



مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات

مجلة
جامعة القدس
المفتوحة
للأبحاث والدراسات

2016 / 1438

مجلة علمية فصلية محكمة



اليوبيل الفضي 2016

ISSN 2074 - 5648



Journal of Al-Quds Open University for Research and Studies

A Quarterly Scientific Refereed Journal

No. 39 - Vol. 2 - Muharram - 1438H/ October 2016

39
الجزء الثاني

Journal of
Al-Quds Open University
for Research and Studies



اليوبيل الفضي 2016

ISSN 2074 - 5648

مجلة
جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدراسات



مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد (39) - ج (2) - تشرين الأول 2016م

الناشر:

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا
جامعة القدس المفتوحة

توجه المراسلات والأبحاث على العنوان الآتي:

رئيس هيئة التحرير

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا

جامعة القدس المفتوحة

الماصيون - رام الله / فلسطين

ص. ب: 1804

هاتف: 2984491 - 2 - 970+

2952508 - 2 - 970+

فاكس: 2984492 - 2 - 970+

بريد الكتروني: hsilwadi@qou.edu

sprgs@qou.edu

تصميم وإخراج فني:

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا

جامعة القدس المفتوحة

المشرف العام

أ. د يونس عمرو

رئيس الجامعة

هيئة تحرير المجلة:

رئيس التحرير

أ. د حسن عبد الرحمن سلوادي

عميد البحث العلمي والدراسات العليا

هيئة التحرير

أ. د عبد الناصر قاسم الفراء

أ. د فيصل حسين غوادة

أ. د محمد محمد الشلش

أ. د ناجي مطلق الداودي

أ. د هاني حسين أبو الرب

د. رشدي يوسف القواسمة

د. عماد عبد اللطيف اشتيه

د. معتصم توفيق خضر

قواعد النشر والتوثيق

تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصلية المرتبطة بالتخصصات العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية والباحثين في جامعة القدس المفتوحة وغيرها من الجامعات المحلية والعربية والدولية، مع اهتمام خاص بالبحوث المتعلقة بالتعليم المفتوح، وتقبل أيضا الأبحاث المقدمة إلى مؤتمرات علمية محكمة والمراجعات والتقارير العلمية وترجمات البحوث.

يرجى من الأخوة الباحثين الراغبين في نشر بحوثهم الاقتداء بقواعد النشر والتوثيق الآتية:

1. تُقبل الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية.
2. أن لا يزيد حجم البحث عن 30 صفحة «7000» كلمة تقريبا بما في ذلك الهوامش والمراجع.
3. أن يتسم البحث بالأصالة ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
4. يقدم الباحث بحثه منسوخا على «CD» أو عبر البريد الإلكتروني مع ثلاث نسخ مطبوعة منه، غير مسترجعة سواء نشر البحث أم لم يُنشر.
5. يرفق مع البحث خلاصة مركزة في حدود «100 - 150» كلمة. ويكون هذا الملخص باللغة الإنجليزية إذا كان البحث باللغة العربية ويكون باللغة العربية إذا كان البحث باللغة الإنجليزية.
6. ينشر البحث بعد إجازته من محكمين اثنين على الأقل تختارهم هيئة التحرير بسرية تامة من بين أساتذة مختصين في الجامعات ومراكز البحوث داخل فلسطين وخارجها على أن لا تقل رتبة المحكم عن رتبة صاحب البحث.
7. أن يتجنب الباحث أي إشارة قد تشير أو تدل على شخصيته في أي موقع من البحث.

مجلة جامعة القدس المفتوحة

للأبحاث والدراسات

8. يزود الباحث الذي نشر بحثه بنسخة من العدد الذي نشر فيه، بالإضافة إلى ثلاث مستلآت منه.
9. تدون الإحالات المرجعية في نهاية البحث وفق النمط الآتي: إذا كان المرجع أو المصدر كتابا فيثبت اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، اسم المترجم أو المحقق (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) الجزء أو المجلد، رقم الصفحة، أما إذا كان المرجع مجلة فيثبت المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، عدد المجلة وتاريخها، رقم الصفحة.
10. ترتب المراجع والمصادر في نهاية البحث «الفهرس» حسب الحروف الأبجدية لكثية/ عائلة المؤلف ثم يليها اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) الجزء أو المجلد.
11. بإمكان الباحث استخدام نمط «APA» Style في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، حيث يشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرة وفق الترتيب الآتي: «اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة».

المحتويات

الأبحاث:

- مفهوم مصطلح «الخبِيث» في المعاجم اللغوية والاستعمال القرآني.
أ. علي يوسف الرواشده / أ. د. عبد الله أبو السعود بدر 11
- منهج الشيخ محيسن في توجيه القراءات المتواترة في تفسيره فتح الرحمن
الرحيم في تفسير القرآن الكريم.
أ. منير أحمد حسين الزبيدي 41
- تناسب سورة الزمّر مع سور الحواميم.
أ. أحلام مصباح محمد أبو شعبان 71
- مفهوم التثبيت، ومشروعيتها في ضوء القرآن الكريم.
د. قسيم محمد عليان وردات 111
- تعدد أساليب الأداء في القراءات، وأثره في تيسير تلاوة القرآن.
أ. انشراح أنس سويد / أ. د. نور الدين عتر.
د. علي أسعد 147
- كُتِبُ الْأَنْبَاتِ وَدَوَّرَهَا فِي حِفْظِ تَرَاثِ أَهْلِ الْحَدِيثِ.
د. غَسَّانَ عَيْسَى مُحَمَّدَ هَرْمَاس 189

مجلة جامعة القدس المفتوحة

للأبحاث والدراسات

العدد (٣٩) - ج ٢ [٢]

- حكم الاستعانة بالناتو لإسقاط الأنظمة الجائرة.
د. عبد الحميد عبد المحسن الهنيني 231
- منهج ابن جماعة في كتابه (المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي).
أ. محمد عبيد العبيد 271
- الآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة ودور المرأة في توعيتها
باستخداماتها الآمنة.
د. حنان علي بدور 305
- ظاهرة ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية.
د. هيفاء فياض فوارس / د. أحمد ضياء الدين حسين الحسن
أ. فداء فياض فوارس 337
- نظرية المعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية.
د. أحمد ضياء الدين حسين / د. رائده خالد حمد نصيرات 361
- المظاهرة كشكل من أشكال الحسبة في النظام الإسلامي.
أ. إبراهيم مفتاح الفلاق / د. رزمان محمد نور 395
- الجوانب التربوية في عقوبة جريمة البغي.
أ. المحسن علي محمد العماوي / د. أحلام محمود مطالقة 429

الأبحاث

مفهوم مصطلح «الخبيث» في المعاجم اللغوية والاستعمال القرآني *

أ. علي يوسف الرواشده **

أ. د. عبد الله أبو السعود بدر ***

* تاريخ التسليم: 2014 / 3 / 25م، تاريخ القبول: 2014 / 5 / 6م.
** طالب دكتوراه/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.
*** أستاذ/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.

ملخص:

يتناول هذا البحث مفهوم مصطلح «الخَبِيث» في الاستعمالين اللغوي والقرآني، مبيناً بداية مفهوم المصطلح، وموضوعه باعتباره علماً مستقلاً له أهميته في فهم النصوص والمصطلحات القرآنية، والتعرف إلى معنى مصطلح «الخَبِيث» في القرآن الكريم، ومدى علاقته بالمعاجم اللغوية كمدخل تمهيدي لعبور فهم فحوى عنوان البحث.

ولكي تكتمل الصورة وضوحاً يتطلب منا: استقراء موارد المصطلح في القرآن الكريم من حيث: الإحصاء المتمثل بمواطن الورد في القرآن الكريم، ومن حيث: وصف صيغ الاشتقاقات التي وردت به، وتحليل معطيات هذه الموارد من حيث الحجم والشكل، ثم الانتهاء إلى تحليل معانيه الجزئية المتضمنة في كل مورد، وفي حال معرفة هذه الأمور سألفة الذكر، سيتم على غرارها استنباط تعريف ومفهوم له في القرآن الكريم.

The Concept of the Term «Malignant» in Dictionaries and Its Uses in the Quran

Abstract:

This paper tackles the concept of the «malignant» in its linguistic and Quranic uses. It introduces the definition of the term considering its topic an independent science that has its importance in understanding the texts and the Quranic terms. Also it aims at identifying the definition of « malignant» in the Holy Quran and its relation with linguistic dictionaries as a preliminary step to understand the main idea of this research.

To be more precise, we should extrapolate the term's occurrences in the Quran in terms of statistics which is represented by the places of its mentioning in the Holy Quran, describing its derivational forms, analyzing these occurrences in terms of size and form and finally by analyzing its partial meanings implied in each occurrence. When the aforementioned aspects have been realized, there will be an elicitation of a definition of the concept in the Holy Quran.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، محمد وآله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

فهذا بحث عن مفهوم مصطلح «الخبِيث» في القرآن الكريم، ولعلم المصطلح ارتباط وثيق بالدراسات القرآنية، فالقرآن مجموعة من المفاهيم داخل النصوص ونسق منها، إذا حُصِّلت حُصِّلت كليات الدين وإذا لم تفقه لم يفقه الدين، ولا سبيل إلى التفقه في النص القرآني بغير دراسة مصطلحاته، ورصدها، وتحديد أبعادها، والتدقيق في حدودها وأفاقها، وسبر أغوار مفاهيمها ومقارنتها، والوقوف على تباين دلالاتها بتأثير تباين امتداداتها داخل النسيج المفهومي للنص القرآني، واختلاف معاني مبانيها باختلاف القضايا التي طرحت فيها.

ولا شك في أن ذلك من شأنه، أن يحقق النقل من الفهم السطحي المهمَّش للقرآن الكريم إلى الفهم العلمي الدقيق، ويُمكِّن على أساسه من بناء قواعد فكرية وهيكلية بنوية متماسكة في نظرة القرآن إلى الوجود والحياة والإنسان والمجتمع، ويقلل من استعار النزاع حول كثير من الآيات والقيم القرآنية، وتتبلور الرؤية الفقهية لكثير من الأحكام الشرعية التي ابتعد فيها بعض الفقهاء عن القرآن بمسافة، دون التفات منهم أحياناً إلى كلية النص القرآني وأنساقه، مما أضع كثيراً من المفاهيم والمعاني. فالمصطلحات القرآنية مفتاح وصول العقول إلى مراد الله عز وجل.

من هنا يجب دراستها بعمق وتمعن وإعمال فكر، من أجل تجنب مخاطر الخلطة والاضطراب والاختلاف في فهم كتاب الله العظيم وتدبره، مما نحن بأمس الحاجة إلى الابتعاد عنه في عصرنا الحاضر الذي آلت إليه الأمة اليوم من تمزق وتشردم.

وبناءً على ذلك جاء تقسيم البحث كالتالي:

1. مقدمة تشمل أهمية الموضوع، ومحدداته، والجديد المرجو منه، ومفهوم المصطلح في اللغة والاصطلاح بشكل عام والاصطلاح القرآني بشكل خاص، وموضوعه كعلم مستقل له أهميته في فهم النصوص والمصطلحات القرآنية.

2. المبحث الأول: مفهوم مصطلح «الخبِيث» في المعاجم اللغوية والاصطلاح القرآني.
3. المبحث الثاني: حد «الخبِيث» في اصطلاح القرآن الكريم.
4. الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث والتوصيات.

تهييد:

مفهوم المصطلح:

يعدُّ المصطلح هوية العلوم بكل ما يحمله من لافتات معرفية فلسفية، اجتماعية، ولغوية وغير ذلك، فبدون معرفة المصطلحات لا يمكننا إدراك العلم، ولا فهم مكنوناته الماضية في الاتساع والعمق.

يقول الدكتور البوشيخي⁽¹⁾: «المصطلح: عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي؛ بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية»⁽²⁾.

ويقول الدكتور القاسمي: «المصطلحية علم يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها»⁽³⁾.

من هذا المنطلق أخذت الدراسة المصطلحية تستأثر باهتمام كبير من الباحثين والدارسين بعدما تحقق حضورها على مستوى البحث العلمي والأكاديمي، فامتدت وشملت مجموعة من الحقول المعرفية المرتبطة أساساً بعلوم الإنسان، كما امتدت لتشمل أغوار هذه الحقول، وتقدم نتائج طلبية للوصول إلى حقائقها ودقائقها، فدراسة المصطلح عودة إلى الواقع العلمي الصحيح التي يتم من خلالها الكشف عن غطاء الغفلة المعرفية التي شملت كثيراً من الدراسات والبحوث. ومن هنا سنقف بداية على مفهوم المصطلح، وموضوعه، ومنهجه كمدخل للدراسة.

◀ أولاً - تعريف المصطلح:

لفظ «مصطلح» مصدر ميمي من الفعل «اصطلح» الذي يرجع إلى المادة اللغوية «صلح» وهي مادة تفيد معنى ضد الفساد، قال الجوهرى في الصحاح: «الصلاح ضد الفساد»⁽⁴⁾، والصلاح من الصلح. كما تفيد معنى الاتفاق، جاء في لسان العرب: «والصلح: تصالح القوم بينهم»⁽⁵⁾، أي اتفقوا. وقد جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنه «قال: «هذا ما أصطلح عليه محمد رسول الله»⁽⁶⁾، أي اتفق. وبين المعنيين تقارب دلالي فإصلاح الفساد بين الناس أو القوم لا يتم إلا باتفاقهم.

والاصطلاح مصدر، ويعني الاتفاق، وفي ذلك يقول الجرجاني: الاصطلاح: «عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول. وقيل: إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما. وقيل: اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى. وقيل: إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر؛ لبيان المراد. وقيل: لفظ معين بين قوم معينين» (7).

وقال أبو البقاء الكفوي: «هو اتفاق القوم على وضع الشيء» (8).

وقال التهانوي: «هو العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضعه الأول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص، أو لمشاركتها في أمر أو مشابهتهما في وصف أو غيرها» (9).

وقال احمد فارس الشدياق: «اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص» (10).

وقال الدكتور حجازي: «مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها» (11).

وقال الدكتور شاهين: «اللفظ أو الرمز اللغوي الذي يستخدم للدلالة على مفهوم علمي أو عملي أو فني أو أي موضوع ذي طبيعة خاصة» (12).

ويلاحظ مما سبق أن المصطلح والاصطلاح لفظان بمعنى واحد - ولا مشاحة في الاصطلاح فيهما - حيث تتوافر فيه الشروط الآتية:

- الاتفاق على الدلالة على معنى معين.
 - اختلاف دلالة الجديدة عن دلالة اللغوية الأولى.
 - علاقة مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين المدلول الجديد والمدلول الأولي.
- وعلم المصطلح: يعدُّ علماً قائماً بحد ذاته، كباقي العلوم المعرفية، له أهمية كبيرة في فهم المصطلحات والألفاظ، عرفه بعض أهل الاختصاص كالاتي:

■ قال الدكتور عبد الصبور شاهين: «هو العلم الذي يتخذ من مصطلحات العلوم موضوعاً له، وفق منهج خاص بغرض تبين وبيان مفاهيمها في الواقع والتاريخ معاً» (13).

■ وقال الدكتور علي القاسمي: «هو العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية، التي تعبر عنها» (14).

■ وقال الدكتور فريد الأنصاري: «هو العلم الذي يدرس الواقع الدلالي، من حيث مفهومه وخصائصه المكونة له، وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به» (15).

■ وقالت الدكتورة فريدة زمرد: «هو العلم الذي يقوم على استخراج اصطلاحات نص من نصوص علم ما، وتحليل استعمالاتها، ثم تعليل معانيها، وتصنيفها بحسب شواهد النص نفسه؛ من أجل تعريف المفاهيم التي تدل عليها تلك المصطلحات»⁽¹⁶⁾.

بالنظر إلى ما سبق من التعريفات: يتبين أنّ مفهوم علم المصطلح، وإن تباينت وجهات النظر في تحديد مفهومه بين العلماء، يبقى علماً برأسه، مداره المصطلحات وما يدور في فلكها بقصد تحليلها وتعليل معانيها؛ للوصول إلى فهمها، وفق منهج علمي سليم.

ومنهجنا في هذا البحث هو المنهج التحليلي التعليلي، الذي يقوم على خمسة أركان رئيسية هي: الدراسة الإحصائية، والمعجمية، والنصية والمفهومية، والعرض المصطلحي.

1. الدراسة الإحصائية: تعني إحصاء النصوص التي وردت بها مصطلح «الخَبِيث» في القرآن الكريم وكيفما وردت، وبأي معنى وصورة لفظية وردت، من حيث الاسمية والفعلية، والإفراد والتراكيب الإضافية، والاشتقاق من جذره اللغوي والقضايا العلمية المندرجة تحت مفهومه.

2. الدراسة المعجمية: دراسة معنى مصطلح «الخَبِيث» في المعاجم اللغوية والاصطلاحية دراسة تضع نصب عينها مدار المادة اللغوية للمصطلح، من أي المعاني اللغوية أخذ وبأي الشروح شرح.

3. الدراسة النصية: ويقصد بها دراسة مصطلح «الخَبِيث» وما يتصل به، بهدف تعريفه واستخلاص كل ما يسهم في تجلية مفهومه، من صفات وعلاقات، وضمائم، وغير ذلك. وهذا الركن هو عمود منهج الدراسة المصطلحية؛ كونها أكثر التصاقاً بنصوص المصطلح وما يدور في فلكها من شروح وغيرها.

4. الدراسة المفهومية: «ويقصد بها دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنيفها تصنيفاً مفهوماً يجلي خلاصة التصور المستفاد لمفهوم المصطلح المدروس في المتن المدروس. وكل ما سبق يعد مرحلة الإعداد والدراسة للمصطلح.

5. العرض المصطلحي: تبدأ هذه المرحلة من حيث انتهت المرحلة السابقة، ويقصد بها «الكيفية التي ينبغي أن تعرض وتحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية للمصطلح ونتائجها»⁽¹⁷⁾، وتشمل التعريف، والصفات المتمثلة بالخصائص الوظيفية التي يؤديها المصطلح داخل النص، وعلاقات المصطلح بغيره من المصطلحات، والضمائم والمشتقات.

هذه هي العناصر المفهومية التي يخضع لها عرض المصطلح. ويبقى لكل مصطلح خصوصيته النابعة من دلالته وحجم وروده في النصوص وقوته الاصطلاحية، وكل بحث في المصطلح له خصوصيته النابعة من طبيعة المتن المدروس فيه، فليست دراسة المصطلح الواحد في المتن الواحد كدراسة المصطلح المتعدد في المتن المتعدد، أو المصطلح الواحد في المتن المتعددة، أو المصطلحات المتعددة، وليست المتن النظرية كالتون التطبيقية، ولا المتن البشرية ككلام الله تعالى ورسوله.

فصفوة القول: إن الدراسة المصطلحية: «دراسة منهجية جامعة تبين مفاهيم المصطلحات من نصوصها، وتبين مقومات المعاني الذاتية للمصطلح، وامتداداته داخل النسيج المفهومي للنص عبر ضمائه واشتقاقاته والقضايا الموصولة به» (18). ومن حيث هي كذلك، فإنها تتبنى أصولاً منهجية تجمع بين الوصف والرؤية التاريخية، وتنقسم إجراءاتها المنهجية التفصيلية إلى مرحلتين:

■ أحدهما: الدراسة أو الإعداد، حيث يكون السير من الجزء إلى الكل (مروراً بالإحصاء والدراسة المعجمية والدراسة النصية والدراسة المفهومية).

■ والثانية: مرحلة العرض المصطلحي، حيث يصير السير من الكل إلى الجزء. بدءاً بما يبين مقومات المعاني الذاتية للمصطلح، من تعريف وصفات وعلاقات، وانتهاءً ببيان امتداداته وتشعباته المفهومية داخل ذاته أو خارجها، من ضمائم ومشتقات وقضايا. بكل هذه المراحل نكون قد اقتربنا من موضوع دراستنا مفهوم مصطلح «الخَبِيث» في القرآن الكريم.

البحث الأول:

مصطلح «الخَبِيث» في المعاجم اللغوية والاصطلاح القرآني:

◀ أولاً - مفهوم «الخَبِيث» في اللغة:

الخَبِيث لغة: مأخوذ من الجذر اللغوي خَبِثَ، ويعني: ضد الطيب من الرزق والولد والناس (19)، وقيل: كل شيء فاسد سواء كان من الطعام أو اللون أو الفعل (20)، والجمعُ خُبَيْثًا وخَبَيْثَةً، وخَبَائِثٌ، قال تعالى: ﴿وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: 157). قال ابن عاشور: كل ما فيه ضُرٌّ بضم الضاد وتشديد الراء، وفَسَادٌ وَقَذَارَةٌ (21). ومنه الخَابِثُ والمُخْبِثُ: الذي يَتَّخِذُ أَصْحَابًا أَوْ أَهْلًا، أَوْ أَعْوَانًا خُبَيْثَاءَ. والخَبَيْثَةُ: تعني كل كلمة قبيحة من كفر وكذب ونميمة وغير ذلك يقال:

1. أَرْضٌ خَبَيْثَةٌ: سبخة لا تصلح للنبات.

2. بَلْدَةٌ خَبِيثَةٌ: لا أمان فيها كثيرة الشر، كناية عن عمل أهلها الأفعال القبيحة كاللواط .

3. امْرَأَةٌ خَبِيثَةٌ: لا تحسن نفسها وفرجها زانية، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾ (النور: 26).

4. كَلِمَةٌ خَبِيثَةٌ: كلمة الكفر. كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾ (إبراهيم: 26) والشجرة الخبيثة قيل: إنها الحنظل، وقيل: الثوم والبصل من جهة كراهة طعمها ورائحتها.

5. نَكْهَةٌ خَبِيثَةٌ: فيها نتنٌ وكره طعمها.

6. نَفْسٌ خَبِيثَةٌ: شريرة.

7. سَبِيٌّ خَبِيثَةٌ: إذا كان عن غدرٍ ونقض عهدٍ في حلةٍ شبيهة.

والخبائث: ذُكْرانِ الشَّيَاطِينِ وَإِنَاثِهِمْ، لقوله النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْخَلَاءَ قَالَ: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ﴾ (22).

وَالْأَخْبَتَانِ: الْبَوْلُ وَالْغَائِطُ، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿لَا يُصَلِّي الرَّجُلُ وَهُوَ يَدَافِعُهُ الْأَخْبَتَانِ﴾ (23).

وَحَبْتُ الْحَدِيدَ وَالْفِضَّةَ: مَا نَفَاهُ الْكَبِيرُ إِذَا أُذِيبَا، وَهُوَ مَا لَا خَيْرَ فِيهِ (24).

والخلاصة: أن المعنى اللغوي لكلمة « خَبِيثٌ » تبين أنها تدور بعد التأمل إلى معانٍ عديدة منها:

1. كل شيء فاسد سواء كان من الأطعمة أم الألوان أو الأفعال.

2. الشر من الأقوال والأفعال.

3. الرديء الخسيس النتن من الأطعمة.

4. الحرام والنجاسة. 5. والفسق والفجور.

◀ ثانيًا - مفهوم الخبيث في الاصطلاح:

من خلال استعراض واستقراء معنى «الخبِيث» في المعاجم اللغوية، واستعمالاته في القرآن الكريم وجدت أن المعنى الاصطلاحي له، لم يتعد معناه اللغوي.

قال أبو البقاء الكفوي: «الْخَبْتُ: مَا يُكْرَهُ رِدَاءٌ وَخَسَةٌ، محسوسا كَانَ أم معقولا، وَذَلِكَ يَتَنَاوَلُ الْبَاطِلَ فِي الْإِعْتِقَادِ، وَالْكَذِبَ فِي الْمَقَالِ، وَالْقَبْحَ فِي الْفِعَالِ» (25)

وقال التهانوي: «الخَبِيثُ بالضم وسكون الموحّدة هو: النجاسة الحقيقية، كما أن الحدث هو النجاسة الحكيمة» (26).

وقال الراغب الأصفهاني: «الخَبِيثُ والخَبِيثُ: ما يكره رداءة وخساسة، محسوسا كان أم معقولا، وأصله الرديء الجاري مجرى خَبَثِ الحديد» (27).

وقال ابن الجوزي: «الخَبِيثُ في الأصل: الرديء من كل شيء. وخَبَثُ الفضة والحديد: ما نفاه الكير عنه، ثم استعير في الحرام وفي الشرير، ونحو ذلك. وضد الخَبِيثِ: الطيب» (28).

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية في معنى الخَبِيثِ في الاصطلاح هو: «عين النجاسة» (29).

وقال أبو زكريا النووي - رحمه الله - فيما ينقله عن ابن الأعرابي: «الخَبِيثُ هو المَكْرُوهُ فإن كان من الكلام فهو الشُّنْمُ، وإن كان من المِللِ فهو الكُفْرُ، وإن كان من الطَّعامِ فهو الحَرَامُ وإن كان من الشَّرَابِ فهو الضَّارُّ، والخَبِيثُ في المعادن ما نفاه الكير مما لا خير فيه» (30).

يلحظ من خلال تعريفات العلماء للفظ الخَبِيثِ، أن بعضهم قد ساوى بين لفظ الخَبِيثِ والخَبِيثِ في المعنى، وهو معنى صحيح وسليم؛ كون الخَبِيثِ مصدرا له، ويحمل الصفات التي تجعله بهذا المستوى من الخسة والرداءة ممقوتا بين الناس تعافه النفوس وتستقذره وتبعد عنه في التعامل، وهذا يحقق فطرة الله التي فطر الناس عليها لقوله تعالى: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: 30)، قال الرازي: خلقه وصنعة الله تعالى التي خلق الناس عليها من الشعور بالعبودية له وقبول الحق وإدراكه (31).

ومن هذا كله، نستطيع القول: إن الخَبِيثِ هو ما لا يجوز الانتفاع به شرعا، إلا في حال الضرورة وتقدر الضرورة عندها بقدرها دون تعدد. كما نستطيع من خلال هذه التعريفات أن نستجمع تعريفا للخَبِيثِ في الاصطلاح فنقول: هو كل شيء نجس تعافه النفوس وتستكرهه سواء كان شيئا معقولا أم محسوسا، ويُعرَف بحسب موقعه في السياق في النص الوارد في القرآن الكريم، فيطلق ويراد به ما لا يوافق النفس من المحظورات.

◀ ثالثاً: مفهوم الخَبِيثِ في القرآن الكريم.

ذكر أهل التفسير أن الخَبِيثِ في القرآن على ثلاثة أوجه (32):

1. الخَبِيثِ بمعنى الحرام من المال: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الخَبِيثَ بالطَّيِّبِ﴾ (النساء: 2) قال الطبري: أعطوا يا معشر أوصياء اليتامى: أموالهم إذا هم بلغوا الحلم وأونس منهم الرشد، ولا تتبدلوا أموال أيتامكم الحرام عليكم الخَبِيثِ لكم، فتأخذوا

رفائعها وخيارها وبيادها بالطيب الحلال لكم من أموالكم، أي لا تأخذوا الرديء الخسيس بدلا من الطيب الحلال من أموالكم⁽³³⁾.

2. الخَبِيثُ بمعنى الكافر: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (آل عمران: 179). قال الطبري: «حتى يميز الخبيث» وهو المنافق المستسرُّ للكفر من الطيب، وهو المؤمن المخلص الصادق الإيمان، بالمحن والاختبار، كما ميِّز بينهم يوم أحد عند لقاء العدو عند خروجهم إليهم»⁽³⁴⁾.

3. الخَبِيثُ بمعنى كلمة الكفر والشرك: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ﴾ (إبراهيم: 26) يَعْنِي (كلمة) الكُفْرِ. قال الطبري: «ومثل الشرك بالله، وهي «الكلمة الخبيثة»، كشجرة خبيثة وهي الحنظل»⁽³⁵⁾.

المبحث الثاني:

حدّ «الخَبِيثِ» في اصطلاح القرآن الكريم:

القصدها هنا من الحدّ، تحديد مفهوم «الخَبِيثِ» في القرآن الكريم، بمعنى وضع تعريف له انطلاقاً من معاني المصطلح في كل النصوص التي ورد فيه، ولتحقيق ما سلف يستلزم المنازل الآتية:

■ استقراء موارد لفظ «الخَبِيثِ» في القرآن الكريم استقراءً تاماً من حيث الإحصاء (مواطن وروده في القرآن)، والوصف (الصيغ الاشتقاقية التي وردت به ومن خلاله). وهذا يعرف بالإحصاء الوصفي لموارد اللفظ في القرآن الكريم.

■ معرفة الدلالات والمعاني التي ورد فيها اللفظ في القرآن الكريم، وهذا يقتضي:

- تحليل معطيات هذه الموارد من حيث أحجامها وصيغها.

- تحليل هذه الموارد من حيث المعاني الجزئية المتضمنة في كل مورد.

وفي حال معرفة هذه الأمور، سيتم استنباط التعريف المعتبر لمصطلح «الخَبِيثِ» في القرآن الكريم.

1. الإحصاء الوصفي لموارد لفظ «الخَبِيثِ» في القرآن الكريم.

يقصد بالإحصاء الوصفي: إحصاء مواطن وروده في آيات القرآن الكريم، ومن ثم وصف أشكال الصيغ الاشتقاقية التي وردت به. فقد ورد لفظ الخَبِيثِ في القرآن الكريم من خلال سبعة (7) اشتقاقات تُكوّن في مجموعها ستة عشر (16) موضعاً⁽³⁶⁾ نبينها

في الجدول الآتي:

(الجدول 1)

حجم الورد	الاشتقاق	حجم الورد	الاشتقاق	حجم الورد	الاشتقاق
2	الْخَبَائِثُ	1	لِلْخَبِيثِينَ	1	خَبِثَ
-	-	2	خَبِيثَةٌ	7	الْخَبِيثُ
16	المجموع	2	الْخَبِيثَاتُ	1	الْخَبِيثُونَ

أهم ما يلاحظ من هذا التقسيم:

- يحتل لفظ «الخبِيث» من بين تلك الموارد: سبعة مواضع موزعة على خمس سور جميعها مدنية وهي: «البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، والأنفال»⁽³⁷⁾. ففي سورة البقرة⁽³⁸⁾: ورد اللفظ بصيغة الصفة المشبهة الدالة على الثبوت والدوام، وتقرير وتأكيد على أن الخبيث صفة ملازمة لمن يتصف به سواء كان حسيّاً أو معقولاً مضافاً إلى:
 - الأموال: كما في سورة البقرة في الآية (267) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾، وفي النساء⁽³⁹⁾: وذلك في الآية (2): قال تعالى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾. (مرتين) وهذا الأمر له دلالة سببها لاحقاً.
 - الخبيث من الرجال: وهو المنافق الكافر: كما في سورة آل عمران⁽⁴⁰⁾: في الآية (179): قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (مرة واحدة).
 - الحرام من الأموال والأطعمة والأشربة... الخ: كما في سورة المائدة⁽⁴¹⁾: في الآية (100): قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾. وفي الأنفال⁽⁴²⁾: وذلك في الآية (37): قال تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (مرتين).
 - حضور لفظ «الخبِيث» في السور المدنية، أكثر منه في السور المكية، وهذا أيضاً له دلالة سببها لاحقاً.
 - ورد لفظ «الخبِيث» في كل الآيات معرّفاً - ما عدا الآيتين (26) في سورة إبراهيم جاءت نكرة. قوله تعالى: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ .)
 - ورد لفظ «الخبِيث» بصيغة الماضي (خَبِثَ) مرة واحدة، في حين لم يرد ولو مرة واحدة بصيغة المضارع أو الأمر، مما له دلالة واضحة سببها لاحقاً.
- وحاصل هذه الموارد من حيث الكم والصيغة والمجال الذي تنتمي إليه، يجمل

في الجدول الآتي:

(2) الجدول

شكل الورد	حجم الورد	موضع الورد	
		السورة، ورقم الآية	المجال
﴿الخبِيث من الأموال﴾ مصدر	1	البقرة (267)	مدني
﴿الخبِيث من الرجال﴾ مصدر	1	آل عمران 179	
﴿الخبِيث من الأموال﴾ مصدر	1	النساء - 2	
﴿الخبِيث من الحلال﴾ مصدر	2	المائدة - 100	
﴿الخبِيث من الأموال﴾ مصدر	2	الأنفال - 37	
7		المجموع	

وأما نسب ورود المصطلح ⁽⁴³⁾ داخل هذه الموارد: «آيات وسور» فيجمعها الجدول الآتي:

(3) الجدول

السورة	مجالها	عدد آياتها	حجم ورود المصطلح فيها	نسبة الورد
البقرة	مدني	286	1	2.22%
آل عمران	مدني	200	1	0.5%
النساء	مدني	176	1	0.56%
المائدة	مدني	120	2	1.7%
الأنفال	مدني	75	2	2.7%

وبالنظر إلى توزيع هذه النسب ⁽⁴⁴⁾ حسب السور المكية والمدنية، ثم بحسب السور مجتمعة، ثم بحسب سور القرآن كله، نحصل على النتائج الآتية:

(4) الجدول

نسبة الورد في السور المدنية	7.22%
نسبة الورد في مجموع السور التي ورد فيها المصطلح	7.22%
نسبة الورد في مجموع سور القرآن الكريم	0.5%

2. دلالات موارد لفظ «الخبِيث» في القرآن الكريم ومعانيها.

معرفة الدلالات والمعاني التي يحملها لفظ «الخبِيث» في القرآن الكريم يقتضي معرفة الآتي:

- تحليل المعطيات المستفادة من إحصاء الموارد ووصفها، وبمعنى أوضح تحليل معطى الإحصاء أو حجم ورود المصطلح - كونه الدراسة مصطلحية - داخل النصوص.
- تحليل الصيغ التي وردت فيها تلك النصوص، أي شكل الورد.
- ومن ثم تحليل هذه الدلالات والمعاني.

1.2: تحليل معطى الإحصاء:

إن أهم ما يلاحظ من خلال معطى الإحصاء ما يأتي:

■ حضور مصطلح «الخبِيث» في القرآن الكريم ضئيل جداً على مستوى القرآن الكريم كله عامة وعلى مستوى السور التي ورد بها خاصة، إذا ما قيسَ بغيره من المصطلحات القرآنية، على سبيل المثال: مصطلح الأمن، الصالحات، السيئات... الخ (45). وهذا ما أثر بالفعل على البنية المفهومية للمصطلح، كما يتجلى في قلة صفاته ومحدودية علاقاته وندرة ضمائه وانحصار قضاياه داخل النص القرآني.

■ ورود المصطلح داخل السور قليل ومتفاوت الحجم (46)، حيث ورد في خمس سور جميعها مدنية، بتكرار مرة واحدة في كل سورة، ما عدا سورتي المائدة والأنفال، فقد تكررت فيهما المصطلح مرتين في كل سورة منهما، ولم يظهر في السور المكية على الإطلاق (47)، ويُفهم من هذا أن حضوره في القرآن المدني فقط. مما يدل:

- على أن أمور الأحكام والتشريع المتمثلة في تنظيم حياة المسلم، أحد المتعلقات المهمة بموضوع الخبيث بشكل عام، سواء كان متعلقاً بالأخلاق السيئة الرديئة، أو أكل الحرام من الرزق والأموال والأطعمة والأشربة، أو تميز الخبيث المناق من المؤمن الطيب.

- من المعلوم أن القرآن المكي من خصائصه التركيز على الجانب العقدي والإيماني، فكان جل الاهتمام يوجب التركيز والتأكيد على وحدانية الله وقدرته على بعث الأجساد بعد الموت والحساب، والسخرية من المشركين وألتهتهم وتهديدهم بالعذاب المقيم في النار، ودعوتهم إلى الإيمان بالله تعالى والملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر، فكان الاهتمام مُركزاً على هذه القضية، فكان من السابق لأوانه أن يغرس الأحكام والتشريعات قبل أن يهيئ القلوب لأن تستقبل هذه المفاهيم، وما موضوع الخبيث وما يتعلق به من أحكام إلا من جملة الأحكام والتشريعات التي ظهرت في القرآن المدني، حيث استقرت معالم دولة

الإسلام فكان صدور التعليمات والقوانين والأنظمة حاجة ملحة وضرورية لتنظيم حياة المسلمين.

- إن الأخلاق ليست شيئاً ثانوياً في هذا الدين، وليست محصورة في نطاق معين من نطاقات السلوك البشري، إنما هي ركيزة من ركائزه، كما أنها شاملة للسلوك البشري كله، كما أن المظاهر السلوكية كلها ذات الصبغة الخلقية الواضحة هي الترجمة العملية للاعتقاد والإيمان الصحيح؛ لأن الإيمان ليس مشاعر مكنونة في داخل الضمير فحسب، إنما هو عمل سلوكي ظاهر كذلك، بحيث يحق لنا حين لا نرى ذلك السلوك العملي أو حين نرى عكسه، أن نتساءل: أين الإيمان إذن؟ وما قيمته إذا لم يتحول إلى سلوك؟ فموضوع الخبائث والطيبات من الأخلاق الأساسية التي عرض لها القرآن المكي والمدني معاً، وما فاتحة القرآن الكريم عنك ببعيد بما حوت وجمعت في طياتها مقاصد القرآن الكريم كلها من عقيدة وعبادة ومنهج يحض على الإيمان من جانب، وعلى الابتعاد عن كل ما يشوب صفوة العبادة ويعكرها من أكل مال الحرام من جانب آخر؛ لأجل ذلك وجدنا الأخلاق تسير وتغرس مع المفاهيم العقديّة في النفوس في القرآن المكي، وتشكل السلاح الإيماني القوي في يدي المسلم؛ لذلك نرى الصحابة - رضي الله عنهم - تعلموا القرآن قولاً وعملاً، فأصبحوا قراناً يسير على الأرض.

2.2 - تحليل معطى شكل الورود:

في تحليلنا للصيغ والأشكال الصرفية والاشتقاقية التي ورد بها المصطلح في القرآن الكريم تلوح الملاحظ الآتية:

■ ورود المصطلح في كل النصوص بصيغة الصفة المشبهة معرفاً ولم يأت نكرة. وهذا أمر يوحي بثبات هذا المفهوم وعدم خضوعه لسنة التغير التي يمثلها الفعل وأزمنتته، وينسجم مع دلالة اللفظ أيضاً؛ وهو انه حقيقة ثابتة واقعة لا محالة سواء كان متعلقاً في الحرام من كل شيء محسوساً كان أم معقولاً، وما يترتب عليه من آثار معنوية في حال العمل والالتزام بمقتضاه. ومن ناحية أخرى كون تجنب الخبيث أساساً في قبول الأعمال، وسبباً في استجابة الدعاء؛ لقوله - صلى الله عليه وسلم: «أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً» ... الخ (48).

■ ورود المصطلح وصفً على وزن «فَعِيل» وأن هذه الصيغة المميزة لهذا المصدر لا تقتضي وجود فعل ممارس لعملية الخبيث، بل هي واقعة موقع الصفة الدالة على الرداءة والخسة أي الحالة والصفة التي يوؤل إليها الخبيث وهو: الرداءة والخسة والنجاسة والنكد، وليس فعل الخبيث نفسه، وهذا ما ينسجم مع المعنى اللغوي للمصطلح: يقول ابن عاشور

وهي: «صيغة تدل على قوة الوصف في الموصوف وهو المتصف بالخَبِيث والبلد الخَبِيث: الأرض الموصوفة بالخَبِيث، وخبثها نكدها وسبخ تربتها وعدم ملاءمتها لإخراج النبات الصالح والزرع والغرس النافع، فلا يكاد ينبت فيها شيء وإن أنبت أخرج نباتا خبيثا لا خير فيه. وهو من باب التمثيل الدال على عظيم القدرة الإلهية، وعلى تأكيد وقوع البعث بعد الموت، وعلى اختلاف قابلية الناس للهدى والانتفاع به» (49). فالموقف موقف عظة واعتبار بصنع الله تعالى، وهذا ما يؤكده الحديث الصحيح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: « مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم.....» (50).

■ جاء ورود المصطلح قي أكثر موارده مقترناً ومرتبباً بضده، وهو الطيب في أربع سور تضمنته آيات سورة آل عمران، والنساء، والمائدة، والأنفال، وهذا الأمر له دلالة:

يقول السيوطي: الأضداد أسلوب من أساليب العرب في الكلام وهو: اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين كقولك: ذهب وجاء، وقام وقعد، فيعرف أحدهما بضده (51). وعلى أساس ذلك استخدم القرآن الكريم هذا الأسلوب الرباني في فهم المصطلحات القرآنية. وأن التفسير للشيء يكون تارة لبيان المعنى الذي يحتويه اللفظ المفسر، وتارة يكون بذكر تفسير الشيء بذكر ضده. وعلى هذا نرى أن لفظ الخَبِيث جاء مقترناً ومرتبباً بضده وهو الطيب، وما وروده ملتصقاً بضده إلا لتقريب وتوضيح وتحديد معناه من ناحية، وإزالة الاختلاط من ناحية أخرى، حيث لو اشتبه على أحد ما هو الخَبِيث؟ لقليل له: هو ضد الطيب، فعندها يتبادر للذهن فهمه ومعرفته.

قال أبو السعود: « قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ غاية لما يفيد النفي المذكور، كأنه قيل ما يتركهم الله تعالى على ذلك الاختلاط بل يقدر الأمور ويرتب الأسباب حتى يعزل المنافق من المؤمن» (52).

■ ورود المصطلح معطوفاً عليه لفظ الطيب كما جاء في سورة المائدة آية (100) مرة واحدة فقط، قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ وبينه وبين الطيب طباق، يقول ابن عاشور: «والمقصود منه إثبات المفاضلة بينهما بطريق الكناية، والمقام هو الذي يُعَيَّنُ الفاضل من المفضول، فإن جعل أحدهما خبيثاً والآخر طيباً يُعَيَّنُ أن المراد تفضيل الطيب ولما كان من المعلوم أن الخبيث لا يساوي الطيب وأن البون بينهما بعيد، علم السامع من هذا أن المقصود: استئزال فهمه إلى تمييز الخبيث من الطيب في كل ما يلتبس فيه أحدهما بالآخر» (53).

3.2 - تحليل الدلالات والمعاني:

يقود التدبر العميق لكل موارد لفظ «الخبيث» في القرآن الكريم إلى مجموعة من

الدلالات والمعاني يمكن رصّها وبيانها في الوحدات الدلالية التالية:

جاء ورود المصطلح في الآيات القرآنية بعدة معانٍ بينها علماء التفسير، وهي كالاتي:

■ الرديء من المال: كما جاء في سورة البقرة (54)، في الآية (267)، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾

قال الطبري: «والخبِيث: الرديء، غير الجيد، فلا تعمدوا إلى الرديء من أموالكم في صدقاتكم فتصدقوا منه، ولكن تصدقوا من الطيب الجيد» (55).

وقال ابن عاشور: «الخبِيث: المستقذر من المال المكتسب ووقع في سياق النهي يفيد عموم ما يصدق عليه اللفظ» (56).

فالرديء من المال هنا، أطلق ليدل على أي نوع من الأموال المكتسبة، سواء كان مالاً عينياً مكتسباً عن طريق التجارة: كالغش والربا، أو الثمار والزروع منه الضعيف الرديء.

■ المنافق: كما جاء في سورة آل عمران (57): في الآية (179): قال تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾

يكاد علماء التفسير يجمعون على أن المراد بالخبِيث في هذه الآية: تمييز المنافق المستتر بالكفر من المؤمن المخلص، قال ابن الجوزي: «هذا قول أكثر أهل المعاني» (58). وقال الطبري: «حتى يميز الخبيث من الطيب»، يعني بذلك: «حتى يميز الخبيث» وهو: «المنافق المستسرُّ للكفر من الطيب، وهو: المؤمن المخلص الصادق الإيمان» (59). وهذا المعنى الذي ألمحت إليه الآية كان بمثابة القول الفصل في معنى هذا المصطلح الذي فهم من سياق الآيات أن المقصود به حتى يميز المؤمن من المنافق المخادع.

■ الحرام من المال: كما جاء في سورة النساء (60): في الآية (2): قال تعالى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾

بالرجوع إلى أقوال المفسرين يكاد جلهم يجمعون على أن المراد بالخبِيث في هذه الآية هو: الحرام من الأموال عامة، والحرام من أموال اليتيم خاصة.

قال السمرقندي: أعطوا اليتامى أموالهم التي عندكم بعد الرشد والبلاغ، لا تذروا أموالكم الحلال وتأكلوا الحرام من أموال اليتامى (61).

وقال الفراء: لا تأكلوا أموال اليتامى بدل أموالكم، وأموالهم عليكم حرام، وأموالكم حلال (62).

وقال الطبري: «ولا تستبدلوا الحرام عليكم من أموالهم (اليتامى) بأموالكم الحلال لكم»⁽⁶³⁾. ثم أورد أقوالاً في بيان كيف كانت صفة التبديل مرجحاً أحدها، ونقل عنه معظم المفسرين هذه الأقوال حيث يقول: «اختلف أهل التأويل في صفة تبديلهم الخبيث بالطيب، الذي نهوا عنه: فقال بعضهم: كان أوصياء اليتامى يأخذون الجيد من ماله والرفيع منه، ويجعلون مكانه لليتيم الرديء والخسيس، فذلك تبديلهم الذي نهاهم الله تعالى عنه».

من هذا كله نخلص إلى: أن الآية تحقق مفهوماً قوياً مؤثراً تتحدث عنها سورة النساء، وتتمحور حوله يتمثل في: إنصاف المستضعفين في الأرض منهم اليتامى الذين فقدوا الرعاية الأبوية وتحقق لهم رد حقوقهم من الأموال التي بين أيدي أوصيائهم؛ مما يحقق العدل والتكافل في الأسرة والمجتمع، وخاصة رعاية حقوق الضعاف فيها، ويبدأ فيأمر الأوصياء على اليتامى أن يردوا لهم أموالهم كاملة سالمة متى بلغوا سن الرشد.

■ الحرام من المال والأطعمة والأشربة... الخ: كما جاء في سورة المائدة⁽⁶⁴⁾: وذلك في الآية (100): قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾. وفي سورة الأنفال⁽⁶⁵⁾: وذلك في الآية⁽³⁷⁾: قال تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾.

تحدثنا فيما سبق عن الخبيث من أموال اليتامى كما بينت آية سورة النساء، وكان ذلك خاصة بالحرام من أموالهم التي بين أيدي أوصيائهم، وهنا جاء ورود المصطلح يحمل معنى الحرام من الأموال سواء كان محسوساً أو معقولاً، فلنستعرض أقوال المفسرين التي تسعفنا في تحقيق هذا المفهوم.

اختلف أهل التفسير في المراد بمعنى الخبيث هنا، فمنهم من أوله بالمحسوس فقالوا معناه: الحلال من المال، ومنهم من أوله بالمعقول فقالوا: الخبيث هم المشركون، والطيب هم المؤمنون.

