢٠.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب: الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن)، ٢/ ٥، رقم: (٨٩٣)، ومسلم في صحيحه (كتاب: الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل)، ٣/ ١٤٥٩، رقم: (١٨٢٩) من حديث ابن عمر.

(٢) مفهوم الجودة من خلال السنة النبوية، حاج تاج السر حاج حمد، ص١٥١٠.

العمل الصحيح المتقن لله عز وجل، فإن أخطأ تاب واستغفر ورجع لله، فيكون عمله مستشعراً مراقبة الله دافعاً له على الإتقان والبعد عن الخطأ، وهذه هي أعلى مراتب الدين، وهي مرتبة الإحسان كما في الحديث الطويل عن عمر ابن الخطاب ﷺ أن جبريل عليه السلام أتى النبي ﷺ فقال: «مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»[1].

والرقابة الجماعية: وهي مسؤولية كل المجتمع في كل زمان ومكان، المتمثلة بالنصيحة، فعن تَمِيمٍ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «للهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»[2]، فبها صلاح المجتمع واستقامة أعمالهم ومعاملاتهم؛ لمشاركتهم في إصلاح الأخطاء بالنصح لأصحاب الأخطاء، ولها أدابها ودرجاتها حتى تؤدي الغرض منها وليس محلها هنا.

والرقابة الحكومية: وهي ان تقوم الدولة بإنشاء جهاز رقابي لضمان المواصفات في أي عمل، إما توظيفاً وتكليفاً أو احتساباً.

المطلب الثالث: محفزات جودة التعليم في ضوء السنة النبوية

١. **الحث على العمل الصالح**: فالعمل الصالح في الإسلام يتصف بالشمول والتنوع، وهو لا يقتصر على جلب الخير النافع وإنما يتعدّاه إلى محاربة الشر الضار، والعمل الصالح يحتاج إلى إعداد وتربية وتدريب على أدائه وتوفير مؤسساته[3].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، ١/ ١٩، رقم: (٥٠).
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، ١/ ٧٤، رقم: (٥٥).
(٣) التأصيل القرآني لجودة التعليم، لسعد علي زاير، وداود عبد السلام صبري، ص٢٨٢.

فعن أنس بن مالك س، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»(١).

وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ-أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ- شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ»(٢).

ومن أفضل الأعمال تعلّم العلم، بل عدّ من الفروض(٣)، فعن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، ٣/ ١٠٣، رقم: (٢٣٢٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، ١/ ٦٣، رقم: (٣٥).

(٣) قال البيهقي: "وإن صح فإنما أراد - والله أعلم - العلم العام الذي لا يسع البالغ العاقل جهله ، أو علم ما ينويه خاصة ، أو أراد أنه فريضة على كل مسلم حتى يقوم به من فيه الكفاية". انظر: المدخل للبيهقي، ٢/ ٦٦٤.

(٤) هذا الحديث يروى عن أنس بن مالك س، عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة. فقد أخرجه وكيع في نسخته عن الأعمش، ص٩٨، رقم: (٢)، والطبراني في المعجم الأوسط، ٨/ ٣٤٧، رقم: (٨٨٣٣)، وأبونعيم في الحلية، ٨/ ٣٢٣، والبيهقي في شعب الإيمان، ٣/ ١٩٤، رقم: (١٥٤٤) من طريق زياد بن أبي عمار. قال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن أبي عروة وهو: معمر بن راشد إلا مفضل بن فضالة".
وأخرجه البخاري في التاريخ الكبير، ٤/ ٣٥٧، رقم: (٣١٣٥)، والدولابي في الكنى والأسماء، ٢/ ٧٠٧، رقم: (١٢٤٢)، والعقيلي في الضعفاء الكبير، ٢/ ٢٣٠، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان، ٢/ ١٢٤، والبيهقي في المدخل، ص٢٤١، رقم: (٣٢٥)، وفي شعب الإيمان، ٣/ ١٩٣، رقم: (١٥٤٣) من طريق طريف بن سلمان أبي عاتكة. قال البخاري: "منكر الحديث". وقال العقيلي: "متروك الحديث، وفريضة على كل مسلم، الرواية فيها لين-أيضا-".
وأخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ١/ ١٥١، رقم: (٢٢٤)، وأبو جعفر النحاس في عمدة الكتاب، ص٢٩، والبزار في مسنده، ١٣/ ٢٤٠، رقم: (٦٧٤٦)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده، ٥/ ٢٢٣، رقم: (٢٨٣٧)، والطبراني في المعجم الأوسط، =

=١/ ٧، رقم: (٩) من طريق محمد بن سيرين. قال البزار: "وهذا الحديث إنما رواه عن كثير: حفص بن سليمان وحفص لين الحديث جداً، وكل ما يروى عن أنس في طلب العلم فريضة فأسانيدها لينة كلها، وإنما ذكرنا هذا الحديث لنبين العلة فيه وأنه قد رواه محمد، عن أنس".

وأخرجه البزار في مسنده، ١/ ١٧٢، رقم: (٩٤)، وابن نصر في فوائده، ص٦٧، رقم: (٤٩)، والبيهقي في شعب الإيمان، ٣/ ١٩٥، رقم: (١٥٤٥) من طريق ثابت البناني. قال البزار: "فقد روي عن أنس من غير وجه، وكل ما يروى فيها عن أنس، فغير صحيح".

وأخرجه البزار في مسنده، ١٤/ ٤٥، رقم: (٧٤٧٨)، وابن الأعرابي في معجمه، ٣/ ٨٧٩، رقم: (١٨٣٢)، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان، ٢/ ١٨، والبيهقي في شعب الإيمان، ٣/ ١٩٥، رقم: (١٥٤٦) من طريق إبراهيم النخعي.

وأخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، ٥/ ٢٨٣، رقم: (٢٩٠٣) من طريق قتادة بن دعامة.

وأخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، ٧/ ٩٦، رقم: (٤٠٣٥)، وابن البختري في المجموع، ص٢١١، رقم: (١٩٤)، وابن الأعرابي في معجمه، ٣/ ٩٨٥، رقم: (٢٠٩٥)، والطبراني في المعجم الأوسط، ٣/ ٥٧، رقم: (٢٤٦٢) من طريق زياد بن ميمون.

وأخرجه العقيلي في الضعفاء الكبير، ٤/ ٢٤٩)، وابن شهاب القضاعي في مسنده، ١/ ١٣٦، رقم: (١٧٥) من طريق المثنى بن دينار.

وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، ٢/ ٢٨٩، رقم: (٢٠٠٨) من طريق عاصم الأحول.

وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، ٨/ ١٩٥، رقم: (٨٣٨١)، من طريق الزهري.

وأخرجه الطبراني في مسند الشاميين، ٣/ ٢٠٢، رقم: (٢٠٨٤)، من طريق إسحاق بن عبدالله.

وأخرجه الطبراني في مسند الشاميين، ٤/ ٣٠٤، رقم: (٣٣٧٥) من طريق مكحول. جميعهم: (زياد بن أبي عمار، وطريف بن سلمان، ومحمد بن سيرين، وثابت البناني، وإبراهيم النخعي، وقتادة، وزياد بن ميمون، والمثنى بن دينار، وعاصم الأحول، والزهري، وإسحاق بن عبدالله، ومكحول)، عن أنس به.

قال الإمام أحمد كما في الجامع، علل الحديث، ١٤/ ٧٨: "لا يثبت عندنا في هذا الباب شيء"، وقال مرة: "هذا حديث كذب" وقال البيهقي في المدخل، ص٢٤١: "هذا حديث متنه مشهور، وأسانيده ضعيفة، لا أعرف له إسناداً يثبت بمثله الحديث". وقال ابن عبد البر في جامع بيان العلم، ١/ ٢٣: "هذا حديث يروى عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة، كلها معلولة، لا حجة في شيء منها عند أهل العلم بالحديث من جهة الإسناد". وسئل النووي عنه في فتاويه، ص٢٤٩، فقال: "هو حديث: ضعيف، وإن كان معناه صحيحًا"، ومثله في المجموع، ١/ ٢٤، مثله. وقال ابن القيم في مفتاح دار السعادة، ١/ ١٥٦: "وهذا وان كان في سنده حفص بن سليمان وقد ضعف فمعناه =

٢. **الحث على الإحسان في العمل**: لم يكتفِ الإسلام بالحث على العمل الصالح فحسب، بل تعدّاه إلى الإتقان في أدائه، وإحكامه والتفنن في كل عمل يقوم به المسلم، ففي الحديث –كما تقدم–عن عَائِشَةَ ﵂، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ»(١)، أي: يحكمه ويحسنه ويكمله(٢).

٣. **الحثّ على الإخلاص في الإعمال**: لقد جعل الشرع معيار قبول الأعمال معيارين، أولهما: أن يكون خالصاً لوجه الله وثانيهما: أن يكون صواباً، فلا بد من اجتماعهما لقبول الأعمال(٣). وهذا ضمان لتفعيل مبدأ الرقابة الذاتية التي تفتقر إليه الأنظمة الغربية(٤).

فالإخلاص في العمل، هو الأداء بصورة غاية في الجودة خالصاً من الشوائب، ومراعاة الدقة في تنفيذه وهذا من أبرز أسرار نجاحه، ومتى صدر العمل عن نيّة صادقة وشعور مخلص، أدى إلى أن يدأب العامل على مواصلته دون سآمة أو ملل وأفضى إلى رفع كفاية الإنتاج(٥).

=صحيح". وقد حسّن هذا الحديث بطرقه وشواهده جماعة، منهم الزركشي في التذكرة، ص٤٢، وقال السيوطي في البحر، ٢/ ٨٧١: "وقد حسن جماعة أحاديث صرّح الحفاظ بتضعيفها، فحسن المزي حديث "طلب العلم فريضة مع تصريح الحفاظ بتضعيفه"، وقال في الدرر المنتثرة، ص١٤١: "روي من حديث أنس، وجابر، وابن عمر، وابن عباس، وعلي، وأبي سعيد، وفي كل طرقه مقال، وأجودها طريق قتادة، وثابت عن أنس، وطريق مجاهد عن ابن عمر، وأخرجه ابن ماجه عن كثير بن شنظير، عن محمد بن سيرين، عن أنس، وكثير مختلف فيه، فالحديث حسن"، وانظر الحديث بتوسع في: جامع بيان العلم لابن عبد البر، ١/ ٢٣، والعلل المتناهية لابن الجوزي، ١/ ٥٤.

(١) تقدم تخريجه، ص١٧.

(٢) التنوير شرح الجامع الصغير، للصنعاني، ٣/ ٣٧٨.

(٣) العبودية لابن تيمية، ص١٢٠، والعقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين، لحسين بن غنّام، ص١٣١.

(٤) التأصيل القرآني لجودة التعليم، لسعد علي زاير، وداود عبد السلام صبري، ص٢٨٣.

(٥) جودة التعليم في التصور الإسلامي، محمود خليل أبو دف، ص١٣.

لذلك حذر الرسول ﷺ من صرف مقصد التعليم لغير الله بقوله: «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَتَعَلَّمُهُ إِلَّا لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا، لَمْ يَجِدْ عَرْفَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»(١)، وعَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا لِغَيْرِ اللهِ أَوْ أَرَادَ بِهِ غَيْرَ اللهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»(٢).

٤. **الشعور بالمسؤولية تجاه الأعمال**: فالعامل الذي يستشعر معنى المسؤولية في كل ما يقوم به من عمل، نجده يحرص على التزام الدقة والإجادة في أداء واجباته، فعن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ...»(٣).

لذلك كان من الأمور التي يسأل عنها الإنسان يوم القيامة، العلم الذي يحمله، فعن أبي برزة الأسلمي قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لاَ تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ القِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ فِيمَ فَعَلَ»(٤).

٥. **الحث على تعلّم العلم النافع**: لقد حثّ الإسلام على التماس العلم النافع كمحتوى، وكذلك الانتفاع به كوظيفة في الحياة العملية مع طلبه الزيادة في هذا العلم، وفي ذلك توازن واضح بين الكيف والكم فالحرص على النوع لا يضيره الاستزادة فيه، وضمن

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب في طلب العلم لغير الله عز وجل، ٥/ ٥٠٤، رقم: (٣٦٦٤)، وابن ماجه في سننه، كتاب الإيمان، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، ١/ ٩٢، رقم: (٢٥٢).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب العلم، باب ما جاء فيمن يطلب بعلمه الدنيا، ٤/ ٣٣٠، رقم: (٢٦٥٥): "حديث حسن غريب".

(٣) تقدم تخريجه، ص٢٥.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرقائق، باب في القيامة، ٤/ ١٩٠، رقم: (٢٤١٧) ثم قال: "حديث حسن صحيح".

معايير الجودة في العلم أن ينفع صاحبه[١].

فقد جاء في دعائه ﷺ ما رواه أبو هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «اللَّهُمَّ انْفَعْنِي بِمَا عَلَّمْتَنِي، وَعَلِّمْنِي مَا يَنْفَعُنِي، وَزِدْنِي عِلْمًا... »[٢]، وفي حديث آخر عن أبي هريرة ﷺ قَالَ: قَالَ

(١) جودة التعليم في التصور الإسلامي، محمود خليل أبو دف، ص١٤.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٦/ ٥٠، رقم: (٢٩٣٩٣)، وابن ماجه في سننه، أبواب السنة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، ١/ ١٦٨، رقم: (٢٥١)، والترمذي في سننه، أبواب الدعوات، باب في العفو والعافية (٥/ ٤٧٠، رقم: (٣٥٩٩)، والطبراني في الدعاء، ص٤١٥، رقم: (١٤٠٤) من طريق عبد الله بن نمير. وعبد بن حميد في المنتخب، ص٤١٥، رقم: (١٤١٩)، والبغوي في الأنوار، ص٧٣٣، رقم: (١١٧٧)، وفي شرح السنة، ٥/ ١٧٣، رقم: (١٣٧٢) من طريق عبيد الله بن موسى. والبزار في مسنده، ١٦/ ٢٤٢، رقم: (٩٤١٤)، والبيهقي في شعب الإيمان، ٦/ ٢١٨، رقم: (٤٠٦٦) من طريق أبي عاصم النبيل، والطبراني في الدعاء، ص٤١٥، رقم: (١٤٠٤) من طريق يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ٨/ ٤٨ من طريق جعفر بن عون. خمستهم: (عبد الله بن نمير، وعبيد الله بن موسى، وأبي عاصم النبيل، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وجعفر بن عون)، عن موسى بن عبيدة، عن محمد بن ثابت، عن أبي هريرة ﷺ به.
قال الترمذي: "هذا حديث غريب من هذا الوجه".
وقال البزار: "ومحمد بن ثابت لا نعلم روى عنه إلا موسى بن عبيدة هذه الثلاثة أحاديث ولا نعلم رواه عن أبي هريرةس".
وقال البغوي: "هذا حديث غريب".
وقال ابن القيسراني في ذخيرة الحفاظ، ٣/ ١٣٩٥: "رواه موسى بن عبيدة الربذي: عن محمد بن ثابت، عن أبي هريرة كان النبي ﷺ يقول. وموسى هذا ضعيف لم يتابع عليه".
قلت: موسى بن عبيدة، ضعفه الجمهور، ومداره عليه، قال الذهبي الكاشف، ٢/ ٣٠٦: "ضعفوه"، وقال ابن حجر في التقريب، ص٥٥٢: "ضعيف ولا سيما في عبدالله ابن دينار"، وفيه – ايضاً محمد بن ثابت، قال الحافظان الذهبي في الكاشف، ٢/ ١٦١، وابن حجر في التقريب، ص٤٧١. مجهول.
وله شاهد من حديث أنس بن مالك س، عند النسائي في السنن الكبرى، ٧/ ٢٠٥، رقم: (٧٨١٩)، والطبراني في الدعاء، ص٤١٥، رقم: (١٤٠٥)، وفي المعجم الأوسط، ٢/ ٢٠٨، رقم: (١٧٤٨)، والحاكم في المستدرك، ١/ ٦٩٠، رقم: (١٨٧٩)، عن مكحول، أنه دخل على أنس بن مالك فسمعه يذكر أن رسول الله ﷺ كان يدعو يقول: «اللهم انفعني بما علمتني، وعلمني ما ينفعني، وارزقني علما تنفعني به»، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه".

رَسُولُ اللهِ ﷺ: «... وَاحْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاستَعِن بِاللهِ وَلَا تَعجَز»[١]، أي: استعمل الحرص والاجتهاد في تحصيل ما تنتفع به في أمر دينك ودنياك التي تستعين بها على صيانة دينك، وصيانة عيالك، ومكارم أخلاقك، ولا تفرط في طلب ذلك، ولا تتعاجز عنه متكلاً على القدر، فتنسب للتقصير، وتلام على التفريط شرعاً وعادة[٢].

٦. **تشجيع الإسلام للتجديد والتطوير**: من القواعد المقررة، أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان، وحاجات الناس تختلف باختلاف ظروف العصر الذي نعيش وهذا يقتضي إحداث تغير في النظم، ويقصد بالتجديد والتطوير هنا إحداث مجموعة من التغيرات في نظام تعليمي معين بقصد زيادة فعاليته أو جعله أكثر استجابة لحاجات الفرد والمجتمع[٣].

فمن أبرز مقومات التجديد في العملية التعليمية، تشجيع الإسلام لأهل العلم والاختصاص على الاجتهاد من خلال إعمال العقل والتأصل وإظهار الرأي بما يخدم المصلحة العامة، ولا يتعارض مع الأصول الإسلامية الثابتة، فقد جاء في الحديث قوله ﷺ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ»[٤].

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، ٤/ ٢٠٥٢، رقم: (٢٦٦٤).
(٢) المفهم، لأبي العباس القرطبي، ٦/ ٦٨٢.
(٣) جودة التعليم في التصور الإسلامي، محمود خليل أبو دف، ص١٦.
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، ٢/ ٧٠٤، رقم: (١٠١٧).

المطلب الرابع: موازنة بين الجودة في الدراسات المعاصرة، والجودة من منظور إسلامي

ومما تقدم يظهر للمنصف أن هناك تميّز وفروق جوهرية في الجودة المعاصرة في الدراسات الحديثة، وبين الجودة من منظور إسلامي، ومن أهمّ لافروق بينهما[1]:

١. تتسع مفاهيم الجودة الإسلامية لتضم في ثناياها كافة عناصر الجودة، لكنها تختلف في جوهرها حيث تستمد قوتها من ارتباطها بالإسلام، كونه منهج رباني شامل وكامل لكل مناحي الحياة، يجمع بين جلب المصالح ودرء المفاسد عن الإنسان عموماً.

٢. تعتمد الجودة الإسلامية بصورة كبيرة على تفعيل مبدأ الرقابة الذاتية، التي يستشعر المسلم مراقبة الله له، واعتقاده بأنه مطلع عليه ويراه، فذلك يدفع المسلم إلى الإتقان والتجويد؛ طلباً للثواب الآخرة، بخلاف الجودة الحديثة الغربية التي تركز في معظم جوانبها على مبدأ الثواب والعقاب المادي، والاستعانة بالرقابة الخارجية لضمان جودة العمل.

٣. من أهم مبادئ الجودة الإسلامية أنها ترتكز على مبدأ الإخلاص؛ لما له من أثر بارز في تحقيق الأهداف المنشودة في أي مجال بعيداً عن المكاسب المتوقعة، بخلاف الجودة الحديثة التي تركز على التحفيز المادي، بعيداً عن التحفيز المعنوي الذي يثمر إتقان العمل وتجويده.

٤. تهتم الجودة الإسلامية بالشمولية في الإتقان والإحسان في كافة مظاهر الحياة الخاصة للفرد المسلم، وتعاملاته مع الآخرين سواء كانت متعلقة بالدنيا أو بالجانب الديني، بينما ترتكز الجودة الحديثة على التحسين والتطوير للجانب الدنيوي في حياة الناس، ولفئة محدودة لهدف محدود.

(١) مبادئ الجودة في ضوء السنة النبوية، لإبراهيم عبد الرزاق، وصفاء العتربي، ص٣٩٩.

الخاتمة

وبعد أن انتهيت –بعون الله تعالى–من هذ البحث؛ فإني أختمه ببيان أهم النتائج التي توصلت إليها، ثم أتبعها بذكر أهم التوصيات.

أولاً: أَهمّ النتائج

١. أن مفهوم الجودة موجود في كل تعاليم الإسلام بكل مضامينه، وهو مطلب لإرضاء الله عز وجل، ثم تحقيق رغبة المستفيدين، وهو فرع من منظومة القيم الإسلامية المتميزة.

٢. وأن العديد من نصوص السنة النبوية جاءت بمعنى الجودة، وأبرزها وضوحاً وشمولاً: الإحسان والإتقان، وجاء الإحسان بمعنى: الإحكام، والإكمال، والقيام بالأصلح والأنفع، وهو أكثر شمولاً من معنى الجودة.

٣. وأن أهمّ مبادئ جودة التعليم في ضوء السنة النبوية: التركيز على المستفيد، والتحسين المستمر، والعمل الجماعي والمشاركة، والتحفيز، والرقابة.

٤. وأن هناك محفزات لجودة التعليم من خلال السنة النبوية أهمها: الحث على الأعمال الصالحة، وإخلاصها، وإتقانها.

٥. وأن أهمّ الفروق بين الجودة من منظور إسلامي، والجودة بالمعنى المعاصر، أن مصدرها المنهج الرباني الشامل لكل مناحي الحياة، ترتكز على الرقابة الذاتية واستشعار المسؤولية، مع التأكيد على الإخلاص والإتقان والإحسان في كل الأعمال.

ثانياً: التّوصيات:

١. الاهتمام بتأصيل الجودة الشاملة بصورة مستوفية وتطبيقاتها في ضوء السنة النبوية.

٢. الاهتمام بإبراز الجودة الشاملة من منظور إسلامي في كلّ المجالات سيّما في المجال التعليمي، ومقارنته بالجودة بالمعنى المعاصر.

٣. من الأهمية بمكان تطبيق مبادئ الجودة الشاملة في مجال التعليم، وتوفير كلّ متطلباتها في كل مؤسسات التعليم بجميع مراحلة.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، البوصيري، أحمد بن أبي بكر، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط: ١، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٩٩٩م.

الإدارة في عصر الرسول ﷺ، الكرمى، حافظ أحمد، ط: ١، القاهرة، دار السلام للنشر ، ١٤٢٧هـ.

الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب، اليَفُرَني، محمد بن عبدالحق، المحقق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، ط: ١، (د . م)، مكتبة العبيكان، ٢٠٠١م.

إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، المحقق: يحْيَى إِسْمَاعِيل، ط: ١، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

إمتاع الأسماع، المقريزي، أحمد بن علي، المحقق: محمد عبدالحميد النميسي، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

الأموال، ابن زنجويه، حيمد بن مخلد، تحقيق: شاكر ذيب فياض، ط: ١، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ١٩٨٦م.

تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق المرتضى، مجموعة من المحققين، (د.ط)، (د.ك)، دار الهداية، (د.ت).

التاريخ الكبير، البخاري أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (د.ط)، حيدر آباد – الدكن، دائرة المعارف العثمانية، (د.ت).

تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفورى، أبو العلا محمد عبدالرحمن، (د.ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).

تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي ، المحقق: عبدالله اللحياني، ط: ١، مكة المكرمة، دار حراء، ١٤٠٦هـ.

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، (د.ط)، (د.ك)، دار طيبة، (د.ت).

التراجم والطبقات، ابن حبان، محمد بن حبان، إعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد، ط: ١، الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٩٣هـ.

التنوير شرح الجامع الصغير، الصنعاني،محمد بن إسماعيل بن صلاح، المحقق: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، ط: ١، الرياض، مكتبة دار السلام، ٢٠١١م.

تهذيب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد، المحقق: محمد عوض مرعب، ط: ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، زين الدين محمد بن زين العابدين الحدادي، ط: ٣، الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، ١٩٨٨م.

جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير، المحقق: أحمد محمد شاكر، ط: ١، (د.ك)، مؤسسة الرسالة، ٤٢٠ هـ.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل، المحقق: محمد الناصر، ط:١، (د.ك)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد الأسس والتطبيقات، البيلاوي، حسين حسين، وآخرون، ط: ١، عَمان، دار المسيرة، ٢٠٠٦م.

دليل الجودة لمؤسسات التعليم العالي العربية، اتحاد الجامعات العربية، (د.ط)، عَمان الأردن، (د.ن)، ٢٠١٧م.

الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله، المحقق: عمر السلامي، ط:١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م.

زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ط:٢٧، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٩٤م.

سبل السلام، ابن الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (د.ط)، (د.ك)، دار الحديث، (د.ت).

السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير، العزيزي، علي بن أحمد، رعاية مركز النخب العلمية، (د.ط)، (د.ك)، (د.ن)، (د.ت).

السنة، أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، ط:١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.

سنن ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد، المحقق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط:١، (د.ك)، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م.

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، المحقق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط:١، (د.ك)، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م.

سنن الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون، ط:٢، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ.

السنن الكبرى للنسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب، حققه: حسن عبدالمنعم شلبي، ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.

شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي، شرف الدين الحسين، المحقق: عبدالحميد هنداوي، ط:١، مكة المكرمة-الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧م.

شرح المصابيح السنة، ابن الملك الكرماني، محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِاللطيف، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، ط:١، (د.ك)، إدارة الثقافة الإسلامية، ٢٠١٢م.

شرح مشكل الآثار، الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط:١، (د.ك)، مؤسسة الرسالة، ١٤٩٤م.

شعب الإيمان، البيهقي، أحمد بن الحسين، حققه: عبد العلي حامد، ط:١، الهند بومباي، الدار السلفية، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ.

شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم الحميري، نشوان بن سعيد، المحقق: حسين العمري، وآخرون، ط:١، بيروت-لبنان، دمشق-سورية، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عطار، ط:٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.

صحيح الجامع الصغير وزيادته صحيح الجامع الصغير وزياداته، الألباني، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين، (د.ط)، (د.ك)، المكتب الإسلامي، (د.ت).

العبودية لابن تيمية، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، المحقق: محمد زهير الشاويش، ط:٧، بيروت، المكتب الإسلامي، ٢٠٠٥م.

العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين، النجدي، حسين بن غنام، المحقق: محمد بن عبدالله الهبدان، ط:١، (د.ك)، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٣م.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

غريب الحديث، الخطابي، بو سليمان حمد بن محمد، المحقق: عبدالكريم إبراهيم الغرباوي، وعبد القيوم عبد رب النبي، د.ط)، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٢م.

فتح الباري، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، عناية: محمد فؤاد عبدالباقي، ومحب الدين الخطيب، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، ط:١، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.

القاموس الفقهي، سعدي أبو حبيب، ط:٢، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨م.

القاموس المحيط، الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد العرقسُوسي، ط:٨، لبنان-بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ.

قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، القاسمي، محمد جمال الدين، (د.ط)، لبنان-بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).

الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى

الحسيني القريمي الحنفي، المحقق: عدنان درويش، ومحمد المصري، (د.ط)، بيروت، مؤسسة الرسالة، (د.ت).

الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرماني، محمد بن يوسف، ط:١، ٢، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.

اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، شمس الدين البرماوي، أبو عبدالله محمد بن عبدالدائم، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، ط:١، سوريا، دار النوادر، ١٤٣٣هـ.

لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط:٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، المحقق: حسام الدين القدسي، (د.ط)، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٩٩٤م.

المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحقق: عبدالحميد هنداوي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ .

المدخل إلى علم السنن، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، اعتنى به: محمد عوامة، ط:١، مصر– القاهرة، دار اليسر، لبنان-بيروت، دار المنهاج، ٢٠١٧م.

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري، علي بن سلطان محمد، ط:١، لبنان– بيروت، دار الفكر، ١٤٢٢هـ.

المستدرك على الصحيحين، الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، تحقيق: مصطفى عطا، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

مسند أبي يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المُثنى، المحقق: حسين سليم أسد، ط:١، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م.

مسند أحمد، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط:١، (د.ك)، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، مسلم بن الحجاج القشيري، المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم، أبو عَوانة، يعقوب بن إسحاق، تحقيق: عَبَّاس بن صفاخان بن شهَاب الدّين، وآخرون، ط:١، المملَكة الْعَرَبيَّة السَّعُودية، الجَامِعَة الإسلاميَّة، ٢٠١٤م.

مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر، المحقق: محمد المنتقى الكشناوي، ط:٢، بيروت، دار العربية، ١٤٠٣هـ.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي، (د.ط)، بيروت، المكتبة العلمية، (د.ت).

مطالع الأنوار على صحاح الآثار، ابن قرقول، أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف، تحقيق: دار الفلاح، ط:١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٣هـ.

معارج القدس في مدارج معرفه النفس، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ط:٢، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م.

المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (د.ط)، القاهرة، دار الحرمين، (د.ت).

المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المحقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، ط:٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، (د.ت).

معجم اللغة العربية المعاصرة ، عمر، أحمد مختار عبدالحميد، ط:١، (د. ك)، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

المعجم الوسيط، مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، (د.ط)، (د.ك)، دار الدعوة، (د.ت).

معرفة الصحابة، أبو نعيم، أحمد بن عبدالله بن أحمد، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط:١، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٩٩٨م.

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (د.ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط.ت).

المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد، المحقق: صفوان الداودي، ط:١، دمشق-بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ.

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس القرطبي، أحمد بن عمر، حققه: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، ط:١، دمشق-بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت، دار ابن كثير، ١٩٩٦م.

ثانياً: المقالات الدورية والأوراق البحثية

إدارة الجودة الشاملة دراسة نظرية، الراشد، محمد بن عبدالعزيز، مجلة مكتبة فهد الوطنية، م (١٧)، العدد: (٢)، ١٤٣٢هـ.

التأصيل القرآني لجودة التعليم، زاير، سعد علي، وصبري: داود عبدالسلام، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد: (٨)، ٢٠١٢م.

جودة التعليم في التصور الإسلامي، أبو دف، محمود خليل، مؤتمر الجودة في التعليم العام الفلسطيني، فلسطين، المنعقد بتاريخ: ٣٠-٣١/ ١٠/ ٢٠٠٧م.

الجودة الشاملة في التعليم العام المفهوم والمبادئ قراءة إسلامية، الميهان، بدرية صالح، اللقاء الرابع عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية (جستن)، فرع الجمعية في القصيم، تاريخ: ١٥-١٦، مايو، ٢٠٠٧م.

مبادئ الجودة في ضوء السنة النبوية، ويح، إبراهيم عبدالرزاق، والعتربي، صفاء عبدالرزاق، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات – دمنهور، م: (٣)، العدد: (٢)، ٢٠١٧م، ٣٦٠ - ٤٠٨.

مفهوم الجودة من خلال السنة النبوية، حاج حمد، حاج تاج السر، مؤتمر مستقبل الدراسات الحديثية رؤية استشرافية، جامعة القصيم، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ٩-١٠/ ٥/ ١٤٤٠هـ.

العلاقة بين الصوفية والزيدية في اليمن
دراسة عقدية تحليلية

د. عبدالحميد أحمد مرشد حمود[١]

ملخص البحث

موضوع البحث: العلاقة بين الصوفية والزيدية في اليمن (دراسة عقدية تحليلية).

أهداف البحث

- التعرف على العقائد المشتركة بين الصوفية والزيدية.
- التعرف على موقف الصوفية من الزيدية والزيدية من الصوفية قديماً وحديثاً.
- دراسة أسباب الاتفاق والافتراق بين الزيدية والصوفية.

منهج البحث: اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي المقارن؛ واستفدت من المنهج الاستنباطي والاستقرائي للوصول إلى النتائج وفق منهج البحث العلمي.

أهم النتائج

- العلاقة بين الصوفية والزيدية في أساسها تقوم على الخصومة والعداء.
- اتفاق الفريقين في جملة من العقائد كان أبرزها: الاتفاق على إحياء مظاهر القبورية وتعظيم الأضرحة وأصحابها، والترويج للبدع والخرافات، والغلو في الأئمة والأولياء.
- تعرضت الصوفية لحملات التكفير من أئمة الزيدية عبر تاريخهم.
- تحول موقف الصوفية من الزيدية من حالة العداء إلى حالة التوافق؛ نظراً لاحتواء الزيدي للصوفية.

(١) الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة وأصول الدين- جامعة الملك خالد (أبها)

- من أسباب تحول حالة الخصومة بين الطرفين إلى حالة الوفاق والاحتواء: اتحاد الخصم السني للفريقين، والأعياد البدعية المشتركة، وغيرها.

التوصيات: كشف حقيقة العداء الزيدية للصوفية حتى لا يذوب عوام الصوفية في شراك الزيدية، وكذلك دراسة تاريخ تشيع المناطق السنية، ودراسة أسبابه، وآثاره.

الكلمات المفتاحية: الزيدية، الصوفية، العقائد المشتركة.

ABSTRACT

Research Topic: The Relationship Between Sufism and Zaydism (Zaidiyyah) in Yemen : a Doctrinal Analytical Study.

Research Objectives:

- To identify common beliefs between Sufism and Zaydism.
- To identify attitudes of Sufism from Zaydism and vice versa in the past and present.
- To investigate the reasons behind agreement and disagreement between Zaydism and Sufism.

Research Methodology: I adopted the comparative analytical descriptive approach and I benefited from the deductive and inductive approach to conclude the results according to the scientific research method.

Significant Results:

- The relationship between Sufism and Zaydism is based on rivalry and hostility.
- The two sects agreed on a number of beliefs, the most prominent of which were: agreement on reviving the manifestations of the grave, venerating shrines and their owners, promoting heresies and superstitions, and exaggeration in Imams and Saints.
- Sufism has been subjected to campaigns of atonement from the Zaidi Imams throughout their history.
- The attitude of Sufism on Zaydism shifted from a state of hostility to a state of harmony since Zaidi's inclusion of Sufism.
- Among the reasons for the change of a state of rivalry between the two sects into a state of harmony and containment, the union of the Sunni opponent of the two sects, the joint innovated holidays, and others.

Recommendations: to illustrate the reality of Zaydi hostility to Sufism so that the Sufi commoners do not dissolve into the traps of Zaydism, as well as to study the history of the Shiism of Sunni areas, and study its causes and effects.

Keywords: Zaydism, Sufism, common beliefs.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين؛ محمد ﷺ، وعلى آله وصحابته والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فمما لا يخفى على ذوي الاختصاص أهمية البحث في المشتركات العقدية بين فرق أهل القبلة؛ لما يترتب عليه من آثار عملية؛ سواء كانت سلبية أو إيجابية، كالموقف من الآخر علمياً أو عملياً.

ولما كان منهج أهل السنة والجماعة وسطاً بين فرق أهل القبلة في كل شيء؛ فقد اتسم موقفهم بالإنصاف للمخالف لهم في المذهب والمعتقد، وصار منهجهم القائم على الوحي هو الميزان في الحكم بين المختلفين من أهل الإسلام.

وفي هذا البحث أقف على العلاقة بين الصوفية والزيدية؛ لنتعرف على المسائل العقدية التي اتفق الطرفان فيها، ثم أتناول الموقف من الآخر بينهما، وأناقش أسبابه، وأدرس التحول في المواقف بينهما قديماً وحديثاً، واقفاً على أسباب الاتفاق والافتراق بينهما وفق منهج البحث العلمي المتعارف عليه، راجياً من الله العلي القدير أن يكون الإنصاف وسيلتي للوصول إلى نتائج علمية واضحة.

والحمد لله رب العالمين.

أهمية الموضوع

تكمن أهمية البحث في هذا الموضوع في الآتي:

١. التحولات الجذرية التي حصلت في العلاقة بين كل من الزيدية والصوفية قديماً وحديثاً.

٢. رغم اختلاف الطرفين فيما بينهما إلا أن حملة العداء لأهل السنة والجماعة كانت عاملاً مشتركاً بينهما؛ الأمر الذي يسترعي دراسة هذه الظاهرة والوقوف على أسبابها.

أهداف البحث

١. التعرف على المسائل العقدية التي يتفق عليها كل من الزيدية والصوفية.

٢. التعرف على موقف كل من الزيدية والصوفية من الآخر قديماً وحديثاً.

٣. التعرف على أسباب التحولات العقدية في الموقف من الآخر.

مشكلة البحث

يجيب هذا البحث على سؤال محوري يتلخص في:

ما حقيقة العلاقة بين كل من الصوفية والزيدية؟ وما العقائد المشتركة بينهما؟

ويتفرع من هذا السؤال عدة أسئلة فرعية:

١. ما العقائد المشتركة بين الزيدية والصوفية؟

٢. ما موقف الصوفية من الزيدية قديماً وحديثاً؟

٣. ما موقف الزيدية من الصوفية قديماً وحديثاً؟

٤. ما أسباب الاتفاق والاختلاف وأسبابهما بينهما؟

منهج البحث

استخدمت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وذلك عند عرض المشترك العقدي، ووظفت المنهج الاستقرائي في تتبع الموقف من الآخر بين الفريقين قديماً وحديثاً، كما أعملت المنهج الاستنباطي في استنتاج أسباب الاتفاق والافتراق بينهما، وكذلك عند استنباط النتائج والتوصيات اللازمة.

إجراءات البحث

١. عزو الآيات القرآنية في صلب البحث، بذكر اسم السورة ورقم الآية بين معكوفين [ ].
٢. تخريج الأحاديث الواردة في صلب البحث؛ فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت به، وإن كان في غيرهما خرجته من مظانه مع بيان درجته عند أهل الاختصاص.
٣. توثيق أقوال كل من الزيدية والصوفية من كتبهم المعتمدة.
٤. تذييل البحث بفهرس المصادر والمراجع وفهرس الموضوعات.

حدود البحث

حدود البحث على حدين:

الأول: حد مكاني، وهو اليمن.

والثاني: حد موضوعي ينحصر في الحديث عن الزيدية والصوفية قديماً وحديثاً.

الدراسات السابقة

لم أقف على بحث تناول العلاقة بين الزيدية والصوفية – بحسب علمي –.

خطة البحث

يحتوي البحث على أربعة مباحث، كل مبحث يحتوي على مطالب، وفق الترتيب الآتي:

تمهيد: التعريف بمصطلحات البحث، وفيه:

أولاً: تعريف الزيدية.

ثانياً: تعريف الصوفية.

المبحث الثاني: العقائد المشتركة بين الزيدية والصوفية، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: العقائد المشتركة بين الصوفية والزيدية في باب الإيمان.
- المطلب الثاني: العقائد المشتركة بين الزيدية والصوفية في باب الشعائر والأعياد.

المبحث الثالث: الموقف من الآخر بين الزيدية والصوفية، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: موقف الزيدية من الصوفية قديماً وحديثاً.
- المطلب الثاني: موقف الصوفية من الزيدية قديماً وحديثاً.

المبحث الرابع: أسباب الاتفاق والاختلاف بين الزيدية والصوفية، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: أسباب الاتفاق بين الصوفية والزيدية.
- المطلب الثاني: أسباب الاختلاف بين الصوفية والزيدية.

الخاتمة: وتحتوي على أهم النتائج.

المبحث الأول

التعريف بمصطلحات البحث

المطلب الأول: تعريف الزيدية

الزيدية: هم الذين ينسبون أنفسهم إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ[١]، ويقولون بإمامته، وساقوا الإمامة في أولاد فاطمة ﷺ، ولم يجوِّزوا ثبوت الإمامة في غيرهم[٢]، رغم أن مذهب الإمام زيد بن علي في الإمامة أنها في كل قريش[٣].

انقسمت الزيدية بعد زيد بن علي إلى ثلاث فرق هي: الجارودية[٤]، والصالحية[٥]، والسليمانية[٦]، ثم انقرضت فرقتا الصالحية والسليمانية، ولم يتبقَّ من فرق الزيدية إلا

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل، لابن حزم، ٤/ ٧٦، والمواقف في علم الكلام، للإيجي، ٣/ ٦٨٩، والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسن الملطي، ١/ ٣٣.

(٢) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ٢٩، ١٥٤.

(٣) راجع: الروض النضير شرح المجموع الكبير للسياغي، والتتمة، للقاضي عباس بن أحمد، ٤/ ١١.

(٤) الجارودية: فرقة زيدية تنتسب إلى أبي الجارود المنذر بن أبي زياد الكوفي (ت: ١٥٠هـ)، تعتقد أفضلية علي ﷺ على سائر الصحابة، وتتبرأ من الشيخين، وتفكر الصحابة، وتقول بإمامة علي بالنص الوصفي. [فرق الشيعة، للنوبختي، ص٥٥].

(٥) الصالحية: فرقة زيدية تنتسب إلى الحسن بن صالح بن حي (ت: ١٦٧هـ)، يفضلون علياً على الصحابة، ويقرون بخلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ويتوقفون في عثمان ﷺ، ويكفرون من حارب علياً، ويقولون إن الإمامة في كل قريش. [انظر: التبصير في الدين، للاسفراييني، ص٢٨، والفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٢٤)].

(٦) السليمانية: فرقة زيدية تنتسب إلى سليمان بن جرير الزيدي (ت: ١٧٧هـ)، تعتقد تفضيل علي على الصحابة، وتثبت إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، إلا أنها تعتقد أن تقدمهم خطأ لا يوجب التفسيق ولا التكفير، وتعتقد أن الإمامة شورى، وأنها تصح بعقد رجلين من خيار المسلمين، يكفرون عثمان ﷺ، وجميع من حارب علياً. [انظر: التبصير في الدين، للاسفراييني، ص٢٨، ومقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ص٦٩].

الجارودية، وهي الفرقة الزيدية التي دخلت اليمن[١].

ورغم محاولة انتساب الزيدية في اليمن إلى زيد بن علي؛ إلا أنها خالفته في مذهبه الفقهي والعقدي[٢]، وأصبح انتماؤهم له انتماءً روحياً أكثر منه مذهبياً[٣].

أما زيدية الجيل والديلم[٤] فقد تحولت منذ وقت مبكر إلى مذهب الرافضة[٥].

أما المذهب الفقهي الغالب على زيدية اليمن فهو المذهب الهادوي[٦]؛ ومع فتح باب الاجتهاد اضطربت هوية المذهب؛ بسبب كثرة المخالفات من المتأخرين على المتقدمين؛ الأمر الذي ساهم في تذويب هوية المذهب[٧].

(١) المجموع المنصوري (مجموع ورسائل الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة) القسم الأول، لعبد الله بن حمزة، ٢/ ٤٦٩، ومجموع السيد حميدان بن يحيى القاسمي، ص٤٦٧، والحور العين، لنشوان الحميري، ص٢٠٨.

(٢) مخالفات الإمام الهادي يحيى بن الحسين في كتابه الأحكام للإمام زيد بن علي (دراسة فقهية مقارنة)، لعبادي العسولي، ٢٠٠١م.

(٣) الشافي، لعبد الله بن حمزة، ٢/ ٣٥٤ و ٣/ ٢٠٦، و ٣/ ٦٣١، ومطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، لابن أبي الرجال، ١/ ٢٥.

(٤) زيدية الجيل والديلم: هم الذين قام فيهم الناصر الأطروش عام ٢٨٤هـ، وانتسبوا إلى الزيدية، ثم تحولوا إلى مذهب الاثنى عشرية عند قيام الدولة البويهية. [انظر: الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ١٥٧، وسمط النجوم العوالي، لعبد الملك بن حسين الشافعي، ٤/ ١٨٤].

(٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي، ٢/ ١٩٧، والملل والنحل، للشهرستاني، ص١٥٧.

(٦) المذهب الهادوي: نسبة إلى الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (ت: ٢٩٨هـ)، دخل اليمن عام ٢٨٠هـ، ثم خرج منها، وعاد عام٢٨٤هـ، أسس مذهباً فقهياً، مخالفاً لمذهب زيد بن علي، وكان معتزلياً في أصول الاعتقاد، وهو ما عليه زيدية اليمن[راجع تفاصيل مذهبه في: الإمام الهادي وآراؤه العقدية، لعبد الحميد مرشد].

(٧) البدر الطالع، للشوكاني، ١/ ١٣٦، والزيدية نشأتها ومعتقداتها، لإسماعيل الأكوع، ص٥٩.

المطلب الثاني: تعريف الصوفية

اختلف العلماء اختلافاً شديداً في وضع تعريف للتصوف بناءً على الاختلاف في سبب التسمية، والذي وردت فيه عدة روايات، فقالت طائفة: إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقيل: من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: نسبة إلى صفو معاملتهم لله، وقال قوم: إنما سموا صوفية؛ لأنهم في الصف الأول بين يدي الله جل وعز، وقال قوم: إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة، وقال قوم: إنما سموا صوفية للبسهم الصوف(١).

وغالب هذه الأقوال لا تتوافق مع الاشتقاق اللغوي للتعريف؛ لأنه لو كان السبب في التسمية نسبة إلى الصفاء أو الصفوة لكان الاشتقاق صفائي أو صفوي، ولو كان الاشتقاق من الصف الأول لكانت النسبة صفِّي(٢).

ولعل الراجح من هذه الأقوال هو: نسبة إلى لبسهم الصوف الخشن الذي أصبح شعاراً لهم، وعلماً عليهم.

وأول ما ظهرت الصوفية بالبصرة من خلال: المبالغة في الزهد والعبادة والخوف(٣).

مرت الصوفية بمراحل

الأولى: غلب على أصحابها العبادة والانعزال عن الناس مع الالتزام بآداب الشريعة، مع الخوف الشديد والبكاء المستمر، ثم بدأت تظهر في **المرحلة الثانية:** بعض المصطلحات الغامضة والطقوس الغريبة، والانحراف عن الشريعة؛ متأثرين فيها

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر الكلاباذي، ص٢١.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١١/ ٦.
(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١١/ ٦.

بالباطنية[١]، **أما المرحلة الثالثة**: فقد كانت أخطر مراحل التصوف؛ حيث امتزج التصوف بالفلسفة اليونانية[٢].

وفي القرنين الخامس والسادس الهجريين انتشر نظام الطرق الصوفية، ثم تتابع ظهور الطرق، واختلفت أسماء الطرق الصوفية، وغالبًا ما تسمى الطريقة باسم مؤسسها[٣].

وكان لليمن موعد مع الصوفية وطرقها في بدايات القرن السابع؛ حيث ظهرت الصوفية بطرقها المختلفة، وبرموزها كأحمد بن علوان(ت: ٦٦٥هـ)، والفقيه المقدم محمد بن علي باعلوي (ت: ٧٦٥هـ)[٤].

وكانت أبرز الطرق الصوفية التي انتشرت في اليمن: الطريقة القادرية، والطريقة الشاذلية، والطريقة المغربية، والطريقة الرفاعية، والطريقة السهرودية، والطريقة النقشبندية، بالإضافة إلى الطرق الصوفية ذات الطابع المحلي[٥].

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٣٢٣.
(٢) مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيء على الأمة الإسلامية، لإدريس محمود إدريس، ١/ ٤١.
(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي، لأبي الوفا التفتازاني، ص٢٣٦، بتصرف.
(٤) الصوفية والفقهاء في اليمن، لعبد الله الحبشي، ص١٥، والصوفية في حضرموت (نشأتها وأصولها وآثارها)، عرض ونقد، لأمين السعدي، ص٦٨.
(٥) الصوفية والفقهاء في اليمن، لعبد الله الحبشي، ص٣٤، وما بعدها بتصرف.

المبحث الثاني
العقائد المشتركة بين الصوفية والزيدية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العقائد المشتركة بين الصوفية والزيدية في باب الإيمان

من العقائد المشتركة بين الزيدية والصوفية في باب الإيمان ما يأتي:

أولاً: اعتقاد الفريقين أن أول واجب على المكلف هو المعرفة

فقد جاء في كتاب (المقدمة في التصوف): "فأما المعرفة فهي أول فرض افترضه الله على عباده"(١).

وبنفس المعنى قال عبدالله بن حمزة من الزيدية: "لِمَ يقال النظر أول الواجبات؟ ولم يجب إلا لوجوب المعرفة"(٢). وبمثله قال الناصر الأطروش: "أول العبادة المعرفة بالله تعالى"(٣).

وما دفع الصوفية إلى اعتقاد القول إن أول واجب على المكلف هو المعرفة تبنيهم لمذهب الأشاعرة، الذين يقررون أن أول واجب على المكلف هو المعرفة(٤)، أما الزيدية فقد جاء ذلك وفق أصولهم الاعتزالية.

ثانياً: إنكار الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة الإلهية

يقول ابن عربي: "ومن ذلك: التعجب، والضحك، والفرح والغضب؛ التعجب لا يقع إلا من موجود لا يُعْلَمُ ذلك المتعجِّب منهُ، ثم يعلَمُهُ فيَتَعجب منه، ويلحق به الضحك، وهذا مُحَال على الله تعالى"(٥).

(١) المقدمة في التصوف، لأبي عبدالرحمن السلمي، ص٣٠.
(٢) المجموع المنصوري لعبدالله بن حمزة، القسم الثاني، ٢/ ٦٦٩.
(٣) البساط، للناصر الأطروش، ص٤٨.
(٤) المواقف في علم الكلام، للإيجي، ١/ ١٦٥.
(٥) الفتوحات المكية، لابن عربي، ١/ ١٥٠.

وهي نفس عقيدة الزيدية التي قررها عبدالله بن حمزة: "والرضا والغضب لا يتعلقان بشيء من أفعاله سبحانه ... وإنما يتعلقان بأفعالنا"[١].

فعقيدة الصوفية في إنكار الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة والإرادة فهي عقيدة الأشاعرة، وأما الزيدية فعقيدتهم جارية على أصول المعتزلة معطلة الصفات.

ثالثاً: الغلو في آل البيت

حيث يعتقد كل من الزيدية والصوفية أن سلسلة أئمتهم تبدأ بعلي والحسن والحسين، ثم علي بن الحسين[٢].

يقول ابن أبي الحديد موضحاً جانباً من العلاقة بين التصوف والتشيع في ربط الطرق الصوفية بأئمة آل البيت: "ومن العلوم علم الطريقة، والحقيقة، وأحوال التصوف، وقد عرفت أن أرباب هذا الفن في جميع بلاد الإسلام إليه ينتهون، وعنده يقفون، وقد صرح بذلك الشبلي، والجنيد، وسري، وأبو يزيد البسطامي، وأبو محفوظ معروف الكرخي، وغيرهم، ويكفيك دلالة على ذلك: الخرقة التي هي شعارهم إلى اليوم، وكونهم يسندونها بإسناد متصل إليه"[٣].

وكذلك يعظم الزيدية هؤلاء، ويسوقونهم في سلسلة أئمتهم[٤].

كما يزعم الزيدية أن بعض أئمتهم قد لقنه شيوخ التصوف الذكر العظيم، والحزب المبين، وألبسه خرقة التصوف[٥].

(١) المجموع المنصوري، لعبدالله بن حمزة، القسم الثاني، ٢/ ٢٠٢، والشافي، لعبدالله بن حمزة، ١/ ٣٢٧.
(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص١١.
(٣) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ص١٩.
(٤) الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، للهاروني، ص٢٠، ٣١، ٣٧، والشافي، لعبدالله بن حمزة، ١/ ٣٣٤.
(٥) لوامع الأنوار، لمجد الدين المؤيدي، ٢/ ١٢١.

كما يتفقون في محاولتهم الانتساب إلى آل البيت؛ تعظيماً لشأنهم، ولطالما حاول رموز الصوفية نسبة أوليائهم إلى علي بن أبي طالب، ويسوقون لذلك أنساباً مجهولة، كما فعل أبو الحسن الشاذلي في نسبه، وعلق عليه الذهبي رحمه الله فقال: "وهذا نسب مجهول، لا يصح، ولا يثبت"(١).

رابعاً: الدعوة إلى تعظيم القبور والأضرحة، والاستغاثة والاستعانة بأصحابها

ومن مظاهر الدعوة إلى تعظيم القبور والأضرحة: قول الفريقين بجواز التوسل والاستغاثة والتشفع بهم(٢).

يقول عبدالوهاب الشعراني في ترجمته لمعروف الكرخي: "مجاب الدعوة، يستسقى بقبره، وقبره ظاهر، يزار ليلاً ونهاراً ﷺ"(٣).

ويرى الصوفية تقبيل عتبات قبور أئمة آل البيت والأولياء ومقاصيرهم، وتمريغ الخدود على العتبات، والتوسل بهم إلى الله لقضاء الحاجات(٤).

والزيدية لم تبعد عن هذه العقيدة بل حاولت أن تصبغها بصبغة شرعية من خلال افتراء الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ في فضل زيارة قبور أهل البيت ومنها: «من زار قبراً من قبور أهل البيت ثم مات من عامه الذي زار فيه وكل الله بقبره سبعين ملكاً يسبحون له إلى يوم القيامة»(٥).

بل جعلوا زيارة بعض قبور أئمتهم سبباً لتفريج الكربات، وفي ذلك يقول أحد أئمتهم(٦):

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي، ٤٨/ ٢٧٣.
(٢) شواهد الحق، للنبهاني، ص١٢٤.
(٣) الطبقات الكبرى، لعبدالوهاب الشعراني، ١/ ١٣٢.
(٤) شواهد الحق ليوسف النبهاني، ص٨٩، ١٠٥، ١١٨.
(٥) ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، للحسين بن بدر الدين، ص٤٨٦.
(٦) وهو: الإمام المطهر بن محمد بن المطهر، والقصيدة قالها في رثاء يحيى بن حمزة.

يا زائراً يرجو النجاة من الردى عن قبره وضريحه لا تعدلِ
لُذْ بالضريح وقفْ به متضرعاً واطلب رضاك من المهيمن واسألِ
تحظى بكل وسيلة وفضيلة وتنال خيراً في علو المنزل[١].

وهذا مشهد مشترك يرويه مؤرخ زيدي على سبيل الكرامة لأحمد بن علوان الصوفي؛ فيحكي أن رجلاً تآمر عليه جماعة لقتله في الطريق "فألهمه الله إلى التوسل بالشيخ أحمد بن علوان، فلم يشعروا إلا بإنسان قد أقبل عليهم مشرعاً حربته نحوهم، فدهمهم من الهول ما أذهلهم عن الرجل، وخلص من شرهم"[٢].

فكلا الفريقين يدعو إلى القبورية، ويروج لها، وينسج حولها الأساطير، ويضع لأجلها الأحاديث المكذوبة، ويختلق في سبيل تكريسها في إذهان العوام القصص الباطلة.

خامساً: بدع الأذكار والأوراد

يكثر الصوفية والزيدية من ذكر الأحزاب والأوراد المنسوبة إلى أوليائهم، ثم يرتبون على تلك الأحزاب حصول البركات، ونزول الخيرات، وكشف النوائب والملمات[٣].

سادساً: الإمامة والولاية

يشترك الزيدية والصوفية في اعتقادهم في الإمامة والولاية أنها لطف من الله، وامتداد للنبوة والرسالة، وأن الأئمة والأولياء يخلفون الأنبياء.