قال الطبري: يقول تعالى ذكره لنبيه - صلى الله عليه وسلم، قل يا محمد: لا يعتدل الرديء والجيد والصالح والطالح، والعاصي والمطيع لله عند الله، ولو كثر أهل المعاصي فعجت من كثرتهم لأن أهل طاعة الله هم المفلحون الفائزون بثواب الله يوم القيامة وإن قُلُوا، دون أهل معصيته، وإن أهل معاصيه هم الأخسرون الخائبون وإن كثروا⁽⁶⁶⁾.

وقال السمرقندي: لا يستوي الحلال والحرام من الأموال.⁽⁶⁷⁾

إن الناظر في المعنى الظاهر التي تفصح عنه الآية: أن مصطلح الخبيث جاء عاماً وغير مقيد فشمل الخبيث من المحسوسات: الأموال والأطعمة والأشربة... الخ، ومن المعقول مجازاً: الأنفس من الناس وما هم عليه من الإيمان والكفر والنفاق، وكلا المعنيين صحيح وجائز ويحتمل ذلك، وهذا ما أكده السعدي - رحمه الله - عندما قال: ﴿لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ

وَالطَّيِّبُ ﴿٦٨﴾ من كل شيء، فلا يستوي الإيمان والكفر، ولا الطاعة والمعصية، ولا أهل الجنة وأهل النار، ولا الأعمال الخبيثة والأعمال الطيبة، ولا المال الحرام بالمال الحلال (68).

ومع هذا فاني أميل إلى: من فسر الخبيث بالحرام من المال والأطعمة...؛ كون الآية تقع ضمن سياق الآيات التي تتحدث عنها سورتي «المائدة والأنفال» وهي الحلال من المحسوسات، والله تعالى اعلم.

الخاتمة:

ينتظم الكلام في خاتمة البحث في مسلك نجني فيه محصول ما تقدم في مباحث البحث بشكل يفضي إلى الصورة التي يرسمها القرآن الكريم لمصطلح الخبيث. ونتذوق فيه ثمرة هذه التجربة، مما ينفع في تأصيل الرؤية العلمية العامة التي وجهت هذا البحث، وأفصت إلى تحصيل تلك الثمار.

ويتلخص القول في هذا المسلك بنتائج، تتعلق بمنهج البحث وتطبيقه وهي:

1. لقد تم النظر إلى مفهوم «الخبيث» في القرآن الكريم، من خلال منهج الدراسة المصطلحية وهي دراسة كما قالت الدكتورة فريدة: «تهدف إلى تبين المفاهيم وبيانها، باتباع أصول وأدوات منهجية تعتمد الوصف وتجمع بين التحليل والتركيب، والاستقراء والاستنباط، كما يتجلى ذلك من خطواتها وإجراءاتها، سواء في الإعداد أم في العرض. وتتجلى فائدة دراسة المفاهيم القرآنية في ضوء هذا المنهج في تحرير واقع البحث في المصطلح القرآني من المذهبية في الفكر والعمومية في القول، وتعود بالمصطلح إلى مفهومه القرآني الخالص المعبر عن التصور القرآني الخالص، وخاصة إذا ما روعيت الخصوصية المنهجية في دراسة المصطلح القرآني، وكلمة الخبيث خاصة، سواء على صعيد أصول هذا المنهج أم على صعيد إجراءاته التطبيقية» (69).

2. يتخذ مصطلح «الخبيث» في القرآن الكريم معانيه التي تستمد أصلها في اللغة من معنى «الفساد والقبح والنجاسة»، وتتشعب داخل سياقات النصوص القرآنية لتشمل معاني جزئية توّول إلى معانيها سابقة الذكر أعلاه.

3. إن أهم ما يميز مصطلح «الخبيث» في القرآن، كونه مصطلحاً قليل الورد محدود الأبعاد مقارنة بغيره من المصطلحات الغنية بالمفاهيم، كمصطلح الإيمان والإسلام مثلاً، لكنه مع ذلك يتبوأ موقعا بين المفاهيم الدالة على تجليات البعد العقدي والعلمي للإسلام.

4. لقد كشف تعريف مصطلح «الخبيث» من جميع زواياه، عن خصوبة كبيرة عبرت عن نفسها من خلال أواصر القربى التي تشد المعاني الاصطلاحية من جهة، وتشد مفهوم

الخبيث في الاصطلاح القرآني من جهة أخرى، إلا أن تتبع سمات هذا المفهوم في المتن المدروس قد أسفر عن غنى وتنوع مقدرين فيها، ولكن تبقى هناك قضية يجب أن ننتبه إليها وهي: أن كل مصطلح يدخل مجال التداول القرآني الرحب، يجب أن يأخذ بعين الاعتبار، أنك تعالج مفهوم مصطلح محكوماً بروية خاصة للإلوهية والكون والحياة والإنسان، فشتان بين معنى اللفظ في الاستعمال العادي، وبين معناه وهو يتخذ موقعة داخل منظومة مفاهيم الإسلام.

5. كشفت عملية إحصاء لفظ «الخَبِيث» من حيث حجم الورد في القرآن الكريم حضوراً معتبراً دل دلالة قوية على موقعه المتميز داخل المصطلح القرآني، ودخول مفهومه النوعي كمكونين مهمين ومعياراً حاسماً في نسيج النظرة الإسلامية ورويتها للأشياء.

وبناءً على ما سلف: يجزم الباحث، أن هذه النتائج والثمار السالفة الذكر ليست بدعاً من القول في الدراسات القرآنية، إنها ثمارٌ تنتمي إلى شجرة من البحث تمتد جذورها في مجالات التفسير واللغة والأصول التي تعد من تراث هذه الأمة؛ الواجب الحفاظ عليها. ومع هذا تبقى شجرة تحتاج إلى من يغذي جذورها، ويروي ترابها؛ - كي يزداد أصلها ثباتاً، وتمتد فروعها يانعةً في السماء - بالتأصيل والتحقيق العلمي والشرعي، لمناهج الدراسات القرآنية عامة، ومنهج دراسة مصطلحاتها خاصة.

إنّ تطبيق منهج الدراسة المصطلحية، أوقف الباحث على تذوق خصوصية المصطلحات القرآنية التي تتسم بغنى المعاني، يقف معها الباحث مؤمناً ومتيقناً أنها مصطلحات من لدن حكيم عليم. كيف لا؟! والأمر يتعلق بمفاهيم كتاب لا ينضب له معين، ولا تنتهي عجائبه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 109) وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: 27).

فمن منطلق هذا الإغناء الذي يوفره منهج الدراسة المصطلحية، يبقى الباب مفتوحاً أمام الباحثين والدارسين لكتاب الله العزيز؛ لتطوير مفهومه وتحسين عطائه على مدى الزمان.

من أجل هذا يوصي الباحث: بأن تتبنى كليات الشريعة في الجامعات، مثل هذه الدراسات في أروقة أقسامها المتعلقة بدراسة المصطلحات القرآنية دراسة مصطلحية بحته، تحقق بمقتضاها جودة في الفهم وصفاء في المشرب، وشمولاً في النظرة، وتحصيلاً للتدبر في آيات الله تعالى؛ كونها تفتقر لمثل هذه الدراسات.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش:

1. الشاهد بن محمد البوشيخي، ولد سنة 1945م بالحريشة، قرية بؤ محمد، أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفأس، مدير معهد الدراسات المصطلحية بفأس، المغرب، له اهتمام واسع في مجال علم المصطلح.
2. الشاهد البوشيخي، نحو تصور حضاري للمصطلح 13.
3. علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح 7.
4. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، باب الحاء فصل الصاد، (صلح) 1/383.
5. ابن منظور، لسان العرب حرف الحاء فصل الصاد (صلح) 2/517.
6. احمد، المسند، 31/ 212 / 18910 طبعة الرسالة للنشر، 2008م وقال الشيخ الأرنؤط: إسناده صحيح، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين.
7. الجرجاني، التعريفات 1/ 28.
8. الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج 13.
9. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 212.
10. احمد الشدياق، الجاسوس على القاموس 437.
11. محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح 11.
12. عبد الصبور شاهين، العربية لغة العلوم والتقنية 120.
13. المصدر السابق 120.
14. علي القاسمي، مدخل في علم المصطلح 17.
15. فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاذلي 69.
16. فريدة زمر، مفهوم التأويل في القرآن الكريم 26.
17. الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج 25.
18. فريدة زمر، مفهوم التأويل في القرآن الكريم 39. بتصرف، علماً بأن القول أورده الدكتور عبد الحكيم البرقاوي، مفهوم النظر في القرآن الكريم، ولكن لعدم التمكن من الحصول على الكتاب من أجل توثيق النص رجعت لمصدر القول فاختصرته من المصدر

وان كان يشابه قوله.

19. ابن منظور، لسان العرب، فصل الخاء المعجمة 2/ 141.
20. الزبيدي، تاج العروس، فصل الخاء مع المثناة 5/ 231.
21. ابن عاشور، التحرير والتنوير 9/ 135.
22. ابن ماجه، السنن، رقم الحديث (296)، ص: 45 من طريق زيد ابن أرقم. سنن ابن ماجه، طبعة دار السلام للنشر - الرياض، ط1، 1999م. وقال الألباني: حديث صحيح.
23. رواه الإمام مسلم في الجامع الصحيح، كتاب المساجد: باب كراهية الصلاة بحضرة الطعام، رقم الحديث (560) ص، 149.
24. ابن منظور، لسان العرب، فصل الخاء المعجمة 2/ 144.
25. الكليات، للكفوي 1/ 429. وابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر 1/ 270.
26. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 735.
27. الراغب الأصفهاني، المفردات 1/ 272.
28. ابن الجوزي، نزهة الأعين. 1/ 270.
29. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، 19/ 11.
30. النووي، المجموع شرح المذهب 2/ 75.
31. الرازي، مفاتيح الغيب التفسير 25/ 98.
32. ابن الجوزي، نزهة الأعين 1/ 270.
33. h. الطبري، جامع البيان 7/ 524.
34. المصدر السابق 7/ 424.
35. h. المصدر السابق 16/ 583.
36. حَبَيْتُ: (الأعراف، 58). الخَبِيثُ (البقرة، 267). (آل عمران، 179). (النساء، 2). (المائدة، 100) (الأنفال، 37) (مرتين). الخَبِيثُونَ (النور، 26). للخَبِيثِينَ (النور، 26). خَبِيثَةٌ (إبراهيم، 26). الخَبِيثَاتُ: (النور، 26). الخَبَائِثُ (الأعراف، 157). (الأنبياء، 74). محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص226، باب (الهاء).
37. روعي في الترتيب: ترتيب النزول حسب ما أورده السيوطي في كتابه الإتقان في علوم

القرآن 1 / 39.

38. سورة مدنية، وعدد آياتها (286)، انظر: السيوطي، الاتقان 1 / 235.
39. سورة مدنية، وعدد آياتها (176)، انظر: المصدر السابق 1 / 235.
40. سورة مدنية، وعدد آياتها (200)، انظر: المصدر السابق 1 / 235.
41. سورة مدنية، وعدد آياتها (120)، انظر: المصدر السابق 1 / 235.
42. سورة مدنية، وعدد آياتها (75)، انظر: المصدر السابق 1 / 235.
43. مصطلح (الخبِيث) فقط من غير مشتقاته السالفة الذكر، وباللغة سبعة وهي: خبث الخبيثون، الخبيثين، خبيثة، الخبيثات، الخبائث، بالإضافة إلى الخبيث.
44. أخذت النسب حسابيا إلى اقرب رقم صحيح.
45. ورد مصطلح الأمن في القرآن الكريم أكثر من (500) مرة بالإضافة إلى مشتقاته، الصالحات (180) مرة، السيئات (180) مرة. انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، امن، صلح، وأساء.
46. انظر: الجدول رقم (1)، من هذه الدراسة.
47. علماً أنه ورد بمشتقاته في السور المكية، وإنما قصدت هنا مصطلح الخبيث فقط، وباقي المشتقات سيأتي الحديث عن تحليلها في موضوع الاشتقاقات.
48. مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، رقم الحديث (1015) ص: 270.
49. ابن عاشور، التحرير والتنوير 8 / 185.
50. رواه الإمام مسلم، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، رقم الحديث (1015) صحيح مسلم، طبعة، مكتبة ألفا للتحقيق، ص: 270.
51. السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 1 / 305.
52. أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا 2 / 119.
53. ابن عاشور، التحرير والتنوير 7 / 63.
54. سورة مدنية، وعدد آياتها (286)
55. الطبري، جامع البيان 5 / 559.
56. ابن عاشور، التحرير والتنوير 3 / 56.

57. سورة مدنية، وعدد آياتها (200).
58. ابن الجوزي، زاد المسير 1 / 352.
59. الطبري، جامع البيان 7 / 424.
60. سورة مدنية، وعدد آياتها (176)
61. السمرقندي ، بحر العلوم 1 / 279.
62. الفراء، معاني القرآن 1 / 253.
63. الطبري، جامع البيان 7 / 424.
64. سورة مدنية، وعدد آياتها (120)
65. سورة مدنية، وعدد آياتها (75)
66. الطبري، جامع البيان 11 / 96.
67. السمرقندي، بحر العلوم 1 / 421.
68. السعدي، تيسير الكريم الرحمن 1 / 245.
69. فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم 264. بتصريف ضئيل يتناسب مع الموضوع.

المصادر والمراجع:

1. الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند أشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2010م.
2. الأزهري، محمد ابن احمد (ت: 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق، محمد مرعب، دار إحياء التراث - بيروت ط1، 2001م.
3. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، ط1، 1984م.
4. _____، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1422 هـ،
5. ابن سيدة، علي بن إسماعيل (ت: 458هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000م.
6. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير « تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر - تونس، د. ط، 1984هـ.
7. ابن عطية، عبد الحق بن غالب (ت: 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422هـ.
8. ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون اتحاد الكتاب العرب د. ط، 2002م.
9. _____ مجمل اللغة، تحقيق: زهير سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1986م.
10. ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي البصري (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م.

11. ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه طبعة دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، ط1، 1999م.
12. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.
13. أبو البقاء، أيوب بن موسى (ت: 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة - بيروت، د. ط، د. ت.
14. أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر بيروت، ط1، 1420 هـ.
15. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الهيثم - القاهرة، ط1، 2004م.
16. البوشيخي، الشاهد بن محمد، نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية مطبعة انفوا برانت - فأس - المغرب، ط1، 2002م.
17. _____ نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية (2)، مطبعة انفوا برانت - فأس - المغرب، ط1، 2002م.
18. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة، بيروت - لبنان، ط1، 1996م.
19. حجازي، محمود فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، مكتبة غريب الفجالة، مصر العربية، بدون
20. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 1983م.
21. التركماني، عدنان خالد، المذهب الاقتصادي الإسلامي، مكتبة السوادي، ط1، 1990م.
22. الدامغاني، الحسين بن محمد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1980م.
23. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت: 1376هـ) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا، مؤسسة الرسالة، ط1، 200م.

24. الرازي، ابن أبي حاتم (ت: 327هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى ألباز السعودية، ط3، 1419هـ.
25. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت: 606هـ) مفاتيح الغيب التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط3، 1420 هـ.
26. الرازي، محمد بن أبي بكر (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، ط5، 1999م.
27. الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ) المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم - دمشق الدار الشامية - بيروت، ط1، 1412 هـ
28. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق (ت: 1205هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية د. ط، د. ت.
29. زمرد، فريدة، مفهوم التأويل في القرآن الكريم الحديث الشريف، مطبعة أنفو برانت - فأس، ط2، 2005م.
30. السمرقندي، نصر بن محمد (المتوفى: 373هـ)، بحر العلوم، تحقيق علي محمد معوض ومجموعة من المحققين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988م.
31. السمعاني، منصور بن محمد (ت: 489هـ) تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض السعودية، ط1، 1997م.
32. سيد قطب، إبراهيم حسين أشاربي (ت: 1385هـ) في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت - القاهرة ط17، 1412 هـ.
33. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت: 911هـ) المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1998م.
34. _____، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1974م.
35. شاهين، عبد الصبور، العربية لغة العلوم والتقنية، دار الاعتصام للطباعة، القاهرة - مصر، ط1، 1986م.

36. شدياق، احمد ابن فارس أفندي، الجاسوس على القاموس، مطبعة الجوائب - قسطنطينية، 1299هـ.
37. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
38. عباس، فضل حسن، أساليب البيان، دار النفائس، عمان - الأردن، ط2، 2009م، ص: 363.
39. عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ط، د. ت.
40. ألعماي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (المعروف بتفسير أبو السعود) دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ط، د. ت.
41. الفراء، يحيى بن زياد الديلمي (ت: 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي ومجموعة من العلماء، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط1، د. ت.
42. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث - مؤسسة الرسالة للطباعة، بيروت - لبنان، ط8، 2005م.
43. _____، بصائر ذوي التميز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. ط، د. ت.
44. القاسمي، علي، مقدمة في علم المصطلح، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد - العراق، ط1، 1985م.
45. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية - القاهرة ط2، 1960م.
46. الماوردي: علي بن محمد البغدادي، (ت: 450هـ)، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د. ط، د. ت.

47. مجموعة من المؤلفين، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د. ط، د. ت.
48. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الجزيرة للطباعة والنشر، الرياض - السعودية، ط1، 2008م.
49. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، بيروت، دار الفكر د. ط، د. ت.
50. الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت: 468هـ)، أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1141هـ.
51. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، مطبعة ذات السلاسل - الكويت ط2، 1988م.

منهج الشيخ محيسن
في توجيه القراءات المتواترة في تفسيره
فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم *

أ. منير أحمد حسين الزبيدي **

* تاريخ التسليم: 2014 / 5 / 3م، تاريخ القبول: 2014 / 7 / 6م.
** طالب دكتوراه/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ إربد/ الأردن.

ملخص:

تحدثت الدراسة عن منهج الشيخ محيسن في توجيه القراءات المتواترة في تفسيره (فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم). وقدمت ترجمة موجزة عن حياة الشيخ محيسن، ثم تحدثت عن منهجه في توجيه القراءات المتواترة، حيث اقتصر الشيخ على إبراز القراءات المتواترة دون الشاذ منها، ولم يُظهر ترجيحاً للقراءات المتواترة فيما بينها، وعمل على توجيه القراءات لغوياً، ونحوياً، وبلاغياً، وفقهياً. وقد جاءت دراسته موجزة مركزة في هذا الكتاب حيث اقتصر على ما رآه راجحاً من المعاني دون الإطالة في عرض الآراء، وقد وقف الباحث على أبرز مظاهر منهجه في توجيه القراءات المتواترة.

الكلمات المفتاحية: القراءات، محيسن، فتح الرحمن

***Al sheikh Muhaisen's method in directing continual Qiraa'at
in his Tafseir [Fath Al - Rahman Al - Raheim
in interpreting The Holy Quran***

Abstract:

The research discusses Al sheikh Muhaisen's method in directing continual Qiraa'at in his Tafseir [beginning with/ Fateh Al - Rahman Al - Raheim in interpreting The Holy Quran]. This study as well contains a biography of him then discusses his approach in directing continual Qiraa'at, where he suffices with the most common Qiraa'at rather than peculiar ones. Moreover, he does not show any probability for continual Qiraa'at. He worked on directing those Qiraa'at in terms of linguistics, grammar, eloquence, and juristically. A summarized is enclosed in this book to focus on preponderant opinions in the term of meanings with no reference to opinions. Finally, researchers study his prominent characteristics of his approach dealing with continual Qiraa'at directing.

Key words. Qiraant, Muheisin, start with Fateh Alrahman

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على الأمة أعظم كتاب، فبهربه القلوب والأبصار والألباب، والصلاة والسلام على خير الخلق والعباد سيدنا محمد وعلى آل بيته وصحبه الكرام الأطياب.

فإن من أشرف علوم الكتاب العزيز علم القراءات، ومن شرف العلم ارتباطه بشرف المعلوم، وذلك من خلال ارتباطه ارتباطاً وثيقاً بكتاب الله عز وجل. فهو علم يبحث في كيفية النطق بالكلمات القرآنية أصولاً وفرشاً. وقد ابتدأ هذا العلم بنزول الوحي، واستمر حتى وقتنا الحاضر.

وقد برز في هذا القرن ثلثة من علماء القراءات، الذين سخرهم الله عز وجل لخدمة كتابه العزيز، وكان لهم أثر واضح في خدمة هذا العلم، نذكر منهم على سبيل المثال: محمد بن أحمد المتولي، المتوفى سنة 1313هـ، وكان إماماً في عصره قراءة وإقراءً، والشيخ علي الضباع المتوفى 1380هـ، شيخ القراء في الديار المصرية، والشيخ عامر عثمان المتوفى سنة 1408هـ، وهو إمام في القراءات. وممن برز في هذا الزمان الشيخ محمد سالم محيسن، الذي يعد من رواد علم القراءات، ونظراً لتخصصه في هذا المجال أردنا، بعد التوكل والاعتماد على الله عز وجل، أن نقوم بدراسة منهج الشيخ محيسن في توجيه القراءات في تفسيره فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

1. مكانة الشيخ العلمية بين أقرانه وزملائه، فقد كان رحمه الله أستاذ القراءات وعلوم القرآن بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وهو من مؤسسي قسم القراءات في هذه الجامعة، وأستاذ القراءات وعلوم القرآن بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعضو لجنة تصحيح المصحف الشريف بالأزهر، ومصحح لطبعة المصحف الشريف، مما يدل على تمكنه من رسم المصحف وضبطه، ونحو ذلك.

2. دراسة تفسير الشيخ محمد سالم محيسن، فهو تفسير متخصص في عرض القراءات وتوجيهها، ويعد موسوعة ومرجعاً في ذلك.

3. لم يسبق لأحد أن تكلم عن منهجه في توجيه القراءات في تفسيره فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم ببحث مستقل، أو رسالة علمية فيما أعلم، وأسأل الله أن يوفقني ويسدني في إنجاز ذلك.

أهداف الدراسة:

ويأتي الهدف من الدراسة من خلال إبراز منهج الشيخ محيسن في توجيه القراءات في تفسيره فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم. وحدد الباحث حدود الدراسة من خلال تفسير الشيخ محيسن الموسوم بفتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم. وكتب القراءات ذات العلاقة بالموضوع.

الدراسات السابقة:

من خلال بحثي واستقصائي لم يسبق لأحد أن تكلم عن منهج الشيخ محيسن في توجيه القراءات في تفسيره فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم ببحث مُستقل، أو رسالة علمية فيما أعلم.

منهج الدراسة:

اتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، وذلك من خلال التعريف بالشيخ محيسن، وبيان منهجه في توجيه القراءات المتواترة من خلال تفسيره فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، وقمت كذلك:

1. ابتداءً غالباً بذكر قول الشيخ محيسن في المسألة، ثم أقوم بتوضيحها إن احتاجت إلى ذلك، وأعقب عليها إن اقتضى الأمر ذلك. وإن جاء الكلام في المسألة مقتضباً، أتوسع في عرضها مع عدم الإطالة ليتضح الأمر وتعم الفائدة.
2. توثيق الآيات القرآنية التي وردت في الدراسة بذكر اسم السورة ورقم الآية.
3. عزو كل قراءة إلى قارئها من خلال الرجوع إلى مصادرها من كتب القراءات
4. وضع الكلام المنقول بين أقواس، مع التزامي الأمانة العلمية عند النقل مع نسبة كل قول إلى صاحبه. وإن كان في الكلام المنقول تصرف أشير إلى ذلك في الهامش.
5. الإشارة عند النقل من أي مرجع في الهامش إلى اسم المؤلف، واسم الكتاب، والمحقق إن وجد، واسم الناشر، ورقم الطبعة وسنة الطبع إن وجدت. وإذا نقلت منه مرة أخرى اكتفي بذكر اسم المؤلف والكتاب.

خطة البحث

اشتمل البحث على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة على النحو الآتي:

- المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وسبب اختياره، وخطة البحث.

■ المبحث الأول: التعريف بالشيخ محمد سالم محيسن وبتفسيره.

ويشتمل على أربعة مطالب: المطلب الأول: اسمه ومولده. والمطلب الثاني: حياته العلمية. والمطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه، المطلب الخامس: وفاته. والمطلب السادس: التعريف بتفسيره.

■ المبحث الثاني: منهج الشيخ محمد سالم محيسن في توجيه القراءات

ويشتمل على ستة مطالب: المطلب الأول: معنى توجيه القراءات لغة واصطلاحاً، وبيان رأي العلماء فيه. والمطلب الثاني: توجيه القراءات باللغة العربية. والمطلب الثالث: توجيه القراءات بالرسم العثماني. والمطلب الرابع: توجيه القراءات بأحكام التجويد. والمطلب الخامس: توجيه القراءات لبيان حكم شرعي. والمطلب السادس: ذكر القراءة بدون توجيه. والخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

المبحث الأول - التعريف بالشيخ محمد سالم محيسن وبيان سيرته الذاتية:

ويشتمل على أربعة مطالب:

◀ المطلب الأول: اسمه ومولده

هو محمد بن محمد بن محمد بن سالم بن محيسن، ولد بقرية الروضة، مركز فاقوس، من محافظة الشرقية، بجمهورية مصر العربية، سنة 1929م (1)

◀ المطلب الثاني - حياته العلمية:

ابتدأ الشيخ محمد سالم محيسن حياته العلمية بحفظ كتاب الله عز وجل، مع إتقانه وتجويده، وهي من أعظم النعم التي يمنها الله عز وجل على عباده، ثم التحق بالأزهر الشريف في القاهرة لطلب العلم، فدرس على مشايخها ونهل من علومها، ودرس دراسة نظامية، ومن جملة ما تعلم العلوم الشرعية، والإسلامية، وعلوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة، وعلوم القرآن، والقراءات القرآنية، وغالبية العلوم المتصلة بالقرآن الكريم من ضبط القرآن الكريم، ورسمه، وعد آياته، ونتيجة لذلك حصل على التخصص في القراءات وعلوم القرآن من معهد القراءات التابعة للأزهر الشريف عام 1953م (2).

تلقى الشيخ القراءات العشر من كتابي: التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، والدرة في القراءات الثلاث، للإمام محمد بن الجزري، كما تلقاها من كتاب النشر في القراءات العشر للإمام ابن الجزري، وهذه القراءات القرآنية تلقاها جميعها مشافهة على أستاذ وعلامة عصره، المشهور بالدقة والضبط، وصحة السند، فضيلة الشيخ عامر السيد

عثمان، شيخ القراء، والقراءات، وذلك بمعهد القراءات بالأزهر الشريف، في خلال سبع سنوات، من عام 1946م إلى عام 1953م، ..، وقرأ على شيخه الشيخ عامر السيد عثمان القرآن الكريم كله آية آية، وكلمة كلمة، من أوله إلى آخره، وقد قرأ على شيخه مشافهة ختمتين كاملتين طوال سبع سنوات، الختمة الأولى: بالقراءات العشر من كتابي الشاطبية والدرة، والختمة الثانية: بالقراءات العشر: من كتاب طيبة النشر، وبعد ذلك أقره شيخه بأن يقرأ ويقرئ القرآن الكريم بجميع القراءات والروايات أفراداً وجماعاً⁽³⁾. ثم واصل الشيخ تعليمه، فالتحق بجامعة القاهرة، ودرس في كلية الآداب، فحصل على درجة الماجستير في الآداب العربية، واستمر الشيخ يطلب العلم والمعرفة ونال شهادة الدكتوراه في التخصص نفسه، ومن الجامعة نفسها، مع رتبة الشرف الأولى⁽⁴⁾.

وكما أن للشيخ محيسن مؤلفات كثيرة في شتى فروع الشريعة، وبالأخص ما يتعلق بالتفسير، وعلوم القرآن والقراءات وغيرها من فقه ولغة، منها على سبيل المثال في مجال التفسير: فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، [مطبوع]، وسوف يكون هذا التفسير هو مجال بحثنا. و تفسير اللؤلؤ المنثور في تفسير القرآن بالمأثور [مطبوع]، أما في مجال القراءات فقد بلغت مؤلفاته على ما يزيد عن ثلاثين مؤلف من أبرزها: كتاب الهادي في شرح طيبة النشر، والمستنير في تخريج القراءات من حيث اللغة، والإعراب، والتفسير [مطبوع]، والمغني في توجيه القراءات العشر المتواترة [ثلاثة أجزاء] مطبوع، المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر [جزءان] مطبوع⁽⁵⁾.

◀ المطلب الثالث - شيوخه وتلاميذه:

إن تنوع شيوخ المفسر يقوم مقام تنوع المصادر العلمية، إضافة إلى تأثر المفسر بمناهجهم وطرائقهم في الفهم والعلم، ومن أبرز هؤلاء الأعلام والشيوخ والعلماء الذين تلقى الشيخ محيسن علمه على أيديهم، على حسب العلوم التي تلقاها منهم⁽⁶⁾: في مجال حفظ القرآن وتجويده، فقد تلقى هذا العلم على يد كل من: الشيخ محمد السيد عذب، والشيخ محمد محمود، ومحمود بكر. وفي مجال القراءات فقد تلقى هذا العلم على يد كل من: الشيخ عبد الفتاح القاضي، والشيخ محمود دعبس، والشيخ عامر السيد عثمان. أما في مجال رسم القرآن وضبطه، وعد أي القرآن، فقد تلقى هذا العلم على يد كل من: الشيخ أحمد أبو زيت حار، والشيخ محمود دعبس. أما في مجال التفسير فقد تلقى هذا العلم على يد كل من: الشيخ خميس محمد هيبية. والشيخ كامل محمد حسن. وجلهم من علماء الأزهر الشريف.

أما تلاميذه، فمن خلال النشاط العلمي الكبير، الذي حظي به الشيخ محيسن من خلال تدريسه بالأزهر الشريف، وتدرسه في جامعات عدة في الدول العربية، كجامعة

الخرطوم، وأم درمان في السودان، وتدرسه بالمملكة العربية السعودية، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، ومن خلال إشراف الشيخ ومناقشته كثيرا من الرسائل العلمية سواءً للماجستير، أو الدكتوراه التي تزيد عن مئة رسالة علمية، وعلى هذا فقد تتلمذ على يدي الشيخ مجموعة كثيرة من التلاميذ، نهلوا من علمه، وتلقوا العلم على يديه (7).

◀ المطلب الخامس - وفاته:

لقد أمضى الشيخ محيسن حياته الحافلة يطلب العلم ويعلمه، حاصرا همه فيما يتعلق بخدمة القرآن وعلومه؛ من تفسير وتجويد وقراءات وعلوم قرآن، فهو منذ أن حفظ القرآن الكريم، كان شغله الشاغل كتاب رب العالمين، والعمل على تعليمه بجميع قراءاته رواية ودراسة، ليتحقق فيه بذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» (8). ولقد أثرى الشيخ محيسن المكتبة الإسلامية بالعديد من المؤلفات النافعة، فجاءت مؤلفاته سهلة الأسلوب، واضحة العبارة، غزيرة بالعلم النافع، والدواء الناجع لكل مسلم، وبعد هذه المسيرة والحياة الطيبة، غادر الشيخ محمد سالم محيسن الدنيا للقاء ربه، يوم السبت، الموافق: الحادي عشر من صفر 1422 هـ - الخامس من مايو 2001 م (9). فرحمه الله رحمة واسعة.

◀ المطلب السادس - التعريف بتفسيره فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم

هو تفسير للقرآن الكريم كان الهدف من كتابته لدى الشيخ محيسن رحمه بعد مرضاة الله عز وجل، هو تضمين هذا التفسير القراءات المتواترة، التي ثبتت في العروة الأخيرة، مع إلقاء الضوء على توجيهها، ونسبة كل قراءة إلى قارئها، ليكون ذلك مرجعا للمهتمين بالتفسير (10). ويرى الباحث أن هذا العمل الذي قام به الشيخ محيسن رحمه الله من الفرائد التي انفرد بها في هذا العصر، فأنت لا تجد كتاب تفسير اشتمل على القراءات العشرة وتوجيهاتها إلا في هذا التفسير، فهو عمل يشكر له، وأسأل الله تبارك وتعالى أن يجعله في ميزان حسناته، إنه ولي ذلك والقادر عليه. أما منهجه العام وطريقته في التفسير فقد بين الشيخ محيسن أبرز معالم منهجه في التفسير من خلال المقدمة التي ضمنها الجزء الأول من تفسيره، وهي على النحو الآتي (11):

- يكتب الآية القرآنية، ثم يذكر رقمها وفقا لترتيبها في المصحف.
- يبين سبب نزول الآيات إن كان لها سبب قبل تفسير الآية.
- يذكر الأحكام المنسوخة قبل تفسير الآية، معتمدا الروايات الصحيحة.

- يذكر القراءات المتواترة في الآية، مع نسبة كل قراءة لقارئها، مع التوجيه.
- يقرر عقيدة أهل السنة والجماعة أثناء عرضه لآيات الصفات، بلا تشبيه، ولا تعطيل، ولا تمثيل، ولا تأويل.
- يفوض في الآيات المتشابهة، بقوله الله أعلم بمراده.
- يجتهد في التفسير بالمأثور عن النبي عليه السلام، أو الصحابة، أو التابعين، مع إسناد القول إلى قائله.
- يجتهد في تفسير القرآن بالقرآن، إذا اقتضت مصلحة التفسير ذلك.
- القضايا النحوية، والصرفية، والبلاغية، يذكرها بعبارة سهلة موجزة، بحسب مقتضيات الأحوال.
- يذكر أصح وأوضح المعاني الدلالية للكلمة القرآنية، معرضاً عن المعاني الضعيفة.
- يستشهد كثيراً بالأحاديث التي تلقي الضوء على المعنى الذي يدل عليه النص القرآني.
- عدم التعرض للإسرائيليات إلا بقدر الضرورة التي يحتاجها في فهم الآية القرآنية.
- هذه أبرز ملامح منهجيته العامة في التفسير، وقد التزم الشيخ بها أثناء عرض تفسيره.

المبحث الثاني - منهج الشيخ محيسن في توجيه القراءات:

ويشتمل على ستة مطالب:

◀ المطلب الأول - معنى توجيه القراءات لغة واصطلاحاً:

التوجيه لغة: الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلة الشيء، والوجهة: كل موضع استقبلته. قال الله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيَهَا﴾ (البقرة: 148). ووجهت الشيء: جعلته على جهة. وأصل جهته ووجهته. والتوجيه: أن تحفر تحت القثاء، أو البطيخة ثم تضعها (12). وجهة الأمر وجهته ووجهته: الموضع الذي تتوجه إليه وتقصد (13).

معنى توجيه القراءات اصطلاحاً: هو بيان وجه القراءة من حيث اللغة والمعنى، وهو أيضاً علم يبحث عن القراءات من جوانبها الصوتية، والصرفية، والنحوية، والبلاغية، والدلالية (14). وعرفه البعض على أنه: علم يبحث فيه عن ماهية القراءات ببيان عللها وتوجيهها من حيث اللغة والإعراب (15). وله مسميات أخرى منها: «علم علل القراءات»: وهو علم يتعلق بدراية القراءات؛ ويعني ذلك: أنه لماذا اختار القارئ قراءة معينة من بين

القراءات الكثيرة التي صحت لديه وكان يتقنها؟ فقد يكون هذا الوجه تعليلاً نحوياً أو لغوياً، وقد يكون معنوياً أو نقلياً، يراعي القارئ فيه أخباراً وأحاديث استأنس بها في اختياره. في الاحتجاج» معناه: تعليل الاختيار وبيان وجهه من حيث اللغة والإعراب (16).

وعلى هذا فإن توجيه القراءات هو علم يكشف عن وجه الاحتجاج للقراءة من خلال التماس الدليل والحجة للانتصار للقراءة سواء كان من القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، أو كان من اللغة التي تشمل الشعر والنحو والصرف والبلاغة.

◀ المطلب الثاني - التوجيه اللغوي للقراءات:

من المعروف لدى طلبة العلم أن توجيه القراءات هو بيان وجوه القراءات القرآنية، واتفاقها مع قواعد النحو واللغة، ومعرفة مستندها اللغوي تحقيقاً للشرط المعروف موافقة اللغة العربية ولو بوجه من الوجوه (17). ومن خلال ذلك سوف يبين الباحث منهج الشيخ محيسن في التوجيه اللغوي للقراءات وذلك من خلال الآتي:

■ أولاً - توجيه القراءات بالاشتقاقات اللغوية:

أعني بذلك إبراز الشيخ محيسن للقراءات التي هي من قبيل اختلاف اللغات، ولا يترتب على ذلك اختلاف بالمعنى، ومن المعلوم لدى المشتغلين بهذا العلم أن الاختلاف في كثير من القراءات مردها ومرجعها إلى اختلاف اللغات. ومن الأمثلة التي يوردها الشيخ في توجيه القراءات بالاشتقاقات اللغوية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ (البقرة: 160) قال محيسن: «قرأ حمزة، وأبو جعفر، ورويس، وخلف البزار (فَصُرْهُنَّ) بكسر الصاد، على أنه من «صار يصير» يقال: صرت الشيء: أملته، وصرته: قطعته. وقرأ الباقر من القراء العشر (فَصُرْهُنَّ) بضم الصاد، على أنه من «صار يصور» على معنى: أملهن، أو قطعهن، فإذا جعلته بمعنى أملهن، كان التقدير: فخذ أربعة من الطير إليك فقطعهن» (18). وعلى هذا فإن الشيخ محيسن وجه القراءتين بالاشتقاق اللغوي على أنهما لغتان. وهذا فيه موافقة لأقوال العلماء من قبله، قال الأخفش: (فَصُرْهُنَّ) بضم الصاد، أي: قَطَّعَهُنَّ وتقول منها: «صار» «يصور». وقال بعضهم: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ فجعلها من «صار» «يصير» (19). وقال الأزهري: «والذي عندي في معنى (صُرهن) و (صُرهن) أن معناهما واحد، يقال: صاره يصوره، ويصيره بالواو والياء، إذا ماله، لغتان معروفتان» (20).

وعند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَتَّعَهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 126) قال محيسن: «قرأ ابن عامر بإسكان الميم، وتخفيف التاء، على أنه مضارع «أمتع» المعدى بالهمزة. وقرأ الباقر (بقية القراء العشرة) بفتح الميم، وتشديد التاء، على أنه مضارع «متع» المعدى

بالتضعيف» (21). ويلاحظ أن الشيخ محيسن قد وجه القراءتين على أنهما لغتان بمعنى واحد قال الأزهري: «وهما لغتان جيدتان: أمتعت، وامتعت بمعنى واحد. ومعنى: فأمتعه قليلاً: أمني به المدة إملاءً قليلاً» (22). ومن أمثلته أيضاً عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: 97) قال محيسن: قرأ حفص، وحمزة، والكسائي، وأبو جعفر، وخلف البزار: (حج) بكسر الحاء، وهي لهجة نجد. وقرأ الباقر بفتح الحاء، وهي لهجة أهل العالية، والحجاز، وأسد). وهما مصدران لـ «حجَّ يحج» والفتح هو المصدر القياسي (23). وقصد الشيخ محيسن باللهجة اللغة لأن اللهجة: هي اللسان، بما ينطق به من الكلام. وسميت لهجة لأن كلا يلهج بلغته وكلامه (24).

■ ثانياً - توجيه القراءات بالنحو:

من المسلمات التي لا شك فيها أن الاحتجاج للقراءات من أوسع الأبواب لخدمة اللغة العربية، وتقوية بعض وجوهها، والنحويون عرفوا هذا الاحتجاج منذ بداية التأليف في علوم العربية، نجد ذلك في كتاب سيبويه، ومن تبعه من النحاة ينظرون للقراءة بكلام العرب شعره ونثره، ولم تخل كتب «معاني القرآن» من توجيه للقراءات، وبيان نظائرها من كلام العرب، ومن آراء في القراءة احتجاجاً وقبولاً ورداً، وربطاً بالرسم، والرأي النحوي (25). وعلى هذا فإن الشيخ محيسن يكثر من توجيه القراءات بالنحو في تفسيره، ولكن مما يلاحظ عليه أنه لا يذكر جميع الوجوه النحوية، وإنما يقتصر على بعضها مما يرتضيه ويرجحه دون الإشارة إلى وجود أوجه أخرى. ويتمثل منهجه في الاحتجاج بالنحو من خلال الآتي:

1. التوجيه النحوي للمصادر والأسماء:

عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (يونس: 23) قال محيسن: «قرأ حفص: (متاع) بالنصب، على أنه مصدر مؤكد لعامله، أي تتمتعون متاع الحياة الدنيا. وقرأ الباقر من القراء العشرة: (متاع) بالرفع، على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي ذلك متاع الحياة الدنيا» (26). ويلاحظ أن محيسن قد وجه (متاع) بالنصب، على أنه مصدر مؤكد لعامله، ووجه (متاع) بالرفع، على أنه خبر لمبتدأ محذوف، واكتفى بذكر هذا الوجه النحوي ولم يذكر أوجه أخرى كما كان يفعل بعض المفسرين كالسمين الحلبي (27)، والذي يبدو لي من ذلك أن الشيخ يختار أرجح الأقوال. ومن الأمثلة التي ذكرها في التوجيه النحوي للأسماء ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ

وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴿المائدة: 45﴾ قال محيسن: «قرأ الكسائي: (والعين، والأنف، والأذن، والسن، والجروح) هذه الأسماء الخمسة بالرفع، وذلك على الاستئناف والواو لعطف جملة اسمية على أخرى، على تقدير (أن) وما في حيزها من قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ في محل رفع باعتبار المعنى، كأن الله تعالى قال: وكتبنا على بني إسرائيل في التوراة: النفس تقتل بالنفس، والعين تفتق بالعين، والأنف يجده بالأنف، والأذن تقطع بالأذن، والسن تقلع بالسن، والجروح قصاص، أي يقتص فيها ما أمكن: كاليد، والرجل، ونحو ذلك (28). وقال محيسن: «وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وأبو جعفر: بنصب الأربعة الأول، عطفاً على أسم «أن» وقرؤوا برفع ﴿الجروح﴾ قطعاً لها عما قبلها، على أنها مبتدأ و ﴿قصاص﴾ خبر» (29). وعلى هذا فإن المعنى الذي أفادته قراءة رفع (الجروح) إشعاراً بأهمية موضوعها، وأنها من الأشياء التي هي موضوع ما كتب في التوراة. قال محيسن: «وقرأ الباقر بنصب الكلمات الخمس، عطفاً على اسم «أن» لفظاً، والجار والمجرور بعده خبر، و ﴿قصاص﴾ خبر أيضاً وهو من عطف الجمل (30).

2. التوجيه النحوي في الأفعال:

من الأمثلة على ذلك عند توجيهه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: 117) قال محيسن: «قرأ حفص، وحمزة (يزيغ) بياء التذكير، واسم كاد ضمير الشأن، وجملة «يزيغ قلوب» خبر كاد. وقرأ الباقر من القراءة: (تزيغ) بقاء التأنيث، وجاز تذكير الفعل وتأنيثه لأن الفاعل مؤنث غير حقيقي» (31). وعلى هذا فإن الشيخ محيسن وجه الفعل يزيغ بياء التذكير على اعتبار اسم كاد ضمير الشأن، وجملة «يزيغ قلوب» خبر كاد. وقراءة تزيغ على اعتبار جواز تذكير الفعل وتأنيثه لأن الفاعل مؤنث غير حقيقي. قال ابن عاشور: «وهما وجهان في الفعل المسند لجمع تكسير ظاهر» (32).

3. التوجيه النحوي في الحروف:

من الأمثلة التي ذكرها الشيخ محيسن في التوجيه النحوي للحروف لتوجيهه للقراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾ (المائدة: 2) قال محيسن: «قرأ ابن كثير، وأبو عمرو: (إن صدوكم) بكسر الهمزة على أن «إن» شرطية. وقرأ الباقر بفتح الهمزة على أن «أن» مصدرية، وأن ما دخلت عليه في تأويل مصدر مفعول لأجله» (33). قلت: ومن قرأ بفتح (أن) تحتل معنى التعليل أي

بسبب صدكم عن المسجد الحرام. وعلى هذا فالحجة لمن فتح «أن»: أنه أراد: لا يكسبنكم بغض قوم، لأن صدوكم، أي لصدهم إياكم. والحجة لمن كسر: «إن» أنه جعلها حرف شرط، وجعل الماضي بعدها بمعنى المضارع.

وفي توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ (المائدة: 47) قال محيسن: «قرأ حمزة (وليحكم) بكسر اللام، ونصب الميم، وذلك على أن اللام لام كي، و (يحكم) منصوبة بأن مضمرة بعد لام كي. وقرأ الباقون: (وليحكم) بسكون اللام، وجزم الميم، على أن اللام لام الأمر وسكنت تخفيفاً لأن أصلها الكسر»⁽³⁴⁾. ويلاحظ أن محيسن قد وجه قراءة حمزة (وليحكم) بكسر اللام، ونصب الميم، وذلك على أن اللام لام كي دون توسع في بيان المعنى. وعلى ذلك يكون المعنى: وآتيناه الإنجيل ليتضمن الهدى والنور، والتصديق ليحكم أهله بما أنزل الله فيه⁽³⁵⁾. ووجه قراءة الجمهور: (وليحكم) بسكون اللام، وجزم الميم، على أن اللام لام الأمر دون توسع في المعنى. وعلى هذا يكون المعنى: وليحكم فيه أمر من الله تعالى لأهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله فيه من الأحكام ويكون هذا الأمر على سبيل الحكاية⁽³⁶⁾.

■ ثالثاً - توجيه القراءات بالصرف:

من علوم اللغة التي رجع إليها الشيخ محيسن في توجيه القراءات علم الصرف، ومن الأمثلة على ذلك عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ﴾ (يوسف: 62) قال محيسن: «قرأ حفص، وحمزة، والكسائي، وخلف البزار: ﴿لِفَتْيَانِهِ﴾ جمع «فتى»، والفتيان الكثير من العدد. وقرأ الباقون من القراء العشرة: ﴿لِفَتْيَانِهِ﴾ جمع «فتى» القليل من العدد، وذلك لأن الذين تولوا جعل البضاعة في رحالهم قلة»⁽³⁷⁾. يلاحظ أن محيسن قد وجه القراءتين بالصرف وذلك بالنظر إلى الكلمة من حيث الأفراد والجمع ومن حيث الوزن دون توسع. وعلى هذا فقراءة الجمهور (لِفَتْيَانِهِ) على وزن فعلة جمع تكسير: «فتى» مثل أخ وإخوة، وقراءة حفص، وحمزة، والكسائي، وخلف البزار: ﴿لِفَتْيَانِهِ﴾ بوزن إخوان. والأول صيغة قلة، والثاني صيغة كثرة، وكلاهما يستعمل في الآخر. وعدد الفتیان لا يختلف⁽³⁸⁾.

ومن الأمثلة أيضاً عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ (الأعراف: 117) قال محيسن: «قرأ البزي بخلف عنه ﴿تَلْقَفُ﴾ بتشديد التاء حالة وصل ﴿تَلْقَفُ﴾ بما قبلها، وبفتح اللام، وتشديد القاف مطلقاً، وعند الابتداء ب ﴿تَلْقَفُ﴾ يخفف التاء ويفتح اللام، ويشدد القاف، على أنه مضارع ﴿تَلْقَفُ﴾ المضعف. وقرأ حفص: ﴿تَلْقَفُ﴾ بسكون اللام، وتخفيف القاف،

على أنه مضارع (لقف) يقال: لقفت الشيء: أخذته بسرعة. وقرأ الباقون من القراء العشرة: (تلقّف) بفتح اللام، وتشديد القاف، على أنه مضارع (تلقّف) المضعف، وهو الوجه الثاني للبرزي (39). يلاحظ أن محيسن قد وجه القراءتين بالصرف على اعتبار الفعل مضعف أو مجرد، فعلى قراءة الجمهور ﴿تلقّف﴾ بفتح اللام، وتشديد القاف وأصله تتلقّف، أي تبالغ وتكلف اللقف ما استطاعت، ومن قرأ بسكون اللام وتخفيف القاف على صيغة المجرّد على أنه مضارع (لقف) يقال: لقفت الشيء: أخذته بسرعة (40). وعند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يُجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (الأنعام: 125) قال محيسن: قرأ نافع، وشعبة، وأبو جعفر: (حرجاً) بكسر الراء على وزن «دق» على أنه صفة «ضيقاً». وقرأ الباقون: (حرجاً) بفتح الراء، على أنه مصدر، وصف به (41). وعلى هذا فالحرج في اللغة تأتي بمعنى أضيّق الضيق؛ فالمعنى عند أهل اللغة إنه ضيق جداً. ويجوز حرجاً - بكسر الراء - وهما لغتان تقولهما العرب في معنى واحد. مثل الدنّف (42) الدنّف (43).

والخلاصة التي يراها الباحث أن العلل، والتوجيهات النحوية، والصرفية في توجيه القراءات عند محيسن أخذت حيزاً كبيراً في تفسيره ومع ذلك جاءت هذه العلل والتوجيهات مقتضبة نوعاً ما وإن كانت بحاجة إلى تفصيل منه، سيما وأن بعضها قد أخذ حيزاً واسعاً عند النحويين، وعلماء القراءات، وبعض المفسرين، إلا أنه كما يظهر فإن الشيخ محيسن حاول أن يأتي للمعنى من أقصر طرقه، ويوجه القراءة من أخصر المسالك بما يتناسب مع تفسيره للأية الكريمة متبنياً في ذلك الرأي الذي يراه راجحاً كما بدا لي من خلال عرض الأمثلة السابقة.

■ رابعاً - توجيه القراءات بالبلاغة:

تعد البلاغة من علوم اللغة التي رجع إليها الشيخ محيسن توجيه القراءات، ومن أنواع البلاغة التي وجه بها القراءات:

- الالتفات: وهو التحويل في التعبير الكلامي من اتجاه إلى آخر من جهات أو طرق الكلام الثلاث: «التكلم - والخطاب - والغيبة» (44). ومن أمثلة على ذلك عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 114) قال محيسن: «قرأ أبو عمرو، وحمزة، وخلف البزان: (يؤتيه) بالياء التحتية على الغيبة، ليتناسب مع لفظ الغيبة الذي قبله وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ...﴾. وقرأ الباقون (نؤتيه) بنون العظمة، على الالتفات من الغيبة إلى التكلم» (45). يلاحظ من خلال المثال السابق أنه وجه القراءتين بالالتفات ولكنه لم يبين الفائدة أو المعنى المترتب عليه الالتفات.

وعند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 50) قال محيسن: قرأ ابن عامر (تبغون) بقاء الخطاب، والمخاطب هم اليهود. وقرأ الباقر: (يبغون) بقاء الغيبة وذلك على الالتفات من الخطاب إلى الغيبة⁽⁴⁶⁾. ويلاحظ من خلال المثالين السابقين أن محيسن وجه القراءتين بالالتفات الذي هو من ضروب البلاغة.

- الاستفهام: ومن الأمثلة على ذلك عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ﴾ (يوسف: 90) قال محيسن: قرأ ابن كثير، وأبو جعفر: (إِنَّكَ) بهمزة واحدة مكسورة على الإخبار. وقرأ الباقر: (أَنَّكَ) بهمزتين على الاستفهام التقريري، وهم على أصولهم في الهمزتين من التحقيق والتسهيل والإدخال⁽⁴⁷⁾. ويلاحظ أن الشيخ محيسن قد وجه القراءة الأولى على الإخبار والمراد لازم فائدة الخبر، أي عرفناك يا يوسف. ولكن لماذا جاء تأكيد (إِنَّكَ)؟ حتى لا يبقى في ذهنهم توهم لهول المفاجأة فهم يؤكدون لأنفسهم ذلك. ووجه القراءة الثانية على الاستفهام. ويرى ابن عاشور أن السر في إدخال الاستفهام التقريري على الجملة المؤكدة لأنهم تطلبوا تأييده لعلمهم به، ولشدة تحققهم أنه يوسف عليه السلام⁽⁴⁸⁾.

◀ المطلب الثالث - توجيه القراءات بالرسم العثماني:

المقصود بالرسم العثماني: ما كتبه الصحابة من الكلمات القرآنية في المصحف العثماني على هيئة مخصوصة لا تتفق مع قواعد الكتابة وينحصر أمر هذا الرسم في ست قواعد وهي: الحذف، والزيادة، والهمز، والبديل والوصل، والفصل، وما فيه قراءتان فكتب على احدهما⁽⁴⁹⁾.

ويعد الرسم العثماني من الأمور التي اعتمد عليها الشيخ محيسن في توجيه القراءات المتواترة، ومن الأمثلة على ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ (البقرة: 116) قال محيسن: قرأ ابن عامر الشامي: (قالوا) بدون واو، على الاستئناف، وهي مرسومة في مصحف أهل الشام بدون واو، ليتفق رسم المصحف مع القراءة. وقرأ الباقر من القراء العشرة: (وقالوا) بإثبات الواو على أنها عطف جملة على مثلها، وهي مرسومة بالواو مع بقية المصاحف⁽⁵⁰⁾. ويلاحظ أن الشيخ محيسن يحتج في توجيه القراءتين في الآية السابقة بالرسم العثماني سواء قراءة حذف الواو والحجة أن ذلك قصة مستأنفة غير متعلقة بما قبلها، أو القراءة بإثباتها على العطف وهي عطف جملة على جملة. وهما متفقتان مع رسم المصحف⁽⁵¹⁾.

ومن الأمثلة أيضا على ذلك ما جاء في توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾ (البقرة: 132) قال محيسن: قرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر: (وأوصى) بهمزة مفتوحة بين الواوين مع تخفيف الصاد، معدى بالهمزة. وهذه القراءة موافقة لرسم المصحف المدني، والشامي. وقرأ الباقون: بحذف الهمزة مع تشديد الصاد معدى بالتضعيف. وهذه القراءة موافقة لبقية المصاحف (52). ويلاحظ أن الشيخ محيسن اكتفى بتوجيه القراءتين بالرسم العثماني دون أن يتوسع، أو أن يذكر وجوهاً أخرى لذلك. ومن الأوجه التي ذكرها العلماء أن قراءة التشديد (وصى) أبلغ من أوصى لأن أوصى جائز أن يكون مرة ووصى لا يكون إلا مرات كثيرة. وقال الكسائي: هما لغتان معروفتان تقول وصيتك وأوصيتك كما تقول كرمتك وأكرمتك (53).

◀ المطلب الرابع - توجيه القراءات بأحكام التجويد:

ذكرت فيما سبق في ترجمة الشيخ محيسن أنه قد حفظ القرآن على القراءات العشر وجوده على أيدي ثلة من العلماء، كما أن له عناية كبيرة بهذا الجانب تظهر من خلال مؤلفاته في هذا الفن المتعلق بأحكام التلاوة والتجويد. إذا فلا غرابة، ولا عجب أن نجده يوجه القراءات بأحكام التلاوة والتجويد.

ومن الأمثلة التي ذكرها الشيخ عند توجيهه للقراءة الواردة في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُو فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: 115) قال محيسن: (فتمَّ) وقف عليها رويس عن يعقوب بهاء السكت بخلف عنه، لبيان حركة الميم. ووقف باقي القراء العشرة على ميم ساكنة مشددة تغن بمقدار حركتين، وذلك على الأصل (54). ويلاحظ أن الشيخ محيسن وجه القراءة الأولى بهاء السكت وهو: قطع الصوت على آخر الكلمة من غير تنفس بنية القراءة ويقدر زمنه بحركتين عند بعض القراء. وعند حفص مقدار قليل لطيف (55). ووجه القراءة الثانية بغنة الميم الساكنة المشددة، والغنة: هي صوت يخرج من الخياشيم، لا عمل للسان فيه ومحلها التنوين، والنون، والميم» بشرط سكونهن وعدم إظهارهن (56). ومنها أيضا عند القراءة الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ (البقرة: 184)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ (البقرة: 158) قال محيسن: قرأ حمزة، والكسائي، وخلف البزار: (يطوع) في الموضعين بالياء التحتية، وتشديد الطاء، وجزم العين، وهو فعل مضارع مجزوم بمن الشرطية، وأصله (يتطوع) فأدغمت التاء في الطاء، لأنهما يخرجان من مخرج واحد وهو طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا. وقرأ الباقون من القراء العشرة غير يعقوب: (تطوع) في الموضعين بالتاء فوقية، وتخفيف الطاء، وفتح العين وهو فعل ماضي في

محل جزم ب (من) على أنها شرطية، أو صلة لـ (من) على أنها اسم موصول. وقرأ يعقوب الموضوع الأول: مثل حمزة ومن معه، والموضع الثاني: مثل قراءة الباقيين (57). ويلاحظ أن الشيخ محيسن وجّه القراءة الأولى بمخارج الحروف على إدغام التاء في الطاء، لأنهما يخرجان من مخرج واحد وهو طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا. ووجه القراءة الثانية بالنحو في (تطوع) على أنه فعل ماضي في محل جزم ب (من) على أنها شرطية، أو صلة لـ (من) على أنها اسم موصول.

◀ المطلب الخامس - توجيه القراءات لبيان حكم شرعي:

من الأمثلة التي ذكرها الشيخ محيسن في توجيهه القراءات لبيان حكم شرعي ما ذكره في توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: 6) قال محيسن: «قرأ نافع، وابن عامر، وحفص، والكسائي، ويعقوب: (وَأَرْجُلَكُمْ) بالنصب، عطفًا على الوجوه والأيدي، وحينئذ يكون حكم الأرجل الغسل. وقرأ الباقيون: (وَأَرْجُلَكُمْ) بالخفض، عطفًا على: (بِرُءُوسِكُمْ)، وحينئذ يكون حكم الأرجل المسح في حالة لبس الخف» (58). ويلاحظ أن الشيخ محيسن قد وجه القراءتين لبيان حكمين شرعيين مختلفين، ففي القراءة الأولى: قراءة النصب بينت حكم الغسل للرجلين، بينما القراءة الثانية: قراءة الخفض بينت حكم المسح في حالة لبس الخف. يلاحظ هنا أن الشيخ محيسن جاء بمختصر الأقوال، مع أن الكلام في توجيه قراءة الجر طويل.

ومنها عند توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (النساء: 43) قال محيسن: قرأ حمزة، والكسائي، وخلف البزار: (لمستم) بحذف الألف، على أن المراد باللمس هنا، الإفضاء باليد إلى الجسد، وبيعض جسدها إلى جسده. وقرأ الباقيون: (لامستم) بإثبات ألف بعد السين، وذلك على المفاعلة التي لا تكون إلا من اثنين، إذا فيكون معناه الجماع (59). وعلى هذا فإن الشيخ محيسن وجه القراءتين السابقتين لبيان حكمين شرعيين. وللفادة فقد ذكر الدكتور محمد حبش أن ثمرة الخلاف في القراءة لا تعود بنتيجة على التأويل، لأن الذين اعتبروا اللمس باليد ناقضًا تأولوا عليه القراءتين، وكذلك من اعتبر الجماع هو الناقض المقصود، فإنه تأول عليه القراءتين. فلا مطمح إذن في توجيه القراءة لمذهب دون مذهب، والفقهاء يوردون في الاحتجاج في هذا المقام قرائن الأحوال. فقد اختار الشافعية أن (لمستم) ظاهرة في مجرد اللمس من غير جماع، وأما قراءة لامستم

فقد جعلوها مبالغة في اللمس، ولم يصرفوها إلى معنى آخر. واختار الحنفية أن اللمس والملازمة حقيقة في الجماع، ولكن الله يكني. وقد توسّط المالكية فجعلوا نقض الوضوء بلمس المتوضئ البالغ لشخص يلتذ به عادة، فجعلوا الضابط لنقض الوضوء حصول اللذة، ونصّوا على أن القبلة تنقض الوضوء مطلقاً بين البالغين لأنها مظنة الشهوة، وهو شبيه برأي الحنابلة في المشهور (60).

◀ المطلب السادس - ذكر القراءة بدون توجيه:

إن المستقرئ لتفسير الشيخ محيسن يجد أنه لا يكاد يمر بأي آية فيها قراءات في كتاب الله في غالبها إلا ويذكر لها توجيهها من التوجيهات الآنفة الذكر، ولكن الكمال لله سبحانه وتعالى، وقد فات الشيخ توجيه بعض القراءات التي عرضها في تفسيره، ومن الأمثلة على ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾ (النساء: 19) قال محيسن: «قرأ حمزة، والكسائي، وخلف البزار: (كَرْهًا) بضم الكاف. وقرأ الباقر بفتح الكاف» (61). وهكذا عرض الشيخ محيسن هاتين القراءتين في تفسيره دون التعرض لتوجيههما. وقد وجه ابن عاشور القراءتين على أنهما لغتان (62). وذكر القرطبي: الكره (بالفتح) بمعنى الإكراه، والكره (بالضم) المشقة. يقال: لتفعل ذلك طوعاً أو كرهاً، يعني طائعاً أو مكراً (63). وثمره الخلاف تتمثل من خلال تحريم وراثه النساء كرهاً أو كرهاً، فلا يحل إجبار الأرملة على نكاح من لا تريد، ولا يحل أيضاً الجاؤها إلى ذلك بعضل الزواج عنها، ولو كان ذلك من غير إجبارها على شخص بعينه. بناء على ما قرره اللغويون من الفرق بين الكره والكره (64). ومنها أيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: 54) قال محيسن: «قرأ نافع، وأبو جعفر: (أنه) بفتح الهمزة، (فإنه) بكسر الهمزة. وقرأ ابن عامر، وعاصم، ويعقوب: بفتح الهمزتين فيهما. وقرأ الباقر: بكسر الهمزة فيهما» (65). ويلاحظ هنا أن الشيخ محيسن عرض القراءة في هذه الآية دون أن يتطرق إلى توجيهها. وذكر ابن عاشور في توجيه قراءة من قرأ بفتح الهمزة على أنه بدل من الرحمة بدل اشتمال، لأن الرحمة العامة تشتمل على غفران ذنب من عمل ذنباً ثم تاب وأصلح، ومن قرأ بالكسر على أن يكون استثنافاً بيانياً لجواب سؤال متوقع عن مبلغ الرحمة (66). ومن خلال ما سبق فإن ذكر الشيخ محيسن لبعض القراءات دون توجيه مما يؤخذ عليه، وهو لا ينقص من قدره وقيمته رحمه الله فإن لكل جواد كبوة.

الخاتمة:

بعد تمام المنة من الله عز وجل علينا في إتمام البحث، فقد خرج البحث بعدة نتائج من أبرزها:

1. يعد الشيخ محمد سالم محيسن من علماء القراءات الذين لهم جهد كبير في خدمة كتاب الله. وذلك من خلال مصنفاته الكثيرة في علم القراءات.

2. يعد تفسير الشيخ محمد سالم محيسن مرجعا وموسوعة في عرض وتوجيه القراءات المتواترة.

3. وجه الشيخ محيسن القراءات الواردة في كتاب الله عز وجل باللغة، وما تحتويه من علوم كالنحو والصرف والبلاغة، وما إلى ذلك. كما وجه القراءات بأحكام التجويد، ولبيان الحكم الفقهي في بعض القراءات.

4. لم يتطرق الشيخ في تفسيره لعرض القراءات الشاذة ولا لتوجيهها لا من قريب ولا من بعيد.

5. لم يتطرق إلى الترجيح بين القراءات المتواترة، وأظن أن السبب عائد على أن كل القراءات المتواترة عنده بنفس القوة والدرجة في الفصاحة والبلاغة.

الهوامش:

1. ينظر: البرماوي، إلياس، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن هجري. الطبعة الأولى، دار الندوة العلمية، المدينة، (2000م)، ج2، ص: 339.
2. ينظر: البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء. ج2، ص: 339.
3. محيسن، محمد سالم، الرائد في تجويد القرآن. الطبعة الثانية، دار محيسن، القاهرة، (2002م). ص: 92 – 95.
4. المرجع السابق، ص: 76 – 77.
5. محيسن، محمد سالم، مرشد المريد إلى علم التجويد. الطبعة الثانية، دار محيسن، القاهرة، (2002م). ص: 58 – 61، (2002م)، وينظر: البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء. ج2، ص: 344 – 347.
6. ينظر: محيسن، الرائد في تجويد القرآن. ص: 90، وينظر: البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء. ج2، ص: 342 – 344.
7. ينظر: محيسن، الرائد في تجويد القرآن. ص: 90، وينظر: إلياس البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء. ج2، ص: 340 – 341.
8. رواه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، (د. ط)، ج6، ص: 192، رقم الحديث: (5027).
9. ينظر: ترجمة الشيخ محمد سالم محيسن في كتابه، القول السديد في الدفاع عن قراءات القرآن المجيد. الطبعة الأولى، دار محيسن، القاهرة، (2002م). ص: 82، وينظر: ترجمته في كتابه، الرائد في تجويد القرآن. ص: 91، حيث قام أولاد الشيخ، بوضع الترجمة.
10. محيسن، محمد سالم، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، دار محيسن، القاهرة، الطبعة الأولى (2003م). ج1، ص: 1.
11. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 96.
12. ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة. المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1979م)، ج6، ص: 88 – 89.

13. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، الطبعة: الثالثة، دار صادر، بيروت، (1414 هـ)، مادة وجه، باب الهاء فصل الواو، ج13، ص: 556.
14. مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، (2002 م)، ص: 336.
15. السندي، أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور، صفحات في علوم القراءات. ، المكتبة الأمدادية، الطبعة: الأولى، (1415 هـ)، ص: 286.
16. السندي، صفحات في علوم القراءات. ص: 286.
17. ينظر: القضاة، محمد أحمد مفلح، شكري، أحمد خالد شكري، منصور، محمد خالد منصور، مقدمات في علم القراءات. دار عمار، عمان، الطبعة: الأولى، (2001 م)، ص: 201.
18. محسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 390، وينظر: ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]، (د. ط)، ج2، ص: 232. وينظر: القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ص54. (د. ط).
19. ينظر: الأخفش، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط، معاني القرآن، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1990 م، ج1، ص: 199. وللمزيد ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، باب الراء فصل الصاد، ج2، ص: 717.
20. الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور، معاني القراءات. الطبعة: الأولى، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، (1412 هـ - 1991 م)، ج1، ص: 225.
21. محسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 144. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 222. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في

- القراءات العشرة المتواترة، ص40.
22. الأزهري، معاني القراءات، ج1، ص: 177 – 178.
23. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 77 – 78. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 241. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص68.
24. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، من مادة لهج، ج5، ص: 215. وينظر: ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة، (د. ط)، ص: 170، وينظر: الدمياطي، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني، شهاب الدين الشهير بالبناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة. الطبعة: الثالثة، دار الكتب العلمية – لبنان، (2006م – 1427هـ)، ص: 227.
25. ينظر: العايد، سليمان بن إبراهيم بن محمد، عناية المسلمين باللغة العربية خدمة للقرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، (د. ط)، ص: 59.
26. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج3، ص: 301. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 283. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 143.
27. السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د. ط)، ج6، ص: 174 – 175.
28. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 405، وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 254. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص93.
29. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 406، وينظر: ابن خالويه الحسين بن أحمد، أبو عبد الله، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، الأستاذ المساعد بكلية الآداب في جامعة الكويت، الطبعة: الرابعة، دار الشروق، بيروت، (1401 هـ)، ص131، وينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج4، ص: 278. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 254. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص93.
30. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 406، وينظر: ابن

- خالويه، الحجة في القراءات السبع، ص 130 - 131، وينظر: السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ج 4، ص: 277. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص: 254. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص 93.
31. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج 3، ص: 270. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص: 281. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 141.
32. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر - تونس، (1984 م). (د. ت)، ج 11، ص: 50.
33. ينظر: محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص: 358. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص: 254. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 89.
34. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص: 407، وينظر: ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ص 131. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص: 254. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص 93.
35. ينظر: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، (1422 هـ)، ج 2، ص: 199.
36. ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، (1420 هـ)، (د. ت)، ج 4، ص 280.
37. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج 3، ص: 474. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص: 295. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص 166.
38. ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 13، ص: 14.

39. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج3، ص: 71. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 321. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 205.
40. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص: 49.
41. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 562 – 563. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 262. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 110.
42. الدَنْفُ: الْمَرَضُ اللَّازِمُ الْمُخَامِرُ، وَقِيلَ: هُوَ الْمَرَضُ مَا كَانَ. وَرَجُلٌ دَنْفٌ وَدَنْفٌ وَمُدْنَفٌ وَمُدْنَفٌ: بَرَأَهُ الْمَرَضُ حَتَّى أَشْفَى عَلَى الْمَوْتِ، فَمَنْ قَالَ دَنْفٌ لَمْ يَنْتَهُ وَلَمْ يَجْمَعْهُ وَلَمْ يُؤْنِثْهُ كَأَنَّهُ وَصَفَ بِالْمُضْدَرِّ، وَمَنْ كَسَرَ ثَنِيَّ وَجَمَعَ وَأَنْثَ لَا مَحَالَةَ فَقَالَ: رَجُلٌ دَنْفٌ، بِالْكَسْرِ، وَرَجُلَانِ دِنْفَانِ وَأَدْنَاْفٌ، وَامْرَأَةٌ دِنْفَةٌ وَنِسْوَةٌ دِنْفَاتٌ، ثَنَيْتُ وَجَمَعْتُ وَأَنْثَيْتُ.
43. ينظر: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، معاني القرآن، المحقق: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، الطبعة: الأولى، ص: 353 – 354، وينظر: الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة: الأولى، عالم الكتب، بيروت، (1408 هـ – 1988 م)، ج2، ص: 290. وينظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ص: 271.
44. حَبْنَكَةُ الْمِيدَانِي، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي، البلاغة العربية، الطبعة: الأولى، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، (1416 هـ – 1996 م)، ج1، ص: 479.
45. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 297. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 251 – 252. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 85.
46. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 411. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 241. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 93.
47. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج3، ص: 494. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص: 371 – 372. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 166.

48. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج13، ص: 49.
49. الخطاط، محمد طاهر بن عبد القادر الكردي المكي الشافعي الخطاط، تاريخ القرآن الكريم، طبع للمرة الأولى: بمطبعة الفتح بجدة - الحجاز عام 1365 هـ و 1946 م، ص: 94. وينظر: محيسن، محمد سالم، الفتح الرباني في علاقة القراءات بالرسم العثماني، جامعة الملك محمد بن سعود، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ص20. (د. ط). وينظر: المارغني، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان التونسي المالكي، دليل الحيران على مورد الظمان، دار الحديث، القاهرة، ص63. (د. ط).
50. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 135. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 220. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص39.
51. ينظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ص: 110 - 111 بتصرف.
52. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 149. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 222 - 223. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 40.
53. ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص: 211، وينظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ص: 115.
54. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 134. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 39.
55. العبد، فريال زكريا، الميزان في أحكام تجويد القرآن، دار الإيمان - القاهرة، ص195، (د. ط).
56. المرجع السابق، ص86.
57. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص: 177. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 223. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 43.
58. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 369. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 254. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 89.

59. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 228. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 250. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 80.
60. حبش، محمد، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الأولى (1419 هـ - 1999 م)، ص: 258 - 259.
61. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 189 - 190. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 242. وينظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة، ص: 137.
62. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص: 284.
63. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة: الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، (1384 هـ - 1964 م)، ج5، ص: 95.
64. حبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، ص289.
65. محيسن، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص: 506. وينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص: 258.
66. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص: 258 - 259.

المصادر والمراجع

1. ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]، (د. ط)
2. ابن خالويه الحسين بن أحمد، أبو عبد الله، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، الأستاذ المساعد بكلية الآداب في جامعة الكويت، الطبعة: الرابعة، دار الشروق، بيروت، (1401 هـ).
3. ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة، (د. ط)
4. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر - تونس، (1984 م). (د. ت).
5. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، (1422 هـ).
6. ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة. المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1979 م).
7. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، الطبعة: الثالثة، دار صادر، بيروت، (1414 هـ).
8. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، (1420 هـ)، (د. ت)
9. الأزهرى، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور، معاني القراءات. الطبعة: الأولى، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، (1412 هـ - 1991 م).
10. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر

- الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، (د. ط)
11. البرماوي، إلياس، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن هجري. الطبعة الأولى، دار الندوة العلمية، المدينة، (2000م).
12. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. الطبعة: الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، ، باب الرء فصل الصاد، (1407 هـ - 1987م).
13. حبش، محمد، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية. الطبعة: الأولى، دار الفكر، دمشق، (1419 هـ - 1999 م).
14. حَبْنَكَة الميّداني، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي، البلاغة العربية، الطبعة: الأولى، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، (1416 هـ - 1996 م).
15. الدمايطي، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني، شهاب الدين الشهير بالبناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة. الطبعة: الثالثة، دار الكتب العلمية - لبنان، (2006م - 1427هـ).
16. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شبلي، الطبعة: الأولى، عالم الكتب، بيروت، (1408 هـ - 1988 م).
17. السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د. ط).
18. السندي، أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور، صفحات في علوم القراءات. الطبعة: الأولى، المكتبة الأمدادية، (1415 هـ).
19. العايد، سليمان بن إبراهيم بن محمد، عناية المسلمين باللغة العربية خدمة للقرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، (د. ط).
20. العبد، فريال زكريا، الميزان في أحكام تجويد القرآن، دار الإيمان - القاهرة، (د. ط).
21. القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د. ط).

22. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة: الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، (1384هـ - 1964م).
23. القضاة، محمد أحمد مفلح، أحمد خالد شكري، محمد خالد منصور، مقدمات في علم القراءات. الطبعة: الأولى، دار عمار، عمان (الأردن)، (2001م).
24. المارغني، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان التونسي المالكي، دليل الحيران على مورد الظمان، دار الحديث - القاهرة، (د. ط.).
25. مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، (2002م).
26. محيسن، محمد سالم، الرائد في تجويد القرآن. الطبعة الثانية، دار محيسن، القاهرة، (2002م).
27. محيسن، محمد سالم، الفتح الرباني في علاقة القراءات بالرسم العثماني، جامعة الملك محمد بن سعود، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، (د. ط.).
28. محيسن، محمد سالم، القول السديد في الدفاع عن قراءات القرآن المجيد. الطبعة الأولى، دار محيسن، القاهرة، (2002م).
29. محيسن، محمد سالم، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم. الطبعة الأولى، دار محيسن، القاهرة ج 1، (2003م).
30. محيسن، محمد سالم، فتح الرحمن الرحيم في تفسير القرآن الكريم، دار محيسن، القاهرة، الطبعة الأولى (2003م).
31. محيسن، محمد سالم، مرشد المرید إلى علم التجويد. الطبعة الثانية، دار محيسن، القاهرة، (2002م).

تناسب سورة الزّمر مع سور الحواميم *

أ. أحلام مصباح محمد أبو شعبان **

* تاريخ التسليم: 2014 / 4 / 22م، تاريخ القبول: 2014 / 7 / 17م.
** باحثة في مرحلة الدكتوراه/ كلية الشريعة/ جامعة دمشق/ سوريا.

ملخص:

تظهر أهمية هذا البحث من خلال الارتباط الوثيق بين سورة "الزمر" وسور الحواميم. فترتيبها في المصحف هو نفسه في النزول حيث تسبق الحواميم، وتتفق افتتاحيتها مع فاتحة "الأحقاف" و"الجاثية" في النظم، ومع باقي افتتاحيات الحواميم في ذكر الكتاب وأوصافه مع اختلاف في النظم، ويظهر التناسب واضحاً بين الأطراف، حيث ترتبط خاتمة "الزمر" مع بداية "غافر"، وخاتمة "غافر" مع بداية "فصلت"، وهكذا مع بقية الحواميم، وتناسب خاتمة "الزمر" مع خواتيم الحواميم، ويتناسب مضمون وموضوعات سورة "الزمر" مع الحواميم. فما أجمل في سورة "الزمر" فصل في الحواميم، وما اختصر هناك بسط هنا. وقد كانت منهجية البحث بأن يتناول تعريفاً بسورة "الزمر" والحواميم، ثم بيان المناسبة بينها. وأما النتائج فقد كانت نفس ما توقعنا في بداية البحث، إذ اكتشفت ارتباطاً وثيقاً بين "الزمر" والحواميم من حيث ترتيبها وتناسب أسمائها، وافتتاحياتها، وخاتماتها، ومضمونات، وموضوعاتها. وهذا التشابه الكبير بين "الزمر" والحواميم كان المبرر لما وُجد في مصحف أبي بن كعب، أن الزمر تبدأ بـ "حم"، فكأنها أخت للحواميم.

The Conformity between Surat Al -Zumar and Surahs of AL -Hawamim

Abstract:

The importance of this study stems out from the close connection between Surat Al - Zumar and Al - Hawamim because it comes directly before these surahs and has the same order of revelation. Surat Al - zumar is similar to Al - Ahqaf and Al - Jathiya in both the introductions and order; it is similar to the rest of Al - Hawameem in their introductions in mentioning The Book and its characteristics but with some differences in the order. The coherence among the assigned surats is clear because the conclusion of Al - Zumar is similar to the introduction of Ghafer and the conclusion of Ghafer with the beginning of Fussilat and with the rest of Al - Hawameem; Surat Al - Zumar is similar to Al - Hawameem in the conclusion, the topics and contents. What is summarized in Al - Zumar is given in detail in Al - Hawameem and vice versa. In this paper, I tried to give an idea about Al - Zumar and Al - Hawameem and the connections between them. Finally, I discovered a close connection between Al - Zumar and Al - Hawameem in order, names, introductions, conclusions, content and topics. This close similarity between Al - Zumar and Al - Hawameem justifies what was found in one of the Quranic Versions owned by the Prophet's companion Obai Ibn Ka'b in which Surat Al - Zumar starts with the same alphabets Ha Mim similar to that of Al - Hawameem.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على هديه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

لما كان اشتغالي في مرحلة الدكتوراه بدراسة المناسبات في سور الحواميم، لفت انتباهي ترتيب سورة الزمر قبل الحواميم في المصحف الشريف، فترتيبها هو التاسع والثلاثون، فكانت بعد سورة (ص) وقبل سورة (غافر)، وأيضاً ترتيبها في النزول، فهي السورة الثامنة والخمسون، ونزلت بعد سورة (سبأ) وقبل سورة (غافر) ⁽¹⁾. كذلك لفت انتباهي ما ذكره السيوطي أن في مصحف أبي بن كعب: أول "الزمر" (حم) ⁽²⁾، وهذا إن دل على شيء فعلى أن هذه السورة ترتبط ارتباطاً كبيراً مع سور الحواميم، لذلك كانت هذه الدراسة المتواضعة لبيان ارتباط هذه السورة مع سور الحواميم، ومعرفة سر هذا الترتيب الذي يدل على الوحدة الموضوعية بينها وبين الحواميم، وبعد البحث لم أجد كتباً تتحدث عن هذا السر سوى كتاب (الزمر - محمد وعلاقتها بآل حم دراسة في أسرار البيان)، ولكن الكاتب مع ذلك لم يذكر في كتابه هذا علاقة الزمر مع كل سورة من سور الحواميم، بل اكتفى ببيان مقصود سورة "الزمر" مع مقصود الحواميم العام مع مقصود سورة محمد - صلى الله عليه وسلم -، وكان التركيز الأكبر على تفسير سورتي الزمر ومحمد بصورة مستفيضة، وكشف ما بهما من أسرار البيان، وخلص في النهاية إلى أن "الزمر" دعت الذين أنزل الله فيهم الكتاب إلى إخلاص العبادة، فعارضوا معارضة متعسفة ومتنوعة ألمت بها آل حم، وانتهى الأمر إلى الصدام بين الفريقين كما هو في سورة محمد - صلى الله عليه وسلم - ⁽³⁾، وستتناول هذه الدراسة - بإذن الله - التناسب بين سورة "الزمر" وسور الحواميم من جوانب عدة.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مبحثين وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.

- المبحث الأول: تعريف بسورة "الزمر" والحواميم.
- المبحث الثاني: المناسبة بين سورة "الزمر" وبين سور الحواميم.
- الخاتمة: وتتضمن أهم ما توصل إليه البحث من نتائج.
- وأخيراً - فهرست المصادر والمراجع.

المبحث الأول - تعريف بسورة الزمر والحواميم:

أولاً - تعريف بسورة "الزمر":

سميت هذه السورة بـ (الزمر) (4) : وبهذا الاسم ترجمها البخاري في صحيحه (5) ، والترمذي في جامعه (6) ، وبه سميت في جميع المصاحف. وقد سميت بهذا الاسم؛ لأنَّ الله تعالى ذكر في خاتمتها زمرة السعداء من أهل الجنة، وزمرة الأشقياء من أهل النار، وقد اقتصت هذه السورة فقط بهذا اللفظ، كذلك سميت بـ (الغرف) (7) ، وسميت أيضًا بـ (التنزيل) (8) .

عدد آياتها: خمس وسبعون آية في الكوفي، وثلاث في الشامي، واثنان في عدد الباقيين (9) .

زمن نزولها: اختلفت آراء العلماء في نزولها، فرأى الجمهور أنَّها مكيّة خالصة، ورأى آخرون أنَّها مكيّة باستثناء الآيات رقم 23، 53 - 60 (10) . ولكن انسجامها في السياق موضوعاً وسبكاً يسوغ الشك في ذلك.

فضلها: كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يقرأها كل ليلة هي وسورة الإسراء (بني إسرائيل) :

فَعِنَ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - قَالَتْ: "كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَا يَنَامُ حَتَّى يَقْرَأَ الزُّمَرَ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ". (11)

أهم موضوعات السورة ومقصودها:

سورة "الزمر" هي إحدى السور المكيّة، فهي كأخواتها تتكلّم في التّوحيد، وإثبات البعث، والنّبوة، وقد ابتدأت بالحديث عن القرآن ومصدره، وبيّنت أنّ هذا القرآن هو الحق الذي لا مرية فيه، ولا يشوبه باطل، ونوهت إلى أثره في النفوس الطيبة، وامتنازت أيضًا ببيان آيات الله الكونية وعظمتها، ومنها كيفية خلق الإنسان باعتبارها دليلاً وبرهاناً على وحدانية الله - عز وجل - وقدرته، وإثبات مبدأ الثواب والعقاب. وحكت عن بعض عقائد المشركين وأقوالهم، وتحدّثت عن طبيعة النفس البشرية في سرّائها وضرّائها، كما بيّنت أحوال القيامة، وقد تخلل آيات السورة أمثال ومواعظ ومبادئ عامة، وختمت بالقضاء العدل بين الناس وتقسيمهم إلى فريقين، فريق الكافرين وفريق المؤمنين.

مقصودها: بالرجوع إلى أقوال العلماء في مقصود تلك السورة (12) نلاحظ أنّ هناك شبه اتفاق بين المفسرين على أنّ المحور الرئيس لهذه السورة وجوب الإيمان بوحداية الله

والإخلاص في عبادته، وأنه صاحب الكمال والربوبية والحكمة المطلقة، حيث أنزل القرآن الكريم دستوراً كاملاً شاملاً لأمة الإسلام، ويُدرك ذلك كل من له عقل راجح وحكمة بالغة.

ثانياً_ التعريف بالحواميم:

هي سبع سور من القرآن الكريم تبدأ بسورة "غافر"، وتنتهي بسورة "الأحقاف"، وتشترك جميعها في أنها تفتتح بـ (حم)، ومن هنا صارت كالعائلة الواحدة فأطلق عليها آل حاميم، أو الحواميم. وجميعها نزل بمكة⁽¹³⁾. وهي تعنى بأصول العقيدة كسائر السور المكيّة، وتدور مقاصدها حول قضية الوحي والرسالة، وقضية العقيدة، وقضية الحق والباطل، وعرض آيات الله في الأنفس والآفاق، وعرض لمشاهد المكذّبين يوم القيامة. وقال أبو حيان (745هـ) عند تفسيره لسورة غافر: "وهذه الحواميم قاصرة على المواعظ والزجر وطرق الآخرة، وهي قصار لا تلحق فيها سامة"⁽¹⁴⁾. وهي مرتبة في القرآن على ترتيبها في النزول، وقد نزلت عقب الزمر، ونزلت متتاليات كترتيبها في المصحف: غافر، ثم السجدة، ثم الشورى، ثم الزخرف، ثم الدخان، ثم الجاثية، ثم الأحقاف، ولم يتخللها نزول غيرها.⁽¹⁵⁾ وليس في كتاب الله تعالى سبع سور نزلت بالتأليف واحدة بعد الأخرى إلا الحواميم.⁽¹⁶⁾ وتتماثل مطالع الحواميم في ذكر تنزيل الكتاب وأوصافه مع تفاوت المقادير في الطول والقصر، وتشاكل الكلام في النظام، كما ذكر ذلك السيوطي نقلاً عن الكرمانى في (العجائب)⁽¹⁷⁾، وقد تضمنت الحواميم ذكر كثير من النعم الإلهية؛ وذلك لاحتياج الدعوة - وخاصة في عهداها المكي - من القرآن أن يظهر عظمة الخالق المنعم، ويذكرهم بنعمه العظيمة، كما ذكرت شيئاً من قصص الأنبياء والأمم السابقة، وكل موضع منها جاء في القرآن ثابتاً في مكانه، متناسباً مع السياق والنظم الوارد فيه، مؤتلفاً مع النظم الذي سبق من أجله⁽¹⁸⁾، وتوجهت في كثير من آياتها إلى خطاب الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وتضمنت ذكر كثير من الصفات الإنسانية، وبالذات ما يتعلق بموقف الإنسان من القرآن الكريم، وكان لذكر المؤمنين وصفاتهم والكافرين ومواقفهم من الدعوة والقرآن العدد الأكبر من آيات سور الحواميم، وخاصة ذكر الكافرين؛ لأن الدعوة آنذاك كانت في عهداها المكي، وعرضت كثيراً من مشاهد القيامة ترغيباً بالجنة ونعيمها، وترهيباً من النار وعذابها، وتخللت هذه الموضوعات بعض القواعد الإيمانية التي تُبنى عليها النفس المؤمنة، وبذلك تكون الحواميم بهذا التشاكل المتنوع روضات دمّات تتوق النفوس للتفويؤ في ظلالها، وتستلذ بقراءتها وتتبع محاسنها كما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: "إذا وَقَعَتْ في آل (حم) وَقَعَتْ في رَوْضَات (19) دَمَمَات (20)، أَتَانَقُ (21) فِيهِنَّ". (22) وقال أيضاً: "الحواميم ديباج القرآن"⁽²³⁾. ويُقال أن السور التي أولها (حم) سور لها شأن، وبالتالي ذكرها يدل على شرف منزلتها، لذلك يُستظهر بها على استنزال النصر من الله⁽²⁴⁾، والدليل

على ذلك ما رواه أبو عبيد في كتابه "فضائل القرآن"، حيث ذكر حديثاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا المعنى يؤكد على ذلك. فقال: عن المهلب بن أبي صفرة (25)، قال: حدثني من سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إِنَّ بَيْتَ اللَّيْلَةِ (26) فَقُولُوا: حَمَ لَا يَنْصُرُونَ (27)". (28) قال أبو عبيد: "فَكَأَنَّ الْمَعْنَى اللَّهُ لَا يَنْصُرُونَ، يَكُونُ دَعَاءً، وَيَكُونُ جِزَاءً، وَالْمُحَدَّثُونَ يَقُولُونَ بِالنُّونِ، وَأَمَّا فِي الْإِعْرَابِ فَبِغَيْرِ نُونٍ". (29) فَكَأَنَّ اللَّهَ يَنْصُرُنَا بِإِيمَانِنَا بِمَا فِي هَذِهِ السُّورِ، وَبِمَا أَفَادَتْنَا مِنَ الثِّقَةِ بِرَبِّنَا، وَأَنَّ النَّصْرَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاللِّتَّجَاءِ إِلَى اللَّهِ، وَبِذِكْرِهِ حَتَّى فِي شِعَارَاتِنَا.

المبحث الثاني - التناسب بين الزمر والحواميم:

تمهيد - تعريف علم التناسب:

التناسب لغة: النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء، منه النسب سُمِّيَ لاتصاله وللاتصال به (30). فتأتي على معنى الصلة والقرابة، أو بمعنى الطريق المستقيم، سُمِّيَ بذلك لاتصال بعضه ببعض، ومن معانيها أيضاً المشاكلة والملاءمة، نقول تناسب الشيطان تشاكلاً أي تشابهاً، ويُقال ناسب الأمر فلاناً أي لآممه ووافق مزاجه (31).

التناسب في الاصطلاح: هو علمٌ تُعرَفُ منه عللُ الترتيب (32)، وهو أعمُّ من مناسبات القرآن وغيره (33). وعلم مناسبات القرآن: علمٌ تُعرَفُ منه عللُ ترتيب أجزائه، وهو سرُّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها (34). والمناسبة في كتاب الله: وجه الارتباط في كل آية بما قبلها وما بعدها، وارتباط السورة بما قبلها وما بعدها (35). وعرفه ابن العربي في "سراج المريدين" بقوله: "إنه ارتباط أي القرآن بعضها ببعض حتى تكون الكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني (36). وقد عبر عنه الإمام عبد الحميد الفراهي بـ (نظام القرآن) (37)، وبعضهم يبحثه تحت ما يسمى بـ (الوحدة الموضوعية) (38).

أولاً - التناسب في الأسماء:

وهذا أمر دقيق جداً؛ إذ إنه يجمع عَصَبَ السُّورَةِ كُلِّهِ فِي اسْمِهَا، فَكَأَنَّ هَذَا الْاسْمَ (شيفرة) لبنيانها كله؛ نلاحظ التناسب بين اسم سورة الزمر وبين أسماء سور الحواميم، فاسم غافر جاء بصيغة اسم الفاعل الذي يدل على إرادة الحدث، والمعنى هنا: إن عملية ستر الذنوب جارية إلى يوم القيامة بشرط الاستغفار والإنابة إلى الله تعالى، فيدخلون في الآخرة زمراً، وفصلت بصيغة (فعل) تدل على التكثر والتكرير والتفصيل؛ لأن الله تعالى

فصل فيها الآيات، وأوضح البراهين والأدلة على وجوده ووحدانيته وقدرته، وخلقها لهذا الكون العظيم وتصرفه فيه، فمن أخذ بهذه الدلائل وأمن بها يكون في زمرة المؤمنين، ومن لم يتعظ بها يكون من زمرة الكافرين. وتأتي بعدها سورة الشورى، فجاء اسم الشورى ليبين أهمية الشورى في الإسلام، وحث المسلمين عليها، فالوحدة وتطبيق مبدأ الشورى في كل أمور الحياة يحمي الإنسان والمجتمع من الفرقة، وبالتالي فالذين استجابوا لربهم وأمرهم شورى بينهم هم من زمرة السعداء في الجنان، والزخرف قد سميت بهذا الاسم لاشتمالها على وصف متاع الدنيا الزائل وبريقها الخادع بالزخرف اللامع، أي الذهب، ومقارنته بنعيم الآخرة الدائم، فمن انخدع بالمظاهر المادية الدنيوية سيضيع، وتكون نهايته مع زمرة الأشقياء في الآخرة الذين يدخلون النار، وسيضيع عنهم الزخرف الحقيقي الذي تتمتع به زمرة السعداء في الآخرة، والدخان وسميت بهذا الاسم لوقوع لفظ الدخان فيها، حيث جعله الله تعالى آيةً لتهديد المشركين، وتخويفهم في الماضي بالقحط والمجاعة، بسبب تكذيبهم للرسول، فبعث الله عليهم الدخان حتى جعل الرجل يرى بينه وبين السماء دخاناً من الجوع⁽³⁹⁾، وكاد الله تعالى يهلكهم، ولكنه نجاهم منه ببركة دعاء الرسول، فكان تأييداً له - صلى الله عليه وسلم - . كذلك جعله الله تعالى أمانة من أمارات الساعة، ففيه تهديد للأجيال المقبلة بظهور الدخان في السماء⁽⁴⁰⁾. فجاءت هذه السورة تهدد وتُحذّر المشركين من الشرك والطغيان حتى لا يحشروا مع زمرة الأشقياء، وتكون نهايتهم الخلود في نار جهنم، والجاتية سميت بذلك لشدة ما يلقي الناس من أهوال يوم الحساب، حيث تجثو الخلائق على ركبهم ذليلة من الخوف والفرع في انتظار الحساب، وبالتالي ففي هذه السورة تحذير العباد من التكبر في الأرض كي لا يكونوا مع زمرة الأشرار الذين يساقون إلى جهنم، وسورة الأحقاف سميت بهذا الاسم نسبة إلى الأحقاف من أرض اليمن، وهي مساكن عاد الذين أهلكهم الله تعالى بطغيانهم، ففي السورة تحذير لمن لم يستجب لداعي الله تعالى ويهتدي بهديه (كأصحاب الأحقاف)، حتى لا يكون مع زمرة الأشقياء.