كما يتفقون في القول بعصمة الخمسة[٤] من حيث الجملة، فالزيدية تقول بعصمة

(١) تاريخ اليمن المسمى: (فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن)، للواسعي، ص٣٨.
(٢) تاريخ اليمن (تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى خلال القرن الحادي عشر الهجري)، لعبدالله الوزير، ص٣١٣.
(٣) شواهد الحق، للنبهاني، ص ٢٤٨، وما بعدها، وتجريد الذكر، لمحمد بن منصور المرادي، ص٨٠.
(٤) الخمسة هم: محمد ﷺ، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين [انظر: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، للحسين بن بدر الدين، ص ٤٦].

الخمسة[١] على وجه الخصوص، وبعضهم يعتقد عصمة كل إمام؛ كما نقل عنهم ذلك الصاحب بن عباد[٢]، والصوفية تقول بعصمة جميع الأولياء؛ لكن عصمتهم ليست كعصمة الأنبياء[٣].

ولا شك أن الخمسة يدخلون دخولاً أولياً في تصنيف الصوفية للأولياء في طبقاتهم[٤].

سابعاً: يتفقون في بعض مسائل النبوة ومنها

نفي الطرفين أن يكون النبي ﷺ هو المعني بقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٥].

كما يتفقون في اعتقاد الطرفين إيمان أبي طالب، وإيمان والدي النبي ﷺ؛ حيث تعتبر الصوفية هذه المسألة مما أجمع عليه أولياؤهم[٦].

وكذلك الزيدية أجمعوا على إسلام أبي طالب، وأنه كان على دين محمدٍ ﷺ، وكذلك يعتقدون أن آبائه ﷺ كانوا على دين إبراهيم عليه السلام[٧].

ثامناً: يتفقون في الغلو في نسبة الكرامة إلى أئمتهم وأوليائهم

رغم موقف المعتزلة والزيدية من المعجزات والكرامات الرافض لها؛ إلا أن الزيدية مالت بعد ذلك إلى نسبة الكرامات لأئمتهم، وبصورة أسطورية خيالية مبالغ فيها، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

(١) ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، للحسين بن بدر الدين، ص ٤٦٧، والعلم الشامخ، للمقبلي، ص٥٨٠.
(٢) الزيدية، للصاحب بن عباد، ص١٩٠.
(٣) الرسالة القشيرية، لأبي القاسم القشيري، ٢/ ٥٢٤.
(٤) الطبقات الكبرى، للشعراني، ١/ ٣٩، ٥١، ٥٢، ٦٠.
(٥) المصابيح الساطعة الأنوار (تفسير أهل البيت) جمع وتأليف: عبدالله الشرفي، ١/ ٢٦٧، وطبق الحلوى في تنزيه المصطفى ﷺ عن العبوس والإعراض عن الأعمى، لجمل الليل، ص٤٤، وما بعدها.
(٦) مراحل السالكين، للرواس، ص١٤٢.
(٧) البدر المنير في معرفة الله العلي الكبير، لمحمد بن علي اليماني، ٢/ ٤٣٢، ٤٣٣.

ما يذكرونه من الخرافات التي لم تثبت عن علي ﷺ، **ومنها**: حديث السطل، وخلاصته: أن علياً أراد الماء للطهارة، وخاف أن تفوته الصلاة، فلم يجد ماءً، فرأى السقف قد انشقَّ، ونزل عليه منه سطل مغطى بمنديل، فتطهر للصلاة، واغتسل، وصلي، ثم ارتفع السطل والمنديل، والتأمَ السقف. فقال النبي ﷺ لعلي: «أما السطل فمن الجنة، وأما الماء فمن نهر الكوثر، وأما المنديل فمن إستبرق الجنة، مَنْ مثلك يا علي في ليلته، وجبريل يخدمه»"[١].

ومن هذه الخرافات التي يسمونها كرامات: أن جبريل نزل في بعض الحروب، وناول علياً سفرجلة[٢] ففتحها، ووجد في وسطها حريرة خضراء مكتوب عليها: تحية الطالب الغالب علي ابن أبي طالب[٣]!

ومن هذه الخرافات: ما ذكروه أن جبريل أعطى فاطمة خلوقاً، فمسحت به رأسها وثديها، فكانت إذا حكت رأسها أو ثديها شمَّ أهل الجنة رائحة ذلك الخلوق[٤]!

كما زعموا أن عبدالله بن حمزة أتاه شيخ كبير يشتكي الصمم، فنفث في أذنيه فبرئ[٥].

وغيرها كثير تجاوزته، وأعرضت عنه صفحاً؛ خشية الإطالة، وبالمثال يتضح المقال.

وكذلك الصوفية نسبوا كثيراً من الخرافات والأساطير تحت مسمى الكرامات، ومنها: قدرة الأولياء على التصرف بعد الموت وهم في قبورهم، وأنهم أحياء في قبورهم يرزقون؛ تحت ذريعة أن ذلك كرامة لهم[٦]، وكذلك المشي على الماء، وكلام البهائم،

(١) ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين، ص٣٧٨.
(٢) السفرجلة: جمعها: سفارج، وهي فاكهة معروفة، ثمرها فيه مرارة، مسكن للعطش. [القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ١/ ١٣١٢].
(٣) ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين، ص٤٥٣.
(٤) ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين، ص٤٦٢.
(٥) ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين، ص٢٩١.
(٦) شواهد الحق، للنبهاني، ص١١١.

وطي الأرض، وظهور الشيء في غير موضعه ووقته[١].

ومن أمثلة الخرافات الصوفية التي يسوقونها تحت مسمى الكرامات: ما حكاه صاحب طبقات الخواص في تولي الصوفي جوهر بن عبدالله المتوفي سنة ٦٢٦هـ لمشيخة الصوفية، بعد أن كان عبداً لبعض التجار في مدينة عدن، فذكروا أن سعد الحداد أوصى بتولي المشيخة بعد وفاته لأحد مريديه وعلامته أنه: سينزل طائر في اليوم الثالث من وفاته يقع على رأس من يأخذ هذا المنصب، فاتفق أن نزل هذا الطائر على جوهر بن عبدالله الصوفي، فقام إليه الفقراء؛ ليقعدوه موضع المشيخة، فبكى، وقال: أين أنا من هذا؟! أنا رجل عامي لا أصلح لذلك، فقالوا: قد أقامك الحق في هذا المقام[٢]، وغيرها كثير.

ومن مظاهر غلو الصوفية في تقديس شيوخهم، وإسباغ هالات العظمة عليهم: نسبة الكرامات إلى أوليائهم؛ والتي لا يقدر على فعلها إلا رب الأرباب، ومنهم من لم يكتفِ بإضفاء تلك الكرامات إلى شيخه في حياته، فأخذ يتقرب إلى ضريحه بعد موته، ويعتبره من المزارات المقدسة؛ حتى أدى به الأمر إلى الاستغاثة به، وطلب نزول المطر عند قبره، والنحر له، إلى غير ذلك[٣].

كما نسبت الصوفية كثيراً من الكرامات المزعومة والأساطير الموهومة إلى بعض أئمة آل البيت كابن طباطبا، وغيره[٤].

كما يتفق كل من الصوفية والزيدية في ادعاء الأفضلية على الخلق، والتفضيل الإلهي فيعتقد

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص٤٤.
(٢) طبقات الخواص، للشرجي، ص١٢٠.
(٣) الصوفية والفقهاء في اليمن، لعبدالله الحبشي، ص٤٠.
(٤) شواهد الحق، للنبهاني، ص٢٣٧، وما بعدها.

الفريقان أن الله جعلهم أماناً لأهل الأرض، وأنهم معدن أسراره، وصفوته من خلقه.

يقول أبو عبدالرحمن السلمي: "فإن الصوفية أمان الله في أرضه، وأخدان أسراره وعلمه، وصفوته من خلقه، وهم ممدوحون بلسان النبوة"(١).

كما يضعون الأحاديث؛ لغرض تأكيد هذه الأفضلية، ومن ذلك: زعمهم أن النبي ﷺ قال: «أنا شجرة، وفاطمة حملها، وعلي لقاحها، والحسن والحسين ثمارها، ومحبوا أهل البيت أوراقها، وكلنا في الجنة حقاً حقاً»(٢).

وكذلك الزيدية يضعون الأحاديث في فضائل أئمتهم، ومنها: ما نسبوه إلى النبي ﷺ: «نحن أهل بيت شجرة النبوة، ومعدن الرسالة، ليس أحد من الخلائق يفضل أهل بيتي غيري»(٣)(٤).

ومن تلك النصوص عند الزيدية: "فثبت بذلك عصمة جماعتهم قطعاً – يعني آل البيت – لئلا يبطل معنى كلام الحكيم تعالى بغير دليل، ...، فإجماع السابق، والمقتصد، والنساء، والعدول، المجتهد، وغير المجتهد من أهل البيت حجة قاطعة، لا يجوز مخالفتها إذا عُلمت إلى يوم القيامة، ولو لم تنضاف إليهم الأمة"(٥).

ومن العقائد المشتركة التي يتفق عليها الطرفان: ذمهم لأهل السنة، وشدة بغضهم لأئمة أهل السنة؛ كشيخ الإسلام بن تيمية، والشيخ محمد بن عبدالوهاب وغيرهما، فقد اتهموهم بالضلال والإضلال، ويزعمون أن هؤلاء يكفرون الأمة(٦)؛ ويصفونهم بالحشوية(١)؛

(١) المقدمة في التصوف، لأبي عبدالرحمن السلمي، ص٧٢.
(٢) الموضوعات، لابن الجوزي، ١/ ٣٢١.
(٣) الانتصار على علماء الأمصار، ليحيى بن حمزة، ١/ ١٨٧.
(٤) الحديث موضوع [انظر: الموضوعات، لابن الجوزي، رقم ٧٨٨، ٢/ ٢٣].
(٥) البدر المنير في معرفة الله العلي الكبير، لمحمد بن علي اليماني، ١/ ١٠٥.
(٦) شواهد الحق، للنبهاني، ص١١٣، ١١٨، وتحرير الأفكار، لبدر الدين الحوثي، ص١٤٠،٤٥، ولوامع الأنوار، لمجد الدين المؤيدي، ١/ ١٧٧، وما بعدها.

تبعاً لمذهب عمرو بن عبيد المعتزلي؛ الذي كان أول من قال به[٢].

يقول ابن دحلان تحت عنوان:(ذكر الشبه التي تمسك بها الوهابية): "ولكن ينبغي أولاً أن نذكر الشبهات التي توسل بها في إضلال العباد، ثم نذكر الرد عليه؛ ببيان أن ما تمسك به زور وافتراء، وتلبيس على عوام الموحدين"[٣].

ويقول عبدالله بن حمزة من الزيدية في ذم أهل السنة: "وأما الحشوية النابتة هؤلاء الذين يسمون أنفسهم بأنهم أصحاب الحديث، وأنهم أهل السنة والجماعة، فهم بمعزلٍ عن ذلك، وليس لهم مذهب معروف، ولا كتاب تعرف منه مذاهبهم؛ إلا أنهم مجمعون على الجبر والتشبيه، ويدَّعون أن أكثر السلف منهم، وهم براء منهم"[٤].

المطلب الثاني: العقائد المشتركة بين الصوفية والزيدية في باب الشعائر والأعياد

من العقائد المشتركة بين الصوفية والزيدية في باب الشعائر والأعياد ما يأتي:

يتفقون في إحياء بعض الاحتفالات البدعية مثل: إحياء أعياد رأس السنة الهجرية، ويوم عاشوراء الذي يتفق فيه المتأخرون من الفريقين على إحيائه بطريقة احتفالية يغلب عليها جانب التهييج لعواطف العوام ومشاعرهم، والترويج لعقائدهم وبدعهم، والنيل من مخالفيهم.

كما يحيى الفريقان ذكرى المولد النبوي؛ وهناك قدر مشترك بين الفريقين في طريقة الإحياء من خلال: الجمهرة للعوام، وتهييج العواطف بالمدائح والأهازيج، والقصائد، وربما حصل شيء من الاختلاط الممنوع شرعاً بين الرجال والنساء؛ إلا أن المستغرَب أن طريقة

(١) مجموع رسائل الإمام الهادي، ص٥٩، ومجموع كتب ورسائل الحسين بن القاسم العياني، ص٢٢٤.
(٢) منهاج السنة، لابن تيمية، ٢/ ٥٢٠.
(٣) خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام، لأحمد دحلان، ٢/ ٢١.
(٤) الشافي لعبدالله بن حمزة، ١/ ٣٢٥.

الإحياء بالنسبة للزيدية لم تكن حاضرة عند أسلافهم؛ لكنها باتت اليوم وسيلة من وسائل العمل الطائفي، والترويج السياسي؛ لما يصاحبها من طعن في العقيدة، ولعن للصحابة وأمهات المؤمنين، والنيل من المخالفين، والترويج للعقائد الفاسدة[١].

ونحن هنا لا نناقش أدلة بدعيته، وإنما أوردناه لبيان القدر المشترك بين الزيدية والصوفية في بدع الأعياد والموالد، وطريقة إحيائها.

ومن الأعياد التي يتفق كل من الزيدية والصوفية على إحيائها: ما يسمى بعيد الغدير، وإن كان الاحتفال به عند الفريقين قد ظهر متأخراً، حيث كان ظهوره عند الزيدية عام ١٠٨٥هـ[٢] واستمر الاحتفال به، وزاد المعاصرون من المنتسبين للزيدية فيه طقوساً ومراسيم توحي بأبعاد عقائدية وطائفية.

وكذلك الحال عند الصوفية؛ فالمتقدمون منهم لم يكونوا يحتفلون به، وإنما ظهر عند المعاصرين تحت تأثير المد الشيعي على التصوف.

(١) راجع تفاصيل ذلك في: التشيع في صعدة (دراسة ميدانية)، لعبدالرحمن المجاهد، ١/ ٣٦، وما بعدها.
(٢) تاريخ طبق الحلوى، لعبدالله الوزير، ص٣١٤.

المبحث الثالث
الموقف من الآخر بين الصوفية والزيدية

وفيه مطلبان

المطلب الأول: موقف الزيدية من الصوفية قديماً وحديثاً

أولاً: موقف الزيدية من الصوفية قديماً

كان الموقف الزيدي من الصوفية قديماً موقفاً معادياً، وتؤكده الوقائع، والأحداث، والمواقف، والفتاوى، ومن الأمثلة على ذلك:

قيام الإمام الزيدي صلاح الدين محمد بن علي (ت: ٧٩٣هـ) بقتل الفقيه الصوفي أحمد بن زيد بن عطية الشاوري (ت: ٧٩٣هـ)، وولده، وبعض أصحابه وأهله، من بني شاور في (لاعة) من غير قتال منهم، ونهب بيت الشاوري، وأخذ كل ما فيه من الأموال التي كانت ودائع للناس عنده، وأجبر أهل تلك البلاد على تحويل مذهبهم من المذهب الشافعي، وانتحال المذهب الزيدي الهادوي[١].

وقد أوصى جنوده أن يدخلوا إلى بيت الشاوري، وأن يحملوا ما فيها من كتب، فوجدوا معظمها في الأصول والاعتقادات، فنهبوها[٢].

وهذا يدل على أن هذا الاستهداف كان له أبعاد عقائدية طائفية بصورة مباشرة.

واستمرت حملات القمع الزيدي في حق الصوفية أيام الإمام شرف الدين (ت: ٩٦٥هـ) عندما قام عام ٩٣٩هـ، بالتنكيل برموز التصوف؛ تحت مبررات عقدية مثل: اتهام الصوفية بالنصب[٣].

(١) العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، للخزرجي، ٢/ ٢١.
(٢) العقد الفاخر الحسن، للخزرجي، ٤/ ١٩٨٧.
(٣) انظر: مطلع البدور لابن أبي الرجال، ٤/ ٣٣٥، وما بعدها.

ومن الصوفية الذين نكل بهم الإمام شرف الدين: محمد بن عطف الله العبسي (ت: بعد ٩٢٤هـ) الذي عامله الإمام شرف الدين معاملة المرتدين، وأمره باعتزال زوجته، حتى يقلع عن التصوف، أو يقتل، وتحت الضرب والتعذيب أعلن العبسي تراجعه عن التصوف، ولم يكن هذا الموقف شخصياً مع العبسي؛ بل مارسه الإمام شرف الدين مع غيره من رموز الصوفية[١].

ومن ذلك ما قام به الإمام صلاح في عام ٩٤٢هـ الدين، مع الحسين بن يحيى الجدر الصوفي، بعد أن كثر أتباعه، اتهموه بإظهار عقيدة (الشطاحين) الصوفية، واستتابه من تلك العقيدة فلم يجبه إلى ما أراد، فقتله[٢].

وقد وصل العداء الزيدي للتصوف إلى ذروته في عهد الإمام المنصور القاسم بن محمد (ت: ١٠٢٩هـ) مؤسس الدولة القاسمية، فقد كان عداء المنصور عميقاً تجاه المتصوفة؛ بسبب دعم هؤلاء المتصوفة للعثمانيين[٣].

واستمرت حملة العداء الزيدي للصوفية إلى أيام بيت حميد الدين (ت: ١٣٨٢هـ) حيث قام الإمام أحمد بن يحيى حميد الدين بهدم أضرحة الصوفية كضريح أحمد بن علوان، في (يَفْرُس)، التابعة لمحافظة تعز، وفي الحديدة كذلك[٤].

ولم يكن هدف هذا الموقف القضاء على الأضرحة كونها بدعية؛ لأن هذا السلوك لم يقم به في مناطق الزيدية على كثرة الأضرحة التي كانت تملأ مناطق نفوذه؛ بقدر ما كان تعبيراً عن نزعة العداء للتصوف؛ بدوافع عقائدية، مذهبية، سياسية.

(١) مطلع البدور، لابن أبي الرجال، ٤/ ٣٣٩.
(٢) غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، ليحيى بن الحسين بن القاسم، ص٦٨٠، ومطلع البدور، لابن أبي الرجال، ٤/ ٣٤١.
(٣) تاريخ الإسلام الشيعي، لفرهارد دفتري، ص٢١٤، وما بعدها بتصرف.
(٤) راجع: الصوفية والفقهاء في اليمن، لعبدالله الحبشي، ص ٦٠.

ثانياً: موقف الزيدية من الصوفية حديثاً

اختلف موقف الزيدية المعاصر من الصوفية، فبعد حملات العداء والتكفير العقائدي، والصراع السياسي، اتخذت العلاقة بين الزيدية والصوفية شكلاً مختلفاً عما كانت عليه قديماً، وسوف نقف على بعض النماذج التي تبين لنا طبيعة العلاقة، ثم نتحدث عن الأسباب التي أدت إلى تغير العلاقة من الصراع إلى التحالف.

فوجدنا الزيدية تارة يفرقون بين الصوفية الغلاة كالحلولية، وبين صوفية الرقص، والتطبيل، والمدائح، وبين صوفية الزهد عن الدنيا والعزلة(١).

وإن كان هذا الموقف فيه إنصاف؛ إلا أنه لم يستقر؛ تبعاً للمصالح؛ فحينما يحتاج الزيدية إلى بسط نفوذهم السياسي على مناطق الصوفية يلجؤون إلى مهادنة الصوفية، وإظهار الإنصاف معهم، ثم يتغير الأمر كلياً عندما تتغلب الدويلات ذات التوجه الصوفي، أو يتغلب الحاكم الزيدي، فيبدأ الزيدية بذم التصوف وأهله جملة، دون إشارة إلى تفصيل حالهم، وحكمهم.

يقول محمد يحيى بهران (ت: ٩٥٧هـ): "ومن نقائصهم: مخالفتهم ومباينتهم للأئمة، فهؤلاء القوم الصوفية نبذوا أهل البيت وراء ظهورهم، ونفَّروا الناس من اتباعهم، ونسبوهم إلى الابتداع في الدين؛ بل الخروج من خيمة المسلمين"(٢).

وكان بعض الزيدية يقول: "ياسيدي... صوفي بدرهم. فقيل له: كيف؟ قال: مرقعة بدرهم، وناموسة بدرهم، وركوة بدرهم، ثم أنشد:

أهل التخوف قد مضوا صار التصوف محرقة

(١) الجواب الكاشف للالتباس على مسائل الإفريقي إلياس، للحسين بن يحيى بن محمد، ص١٩٧، وما بعدها.

(٢) الصوفية والفقهاء في اليمن، لعبدالله الحبشي، ص٦١، نقلاً عن الكشف والبيان لابن بهران مخطوط).

صـــار التصـــوف صيحـــة وتـــواجـــد أو منطقـــــة"[١].

المطلب الثاني: موقف الصوفية من الزيدية قديماً وحديثاً

يقرر ابن سمرة الجعدي أنه ومع نهاية المائة الثالثة، أصابت اليمن فتنتان؛ الأولى: فتنة علي بن الفضل القرمطي (ت: ٣٠٣هـ)، **والثانية**: فتنة الهادي يحيى بن الحسين الرسي (ت: ٢٩٨هـ)، ثم يعلق قائلاً: "وكان أهل اليمن إما مفتون بهم، وإما خائف متمسك بنوع من الشريعة، إما حنفي؛ وهو الغالب، وإما مالكي، وللدول في طي العلوم ونشرها وإظهارها تأثيرات معجزة في تمكينات موجزة"[٢].

وهذا النص على إيجازه واختصاره؛ إلا أنه صادر عن أحد مؤرخي الشافعية، التي كانت تعتنق التصوف، وفيه إشارات تدل القارئ على موقف الصوفية قديماً من المذهب الزيدي، الذي رأوا فيه فتنة عظيمة، وخصماً مذهبياً، وعقائدياً؛ قبل أن يكون خصماً سياسياً، وكاتبه يشعر بحجم التأثير السياسي في نشر مذهب الزيدية، وعبر عنه بالفتنة التي استهوت بعض أهل اليمن، وأجبرت بعضهم الآخر على الدخول في مذهب الزيدية بقوة النفوذ.

وإذا استندنا إلى ما ذكره علماء الصوفية من مناظرات بين رموزهم وبين علماء الزيدية فإن ذلك يكفي للوقوف على حجم الخلاف العقدي بين الجانبين من خلال المناظرات والمطارحات العلمية التي أثبتوها في كتبهم[٣].

ومن هذا النص أيضاً نستشعر عدم دفء العلاقة بين الزيدية والصوفية؛ لا سيما إذا

(١) صلة الإخوان في حلية بركة أهل الزمان، للمطهر بن يحيى، ١/ ٢٤٤، وما بعدها.
(٢) طبقات فقهاء اليمن، لابن سمرة الجعدي، ص٧٩.
(٣) راجع تفاصيل تلك المناظرات في: نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، لليافعي، ص٣٤٠، وما بعدها.

استصحبنا الحروب التي كانت تقوم بها الزيدية على مناطق التصوف، والفتاوى التي كان يصدرها أئمة الزيدية عند اجتياحهم لتلك البلدان.

بل تعداه إلى كتابة المصنفات، فمن ذلك: أن عبدالله بن حمزة العلوي (ت: ٦١٤هـ) ألف كتابه الشافي للرد على عبدالرحمن منصور بن أبي القبائل (ت: ٦٠٩هـ) صاحب الرسالة الخارقة، كما أشار إلى ذلك في ديباجة كتاب الشافي حيث قال: "فإن الرسالة الخارقة وصلتنا منقلبنا من المغرب، في شوال منقلب سنة ثمان وستمائة، وابتدأنا بسطر جوابها في شهر ربيع الأول سنة تسع وستمائة"(١).

كما ألف ابن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ) كتابه (الانتصار في الرد على القدرية الأشرار) للرد على عقائد الزيدية الاعتزالية.

وكان علماء الزيدية يعرفون كراهية الصوفية لهم رغم انتساب الجميع لآل البيت(٢).

لكن العلاقة بين الجانبين لم تستمر على هذا الحال؛ بل تغيرت مع بروز خصم جديد للطرفين، يطلقون عليه الوهابية، وهو تعبير يطلقه الفريقان على رموز أهل السنة، ومنهجهم الذي وجد فيه الفريقان خصماً مذهبياً، وعقائدياً؛ الأمر الذي أوجد بعض نقاط الالتقاء بين الزيدية والصوفية في العصر الحديث، تمثلت في اتحاد الخصم السني، وقد تجلى ذلك الالتقاء من خلال عدة مظاهر منها:

المظهر الأول: دعم المرجعيات الزيدية المعاصرة لصوفية المناطق الوسطى؛ كتلك التي نشطت في محافظة تعز عبر ما يعرف بملتقى التصوف الإسلامي، الذي حظي بدعم المنظومة الشيعية، وقد أثمر ذلك الدعم بأن حول الصوفية إلى مقاتلين في صف

(١) الشافي، لعبدالله بن حمزة، ١/ ٢٣.

(٢) تحفة الأسماع والأبصار، للجرموزي، ١/ ٧٧٧، وما بعدها.

الحوثي، الذي يعتبر امتداداً طائفياً للزيدية الجارودية[١].

المظهر الثاني: وقوف صوفية الحديدة علناً مع الحوثيين، في حربهم بالوكالة ضد أبناء اليمن.

المظهر الثالث: التزام صوفية البيضاء، وصوفية عدن، وصوفية حضرموت، موقف الحياد السلبي من الحرب الطائفية، التي يشنها الحوثيون ضد المناطق السنية؛ الأمر الذي يشعر برضى الصوفية عما يقوم به الحوثيون.

المظهر الرابع: وقوف بعض رموز التصوف بصراحة ووضوح إلى صف الزيدية المعاصرة[٢].

ومن خلال هذه المظاهر تتشكل قناعة لدى غالب التشكيلات الصوفية؛ راغبة، بصوابية مد جسور التعاون مع الحركة الشيعية الحوثية، خاصة إذا ربطنا هذه الرغبة بوجود قناعة لدى بعض رموز التصوف أن التعايش مع التشيع أسهل من التعايش مع أهل السنة[٣].

والخلاصة أن موقف التصوف من الزيدية تحول من حالة العداء إلى حالة التوافق؛ نظراً لاحتواء الزيدية الصوفية، وتوظيف الطرق الصوفية لخدمة المشروع الشيعي في اليمن؛ تحت ذرائع متعددة أبرزها: حب آل البيت عند الطرفين، والوقوف ضد المشروع السني، الذي يحلو للطرفين وصفه بالوهابي[٤].

(١) الكيانات الشيعية التي أنشأتها إيران لنشر التشيع باليمن، مقال (٤ مايو نت)، ١/ ١١/ ٢٠١٨م. (https://www.4may.net/news/11980).

(٢) أمثال: سهل بن عقيل (ت: ١٤١٥هـ)، مفتي الصوفية في محافظة تعز، ومحمد بن علي مرعي (ت: ١٤٤١هـ) رئيس جامعة دار العلوم الشرعية بالحديدة.

(٣) بين السلفية والصوفية (حضرموت والبحث عن الحل)، مقال، لعلي محمد بابطين، صحيفة عدن الغد (الاثنين، ١٨/ ٥/ ٢٠١٥م).

(٤) الصوفية والصفوية الإخوة الأعداء (مقال) لأحمد فهمي، مجلة الصوفية (العدد (٤)، رجب، ١٤٢٨هـ - يوليو، ٢٠٠٧م، ص ٨، بتصرف.

المبحث الرابع
أسباب الاتفاق والافتراق بين الصوفية والزيدية

وفيه مطلبان

المطلب الأول: أسباب الاتفاق بين الصوفية والزيدية

من أسباب الاتفاق بين الزيدية والصوفية:

السبب الأول: وجود رموز معظمة عند الفريقين كأئمة آل البيت

فبعض رموز التصوف والتشيع أمثال: عبدك الشيعي الصوفي، وأحمد بن عيسى المهاجر، وغيره؛ حيث تشير المصادر التاريخية أن دخول التصوف في اليمن كان على يد العلويين؛ عندما قدم عبيد الله بن أحمد بن المهاجر بن عيسى (ت: ٣٨٣هـ)[١] إلى حضرموت، وكان قد قرأ كتاب قوت القلوب على مؤلفه في مكة عام ٣٧٧هـ، وكانت هذه هي اللبنة الأولى للتصوف في حضرموت، ولم تكن حضرموت قبل هذا التاريخ على علاقة بالتصوف[٢] رغم أن جده أحمد بن عيسى المهاجر كان قد قدم إلى حضرموت عام ٣١٩هـ، وقد حاول بعض الزيدية الربط بين هجرته إلى حضرموت، وبين تأسيس يحيى بن الحسين الرسي (ت: ٢٩٨هـ) لدولته في شمال اليمن[٣].

كما يحاول الفريقان ربط أنسابهم بأئمة آل البيت - بغض النظر عن صحة تلك الدعوى من عدمها - ويغالون في محبتهم، وينسبون لهم بعض الأمور المعجزة والخارقة للعادة، التي تخرجهم من الصورة البشرية، إلى صورة لها قداسة فوق منزلة البشر[٤].

(١) هو: أحمد بن عيسى بن محمد بن علي بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن الحسين.
(٢) الصوفية في حضرموت (نشأتها، أصولها، آثارها)، لأمين السعدي، ص٦٤.
(٣) عيون المختار من فنون الأشعار والآثار، لمجد الدين المؤيدي، ص١٣٦.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص١١، والإفادة، للهاروني، ص٢٠، ٣١، ٣٧، والشافي، لعبدالله بن حمزة، ١/ ٣٣٤.

السبب الثاني: اتحاد الخصم

فكل من الزيدية والصوفية يقف موقفاً معادياً لأهل السنة؛ نظراً لموقف أهل السنة الرافض للبدع العقائدية، التي يلتقي عندها كل من الصوفية والزيدية[١].

السبب الثالث: المصالح السياسية

وهذا ما عبر عنه عبدالله الحبشي عند حديثه عن استمالة بعض أئمة الزيدية لرموز الصوفية فقال: "وحينما وجد الأئمة أن صوفية اليمن يبتعدون عنهم، وخاصة أولئك النفر الذين قطنوا المناطق السهلية، وبعض بلدان الجنوب؛ رأوا أن في ذلك خطراً كبيراً على مراكزهم الروحية والسياسية، فما كان منهم إلا أن استعاضوا عنهم بجماعة من صوفية الجبال، قربوهم، وأغدقوا عليهم المال؛ لعل فيهم ما يسد النقص عن الأذهان ما علق بها من أن الأئمة كانوا يحاربون الصوفية والتصوف، من حيث أصله...على أنه يجب أن نعتبر سلوك بعض الأئمة المعادي تجاه الصوفية عملاً سياسياً بحتاً؛ تقتضيه الأوضاع الخاصة بهم، من حيث تنافسِ الفريقين في استمالة الناس، عن طريق التأثير الروحي، وبعض الزعامات الدينية"[٢].

فالزيدية يهادنون الصوفية، ويستميلونهم عندما يجدون في ذلك مصلحة سياسية، أو عندما يرغبون في احتواء الصوفية؛ لتحقيق مآربهم وأهدافهم.

السبب الرابع: ظهور نزعة التصوف الزيدي

رغم وجود اختلاف عقدي وفقهي بين المدرستين؛ الصوفية والزيدية إلا أن التصوف ظهر في المذهب الزيدي وإن لم يكن بارزاً؛ حيث كان له أثر في ترسيخ بعض القيم الصوفية

(١) مجموع رسائل الإمام الهادي، ص٥٩، ومجموع كتب ورسائل الحسين العياني، ص٢٢٤.
(٢) الصوفية والفقهاء في اليمن، لعبدالله الحبشي، ص٦٢، ٦٣.

المشتركة بينهما، وظهر ذلك جلياً في مؤلفات التصوف عند الزيدية، ومنها على سبيل المثال:

كتاب (سياسة النفس)، وكتاب (المكنون) للقاسم بن إبراهيم (ت: ٢٤٦هـ)، وكتاب (الهجرة والوصية) لمحمد بن القاسم (ت: ٢٨٤هـ)، وكتاب (الخشية) للإمام الهادي (ت: ٢٩٨هـ)، وكتاب (سياسة المريدين) للمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (ت: ٤١١هـ)، وكتاب (تصفية القلوب) للإمام يحيى بن حمزة (ت: ٧٤٩هـ)، وكتاب (كنز الرشاد) للإمام عز الدين بن الحسن (ت: ٩٠٠هـ)، وله أيضاً كتاب (نبذة في علم الطريقة)، وكتاب (الاعتبار وسلوة العارفين) للإمام الحسين بن إسماعيل الجرجاني (ت: ٤٢٠هـ)، وكتاب (صلة الإخوان) للإمام يحيى بن المهدي الزيدي (ت: ٧٩٣هـ)، وغيرها[١].

وهذه بعض نماذج من نصوص الزيدية يتبين من خلالها نزعة التصوف الزيدي

جاء في صلة الإخوان نقلاً عن الكينعي قوله: "إنما السعيد فيها من اتخذ الصوف رياشه، والشجر معاشه، وبعد عن الضوضاء، وخلَّا الناس وأمرهم، واعتصم بالخلوات، فأنس بالوحوش بالخلوات، وكان سراجه القمر، وفراشه التراب والمدر"[٢].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما ورد في (سياسة المريدين): "فتوبة الأنبياء عليهم السلام والصديقين أكثرها يكون من الأفكار والخطرات"[٣].

ومنها: "فإذا أحكم العبد التوبة، وأخلصها لم يرضَ بتلك المنزلة؛ بل يطلب بعدها منزلة المريدين"[٤].

(١) مقدمة تحقيق: تكملة الأحكام والتصفية من بواطن الآثام، لأحمد بن يحيى المرتضى، ص٦، وصلة الإخوان في حلية بركة أهل الزمان، للمطهر الحسيني، ص١٤٩.
(٢) صلة الإخوان في حلية بركة أهل الزمان، ليحيى بن المهدي الحسيني، (مخطوط)، اللوح رقم (٨٩)، ص١٧٠، السطر (٢٠).
(٣) سياسة المريدين، لأحمد بن الحسين الهاروني، ص٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص٤٦.

السبب الرابع: التوظيف الرافضي لكل من الزيدية والصوفية

وهذا السبب يعود أساساً إلى الأسباب السابقة؛ فنظراً لاتحاد الخصم، وحالة العداء بين هذه الفرق وبين أهل السنة، ونظراً لكثير من الأصول البدعية لدى الزيدية والصوفية استطاعت الرافضة في عصرنا توظيف كل من الزيدية والصوفية لخدمة مشروعها السياسي المبطن بالقضايا العقدية والفكرية.

المطلب الثاني: أسباب الاختلاف بين الصوفية والزيدية

للاختلاف بين الزيدية والصوفية جملة من الأسباب لعل أبرزها:

أولاً: النزعة العقلية التي سلكتها الزيدية

سواء في التعامل مع النصوص، أو مع الوقائع والأحداث؛ الأمر الذي طبع مذهب الزيدية العقدي بطابع ينفر منه التصوف، خاصة فيما يتعلق بجملة من القضايا، أبرزها: علاقة العقل بالنقل، والموقف من الحاكم، والخروج عليه[١].

فالزيدية مثلاً: يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، بخلاف الصوفية الذين يقولون إن الحسن والقبح شرعيان؛ تبعاً لموقف الأشاعرة، الذين يغلب عليهم التصوف[٢].

وكذلك يرى الزيدية وجوب الخروج على الحاكم الظالم[٣] بخلاف الصوفية، الذين لا يرون الخروج على الولاة، وإن كانوا ظلمة، وارتبطت مصالحهم بمصالح الدويلات عبر تاريخهم، وحاولت أن تتعايش مع الدويلات، وتعيش في كنفها، وتحت رعايتها، مقابل الولاء

(١) الصلة بين التصوف والتشيع، لكامل الشيبي، ص١٧٤.
(٢) الأساس لعقائد الأكياس، للقاسم بن محمد، ص١٩، وما بعدها.
(٣) المجموع المنصوري، لعبدالله بن حمزة، ١/ ١٦٤.

المطلق[١]؛ بخلاف الزيدية التي ترتكز علاقتها مع الحاكم على قضية الخروج والتمرد، الذي اتسم به سلوكهم العملي مع الخلفاء والحكام عبر تاريخهم؛ فقد خرج زيد بن علي، وبعده ولديه يحيى بن زيد، وخرج الهادي على الخلافة العباسية، وغيرهم كثيرون، وهذه القناعة عند الزيدية نابعة من تراثهم العقدي، الذي يشترط لصحة الإمامة الدعوة والخروج[٢].

ثانياً: الاختلاف السياسي

وكما كانت المصالح السياسية سبباً من أسباب التقارب بين الصوفية والزيدية؛ فإن الاختلاف السياسي يظل عاملاً مهماً في معرفة أسباب الاختلاف بينهما.

ولا شك أن لسياسات الدول وانتحالها للمذاهب تأثير كبير في نشر المذاهب أو طيها، وهو ما قرره الأقدمون من خلال تجارب الصراع السياسي المتلبس بالمذاهب.

وقد أشار إلى هذا المعنى ابن سمرة الجعدي (ت: ٥٨٦هـ) حيث ذكر أنه، ومع نهاية المائة الثالثة، أصابت اليمن فتنتان؛ **الأولى**: فتنة علي بن الفضل القرمطي، **والثانية**: فتنة الهادي يحيى بن الحسين الرسي، ثم يعلق قائلاً: "وكان أهل اليمن إما مفتون بهم، وإما خائف متمسك بنوع من الشريعة، إما حنفي وهو الغالب، وإما مالكي، وللدول في طي العلوم ونشرها، وإظهارها تأثيرات معجزة، في تمكينات موجزة"[٣].

ولم تكن هذه المخاوف مجرد أوهام أو ظنون، فقد حاول أئمة الزيدية تغيير الخارطة المذهبية في اليمن، على حساب المذاهب والمدارس الأخرى، ومنها: مناطق النفوذ الصوفي.

ومن الأمثلة على ذلك: أن بعض البلدان اليمانية كانت على مذهب الشافعية، وتحولت إلى مذهب الزيدية مثل: منطقة الحداء بذمار، التي بقيت على مذهب الشافعي حتى عام

(١) بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، لابن الديبع، ص ٧٦، وما بعدها.
(٢) انظر: المجموعة الفاخرة، مجموع كتب ورسائل الإمام الهادي، ص٦٨٤.
(٣) طبقات فقهاء اليمن، لابن سمرة الجعدي، ص ٧٩.

١٠٤٦هـ، ثم تحولت إلى مذهب الزيدية بقوة النفوذ الزيدي[١].

وكذلك الحال في بعض مناطق صعدة، التي كانت سنية خالصة؛ كمديرية رازح قبل تحول بعض قراها إلى التشيع[٢].

ولا شك أن للخلاف السياسي، والصراع العسكري والغلبة، دور كبير في ذلك التغيير.

حيث دخلت الزيدية إلى اليمن، وحكامها في مختلف الدويلات يدينون بالمذهب الشافعي، ويلتزمون الطرق الصوفية، والعقيدة الأشعرية، فقد كان الزياديون في زبيد يدينون بالولاء للدولة الأموية أولاً[٣]، ثم تبع الزياديون واليعفريون دولة بني العباس[٤]، وكان الرسوليون في تعز قد جاؤوا إلى اليمن وهم أحناف، ثم حولوا مذهبهم وطريقتهم إلى المذهب الشافعي، والعقيدة الأشعرية، وكانوا أكثر الدويلات التي بنت المدارس العلمية على مذهب الشافعية وشجعتها[٥]، واعتنقت التصوف وحضرت مجالس سماعه، وكان لأعلام الصوفية صداقة مع الملك عمر بن علي بن رسول (ت: ٦٢٦هـ)، وكانوا من المشجعين له على الانفصال عن الأيوبيين، وكان ولده الملك المظفر يوسف بن عمر الرسولي (ت: ٦٩٤هـ) من المتأثرين بالصوفية، المترددين على مجالسهم[٦]، والطاهريون في البيضاء كذلك[٧]؛ فقد كان الملك عامر بن عبدالوهاب الطاهري (ت: ٩٢٤هـ) يقرب شيوخ الصوفية، ويغدق عليهم الأموال والعطايا، كأبي بكر بن عبدالله العيدروس (ت: ٩١٤هـ)، الذي كان يمتدح

(١) تاريخ اليمن (تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى)، لعبدالله الوزير، ص٥٠.
(٢) التشيع في صعدة الجزء الأول، (دراسة ميدانية)، لعبدالرحمن المجاهد، ص١١٠.
(٣) بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، لابن الديبع، ص٣٧، وما بعدها.
(٤) دراسات وبحوث في تاريخ اليمن الإسلامي، لمحمد عيسى الحريري، ص ١٨١.
(٥) بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، لابن الديبع، ص ٧٦، وما بعدها.
(٦) مقدمة كتاب العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر أهل اليمن للخزرجي، ١/ ٥١، والصوفية والفقهاء في اليمن، لعبدالله الحبشي، ص٣٢، ٤٥.
(٧) كتاب قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، لابن الديبع، ص٥٢٦، وما بعدها.

الطاهري، ويؤيده في حروبه، وكان الطاهري يكرمه، ولا يرد له شفاعة[١]، والأيوبيون في زبيد وتعز[٢] حيث كانوا يدعمون الصوفية؛ لتثبيت أركان حكمهم من خلال النفوذ الروحي لزعماء التصوف، ودخلوا في صراع مباشر مع الزيدية منذ دخولهم اليمن، وحتى قرب نهاية دولتهم، التي استمرت ما بين (٥٦٩- ٦٢٦هـ) خاصة الصراع الذي كان بين طغتكين بن أيوب (ت: ٥٩٣هـ) وبين عبدالله بن حمزة الزيدي (ت: ٦١٤هـ)، الذي وقف عاجزاً عن الحفاظ على المناطق التي نصب نفسه حاكماً عليها، حيث استولى الأيوبيون على منطقة الجوف، وانتزعوها منه عام ٥٨٦هـ[٣].

وعندما شعر الأئمة الزيديون بالشعبية الطاغية للصوفية في المناطق التهامية والوسطى، أو ما يعرف شعبياً بـ (اليمن الأسفل)؛ أيقنوا أن هذا النفوذ الصوفي سيؤثر على نفوذهم السياسي، الذي كان النفوذ الروحي أحد دعائمه، وانطلاقاً من هذه المخاوف الزيدية حاول أئمتهم تصفية رموز الصوفية، وقتلهم، والتخلص منهم، وأحياناً كانت حربهم تأخذ طابعاً فكرياً وعقائدياً، من خلال المناظرات، وأحياناً بالسجن والقتل، والتكفير، ومعاملة من يعتنق التصوف معاملة المرتدين؛ من غير تفريق بين غلاة الصوفية وغيرهم[٤].

واستمر عداء أئمة الزيدية للصوفية، ابتداءً بالإمام المهدي أحمد بن الحسين (ت: ٦٥٦هـ)، مروراً بالإمام شرف الدين (ت: ٩٦٥هـ)، وأئمة الدولة القاسمية، وانتهاءً بالإمام أحمد بن يحيى حميد الدين (ت: ١٩٦٢م)[٥].

(١) قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، لبامخرمة الحضرمي، ٦/ ٥٤٤، وما بعدها.
(٢) كتاب قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، لابن الديبع، ص٣٤٥، وما بعدها.
(٣) دراسات وبحوث في تاريخ اليمن الإسلامي، لمحمد عيسى الحريري، ص١١١.
(٤) الصوفية والفقهاء في اليمن، لعبدالله الحبشي، ص٥٣، بتصرف.
(٥) تاريخ الإسلام الشيعي، لفرهارد دفتري، ص ٢١٤.

ثالثاً: الاختلاف العقائدي

كانت الدويلات السالفة الذكر على المذهب الشافعي، ويدينون بالطرق الصوفية، والعقيدة الأشعرية، وكان هذا الاختلاف المذهبي والعقدي كفيلاً باتخاذ الزيدية موقفاً معادياً من أنظمة الحكم القائمة، ومن عقائدها تبعاً لها؛ منطلقة في إدارة ذلك الصراع من خلفيتها العقدية الشيعية، والأصول المعتزلية.

فكانت الدولة الزيدية تقوم بمحاربة كل من يخالفهم المذهب؛ دولاً أو مدارس فقهية، أو مذاهب عقدية.

ومن مظاهر هذا الاختلاف: المناظرات التي حصلت بين بعض تلاميذ فقيه الشافعية يحيى بن أبي الخير العمراني وبين فقيه الزيدية الجارودي جعفر بن عبدالسلام (ت: ٥٧٣هـ)، وذلك في مدينة إب وسط اليمن عام ٥٥٤هـ، وقد كان القاضي جعفر يقول بخلق القرآن، ويروج لأقوال المعتزلة في خلق أفعال العباد، فرد عليه العمراني بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الواردة في أفعال العباد، ونفي شبهة القول بخلق القرآن، فلما رأى رسالته رد عليه بكتاب سماه: (الدامغ للباطل من مذهب الحنابل)، فألف ابن أبي الخير العمراني كتابه: (الانتصار على القدرية الأشرار)[1].

إن هذه المناظرات بين أعلام الشافعية والزيدية تعطينا صورة على واقع الصراع العقدي، الذي كان دائراً في اليمن، والحرب الفكرية التي كانت متزامنة مع الصراع السياسي والحروب العسكرية بين المدرستين، التي كانت تأخذ أكثر من طابع، وتتلون بأكثر من صبغة، كما تعطي صورة لحجم الممانعة التي كان يجابَه بها المد الزيدي في مناطق نفوذ الشافعية، بشقيها الفقهي والعقدي.

(١) طبقات فقهاء اليمن، لابن سمرة الجعدي، ص١٨٠.

فقد كانت مناطق الشافعية وحكامها نداً عقائدياً للزيدية عبر تاريخهم، حيث يعتبر الزيدية فرقة شيعية، وتعتبر مناطق نفوذ المذهب الشافعي سنية مقارنة بمذاهب التشيع المختلفة؛ الأمر الذي جعل حكام تلك المناطق يستصحبون هذا البعد عند الصراع السياسي بينهم وبين أئمة الزيدية، الذين كانت أطماعهم السياسية مصحوبة بمشاريع طائفية؛ وهو الأمر الذي جعل بعض حكام الطاهريين يدَّعون الانتساب إلى الأمويين الخصوم التاريخيين للعلويين، واستعانوا ببعض المؤرخين لتثبيت ذلك النسب، وأغدقوا عليهم العطايا رغم أن نسب الطاهريين يعود إلى قبيلة حمير، وليس إلى بني أمية(١).

ولم يكن الطاهريون وحدهم من يستخدم سلاح النسب في الصراع الطائفي، فقد ادعى بعض خلفاء بني أيوب على اليمن الانتساب إلى بني أمية؛ كالمعز بن سيف الدولة الأيوبي (ت: ٥٩٨هـ)(٢).

خلاصة مهمة

وخلاصة القول؛ فإن الصراع بين الصوفية والزيدية عبر تاريخه القديم والمعاصر لم يأخذ وتيرة واحدة؛ بل مر بفترات من الصراع والنزاع، وكان هذا هو الحال السائد والسلوك الغالب، وكان له أسبابه السالفة الذكر، ثم تأرجحت العلاقة بين الفريقين قرباً وبعداً حتى ذاب الجليد بين الطرفين في الوقت الحاضر؛ لأسباب سبق الإشارة إليها.

والملاحظ على العلاقة بينهما في الوقت الحاضر أنها تجاوزت الخلاف الطائفي والفقهي والعقدي حتى وصلت إلى حد الاحتواء الزيدي للصوفية وطرقها، واستيعابها ضمن مشروع طائفي يخالف المرجعية الفقهية والعقدية للصوفية.

(١) بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، لابن الديبع، ص٧٢.

(٢) راجع تفاصيل ذلك في تعليق الأكوع على كتاب قرة العيون، لابن الديبع، ص٤٩٣، حاشية رقم (١).

الخاتمة

وتحتوي على: النتائج والتوصيات.

أولاً: النتائج

في ختام هذا البحث يمكن إيجاز النتائج التي توصلت إليها بالآتي:

١. العلاقة بين الصوفية والزيدية في أساسها علاقة خصومة وعداء.

٢. اتفقت الصوفية والزيدية في جملة من العقائد؛ كاعتقادهما بأن المعرفة أول واجب على المكلف، وإنكار الصفات المتعلقة بالمشيئة والإرادة، والغلو في آل البيت.

٣. اتفقت الصوفية والزيدية في الدعوة إلى إحياء مظاهر القبورية؛ كتعظيم الأضرحة، والاستعانة والاستغاثة بأصحابها.

٤. اتفق الفريقان في الترويج لبدع الأذكار والأوراد، المعتمدة على الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

٥. اتفق الفريقان في بعض مسائل الإمامة؛ كالقول بأن الإمامة والولاية لطف من الله، وامتداد للنبوة والرسالة، وخلافة الأولياء والأئمة للأنبياء، والقول بعصمة الخمسة.

٦. اتفق الفريقان في بعض مسائل النبوة؛ كإنكار عبوس النبي ﷺ في وجه الأعمى، ومعاتبة الله له.

٧. يتفق الفريقان في الموقف من كرامات الأولياء، وينسجون حولها الأساطير، والخرافات.

٨. يتفق الفريقان في إحياء الأعياد والمناسبات البدعية؛ كعيد الغدير، والمولد النبوي، وعاشوراء، وغيرها.

٩. حملت الزيدية – قديماً – للصوفية روح العداء والخصومة إلى حد التكفير واستباحة الدماء.

١٠. حاولت الزيدية المعاصرة استيعاب الصوفية، وجرها إلى مربع العداء لأهل السنة.

١١. سعت الزيدية إلى تذويب هوية المجتمعات السنية، التي اختلطت سنيتها بشيء من التصوف، وحققت نجاحاً ملموساً في ذلك.

١٢. وقفت الصوفية قديماً موقف العداء للزيدية؛ تبعاً لمصالح الدويلات التي كانت تختلف مع الزيدية سياسياً، ومذهبياً، وطائفياً.

١٣. تخلت الصوفية في الوقت الحاضر عن خلافها مع الزيدية، وسارت في ركابها؛ نكاية بأهل السنة.

١٤. اتحاد الخصم السني للفريقين ووجود رموز معظمة لديهما، والمصالح السياسية، ودعاوي الانتساب لآل البيت، والمنهجية البدعية لدى الطرفين عوامل ساهمت في التقارب بين الصوفية والزيدية في الوقت الحاضر.

ثانياً: التوصيات

أولاً: يوصي الباحث بضرورة كشف حقيقة العداء الزيدي للصوفية؛ حتى لا تذوب هوية العوام في شراك الزيدية.

ثانياً: يوصي الباحث بدراسة تاريخ تشيع المناطق السنية، ودراسة أسبابه، وآثاره.

فهرس المصادر والمراجع

الكيانات الشيعية التي أنشأتها إيران لنشر التشيع باليمن (٤مايو، نت) (د.ن)، اليمن، مقال بتاريخ، ١/ ١١/ ٢٠١٨م.

الأساس لعقائد الأكياس، الإمام القاسم، القاسم بن محمد بن علي (ت: ١٠٢٩هـ)، مكتبة أهل البيت، صعدة، (د.ط)، (د.ت).

الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، الهاروني، يحيى بن الحسين الهاروني، مكتبة أهل البيت، صعدة، ط٤، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي (٢٤٥-٢٩٨هـ/ ٨٦٠-٩١١م) وآراؤه العقدية (دراسة نقدية مقارنة)، حمود، عبدالحميد أحمد مرشد، الآفاق للطباعة والنشر، ط:١، صنعاء، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

الانتصار على علماء الأمصار، الحسيني، يحيى بن حمزة، تحقيق: عبدالوهاب المؤيد وعلي بن أحمد مفضل، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط:٢، صنعاء، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

البدر الطالع، الشوكاني، محمد بن علي، دار المعرفة، بيروت (د. ط)، (د.ت).

البدر المنير في معرفة الله العلي الكبير وما لا يستغنى عنه مما يلحق حكمه بأصول الدين، اليماني، محمد بن علي (ت: ١٠٦٨هـ)، تحقيق: عبدالله الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي، ط: ١، بيروت، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

البساط، للأطروش، الناصر بن علي، تحقيق: عبدالكريم جدبان، مكتبة التراث الإسلامي، ط١، صعدة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي الشيباني، تحقيق: عبدالله الحبشي، مكتبة الإرشاد، ط: ٢، صنعاء، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

تاريخ الإسلام الشيعي، دفتري، فرهارد، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت (د.ط)، ٢٠١٧م.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تحقيق: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، ط: ١، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

تاريخ اليمن (تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى خلال القرن الحادي عشر الهجري)، الوزير، عبدالله بن علي، تحقيق: محمد عبدالرحيم جازم، مركز الدراسات والبحوث اليمني، الجيل الجديد ناشرون، ط: ٢، صنعاء ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

تاريخ اليمن المسمى: (فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن)، الواسعي، عبدالواسع بن يحيى، المطبعة السلفية، القاهرة، (د.ط)، ١٣٤٦هـ.

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، الاسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد، تحقيق: كمال يوسف الحوت عالم الكتب، ط: ١، لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

تحرير الأفكار، الحوثي، بدر الدين بن أمير الدين، تحقيق: جعفر السبحاني، بالتعاون مع رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، المجمع العالمي لأهل البيت (د. ط)، قم، (د.ت).

تحفة الأسماع والأبصار بما في السيرة المتوكلية من غرائب الأخبار (سيرة المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم (١٠١٩-١٠٨٧هـ)، الجرموزي، المطهر بن محمد، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، (د.ط)، صنعاء، ٢٠٠٢م.

التشيع في صعدة الجزء الأول، (دراسة ميدانية)، المجاهد، عبدالرحمن، (د. ن)، ط:٢، (د.م)، ٢٠١٢م/ ١٤٣٢هـ.

التشيع في صعدة (دراسة ميدانية)، لعبدالرحمن المجاهد، (د. ن)، ط:٢، (د.م)، ٢٠١٢م/ ١٤٣٢هـ.

التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، نشر لأول مرة بتصحيح واهتمام: آرثجون أربري، مكتبة الخانجي، ط: ٢، القاهرة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الملطي، أبو الحسن، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ط) مصر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

الجواب الكاشف للالتباس على مسائل الإفريقي إلياس (ضمن كتاب: الجواب الراقي على مسائل العراقي)، بن محمد، الحسين بن يحيى، مكتبة أهل البيت، (د.ط)، صعدة، (د.ت).

الحور العين، الحميري، نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق: كمال مصطفى، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ٢، بيروت، والمكتبة اليمنية، صنعاء، ١٩٨٥م.

خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام، دحلان، أحمد دحلان (ت: ١٣٠٤هـ)، مكتبة الحقيقة، اسطنبول، (د.ط)، ١٣٨٩هـ/ ٢٠١١م.