ثانياً - التناسب في الافتتاحيات:

افتتحت سورة الزمر بقوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الزمر: 1، وهذا المطع يتماثل مع مطالع الحواميم في ذكر تنزيل الكتاب وأوصافه مع اختلاف في النظم وعلى سبيل التحديد لتلك الأوصاف. وغالباً ما يقترن الوصف المستند إلى المرسل بذكر الصفات الإلهية ودلائل القدرة، أو تأتي صفات مباشرة له، أو يستمد صفاته من خلال المخاطبين. ويؤكد ذلك قول السيوطي⁽⁴¹⁾: "وجه إيلاء الحواميم السبع سورة الزمر: تأخي المطالع في الافتتاح بتنزيل الكتاب"، ففي سورة الزمر ابتدأت بلفظة (تنزيل) وهو المصدر المشتق من (نزل) الذي يفيد التكثر والمبالغة غالباً، والذي من مقتضياته استغراق وقت

أطول، وإنه يفيد تلبثاً ومكثاً⁽⁴²⁾، كذلك لفظ (نزل) يفيد التكرار لأجل التضعيف، ويُشير إلى أنّ المنزّل لم ينزل دفعة واحدة، بل ينزل مفصّلاً ومنجماً بحسب الدواعي⁽⁴³⁾، كذلك يفيد التوكيد؛ لأنّ ما استعمل فيه (نزل) أهمّ وأكد مما استعمل فيه (أنزل)⁽⁴⁴⁾؛ ولهذه المعاني جميعها استعمل المصدر (تنزيل) في هذه السّورة وفي سور الحواميم لأنهن مكيات، فهي تؤكّد للمنكرين. وهم كثر. أنّ هذا القرآن الكريم هو من عند الله تعالى، ولكي ترد على هؤلاء المنكرين الطاعنين الذين قالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ الفرقان: 32⁽⁴⁵⁾. فأخذ الكتاب هنا صفاته من صفات منزله (العزیز الحكيم)، وترك العطف بين العزیز والحكيم لتناسب معاني تلك الأسماء وقرب بعضها من بعض، وشعور الذهن بالثاني منها شعوره بالأول، فإذا شعرت بصفة العزة ينتقل الذهن منها إلى الحكمة والعكس صحيح⁽⁴⁶⁾، فالقرآن عزیز غالب بالحجة للمكذّبين به، وغالب بالفضل على سواه من الكتب، وغالب ومعجز لبلغاء العرب عن معارضة ولو آية منه، كذلك هو حكيم، فهو موصوف بالحكمة، وهو حاكم على غيره من الكتب السماوية بما فيه من البيان والتفصيل، وهو حاكم على معارضيه بالحجة، إضافة إلى أنه محكم متقن⁽⁴⁷⁾. وكذلك افتتحت سورة غافر بافتتاح يُماثل افتتاح سورة الزمر وهو، بيان مصدر التنزيل بقوله تعالى: ﴿حَمِّ تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ غافر: 1 - 2، فأخذ الكتاب هنا صفته أيضاً من صفات منزله (العزیز العليم)، ولعل تخصيص الوصفين لما في القرآن من الإعجاز وأنواع العلم الدالين على القدرة الكاملة والعلم البالغ⁽⁴⁸⁾ وصفة العلم تتناسب مع الحكمة، فهي تحتاج إلى علم بالغ. وكذلك افتتحت سورة فصلت أيضاً ببيان مصدر التنزيل وجاء بصفتي (الرحمن الرحيم). وقد استمد القرآن هنا صفته من هاتين الصفتين فهو رحمة من الله تعالى لعباده ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ثم أتى بصفتين للقرآن، أولاهما: أنه كتاب منزل من عند الله تعالى صفته فصلت آياته، والثانية: أنه جاء بلغة عربية، ثم استمد صفته من حال المخاطبين بأنه بشيرٌ ونذيرٌ، فهو بشير لمن اتبعه، ونذير لمن أعرض عنه. وجميع هذه الصفات تتناسب مع صفتي (العزیز الحكيم)، كذلك وُصف الكتاب في هذه السّورة بأنه عزیز حكيم آية⁽⁴¹⁾، وهذا يتناسب مع افتتاحية سورة "الزمر" فالكتاب العزیز الحكيم أنزله العزیز الحكيم. كذلك افتتحت سورة الشورى فرمزت إلى التنزيل ووصفته بالوحي فاشترك بهذه الصفة مع الكتب السماوية الأخرى، فهو امتداد لما أنزل على النبيين من قبل بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الشورى: 3، ثم ذكر في الآية (4،5) صفات له سبحانه فهو (العلي العظيم)، وهو (الغفور الرحيم)، وبذلك يعرف العباد ربهم بشئى صفاته العظيمة الجليلة، فيعرفون عظمة وجلال القرآن الكريم بصفاته المتعددة.

وافتتحت سورة الزخرف في الآيات (1 - 4) بالقسم في الكتاب، ووصفته بأنه (مبين) ، وبأنه قرآنٌ عربيٌّ وبينت عظمة منزلته عند الله تعالى، فهو (علي حكيم) .

وافتتحت سورة الدخان بالقسم في الكتاب أيضاً، ثم وصفته بأنه (مبين) ، وبأنه أنزل في ليلة مباركة، فما بال الكتاب الذي أنزل فيها، كما وصفته بأنه أنزل للإنذار، وقد استمد هذه الصفة من صفة المرسل وقد استعمل هنا الفعل (أنزل) دون (نزل) ، وذلك لأن الإنزال هنا كان عاماً، وهذا يتناسب مع نزوله جملة واحدة إلى بيت العزة في السماء الدنيا، أمّا لفظ (نزل) فلا يناسب ذكره في هذا السياق؛ لأنه يدل على التدرج والتكرار (49) ، كذلك وصفه بأنه أنزل رحمة للعباد بقوله تعالى: ﴿حَمِّمُوا الْكُتُبَ الْمُبِينِ﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾ أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ الدخان: 1 - 6.

وافتتحت سورة الجاثية والأحقاف بما يُماثل افتتاح سورة الزمر، وذلك بذكر مصدر التنزيل بقوله تعالى: ﴿حَمِّمُوا تَنْزِيلَ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الجاثية: 1 - 2. وفي سورة الأحقاف بقوله تعالى: ﴿حَمِّمُوا تَنْزِيلَ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الأحقاف: 1 - 2. وهكذا كان التماثل بين افتتاحيات كل من الزمر والحواميم، وبينت بعض صفات القرآن الكريم الذي استمد هذه الصفات من صفات الله الذي أنزله على النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذه الصفات عندما تُقرن بالنزول القرآني تمنحه صفات القدسية والتعظيم، والتماثل اللفظي بين بداية سورة الزمر وبين بداية سورتي الجاثية والأحقاف لتدل على الوحدة الموضوعية بين سورة الزمر وبين الحواميم.

ثالثاً - التناسب بين الأطراف (50) :

ويقصد به التناسب بين آخر السورة ومطلع التي تليها (51).

التناسب بين خاتمة هذه السورة ومطلع سورة غافر: فقد ذكر في نهاية سورة الزمر آثار عزة الله تعالى وقهره من خلال النفخ في الصور للصعق ثم نفخة القيام والجزاء، ومصير الكفار الأشقياء والمتقين السعداء، وافتتحت سورة غافر بوصف الله بالعزة والعلم فناسب هذان الاسمان العظيمان ما سبق في سورة الزمر، وذكر أن الله غافر الذنب لحث الكافر على الإيمان وترك الكفر، وذكر شدة عقابه ليرتدع الكافر عما هو فيه، وأن مصيره إلى ربه فيجازيه بما يعمل. (52)

التناسب بين خاتمة سورة غافر ومطلع سورة فصلت: ختمت سورة غافر بالحديث عن مصارع المكذبين والمجادلين بآيات الله والطغاة المتجبرين، ومشهد العذاب يأخذهم

وهم غافلون، وابتدأت سورة فصلت بالحديث عن القرآن المنزل من عند الرحمن بالحجج الواضحة والبراهين الساطعة الدالة على صدق محمد - صلى الله عليه وسلم - ، فهو المعجزة الخالدة للنبي، وهو الآية العظيمة التي تُحدث بها العرب، وقامت بها حجة الله - سبحانه - على الخلق، وكأنه قد قيل لهم: احذروا ما قدم لكم، فقد جاءكم محمد بأوضح آية وأعظم برهان. (53)

التناسب بين خاتمة سورة فصلت ومطلع سورة الشورى: أن الله تعالى في ختام سورة فصلت يخاطب نبيه، فيقول: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ﴾ 52، ويقصد القرآن الكريم، أثبت في افتتاح سورة الشورى أن الله أوحى إلى نبيه كما أوحى إلى الأنبياء من قبله ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ 3، فهو رد على كفر المشركين بالقرآن، وإثبات أنهم في ضلال بعيد (54).

التناسب بين خاتمة سورة الشورى ومطلع سورة الزخرف: ختم الله تعالى سورة الشورى بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ 52. أما في سورة الزخرف فذكر أنه جعل هذا القرآن عربياً؛ وذلك ليعقله قومه، ويفهموا ما فيه من أحكام وتشريعات، وأردف ذلك بذكر سعة عفوهِ، وجميل إحسانه إلى عباده، فقد أنزل عليهم القرآن بالرغم من إشراكهم به، ولم يهملهم قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ وإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ﴿أَفَنْضِرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ﴾ 3 - 5 (55).

التناسب بين خاتمة سورة الزخرف ومطلع سورة الدخان: ختمت سورة الزخرف بالتهديد والوعيد في قوله تعالى: ﴿فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يَلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾ 83، فذكر يوماً غير معين، ولا موصوفاً، ثم بين وصفه ونوعه في سورة الدخان في القسم الأول منها، حيث أُنذر تعالى المشركين في قوله: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ 10، فبين أن العذاب يكون من قبله، وهذا العذاب إما يكون في الدنيا فيحل بهم القحط والجذب، وإما في الآخرة فيكون يومهم الذي يُوعَدون به (56).

التناسب بين خاتمة سورة الدخان ومطلع سورة الجاثية: أن الله تعالى ختم سورة "الدخان" بقوله: ﴿فَإِنَّمَا يَسِرُنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ 58، وبدأ تعالى سورة "الجاثية" بذكر القرآن الكريم، وأن الله العزيز الحكيم منزله، قال تعالى: ﴿حَمِّمْ نَزِيلُ

الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿1 - 2﴾، فمن حكمته أن جعله عربياً حتى يتدبروا آياته - وهم زعماء البيان - فيعترفوا بفصاحته، والعجز عن معارضته، وتلك مناسبة ظاهرة (57).

التناسب بين خاتمة سورة الجاثية ومطلع سورة الأحقاف: خُتمت سورة الجاثية بصفتي (العزیز الحكيم)، وفتحت سورة "الأحقاف" بهما أيضاً (58).

رابعاً - التناسب في الخواتيم:

ويُقصد به التناسب بين خاتمة الزمر وخواتيم سور الحواميم، قال تعالى في خواتيم سورة الزمر: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَبَوْا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ وتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿الزمر: 74 - 75﴾، فتكون حرفة المؤمنين التحميد والثناء حباً وتقرباً إلى الله تعالى لا تكليفاً، وكان حمدهم خالصاً لله تعالى من حيث هو رب العالمين، فهو المستحق بالحمد والشكر لا من أجل ذلك القضاء ووصول النعمة للمتقين، وبذلك يكونون قد وصلوا إلى أعلى مراتب التوحيد، وبهذا يلتقون مع الملائكة المقربين - الذين يحمدون الله تعالى ويُسبحونه حباً به لا تكليفاً - في حرفتهم التحميد والتسبيح، لذلك ذكرهم الله تعالى نظيراً لهؤلاء المتقين، حيث إن جوانب الجنة ملاصقة لجوانب العرش، فخلط حمد هؤلاء المتقين وتسبيحهم بحمد الملائكة المقربين، وأصبحت ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ من صفة أهل الجنة. (59) وهذا الحمد من أرفع صور إخلاص العبادة لله تعالى التي ابتدأت بها سورة الزمر. وهذه الخاتمة تتناسب مع خاتمة سورة "غافر" التي خُتمت ببيان حال المجادلين في آيات الله، الذين لم ينفعهم النظر والاستدلال في الإيمان بالله تعالى وعبادته، وبالتالي لم ينفعهم إيمانهم حينما عاينوا بأس الله، وهذه سنة الله الثابتة التي جرت على أن التوبة لا تقبل حين ظهور بأس الله، فبيّنت هذه الخاتمة نتيجة مجادلة أهل الباطل التي صُرفت عن إخلاص العبادة لله، حيث قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بِأَسْنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بِأَسْنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَاكَ الْكَافِرُونَ﴾ غافر: 82 - 85، كذلك تتناسب خاتمة الزمر مع خاتمة "فصلت"، فبعد أن كشفت السورة زيف حجج المشركين، وفصلت مجادلتهم بالباطل، وردت عليهم بدحض هذه الحجج، وبيّنت أن قلوبهم في أكنة، وفي آذانهم وقر، وأن بينهم وبين الحق حجاباً، ختم - سبحانه وتعالى - السورة

بوعيد شديد يبين السبب في عناد هؤلاء المشركين، وإصرارهم على كفرهم واستكبارهم، وحقيقة أمرهم بعد كل ما تقدم من حجج وبيّنات، فالسبب هو إنكارهم للبعث وشكهم في لقاء ربهم، لذلك توعدهم ربهم بأنه بكل شيء محيط فيجازيهم على كفرهم ومريتهم. وبهذا الختام الرائع لتلك السورة الذي احتوى على أمر وإنذار وتقريع، ألزم الله تعالى الحجة على الكافرين الذين صُرفوا عن إخلاص العبادة لله تعالى، ورد كيدهم في نحورهم، وبين أن الزمن كفيل ببيان صدق الآيات، وأنهم على خطأ فيما ذهبوا إليه. كذلك تتناسب خاتمة الزمر مع خاتمة "الشورى" التي تُبين خصائص القرآن، وأنه هو الحياة والعدل والنور الذي يضيء دربنا في هذه الحياة، وتبدأ بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نُّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض ﴿الشورى: 52 - 53﴾، فجاءت بالوعد بالنعيم لمن سلك الطريق المستقيم طريق القرآن والإسلام، وبالوعيد بالجحيم لمن حاد عن الطريق المستقيم، وتبين حقيقة الوحي والرسالة التي تدور حولها السورة، حيث يكشف الله تعالى في هذه الآيات عن طبيعة هذا الوحي الذي أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - ، هذا الروح، هذا الكتاب، إنه نور يهدي به الناس في ظلمات الحياة وذلك بمشيئته سبحانه، ثم تنتهي السورة بختام ما احتوت عليه من المجادلة والاحتجاج بالتهديد والوعيد للمعرضين والمنكرين، والتبشير والوعد للمهتدين الطائعين، حيث قال تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ الشورى: 53. فكأن هذه السورة بهذا تنادي بالبشر بأن يتبعوا الإسلام الذي هو صراط الله تعالى، المالك الحق للسماوات والأرض، فهو طريق الهداية، وهذا النور الذي يهدي به الله عباده ليسيروا فيه هو طريق العباد المخلصين في عبادتهم لله تعالى، وهو الطريق الذي وعد الله به هؤلاء المخلصين ليتبوءوا من الجنة ونعيمها ﴿فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ الزمر: 74، وجاءت سورة "الزخرف" التي كان فيها الكفار المشركون هم موضوع الكلام، فقد تقدّم في أول السورة التعجب من ادعاء المشركين أن لله ولداً، وأن الملائكة بنات الله، وأن عبادتهم لهم هي بمشيئة الله تعالى، ولكن الله بين جهلهم ونفى أن يكون لهم دليل على مزاعمهم الباطلة هذه، وأفحمهم بردود قوية تُبطل هذه المزاعم وتردّها، وبين أحوال هؤلاء الكفرة المجرمين في الآخرة، لذلك جاءت الخاتمة قوية لموقف اللجاج والحجاج، فبعد كل هذا البيان والقوة لا يزال المشركون على موقفهم في عدم الإيمان، وقد تضمنت هذه الخاتمة أيضاً تطميناً للنبي - صلى الله عليه وسلم - ، وبيان أن مهمته هي تبليغ دعوة الله دون الإيجاب، وفي نفس الوقت تضمنت الوعيد لهؤلاء المشركين. فجاءت الخاتمة تُخاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - بتركهم والإعراض عنهم، وتهديدهم بأنهم سيعلمون حقيقة ما يدعون إليه،

ويعلمون صدق ما يعدم به الله من عذاب شديد، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿الزخرف: 88 - 89﴾، وأنهى السورة كلها بقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ التي تحمل التهديد والوعيد للمشركين، والبشارة بالنصر والتّمكن للرسول - صلى الله عليه وسلم - ، ولهذا الدّين العظيم وأتباعه المخلصين منهم الذين ﴿قَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْثَقْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ الزمر: 74، وتؤكد أن دعوته هي دعوة الحق، وأن الله تعالى سيظهر هذا الدّين فيدخله الناس أفواجا، وتحقق وعد الله فدخل في هذا الدين من كان يقف ضده، ويعمل على محاربتة، ويقف مواقف عنيدة أثارت في نفس النبي - صلى الله عليه وسلم - الحسرة والحزن، نتيجة إخلاص العبادة لله تعالى. وهكذا جاءت الخاتمة متناسقة مع خاتمة سورة الزمر، كذلك تتناسق مع خاتمة سورة الدخان التي تتحدث عن القرآن الكريم، وإنذار الله تعالى لمشركي مكة بالعذاب الشديد بسبب تكذيبهم به، واستكبارهم وكفرهم وشركهم بمنزله، ثم بعد ذلك جاءت الخاتمة تصف الكتاب الكريم بصفة اليسر أي تيسير القرآن بالفهم: لغرض التذكّر حتى يؤمنوا ولكنهم لا يؤمنون، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسِرَّنَا بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ الدخان: 58، ثم أنهى السورة بخطاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالارتقاب بالنصر وبهلاك المشركين من تهديد موجز شديد، حيث قال تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ﴾ الدخان: 59، فجاء هذا التهديد يُخوف أهل الباطل الذين صُرفوا عن إخلاص العبادة لله تعالى، ويبيّن لهم أنهم محرومون من ميراث أرض الجنة والتّنعّم بها.

وجاءت خاتمة سورة "الجاثية" فأجملت خاتمة الزمر، حيث قال تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿الجاثية: 36 - 37﴾. ثم جاءت خاتمة سورة "الأحقاف" في آية واحدة، توجّه الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى الصبر وعدم الاستعجال للمشركين بالعذاب، وفي الوقت نفسه تُنذر المشركين بالعذاب والهلاك، وتبيّن أنّه لا يهلك إلا الخارجون عن أمر الله تعالى، وعن الاعتاظ بالقرآن الكريم والعمل بموجبه، والذين يصدون عن سبيل الله، والذين تجاهلوا النذر وكل من سار على دربهم، كما جاءت سلوى وطمأنة للرسول - صلى الله عليه وسلم - وللمؤمنين من بعده ولكل دعاة الخير بأن النجاة والنصرة هي لهم، فهي تؤكد حسن عاقبة المؤمنين مما يُقوي عزائمهم على الصبر على أعدائهم، وعلى تحمّل طريق الدعوة المحفوف بالأشواك والمصاعب، قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أَوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَتُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَاغٌ

فَهَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴿35﴾ الأحقاف: 35، وهذا يتناسب مع خاتمة الزمر التي تُبين حسن عاقبة المؤمنين الذين أخلصوا عبادتهم لله تعالى.

خامساً - التناسب في المضمون والموضوع:

ويُقصد بها التناسب بين مضمون سورة الزمر ومواضيعها مع مضمون سور الحواميم ومواضيعها، حيث تتشابه سورة الزمر مع سور الحواميم في الغايات الكبرى التي يستهدفها القرآن: وهي إثبات وحدانية الله من خلال بيان أدلة القدرة الإلهية في خلق السماوات والأرض، ومناقشة المشركين في عقائدهم الفاسدة، وتقديم الأدلة من الأنفس والكون، وضرب الأمثال من مصائر الأمم الغابرة التي أهلكها الله لتكذيبهم الرسل. كذلك إثبات وتأكيّد نزول الوحي بالكتاب العزيز على قلب النبي - صلى الله عليه وسلم - ، وأنه لا دخل له في الوحي، فهو لا ينطق عن الهوى، بل يتبع ما يُوحى إليه لذلك تكرر توجيه الخطاب للرسول - صلى الله عليه وسلم - بالفعل "قل" في سورة الزمر (13) مرة، وفي سور الحواميم جميعها (13) مرة أيضاً⁽⁶⁰⁾، وهذا لا يدل إلا على التشابه فيما وراءه من المعنى والموضوع؛ والأمر في الواقع هكذا، فإن الموضوع في كلتا السورتين جد متقارب وإثبات الساعة (يوم القيامة)، كذلك تتشابه في ذكر كل منهما أحوال يوم القيامة وأحوال الكفار في يوم المحشر، وفي كل منهم أيضاً ترغيب المؤمنين بالاستقامة المؤدية إلى الجنة ونعيمها، وتحذير الكافرين من الانحراف أو الإعراض عن هداية الله المؤدي إلى النار وأهوالها. وبذلك يتضح أن موضوعات سورة الزمر تشابه موضوعات سور الحواميم، ولكن باختلاف الأسلوب وطريقة السياق، وقد اتفقت بعض الآيات أو معانيها، فما أجمل في سورة الزمر فُصل في سور الحواميم، وما اختصر فيها بسط في سور الحواميم⁽⁶¹⁾، وهذا ما بينته سورة الزمر نفسها في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ الزمر: 23، فمعنى قوله ﴿مُتَشَابِهًا﴾ أي: يشبه بعضه بعضاً، و ﴿مَثَانِي﴾. ثنيت موضوعاته مرة بعد مرة⁽⁶²⁾، فتشابه المواضيع في سورة الزمر وسور الحواميم المجاورة لها يدل على وحدة الموضوع الذي تدور حوله آيات هذه السور، والهدف العام الذي تقصده، وشدة ارتباط السور ببعضها بعضاً. وسنرى بإذن الله من خلال هذه الدراسة المتواضعة مدى ارتباط "الزمر" مع "الحواميم" من ناحية المضمون والموضوع:

فقد ابتدأت سورة "الزمر" بالكلام عن مصدر القرآن الكريم، كذلك تحدثت افتتاحيات سور الحواميم عن القرآن ومصدره كما ذكر سابقاً، ثم تحدثت سورة "الزمر" عن الأمر

بالعبادة الخالصة لله وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ 2 ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ 3، ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلُمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ 54، وفي سور الحواميم أمر بالإخلاص بالعبادة في سورة غافر في قوله تعالى: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ 14، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ 65 ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ 66، وفصل العبادة الخالصة في سورة فصلت حيث أمر بالاستقامة في الآية السادسة، ثم بين ثوابها في نفس السورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشَرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ 30 ﴿نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ﴾ 31 ﴿نَزَلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ﴾ 32، وبين جزاء العاملين في سورة الشورى في آية (22 - 26)، وصفات المستجيبين لربهم في آية (37 - 39)، وفي سورة الزخرف أمر بالاستمسك بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ 43، وفي سورة الجاثية أمر باتباع شريعة القرآن في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ 18.

× ورد أيضًا في سورة "الزمر" ما يدل على نعم وعظمة الله وكمال قدرته ووحدانيتها في قوله تعالى: ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ 4 ﴿وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ 5 ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ 6، وكذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ 12 ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ 13، كذلك تضمنت سور الحواميم ذكر النعم الكثيرة التي تظهر عظمة الخالق المنعم، فنجد في سورة غافر أن الله تعالى قد جمع فيها نعمه (آياته) التي تحيي الأديان والتي تحيي الأبدان (وينزل لكم من السماء رزقًا)، وقصر التذكر فيها على المنيبين حيث قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ 13، وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿61﴾ ذكر نعمة تسخير الليل لنا للسكن فيه بعد عناء العمل وجهده، وتسخير النهار لنبصر فيه ونطلب الرزق والفضل من الله، وكذلك في الآية (62) - (65) فقد أكد فيها أن الله هو الخالق لكل شيء، ثم أكد فيها على أنه سبحانه أنعم على الإنسان بأن جعل له الأرض قراراً والسماء بناءً، ثم أظهر نعمة الله في خلق الإنسان حيث صورّه بأحسن صورة، ورزقه من الطيبات، ثم ذكر كلمة التوحيد وما يناسبها من إخلاص الدين له، ثم استكمل الآية بما يجب على الإنسان أن يفعله وهو الحمد والشكر للخالق المنعم بعد التوحيد والطاعة الكاملة، ثم بعد ذلك ذكر نعمة خلق الإنسان بكل مراحلها في آية (67 - 78)، ثم ذكر في آية (79 - 80) نعمة تسخير الله تعالى الأنعام لعباده، وتذليلها لهم للتنقل عليها وعلى الفلك، وكذلك نعمة الأكل من الأنعام. وفي سورة "فصلت" ذكر الله تعالى في آية (9 - 12) مظاهر قدرته التي تثبت له الوجدانية، وتنفي عنه الشراكة وتؤنب المشركين على شركهم، وذكر كيفية تكوين الأرض والسماء الدال على قدرة الله تعالى، ثم وجه القلب في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ ﴿37﴾ إلى الآيات الكونية التي توقظه من غفلته، وتدعوه إلى التوحيد وإخلاص العبادة له سبحانه، ونهى عن السجود لمخلوقاته، فلا سجود إلا للخالق العظيم، ثم بعد ذلك انتقل السياق إلى عرض بعض الأحوال الأرضية في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْك تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنْ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿39﴾، وسورة "الشورى" أيضاً حوت نعماً أخرى، فقد ذكر التعبير القرآني في الآية (11، 12) نعمة تتمثل بحاجة الإنسان والأنعام إلى من يشاركه الحياة في هذه الدنيا، فخلق الذكر منها والأنثى للتواصل والاستمرار، ثم نعمة بسط الرزق لمن يشاء الله أن يرزقه ويقدر، ثم ذكر في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ ﴿19﴾ لأنه القوي القادر على رزق عباده جميعاً، ولأنه العزيز الذي لا يغلب على ما يريد، ثم امتن الله تعالى على عباده بنعمة أخرى في إقامة الدين، وهي نعمة روحية حيث قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ ﴿13﴾، ثم ذكر نعمة إنزال المطر آية (27، 28)، ثم ذكر نعمة خلق السماوات والأرض في آية (29) وزاد دليلاً آخر من دلائل قدرته على الخلق قوله تعالى: ﴿وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾، كذلك ذكر في آية (32 - 34) نعمة تسخير السفن والبحر والرياح، وهي من آيات الله ودلائل قدرته، وذكر

في الآيات (49 - 50) نعمة الذرية وهي استكمال لبسط الرزق وقبضه، فهي رزق من عند الله تعالى. وفي سورة "الزخرف" ذكر نعمة الأرض، كيف أن الله تعالى جعلها ممهدة للسير والزرع والحياة في الآية (10)، وذكر إنزال الماء من السماء مرة أخرى في الآية (11) كما ذكرها في غافر، كما ذكر نعمة خلق الأزواج كلها، ونعمة تسخير الأنعام والفلك للإنسان في الآيات (12 - 14) بنظم يختلف عما جاء في سورة غافر في الآيتين (79 - 80)، وأضاف هنا في سورة الزخرف ما يجب على الإنسان أن يقوله عند شكره لله المنعم، ويتذكر أن هذه الدنيا عبارة عن رحلة يعود بعدها الإنسان إلى ربه. وفي سورة "الدخان" ذكر نعمة إنزال القرآن في ليلة مباركة، ونعمة إرسال الرسل وإنزال الكتب معهم رحمة من الله السميع العليم الذي هورب السماوات والأرض في الآيات (3 - 7)، كذلك في سورة "الجاثية" في الآيات (3 - 5)، فقد ذكرت آيات الله ودلائل قدرته في السماوات والأرض على سبيل الإجمال، ثم فصلت بعض هذه الآيات فابتدأ بالأعجب والأقرب إلى المخاطبين وهي نعمة الخلق في ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا يَبِثُّ مِنْ دَابَّةٍ﴾، ثم ذكر بعض آياته العلوية في ﴿اِخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ﴾ واستكمل بما يدل على قدرته في البعث والنشور بقوله تعالى: ﴿فَاحْيَا بِهِ الْأَرْضُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وذكر بعدها نعمة تصريف الرياح، كذلك ذكرت هذه السورة نعمة تسخير البحر ويزيد هنا ذكر ما في البحر من نعم أخرى حيث قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ 12. وجاءت بعدها الآية لتعمم التسخير بعد تخصيصه فقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الجاثية: 13.

ذكر في سورة "الزمر" عربية القرآن في قوله تعالى: ﴿قَرَأْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَاجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ 28. وفي سورة "فصلت" ذكر أيضا عربية القرآن الكريم في الآية الثالثة، وفي سورة "الشورى" في الآية السابعة، وفي سورة "الزخرف" في الآية الثالثة، وفي سورة "الأحقاف" آية (12).

تضمنت سورة "الزمر" قواعد إيمانية يتمثل فيها الأصل في الجزاء وهو مقابلة السيئة بالسيئة، حيث قال تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ 7. الزمر، وقد وافق هذا المعنى في سورة "غافر" قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمَلْ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمَلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ 40. وفي سورة

فصلت: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ 46 ﴿﴾، وفي سورة الشورى: ﴿وَجَزَاءَ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ 40 ﴿﴾. كذلك تضمنت سورة "الزمر" قاعدة تبين موقف الإنسان الجاحد من نعم الله وبلائه، حيث قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلٍ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَنَّعَ بِكَفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾ 8 ﴿﴾. وجاءت هذه القاعدة مرة أخرى في نفس السورة لتبين جهل هؤلاء الجاحدين بنعم الله، واعتقادهم بأنهم نالوا هذه النعم بسبب علمهم واجتهادهم، حيث قال تعالى: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنْنَا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ 49 ﴿﴾، وجاءت هذه المعاني في سورة "فصلت" بصورة مفصلة، حيث قال تعالى: ﴿لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَؤُوسٌ قَنُوطٌ﴾ 49 ﴿﴾ ولئن أدقناه رَحْمَةً مِنْنَا مِنْ بَعْدِ ضِرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لِلْحَسَنِ فَلَنُؤْتِيَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمَلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ 50 ﴿﴾ وإذا أُنعمنا على الإنسان أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ﴾ 51 ﴿﴾. وقاعده أخرى تبين سنة الله في خلقه وهي صرف الهداية إليه، فلا هادي إلا الله، وفي هذا المعنى يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَضِللِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ 36 ﴿﴾ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ﴾ 37 ﴿﴾ الزمر، في مقابل هذه المعاني جاء قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ 30 ﴿﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَضِللِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مَنْ بَعْدَهُ وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ﴾ 44 ﴿﴾. وتأتي قاعدة أخرى تضع على الإنسان عبء الاختيار بين طريق الخير وطريق الضلال، وتعلن أن الرسول إنما عليه البلاغ فقط، فهو ليس عليهم بوكيل حيث قال تعالى في سورة الزمر: ﴿فَمَنْ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ 41 ﴿﴾، وجاءت هذه القاعدة في سورة "فصلت" لتعلن أن الجزاء مقرون بالعمل، وأن الله ليس بظلام للعبيد فقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ 46 ﴿﴾، ثم جاءت في سورة "الجاثية" ولكنها ختمت بالرجوع والمآب في النهاية إلى الله وحده فقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ 15 ﴿﴾. وهكذا نرى أن القواعد الإيمانية التي ذُكرت في سورة "الزمر" قد ذُكرت في سور "الحواميم" بتفصيل يزيد في المعنى أو يؤكد أو يوضحه، فتكون كل قاعدة مناسبة لسياق السورة التي تواجدت بها.

× كذلك أجمل الحديث في سورة الزمر عن الأمم السابقة التي كذبت رسلها، حيث قال تعالى: ﴿كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَاهُمْ الْعَذَابَ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ 25 ﴿فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ 26 ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ 27 ﴿وقوله تعالى: ﴿قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ 50 ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ 51﴾، وفي سور الحواميم نجد أنه فصل الكلام عن الأمم السابقة وتكذيبهم لرسلم فقد تكلم في سورة "غافر" عن قصة موسى - عليه السلام - مع فرعون وهامان، وموقف الرجل المؤمن ودفاعه عن موسى - عليه السلام - ووعظه لقومه، وكان ذلك من آية (23) حتى آية (46) . وفي سورة "فصلت" تحدثت عن قوم عاد وثمود من الآية (13) حتى آية (18) ، وأشارت إلى اختلاف قوم موسى - عليه السلام - في كتابهم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ 45 . وفي سورة "الشورى" أشار إلى أصحاب الشرائع القديمة كنوح - عليه السلام - والأنبياء أولي العزم، وبين تفرق أمم هؤلاء الأنبياء السابقة في الآية (13، 14) . وفي سورة "الزخرف" تضمنت جانباً موجزاً من قصة إبراهيم - عليه السلام - ، في الآية (26، 27) حين تبرأ من مقالة آباءه وأجداده مؤثراً الدليل والنظر السليم على تقليد الآباء في الباطل، كذلك ساق في هذه السورة قصة موسى مع فرعون في الآيات (46 - 56) ، وذلك في سياق يتناسب مع موضوع السورة، وأيضاً تضمنت هذه السورة ذكر جانب من قصة عيسى - عليه السلام - في الآيات (63 - 65) . وفي سورة "الدخان" ساق بعضاً من مشاهد قصة موسى - عليه السلام - مع فرعون في الآية (17 - 33) بنظم وأحداث جديدة تختلف عما ذكر في سورتي غافر والزخرف. وفي سورة "الجمانية" حذر كفار قريش أن يكونوا كبنى إسرائيل، وأمرهم باتباع شريعة القرآن وعدم اتباع أهواء الكافرين في (16 - 17) . وفي سورة "الأحقاف" ذكر قصة هود - عليه السلام - مع قومه، وبين عاقبة الشرك في (21 - 28) وفصل فيها أجزاء من الأحداث لم تذكر في سورة "فصلت" .

وفي سورة "الزمر" ناقش تعالى أهل الشرك في عبادتهم للأصنام، حيث قال تعالى: ﴿وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ 38 ﴿قُلْ يَا قَوْمِ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ 39 ﴿مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ 40

﴿ كذلك في الآيات (43 - 48) ناقشهم مع إثبات وحدانية الله وقدرته، وفي سورة " غافر " بين أن الكافرين هم المجادلون في آيات الله في قوله تعالى: ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْزِرُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ﴾ 4 ﴿ ، وبين أن سبب هذا الجدل وهو الكبر الذي في صدورهم ﴿ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ ﴾ غافر: 56، وفي الآيات (69 - 76) فيها تعجب من أحوال المجادلين وآرائهم الفاسدة، وبين نهاية جدال هؤلاء المجادلين وعقابهم في الآخرة، ثم بعد ذلك في الآيات (82 - 85) هدّد المجادلين المتكبرين على رسلهم غروراً منهم بدياهم وأموالهم وأولادهم ببيان من هم أشد منهم وأكثر أموالاً وأولاداً، وكيف كانت نهايتهم. وفي سورة " فصلت " هدّد هؤلاء المجادلين بمثل ما حلّ بعاد وتماد في (13 - 18) ، ثم هدّدهم بعذاب يوم القيامة في الآية (19 - 25) ، ثم هدّد الملحدّين في القرآن بالعذاب في الآيات (40 - 43) ، وجادلهم على اعتراضهم عليه في الآية (44 - 46) ، وفي ختام السورة ألزهم الحجة، وردّ كيدهم في نحورهم، وبين لهم أن الزمن كفيل ببيان صدق الآيات، وأنهم كانوا على خطأ في مجادلتهم الباطلة في آيات الله. وفي سورة " الشورى " بين فيها حقيقة الرسالة المحمدية وهدفها، وتوعد الذين يحاجون في الله وآياته بالغضب عليهم من الله ولهم عذاب شديد في (13 - 19) . وفي سورة " الزخرف " هدّدهم بما حلّ من هلاك للأمم السابقة في (5 - 8) ، وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴾ 9 ﴿ ، وذيل الآية بذكر صفات الله (العزیز العليم) ثم بعد هذه الآية ذكر نعم الله علينا، ثم بعد ذلك ذكر في الآيات (15 - 25) ألواناً من مفتريات المشركين المجادلين وأباطيلهم والرد عليها، ثم ردّ عليهم في إنكارهم النبوة وبين أن مواقفهم العجيبة هذه أساسها حب الدنيا، وتمسكهم بنعيمها الزائف، واعتقادهم أنها كل شيء وذلك في (26 - 39) ، ثم عرض أباطيل أخرى من مفترياتهم وردّ عليهم بردود أفحمتهم في (57 - 66) . وفي سورة " الدخان " هددهم بفرعون وقومه في (17 - 33) ، وناقش منكري البعث وردّ عليهم في (34 - 50) ، وفي سورة " الجاثية " توعد بالويل لكل أفك أثيم، الذي يصر على الكفر بآيات الله ويتخذها هزواً وذلك في (7 - 11) ، ثم يحذرهم أن يكونوا كبني إسرائيل، وأمرهم باتباع شريعة محمد - صلى الله عليه وسلم - في (16 - 19) ، ثم بين بعض سيناتهم وناقشهم فيها، وبين جزاءهم عليها يوم القيامة في الآيات (23 - 35) ، وفي سورة " الأحقاف " من الآية الثالثة حتى السادسة ناقش الله تعالى الذين أشركوا به وأعرضوا عما أنذروا به، وأثبت وحدانيته تعالى ونفى الشركاء، وبين شبههم الواهية في نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وناقشهم فيها، وبين صدق القرآن في الآيات (7 - 12) ، وهددهم بما حصل لقوم عاد في (21 - 28) ، ثم أثبت المعاد

والبعث في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ 33.

× كذلك تتشابه سورة "الزمر" مع "الحواميم" في ذكر الساعة ومواقف يوم الحساب، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ 67 ﴿وَنَفَخَ فِي الصُّورِ فَمَسَّ مَنَ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُم قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ 68 ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ 69 ﴿الزمر، في المقابل نجد أن سور الحواميم تضمنت أيضًا ذكر الساعة ومشاهد القيامة بدءًا بعالم البرزخ الذي جاء ذكره في سورة غافر عند إعلان نهاية آل فرعون وهلاكهم وعذابهم، حيث قال تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ 46 ﴿غافر، ثم يُصور لنا جانبًا من موقف الحساب قبل أن يقضي الله بين الناس، فهو يوم التلاق الذي يلتقي فيه الرسل - صلوات الله عليهم - بالناس، وتلتقي فيه الملائكة بالبشر أيضًا، ويرى فيه أحوال الناس متقلبة، وهم بارزون وقد بلغت القلوب الحناجر كاظمين، ولا خلة ولا شفاعة للظالمين، كل ذلك يصوره لنا - سبحانه وتعالى - في سورة غافر في (15 - 20)، وفي سورة "فصلت" في (30 - 32) تُخبرنا بنزول الملائكة على المؤمنين عند الموت يبشرونهم بالجنة، وفي وحدة القبر، وعند شدة الحساب، وفي سورة "الزخرف" في (69 - 70) تعرض مشهدًا آخر من مشاهد الحساب حيث يبدأ المشهد بوقوع الساعة وهم غافلون عنها، وتنقلب خلة الكافرين عداوة بينهم، والمؤمنون لا يصيبهم خوف ولا حزن حيث الجنة مأوى لهم ولأزواجهم، وكذلك في سورة "الدخان" يُذكر وصف آخر للقيامة غير (يوم التلاق)، (يوم الآزفة) اللذين ذكرا في سورة غافر فيقول تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ مِيقَاتِهِمْ أَجْمَعِينَ﴾ 40 ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ 41 ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ 42 ﴿الدخان، وفي سورة "الجاثية" تعرض مواقف أخرى من يوم القيامة، مصورة مشهد الأجيال الحاشدة، وقد تجمعت في ساحة العرض، وقد جثوا على الركب متميزين أمة أمة يرتقبون الحساب، وصحائف أعمالهم تنطق بالحق، ثم جاءت الآيات الأخرى تُفصل مصير كل فريق في يوم القيامة وكل ذلك في الآيات (27 - 32).

× ونرى في سورة "الزمر" مشهد نعيم المؤمنين المتقين في الجنة كذلك في سور "الحواميم"، ففي سورة "الزمر" في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا

وَأَنبَأُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبَشْرَى فَبَشَّرَ عِبَادٌ ﴿17﴾ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿18﴾ ابتداءً بالبشرى للذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها بالثواب من الله على السنة الرسل الكرام، ووصفهم بأنهم أصحاب العقول السليمة، ثم وصف لهم بعض النعيم في الجنة فقال تعالى: ﴿لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ ﴿20﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿61﴾، وقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿73﴾ وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوا من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين ﴿74﴾ وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين ﴿75﴾، كذلك في سورة "الشورى" قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رُوحَاتِ الْجَنَاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿22﴾. وفي سورة "الزخرف" قال تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصَحَافٍ مِّنْ نَّهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿71﴾ وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون ﴿72﴾ لكم فيها فاكهة كثيرة منها تأكلون ﴿73﴾. وجاءت سورة "الدخان" لتستكمل نعيم أهل الجنة قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿51﴾ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿52﴾ يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴿53﴾ كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ ﴿54﴾ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ أَمِينٍ ﴿55﴾ لَا يَذُقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿56﴾ فَضْلًا مِّن رَّبِّكَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿57﴾، وفي سورة "الجاثية" يُجْمَلُ اللَّهُ نَعِيمَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴿30﴾.

× كذلك نرى الجزء الآخر من مشاهد يوم القيامة وهي النار وعذاب المشركين فيها، والملاحظ أن هذه المشاهد كثيرة بالنسبة لمشاهد الجنة؛ وذلك لأن الدعوة كانت آنذاك في عهدها المكّي فهي تتناسب مع مواقف الكافرين من هذه الدعوة، ففيها من الترهيب ما فيها، ففي سورة "الزمر" قال تعالى يهدد الكافرين: ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿15﴾ لَهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ ظُلٌّ

مَنْ النَّارِ وَمَنْ تَحْتَهُمْ ظُلُّ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادَ فَاتَّقُونِ ﴿16﴾، وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ ﴿19﴾ وقال: ﴿وَلِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿26﴾ وقال: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿39﴾ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ ﴿40﴾ وقال: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلْيَسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ ﴿60﴾ وقال: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ﴿71﴾ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿72﴾، في المقابل نرى أن الحواميم تضمنت مشاهد كثيرة ومفصلة من أهوال يوم القيامة، فقد وصفت لنا سورة "غافر" في الآيات (10 - 12) مشهداً لأصحاب النار حين يشتد بهم العذاب فلا يطيقونه، ويطلبون من الله الرجعة إلى الدنيا مرة أخرى، كذلك تصور لنا مشهداً آخر في النار في الآيات (47 - 50) فنسمع حواراً بين الأتباع والمتبوعين يُجادل ويلوم بعضهم بعضاً، ونسمع حواراً بين أهل النار وخزنة جهنم يطلبون تخفيف العذاب فلا يجابون، ثم يأتي بمشهد آخر يصور فيه جزاء المجادلين في آيات الله مبيناً عظيم جرمهم في التكذيب، فاستحقوا عذاب النار بكل ما فيه من التحقير والإهانة وذلك في الآيات (70 - 76)، وفي سورة "فصلت" في الآيات (19 - 25) وصف لحوار آخر لأهل النار حوار مع أعضاء أجساد الكافرين التي شهدت عليهم في يوم القيامة، وذكرتهم بأن الله الذي أنطقها بالشهادة عليهم هو الذي خلقها أول مرة، ويذكرهم التعبير القرآني بأنهم كانوا يظنون أن الله لا يراهم، وهذا الظن الجاهل هو الذي أرداهم في النار وقد خسروا كل شيء، وفي آيات أخرى من هذه السورة الآيتان (28 - 29) ذكرنا أن النار دار خلد لهؤلاء الكافرين، وصورتنا لنا مشهداً للكافرين وهم يطلبون قراءهم الذين أضلّوهم من الإنس والجن ليجعلوهم تحت أقدامهم وأسفل منهم، وهم جميعاً في دار الخلد نار جهنم، كذلك في سياق آخر من هذه السورة يعرض مشهد من مشاهد يوم القيامة يتخلله حوار آخر قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَرُدُّ عِلْمَ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمَلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا أَدْنَاكَ مَا مَنَا مِنْ شَهِيدٍ﴾ ﴿47﴾ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ وَظَنُّوا مَا لَهُمْ مِنْ مَّحِيصٍ ﴿48﴾ فصلت، كذلك في سورة "الشورى" فيها وعيد للكافرين بالعذاب في آية (21)، ثم

عرض صورة لهؤلاء الكافرين وهم خائفون، قال تعالى: ﴿تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقَعُ بِهِمْ﴾ الشورى: 22. وفي مشهد آخر من هذه السورة يصور لنا مشهد ذل الكافرين وهم يُعرضون على النار قال تعالى: ﴿وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِّن سَبِيلٍ﴾ 44 ﴿وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ﴾ 45 ﴿ ، وفي سورة "الزخرف" في (38 - 39) نرى مشهداً آخر يجمع بين الكافر الذي كان يعيش عن ذكر الرحمن وقرينه الذي يصده عن السبيل، ويزين له طرق الضلالة، ومشهداً آخر يُجسد الحالة النفسية لهؤلاء الكفار، وقد غشي نفوسهم اليأس، وأنهكت قواهم النار، ليدخلوا في حوار جديد مع خزنة جهنم قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ 74 ﴿لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ 75 ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ 76 ﴿وَنَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِن أَكْثَرْتُم بِالْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ 78 ﴿الزخرف، وفي سورة "الدخان" يُعرض مشهد آخر يصف فيه طعام أهل النار، ويُعرض ما هم فيه من الذل والإهانة قال تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ﴾ 43 ﴿طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ 44 ﴿كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ﴾ 45 ﴿كَغَلِي الْحَمِيمِ﴾ 46 ﴿خَذُوهُ فَاَعْلَنُوهُ إِلَىٰ سِوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ 47 ﴿ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾ 48 ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ 49 ﴿إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾ 50 ﴿، وفي بداية سورة "الجاثية" الآيات (7 - 10) توعده الله تعالى كثير الآثام بالويل الذي هو واد في جهنم ، وبشره بالعذاب الأليم في جهنم، بين أن ما كانوا يكسبونه في الدنيا لن ينفعهم في الآخرة، كذلك شركاؤهم الذين اتخذوهم أولياء لن تنفعهم أيضاً، وفي السورة نفسها مشهد آخر من مشاهد القيامة يبين إحاطة العذاب بالكافرين جزاء ما عملوا، ومخاطبتهم خطاب توبيخ وتحقير وذلك في الآيات (33 - 37) ، وفي سورة "الأحقاف" يُعرض مشهد ليوم الحساب يُعرض فيه الكافرون على النار، ويُعلن لهم سبب عرضهم على النار والسوق إليها قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾ 20 ﴿ ثم مشهد آخر لعرضهم على النار يبين اعترافهم باستحقاقهم العذاب قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ 34 ﴿. وهكذا كانت مشاهد القيامة في سور الحواميم مفصلة تفصيلاً دقيقاً لما أجمل في سورة "الزمر".

الختمة:

وتشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وهي:

1. أنَّ عَصَبَ السُّورَةِ كُلَّهُ فِي اسْمِهَا، فَكَأَنَّ هَذَا الْاسْمَ (شَيْفَرَةٌ) لِبِنْيَانِهَا كُلِّهِ!، وَاسْمُهَا يَدُلُّ عَلَى مَقْصُودِهَا وَمَوْضُوعِهَا الْأَسَاسِيِّ.
2. ترتبط سورة الزمر مع سور الحواميم ارتباطاً كبيراً، فهناك تناسب بين اسم سورة الزمر وبين أسماء سور الحواميم.
3. يتماثل مطلع سورة الزمر مع مطالع الحواميم في ذكر تنزيل الكتاب وأوصافه مع اختلاف في النظم، وعلى سبيل التحديد لتلك الأوصاف.
4. تعانق سورة الزمر مع سورة غافر واتحادهما من خلال بيان مناسبة نهاية سورة الزمر مع بداية سورة غافر، وكذلك تعانق أطراف سور الحواميم مع بعضها بعضاً. وهذا الترابط من أوكد علاقات الربط التي تجعل النص القرآني كالكلمة الواحدة.
5. تتناسب خاتمة سورة الزمر مع خواتيم سور الحواميم فتصبح كاللحمة الواحدة.
6. يتناسب مضمون سورة الزمر ومواضيعها مع مضمون سور الحواميم ومواضيعها، فما أُجْمِلُ هناك فصل هنا والعكس، فتتداخل مواضيعها بحيث إن كل موضوع يتناسب مع النظم والسياق الوارد في السورة، وتظهر سورة الزمر وكأنها أخت لسور الحواميم، وبهذا نعرف مبرر أبي بن كعب في مصحفه حين اعتبر أن سورة "الزمر" تبدأ بـ (حم).