دراسات وبحوث في تاريخ اليمن الإسلامي، الحريري، محمد عيسى الحريري، عالم الكتب، ط:١، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

الرسالة القشيرية، لقشيري، أبو القاسم عبدالكريم، تحقيق: عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

الروض النضير شرح المجموع الكبير، السياغي، شرف الدين الحسين بن أحمد، والتتمة، للقاضي عباس بن أحمد، مكتبة اليمن الكبرى، (د.ط)، صنعاء، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

الزيدية، الصاحب، إسماعيل بن عباد (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، الشافعي، عبدالملك بن حسين بن عبدالملك، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، (د.ط)، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

سياسة المريدين، الهاروني، أحمد بن الحسين (ت: ٤١١هـ)، تحقيق: عبدالله إسماعيل هاشم، ومراجعة: المرتضى بن زيد المحطوري، مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر، ط:١، صنعاء، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

الشافي، العلوي، عبدالله بن حمزة، تحقيق: مجد الدين المؤيدي، منشورات مكتبة أهل البيت، ط: ١، صعدة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، عبدالحميد بن هبة الله (ت: ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمد عبدالكريم النمري، دار الكتب العلمية، ط: ١، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق ﷺ، ويليه: الأساليب البديعة في فضل الصحابة وإقناع الشيعة، النبهاني، يوسف بن إسماعيل، ضبطه وصححه وراجعه: عبدالوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، ط: ٣، بيروت، ٢٠٠٧م.

صلة الإخوان في حلية بركة أهل الزمان، الحسيني، يحيى بن المهدي، (مخطوط).

الصلة بين التصوف والتشيع، الشيبي، كامل مصطفى، دار المعارف، ط:٢، مصر، (د.ت).

الصوفية في حضرموت (نشأتها، أصولها، آثارها)، أمين بن أحمد بن عبدالله السعدي، دار التوحيد للنشر، الرياض، ط٢، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

الصوفية والصفوية الإخوة الأعداء فهمي، أحمد، (مقال)، مجلة الصوفية، العدد (٤)، رجب، ١٤٢٨هـ/ يوليو، ٢٠٠٧م.

الصوفية والفقهاء في اليمن، الحبشي، عبدالله بن محمد، مكتبة الجيل الجديد، (د.ط)، صنعاء، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

طبق الحلوى في تنزيه المصطفى ﷺ عن العبوس والإعراض عن الأعمى، جمل الليل، محمد عبدالرحمن الجنيد، تقديم: الحبيب بن إبراهيم بن سميط العلوي، تريم للدراسات والنشر، ط: ١، تريم، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، الشرجي، أحمد بن أحمد بن عبداللطيف، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، (د. ط)، (د.ت).

الطبقات الكبرى المسمى (لواقح الأنوار القدسية في مناقب علماء الصوفية)، الشعراني، عبدالوهاب بن أحمد، تحقيق وضبط: أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق علي هبة، (د. ن)، ط: ١، (د.م)، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

طبقات صلحاء اليمن، المعروف بتاريخ البريهي، البريهي، عبدالوهاب بن عبدالرحمن، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي، مكتبة الإرشاد، ط: ٢، صنعاء، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

طبقات فقهاء اليمن، الجعدي، عمر بن علي بن سمرة الجعدي، تحقيق: فؤاد سيد، دار القلم، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، الخزرجي، علي بن الحسن، تصحيح وتنقيح: محمد بسيوني عسل، دار صادر، بيروت، مطبعة الهلال، مصر، (د.ط)، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ وزوائده: الأرواح النوافح، المقبلي، صالح

بن المهدي، تحقيق: وليد الربيعي، الجيل الجديد ناشرون، ط: ١، صنعاء، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

علي بن أبي طالب إمام العارفين أو (البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي، ويليه: فتح الملك العلي بصحة حديث باب مدينة العلم علي، الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق، مطبعة السعادة، ط: ١، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

عيون المختار من فنون الأشعار والآثار، المؤيدي مجد الدين بن محمد، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط: ١، صعدة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، بن القاسم، يحيى بن الحسين، تحقيق وتقديم: سعيد مصطفى عاشور، مراجعة: محمد مصطفى زيادة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، (د.ط)، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

الفتوحات المكية، بن عربي، محيي الدين، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط: ١، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

فرق الشيعة، النوبختي، الحسن بن موسى، دار الأضواء، (د.ط)، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر، دار الآفاق الجديدة، ط:٢، بيروت، ١٩٧٧م.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، علي بن أحمد، مكتبة الخانجي، (د.ط)، القاهرة، (د.ت).

القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة، (د.ط)، بيروت، (د.ت).

قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي، حققه وعلق عليه: محمد بن علي الأكوع الحوالي، مكتبة الإرشاد، ط: ١، صنعاء، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، بامخرمة، أبو محمد الطيب بن عبدالله الحضرمي، تحقيق: بو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، ط: ١، جدة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م.

لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، المؤيدي، مجد الدين بن محمد بن منصور، تحقيق: أبي عبدالله الحسين بن علي الأدول، مكتبة أهل البيت، ط: ٣، صعدة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

مجموع السيد حميدان، القاسمي، حميدان بن يحيى، تحقيق: أحمد أحسن علي الحمزي، وهاشم حسن هادي الحمزي، تقديم: مجد الدين المؤيدي، مركز تراث أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط:١، صعدة، ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ.

مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: عبدالرحمن النجدي، مكتبة بن تيمية، ط٢(د. م)، (د.ت).

المجموع المنصوري (مجموع رسائل الإمام عبدالله بن حمزة)، القسم الأول، العلوي، عبدالله بن حمزة، تحقيق: عبدالسلام عباس الوجيه، مكتبة الإمام زيد بن علي، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط: ١، عمان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

مدخل إلى التصوف الإسلامي، التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط: ٣، القاهرة، ١٩٧٩م.

مجموع رسائل الإمام الهادي إلى الحق القويم يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم (الرسائل الأصولية)، الهادي، يحيى بن الحسين (ت: ٢٩٨هـ)، تحقيق: عبدالله بن محمد الشاذلي،

تقديم: مجد الدين المؤيدي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط: ٣، صنعاء، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

مجموع كتب ورسائل الإمام المهدي لدين الله الحسين بن القاسم العياني (ت: ٤٠٤هـ)، العياني، الحسين بن القاسم، تحقيق: إبراهيم الحمزي، عناية مجد الدين المؤيدي، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط: ١، صعدة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

المجموعة الفاخرة (مجموع كتب ورسائل الإمام الهادي)، الهادي، يحيى بن الحسين، تحقيق: علي أحمد الرازحي، دار الحكمة اليمانية، ط: ١، صنعاء، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

مخالفات الإمام الهادي يحيى بن الحسين في كتابه الأحكام للإمام زيد بن علي (دراسة فقهية مقارنة)، العسولي، عبادي محمد أحمد، (رسالة ماجستير)، العراق، جامعة صدام للعلوم الإسلامية، ٢٠٠١م.

مراحل السالكين، الرواس، محمد مهدي بهاء الدين، تحقيق: أحمد رمزه بن حمود جحا، دار البيروني، (د. ط)، (د. ن)، (د. ت).

مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسن، تحقيق وتعليق: قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، ط: ١، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٩م.

المصابيح الساطعة الأنوار (تفسير أهل البيت عليهم السلام: القاسم بن إبراهيم، محمد بن القاسم، الإمام الهادي)، الشرفي، عبدالله بن أحمد (ت: ١٠٦٢هـ)، تحقيق: محمد الهاشمي، وعبدالسلام الوجيه، إشراف: صلاح الهاشمي، مكتبة التراث الإسلامي، ط: ٣، صعدة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، ابن أبي الرجال، أحمد بن صالح،

تحقيق: عبدالرقيب حجر، عناية مجد الدين المؤيدي، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط:١، صعدة، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيء على الأمة الإسلامية، إدريس، إدريس محمود، مكتبة الرشد، ط: ٢، الرياض، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، ط: ٣، بيروت، (د.ت).

مقدمة بن خلدون، ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، دار القلم، ط: ٥، بيروت، ١٩٨٤م.

مقدمة تحقيق: تكملة الأحكام والتصفية من بواطن الآثام، المرتضى، أحمد بن يحيى، (د.م)، (د.ط)، (د. ت).

المقدمة في التصوف، السلمي، أبو عبدالرحمن السلمي، تحقيق: يوسف زيدان، دار الجيل، ط: ١، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر أهل اليمن وهو (طراز أعلام الزمن في طبقات أعيان اليمن)، الخزرجي، أبو الحسن علي بن الحسن، تحقيق: عبدالله قائد العبادي، مبارك بن محمد الدوسري، علي عبدالله صالح الوصابي، جميل أحمد سعد الأشول، الجيل الجديد ناشرون، ط: ١، صنعاء، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

الملل والنحل، الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (د.ط)، بيروت، ١٤٠٤هـ.

منهاج السنة، ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار قرطبة للنشر، ط: ١، (د. م)، ١٤٠٦هـ.

المواقف في علم الكلام، الإيجي، عضد الدين، عبدالرحمن بن أحمد، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، ط: ١، بيروت، ١٤١٤٧هـ/ ١٩٩٧م.

الموضوعات، ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، تحقيق: نور الدين شكري، أضواء السلف، ط: ١، (د.م)، ١٩٩٧م.

نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، اليافعي، عبدالله بن أسعد، وضع حواشيه: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، ط: ١، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، الأمير، الحسين بن بدر الدين (ت: ٦٦٣هـ)، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ٢، صنعاء، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

أحكام القسم الطبي

مازن بن عيسى بن نجم الزبن[1]

مستخلص البحث

القسم الطبي

يتناول هذا البحث حكم القسم الطبي الذي يؤديه المتخرجون في كليات الطب في الدول الإسلامية، ونظراً لأن الموضوع مستجد فقد عرجنا على أحكام القسم بشكل عام وأنواع القسم، وشروطه.

يهدف البحث إلى تأصيل القسم الطبي واستدعى ذلك بيان أنواع اليمين والقسم في الشريعة مع الإشارة إلى أقرب الأيمان إلى القسم الطبي، والقسم الطبي من مستجدات العصر التي يجب أن تناقش من حيث المشروعية أو عدمها، لأنه يترتب عليه التزام من قبل المقسم بإتقان عمله ومراقبة الله تعالى في كل تصرفاته.

يقوم الباحث بتوضيح المصطلح الفقهي ثم يتدرج ويذكر الآراء الفقهية في المسألة ويستدل لها- مع الترجيح بين أقوال الفقهاء بقدر الإمكان.

استعان الباحث بمراجع الفقه الإسلامي المعتبرة بمختلف مذاهبه دون الانحياز إلى أحد منها إلا في باب الترجيح.

والذي يظهر للباحث أن القسم الطبي أشبه منه بأنواع القسم إلى أقسام البيعة، حيث إنه يمثل التزاماً أخلاقياً تجاه المرضى بالاهتمام بهم ومراعاة أحوالهم ونفسياتهم وإتقان العمل الطبي، ونرى أن القسم الطبي ليس من البدعة، رغبة في تأكيد أهميته أو خطورته خاصة وأنه يتعلق بالمرضى.

(١) أستاذ مساعد – جامعة المعرفة، كلية العلوم التطبيقية – قسم الإعداد العام

ونؤكد على أن القسم الطبي يجب أن يكون بالله تعالى أو أحد أسمائه أو صفاته وأن يكون محل الحفظ والصيانة وأن يلتزم المقسم بأداء وظيفته بما يرضي الله تعالى، وأن يكون شعاراً للعاملين في القطاع الطبي بكافة فروعه، وألا يكون مجرد قسم يردده المتخرجون دون تجسيده كمنهج للحياة، ونوصي بأن القسم الطبي جائز لأنه يذكر المقسم باستشعار رقابة الله تعالى في كل إجراء طبي يقوم به مع احتساب الأجر والمثوبة من الله تعالى.

أهم الكلمات المفتاحية: القسم، اليمين، الحلف، اليمين المعقودة، اليمين الغموس، الإيلاء، اللعان، القسامة، أيمان البيعة، القسم الطبي.

Abstract
Physician's Oath

This research deals with the provision of physician's oath which is taken by the graduates of the colleges of medicine in the Islamic countries. Because this is a new subject, we dealt with the provisions, types and conditions of oath in general.

The research aims at establishing the significance of physician's oath. This required the description of types of oath in Sharia and referring to the closest oath to the physician's oath. Physician's oath is of the modern developments which shall be discussed in terms of legitimacy or not. This is because it leads to the obligation by the sworn with the perfection of his work and acting knowing that Allah Almighty is The Watchful.

The researcher indicates the juristic term, then proceeds and mentions the juristic opinions in the issue, gives evidences thereto and outweighs between the sayings of jurists as possible.

The researcher used the considerable Islamic jurisprudence references of the different doctrines without bias to one of them unless in the context of outweighing.

It turned out that the physician's oath is similar to the type of allegiance oaths as it represents an ethical obligation towards patients with taking care of them, their conditions and their moods and the perfection of medical work. We see that the physician's oath is not a heresy, for the sake of emphasizing its importance or seriousness, especially as it is related to patients.

We assert that the physician' oath must be by Allah Almighty, or by one of His Most Beautiful Names or one of His Attributes and must be respected and the sworn must perform his work to the satisfaction of Allah Almighty. In addition, the physician's oath must be the slogan for the personnel of medical sector with all branches thereof. It must not be just an oath taken by the graduates without fulfilling it as a way of life. We recommend that the physician's oath is permissible as it reminds the sworn that Allah Almighty watches any medical procedure he takes with the hope of earning reward from Allah Almighty.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد... فهذا بحث يتعلق بالقسم الطبي، الذي يردده المتخرجون من الكليات الطبية بعد التخرج، ومزاولتهم لمهنة الطب، وأحياناً يرد هذا القسم في حفل التخرج، ولا يوجد بصفة عامة ما يجبر الأطباء على هذا القسم، بما أن مهنة الطب في هذا العصر محددة بنصوص قانونية، وضعتها الدول أو وزارات الصحة.

ويعد أبقراط الملقب بأبي الطب وأعظم أطباء عصره صاحب فكرة هذا القسم الشهير، وتجدر الإشارة إلى أن هذا القسم يختلف حسب البلدان والهاجس الديني [1].

والقسم الطبي وثيقة أساسية في علم الواجبات الطبية، ويتضمن بعض القواعد الأخلاقية من جهة، والابتعاد عن الأفعال المرفوضة من جهة أخرى.

واليمين من حيث العموم من أساليب التأكيد والتوثيق المتعارفة في جميع العصور، إما لحمل المخاطب على الثقة بكلام الحالف، وأنه لم يكذب فيه إن كان خبراً، ولا يخلفه إن كان وعداً أو وعيداً أو نحوهما، قال تعالى : ﴿ذُلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [سورة القصص: ٢٨] وإما لتقوية عزم الحالف نفسه على فعل شيء يخشى إحجامه عنه، أو ترك شيء يخشى إقدامه عليه، وإما لتقوية الطالب من المخاطب أو غيره وحثه على فعل شيء أو منعه عنه، فالقصد والحكمة من اليمين، توكيد الخبر ثبوتاً أو نفياً[2] ، قال تعالى: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧]،

(١) الموسوعة الطبية الفقهية، أحمد كنعان: ٧٨٤.
(٢) الموسوعة الفقهية، الكويت: ٧/ ٢٤٥.

فالقسم إذن توكيد للكلام، وبيان له، قال سيبويه : (اعلم أن القسم توكيد لكلامك)[١].

وفي هذا البحث تناولت اليمين بشكل عام وأنواع اليمين وشروطه وأحكامه، وأقسامه فحسب الغاية العامة، ينقسم إلى يمين مؤكدة للخبر، ويمين مؤكدة للإنشاء، وينقسم بحسب الصيغة العامة إلى القسم المنجز والقسم المعلق، وباعتبار جهة المقسم ينقسم إلى قسم الله تعالى بنفسه أو بمخلوقاته، وقسم الحالف الذي لا يجوز إلا أن يكون بالله تعالى أو أسمائه أو صفاته، ونقسم باعتبار النفاذ إلى اليمين المعقودة التي يجب الوفاء بها، واليمين الغموس وهي الكاذبة وحكمها أنها من الكبائر.

ومن أنواع الأيمان الأخرى الإيلاء واللعان والقسامة والأيمان المغلظة وأيمان البيعة وأيمان الإثبات والإنكار في الدعاوى، مع الإشارة إلى أي الأيمان أقرب إلى القسم الطبي.

وأحمد الله تعالى أنه لم تواجهني أية صعوبات في البحث عدا أن موضوع القسم الطبي من نوازل العصر التي لم يتطرق إليها الباحثون من قبل فحاولت جاهداً أن أقارب بين أحد أنواع اليمين وهو يمين البيعة وبين القسم الطبي من حيث الأهداف والالتزام أمام المقسم عليه.

وأهدف من خلال البحث أن أكون قد وفقت في بيان مشروعية القسم الطبي ووضعت لبنة في بناء الفقه الطبي موضحاً أن القسم الطبي ليس بدعياً إذا كان الهدف منه الالتزام الديني والأخلاقي بالإخلاص والإتقان وجودة العمل.

ومنهج بحثي يتلخص ببيان المصطلح الفقهي الذي أتناوله ثم بيان أقوال العلماء والأحكام الشرعية المترتبة عليه والاستدلال لكل فريق وترجيح ما أراه راجحاً.

ولم أجد فيما بين يدي من بحوث ودراسات من تطرق إلى القسم الطبي سوى موضوع

(١) الكتاب لسيبويه، تحقيق عبدالسلام هارون، ٣/ ١٠٤.

ضمن الموسوعة الفقهية الطبية لأحمد كنعان وبعض الفتاوى في الفضاء الالكتروني.

خطة البحث

بعد حمد الله وشكره والصلاة والسلام على رسوله، والمقدمة الوجيزة فقد قسمت الموضوع إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: عناية الشريعة بالصحة والتداوي، تعريف القسم وأنواعه

وفيه مطالب:

- المطلب الأول: عناية الشريعة بالصحة والتداوي.
- المطلب الثاني: تعريف القسم.
- المطلب الثالث: حروف القسم.
- المطلب ارابع: أقسام اليمين.
- المطلب الخامس: أنواع الأيمان الخاصة.

المبحث الثاني: شروط انعقاد القسم

وفيه مطالب:

- المطلب الأول: شروط الحالف.
- المطلب الثاني: شروط المحلوف عليه.
- المطلب الثالث: شروط صيغة القسم.
- المطلب الرابع: القسم بغير الله.

المبحث الثالث: حكم القسم

وفيه مطالب:

- المطلب الأول: حكم القسم بالنسبة للأحكام التكليفية.

- المطلب الثاني: الحنث في القسم وأحكامه.
- المطلب الثالث: كفارة الحنث في القسم.
- المطلب الرابع: كفارة القسم بغير الله تعالى.
- المطلب الخامس: الإقسام على الله وأحكامه.
- المطلب السادس: آداب القسم.

المبحث الرابع: الأقسام المستحدثة، وفيه مطالب:

- المطلب الأول: اليمين الدستورية.
- المطلب الثاني: القسم الطبي.
- المطلب الثالث: مشروعية القسم الطبي.

وذيلته **بالخاتمة وثبت بالمراجع** والمصادر، وفهرس.

المبحث الأول

عناية الشريعة بالصحة والتداوي، تعريف القسم وأنواعه

وفيه مطالب

المطلب الأول: عناية الشريعة بالصحة والتداوي

بما أن حفظ النفس من مقاصد الشرع الكلية ومقاصده الضرورية ، فقد أحاطته الشريعة بكل ما يمنع النيل من هذه الصيانة والحفظ في إطارات كلية وجزئية، فحرمت دم المسلم وأي عضو منه ، بل إن عصمته مما عُلم من الدين بالضرورة ، والنصوص بهذا متظاهرة قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللهَّ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [سورة النساء: ٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُّ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٣].

فلا يجوز الاعتداء عليه بقتل أو خدش فأكثر، ولا قتل نفسه ولا العبث ببدنه والتصرف فيه بما يضره ولا ينفعه كالخصاء [١] والوشم [٢] ونحوه، سوى ما كان لموجب شرعي من حدٍ أو قصاص في نفس أو طرف، أو بتر عضو مريض لمرضه حتى لا يسري إلى بدنه.

وحثت الشريعة المسلم على إنقاذ الأنفس من الهلكة، وجعلت ذلك من أعظم القربات وأجل الطاعات، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة المائدة: ٣٢].

(١) الخصاء: قطع الأنثيين (الخصيتين) مع بقاء الذكر. الحاوي الكبير، الماوردي، ٩/ ٣٤٠.

(٢) الوشم: غرز الجلد بالإبرة حتى يخرج الدم ثم يذر عليه نحو نيلة ليزرق أو يخضر بسبب الدم. مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، ١/ ٤٠٦.

وحرمت التمثيل بالإنسان تشفياً وانتقاماً وإهداراً لحرمته وكرامته كالتمثيل في الحروب والمعارك، وشرّع الإسلام التداوي لما فيه من حفظ النفس وهو أحد المقاصد الكلية من التشريع ،وجاءت النصوص داعية للتداوي منها قوله تعالى :﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ [سورة ص: ٤١-٤٢] فقيل لأيوب عليه السلام ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ ﴾ أي: اضرب الأرض بها، لينبع لك منها عين تغتسل منها وتشرب، فيذهب عنك الضر والأذى، ففعل ذلك، فذهب عنه الضر، وشفاه اللهّ تعالى[١].

وقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٢] قال القرطبي:(فيه شفاء من الأمراض الظاهرة بالرقى والتعوذ ونحوه[٢]) وقوله جل شأنه: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ٦٩] قال ابن سعدي: (في خلق هذه النحلة الصغيرة، التي هداها الله هذه الهداية العجيبة، ويسر لها المراعي، يخرج من بطونها هذا العسل اللذيذ مختلف الألوان بحسب اختلاف أرضها ومراعيها، فيه شفاء للناس من أمراض عديدة. فهذا دليل على كمال عناية الله تعالى، وتمام لطفه بعباده، وأنه الـذي لا ينبغـي أن يحـب غـيره ويدعي سواه)[٣].

أما السنة فقد وردت أحاديث كثيرة جدا في التداوي وطلب الشفاء، منه عن أسامة بن شريك ﷺ قال: (كنت عند النبي ﷺ وجاءت الأعراب فقالوا: يا رسول الله أنتداوى؟ فقال: نعميا عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داءً إلا وضع له شفاءً غير داء واحدٍ، فقالوا: ما هو ؟

(١) تيسير الكريم الرحمن، عبد الرحمن بن سعدي، ١٤٩٨.
(٢) الجامع لأحكام القران، القرطبي، ١٠/ ٢٨٤.
(٣) تيسير الكريم الرحمن، ابن سعدي، ٤٤٤.

قال: الهرم)[١]. قال القاضي عياض: (هذه الأحاديث جمل من علوم الدين والدنيا، وصحة علم الطب وجواز التطبيب في الجملة، واستحبابه بالأمور المذكورة في الحديث، ورد على من أنكر التداوي من غلاة الصوفية)[٢].

المطلب الثاني: تعريف القسم الطبي

القسم، واليمين، والحَلِفُ، هذه ألفاظ مترادفة للدلالة على أن القسم من شعائر الله التي يعظم بها الله تعالى، والتي أمر الله سبحانه بتعظيمها حق التعظيم، وفيما يلي نعرّف القسم الطبي والألفاظ ذات العلاقة:

١. القسم: لغة مصدر قَسَمَ الشيء ، يقسمه، وقسمه: جزأه، والقِسم بالكسر: النصيب والحظ[٣]، ويأتي القسم بمعنى: اليمين والحَلِف[٤]، ومنه قوله تعالى : ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾[سورة الأعراف: ٢١] قال الراغب الأصفهاني : (إن القسم بمعنى اليمين، أصله من القسامة، وهي أيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم، ومعهم دليل دون البينة، فيحلفون خمسين يميناً تقسم عليهم، ثم صار اسم لكل حلف، فكأنه: أي القسم كان في الأصل أيمان، ثم صار يستعمل في نفس الحلف والأيمان[٥].

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الطب، باب ما جاء في التداوي والحث عليه، وقال: حسن صحيح (٢٠٣٨)، وأبو داود في كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى: (٣٨٥٥).
(٢) شرح النووي على صحيح مسلم، يحيى بن شرف: ١٤/ ١٩١، زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، ٦/ ١٧.
(٣) لسان العرب، ابن منظور مادة قسم، ١٢/ ١٠٢، القاموس المحيط، الفيروز آبادي مادة قسم، ٤/ ٢٣٢-٢٣٣.
(٤) المصادر السابقة.
(٥) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ٦٧٠.

وفي الاصطلاح: تحقيق الأمر أو توكيده بذكر اسم الله تعالى أو صفة من صفاته[١].

الطب لغة: المداواة، أو علاج الجسم والنفس، يقال: طبه طبا إذا داواه، ومنه السحر، يقال فلان مطبوب أي مسحور[٢].

وفي الاصطلاح: هو علم يعرف به حالات الصحة والمرض وتأثير الأدوية، أو: هو علم يُتعرف منه أحوال ما يصح ويزول عن الصحة، ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زائلة[٣].

تعريف القسم الطبي: هو اليمين الذي جرت العادة عند أهل الطب منذ القدم وإلى يومنا هذا أن يؤديه الأطباء عند حصولهم على الترخيص بمزاولة الطب، وفيه يلتزمون بممارسة المهنة بأمانة وصدق، وأن ينصحوا لمرضاهم، وأن يكونوا قدوة حسنة لهم[٤].

التعريف بالألفاظ ذات العلاقة:

٢. اليمين: لغة القسم والبركة والقوة[٥].

وفي الشرع: توكيد حكم بذكر معظّم على وجه مخصوص[٦].

٣. الحَلِفُ: لغة، قال في اللسان[٧]: الحلْف والحَلفُ: القسم، لغتان، وحَلَف أي أقسم يحلِف حَلْفاً وحَلِفاً، والحَلِفُ: اليمين وأصلها العقد بالعزم والبينة.

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا النووي، ١١/ ٣.
(٢) لسان العرب، ابن منظور، ١/ ٥٥٣، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، ١/ ١٧٠، تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، ١/ ٣٥١، معجم لغة الفقهاء، ٢٨٨.
(٣) القانون في الطب، ابن سينا، ١/ ١٣، معجم لغة الفقهاء، ٢٨٨، موسوعة الفقه الطبي، ٤٣.
(٤) الموسوعة الطبية الفقهية، أحمد كنعان، ٧٨٤.
(٥) المصباح المنير، الفيومي مادة (يمين)، ٤٠٥، التعريفات للجرجاني، ٢٥٥.
(٦) غاية المنتهى، الكرمي، ٩/ ١٥١.
(٧) لسان العرب، ابن منظور، ٤/ ١٩٦ وما بعدها مادة: حلف.

وسمي الحَلِفُ يميناً، قال في القاموس[١] (واليمين: القسم، مؤنث لأنهم كانوا يتماسحون بأيمانهم، فيحالفون).

المطلب الثالث: حروف القسم

القسم الذي يؤديه أهل الطب قد لا يحتاج إلى حروف القسم بالضرورة، وقد أضفتها لإمكانية وقوعها من المقسم، حروف القسم ثلاثة، الواو والباء والتاء، أما الفرق بين هذه الحروف، فكما يأتي:

١. الباء: هي أعم هذه الحروف لأنها تدخل على الظاهر والمضمر، وعلى اسم الله وغيره، ويذكر معها فعل القسم ويحذف، فيذكر نحو قوله ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ [سورة النحل: ٣٨] ويحذف، نحو: بالله لأفعلن، وتدخل على المضمر نحو: الله عظيم أحلف به لأفعلن، وتدخل على الظاهر كما في الآية، وتدخل على غير لفظ الجلالة نحو: بالسميع لأفعلن، ومثاله في القسم الطبي: أقسم بالله.

٢. الواو: لا يذكر معها فعل القسم، ولا تدخل على الضمير ويحلف بها مع كل اسم من أسماء الله، مثل قوله ﷺ: (والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن، قيل من يا رسول الله، قال: الذي لا يأمن من جاره بوائقه)[٢]، ومثاله في القسم الطبي: والله العظيم أراقب الله في مهنتي.

٣. التاء: لا يذكر معها فعل القسم وتختص بـ (الله، رب) كقولك تالله، قال تعالى:

(١) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ٣/ ١٩٠ وما بعدها.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه، برقم: (٥٦٧٠)، ومسلم في كتاب الأيمان، باب بيان إيذاء الجار برقم: (٤٦).

﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧] وترب الكعبة وهو نادر الوقوع[١]، ومثاله في القسم الطبي: تالله أن أمارس مهنتي بأمانة وإخلاص.

المطلب الرابع: أقسام اليمين

ينقسم اليمين أقسام عديدة باعتبارات مختلفة:

أولاً: فباعتبار الغاية العامة من القسم ينقسم إلى نوعين

١. القسم المؤكد للخبر، سواء كان ماضياً أم حاضراً أم مستقبلاً، وسواء أكان مطابقاً للواقع أم مخالفاً.

فإن طابق الواقع تسمى اليمين الصادقة ومنها قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ [سورة التغابن: ٧] .

وإن خالفت الواقع، كان الحالف بها كاذباً عمداً وتسمى (اليمين الغموس)، لأنها تغمس صاحبها في الإثم، ومنها قوله تعالى عز وجل عن المنافقين: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾ [سورة التوبة: ٥٦] .

٢. القسم المؤكد للإنشاء، والإنشاء إما حث أو منع، والمقصود بالحث حمل المقسم نفسه أو غيره على فعل شيء في المستقبل، مثاله: والله لأفعلن كذا أو لتفعلن كذا.

والمقصود بالمنع: حمل الحالف نفسه أو غيره على ترك شيء في المستقبل، ومثاله: والله لا أفعل كذا أو لا تفعل كذا.

ثانياً: تقسيم القسم بحسب صيغتها العامة، تنقسم إلى قسمين

١. القسم المنجز بالصيغة الأصلية للقسم، وتكون بذكر اسم الله تعالى مثل: والله والرحمن أو صفة له مثل: وعزة الله ونحوها.

(١) همع الهوامع شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، ٢/ ٣٩٣.

٢. القسم المعلق، وأمثلتها: إن فعلت كذا، أو إن لم أفعل كذا أو إن لم يكن الأمر كما قلت، أو فامرأته طالق، أو كظهر أمه، أو غير ذلك.

ثالثاً: وينقسم القسم باعتبار جهة المقسم به من جهة الحالفين إلى قسمين

١. أن يكون المقسم هو الله، فإن الله تعالى يقسم بصفاته، كما جاء في الحديث القدسي: (وعزتي وجلالي)(١).

وأقسم سبحانه وتعالى بمخلوقاته: كالعصر والفجر والتين والليل والشمس والقمر، ومعنى القسم من الله تعالى إنما يأتي: إما لتعظيمه أو تعظيم المقسم به وتشريفه أو يأتي لتوكيد جواب القسم.

٢. أن يكون المقسم هو المخلوق، والمخلوق لا يقسم إلا بالله تعالى أو بأي اسم من أسمائه أو صفاته، ولا يجوز له أن يقسم بالمخلوقين، قال ﷺ: (ألا إن الله عز وجل ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت)(٢).

رابعاً: ينقسم القسم باعتبار النفاذ إلى:

١. القسم المنعقد: وهو القسم على أمر ما في المستقبل غير مستحيل عقلاً، سواء كان نفياً أم إثباتاً نحو: والله لا أفعل كذا أو والله لأفعلن كذا(٣). وفيها الكفارة إن حنث.

أحكام اليمين المعقودة

لليمين المعقودة أحكام وكما يلي:

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب التوحيد باب كلام الرب عز وجل برقم (٧٥١٠) ومثله في كتاب الإيمان باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها برقم (١٩٣).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الشهادات باب كيف يستحلف برقم: (٢٦٧٩)، ومسلم في كتاب الأيمان باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى برقم: (١٦٤٦).

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني، ٢/ ٤٢٣، الدر المختار، علاء الدين الحسني، ٣/ ٤٧-٤٩، أقرب المسالك مع شرحه، أحمد الدردير، ١/ ٣٣.

من حيث الإتيان بها، اختلف الفقهاء فيها على أقوال:

القول الأول: إن الأصل في اليمين الإباحة، والإكثار منها مذموم وهو قول الحنفية والمالكية والحنابلة[١]، ولهم فيها تفصيل.

القول الثاني: الأصل في اليمين الكراهة إلا في طاعة، أو لحاجة دينية، أو في دعوى عند حاكم، وهو قول الشافعية[٢]، استدل أصحاب هذا القول بقول تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [سورة المائدة: ٨٩] حكم البر والحنث في اليمين المعقودة:

أ – اليمين على فعل واجب أو ترك معصية، كوالله لأصلين الظهر اليوم أو لا أسرق الليلة يجب البر فيهما ويحرم الحنث ولا خلاف في ذلك.

ب- واليمين على فعل معصية أو ترك واجب، كوالله لأسرقنّ الليلة أو لا أصلي الظهر اليوم، يحرم البر فيها ويجب الحنث ولا خلاف في ذلك[٣].

٢. اليمين اللغو: وهي اليمين الكاذبة خطأ أو غلطاً في الماضي أو في الحال، وهي أن يخبر إنسان عن الماضي أو عن الحال على الظن أن المخبر به كما أخبر وهو بخلافه.

أو هو الحلف بالله تعالى على شيء، يعتقده على سبيل الجزم أو الظن القوى فيظهر خلافه سواء أكان المحلوف عليه إثباتاً أم نفياً، وسواء أكان ماضياً أم حاضراً أم مستقبلاً[٤].

(١) حاشية ابن عابدين، ٣/ ٤٦، بداية المجتهد، ابن رشد القرطبي، ١/ ٣٩٦، تفسير الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٣/ ٩٧، مطالب أولي النهي، السيوطي- الشطي، ٦/ ٣٦٥-٣٦٧.

(٢) نهاية المحتاج، شهاب الدين الرملي، ٨/ ١٧٠.

(٣) حاشية ابن عابدين، ٣/ ٦٢، نهاية المحتاج، شهاب الدين الرملي، ٨/ ١٧٠، مطالب أولي النهى، السيوطي- الشطي، ٦/ ٣٦٥، الموسوعة الفقهية، ٧/ ٢٩٢.

(٤) الشرح الصغير، الدردير بحاشية الصاوي، ١/ ٣٣١.

وقيل: هي التي يسبق اللسان إلى لفظها بلا قصد لمعناها كقولهم: لا والله أو بلى والله[١].

واختلف الفقهاء في حكمها على قولين:

القول الأول: ذهب أصحاب هذا القول إلى وجوب الكفارة لقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [سورة المائدة: ٨٩] أي: حلفتم وحنثتم وهو قول قتادة وسعيد بن جبير وطاووس[٢].

القول الثاني: لا يوجب الكفارة، وهو قول الشافعي، ودليلهم ما ثبت عن أم المؤمنين عائشة "رضي الله عنها" قالت: نزلت هذه الآية – لا يؤاخذكم – في قول الرجل: لا والله، بلى والله[٣]. وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [سورة المائدة: ٨٩] [٤].

٣. اليمين الغموس: وهي الكاذبة عمداً في الماضي أو الحال أو الاستقبال سواء كانت على النفي أم على الإثبات كأن يقول: والله ما فعلت كذا وهو يعلم أنه فعله، أو والله لقد فعلت كذا وهو يعلم أنه لم يفعله. أو الحلف على ما ماضي مع كذب صاحبها وعلمه بالحال[٥].

واليمين الغموس لها حكمان

الأول: حكم الإتيان بها: الإتيان باليمين الغموس حرام ومن الكبائر بلا خلاف، وقد ثبت

(١) أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ٤/ ٢٤١، نهاية المحتاج، شهاب الدين الرملي، ٨/ ١٦٩.
(٢) أحكام القران لابن العربي، ١/ ٢٠٠.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم برقم: (٦٦٦٣).
(٤) أحكام القران لابن العربي، ١/ ٢٠٢.
(٥) أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ٤/ ٢٤٠، وينظر: الشرح الصغير، الدردير بحاشية الصاوي، ١/ ٣٣٠.

عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة في ذم اليمين الغموس وأنها من الكبائر، منها ما روي عن عبدالله بن مسعود ﷺ أن النبي ﷺ قال: (من حلف على مال امرىء مسلم بغير حقه لقي الله وهو عليه غضبان)[١]. قال عبدالله: ثم قرأ علينا رسول الله ﷺ مصداقه من كتاب الله عز وجل ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [سورة آل عمران : ٧٧].

وعن عبدالله بن عمرو "رضي الله عنهما"، عن النبي ﷺ قال: (الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس)[٢].

الثاني: الحكم المترتب على تمامها: للحكم المترتب على تمام الغموس ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب الحنفية إلى أن اليمين الغموس لا كفارة عليها سواء أكانت على ماضٍ أم حاضر، وكل ما يجب إنما هي التوبة ورد الحقوق إلى أهلها إن كان هناك حقوق[٣]. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة آل عمران : ٧٧] وما روى عن عبدالله بن مسعود ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال : (من حلف على يمين صَبْرٍ يقتطع بها مال امرىء مسلم هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان)[٤].

القول الثاني: أن فيها الكفارة، وإليه ذهب الشافعية، واحتج هؤلاء بأن اليمين الغموس

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب اليمين الغموس برقم: (٦٦٧٦)، ومسلم في كتاب الأيمان باب بيان الكبائر وأكبرها من حديث أبي بكرة بلفظ وقول الزور برقم: (٨٧-)٨٨.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان، باب اليمين الغموس، برقم: (٦٣٢٦).
(٣) شرح فتح القدير، الكمال بن الهمام، ٤/ ٣.
(٤) متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب اليمين الغموس برقم: (٦٦٧٦) ومسلم في كتاب الأيمان باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة برقم: (١٣٧).

مكسوبة معقودة، إذ الكسب فعل القلب والعقد العزم، ولاشك أن من أقدم على الحلف بالله تعالى كاذباً متعمداً فهو فاعل بقلبه وعازم ومصمم فهو مؤاخذ، لأنه سبحانه أجمل في المؤاخذة في سورة البقرة فقال: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٥](١). وفصّلها في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [سورة المائدة: ٨٩].

القول الثالث: اختار التفصيل، وإليه ذهب المالكية فقالوا: من حلف على ما هو متردد فيه أو معتقد خلافه فلا كفارة عليه إن كان ماضياً، سواء كان موافقاً للواقع أم مخالفاً، وعليه الكفارة إن كان حاضراً أو مستقبلاً وكان مخالفاً للواقع (٢). وهو اختيار الحنابلة(٣).

الترخص في اليمين الغموس للضرورة

الأصل حرمة اليمين الغموس، فإذا عرض ما يخرجها عن الحرمة لم تكن حراماً، بدليل قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ.. الآية﴾ [سورة النحل: ١٠٦] فإذا كان الإكراه يبيح كلمة الكفر فإباحته لليمين الغموس أولى، وأيضاً: آيات الاضطرار إلى أكل الميتة وتناول المحرم كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٧٣] فقد أباحت الضرورة تناول المحرم، وأباحت

(١) أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ٤/ ٢٤٠-٢٤١.
(٢) الشرح الصغير، الدردير بحاشية الصاوي، ١/ ٣٣٠.
(٣) مطالب أولى النهى، السيوطي- الشطي، ٦/ ٣٦٨.

النطق بما هو محرم، وهو قول كثير من أهل العلم من المالكية والشافعية والحنابلة[١].

قسم غير المسلم وحلفه

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يصح القسم من الكافر وتلزمه الكفارة بالحنث في كفره، أو بعد إسلامه، وبه قال الشافعي وأبو ثور وابن المنذر[٢].

القول الثاني: لا ينعقد قسمه لأنه ليس بمكلف، وهو قول الثوري وأصحاب الرأي[٣].

استدل أصحاب القول الأول بأن عمر بن الخطاب ﷺ نذر في الجاهلية أن يعتكف في المسجد الحرام، فأمره النبي ﷺ بالوفاء بنذره[٤]، ولأنه من أهل القسم بدليل قوله تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ [سورة المائدة: ١٠٦] ولا نسلم أنه غير مكلف، وإنما تسقط عنه العبادات بإسلامه لأن الإسلام يجب ما قبله، فأما ما يلزمه بنذره أو يمينه فينبغي أن يبقى حكمه في حقه لأنه من جهته.

ويشترط لصحة القسم من الكافر إذا أقسم بالله، وتلزمه الكفارة بالحنث، أما إذا أقسم بغير الله فلا تصح يمينه ولا تنعقد.

قال خليل بن إسحاق في مختصره: (واليمين في كل حق بالله الذي لا إله إلا هو ولو كان كتابياً)[٥].

(١) ينظر: الشرح الصغير، الدردير بحاشية الصاوي، ١/ ٤٥٠، الأذكار، النووي، ٣٣٦، المغني، ابن قدامة، ١١/ ١٦٦.
(٢) المغني، ابن قدامة المقدسي، ٩/ ٤٨٧.
(٣) المغني، ابن قدامة المقدسي، ٩/ ٤٨٧.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب إذا نذر في الجاهلية أن يعتكف ثم أسلم، برقم: (١٩٣٨).
(٥) مختصر الشيخ خليل، ٢٢٨.

المطلب الخامس: أنواع الأقسام الخاصة

النوع الأول: الإيلاء، وهو أن يحلف الزوج على الامتناع من وطء زوجته مطلقاً أو مدة أربعة أشهر، قال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٦-٢٢٧](١).

النوع الثاني: اللعان، وهو قول الزوج لامرأته أمام القاضي: أشهد بالله أني لمن الصادقين فيما رميت به زوجتي هذه من الزنى أو أن هذا الحمل أو الولد ليس مني ويكرر ذلك أربع مرات وعليه لعنة الله إن كان من الكاذبين.

ولعان المرأة لزوجها: أشهد الله أن زوجي هذا من الكاذبين فيما رماني من الزنى وأن هذا الولد منه، وعليها غضب الله إن كان من الصادقين(٢). قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ. وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة النور : ٦-٩].

ومعلوم أن قول الزوج والزوجة: أشهد بالله، معناه: أقسم بالله.

النوع الثالث: القسامة: وهي أن يقسم خمسون من أولياء القتيل على استحقاقهم دية قتيلهم، إذا وجدوه قتيلاً ولا يعرف قاتله، فإن امتنعوا وطلبوا اليمين من المتهمين ردها القاضي إليهم، فيقسمون على نفي القتل عنهم(٣).

(١) أحكام القران، ابن العربي، ١/ ٢٠٢ وما بعدها.
(٢) أحكام القران، ابن العربي، ٣/ ٢٨٠ وما بعدها.
(٣) لسان العرب، ابن منظور، ١٢/ ٤٨١، مختار الصحاح، الجوهري، ١/ ٢٢٣، بدائع الصنائع، الكاساني، ٧/ ٢٨٦، المغني، ابن قدامة، ٨/ ٦٤.

النوع الرابع: اليمين المغلظة: وهي اليمين التي غلظت:

أ- بالزمان : كأن يكون الحلف بعد العصر، وعصر الجمعة أولى من غيره وغير ذلك، فعن أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، قال: (قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ : رَجُلٌ كَانَ لَهُ فَضْلُ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ فَمَنَعَهُ مِنَ ابْنِ السَّبِيلِ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا سَخِطَ ، وَرَجُلٌ أَقَامَ سِلْعَتَهُ بَعْدَ الْعَصْرِ. "فَقَالَ: وَاللهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، لَقَدْ أَعْطَيْتُ بِهَا كَذَا وَكَذَا، فَصَدَّقَهُ رَجُلٌ)، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلا﴾ [سورة آل عمران آية ٧٧](١).

ب- بالمكان: كأن يكون الحلف في المسجد الجامع أو عند المنبر أو المحراب أما التغليظ في مكة فيكون بين ركن الحجر الأسود والمقام(٢)، قال تعالى: ﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [المائدة: ١٠٦]

ج- يكون بزيادة الأسماء والصفات فمثاله: أقسم بالله العليم القدير السميع البصير، أو والله الطالب الغالب المدرك المهلك يعلم السر وأخفى.... إلخ(٣).

د- وبالتكرار: كما هو في القسامة، وهي الأيمان المكررة في دعوى القتل(٤)، وجاء فيها حديث حماد بن زيد: قال رسول الله ﷺ يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته -أي أسيراً مقيداً بحبله- قالوا: أمر لم نشهده كيف نحلف؟ قال:

(١) أخرجه البخاري في كتاب المساقاة، باب إثم من منع ابن السبيل من الماء برقم :(٢١٩٧)، أحكام القران، ابن العربي، ١/ ٣٠٢.
(٢) أحكام القران، ابن العربي، ٢/ ٢٠٢ وما بعدها.
(٣) أحكام القران، ابن العربي، ٢/ ٢٠٣.
(٤) أحكام القران، ابن العربي، ٢/ ٢٠٢،الشرح الممتع على زاد المستقنع، ابن عثيمين، ١٤/ ١٩٣.

فتبرئكم يهود بأيمان خمسين منهم، قالوا: يا رسول الله قوم كفار .... الحديث)[١].

هـ- بحضور الجمع: كما هو في اللعان[٢].

النوع الخامس: أقسام البيعة: وهو مما أحدثه الحجاج بن يوسف أن حلف الناس على بيعتهم لعبدالملك بن مروان، بالطلاق والعتاق واليمين بالله وصدقة المال[٣].

والفقهاء مختلفون إذا أقسم الإنسان بأيمان البيعة، ثم حنث، وهي من الأقسام القديمة المبتدعة، والذي أرجحه هو ما اختاره الحنابلة، قال أبو القاسم الخرقي: (إن نواها لزمته، سواء أعرفها أم لم يعرفها، وقال أكثر الأصحاب ومنهم ابن قدامة إن لم يعرفها لم تنعقد يمينه بشيء مما فيها)[٤].

وفي غاية المنتهى: (يلزم بأيمان البيعة وهي يمين رتبها الحجاج تتضمن اليمين بالله تعالى والعتاق والطلاق وصدقة المال، ما فيها إن عرضها ونواها، وإلا فلغو)[٥].

أوجه الشبه بين القسم الطبي وقسم البيعة

١. يتشابه القسم الطبي مع قسم البيعة في أنهما إشهاد الله على ما يقوله الحالف.
٢. يتشابه القسم الطبي مع قسم البيعة في أنهما ملزمان للحالف ويجب عليه أن يبر بهما.
٣. كلاهما التزام من جانب الحالف بما حلف به.
٤. كلاهما أمانة يجب الوفاء بها.

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب إكرام الكبير، برقم: (٦١٤٢) ومسلم في كتاب القسامة والمحاربين باب القسامة برقم: (١٦٦٩).
(٢) أحكام القران، ابن العربي، ٣/ ٢٧٨وما بعدها.
(٣) الفتاوى الكبرى باب الايمان والنذور، ابن تيمية، ٤/ ١١١.
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٥/ ٢٤٣ -٢٤٤، إعلام الموقعين، ابن القيم، ٣/ ٨٦.
(٥) مطالب أولي النهى، السيوطي- الشطي، ٦/ ٣٧٣.

أوجه الاختلاف بين القسم الطبي وقسم البيعة

١. يختلفان في أن القسم الطبي يخص ذوي مهن الطب حصراً وممن يمارسون هذا العمل، أما قسم البيعة فهي من الرعية لولي الأمر على السمع والطاعة.

٢. قسم البيعة لولي الأمر على السمع والطاعة، بينما القسم الطبي يكون من الأطباء ومن في حكمهم التزاماً بمعالجة المرضى وستر عوراتهم وحفظ كرامتهم وكتم أسرارهم.

النوع السادس: قسم الإثبات والإنكار في الدعاوى: ولها صور عدة، فمن صورها:

١. القسم المتممة: وهي التي تضم إلى شهادة شاهد واحد، أو شهادة امرأتين لإثبات الحقوق المالية. فعن ابن عباس –رضي الله عنهما– أن رسول الله ﷺ (قضى بيمين وشاهد)[١]. وفيه جواز القضاء بشاهد ويمين.

واختلف العلماء في ذلك على أقوال:

القول الأول: ذهب الإمام أبو حنيفة والشعبي والحاكم والأوزاعي والليث والأندلسيون من أصحاب مالك: لا يحكم بشاهد ويمين في شيء من الأحكام[٢].

القول الثاني: ذهب جمهور علماء الإسلام من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار إلى أنه يقضى بشاهد ويمين المدعي في الأموال وما يقصد به الأموال، وبه قال: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ وعمر بن عبدالعزيز ومالك والشافعي وأحمد وفقهاء المدينة "رحمهم الله"[٣]، وحجتهم: أنه جاءت أحاديث كثيرة في هذه

(١) صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، برقم: (١٧١٢).

(٢) بدائع الصنائع، الكاساني، ٦/ ٢٢٥، شرح فتح القدير، الكمال ابن الهمام، ٧/ ٣٦٩، رد المحتار على الدر المختار، ٥/ ٤٠١، أحكام القرآن، ابن العربي، ١/ ٢٧٧-٢٧٨.

(٣) أحكام القران، ابن العربي، ١/ ٢٧٧-٢٧٨، القوانين الفقهية، ابن جزي، ٢٠٤، حلية العلماء، القفال الشاشي، ٨/ ٢٨٠، المغني، ابن قدامة، ٩/ ١٥١، نيل الأوطار، الشوكاني، ٩/ ١٩٣.

المسألة ومنها حديث ابن عباس –رضي الله عنهما– المذكور[١].

٢. قسم المنكِر بكسر الكاف أو يمين المدعى عليه وصورتها: أن يدعي إنسان على غيره بشيء ولا يجد بينة، فيبين له القاضي أن له الحق في طلب اليمين من المدعى عليه مادام منكراً، فيأمره القاضي أن يحلف فإذا حلف سقطت الدعوى.

فعن ابن عباس "رضي الله عنهما" أن رسول الله ﷺ قال: (لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم، ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر)[٢].

٣. قسم الرد: وصورتها أن يمتنع المدعى عليه في الحالة السابق ذكرها عن القسم، فيردها القاضي على المدعي، فيقسم على دعواه، ويستحق ما ادعاه[٣].

٤. قسم الاستظهار: وصورتها: أن يترك الميت أموالاً في أيدي الورثة، فيدعي إنسان حقاً على هذا الميت، فذهب بعض الفقهاء إلى عدم ثبوت الدعوى في مواجهة الورثة بالبينة فقط، بل لابد من ضم القسم من المدعي[٤].

(١) شرح صحيح مسلم للنووي، ١٢/ ٢٣٠ وما بعدها.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب الأقضية باب اليمين على المدعى عليه برقم: (١٧١١).
(٣) نهاية المطلب في دراية المذهب في فروع المذهب الشافعي، الجويني، ٦/ ٣٧.
(٤) البحر الرائق، ابن عابدين، ٢/ ٢٠٧، الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ٥٩٠، مغني المحتاج، الشربيني، ٤/ ٤٠٧ المهذب، الشيرازي، ٢/ ٣٠٣، المحرر في الفقه، الرافعي، ٢/ ٢١٠.

المبحث الثاني
شروط انعقاد القسم

المطلب الأول: شروط المقسم

١. البلوغ والعقل: فلا يعقد قسم الصبي ولا المجنون والمعتوه والسكران والنائم والمغمى عليه، وهو قول الجمهور، واستدلوا بقوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ)[١]، وبما أن الذي يؤدي القسم الطبي يكون بالغاً عاقلاً راشداً، فلا يمكن لصبي أو مجنون أو معتوه أن يكون طبيباً، فلا ضرورة لهذا الشرط بالنسبة للقسم الطبي.

٢. أن يكون القسم بالله تعالى، فكل ما صدق عرفاً أنه قسم به تعالى انعقدت اليمين به، ومن الأسماء والأوصاف المختصة به التي ينعقد القسم بها: (الله والرحمن، ومقلب القلوب والأبصار، والذي نفسي بيده، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، وكذا ينعقد بذكر الأوصاف والأفعال المشتركة التي تطلق عليه تعالى وعلى غيره لكن الغالب إطلاقها عليه تعالى بحيث ينصرف عند الإطلاق إليه سبحانه كالرب والخالق والرحيم، ولا ينعقد بالألفاظ المشتركة التي لا تنصرف إليه سبحانه كالموجود والمحيي والسميع[٢]، ولأن الذي يؤدي القسم الطبي في الدول الإسلامية غالباً ما يكون مسلماً ،كان إلزاماَ عليه أن يقسم بالله أو أي اسم من أسمائه ، وهذا لا يختص بالمسلم فحسب، فحتى الذمي يجب عليه أن يقسم بالله تعالى، إلا أن قسم أبقراط كان محملاً بالمعاني الوثنية ، نظراً للبيئة التي عاش فيها أبقراط، وقد حورت معظم دول العالم هذا القسم بما يتلائم مع ثقافتها ودينها[٣].

(١) أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم: (٣٥١٢).
(٢) بدائع الصنائع، الكاساني، ٣/ ٦، حاشية ابن عابدين، ٣/ ٥٢، نهاية المحتاج، الرملي، ٨/ ١٦٤.
(٣) الموسوعة الطبية الفقهية، أحمد محمد كنعان، ٧٨٤.

٣. الاختيار وعدم الإكراه، فلا تنعقد يمين المكره ولا المخطئ، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة، ويصح عند الحنفية يمين المكره والمخطئ[١]، والقسم الطبي ليس شرطاً لابد من توفره لمنح المتخرج شهادة الطب، إلا أننا نجد بعض الكليات الطبية لازالت تفرض ذلك القسم على طلابها عند التخرج، ولا زالت نصف جامعات أمريكا وكندا تقريباً تستخدم ذلك القسم في حفلات تخرج الأطباء[٢].

٤. الجد والقصد في التصرفات، فلا ينعقد قسم السكران، ولا الغضبان في شدة الغضب، فيما إذا كان الغضب سالباً للقصد، بحيث لم يع ماذا يقول، وأما إذا لم يكن الغضب سالباً للقصد فينعقد.

أما من أقسم بصيغة صريحة لاعباً أو مازحاً انعقدت يمينه لقوله ﷺ: ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: (النكاح والطلاق والرجعة) [٣]، ويقاس على ما في الحديث سائر التصرفات الصريحة التي لا تحتمل الفسخ، ومنها صيغة القسم الصريحة، وأما الكتابة فمعلوم أن الهازل لا نية له[٤]، ومن المؤكد أن من يتلوا القسم الطبي يجب أن يكون جاداً وقاصداً غير مازحٍ ولا هازلٍ ،نظراً لما يحمله القسم الطبي من تحمل المسؤولية واتقان العمل.

(١) بدائع الصنائع، الكاساني، ٣/ ١١، الدر المختار، الحصني، ٣/ ٤٦، نهاية المحتاج، الرملي، ٨/ ١٦٤، مطالب أولي النهى، السيوطي – الشطي، ٦/ ٣١٩.