الهوامش:

1. انظر: محمد بن بهادر بن عبد الله، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعرفة، بيروت، 1391م)، (1/ 193) / الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تقديم وتعليق: د. مصطفى ديب البغا (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط5، 1422هـ، 2002م)، (1/ 81، 83). أبو عبد الله الزنجاني، تاريخ القرآن، تقديم: الأستاذ أحمد أمين (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط3، 1388هـ، 1969م)، (ص52، 59، 77، 78) نقلاً عن كتاب الفهرست لابن النديم.
2. انظر: السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، (1/ 201) نقلاً عن أبي أشته في كتاب المصاحف/ وكذلك جلال الدين السيوطي، تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج وتحقيق: أحمد فتحي عبد الرحمن، (دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 2008م)، (ص162).
3. راجع: محمد محمد أبو موسى، الزمر - محمد وعلاقتهم بآل حم دراسة في أسرار البيان (مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1433هـ، 2012م).
4. سميت بهذا الاسم في جميع التفاسير وكتب السنة. ولم يذكرها السيوطي في الإتيقان في عداد أسماء السور ذات أكثر من اسم.
5. انظر: أبو عبد الله محمد البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ناصر الناصر، (دار الطوق النجاة، ط1، 1422هـ)، (6/ 125).
6. انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي المسمى (الجامع الكبير)، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م)، (5/ 286 ح3236).
7. ذكر هذا الاسم القرطبي في تفسيره المسمى (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق: محمد إبراهيم حفناوي، محمود حامد عثمان (دار الحديث، القاهرة، 1423هـ، 2002م)، (مج 8 ج23 / 197) / الفيروزآبادي في بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (ط2، 1406هـ، 1986م) (ص281) / برهان الدين البقاعي في نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق المهدي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1432هـ، 2011م) (6/ 412) / جلال الدين السيوطي في الإتيقان 1/ 174.
8. انظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (6/ 412).
9. انظر: أبو عمرو الداني، البيان في عد آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد (مركز

المخطوطات والتراث، الكويت، ط1، 1404هـ، 1993م)، (ص 216) / برهان الدين البقاعي، مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: د. عبد السميع محمد أحمد حسنين، (مكتبة المعارف، الرياض، المملكة السعودية، ط1، 1408هـ، 1987م)، (2/422).

10. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)، (5/113) / الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (مج8ج23/197) / البرهان للزركشي (1/193)، وقد عدّها الزركشي قي البرهان (1/193) في ذكر ما نزل من القرآن بمكة. ورجح محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، (دار سحنون للنشر، تونس، 1997م)، (مج9ج23/312) أنها مكية.

11. أخرجه الترمذي، دار غرب، في كتاب فضائل القرآن، باب: ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ما له (5/41 رقم 2920). وأخرجه في كتاب الدعوات، باب: ما جاء فيمن يقرأ القرآن عند المنام، باب منه (5/410 رقم 3405). وصححه الألباني. وأخرجه النسائي في السنن الكبرى في كتاب عمل اليوم والليلة، باب: الفضل في قراءة تبارك الذي بيده الملك (9/263 رقم 10480) بلفظ: " وَكَانَ يَقْرَأُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَالزُّمَرُ".

12. انظر: البقاعي، مساعد النظر (2/423) / البقاعي، نظم الدرر (6/412) / سيد قطب، في ظلال القرآن (دار الشروق، القاهرة، ط17، 1412هـ) (5/3033) / محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير (دار القرآن الكريم، بيروت، ط4، 1302هـ، 1981م)، (3/68) / سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط7، 1430هـ، 2009م)، (5/322 - 333).

13. انظر: أبو اسحاق السري بن سهل المعروف بالزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي (عالم الكتب، بيروت، ط8، 1408هـ، 1988م)، (4/365) / أبو حيّان الأندلسي محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض (دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1422هـ، 2001م)، (7/204).

14. أبو حيّان، البحر المحيط (7/429).

15. أبو عبد الله الزنجاني، تاريخ القرآن (1/59).

16. هبة الله بن سلامة بن نصر المقرئ، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: زهير الشاويش، محمد كنعان (المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1404هـ)، (ص 152).
17. انظر: السيوطي، تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: أحمد فتحي عبد الرحمن (دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 2008م)، (ص163) / السيوطي، الإتيان (2/ 993).
18. انظر: محمد محمود حجازي، الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم (دار الكتب الحديثة، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1390هـ، 1970م)، (ص324).
19. الروضات: هي البقاع التي تكون فيها صنوف النبات من رياحين البادية وغير ذلك، ويكون فيها أنواع النور والزهر، فشبه حسنهن بآل حم. القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان (دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1396هـ)، (4/ 94).
20. قال ابن الأثير: يقال دمت المكان دمثاً: إذا لان وسهل. أبو السعادات المبارك ابن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطنجاوي، طاهر أحمد الزاوي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان)، (2/ 132).
21. أي أعجب بهن، وأستلذ قراءتهن، وأتبع محاسنهن، ومنه قيل: منظر أنيق، إذا كان حسناً معجباً. انظر: القاسم بن سلام، غريب الحديث، (4/ 94) / ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث (1/ 76).
22. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن مسعود (6/ 153 رقم 30285) بهذا الإسناد الصحيح، فرجاله ثقات/ وأخرجه أبو عبيد في كتاب الفضائل، بسنده عن ابن مسعود أيضاً (1/ 255 رقم 407) / وكذلك السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (مركز هجر للبحوث، القاهرة، ط1، 1424هـ، 2003م)، (7/ 268) عن ابن مسعود ولم يرفعه، ونقله البقاعي في مصاعد النظر (2/ 436) عن أبي عبيد.
23. أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين: كتاب التفسير، باب تفسير سورة حم المؤمن 2/ 474 رقم (3634)، بإسناد صحيح عن عبد الله بن مسعود، فذكره موقوفاً عليه، وقال: هذا هو الصواب/ والخبر أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (4/ 100 رقم 2243) بنفس الإسناد ورجالته ثقات، ولفظه عندهما: آل حم/ وذكره ابن كثير في تفسيره (دار إحياء التراث، بيروت، 1388هـ، 1969م)، (4/ 69) / وكذلك السيوطي في الدر المنثور 13/ 6 - 7 ولم يرفعه، ونسبه السيوطي إلى أبي عبيد، وابن الضريس، وابن المنذر، والحاكم، والبيهقي. والديباج هو الثياب المتخذة من الإبريسم فارسي

- معرب (ديباري) ، وهو في الأصل النوع الفاخر من الحرير انظر: ابن سلام، غريب الحديث (4 / 242) ، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (دار صادر، بيروت، ط1) ، (2 / 262) مادة دبح، جلال الدين السيوطي، الإتيان (1 / 180) .
24. انظر: سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود، عني بنشره الحاج حسن إيراني (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان) ، (2 / 338) .
25. هو المهلب بن أبي صفرة، واسمه ظالم بن سارق بن صبح الأزدي، أبو سعيد البصري، روى عن البراء بن عازب، مولده عام الفتح أو قبله، ذكره ابن حبان في ثقات التابعين (5 / 451 - 452) ، ووثقه ابن معين، توفي سنة 82هـ، وقيل 18. انظر: يوسف بن الزكي أبو الحجاج المزني، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ، 1980م) ، (5 / 203 برقم 1004) / ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ، 1984م) ، (10 / 293 برقم 578) / علي بن نايف الشحود، الخلاصة في علم الجرح والتعديل (مكتبة المنارة، ط2، 1429هـ، 2008م) ، (ص389) .
26. أي إن بيتكم العدو، أي قصدوكم بالقتل ليلاً، من غير علم، واختلطتم معهم. انظر: أبو داود، سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود (2 / 338) .
27. قال الخطابي: معناه الخبر ولو كان بمعنى الدعاء لكان مجزوماً أي لا ينصروا، وإنما هو إخبار كأنه قال والله إنهم لا ينصرون. وقال الشوكاني: هذا اللفظ فيه التفاؤل بعدم انتصار الخصم مع حصول الغرض بالشعار. فالمراد أنهم جعلوا العلامة بينهم لمعرفة بعضهم بعضاً في ظلمة الليل هو التكلم عند هجوم العدو عليهم بهذا اللفظ، ولئلا يقع بعضهم على بعض، وأيضاً من باب إخافة العدو وإرهابه. انظر: أبو داود، سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود (2 / 338) / أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات (دار الكتب العلمية، بيروت، عني بنشره: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية) ، (3 / 72) / محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار (دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1402هـ، 1982م) ، (8 / 67 - 68) / منصور البهتوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي هلال (دار الفكر، بيروت، 1402هـ) ، (3 / 64 - 65) .
28. رواه القاسم بن سلام، أبو عبيد، في فضائل القرآن، تحقيق: مروان العطية، محسن خرابة، وفاء تقي الدين (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1420هـ) ، (1 / 254 برقم 405) / وذكره في غريب الحديث (4 / 95) بهذا الإسناد / وأخرجه عبد الرزاق في المصنف (5 /

233 رقم (9467) / وأبو داود في سننه (2/ 338 رقم 2599) / والترمذي 3 في سننه (3/ 307 رقم 1682) ، ثلاثتهم في باب: ما جاء في الشعار، وزاد أبو داود باب الرجل ينادي في الشعار/ وأخرجه الحاكم في المستدرک (2/ 107) وقال صحيح، قال والرجل الذي لم يسمه المهلب هو البراء/ والبيهقي في السنن 6/ 361 - 362 من طريق سفيان الثوري عن أبي إسحاق، به، ولفظه عند الترمذي: "إن بيتكم العدو فقولوا حم لا ينصرون"، وهذا إسناد صحيح، فإن سفيان الثوري أثبت الناس في أبي إسحاق كما قال المزي في تهذيب الكمال (22/ 109) / وقد قرن عبد الرزاق معمر بالثوري في سنده/ ونسبه ابن كثير في تفسيره (4/ 69) لأبي داود والترمذي، وقال: وهذا إسناد صحيح. وأخرجه كثيرون من طرق أخرى، ولكن هذا أصح الإسناد.

29. القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد، غريب الحديث، (4/ 95 - 96).

30. أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، بيروت، ط 1399هـ - 1979م)، (5/ 423)

31. انظر: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: د. ضاحي عبد الباقي، مراجعة: د. عبد اللطيف محمد الخطيب (التراث العربي، الكويت، ط 1، 1422هـ، 2001م)، (9/ 295) / ابن منظور، لسان العرب (1/ 755- مادة نسب) / إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث مجمّع اللغة العربية (ط 4، 1425هـ، 2004م)، (2/ 916) باب النون (نسب).

32. البقاعي، نظم الدرر (1/ 5).

33. المرجع السابق (1/ 5) / أحمد القاسم، الإعجاز البياني في ترتيب آيات القرآن وسوره، (ط 1، 1399هـ، 1979م)، (ص 31).

34. البقاعي، نظم الدرر 1/ 5.

35. انظر: د. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي (دار القلم، دمشق، ط 3، 1421هـ، 2000م)، (ص 58).

36. الزركشي، البرهان في علوم القرآن (1/ 36) / ونقل عن البرهان البقاعي في نظم الدرر (1/ 5) / وتابعه السيوطي في الإتقان (2/ 976).

37. اعتبر الفراهي أن التناسب جزء من النظام، فالنظام عنده شيء زائد على المناسبة وترتيب الأجزاء، والمراد منه أن تكون السورة كاملاً واحداً، ثم تكون ذات مناسبة

بالسورة السابقة أو اللاحقة أو بالتالي قبلها أو بعدها على بعد ما، وعلى هذا الأصل ترى القرآن كله كلامًا واحدًا، ذا مناسبة وترتيب في أجزائه من الأول إلى الآخر. انظر: عبد الحميد الفراهي، دلائل النظام (الدائرة الحميدية، أعظم كره، الهند، 1388هـ)، (ص75).

38. والمقصود بالوحدة الموضوعية هي بيان اتحاد سورة من القرآن الكريم في موضوع رئيس ترد إليه سائر الموضوعات الجزئية التي قد تتناولها، بحيث تبدو السورة كلها وحدة واحدة، يرد عجزها إلى صدرها، وتتفق مقدمتها ومؤخرتها. انظر: عادل أبو العلاء، مصابيح الدرر في تناسب آيات القرآن الكريم (الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد (129) سنة 1425هـ)، (1/ 26).

39. أخرج الإمام البخاري في كتاب التفسير من صحيحه، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه - قال: وَسَأَدْتُكُمْ عَنِ الدُّخَانِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - دَعَا قُرَيْشًا إِلَى الْإِسْلَامِ فَأَبْطَلُوا عَلَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ أَعْنِي عَلَيْهِمْ بِسَبْعِ كَسْبَعِ يَوْسُفَ فَأَخَذْتُهُمْ سَنَةً فَحَصَّتْ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى أَكَلُوا الْمَيْتَةَ وَالْجُلُودَ حَتَّى جَعَلَ الرَّجُلُ يَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاءِ دُخَانًا مِنَ الْجُوعِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ قَالَ فَدَعَوْا ﴿رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَجْنُونٌ إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ أُنْفِكَشَفَ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ فَكَشَفَ ثُمَّ عَادُوا فِي كُفْرِهِمْ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ يَوْمَ بَدْرٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطِشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ﴾. صحيح البخاري، باب (قوله وما أنا من المتكلفين) (6/ 124) حديث رقم (4809).

40. أخرج مسلم في صحيحه عن أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد الغفاري قال أطلع النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - علينا ونحن نتذاكر فقال: "ما تذاكرون". قالوا نذكر الساعة. قال: "إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات". فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم عليها السلام ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم. صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب في الآيات التي تكون قبل الساعة (8/ 178) حديث رقم (7467).

41. السيوطي، تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور (ص162).

42. انظر: فاضل السمرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني (دار عمّار، عمّان، الأردن، ط1،

- 1429هـ، 2008م)، (ص62) .
43. انظر: أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، تحقيق: سعيد الفلاح (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م)، (1/286) .
44. فاضل السمرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني (ص66) .
45. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، (دار سحنون، تونس، 1997م)، (مج9ج23/314) .
46. انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران (مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدّه)، (1/133) . إشراف: بكر أبو زيد.
47. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (314/23) .
48. إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، روح البيان في تفسير القرآن، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1)، (8/112) .
49. انظر: السمرائي، بلاغة الكلمة (ص63 - 64) .
50. تناسب الأطراف، يعني: وصل الطرف الأخير بطرف الكلام في أوله. انظر: أبو عبد الله، أحمد بن عمر بن مسعود الحازمي، شرح الجواهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، المكتبة الشاملة، ومصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي: <http://al hazme.net>، وانظر: القزويني، جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي (دار إحياء علوم الدين، بيروت، ط4، 1419هـ، 1998م)، (ص324) .
51. انظر: جلال الدين السيوطي، الإتيقان، (2/985) .
52. انظر: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: سعيد الفلاح (دار ابن الجوزي، ط1، محرم 1428هـ)، (ص156 - 159) / محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض (دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1422هـ، 2001م)، (7/429) / شهاب الدين، محمود الألوسي، روح المعاني (دار إحياء التراث العربي، بيروت)

- ، (39 / 24) / عبد الله محمد الصديق الغماري، جواهر البيان في تناسب سور القرآن (طبعة مكتبة القاهرة، مصر)، (ص 94 - 95).
53. انظر: ابن الزبير الثقفي، البرهان في تناسب السور (ص 158 - 159).
54. انظر: الألوسي، روح المعاني (11 / 25) / الغماري، جواهر البيان (ص 95 - 96).
55. انظر: ابن الزبير الثقفي، البرهان في تناسب سور القرآن (ص 162) / الغماري، جواهر البيان (ص 97).
56. انظر: أبو حيان، البحر المحيط (33 / 8) / الغماري، جواهر البيان (ص 97).
57. انظر: الغماري، جواهر البيان (ص 98).
58. الغماري، جواهر البيان (ص 99).
59. انظر: فخر الدين الرّازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1411هـ، 1990م)، (مج 14 ج 27 / 22). خ
60. ذكر الفعل "قل" في سورة غافر آية 66، فصلت آية 9، 6، 44، 52، الشورى آية 23، الزخرف آية 81، الجاثية آية 14، 26، الأحقاف آية 4، 8، 9، 10.
61. ستأتي الشواهد على ذلك في الكلام المقبل في هذا المبحث.
62. انظر: أبو الطيّب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنّوجي، عني بطبعه وقدّم له وراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، (المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت 1412هـ، 1992م) (105 / 12).

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث مجمع اللغة العربية، (ط4، 1425هـ، 2004م) . ج2
3. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ) . ج6
4. ابن الأثير، أبو السعادات المبارك ابن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود الطنجاوي، طاهر الزاوي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان) . ج2
5. ابن الزبير الثقفي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم، البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: سعيد بن جمعة الفلاح، (دار ابن الجوزي، ط1، محرم 1428هـ) .
6. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، (دار الفكر، ط1، 1395هـ، 1975م) . ج5
7. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب (دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ، 1984م) . ج10
8. ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) ، (دار سحنون للنشر، تونس، 1997م) . مج9 ج23
9. ابن فارس، أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، بيروت، ط1399هـ - 1979م) . ج5
10. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، (دار عالم الفوائد للنشر، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدّه) . ج1
11. ابن كثير، الحافظ عماد الدين، أبو الفدا إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، (دار إحياء التراث، بيروت، 1388هـ، 1969م) . ج1 ج4
12. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (دار صادر، بيروت، ط1) . ج1 ج2
13. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، (دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1422هـ، 2001م) .

ج7 8

14. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد الأزدي السجستاني، سنن أبي داود مع حاشية المعبود، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان). ج2
15. أبو عبيد، القاسم بن سلام البغدادي، فضائل القرآن، تحقيق: مروان العطية، محسن خرابة، وفاء تقي الدين، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1420هـ).
16. أبو عبيد، القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1396هـ). ج4
17. أبو موسى، محمد محمد، الزمر - محمد وعلاقتها بآل حم دراسة في أسرار البيان (مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1433هـ، 2012م).
18. الألوسي، شهاب الدين، السيد محمود، روح المعاني، (دار إحياء التراث العربي، بيروت) ج24 ج25 ج26.
19. البخاري، أبو عبدالله محمد، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ناصر الناصر، (دار الطوق النجاة، ط1، 1422هـ). ج6
20. البقاعي، أبو الحسن، برهان الدين إبراهيم بن عمر، مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: د. عبد السميع محمد أحمد حسنين، (مكتبة المعارف، الرياض، المملكة السعودية، ط1، 1408هـ، 1987م). ج2
21. البقاعي، أبو الحسن، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق المهدي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1432هـ، 2011م). ج1 ج6 ج7
22. البقاعي، مساعد النظر (2/ 423) / البقاعي، نظم الدرر (6/ 412).
23. البهتوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، (دار الفكر، بيروت، 1402هـ). ج3
24. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، وفي ذيله الجوهر النقي للعلامة علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، (مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة بالهند، حيدرآباد، 1352هـ). ج4 ج6
25. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي المسمى (الجامع الكبير)، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م). ج3 ج5

26. الحازمي، أبو عبد الله، أحمد بن عمر بن مساعد، شرح الجواهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، المكتبة الشاملة، ومصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي على الرابط التالي: [http:// alhazme. net](http://alhazme.net)
27. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، 1990م). ج2
28. حجازي، محمد محمود، الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، (دار الكتب الحديثة، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1390هـ، 1970م).
29. حوى، سعيد، الأساس في التفسير، (دار السلام، القاهرة، ط7، 1430هـ، 2009م). ج5
30. الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن (دار الفكر العربي، القاهرة). ج13
31. الخلوتي، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي، روح البيان في تفسير القرآن، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1). ج8
32. الدّاني، أبو عمرو عثمان بن سعيد الأموي، البيان في عد آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد (مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ط1، 1404هـ، 1993م).
33. الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ، 1990م). مج14 ج27
34. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: د. ضاحي عبد الباقي، مراجعة: د. عبد اللطيف محمد الخطيب، (التراث العربي، الكويت، ط1، 1422هـ، 2001م). ج9
35. الزّجاج، أبو اسحاق السّري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (عالم الكتب، بيروت، ط8، 1408هـ، 1988م). ج4
36. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعرفة، بيروت، 1391م). ج1
37. الزنجاني، أبو عبد الله، تاريخ القرآن، تقديم: الأستاذ أحمد أمين (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط3، 1388هـ، 1969م).
38. السمرائي، فاضل، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني (دار عمّار، عمّان، الأردن، ط1، 1429هـ، 2008م).
39. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، جلال الدّين عبد الرحمن، تقديم وتعليق: د. مصطفى

- ديب البغا (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط5، 1422هـ، 2002م). ج1، 1، ج2
40. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (مركز هجر للبحوث، القاهرة، ط1، 1424هـ، 2003م). ج7
41. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج وتحقيق: أحمد فتحي عبد الرحمن، (دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 2008م)
42. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج وتحقيق: أحمد فتحي عبد الرحمن، (دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 2008م).
43. الشحود، علي بن نايف، الخلاصة في علم الجرح والتعديل، (مكتبة المنارة، ط2، 1429هـ، 2008م).
44. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار (دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1402هـ، 1982م). ج8
45. الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، (دار القرآن الكريم، بيروت، ط4، 1302هـ، 1981م). ج3
46. عادل بن محمد أبو العلاء، مصابيح الدرر في تناسب آيات القرآن الكريم (الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد (129) سنة 1425هـ). ج1
47. الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تحقيق: سعيد الفلاح، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م). ج1
48. الغماري، عبد الله محمد الصديق، جواهر البيان في تناسب سور القرآن، (طبعة مكتبة القاهرة، مصر).
49. الفراهي، عبد الحميد، دلائل النظام، (الدائرة الحميدية، أعظم كره، الهند، 1388هـ).
50. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (ط2، 1406هـ، 1986م).
51. القاسم، أحمد، الإعجاز البياني في ترتيب آيات القرآن وسوره، (ط1، 139هـ، 1979م).
52. القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، تفسير القرطبي المسمى (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق: محمد إبراهيم حفناوي، محمود حامد عثمان (دار الحديث، القاهرة، 1423هـ، 2002م). مج8 ج23

53. القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: بهيج غزاوي (دار إحياء علوم الدين، بيروت، ط4، 1419هـ، 1998م)
54. قطب، سيد، في ظلال القرآن، (دار الشروق، القاهرة، ط17، 1412هـ، 1992م). ج5
55. القنّوجي، أبو الطيّب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وراجعته: خادم العلم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت 1412هـ، 1992م). ج12
56. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان). ج5
57. المزني، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ، 1980م). ج5 ج22
58. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، (دار الجيل، بيروت، دار الأفاق الجديدة، بيروت). ج8
59. مسلم، د. مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، (دار القلم، دمشق، ط3، 1421هـ).
60. المقري، هبة الله بن سلامة بن نصر، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: زهير الشاويش، محمد كنعان، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1404هـ).
61. النديم، محمد بن اسحاق أبو الفرج، الفهرست، (دار المعرفة، بيروت، 1398هـ، 1978م)
62. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، سنن النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، 1991م). ج9
63. النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، (دار الكتب العلمية، بيروت، عنيت بنشره والتعليق عليه: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية). ج3

مفهوم التثبيت، ومشروعيته في ضوء القرآن الكريم *

د. قسيم محمد عليان وردات **

* تاريخ التسليم: 2014 /5 /24 م، تاريخ القبول: 2014 /7 /15 م.
** أستاذ مساعد/ وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية/ الأردن.

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بلورة تصور صحيح وواضح لمفهوم التثبيت في القرآن الكريم، وبيان الفرق بينه وبين التبين، وذلك بالرجوع إلى كتب التفسير، والرجوع إلى كتب القراءات، والوقوف على معنى التثبيت ومعنى التبين فيها، ومن ثم بينت هذه الدراسة مشروعية التثبيت.

The Concept of Certainty and its Legality in the Holy Koran

Abstract:

The aim of this paper is to develop a clear, correct perception of the concept of certainty in the Holy Koran and to showing the difference between certainty and distinction clarification by referring to written explanations of the Holy Koran and the books that explained and illustrated different types of Koranic recitations. The paper proved the legality of certainty.

مقدمة:

الحمد لله ذي العظمة والكبرياء، والعزة والبقاء، والمجد والثناء، والصلاة والسلام على حبيبه، وخيرته من خلقه محمد سيد الأنام، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإن الله تعالى أنعم علينا نعمًا كثيرة - لا تعد ولا تحصى - ، ومن أعظم هذه النعم أن أنزل القرآن الكريم على عبده النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - للهداية والإرشاد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: 10).

وقد جعل الله تعالى كتابه الكريم نورًا يهدي به من يشاء من عباده فقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: 52).

كما أن القرآن دستور لهذه الأمة، وما من صغير ولا كبير إلا وقد دل عليه؛ ومن تلك المعاني التي دل عليها القرآن الكريم وأولاها عناية مسألة التثبث، وهو خلق ضروري دعا إليه القرآن الكريم، حيث قال - سبحانه - : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6).

وقد جاءت هذه الدراسة - بحول الله وقوته - لتوضيح معنى التثبث وبيان مشروعيته.

أهمية الدراسة:

التثبث خلق إنساني عظيم حرص الشرع على تطبيقه والعناية به لما له من الأثر الكبير في إقامة أسس الترابط بين أفراد مجتمعنا الإسلامي، وإن التفريط في هذا الخلق العظيم الذي أوصى الله به عباده المؤمنين لمن أعظم أسباب الفرقة والعدوان والبغضاء، كما يحصل عند الإشاعات. لذا ينبغي الاهتمام بتحقيق هذا الخلق في مجتمعنا الإسلامي، وحتى يتحقق لا بد من معرفة مفهوم التثبث، وبيان الفرق بينه وبين التبين، وبيان مشروعيته.

مشكلة الدراسة:

إن كل مجتمع يبحث عما يعود عليه بالنفع، ويمنع عنه الضرر والمفسدة، وما يقيم أسس الترابط والتواصل بين أفراد، والمجتمع الإسلامي لا يحقق هذا الأمر إلا بالرجوع إلى كتاب الله عز وجل، وإن الناظر فيه يجد أن من أهم ما يحقق ذلك خلق التثبث. من هنا

جاءت هذه الدراسة لتبرز ذلك من خلال بيان مفهوم التثبيت، وبيان مشروعيتها في ضوء القرآن الكريم؟

هدف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق هدف رئيس هو بيان مفهوم التثبيت، ومشروعيتها في ضوء القرآن الكريم، ويتبين ذلك من خلال الوقوف على الآيات التي أصلت لهذا الموضوع.

منهج الدراسة:

اتبعت في دراسة الموضوع ما يلي:

• أولاً - المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء القرآن الكريم، وبيان الآيات ذات الصلة بالموضوع.

• ثانياً - المنهج التحليلي: وذلك بدراسة الآيات دراسة تحليلية، وتوظيف ذلك كله في مباحث البحث.

خطة الدراسة:

- المبحث الأول: بيان مفهوم التثبيت.
- المطلب الأول: بيان مفهوم التثبيت لغة.
- المطلب الثاني: بيان مفهوم التثبيت اصطلاحاً.
- المبحث الثاني: التثبيت والتبين، والفرق بينهما.
- المطلب الأول: معنى التبين لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: بيان الفرق بين التثبيت والتبين.
- المبحث الثالث: مشروعية التثبيت.

المبحث الأول - بيان مفهوم التثبيت:

التثبيت من الأخلاق الإسلامية التي دعا إليها القرآن الكريم، وحثّ على الالتزام بها، فما مفهوم التثبيت؟ هذا ما سنتعرف عليه في هذا المبحث.

المطلب الأول - مفهوم التثبيت لغة:

التثبيت لغة: مأخوذ من الفعل الثلاثي ثبت، والثبات دوام الشيء⁽¹⁾، وهو ضد

الزوال، يقال: تَبَّتْ يَثْبِتُ ثَبْتًا وَثَبَاتًا وَثَبُوتًا، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الأنفال: 45) (2)؛ «أي» إذا حاربتم جماعة فاثبتوا للقائهم واصبروا على مبارزتهم، فلا تفروا ولا تجبنوا» (3)، «ويقال: ثبت لبُذِك (4) - دعاء بدوام الأمر -» (5)، «ويقال: رجل ثبت؛ أي لا يزول من النصر في الحرب» (6)، «ويقال: أثبته السقم، إذا لم يفارقه... وتثبت في الأمر والرأي، واستثبت تأني فيه ولم يعجل، واستثبت في أمره إذا شاور وفحص عنه... وأثبتته: عرفه حق المعرفة، وأثبت حجته: أقامها وأوضحها، وقول ثابت صحيح» (7).

والخلاصة أن كلمة ثبت تدور حول ديمومة الشيء، ومعرفته حق المعرفة، والتأني فيه، والتأكد من صحته، وإقامة الحجة عليه.

وأما المعنى اللغوي للتثبث فلا يخرج عن المعنى اللغوي للثبات؛ لأن كل من التثبث والثبات يعود في اللغة إلى الفعل الثلاثي (ثبت)، وبناء على هذا: يمكن القول إن التثبث في اللغة يدور حول المعاني التالية:

- التأني في الأمر وعدم الاستعجال فيه، يقال: تثبت في رأيه وأمره إذا لم يعجل، وتأني فيه، واستثبت في أمره إذا شاور وفحص عنه (8).
- معرفة الشيء، والتأكد والتحقق من صحته بدليل معين (9).

المطلب الثاني - معنى التثبث اصطلاحاً:

للقوف على معنى (التثبث) في الاصطلاح، لا بد من بيان أقوال بعض المفسرين، وبعض علماء القراءات، وآخرين في معنى التثبث، وبيان ذلك كما يأتي:

◀ أولاً: بيان أقوال بعض علماء القراءة والتفسير في معنى التثبث.

وردت كلمة (فتثبتوا) في القرآن الكريم ثلاث مرات: مرتين في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَتَّعُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 94)، وذلك في سياق التثبث في الأحكام، ومرة واحدة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6)، وذلك في سياق التثبث في الأخبار، وقد قرأ حمزة والكسائي وخلف في الثلاثة (فتثبتوا) بالثاء، وقرأ الباقون في الثلاثة (فتبينوا) بالياء والنون (10)، وقد بين علماء القراءة والتفسير معنى كل قراءة، ومن ذلك ما يأتي:

قال ابن زنجلة: «قرأ حمزة والكسائي (فتثبتوا) بالثاء، وكذلك في الحجرات: أي فتأنوا وتوقفوا حتى تتيقنوا صحة الخبر، وقرأ الباكون (فتبينوا) بالياء والنون: أي فافحصوا واكشفوا (11)».

وقال مكي: «وحجة من قرأ بالثاء، أنه لما كان معنى الآية حض المؤمنين على التآني، وترك الإقدام على القتل، دون تثبت وتبين، أمر بالتثبت؛ لأنه خلاف الإقدام... أما قراءة (فتبينوا) فمعناها: افحصوا عن أمر من لقيتموه، واكشفوا عن حاله قبل أن تبطشوا بقتله، حتى يظهر لكم حقيقة ما هو عليه من الدين» (12).

وقال ابن الجوزي: «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم وابن عامر (فتبينوا) بالنون من التبيين للأمر قبل الإقدام عليه، وقرأ حمزة والكسائي وخلف (فتثبتوا) بالثاء من الثبات، وترك الاستعجال» (13).

وقال الخازن: «(فتبينوا) من البيان، يقال: تبينت الأمر إذا تأملته قبل الإقدام عليه، وقرئ (فتثبتوا) من التثبت، وهو خلاف العجلة، والمعنى فقفوا وثبتوا حتى تعرفوا المؤمن من الكافر، وتعرفوا حقيقة الأمر الذي تقدمون عليه» (14).

وقال البقاعي: «(فتبينوا)؛ أي اطلبوا بالتآني والتثبت بيان الأمور، والثبات في تلبسها، والتوقف

الشديد عند منالها، وذلك بتمييز بعضها من بعض، وانكشاف لبسها غاية الانكشاف» (15).

وقال الشوكاني: «والمراد من التبين التعرف والتفحص، ومن التثبت الأناة وعدم العجلة والتبصر في الأمر الواقع والخبر الوارد حتى يتضح ويظهر» (16).

وبهذا فإنه يُلاحظ أن ما ذكره علماء القراءة والتفسير في معنى التثبت يدور حول ما يأتي:

- التوقف والتآني وعدم التعجل.
- التبصر في الأمر الواقع والخبر الوارد.
- المعرفة والتيقن من حقيقة الشيء.

وبالجمع بين المعاني السابقة يمكن القول إن التثبت - حسب قول علماء القراءة وعلماء التفسير السابقين - هو: التوقف في الأمر الواقع والخبر الوارد، حتى يُتبصر بحقيقته، ويُعرف حق المعرفة.

◀ ثانياً: جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية في معنى التثبيت في الاصطلاح أنه: «تفريغ الوسع والجهد لمعرفة حقيقة الحال المراد»⁽¹⁷⁾.

◀ ثالثاً: قد ذكر العليمي في كتابه: التثبيت والتبين في المنهج الإسلامي التعريف السابق نفسه نقلاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية⁽¹⁸⁾، ومن ثم ذكر معنى التبين لغة، ثم قال: «مما سبق يتضح أن التثبيت والتبين في معنى واحد وهو: التأكد من صحة الشيء وثبوته، وعدم التسرع في الحكم على الأمور قبل أن يتأكد من صحتها»⁽¹⁹⁾.

وقوله: إن التثبيت هو التأكد من صحة الشيء وثبوته قول صحيح، لكن يؤخذ عليه ثلاثة أمور:

- قوله: إن التثبيت والتبين في معنى واحد، وهذا غير صحيح؛ لأنهما بمعنيين مختلفين، وليس مترادفين، كما سيتضح في مبحث الفرق بين التثبيت والتبين.
- إن هذا التعريف أقرب ما يكون إلى تعريف التثبيت، وليس التبين.
- إن قوله: «وهو التأكد من صحة الشيء وثبوته» يوحي بأن التثبيت يكون في أمر قد حصل ومضى يُراد التأكد من ثبوته، والحقيقة أن التثبيت قد يكون في أمر قد مضى، كما قد يكون في أمر في الحاضر، كالتثبيت في فعل عبادة معينة كالصلاة. كما أنه يكون في الأفعال ويكون في الأقوال.

◀ رابعاً: بناء على ما سبق، فإنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار في تعريف التثبيت ما يأتي:

- إن التثبيت هو التأكد من الشيء.
- إن التثبيت قد يكون في القول، وقد يكون في الفعل، وهذا قد يكون في أمر قد مضى، وقد يكون في أمر قد ورد وأتى.
- إن التثبيت يحصل بوسيلة معينة.

بناء على ما سبق، يمكن الخروج بمعنى مختصر جامع للتثبيت هو: التأكد والتحقق من صحة الأفعال والأقوال الواقعة، أو الآتية والواردة، بوسيلة مخصوصة. وأقصد بالأفعال والأقوال الواقعة: أي التي وقعت في الماضي، وبالأفعال والأقوال الواردة: أي التي تقع في الحاضر، ومثال الأول: أن يخبرك شخص بخبر قد مضى، فتقوم بالتأكد منه، ومثال الثاني: أن تقوم لتصلي فتتثبت من صحة صلاتك. وأما الوسيلة المخصوصة فمثل: السؤال، وطلب الدليل، والاختبار.

المبحث الثاني - التثبيت والتبين، والفرق بينهما:

المطلب الأول - معنى التبين لغة واصطلاحاً.

قد ذكرت - سابقاً - أن كلمة (فتبينوا) وردت في القرآن الكريم ثلاث مرات؛ مرتين في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 94)، وذلك في سياق التثبيت في الأحكام، ومرة واحدة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6)، وذلك في سياق التثبت في الأخبار، لذلك ينبغي الوقوف على الفرق بين التثبيت والتبين. وللوقوف على ذلك لا بد - أولاً - من بيان معنى التبين لغة واصطلاحاً.

◀ الفرع الأول - معنى التبين لغة:

التبين لغة: مأخوذ من بان أو من بين، يقال: بان الشيء يبين بينا، ويقال: تبينت الأمر وتبين الأمر بنفسه، فهو متعد ولازم⁽²⁰⁾، ومعناها يدور حول الوضوح والانكشاف، والوصل والفراق⁽²¹⁾، وقوله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: 118)؛ أي قد أظهرنا لكم العلامات التي يتميز بها الولي من العدو إن كنتم من أهل العقل والإدراك الصحيح⁽²²⁾. والتبين يفيد الطلب؛ أي طلب البيان، بمعنى «اطلبوا بيان الأمر»⁽²³⁾.

وعلى هذا: فإن التبين في اللغة: يطلق على طلب الحجة الواضحة، وما يظهر به الأمر وتنكشف حاله، تقول: «تبين الشيء؛ أي تأمله حتى اتضح»⁽²⁴⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (التوبة: 43).

◀ الفرع الثاني - معنى التبين اصطلاحاً:

لمعرفة معنى التبين اصطلاحاً ينبغي الوقوف على معناها في السياق القرآني.

■ أولاً - معنى التبين في السياق القرآني:

للوقوف على معنى التبين في السياق القرآني، لا بد من الرجوع إلى بعض الآيات التي وردت فيها لفظة التبين، والوقوف على معناها من خلال كتب التفسير، علماً بأن لفظة تبين

ومشتقاتها قد وردت في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، منها إحدى عشرة مرة بلفظ (تبين) ، وثلاث مرات بلفظ (يتبين) ، وثلاث مرات بلفظ (فتبينوا) .

1. الآية الأولى: قال الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 109) . ومعنى ﴿مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ من بعد ما ظهر لهم أن محمداً رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وأن دينه هو الدين الحق⁽²⁵⁾ ، وهذا الظهور حصل بما رأوا من المعجزات الساطعة، والدلائل المذكورة في التوراة⁽²⁶⁾ .

2. الآية الثانية: قال الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 256) . ومعنى ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ قد وضح وامتاز طريق الحق عن الباطل، وعرف سبيل الرشd والفلاح بالدلائل الواضحة⁽²⁷⁾ .

3. الآية الثالثة: قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 94) ، ومعنى (فتبينوا) ؛ «فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الأمر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق»⁽²⁸⁾ .

4. الآية الرابعة: قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: 115) . ومعنى ﴿مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ من بعد ما ظهر له الحق بالوقوف على المعجزات الدالة على ثبوته⁽²⁹⁾ .

وبعد هذا العرض السابق يظهر ما يأتي:

- أولاً: إن معنى التبين في القرآن الكريم يدور حول التعرف والظهور والوضوح، وتميز الشيء عن الشيء الآخر، والتحقق منه، والتوقف فيه حتى يتضح.
- ثانياً: إن هذا التبين يحصل بوسيلة، أو طريقة معينة مثل رؤية المعجزات، ومعاينة ما في التوراة من الدلائل.
- وبناء على هذا، فإن معنى التبين في السياق القرآني هو: ظهور الشيء، واتضاحه، وانكشافه، والوقوف على حقيقته، والتأكد منه بحجة أو وسيلة معينة.

■ ثانياً - معنى التبيين اصطلاحاً:

إن معنى التبيين في الاصطلاح لا يخرج عن المعنى اللغوي، ولا عن المعنى الوارد في السياق القرآني، وبناء على ما سبق؛ يمكن القول إن معنى التبيين في الاصطلاح هو: ظهور الأمر الواقع، والخبر الوارد، واتضاحه، وانكشافه، والوقوف على حقيقته، والتأكد منه بحجة أو وسيلة معينة.

المطلب الثاني - بيان الفرق بين التثبت والتبيين:

رجعت إلى كتب التفسير، وكتب القراءات، ووقفت على معنى (التثبت) ومعنى (التبيين) فيها، وبعد أن اطلعت على تفسير الآيتين الكريمتين، ووقفت على معنى المصطلحين في بعض كتب القراءات، قد وجدت أن أقوال المفسرين وعلماء القراءات في العلاقة بين التثبت والتبيين ترجع إلى ما يأتي:

- القول الأول: إن التثبت والتبيين مترادفان بمعنى واحد (30)، وإن اختلفت بهما الألفاظ، وهو قول أبي عبيد، وبه قال الإمام الطبري، ورجحه ابن عطية.

قال الطبري: «والقول عندنا في ذلك أنهما قراءتان معروفتان مستفيضتان في قراءة المسلمين بمعنى واحد، وإن اختلفت بهما الألفاظ، لأن المتثبت متبين، والمتبين متثبت، فبأي القراءتين قرأ القارئ، فمصيب صواب القراءة في ذلك» (31).

وقال ابن عطية: «والصحيح ما قال أبو عبيد؛ لأن تبيين الرجل لا يقتضي أن الشيء بان له، بل يقتضي محاولة اليقين، كما أن ثبت تقتضي محاولة اليقين فهما سواء» (32).

وقد استدل بعض العلماء على أن (التثبت والتبيين) معناهما واحد باستعمال القرآن الكريم للقراءتين، حيث قال: «ويؤكد أن التثبت والتبيين معناهما واحد لغة: استعمال القرآن الكريم، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ (النساء: 94). وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: 6). أن أكثر الكوفيين يقرؤون الآية الأولى، وكذلك عامة أهل المدينة يقرؤون الآية الثانية (فتثبتوا) بدل (فتبينوا)» (33).

- القول الثاني: من العلماء من جعل (التبيين) يدور حول طلب البيان، أي طلب الظهور والوضوح، أو الكشف والتفحص، والتثبت بمعنى التأني واجتناب العجلة. ومن أولئك العلماء ابن زنجلة إذ قال: «قرأ حمزة والكسائي (فتثبتوا) بالثاء، وكذلك في الحجرات؛ أي فتأنوا وتوقفوا حتى تتيقنوا صحة الخبر، وقرأ الباقر فتبينوا بالياء والنون؛ أي فافحصوا واكشفوا» (34)، وكذلك محمد رشيد رضا، حيث قال: (والتبيين) طلب بيان الأمر، وقرأ حمزة

والكسائي في الموضوعين (فتثبتوا) من التثبيت في الأمر وهو التأني واجتناب العجلة» (35).

- **القول الثالث:** من العلماء من جعل العلاقة من حيث العموم والخصوص (36)، وأصحاب هذا القول جعلوا (التبين) أعم، (والتثبيت) أخص، لأن من أمر بالتبين فقد أمر بالتثبيت، وليس كل من تثبت في أمر تبينه، لذلك رجحوا قراءة فتبينوا، وهو اختيار أبي علي الفارسي، والقرطبي، وهو قول مكي، وذكره الإمام الراغب الأصفهاني في تفسيره.

- **القول الرابع:** من العلماء من جعل التثبيت طريق التبين، وقد نقل ذلك الجصاص في تفسيره، حيث قال: «وقوله تعالى: (فتثبتوا) قرئ بالتاء والنون وقيل إن الاختيار التبين لأن التثبيت إنما هو للتبين» (37): أي إن التبين يحصل بالتثبيت، وقال بهذا القول من المعاصرين أحمد سعد الخطيب حيث قال: «فالقراءتان متلاقيتان في المعنى، فالأولى طالبت بالتبين المطلق، والأخرى بينت طريق التبين، وهو التثبيت بتحري الإثبات» (38).

ولعل هذا هو وجه الخصوص والعموم بين التثبيت والتبين الذي قصده أصحاب القول السابق، وهذا ما بينه مكي؛ إذ جعل التثبيت طريق التبين، لأنه لا يمكن التبين إلا بعد التثبيت، حيث قال: «فإن التبين يعم التثبيت لأن كل من تبين أمراً فليس يتبينه إلا بعد التثبيت، ظهر له ذلك الأمر أم لم يظهر، فلا بد من التثبيت مع التبين، ففي التبين معنى التثبيت، وليس كل من تثبت في أمر تبينه، فالتبين أعم من التثبيت في المعنى لاشتماله عليه (39)»، وقوله: «، فلا بد من التثبيت مع التبين»، يدل على أن التثبيت طريق التبين.

- **القول الخامس:** هناك قسم آخر من المفسرين وعلماء القراءة ذكروا أن المعنيين متقاربين، ولكن لم يبينوا وجه التقارب، مثل أبي البقاء العكبري، حيث قال: «قوله تعالى ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ يقرأ بالباء والياء والنون من التبيين، وبالثاء والباء والتاء من التثبيت، وهما متقاربان في المعنى» (40).

مناقشة الأقوال السابقة:

■ إن مجموع الأقوال السابقة تتلخص بالقول بالترادف بين اللفظين، والقول بأن التبين أعم من التثبيت، والقول بأن التثبيت طريق التبين، أو أن التبين بمعنى طلب البيان، والتثبيت بمعنى التأني واجتناب العجلة، فما القول الراجح؟

■ أما القول بالترادف - عامة - ، فهو قضية شغلت العلماء قديماً وحديثاً، وقد ذكر كل فريق أدلته (41)، ولست بصدد تفصيل ذلك، والذي يهم أن القول بالترادف غير مقبول؛ لأن الصحيح أنه لا ترادف في القرآن الكريم، والكلمات التي ظن الناس أنها مترادفة عندما ننظر فيها نجد أن لكل كلمة معناها الدقيق (42).

■ وأما استدلال بعضهم باستعمال القرآن الكريم للقراءتين؛ أي قراءة (فتبينوا) و (فتثبتوا)، فليس بحجة لما يأتي:

1. إن القراءات القرآنية المختلفة يختلف معها المعنى، مثل ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: 4) . حيث قرئت ﴿مَالِكِ﴾ بالألف، وبدون ألف، «فمعنى القراءة الأولى لا يملك أحد في ذلك اليوم معه حكما كملكهم في الدنيا، ومعنى القراءة الثانية - أي ﴿مَلِكِ﴾ - أن الله ملك يوم الدين خالصا دون جميع خلقه الذين كانوا قبل ذلك في الدنيا ملوكا جبابرة ينانعونه الملك، ويدافعونه الانفرادا بالكبرياء والعظمة والسلطان والجبرية» (43).