(٢) القسم الطبي وأخلاقيات الممارسة الطبية، بحث الدكتور محمد عبدالله الخازم، منشور في جريدة الرياض٢١/ ٧/ ٢٠٠١.

(٣) رواه أبو داود برقم: (٢١٩٤) والترمذي برقم: (١١٨٤) وقال: حديث حسن غريب والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم.

(٤) أحكام القران، ابن العربي، ١/ ٢٠٠ وما بعدها، بدائع الصنائع، الكاساني، ٤/ ٣٣، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملا علي القاري، ٦/ ٥٣٦، مرقاة الوصول إلى علم الأصول، ملا خسرو، ٣٥٠.

المطلب الثاني: الشرائط التي ترجع إلى المقسم عليه وهي

١. أن يكون القسم على أمر مستقبلي، وهو الغالب في القسم الطبي، حيث يردد القسم غالباً في حفلات التخرج، ويكون العمل الطبي مستقبلاً.
٢. أن يكون متعلق القسم مقدوراً، فلا ينعقد إذا لم يكن مقدوراً، وإذا كان مقدوراً ثم طرأ عليه العجز انحل القسم إذا كان العجز مستوعباً لوقت التنفيذ[١]، وغالباً ما يكون القسم الطبي على أمر مقدور، وبذل المقسم ما بوسعه لخدمة المريض.
٣. أن لا يكون المقسم عليه مستحيلاً عادة، بل لابد أن يتوفر الإمكان، ومن تطبيقات هذا الشرط في القسم الطبي، وعلى سبيل المثال أن يقوم الطبيب بكل ما بوسعه لإنقاذ المريض دون أن يمنحه الحياة، فواهب الحياة هو الله تعالى وإنما جعل الطب والتداوي من أسباب الحياة.

المطلب الثالث: شروط ترجع إلى الصيغة وهي

١. عدم الفصل بين المقسم به والمقسوم عليه بسكوت أو فاصل ونحوه فلو قال: علي عهد الله ورسوله لا أفعل كذا، لا يصح، للفصل بما ليس قسماً، وهو قوله: وعهد رسوله[٢].
٢. خلو القسم من الاستثناء، فمن أقسم واستثنى في يمينه لم يحنث، فإذا قال: والله لأفعلن كذا إن شاء الله، أو لأتركن كذا إن شاء الله، فهذا لا يحنث في يمينه إن فعل المحلوف أو تركه.

(١) بدائع الصنائع، الكاساني، ٣/ ١١، نهاية المحتاج، الرملي، ٨/ ١٦٤، مطالب أولي النهى، السيوطي – الشطي، ٦/ ٣٦٨.
(٢) حاشية ابن عابدين، ابن عابدين، ٣/ ٤٦.

ويصح الاستثناء في القسم بثلاثة شروط:

١. أن يقصد تعليق المحلوف عليه بمشيئة الله لا مجرد التبرك.
٢. أن يتصل الاستثناء بالقسم معاً.
٣. أن يكون الاستثناء لفظاً ومعنى، فلا ينفعه الاستثناء بقلبه.

المطلب الرابع: القسم بغير الله تعالى

اتفق الجمهور على عدم جواز القسم بغير الله تعالى أو أحد أسمائه، ومن أمثلته أن يقسم الإنسان بأبيه أو بإبنه أو بشيء مما يقدسه كالأنبياء أو الملائكة عليهم السلام، أو بالرسول ﷺ أو بالعبادات، وسواء أتى الحالف بهذه الألفاظ عقب حرف القسم أم بصيغة ملحقة، وقد وردت أحاديث عدة في النهي عن ذلك منها: -

١. عن عبدالله بن عمر "رضي الله عنهما" أن رسول الله ﷺ (أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير في ركب يحلف بأبيه، فقال: ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت)(١).
٢. عن عبدالرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: (لا تحلفوا بالطواغي -أو الطواغيت- ولا بآبائكم)(٢).
٣. وعن ابن عمر "رضي الله عنهما" أنه سمع رجلاً يقول: لا والكعبة فقال ابن عمر: لا تحلف بغير الله، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك)(٣).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب لا تحلفوا بآبائكم برقم: (٦٢٧٠). ومسلم في كتاب الأيمان باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى رقم: (٣١١٣).
(٢) أخرجه مسلم في كتاب الأيمان باب من حلف باللاة والعزى برقم: (٣١١٦).
(٣) أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح، ١/ ٢٩٠ وصححه الألباني في إرواء الغليل برقم: (٢٥٦١).

هذا وقد ورد عن الصحابة ﷺ استنكار القسم بغير الله تعالى، فعن عبدالله بن مسعود أو ابن عمر، أنه قال: (لأن أحلف بالله كاذباً أحب إليَّ من أن أحلف بغير الله صادقاً)[١].

أما أثر القسم بغير الله –تعالى–، فلا خلاف بين الفقهاء في أن القسم بغير الله تعالى لا يجب الحنث فيه كفارة، إلا ما روى عن الحنابلة من وجوب الكفارة على من حنث في القسم برسول الله ﷺ، لأنه أحد شطري الشهادتين اللتين يصير بهما الكافر مسلماً[٢].

وهناك جماعات من الاورثوذوكس نقحوا قسم أبقراط من الإعتقادات الإغريقية، حيث كان القسم يشمل الالهة الإغريقية أبولو وأخيليوس وغيرهم، وهو ما استبدلته الديانات الاخرى لاحقا حسب معتقداتها[٣].

حكم القسم بغير الله

القسم بغير الله تعالى له حالتان:

١. شرك أكبر: إن اعتقد الحالف أن المقسم به مساوٍ لله تعالى في التعظيم – تعالى الله– عما يقولون علواً كبيراً[٤].

٢. شرك أصغر: إن اعتقد الحالف تعظيم المقسم به من غير اعتقاد المساواة لحديث ابن عمر السابق الذكر: "من حلف بغير الله فقد أشرك"[٥].

(١) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه كتاب الأيمان والنذور باب الإيمان موقوفاً برقم: (٤٦٤).
(٢) المغني، ابن قدامة، ١١/ ٢٠٤، المبدع، ابن مفلح، ٩/ ٢٢٩، وينظر: حاشية ابن عابدين، ٣/ ٤٦، البدائع، الكاساني، ٣/ ٨، مطالب أولي النهى، السيوطي – الشطي، ٦/ ٣٦٤.
(٣) القسم الطبي وأخلاقيات الممارسة الطبية، بحث الدكتور محمد عبدالله الخازم، منشور في جريدة الرياض٢١/ ٧/ ٢٠٠١.
(٤) مجموع فتاوى شيخ الاسلام، ابن تيمية،١/ ٢٠٤،القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح العثيمين، ٢/ ٢١٥.
(٥) أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح، ١/ ٢٩٠، وصححه الألباني: (٢٥٦١).

المبحث الثالث
حكم القسم

وفيه مطالب

المطلب الأول: حكم القسم بالنسبة للأحكام التكليفية

يخضع القسم للأحكام التكليفية الخمسة وعلى النحو التالي:

١. القسم الواجب: وهو القسم التي ينقذ بها إنساناً معصوماً من الهلكة[١]، كما روي عن سويد بن حنظلة قال: (خرجنا نريد النبي ﷺ ومعنا وائل بن حجر، فأخذه عدو له، فتحرج القوم أن يحلفوا، فحلفت أنا أنه أخي، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: (صدقت المسلم أخو المسلم)[٢]، فهذا ومثله واجب، لأن إنجاء المعصوم واجب، وقد تعين في القسم فيجب، وكذلك إنجاء نفسه، مثل: أن تتوجه عليه أيمان القسامة في دعوى القتل وهو بريء[٣].

٢. القسم المندوب: كالقسم عند الإصلاح بين الناس، وإزالة حقد ودفع شر وهو صادق فيها[٤].

٣. القسم المباح: كالقسم على فعل مباح أو تركه، أو توكيد أمر ونحو ذلك، كمن أقسم لا يأكل سمكاً مثلاً أو ليأكلنه، وكالقسم على الخبر بشيء هو صادق فيه، أو يظن أنه صادق[٥].

(١) المغني، ابن قدامة، ٩/ ٣٨٨، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء الكتاب والسنة، محمد التويجري، ٩٩٢.
(٢) أخرجه ابن ماجة في كتاب الأيمان والنذور باب المعاريض في اليمين برقم: (٣٢٥٦) وصححه الألباني في صحيح ابن ماجة: (٢١١٩).
(٣) المغني، ابن قدامة، ١١/ ١٦٦- ١٦٧.
(٤) المغني، ابن قدامة، ٩/ ٣٨٨، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء الكتاب والسنة، محمد التويجري، ٩٩٢.
(٥) المغني، ابن قدامة، ٩/ ٣٨٨، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء الكتاب والسنة، محمد التويجري، ٩٩٢.

٤. يمين مكروهة: كالحلف على فعل أمر مكروه، أو ترك مندوب، والحلف في البيع والشراء، فالأصل فيه الكراهة [١]، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٤].

٥. القسم المحرم: كمن أقسم كاذباً متعمداً، وهي اليمين الغموس، وهي من الكبائر لما فيه من الجرأة العظيمة على الله تعالى، وقد وردت أحاديث تحذر منها وترهب من الإقدام عليها، منها ما رواه عبدالله بن مسعود ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: (من حلف على مال أمرئ مسلم بغير حقه، لقي الله وهو عليه غضبان، ثم قرأ علينا رسول الله ﷺ: {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة آل عمران: ٧٧] [٢]. أو أقسم على فعل معصية، أو ترك واجب، ففي الصحيحين عن عبدالرحمن بن سمره ﷺ قال: قال النبي ﷺ: (إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فكفر عن يمينك وائت الذي هو خير) [٣].

وفي نظر الباحث يعد القسم الطبي من المباحات، لأنه في الحقيقة توكيد والتزام من قبل المقسم بالحفاظ على سلامة المرضى وبذل الجهد واتقان العمل الطبي في المستقبل، وهو فعل مباح.

(١) المغني، ابن قدامة، ٩/ ٣٨٨، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء الكتاب والسنة، محمد التويجري، ٩٩٢.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب الحكم في البئر برقم: (٦٧٦١)، ومسلم في كتاب الأيمان باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة برقم: (١٣٨)، ينظر: المغني، ابن قدامة، ٩/ ٣٨٨، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء الكتاب والسنة، محمد التويجري، ٩٩٢.

(٣) متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب قوله تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ برقم: (٦٢٤٨)، ومسلم في كتاب الأيمان باب ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها برقم: (١٦٥٠و ١٦٥٢).

المطلب الثاني: الحنث في القسم وأحكامه

الحنث في اللغة، يأتي بمعنى الذنب، يقال: حنث فلان في وعده أي: أخلف في وعده أو نقضه[١].

وفي الاصطلاح: إخلاف اليمين بفعل خلاف مضمونها، وسمي اليمين يميناً لأنهم كانوا في الجاهلية إذا تحالفوا أخذ كل واحد منهم بيمين صاحبه، أو هو التراجع عن اليمين وعدم الوفاء به[٢].

أحكام الحنث في القسم

١. يكون سنة: فيسن الحنث في القسم إذا كان خيراً، كمن أقسم على فعل مكروه، أو ترك مندوب، فيفعل الذي هو خير ويكفر عن قسمه، لقوله "عليه الصلاة والسلام: "(من حلف على يمين، فرأى غيرها خيراً منها فليأتها، وليكفر عن يمينه)[٣]. والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

٢. يكون واجباً: فيجب نقض اليمين إذا أقسم على ترك واجب، كمن أقسم ألا يصل رحمه، أو أقسم على فعل محرم كمن حلف ليشربن الخمر، فيجب نقض القسم ويكفر عنها.

يكون مباحاً: فيباح نقض القسم كما إذا حلف على فعل مباح، أو أقسم على تركه ويكفر عن قسمه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[سورة البقرة: ٢٢٤].

(١) الحنث في اللغة ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ٤/ ٢٤٣ مادة: حنث.
(٢) التعريفات الفقهية، البركتي، ٨٢، التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، ١٩٧.
(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ برقم: (٦٢٤٨)، ومسلم في كتاب الأيمان باب ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها برقم: (١٦٥٠) و (١٦٥٢).

يكون حراماً: كنقض اليمين المنعقدة لغير سبب مباح، ومثاله من حرم على نفسه حلالاً مما أباحه الله من طعام أو غيره لم يحرم عليه، وعليه إن فعله كفارة اليمين لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة التحريم : ١-٢].

فإن حرم على نفسه زوجته فقال: أنت علي حرام، فإن نواه ظهاراً أو طلاقاً أو يميناً فهو بحسب نيته، وإن لم ينو شيئاً فهو يمين، فعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)(١).

المطلب الثالث: كفارة الحنث في القسم

حكم كفارة القسم: الأصل في كفارة اليمين أنها واجبة في حق من حنث في يمينه، ودليله من القرآن قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [سورة البقرة : ٢٢٥].

أما من السنة: فقوله ﷺ: (يا عبدالرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها، فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير)(٢).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب كيف كان بدئ الوحي إلى رسول الله برقم: (١)، ومسلم في كتاب الإمارة باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية برقم : (١٩٠٧).
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان، برقم: (٦٦٢٢).

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على أن من انعقدت يمينه كمن أقسم باسم من أسماء الله تعالى، ثم حنث في يمينه تجب عليه الكفارة(١).

وتسقط الكفارة عن المرء إذا عجز عن أدائها ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] وقوله : ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [سورة التغابن : ١٦].

كفارة الحنث في القسم الطبي

بما أن القسم الطبي الذي يؤديه الاطباء عند حصولهم على شهادة التخرج والترخيص بممارسة المهنة فيه التزام وتأكيد من قبل المقسم ،ففي نظر الباحث أن كل من يقصر بقصدٍ أو عمدٍ أو لامبالاة، ولم يمارس مهنته بأمانة وصدق ونصح لمرضاه، أن عليه كفارة الحنث في القسم، لأنه لم يحقق ولم يلتزم بما ألزم نفسه تجاه الله تعالى ثم مرضاه، وعدم إلزام الطبيب بالكفارة في الاحوال التي ذكرتها ،تحويل للقسم الطبي الى قسم اللغو الذي لا تترتب عليه أية تبعات ، من أجل هذا يرجح الباحث إلزام الطبيب بالكفارة إذا لم يعطي العمل الطبي حقه وبما يرضي الله تعالى وتنص عليه التشريعات ونصوص حقوق المرضى.

كيفية كفارة القسم

بين القرآن الكريم كيفية كفارة القسم، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٨٩].

فقد بينت الآية الكريمة أن كفارة اليمين المعقودة واجبة على التخيير ابتداءً، والترتيب انتهاءً، فالمقسم إذا حنث وجب عليه إحدى خصال ثلاث: إطعام عشرة مساكين، أو

(١) الإجماع، ابن المنذر، ١٣٧، المغني، ابن قدامة، ٩/ ٣٩٤.

كسوتهم، أو تحرير رقبة، فإذا عجز عن الثلاث وجب عليه صيام ثلاثة أيام، وهذا لا خلاف فيه لأنه نص قرآني قطعي.

المطلب الرابع: كفارة القسم بغير الله تعالى

من أقسم بغير الله تعالى عالماً متعمداً فقد أتى شركاً وفعل محرماً، فعليه أن يتوب إلى الله تعالى ويأتي بكلمة التوحيد ولا يعود لمثلها، ويتفل عن شماله ثلاثاً، ويتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فعن سعد بن أبي وقاص ﷺ أنه حلف باللات والعزى، فقال له أصحابه: قد قلت هَجراً. فأتى النبي ﷺ فقال: إن العهد كان حديثاً، وإني حلفت باللات والعزى، فقال له النبي ﷺ (قل لا إله إلا الله وحدة ثلاثاً، واتفل عن شمالك ثلاثاً وتعوذ بالله من الشيطان ولا تعد)(١).

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (من حلف فقال في حلفه: واللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه: تعالى أقامرك فليتصدق)(٢). قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾ [سورة هود: ١١٤].

المطلب الخامس: الإقسام على الله وأحكامه

الإقسام على الله له صور متعددة، منها

١. الإقسام على الله تعالى بمعنى الطلب والدعاء فمن أخذ بأسباب الإجابة، ومن كانت هذه حاله كان حرياً بأن يستجاب له، ففي الحديث عن أبي هريرة ﷺ، أن رسول الله ﷺ

(١) أخرجه الإمام أحمد برقم: (١٦٢٢) وابن ماجة برقم: (٢٠٩٧) قال عنه شعيب الأرنائوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن سورة النجم برقم: (٤٥٧٩) ومسلم في كتاب الأيمان باب من حلف باللات والعزى برقم: (١٦٤٧).

قال: (رب أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره)[١].

قال النووي في شرحه لهذا الحديث: (أي لو حلف على وقوع شيء أوقعه الله إكراماً له بإجابة سؤاله وصيانته من الحنث في يمينه، وهذا لعظم منزلته عند الله، وإن كان حقيرا عند الناس)[٢].

وعن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (كم من أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه به، لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك، قال أبو عيسى: حديث صحيح حسن)[٣].

٢. الإقسام على الله تعالى بصيغة جواب القسم في أمر معلوم من الدين بالضرورة، أو مما أخبر الله به في نفسه أو أخبر به عن نبيه ﷺ كالإقسام على الله أن يدخل الجنة من مات لا يشرك به شيئاً، ونحو ذلك لأنه يفيد الإخبار أو الدعاء، وإن جاء على صيغة الإقسام، إذ أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وهذا أمر مشروع لا بأس به ولا لبس فيه، فعن عبدالله بن مسعود ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات يشرك بالله دخل النار)[٤].

٣. الإقسام على الله تعالى القائم على ثقة المقسم بربه، وعظم رجائه فيه، وهو أمر جائز ما لم يفض إلى رد حكم الله ورسوله، وقد وقع ذلك بين يدي رسول الله ﷺ فأقره ولم ينكره، فقد روى أنس ﷺ قال: كسرت الربيع "وهي عمة أنس بن مالك " ثنية جارية من الأنصار، فطلب القوم القصاص، فأتوا النبي ﷺ، فأمر بالقصاص، فقال أنس بن

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب فضل الضعفاء والخاملين برقم: (٢٦٢٢).
(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/ ١٧٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الثانية ١٣٩٢.
(٣) سنن الترمذي كتاب المناقب، باب مناقب البراء بن مالك برقم: (٣٨٥٤).
(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الجنائز باب من كان آخر كلامه لا إله إلا الله برقم (١١٨١) ومسلم برقم: (٩٦) وبنفس اللفظ مع زيادة برقم (٩٣) و (٩٤).

النضر -أخو الربيع- لا والله، لا تكسر سنها يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: (يا أنس كتاب الله أي حكمه وقضاؤه القصاص، فرضي القوم وقبلوا الأرش، فقال رسول الله ﷺ (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره)[1].

٤. الإقسام على الله تعالى تألياً واعتراضاً على قدره ومشيئته، بحيث يُنصب المقسِم نفسه حكماً بين يدي الله تعالى، وهذا من باب الافتئات على رب العالمين، فعن جندب بن جنادة ﷺ، أن رسول الله ﷺ حدث: (أن رجلاً قال: والله لا يغفر الله لفلان، وإن الله تعالى قال: من ذا الذي يتألى علي أن لا أغفر لفلان، فإني قد غفرت لفلان، وأحبطت عملك)[2].

علاقة القسم الطبي بالإقسام على الله تعالى

يرجح الباحث أن القسم الطبي أقرب ما يكون الى ثقة المقسم بربه، وعظم رجائه فيه، فالطبيب إنما يرجو الله تعالى ويسأله التوفيق والسداد والعلم والرشاد، والإخلاص والنصح لمرضاه بما يرضى عنه الخالق تعالى، وهو القسم الثالث (الإقسام على الله تعالى القائم على ثقة المقسم بربه، وعظم رجائه فيه).

المطلب السادس: آداب القسم الطبي

من آداب القسم الطبي ما يلي

١. حفظ القسم الطبي، قال تعالى: ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الديات باب السن بالسن فتح الباري شرح صحيح البخاري برقم: (٦٤٩٩) و(٤٣٣٥) ، صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين باب إثبات القصاص في الأسنان برقم : (١٦٧٥).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة، باب النهي عن تقنيط الإنسان من رحمة الله برقم (٢٨٦).

تَشْكُرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٨٩] جاء في تفسير السعدي ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ عن الحلف بالله كاذباً، وعن كثرة الأيمان، واحفظوا إذا حلفتم عن الحنث فيها، إلا إذا كان الحنث خيراً، فتمام الحفظ: أن يفعل الخير، ولا يكون يمينه عرضة لذلك الخير(١)، وعدم الحنث فيها، وأن لا يجعل الله عرضة وحائلاً عن فعل الخير، ونقض اليمين إذا تبين له أن غيرها أفضل منها، ويكفر عنها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٤]، ولحديث عبدالرحمن بن سمرة ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال له: (إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها، فكفر عن يمينك وأئت الذي هو خير)(٢).

٢. الوفاء بها والكفارة عند الحنث، فمن حق المسلم على أخيه إبرار قسمه إذا أقسم عليه إذا لم يكن في معصية، والرضى بقسم الصادق لقوله ﷺ: (من حلف بالله فليصدق، ومن حلف له بالله فليرضى، ومن لم يرض فليس من الله)(٣).

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ابن سعدي، ٢٤٢.
(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ برقم : (٦٢٤٨)، ومسلم في كتاب الأيمان باب ندب من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها برقم: (١٦٥٢).
(٣) رواه ابن ماجة عن ابن عمر بسند صحيح، كتاب الكفارات، باب من حلف له بالله فليرض برقم (٢١٠١) وقال ابن حجر في الفتح سنده صحيح، ١١/ ٥٣٥، وصححه الألباني في الإرواء، (٢٦٩٨).

المبحث الرابع

الأقسام المستحدثة[١]

في هذا المبحث سأتناول أهم الأقسام المستحدثة في هذا العصر، ذلك لأن بحثي حول القسم الطبي لكنني رأيت من الضرورة ذكر نوع اخر من الأقسام المستحدثة وهو اليمين الدستوري ،حيث يلتزم أصحاب المناصب العليا بأداء اليمين الدستوري، التزاماً منهم ببنود القسم من الحفاظ على النظام وتطبيق مبادئ الدستور وسيادة البلدان إلى غير ذلك، وهو التزام المقسم تجاه وطنه ، والقسم الطبي فيه التزام – من جانب اخر- بالعمل على رعاية المرضى وصيانة حقوقهم وبذل أقصى الجهود للحفاظ على صحتهم، فكلا النوعين القسم الطبي واليمين الدستوري التزام ومحافظة، فهما يتفقان على هذا الامر ويفترقان حول التطبيق ، فالقسم الطبي يخص المرضى واليمين الدستوري يخص الالتزام بمبادئ الدستور والنظام وتطبيقها .

المطلب الأول: اليمين الدستورية

ظاهرة أداء اليمين الدستورية لتولي منصب الرئاسة، أو الوزارة أو ما في حكمها من المناصب الدستورية الهامة في الدولة، من الأمور الضرورية اللازمة لاستكمال مستلزمات التعيين للمنصب المعين، سواء كان الشخص منتخباً انتخاباً مباشراً كما هو الحال في النظام الرئاسي، أو كان تكليفاً من ولي الأمر لشغل هذا المنصب.

تعريف اليمين الدستورية: قسم يؤديه رئيس الدولة وأعضاء الحكومة وكذلك أعضاء

(١) من أنواع الاقسام المستحدثة يمين البيعة الذي أحدثه الحجاج بن يوسف الثقفي وقد مرّ ذكره ضمن أنواع الأقسام الخاصة فلا داعي للإعادة.

السلطة التشريعية قبل مباشرة مهام منصبهم بناءً على نص وارد في الدستور[١].

دلالة اليمين الدستورية

ما هي الغاية من أداء القسم الدستوري؟ وما مدى تأثير هذا القسم على الذي أقسم؟ وهل هناك ضابط يحول بين المقسم والانحراف عن المسار الذي أقسم ألا يحيد عنه؟ أو عن مخالفة القانون والدستور الذي أقسم أن يراعيه؟ أم أنه مجرد استكمال لإجراءات تولي المنصب؟ وهل يمكن الاستعاضة عنه بالانضباط الذاتي المحمي بالقيم الذاتية: الخلقية والعقدية، الذي يمكن أن يغني عن أداء هذا القسم ويحمي صاحبه من الانحراف، أو الاكتفاء بالقانون وما يمليه من عقوبات على المفسدين[٢].

إن القسم الذي يؤديه الرؤساء والوزراء وغيرهم من أهل المناصب عند توليهم مهام عملهم، لا يمكن أن يكون هو الفصيل أو الدافع الرئيس لالتزامهم بما يجب أن يلتزموا به وهم يؤدون مهامهم الدستورية، لذا فإن الاختيار السليم للمسئولين وفق الأسس والمعايير العلمية السليمة ومن غير المؤسسات الرقابية اللازمة يمكن أن يقام مقام القسم، ويأتي بمسئولين ملتزمين ذاتياً بما يحتويه القسم، أما إذا كان القسم بغرض الإعلان عن التعيين وجزء من طقوس تولي الرئاسة أو الوزارة، أو أي منصب آخر فلا بد في هذه الحالة أن يلتزم فيه بالنص الشرعي للقسم وهو إضافة (إن شاء الله) لصيغة القسم في اليمين الدستورية للدولة الإسلامية.

صيغة القسم الدستورية

(أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصاً للوطن، ولولي الأمر، وأن احترم الدستور وقوانين

(١) المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط٢، دار المشرق – بيروت، ٢٠٠١.
(٢) أحكام اليمين الوظيفية في النظام السعودي، الطريفي، ٣٥.

الدولة وأذود عن حريات الشعب ومصالحه وأمواله وأؤدي عملي بالأمانة والصدق)[١].

نموذج اخر وهو نص قسم اليمين لأعضاء مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية بعد بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصاً لديني ثم لمليكي وبلادي وأن لا أبوح بسر من أسرار الدولة، وأن أحافظ على مصالحها وأنظمتها، وأن أؤدي أعمالي بصدق وأمانة والإخلاص والعدل[٢].

منشأ أيمان اليمين الدستوري

في الحقيقة اليمين الدستوري شبيه بأيمان البيعة التي أحدثها الحجاج بن يوسف الثقفي، فقد كانت البيعة على عهد رسول الله ﷺ للرجال بالمصافحة، وبيعة النساء بالكلام، فما مست يده الكريمة ﷺ يد امرأة لا يملكها، قالت عائشة "رضي الله عنها": (والله ما أخذ رسول الله ﷺ على النساء قط إلا بما أمره الله تعالى وما مست كف رسول الله ﷺ كف امرأة قط وكان يقول لهن إذا أخذ عليهن قد بايعتكن كلاماً)[٣].

وكان ﷺ يقول لمن يبايعه: (بايعتك أو أبايعك على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره)، فعن ابن عمر "رضي الله عنهما" قال : كنا نبايع رسول الله ﷺ (على السمع والطاعة، فيقول : فيما استطعت)[٤]، وعن جابر رضي الله عنه قال : (كنا يوم الحديبية ألفاً وأربعمائة، فبايعناه وعمر آخذ بيده تحت الشجرة ، بايعناه على أن لا نفر، ولم نبايعه على الموت)[٥]. قال

(١) نموذج للقسم الدستوري حسب المادة ٩١ من الدستور الكويتي منشور في جريدة الوطن الكويتية بتاريخ ٢٩ / ١/ ٢٠١٣وتكاد معظم الدول تتفق حول هذا القسم.
(٢) البوابة الالكترونية لمجلس الشورى السعودي، أحكام اليمين الوظيفية في النظام السعودي: ٧١.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب كيفية بيعة النساء، برقم: (١٨٦٦).
(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب البيعة على السمع والطاعة برقم: (١٨٦٧).
(٥) صحيح مسلم كتاب الإمارة باب استحباب مبايعة الإمام برقم: (١٨٥٦).

ابن القيم :فأحدث الحجاج الثقفي في الإسلام بيعة غير هذه، تتضمن اليمين بالله تعالى والطلاق والعتاق وصدقة المال والحج، وقد اختلف العلماء فيما يترتب على الإنسان إذا حلف بأيمان البيعة، بأن قال : (علي أيمان البيعة ، أو أيمان البيعة تلزمني إن فعلت كذا أو إن لم أفعل كذا)، فإن كان مراد الحالف بقوله: أيمان البيعة النبوية التي كان رسول الله ﷺ يبايع عليها أصحابه لم يلزمه الطلاق والإعتاق ولا شيء مما رتبه الحجاج وإن لم ينو تلك البيعة، ونوى البيعة الحجاجية فلا يخلو: إما أن يذكر في لفظه طلاقاً أو عتاقاً أو حجاً أو صدقة أو يميناً بالله، أو لا يذكر شيئاً من ذلك، فإن لم يذكر في لفظه شيئاً فلا يخلو : إما أن يكون عارفاً بمضمونها أو لا، وعلى التقديرين: فإما أن ينوي مضمونها كله أو بعض ما فيها أو لا ينوي شيئاً من ذلك، فهذه تقاسيم المسألة [1].

التكييف الفقهي في العلاقة ما بين أقسام البيعة والقسم الدستوري

في الحقيقة أن كلاً منهما قسم يؤديه المقسم، وهو نوع إلزام يلزم المقسم فيه نفسه بشيء معين، فيمين البيعة تتعلق بمبايعة الناس ولي الأمر على السمع والطاعة ، في المغنم والمكره، واليمين الدستوري التزام ولي الأمر أو المكلف بالمنصب بما أقسم به تجاه الأمة أو الشعب، وكلاهما مستحدث ، فكلا القسمين استحدثا بعد رسول الله ﷺ، والواجب في الأثنين البر بهما وعدم الحنث فيهما ،وأن يراقب الله تعالى في الالتزام بما ورد فيهما من نصوص والتزامات، وينتهي قسم البيعة بموت ولي الأمر أو موت المقسم ، وكذا ينتهي القسم الدستوري بموت المقسم أو تحويل المنصب الى غيره.

(١) أعلام الموقعين، ابن القيم، ٣/ ٨٦-٨٨ ،مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٥/ ٢٤٣-٢٤٤.

المطلب الثاني: القسم الطبي

سارت كثير من الكليات الطبية في ترديد قسم يؤديه المتخرجون يسمى بالقسم الطبي، فهل لهذا القسم مشروعية وتأثير في مسيرة المتخرج؟ هذا ما سيتم بحثه فيما يلي:

أولاً: لمحة تاريخية عن مسيرة القسم الطبي

تشير المعلومات التاريخية إلى أن القسم الطبي يعود إلى ما يعرف بقسم أبوقراط، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهناك مصادر تتحدث عن ظهور هذا القسم بعد وفاة أبقراط بما لا يقل عن مائة عام أو أكثر من ذلك بكثير، ولكنه نسب إلى أبوقراط كما نسب إليه أشياء كثيرة.

ومن المؤرخين من ينسب أصل القسم إلى فيثاغورس وليس أبقراط، والملفت للانتباه في الخلفية التاريخية حول هذا القسم هو كونه أتى استجابة دينية، حيث يعتقد أنه كان نتيجة الصراع بين الأغريق والمسيحية، حيث أنه لم يكن مجرد قسم على الالتزام بأصول المهنة وتعاليمها والمحافظة على أخلاقياتها، كما نعهده اليوم، بل كان تحدياً البعض المعتقدات الأغريقية في ذلك الوقت، ومما يميز قسم أبوقراط، أو فيثاغورس هو الولاء للمعلم، إلى درجة أنه يفرض على التلميذ مساعدة معلمه في حالة حاجة المعلم المادية، كما أنه يعطي القوة للطبيب، حتى أنه يتضمن ما يشير إلى الالتزام بأسرار المهنة الطبية، وعدم إشاعتها للعامة من خارج المجتمع المتخصص.

وفي العصر الحديث لازالت كثير من المدارس تبني على قسم أبقراط أو فيثاغورس، هذا من ناحية جعل المريض محور العمل الطبي، حيث يقسم الطبيب على عمل ما في وسعه لخدمة المريض، وإن كان قد أضيف إليه فقرات تتعلق بمسؤوليات الطبيب تجاه المجتمع، وهو مالم يكن موجوداً في القسم القديم، وقد تبنى تطوير هذا القسم جماعات من الأرثوذكس

الذين نقحوه من الاعتقادات الأغريقية، حيث كان القسم يشمل القسم بالآلهة الأغريقية، وهو ما استبدلته الديانات الأخرى لاحقاً حسب معتقداتها.

وفي عام ١٩٤٨م أصدرت منظمة الصحة العالمية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ما عرف ببيان جنيف لأخلاقيات ممارسة المهنة الطبية، وقد بني على قسم أبقراط أو فيثاغورس مع تنقيته من المرجعية الدينية الإغريقية، ومنذ ذلك الحين وقسم أبقراط في لغته وشكله الجديد، هو المرجع للقسم الطبي في العرف الطبي العالمي، حيث نجد بعض الكليات الطبية لازالت تفرض ذلك القسم على طلابها عند التخرج[١].

تم تحوير قسم أبقراط بعد ترجمته إلى اللغة العربية، وظهر عليه التحوير لما يناسب ويراعي الشعور الإسلامي ، وحذفت منه بعض الأسماء اليونانية، ومن الأمثلة على القسم الطبي الذي كان معمولاً به في عصور نهضتنا الإسلامية الأولى ، أورد القسم الذي كان أيام الدولة العباسية ،كما ذكره ابن أبي أصيبعة الطبيب العربي المسلم المتوفى سنة (٦٦٨هـ) في كتابه الأشهر (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ونصه: (أقسم بالله رب الحياة والموت، واهب الصحة وخالق الشفاء وكل علاج، وأشهد أولياء الله من الرجال والنساء جميعاً، على أني أفي هذه اليمين وهذا الشرط، وأرى أن المعلم لي في هذه الصنعة بمنزلة ابائي، وأواسيه في معاشي ، وإذا احتاج إلى مال واسيته ووصلته من مالي ،وأما الجنس المتناسل منه فأرى أنه مساوٍ لأخوتي ، وأعلمهم هذه الصنعة إن احتاجوا إلى تعلمها بغير أجرة ولا شرط، وأشرك أولاد المعلم لي والتلاميذ لي الذين كتب عليهم الشرط ،وأحلف بالناموس الطبي في الوصايا والعلوم وسائر ما في الصناعة، ولا أعطي إذا طلب مني دواءً قتالاً ، ولا أشير بمثل هذه المشورة ، وكذلك أيضاً لا أرى أن أدني من النسوة فرزجةً تسقط الجنين ، وأحفظ نفسي في

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة،٤٣، الموسوعة الطبية الفقهية، ٧٨٤-٧٨٥، أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الأول عن الطب الإسلامي، وزارة الصحة العامة، ٧٠٠.

تدبيري وصنعتي على الزكاة والطهارة ، ولا أشق أيضا عمن في مثانته حجارة ، لكن أترك هذا إلى من كانت حرفته هذا العمل، وكل المنازل التي أدخلها إنما أدخل إليها لمنفعة المرضى ، وأنا بحال خارجة من كل جور وظلمٍ وفسادٍ إرادي مقصودٍ إليه في سائر الأشياء، وأما الأشياء التي أعاينها في أوقات علاج المرضى أو أسمعها في غير أوقات علاجهم في تصرف الناس من الاشياء التي لا ينطق بها خارجاً ، فأمسك عنها وأرى أن مثلها لا ينطق به)[١].

وفي الدول الإسلامية ليس هناك مرجعية واحدة، وأبرز جهد عمل في هذا الشأن، ما صدر عن الجمعية العالمية للطب الإسلامي بالكويت عام ١٩٨١م[٢].

ثانياً: نموذج القسم الطبي لخريجي جامعة الملك سعود كلية الطب

بسم الله الرحمن الرحيم: أقسم بالله العظيم، أن أراقب الله في مهنتي وأن أصون حياة الناس في كافة أدوارها، وفي كل الظروف والأحوال باذلاً وسعي في استنقاذها من الموت والمرض والألم والقلق، وأن أحفظ للناس كرامتهم، وأستر عوراتهم، وأكتم سرهم، وأكون على الدوام من وسائل رحمة الله، باذلاً رعايتي الطبية للقريب والبعيد، الصالح والطالح، والصديق والعدو، وأن أثابر على طلب العلم، وأسخره لنفع الناس لا لأذاهم، وأن أوقر من علمني، وأعلم من يصغرني، وأكون أخاً لكل زميل في المهنة، في نطاق البر والتقوى، وأن تكون حياتي مصداق أيماني في سري وعلانيتي، نقياً مما يشينني أمام الله ورسوله والمؤمنين والله على ما أقول شهيد[٣].

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ٤٥، الموسوعة الطبية الفقهية، أحمد كنعان، ٧٨٥.

(٢) أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي، ٧٠٠، الموسوعة الطبية الفقهية، أحمد كنعان، ٧٨٥.

(٣) نص قسم خريجي جامعة الملك سعود كلية الطب، بوابة الجامعة الالكترونية، وهو ما أقره مؤتمر الطب الإسلامي في الكويت عام: ١٩٨١، أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي، ٧٠٠.

المطلب الثالث: مشروعية القسم الطبي

القسم الطبي من مستحدثات العصر الحديث، حيث لم ينقل لنا في كتب الفقه أو عبارات الفقهاء هذا المصطلح، وحيث أن تحمل أمانة صحة المرضى وعلاجهم والحفاظ على أسرارهم الطبية وخصوصياتهم، وأمانة أجساد المرضى، يرى الباحث أن القسم الطبي من باب استشعار المسئولية وتوثيق العقود بين الطبيب والمريض.

فإذا كانت البيعة – مثلاً- تلزم الفرد بالسمع والطاعة لمن بايع له، فإن القسم الطبي – أيضاً- إلزام للطبيب ومن هو في حكمه بإتقان العمل والإخلاص والمسئولية تجاه مرضاه.

وقد أُمرنا في القرآن الكريم بالوفاء بالعقود، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: ١] جاء في تفسيرها: أوفوا بالعقود : يعني أوفوا بالعهود، وبما أن العلاقة بين الطبيب والمريض أشبه ما تكون بالعقد، فمن واجب الطبيب الوفاء بهذا العقد وإتمامه، قال ابن سعدي في تفسيره: (هذا أمر من الله تعالى لعباده المؤمنين، بما يقتضيه الإيمان بالوفاء، بالعقود، أي بإكمالها، وإتمامها، وعدم نقضها ونقصها، وهذا شامل للعقود التي بين العبد وبين ربه، من التزام عبوديته، والقيام بها أتم قيام، وعدم الانتقاص من حقوقها شيئاً، والتي بينه وبين الرسول بطاعته واتباعه، والتي بينه وبين الوالدين والأقارب، ببرهم وصلتهم، وعدم قطيعتهم، والتي بينه وبين أصحابه من القيام بحقوق الصحبة في الغنى والفقر، والعسر واليسر، والتي بينه وبين الخلق من عقود المعاملات كالبيع والإجارة، ونحوهما، بل والقيام بحقوق المسلمين التي عقدها الله بينهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [سورة الحجرات: ١٠] بالتناصر على الحق، والتعاون عليه والتآلف بين المسلمين، وعدم التقاطع، فهذا الأمر شامل لأصول الدين وفروعه، فكلها داخلة في العقود التي أمر الله بالقيام بها[1].

(١) تيسير الكريم الرحمن، ابن سعدي، ٢١٨.

وقد امتدح الله سبحانه من يكون وفياً بعهده وأمانته قائم بما يجب عليه القيام به، وهذا في حق العموم، وفي حق من يتحمل المسئولية أخص وأولا، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: ٨] قال ابن سعدي في تفسيره: "أي : مراعون لها، ضابطون، حافظون، حريصون على القيام بها وتنفيذها، وهذا عام في جميع الأمانات التي هي حق الله، والتي هي حق للعباد، قال تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢] فجميع ما أوجبه الله على عباده أمانة، وعلى العبد حفظها بالقيام التام بها، وكذلك يدخل في ذلك أمانات الآدميين، كأمانات الأحوال والأسرار ونحوهما، فعلى العبد مراعاة الأمرين، وأداء الأمانتين قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [سورة النساء: ٥٨] وكذلك العهد يشمل العهد الذي بينهم وبين ربهم والذي بينهم وبين العباد، وهي الالتزامات والعقود، التي يعقدها العبد، فعليه مراعاتها والوفاء بها، ويحرم عليه التفريط فيها وأهمالها(١).

والأمانات كل ما ائتمن عليه الإنسان، وأمر بالقيام به، فأمر الله عباده بأدائها أي: كاملة موقرة، لا منقوصة ولا مبخوسة، ولا ممطولاً بها، ويدخل في ذلك أمانات الولايات والأمراء والأسرار والمأمورات التي لا يطلع عليها إلا الله، وقد ذكر الفقهاء على أن من اؤتمن أمانة وجب عليه حفظها في حرز مثلها، لأنه لا يمكن أداؤها إلا بحفظها(٢). وهذا يجري على العمل الطبي فهو أولى وأجدر بالإتمام والإتقان، فقد جاء في الحديث: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)(٣).

(١) تيسير الكريم الرحمن، ابن سعدي، ٥٤٨.
(٢) تيسير الكريم الرحمن، ابن سعدي، ١٨٣ تفسير قوله تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ آية: ٥٨.
(٣) أخرجه البيهقي عن أم المؤمنين عائشة في شعب الإيمان، ٤/ ٣٣٤، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، ٣/ ١٠٦ برقم (١١١٣).

وأيضاً استشعار المسئولية الملقاة على كاهل القائمين بالعمل الطبي عموماً، قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سورة هود: ١١٢] أي لا يخفى عليه من أعمالكم شيء، وسيجازيكم عليها، ففيه ترغيب لسلوك الاستقامة، وترهيب من ضدها(١).

إذن الفائدة من القسم الطبي والهدف منه، استشعار الرقابة، رقابة الله تعالى، حتى أن هناك من يرى ضرورة ترديد القسم يومياً في العيادات والمستشفيات فهو دستور في القلوب، وليس كلاماً يردد على الألسنة.

وبالإمكان عدّ القسم الطبي عقداً اجتماعياً معتبراً بين الطبيب والمرضى، بحيث يكون الطبيب ملتزما ببنود العقد الاجتماعي، محافظاً عليه، من حيث الاتقان واستشعار المسؤولية والتقيد بآداب وأسرار المهنة.

سؤال: هل القسم الطبي بدعة؟

الذي يراه الباحث بعد تتبع النصوص من الكتاب والسنة، أن القسم الطبي ليس بدعة، وقد جرت العادة عند أهل الطب منذ القدم وإلى يومنا هذا أن يؤدي الأطباء القسم الطبي عند حصولهم على الترخيص بمزاولة مهنة الطب والعادة محكمة، كما أن في مشروعية القسم الطبي حفظ النفس وهو مقصد مهم من مقاصد الشريعة، فالقسم الطبي ليس بدعة وذلك للأسباب التالية:

١. إذا كان الإنسان يؤكد كلامه أو عمله بيمين مع اختلاف الأهمية، وهذا معتبر في التقاضي والحقوق والإثبات وغيره، فمن باب أولى أن يؤكد الأطباء ومن هو في حكمهم هذه المسئولية بالقسم، فلا أهمية ولا خطورة أعظم من حياة الإنسان.

(١) تيسير الكريم الرحمن، ابن سعدي، ٣٩١، تفسير الآية ١١٢ سورة هود.

٢. القسم الطبي يؤكد على إتمام العمل وحفظ أسرار المرضى والمسئولية تجاههم ومراعاتهم في أبدانهم وأحوالهم وهذه أعمال دنيوية، فعلى هذا يكون القسم الطبي ليس ببدعة.

وقد جاء في الفتوى المرقمة: (٣٤٥٦٧٩) ما يلي: (لا حرج في القسم الطبي إذا كان يقسم على فعل الصواب في عمله المهني، الذي لا يخالف الشرع، وعليه أن يبذل وسعه في ذلك، وليكن قسمه بالله تعالى، وبأسمائه وصفاته)[١].

(١) موقع إسلام ويب الفتوى رقم: (٣٤٥٦٧٩).

مصادر القسم الطبي

أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الأولي للطب الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، وزارة الصحة العامة، ١٩٨١.

أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، تحقيق: رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٤- ٢٠٠٣.

أحكام اليمين الوظيفية في النظام السعودي دراسة مقارنة، إعداد الطريفي إبراهيم بن عبدالله بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٥.

الأذكار، النووي أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، طبعة جديدة منقحة، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٤-١٩٩٤.

إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، محمد بن ناصر الدين، ط:٢، بيروت، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٥-١٩٨٥.

أسنى المطالب في شرح روض الطالب، الأنصاري، زكريا بن محمد، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤٢٢-٢٠٠٠.

الأشباه والنظائر على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بان نجيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩-١٩٩٩.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١-١٩٩١.

أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد، نيجيريا، مكتبة أيوب، ١٤٢٠-٢٠٠٠.

البحر الرائق شرح كنز الرقائق، ابن عابدين، زين الدين بن نجم الحنفي، تحقيق: زكريا عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨-١٩٩٧.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٧-١٩٩٦.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد، تحقيق: ماجد حموي، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٦-١٩٩٥.

تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، (د.ت).

التعريفات، الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط:٢، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٢٤-٢٠٠٣.

التعريفات الفقهية معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والأصوليين، المجددي البركتي، محمد عميم الإحسان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤-٢٠٠٣.

تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧-٢٠٠٦.

التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، عبدالرؤوف محمد بن تاج العارفين، تحقيق: جلال الأسيوطي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١١.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣-٢٠٠٢.

حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر الختار، ابن عابدين، محمد بن محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).

الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تأليف أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤-١٩٩٤.

حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقها، محمد بن أحمد بن الحسين القفال الشاشي، تحقيق: ياسين درادكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠.

الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، الحصني، محمد بن علي المعروف بعلاء الدين المصطفى، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣-٢٠٠٢.

روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المكتب الاسلامي، بيروت،١٤١٢-١٩٩١.

زاد المعاد في هدي خير العباد، شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد الأنور أحمد البلتاجي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٣-٢٠١٢.

سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، محمد بن ناصر الدين، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٥-١٩٩٥.

سنن ابن ماجة، ابن ماجة، محمد بن يزيد القروييني، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٣٢-٢٠١١.

سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، دار الرسالة العلمية، ١٤٣٠-٢٠٠٩.

سنن الترمذي، أو الجامع الكبير، الترمذي، ابو عيسى محمد بن عيسى بن موسى، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.

السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، تحقيق: عبدالقادر عطاء ط٣: بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤-٢٠٠٣.

الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك مع حاشية الصاوي، الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد، الصاوي، محمد بن محمد، مصر، دار المعارف، (د.ت).

شرح فتح القدير للعاجز الفقير، ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد بن عبدالواحد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥-١٩٩٥.

الشرح الممتع على زاد المستقنع، العثيمين، محمد بن صالح، تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان، الرياض، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط:٤،دار العلم للملايين، بيروت،١٤٠٧-١٩٨٧.

صحيح البخاري، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٣٢-٢٠١١.

صحيح الجامع الصغير وزياداته، الألباني، أبو عبدالرحمن محمد بن ناصر الدين، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨ -١٩٨٨.

صحيح مسلم، الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٣٣-٢٠١٢.

صحيح مسلم بشرح النووي، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط:١٠، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٥-٢٠٠٤.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، موفق الدين بن أبي القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، الكرمي، مرعي بن يوسف بن محمد، تحقيق: ياسر إبراهيم المزروعي- رائد يوسف الرومي، الرياض، دار غراس، ١٤٢٨- ٢٠٠٧.

الفتاوى الكبرى، شيخ الاسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٤٠٨-١٩٨٨.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩.

القاموس المحيط، الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ١٤٢٦-٢٠٠٥.

القانون في الطب، تأليف الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن علي بن سينا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠-١٩٩٠.

القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن محمد ابن جزي الكلبي الغرناطي، تحقيق: محمد بن سيدي محمد مولاي، دار النفائس بيروت، ١٤٢٥.

القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح العثيمين، دار الثريا للنشر، الرياض، (د.ت).

الكتاب لسيبويه، سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط:٥، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٣٠-٢٠٠٩.

لسان العرب، ابن منظور، محمد مكرم الأفريقي المصري، ط:٤، بيروت، دار صادر ٢٠٠٥، والطبعة: ٢، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٥ -٢٠٠٥.

المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح إبراهيم بن محمد بن عبدالله، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٣٩٤-١٩٧٤.

مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، الرياض، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، ١٤٠٤-١٩٨٤.

المحرر في الفقه الشافعي، الرافعي، عبدالكريم بن محمد، تحقيق: نشأت كمال المصري، القاهرة، مكتبة دار السلام، ١٤٣٤-٢٠١٣.

مختار الصحاح، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد،ط:٥،المكتبة العصرية ، بيروت ،١٤٢٠-١٩٩٩.

مختصر الشيخ خليل، خليل، الشيخ خليل بن إسحاق الجندي المصري المالكي، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١-١٩٨١.

مختصر الفقه الاسلامي في ضوء الكتاب والسنة، محمد بن ابراهيم بن عبد الله التويجري، دار أصداء المجتمع، ط:١١، القصيم ، ١٤٣١-٢٠١٠.

٥٤مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان بن محمد القاري، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٢٢-٢٠٠١.

مرقاة الوصول إلى علم الأصول ي أصول الفقه، محمد بن فرامرز بن علي الحنفي المعروف بملا خسرو، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١-٢٠٠١.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، أحمد بن علي، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٤-٢٠٠٣.

المصنف، الصنعاني، عبدالرزاق بن همام بن نافع، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط:٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى وتجريد الزوائد، السيوطي، مصطفى – الشطي، حسن، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٨١-١٩٦١.

معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي، حامد صادق قنيبي، ط:٢، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٨-١٩٨٨.

المغني في الفقه الحنبلي، ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٩٩.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد، بيروت دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢٤-٢٠٠٤.

مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، تحقيق: عدنان داوودي، ط:٢، دمشق، دار القلم، ١٤١٨-١٩٩٧.

المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط:٢، بيروت، دار المشرق، ١٣٧٩.

المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، تحقيق: محمد الزحيلي، بيروت، دار القلم،١٤١٢-١٩٩٢.

الموسوعة الطبية الفقهية، كنعان، أحمد محمد، ط:٢، بيروت، دار النفائس، ١٤٢٧-٢٠٠٦.

الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط:٥، ١٤٢٤-٢٠٠٤.

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد حمزة، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣-١٩٨٤.

نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: محمد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣١.

نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٣-١٩٩٣.

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠١٢.

تفنيدُ شُبْهةٍ حول حديث (لعنةُ اللّهِ على اليهود والنَّصارى اتَّخَذُوا قُبور أنبيائهم مَسَاجِد)

د. صادق سليم صادق[1]

مستخلص البحث

موضوع البحث: ردُّ شُبهةٍ لعبد الله بن الصديق الغماري حول أحاديث لعن الله اليهود والنصارى؛ لاتخاذهم قبور أنبيائهم مساجد، وحكمه عليها بالشذوذ، وبعدم جواز العمل بها.

هدف البحث: بيان بطلان حكمه على تلك الأحاديث بالشذوذ، والرد على الشُّبه التي أثارها حولها، وإثبات صحة هذه الأحاديث؛ ودلالتها على الحكم الذي أنكره وجحده.

منهج البحث: المنهج الوصفي التحليلي النقدي.

أهم النتائج: براءة تلك الأحاديث من المطاعن والشبهات التي وجهها إليها الغماري، والكشف عن ذلك تفصيلاً، وبيان مخالفته لجماعة العلماء الذين قبلوها وصححوها، وبنوا عليها: تحريم اتخاذ القبور مساجد، أو بناءها بجوار قبور الصالحين، كما هو

[1] الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض
حصل على درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة –كلية أصول الدين– بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بأطروحته (المصادر العامة للتَّلقي عند الصوفية: عرضاً ونقداً).
حصل على درجة الدكتوراه في العقيدة والمذاهب المعاصرة –كلية أصول الدين – بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بأطروحته (مسالك المتكلمين في ردّ الأحاديث والآثار المروية في صفات رب العالمين: عرضاً ونقداً).
البريد الإلكتروني:sadikoyag1962@gmail.com

مفصَّل في هذا البحث. وكذلك: بيان جرأته على صحيحي البخاري ومسلم، وإسقاطه لهيبتهما؛ بطعنه فيما رواياه من الأحاديث المتعلقة بهذا الباب؛ الناهية نهياً صريحاً عن اقتراف تلك الأفعال المؤدية إلى الشرك الأكبر، والموصلة إليه. وكذلك: تمّ التنبيه في هذا البحث، على إحدى مقاصد أهل البدع المسلوكة، وطرائقهم المعهودة؛ في دفع الأحاديث التي تخالف مذاهبهم وأهواءهم؛ ولجوئهم إلى القدح في أسانيدها، وتحريف معانيها.

أهم التوصيات

أوصي بمزيد اهتمام بنقد الشبهات والمطاعن المثارة حول هذا الموضوع، من قِبل المختصين والباحثين، والتّصدي لها؛ لكونها لا تزال سارية ومدونة في الكتب، وتتناقلها وسائل التواصل المختلفة؛ نصحاً لعامة المسلمين، وتحذيراً لهم من الشرك، والبدعة، ودعاتها.

الكلمات المفتاحية: شبهات، عبد الله الغماري، اليهود والنصارى، قبور أنبيائهم.

Abstract

Topic: Refutation of a specious argument of Abdullah Al-Siddiq Al-Ghumaari regarding the prophetic narrations that mention Allah's curse upon Jews and Christians for taking their prophet's graves as places of worship, his ruling of them as abnormal and that this act is not permissible.

Research Objectives: Demonstrating the error of his claim, refuting his specious arguments, affirming the authenticity of the narrations and their being evidences for the ruling he tries to deny.

Methodology: Critical, Analytical and Descriptive.

Significant Results: Establishing the falsehood of his defects and ruling, clarification and detailing that these narrations are not weak, outlining his opposition to scholars that authenticated these narrations and established the prohibition of taking graves as worship places, and building them in the vicinity of the graves of righteous people. Exposing his transgression, disregard, and attack toward status of Bukhari and Muslim, and what others have narrated regarding this topic which might lead to major shirk (polytheism). Bringing awareness to the ways of people's innovation and habit in rejecting narrations that do not agree with their ways and desires and their attacks on the chains of these narrations as well as their meanings.

Recommendations: Highlight importance of refuting such arguments by researchers because they are spread in books and social media. This should be done as a service for Muslim populace to warn them from these actions and innovation and their supporters.

Key Words: Specious arguments, Abdullah Al-Ghumaari, Jews and Christians, prophets graves.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، 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، أما بعد:

إن العقيدة الإسلامية الصحيحة الراسخة؛ لا تزلزلها الشُّبَهُ التي يُلقيها أعداؤها من الطُّرقيين، والقبوريين؛ الذين تشعّبتْ وسائلهم-مع توحّد عزائمهم- للظفر بما يشكك فيما أجمعت الرسلُ بالدعوة إليه؛ وهو توحيد العبادة، الذي كان أوّل مظهرٍ من مظاهر الإخلال به؛ عبادة الصالحين، والعكوف على قبورهم؛ وهو ممّا حذّر منه الصادق المصدوق عليه الصلاة والسلام، أُمَّتَه من أن تتورط فيه كما تورطت الأُمم التي سلفتها.

لكن أبى الضالون من هذه الأمة إلا تقليد أسلافهم من أمم الشرك، وعُبّادِ القبور، الذين زيّنوها وهيّأوها للعكوف، وحسّنوا الذكرَ عندها والضربَ بالدفوف؛ حتى غدت ملاذاً وملجأً للخائف الملهوف، ومَحَجّاً يَفِدُ إليها الألوف تلوَ الألوف، بل صار بعض من يُنْسَب إلى العلم؛ يضع الرسائل والكتب في جواز ذلكم الصنيع، ويتكلّم بالباطل؛ وهو به صديع، ويردّ أحاديث بلغت في الصحة المكانَ الرفيع؛ كعبد الله بن الصديق الغماري (ت: ١٤١٤هـ)؛ الذي شكّك في ثبوت الأحاديث الناهية عن اتخاذ المشاهِد والقبور مساجد، وكابد في سبيل ذلك ما كابد، وأورد عليها إشكالات واعتراضات؛ لم يجد من يوافقه عليها من العلماء أو يُناجِد؛ وزعم أنها غير صالحة للحُجِيّة؛ وهذا لنظره القاصر، وليس له في رأيه - والحمد لله - من مُناصر؛ إذْ طعن في الحديث المتفق عليه المسَلَّم، عند الإمامين البخاري ومسلم، أن رسول الله ﷺ قال: "لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور

أنبيائهم مساجد". قالت عائشة رضي الله عنها: "يحذر ما صنعوا"(١)، وفي لفظ: "قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"(٢).

قال الحافظ البزار (ت: ٢٩٢هـ): "وأما قوله ﷺ: (لعنة الله على اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد) فمحفوظ من طرق كثيرة صحاح"(٣).

فمع وضوح دلالة الحديث على النهي عن اتخاذ القبور مساجد، ولعن فاعله، واتفاق الشُّراح على ما اشتمل عليه من تحذير هذه الأمة، أن تقتفي في هذا الباب بمن سبقها من الأمم؛ فقد شكّك – كما سبق- عبدُالله بن الصديق الغماري، في دلالته وفي ثبوته، وزعم أن بناء المساجد على القبور؛ لأجل التبـرك بجوار الصالحين؛ لا بأس به؛ ولذا: ادعى أن تلك الأحاديث مصروفة الظاهر.

قال الغماري معرِّفاً بمؤلفه الذي نثر فيه تلك الشُّبهات والاعتراضات: "...فهذا جزءٌ سميته (إعلام الراكع والساجد بمعنى اتخاذ القبور مساجد)، تكلمتُ فيه على حديث: (لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)(٤)، وشرحت معناه، وبينتُ ما فيه من إشكال، لم ينتبه له جميعُ شُرّاح الحديث فيما أعلم..."(٥).

وهذا الإيغال في الشذوذ ليس بمستغرب منه؛ فقد تجاسر بردّ جملة من أحاديث

(١) أخرجه البخاري، برقم (٤٢٥) ومسلم، برقم (٥٣١)، من حديث عائشة، وابن عباس - رضي الله عنهما-.
(٢) أخرجه البخاري، برقم (٤٢٦)، ومسلم، برقم (٥٣٠)، كلاهما من حديث أبي هريرة ﷺ.
(٣) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ٥/ ٤٢.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) انظر للرد على أباطيل عبد الله الغماري، وشقيقة أحمد الغماري: كتابَ (تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد)، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وهو مطبوع عدة طبعات.

الصحيحين، في مصنفات أخرى له؛ لمجرد مخالفتها لمذهبه الاعتقادي المنحرف[١].

قال الغماري – وهو يجاهر ويفاخر بخروجه عمّا اتفقت عليه أفهام علماء الأمة، وفحول الأئمة، بخصوص أحاديث النهي عن اتخاذ القبور مساجد –: "وهذا من المسائل التي لم يتفطن لها أحد من العلماء قبلي، ولله المنة والفضل"[٢].

وقال أيضاً في سياق ترجمته لنفسه؛ منوهاً بتلك الرسالة: "... (إعلام الراكع والساجد بمعنى اتخاذ القبور مساجد)، تكلمتُ فيه على حديث: (لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم

(١) انظر كتابه: (الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة والمردودة)، فقد ردّ حديث الجارية لما سألها الرسول ﷺ: "أين الله"، مع أنه في صحيح مسلم، برقم (٥٣٧)، وردّ حديثَ مسلم، برقم (٩٧٦)، الوارد في استئذان النبي ﷺ، ربه أن يستغفر لأمه، فلم يأذن له، وردّ حديث مسلم، برقم (٢٠٣)، لما قال النبي ﷺ، لرجل: "أبي وأباك في النار"، وردّ حديث لعن اليهود والنصارى-الذي سبق تخريجه- لاتخاذهم قبور أنبيائهم مساجد، مع أنه في الصحيحيْن، وردّ حديث وضع الرب تعالى قدمه في النار، مع وروده في الصحيحين؛ فقد أخرجه البخاري، برقم (٤٨٤٨)، ومسلم، برقم (٢٨٤٨)، كلاهما من حديث أنس، وورد مثله عند البخاري، برقم (٤٨٤٩)، ومسلم، برقم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة، وردّ الغماري أحاديث أخرى غيرها.

وهذا الغماري يتباهى بكتابه (الفوائد المقصودة) - الذي أودع فيه تلك الشذوذات- فيقول في كتابه (سبيل التوفيق في ترجمة عبد الله بن الصديق)، ص١٢١، وهو يعدد مصنفاته: "ومنها: أنني أصنف الآن-بحول الله تعالى- جزءا في الأحاديث الشاذة، التي لا يُعمل بها، وبيان سبب ذلك". فكل العجب ممن يغتبط؛ بهذا التهوّر والسقط، ويذهب به الإفراط في التحريف هذا المذهب، ويركب للتأويل كل مركب!

وقد قال في كتابه المشار إليه، ص١٠٥ عن أحاديث النهي عن اتخاذ قبور الأنبياء مساجد: "هذا الحديث ثابت في الصحيحين وغيرهما من طرق، وقد عمل به كثير من العلماء المتقدمين والمتأخرين، ولم يتفطنوا لما فيه من العلل التي تقتضي ترك العمل به؛ وذلك أن القرآن يعارض هذا الحديث من ثلاثة أوجه...".

هذه الأوجه زاد عليها أوجهاً أخرى في رسالته (إعلام الراكع والساجد) وسيأتي الكلام عليها تفصيلاً.

(٢) الفوائد المقصودة، عبد الله الغماري، ص.

مساجد)، وأوردت عليه إشكالاً ما سبقني إليه أحد"[١].

ويناسب هذا المقام، أن تُسْتَعَارَ منه كلمة جائفة؛ أطلقها في حق من ينبزهم بالـ(وهابية)[٢]، لمـّا أراد تقوية زيادةٍ شاذة، وردت في حديثٍ؛ ليستدل بها على مذهبه المنحرف في التوسل[٣]؛ فقال: "... والحاصل: أن الوهابيين لمـّا وجدوا هذا الحديث يدفع في صدورهم، ويحزّ في نحورهم؛ تمحّلوا في ردّه، وتكلّفوا في ذلك المشاق! وهيهات أن يُردّ الحديثُ الصحيح بمثل هذه التمحّلات الباردة، والتعللات الفاسدة، ونعوذ بالله من تعصب يفضي إلى جهل، ومن تعسُّف يؤدي إلى إبطال حق..."[٤].

وهذا المسلك الذي عابه كذباً على غيره، هو بعينه ما فعله – هاهنا- مع أحاديث لعن اليهود والنصارى؛ لاتخاذهم القبور مساجد! فصدق عليه المثل القائل: "رمتني بدائها وانسلّت"[٥].

وقد توسّع في إيراد تلك المطاعن في كتابه (إعلام الراكع والساجد)، ما لم يتوسع في كتابه الآخر (الفوائد المقصودة)؛ ولذا: سأسوقها من الكتاب الأول، ثم اتعقبه بالرد والتفنيد، أسأل الله التوفيق، والإعانة، والتسديد.

(١) سبيل التوفيق، عبد الله الغماري، ص١٠٩.

(٢) هذا لقبٌ يطلقه أعداء الإمام محمد بن عبد الوهاب عليه؛ يرومون تنفير الناس عنه وعن دعوته النقية الناصعة، التي قوامها على التوحيد، وإخلاص العبادة لله، ونبذ الشرك والتنديد، وهم يقرنون بهذا الإطلاق- أعني: من يحاربه- فرى لاحبة، وأكاذيب غير صائبة؛ يحملون أوزارها، قد هتك الله أستارها، واستبان للمنصفين فداحة عوارها.
وفي الدفع عن هذا الإمام من الكتب والتصانيف والبحوث والمقالات المتكاثرات، ما يدحض تلك الأكاذيب والشائعات.

(٣) أعني: حديث توسل الضرير، بدعاء الرسول ﷺ.

(٤) الرد المحكم المتين على كتاب القول المبين، عبد الله الغماري، ص١٥٢.

(٥) انظر: أمثال العرب، المفضل الضبي، ص٧٦.

أسباب اختيار البحث

ومما دفعني للكتابة في هذا الموضوع:

١. أن فيه حمايةً لجناب التوحيد، وذباً عنه، وسداً لذرائع الشرك.

٢. أنه متعلق بمسألة عقدية، عمَّت بها البلوى، في كثير من بلاد أهل الإسلام، أعني: اتخاذ القبور مساجد؛ الذي بسببه عُبِد الموتى، ومن يُنسبون إلى الولاية والصّلاح؛ حتى حصل للناس اعتيادُ ذلك الشرك، وإلْفُه- والعياذ بالله-.

٣. ما ينشره ويبثّه أعداء التوحيد من شُبهٍ، يسوغون بها هذا الاتخاذ، والتعلّق، والتّبرك.

٤. كون الطاعن المشكك؛ من علماء أهل البدع، ومن ذوي المنزلة والمكانة والخطر عندهم، وهم لا شكّ: مُقلّدوه، وموافقوه.

٥. ما يتوقع من رواجٍ لهذه الشُّبه الفاسدة، على من لا علم عنده؛ فتزل قدمٌ بعد ثبوتها؛ فالشُّبَهَ خطّافةٌ غرَّارة.

حدود البحث

يقتصر هذا البحث على تفنيد الشبهات التي أوردها عبد الله الغماري، في كتابه (إعلام الراكع والساجد بمعنى اتخاذ القبور مساجد) على أحاديث النهي عن اتخاذ القبور مساجد.

الدراسات السابقة

للشيخ العلَّامة محمد ناصر الألباني كتاب عنوانه (تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد)، وهو في جملته ردٌّ على كتاب (إحياء المقبور من أدلة استحباب بناء المساجد والقباب على القبور) لأحمد بن الصدّيق الغُماري، وللشيخ العلّامة المعلمي اليماني(ت: ١٣٨٦هـ) كتاب في اتخاذ القبور مساجد مطبوع ضمن آثاره، وكذلك للدكتور صالح بن مقبل العصيمي كتاب (بدع القبور وأحكامها)، وللشيخ السيد عبد المقصود عدّة كتب في هذا الباب؛ وهي

(فتح الغفور بالتحذير من بدعة الطواف والتمسح بالقبور)، و(القول المنصور في التحذير من بدعة تحري الدعاء عند القبور)، و(تحذير المسلم الغيور من بدعة التّمسّح وتقبيل القبور)، و(السعي المشكور للتحذير من بدعة شدّ الرحال إلى القبور)، و(الاستعاذة بالغفور من بدعة بناء المساجد والقباب على القبور)، وكلّ هذه الكتب على أهميتها البالغة بما تجويه من ردود على المنحرفين في هذا الباب، لكنها لا تتضمن الردّ على الشبهة التي استحدثها عبدُ الله بن الصديق الغُماري؛ الطاعن في صحة الأحاديث الواردة بتحريم اتخاذ القبور مساجد؛ بزعم أنها تخالف القرآن والواقع المشَاهَد والتاريخ. وهو الذي تناولته بالردّ والتفنيد في هذا البحث.

منهج البحث

يعتمد البحث الطريقةَ الوصفية الاستقرائية النقدية؛ بتتبع الشُّبَهِ التي ساقها عبدالله الغماري، ثم عرضها، وإتباعها بالنقد حسب القواعد العلمية المنهجية، المستقرّة في أوضاع الباحثين.

منهج كتابة البحث

أولاً: كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني بذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن.

ثانياً: تخريج الأحاديث النبوية وبيان أحكام أهل الاختصاص فيها؛ قبولاً وردّاً، عدا ما رود منها في الصحيحين؛ فإنهما باقيان على حكم الصحة، كما لا يخفى.

ثالثاً: توضيح بعض الكلمات اللغوية والمصطلحات العلمية في الهامش.

رابعاً: العناية بالتوثيق وعزو الأقوال إلى أصحابها.

خامساً: أذكر وفاة العَلَم في صلب البحث؛ واضعاً ذلك بين قوسين هكذا (ت: هـ)، أو (ت: م)، ما عدا الصحابة، وأمّا من لم أظفر لهم بترجمة؛ فأهمل تاريخ وفاتهم.

خطة البحث

هذا وقد قسمت البحث إلى سبعة مباحث؛ كالآتي:

المبحث الأول: شبهة امتناع اتخاذ النصارى قبور أنبيائهم مساجد لكونه لا يُعرَف لهم نبي غير عيسى عليه السلام، ولا قبر له في الحقيقة، وتفنيدها.

المبحث الثاني: أن اليهود نسبوا إلى الله تعالى النقائص وغيرها من الأمور التي لا تليق به؛ فمن ينسب إلى الله هذه النقائص؛ لا يُتصور منه أن يتخذ قبور أنبيائه مساجد.

المبحث الثالث: كيف تتفق محبة اليهود لأنبيائهم واتخاذ قبورهم مساجد؛ مع قتلهم لهم وتكذيبهم إيّاهم؟

المبحث الرابع: أن التعبير بالفعل المضارع في القرآن الكريم بـ(تقتلون)، و(يقتلون)، وبالعموم في قوله تعالى (أفكلما): دالان على تجدد هذه الأفعال من اليهود واستمرارها، ويفيد التكرار والعموم، والنتيجة: أن اليهود في جميع عصورهم؛ لا يخلو حالهم مع أنبيائهم من أمرين: التكذيب، أو القتل، ولا يمكن أن يقال: مرَّ عليهم عصرٌ لم يقتلوا فيه نبياً أو صالحاً.

المبحث الخامس: أنه لا يُعرف قبرُ نبي إسرائيلي، أو صالح منهم في مكان معين بالتحديد، فكيف يتخذون قبورهم مساجد وهم يجهلونها؟!

المبحث السادس: أن اليهود يؤمنون بإله واحد، وإن كانوا يعتقدون فيه التجسيم والتشبيه، وكنائسُهم خالية؛ لا قبر فيها، ولا صورة. والطائفة العُزيريّة منهم، انقرضت قبل عهد النبوة، وهم لا يعرفون قبر عُزيرٍ أيضاً، فكيف يعبدون قبور أنبيائهم وصالحيهم؟

المبحث السابع: أنه لم يأت في القرآن، ولا كتب السيرة، أن قبراً عُبد من دون الله، أو حصل به إشراك، كما حصل بالمعبودات الأخرى.

ثم **الخاتمة**: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات، ثم فهرس المراجع والمصادر.

أسأل الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينتفع به كل من اطلع عليه، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه الأمين، وعلى الآل والصحب أجمعين.

المبحث الأول

شبهة امتناع اتخاذ النصارى قبور أنبيائهم مساجد لكونه لا يُعرَف لهم نبي غير عيسى عليه السلام، ولا قبر له في الحقيقة، وتفنيدها، وتحته:

أولاً: شُبهة امتناع اتخاذ النصارى قبور أنبيائهم مساجد لكونه لا يُعرَف لهم نبي غير عيسى عليه السلام، ولا قبر له في الحقيقة.

استروح عبدالله الغماري في تقرير هذه الشبهة، إلى ما نقله عن الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، لما تصدّى لشرح حديث (لعن الله اليهود والنصارى)، فقال: "وقد استُشكل ذِكْرُ النصارى فيه؛ لأن اليهود لهم أنبياء، بخلاف النصارى؛ فليس بين عيسى وبين نبينا ﷺ، نبي غيره له قبر"(١).

ثانياً: تفنيد شبهة امتناع اتخاذ النصارى قبور أنبيائهم مساجد لكونه لا يعرّف لهم نبي غير عيسى عليه السلام، ولا قبر له في الحقيقة. وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن من أهل العلم من قال بنبوة مريم وغيرها، وإن لم يكونوا مرسلين(٢)، وعليه:

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ١/ ٥٣٢. وهذا الإشكال أورده بعض شراح الحديث وأجابوا عنه بأجوبة مُسدّدة؛ توهن هذا الاعتراض، وستأتي مفصَّلةً. وانظر: فيض القدير بشرح الجامع الصغير، المناوي، ٤/ ٤٤٦، والتيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، ٢/ ١٨١.

(٢) ممن ذهب إلى القول بنبوة مريم: أبو الحسن الأشعري، والقرطبي، وابن حزم. انظر: فتح الباري، ابن حجر، ٦/ ٤٤٧-٤٤٨، و٦/ ٤٧٣، ولوامع الأنوار البهية، السفاريني، ٢/ ٢٦٦، وتفسير القرطبي، ٤/ ٨٣، لكن القرطبي لا يقول بنبوة أم موسى، خلافاً لابن حزم الذي يقول بنبوتها، ونبوة غيرها. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٥/ ١٣.
قال السفاريني في لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٢٦٦: "...وَقَدْ حَكَى الْعَلَّامَةُ ابْنُ الْمُلَقِّن فِي شَرْحِه على عُمْدَةِ الْأَحْكَامِ خلافاً فِي نُبُوَّةِ مَرْيَمَ، وَآسِيَةَ، وَسَارَةَ، وَهَاجَرَ، وَأُمِّ مُوسَى- عليه السلام -...".
ونقل النووي في الأذكار، ص١١٩، عن إمام الحرمين، حكايته الإجماع بعدم نبوة مريم، وجاء عن الحسن البصري: أنه ليس في النساء نبيّة، ولا في الجن. انظر: فتح الباري، ابن حجر، ٦/ ٤٧١-=

فلا إشكال في دخولهم في عموم ذلك الاتخاذ.

الوجه الثاني: أن الجمع في قوله: (أنبيائهم) بإزاء المجموع من اليهود والنصارى[١].

الوجه الثالث: أن المراد: الأنبياء وكبار أتباعهم؛ فاكتفى بذكر الأنبياء، ويؤيده قوله في رواية مسلم (ت: ٢٦١هـ)[٢]: (كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد).

ولذا لما أفرد النصارى في الحديث الذي سبق-يعني: حديث الكنيسة- قال: إذا مات فيهم الرجل الصالح، ولما أفرد اليهود في الحديث الذي بعده، قال: قبور أنبيائهم[٣].

الوجه الرابع: أن المراد بالاتخاذ أعم من أن يكون ابتداعاً أو اتباعاً؛ فاليهود ابتدعت، والنصارى اتبعت، ولا ريب أن النصارى تعظّم قبورَ كثير من الأنبياء، الذين تعظمهم اليهود[٤].

قال القسطلاني (ت: ٩٢٣هـ): "... في بعض الطرق الاقتصار على لعن اليهود؛ وحينئذ

=٤٧٣). قال شيخ الإسلام ابن تيمية، في مجموع الفتاوى، ١١/ ٣٦٤-٣٦٥: "... فَإِنَّ الله جعل الذين أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةً: النَّبِيِّينَ، وَالصِّدِّيقِينَ، وَالشُّهَدَاءَ، وَالصَّالِحِينَ؛ فَغَايَةُ مَنْ بَعْدَ النَّبِيِّ: أَنْ يكون صِدِّيقًا كَمَا كَانَ خَيْرُ هذه الْأُمَّةِ بعد نَبِيِّهَا صِدِّيقًا؛ ولهذا كَانَتْ غَايَةُ مريم ذلك فِي قَوْلِهِ: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة:٧٥]. وَبِهَذَا اسْتَدْلَلْت عَلَى مَا ذَكَرَهُ طَائِفَةٌ: كَالْقَاضِي أَبِي يَعْلَى وَغَيْرِهِ مِنْ أَصْحَابِنَا، وَأَبِي الْمَعَالِي- وَأَظُنُّ الْبَاقِلَانِي- مِنْ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ نَبِيَّةً؛ لِيُقَرِّرُوا كَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ بِمَا جَرَى عَلَى يَدَيْهَا؛ فَإِنَّ بَعْضَ النَّاسِ زَعَمَ أَنَّهَا كانت نَبِيَّةً فَاسْتَدْلَلْتُ بهذه الآية؛ فَفَرِحَ مُخَاطِبِي بهذه الْحُجَّةِ؛ فَإِنَّ اللهَ ذَكَرَ ذلك فِي بَيَانِ غَايَةِ فَضْلِهَا؛ دَفْعًا لِغُلُوِّ النَّصَارَى فيها؛ كما يُقَالُ لِمَنْ ادَّعَى فِي رَجُلٍ أَنَّهُ مَلِكٌ مِنْ الملوك؛ أَوْ غَنِيٌّ مِنْ الأغنياء، وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَيُقَالُ: مَا هو إلَّا رَئِيسُ قرية، أَوْ صَاحِبُ بُسْتَانٍ؛ فَيَذْكُرُ غَايَةَ مَا لَهُ مِنْ الرِّئَاسَةِ والمال. فلو كان لِلْمَسِيحِ مَرْتَبَةٌ فوق الرِّسَالَةِ أَوْ لها مَرْتَبَةٌ فوق الصديقيّة؛ لَذُكِرَتْ".

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر، ١/ ٥٣٢.

(٢) برقم (٥٣٢).

(٣) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ١/ ٥٣٢.

(٤) انظر: فتح الباري، ابن حجر، ١/ ٥٣٢، وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، ١/ ٤٣٥.

فقوله: (قبور أنبيائهم مساجد) واضح، فإن النصارى لا يقولون بنبوّة عيسى، بل البنوّة، أو الإلهية، أو غير ذلك على اختلاف مللهم الباطلة، بل ولا يزعمون موته[١]، حتى يكون له قبر، وعلى هذا فيشكل قولُه: (اليهود والنصارى). وتعقيبه بقوله: (اتخذوا).

وأجيب: بأمَّا أن يكون الضمير يعود على اليهود فقط، بدليل الرواية الأخرى، وأما بأن المراد من أُمر بالإيمان بهم من الأنبياء السابقين: كنوح وإبراهيم"[٢].

قال الشيخ زكريا الأنصاري (ت: ٩٢٦هـ)؛ موضحاً معني القول السابق (بأن الجمع بإزاء المجموع من اليهود والنصارى): "وهو قريب من التغليب، وبأن المراد: هم وكبراءُ أتباعهم"[٣].

وساق الصنعاني (ت: ١١٨٢هـ) غالب هذه الأجوبة، ثم قال: "وَأَحْسَنُ مِنْ هَذَا أَنْ يُقَالَ: أَنْبِيَاءُ الْيَهُودِ؛ أَنْبِيَاءُ النَّصَارَى؛ لِأَنَّ النَّصَارَى مَأْمُورُونَ بِالْإِيمَانِ بِكُلِّ رَسُولٍ؛ فَرُسُلُ بَنِي إسْرَائِيل يُسَمَّوْنَ أَنْبِيَاءَ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ"[٤]. وهذا جمعٌ حسنٌ مُتَقَوَّم؛ يندفع به التّعارض المُتوهَّم.

الوجه الخامس: على القول بأنّ من اتُّخِذَتْ قبورُهم مساجد (أنبياء) كما في ظواهر الأحاديث؛ فلا يُشكل أيضاً؛ يوضّحه: أن تسميتهم (أنبياء)، وإضافة وصفِ النبوة إليهم؛ لِما عند أقوامهم أنهم أنبياء، أي: بحسب اعتقادهم فيهم، ولا يلزم أن يكونوا أنبياء في نفس

(١) بل يزعمون موته ويقولون: إنه قام بعد ذلك من بين الأموات. انظر على سبيل المثال: سفر أعمال الرسل، ٤: ١٠، ورسالة بطرس الرسول الأولى، ١ : ٣، ورسالة بولس إلى أهل فيلبي، ٣: ١٠- ١١، وسفر المسامير، ٢٤: ٧-٩، إنجيل متى، ١٩-٢٠، ومرقص، ٩: ٩، ، ويوحنا، ١/ ٢٠: ١٨، وبطرس، ١: ١٨: ٣.

(٢) إرشاد الساري، القسطلاني، ٢/ ٤٧٦.

(٣) منحة الباري بشرح صحيح البخاري، زكريا الأنصاري، ٢/ ١٤٤.

(٤) سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني، ١/ ٢٣٠.

الأمر؛ كما أن الله تعالى سمّى في القرآن معبودات المشركين في غير موضع (آلهةً)، و(شركاء) وأضافهم إليهم، وإن لم يكونوا آلهة وشركاء في الحقيقة؛ فيكون ذلك واقعاً على وجه المجاز، وبحسب زعمهم؛ أي: هم شركاء عندهم؛ نصبوهم بغير برهان ولا دليل[١]. وكذلك الأمر ها هنا؛ ادَّعوا لهم منصب النبوة، وما هم بأنبياء في الحقيقة. يوضّحُه:

الوجه السادس: وهو: أنّ أسفار وكتب النصارى المقدّسة قررت نبوةَ الحواريين، بل رسالتهم، كما قال بولس عن نفسه: "بولس رسولٌ لا من الناس، ولا بإنسان، بل بيسوع المسيح والله الآب الذي أقامه من الأموات"[٢]، بل ادّعى بولس أن له أنجيلاً تلقّاه من ربّه يسوع -حسب زعمه الباطل-: فقال: "وأعرّفكم أيها الإخوةُ الإنجيلَ الذي بشرتُ به أنه ليس بحسب إنسان؛ لأني لم أقبله من عند إنسان، ولا عُلِّمْتُه، بل بإعلان يسوعَ المسيح"[٣]. وبما أنّ النصارى يعتقدون ألوهية عيسى بن مريم - عليهما السلام-، فقد نصّت أناجيلهم المحرّفة على أنه أرسل اثني عشر رجلاً، وأعطاهم من الخصائص ما جعلهم في مصاف الرسل. وهذا الزعم الباطل ورد في إنجيل (متّى) ونَصُّهُ: "ثم دعا تلاميذه الاثني عشر، وأعطاهم سلطاناً على أرواح نجسة حتى يُخرجوها، ويشفوا كل مرض... هؤلاء الاثنا عشر، أرسلهم يسوع، وأوصاهم قائلاً: إلى طريق أمم لا تمضوا، وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا، بل اذهبوا بالحَرِيِّ إلى خراف بيت إسرائيل الضالة، وفيما أنتم ذاهبون، أكرزوا [٤] قائلين: إنه قد اقترب

(١) انظر: التفسير، السمرقندي، ٢/ ١٧٠، وتفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٢٢/ ٣٢٤، ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، ٩/ ١٠٧، وتأويلات أهل السنة، الماتريدي، ٦/ ٣٦.
(٢) الرسالة إلى أهل غلايطة، ١/ ١-٢.
(٣) المصدر السابق، ١/ ١١-١٢.
(٤) الكرازة هي: المناجاة العلنية بالإنجيل للعالَم غير النصراني؛ فهي ليست مواعظ دينية لجماعة مغلقة =

ملكوت السماوات. اشفوا مرضى؛ طهروا برصاً؛ أخرجوا شياطين؛ مجاناً أخذتم؛ مجاناً أُعطوا..."[١].

يقول متّى هنري (ت: ١٤١٧م)- في مقدمة لشرح هذا الإصحاح-: "هذا الإصحاح بمثابة عظة الرسالة التي ألقاها الرب يسوع المسيح؛ حينما رقّى تلاميذه الاثني عشر إلى درجة الرسولية"[٢]. فإذا كان هذا تكليفاً - كما يزعمون - من عيسى - عليه السلام - الذي يعتقدون ألوهيته؛ فيكون هؤلاء الاثنا عشر؛ رُسلاً معتبَرين؛ بدليل أنهم أُعطوا من المعجزات، كما للرسل! بل إنهم ليدّعون أن (روح القدس)، نزل عليهم بعد اليوم الخمسين من قيامة المسيح -عليه السلام- من بين الأموات، وبعد صعوده إلى السماء بعشرة أيام! ويسمون هذا اليوم الذي نزل عليهم فيه الوحي، بـ(يوم العنصرة). ويزعمون أنه بعد هذا النزول، قد خُصّوا بأمور وعجائب منها: القدرة على التكلم بلغات مختلفة؛ لم يكونوا يعرفونها، وبمعجزات، وخوارق[٣]. بل بلغ أمر الغلو في هؤلاء الاثني عشر، أن زعموا لهم اقتداراً على غفران الذنوب[٤]. بل إننا نجد (بولس) يقول عن نفسه: "لأني أحسب أني لم أنقص شيئاً عن فائقي الرّسل"[٥].

=من المبتدئين، بل تبشير بعمل الله الفدائي – كما يزعم النصارى – بالمسيح يسوع؛ الكلمة أنها مجرد الخطابة والوعظ؛ حججٌ لحقيقة معناها. انظر: موقع قاموس الكتاب المقدس: دائرة المعارف الكتابية المسيحية، على الشبكة العنكبوتية، الرابط الآتي:-https://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/FreeCopticBooks-002-Holy-Arabic-Bible-Dictionary/Kamous-Al-Engeel-index.html.

(١) إنجيل متى، ١٠/ ١-٨.

(٢) تفسير الكتاب المقدس، متى هنري، ١/ ٣١٦.

(٣) انظر: أعمال الرسل، ٢/ ١-٤.

(٤) انظر: إنجيل يوحنا، ٢٠/ ٢١/ ٢٣، وانجيل لوقا، ١١/ ٤٩-٥٠.

(٥) كورنثوس، ٢/ ١١:٤.

إلى غير ذلك من النصوص التي يضيق عنها هذا المحل.

فإذا كان ذلك كذلك؛ سهل بهذا الوجه، وبالوجوه التي سبقته؛ الانفصالُ عن الإشكال القائل: كيف اتخذت النصارى قبور أنبيائهم مساجد، ولا يُعرف لهم نبي إلا عيسى عليه السلام؛ ولا قبر له في الحقيقة؛ لأنه مرفوع في السماء؟!

المبحث الثاني

أن اليهود – لعنهم الله– نسبوا إلى الله ما لا يليق بجلاله؛ فقالوا: إن الله فقيـر، ونحن أغنياء(١)، وقالوا: يد الله مغلولة(٢). وقالوا: لما خلق السماوات والأرض استـراح يوم السبت(٣). ونسبوا إلى الله الندم؛ والحزن (٤)، وغير ذلك من النقائص. فمن ينسب إلى الله هذه النقائص؛ لا يُتصور منه أن يتخذ قبور أنبيائه مساجد.

والجواب: أن يقال جواباً على ما سبق: إذا سلمنا أن اليهود جميعاً –بلا استثناء– نسبوا النقائص العظيمة إلى الله تعالى، ولم يسبقهم إلى ذلك أحدٌ، وبهذا السبب تغلّظ كفرُهم؛ فهل موجب تلك الأقوال؛ سلبهم الربوبية والألوهية عنه تعالى؛ بحيث ترتّب عليه تركهم عبادته بالكلية؛ لكونه –والحالة هذه–: ناقصاً؛ عاجزاً–؛ لأن من المستقر الثابت لدى كافة العقلاء: أن ما زعموه في حق الله تعالى؛ موجبٌ للإهانة، بل لغاية الإهانة، وموجب لتعجيـزه كذلك! ولا أظن الغماري في ذلك يماري، فإذا ناقشناه بشبهته هذه؛ وقلنا له: أَخْبِـرْنا! كيف صحّ مع نسبتهم تلك الكفريات والنقائص إلى الله تعالى– التي هي أعظم من مجرد قتل الأنبياء وتكذيبهم–: أن يعبدوه، كما اعتـرفتَ بذلك؛ حيث أقررتَ أن اليهود قالوا بالتجسيم

(١) كما في قوله تعالى:﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].
(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤].
(٣) جاء في سفر التكوين، ٢:٢-٣: "وفرغَ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل فاستـراح في اليوم السابع من جميع عمله. وبارك الله اليوم السابع وقدّسه؛ لأنه فيه استـراح من جميع عمله...". وقد أكذب الله تعالى اليهود، فقال في كتابه العزيز: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨].
(٤) انظر نسبتهم الندم والحزن إلى الله في الآتي: سفر الخروج، ٣٢/ ٢٤، وصمؤيل الأول، ١٥:٣٥، وصمؤيل الثاني، ١٥:٢٤-١٦، وسفر التكوين، ٦: ٦، و: ٦:٨.

والتشبيه، ومع ذلك: فقد عبدوه، وأقروا له بالوحدانية[1]؟!

وهذا نصوا عليه في توراتـهم المحرفة؛ في شأن إلههم (يهوا)، الذي زعموا فيه أنه إله اليهود وحدهم، ولا يزالون يعبدونه إلى اليوم بحسب دينهم الباطل، بل ويحبونه (٢)!! وهم مع حبهم المزعوم لله؛ قابلوه بزعم آخر؛ وهو ادّعاؤهم أنـهم أبناء الله وأحباؤه، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة: ١٨]. فإذا ساغ صدورُ التناقض من اليهود، في أمر عبادة الله تعالى، فيسوغ ذلك في غيره تعالى؛ من باب أولى، ويزول ما استشكله الناقد، من كون اليهود اتخذوا قبور أنبيائه مساجد، مع سبهم لهم، وتكذيبهم إيّاهم.

فغاية ما يُقال في الجواب عن هذا الإشكال: أن اليهود كما تناقضوا في حق الله تعالى، فقد تناقضوا هنا أيضاً. ومهما يكن من أمر بعدُ: فالإشكال يندفع بأقلّ مما ذُكر.

(١) انظر: إعلام الراكع والساجد، عبد الله الغماري، ص١٢.
(٢) انظر سفر التثنية، ٦/ ٥.

المبحث الثالث

وهو أن اليهود- لعنهم الله - آذوا أنبياءهم؛ كما قال الله تعالى في حق موسى - عليه السلام -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: ٦٩]. ثم أورد الغماري صنوفاً من الأذى التي لقيها موسى من قومه، ولقيها غيره من الأنبياء والرسل، ثم قال: "فكيف تتفق أذيتهم للأنبياء، مع اتخاذ قبورهم مساجد؟!"(١).

والجواب: مضمّن في الردّ السابق؛ وتفصيلُه أن يقال: إذا تقرر أن ما نطقتْ به اليهودُ في حق الله تعالى، أعظم كفراً وأشنع من مجرد قتل الأنبياء وتكذيبهم، وهم مع هذا فقد ادّعوا عبادته، ومحبته؛ فتناقضوا؛ فيكون اليهود قد فعلوا مثل هذا مع رسله وأنبيائه؛ فجمعوا بين قتلهم، وتكذيبهم من جهة، واتخاذ قبورهم مساجد من جهة أخرى، وقد جاء على لسان المسيح، أنه خاطب اليهود قائلاً لهم: "ويلكم؛ لأنكم تبنون قبور الأنبياء وآباؤكم قتلوهم!!"(٢).

(١) إعلام الراكع والساجد، عبد الله الغماري، ص١٣.
(٢) إنجيل لوقا،١١: ٤٧.

المبحث الرابع

أن التعبير بالفعل المضارع في القرآن الكريم بـ (تقتلون)، وبقوله: (ويقتلون)، وبالعموم في قوله:(أفكلما) دالٌ على تجدد هذه الأفعال من اليهود واستمرارها، ويفيد: التكرار والعموم أيضاً. والمعنى: أن اليهود في جميع عصورهم؛ لا يخلو حالهم مع أنبيائهم من أمرين: التكذيب، أو القتل، ولا يمكن أن يقال: مرَّ عليهم عصرٌ لم يقتلوا فيه نبياً أو صالحاً.

وهذه الأفعال سجّلها الله تعالى على اليهود، في عِدَّة آياتٍ من كتابه الكريم، كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ٦١]. وقوله في السورة نفسها: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧]، وقوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١]. وغيرها من الآيات الدالة على قتلهم للأنبياء وتكذيبهم. وأشار الغماريُّ إلى نكتتيْن في هذه الآيات:

إحداهما: ما أفاده التعبيرُ بالفعل المضارع (يقتلون)؛ من تجدّد قتل اليهود للأنبياء-عليهم السلام- مرةً بعد أخرى؛ بحيث لم ينقطع ذلك وقتٌ من الأوقات.

والأخرى: أن لفظ (كلما) الوارد في قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧]، وقوله: ﴿كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ [المائدة: ٧٠]؛ يفيد التكرار والعموم، والمعنى: أن اليهود في جميع عصورهم؛ لا يخلو حالهم مع أنبيائهم من أمرين: التكذيب، أو القتل، ولا يمكن أن يقال: مرَّ عليهم عصرٌ لم يقتلوا فيه نبياً أو صالحاً.

وينبني على هذا: أن قتل الأنبياء، أمر عادي عند اليهود - لعنهم الله - لا يرون فيه ما ينكَر ويستقبَح، بل قد يفتخرون به، كما في شأن عيسى- عليه السلام -؛ زعموا أنـهم قتلوه،

وقالوا متبجحين؛ مستهزئين: ﴿إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧].

ولإصرارهم على عادتهم القبيحة في قتل الأنبياء؛ فقد حاولوا قتل النبي ﷺ عدة مرات (١).

فتاريخ اليهود-لعنهم الله- سلسلة اعتداءات متوالية؛ كفروا بآيات الله، وكذّبوا أنبياءهم، وآذوهم، وقتلوهم، وقتلوا صلحاءهم. فكيف يمكن مع هذا، أن يتخذوا قبور أنبياءهم مساجد (٢)؟!

والجواب: أن هذا الإيراد منقوض لغةً وشرعاً. وظاهر كلام المعترض: يشير إلى أن ما نُسِب إلى بني إسرائيل من تلك الأقوال والأفعال؛ يشملهم جميعاً بلا استثناء؛ بدلالة العموم المأخوذ من صيغة (كلّما) الواردة في الآية، وبالفعل المضارع (يقتلون)، - أو (تقتلون)-: الدّال على التجدد والاستمرار؛ وهو - من حيث الظاهر-: يُفْهِمُ كُفْرَهُم جميعاً؛ وانتفاء الإيمان عنهم قاطبة.

والرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: لا يُسلَّم له أن الفعل المضارع المجرّد؛ يفيد الاستمرار التجديدي مطلقاً، أو يفيد الاستقبال مطلقاً؛ إلا بقرينة؛ لأنه في الأصل يحتمل أحدهما(٣).

وللنحوين فيما يفيده الفعل المضارع المجرد، أقوالٌ: منها: أنه لا يكون إلا مستقبلاً، وهو مذهب الزّجّاج (ت: ٣١١هـ) ومنهم من قال: هو مختص بالحال فقط، وهو مذهب ابن الطّراوة (ت: ٥٢٨هـ)، ومنهم من قال بإفادته للحال والاستقبال، واختلفوا؛ فمنهم من

(١) انظر: صحيح البخاري برقم (٤٤٢٨)، والسيرة، ابن هشام، ٢/ ١٩٠ – ١٩٥، والروض الأنف، السهيلي، ٦/ ٢٠٨ – ٢١٣.

(٢) انظر: سبيل التوفيق، عبد الله الغماري، ص١٠٩.

(٣) انظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبوحيان، ٢/ ٨٣٤.

جعله مشتركاً؛ كلفظ (العيْن)، وهو ظاهر مذهب سيبويه (ت: ١٨٠هـ)، ومنهم من جعله للحال على وجه الأصل؛ أي: الحقيقة، وللاستقبال على وجه الفرع، أي: المجاز، وهو مذهب الفارسي (ت: ٣٧٧هـ)، ومنهم من عكس فقال: دلالته على الاستقبال حقيقة، وعلى الحال فرع، ورجّح الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) أنه يترجح الحال عند تجرده عن القرائن المُخِّلصة للحال أو الاستقبال(١). وهذه القرائن مبسوطة في كتب الفن، يطولُ البحث بجلبها(٢).

والمقصود: الرد على المعترض؛ بدفعه أحاديث ثابتة في الصحيحين؛ قطعية الورود؛ باحتمال لغوي مرجوح. وهذا اتّباعٌ للهوى، وصدٌّ عن الحق والهدى.

على أنّه قد يُعبّر بالفعل المضارع ويحكى به الحال الماضية؛ لاستحضار صورته في الذهن؛ لقصد إحضار مشهده كأنه رأي العين، ولا سيما إذا عُطف على فعل ماض، كقوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧](٣)، وهي إحدى الأدلة التي جلبها المعترض لإفادة العموم، وإيهام الاستمرار التجديدي؛ فهذا تخريجٌ آخر للآية يوهن حُجته، ويدحض فريته.

فورود هذه الاحتمالات، وكون المضارع حقيقة في الحال، فرعٌ في الاستقبال(٤)؛ يُسقِط

(١) انظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبوحيان، ٤/ ٢٠٢٩-٢٠٣٠، وهمع الهوامع، السيوطي، ١/ ٣٦-٣٧، وحاشية على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، الصبان، ١/ ٨٩، وكتاب معاني النحو، ٣/ ٢٨٠.

(٢) انظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب، ٤/ ٢٠٣٠، وهمع الهوامع، ١/ ٣٧، وما بعدها، وكتاب معاني النحو، فاضل السامرائي، ٣/ ٢٨٠، وما بعدها، وجامع الدروس العربية، الغلاييني، ٢/ ١٦٨، و٣/ ٢٦٤.

(٣) انظر: معاني النحو، فاضل السامرائي، ٣/ ٣٢٩.

(٤) قال السيوطي في همع الهوامع، ١/ ٣٦ معرفا الفعل المضارع: "وهو صالح للحال والاستقبال، خلافاً لمن خصّه بأحدهما. ثم المختار: حقيقة في الحال...". وقال في الكتاب نفسه، ١/ ٣٦- ٣٧، في صدد حكايته الخلاف في إفادته الحال والاستقبال:" الرَّابع: أَنه حَقِيقَة فِي الْحَال مجَاز فِي الِاسْتِقْبَال وَعَلِيهِ =

حصرَ دلالة الآية على ما ذكره الناقد. فمذهبٌ يتردد بين هذه الأقوال؛ لا يمكن الجزم بواحدٍ منها بحال، إلا بقرينة قوية تُمحّض الفعل للاستقبال.

الوجه الثاني: كيف طاش بَصَرُهُ عن الآيات الصريحات، المُثبتات لإيمان بعض اليهود أو النصارى، وأوْهَمَ تساوي اليهود واشتراكهم في قتل الأنبياء، أو تكذيبهم؟! فهذا الإطلاق من حيث الظاهر، يخالف صريح الكتاب، والسنة. أمَّا الكتاب: فقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- (ت: ٧٢٨هـ): "وَأَمَّا قَوْلُهُ تعالى: ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِّ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ(١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللهِّ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ(١١٤)﴾ [آل عمران: ١١٣-١١٤]، فهذه الآية تتناول اليهود أقوى مما تتناول النصارى، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٩]؛ هذا مدحٌ مطلق لمن تمسّك بالتوراة؛ ليس في ذلك مدح لمن كذّب المسيح، ولا فيها مدح لمن كذّب محمداً ﷺ. وهذا الكلام تفسير سياق الكلام؛ فإنه تعالى قال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِّ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ثم قال تعالى:﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِّ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران:١١٠]، فقد جعلهم نوعيْن: نوعاً مؤمنين، ونوعاً فاسقين؛ وهم أكثرهم، وقوله تعالى: ﴿مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ يتناول من كان قبل مبعث محمد ﷺ، كما يتناولهم قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ إلى قوله: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾

=الْفَارِسِي وَابْن أبي ركب، وَهُوَ الْمُخْتَار عِنْدِي بِدَلِيل حمله على الْحَال عِنْد التجرد من الْقَرَائِن؛ وَهَذَا شَأْن الْحَقِيقَة، وَدخُول السِّين عَلَيْهِ لإِفَادَة الِاسْتِقْبَال؛ وَلَا تدخل الْعَلامَة إِلَّا على الْفُرُوع كعلامات التَّثْنِيَة وَالْجمع والتأنيث".

[الحديد:٢٧]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُم مُّهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٦]، وقوله عن إبراهيم الخليل: ﴿وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ [الصافات:١١٣].

ثم قال: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: قال: ١١٠] ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ(١١١) ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللهَّ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللهَّ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهَّ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [آل عمران:١١١-١١٢]. وضرب الذلة عليهم أينما ثقفوا، ومباؤهم بغضب من الله-الآية- وما ذكر معه من قتل الأنبياء بغير حق، وعصيانهم، واعتداؤهم: كان اليهود متصفين به قبل مبعث محمد ﷺ، كما قال تعالى في سورة البقرة: ﴿إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللهَّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهَّ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٦١]، ثم قال بعد ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهَّ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]. فتناولت هذه الآية من كان من أهل الملل متمسكاً بها قبل النسخ، بغير تبديل، كذلك آية آل عمران، لما وصف أهل الكتاب بما كانوا متصفاً به أكثرهم، قبل محمد ﷺ، من الكفر، قال: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهَّ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ(١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللهَّ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ

عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران:١١٣-١١٤]. وهذا يتناول من كان متصفاً منهم بهذا قبل النسخ؛ فإنهم كانوا على الدين الحق، الذي لم يُبدل، ولم يُنسخ؛ كما قال في الأعراف: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِّنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴿١٦٨﴾ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴿١٦٩﴾ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف:١٦٨-١٧٠]"[(١)].

فواضح من سياق الآيات، أن الأوصاف التي ذُموا بها، وكفروا لأجلها، منطبقة على أكثرهم، لا كما أوهم المعترض. قال ابن تيمية-رحمه الله- عن أهل الكتاب: "وكان منهم من لم يكفر، بل كان مؤمناً بالأنبياء؛ كما قال سبحانه تعالى: [الأعراف:١٥٩]؛ ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٩] ..."[(٢)].

وقد بيّن ابن تيمية-أيضاً-أن المعني بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩]. يشمل الطوائف الأربع، بما فيهم: اليهود والنصارى، قبل النسخ والتبديل، فقال- بعد كلام له سبق-: "...وكذلك بنو إسحاق، الذين كانوا قبل مبعث موسى، متمسكين بدين إبراهيم: كانوا من السعداء المحمودين؛ فهؤلاء الذين كانوا على دين موسى، والمسيح، وإبراهيم، ونحوهم، الذين مدحهم الله تعالى". ثم ذكر-رحمه الله- الآية السابقة، وقال: "فأهل الكتاب بعد النسخ والتبديل؛ ليسوا ممن آمن بالله، ولا باليوم

(١) الجواب الصحيح، ابن تيمية، ٢/ ٢١٠-٢١٣.
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٦/ ٤٩٣.

الآخر، وعمل صالحاً، كما قال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]"(١).

فقصارى الأمر: أن الذين وقع عليهم الذم والتعييب؛ طائفةٌ من اليهود، وهم الأغلب؛ بنص الكتاب العزيز. وهذا لا يضير مؤمنيهم من أتباع الرسل، الذين لا يتحملون من أوزارهم شيئاً، بل إن هذه الشريعة مدونة عند بني إسرائيل أنفسهم، قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ (٣٦) وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ (٣٧) أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨) وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم:٣٦-٣٩]. وعلى ما سبق: أمكَن التّفطن لمراده، والتّيقظُ لفساد إيراده؛ لأن الجهة منفكّة؛ حيث إنّ النصوص لم تتوارد على محل واحد؛ فارتفع لذلك الإشكالُ، واندفع – بحمد الله– وزال.

وأمَّا السنة: ففي أحاديث، منها: حديثُ عياض بن حمار المجاشعي، وفيه: "وإن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربـهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب"(٢).

قال النووي–رحمه الله– (ت: ٦٧٦هـ): "المقت: أشد البُغض، والمراد بـهذا المقت والنظر؛ ما قبل بعثة رسول الله ﷺ، والمراد بقايا أهل الكتاب: الباقون على التمسّك بدينهم الحق، من غير تبديل..."(٣).

ومنها: ما ثبت في الصحيح، من رؤية نبينا ﷺ، لسواد عظيم، حتى قيل له: هذا موسى وأمته، ولو كان لم يؤمن به أحد؛ لكان ممن يأتي وليس معه أحد. والشاهد منه قوله ﷺ: "عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّهْطَ، وَالنَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّجُلَ، وَالرَّجُلَيْنِ، وَالنَّبِيَّ

(١) دقائق التفسير، ابن تيمية، ٤/ ١٣٧-١٣٨.
(٢) أخرجه مسلم، برقم، ٢٨٦٥.
(٣) شرح مسلم، النووي، ١٧/ ١٩٧-١٩٨.

وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ، إِذْ رُفِعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ، فَقُلْتُ: هَذِهِ أُمَّتِي، فَقِيلَ: هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ..."[1].

الوجه الثالث: تناقض المعترض؛ فقد وجدت له كلاماً نقله عن الإمام القرافي (ت: ٦٨٤هـ)؛ حاصله: أن اليهود والنصارى عظّموا الرسل والرسالات من حيث الجملة، وإن لم يخرجوا عن كونهم كفاراً. نقل هذا عنه مقراً له، ولم يتعقبه؛ فقال: "قال القرافي في الفروق؛ في الفرق بين قاعدة التفضيل بين المعلومات، ما نصّه: (القاعدة الثالثة: التفضيل بطاعة الله تعالى، وله مثل:

أحدها: تفضيل المؤمن على الكافر.

ثانيها: تفضيل أهل الكتاب، على عبدة الأوثان. فأحلّ الله -تعالى- طعامهم، وأباح تزويجنا نساءهم، دون عبدة الأوثان؛ فإنه جعل ما ذكوه كالميتة، وتصرفهم بالذكاة، كتصرف الحيوان البهيمي من السباع والكواسر، في الأنعام؛ لا أثر لذلك، وجعل نساءهم كإناث الخيل والحمير، محرمات الوطء؛ كل ذلك اهتضام لهم؛ لجحدهم الرسائل والرسل. وأهل الكتاب عظّموا الرسل والرسائل، من حيث الجملة؛ فقالوا: بصحة نبوة موسى، وعيسى، وغيرهما من الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم-، وبصحة التوراة والإنجيل، وغيرهما من الكتب؛ فحصل لهم هذا النوع من التعظيم والتمييز...وإن كانت لا تفيد في الآخرة إلا تخفيف العذاب، أما في ترك الخلود؛ فلا"[2]. فتأملْ في حكم القرافي

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند، برقم (٢٤٤٨)، وفي مواضع أخرى، وهذا سياقُه هنا، وأخرجه البخاري، برقم (٣٤١٠)، وفي مواضع أخرى، ومسلم، برقم (٢٢٠)، وفي مواضع أخرى، والترمذي، برقم (٢٤٤٦)، وأبو عوانة، ١/ ٨٥-٨٦، وابن حبان، برقم (٦٤٣٠)، وابن منده في "الإيمان"، برقم (٩٨٢)، وفي مواضع أخرى، والبيهقي في "شعب الإيمان"، برقم (١١٦٣)، والبغوي في شرح السنة، برقم (٤٣٢٢). والحديث له طرقٌ كثيرة.

(٢) النفحة الذكية في بيان أن الهجر بدعة شركية، عبد الله الغماري، ص٥٣-٥٤.

على أهل الكتاب- اليهود والنصارى- بالكفر، والخلود في النار، مع أن منهم من صحح نبوة الأنبياء، وعظّمهم في الجملة؛ وهذا من شواهد الخلل، وبوادر الخطل، في كلام الغماري، المشوب بالزلل؛ حيث أوهمت عباراته السابقة، خلافَ الحق في هذه القضية، وآراءً غير مرضيّة.

الوجه الرابع: أن الأصوليين مختلفون في دلالة العام على كل أفراده، هل هي ظنيّة أم قطعيّة، ومذهب الجمهور أنها ظنيّة(١)؛ فحيث ثبت ذلك؛ فليس له القطع بما هو مظنون الدلالة، على ما ثبتت قطعيته؛ سنداً ومتناً، أعني: ما جاء في الصحيحيْن-وقد تلقت الأمة أحاديثهما بالقبول- من النصوص المصرّحة بلعن اليهود والنصارى المتخذين القبور مساجد. وهذا الاتفاق في حد ذاته؛ قائمٌ مقام القطع؛ أي: من جهة إجماعهم على ظاهر معناه، وتلقي تلك الأحاديث وغيرها بالقبول. وهذا كاف لإبطال ما ادعاه أصلاً ورأساً. والله تعالى أعلم.

الوجه الخامس: على القول برجحان شمول العموم لكل أفراده، ومرجوحية عكسه؛ فإنّ هذا لا يساعده أيضاً؛ إذْ لا إشكال؛ فلقائلٍ أن يقول: إذا تبيّن وثبت بالدليل: أن طائفة من اليهود كانوا على الإيمان، والحق، والهدى؛ فهؤلاء مستثنون من العموم؛ وإخراجهم عن أن يتناولها اللفظ العام؛ مُحَتَّمٌ، ولا بُدّ؛ لأنـه لا يصح نعت القرآن لهم بالإيمان، لو كانوا قد شاركوا قومهم في قتل الأنبياء أو تكذيبهم، أو رضوا بالأمرين، أو بأحدهما؛

(١) انظر الخلاف في كون دلالة العام على كل فرد من أفراده ظنية، أو قطعية، في المصادر التالية: حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، العطار، ١/ ٥١٤-٥١٦، ونهاية السول، الإسنوي، ص١٨١، وما بعدها، وروضة الناظر، ابن قدامة، ٢/ ٥٦، وما بعدها، وشرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، ٢/ ٥٤٣-٥٤٧، والتبصرة، أبو إسحاق الشيرازي، ص١٥٢، واللمع، أبو إسحاق الشيرازي، ص٢٧-٢٩، وتخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، ص٣٢٦ -٣٢٩، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري، ١/ ٣٣-٣٦، وأصول السرخسي، السرخسي، ١/ ١٣٢ وما بعدها، وشرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التافتازاني، ١/ ٦٩.