2. إنه يوجد فوائد عدة لاختلاف القراءة مثل:

أ. «الجمع بين حكيمين مختلفين بمجموع القراءتين، كقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ (البقرة: 222) قرئت كلمة ﴿يَطْهَرْنَ﴾ بالتخفيف والتشديد في حرف الطاء، ولا ريب في أن صيغة التشديد تفيد وجوب المبالغة في طهر النساء من الحيض لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى. أما قراءة التخفيف فلا تفيد هذه المبالغة. ومجموع القراءتين يحكم بأمرين: - أحدهما: أن الحائض لا يقربها زوجها حتى يحصل أصل الطهر؛ وذلك بانقطاع الحيض.

- وثانيهما: أنها لا يقربها زوجها - أيضا - إلا إن بالغت في الطهر، وذلك بالاغتسال، فلا بد من الطهرين كليهما في جواز قربان النساء، وهو مذهب الشافعي ومن وافقه أيضا» (44).

ب. من فوائد اختلاف القراءة «الدلالة على حكمين شرعيين ولكن في حالين مختلفين: كقوله -تعالى- في بيان الوضوء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: 6) . قرئ بنصب لفظ ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ وبجرها، فالنصب يفيد طلب غسلها؛ لأن العطف حينئذ يكون على لفظ وجوهكم المنصوب وهو مغسول، والجر يفيد طلب مسحها لأن العطف حينئذ يكون على لفظ رؤوسكم المجرور وهو ممسوح» (45) . وهذه الحكمة تدل على اختلاف المعنى؛ إذ لو كان المعنى واحدا لما دلت القراءات على حكمين مختلفين.

وأما من خص التبين بطلب الظهور والوضوح أو الكشف والتفحص، والتثبت بالتأني واجتناب العجلة، فهو قول غير مقبول لأن اللغة دلت على أنه كما يدل التثبت على التأني واجتناب العجلة، فهو يدل - أيضا - على طلب بيان الأمر؛ أي وضوحه، قال ابن منظور: «تثبت في الأمر والرأي واستثبت تأني فيه ولم يعجل... وأثبتته: عرفه حق المعرفة، وأثبت

حجته أقامها وأوضحها، وقول ثابت: أي صحيح « (46) ، فلا وجه إذاً لتخصيص التثبيت بالتأني واجتناب العجلة.

الترجيح:

بناء على ما سبق فإن الراجح في الفرق بين التثبيت والتبين هو القول بأن التثبيت أخص، والتبين أعم، ووجه العموم والخصوص أن التثبيت طريق التبين، ومما يدل على ذلك معنى كل من التثبيت والتبين، حيث ذكرت سابقاً أن التثبيت هو: التأكد والتحقق من صحة الفعل أو القول بوسيلة معينة، وذكرت أن معنى التبين هو ظهور الأمر الواقع، والخبر الوارد، وانكشافه، واتضاحه، والوقوف على حقيقته، والتأكد منه بحجة أو وسيلة معينة، وهذا يدل على أن التثبيت جزء من التبين، لأن التبين يتكون من جزأين هما:

- ظهور الأمر الواقع، والخبر الوارد، وانكشافه، والوقوف على حقيقته.
- التأكد من الشيء بوسيلة معينة.

بينما التثبيت يتكون من جزء واحد هو التأكد من حقيقة الشيء بوسيلة معينة، وما دام أن التثبيت يشكل أحد الجزأين من التبين، فهو إذاً جزء منه، وهذا القول يجمع بين القولين الثالث والرابع.

التوضيح:

لو أخبرك شخص عن أمر فسألت عنه للتأكد من صحته فهذا تثبت، فإن انكشف لك الأمر واتضح وظهر فإن هذا تبين، وإن لم يظهر فليس تبيناً، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

1. لما أوحى الله تعالى إلى زكريا - عليه السلام - ، أنه سوف يرزقه ولداً اسمه يحيى، وكان مثل ذلك الأمر مستبعداً من حيث العادة، وأدعى للاستعظام والتعجب (47) ، أراد أن يتثبت، فطلب من الله تعالى علامة دالة على وجود الولد منه ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ (مریم: 10) ؛ أي قال زكريا: «يا رب اجعل لي علماً ودليلاً على ما بشرتني به ملائكتك من هذا الغلام عن أمرك ورسالتك، ليطمئن إلى ذلك قلبي» (48) ، فاستجاب الله تعالى له، وأعطاه آية بأن لا يكلم الناس مدة ثلاثة أيام «وهو صحيح سليم من غير ما بأس ولا خرس» (49) ، وبهذا تبين له الأمر جلياً.

إذن إن طلب الدليل - هنا - تثبت، واتضح الأمر وانكشافه برويته ومعايشته تبين.

2. عندما قام النبي سليمان - عليه الصلاة والسلام - يتفقد الطير، فلم يجد الهدد؛ وتحقق غيبته، أقسم على معاقبة الهدد بالتعذيب أو بالذبح، فلما أتى الهدد أخبر نبي

الله - عليه الصلاة والسلام - عن سبب تأخره وهو أنه وجد قوم سبأ تحكمهم امرأة عظيمة الملك والثراء والقوة، ووجههم يعبدون الشمس⁽⁵⁰⁾، فأرسله بكتاب يتبين له من خلاله الأمر، فلما وصل الكتاب بلقيس، وعرفت ما فيه، جمعت قومها واستشارتهم في الأمر: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ (النمل: 32 - 33). ثم بدا لها أن تتبين وتثبت من أمر سليمان فقالت: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: 35)؛ أي قالت: إني مرسله إلى سليمان بهدية، لتختبره بذلك وتعرفه به، أملك هو، أم نبي؟ وقالت: إن كان نبيا لم يقبل الهدية ولم يرضه منا إلا أن نتبعه على دينه، وإن قبلها فليس بنبي ولا بد من قتاله، كما ذهب إلى ذلك ابن عباس - رضي الله عنه - «حيث قال: قالت لقومها: إن قبل الهدية فهو ملك فقاتلوه، وإن لم يقبلها فهو نبي»⁽⁵¹⁾، فلما ردها تبين بلقيس أنه نبي.

إذن لما أرادت بلقيس أن تتأكد إن كان سليمان نبيا أم ملكا، أرسلت إليه بهدية، لتختبره بذلك وتعرفه به فهذا تثبت، فلما رد سليمان - عليه السلام - الهدية تبين بلقيس أنه نبي؛ أي قد تثبتت من نبوة سليمان - عليه الصلاة والسلام - بإرسالها الهدية إليه، وتبينت نبوته برده الهدية إليها.

والنتيجة إن طلب الوسيلة تثبت، بينما اتضح الشيء وظهوره وانكشافه تبين، وبهذا يظهر بأن التثبت يسبق التبين، وأن التبين يستلزم التثبت، بينما التثبت لا يستلزم التبين؛ لأن التبين أعم من التثبت، فكل تبين تثبت، وليس كل تثبت تبين.

البحث الثالث - مشروعية التثبت:

قد ثبتت مشروعية التثبت بالكتاب والسنة، حيث جاء في آيتين من كتاب الله تعالى الدعوة الصريحة إلى التثبت. وهاتان الآيتان هما: الآية الرابعة والتسعون من سورة النساء، والسادسة من سورة الحجرات، إضافة إلى آيات أخرى دعت إلى التثبت بشكل غير صريح، وقد استدلت العلماء بهذه الآيات على التثبت، لكن ما حكمه؟ وأوجب هو أم مندوب أم مباح؟ بيان ذلك كما يأتي:

■ الآية الأولى: قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 94). «لما ذكر الله تعالى جزاء من قتل مؤمناً متعمداً وأن

له جهنم، وذكر غضب الله عليه ولعنته وإعداد العذاب العظيم له، أمر المؤمنين بالتثبيت والتبني، وألا يقدم الإنسان على قتل من أظهر الإيمان، وألا يسفكوا دمًا حراماً - بتأويل ضعيف - «(52).

وقد جاءت هذه الآية أمرة المؤمنين بالتثبيت في من يقدمون على قتله في الجهاد، حيث قد وردت روايات عدة في سبب النزول، ولكنها متفقة على «أنها نزلت بسبب أن بعض سرايا المسلمين لقوا رجلاً له متاع، وقيل: غنيمات، فسلم على القوم، وقال: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فحمل عليه أحدهم فقتله فشق ذلك على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، واختلف المفسرون في القاتل والمقتول منهما، فقيل: القاتل أسامة، والمقتول مرداس، وقيل: القاتل غالب الليثي، والمقتول مرداس، وقيل: القاتل ملحم بن جثامة، والمقتول عامر بن الأضبط، وقيل: غير ذلك» (53). ولكن - وإن نزلت هذه الآية لسبب - ، فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ لذا فإن الأمر هنا يعم جميع المؤمنين، والمعنى: «يا أيها الذين صدّقوا الله وصدّقوا رسوله فيما جاءهم به إذا انطلقتم في الأرض للجهاد فتبينوا الأمور، وتثبتوا وتأنوا في قتل من أشكل عليكم أمره، فلم تعلموا حقيقة إسلامه ولا كفره، ولا تعجلوا فقتلوا من التبس عليكم أمره، ولا تقدموا على قتل أحد إلا على قتل من علمتموه يقيناً محارباً لكم والله ورسوله، ولا تقولوا لمن استسلم لكم فلم يقاتلكم، أو سلم عليكم تحية الإسلام، إنما فعلت ذلك متعوداً خائفاً، فتقتلونه طمعاً في ماله، وحطام الدنيا الفاني ﴿فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ﴾ (النساء: 94) وَعَدَّكُمْ بِهَا، من رزقه ونعمه، فهي خير لكم إن أطعتم الله فيما أمركم به ونهاكم عنه، فأثابكم بها على طاعتكم إياه، فالتمسوا ذلك من عنده ﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ﴾ (النساء: 94) ، كنتم تخفون إسلامكم خوفاً من قومكم، ﴿فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء: 94) بالعز والنصر والاشتهار فتبينوا وتثبتوا ولا تعجلوا، وافعلوا بالداخلين في الإسلام كما فعل الله بكم، حيث حفظكم وعصمكم، ولا تبادروا إلى قتلهم ظناً بأنهم إنما دخلوا فيه اتقاءً وخوفاً، فإن إبقاء ألف كافر أهون عند الله من قتل مؤمن... ثم هددهم بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 94) مطلعاً على قصدكم، فلا تتهافتوا في القتل، واحتاطوا فيه «(54).

وفي هذه الآية أكد الله تعالى وجوب التثبيت، فأمر أن يكون المؤمنون على بينة من الأمر الذي يقدمون عليه بأدلة ظاهرة وقرائن كافية، وأن لا يأخذوا بالظن السريع، ولا يقدموا على قتل من أظهر الإيمان، ولا يسفكوا دمًا حراماً بتأويل ضعيف، ولو كان في الجهاد (55)؛ «وذلك لخطورة القتل، فإن الحكم بالإيمان يكفي فيه مجرد ظاهر الحال، دون حاجة للكشف عما في القلب واستبطان الحقيقة والواقع، فذلك ليس من شأن البشر، وإنما

أمر القلوب متروك لعالم الغيوب، وأما القتل فلا بدّ فيه من غلبة الظن الراجح على البقاء على حال الكفر،⁽⁵⁶⁾.

ولخطورة هذا الأمر أعاد الله تعالى الأمر بالثبوت، وفي ذلك تأكيد للثبوت قبل إصدار الأحكام، كما فيه - أيضاً - مبالغة في التحذير عن قتل من أظهر الإيمان⁽⁵⁷⁾، وقيل: «المراد من (فتبينوا) الأولى: فتبينوا أمر من تقدمون على قتله، وفي الثانية: فتبينوا نعمة الله عليكم بالإسلام»⁽⁵⁸⁾، أو يقال: الأمر بالتبيين والثبوت أولاً: لنفى العجلة في القتل حتى يظهر منه أمارة الإسلام، وثانياً: لنفى العجلة في القتل بعد ظهور أمارات الإسلام حتى يظهر كفره ونفاقه⁽⁵⁹⁾، «وهذا يدل على وجوب الثبوت في مثل تلك الأمور، لأن الأمر - كما هو معلوم - يفيد الوجوب، «والثبوت في القتل واجب حضراً وسفراً، ولا خلاف فيه، وإنما خصّ السفر بالذكر لأن الحادثة التي فيها نزلت الآية وقعت في السفر»⁽⁶⁰⁾.

وقد استدل المفسرون بهذه الآية على ذلك؛ أي على وجوب الثبوت، كالإمام القرطبي، والزحيلي، ونقل القاسمي القول بالوجوب عن صاحب الإكليل⁽⁶¹⁾.

■ الآية الثانية: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6). والنداء في هذه الآية هو النداء الثالث في سورة الحجرات، وهو نداء لكل المؤمنين، وهو يرشدهم إلى كيفية تلقي الأنباء وكيفية التصرف بها، ويقرر وجوب الثبوت في الأخبار من مصدرها⁽⁶²⁾، وهو نداء لكل مؤمن أنه إن سمع أي خبر ذي فائدة عظيمة⁽⁶³⁾ من أي فاسق كان أن يتثبت من صحة ذلك الخبر⁽⁶⁴⁾، والفسق في أصل الاشتقاق موضوع لما يدل على معنى الخروج وهو مأخوذ من قولهم: «فسقت الرطوبة إذا خرجت من قشرها»⁽⁶⁵⁾، وسمي الفاسق فاسقاً؛ لخروجه عن الشرع، وانسلاخه عن الخير⁽⁶⁶⁾. والذي يخرج عن الشرع لا يؤمن؛ لأنه قد يكذب، وقد ينقل أخباراً بقصد بث الفرقة، فجاءت هذه الآية ترشد المؤمنين إلى وجوب عدم الاعتماد على أقوال الكذبة الفاسقين، فإن الاستماع إليهم يوقع الفتنة بين المؤمنين، فيفشلوا، وتذهب ريحهم، وتتمكن العداوة والبغضاء من نفوسهم، ويحصل من تلف النفوس والأموال بغير حق بسبب ذلك الخبر ما يكون سبباً للندامة، لذا فإن الواجب عند خبر الفاسق التثبت والتبيين⁽⁶⁷⁾.

وهذه الآية أصل في وجوب الثبوت، وقد استدل المفسرون والعلماء بها على ذلك، مثل الجصاص حيث قال: «مقتضى الآية إيجاب الثبوت في خبر الفاسق والنهي عن الإقدام على قبوله والعمل به إلا بعد التبيين والعلم بصحة مخبره»⁽⁶⁸⁾، كما ذكر الوجوب ابن عاشور⁽⁶⁹⁾، والشنقيطي⁽⁷⁰⁾.

وبهذا يتضح أن التثبث واجب في الأقوال والأفعال المهمة، لأن الآية الأولى أمرت بالتثبث في الأفعال المهمة، والآية الثانية أمرت بالتثبث في الأقوال ذات الفائدة العظيمة. قال أبو منصور الماتريدي: «فيه الأمر بالتثبث عند الشبهة، والنهي عن الإقدام عندها، وهكذا الواجب على المؤمن التوقف عند اعتراض الشبهة في كل فعل وكل خبر، لأن الله - تعالى - أمر بالتثبث في الأعمال بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء 94)، وأمر بالتثبث في الخبر بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6)» (71).

ومما يدل على ذلك أحاديث النبي - عليه الصلاة والسلام - كحديث أبي موسى الأشعري قال: (جاء أبو موسى إلى عمر بن الخطاب فقال: السلام عليكم، هذا عبدالله بن قيس فلم يأذن له، فقال: السلام عليكم، هذا أبو موسى الأشعري، ثم انصرف فقال: ردوا علي ردوا علي، فجاء فقال: يا أبا موسى ما ردك؟ كنا في شغل قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: (الاستئذان ثلاث فإن أذن لك وإلا فارجع) قال: لتأتيني على هذا ببينة وإلا فعلت وفعلت فذهب أبو موسى، قال عمر: إن وجد بينة تجدوه عند المنبر عشية، وإن لم يجد بينة فلم تجدوه، فلما أن جاء بالعشي وجدوه قال: يا أبا موسى ما تقول؟ أقد وجدت؟ قال: نعم أبي بن كعب، قال: عدل، قال: يا أبا الطفيل ما يقول هذا؟ قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ذلك يا ابن الخطاب فلا تكونن عذابا على أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: سبحان الله! إنما سمعت شيئا فأحببت أن أتثبت) (72).

وفي هذا الحديث دلالة على التثبث من وجهين:

- أنه جعل الاستئذان ثلاثاً، وهذا من باب الزيادة في التثبث.
- أن عمر بن الخطاب قال: إنما أحببت أن أتثبت.

لذلك استدل أبو العباس القرطبي (73) بهذا الحديث على وجوب التثبث، حيث قال: «وفي هذا الحديث أبواب من الفقه - وذكر منها - وجوب التثبث في الأخبار، وبهذا يتضح أن التثبث واجب في الأقوال والأفعال المهمة» (74).

× لكن هل هذا الحكم على إطلاقه، أي هل يجب التثبث في كل فعل وقول؟

الجواب: لا يجب التثبث في كل أمر وإنما يجب في كل أمر ذي بال، بدليل ما يأتي:

1. السياق: إن سياق آية النساء كان في التثبث في القتل في الجهاد، وسيقاق آية الحجرات في التثبث في إخبار الوليد بن عقبة بن أبي معيط، نبي الله - صلى الله عليه وسلم - أن بني المصطلق جمعت لتقاتله، وهذه أمور مهمة جداً؛ إذ قد يترتب عليها تلف النفوس والأموال بغير حق.

2. ورود كلمة نبأ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6) . ذلك أن النبأ: هو الخبر ذو الفائدة العظيمة، «لأنه لا يقال للخبر نبأً إلا إذا كان ذا فائدة عظيمة» (75).

3. إن علة الأمر بالتثبث في آية الحجرات هو خوف إصابة قوم بجهالة فيقع ما يقع نتيجة هذا التسرع، فيصبح غير المتثبث في حسرة وندامة على تعجله في هذا الأمر، فإذا لم يترتب على تصديق الخبر - من غير تثبث - أي ضرر، فلا يجب التثبث فيه.

■ الآية الثالثة: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلََّهُ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَآوْا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 282).

آية الدين أطول آية في القرآن، وأحدث آية عهداً بالعرش، فعن سعيد بن المسيب «أنه بلغه أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين» (76). «وهو يشير بذلك إلى أنها من آخر آيات القرآن نزولاً، وهذا يدل دلالة صريحة على أنها محكمة، ويدل على أهميتها العظيمة» (77)، ولذلك ذكر ابن القيم إن هذه الآية تستدعي سفراً وحدها (78).

وقد تضمنت هذه الآية الأصول التي تحفظ الحقوق الشرعية: الكتابة والشهادة. وهي أصول تدل على التثبث، وقد بينت كيفية الكتابة، وشروط الشاهد، كما أرشدت إلى الاستشهاد على البيوع، «فالباري - عز وجل - لما علم من تعلق الإنسان إذا ما وكل إلى

نفسه، ولما علم من أن هذا الإنسان عرضة للنسيان بسبب أثقال الحياة وأواجهها المتلاطمة - لم يرد - جل وعلا - أن تضيع حقوق بني البشر، بعضهم عند بعض إذا تعاملوا بالدين وأراد لكل واحد منهم أن يتثبت في حفظ حقوقه، لكي تستمر الحياة باستمرار الثقة بينهم» (79)، فأرشد إلى ما يحفظ حقوقهم، من الشهادة والكتابة والإقرار والرهن.

وفي هذه الآية يحثنا - سبحانه وتعالى - على كتابة المداينة، حيث قال - جل وعلا - : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾؛ أي إذا تعاملتم بدين مؤجل فاكتبوه؛ لأنه أوثق وأدفع للنزاع، وفائدة ذكر الدين أن لا يتوهم من التداين المجازاة (80)، وقال ﴿مُسَمًّى﴾ «ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والأشهر والأيام» (81).

واختلف الفقهاء: أعلى الوجوب يحمل الأمر بالكتابة، أم على النذب (82)؟

1. ذهب فريق من الفقهاء إلى أن كتابة الديون واجبة، وهذا قول الضحاك والنخعي، وهو قول داوود الظاهري.

2. وقال آخرون: إن كتابة الديون مندوبة، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد.

والراجح هو قول الجمهور، وهو القول بالنذب (83)، «لأنه لم ينقل عن الصحابة والتابعين والفقهاء أنهم كانوا يتشددون فيهما، بل كانت تقع المداينات والمبايعات بينهم من غير كتابة ولا إشهاد، ولم يقع نكير منهم، فدل ذلك على أن الأمر للنذب» (84).

«ومن الطرق التي ذكرها الله تعالى وأرشد إليها في حفظ الحقوق وتوثيقها، حفظ الحقوق بالشهادة... وقد اعتنى الفقهاء بها عناية فائقة؛ فجعلوها المصدر الأساس لتأكيد الحقوق... كما اهتم الفقهاء بالشاهد وشروطه، وعدالته، ولم يكتفوا بالعدالة الظاهرية، بل اهتموا بحالته في الباطن بالسؤال عنه في أحيائهم ومساجدهم وأماكن عملهم» (85).

النتيجة:

بناء على ما سبق، يظهر بأن حكم التثبيت يدور حول الوجوب والنذب والإباحة: الوجوب في الأمور المهمة التي يترتب على الخطأ فيها ضرر بالغ مثل: التثبيت في القتل، والتثبيت من الأخبار ذات الأهمية الكبيرة، والنذب كما في التثبيت في المعاملات المالية

بكتابتها أو الإشهاد عليها - على الرأي الراجح - ، والإباحة في الأمور الواضحة، أو الأمور غير المهمة التي لا يترتب على عدم التثبت فيها أي ضرر، كما إذا أخبرك صديق أن فلاناً قدم من سفر، فإنه يباح لك التثبت في ذلك.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين، وبعد:

بعد هذه الدراسة المتخصصة في معنى التثبت ومشروعيته، تم التوصل إلى النتائج الآتية:

1. إن التثبت هو التأكد والتحقق من صحة الأفعال والأقوال الواقعة، أو الآتية والواردة، بوسيلة معينة كالنظر والشهادة، بينما التبيين هو ظهور الأمر الواقع، والخبر الوارد، واتضاحه، وانكشافه، والوقوف على حقيقته، والتأكد منه بحجة أو وسيلة معينة.

2. أظهرت الدراسة أن هناك علاقةً وترابطاً بين التثبت والتبيين؛ إذ إن التثبت طريق التبيين.

3. بينت الدراسة أن حكم التثبت يدور حول الوجوب والندب والإباحة؛ الوجوب في الأمور المهمة، أو التي يترتب على الخطأ فيها ضرر بالغ، مثل التثبت في القتل، والتثبت في العبادات، والندب كما في التثبت في المعاملات المالية بكتابتها أو الإشهاد عليها، والإباحة في الأمور الواضحة، أو الأمور غير المهمة التي لا يترتب على عدم التثبت فيها أي ضرر.

الهوامش:

1. أحمد بن فارس (- 395هـ) ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، عام 1399هـ - 1979م، ج 1، ص 399، باب الثاء والباء وما يثلثهما، مادة ثبت.
2. الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، (- 502هـ) ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودي، دمشق بيروت، دار العلم الدار الشامية، ط د، عام 1412 هـ، ص 171 بتصرف يسير.
3. محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق عبد القادر عرفان، ط 1، 1425هـ - 2005م، دار الفكر، بيروت - لبنان، ج 5، ص 2007.
4. ثَبَتَ لِبُدِّكَ، أَي أَمْرُكَ - ينظر الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (- 1205هـ) ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، ط د، دار الهداية، ج 4، ص 128.
5. الزبيدي، تاج العروس، ج 4، ص 477.
6. أحمد بن يوسف بن عبد الدايم المعروف بالسمن الحلبي (- 756هـ) ، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ - 1996م، ج 1، ص 273.
7. محمد بن مكرم بن منظور (711هـ) ، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة - مصر، د ط، ج 1، ص 468، مادة ثبت
8. محمد بن أحمد الأزهرى (370هـ) ، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م، ج 14، ص 190 مادة ثبت.
9. ينظر: السيد محمد نوح، آفات على الطريق، دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط 1، 1416هـ - 1995م، ج 2، ص 135 - 136.
10. ينظر: الحسين بن أحمد بن خالويه (- 370) ، الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت - لبنان، ط 4، 1401، ص 126، وينظر: محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري (- 833هـ) ، النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الضباع، ج 2، ص 284، وينظر: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني

الدمياطي (- 1117هـ) ، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، دار الكتب العلمية لبنان، ط 1، 1419هـ - 1998م، ج 1، ص 512.

11. عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (- 403) ، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 2، 1402 - 1982، ص 209.

12. مكي بن أبي طالب القيسي (- 437) ، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها، تحقيق محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 2، 1401هـ - 1981م، ج 1، ص 394 بتصريف يسير.

13. عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (- 597) ، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله، دار الفكر ببيروت - لبنان، ط 1، 1407هـ - 1987م، ج 2، ص 175.

14. علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي المعروف بالخازن (- 741) ، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط عام 1399 هـ - 1979 م، ج 1، ص 579.

15. إبراهيم بن عمر البقاعي (- 885هـ) ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1995م، ج 2، ص 299.

16. محمد بن علي الشوكاني (1250هـ) ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1424هـ - 2002م، ج 1، ص 408.

17. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، مطابع دار الصفاة، مصر، ط 1، ج 10، ص 142.

18. ينظر: أحمد محمد العليمي، التثبيت والتبين في المنهج الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م، ص 11.

19. السابق، ص 15.

20. ينظر: السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، ج 1، ص 249.

21. ينظر: خليل بن أحمد الفراهيدي (- 170هـ) ، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ - 2003م، ج 1، ص 176 باب النون والباء، مادة بين، وينظر: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر (- 666هـ) ، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط 1، 1415 - 1995،

- ص 73، باب الباء، مادة بين، وينظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي (- 770هـ)
، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دراسة و تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة
العصرية، ج 1، ص 425، باب الباء مع الياء وما يثلثهما، مادة بين.
22. مجموعة من العلماء - لجنة من علماء الأزهر، تفسير المنتخب، د ط، ج 1، ص 115.
23. محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (- 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الفكر، بيروت
- لبنان، د ط، ج 1، ص 153.
24. السيد محمد نوح، آفات على الطريق، دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط 1، 1426هـ -
1995م، ج 2، ص 136.
25. ينظر: علي بن أحمد بن محمد الواحدي (- 468هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،
تحقيق صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ط 1، 1415هـ -
1995م، ج 1، ص 125.
26. ينظر: عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (- 691هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،
دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، ج 1، ص 383، وينظر: محمد بن محمد بن مصطفى
العمادي المعروف بأبي السعود (- 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب
الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، ج 1، ص 183.
27. ينظر: محمود بن عمر الزمخشري (538 هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل
وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د ط، 1407
هـ، ج 1، ص 303.
28. عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، حافظ الدين أبو البركات عبدالله بن أحمد بن
محمود (- 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق مروان محمد الشعار، دار
النفائس، بيروت - لبنان، د ط، 2005، ج 4، ص 135.
29. أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج 2، ص 197 بتصرف يسير.
30. الترادف في اللغة من الفعل الثلاثي ردف، وهو يعني التتابع - ينظر: الفراهيدي، كتاب
العين، ج 8، ص 22، وينظر الأزهرى، تهذيب اللغة، ج 14، ص 68.
- والمترادف في الاصطلاح: ما كان مفهومه واحدا، وأسماءه مختلفة - ينظر: علي بن
محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي،
ط 1، 1405، ص 314، وينظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان
درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، د ط، 1419هـ - 1998م،

ص485، وينظر: وينظر: محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي (- 1031 هـ) ، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر - بيروت - لبنان، ط1، 1410هـ، ص169.

31. محمد بن جرير الطبري (- 310هـ) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000 م، ج9، ص81.

32. عبد الحق بن غالب بن عطية (- 542هـ) ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1422هـ - 2001م، ج2، ص96.

33. السيد محمد نوح، آفات على الطريق، ص137.

34. ابن زنجلة، حجة القراءات، ص209.

35. محمد رشيد رضا (- 1354هـ) ، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط ، 1990م، ج5، ص283.

36. ينظر: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار المعروف بأبي علي الفارسي (- 377هـ) ، الحجة للقراء السبعة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1421هـ - 2001م، ج2، ص89، وينظر: محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (- 671 هـ) ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، ج5، ص253، وينظر: مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات، ج1، ص394، وينظر: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (- 502هـ) ، تفسير الراغب الأصفهاني ومقدمته، تحقيق عادل بن علي الشدي، دار الوطن، الرياض - السعودية، ط1، 1424 هـ - 2003 م، ج3، ص1403.

37. أحمد بن علي الحنفي المعروف بالجصاص (- 370) ، أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، ج2، ص312.

38. أحمد سعد الخطيب، المعنى القرآني في ضوء اختلاف القراءات، د ط، ص12.

39. مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات، ج1، ص394 - 395.

40. عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (- 616هـ) ، إملأ ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، تحقيق إبراهيم عطوه عوض، المكتبة العلمية، لاهور - باكستان، د ط، ص191.

41. ينظر: محمد بن عبدالرحمن بن صالح الشايع، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض - السعودية، د ط، 1، 1414هـ - 1993م، ص164 - 211.
42. للزيادة ينظر: فضل حسن عباس، وسناء فضل، إعجاز القرآن الكريم، د ط، ص175.
43. الطبري، جامع البيان، ج1، ص149 بتصرف.
44. محمد عبد العظيم الزرقاني (- 1367هـ) ، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ، ط1، 1409هـ - 1988م، ج1، ص149.
45. السابق، ج1، ص150.
46. ابن منظور، لسان العرب، ط 1، ج1، ص19، مادة ثبت بتصرف يسير.
47. ينظر: البيضاوي (- 691هـ) ، أنوار التنزيل، ج2، ص36، وينظر: الخازن، لباب التأويل، ج1، ص345.
48. الطبري، جامع البيان، ج18، ص151.
49. أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (- 427) ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1422هـ - 2002م، ج3، ص66 بتصرف يسير.
50. عبد الحميد بن محمد بن باديس الصنهاجي (- 1359هـ) ، في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1416هـ - 1995م، ص270.
51. ينظر: الطبري، جامع البيان، ج19، ص455، وينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير (- 774هـ) ، تفسير القرآن العظيم، مؤسسة الريان، ج 3، ص478، وينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج4، ص209.
52. محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي (- 745) ، البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، 1428هـ - 2007م، ج 3، ص343 بتصرف يسير.
53. عبد المنعم بن عبد الرحيم بن الفرّس (- 597هـ) ، أحكام القرآن، تحقيق منجية بنت الهادي السواحي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، د ط، ج2، ص250 بتصرف يسير، وينظر: محمد بن عبدالله بن العربي المالكي (- 543هـ) ، أحكام القرآن، تحقيق عبد

- الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م، ج1، ص522 - 524، وينظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج2، ص309.
54. الطبري، جامع البيان، ج9، ص70 - 71.
55. ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج3، ص342.
56. وهبة بن مصطفى الزحيلي، تفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ، ج5، ص217 بتصرف.
57. ينظر: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (- 606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م، ج11، ص6، وينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص256.
58. أبو حيان، البحر المحيط، ج3، ص344.
59. محمد ثناء الله العثماني المظهري، التفسير المظهري، تحقيق أحمد عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م، ج2، ص416.
60. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص254.
61. ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، ج3، ص1080 - 1081.
62. ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، د ط، ج6، ص3341.
63. لأنه لا يقال للخبر نبأ إلا إذا كان ذا فائدة عظيمة وبه يحصل علم أو غلبة ظن - ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص789.
64. ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص360، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج5، ص214.
65. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص502.
66. ينظر: محمد بن علي الصابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، د ط، 1428هـ، ج2، ص439.
67. ينظر: محمد علي السائيس، تفسير آيات الأحكام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط عام 2002م، ص696، وينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي (- 1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م، ص799.
68. أحمد بن علي الحنفي المعروف بالجصاص (- 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، ج5، ص278.

69. ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (- 1973م) ،
التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، د ط ، 1997م، ج 26، ص 192.
70. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (- 1393هـ) ، أضواء البيان في إيضاح
القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان، د ط، 1415
هـ - 1995م، ج 5، ص 126.
71. أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (- 333هـ) ، تأويلات أهل السنة،
تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، 1426هـ - 2005م،
ج 3، ص 331، بتصريف يسير.
72. مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح
مسلم، دار الجيل بيروت، ودار الأفاق الجديدة، بيروت - لبنان، د ط، كتاب الآداب، باب
الإستئذان، حديث رقم 5758، ج 6، ص 179.
73. هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي، ابن المزين، المولود
في قرطبة عام 578هـ والمتوفى بالإسكندرية عام 656 هـ، فقيه مالكي، من رجال
الحديث، كان مدرسا بالإسكندرية، من كتبه المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم
- للمزيد ينظر: الزركلي، الأعلام، ج 1، ص 186.
74. ينظر: أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (- 656هـ) ، المفهم لما أشكل من تلخيص
كتاب مسلم، تحقيق محيي الدين ديب وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 2،
1420هـ - 1999م، ج 5، ص 474 - 475.
75. الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 789.
76. الطبري، جامع البيان، ج 6، ص 41، رقم 6316. قال أحمد شاكر: هذا إسناد صحيح
إلى ابن المسيب، ولكنه حديث ضعيف لإرساله، إذ لم يذكر ابن المسيب من حدثه به.
77. عبدالله بن محمد بن سعد الحجلي، علم التوثيق الشرعي، مكتبة الملك فهد، الرياض، د
ط، 1424هـ - 2003م، ص 94.
78. ينظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (- 751هـ) ، التفسير القيم، تحقيق محمد
حامد الفقي، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1408هـ - 1988م، ص 173.
79. محمود عيدان أحمد الدليمي، جرح الرواة وتعديلهم، (رسالة دكتوراه)، إشراف: الدكتور
زياد محمود رشيد العاني، جامعة بغداد كلية العلوم الإسلامية، ص 20.

80. ينظر: الحسين بن مسعود البغوي (- 510هـ) ، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طبية للنشر والتوزيع، ط1، 1417 هـ - 1997 م، ج1، ص348، وينظر البيضاوي، أنوار التنزيل، ج1، ص578.
81. الزمخشري، الكشاف، ج1، ص325.
82. ينظر الجصاص، أحكام القرآن، ج2، ص205 - 206، وينظر: علي بن محمد الكيا هراسي (- 504هـ) ، أحكام القرآن، تحقيق موسى محمد علي وعزت عبده عطية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، 1405هـ، ج 1، ص 240، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص 290، وينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص100.
83. ينظر الجصاص، أحكام القرآن، ج2، ص206، وينظر الكياالهراسي، أحكام القرآن، ج 1، ص240، وينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص 290.
84. السائس، آيات الأحكام، ص187.
85. الحجيلي، علم التوثيق الشرعي، ص 101 - 102 بتصرف يسير.

المصادر والمراجع:

1. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد (370-هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2001م.
2. ابن باديس، عبد الحميد بن محمد الصنهاجي (-1359هـ)، في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1416هـ-1995م .
3. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (-510هـ)، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طبية للنشر والتوزيع، ط1، 1417 هـ - 1997م .
4. أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، د ط، 1419هـ - 1998م.
5. البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، 1415هـ-1995م، ج2.
6. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي(691-هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، ج5.
7. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري(427-)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1422 هـ - 2002م.
8. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405.
9. ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن علي (833-هـ)، النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الضباع.
10. ابن جزى الكلبي، محمد بن أحمد بن محمد الكلبي الغرناطي المالكي (741- هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط .
11. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (370-)، أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط.

12. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي(370-)، أحكام القرآن ، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان، د ط.
13. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد(597-)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله ، دار الفكر بيروت- لبنان، ط 1، 1407هـ-1987م.
14. الحجيلي، عبدالله بن محمد بن سعد، علم التوثيق الشرعي ، مكتبة الملك فهد ، الرياض ، د ط، 1424هـ-2003م .
15. أبو حيان ، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف(745-)، البحر المحيط ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود ، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، ط 2، 1428هـ-2007م .
16. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي(741-)، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر ، بيروت - لبنان، ط عام 1399 هـ-1979م.
17. ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد(370-)، الحجة في القراءات السبع ، تحقيق عبد العال سالم مكرم ، دار الشروق ، بيروت - لبنان ، ط4 ، 1401.
18. الخطيب، أحمد سعد، المعنى القرآني في ضوء اختلاف القراءات ، د ط .
19. الدليمي، محمود عيدان أحمد ، جرح الرواة وتعديلهم، (رسالة دكتوراه)، إشراف: الدكتور زياد محمود رشيد العاني، جامعة بغداد - كلية العلوم الإسلامية.
20. الدمياطي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني (1117هـ-)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، دار الكتب العلمية لبنان، ط 1، 1419هـ-1998م.
21. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي(606هـ-)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م.
22. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر(666هـ-)، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، د ط، 1415 - 1995.
23. الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل(502هـ-) ، تفسير الراغب الأصفهاني ومقدمته، تحقيق عادل بن علي الشدي، دار الوطن ، الرياض-السعودية، ط1، 1424هـ - 2003م ، ج3، ص1403.
24. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل(502هـ-)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودي، دمشق - بيروت ، دار العلم الدار الشامية ، ط د ، عام 1412 هـ .

25. رضا، محمد رشيد (1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 1990 م .
26. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (1205-هـ) ، تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق مجموعة من المحققين، ط د، دار الهداية.
27. الزحيلي، وهبة بن مصطفى ، تفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ .
28. الزرقاني، محمد عبد العظيم (- 1367هـ) ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، تحقيق أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط1، 1409هـ-1988م .
29. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (- 538 هـ) ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي ، بيروت-لبنان ، ط د، 1407 هـ .
30. ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد(403-) ، حجة القراءات ، تحقيق سعيد الأفغاني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت - لبنان ، ط 2، 1402 - 1982 .
31. أبو السعود ، محمد بن محمد بن مصطفى (- 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان ، ط 1 ، ج1، ص183 .
32. السمين الحلبي ، أحمد بن يوسف بن عبد الدايم (756-هـ)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان ، ط 1 ، 1417هـ-1996م .
33. السائيس، محمد علي ، تفسير آيات الأحكام ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط عام 2002م .
34. السعدي ، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (1376-هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ-2000م .
35. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة ، ط د.
36. السيد محمد نوح، آفات على الطريق ، دار الوفاء ، المنصورة-مصر ، ط 1، 1416هـ-1995م .
37. الشايع ، محمد بن عبد الرحمن بن صالح، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم ، مكتبة العبيكان، الرياض-السعودية ، ط د، 1414، 1هـ-1993م .

38. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر (-1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، د ط، 1415 هـ - 1995م.
39. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1424هـ-2002م.
40. الطبري، محمد بن جرير(310-هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م.
41. الصابوني، محمد بن علي، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، د ط، 1428هـ.
42. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور(1973-م)، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، د ط، 1997م.
43. عباس، فضل حسن، وسناء فضل، إعجاز القرآن الكريم، د ط.
44. أبو العباس القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري(656-هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محيي الدين ديب وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 2، 1420هـ - 1999م.
45. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعافري الاشبيلي المالكي (-543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م.
46. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1422هـ-2001م.
47. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (616-هـ)، إملأ ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، تحقيق إبراهيم عطوه عوض، المكتبة العلمية، لاهور- باكستان، د ط.
48. أبوعلي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار(377-هـ)، الحجة للقراء السبعة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 1421هـ-2001م.
49. العليمي، أحمد محمد، التثبيت والتبيين في المنهج الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م.

50. ابن الفرس ، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم (597-هـ) ، أحكام القرآن ، تحقيق منجية بنت الهادي السواحي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان ، ط.
51. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا(395-هـ) ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط، عام1399هـ - 1979م .
52. الفراهيدي، خليل بن أحمد (170-هـ)، كتاب العين، تحقيق عبدا لحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ- 2003م.
53. الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي (-770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دراسة وتحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية.
54. القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، تحقيق عبد القادر عرفان، ط1، 1425هـ 2005-م ، دار الفكر، بيروت - لبنان .
55. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح(671 هـ) ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة ، ط 1384، 2هـ - 1964م.
56. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي (-751هـ)، التفسير القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الرائد العربي، بيروت-لبنان. ط 1، 1408هـ-1988م.
57. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير(774-هـ)، تفسير القرآن العظيم، مؤسسة الريان بيروت-لبنان، ط 8، 1424هـ-2003م.
58. الكيا هراسي، أبو الحسن علي بن محمد (504-هـ) ، أحكام القرآن، تحقيق موسى محمد علي وعزت عبده عطية ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، ط، 1405هـ .
59. الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (450-هـ)، النكت والعيون ، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، ط د.
60. مجموعة من العلماء - لجنة من علماء الأزهر، تفسير المنتخب، ط.
61. مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري(262-هـ)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ، دار الجيل بيروت ، ودار الأفاق الجديدة ، بيروت-لبنان، ط.
62. المظهري، محمد ثناء الله العثماني، التفسير المظهري، تحقيق أحمد عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط 1، 1425 هـ- 2004 م.

63. مكي بن أبي طالب القيسي(437-)، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها، تحقيق محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط 2، 1401هـ- 1981م.
64. ملتقى أهل الحديث، المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين .
65. المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي الحدادي القاهري(- 1031 هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف ، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر - بيروت -لبنان ، ط 1 ، 1410هـ.
66. أبو منصور الماتريدي ، محمد بن محمد بن محمود(333-هـ)، تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د ط، 1426هـ-2005م.
67. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري(711-هـ)، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله و هاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة- مصر، د ط.
68. النسفي، حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود(710-هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت- لبنان، د ط، 2005.
69. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري، الشافعي (468هـ) ، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1415هـ-1995م.
70. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، مطابع دار الصفاة، مصر، ط 1.

تعدد أساليب الأداء في القراءات، وأثره في تيسير تلاوة القرآن *

أ. انشراح أنس سويد. **

أ. د. نور الدين عتر. ***

د. علي أسعد. ****

* تاريخ التسليم: 2014 / 12 / 2م، تاريخ القبول: 2014 / 12 / 20م.
** طالبة دكتوراه/ قسم علوم القرآن والحديث/ كلية الشريعة/ جامعة دمشق/ سوريا.
*** أستاذ/ التفسير والحديث/ جامعنا دمشق، حلب/ سوريا.
**** أستاذ مساعد/ التفسير وعلوم القرآن/ جامعة دمشق/ سوريا.

ملخص:

أمر الله سبحانه المسلمين كافةً بتلاوة كتابه، والعمل بمضمونه، ولأجل هذا الغرض هياً جميع الأسباب المساعدة على تلاوة القرآن، فأُنزل القرآن على سبعة أحرف، ورخص للمسلمين الذين لا يتقنون لهجة قريش قراءة القرآن وفق الحروف المنزلة التي توافق لهجاتهم، ويتيسر عليهم أدائها.

وهذا البحث يهتم بدراسة نماذج من أساليب الأداء المتنوعة التي وردت في أصول القراءات العشر، وقد اختارت الباحثة دراسة ظاهرة الإدغام نموذجاً للتنوع الأدائي في الحروف الصوامت، والإمالة نموذجاً للتنوع الأدائي في الحروف الصوائت، فدرست كيفية النطق المرافقة للأساليب المتعددة، والتغيرات الصوتية الناتجة عنها، وبيّنت من خلال الأمثلة القرآنية والقراءات المتنوعة أثر تعدد أساليب الأداء في تيسير تلاوة القرآن.

وقد خلص البحث إلى أن القرآن قصد من خلال قراءاته إلى تيسير القراءة على جميع الناطقين بكلمات القرآن، حيث رخص الله بالقراءة وفق الأساليب التي تسمح بتقريب أصوات الحروف المتجاورة، والنطق بها وفق أيسر الأساليب التي يسلكها اللسان أثناء عملية النطق.

كلمات المفتاح: القراءات، قراءة، الأداء، التغيرات الصوتية، الإدغام، الإمالة، اللسان، النطق، التيسير.

Multiple Methods of Performance in the Readings and Their impact in Streamlining Quran Recitation.

Abstract:

Allah (God) ordered all Muslims to read His Book and act according to its content. For this purpose, Allah created all the reasons to help the recitation of the Quran, thus it was revealed on various ways to be recited. This is part of Allah's help to Muslims who could not read or was difficult for him to read the Quran using Quraish's dialect. The researcher studies the various models of the ten Quranic recitations, and he chooses the phenomenon of slurring as a model for the diversification of performative in consonants and tilt in vowels and the pronunciation associated with these models through various examples from the Quran. The researcher concluded that the intent of permitting people to recite the Quran in different ways is to facilitate its reading.

Key words: *reading, performance, slurring, tilt, pronunciation, easy.*

مُقدِّمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب مُحْكَمًا مُفَصَّلًا، ولم يجعل له عوجاً، والسلام على النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي بلغ ما أنزل إليه من ربه، ولم يكتم منه شيئاً. وبعد:

فقد كَرَّمَ اللهُ العرب بأن أنزل عليهم القرآن بلسان عربي مبين، ويسر عليهم تلاوته بما أمر به من أسباب التيسير، ومنها ما ثبت من نزول القرآن بالقراءات المتعددة؛ تيسيراً على المسلمين كافةً، فقد ثبت في الحديث الذي صحَّه الترمذي عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: «لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل، فقال: يا جبريل، إني بُعثت إلى أمة أميين منهم العجوز، والشيخ الكبير، والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط. قال: يا محمد، إنَّ القرآن أنزل على سبعة أحرف.» (1)

فهذا الحديث يدلُّ على أنَّ الحكمة الرئيسة التي لأجلها أنزل الله القرآن بوجوه متعددة من القراءة هي تيسير تلاوة القرآن على المسلمين كافةً، وقد تجلَّى هذا التيسير من خلال طرق الأداء المتعددة التي يدرسها علم القراءات ويحفل بها، ومنها الإظهار والإدغام، والفتح والإمالة، وغير ذلك. وهذا البحث سيدرس ظاهرتي الإدغام والإمالة ويبين أثرهما في تيسير تلاوة القرآن، وقد جعلت الباحثة نطاق البحث محصوراً في القراءات العشر دون غيرها؛ لأن هذه القراءات هي التي أثبت العلماء تواترها. (2)

أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذا البحث في النقاط الآتية:

♦ أولاً: أنه يدرس أحكام الإدغام والإمالة، ويبين العلاقة التي تربط أساليب الأداء بعلم الأصوات.

♦ ثانياً: يكشف البحث عن بعض الجوانب التي تيسرت بها تلاوة القرآن، ببيان آليّة الإدغام، وطريقة عمله في اللسان، والإمالة ودورها في تحقيق الانسجام بين الأصوات المتجاورة.