فهذا ممّا يسلبهم الإيمان بيقين؛ فدّل عدمُ ذلك: على تصديقهم الرسل، وبراءتهم من قتلهم، أو تكذيبهم؛ وحينئذ: فيكون الوصفُ بالمداومة على قتل الأنبياء وتكذيبهم، عاماً فيمن أتي الأمريْن، أو أحدهما؛ ولا وجه لتعديته-حينئذ- بل ولا موجب له-كما مضى- فيكون الوصفُ المذكور- المنبئُ بالعموم-: محصوراً في هذه الصّور فقط؛ فإن أكثر العمومات مُخَصَّصة(١)؛ فما من عموم إلا وقد تطرَّق إليه التخصيص(٢) إلا ما استُثنِي؛ فيكون من قبيل العموم المُخَصَّص- الذي خرج مخرج الغالب- لأمور منفصلة، وهي:

الأول: ما تقدم من النصوص، التي فيها وصف طائفة من أهل الكتاب-مع قلّتهم- بالإيمان، والطاعة، وتصديق الرسل؛ وهذا قائمٌ مقام الاستثناء من حيث المعنى؛ وهو ظاهرٌ.

الثاني: الحس، وهو هنا: المشاهدة، والواقع(٣)، وهو دليل قاطعٌ، ودَفْعُهُ مكابرةٌ ظاهرة، ومغالطة باردة؛ وهو: أنّ اليهود توارثوا عبادة القبور عن أسلافهم، وسيأتي من النقول ما يؤيد هذا المعنى؛ مضمّناَ هنالك، إقراراً لكُتَّابٍ غير مسلمين بذلك.

وأيضاً: فإن اشتهار الأماكن التي يعبد فيها اليهودُ معظّميهم من الأنبياء، والرسل، والصالحين، ويرتادونها، ومشاهدة الناس لذلك؛ بات من الأمور المُسلَّمات. فالحاصل: أن العمومات المستفادة من تلك الصِّيغ؛ تكون بحسبها، ولهذا نظائر وأمثلة في كتب أصول الفقه، يراجعها من شاء.

(١) انظر: روضة الناظر، ابن قدامة، ٢/ ٦٠، و٢/ ٧١، والتقرير والتحبير، الكمال بن الهمام، ٣/ ٢١.

(٢) المستصفى، الغزالي، ص٢٣٤.

(٣) كون الحس أحد المخصصات المنفصلة، انظر له: روضة الناظر، ابن قدامة، ٢/ ٦٠، والتحبير شرح التحرير، علاء الدين الصالحي، ٦/ ٢٦٣٨، ومذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص٢٦٣.

المبحث الخامس

أنه لا يُعرف قبرُ نبي إسرائيلي، أو صالح منهم في مكان معين بالتحديد، فكيف يتخذون قبورهم مساجد وهم يجهلونها؟

والرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: انتقاض الكُليّة التي أصّلها؛ بأن يُقال: قد عُرفت بعضُ قبور أنبياء بني إسرائيل في زمانهم، ثمّ تناسوها؛ ويدلّ عليه: قصة المرأة العجوز التي أرشدت موسى – عليه السلام – إلى عظام يوسف– عليه السلام – [(١)]، وأيضاً: فقد كانوا يعرفون قبر دانيال النبيّ، ويستسقون به، وعلى القول بأنه صالحٌ وليس بنبيٍّ؛ فقد عرفوا مكان قبره أيضاً[(٢)].

يقول بطرس في عظته لليهود: "أيها الرجال الإخوة، يسوغ أن يقال لكم جهاراً، عن رئيس الآباء داود، أنه مات ودُفن، وقبره عندنا حتى هذا اليوم، فإن كان نبياً؛ علم أن الله حلف له بقسم أنه من ثمرة صلبه يقيم المسيح حسب الجسد؛ ليجلس على كرسيه..."[(٣)].

بل إن شقيق عبد الله الغماري الأكبر، وشيخه: أحمد (ت:١٣٨٠هـ)، لا يقول بعدم

(١) أخرجه الحاكم، برقم (٣٥٢٣)، و(٤٠٨٨)، وأبو يعلى، برقم (٧٢٥٤)، وعنه ابن حبان (٧٢٣)، وصححه الألباني في الصحيحة، برقم (٣١٣).

(٢) انظر عن بعض أخبار دانيال الآتي: التاريخ، الطبري، ٤/ ٩٢-٩٣، وفتوح البلدان، البلاذري، ص٣٦٧-٣٦٨، والبدء والتاريخ، المطهر المقدسي، ٣/ ١١٤-١١٥، والمنتظم، ابن الجوزي، ١/ ٤١٧-٤٢٠، وقصص الأنبياء، ابن كثير، ص٥٢٨-٥٢٩، والبداية والنهاية، ابن كثير، ٢/ ٤٨-٥٠، وإغاثة اللهفان، ابن القيم، ١/ ٢٠٣.

(٣) أعمال الرسل، ٢/ ٢٩-٣٣.

معرفة قبور الأنبياء، ولا أن الجهل بها استمر إلى وقت النبي ﷺ، بل استثنى من ذلك أقبراً[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " أما قبور الأنبياء، فقالت طائفة، منهم مالك بن أنس: لا يعرف قبر نبي، إلا قبر نبيّنا خاصة، وقال هؤلاء: لا يعرف قبر الخليل ولا غيره.

وطائفة أخرى قد يعرفون بعض القبور؛ كقبر الخليل – عليه السلام – لكن من هؤلاء من يثبت أمورًا مكذوبة، مثل قبر نوح الذي بقرية الكرك بجبل لبنان، وغيره من القبور المضافة إلى الأنبياء، فإنها كذب بلا ريب، وإن كان قبر الخليل صحيحًا، وكذلك قبور غير الأنبياء كثير منها كذب، أو مختلف فيه..."[٢].

وقال: "... فَالْأَنْبِيَاءُ كَثِيرُونَ جِدًّا وَمَا يُضَافُ إلَيْهِمْ مِنْ الْقُبُورِ قَلِيلٌ جِدًّا؛ وَلَيْسَ مِنْهَا شَيْءٌ ثَابِتٌ عُرْفًا. فَالْقُبُورُ الْمُضَافَةُ إلَيْهِمْ مِنْهَا مَا يُعْلَمُ أَنَّهُ كَذِبٌ: مِثْلُ قَبْرِ نُوحٍ، الَّذِي فِي أَسْفَلِ جَبَلِ لُبْنَانَ. وَمِنْهَا مَا لَا يُعْلَمُ ثُبُوتُهُ بِالْإِجْمَاعِ – إلَّا قَبْرَ نَبِيِّنَا، وَالْخَلِيلِ، وَمُوسَى –..."[٣].

وهذا كافٍ لنقض إشكاله، وحَلِّ إبرامه.

الوجه الثاني: من المعلوم أن الاندراس يكون بعد طول الـمُدد، وتعاقب الأزمان، وهذا لا ينفي بأيّ حال معرفةَ مواضع تلك القبور قبل اندراسها، وذلك معلوم مُشَاهَدٌ ومُدرَكٌ بالحس؛ فكم كان منها معلوم المكان، لكن مع تقادم الزمان، وتطاول المُـدد، اندرست، ولم تعد تُعْرَف، وهذا من حيث كونه مُسلَّماً؛ لا يكاد يجهله أو ينازع فيه أحد، إلا من ترك الصريح ورضي بالزَّبَد، وبلغت به المغالطةُ أقصى أَمَد!

فالكلام إذن على عبادتها قبل اندراسها–حيث كانت معلومة– لا غيـر؛ لأنها لو عُبدت

(١) انظر: إحياء المقبور، ص٥٠.

(٢) قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام وعبادات أهل الشرك والنفاق، ابن تيمية، ص١٠٥.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٧/ ٢٧٢-٢٧٣.

ولو لم يمتد زمانُ عبادتها، ثم اندرستْ؛ فقد تحقق خبـر الصادق المصدوق، ولم يتوقف تحققه على اشتراط الاسترسال في عبادتها.

فلو انمحتْ ولم يبق لها عينٌ أو أثر؛ فلا يقدح هذا في صحة الخبر. فبان ما في اعتراضه من العَوَر، ولا يخفى هذا الوجه على من تأمَّله وأمعن النظر.

المبحث السادس

أن اليهود يؤمنون بإله واحد، وإن كانوا يعتقدون فيه التجسيم والتشبيه، وكنائسهم خالية؛ من الصور، والقبور؛ والطائفة العُزيرية منهم، انقرضت قبل عهد النبوة، وهم لا يعرفون قبر عزير أيضاً، فكيف يعبدونها؟!

فتضمن اعتراضه أمريْن: أولهما: إنكاره اتخاذ اليهود قبور الأنبياء والصالحين مساجد من حيث الواقع والتاريخ. وثانيهما: دعواه خلو معابد اليهود من التماثيل والصور.

أمّا الرد على إنكاره اتخاذ اليهود قبور الأنبياء والصالحين مساجد؛ فدفعٌ بالصدر ليس إلّا، ومكابرة للواقع المشهود المعلوم. قال ابن بطال المالكي (ت: ٤٤٩هـ)، عند قول النبي ﷺ عن قبر موسى - عليه السلام - (رمية بحجر)، ما نصّه: "ومعنى بُعده منها (رمية بحجر) ليعمي قبره؛ لئلا يعبد قبره جهالُ أهل ملته، ويقصدونه بالتعظيم، والله أعلم؛ لأن النبي ﷺ أخبر أن اليهود تفعل ذلك بقوله: (لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد) يحذِّر ذلك"(١).

وقال العيني (ت: ٨٥٥هـ): "فَإِن قلت: لِمَ لمْ يسْأَل نفس الْبَيْت، وَسَأَلَ الدنو مِنْهُ؟ قلت: خَافَ أَن يكون قَبره مَشْهُوراً؛ فيفتتن بِهِ النَّاس، كَمَا أخبر بِهِ الشَّارِع أَن الْيَهُود وَالنَّصَارَى اتَّخذُوا قُبُور أَنْبِيَائهمْ مَسَاجِد"(٢).

والكتَّابُ الغربيّون وغيرهم، معترفون بما أنكره الغماري، وأحالَ وقوعه. قال (ج.أ.س كولا ندي بلانسي): "...لقد قال القديس (جريجورى) (ت: ٦٠٤م) ...: (إن التصاوير لها

(١) شرح ابن بطال لصحيح البخاري، ٣/ ٣٢٥.
(٢) عمدة القاري، العيني، ٨/ ١٤٩.

فائدة كبيرة للعباد؛ لأنـها ترتسم في مخيلتهم، وتؤثر على عقولهم تأثيـراً عميقاً؛ يثبت فيها الخشوع والإيمان).

ولكننا نقول: إنـها تؤدي إلى النقيض مما يرجى منها؛ فإن لها خطورة شديدة على الجمهور الذي يتحول بعد قليل، إلى عبادة القديس-الذي يرى صورته- عن عبادة الإله القوي العزيز، الذي لا يراه رأي العين. ومن جهة أخرى: فإن الأمر الإلهي واضحٌ لا غموض فيه؛ فقد قال الله تعالى، في التوراة (سفر التيه الفصل ٢٠: لا تصنع أبداً التصاوير لتعبدها، أو لتعكف عليها). وإن الله كما قال في كتابه المنزل (التوراة) لا يريد أن يشتـرك معه أحد في مجده وعظمته (سفر يشوع، الفصل ٤٦)، وهو يغار على سلطانه وجبروته كل الغيـرة...ولذلك فقد أخفى جثمان موسى بعد موته؛ حتى لا يضل بنوا إسرائيل، فيعبدوا نبيهم بعد موته...هذه الآيات من التوراة واضحة كل الوضوح، وكان يعرفها كل اليهود والنصارى تمام المعرفة، ومع ذلك فقد اتخذ اليهود بعض الآثار المقدسة؛ إذ إنـهم كانوا يعبدون عظام يوسف، مع أن يوسف نفسه كان قد أوصى بأن يحمل رماد جسده بعد حرقه إلى أرض الميعاد[1]، كما ذكر ذلك في التوراة (سفر التكوين، جزء ٥٠)، (وسفر يشوع، جزء ٢٤). وبعد ذلك كان اليهود يحجون إلى قبور أنبيائهم، وكانوا يصلون لديها...فقد عبدوا قبل ذلك العجل الذهبي، وأصنام لابان[2] Laban، وكانوا يحملون معهم تماثيل مولوخ[1]

(١) لابان بن بيتويل، ومعناه بالعبرية: الأبيض، وهو خال يعقوب النبي، وأبو زوجتيه: ليا، وراحيل. ورد ذكره في مواضع متفرقة من سفر التكوين، انظر عنه: الموسوعة الحرة.

(٢) هذا النص، لوائح الكذب والتحريف عليه ظاهرة، ويوسف - عليه السلام - يتجلل أن يفعل ذلك وحاشاه، ثم إن الرسول ﷺ، أخبر أن أجساد الأنبياء محفوظة عن أن تأكلها الأرض؛ كما في حديث أوس بن أوس، مرفوعاً: "إن الله -تعالى- حرّم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء....". أخرجه الإمام أحمد، برقم (١٦١٦٢)، وأبو داود، برقم (١٠٤٧)، و(١٥٣١)، والنسائي في الصغرى، برقم (٣/ ١٩)، وابن ماجه، برقم (١٠٨٥)، و(١٦٣٦)، وغيرهم، وصححه الألباني في الصحيحة، برقم =

Moloch، الصغيـرة على أنـها آلهة حافظة من الشر. وقد عبدوا كذلك في الصحراء، ثعباناً من النحاس، وسجدوا أمام تصاوير الملائكة...وكانوا يؤمنون بالتعاويذ، وكانت لهم نزعة شديدة إلى عبادة الأوثان.

وكان قبـر داود وسليمان عندهم، يتمتعان بنفس الدور من الاحتـرام والتقديس الذي كانوا يخصون به مقصورة اللوح المقدس، التي كانت تحتوي –حسب زعمهم–على لوح الوصايا العشر. وإلى جانب ذلك، كانت لهم مقدسات أخرى؛ فقد كان معطف إيلياء[٢] ElIle، الذي كان تلميذه إليشيا ElIsee، يحتفظ به بكل احترام وتبجيل–كان هذا المعطف يصنع المعجزات التي لا نهاية لها[٣]، كما هـو مذكـور في سفـر الملـوك (الكتـاب الرابـع، الفصل الثاني).

ومن العجيب حقاً: أن هذا المعطف نفسه لم يُفقد؛ حيث إن بعض الرهبان الكرميليين CarmelItes، يعرضونه في إحدى كنائسهم في ألمانيا. وكانت رفات إليشيا Elisee، تحظى من اليهود بحظ وافر من العبادة والتقديس؛ يُشبه ما يعامل به المسيحيون قدِّيسهم، والكتاب المقدس نفسه يقول: إن هذا الجسد كان ينبئ بالغيب، وأنه كان يصنع المعجزات (سفْر

=(١٥٢٧). فهذا الحديث يعود بالنقض على تلك الرواية التوراتية في وصية يوسف بحرق جسده.

(١) مولوخ (أي الملك)؛ من آلهة الفنيقيين، وهو عندهم الإله الرهيب، وكانوا يتقربون له بأطفالهم ويحرقونهم أحياء أمام ضريحه. وقد حدث في (قرطاجنة) أثناء حصارها (٣٠٧ ق. م) أن أُحرق على مذبح هذا الإله الغاضب مائتا غلام من أبناء أرقى أسرها. انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، ٢/ ٣١٥.

(٢) هو أحد أنبيائهم؛ حسب نصوص توراتهم، وقد ورد خبره فيعض أسفارهم، انظر مثلاً: سفر الملوك الأول، الإصحاح، ١٧–٢١، وسفر الملوك الثاني، ١–٨.

(٣) هذا من ضمن خرافاتهم الكثيرة، واعتقاداتهم الشركية الباطلة، التي جاءت الأنبياء والرسل بدحضها ومحقها، والتحذير منها؛ فإن أساس دعوتهم لأقوامهم: عبادة الله وحده لا شريك له.

الكنيسيات Eccles Iastiques، جزء ٤٨، الآيات: ١٤، ١٥) ؛ فمثلاً : كانوا في يوم يدفنون أحد موتاهم، فلمس خطأً عظام إليشيا Elisee، فما كان منه إلا بعث حياً (سفْر الملوك، الكتاب الرابع، الجزء:٢١). ولم يأت أعظم قديسي المسيحيين بأكثر من ذلك.

وكان اليهود يبجلون بعض الأشجار: منها: شجرة البلوط التي أقام إبراهيم تحتها وليمة للملائكة الثلاثة، وكانوا يبجلون الأرض التي سار عليها الأنبياء. وهم بذلك لا فرق بينهم وبين المسيحيين الذين يقدّسون تراب قبور القدّيسين. ولما شفي نعمان (Naaman)، من الجذام بمعجزة من إليشيا، استأذنه في أن يحمل معه حمولة بغليْن من تراب الكهف الذي كان يعيش فيه إليشيا (سفْر الملوك، الكتاب الرابع، الجزء: ٥)، وكان يقصد أن يبني بهذا التراب مذبحاً...

ولا نشك أن اليهود كانوا يبجلون الآثار المقدسة عموماً؛ فإن يسوع (عيسى) نفسه قد لامهم على ذلك، في الفصل ٢٣ من إنجيل (متّى)، فقال: (الويل لكم أيها الخبثاء! إنكم تشيدون الأضرحة لأنبيائكم، وتزينون قبور الأولياء، وتتشبهون بالذين عذبوهم واضطهدوهم) ..."[1].

فماذا بقي لكلام الغماري من قيمةٍ علمية، أو تاريخية، تُذكَر؛ أمام هذه الحقائق المؤيدة لكلام من لا ينطق عن الهوى، ﷺ؛ ناهيك عن الشواهدُ الحيّة، والصور المتكررة في بلاد المغرب التي هو من قاطنيها، وساكنيها.

(١) قاموس الأضرحة والمقابر والأجداث والصور والتماثيل المقدسة وغيرها من آثار القديسين والأولياء، نشر: مكتبة جوبان وشركاه، طبع باريس، سنة ١٨٢١م، ترجمة وتعليق: الدكتور أمين رضا، وهي منشورة في مجلة (الهدي النبوي)، ص٢٠-٢٦، العدد (٥)،جمادى الأولى، سنة ١٣٨١هـ، و ص٢٣-٢٩، العدد (٦)، جمادى الآخرة، من السنة نفسها، وفي ص ٢٦-٣٦، العدد (٧)، رجب، من السنة نفسها، وفي ص٢٣-٢٨، العدد (٨)، شعبان، من السنة نفسها، وص١٥-٢٠، العدد (٩)، رمضان، من السنة نفسها، وفي ص٢٣-٣٤، العدد (١٠)، شوال، من السنة نفسها.

يقول الدكتور عطا أبو رية في كتابه (اليهود في ليبيا وتونس والجزائر)، تحت عنوان (زيارة الأولياء)، ما يلي: "انتشر بالمغربيْن: الأدنى والأوسط عادة زيارة أضرحة الأولياء الصّدّقين، ويُطلق عليهم (وليّ البلاد)، ويعتقد عامة اليهود مقدرة هؤلاء تقديم الخلاص لهم وقت الشدّة...ويقدم الزوّار لخادم الولي، الهدايا والذبائح؛ مقابل البركة. وتنشر قبور هؤلاء الأولياء ببلاد المغرب...عادةً ما يتم تغطية الضريح بمظلة بسيطة تميّزه عن باقي المقابر، وفي بعض الحالات يتم زخرفة الضريح بفقرات من العهد القديم (التوراة) أو أشكال هندسية. ويقوم على خدمة الضريح وسيط في حياته. وكان فقراء اليهود يعطونه نذراً عندما يباركهم، ويلتمسون منه الشفاء؛ ونتيجة لذلك أثرى كثير من الوسطاء لدرجة كبيرة، وقد أشاع الوسطاء بين العامة من اليهود عدّة أمور خارقة للعادة، مثل: الطيران، وإحياء الموتى، وكيف انتقلوا بشكل سحري من مكان إلى آخر، وكم جعلوا البحار العاتية الأمواج هادئة؛ بكتابة الاسم القدسي على قطعة خزفية جديدة؛ يرمونها في البحر؛ لكي يتوقف هيجانه..."[1]. وبهذا يتبيّن بطلان هذه الشبهة التي نظمها الغماري، وأنها لا يقوم لها شاهد، ولا ينهض بها برهان. والعجب منه، كيف تأتّى لطرفه أن يتعامى عمّا اشتهر في بلده المغرب الأقصى، من شيوع عبادة اليهود للقبور والأضرحة؛ تعامياً يضارع إنكاره لأصل عبادتها وتقديسها؟!

وأمّا دعوى عبد الله الغماري خلو معابد اليهود من التماثيل والصور؛ فلعله قد اغترّ بما يوجد من نصوص توراتيّة تحرّم اتخاذ التماثيل المنحوتة، أو المسبوكة، والصوّر[2]؛ وخلو بعض معابد اليهود اليوم من الصور والتماثيل؛ فعمم ذلك على كافة معابد اليهود؛ وهذا ليس

(١) اليهود في ليبيا وتونس والجزائر، عطا أبو رية، ص٢٢٠-٢٢٢. وانظر أيضاً: الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، غاري السعدي، ص٤٧-٤٨، ويهود المغرب العربي، محمد الخوجة، ص٨٢.

(٢) انظر سفر التثنية (٤:٢٣)، و(٢٧:١٥)، وسفر الخروج (٤:٢٠)، وسفر اللاويين (١:٢٦)، وسفر التية الفصل (٢٠).

بصحيح؛ إذ توجد نصوص صريحة في التوراة تُجيز اتخاذ التماثيل وصناعتها(١). وقد احتج أحد علماء النصارى على جواز اتخاذ الصور (الأيقونات) في الكنائس، بهذه النصوص التوراتية(٢).

يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري (ت: ٢٠٠٨م): "ولا يوجد طراز معماري خاص بالمعبد يمكن أن نسميه (الطراز اليهودي)؛ فالطراز المعماري للمعبد اليهودي يختلف باختلاف الحضارة الأم التي ينتمي إليها اليهود. وقد تأثرت المعابد اليهودية بالطراز الهيليني(٣)، إبان المرحلة الهيلينية؛ فمعبد (ديوار إيوربوس) مزيّنٌ بكثير من لوحات الفسيفساء المحلاّة بصُورٍ لأشخاص، ومناظر من العهد القديم على الطراز الهيللينيي؛ بحيث يوجد تناظُرٌ بين شخصيات العهد القديم والشخصيات الأسطورية الهيلينية كما كانت توجد رسوم للأفلاك والأرواح، والرسوم النباتية"(٤).

وأشار الدكتور المسيري إلى أن معبد (ديوار إيوربوس) كانت فيه لوحة تمثّل ميلاد موسى وقد حملته أفروديت (فينوس)(٥)، المسمّاة بآلهة الجمال، -حسب معتقدات اليونان

(١) انظر: سفر الخروج، ٢٥: ١٨ -٢٠.

(٢) انظر: منارة الأقداس في شرح طقوس الكنيسة القبطية والقداس، منقريوس عوض الله، ص٨٧-٨٨.

(٣) الهيلينية: يراد بها ما جاء على طابع الفكر والحضارة القديمة، في العصر الذي بدأ من فتح الإسكندر للشرق، وانتهي بعصر الإمبراطور أوغسطس؛ أي: من سنة ٣٣٦ ق م إلى ٣٠ ق م تقريبا. ويمتاز هذا العصر بامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية. أما اسم الهيلينية فيرجع إلى زمن (درويزن) في كتابه: تاريخ الهيلينية الذي ظهر سنة ١٨٣٦م. انظر: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبد الرحمن بدوي، ص٤، حاشية رقم (٢).

(٤) موسوعة اليهود واليهودية، المسيري، ٥/ ٧.

(٥) فينوس هي آلهة الحب والجمال لدي الرومان واسمها في اليونانية الآلهة (أفروديت)، وقد اعتقد الرومان أن الإله (فينوس)، وُلِدت في البحر، وجاءت إلى شواطئ قبرص في محارة. وكانت فينوس كبيرة آلهة الرومان، ارتبطت أساسا مع الحب والجمال والخصوبة، وحسب الأسطورة كانت القرين للبركان، كما كان ينظر إليها بجدية من الشعب الروماني عن طريق الأسطورة (إينيس)، وكانت تؤدي دوراً رئيسياً في العديد من الاحتفالات الدينية الرومانية شأنها شأن معظم الآلهة في الأساطير =

الوثنيين-، كما أن معابد اليهود إبان حكم الممالك العبرانية، كانت فيها تماثيل لملائكة، وأيضاً: تماثيل العجول كانت موجودة في هيكل المملكة الشمالية، ولوحة لهارون وقد تبعه أحد الكهنة اللاويين، ويسير وراءهما عبدٌ"[١]. وقال الدكتور المسيري عن معابد (الشتتل): "...كما تختلف الزخارف الداخلية لأقدم معابد (الشتتل) اختلافاً تاماً عن نمطها في (الجيتو الغربي)، فقد كانت جدران معبد (الشتتل) تُغطّى بالزخارف الإسلامية، وتُصوَّر عليها الحيوانات التي تبيّن التأثير الفارسي الموجود في المشغولات الفنيّة للخزر المجريين"[٢].

فنصوص التوراة التي بأيدي اليهود: متناقضة؛ منها ما يُحرّم صناعةَ التماثيل، ومنها ما يُجيز اتخاذها، وكذلك معابدهم ليست كلها خالية من الصور والتماثيل كما ادّعى الغماري؛ وبنى عليه ما بنى؛ من نفي عبادة اليهود للأضرحة والمقابر[٣].

=الرومانية. (هذه المعلومات مقتبسة من موقع المعرفة على الشبكة العنكبوتية) ورابط المقالة: https://www.marefa.org/%DA%A4%D9%8A%D9%86%D9%88%D8%B3_(%D8%A3%D8%B3%D8%B7%D9%88%D8%B1%D8%A9)#.D8.A7.D9.84.D9.85.D8.B5.D8.A7.D8.AF.D8.B1

(١) انظر: موسوعة اليهود، المسيري، ٣/ ٢١٩.

(٢) المرجع السابق، ٥/ ٢١٧.

(٣) وقال الشيخ محمد بو خبزة، في صحيفة سوابق وجريدة بوائق، ص٦٢-٦٣، في سياق نقده لرسالة (إحياء المقبور)، لأحمد الغماري، ما نصّه: "...وجاء بعده شقيقه عبد الله، فألف أوراقاً سمّاها (إعلام الراكع والساجد بمعنى اتخاذ القبور مساجد)، زعم فيها أن الحديث الوارد بلعن اليهود لاتخاذهم قبور أنبيائهم مساجد، لا يجوز التعويل عليه؛ لمخالفته الواقع؛ يعني: أن اليهود والنصارى لا يبنون القباب والمباني على القبور. وهذا تكذيب علنيٌّ منه للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، دون حياء ولا دين، وإنكار للمحسوس. وهذه كنائس اليهود، وبِيَع النصارى منذ قُرون؛ مبْنيّة على أنبيائهم وصالحيهم، بإسبانيا على قبر الحواري يعقوب، وقبة الفاتيكان تبعث السهام لعيني المبتدع الوقح، وهي مبنية على قبر الحواري بطرس، وكنائس روما، واليونان، وفرنسا، وغيرها من مدن أوروبا القديمة؛ تقوم على سراديب تحتها؛ مشحونة بالجثث والقبور للقديسين، وفي المغرب ثلاثة قبور لأولياء اليهود ...ما زال اليهود يحجون إليها-لعنهم الله وأخزاهم- فأين ذهب عقل الشيخ".

المبحث السابع
عرض الإشكال السابع ونقده

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عرض الإشكال السابع

أن القرآن العظيم ذكر أنواع المعبودات التي عبدها المشركون؛ من عهد نوح – عليه السلام –؛ فذكر الملائكة، وعيسى، وعزيراً، والشيطان، وفرعون، والجن، والشمس، والقمر، والشِّعرى، والكواكب، ووداً، وسواعاً، ويغوث، ويعوق، ونسراً، وعجل السامري، وبعلاً، واللات، والعزّى، ومناة، والتماثيل، والأصنام. وجاء في كتب السيرة ذكر إساف، ونائلة، وهبل، والنار معبودة فارس، ولم يأت في القرآن، ولا كتب السيرة، أن قبراً عُبد من دون الله، أو حصل به إشراك، كما حصل بالمعبودات المذكورة.

المطلب الثاني: نقد الإشكال السابع، وفيه ثلاثة وجوه

الوجه الأول: وهو أن يقال: ما وجه حصر العلم بما ذكره على تلك المصادر؟ هل يعني: أن معرفة الحقائق متوقفة عليها؟ أوَ ليست الشواهد التاريخية، وأخبار الأمم السالفة والحاضرة، وما عاينه الناسُ، ورآهُ الرحّالةُ ودونوه، ووثّقوهُ؛ فيه ما يفي ويشفي؟ وناهيك بذلك برهاناً.

فلماذا الإنكار والتجاهل الذي ليس وراءه إلا المجازفة، والصيرورة إلى المكابرة، وفرط العمى، واتباع الهوى؟!

وهذا نقلٌ عن شقيقه أحمد الغماري؛ فيه إقرارٌ بحصول ما نفاه، وتكذيبٌ لما ادّعاه، ومحلُّ الغرض منه؛ قوله "...وهو أنه ﷺ، قال: (أولئك كانوا إذا مات فيهم الرجل الصالح

اتخذوا على قبره مسجداً، وصوّروا فيه تماثيل)؛ فاتخاذهم الصور والتماثيل فيه دليل على أنهم يفعلون ذلك لأجل عبادتهم؛ وقد شهد العيان بذلك، وأثبت التاريخ مثله، وأنهم ابتدأوا عبادة الأصنام بعبادة صور الصالحين وقبورهم..."[١].

فالعيان والتاريخ- معاً- بشهادة أخيه الأكبر: أثبتا حدوث عبادة القبور، فهل ننسب الجهل إليه، أم نجهّل شقيقه الذي ينعته بـ (الحافظ، العلّامة)؟!

الوجه الثاني: هل نَسِيَ الناقدُ أو تناسى، جملةَ التحذيرات التي أطلقها عمّا يفعله الناسُ عند القبور، بما فيها قبور النصارى، وأقرّ بكونها كفراً صريحاً، وشركاً قبيحاً؛ وعبادةً لغير الله، فكيف يتمهد له إنكار ما اعترف بحصوله؟! قال عبد الله الغماري: "تذييلُ: رأيت أن أقوم بواجب النصيحة، فأنبه إلى ما شاع بين كثير من الناس في توسلاتهم، وزياراتهم للأولياء؛ فقد توسعوا في ذلك توسعاً غير مرضي، وخرجوا عن الحد المشروع، وفاهوا بألفاظ منكرة، مثل: (يا سيد اشفني؛ سُقت عليك النبي)؛ (الشكوى لأهل البصيرة عيب)؛ (العارف لا يُعرَّف)؛ (خلّ بالك معي)؛ (أنجحني في القضية الفلانية)؛ (أعطب عدوّي)، إلى ألفاظ من هذا القبيل؛ ظاهرها يقتضي الكفر، مع ما ينضم إلى ذلك من تقبيل العتبات والأبواب، والتمسح بالحديد والخشب، والدخول إلى الضريح على هيئة الراكع أو الساجد؛ مع تكتيف الأيدي خلف الظهر. وكل هذا ممنوع غير مشروع، والأولياء أنفسهم لا يرضون به، بل يتألمون من فعله، ويتبرؤون من فاعله.

وليت الأمر اقتصر بالمتوسلين عند هذا الحد من المنكرات القبيحة، ولكنهم زادوا في الطين بلّة؛ فتوسلوا بالكفار؛ أعداء الله ورسوله؛ فتراهم يذهبون إلى (الأمير تادروس)[٢]،

(١) إحياء المقبور، أحمد الغماري، ص٢٦.

(٢) تقع هذه الكنيسة في الركن البحري الغربي من الحوامدية، وعلى مسافة (كليو ونصف) منها في طريق (أبوصير)، وبها أجساد قدّيسهم: أبي السيفيْن، وقؤياقص، والأمير تادرس. وانظر معلومات أوفي =

بـ(كنيسة حارة الروم)؛ لطلب الحبل، وقضاء الحوائج، ويذهبون إلى (العريان)، في (دير بطرة)[١]....لطلب الحوائج أيضاً. ويحكون عن هؤلاء كرامات في إجابة الطلب، وقضاء الحاجات. فأيّ مسلم يرضى لنفسه، أو لأهله وأولاده هذا الكفر الصريح القبيح، المصادم لدين الإسلام؛ لأن هؤلاء الكفار-ومعهم كل نصراني ويهودي- أعداء الله ورسوله، وأعداء دينه، وهم مخلدون في النار، لا يخرجون منها أبداً، حتى يلج الجمل في سمّ الخياط، فكيف يسوغ في عقل أحد-كيفما كان تفكيره- أن يتوسل إلى الله بأعدائه، وأعداء رسوله، وأعداء دينه؟! إن هذا منتهى الجهل، وغاية الكفر. عافنا الله بمنه وكرمه"[٢]. وإذا كانت القبور غير مقصودة، فكيف يقول محذِّراً: "ولا تذهب إلى قبر كافر في دير أو كنيسة، ولا تصدّق ما يُحكى عنه من الكرامات، واعتقدْ أن ذلك كله كذب، وجهل، وخرافات..."[٣]. فإذا لم تكن هذه عبادات للقبور وأهلها، فماذا يسمّيها أهلُ العقول والنُّهى؟!! فعبادة البشر، والقدّيسين، وأضرحتهم، التي دفعها الغماري بالصدر؛ كانت معروفة عند الأمم السالفة[٤].

الوجه الثالث: أنه قد ثبتت عبادة القبور عن كثير من الأمم والحضارات السالفة، باعتراف المؤرخين والكتّاب الغربيين وغيرهم. فتحت عنوان: عبادة آثار الأولياء والصالحين وتصاويرهم عند الشعوب القديمة، يقول (ج.أ.كولان دي بلانسي)، ما يلي: "كانت

=عن هذا الدير في كتاب: الدليل إلى الكنائس والأديرة القديمة من الجيزة إلى أسوان، معهد الدراسات القبطية، ص١٩.

(١) كان الدير القديم يقع على شاطئ النيل مباشرة، في منطقة طرة عند محطة توسكا. وعند إنشاء الكورنيش، تم هدم الكنيسة وبنت الحكومة بدلاً منها كنيسة حديثة شرق الكورنيش. وانظر معلومات أوفي عن هذا الدير، في المرجع السابق، ص٢١-٢٢.

(٢) الرد المحكم المتين، عبد الله الغماري، ص٢٧١-٢٧٢.

(٣) المصدر السابق، ص٣٧٢.

(٤) وانظر ما كتبه الشيخ محمد رشيد رضا، في مجلة المنار ج٣، م٣٣، ص٢١٦-٢١٨، عن مشاهداته لبعض ما يفعله وثنيّو الهند، في (بنارس) في الهند، عند ما يزعمون أنه قبر أبي البشر، آدم – عليه السلام – وقبر زوجته، وقبر أمه!!

الآلهة الشركية عند عبدة الأوثان، مثل قديسي الكاثوليك، رجالاً أتقياء قدّسهم الناس بعد موتـهم؛ لفضلهم، أو لحبهم الخير إبان حياتـهم، فقد كان الأثينيون يحفظون بحرص عظام (تيزي)[١]....كما كان الرومان يعبدون بقايا جسد (نوما)[٢] (ت: ٦٧٣م) ...، كذلك كان عبدة الأوثان يخصون عظام أوليائهم وقبورهم بعبادات خاصة، ويخشعون لها، ويخضعون... وكان الرومان يحرصون على عصا (رمولوس)[٣] (ت: ٧١٦ ق.م)... كل الحرص، وكانوا يتبركون به، ويعتقدون أنه يصنع المعجزات؛ حيث إنه لم تمسه النار خلال الحرائق الثلاث التي اجتاحت مدينة روما... إذاً: فقد كان لعبدة الأوثان مقاصير مثل مقاصير النصارى؛ يحتفظون فيها ببقايا موتاهم، وكانوا يعكفون عليها؛ تقديساً وعبادة. ولكن هناك فرق كبير بين هؤلاء وهؤلاء؛ فقد كانت آلهة الوثنيين قليلة، أما آلهة النصارى؛ فلا حصر لها، ولا عد"[٤]. وتحت عنوان (عبادة الأسلاف) يقول الدكتور علي أحمد عجيبة: "...وكانت عبادة الأسلاف أو الأموات، من المعتقدات الشائعة بين اليونان القدماء؛ وذلك أن الموتى في اعتقادهم كائنات مقدسة، وقد خلعوا عليهم ما كانوا يجدونه أكثر الألقاب احتراماً..."[٥]. وقال أيضا: "وكان من أهم الأرواح التي عبدها الرومانيون، أرواح الموتى...وكانوا يقومون

(١) جاء التعريف به في حاشية رقم (١) من مجلة الهدي النبوي، ص٢٣، العدد السادس، جمادي الآخرة، سنة: ١٣٨١هـ، بأنه: "بطل إغريقي قديم، تغنوا بشجاعته؛ حتى ألّهوه، وادعوا أنه هو الذي خلّصهم من الوحش الخرافي المسمَّى (مينتور)".

(٢) انظر التعريف به في حاشية رقم (٢) من المصدر السابق.

(٣) انظر التعريف به في حاشية رقم (٣) من مجلة الهدي النبوي، ص٢٤.

(٤) الهدي النبوي، ص٢٣-٢٤، العدد السادس، جمادي الآخرة، سنة: ١٣٨١هـ، نقلاً عن كتاب: قاموس الأضرحة والمقابر، لـ(ج.أ.كولان دي بلانسي).

(٥) دراسات في الأديان الوثنية القديمة، أحمد عجيبة، ص١٥١.

بالطقوس من أجل إرضائها، واتّقاء شرها. وكانت عبادة الموتى تشغل مكاناً كبيراً في حياة الرومان الدينية..."[1].

ومعلومٌ أن مقصود عُبّاد القبور، ليس مجرد التراب، والحجارة، والبنايات، وإلا لعبدوا كل حجر، ولتبركوا بكل ترابِ الأرض، لكن تلك العبادات والتبرّكات؛ إنما هي لاعتقادهم أن مَنْ في باطنها من الأنبياء والأولياء، والصالحين، يشفعون لهم عند الله، أو يملكون لهم النفع، والضر؛ وهذا هو معنى عبادة القبور، وهذا عين ما بُليت به الأمم المشركة.

وفي سياق بيان وقوع النصارى في هذا البلاء، يقول الكاتب(ج.أ.س.كولان): "...ولما مات الحواريون، زاد انتشار عبادة آثارهم ومخلفاتهم؛ فأصبحنا نسمع ونقرأ أن عظام الحواريين اكتسبت قوة خارقة لصنع المعجزات. ثم ازداد استعمال الناس لمخلفات الموتى عندما انتشر التعذيب والتقتيل في المسيحيين، وحينما بدأ المسيحيون يستشهدون.

لقد راح الأحياء من مؤمني المسيحيين يتهافتون على عظامهم وثيابهم، والرمل المبلل بدمائهم، والفحم الذي حُرقوا عليه، وكان الناس يعتقدون أن أكثر الأعمال دليلاً على التقوى والإخلاص، هي: أن ينفقوا أموالهم، ليستخلصوا رفات شهيد من شهدائهم. وكان أرقى أنواع الجهاد هي اقتحام المخاطر لسرقة جثة أحد الشهداء من حراسها، وكان المسيحيون يعظمون بقايا شهدائهم تعظيماً كبيراً، حتى إن الناس كانوا يتهمونهم عادة بعبادتهم، وكانوا يحملون معهم في كل مكان قطعاً صغيرة من عظام القديسين بحجة أنها كانت تعاويذ قوية، وتمائم فعّالة، وكانوا يغبطون من يحتفظ في بيته بشيء كان في يوم ما ملكاً لأحد القديسين.

(١) المرجع السابق، ص١٨٠.

وكانوا في القرون الأولى لا يبنون كنيسة إلا في مكان دُفن فيه جسد أحد المسيحيين الذي دخل الجنة بعد موته-حسب زعمهم-. وكان القديس (أمبروز) (ت: ٣٩٧م)، يرفض أن يقيم أية كنيسة في مكان لا يوجد فيه أثر محترم من الآثار المقدّسة، وفي عام ٦٩٢م، اجتمع مجمع عالمي لكهّان الكنيسة في قسطنطينية، وقرر هدم كل مذبح في كنيسة لم يكن مُقاماً على شيء يستحق التقديس"[١].

ثم تكلم على ما يُسمّى بـ (صليب يسوع الإله) عندهم، وعن الكرامات المذكورة له، ثم قال: "ومهما يكن من شيء؛ فقد كان كل واحد مقتنعاً بأن هذا الصليب الأصلي، وكذلك آلات تعذيب المسيح، كانت تقوم بالمعجزات، كما كان تراب قبر يسوع الإله[٢]، له قوة طرد الشياطين. وكان الزيت المستعمل في إيقاد المسارج أمام جثث الشهداء، يتصف بمقدرة فائقة على شفاء المرضى، وكانوا يعتقدون أن المريض الذي لا يشفى به، لا بد وأن يكون كافراً.

هذه القوة نفسها كانت تتصف بها الزهور التي كانت تزيّن مقاصير الشهداء، وكل متعلقات القديسين في حياتهم. بل إن كل شيء يمس عظامهم بعد موتهم: كان يكتسب هذه القوة الشافية"[٣]. يقول القس منقريوس: "جرت العادة في الكنائس الرسولية عموماً، أن تبنى الكنائس في أماكن استشهاد القديسين، ويبنى المذبح بالأخص، فوق رفاتهم. وإذا بُنيت كنيسة في أي مكان آخر، فيجب أن يؤتى إليها بشيء من عظام القديسين؛ لذلك نجد أن القانون الـ ٨٣ من cadxcan. Eccl. Af rea. d. 419 يأمر بأن المذابح المقامة في المزارع،

(١) مجلة الهدي النبوي، ص٣٠، العدد السابع، رجب، سنة: ١٣٨١هـ، نقلاً عن كتاب: قاموس الأضرحة والمقابر، لـ(ج.أ.كولان دي بلانسي).

(٢) هذا بحسب زعمهم الباطل؛ وإلا فإن نبي الله عيسى عليه االسلام؛ حيٌّ بروحه وجسده، مرفوعٌ إلى السماء، إلى أن يأذن الله تعالى بنزوله آخر الزمان، كما تواترت بذلك الدلائل، وأفرده العلماء بالجمع والتصنيف.

(٣) مجلة الهدي النبوي، ص٣١-٣٢، العدد السابع، رجب، سنة: ١٣٨١هـ، نقلاً عن كتاب: قاموس الأضرحة والمقابر، لـ(ج.أ.كولان دي بلانسي).

يجب أن تهدم إذا لم يوجد الدليل القاطع، على وجود شهيد تحتها، ووبخ الذين يشيدون المذابح لمجرد الأحلام والرؤى (قاموس، ص٦٢). وقد جاز عندهم أنه إذا تعذر إيجاد الجسد الحقيقي للقديس، فليس أقل من استحضار قطعة من ملابسه التي ابتلت بدمائه وقت استشهاده، لتوضع تحت المذبح.

كما أنهم أجازوا فيما بعد أنه إذا تعددت الكنائس وانتشرت، وتعذر إيجاد رفات القديسين: أن يجعلوا عند هذه الضرورة ورقة من كتاب البشائر المقدسة، تحت المذبح.

ولا شك أن في إقامة المذابح فوق عظام الشهداء، تعليماً جليلاً لنا؛ إذ ننظر إلى آلام هؤلاء وما تحملوه في سبيل الإيمان، والمحافظة على تعاليم الكنيسة، وأسرارها المقدسة...كما أن هذه العظام تكون للبركة. ولا غرابة؛ فقد ظهرت أعجوبة فائقة من عظام اليشع النبي؛ إذ بمجرد أن لمستها جثة إنسان ميت، قام للحال! قال القديس باسيليوس(ت: ٣٧٩م) في تفسيره (مز: ١١٥): من لمس عظام الشهداء؛ شاركهم في قداستهم؛ بسبب النعمة الحالة في أجسادهم. ويقول فم الذهب (ت: ٤٠٧م): إن الشياطين لا يمكن أن يحتملوا ظل الشهداء القديسين.

ويجب أن نعلم أن كنيستنا القبطية، لا تعمل بعبادة بقايا القديسين-كما تفعل الكنيسة الكاثولكية- ولا تؤمن بهذه العقيدة؛ لأن العبادة واجبة لله وحده. ومع هذا فإننا نحتفظ دائماً في كنائسنا بهذه البقايا، ونعتقد أنّ بها يمكن الحصول على بركة للمؤمنين، وليس فينا أحدٌ يشك في هذا الأمر. أو لم يسمع عن تلك المعجزات المتكاثرة، التي تتم ببركة هؤلاء القديسين؟ لذا نجد في كنائسنا هذه الأجساد، أو العظام، داخل أنابيب تُكسى بالحرير، ويُرسم فوقها الصلبان، وتوشّى بخيوط الفضة والذهب. وتحوي هذه الأنابيب- علاوة على العظام- الشعر، وأحياناً الأسنان من بقايا القديسين، ولكن من يجرؤ على فتحها"[1].

(١) منارة الأقداس في شرح طقوس الكنيسة القبطية والقداس، منقريوس عوض الله، ص٥٦-٥٧.

واستقصاء وتعداد الأمثلة في هذا الباب، طويلٌ[1]؛ وفي هذا القدر من الأوجه كفاية، لاطّراح شذوذات الغماري، وقمعها، وبطلانها بأسرها؛ فهو إنّما تفسّح في الكلام ابتداءً؛ بناءً على إبطاله الحديث؛ روايةً ودرايةً. ولا قيمة لهذا التّفسّح -بعد ثبوت الحديث بوجهيْه-: فالراوية تصالحُ الدراية؛ تصريحاً لا رمزاً ولا تلويحاً؛ فلا أحسنَ المعترضُ في فاتحة رسالته، ولا واسطتها، ولا خاتمتها.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) وللتوسع انظر: تقديس الأشخاص عند النصارى، عرض ونقض، ص٣٠٦-٣١١.

أهم النتائج

من خلال بحثي في هذا الموضوع، وقراءتي للشّبه المتعلقة به؛ خرجتُ بنتائج أُجملها فيما يلي:

أولاً: أن من علماء الصوفية، ومُصنِّفيهم -كعبد الله بن الصديق الغماري- من أشغل وقته، ووفّر جهده، وأفرغ وسعه، في تأصيل الضلالات، وصبغها بالصبغة العلمية؛ وحرَّف لها الأدلة، ولوى أعناقها؛ للتشبيه والتدليس على من لا علم عندهم، ولا خبرة لديهم بالنصوص ومعانيها، وأودع ذلك في كتب سارت بها الركبان، وأصبحت زاداً لدعاة الإفك في كثير من البلدان.

ثانياً: أن هذا النشاط التأليفي، الذي يقوم بها الغماري وأضرابه؛ يكتنف في طيّاته حملات شرسة على عقيدة أهل السنة والجماعة؛ يهدفُ تشويهَهَا، ونشر تُهَمٍ وأكاذيب، يعيبونهم بها؛ لا زمام لها ولا خطام، وإن تبرقعتْ في ظاهرها بالنصح، وبالإشفاق على عقائد المسلمين والعوام؛ فهي في الحقيقة تستبطن الشر والحيْف، وتتأبط الشطط والزّيْف.

ثالثاً: جناية أهل البدع؛ بردهم أصحّ الأحاديث المروية في البخاري ومسلم؛ انتصاراً للبدعة، واتّباعاً للهوى، وإصراراً على الانحراف؛ انحرافاً يتضمن إسقاط هيبة الصحيحيْن، والتشكيك في مروياتهما، وقد أخذ الغماري بنصيب وافر من ذلك.

رابعاً: أن ما قام به الغماري في كتابه (إعلام الراكع والساجد) يُعَدُّ جناية من جنايات أهل البدع على النصوص الشرعية؛ حيث يعمدون إلى ضربِ بعضها ببعض، وتعطيلها عن دلالاتها ومعانيها، وتفريغها عن محتواها؛ إبطالاً لما دلت عليه من الحق والهدى، وبالأخص فيما يتعلق بتوحيد الله، الذي أوقد جمرَ الغيظِ في قلوبهم: انتشارُ أعلامه، وعُلوُّ صرح بُنيانِه وأركانِه.

خامساً: أن الغماري في كتابه الآنف، سار على خطة أهل البدع؛ بالاعتداء على النصوص الشرعية؛ ومعارضتها بالأقيسة العقلية الفاسدة، والآراء الفجة الكاسدة.

أمَّا أهم التوصيات

فيما يخص هذا البحث؛ فإني أوصي بالاهتمام بدراسة ونقد كتب عبد الله بن الصديق الغماري العقدية؛ وهي وإن تشعّبتْ، وافترقتْ؛ فإنه يلُمُّها نِصَابٌ واحدٌ؛ مدارُه على: إبطال ما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من عقائد.

فَلَمٌّ شتات هذا النقد- كما لا خفاء فيه على أحد- في أطروحة علمية؛ وإعطاؤه قسّطه المُسْتَحَق من الدراسة الجادّة؛ يقي الناس من الاستسلام للمذاهب الباطلة، والآراء العاطلة، ويُشيّدُ حصناً منيعاً؛ يُتَوَقَّى به من الانسياق للشبهات، والانزلاق إلى الضلالات.

وليكن ذلك النقد إسوة بالأطروحة العلمية، التي أعدّها الأستاذ منير البقمي، عن الآراء العقدية لأحمد بن الصديق الغماري، ونال بها درجة الماجستير من جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

كما أوصي المراكز، والأكاديميات البحثية، والباحثين، بالتصدِّي للتصوّف، والصوفيّة، بعامّة؛ ولاسيما بعد أن أصبحت لهم مراكز دراسية؛ تتصنّع المنهج العلمي، وتتظاهر به. بل أضحتْ لهم مواقع على الشبكة العنكبوتية، يُستكتَبُ -ويكتُبُ- فيها كبارُ علمائهم المهتمين بقضايا التصوف، بل يقيمون الاجتماعات، والملتقيات، والمؤتمرات العالمية، السنوية؛ ترويجاً لآرائهم، وأفكارهم، وانحرافاتهم، التي شوّهوا بها جمال الدين الإسلامي، واجتهدوا لهدم قواعده، وطمس معالمه؛ وهذا هو سبب عناية الغرب بهم، ودعمهم بسخاء؛ لموافقتهم في كثير من الانحرافات العقدية؛ كعبادة القبور، وتقديس الأموات؛ الذي هو شرك صريح جاءت جميع الرسل بالتحذير منه، والدعوة إلى ضده.

فهرس المصادر والمراجع

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط، ط:١، بيروت؛ مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

الأذكار، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط: جديدة، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي، تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، ط:١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، أبو العباس، أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك، ط:٧، القاهرة، ١٣٢٣هـ.

الاستنفار لغزو التشبه بالكفار، أحمد بن الصديق الغماري، هذّبه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: عبد الله التليدي، ط:٢، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩هـ.

الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

أصول السرخسي، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، تحقيق: د. رفيق العجم، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٤م.

إعلام الراكع والساجد بمعنى اتخاذ القبور مساجد، عبد الله بن الصديق الغماري، (د.ط)، مصر (د.ت).

الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، غازي السعدي، ط:١، دار الجيل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، ١٩٩٤م.

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة (د.ت).

أمثال العرب، المفضل بن محمد بن سالم الضبي، تحقيق: إحسان عباس، ط:١، بيروت، دار الرائد العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

الإيمان، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن مَنْدَه العبدي، تحقيق: د. علي بن محمد ابن ناصر الفقيهي، ط:٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ.

البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، بورسعيد، (د.ط)، مكتبة الثقافة الدينية (د.ت).

البداية والنهاية، أبو الفداء ابن كثير الدمشقي، تحقيق: علي شيري، ط:١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق: علي معوض وآخرين، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، ط:٢، بيروت، دار التراث،١٣٨٧هـ.

التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، ط:١، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣هـ.

التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي،

تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، وآخرين، ط:١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

تحذير الساجد، من اتخاذ القبور مساجد، محمد ناصر الدين الألباني، ط:١، الرياض، دار المعارف الرياض، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

التحرير والتنوير، المسمّى، محمد الطاهر بن عاشور، (د.ط)، تونس، الدار التونسية، ١٩٨٤هـ.

تخريج الفروع على الأصول، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبي المناقب شهاب الدين الزَّنْجاني، تحقيق: د. محمد أديب صالح، ط:٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨هـ.

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة: د. عبدالرحمن البدوي، (د.ط)، مصر، مكتبة النهضة المصرية،١٤٩٠م.

تفسير القرآن العظيم، تأليف: أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط:٢، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

تفسيـر الكتاب المقدس، متى هنري، ط:١، القاهرة، مطبوعات إيجلز، ٢٠٠٢م.

تفسير الماتريدي، المسمّى بـ(تأويلات أهل السنة)، أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، تحقيق: د. مجدي باسلوم، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

تقديس الأشخاص عند النصارى وآثاره، عرض ونقد، الشيخي: موسي عقيلي بن أحمد، رسالة ماجستير، السعودية، كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ.

التقرير والتحبير، ابن أمير حاج الحنفي: محمد بن محمد، ط:٢، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ، الصنعاني، محمد بن إسماعيل، تحقيق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، ط:١، الرياض، مكتبة دار السلام، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، محمد بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين، ط:٣، الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، ط:٢٨، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

الجامع لأحكام القرآن، شمس الدين القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط:٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

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

دراسات في الأديان الوثنية القديمة، د. أحمد علي عجيبة، ط:٤، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٤م.

دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، إعداد: د. محمد السيد الجليند، ط:٢، سوريا، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ.

الدليل إلى الكنائس والأديرة القديمة من الجيزة إلى أسوان، إعداد: قسم العمارة القبطية بمعهد الدراسات القبطية، (د.ط)، القاهرة، مطبعة الأنبا رويس للأوفست (د.ت).

الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،

حقق أصله، وعلق عليه: أبو إسحاق الحويني الأثري، ط:١، السعودية، الخبر، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

الرد المحكم المتين على كتاب القول المبين، عبد الله بن الصديق الغماري، ط:٢، القاهرة، مطبعة العهد الجديد، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

الرسل والرسالات، عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر، ط:٤، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ودار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، السهيلي أبو القاسم عبد الرحمن ابن عبد الله بن أحمد، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، ط:١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد بن محمد، ط:٢، مصر، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

الزاوية وما فيها من البدع والأعمال المنكرة، محمد الزمزمي بن محمد الصديق الغماري، (د.ط)، المغرب، مطبعة اسبارطيل (د.ت).

سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني، محمد بن إسماعيل الحسني، (د.ط)، دار الحديث، (د.ت).

سبيل التوفيق في ترجمة عبد الله بن الصديق، عبدالله بن الصديق الغماري، مصر، (د.ط)، مطبعة دار البيان. (د.ت).

سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، الألباني محمد ناصر الدين، ط:١، الرياض، دار المعارف، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

سنن الترمذي، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، تحقيق: بشار عواد معروف، (د.ط)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.

السيرة النبوية، ابن هشام: عبد الملك بن هشام المعافري، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، ط:٢، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م.

شرح التلويح على التوضيح، التافتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر، (د.ط)، القاهرة، مكتبة ومطبعة علي صبيح (د.ت).

شرح السنة، البغوي، محمد الحسين بن مسعود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط:٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

شعب الإيمان، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، ومختار أحمد الندوي، ط:١، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الهند، بومباي، الدار السلفية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

صحيح الإمام البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:١، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

صحيح الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، اعتنى به: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي. (د.ت).

صحيفة سوابق وجريدة بوائق، أبو أُويس محمد بو خبزة الحسني، ط:١، القاهرة، دار الآفاق، الرياض، دار التوحيد، السعودية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن العراقي،

أكمله أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

فتوح البلدان، البَلَاذُري، أحمد بن يحيى بن داود (د.ط)، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨م.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن جزم الظاهري، محمد علي بن أحمد بن سعيد، (د.ط)، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٢١هـ.

الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نـهاية القرن الرابع الهجري، د. عبد المجيد الشرقي، ط:٢، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م.

الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة المردودة، عبد الله بن الصديق الغماري، مطبوع ضمن مجموعة من مؤلفاته، (د.ط)، المغرب، الدار البيضاء، دار الفرقان للنشر والتوزيع، (د.ت).

فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، ط:١، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.

قاموس الأضرحة والمقابر، (ج.أ.كولان دي بلانسي)، منشور في مجلة الهدي النبوي، ص٢٣-٢٤، العدد السادس، جمادي الآخرة، سنة: ١٣٨١هـ.

قاموس الأضرحة والمقابر، لـ(ج.أ.كولان دي بلانسي)، منشور في مجلة الهدي النبوي، ص(٣٠)، و (٣١-٣٢)، العدد السابع، رجب، سنة: ١٣٨١هـ.

قاموس الكتاب المقدس: دائرة المعارف الكتابية المسيحية، موجود على الشبكة العنكبوتية.

قصة الحضارة، ول ديورانت، تقديم: د. محي الدين صابر، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين (د.ط)، بيروت، دار الجيل، وتونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

قصص الأنبياء، ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، ط:١، القاهرة، مطبعة دار التأليف، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

الكتاب المقدس، ترجمة: الآباء اليسوعيين الكاثوليك، ط:١، لبنان، دار المشرق، ٢٠٠٧م.

كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، (د.ط)، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرماني، محمد بن علي بن يوسف، ط:٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم بن على، ط:٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.

اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي إبراهيم بن علي بن يوسف، ط:٢، بيروت، نشر: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ.

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي، ط:٢، دمشق، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

مجلة المنار، ج٣، م٣٣، ص (٢١٦-٢١٨). مقال للسيد رشيد رضا، بعنوان: الإسلام ووثنية الهند وزعماؤها.

مجمع الأمثال، الميداني، أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان، تحقيق: حسام الدين القدسي، (د.ط)، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده المرسي، علي بن إسماعيل، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ط:٥، المدينة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١م.

مروج الأخيار في تراجم الأبرار، بطرس فرماج اليسوعي، ط:١، بيروت، مطابع الآباء المرسليـن اليسوعييـن، ١٨٨٠م.

مستدرك الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

المستصفى، أبو حامد العزالي، محمد بن محمد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط:١، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

المسنَد الصَّحيح المُخَرّج عَلى صَحِيح مُسلم، أبو عَوانة الإسفراييني، يَعقُوب بن إسحَاق، تنسيق وإخراج: فَرِيق مِن البَاحِثين بكليَّةِ الحَديثِ الشّـَريفِ وَالدّرَاسَاتِ الإسلاميَّة بالجَامِعَة الإسلاميَّة بالمدينة النبوية، ط:١، المدينة النبوية، الجَامِعَة الإسلاميَّة بالمدينة النبوية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ط:١، الأردن، دار الفكر للطباعة والنشـر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

المعجم الكبير، الطبراني، أحمد بن أيوب، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط:٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، (د.ت).

المعجم، أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المُثنى، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، ط:١، باكستان، فيصل آباد، إدارة العلوم الأثرية، ١٤٠٧هـ.

منارة الأقداس في شرح طقوس الكنيسة القبطية والقداس، منقريوس عوض الله، ط:١، مصر، المطبعة التجارية الحديثة، ١٩٤٧م.

المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، أبو الفرج ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

منحة الباري بشرح صحيح البخاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، اعتنى بتحقيقه والتعليق عليه: سليمان بن دريع العازمي، ط:١، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ط:٤، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ.

موسوعة المختصرات في المسيحية، لهلال طواب، نقلاً عن (مدونات مكتوب) على الشبكة العنكبوتية.

موسوعة اليهود، عبد الوهاب المسيري، ط:١، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٩م.

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، (د.ط)، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

النفحة الذكية في بيان أن الهجر بدعة شركية، عبد الله بن الصديق الغماري، (د.ط) نشر: علي رحمي، القاهرة، (د.ت).

نهاية السول شرح منهاج الوصول، أبو محمد جمال الدين الإسنوي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات مجد الدين ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، (د.ط)، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (د.ط)، القاهرة، المكتبة التوفيقية، (د.ت).

يهود المغرب العربي، محمد الحبب الخوجة، (د.ط)، مصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٣م.

يهود المغرب: تاريخهم وعلاقتهم بالحركة الصهيونية، د. أحمد الشحات هيكل، (د.ط)، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية، بجامعة القاهرة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

اليهود في ليبيا وتونس والجزائر، د. عطا أبو رية، ط:١، مصر، التبراك للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبدالوهاب المسيري، ط:١، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٩م.

توظيف السلالم الحجاجية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي نماذج من الخطب المكية

د. موزة حمد سالم الكعبي[1]

المستخلص

موضوع البحث: توظيف السلالم الحجاجية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي"نماذج من الخطب المكية.

هدف البحث: تهدف هذه الدراسة للربط بين أبعاد عدة حيث إن قضية الأمن تعد من أهم قضايا الوجود والحياة ولتأسيس أمن قوي لابد من تقوية الفكر وتغذيته بأهمية الأمن وتبيان أهمية الأمن الفكري في حماية المجتمعات.

منهج الدراسة: اعتمدت هذه الدراسة على نظرية السلالم الحجاجية فتقوم على التدرج الصاعد أو النازل، وذلك وفق الدرس التداولي الألسني الأقرب إلى منهج دراستنا المرتكزة على الحجاج بشكل عام وحجاج ديكروا دسكومبر عبر آلية الوصف والتحليل.

النتائج: إن مفهوم الأمن الفكري والسلم المجتمعي ليس لمحاربة التطرف فحسب، بل لبناء مجتمع رصين مثالي ذي أخلاق راقية محمي من الكوارث والأخطاء لا معالج لها فقط.

[1] أستاذ مساعد في الأدب والنقد جامعة حفر الباطن
حاصل على الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ٢٠١٠
حاصل على الدكتوراه من جامعة الملك سعود بالرياض سنة ٢٠١٦
البريد الإلكتروني ...mhsk1441@gmail.com

طغت السلالم الحجاجية التصاعدية والتنازلية في الموضوعات المحاربة للفكر الداعشي المتطرف الذي يحتاج إلى المنطق والعقل، على عكس الموضوعات العامة ذات الصلة بأخلاقيات ومفاهيم عامة ناسبها الحجاج التراكمي.

التوصيات:

- ضرورة استخدام العقل في توصيل الرسالة والتأثير على الآخر، خاصة في الأمن الفكري وحماية المجتمعات.
- وأهمية تحليل الخطاب وفق الأسس الحجاجية ذات الصلة بالبلاغة، خاصة النصوص المرتبطة بالفكر الأمني.

الكلمات المفتاحية: السلالم – الحجاج- خطب- مكية – الأمن – الفكر- السلم – المجتمع.

Abstract

Research Topic: Employing Short Quranic Scriptures in Enhancing Intellectual Security and Community Peace: Samples from the Meccan Sermons.

Research Objective: This study aims to link between several dimensions, as the issue of security is one of the most important issues of existence and life, and to establish strong security, thought must be strengthened and nourished with the importance of security. It is also important to show the significance of intellectual security in protecting societies.

Methodology: This study relied on the theory of the short Quranic scriptures, based on the ascending or descending grading, according to the linguistic pragmatic lesson, which is closest to the method of our study with the focus on pilgrims in general and the pilgrims Decroix December through the mechanism of description and analysis.

Significant Results: The concept of intellectual security and societal peace is not only to fight extremism, but to build an ideal, sober society with high morals that is protected from disasters and mistakes that cannot be addressed only.

The ascending and descending pilgrimage scales dominated the topics combating the extremist ISIS ideology that needs logic and reason, in contrast to the general topics related to ethics and general concepts that the cumulative pilgrims suited.

Recommendations: The necessity of using reason in communicating the message and influencing the other, especially in intellectual security and the protection of societies.

And the importance of discourse analysis according to the argumentative foundations related to rhetoric, especially texts related to security thought

key words: short Quranic scriptures - pilgrims - sermons - Mecca - security - thought - peace - society.

المقدمة

إنَّ أمن المجتمعات فكريًا من أهم وسائل مكافحة الإرهاب، والحفاظ على ثوابت الأمة، فالأمن الفكري ركيزة استقرار لها، والإخلال به يُحدث اضطرابًا وتصدعًا للأمة؛ ولذا تزداد أهمية هذا الموضوع الذي يحتاج إلى وسائل عامة لطرحه عبر خطابٍ عام كخطبة الجمعة؛ إذ لخطبة الجمعة دورٌ فعال يتمثل في كونها تجمع شرائح متعددة ومتنوعة الفكر والقناعات، وتمثل جميع أطياف المجتمع التي تحرص على حضور خطبة الجمعة، وبما أن حوار العقل، وإيصال القناعات عبر تدرجات حجاجية هو الأفضل والأعمق في مخاطبة العقل والتأثير في الأذهان؛ آثرنا اختيار هذا المجال، وهو: " توظيف السلالم الحجاجية لتعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي، نماذج من الخطب المكية".

حدود الدراسة

تتكون من حدّين:

الحد الأول: هي خطب منتقاة من خطب يوم الجمعة في المسجد المكي تناولت تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي الذي سنشرح مقصوده لاحقًا، وهي خمس خطب ألقيت بين ١٤٣٦هـ، وعام ١٤٣٨هـ، ومأخوذة من الموقع الرسمي لخطب الحرم المكي، وترتيبها حسب الزمن كالآتي:

١. "بيان حول الفئة الضالة داعش" بتاريخ: ٢٩-١٠-١٤٣٦هـ.
٢. "الوعي والحذر" بتاريخ: ٢٨-٣-١٤٣٧هـ.
٣. "التعايش والوفاق في المجتمع المسلم" بتاريخ: ٢٤-٥-١٤٣٧هـ.
٤. "الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه" بتاريخ: ٢٣-٦-١٤٣٧هـ.
٥. "نصرة الإسلام بالعمل له والدعوة إليه" بتاريخ: ١٨-٢-١٤٣٨هـ.

الحد الثاني: المنهج الأدبي المتبع هو منهج ألسني تداولي، حجاجي على وجه الخصوص وفق منظور السلالم الحجاجية التي سنعرفها لاحقًا.

أهمية البحث

تبدو أهمية البحث من خلال ما يأتي:

١. تعدديّة الآراء وتوسّعها في العصر الحالي؛ حيث غدت الأفكار أسرع تناقلًا وتدولًا؛ نظرًا لما تتيحه محركات التواصل الاجتماعي، فغدا ما يسهل منعه قبل أعوام يسهل الوصول إليه من قبل أصغر فرد من أفراد المجتمع.

٢. كثرة الدعوات لشرعية الخلاف وتعدد النظرة في الوقت الذي تقهقرت فيه السلطة الجبرية في المجتمعات المسلمة؛ نتيجة الانفتاح والمقارنات.

٣. أهمية الحوار في تقريب الخلافات فهو "النهج المؤدي إلى حضور جميع الآراء والأطروحات المتخالفة لتوضع ضمن طريقة حوارية هي الأنجع في جعل كل طرف يلقي ما لديه متحدثًا تارة، ومستمعًا تارة أخرى، ومراعيًا في ذلك كله أطر الحوار وقوانينه"(١).

٤. جِدّة النظرية الحجاجية في طريقة تعاملها مع الخطاب وقلة التطبيقات الفعلية؛ حيث لاحظت كثرة الدراسات في هذا الجانب، في حين أن إشعال فتيل الدراسات الحجاجية تطبيقيًا يُعد مطلبًا أساسيًا لهذه الدراسة.

٥. كما تنطلق أهمية هذه الدراسة من كونها سترصد ظاهرة السّلمية، فالنفوس تأنف أن يلقى عليها الفكر دفعة واحدة، في حين تألف التدرج الذي يمهد القبول عبر إشغال العقل بتراتبية مؤثرة في النفوس.

(١) ينظر: الحجاج في ضوء البلاغة القديمة والنقد الحديث، المالكي، العدد: ١٩، ٢/ ٢.

٦. اختيار الدراسة الخطاب الديني لخطب الحرم المكي بوصفه نموذجًا حيًا لمواجهة أبرز القناعات المدمرة للسلم المجتمعي؛ إذ لا يخفى أن الإسلام أضحى متهمًا بإحياء موجات التطرف، كما لا يخفى حظوة الخطاب الديني بمكانة كبيرة في عقول العامة قبل الخاصة؛ وذلك لقداسة خطبة الجمعة، علاوةً على قداسة الحرم المكي.

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى:

١. بيان مفهوم السلالم الحجاجية في الخطابة المكية.

٢. توضيح أهم القوانين التي تحكم هذه السلالم وأثرها الحجاجي في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي.

٣. بيان أثر ترابطية الحجج وأقوال الحجج في إبراز معنى الأمن الفكري والسلم المجتمعي.

٤. معرفة مدى مفهوم الأمن الفكري والسلم المجتمعي من خلال التدرج الحجاجي في الخطب المكية.

منهج الدراسة

تحاول الدراسة استخدام توليفة من المناهج العلمية لدراسة أثر السلالم الحجاجية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي؛ بهدف الوصول إلى استنتاجات تسهم في خلق فكر أمني وسلم مجتمعي عبر حجاجية السلالم في الخطابة المكية؛ إذ تنطلق الدراسة من اعتمادها على المنهج الألسني التداولي الذي سخر المنهج الاستقرائي من حيث الوقوف بالوصف والتتبع لمكونات السلالم الحجاجية وروابطها، والقوانين التي تحكمها، وأثر ذلك في تعزيز الأمن الفكري، كما تعرج للمنهج الوصفي في إيضاح آليات السلم الحجاجي وأثره، دون غياب مؤكد للمنهج التحليلي الذي يساعد الدراسة على فهم آليات ومسالك السلالم

الحجاجية المعتمدة على التدرج في الكلام؛ مما يميز الخطاب الحجاجي ويجعل الحجج المُقدّمة محققة لمداها.

الدراسات السابقة

هناك العديد من الدراسات الحجاجية، ولم أعثر -حسب اطلاعي- على دراسات تناولت الخطب المكية والحجاج، غير أن هناك دراسات تناولت السلم الحجاجي تناولًا نصيًا تطبيقيًا، منها:

١. السلالم الحجاجية في كلام الإمام الحسن-عليه السلام- لمروة حسام كاظم ومروة مطر حسين، بحث محكم منشور في مجلة كلية التربية الأساسية الصادرة من جامعة بابل العدد٤١، التاريخ ٢٨-٢-٢٠١٨م، وهذه الدراسة أقرب إلى دراستي من حيث التقسيم؛ تنازليًا، تصاعديًا، تراكميًا، غير أنها لم تتطرق إلى قوانين السلالم وروابطها.
٢. الخطاب الحجاجي في الخطبة الفدكية للسيدة الزهراء (الروابط الحجاجية اختيارًا، عبدالإله عبدالوهاب العرداوي، مجلة الآداب، جامعة الكوفة، العدد ٤٤، ٢٠٢٠م، وقد اقتصرت على أربعة روابط، وهي: التعارض، والعطف، والتساوق، والتعليل.
٣. أما الدراسات الآتية فاقتصرت على دراسة الحجاج في الخطابة لا أكثر، وبالتالي فقد أشبهت هذه الدراسة من هذه الناحية فقط، وهي:
٤. آليات الحجاج في خطبة النبي في خطبة الوداع، هاني علي سعيد، حوليات كلية الآداب، العدد ٣٦، ٢٠١٥م.
٥. خطبة الحجاج الثقفي دراسة في لسانيات النص، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ليلى خلف السبعان، العدد ٣٥، ٢٠١٧م.
٦. الحجاج في خطبة ابن عاصم، صلاح عبدالله أبو يحيى، مجلة دراسات، العدد ٤٥، ٢٠١٨م.

وهناك دراسات أخرى غير ما ذكر، إلا أنها -حسب اطلاعي- تناولت الحجاج واتجاهاته بشكل نظري أو تطبيقي ضمن تقنيات الحجاج لبيرلمان، وهو بعيد عن منهجية دراستنا التراتبية للحجج، وينقسم هيكل هذه الدراسة إلى:

مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث

المبحث الأول: توظيف السلالم الحجاجية التصاعدية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي.

المبحث الثاني: توظيف السلالم الحجاجية التنازلية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي.

المبحث الثالث: توظيف السلالم الحجاجية التراكمية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي.

ثم **خاتمة** أبرزت فيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

يهتم التمهيد بالوقوف على العنوان؛ حيث يتكون من شقين: السلالم الحجاجية، والأمن الفكري والسلم الاجتماعي؛ لذا سأتناول مفهوم كلٍّ منهما على حدة.

مفهوم الأمن الفكري والسلم المجتمعي

أ- الأمن الفكري: الأمن في اللغة: ضد الخوف، وهو الطمأنينة[١]

الفكر في اللغة

إعمال الفكر لشيء[٢].

الأمن الفكري اصطلاحًا

"اطمئنان الفرد والمجتمع إلى المنظومة الفكرية والخلقية وقيمه التي يترتب عليها العلاقات بين أفراد المجتمع، وأنها ليست موضع تهديد من فكر وافد غريب"[٣].

وذكر باحث آخر: أنه "الحفاظ على المكونات الثقافية الأصيلة في مواجهة التيارات الثقافية الوافدة والمشبوهة، فهو يصب في صالح الدعوة لتقوية أبعاد الأمن الوطني"[٤].

ويمكن أن يعرف بـ "أن يعيش الناس في بلدانهم وأوطانهم وبين مجتمعاتهم آمنين على سلامة فكرهم وعقولهم وفهمهم من الانحراف، والخروج عن الوسطية والاعتدال في تصورهم للأمور، ومطمئنين لمكونات أصالتهم وثقافتهم النوعية، ومنظوماتهم الفكرية"[٥].

(١) لسان العرب، ابن منظور، ١٣/ ٢١، مادة: أمن.
(٢) لسان العرب، ابن منظور، ٥/ ٦٥، مادة: فكر.
(٣) الأمن الفكر وسبل تحقيقه، البريك، ص١٢.
(٤) ينظر: صحيفة المثقف إلكترونية، أ الأمير، العدد: ٤٨٨٤، ٢١/ ١٢/ ٢٠١٥م: https://www.almothaqaf.com/qadaya-2/900942-2015-12-21-01-36-53
(٥) الأمن الفكري ودوره في تعزيز مكافحة التطرف الديني والإرهاب -دراسة حول الإرهاب في الجزائر، بو كرب، ص٨.

ب- **مفهوم السلم المجتمعي**

السلم في اللغة

السلامة والبراءة من العيوب والنجاة من الآفات والأخطار[١].

السلم في الاصطلاح

حالة السلم والوئام داخل المجتمع نفسه، وفي العلاقة بين شرائحه وقواه[٢]. غير أننا نرى أن هذا التعريف مقتضب، ويمكن أن نعرفه بأنه: "حالة من القدرة على التعايش بين طبقات المجتمع، مع الاحتفاظ بنقاط الخلاف، وعلى الهوية الموروثة والمكتسبة لكل فرد ولكل فئة، دون ضرر بالآخرين وإيذائهم نفسيًا أو جسديًا".

مفهوم الحجاج

الحجاج والمحاججة مصدر للفعل (حاجّ)، ورد في المعاجم العربية، ومنها لسان العرب: "حاججته أحاججه محاجّا محاججة حتى حججته: غلبته بالحجج التي أدليت بها"[٣].

هناك اختلاف في تعريف الحجاج في البلاغة الجديدة؛ فحين يراه "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"[٤]، "فالحجاج عندهما خطاب واعٍ يرتكز في أساسه على مُنتج الخطاب وعلى مدى قدرته على بناء نص حجاجي من خلال توظيف للآليات الحجاجية المختلفة، فهو يحمل طابعًا جدليًا بين الباث والمتلقي وفق تقنيات

(١) لسان العرب، ابن منظور، ١٢/ ٢٨٩، مادة: سلم.
(٢) السلم المجتمعي مقوماته وحمايته، الصفار، ص ٩.
(٣) لسان العرب، ابن منظور، ٢/ ٢٢٦، مادة: حجج.
(٤) نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات، الصولة، ص١٣.

معينة يحاول بواسطتها كل منهما إقناع الآخر وإفحامه بحجج منطقية عقلانية"[١].

في حين يراه "ديكرو" و"أنسكومبر": بـــ"أن الحجاج يكمن في اللغة وليس فيما يكمن من منطق رياضي أو شكلي أو صوري كما ذكر "بيرلمان" و"تيتكاه"، فهما يريان أن الأفعال القولية لها كثير من الوظائف الحجاجية تتمظهر في بنية الجملة، وتحمل الجمل بمؤشرات تحدد قيمتها التداولية داخل البنية التركيبية باستقلال عن المحتوى الإخباري [٢]. ويفرق بين الحجاج العادي والحجاج الاصطلاحي كما في الآتي:

١. الحجاج بالمعنى العادي: يعني الحجاج بمعناه العادي طريقة عرض الحجج وتقديمها، ويستهدف التأثير في السامع، فيكون بذلك الخطاب ناجعًا فعّالًا، مع مراعاة حال المتلقي.

٢. الحجاج بالمعنى الفني الاصطلاحي: يدل على نوع مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والمدرجة في اللسان، ضمن المحتويات الدلالية، والخاصية الأساسية للعلاقات الحجاجية؛ إذ تكون درجية أو قابلة للقياس بالدرجات الموصولة بسلم[٣].

ويرى **"طه عبد الرحمن"** أن حد الحجاج بأنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأن طابعه الفكري مقامي اجتماعي؛ إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيًا في إنشاء معرفة علمية إنشاء موجهًا بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي؛ لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صورٍ استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة"[٤].

(١) البينة الحجاجية في قصة سيدنا موسى عليه السلام، العرابي، ص٤.
(٢) البينة الحجاجية في قصة سيدنا موسى عليه السلام، ص٤.
(٣) ينظر: اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص١٤، ١٦.
(٤) في أصول الحوار وتجديد أصول نسطورعلم الكلام، طه عبد الرحمن، ص٦٥.

مفهوم السلالم الحجاجية

تُعد نظرية السلالم الحجاجية من أهم مفاهيم الحجاجية التي أفرزتها الدراسات الألسنية التداولية في حقل الحجاج.

واختارت هذه الدراسة من هذه المناهج الحجاجية منهجية **"ديكرو إنسكومبر"** التي تهتم بالسلالم الحجاجية؛ لمناسبتها لتقنيات الخطابة الجمعية التي تستهدف عامة الناس، وتلبي حاجتهم، وتتطرق لموضوعات عامة يناسبها التدرج أكثر من التقنيات المنطقية والعقلية التي تستدعي عمق النظرة، وقارئًا مثاليًا. ولا يخفى أن خطبة الجمعة تحتوي على جمهور مثقف وآخر غير متعلم أو محدود الثقافة من طفل أو كبير سن، وإن كانت جميع التوجهات الحجاجية تتداخل مع بعضها تداخلًا يجعل المناهج الحجاجية المتعددة قوالب جامدة ذات صيغة تقليدية في أغلبها.

وتنطلق نظرية السلالم الحجاجية من "إقرار التلازم في عملية الحجاج بين القول الذي يرمز له بـ"ق"، والنتيجة التي يرمز لها بـ"ن"، وهذا التلازم معناه أن الحجة لا تكون حجة إلا بإضافتها إلى النتيجة التي قد يُصرَّح بها أو تكون ضمنية.

ومثال ذلك لمن قال: ماذا تريد أن تفعل اليوم؟

ألا ترى أن الطقس جميل؟

فالاستفهام في القول الثاني: "هو حجة ضمنية للخروج إلى النزهة، وإن لم يصرح به".

وعلى ما سبق، جرى تعريف السلالم الحجاجة بأنها "علاقة ترتيبيّة للحجاج باعتبار وجْهتها وقوتها الحجاجية" فإن بين هذه الحجج علاقة ما، فهي تنتمي إلى ذات السلالم نفسها"[1].

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، عبد الرحمن، ص١٠٥.

مما لا شك فيه "أن تسلسل الأقوال في الحجاج يختلف عنه في الاستدلال؛ لأن تسلسلها في الاستدلال ليس مؤسسًا على الأقوال نفسها، ولكنه مؤسس على القضايا المتضمنة؛ أي على ما تقوله أو تفترضه، وأما في الحجاج فهي مؤسسة على **بنية الأقوال اللغوية**(١) واشتغالها داخل الخطاب"؛ **لذلك فإن تدافع الحجج وترتيبها يأتي حسب قوتها ضمن علاقة تبنى على أساس التفاوت في درجة القوة لكل حجة يأتي بها المتكلم؛ ولذا سيكون تقسيمنا لنوعية السلالم الحجاجية إلى ثلاثة أنواع**:

١. **التصاعدي:** يتخذ "مسارًا تصاعديًا؛ إذ يبدأ منشئ الخطاب بإيراد الحجة الضعيفة، ثم الحجة القوية، ثم الأقوى".
٢. **التنازلي:** وهو إيراد الحجة الأقوى عند توجيه الخطاب إلى متلق ما لينتقل بعدها إلى الحجة الأقل قوة فالأقل.
٣. **التراكمي:** يسمى الحجاج طبقًا لهذا النمط حجاجًا تراكميًا، ويعرف هذا النوع من الحجاج بتعدد الحجج فيه وتراكمها دون مراعاة لمبدأ التدرج من الأقوى إلى الأضعف والعكس، ودون مراعاة للتفاوت الحاصل في القوة المدللة وتراكمها، فكل حجة مستقلة عن الأخرى، ونقض كل حجة لا يستلزم نقض الأخرى، كما في النوعين السابقين.

وقد يستدرك مستدرك على كلمة السلالم على التراكمية على أساس أنها لا تعتمد على مبدأ السُلَّمية، غير أننا أخذنا بـ:

١. أنَّ تراكم الحجج يمكن عدّه تجوزًا سُلمًا بَنَى عليه المحاجج ترتيب حججه وفق آلية نظمها دون مبدأ الأقوى والأضعف والأكثر والأقل، لكن "كل حجة تكون أقوى

(١) نظرية أفعال اللغة لدى الفيلسوف أوستن أسسها وحدودها الفلسفية، بن أخدوش، ص٩.

وأكثر فاعلية في اللحظة التي تستعمل فيها، وهي أكثر عفوية وتلقائية من النوعين السابقين"[١].

٢. أن نقض حجة من تلك الحجج لا يؤدي إلى نقض الأخرى[٢]، فهي مرنة، ولا تنتمي إلى فئة واحدة؛ لنبين أنه علاوة على التراتبية السلمية من السلالم الحجاجية وهرميتها والروابط الحجاجية، فهناك مواطن مشتركة، ومواضع محكمة تسمح بالدفاع عن القضايا المطروحة انطلاقًا من مقدمات مقبولة لدى العامة، فالانتقال -كما ذكر "ديكرو"- لا تحكمه قوانين المنطق فقط، وإنما توجهه باقة أو حزمة من المواضع والنماذج، فانسجام الملفوظ يتأسس على ما يتضمن من مواضع حجاجية تلعب دور الضامن للانتقال من الحجة إلى النتيجة.

٣. فـ"ديكرو" يؤكد أن الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية توجه التسلسل الحجاجي وجهة معينة بصرف النظر عن المحتوى الإخباري للملفوظ، في حين تساعد المواضع الحجاجية على استنباط النتيجة الملائمة للملفوظ[٣]، وهذا ما يمكن أن نسميه بالسلم التراكمي؛ حيث لا يعتمد على الهرمية والتدرج أعلى أسفل أو العكس، وقد أسماها "بيرلمان" الترتيب النسطوري[٤]؛ حيث يتعذر من وجهة نظره ترتيب الحجج فيه،

(١) الحجاج في الخطاب السياسي، الرسائل السياسية الأندلسية خلال القرن الخامس الهجري أنموذجًا دراسة تحليلية، قادا، ص٣٧٣.

(٢) ينظر: ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته: آليات الحجاج وأدواته، الشهري، ٩٨/١، السلالم الحجاجية في شعر الوائلي، حنون، العبودي، ص٨٦.

(٣) ينظر: التداولية أصولها واتجاهاتها، ختام، ص٢٢.

(٤) نُسْطُورِيَّةُ ، وتُفْتَحُ: أُمَّةٌ من النَّصارَى، تُخالِفُ بَقِيَّتَهُمْ ، وهم أصحابُ نُسْطُورٍ الحكيم، الذي ظَهَرَ في زَمَنِ المأمون، وتَصَرَّفَ في الإِنْجِيلِ بِحُكْمِ رَأْيِهِ أَنَّ اللهَّ واحِدٌ ذو أَقَانِيمَ ثلاثةٍ، وهو بالرُّومِيَّةِ نَسْطُورِسْ، فهم لا كثوليك ولا أرثدوكس ولا برستانس. ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص٤٨٢.

فترتيبها مسألة نسبية، فما دامت الغاية من الخطاب هي الإقناع، فإن ترتيب الحجج ينبغي أن يكفي مع هذه الغاية فكل حجة يجب أن يؤتى بها في الوقت المناسب.

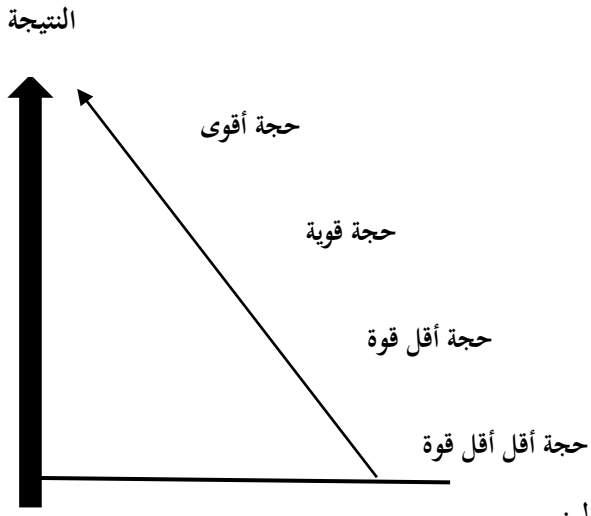
٤. ومع تقديري لرأي "بيرلمان"، فإن هناك حججًا تستدعي أن تُساق وفق سُلمية تصاعدية أو تنازلية؛ لتكون تراكمية نسطورية[١] لها مسار يمكن أن يسمى سلمًا تجاوزًا من حيث مجيئه على أنساق اللغة المختلفة من استفهام أو وصف أو تكرار، وهلم جرا، وتسميتها بالتراكمية؛ لتراكم السياقات فيها.

وعلى هذا التقسيم سيكون عرض نماذج السلالم الحجاجية (تصاعديًا، تنازليًا، تراكميًا) في الخطب المكية المعززة للأمن الفكري والسلم المجتمعي.

توظيف السلالم الحجاجية التصاعدية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي

لقد اقترح "ديكرو" لترتيب الحجج وما تؤول إليه من النتائج ضمن العلاقة الحجاجية سلمًا حجاجيًا ترتب به الأقوال بشكل تدريجي تكون فيه الدرجة الأعلى للقول الذي يملك الدليل الأقوى، ويكون هذا السلم بشكل عمودي؛ يبدأ أسفله بحجة، ثم تعلوها حجة قوية، لتعلوها حجة أقوى، لتصل إلى أعلى السلم؛ حيث نعثر على النتيجة[٢]، ويمكن تمثيلها كما في الرسم التخطيطي التالي:

(١) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ابنو هاشم، ص ١٠٩، ١١٠.
(٢) المشروع البلاغي عند محمد العمري، ضيف، ص٦٠.



*مثال:

ما ورد في خطبة معنونة (**بيان حول الفئة الضالة داعش**):

"غير أن ما يحصل في هذا الإجرام من قتل عشوائي جماعي شيء مؤلم، يدمي القلب حينما يستهدف هؤلاء الأبرياء المصلين المسلمين، ولكن عزاء المسلم أن هذا الابتلاء قد ابتلي بما هو أعظم منه، وأنكى أفضل الخلق نبينا محمد ﷺ ومعه صحابته -رضوان الله عليهم- ففي حادثة الرجيع قتل عشرون من القُّراء غدرًا بين مكة والمدينة، بِيع اثنان منهم بمكة ليقتلا صبرا... وفي حادثة بئر معونة قتل سبعون من القُّراء غدرًا بهم.... يقال ذلك ويستشهد به ليس استهتارًا بدماء المسلمين أو تهوينًا بحقوق إخواننا وأهلنا، ولكن يظهر أن الابتلاء سنة الله، وهي في أهل الإيمان أشد"[1].

(١) http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1436&hjmonth=10&browseby=k hateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.
القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة بيان حول الفئة الضالة داعش، ١٤/٠٨/٢٠١٥م، الرابط: https://youtu.be/t2FfK-RJbi4K

فالنص أنتج سلّمًا تصاعديا رُتِّبّ بالشكل الآتي:

النتيجة = أن ما يفعله داعش من أعمال إجرامية من قتل للمسلمين الأبرياء قد فعله سلفهم في النبي ﷺ وفي صحبه.

الحجة الأقوى = قتل سبعون " حادثة بئر معونة"

الحجة الأقل قوة= قتل عشرون" حادثة الرجيع

فلمّا أراد الخطيب أن يُرسِّخ فكرة أن الدواعش هم الأكثر فتكًا بالإسلام وأهله ومع ادعائهم أنهم أهل الإسلام، فإنهم أكثر فتكًا بأهل الإسلام وأهله، وإن ادعوا أنهم أهله أنفسهم، فالابتلاء والبلاء في المؤمنين ناموس طبيعي، لاسيما أهل الإيمان الحق. ثم استدعى الخطيب إسقاطًا تاريخيًا من السيرة النبوية كما في حادثة الرجيع التي قتل فيها عشرون من الصحابة -رضوان الله عليهم- حينما جاء وفد من قبائل العرب يطلبون من النبي ﷺ أن يرسل معهم وفدًا من الصحابة ليعلموهم أمور دينهم، فلما تمكنوا منهم غدروا بالصحابة، ومنهم عاصم بن ثابت ﷺ. وقصة بئر معونة شبيهة بها.

وقد أورد الخطيب الأدلة على طريقة الترقي من الأقل العشرين إلى الأعلى السبعين، مسقطًا حادثة أخرى أشد فظاعة؛ لكثرة القتلى؛ حيث بلغ عددهم سبعين قتيلًا، وهي تشبه حادثة الرجيع(١)؛ مما يزيد قناعة المتلقي بأن الابتلاء يقع على صفوة المسلمين، وحادثتا الرجيع وبئر معونة تؤكدان ذلك.

(١) الرجيع وخلاصتها باختصار أن أناسًا جاؤوا إلى النبي ﷺ فقالوا له ابعث لنا رجالًا يعلمونا القرآن والسنة، فبعث إليهم سبعين رجلًا من الأنصار يقال لهم القراء كانوا من أفاضل الصحابة، فعرضوا لهم وغدروا بهم وقاموا بقتلهم. فتصاعد الحجة واضح في ازدياد عدد القتلى من الصحابة. الرحيق المختوم، المباركفوري، ص٢٩٢-٢٩٣.

قانون السلم الحجاجي

ويلاحظ في هذا الجزء من الخطبة أن السلم الحجاجي قام على قانون التبديل(النفي)، وهو قانون يقوم على "إذا كان القول دليلًا على مدلول معين فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله"(١)، ويمكن تمثيله عبر هذه المعادلة:

ج١=ن.

-ج= -ن.

فالنتيجة في الحجاج -والتي نرمز إليها بـ"ن"- هي: (أن ما يفعله داعش من أعمال إجرامية من قتل للمسلمين الأبرياء قد فعله سلفهم في صحابة النبيﷺ).

"وسالب النتيجة "-ن" هو: (أعمال داعش ليست إجرامية، فهم لا يقتلون المسلمين المصلين، وهذا لم يقع من سلفهم مع صحابة النبي ﷺ)، وهذا عكس "ن" فنرمز له بـ"-ن".

فحجة حادثة الرجيع نرمز لها بـ "ج" (حجة)، وهي تنتمي إلى النتيجة "ن"، وهي قتل عشرين من الصحابة، ونفيها يكون (لم يقتل عشرون من الصحابة)، ونرمز لها "-ج"، ونلحظ أن "-ج" تنتمي إلى "-ن"، ومثل هذا ينطبق على الحجة الأقوى.

ن= (أعمال داعش إجرامية، فهم يقتلون المسلمين المصلين، وهذ يقع من سلفهم مع النبي ﷺ والصحابة).

-ن= (أعمال داعش ليست إجرامية، فهم لا يقتلون المسلمين المصلين، وهذا لم يقع من سلفهم الصحابة مع النبي ﷺ).

ج١= الحجة الأقوى= قتل سبعين" حادثة الرجيع" -ج١= لم يقتل المسلمون في الرجيع.

(١) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، عبد الرحمن، ص٢٧٨.

ج٢ الحجة الأقل قوة = قتل عشرين "حادثة بئر معونة". –ج٢= لم يقتل المسلمون في بئر معونة.

ولا شك أن بناء الحجاج على قانون النفي له مزية، ومنها: أنه يقطع على المتلقي ترديد الرأي الآخر، وهو إنكار أن داعش تقوم بأعمال إجرامية كما قام سلفها، ولو حاول المتلقي نفي ما أكده الخطيب تلقته الحجة الأولى والثانية من إجرام داعش، كما في سلفهم من تقتيل للمسلمين المصلين. ويتضح لنا أهمية هذا التدرج، ففي مقامات الحجاج عادة يأتي في ذهن المتلقي الخصم الضد ونفي الفكرة، ويأتي إيراد الإثبات والتدرج مسايرةً لما في عقل المتلقي ونزولًا عند تفكيره.

الروابط الحجاجية في الحجاج

أولًا: الروابط الحجاجية: الفاء+ الواو

لا شك أن للروابط الحجاجية مهمة خاصة في ترتيب السلم الحجاجي حين تربط بين قضية وحجة أو بين حجة وحجة، ونلحظ في هذا المثال أن بين الحجة "الأقل قوة" والنتيجة رابط حرف الفاء **"ففي حادثة الرجيع قتل عشرون"**، وهذا يزيد السلم الحجاجي قوة، فلا يخفى ما للفاء من دلالة التعقيب والترتيب؛ أي المباشرة من النتيجة إلى الحجة، فالفاء تضطلع بمهمة حجاجية لها غرض التعليل أو التفسير، وهنا جاءت مفسرة لما ورد في النتيجة حين فسرت الحجة بإسقاطات تاريخية عن طريق ضرب المثال بما حدث في عهد النبي ﷺ. ولا شك أن للحجة بالمثال دورًا لا يخفى؛ حيث ينطلق من مثال مفرد لتعميم حكم ما، فيتأسس الواقع على ظاهرة مفردة يتم توسيعها؛ بحيث تصبح حالة عامة لا مجرد حالة خاصة[1]، فمثال

(١) الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، الدريدي، ص٢٣٧، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، بنو هاشم، ص٨٤.

حادثة الرجيع وبئر معونة مثالان مفردان، فهما يتحولان إلى ظاهرة عامة، وهي: ابتلاء المؤمنين بكثرة القتل، لاسيما إذا كان إيمانهم أقوى؛ إذ يزداد الابتلاء بالقتل من قبل الأعداء سواء داعش أو من شاكله، فمن حالة خاصة للرجيع وفتكامعونة، إلى عامة تقوى الحجة؛ ليعممها الخطيب على داعش وتقتيلهم للمؤمنين، وربطها بما وقع على الصحابة؛ لتجريم فعل داعش، وجعل النفوس تشمئز منهم، فهم لا يتورعون عن قتل أي مؤمن؛ مما يجعل عقل المتلقي يلفظهم ويرفض تصرفاتهم.

أما الرابط الثاني فهو الواو "في الحجة الأقوى ولا يخفى ما لحرف الواو من دلالة على الحكم المطلق[١] كمعنى من معاني العطف؛ مما يوحي بحكم مطلق لأمثلة كثيرة تدعم هذه الحجة، فقام حرف الواو بالربط بين الحجتين، وعمل على ترتيبها بالشكل الذي يضمن تقوية الحجة المطروحة، وهي قتل السبعين، كما عمل على الترادفية في الحصول على النتيجة الواحدة، وهذا الربط النسقي بين الحجج قد أضفى سلمية تدرجية باتجاه الأقوى، وبذا تتسع الاحتمالات الحجاجية، فالرابط الحجاجي"الواو" يربط بين قول ما وبين النتيجة التي يمكن أن تؤدي إلى الاحتمالات الممكنة والمحتملة، فهو يربط بين وحدتين دلاليتين[٢].

ومما يزيد جمالية هذه الحجاجية أنها وقعت بين فكين لسلمين حجاجين تصاعديين؛ أحدهما تنازلي؛ حيث إنها تصبح حجاجًا للقضية التي ذكرها الخطيب في قوله: **"ولكن هذا يظهر أن الابتلاء سنة، وهي في أهل الإيمان أشد"**. أما الأخرى فنعكس السلم فيصبح تنازليًا، وهذا ذكاء تقني حجاجي من الخطيب؛ ليظل العقل المتلقي في ارتقاء للقضية الأولى، وهي أعمال داعش الإجرامية، لينهي الحجاج في قضية الابتلاء والمؤمنين. ولا شك أن في هذا

(١) ينظر مغني اللبيب في كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، ١/ ٦٦٥، تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف أنموذجا، دحما، ٢٠١٣م، ص١٨١.

(٢) توظيف الروابط الحجاجية في مقالات البشير الإبراهيمي، الحجاجي، ص٦٦.

إعمالًا للعقل وتنشيطًا له، وجعل المتلقي مع الآخر يدور في دائرة القضيتين اللتين تجرم داعش وأعماله، وهو المسعى المطلوب؛ ليدفعه المنكر والشاك والمتردد، ويتعلمه الجاهل.

ونخلص مما ذكر إلى أثر السلم الحجاجي في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي، فالسلم عزَّز فكرة تمرس داعش بالأعمال الإجرامية التي ترفضها الإنسانية، وأن الابتلاء للمؤمن، ويشتد الابتلاء كلما اشتد الإيمان، ولا يخفى ما لهذه الفكرة من تهدئة النفوس، ومن أن ناموس الكون الابتلاء؛ مما يدفع فكرة الانتقام والأخذ بالثأر، وبالتالي يدعم السلم والأمن؛ فتقل حوادث الانتقام، وليزيد النفور من داعش وأعماله الإجرامية، خصوصًا وأن ما يمارسه داعش من إجرام شبيهٌ بأعمال وقعت على الصحابة رضوان الله عليهم.

مثال آخر

ومما يدل على نمط السلم الحجاجي في الخطب المكيَّة ما جاء في خطبة **"الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه"**؛ إذ قال الخطيب: **"إن من كمال الشريعة أنها تتشوف دائمًا إلى تحقيق الأمن واستقرار المجتمع؛ لما في ذلك من المصالح الكبرى والمنافع العظمى في الدين والدنيا؛ ولذلك حرَّمت الشريعة جملة من الأعمال المنافية لهذه المصالح والمناقضة لأمن المجتمع واستقراره كالظلم، والبغي، والزنا، وعقوق الوالدين، وقطيعة الأرحام، وأكل أموال الناس بالباطل؛ بالربا، والرشوة، والسرقة، والاحتيال...ومن أعظم ما حرصت عليه الشريعة لبناء المجتمع الآمن: الحصانة، والصيانة الفكرية للأمة من فتنة الشبهات والأفكار الضالة، وأفكار التطرف والغلو التي تسبب العنف، والقسوة، والجنوح في التعامل مع المجتمع"**[1].

(١) انظر:
http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1437&hjmonth=06&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.

النتيجة والقضية المراد إثباتها هي: أن الشريعة تسعى دائمًا إلى تحقيق الأمن واستقرار المجتمع، ولا أدل على ذلك من أنها تجرم الأفعال المشينة كالظلم، بل الأعظم من ذلك أنها تسيّج المجتمع بحصانة فكرية تدرأ الأفعال المشينة غير منتظرة وقوعها لتعالجها، وهذا كمال الكمال في الأمن الفكري والسلم المجتمعي أن نوجد الدواء قبل مجيء الداء فالوقاية أولى من العلاج، فيكون السلم الحجاجي هو:

ن= من كمال الشريعة تطلعها لتحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع "إن من كمال الشريعة أنها...".

ج٢= حرص الشريعة على الصيانة الفكرية للأمة من فتنة الشبهات والأفكار الضالة؛ **(ولذلك حرمت الشريعة جملة من الأعمال...كالظلم، والبغي، والزنا)** الحجة الأقل.

ج١= حرص الشريعة على تسييج الأمة وحمايتها من وقع الخطأ لا معالجته فحسب عبر تحريم عددٍ من الأعمال الإجرامية: **(ومن أعظم ما حرصت عليه الشريعة لبناء المجتمع الآمن: الحصانة، والصيانة الفكرية للأمة)** الحجة الأقوى.

ومن الملاحظ هنا تدرج الحجة التي تؤيد فكرة كمال الشريعة في تحقيقها الاستقرار المجتمعي والأمن الفكري؛ حيث إن الشريعة تحرّم وتُجرّم أصغر الأمور الإجرائية من تحريم الظلم والبغي وقطيعة الأرحام وقتل النفس، كما تنهى عن عددٍ من الأمور التي تزعزع الأمن وتنشر الفوضى، ناهيك عن تحصين الخلق من الفكر المتطرف.

قانون السلم الحجاجي

وقد اعتمد هذا السلم على قانون الخفض والقلب، أما قانون الخفض الذي يعتمد على

القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه، ٠١/ ٠٤/ ٢٠١٦م، https://youtu.be/lu7Wblt7ytY.

أن نفي الحجة فينتمي إلى نفي النتيجة، ويمكن تصويره على هيئة المعادلة:

ج١ ∋ ن

-ج١ ∋ -ن

وتفصيل الأمر بأنه عندما أقول: (الشريعة لا تتطلع إلى تحقيق الأمن والاستقرار)، فيكون النفي (بأن الشريعة لا تحرم الأعمال الإجرامية ولا تحرص على الصيانة الفكرية من التطرف؛ لأنها أساسًا لا تهتم بالأمن للمجتمع)، وبذلك يكون بناء السلم الحجاجي ونفيه على الشكل الآتي:

ن= من كمال الشريعة تطلّعها لتحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع.

-ن= الشريعة لا تتطلع إلى تحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع، وهي ليست كاملة.

ج١= تحريم الشريعة الأعمال المناقضة لأمن المجتمع **"الحجة الأقل".**

-ج١= الشريعة لا تحرم الأعمال المناقضة لأمن المجتمع "الحجة الأقل".

ج٢= حرص الشريعة على الصيانة الفكرية للأمة من فتنة الشبهات والأفكار الضالة "الحجة الأقوى".

-ج٢= لا تحرص الشريعة على الصيانة الفكرية للأمة من فتنة الشبهات والأفكار الضالة "الحجة الأقوى".

أما القانون الثاني الذي حكم السلم الحجاجي فهو: القلب، ويعتمد على" إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول"[1]، ويمكن توضيحه بهذه المعادلة:

ن=أ >ب أما-ن= أ< ب

(١) اللغة والحجاج، العمدة، العزاوي، ص٢٢.

ن= من كمال الشريعة تطلعها لتحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع.	**-ن= الشريعة لا تتطلع إلى تحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع، وهي ليست كاملة.**
ج٢= حرص الشريعة على الصيانة الفكرية للأمة من فتنة الشبهات والأفكار الضالة" الأقوى".	-ج٢= لا تحرص الشريعة على الصيانة الفكرية للأمة من فتنة الشبهات والأفكار الضالة."الأقل".
ج١= تحريم الشريعة الأعمال المناقضة لأمن المجتمع. **"الأقل".**	**-ج١= الشريعة لا تحرم الأعمال المناقضة لأمن المجتمع "الأقوى".**

فعند النفي تصبح الحجة الأضعف أقوى في السلم بناء على قانون القلب، فالشريعة لا تحرم الأعمال الإجرامية من المقرر حتما أنها لا تحرم الأعمال الإجرامية، وهذا أكثر تأكيدًا وأقوى من الاحتجاج بأنها أمة لا تحمي الفكر الأمني، فقد تكون الشريعة تحرم الأعمال الإجرامية، وهذا كافٍ لحد ما في نعتها بأنها شريعة تتطلع إلى تحقيق الأمن.

ثانيًا: الروابط الحجاجية: لام التعليل + الواو

وفي الحجة الأقل أتت اللام التعليلية (لذلك)، فجاء الرابط التعليلي لتسويغ الفعل الواقع، فالتعليل رتب مواضع تفيدها أدوات مخصوصة[1]، وهذا يخدم الحجاج فالأمر واقع وتسويغه واضح، والقضية المطروحة من قبل الخطيب هي: أن الشريعة حريصة على الكمال، ومنه حرصها على الأمن والسلم المجتمعي، فقد ربطت اللام التعليلية بين النتيجة والحجة الأقل لدعم النتيجة، دون إمهال للمستمع المتلقي في حق التفكير والاستنتاج، وذلك لإقناع المتلقي بهذه القضية التي يرى أهمية فرضها على المتلقي بأسبابها دون أن يلجأ المتلقي للاستنتاج.

(١) فاللام التعليلية تفيد التعليل لأمر واقع، وليس كما الباء التي تفيد التعليل قبل حدوث الفعل. ينظر: معاني النحو، السامرائي، ١/ ٨٩، ٩٠.

وجاء الرابط في الحجة الثانية بالواو العاطفة؛ حيث تعد "الواو" من أهم الروابط الحجاجية؛ إذ ليس لها دور الجمع بين الحجج فحسب، بل تقوي الحجج بعضها ببعض لتحقيق النتيجة المرجوة، فالواو رابط حجاجي مدعم للحجج المتساوقة أو المتساندة، وتستعمل "الواو" حجاجيا لترتيب الحجج، ووصل بعضها ببعض(١)، وبما أن الواو تدل على الجمع المطلق، فقد أضفت معنى يبين أن الشريعة تذهب إلى كل الاتجاهات لتجنب الأمة الفرقة والتشرذم.

ونرى أن الحجة الأولى تسند الثانية، فهي حجج متساندة متساوقة، وليست متعاندة، كما أنها حجج ظاهرة لا ضمنية لا يحتاج المتلقي تخمينها، وذلك يعود للام التعليل التي أظهرت الحجة، وبهذا يتبين لنا قوة السلم الحجاجي المتصاعد الذي يبدأ من أسفل إلى أعلى؛ حيث ينزل المحاجج إلى نقطة الصفر ليصعد بالقضية، مراعيًا الإقناع المبنى على التدرج من الصغير إلى الكبير.

مثال آخر

ومن هذا السلم ما ذكره خطيب الجمعة المكية **"بيان حول الفئة الضالة "داعش"**: **"داعش جماعة ظالمة مفسدة مستبيحة للدماء، جمعت بين فساد المنهج وظُلم المسلك...معاشر الأحبة لقد علم المسلمون؛ علماؤهم، وعامتهم أن أبرز صفات الخوارج، أنهم يكفرون المسلمين حتى كفَّروا الصحابة"**(٢).

(١) ينظر: مغني اللبيب في كتب الأعاريب، ابن هشام، ١/ ٦٦٥، وتجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف أنموذجًا، دحما،، ٢٠١٣م، ص١٨١.

(٢) http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1436&hjmonth=10&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah
القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة بيان حول الفئة الضالة داعش،14/ ٠٨/ ٢٠١٥م، الرابط: https://youtu.be/t2FfK-RJbi4K .

تكفير المسلمين ممن شهد لهم النبي ﷺ بالصلاح والاستقامة، ناهيك عن سبهم وتكفيرهم، وهذه أقوى، وفيها دلالة على فساد منهجهم، وبالفعل أنهم جماعة دموية بحتة، لا حرمة لمن خالفهم أبدا، ولو كانوا أتقى الناس -كما ادعوا-.

ن= داعش جماعة دموية تكفيرية.

ج١= تكفير المسلمين "الأقل مكانة".

ج٢= **تكفير الصحابة** "الأقوى مكانة".

قانون السلم الحجاجي

وتظهر حجاجية قانون الخفض في هذا المثال، فمن كفَّر المسلمين فمن البدهي أن يكفِر الصحابة؛ لأنهم جزء من المسلمين.

والسلم الحجاجي تراتبي الأقوال إذا كانت من الأسفل (الأقل قوة) إلى الأعلى والأقوى؛ لكون النبي ﷺ شهد لهم وزكاهم وحذّر من سبهم، فكيف لهؤلاء أن يتطاولوا عليهم ويسبونهم.

داعش مستبيحة للدماء		داعش غير مستبيحة للدماء
تكفير المسلمين "الأقل مكانة"	**نقيض هذا السلم يكون**	لا تكفير للصحابة "الأقوى مكانة"
↓		↓
تكفير الصحابة "الأقوى مكانة		**لا تكفير للمسلمين** "الأقل مكانة"

ثالثًا: الروابط الحجاجية: أن + حتى

تبدو الروابط الحجاجية في السلم ماثلة في أن المؤكدة في قول الخطيب: (...**أن أبرز صفات الخوارج أنهم يكفرون المسلمين**)، وفي الرابط حتى وهي الحجة الأقوى (**حتى كفروا الصحابة**) جاءت بـــ"حتى"، ولكل واحدة دلالة ومواطن خاصة.