♦ ثالثاً: يكشف البحث عن مزايا الإدغام والإمالة، ويبين الأثر الناتج عن اختلاف القراء في أصول هاتين الظاهرتين، وما ينتج عنهما من تبدلات صوتية تتنوع بحسب تعدد طرق الأداء في القراءات المتنوعة، وأثر ذلك في تيسير قراءة القرآن وتلاوته.

منهج البحث:

التزمت الباحثة في هذا البحث المناهج العلمية المتبعة في دراسة القضايا القرآنية، وهي:

♦ أولاً: الاستقراء: حيث قامت الباحثة باستقراء تام لمذاهب القراء في الإدغام عامة، وإدغام الحروف المتقاربة في المخرج خاصة، وذكرت مذاهب القراء في الإمالة بعد استقراء مواضع الاتفاق والاختلاف.

♦ ثانياً: المقارنة، والتحليل: حيث قارنت الباحثة بين قراءتي الإظهار والإدغام، وحللت الظاهرتين وبيّنت مزاياهما، وقارنت بين الأصوات الناتجة عن اختلاف طرق الأداء، من خلال تحليل أصوات الحروف المتجاورة، وبيان الصفات المؤثرة في عمل اللسان المرافق لآلية الإمالة.

♦ ثالثاً: الاستنتاج: حيث استنتجت الباحثة الآثار الناتجة عن التنوع الصوتي المرافق لتعدد أساليب الأداء، وطرق قراءة الكلمات القرآنية.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

أما المقدمة فقد بيّنت أهمية البحث، وأهدافه، ومنهج البحث، وخطته.

وأما التمهيد فقد اهتم ببيان العلاقة بين علم القراءات وعلم الأصوات، فعرف العلماء، وبيّن المباحث المشتركة بينهما، ثم بيّن منزلة المباحث الصوتية من علم القراءات، ومن خلال ذلك انتقل البحث ليعرض نماذج من أساليب الأداء المتنوعة في القراءات، وبيّن أثرها في تيسير تلاوة القرآن.

وأما المبحث الأول: فاختص بدراسة تعدد أساليب الأداء في الصوامت، فعرف الصوامت وبيّن مزاياها، ودرس ظاهرة الإدغام نموذجاً للتنوع الصوتي الناتج عن تعدد القراءات، ولأجل توضيح هذا الأثر عرف الإدغام، وبيّن أسبابه وشروطه وموانعه وأنواعه، وساق نماذج تطبيقية توضّح أثر الإدغام في تيسير تلاوة القرآن.

وأما المبحث الثاني: فاختص بدراسة تعدد أساليب الأداء في الصوائت فعرف الصوائت العربية وبيّن مزاياها، ودرس ظاهرة الإمالة نموذجاً للتنوع الصوتي الناتج عن تعدد القراءات، فعرفها، وبيّن أنواعها، وفوائدها، وأسبابها وموانعها، ومواقف القراء منها، ثم ساق نماذج تطبيقية توضّح أثر الإمالة في تيسير تلاوة القرآن.

وأخيراً جاءت الخاتمة لتبيّن أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات.

تمهيد في العلاقة بين علم القراءات وعلم الأصوات.

لم يعرف تاريخ القرآن تعدد القراءات إلا بعد العهد المكي؛ إذ تأخر نزول القراءات إلى ما بعد الهجرة النبوية؛ لأن الحاجة لتعدد القراءات لم تكن قائمة في مكة؛ حيث أنزل الله سبحانه القرآن أولاً بلسان قريش الذي هو أفصح ما انتهت إليه لغات العرب جميعاً، ثم سهل على الأمة أن يقرؤوه بغير لسان قريش بعد أن كثر دخول العرب في الإسلام، وتبينت صعوبة النطق بلهجة قريش على المسلمين الجدد. ويشهد لذلك أن التخفيف حدث بعد الهجرة عند أضاة بني غفار (موضع بالمدينة النبوية)، فقد أخرج مسلم عن أبي بن كعب رضي الله عنه: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غَفَارٍ، فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ: "أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تَطِيقُ ذَلِكَ"، ... ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا. " (3)

◀ أولاً: تعريف علم القراءات: هو العلم الذي يُعنى بكيفيات أداء كلمات القرآن، واختلافها معزواً لناقله. (4)

أي: إنه يبحث في كيفية النطق بكلمات القرآن وطرق أدائها، وأوجه اختلافها، كما وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم. فالنبي صلى الله عليه وسلم قد قرأ بالوجه التي أقرأه إياها جبريل عليه السلام، ولم يُعمل اجتهاده في شيء منها، ثم نقلها عنه الصحابة رضي الله عنهم حتى وصلت إلى الأئمة القراء، فوضعوا أصولها، وبيّنوا قواعدها في ضوء ما وصل إليهم منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبناءً عليه، فإن نسبة القراءات إلى القراء العشرة لا يعني أنهم هم الذين أنشئوها أو اجتهدوا في تأليفها، وإنما نسبت القراءات إليهم؛ لأنهم هم الذين اعتنوا بها، وضبطوها، ووضعوا لها القواعد والأصول. (5)

والقراءات العشر جزء من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن. (6) فالأحرف السبعة (7) تشتمل على وجوه من القراءة نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم خلال إقامته في المدينة، ثم نسخ بعضها، وبقي الوجوه التي أقرأ بها جبريل النبي صلى الله عليه وسلم في العريضة الأخيرة قبل وفاته. والقراءات التي أقرت هي القرآن المتواتر الذي قرأ به القراء العشرة. (8) ويصنف العلماء وجوه اختلاف القراءات في مجموعتين رئيسيتين هما: أصول القراءات، وفرش الحروف، ويعد هذا التصنيف المنهج العام لدى علماء القراءات. (9)

وأصول القراءات: القواعد والأحكام الكلية المطردة التي تنطبق على ما تحتها من الجزئيات الكثيرة التي يتحقق فيها شرط ذلك الحكم، كقواعد الإدغام والإظهار، والفتح والإمالة، (10) وغيرها من الأمهات الجامعة. (11)

وفرش الحروف: الكلمات القرآنية المختلف فيها بين القراء، والتي جاءت على غير مثال، ولم تنضو تحت قاعدة كلية مطردة، وإنما تُعرَف بالسماع لكل موضع بمفرده. وسميت هذه القراءات فرشية؛ لانتشارها في مواضعها من سور القرآن الكريم، فالحديث عنها يأتي في موضع هذه القراءة من سورتها، بخلاف الأصول فإن حكم الواحد منها ينسحب على الجميع، وهذا باعتبار الغالب في الفرش والأصول؛ حيث يوجد في الأصول ما لا يطرد حكمه على جميع أفرادها، كقواعد باب الفتح والإمالة وبين اللفظين، والاستثناءات من بعض أصول باب الهمزتين من كلمتين، والاستثناءات الواردة في باب الإدغام الصغير. (12)

وتنقسم القراءات من حيث صلتها بالمعاني إلى قسمين:

- القسم الأول: القراءات التي لا تتعلق بالتفسير ولا ترتبط به، (13) ويشمل هذا القسم اختلاف القراء في وجوه الأداء، وكيفية النطق بالحروف والحركات، كمقادير المد، (14) والإمالات. وهذا النوع يشمل جميع أصول القراءات ووجوه الأداء، وبعض الوجوه الواردة في فرش الحروف. وهذا النوع هو الذي تتجلى فيه حكمة تيسير التلاوة على جميع المسلمين ممن ينطق بغير لغة قريش ولهجتها.

- القسم الثاني: القراءات التي يؤثر اختلافها في بيان معاني الآيات، ويشمل هذا القسم اختلاف القراء في حروف الكلمات، وفي الحركات التي يختلف معنى الفعل باختلافها. (15) ومنه: قراءتا (مُخْلِصًا، مُخْلِصًا) بصيغتي اسم الفاعل والمفعول من قوله تعالى: ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا﴾ [سورة مريم / 51]، وتقوم القراءات المتعددة في هذه الحالة مقام آيات متعددة. (16) ويشمل هذا النوع بعض قراءات الفرش.

◀ ثانيًا: تعريف علم الأصوات:

علم الأصوات: هو العلم الذي يعنى بدراسة الصوت اللغوي (17) من حيث النطق به وكيفية صدوره ومخرجه، وصفته وانتقاله في موجات صوتية عبر الهواء، واستقباله في أذن السامع من حيث موقع الصوت في الكلمة، ومجاورته لغيره، وتأثره به وتأثيره فيه. (18)

أي: إنَّ هذا العلم يهتم بالحروف التي هي اللبنة الأولى في تكوين الكلمات: بالبحث عن مواطن خروجها، وعن الصفات التي تتصف بها تلك الحروف، كما يهتم بالدراسات التي تعالج أصوات اللغة، وتبين كيفية النطق بها، وطبيعتها الفيزيائية، ويدرس الحرف في الكلمة، والتبدلات الصوتية التي تعرض له. (19)

وينقسم الصوت اللغوي من حيث النطق إلى مجموعتين رئيسيتين، هما: الصوامت (الأحرف الصحيحة) ، والصوائت أو العلل (الحركات وحروف المد) ، وكل مجموعة منهما تؤدي وظيفة معينة لا تؤديها المجموعة الأخرى، ولكل منهما طريقتة في النطق ومزاياه؛ فالصوامت تمتاز بنطق مقارب عن طريق عضو أو أعضاء بطريقة تعوق تيار الهواء، وتسبب احتكاكاً مسموعاً، أما الصوائت فتمتاز بنطق مفتوح، وغياب العوائق.

ورغم تمايز المجموعتين، فإن كلاً منهما تفتقر إلى الأخرى، فالصوامت تفصل العلل، والعلل تمكن أجهزة النطق من الانتقال من حرف صامت إلى الذي يليه، ولا يمكن سماع الصوامت إلا بالاعتماد على الصوائت. (20)

◀ ثالثاً - المباحث المشتركة بين علمي الأصوات والقراءات:

تعدّ المباحث المتعلقة بمخارج الحروف وصفاتها أهمّ المباحث المشتركة بين علمي الأصوات والقراءات.

ومخرج الحرف هو: المكان الذي يخرج منه الحرف، ويُقَطَع عنده الصوت، فيتميز به عن غيره. (21)

ومخارج الحروف نوعان: رئيسية، وفرعية. والمخارج الرئيسية: خمسة، تتوزع فيها المخارج الفرعية، وهي: الجوف، والعلق، واللسان، والشفتان، والخيشوم.

1. الجوف: وتخرج منه الحروف الجوفية: وهي الألف والواو والياء المدية.

2. العلق: وفيه ثلاثة مخارج فرعية، هي: أقصى العلق: ويخرج منه الهمزة والهاء، ووسطه: ويخرج منه العين والحاء، وأدناه: ويخرج منه الغين والحاء.

3. اللسان: وفيه عشرة مخارج فرعية: هي أقصى اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى من منطقة اللهاة ويخرج منه (القاف) ، وأقصى اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى أدنى من مخرج القاف، ويخرج منه (الكاف) . وشجر الفم (وسط اللسان مع ما يقابله من الحنك الأعلى) ، وتخرج منه الحروف الشجرية: الجيم والشين والياء غير الممدودة. وطرف اللسان مع ما يحاذيه من لثة الأسنان الثنايا العليا، ويخرج منه (النون) . وطرف اللسان مع ظهره مما يلي رأسه، ويخرج منه (الراء) ، وحافة اللسان الأمامية مع ما يحاذيها من الأسنان ويخرج منه (اللام) ، ورأس اللسان من جهة ظهره مع أصول الثنايا العليا وتخرج منه الحروف النطعية (التاء والذال والطاء) . وطرف اللسان من جهة ظهره مع رؤوس الثنايا العليا، وتخرج منه الحروف اللثوية (الثاء والذال والطاء) . وطرف اللسان مع موضع التصاق الثنايا العليا باللثة، وتخرج منه الحروف الأسلية (الزاي والسين والصاد) . وحافة اللسان مع ما يحاذيه من الأضراس العليا، ويخرج منه (الضاد) .

4. الشفتان: وفيها مخرجان فرعيان: ما بين الشفتين مع انطباقهما ويخرج منه الباء والميم، ومن بينهما دون انطباق يخرج الواو غير المدية. وبطن الشفة السفلى مع التصاقها برووس الثنايا العليا، ويخرج منه الفاء.

5. الخيشوم. وتخرج منه الغنة المرافقة لحرفي النون والميم. (22)

وصفات الحروف: جمع صفة، وهي كيفية عارضة تعرض لصوت الحرف عند حصوله في المخرج. وهي على قسمين: صفات لها أصداد، وصفات لا أصداد لها. (23)

◀ أولاً - الصفات المتضادة: وهي خمس صفات: (24)

1. الهمس وضده الجهر: والهمس: جريان النفس عند النطق بالحرف؛ لضعف الاعتماد على المخرج، وحروفه تجمعها جملة: فحثة شخص سكت. وهو صفة من صفات الضعف. والجهر: انحباس جريان النفس عند النطق بالحرف؛ لقوة الاعتماد على المخرج، وحروفه ما عدا حروف الهمس، وهو من صفات القوة.

2. الشدة وضدها الرخاوة وبينهما التوسط: والشدة: انحباس جري الصوت عند النطق بالحرف؛ لقوته في المخرج. وحروفها مجموعة في (أجد قط بكت). والتوسط: صفة بين الرخاوة والشدة لا ينحبس معها الصوت كانحباسه عند النطق بحروف الشدة، ولا يجري كجريانه مع أحرف الرخاوة، وحروفه مجموعة في (لن عمر). والرخاوة: جريان الصوت عند النطق بالحرف؛ لضعفه في المخرج، وحروفها ما عدا حروف الشدة والتوسط.

3. الاستعلاء وضده الاستفال: والاستعلاء: هو ارتفاع اللسان عند النطق بالحرف إلى الحنك الأعلى، وحروفه سبعة مجموعة في (خص ضغط قط). والاستفال: انحطاط اللسان عند خروج الحرف إلى قاع الفم، وحروفه واحد وعشرون حرفاً، وهي غير حروف الاستعلاء.

4. الإطباق وضده الانفتاح: فالإطباق: هو ارتفاع اللسان حتى يكاد يلتصق بالحنك الأعلى عند النطق بالحرف وهو من صفات القوة، وحروفه الصاد والضاد والطاء والظاء، وهذه الأحرف الأربعة هي أقوى حروف التفخيم. والانفتاح: هو افتراق اللسان عن الحنك الأعلى وعدم التصاقه به، وخروج النفس من بينهما عند النطق بحروفه، وحروفه جميع الحروف عدا حروف الإطباق.

5. الإذلاق وضده الإصمات: والاذلاق: الاعتماد على نطق اللسان والشفة (طرفيها) عند النطق بالحرف، وحروفه مجموعة في (فر من لب). وسميت مذلقة: لسرعة النطق بها. والإصمات: امتناع تركيب كلمة أصولها أربعة أو خمسة أحرف من الحروف المصممة وحدها إلا إذا كانت أعجمية. فلا بد من وجود حرف أو أكثر من حروف الإذلاق في الكلمات

الرباعية أو الخماسية، وإن امتنع وجود حرف إذلاق في كلمة رباعية الأصل أو خماسية حُكِمَ عليها بأنها غير عربية، كجعفر وسفرجل، وحروفها غير حروف الإذلاق.

◀ ثانياً: الصفات التي لا أضداد لها: وهي سبع صفات: (25)

1. الصفير: صوت يشبه صوت الطائر يصحب النطق بأحد حروفه الثلاثة، وهي: الصاد والزاي والسين.

2. القلقة: اضطراب المخرج عند النطق بالحرف ساكناً حتى يُسمع له نبرة قوية، وحروفها مجموعة في (قطب جد).

3. اللين: وهو إخراج الحرف في لين وعدم كلفة على اللسان، وحروفه: واو وياء ساكنان مفتوح ما قبلهما.

4. الانحراف: وهو ميلان الحرف عن مخرجه حتى يتصل بمخرج غيره. وحروفه: اللام والراء.

5. التكرير: ارتعاد طرف اللسان عند النطق بحرف الراء. وينبغي تجنب تكرير الراء، بأن يلصق لافظها ظهر اللسان بأعلى حنكه لصقاً محكماً، بحيث تخرج الراء مرة واحدة، ولا يرتعد اللسان بها.

6. التفشي: وهو انتشار الهواء بين اللسان والحنك، وانبساطه في الخروج عند النطق بحرف الشين.

7. الاستطالة: وهي امتداد الصوت في مخرجه من أول حافة اللسان إلى آخرها، وهي صفة حرف الضاد.

وهكذا فإن صفات الحروف جملة هي سبع عشرة صفة، منها ست صفات من صفات الضعف وهي: الهمس، والرخاوة، والاستفال، والانفتاح، والإذلاق، واللين. وإحدى عشر صفة من صفات القوة، وهي: الجهر، والشدة، والاستعلاء، والإطباق، والإصمات، والصفير، والقلقة، والانحراف، والتكرير، والتفشي، والاستطالة. (26)

◀ رابعاً - منزلة المباحث الصوتية من علم القراءات:

يُعدُّ ضبط مخارج الحروف وصفاتها؛ وصولاً لنطق الكلام نطقاً صحيحاً جوهر الدراسات الصوتية لعلوم العربية، وأساس العلاقة بين علمي التجويد والقراءات من جهة وعلم الأصوات من جهة أخرى؛ لأن الجانب الصوتي هو أصل الدراسات اللغوية؛ ولذلك اهتم العلماء العرب بدراسة الأصوات اهتماماً بالغاً؛ وخلفوا لنا تراثاً صوتياً موزعاً على علوم العربية المتعددة من صرف، ونحو، وغيرهما. (27)

وأبرز ما يميز الدراسات الصوتية لدى علماء العربية ارتباطها بالموضوعات التي يبحثونها، وأنها تهدف إلى بيان النظام الصوتي للعربية، وما يخضع له هذا النظام من اعتبارات صوتية في الكلام المنطوق.⁽²⁸⁾

أما علماء القراءات فقد كانت دراستهم للجوانب الصوتية دراسة شاملة تستغرق المباحث المتعلقة بعلم الأصوات جميعها، وتعتمد على منهج صوتي خالص لا يختلط فيه الجانب الصوتي بما عداه من الموضوعات،⁽²⁹⁾ ولذلك عُدَّت الدراسة الصوتية لدى علماء القراءات أوفى بالمقام من دراسات علماء العربية لأسباب عديدة، منها:

1. أن علم التجويد يعنى بدراسة مخارج الأصوات وصفاتها، وما يترتب على ذلك من أحكام عند تركيبها في الكلام المنطوق؛ لذا كانت مباحثه صوتية بامتياز.

2. أن علماء التجويد اجتمع لهم ما لم يجتمع للمتقدمين من آثار البحث الصوتي؛ بسبب ازدهار اللغة العربية ونضجها، والممارسة الفعلية لفن القراءة والتجويد، مما أثمر مباحث صوتية شاملة ظهرت في باكورة المؤلفات المتعلقة بعلم التجويد، ككتاب (الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة) لمكي بن أبي طالب القيسي (437هـ)، والذي تناول فيه أحكام الحروف، وأحوالها، وكيفية مواقعها في كلام العرب.⁽³⁰⁾

3. أن علم التجويد فرع عن علم القراءات⁽³¹⁾ الذي تفرَّغ له قراء كان هدفهم الرئيس ضبط أصوات كلمات القرآن؛ صيانةً للقرآن من تفشي اللحن في قراءته، نتيجة اختلاط العرب بالعجم، وما أنتجه هذا الاختلاط من ظهور اللحن في لغة القرآن،⁽³²⁾ مما يجعل علم القراءات التطبيقي جوهر الجانب العملي للدرس الصوتي.

4. ما اشتملت عليه القراءات المتنوعة من فروق أدائية صوتية أدَّت إلى نشوء الدراسات الصوتية للقراءات القرآنية، ودفعت الباحثين إلى تصنيف المؤلفات المتخصصة بدراسة أصوات القراءات،⁽³³⁾ وقد شكَّلت هذه الفروق الأدائية أساس العلاقة المتينة بين علمي الأصوات والقراءات.

5. رغبة العلماء والباحثين في إثراء الدراسات المتعلقة بالقراءات القرآنية دفعهم إلى التنقيب عن الإرث اللغوي المتصل بالقراءات، مما أنتج أهم المباحث الصوتية المتعلقة باللهاجات عامةً، واللهاجات التي نزل بها القرآن بقراءاته المتعددة خاصَّةً.⁽³⁴⁾ ويمكن أن نعدَّ الدراسات الصوتية الناشئة في أحضان القرآن الكريم وقراءاته أئمن الدراسات التي تناولت علم الأصوات بالبحث؛ لأن الدرس يكتسب قيمته من المدروس.

وهذا البحث سيدرس الآثار الصوتية الناتجة عن تعدد أساليب الأداء في أصول

القراءات؛ وأثرها في تيسير التلاوة على المسلمين، وقد اخترت دراسة ظاهرتين تعددت طرق أدئهما لدى القراء، وهما الإدغام والإمالة.

المبحث الأول: تعدد أساليب الأداء في الصوامت (الإدغام نموذجاً).

يطلق اسم الصوامت على الحروف الصحيحة التي تشكل أصول اللغة العربية، وحروف مادتها من وجهة نظر المعجم، وهذه الحروف تتعرض لعدد من التبدلات الصوتية الناتجة عن تعدد طرق الأداء في القراءات، ويتجلى ذلك بشكل واضح في ظاهرة الإدغام التي تفرعت تطبيقاتها لدى علماء القراءة.

والإدغام في اصطلاح علماء القراءة هو إدخال حرف في حرف آخر مجاور له إذا تماثلا أو تجانسا أو تقاربا، بحيث يُلَفِّظ الحرفان حرفاً كالثاني مشدداً، يرتفع بهما اللسان رفعة واحدة، ويضع بهما موضعاً واحداً.⁽³⁵⁾ والأصل هو الإظهار؛⁽³⁶⁾ لأن فيه إعطاء كل حرف حقه بإخراجه من مخرجه، ولأن الإدغام يكون لعلة.

وفائدة الإدغام: إرادة التخفيف والتسهيل، والاقتصاد من الجهد العضلي المبذول في النطق؛ لأن النطق بحرف واحد أسهل من النطق بحرفين، ولأن اللسان إذا لفظ بالحرف من مخرجه، ثم عاد مرة أخرى إلى المخرج للتلفظ بحرف آخر مثله صعب عليه ذلك، فهو يشبه مشي المقيد الذي يرفع رجله من موضع ثم يعيدها إليه، ويشبه إعادة الحديث مرتين، وكل ذلك ثقيل؛ لذا كان تحريك اللسان بالحرفين حركة واحدة أسهل من تحريكه بهما حركتين مع اتفاقهما.⁽³⁷⁾

المطلب الأول: أسباب الإدغام، وشروطه، وموانعه.

◀ أولاً - أسباب الإدغام: للإدغام ثلاثة أسباب هي: التماثل والتجانس والتقارب.

1. التماثل: أن يتحد الحرفان مخرجاً وصفة، كإدغام باء في باء في قوله: ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ﴾ [سورة البقرة / 60].

2. التجانس: أن يتحد الحرفان مخرجاً ويختلفا في الصفة، كإدغام الدال في التاء في قوله تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ﴾ [سورة البقرة / 256]. فالتاء والدال حرفان متحدان في المخرج، ومختلفان في صفتي الجهر والهمس؛ لذا يتم إدغام الصوت الأول في الثاني، فيخرج الصوتان وكأنهما صوت واحد، مما يؤدي إلى الانسجام الصوتي بين الكلمتين، والاقتصاد في المجهود العضلي، حيث يتحرك اللسان بالحرفين حركة واحدة.

3. التقارب: أن يتقارب الحرفان مخرجاً أو صفة، أو مخرجاً وصفة. مثال الأول: إدغام الدال في السين في قوله تعالى: (لَقَدْ سَمِعَ ← لَقَسَ سَمِعَ) ، على مذهب بعض القراء، فالدال والسين متقاربان في المخرج ومتباعدان في الصفات؛ فالدال مجهورة وشديدة وغير صفيرية، والسين مهموسة ورخوة وصفيرية. ومثال الثاني: إدغام اللام في الراء اتفاقاً في: (قُلْ رَبِّ ← قُرْ رَبِّ)؛ فاللام والراء حرفان متقاربان في المخرج، وفي بعض الصفات، كالجهر، والتوسط، والرخاوة، والاستفال، والانفتاح، والإذلاق.⁽³⁸⁾

◀ **ثانياً - شروط الإدغام:** يشترط علماء القراءات شرطين لإجراء آلية الإدغام، وهما:

1. أن يلتقي الحرفان المدغمان خطأ سواء التقيا لفظاً أم لا، فيدخل نحو: (إنه هو)، فلا تمنع الصلة التي هي الواو الملفوظ بها في (أنه)، ويخرج نحو (أنا نذير)؛ لوجود الألف خطأ، وإن لم يلفظ به.

2. أن يلي المدغم فيه حرف أو أكثر إن كان الحرفان بكلمة واحدة، فيدخل نحو: (خلقكم ← خَلِكُمْ)، ولا يُدغم القاف في الكاف في نحو: (يرزقك، وخلقك).⁽³⁹⁾

وهذا الشرط الأخير مناقض لبعض التطبيقات التي يقرأ بها بعض القراء، نحو: (عُدْتُ، لَبِثْتُ) كما سيأتي. ولذلك أرى أن تجاور الحروف خطأ، هو الشرط الوحيد للإدغام.⁽⁴⁰⁾

◀ **ثالثاً - موانع الإدغام:** موانع الإدغام أربعة، ثلاثة متفق عليها، والرابع مختلف فيه، وهي:⁽⁴¹⁾

1. كون الحرف الأول منوناً، نحو: (غفورٌ رحيم، رجلٌ رشيد)؛ لأن التنوين حاجز قوي جرى مجرى الأصول، فمنع من التقاء الحرفين، بخلاف صلة (إنه هو)؛ لعدم القوة.

2. كون الحرف الأول مشدداً، نحو: (رَبِّ بِمَا، مَسَّ سَقَر، تَمَّ مِيقَات)؛ ووجهه ضعف المدغم فيه عن تحمل المشدّد؛ لكونه حرفين، وإدغام حرفين في حرف واحد ممتنع.

3. كون الحرف الأول تاء ضمير، نحو: (كنتُ تُراباً، أفأنتَ تُكره، خلقتَ طيناً)، ووجه امتناع الإدغام: ما فيه من اللبس؛ حيث يمتنع تمييز ضمير المخاطب من ضمير المتكلم.

4. كون الحرف الفاصل بين حرفين متماثلين أو متجانسين أو متقاربين محذوفاً بالجزم، أي كون الحرف الأول واقعاً في نهاية فعل مجزوم، نحو: (يخُلْ لَكُمْ، ومن يبتغِ غير، ولم يؤتِ سعة). وهذا المانع مختلف فيه.⁽⁴²⁾

فإذا وجد الشرط والسبب وارتفع المانع جاز الإدغام، فإن كانا مثلين سُكِّنَ الأول، وأُدغِمَ في الثاني، وإن كانا غير مثلين قلب الحرف الأول حرفاً كالثاني وسُكِّنَ، ثم أُدغِمَ.⁽⁴³⁾

المطلب الثاني - أنواع الإدغام، وموقف القراء منه:

الإدغام لدى علماء القراءات نوعان، هما: الإدغام الكبير، والإدغام الصغير.

1. الإدغام الكبير: ما كان فيه الحرفان المدغمان متحركين، سواء أكانا متمثلين أم متجانسين أم متقاربين، نحو: (شَهْرُ رَمَضَانَ ← شَهْرُ رَمَضَانَ = شَهْرُ مَضَانَ) و(مَنَاسِكُكُمْ ← مَنَاسِكُمْ). وسمي كبيراً لكثرة وقوعه؛ إذ الحركة أكثر من السكون، وقيل: لتأثيره في تسكين المتحرك قبل إدغامه، وقيل: لما فيه من الصعوبة؛ لأنه يتطلب القيام بأكثر من عمل؛ حيث يحتاج في المتمثلين إلى عمليين هما: تسكين الحرف الأول، ثم إدغامه في الثاني، نحو: (سَلَكُكُمْ ← سَلَكُمْ)، ويحتاج في المتقاربين والمتجانسين إلى ثلاثة أعمال هي: قلب الحرف الأول من جنس الثاني، ثم تسكينه، فإدغامه نحو: (النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ← النُّفُوسُ زُوِّجَتْ = النُّفُورُ زُوِّجَتْ). (44)

وحكمه: الإظهار عند جميع القراء إلا السوسي في روايته عن أبي عمرو بن العلاء. (45)

2. الإدغام الصغير: وهو ما كان فيه الحرف الأول ساكناً والثاني متحركاً، نحو: (رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ← رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ)، (قَدْ تَبَيَّنَ ← قَتَّ تَبَيَّنَ = قَتَّبَيْنَ)، (نَخَلُكُمْ ← نَخَلُّكُمْ). (46) وسمي هذا النوع من الإدغام صغيراً؛ لقلّة العمل فيه؛ حيث لا يحتاج إلا إلى عمل واحد في المتمثلين، وهو إدخال الحرف الساكن في الحرف المتحرك بحيث يصيران حرفاً واحداً، ويحتاج في المتجانسين والمتقاربين إلى عمليين هما: قلب المدغم حرفاً كالثاني، ثم إدغامه. (47) وهذا النوع من الإدغام له ثلاثة أقسام هي: الواجب، والجائز، والممتنع. (48)

فيجب الإدغام اتفاقاً إذا التقى حرفان متمثلان أو متجانسان أو متقاربان، وكان أولهما ساكناً وثانيهما متحركاً نحو: (ربحت تجارتهم، قالت طائفة، أثقلت دعوا)، حيث يدغم الحرف الأول في الثاني وجوباً إذا توافرت ثلاثة شروط، هي: أن لا يكون أول المثليين هاء سكت، نحو: (مَالِيَهُ هَلَكَ)، وأن لا يكون حرف مد، نحو: (قَالُوا وَهُمْ، فِي يَوْمٍ): لئلا يذهب المد بالإدغام، وأن لا يكون أول الجنسين حرف حلق، نحو: (فَاصْفَحْ عَنْهُمْ).

ويمتنع الإدغام اتفاقاً إذا التقى الحرفان، وكان أولهما متحركاً وثانيهما ساكناً، نحو: (ضَلَلْتُمْ، نَنْسَخْ).

ويجوز إدغام إن، وقد، وتاء التانيث، وهل، وبل في حروف أخرى معينة تجانسها أو تقاربها، على خلاف بين القراء، كما يجوز إدغام حروف قربت مخرجها عند بعض القراء، وفق التفصيل الآتي:

أ. إدغام الحروف المتقاربة في المخرج.

■ أولاً - إدغام (ذال) إن: اختلف القراء في إدغام (ذال إن) في ستة حروف، وهي

حروف (تجد) ، وحروف الصفير (الصاد، والسين، والزاي) . فقرأ أبو عمرو وهشام بإدغام الذال في الستة، وأظهرها عند الستة نافع وابن كثير وعاصم وأبو جعفر ويعقوب واختلف عن ابن ذكوان في الدال، وقرأ حمزة وخلف بإدغامها في التاء والدال فقط وبإظهارها عند الأربعة الباقية، وقرأ خلاد والكسائي بإدغامها في غير الجيم. (49)

والأمثلة الآتية توضح كيفية النطق بالكلمات بعد إدغام (الذال) في الحروف المذكورة:

إِذْ تَبَرَّأَ (قراءة الإظهار) ← إِتْ تَبَرَّأَ = إِتْبَرَّأَ (إدغام الذال في التاء)

إِذْ دَخَلْتَ (قراءة الإظهار) ← إِدْ دَخَلْتَ = إِدْخَلْتَ (قراءة الإدغام)

وَإِذْ رَاغَتِ (قراءة الإظهار) ← وَإِزْ رَاغَتِ = وَإِزَاغَتِ (قراءة الإدغام)

■ ثانياً - إدغام (دال) قد: اختلف القراء في إدغام (دال قد) في ثمانية حروف هي: الجيم، والذال، والزاي، والسين، والشين، والصاد، والضاد، والظاء. فأدغمها فيهن أبو عمرو وحمزة والكسائي وهشام وخلف، وأدغمها ورش في الضاد والظاء المعجمتين وأظهرها عند الستة، وأدغمها ابن ذكوان في الذال والضاد والظاء المعجمات فقط واختلف عنه في الزاي، والباقون بالإظهار وهم: ابن كثير وعاصم وقالون وأبو جعفر ويعقوب. (50)

والأمثلة الآتية توضح كيفية النطق بالكلمات بعد إدغام (الدال) في الحروف المذكورة:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا (قراءة الإظهار) ← وَلَقَدْ ذَرَأْنَا = وَلَقَدْزَرَأْنَا (قراءة الإدغام)

فَقَدْ ظَلَمَ (قراءة الإظهار) ← فَقَدْ ظَلَمَ = فَقَدْظَلَمَ (قراءة الإدغام)

قَدْ شَغَفَهَا (قراءة الإظهار) ← قَشْ شَغَفَهَا = قَشَغَفَهَا (قراءة الإدغام)

■ ثالثاً - إدغام تاء التأنيث: اختلف القراء في إدغام تاء التأنيث في ستة حروف هي: التاء، والجيم، والزاي، والسين، والصاد، والظاء. فأدغمها في الستة أبو عمرو وحمزة والكسائي، وأدغمها في الظاء ورش فقط، وأظهرها خلف في التاء فقط، وأدغمها ابن عامر في الظاء والصاد، وأدغمها هشام في التاء، واختلف عنه في السين والجيم والزاي فروي عنه الوجهان، وأظهرها ابن ذكوان عند السين والجيم والزاي، واختلف عنه في التاء فروي عنه الوجهان. (51) والأمثلة الآتية توضح كيفية النطق بالكلمات بعد إدغام (التاء) في الحروف المذكورة:

وَجَبَتْ جُنُوبُهَا (قراءة الإظهار) ← وَجَبَجْ جُنُوبُهَا = وَجَبَجْنُوبُهَا (قراءة الإدغام)

أَقَلَّتْ سَحَابًا (قراءة الإظهار) ← أَقَلْسْ سَحَابًا = أَقَلْسَّحَابًا (قراءة الإدغام)

لَهْدُمْتُ صَوَامِعُ (قراءة الإظهار) ← لَهْدُمُصْ صَوَامِعُ = لَهْدُمُصَوَامِعُ (قراءة الإدغام)

■ رابعاً: إدغام (لام) هل وبل: اختلف القراء في إدغام (لام هل وبل) في ثمانية حروف، هي: التاء، والثاء، والزاي، والسين، والضاد، والطاء، والظاء، والنون. فقرأ بإدغام اللام في الحروف الثمانية الكسائي، وقرأ حمزة بالإدغام في التاء والثاء والسين، واختلف عنه في (بل طبع) فروي عنه الوجهان، وقرأ هشام بالإظهار عند الضاد والنون، والإدغام في الستة الباقية، وقرأ الباقر بالإظهار في الثمانية إلا أن أبا عمرو أدغم لام هل في تاء (تري). (52)

والأمثلة الآتية توضّح كيفية النطق بالكلمات بعد إدغام (اللام) في الحروف المذكورة:

بَلْ نَتَّبِعُ (قراءة الإظهار) ← بَنْ نَتَّبِعُ = بَنَّتَبِعُ (قراءة الإدغام)

هَلْ تَسْتَوِي (قراءة الإظهار) ← هَتْ تَسْتَوِي = هَتَّسْتَوِي (قراءة الإدغام)

ب. إدغام حروف قربت مخارجها: اختلف القراء في إدغام سبعة عشر حرفاً قربت مخارجها، وهي:

■ الباء الساكنة عند الفاء في خمسة مواضع: في النساء (أَوْ يَغْلِبُ فَسَوْفَ) ، وفي الرعد (وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ) ، وفي الإسراء (قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ) ، وفي طه (فَأَذْهَبَ فِإِنْ لَكَ) ، وفي الحجرات (وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ فَأُولَئِكَ) فأدغم الباء في الفاء فيها أبو عمرو والكسائي، واختلف عن هشام وخلاد، فروي عنهما الوجهان.

■ (يُعَذِّبُ مَنْ) في سورة البقرة: أدغم الباء في الميم أبو عمرو والكسائي وخلف، واختلف عن ابن كثير وحمزة وقالون فروي عنهم الوجهان، وقرأ ورش بالإظهار.

■ (ازْكَبْ مَعْنَا) في سورة هود: أدغمه أبو عمرو والكسائي ويعقوب، واختلف عن ابن كثير وعاصم وقالون وخلاد، والوجهان صحيحان عن كل منهم، والباقر بالإظهار.

■ (نَخْسِفُ بِهِمْ) في سبأ: أدغم الفاء في الباء الكسائي وحده، وأظهرها الباقر.

■ الراء الساكنة عند اللام، نحو: (يَغْفِرْ لَكُمْ، اصْبِرْ لِحُكْمِ، أَنْ اشْكُرْ لِي) قرأ بالإدغام أبو عمرو بخلاف عن الدوري عنه، وقرأ الباقر بالإظهار.

■ لام (يَفْعَلُ ذَلِكَ) حيث وقع: أدغمها في الذال أبو الحارث عن الكسائي، وأظهرها الباقر.

■ الدال عند الثاء في (وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ) أدغم أبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي وخلف، وأظهر الباقر.

■ الثاء عند الذال (يَلْهَثُ ذَلِكَ): أظهرها نافع وابن كثير وهشام وعاصم وأبو جعفر،

والباقون بالإدغام.

- الذال عند التاء من (أَخَذْتُمْ، أَخَذْتُهُمْ) وما جاء من لفظه: أظهر الذال ابن كثير وحفص، واختلف عن رويس فروي عنه الوجهان، والباقون بالإدغام.
 - الذال في التاء أيضا في (فَنَبَذْتُهَا): أدغمها أبو عمرو وحمزة والكسائي وخلف، واختلف عن هشام، فروي عنه الوجهان، والباقون بالإظهار.
 - الذال في التاء أيضا من (عُدْتُ): قرأه بالإدغام أبو عمرو وهشام بخلف عنه، وحمزة والكسائي وأبو جعفر وخلف، وقرأ الباقون بالإظهار.
 - التاء في التاء من (لَبِثْتُمْ، لَبِثْتَ): أدغم أبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي وأبو جعفر، وأظهر الباقون.
 - التاء في التاء أيضا في (أُورِثْتُمُوهَا): أدغمه أبو عمرو وهشام وحمزة والكسائي، والباقون بالإظهار.
 - الدال في الذال في (كهيعص ذكُرُ): أدغم أبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي وخلف، وأظهر الباقون.
 - النون في الواو من (يس، وَالْقُرْآنِ): أدغمه هشام والكسائي ويعقوب وخلف، واختلف فيه عن نافع والبرزي وابن ذكوان وعاصم، فروي عنهم الوجهان، وبالإظهار قرأ الباقون، وهم: قنبل وأبو عمرو وحمزة وأبو جعفر.
 - النون في الواو من (ن وَالْقَلَمِ): قرأ قالون وقنبل وأبو عمرو وحمزة وأبو جعفر بالإظهار، وقرأ هشام والكسائي ويعقوب وخلف بالإدغام، واختلف عن ورش والبرزي وابن ذكوان وعاصم، فروي عنهم الوجهان.
 - النون عند الميم من (طسم): أدغمه نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم والكسائي ويعقوب وخلف، وأظهره حمزة وأبو جعفر.⁽⁵³⁾
- وحجة من اختار الإظهار هي أن تباعد ما بين المخارج قليلاً يدعو لإيثار الإظهار على الإدغام؛ لأن الإظهار هو الأصل. وحجة من اختار الإدغام في هذه الحروف هي إرادة التخفيف؛ لأن تقارب مخارج الحروف يؤدي إلى تأثر الأصوات المتجاورة، وهذا يسوغ الإدغام.⁽⁵⁴⁾

المطلب الثالث - نماذج تطبيقية توضح أثر الإدغام في تيسير تلاوة القرآن:

احتج من اختار الإدغام في الحروف المتقاربة في الفصول الآتية الذكر بإرادة

التخفيف، وتحقيق الانسجام بين الأصوات المتجاورة، بينما أثر بعضهم الإظهار؛ لأنه الأصل،⁽⁵⁵⁾ وقد تحقق من قراءة القرآن بالوجهين تيسير التلاوة على الناس؛ بسبب اختلاف لهجاتهم، أو صعوبة النطق ببعض الحروف لدى بعضهم.

فعلی سبیل المثال: اختلف القراء في قراءة ﴿تَخَذْتُمْ﴾ حيث وقع في القرآن، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلُ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [سورة البقرة/ 51]، فقرأ بعض القراء ﴿تَخَذْتُمْ﴾ بإدغام الذال بالتاء، وقرأ آخرون بإظهارها.⁽⁵⁶⁾

واحتج من أظهر بأن الإظهار هو الأصل، واحتج من أدغم بتأخي الذال والتاء في المخرج، وتقاربهما في القوة والضعف؛ فالذال فيه جهر يقويه ورخاوة تضعفه، والتاء فيه شدة تقويه وهمس يضعفه، وتقارب الحرفين في القوة والضعف يسوِّغ الإدغام.⁽⁵⁷⁾

وكذلك اختلف القراء في إدغام ﴿فَقَدْ ضَلَّ﴾ حيث وقع في القرآن، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَنْبَدِلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [سورة البقرة/ 108].

فاختار بعض القراء الإدغام:⁽⁵⁸⁾ لاشتراك الضاد والذال في مخرج اللسان، ولأن الذال أضعف من الضاد؛ فقوة الذال من الجهر والقلقة، وقوة الضاد مضاعفة لاتصافها بالاستعلاء والإطباق والجهر والاستطالة، لذا يحصل للذال بالإدغام قوة زائدة؛ لأنها تقلب ضاداً قبل إدغامها، وهذا يحسِّن الإدغام؛ لأن فيه تحقيق الانسجام الصوتي بين الحرفين، وتسهيل النطق بالحرفين بارتفاع اللسان عنهما رفعة واحدة،⁽⁵⁹⁾ ويحسِّن الإدغام أيضاً ما فيه من عجلة وسرعة وخفة في النطق. والإظهار يجري على الأصل في نطق الحروف.

وكذلك اختلف القراء في إدغام ﴿لَقَدْ سَمِعَ﴾⁽⁶⁰⁾ من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [سورة آل عمران/ 181].

فاختار بعض القراء العشرة إدغام دال قد في السين؛ لاشتراك الدال والسين في المخرج، فكل منهما تدغم لام التعريف فيه، ولتقاربهما في القوة؛ فالذال تقوى باتصافها بالجهر، والسين تقوى بالصفير، وهذا التقارب في المخرج والقوة يحسِّن الإدغام، وييسر النطق بالحرفين المتجاورين.⁽⁶¹⁾

يتبين مما سبق من الأمثلة أن قراءة الإظهار تجري على الأصل، وتراعي الإفصاح والإبانة عن حروف القرآن بإعطاء كل حرف حقه مخرجاً وصفة. أما قراءة الإدغام

فتراعي التيسير في نطق الأصوات المتجاورة والمتقاربة، وتسعى إلى تحقيق الانسجام بين الأصوات؛ استجابة للأثر الناتج عن انجذاب صوتٍ لآخر مجاور له؛ لمناسبة بينهما، كالتماثل والتقارب في المخرج والصفة. أي: إن إدغام الحروف المتماثلة أو المتقاربة يُوَاحِي بين الأصوات حين يجعل الصوت الأول يفنى في الثاني، فيخرج الصوتان وكأنهما صوت واحد، وهذا يؤدي إلى الانسجام الصوتي بين الكلمتين، والاقتصاد في المجهود العضلي، حيث يتحرك اللسان بالحرفين حركة واحدة.

والإدغام من المباحث المشتركة بين علمي القراءات والأصوات، وهو صورة من صور تأثر الأصوات المتجاورة بعضها ببعض، بل إن التأثير الكامن في الإدغام يمثل قمة التأثير والمماثلة؛ لأن الصوت الأول يفنى في الصوت الثاني ويغيب؛ لذلك يطلق بعض علماء الأصوات على الإدغام اسم: (المماثلة الكاملة). (62)

المبحث الثاني - تعدد أساليب الأداء في الصوائت (الإمالة نموذجاً):

الصوائت في اللغة العربية هي حروف العلة والحركات، وهي مناط تقليب صيغ الاشتقاق المختلفة في حدود المادة الواحدة؛ لأن الفتحة والضمة والكسرة، والألف والواو والياء المدية هي التي تؤدي مع حروف الزيادة المجموعة في لفظ (اليوم تنسأه) وظيفية تركيب الصيغ الاشتقاقية العربية. ولذلك تمتاز الصوائت بأهميتها في إثراء اللغة العربية وتكثير الصيغ بألفاظ قليلة؛ ولها تأثير كبير في الألفاظ من الناحية الصرفية والدلالية؛ فالحركات المختلفة تجعل الميزان الصرفي مختلفاً من الفعلية إلى الاسمية، نحو (عَدَل، عَدَلٌ) ، وتغير دلالة اللفظة الواحدة في كثير من الأحيان، نحو (مَجَالِس، ومُجَالِس). وأصوات المد تعمل على تغيير الصيغة الصرفية، ونقلها من الفعل إلى صيغة اسم الفاعل - مثلاً - وصيغ مبالغته، نحو: (فتح، فاتح، فُتَّاح). (63)

وتتعرض الصوائت في القرآن لكثير من التغيرات الصوتية الناتجة عن تنوع القراءات، (64) وتعد الإمالة من أبرز الظواهر الصوتية الناتجة عن أصوات المد، وقد اخترت دراستها كنموذج للتغيرات الصوتية العارضة للصوائت؛ لأن الإمالة صورة من صور تأثر الأصوات المتجاورة بعضها ببعض، وقد عدها ابن جني ضرباً من ضروب الإدغام الأصغر، فقال: «وأما الإدغام الأصغر فهو تقريب الحرف من الحرف، وإدناؤه منه من غير إدغام يكون هناك. وهو ضروب: فمن ذلك الإمالة، وإنما وقعت في الكلام؛ لتقريب الصوت من الصوت.» (65)

المطلب الأول - تعريف الإمالة، وأنواعها، وفوائدها:

◀ أولاً - تعريف الإمالة: الإمالة في اصطلاح القراء: هي تقريب الفتحة نحو الكسرة،

بحيث ينتج صوت هو بين الفتحة الخالصة والكسرة، وتقريب الألف نحو الياء، بحيث ينتج صوت هو بين الألف المفخمة والياء. (66)

والإمالة عكس الفتح: وهو فتح القارئ فاه بلفظ الحرف، ويكون فيما بعده ألف أظهر. (67)

◀ ثانياً - أنواع الإمالة: للإمالة درجتان:

■ شديدة، وتسمى الإمالة الكبرى أو المحضة، وهي أن تقرب الفتحة من الكسرة، والألف من الياء من غير قلب خالص ولا إشباع مبالغ، ومنه: إمالة كل ألف بعدها راء متطرفة مجرورة في قراءة أبي عمرو البصري، نحو: (الديار، النهار، الغار).