فالرابط في الحجة الأولى هنا ظاهر توكيدي (أن)[1]، واختار الخطيب الضرب الطلبي كأداة حجاجية، وهو الدرجة الثانية في أضرب الخبر[2]، وكأنه -أي الخطيب- يعلم أن من المتلقين من هو مشكك في ضلال داعش وأفعالهم؛ ليؤكد -بمساعدة الرابط الأول- ما تم ذكره في القضية، وهو النتيجة الدالة: على دموية داعش؛ لتأتي (حتى) في سياق الحجج القوية، ويكون ما بعدها؛ إما للتحقير، وإما للتعظيم أو لشيء أشد من السابق كما في الخطبة، ففعلهم الأكبر هو تكفير الصحابة، وهذا يجعل المتلقي الخصم يعيد النظر، بل يستيقن ضلالهم، فتكفير المسلمين أمر محرم قطعًا، لكن قد يتسلل إلى الذهن أن هناك من يدعي الإسلام كما في

(١) مغني اللبيب، ابن هشام، ١/ ٨٨.
(٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ١/ ١٠٢.

حال المنافقين، أما تكفير الصحابة فأمر مرفوض قطعًا، وبهذا يكون حصار حجاجي صنعته حتى) وما بعدها على الشاك والمنكر والجاهل؛ لتؤكد القضية المحاجَج عنها، "فيكون من أحد أجزاء المعطوف عليه أَن يكون غاية للمعطوف عليه سواء في الرفعة أَو الضعة"(١)، فالصحابة جزء من المسلمين، وهم أرفع قدرًا منهم، فيكون الرابط الحجاجي مترابطًا ومتدرجًا في إيصال السياق الحجاجي إلى قناعة المتلقي.

توظيف السلالم الحجاجية التنازلية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي

هذا النمط من الحجاج يسير على العكس من النمط الأول؛ حيث يبدأ المتكلم بطرح حججه تنازليًا؛ أي: بدءًا من الحجة الأقوى، وصولًا إلى الحجة الأضعف في سلم الخطاب، وكثيرًا ما يلجأ المحاجج إلى هذا النمط عندما يشعر أن البدء في الحجج الضعيفة قد يواجه بردٍ من المتلقي الخصم بحجة أقوى؛ لذا يبدأ كلامه مدافعًا عن الوجهة التي يريدها، وهذا يقيد المتلقي الخصم، ويحجِّم من نقاشه، ويجعله آخذًا بطريق القبول لما قاله المحاجج، لا سيما إذا كان هذا المتلقي الخصم عنيدًا محاججًا شاكًا أو مشاكسًا لا تنفع معه البدايات الضعيفة(٢).

مثال:

في خطبة «**بيان حول الفئة الضالة "داعش"**» قال: **"ومن تأمل مروغاتهم وانحرافهم في الفتاوى والمسوغات أدرك ما يحملونه على أهل الإسلام من كره وحقد وبغضاء.**

معاشر المسلمين

(١) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ١/ ٢٤٤، ٢٤٥، وتجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف أنموذجًا، دحما، ص١٧٧)، ومعاني النحو، السامرائي، ٣/ ٣٥.

(٢) الحجاج في الخطاب السياسي الرسائل السياسية الأندلسية خلال القرن الخامس الهجري أنموذجًا دراسة تحليلية، قادا، ص٣٧٣، وينظر: السلالم الحجاجية في شعر الوائلي، جدوع، جباري، مجلة أوروك، العدد ٢، ٢٠١٦م.

إنهم يزعمون أن من خالفهم أو قاتلهم فقد أتى ناقضًا من نواقض الإسلام، وخرج عن الملة، ونصُّ عبارتهم الرسمية تقول: "من قاتلنا فقد كفر" يقولون هذا وهم يزعمون أنهم يحكمون بما أنزل الله، ومن تلبيستاهم قولهم: "لا يفتي قاعد لمجاهد" سبحان الله! إن جاذبية اللفظ أضلتهم عن فساد المعنى؛ إذ لم يقل أحد من علماء المسلمين هذا"[1].

فالنتيجة "ن"= انحراف فتاوى داعش؛ مما يدل على حقدهم على المسلمين وكرههم إياهم.

ج١= من قاتلهم فقد كفر، وأن ذلك من الشرع.

ج٢= فتواهم بعدم الأخذ بفتوى من لم يكن مجاهدًا "لا يفتي قاعد لمجاهد".

فالحجة الأولى أقوى وأكبر حجمًا من الحجة التي احتج بها في الثانية، فالتكفير أشد قوة؛ لأن نواقض الإسلام معلومة ومحدودة، أما الحجة الثانية فهي أضعف؛ كونها لا تمس شيئا معلومًا وظاهرًا، فالخروج من الملة أكبر ذنبًا وحدثًا من فتوى القاعد للمجاهد أو العكس، إلا أن الخطيب رد عليهم بأن علماء الإسلام الذين أفنوا عمرهم في الفتوى لم يكونوا في كل الأوقات بل أغلبها في جبهات الحروب، وبذلك يكون الخطيب قد بدأ بالأقوى حجة؛ لما لها من مخاطر أكثر، فإذا أذعن المتلقي لهذه الحجة التي تقنع سريعًا فسيسُلم للثانية؛ لأن حرمة التكفير معلومة للغالبية، فمن السهل إذعان المحاجج للحجة الثانية؛ لتيقنه بأن هؤلاء حرفوا كبائر الأمور فكيف بفروعها.

وبهذا الحجاج نرى أن السلم الحجاجي أُبتني على تبديل السلم، وهو النفي:

(١) http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1436&hjmonth=10&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.
القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة بيان حول الفئة الضالة داعش، ١٤/٠٨/ ٢٠١٥م، الرابط: https://youtu.be/t2FfK-RJbi4K

"ن"= انحراف فتاوى داعش ومراوغاتها تظهر حقدًا على المسلمين.

"-ن"= فتاوى داعش لم تكن منحرفة، فلم يكن بها حقد على المسلمين.

ج١= من قاتل داعش كفر، وهذا مناقض للشرع -ج١= لا يكفر من قاتل داعش، وهذا غير مناقض للشرع.

ج٢= من فتوى داعش لا فتوى لمجاهد من قاعد -ج٢= داعش لا يفتي بفتوى لا فتوى لقاعد لمجاهد.

ف-ج١ و-ج٢ تنتمي لـ"-ن"

ليتضح أن هذه الاستراتيجية بدأت بالأثقل والأكبر لدحض الخصم دون أن تقوم لها قائمة حتى لو حاول رد القول بأن فتاوى داعش منحرفة وضالة، فبدأ بالتكفير؛ لأن التكفير معلومة شروطه، وأثره كبير؛ لما يجره من الويلات، فهو إخراج من الملة.

رابعًا: الروابط الحجاجية: (إن+ الواو)

نجد أنَّ الرابط هنا جاء حرف توكيد "إن"؛ ليقضي على حجة المتردد في ضلالة داعش والشاك في ذلك (إنهم يزعمون)؛ ليسبق هذه العبارة نداء بكلمة معاشر المسلمين، وهذه التفاته ذكية، فنعتهم بالمسلمين يرتبط بالحجة الأقوى، وكأنه يقول لهم محاججًا في سياق إخباري طلبي: (إنهم يزعمون): بأن هذه الصفة، وهي صفة الإسلام التي تفتخرون بها، ينفيها داعش عنكم، فهو يكفركم، وهذا يدفعهم للتبرؤ من داعش، وكأنه يقول: إن تنظيم داعش يجردكم من صفة الإسلام، فلم التردد في التبرؤ وتكذيب داعش وأفعالها. "فالنداء يُعد توجيهًا وتحفيزًا للمرسل إليه؛ ليأخذ ردة فعل تجاه المرسل المحاجج"(١)، وزاد على ذلك أنه أتى بالنداء في "يا معاشر" للفت انتباه المتلقي إلى أهمية مضمون الرسالة؛ من حيث إنها

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، الشهري، ص٣٦٠.

مخصوصة فيهم لا لغيرهم؛ ولذلك فالنداء أسلوب حجاجي بامتياز هنا، وهو من باب تهيئة المتلقي للتوجيهات تهيئة نفسية مناسبة تجعله يتقبلها في ضوء تبني رأيٍ ما، واتخاذ قرار ما تحت رقابة العقل وتوجيهاته وسطوة العاطفة ومستلزماتها(١).

أمَّا الرابط الثاني (الواو) فبعد أن جعل الرابط هنا أداة توكيد ثم قطعها بنداء صفة الإسلام، أتى بحرف العطف الدال على الجمع المطلق، وكأنه يقول: إن فتاواهم الضالة كثيرة يصعب حصرها؛ لـــ"يقوم الرابط الحجاجي الواو بوصل الحجج بعضها ببعض مع ترتيبها حجاجيًا؛ بحيث كل حجة تزيد في قوة الحجة الأخرى"(٢).

وبعد هذه المحاججة، نجد أن الخطيب لا يبتعد عن القضية والنتيجة التي حاجج بها، وهي انحراف فتاوى داعش؛ ليرفع سقف الاتهام، وكأنه -أي الخطيب- استيقن بأنه ظفر في المحاججة الأولى؛ ليذكر القضية الأخرى بأن داعش تجاوز في الضلال ضلال الخوارج؛ لأنه أتى بما لم يأتوا به، وهو الكذب.

وفي مثال آخر

لهذا النوع من الحجاج من هذا السلم، قال الخطيب المكي في خطبته المعنونة (**بيان حول الفئة الضالة داعش**): "**ومما انفردت به داعش السالكة مسلك الخوارج، مما لم يؤثر عن الخوارج، انفردوا بامتطاء مطية الكذب، فما روي جماعة أكذب لغة، وأفسد منهجًا من هؤلاء سبابًا ولعانًا وتقلبًا، بل ما روي جماعة أكثر افتراءً من هؤلاء...ولقد برزت هذه الفضائح**

(١) ينظر: آليات الحجاج البلاغي لوصايا الحكماء في العصر الجاهلي مقاربة تداولية، الغرابية، العمري، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية غزة، فلسطين، مجلد ٢٧، العدد: ٣، ص٢٠٣، وينظر: منزلة العواطف في نظريات الحجاج، عبيد، عالم الفكر، الكويت، مجلد: ٤٠، العدد: ٢ ديسمبر ٢٠١١م، ص٢٤٠.

(٢) الحجاج في الخطاب النبوي أحاديث العبادات والمعاملات أنموذجًا، العايش، ص٣٤.

والأكاذيب من بياناتهم الرسمية المتناقضة، حتى دعوا للمباهلة والملاعنة، كما فضح ذلك من أنقذه الله منهم، هذا لفظه ومنطوقه يكفرون كل من قاتلهم اليوم، وقد باهلوا ولعنوا أنفسهم بالأمس.

ومن تناقضاتهم وأكاذيبهم: زعمهم أنهم لا يكفرون كل من خالفهم وباهلَ على ذلك ناطقهم الرسمي، وجعل لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم لم يمضِ عام على هذا الزعم حتى نكص وفضحه الله بأن أعلن بقوله: واحذر فإنك بقتالك الدولة الإسلامية تقع في الكفر من حيث تدري أو لا تدري ... ومن كذبهم وتناقضهم أنهم يدّعون حرمة استهداف أسواق أهل السنة ومساجدهم وحرمة مصاحفهم في أيمان مغلظة، ويقولون: إن تفجير مساجد أهل السنة من أعظم البوائق، هذا هو تعبيرهم، بل كان من اتهامهم بعض الدول وتكفيرهم لها أنهم يحرقون المساجد والمصاحف، وهاهم ينكصون ويتبنون بكل جرأة تفجير مسجد قوات الطوارئ"[1].

"ن" كذب داعش وسوء منهجهم.

ج١ = اعتمادهم على الكذب حتى غلبوا الخوارج.

ج٢ = إعلانهم عدم التفكير وهم يكفِّرون.

ج٣= تحريمهم تفجير المساجد وهم يفجِّرون.

ج٤ = تفجير مسجد الطوارئ.

---

(١)

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1436&hjmonth=10&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.

القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة بيان حول الفئة الضالة داعش، ١٤/ ٠٨/ ٢٠١٥م، الرابط: https://youtu.be/t2FfK-RJbi4K

في هذا المثال والذي قبله، نرى أن الخطيب أخذ يقارن بين عباراتهم وأفعالهم، وهذه أكبر رادع لمن يدافع أو يتعاطف مع داعش، فقد أتى بدلائل من وسط داعش ذاتها وبلسان متحدثها، وهي حجة مبنية على شبه المنطق من التناقض والتعارض بين ما يدعيه الخصم وبين واقعه، وفي هذا الباب ما يعتمده المحاجج من حجج الخصم وإثبات أنها في حقيقة الأمر تناقض بين ما يذهب إليه وبين ما يدعي، وهو ما يعبر عنها "بقلب البرهان على صاحبه"[1].

قانون السلم الحجاجي

وقد حكم هذه المحاججة قانون النفي، وبيانه كالآتي:

"ن" " كذب داعش وسوء منهجهم. "-ن" منهج داعش غير قائم على الكذب، كذلك منهجه.

ج١= تناقض داعش وكذبهم. "-ج١"= داعش غير متناقضة ولا كاذبة.

ج٢= إعلانهم عدم التكفير وهم يكفرون. "-ج٢"= عدم إعلانهم التكفير، فهم لا يكفرون.

ج٣= تحريمهم تفجير المساجد وهم يفجرون. "-ج٣"= لا يحرمون تفجير المساجد، فهم لا يفجرون.

ج٤= تفجير مسجد الطوارئ. "-ج٤" لم يفجروا مسجد الطوارئ.

-ج١ و-ج٢-ج٣ و-ج٤ تدعم: "-ن"، ونلحظ أن في الحجة الواحدة نفيًا وإثباتًا كما في (-ج١ وج١)، (-ج٢و ج٢)، و(-ج٣، ج٣)، و(ج٤،-ج٤)؛ فحينما تثبت التفجير مثلًا تنفي عدمه.

خامسًا: الروابط الحجاجية

أفعل التفضيل+ بل لتربط بين جمل الحجة الأولى +بل تربط بين جمل الحجة الثالثة:

(١) الحجاج في الشعر العربي أساليبه وبنيته، الدريدي، ص١٩٦.

دعم الخطيب حجاجه في الحجة الأولى بصيغة صرفية ذات بعد دلالي حجاجي، فأفعل التفضيل توظَّف في مقام الحجاج المقارن وإطلاق المفضل على المفضل عليه، وهكذا تسهم بنية التفضيل في تدعيم موقف المتكلم، وحمل المُتلفظ في تدعيم موقف المتكلم، وحمل الآخر المتلفظ إليه على مشاركته، وهي متعلقة باستمرار الصفة ودوامها [١] في القضية المراد المحاججة بها، وهي تؤصل الكذب في الفئات الضالة داعش، وإن شاركهم الخوارج في ذلك، غير أنهم تفوقوا عليهم في ذلك. فشأن التفضيل شأن الصفة المشبهة في الدلالة على الدوام والاستمرار والاعتراف بثبوت المعنى المجرد "لصاحبه في كل الأزمنة ثبوتًا تامًا؛ أي الاعتراف بتحققه ووقوعه شاملًا الأزمنة الثلاثة المختلفة"[٢]؛ مما يجعل أفعل التفضيل في عبارة الخطيب: **"أكذب لغة، وأفسد منهجًا من هؤلاء سبابًا ولعانًا وتقلبًا، بل ما روي جماعة أكثر افتراءً من هؤلاء"** متلفظة بحجاج قوي بني على المحاجج فيهم، وهم ذات الدواعش وعلى الآخرين وهم الخوارج، ليأتي الرابط الثاني "بل" رابطًا بين جمل هذه الحجج "بل ما روي جماعة أكثر..."؛ لتضفي بُعدًا دلاليًا آخرًا، فـ"بل" معناها الإضراب[٣]؛ لنراه هنا إضرابًا انتقاليًا، فقد انتقل من تعميم القول إلى تخصيصهم بالافتراء دون غيرهم؛ ليدعم الحجة ويقويها، فهو لم يبطل عن داعش تهمة ما قبل "بل"، بل ليؤكد انغماسهم بالكذب والافتراء، وتشرّبهم إياه.

وأما الرابط الثالث فنجد أن الحجة الأقوى (إعلانهم عدم التكفير وهم يكفرون) أتت بدون رابط، بل في جملة مستقلة؛ مما يكسبها قوة ورنينًا في أذن السامع المتلقي، "وقد ذكر (فان ديك) أن الجمل قد ترتبط، وقد لا ترتبط، فالروابط لا تقترن بالمحتوى الدلالي للأحداث

(١) ينظر: الذات والآخر أنموذجًا، جعفورة، ص١٢٦.
(٢) ينظر: النحو الوافي، حسن ، ٣/ ٢٨٢.
(٣) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ١/ ٢٢٠، ٢٢١، معاني النحو، السامرائي، ٢/ ٢٥٧، ٢٥٨.

والقضايا فقط، بل بالسياق التداولي"[١].

أمَّا الرابط الرابع بين الحجة الأولى والثانية، وبين الثانية والثالثة والرابعة، فقد كان "الواو"، ولا يخفى ما دلت عليه الواو من الجمع المطلق، فالحجج المترادفة قد اتسقت واتحدت باتجاه دعم النتيجة المطروحة وتقويتها برابط "الواو" كما اشتغل الرابط على التراتبية وإدراج الحجج بشكل عمودي، فبعدما ذكر حجة احتجاجهم على الحكومات والدول بأنها تفجر المساجد، جاء بحجة وواقعة تبنوها، وهي تفجيرهم لمسجد الطوارئ الخاص بقوات الأمن السعودية في عام ٢٠١٦م[٢]؛ لتعارض ما ادعوه بأن محرم ومجرّم على غيرهم، وهذا من محاججة الخصم بما يعتقده، ولا شك أنها تقوي المحاججة وتلزم الخصم وتفحمه.

غير أنَّ "بل" التي أتت عاطفة في الحجة الثانية أكسبت الحجة الثانية بُعدًا دلاليًا آخرًا، فـ"بل" معناها الإضراب؛ لنراه هنا إضرابًا انتقاليًا؛ إذ انتقل من تعميم القول إلى التخصيص ليدعم الحجة ويقويها، وهو لم يبطل عن داعش التهمة الأولى ليثبت عنها ما بعد "بل" التي أفادت التوكيد، وأثبتت التناقض لديهم، ونفت مصداقيتهم فيما ادعوه من حرمة المساجد، وزاد بأن انتقل إلى كيفية اتهامهم لغيرهم بما يقترفون من جرائم، بشاهد من أفعالهم التي أعلنوا مسؤوليتهم عنها، وهي تفجير مسجد الطوارئ، وفي هذا ارتقاء بأسلوب الحجاج الذي أثر على السلم الحجاجي.

نلحظ أن الحجاج وفقًا للقانون التنازلي يمثل استراتيجية خطابية، فالمتلقي إذا أذعن للحجة الأقوى أصبح من اليسير أن يسلم للحجة الأقل قوة، ثم التسليم للحجة الأقل[٣].

وبين هذه المحاججة والأخرى في المثال السابق، ترابط في القضية؛ حيث إن الأولى

(١) ينظر: التداولية أصولها واتجاهاتها، ختام، ص١٥٥.
(٢) https: //arabic.cnn.com/middleeast/2016/01/31/saudi-mosque-explosion-investigation.
(٣) الحجاج في الشعر العربي أساليبه وبنيته، الدريدي، ص ١٩٦.

تتحدث عن ضلالهم في الفتاوى وترد على الشاك والمنكر وتعلم الجاهل عن فتاواهم، في حين أن الأخيرة تبين أن كل ذلك الضلال في الفتاوى نابع عن امتطائهم الكذب وتجرؤهم عليه، وهذا رابط محكم يدل على براعة الخطيب وذكائه الحجاجي.

مثال آخر

ومن هذا الخطاب الحجاجي التنازلي نرى ما ذكره الخطيب المكي في خطبته **"التعايش والوفاق في المجتمع المسلم"**؛ إذ قال: **"لقد كان الصحابة -رضوان الله عليهم- يرون الاجتماع من أعظم الخيرات وأكبر الصالحات؛ لذا تراهم قد ائتموا بكل من حقت لهم الإمامة، يقول الإمام ابن حزم- رحمة الله عليه-: "وما امتنع قط أحد من الصحابة-رضي الله عنهم- ولا من خيار التابعين من الصلاة خلف كلِّ إمام صلَّى بهم حتى خلف الحجاج بن يوسف وحبيش بن دُلجة ونجدة الحروري والمختار بن أبي عبيد، وكل متّهم بالكفر، والمسلمون يرون أن من صلى صلاتهم، واستقبل قبلتهم، وأكل ذبيحتهم فهو منهم، والسرائر إلى الله، والحساب على الله، فلا شقّ عن القلوب، ولا غلٍّ على سابق بالإيمان، ولا تفريق بين المسلمين بالأسماء والألقاب، ولو كانت أشرف الألقاب والأسماء مثل المهاجرين والأنصار، وإنما تقال على سبيل الثناء والتأليف والتعريف"**[1].

ن= لقد كان الصحابة-رضوان الله عليهم- يرون الاجتماع من أعظم الخيرات وأكبر الصالحات.

(١)

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1437&hjmonth=0.5&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah

القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة التعايش والوفاق في المجتمع الإسلامي، https://youtu.be/twMOWEY93nk ٢٠١٦/٠٣/٠٤

ولا أدل من ذلك ما ورد في الحجج:

ج١= قبول إمامة حتى في مَن شك بصلاحه "الأقوى".

ج٢= إن من أدى العبادات فهو منهم، والحساب على الله" "الأقل قوة".

فالصلاة عمود الدين، وأقوى العبادات فكيف يتقبلون من يؤمهم بالصلاة وهناك شك في عقيدته، ولا يقبلون بمن أدّى العبادات الباقية.

قانون السلم الحجاجي

وقد بني هذا الحجاج على قانون تبديل السلم بالنفي، فإن:

ن= لقد كان الصحابة-رضوان الله عليهم- يرون الاجتماع من أعظم الخيرات وأكبر الصالحات.

- ن= الصحابة-رضوان الله عليهم- لا يرون الاجتماع من أعظم الخيرات وأكبر الصالحات.

ج١= يقبلون إمامة من شك في صلاح دينه "الأقوى".

-ج١= لا يقبلون بإمامة من شك في صلاح دينه.

ج٢= إن أدى العبادات فهو منهم، والحساب على الله "الأقل قوة".

-ج٢= لا يكون منهم من أدى العبادات مالم يكن سليم العقيدة.

ويمكن تشكيل هذا السلم على شكل هذه المعادلة:

-ج١+-ج٢= -ن، مثل ج١+ج٢=ن، فنلاحظ أن سالب الحجة يخدم سالب النتيجة، وعليه يقوم السلم الحجاجي في إيجابها.

سادسًا: الروابط الحجاجية: اللام+ حتى + الواو

ويتنوع استعمال هذه الروابط لتؤدي دورها في الخطاب الحجاجي، فالرابط الأول لام التعليل، وقد استعمله الخطيب من أجل التسويغ أو التعليل لفعله، فهو نتيجة الدعوى التي

يقصدها من حرص الصحابة -رضوان الله عليهم- على اجتماع الأمة؛ ولذلك ربطت لام التعليل في" لذا" بين النتيجة والحجة، ولعل في ابتدائه برابط التعليل في الحجة الأقوى جعلت الخطيب لا يعطي المتلقي فرصة للاعتراض ليبين الحجة بالتعليل، دون ترك مساحة سياقية أو لفظية لطرح تساؤل الطرف المتلقي.

وقد استعملت "حتى" لربط تفصيل الحجة الأولى عبر ضرب المثل، ولا يخفى أن ما وراء "حتى" جاء متصلًا بما قبلها، وذكر ما بعد "حتى"؛ لكونه الأظهر والأوضح من أمثلة؛ لتقنع من جهل أو شك في كفرهم، فقد صلى وراءهم أئمة الإسلام، فما بعد الرابط "حتى" يأتي غالبًا لبيان الأقوى والأعظم والأظهر كما نص النحاة، فقد رتب الخطيب المحاجِج حججه عبر الرابط "حتى" بما يتناسب مع الرابط الحجاجي الموظف[1]، فحتى كما ذكر أحد المعاصرين: "أنها مثقلة بحمولة حجاجية"[2]، فكيف إذا جاءت مرتبطة وعاطفة على رابط حجاجي سابق وهي اللام التعليلية، فبعد تعليل الخطيب، استدعى "حتى" التي تدل على تواصل السابق باللاحق؛ حيث إن اللاحق يُعد أقوى الأمثلة التي تثبت الحجة الداعمة لفكرة حرص الصحابة والتابعين على اجتماع الأمة.

أمَّا الرابط "الواو" العاطفة على الحجة الأولى فكما ذكرنا بأنه يدل على الجمع المطلق والانفتاح، وكأنه يقول: إن أي فعل فيه معصية يجب ألّا يفرق شمل الأمة، لنجد أن هذه القيمة الحجاجية التنازلية المطروحة تتناسب مع القضايا الشائكة، كالتي يكثر فيها التلبيس باسم الدين كما في أفكار داعش؛ حيث أُلبس على الكثيرين، لذلك نجد خطيب الجمعة المكية يلجأ إلى الحجاج ذي السلم التنازلي.

(١) معاني النحو، السامرائي، ٢/ ٣٤، ٣٥.

(٢) ينظر: التداولية أصولها واتجاهاتها، ختام، ص١٥٥.

أثر السلالم الحجاجية التراكمية في تعزيز الأمن الفكري والسلم المجتمعي

كما سبق أن ذكرنا بأنها الحجج التي "تتعدد دون مراعاة لمبدأ التدرج من الأقوى إلى الأضعف أو العكس دون مراعاة للتفاوت الحاصل في القوة التدليلية لتلك الحجج، فكل حجة تكون أقوى وأكثر فعالية في اللحظة التي تستعمل فيها، وهو أكثر عفوية وتلقائية من النوعين السابقين"(١). وعليه، فهي لا تحتاج إلى روابط أو قوانين تحكمها.

مثال

ما ورد في الخطب المكية من الحجج التراكمية التي تعزز الفكر الأمني والسلم المجتمعي ما قاله الخطيب المكي في خطبته المعنونة بـ**"الوعي والحذر": "إن المجتمع المسلم إذا جعل للوعي حظوة، وكان من أولوياته فلن يخفق -بأمر الله- في الأزمات؛ إذ يعرف متى يرفع بصره حينئذ، ومتى يرخيه، ويعرف مصلحة دفع الأخطار قبل وقوعها، وأنها أعلى وأولى من رفعها بعد الوقوع"**(٢).

القضية والنتيجة التي يحاجج بها الخطيب هي: أن ارتفاع الوعي لدى الأمة يجعلها حسنة التصرف.

ج١ = متى تنظر في الأمر، ومتى تغمض عينيها عنه وتتجاهله؟

ج٢=تدفع وتتقي الخطر قبل وقوعه.

(١) ينظر: الحجاج في الخطاب السياسي، قادا، ص ٣٧٤، وآليات الحجاج وأدواته، الشهري، ١/ ٩٨.

(٢)
http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1437&hjmonth=0
.3&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah
القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة الوعي والحذر ٠٨/ ٠١/ ٢٠١٦،
https://youtu.be/Y1EJeE1LyoQ

من الملحوظ أن الحجتين ليستا من مجموعة واحدة متسلسلة، والدليل ألا تفاضل بينها؛ فالأولى تتحدث عن المجتمع المسلم الحذر الذي يعرف متى يتجاهل بعض الأمور؛ تجنبًا لوقوع مصيبة، وهو من باب معالجة الأمر، والأخرى تتحدث عن المجتمع الحذر الذي يتقي المصيبة قبل وقوعها، ولو ذكر في الأولى أنها تحل المشكلة لقلنا بأن السلم هنا تصاعدي؛ حيث إن دفع البلاء قبل وقوعه يدل على وعي أكبر من حل المشكلة، فدرجة الوعي بين الحجة الأولى والثانية يشير إلى ألا مجال للتفاضل بينهما؛ لذا يمكن الفصل بينهما وعَدّ كل واحدة منهما حجة لذاتها.

ومن الملاحظ أنَّه استعمل في الحجة الأولى لازم الصفة دون ذكرها في اتكاء على انزياحات اللغة، وهي الكناية "كناية الصفة"(١) التي تترجم كثيرًا من المعاني المحملة بقوة الحجة، فصفة غض الطرف هي صفة تستعمل للتغاضي من أجل عدم وقوع المشكلات، ولا شك أن هذا متى استخدم في موضعه كان حرزًا للأمة أن تقع في مشكلة أكبر.

مثال آخر

في خطبة **"نصرة الإسلام بالعمل والدعوة إليه"** قوله: **"ومع هذا فهناك مثبطات وعوائق قد تكون سببًا في عدم مشاركة المسلم في نصرة الدين، فمن شعور المرء بتقصيره وأن عنده ذنوبًا ومعاصيَ تمنعه من أن ينصح غيره أو يأمر وينهى، وهذا خطأ؛ ولذلك قيل للحسن البصري: إن فلانًا لا يعظ، ويقول: أخاف أن أقول مالا أفعل، قال الحسن: "وأيّنا يفعل ما يقول ودَّ الشيطان أنه ظفر بهذه الكلمة منكم، فلم يأمر أحد بمعروف، ولم ينه عن منكر". ومراد الحسن -رحمه الله- أنه ليس شرطًا أن كل من أمر بشيء من المستحبات أو نهى عن شيء من المكروهات أن يعمل به، وأن العاصي لا يُعفى من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحجة التقصير في العمل أو الوقوع في المنكرات.**

(١) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ٢/ ٤٧٧ - ٤٧٨.

إذا لم يعِظ في الناس من هو مذنبٌ فمن يعظِ العاصين بعد محمدٍ ﷺ فلا نترك -عباد الله- واجبنا من النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحجة التقصير والعصيان، وقد قيل: حقًا على شاربي الكؤوس أن يتناصحا، وإذا لم يتناصحا فالذنب ذنبان والإثم إثمان: إثم شُرب الخمر، وإثم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولتقريب المسألة، أرأيتم لو كان الطبيب يشكو علة في جسده في عضو من أعضائه ألا يستطيع أن يعالج غيره من المرضى؟

يستطيع أن يتعرف على أمراضهم ويصف العلاج، وقد يشفى بعد ذلك من يُشفى -بإذن الله-...ومما يؤيد هذا المعنى الذي قد يغفل عنه بعض الناس: قوله ﷺ "إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر... وفي هذا إشارة إلى أن العاصي والفاسق ينبغي ألا يحتجوا بسبب عصيانهم بعدم العمل لهذا الدين"(١).

ونلحظ هنا أن النتيجة هي: قضية أنَّ نصرة الدين واجبة على جميع أفراد المجتمع حتى المقصر والمذنب.

ج١= البيت الشعري المؤكد لما ذكر في القضية عبر مقايسة الحال بألا أحد كامل.

ج٢= قول الحسن البصري بأن النصيحة تلزم العاصي والمذنب.

ج٣ =عبر وصف ومقاربة وصفية منطقية لحال الطبيب المريض الذي يعالج المرضى.

ج٤= الحديث النبوي.

---

(١)

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&audiotype=khutbah&bro
.wseby=khateebaudio&placeid=1&display=all&page=2

القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة نصرة الإسلام بالعمل والدعوة إليه، ٠٦/ ١١/ ٢٠١٦م، https://youtu.be/4YOizRZhtY4

نلحظ أن الحجج الأربع منفصلة، ويمكن عزلها عن أقرانها وتقديمها وتأخيرها، وقد استدعى المحاجج ما يسمى في الحجاج بالشواهد الجاهزة[١]؛ ليكتسب السياق قوة وهالة قدسية، فالحجاج بالشاهد يسعى إلى إثبات قاعدة؛ إذ يبحث انطلاقًا من حالة خاصة عن القانون والبنية التي تكشف عنها هذه الحالة. إن الحجاج بالشاهد يرفض عدَّ الحالة الخاصة المُثارة معزولة ومرتبطة بالسياق الذي سيقت من أجله، بل يسعى إلى المرور من حالة خاصة إلى قاعدة عامة[٢].

فبيت الشعر عزَّز من أن النصيحة في الدين أيًّا كان قوة إيمان الشخص الناصح، لا تعتبر هذا حالة خاصة، بل تعمم في الدين، وقد أسهم الشاهد في ترسيخها، ومما ينطبق أيضًا على الحجة الثانية قول الحسن، وينطبق على الرابعة ممثلة في استدعاء الحديث النبوي. فالتمثيل يوسع امتداد الحجاج عبر الحامل والسياق النصي، ويضعه في إطار مفهوم عام[٣]، كما أن التفاعل بين الشاهد والسياق المستدعى له ينتج عنه قوة حجاجية عبر انصهار تناصي بين سياقين جمعتهما ظروف متشابهة.

أمَّا الحجة الثالثة فهي تعرض منطقًا من الواقع عبر ضرب المثل بالطبيب المريض الذي يعالج المرضى، فهو يفنّد أن من فقد الشيء لا يمنع من أن يعطي ما فقده، كما هو حال هذا الطبيب، فقد استخدم الدليل الجاهز المحاط بقدسية العقل، والواقع المبني على عقل منطقي يفهمه الجاهل والعالم، وكأنه أراد أن يحور حجته على اتجاه التلقي لبدهية المُتلقَّى، فحجته

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، الشهري، ص٥٣٧.
(٢) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، بنو هاشم، ص٨٣، ٨٤، وينظر: في نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات، صولة، ص٥٧.
(٣) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، بنو هاشم، ص٨٣، ٨٤، وينظر: في نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات، صولة، ص٥٧.

مليئة بالحقائق والتفكير والاستنتاج؛ مما يُدعم النتيجة التي أراد الخطيب أن يقنع بها المتلقي، فـ"المثال يستخدم لتوضيح قاعدة معروفة ومسلّم بها؛ أي ليعطيها نوعًا من الحضور في وعي المستمع، فلهذا يستهدف المثال المخيلة، في حين يكون الشاهد لحقيقة أكيدة وغير مجادل فيها"(١). والكلام ذاته في بيت الشعر الوارد، فصورة الطبيب المريض، وقدرته على علاج المرضى، أحضرها الخطيب لوعي المستمع.

كما لا ننسى أن نوضح أثر الاستفهام التقريري وذلك عند قول الخطيب: **"أرأيتم لو كان الطبيب يشكو علة في جسده في عضو من أعضائه ألا يستطيع أن يعالج غيره"**. فنراه يحمل المستمع المتلقي على الإقرار بما يريده المتكلم(٢)، وهو يحمل حجة مضمنة مفادها ما أقره المثال المضروب من أرض الواقع، وهو أنه لا يمنع الطبيب المريض أن يعالج المرضى، وقسْ عليه أن يقدم النصيحة المقصر والمذنب، فالحجة هنا اعتمدت على الاستفهام التقريري حسب ما يقتضيه الاستلزام الحواري، فالأسئلة أشد تأثيرًا وإقناعًا على المرسل إليه، وكأن المرسل يدرك بأن المرسل إليه لا يخالفه؛ ولذلك كانت الإجابة من المسلمات التي يتفق عليها الطرفان وإلا ما كان المرسل المحاجج ليلجأ إلى الاستفهام بدلًا من الأسلوب التقريري المباشر، فالمضمون واحد، ومع أن الاختلاف في طريقة العرض، غير أن لهذا الاستفهام التقريري في الاختلاف التداولي وفي الحدس قوة حجاجية تؤثر على مدى استجابة المرسل إليه لما يريد أن يقنعه المرسل، وإن كان المرسل غير جازم بتعاون المرسل إليه الخصم، فمعرفة المتكلم بموافقة المخاطب أو رفضه هي من باب التوقع، وتختلف درجة هذا التوقع حسب معرفة الطرف المحاجج بمحدِّثه(٣).

(١) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، بنوهاشم، ص٨٤، ٨٥ .
(٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة ، القزويني، ١/ ٢٥١.
(٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، الشهري، ص٤٨٤، ٤٨٥.

ولما كان الخطيب المكي ملمًّا بتعددية جمهور الخطبة؛ كان توقعه بوجود المستمع العادي والمثالي والمؤمن بالفكرة والمنكر لها والشاك بها؛ لذلك آثر أن يتبعها بمثال عملي يفهمه ويعلمه الجاهل والمتعلم. ومن هنا أرى بأن ضرب المثال أقوى تأثيرًا من الاستفهام؛ حيث القوة الحجاجية على عكس الشاهد التالي المعتمد اعتمادًا كبيرًا على الاستفهام المدعم بالتكرار المعنوي.

مثال آخر

في الخطبة ذات العنوان **"بيان حول الفئة الضالة داعش"** قال الخطيب: **"ما ذا سيفعل هؤلاء القتلة بـ"لا إله إلا الله" إذا جاء صاحبها يوم القيامة؟ ما سيفعلون بتكفير المسلمين؟! وماذا سيفعلون بتفريق الأمة؟ وماذا سيفعلون بالتمكين للأعداء؟! وما سيفعلون بضياع الشباب؟! حسبنا الله ونعم الوكيل، حاذر بنيّ -وقاك الله- حاذر أن تخاطر بنفسك"**(١).

نلحظ هتحفينا تقنية التكرار المبنية على الحجج المتراكمة من سوء مصيرهم؛ نتيجة اقترافهم تلك الذنوب، مدعمة باستفهام إنكاري تعجبي يجعل من نبرة اللوم والتقريع شديدة اللهجة؛ مما يكسب السياق الحجاجي رصانة وقوة تجعل الطرف الآخر يعيد حساباته وقناعته. وقد لجأ إلى الاستفهام الطلبي بدلًا من التعجبي غير الطلبي؛ لأن في الاستفهام مزية لا تتوافر في السياق التعجبي، فالاستفهام التعجبي يصنع حوارًا خفيًا في الطرف الآخر نفسه؛ ليبادر في إجابة مفادها الإقناع الذي توصل إليه، فلا يخفى على أحد أثر الحوار

(١)
http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1436&hjmonth=10&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah..
القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة بيان حول الفئة الضالة داعش، ١٤/ ٠٨/ ٢٠١٥م، الرابط: https://youtu.be/t2FfK-RJbi4K

النفسي في رجوع العقل إلى صوابه، ففي الاستفهام حجاج مضمر مُضمن أكسبه التكرار حجاجًا ظاهرًا.

فالقضية= سوء المصير، وعظم الذنوب المرتكبة من قبل الفئة الضالة؛ لشناعة أعمالهم وفداحتها.

ج١ = قتلهم للمسلمين.

ج٢= تكفير المسلمين.

ج٣= تمكين أعداء الأمة.

ج٤= إغواؤهم لشباب الأمة وتضييعهم.

وهذه الأربعة تؤكد شناعة أفعالهم وضررها على الأمة، وقد هيأ هذا التكرار للإقناع؛ لدلالته اللفظية على المعنى مكررًا، وهو ضم الشيء إلى مثله في اللفظ مع كونه إياه في المعنى؛ أي: إنه يدل على إعادة اللفظ أو المعنى في الكلام لإحراز فائدة الترسيخ والتأكيد(١)، فيُعد رافدًا فاعلًا في العملية الحجاجية؛ لأنه يوفر للحجج طاقة مضاعفة تؤثر في المتلقي تأثيرًا واضحًا ويساعد على إقناعه ويدفعه إلى أن يُسلم بما يقوله المحاجج؛ لأنه بالدرجة الأولى يساعد على تبليغ المخاطب وإفهامه قصد المحاجج من كلامه، وبالدرجة الثانية يؤدي إلى ثبوت الفكرة وترسيخها في ذهنه، فبالتكرار تتبين المقاصد، وتدرك مراميها؛ لتصبح واضحة جلية لدى المتلقي، فتنحو نحو القبول. فالتكرار المعنوي لجرائم الفئة الضالة ظاهرها التنوع، وباطنها واحد، وهو بشاعة الفعل وفداحة أثره، فتصل مقاصد الحجاج إلى عقل المتلقي؛ لترسخ به، وتؤهله إلى أن يتقبلها.

(١) ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، ص٣، وينظر: شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، الأستراباذي، ٤٩/١، والحجاج في رسائل الشيخ أحمد التيجاني دراسة في وسائل الإقناع، أمينة التيجاني، رسالة ماجستير، جامعة حمة لخضر الوادي، الجزائر، ٢٠١٥م، ص٤٥، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، ص١٦٨.

ونلحظ أن هذه الحجج يجمعها التكرار والأسلوب الاستفهامي، فقد ميز كل من "ديكرو"، و"أنسكومبر" نوعًا من الاستفهام، وأطلقا عليه الاستفهام الحجاجي، وهو: "نمط من الاستفهام يستلزم تأويل القول المراد تحليله انطلاقًا من قيمته الحجاجية[١]، ومعناه أن هذا النوع من الاستفهام يحمل افتراضات ضمنية؛ مما يجعله استفهامًا حجاجيًا يحمل طاقة حجاجية تخدم النتيجة[٢]، وهي سوء أعمالهم التي تتوجب عقابًا شديدًا من الله. فالاستفهام فعل حجاجي بذاته؛ حيث نلحظ إنه يحث المستمع على التنازل والتسليم، فهذه الاستفهامات ليست عن المجهول بالنسبة للخطيب، بل هي حجج بالقصد المضمر.

والاستفهام من أنجع الأفعال اللغوية حجاجًا؛ إذ يضخم الخلاف بين المتلقي والخطيب أو يُلطف الخلاف بين المتكلم والمتلقي إذا كان المتلقي مخالفًا في الإجابة. والمستمعون للخطبة المكية شريحة كبيرة؛ فهناك الشاك، وهناك المنكر، وهناك المتفق مع الخطيب، غير أن الخطيب ينزله منزلة الشاك أو المنكر عبر هذه الصيغ؛ مما يجعل الحجاج أكثر قوة، وأبعد مدى في التحاور وإشراك الآخر.

وفي مثال آخر

قال الخطيب المكي في خطبته "**الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه**": "**إن الأخوة الإيمانية الصادقة من أهم أسس فشُوِّ الأمن الاجتماعي، فيشعر كل مسلم أنه في مجتمع أفراده بررة رحماء، متعاطفون، متحابون، هيّنون، ليّنون، مشفقون، متباذلون يكرمون المحسن ويعينونه، ويسترون على المخطئ ويرحمونه، ولا يقابلونه بالتشهير والتعنيف والإقصاء، ولا يعينون عليه**

(١) ينظر: الحجاج في أحاديث الخطاب النبوي أحاديث المعاملات والعبادات أنموذجًا، العايش، رسالة ماجستير، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، الجزائر، ٢٠١٤-٢٠١٥م، ص٥٣.

(٢) ينظر: اللغة والحجاج، العزاوي، ص٥٧.

الشيطان، فهو ما زال لهم أخًا، فينشأ من ذلك كله مجتمع آمن مستقر متماسك قوي"[1].

فالقضية التي يريد أن يثبتها الخطيب هي أن المجتمع المسلم يحافظ على الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه، فيسوق الحجج التي تؤهل المجتمع ليصبح مجتمعًا آمنًا، وذلك عبر سرده لصفات المجتمع:

١. بررة.
٢. رحماء.
٣. متعاطفون.
٤. متحابون.
٥. هيّنون، ليّنون.
٦. مشفقون.
٧. متباذلون.
٨. يكرمون المحسن ويعينونه.
٩. ويسترون على المخطئ ويرحمونه، ولا يقابلونه بالتشهير والتعنيف والإقصاء، ولا يعينون عليه الشيطان، فهو ما زال لهم أخًا لهم.

فهذه أوصاف جعلت من الحجاج التراكمي أو النسطوري -حسب رأي بيرلمان- لا يمانع من تقديم حجة على أخرى، فهي في النهاية ستؤدي إلى هذا المجتمع الآمن.

(١) http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1437&hjmonth=06&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.
القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، خطبة الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه، ٠١/ ٠٤/ ٢٠١٦م، https://youtu.be/lu7Wblt7ytY.

ومما سبق، نلحظ أن الحجاج التراكمي يصعب تقنينه وتقعيده وفق شكل ثابت، غير أن أوصافه تتخذ من آليات اللغة سلمًا تبني عليه حجاجها، فكما لحظنا في المثال الأول للحجاج التراكمي أنه اعتمد على الوصف والكناية، أما الثاني فعبر المثال المدعم بالاستفهام، والثالث: بالاستفهام والتكرار، والرابع بتتابع الأوصاف.

ولذا نقرر أن أكثر اعتماد الحجاج التراكمي على الأنساق اللغوية والأساليب البلاغية الخبرية والإنشائية؛ من استفهام، وتعجب، وتعالق للنصوص في صورة تناص أو استشهاد من صور واقعية، على عكس السلالم التنازلية والتصاعدية التي تعتمد أكثر على العقل والمنطق المدعم بالروابط والقوانين العقلية بالدرجة الأولى عبر سياقات لغوية محكمة.

وبعد هذه الدراسة والجولة في الخطب المكية وتناولها لقضايا الأمن الفكري والسلم المجتمعي، نخرج بعدة نتائج منها:

١. إن مفهوم الأمن الفكري والسلم المجتمعي لدى الخطب المكية: ليس لمحاربة التطرف فحسب، بل لبناء مجتمع رصين مثالي ذي أخلاق راقية محمي من الكوارث والأخطاء لا معالج لها فقط، فموضوع الأمن الفكري والسلم المجتمعي متينٌ في المجتمع الإسلامي؛ لكونه يتمتع بمرجعية ثابته شاملة صالحة لكل زمان ومكان.

٢. إن السلالم التصاعدية والتنازلية طغت في الموضوعات المحاربة للفكر الداعشي المتطرف الذي يحتاج إلى المنطق والعقل، والتدرج في الإقناع، على عكس الموضوعات العامة ذات الصلة بأخلاقيات ومفاهيم عامة ناسبها الحجاج التراكمي.

٣. إن حظ قانون القلب في الخطب للمكية أقل حظًّا مقارنة بقانون الخفض والنفي؛ وذلك لما فيه من الحاجة إلى التفكير والثقافة العالية إلى حدٍّ ما، ولا شك أن جمهور خطبة الجمعة عام مفتوح، كما أن وقت الخطبة لا يسمح بالتفكير الطويل.

٤. قلة الشواهد الخارجية في الخطب المكية التي تعالج هذا الموضوع؛ وذلك لأن موضوع الأمن الفكري والسلم المجتمعي يحتاج إلى قناعة من الذات وتدرج في الإقناع، أما تناص النصوص والحجج الجاهزة فهي تفرض الرأي دون صنع حوار من الداخل حول الفكرة.

٥. أساليب اللغة في الحجاج التصاعدي والتنازلي من استفهام، وتشبيه، وتكرار قليلة جدًا، وهو يؤكد رغبة من الخطيب في أن يهيئ نصًا لا أن يشتت النص بجماليات اللغة أكثر من منطقية الفكرة والإقناع بها.

٦. حاجة الحجة التراكمية إلى سلالم تراكمية مكونة بأكثر من حجتين، على عكس التصاعدية والتنازلية في ذكاء من الخطيب المكي بميل حججه إلى البساطة وعدم التكلف؛ لحاجة العقل إلى تفكير في الأخرى، وحاجته إلى العاطفة في الأولى؛ أي التراكمية.

وبعد:

أوصى الباحثون بالبحث في تطبيقات النظرية الحجاجية وسلالمها، فلها صلة بكل أطياف المتلقين، ولحاجة المجتمع إليها، وبخاصة في موضوعات الأمن الفكري؛ لما لهذا الموضوع من أهمية بالغة في أمن المجتمعات وتطورها.

والحمد لله عند الابتداء والانتهاء.

قائمة المراجع

استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، الشهري، عبد الهادي ظافر، ط١، ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤م.

آليات الحجاج البلاغي لوصايا الحكماء في العصر الجاهلي مقاربة تداولية، الغرابية، علاء الدين، العمري، أمل، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية بغزة، فلسطين (م٢٧)، العدد: ٣، ٢٠١٩م.

الأمن الفكري ودوره في تعزيز مكافحة التطرف الديني والإرهاب-، بوكرب، محمد، دراسة حول الإرهاب في الجزائر، رسالة ماجستير، الجزائر، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر، ٢٠١٤م.

الأمن الفكري وسبل تحقيقه، البريك، سعد عبد الله، ط١، السعودية، الصقر للطباعة والنشر، ٢٠١٣م.

الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، الخطيب، تحقيق: فرهود، محمد السعدي، خفاجي، محمد عبد المنعم، شرف، عبد العزيز، ط٦، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ومصر، دار الكتاب المصري، ٢٠٠٤م.

البنية الحجاجية في قصة سيدنا موسى عليه السلام، العرابي، محمد، رسالة ماجستير، وهران، جامعة السانية، ٢٠٠٩م.

تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف أنموذجًا، دحما، حياة، رسالة ماجستير، باتنة، الجزائر، جامعة الحاج لخضر، ٢٠١٣م.

التداولية أصولها واتجاهاتها، ختام، جواد، كنوز المعرفة، ط١، عمان، ٢٠١٦م.

توظيف الروابط الحجاجية في مقالات البشير الإبراهيمي دراسة تحليلية للرابط الحجاجي، عطا الله، محمد، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة باتنه، العدد١١، الجزء : ١، مارس ٢٠١٩م.

الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، عكاشة، نور الدين، رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة محمد لمين دياغين سطيف٢، ٢٠١٥-٢٠١٦م.

الحجاج في أحاديث الخطاب النبوي أحاديث المعاملات والعبادات أنموذجًا، العايش، سمير، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، ٢٠١٥م.

الحجاج في الخطاب السياسي الرسائل السياسية الأندلسية خلال القرن الخامس الهجري أنموذجًا دراسة تحليلية، قادا،عبد العالي، ط١، عمّان، دار كنوز، ٢٠١٥م.

الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، الدريدي، سامية، ط٢، الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١١م.

الحجاج في رسائل الشيخ أحمد التيجاني دراسة في وسائل الإقناع، التيجاني، أمينة رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة حمة لخضر الوادي، ٢٠١٥م.

الحجاج في ضوء البلاغة القديمة والنقد الحديث، المالكي، بن حميدي، عبدالرحمن، مجلة البحث العلمي في الآداب، مصر، كلية التربية جامعة عين شمس، العدد: ١٩، الجزء: ٢ .

الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقه، علوي، حافظ إسماعيل، ط١، د.م، دار الروافد ابن النديم، ٢٠١٣م.

الذات والآخر أنموذجًا، جعفورة، محمد معز، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.

الرحيــق المختــوم، المباركفــوري، صفــي الرحمــن، د.ط، قطــر، وزارة الشــؤون والأوقاف، ٢٠٠٧م.

الروابط الحجاجية في توقيع أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام إلى إسحاق بن إسماعيل النيسابوري، العرداوي، عبد الإله، مجلة دواة، ضريح الإمام الحسين العتبة الحسينية المقدسة، العراق، كربلاء، المجلد٢، العدد:٦، ٢٠١٥م.

السلالم الحجاجية في شعر الوائلي، حنون، عايد جدوع، العبودي، صلاح جباري شناوة، مجلة أوروك، العدد: ٢، ٢٠١٦م.

السلم المجتمعي مقوماته وحمايته، الصفار، حسن، ط١، بيروت، دار الساقي، ٢٠١١م.

شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الأستراباذي، لابن حاجب، تحقيق: عمر، يوسف حسن، ط١، ليبيا، جامعة قا مجد الدين ريونس، ١٩٥٩م.

القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مجد الدين، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، بإشراف: عرقسوسي، محمد نعيم، ط٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، عبد الرحمن، طه، د.ط، المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.

اللغة والحجاج، العزاوي، أبو بكر، ط١، د.م، دار العمدة، ٢٠٠٦م.

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، أبو بكر، تحقيق: بن عبد الحميد، محمد، د.ط، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ.

المشروع البلاغي عند محمد العمري، بحث في بلاغة الحجاج دراسة تفاضلية، ضيف، عبد الباسط، إشراف: صبيعات، أحمد، جامعة الجلفة، ٢٠١٦ -٢٠١٧م.

معاني النحو، السامرائي، فاضل صالح، ط١، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٠م.

مغني اللبيب في كتب الأعاريب الأنصاري، ابن هشام، تحقيق: بديع يعقوب، إميل، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

منزلة العواطف في نظريات الحجاج، عبيد، حاتم، الكويت، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد: ٤٠، العدد: ٢، ديسمبر٢٠١١م، كم ص: ٨٩ إلى ص: ١١٩.

النحو الوافي، عباس، حسن، ط٢، مصر، دارالمعارف، ١٩٧٧٨م.

نظرية أفعال اللغة لدى الفيلسوف أوستن أسسها وحدودها الفلسفية، أخدوش الحسين، د.ط، د.م، منشورات مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م.

نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات، صولة، عبد الله ط١، تونس، دار مسكيلياني، ٢٠١١م.

نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، بنو هاشم، الحسين، ط١، لبنان، دار الكتاب الجديد، ٢٠١٤م.

المواقع الالكترونية:

1. https: //arabic.cnn.com/middleeast/2016/01/31/saudi-mosque-explosion-investigation

٢. بوابة الحرمين الشريفين:

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1436&hjmonth=10&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah

- خطبة بيان حول الفئة الضالة داعش، ١٤/ ٠٨/ ٢٠١٥م:

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1436&hjmonth=10&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.

- خطبة الوعي والحذر، ٠٨/ ٠١/ ٢٠١٦

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1437&hjmonth=03&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.

- خطبة التعايش والوفاق في المجتمع الإسلامي، 04/ ٠٣/ ٢٠١٦

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1437&hjmonth=05&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah.

- خطبة الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه، ٠١/ ٠٤/ ٢٠١٦م

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&hjyear=1437&hjmonth=06&browseby=khateebaudio&placeid=1&audiotype=khutbah .

- خطبة نصرة الإسلام بالعمل والدعوة إليه، ٠٦/ ١١/ ٢٠١٦م

http://www.alharamain.gov.sa/index.cfm?do=cms.khutbah&audiotype=khutbah&browseby=khateebaudio&placeid=1&display=all&page=2.

٣. **القناة الرسمية لرئاسة شؤون الحرمين، على موقع اليتيوب**

- خطبة بيان حول الفئة الضالة داعش، 14/ ٠٨/ ٢٠١٥م،

https://youtu.be/t2FfK-RJbi4K

- خطبة الوعي والحذر ٠٨/ ٠١/ ٢٠١٦،

https://youtu.be/Y1EJeE1LyoQ

- خطبة التعايش والوفاق في المجتمع الإسلامي ٠٤/ ٠٣/ ٢٠١٦

https://youtu.be/twMOWEY93nk

- خطبة الأمن الاجتماعي وكيفية تحقيقه، ٠١/ ٠٤/ ٢٠١٦م

https://youtu.be/lu7Wblt7ytY

- خطبة نصرة الإسلام بالعمل والدعوة إليه،٠٦/ ١١/ ٢٠١٦م

https://youtu.be/4YOizRZhtY4