■ متوسطة، وتسمى الإمالة الصغرى، أو التقليل، أو بين بين، وهو عبارة عن النطق بالألف بحالة بين الفتح المتوسط والإمالة المحضة، ومنه إمالة كلمتي، (هار، نار) إمالة وسطى في رواية ورش عن نافع. (68)

والفتح والإمالة من الأحرف السبعة، وهما لغتان فاشيتان على السنة الفصحاء من العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، فالفتح لغة أهل الحجاز، أما الإمالة فلغة عامة أهل نجد من تميم وقيس وأسد. (69)

◀ ثالثاً - فوائد الإمالة: للإمالة فوائد عدّة، أبرزها:

1. الإعلام بأن أصل الألف ياء. (70)

2. تيسير النطق باللفظ: لأن اللسان يرتفع بالفتح، وينحدر بالإمالة، والانحدار أخف على اللسان من الارتفاع، فلهذا أمال من أمال، وأما من فتح فإنه راعى كون الفتح أمتن أو الأصل.

3. تحقيق الانسجام والتناسب بين الأصوات، فإذا قلت: عائذ، كان لفظك بالفتحة والألف تصعداً واستعلاءً، وبالكسرة انحداراً وتسفلاً، فيكون في الصوت بعض اختلاف، فإذا أملت قربت الألف من الياء، وصارت الأصوات من نمط واحد. (71)

المطلب الثاني - أسباب الإمالة عند علماء القراءة، وموانعها:

◀ أولاً - أسباب الإمالة: ذكر علماء اللغة والاحتجاج عشرة أسباب للإمالة، تعود إلى سببين رئيسيين، هما: الكسرة أو الياء، وكل منهما يكون متقدماً على محل الإمالة من الكلمة، أو متاخراً عنه، أو مقدراً في محل الإمالة.

وقد تكون الكسرة أو الياء غير موجودتين في اللفظ ولا مقدرتين، ولكنهما مما يعرض

في بعض تصاريف الكلمة. وقد تُمال الألف أو الفتحة لأجل إمالة أخرى، وقد تمال الألف تشبيهاً بالألف الممالة، أو بسبب كثرة الاستعمال، أو للفرق بين الاسم والحرف، وبذلك تبلغ أسباب الإمالة اثني عشر سبباً هي: (72)

■ كسرة متقدمة، وشرطها أن يكون الفاصل بينها وبين الألف حرفاً واحداً، نحو: (كِتَاب، حِسَاب)، أو حرفين أولهما ساكن، نحو: (إِنْسَان، سِرْيَال). وهذا شرط لإمالة الألف.

■ كسرة متأخرة: سواء أكانت لازمة، نحو: (عَابِد، عَالِم)، أم عارضة، نحو: (من الناس، وفي النار).

■ ياء متقدمة ملاصقة للألف، نحو: (الحياة)، أو مفصولة بحرفين أحدهما الهاء، نحو: (سُنْعِيدُهُمَا).

■ ياء متأخرة، نحو: (مبایع).

■ كسرة مقدرة، نحو: (خاف)، أصله: (خَوْف) بكسر عين الكلمة وهي الواو، فقلبت الواو ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها.

■ ياء مقدرة نحو: (طاب، خاب، رمى) فالألف فيها منقلبة عن ياء، والإمالة تدل على أن أصلها ياء.

■ كسرة عارضة، نحو (جاء، شاء)؛ لأن الفاء تكسر مع ضمير الرفع المتحرك، فيقال: (جئت، شئت).

■ ياء عارضة، نحو: (تلا، وغزا)، فإن ألفهما منقلبة عن واو، وإنما أميلت؛ لأنك تقول إذا بنيت الفعل للمفعول: (تلي، وغزي) مع بقاء عدة الحروف كما كانت حين بنيت الفعل للفاعل.

■ الإمالة لأجل الإمالة، نحو: (رأيت عماداً) أمالوا الألف المبدلة من التنوين؛ لأجل إمالة الألف الأولى الممالة لأجل الكسرة، ومنه إمالة (الضحى، والقوى، وضحاها، وتلاها)؛ بسبب إمالة رؤوس الآيات قبل وبعد.

■ الإمالة لأجل الشبه: كإمالة (موسى، وعيسى)؛ لشبهها بألف (الهدى).

■ الإمالة لكثرة الاستعمال، كإمالة (الناس).

■ الإمالة للفرق بين الاسم والحرف، كإمالة الحروف في فواتح السور، نحو: (كهعيص)، فتمال الكاف والهاء؛ لأنها أسماء ما يلفظ به، فليست مثل (ما، ولا) وغيرهما من الحروف المبنية على السكون.

◀ ثانياً - موانع الإمالة: ذكر علماء اللغة والقراءة أربعة أمور تمنع الإمالة، وهي: (73)

1. حروف الاستعلاء - أجمع القراء وعلماء العربية (74) على أن حروف الاستعلاء إذا جاورت الألف منعت من الإمالة، نحو: (قاعد، طائف)، ونحو: (ناقد، عاصم)؛ لأن اللسان يستعلي إلى الحنك الأعلى عند النطق بحروف الاستعلاء، والألف تتأثر بهذه الحروف إذا جاورتها وتغلب عليها صفة الاستعلاء، فلما كانت هذه الحروف مستعلية وكانت الألف تستعلي معها كان العمل من وجه واحد أخف على اللسان؛ لأن الإمالة تحرف الحرف إلى مخرج الياء وهي من أسفل الفم، والصعود بعد التسفل شاق؛ ولذلك منعت الإمالة. (75)

ويجوز إمالة الألف المنقلبة من ياء إن كانت مع حرف الاستعلاء؛ لجواز إمالتها مع غير الحرف المستعلي، نحو: (سقى، وأعطى، وخاف)؛ لأن سبب الإمالة قوي، فغلب المستعلي. كما تجوز الإمالة إذا كان حرف الاستعلاء قبل الحرف الذي يليه الألف مكسوراً، نحو: (خفاف، وقباب)؛ لأن الصوت تسفل في المستعلي إلى أن بلغ الألف على التسفل وذلك سهل. وتجوز الإمالة إن كان بين الكسر والألف حرفان، نحو: (مصبح). ومنهم من لا يميل هنا؛ لأن حرف الاستعلاء ساكن والكسرة في غيره، فإن كان حرف الاستعلاء هنا مفتوحاً أو مضموماً لم تجز الإمالة؛ لأن الصوت لم يكن متسفاً حتى يجانس ما بعده. (76)

2. الحرف المشدد بعد الألف: نحو: (جاء، ماد)؛ لأن الحرف قبل الألف مفتوح، والحرف الذي بعد الألف ساكن، ولا يميل للجر؛ لأنه إنما كان يميل في هذا للكسرة التي بعد الألف، فلما فقدها لم يميل. (77)

3. الراء المفتوحة أو المضمومة إذا انفردت؛ لأنها بمنزلة راءين؛ لاتصافها بالتكرير، نحو: (راشد، فراش). وتجوز الإمالة إذا كانت الراء مكسورة، أو إذا سبق الألف راء مفتوحة وتلاها راء مكسورة، نحو: (من شرار الناس، دار القرار). (78)

4. ألفات الحروف، نحو: (حتى، إلى، على، أما، إلا)؛ للتفريق بينها وبين ألفات الأسماء. (79)

◀ ثالثاً: مذاهب القراء في الإمالة: اختلف القراء فيما يمال وما لا يمال من الكلمات القرآنية اختلافاً كبيراً يضيق المقام عن التفصيل فيه، ويمكن معرفته بالرجوع إلى كتب القراءات، (80) وسأذكر فيما يأتي ما ينضبط من اختلافهم في الإمالة.

■ أولاً - انفرد ابن كثير بقراءة القرآن جميعه بالفتح، ووافقه قالون عن نافع وحفص عن عاصم فقرأ القرآن بالفتح إلا في موضع واحد، (81) أما الأزرق عن ورش وأبو عمرو وحزمة والكسائي وخلف فأكثروا من الإمالة؛ فحزمة والكسائي وخلف يقرؤون بالإمالة الكبرى، والأزرق يقرأ بالإمالة الصغرى، وأبو عمرو يجمع بينهما.

■ ثانياً - اتفق قراء الكوفة على الإمالة في أحوال كثيرة، ويمكن ضبط ما اتفقوا فيه في القواعد الآتية: (82)

■ أمالوا كل ألف منقلبة عن ياء حيث وردت في القرآن الكريم في اسم أو فعل إمالة كبرى، وصلاً ووقفاً، فالأسماء نحو: (الهدى، الهوى، الزنا، مثواكم)، والأفعال نحو: (أتى، أبى، سعى، يخشى، يرضى)، أما ما انقلب عن واو فلا يمال، نحو: (دعا، عفا، نجا، دنا) إلا إذا زاد الفعل الواوي على ثلاثة أحرف فإنه يصير بحكم اليائي مطلقاً، فيمال نحو: (يرضى، يُدعى، يتزكى)؛ لأن أصل يرضى - مثلاً - يرضوا، فلما وقعت الواو رابعة متطرفة قلبت ياء، ثم قلبت الياء ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها.

■ ما جاء من الأسماء على وزن أفعل، نحو: (أدنى، أنجى، أزكى، الأعلى)؛ لأن لفظ الماضي من ذلك كله يظهر فيه الياء إذا رددت الفعل إلى نفسك، فتقول: (أزكيت، وأنجيت، وأدنت).

■ كل ألف تأنيث جاءت على وزن فُعَلَى، نحو: (طوبى، بشرى، القربى، الأثنى، دنيا)، وألحقوا بذلك (موسى، وعيسى، ويحيى) رغم كونها أعجمية لا توزن، لكنها تندرج عندهم تحت أصل ما رسم بالياء.

■ ما جاء على وزن فعَالَى بضم الفاء وفتحها، نحو: (أسارى، سُكّارى، يَنَامَى، الأيَامَى).

■ كل ألف متطرفة رُسِمَت في المصاحف ياء في الأسماء والأفعال، نحو: (متى، بلى، يا أسفى، يا ويلتى، يا حسرتى، عسى، أنى الاستفهامية) وتعرف بصلاحيّة كيف أو أين أو متى مكانها، ويستثنى من ذلك خمس كلمات لا تمال بحال وهي: (لدى، إلى، حتى، على، ما زكى منكم). أما (لدى) فلا يمال؛ لأنه رُسِمَ بالألف في سورة يوسف، وبالياء في غافر، فلم يمل؛ ليجري الكل مجرى واحداً. ولا يمال الفعل (ما زكى منكم)؛ لأنه من ذوات الواو، فتُرِكَت إمالته؛ للتنبيه على ذلك. والحروف (إلى، وحتى، وعلى) لم تُمل؛ لأن الحروف لا حظ لها في الإمالة بطريق الأصالة، إنما هي للأفعال والأسماء فلم يؤثر فيها رسمها بالياء. (83)

■ ألفات فواصل الآيات المتطرفة تحقيقاً أو تقديراً، واوية أو يائية، أصلية أو زائدة، في الأسماء والأفعال، في السور الآتية: (طه، النجم، المعارج، القيامة، النازعات، عبس، الأعلى، الشمس، الليل، الضحى، العلق)، فالسور (الأعلى، والشمس، والليل) عمّت الإمالة فواصلها، وباقي السور أميل منها القابل للإمالة. وعلّة الإمالة في هذه السور هي تحقيق الانسجام بين أصوات رؤوس الآيات، وجعلها على نمط واحد؛ حيث أميل ما أصله ياء وما أصله واو؛ لتحقيق التناسب بين الأصوات، وهذا يزيد نظم السورة جمالاً. (84)

- أمالوا من الواوي ما كسر أوله أو ضم، وهو: (القوى، والعلى، والربا، والضحي) كيف جاء.
- أمال أبو عمرو كل ما كان فيه راء بعده ألف، نحو: (نكرى، بشرى، أسرى، أراه، اشترى، يرى).
- أمال أبو عمرو والكسائي كل ألف بعدها راء متطرفة مجرورة، نحو: (الدار، النار، القهار، الكفار، أبصارهم، وأبارها، حمارك) سواء أكانت الألف أصلية أم زائدة. وعلة الإمالة في هذه الكلمات: تحقيق التناسب والانسجام بين الأصوات، والتيسير في نطق الألفاظ. (85)
- أمال حمزة الألف من عين الفعل الماضي من عشرة أفعال، هي: (زاد، وشاء، وجاء، وخاب، وران، وخاف، وزاغ، وطاب، وضاق، وحاق) حيث جاءت.
- أمال الكسائي هاء التانيث وما قبلها وقفاً مطلقاً بعد خمسة عشر حرفاً يجمعها حروف: (فجئت زينب لذود شمس)، نحو: (خليفة، وليجة، خبيثة، بغتة، الميتة)
- فواتح السور: أمالوا الراء في السور المفتحة بـ (الر، المر)، وأمالوا طا من: (طه، والشعراء، والنمل، والقصاص). وأمالوا الحاء من (حم) في الحواميم السبع، ووافقهم في الحاء ابن ذكوان. كما أمالوا (يا) من: (يس، كهيعص). وأمال الهاء من فاتحة (مريم وطه) أبو عمرو والكسائي وأبو بكر، وأمال حمزة وخلف طه دون مريم. وأمال الياء من أول مريم من أمال (الر) إلا أبا عمرو على المشهور عنه.

المطلب الثالث - نماذج تطبيقية توضح أثر الإمالة في تيسير تلاوة القرآن:

أظهرت القراءات المتنوعة الدائرة بين الإمالة والفتح نموذجاً رائعاً من الانسجام بين الأصوات المتجاورة والمتقاربة، وألحاناً ربانية متناغمة في أنساق متعددة تختلف باختلاف طرق الأداء المتعددة.

فعلى سبيل المثال اختلف القراء في قراءة ﴿هُدًى﴾ من قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [سورة البقرة / 5]، فاختر القراء الكوفيون قراءتها بالإمالة الكبرى، وقرأ الباقون بالفتح، إلا ورشاً فقرأ بالفتح والتقليل. (86)

واحتج من اختار الإمالة بأن ألف (هدى) منقلبة من ياء والإمالة تدل على أصلها، وبأن الإمالة تتناسب وصوت الميم المكسورة المجاورة لألف (هدى)، فالإمالة تجعل اللسان يعمل عملاً واحداً متسلفاً، وهذا أسهل من أن يعمل متصعداً بالألف ثم متسلفاً بالكسر؛ لأن الكسرة قربت الألف من الياء فحسنت الإمالة، لأنها صيرت الأصوات المتجاورة من نمط واحد. (87) وحجة من اختار الفتح هي إبقاء الألف على أصلها، وعدم العدول بها عن

مخرجها إلى مخرج حرف آخر. وحجة ورش هي الجمع بين اللغتين، ومراعاة الوجهين. (88)

وكذلك اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [سورة البقرة / 7] فقرأ أبو عمرو والدوري عن الكسائي ﴿أَبْصَارِهِمْ﴾ بإمالة الألف، وقرأ ورش بالتقليل، وقرأ الباقر بفتح الألف. (89)

واحتج الجمهور للفتح بأنه الأصل، وبأن مجاورة الألف لحرف استعلاء ينافي التسفُّل. واحتج أبو عمرو بأن قوة السبب تزيل المانع، فالألف مجاورة للراء المكسورة، والراء تتصف بالتكرير، فكانت بمنزلة كسرتين. (90)

وحجة كلا الطرفين قوية، ففتح الألف يحسنه تناسب الأصوات المتجاورة وتقريب بعضها من بعض، وإمالتها يُحسِّنُه مراعاة تجاور الأصوات أيضاً.

وكذلك اختلف القراء في إمالة الكلمات الآتية: (دَحَاهَا) [سورة النازعات / 30]، (تَلَاهَا) [سورة الشمس / 2]، (طَاهَا) [سورة الشمس / 6]، (سَجَى) [سورة الضحى / 2]، فقرأها الكسائي بالإمالة الخالصة، استثناء من الأصل؛ لأن هذه الكلمات أفعال ثلاثية ألفتها منقلبة من الواو، والقراء مجمعون على إخلاص الفتح في الأفعال الثلاثية التي انقلبت ألفتها من واو؛ لعدم وجود سبب فيها يدعو للإمالة، إلا أن الكسائي استثنى هذه الكلمات الأربع؛ لأنها وقعت في رؤوس آيات، وكان قد أمال الألفات في رؤوس الآيات السابقة واللاحقة في السور المذكورة؛ لأنها منقلبة عن ياء، ولذلك أمال الألف في هذه الكلمات الأربعة؛ إتباعاً لما قبلها وما بعدها من الفواصل؛ ليستوي اللفظ بالإمالة في جميعهن، فيخف في النطق، ويحسن في السمع؛ وتتشاكل في اللفظ بين ما قبلها وما بعدها من فواصل السورة. (91)

وقرأ أبو عمر هذه الكلمات بالإمالة الصغرى (بين بين) ، وحجته كحجة الكسائي، غير أنه لم يبالغ في تقريبها من الياء، بل اقتصد في ذلك؛ إذ كان فيه تحصيل ما قصده من تقريب هذه الألفات من الياء مع خفته.

وأما حمزة فقد قرأ هذه الكلمات بإخلاص الفتح رغم أنه أمال ما قبلها وما بعدها من رؤوس الآيات في السورة؛ لأنه لما كان أصل الألف في هذه الكلمات من واو فتحها؛ ليفصل بذلك بينها وبين ما قبلها وما بعدها من رؤوس الآيات التي أصل الألف فيها من الياء، وليس من الواو.

وقرأ نافع هذه الأفعال بالوجهين: الإمالة الوسطى، والفتح الخالص؛ ليجمع في

قراءته بين اللغتين، ويُري جوازهما وفصاحتهما، هذا مع ما اتبعه في كل ذلك عن أئمته الذين أخذ القراءة عنهم.

وقرأ ورش (سَجَى) [سورة الضحى / 2] بالإمالة بين بين، وقرأ الأفعال الثلاثة الأخرى بالفتح الخالص، وحجته القصد إلى تحقيق التشاكل والتناسب الصوتي بين فواصل آيات سورة الضحى، أما الأفعال الثلاثة الأخرى فقرأها بالفتح؛ لتحقيق الانسجام الصوتي بينها وبين فواصل الآيات في سورها؛ لأنه قرأ في سورتي النازعات والشمس بالفتح الخالص.

وأما من قرأ هذه الأفعال الأربعة بالفتح الخالص - وهم باقي القراء - فإنهم أجروا هذه الأفعال على أصلهم من إخلاص الفتح، وليسوا بين رؤوس الآيات في النطق. ويُقوي مذهبهم أنهم لما أخلصوا الفتح في قراءة الأفعال التي انقلبت ألفاتها من ياء، كان إخلاص الفتح في الأفعال التي انقلبت ألفاتها من الواو أولى. (92)

إن هذه الأمثلة توضّح أن الغرض الأساس من الإمالة هو تحقيق الانسجام والتناسب بين الأصوات وتقريب بعضها من بعض، وفي ذلك يتحقق مقصد التيسير الذي أنزل الله لأجله القرآن على سبعة أحرف، فمن استطاع أن يقرأ بالفتح الخالص قرأ برواية حفص الذي يقرأ بالفتح، ويجرد أصوله من الإمالة إلا في موضع واحد وهو كلمة (مَجْرَاهَا)، ومن تعسرت عليه القراءة بالفتح قرأ بالروايات التي تعتمد أصولها على الإمالة؛ لأن الإمالة هي الأخف على اللسان والأيسر في النطق؛ لأنها تحقق الانسجام بين الأصوات المتجاورة، فتجعل اللسان يعمل عملاً واحداً منحدراً عندما يقرب الألف من الياء وينتقل منه إلى الكسرة، وهذا أسهل من أن يعمل متصعداً بالألف ثم متسفلًا بالكسر، فالإمالة تُصير الأصوات المتجاورة من نمط واحد.

وبذلك يتبين أن تحقيق الانسجام بين الأصوات هو أبرز الآثار الناتجة عن تعدد أساليب الأداء في القراءات، ومن خلال ذلك تُيسر تلاوة القرآن على الناس كافة، مهما تعددت لغاتهم ولهجاتهم.

الخاتمة:

يمكن تلخيص نتائج هذا البحث على النحو الآتي:

1. أنزل الله القرآن في العهد المدني بوجوه متعددة من طرق الأداء لحكم متعددة أبرزها: تيسير تلاوة القرآن على المسلمين الجدد، والأعاجم الذين لا يحسنون لهجة قريش.

وقد بيّن البحث أنّ مقصد التيسير على الناطقين بكلمات القرآن مقصد جليل، يجوز لأجله حذف الحركات الإعرابية؛ تمهيداً لإدخال الحرف الأول الذي يُسكّن حال الإدغام في الحرف الثاني، كما في الإدغام الكبير.

2. تعدُّ كيفية النطق بالحروف والكلمات أساس عددٍ من العلوم وقاعدتها، ومنها علم التجويد والقراءات، وعلم الأصوات، وتعدُّ المباحث المتعلقة بمخارج الحروف وصفاتها، وما يطرأ على الحروف من تبدّلات صوتية ناتجة عن تجاور الأصوات من أهم المباحث التي يُعنى بها علما الأصوات والقراءات.

3. عرّف البحث الإدغام، وبيّن أنه لا يتم إلا إذا توافرت الأسباب، وانتفت الموانع التي تبينّت في ثنايا البحث، وذكر أن علماء القراءات اشترطوا شرطين يجب توافرها للقيام بعملية الإدغام، وهما: أن يلتقي الحرفان خطأ سواء التقيا لفظاً أم لا، وأن يلي المدغم فيه حرف أو أكثر إن كان الحرفان بكلمة واحدة. وقد رجّحت الباحثة عدم ذكر الشرط الثاني؛ لورود بعض التطبيقات المناقضة له، نحو: (عُدْتُ، اتَّخَذْتُ).

4. ساق البحث عدداً من النماذج التي اختلف القراء العشرة في قراءتها بين الإظهار والإدغام، وتبيّن من خلال الأمثلة المذكورة أن قراءة الإظهار تراعي الأصل، وتفي كلَّ حرف حقّه مخرجاً وصفةً، وأن قراءة الإدغام تراعي التيسير على الناطقين بكلمات القرآن؛ لأنها تستجيب لتأثر الأصوات المتجاورة، وتقارب صفاتها في القوة والضعف. وقد تبين من خلال الأمثلة أن الإدغام يخفّف المجهود العضلي الذي يبذله القارئ؛ لأنه يجعل اللسان يرتفع بالحرفين المدغمين مرة واحدة، عندما يجعل الحرف الأول يفنى في الثاني.

5. عرّف البحث الإمالة وبين أنواعها وفوائدها وأسبابها وموانعها، وموقف القراء من هذه الظاهرة الصوتية، ثم ساق عدداً من النماذج التي اختلف القراء في قراءتها بين الفتح والإمالة. وتبيّن من خلال الأمثلة أن قراءة الفتح تراعي الأصل، وأن قراءة الإمالة تراعي التيسير على الناطقين بكلمات القرآن؛ لأنها تستجيب لتأثر الأصوات المتجاورة، وتقرب بعضها من بعض. وقد تبين من خلال الأمثلة أن الإمالة تخفف من المجهود العضلي الذي يبذله القارئ؛ لأنها تجعل اللسان يعمل بالألف الممالة والكسرة المتجاورة له عملاً واحداً متسلسلاً، وتُصير الأصوات المتجاورة من نمط واحد، وهذا أسهل من أن يعمل متصعداً بالألف ثم متسلسلاً بالكسر.

التوصيات:

♦ أولاً: توصي الباحثة بدراسة جميع أصول القراءات التي بها يسر الله تلاوة القرآن على المسلمين كافةً.

♦ ثانياً: النظر بتمعن في جميع تطبيقات قواعد القراءات وأصولها؛ لأنَّ النظر المتمعّن، والدراسة الواعية هي التي تهدي إلى تصحيح بعض القواعد التي نظنّها قبل البحث والدراسة من المسلمّات.

♦ ثالثاً: عدم المغالاة والتعصّب لقراءة بعض القراء أو الانتصار لبعض أصول القراءات على حساب بعضها الآخر؛ لأنَّ القرآن نزل بجميع الوجوه التي قرأ وأقرأ بها القراء العشرة الذين نقلوا إلينا القرآن بالسند المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما تلقّاه عن رب العزة سبحانه.

وبعد: أرجو الله أن يتقبّل مني هذا البحث المتواضع خالصاً لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

1. انظر: الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب القراءات، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، حديث رقم/ 2944، 5/ 194.
2. القراءات العشر: هي قراءة الأئمة العشرة الذين حملوا القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالسند المتواتر، واشتهروا بالأمانة في النقل، والضبط والإتقان، وملازمة القراءة والإقراء، وهم: نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني، وعبد الله بن عامر اليحصبي، وعبد الله بن كثير الداري، وأبو بكر عاصم بن أبي النجود الأسدي، وأبو عمرو بن العلاء البصري، وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي، وعلي بن حمزة الكسائي، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع القاري، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي، وخلف بن هشام بن ثعلب. وسأذكر أيضاً الاختلاف الوارد عن راويي كل قارئ من القراء العشرة، وهم: قالون وورش: راوي الإمام نافع، والبزي وقنبل: راوي الإمام ابن كثير، والدوري والسوسي: راوي الإمام أبي عمرو بن العلاء، وهشام وابن زكوان: راوي الإمام ابن عامر، وشعبة وحفص: راوي الإمام عاصم، وخلف وخلاد: راوي الإمام حمزة، وأبو الحارث والدوري: راوي الإمام الكسائي، وابن وردان وابن جمان: راوي الإمام أبي جعفر، ورويس وروح: راوي الإمام يعقوب، وإسحاق وإدريس: راوي الإمام خلف العاشر. انظر: الزرقاني: عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط 1/ 1996م، 1/ 314 - 321.
3. انظر: النيسابوري: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط.، د. ت.، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، حديث رقم: 821، 1/ 562. وانظر: ابن حجر: أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د. ط. / 1379هـ - 1959م، 9/ 28.
4. ابن الجزري: محمد بن محمد، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تحقيق: عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، دار البلاغ، الجزائر، ط 1/ 1424هـ - 2003م، ص 17.
5. مناهل العرفان، 1/ 285.
6. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط. / 1394هـ -

1974م، 1/ 275، وفتح الباري، 9/ 31.

7. رجَّح العلماء أن الأحرف السبعة هي وجوه التغاير السبعة التي جاءت في القرآن الكريم، وهي: أولاً: اختلاف الأسماء بالإفراد والتثنية والجمع، ومنه الجمع والإفراد في: (لَأَمَانَتِهِمْ، لَأَمَانَتِهِمْ) [سورة المعارج/ 32]. ثانياً: الاختلاف في الإعراب، ومنه تعدد قراءات قوله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [سورة البروج/ 15] حيث نزلت الآية بالرفع (المجيد)، وبالجر (المجيد)، فالرفع على أنه نعت لكلمة ذو، والجر على أنه نعت لكلمة (العرش). ثالثاً: الاختلاف في التصريف، ومنه قراءتا (رَبَّنَا بَاعِدْ، رَبَّنَا بَعْدْ) [سورة/ سبأ/ 19]، بتنويع صيغ تصريف الفعل بين الأمر والماضي. رابعاً: الاختلاف بالتقديم والتأخير، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ [سورة ق/ 19]، ونزلت هذه الآية بوجه آخر يخالف الأول بالتقديم والتأخير، وهو (سكرة الحق بالموت)، ثم نسخ هذا الوجه في العرصة الأخيرة، وأقرَّ الوجه الأول وتواتر. خامساً: الاختلاف بالإبدال، ومنه إبدال حرف بآخر قريب المخرج في قوله تعالى: ﴿وَطَلَّحَ مَنْضُودٍ﴾ [سورة الواقعة/ 29]، وقرئ أيضاً: (وطلح) بإبدال الحاء عينا، ثم نسخت هذه القراءة. سادساً: الاختلاف بالزيادة والنقص، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [سورة الليل/ 3] وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً: (والذكر والأنثى)، ثم نسخ هذا الوجه. سابعاً: الاختلاف باللهجات من التفتيح والترقيق والإمالة، ومنه قراءة (أتى، وموسى) بالفتح والإمالة في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ [سورة النازعات/ 15]. انظر: الإتيان في علوم القرآن، 1/ 165 - 167، ومناهل العرفان، 1/ 109 - 110.

8. الإتيان في علوم القرآن، 1/ 177.

9. يقول ابن القاصح: (القراء يسمون ما قل دوره من حروف القراءات المختلف فيه فرشاً؛ لأنها لما كانت مذكورة في أماكنها من السور فهي كالمفروشة، بخلاف الأصول، لأن الأصل الواحد منها ينطوي على الجميع، وسمى بعضهم الفرش فروعاً، مقابلة للأصول). انظر: ابن القاصح: أبو القاسم علي بن عثمان، سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي، تحقيق: الشيخ علي محمد الضباع، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط3/ 1373هـ - 1945م، ص 148.

10. سيأتي بيان المراد بهذه المصطلحات في ثنايا البحث.

11. القاضي: عبد الفتاح، الوافي في شرح الشاطبية، دار السوادي، جدة، ط5/ 1420هـ - 1999م، ص 198.

12. انظر: الوافي في شرح الشاطبية، ص 199.
13. انظر: ابن عاشور: الطاهر، التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1/ 1420هـ - 2000م، 1/ 50.
14. المد: هو إطالة الصوت بحرف من حروف المد أو اللين الثلاثة، وهي الألف والواو والياء الساكن المتحرك ما قبله بحركة مجانسة له، إذا وجد سبب المد وهو السكون أو الهمز. انظر: الحفيان: أحمد محمود عبد السميع، أشهر المصطلحات في فن الأداء وعلم القراءات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1422هـ - 2001م، ص 237.
15. انظر: التحرير والتنوير، 1/ 54.
16. انظر: التحرير والتنوير، 1/ 55.
17. الصوت: ظاهرة طبيعية تنشأ عن اهتزاز الأجسام محدثة أمواج سمعية متتابعة ذات تردد معين تنتقل إلى الأذن التي تنقل تأثيرها إلى المخ، فيترجمها إلى نغمات مسموعة. وهذا المعنى غير مراد هنا، بل المراد: الصوت اللغوي المصاحب لنطق الكلمات في اللغات الإنسانية وهو عبارة عن الأثر السمعي الناتج عن أعضاء النطق الإنساني إرادياً في صورة ذبذبات ناتجة عن أوضاع وحركات معينة لهذه الأعضاء. انظر: طليمات: غازي مختار، في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط2/ 1420هـ - 2000م، ص 127، ومطر: عبد العزيز، علم اللغة وفقه اللغة - تحديد وتوضيح، قطر، د. ط. / 1985م، ص 31.
18. علم اللغة وفقه اللغة، ص 31.
19. دراسة الصوت اللغوي، ص 68 - 69.
20. عمر: أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، د. ط. / 1418هـ - 1997م، ص 135 - 138.
21. انظر: المهدي: أبو العباس أحمد بن عمار، شرح الهداية، تحقيق: د. حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشيد، الرياض، د. ط.، د. ت، 1/ 80، وقمحاوي: محمد الصادق، البرهان في تجويد القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، د. ط.، د. ت، ص 13، ومفلح القضاة: محمد عصام، الواضح في أحكام التجويد، د. دار النفائس، الأردن، ط3/ 1998م، ص 29.
22. انظر: القيسي: مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5/ 1418هـ - 1997م، 1/ 139، وابن أبي مريم: نصر بن علي بن محمد الشيرازي، الموضح في وجوه القراءات

- وعلاها، تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة، جامعة أم القرى، 1408هـ، 1/ 181-182، وأبو شامة: عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 2/ 744-750، وابن الجزري: محمد بن محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تحقيق: الشيخ علي محمد الضباع المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط.، د. ت.، 1/ 225-227.
23. سيف: صلاح صالح، العقد المفيد في علم التجويد، المكتبة الإسلامية، عمان، ط1/ 1408هـ - 1987م، ص 67، والبرهان في تجويد القرآن، ص 15.
24. في علم اللغة، ص 132 - 133، والعقد المفيد، ص 67 - 71.
25. في علم اللغة، ص 133 - 134، وإبراز المعاني، 2/ 751 - 755، والنشر، 1/ 229 - 230، والعقد المفيد في علم التجويد، ص 71 - 74.
26. العقد المفيد في علم التجويد، ص 74 - 75.
27. يُعدُّ الخليل بن أحمد الفراهيدي مؤسس الدراسات الصوتية عند العرب، فهو صاحب أول دراسة صوتية منهجية في تاريخ الفكر الصوتي عند العرب؛ حيث رتبَّ معجم العين ترتيباً صوتياً، وابتدأه بمقدمة حلل فيها أصوات العربية، وحدد فيها مخارج الأصوات وصفاتها، وتلك المقدمة هي أقدم مادة صوتية وصلت إلينا. انظر: في علم اللغة، ص 130. وقد تابعه في ذلك تلميذه سيبويه الذي هدَّب أفكار الخليل، ورتَّب مخارج الحروف، وأشار إلى بعض صفاتها، ودرس ظاهرة الإدغام دراسة واعية تتسم بالشمول ودقة التحليل والتقسيم. انظر: حسان: تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، د. ط/ 1994م، ص 50-51. ثم وضع ابن جني (392هـ) ما يشبه نظرية الصوت اللغوي عند العرب، فأفرد كتاباً خاصاً بالأصوات سماه (سر صناعة الإعراب) تناول فيه صفات الأصوات، ومخارجها، وأعضاء النطق، والصوائت الطويلة والقصيرة، وبعض الظواهر الصوتية، كالتنغيم. انظر: في علم اللغة، ص 130-131.
28. عدوان: جميل محمد جميل، روايتا حفص وشعبة عن عاصم (دراسة صوتية موازنة)، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، بإشراف: د. محمد رمضان محمود البع، الجامعة الإسلامية، غزة، 1429هـ - 2008م، ص 47.
29. قدوري: غانم، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة وزارة الأوقاف العراقية، د. ط/ 1986م، ص 60.

30. روايتا حفص وشعبة، ص 50.
31. الداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد، التحديد في صنعة الإتيقان والتجويد، تحقيق: فرغلي سيد عريباوي، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة/ مصر، ط1/ 2009م، ص 29.
32. اللغة العربية معناها ومبناها، ص 11 - 12.
33. من بين تلك الرسائل والمؤلفات: روايتا حفص وشعبة عن عاصم (دراسة صوتية موازنة) ، وقد تقدّم ذكرها. والجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، للدكتور عبد البديع النيرباني، وسيأتي ذكره في مراجع البحث.
34. من بين تلك الرسائل والمؤلفات: الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية، إعداد الطالبة: أنجب غلام نبي بن غلام محمد، وسيأتي ذكرها في مراجع البحث. وكتاب المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية، للدكتور محمد سالم محيسن.
35. الفارسي: أبو علي الحسن بن عبد الغفار، التكملة، تحقيق: د. حسن شانلي فرهود، ط1/ 1410هـ - 1990م، ص 273، والموضح في وجوه القراءات، ط1/ 193، والنشر، ط1/ 313.
36. الإظهار: هو إخراج كل حرف من مخرجه من غير غنة في الحرف المظهر. انظر: المرصفي: عبد الفتاح السيد عجمي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط2/ د. ت.، ص 159.
37. الكشف عن وجوه القراءات، ط1/ 134، والموضح في وجوه القراءات، ط1/ 193-194، والنيرباني: عبد البديع، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، دار الغوثاني، دمشق، ط1/ 1427هـ - 2006م، ص 103.
38. النشر، ط1/ 317، وانظر: الدمياطي: أحمد بن محمد بن عبد الغني، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1419هـ - 1998م، ص 35.
39. النشر، ط1/ 317، وإتحاف، ص 35.
40. غلام نبي بن غلام محمد: أنجب، الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية، تخصص النحو والصرف، جامعة أم القرى، كلية التربية للبنات، مكة المكرمة، بإشراف: أ. د. عبد الله درويش، ط1/ 1410هـ - 1989م، ط2/ 504 - 505.

41. النشر، 1 / 317، والإتحاف، ص 35.
42. أكثر القراء على الاعتداد بالجزم مانعاً مطلقاً، وهو مذهب أبي بكر بن مجاهد وأصحابه. وبعضهم لم يعتد به مطلقاً، وهو مذهب ابن شنبوذ وأبي بكر الداجوني. والمشهور الاعتداد به في المتقاربين وإجراء الوجهين في غيره ما لم يكن مفتوحاً بعد ساكن؛ ولهذا كان الخلاف في (يوّت سعة) ضعيفاً وفي غيره قوياً. انظر: النشر، 1 / 318.
43. النشر، 1 / 318، والإتحاف، ص 36.
44. النشر، 1 / 313، وهداية القاري، ص 218-221.
45. الوافي في شرح الشاطبية، ص 53.
46. النشر، 2 / 2.
47. هداية القاري، ص 218-221.
48. النشر، 2 / 21-2، والإتحاف، ص 50-58، وهداية القاري، ص 235-253.
49. انظر: النشر، 2 / 2، والإتحاف، ص 50.
50. انظر: النشر، 2 / 3، والإتحاف، ص 51-52.
51. انظر: النشر، 2 / 4-5، والإتحاف، ص 52.
52. انظر: النشر، 2 / 6-8، والإتحاف، ص 53.
53. انظر: النشر، 2 / 9-21، والإتحاف، ص 54-58.
54. شرح الهداية، 1 / 82.
55. للتوسع في علة إدغام كل حرف، راجع: الكشف عن وجوه القراءات، 1 / 144-156.
56. أظهر ابن كثير وحفص ورويس (اتخذتم، أخذتم، لاتخذت) وأدغم ذلك الباقيون. انظر: ابن الجزري: محمد بن محمد، تحبير التيسير في القراءات العشر، دار الفرقان، تحقيق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، الأردن/ عمان، ط 1 / 1421 هـ - 2000 م، ص 235، والنشر، 2 / 17،
57. ابن خالويه: أبو عبد الله الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط 4 / 1401 هـ، ص 77، الكشف عن وجوه القراءات، 1 / 147.

58. قرأ ورش وابن كثير وقالون وعاصم وابن ذكوان وأبو جعفر ويعقوب بإظهار الدال، وقرأ الباقر بالإدغام. انظر: النشر، 2/ 3، وتحبير التيسير، ص 231.
59. الكشف عن وجوه القراءات، 1/ 145.
60. قرأ ابن كثير وقالون وعاصم وأبو جعفر ويعقوب بإظهار الدال، وقرأ الباقر بإدغامها. انظر: النشر، 2/ 3، وتحبير التيسير، ص 231.
61. الكشف عن وجوه القراءات، 1/ 145.
62. دراسة الصوت اللغوي، ص 332.
63. اللغة العربية معناها ومبناها، ص 72.
64. أبرز التغيرات الصوتية الناتجة عن اختلاف القراءات: الإبدال، والإمالة، والاختلاس، والمد، والإشباع، والنقل، والحذف. والمقام لا يتسع لدراسة جميع الظواهر الصوتية العارضة للصوائت والتمثيل لها؛ فإن كل ظاهرة من هذه الظواهر تستحق أن تُفرد بالدراسة، ويمكن الرجوع إلى كتب القراءات؛ لمعرفة المراد بهذه المصطلحات، والتزوّد بأمثلة لها، ومنها: النشر، 1/ 357 - 487، والإتحاف، ص 68 - 142.
65. ابن جني: أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار عالم الكتب، بيروت، د. ط.، د. ت.، 2/ 141.
66. الموضح في وجوه القراءات، 1/ 209، والنشر، 2/ 38، والكشف عن وجوه القراءات، 1/ 168.
67. الداني: أبو عمرو، الفتح والإمالة، تحقيق: أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، د. ط.، د. ت.، ص 13.
68. الفتح والإمالة، ص 14، وإبراز المعاني، 1/ 204، والإتحاف، ص 144.
69. الفتح والإمالة، ص 12، 17. وإبراز المعاني، 1/ 204، والنشر، 2/ 36.
70. الإتقان، 1/ 315.
71. النشر، 1/ 42، والإتقان، 1/ 318.
72. النشر، 2/ 39-41، والإتقان، 1/ 315-317، وقد ذكر بعض علماء القراءات ستة من هذه الأسباب، انظر: شرح الهداية، 1/ 92، ومنهم من ذكر سبعا، انظر: الفتح والإمالة، ص 22، ومنهم من ذكر ثمانية. انظر: سراج القارئ المبتدئ، ص 103.

73. أبو مصطفى: خالد محمود، ظاهرتا الهمز والإمالة عند القراء الكوفيين الثلاثة (عاصم وحمزة والكسائي) دراسة صوتية وصفية تحليلية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم اللغوية (علم الأصوات)، بإشراف د. فوزي إبراهيم أبو فياض، الجامعة الإسلامية، غزة، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، 1432هـ - 2011م، ص 139-143.
74. يقول سيبويه: «ولا نعلم أحداً يميل هذه الألف إلا من لا يؤخذ بلغته.» انظر: سيبويه: عمرو بن عثمان، كتاب سيبويه، تحقيق: د. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د. ط.، د. ت.، 4/ 129. ويقول أبو البقاء العكبري: «وهذا مذهب كل العرب إلا ما حُكي عن بعضهم: إمالة مناشيط؛ وذلك لبُعد الطاء من الألف وكون الياء معها.» انظر: العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: د. غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، ط 1/ 1416هـ - 1995م، 2/ 455.
75. كتاب سيبويه، 4/ 129، واللباب في علل البناء والإعراب، 2/ 454.
76. اللباب في علل البناء والإعراب، 2/ 455.
77. كتاب سيبويه، 4/ 132.
78. كتاب سيبويه، 4/ 136.
79. كتاب سيبويه، 4/ 135، والكشف عن وجوه القراءات، 1/ 188.
80. راجع: النشر، 2/ 43-103، والإتحاف، ص 145-178.
81. أمال قالون ﴿جُرْفِ هَارٍ﴾ [سورة التوبة/ 109]، وأمال حفص ﴿مَجْرَاهَا﴾ [سورة هود/ 41]. وقرأ بالفتح في سائر القرآن كابن كثير. انظر: ابن غلبون: عبد المنعم، الاستكمال في التفخيم والإمالة وما كان بين اللفظين، تح: د. عبد الفتاح بحيرى إبراهيم، ط 1/ 1412هـ - 1991م، ص 100-101.
82. النشر، 2/ 43-70، والإتحاف، ص 145-148، وظاهرتا الهمز والإمالة، ص 151-158.
83. إبراز المعاني، 1/ 210.
84. الوافي في شرح الشاطبية، ص 146، وظاهرتا الهمز والإمالة، ص 154.
85. ظاهرتا الهمز والإمالة، ص 156.
86. النشر، 2/ 59، وتحبير التيسير، ص 238.

87. الإتحاف، ص 145، والكشف عن وجوه القراءات، 1 / 170-171، 178، والموضح في وجوه القراءات، 1 / 209.
88. الموضح في وجوه القراءات، 1 / 210، والحجة في القراءات السبع، ص 71.
89. النشر، 2 / 65، وتحبير التيسير، ص 248.
90. الحجة في القراءات، ص 66.
91. الفتح والإمالة، ص 30 - 32.
92. الفتح والإمالة، ص 36 - 38.

المصادر والمراجع:

1. ابن أبي مريم: نصر بن علي، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة، جامعة أم القرى، 1408هـ، ج1.
2. ابن الجزري: محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تحقيق: الشيخ علي محمد الضباع المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط.، د. ت.
3. ابن الجزري: محمد بن محمد، تحبير التيسير في القراءات العشر، تحقيق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان، الأردن/ عمان، ط1 / 1421هـ – 2000م.
4. ابن الجزري: محمد بن محمد، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تحقيق: عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، دار البلاغ، الجزائر، ط1 / 1424هـ – 2003م.
5. ابن القاصح: أبو القاسم علي بن عثمان، سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي، تحقيق: الشيخ علي محمد الضباع، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط3 / 1373هـ – 1945م.
6. ابن جني: أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار عالم الكتب، بيروت، د. ط.، د. ت.، ج2.
7. ابن حجر: أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د. ط. / 1379هـ – 1959م، ج9.
8. ابن خالويه: الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط4 / 1401هـ.
9. ابن عاشور: الطاهر، التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1 / 1420هـ – 2000م، ج1.
10. ابن غلبون: عبد المنعم، الاستكمال في التفخيم والإمالة وما كان بين اللفظين، تح: د. عبد الفتاح بحيري إبراهيم، ط1 / 1412هـ – 1991م.
11. أبو شامة: عبد الرحمن بن إسماعيل، إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ط.، د. ت.

12. أبو مصطفى: خالد محمود، ظاهرتا الهمز والإمالة عند القراء الكوفيين الثلاثة (عاصم وحمزة والكسائي) دراسة صوتية وصفية تحليلية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم اللغوية (علم الأصوات) ، بإشراف د. فوزي إبراهيم أبو فياض، الجامعة الإسلامية، غزة، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، 1432 هـ - 2011 م.
13. الترمذي: محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط.، د. ت، ج5.
14. حسان: تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، د. ط / 1994 م.
15. الحفيان: أحمد محمود عبد السميع، أشهر المصطلحات في فن الأداء وعلم القراءات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 / 1422 هـ - 2001 م.
16. الداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد، التحديد في صنعة الإتيقان والتجويد، تحقيق: فرغلي سيد عرباوي، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة/ مصر، ط1 / 2009 م.
17. الداني: أبو عمرو، الفتح والإمالة، تحقيق: أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، د. ط.، د. ت.
18. الدمياطي: أحمد بن محمد بن عبد الغني إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 / 1419 هـ - 1998 م.
19. الزرقاني: عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1 / 1996 م، ج1.
20. سيبويه: عمرو بن عثمان، كتاب سيبويه، تحقيق: د. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د. ط.، د. ت، ج4.
21. سيف: صلاح صالح، العقد المفيد في علم التجويد، المكتبة الإسلامية، عمان، ط1 / 1408 هـ - 1987 م.
22. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط. / 1394 هـ - 1974 م، ج1.
23. طليمات: غازي مختار، في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط2 / 1420 هـ - 2000 م.

24. عدوان: جميل محمد جميل، روايتنا حفص وشعبة عن عاصم (دراسة صوتية موازنة) ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، بإشراف: د. محمد رمضان محمود البع، الجامعة الإسلامية، غزة، 1429هـ - 2008م.
25. العكبري: عبد الله بن الحسين، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: د. غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، ط1 / 1416هـ - 1995م، ج2.
26. عمر: أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، د. ط. / 1418هـ - 1997م.
27. غلام نبي بن غلام محمد: أنجب، الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية، تخصص النحو والصرف، جامعة أم القرى، كلية التربية للبنات، مكة المكرمة، إشراف: أ. د. عبد الله درويش، 1410هـ - 1989م.
28. الفارسي: أبو علي الحسن بن عبد الغفار، التكملة، تحقيق: د. حسن شاذلي فرهود، ط1 / 1410هـ - 1990م.
29. القاضي: عبد الفتاح، الوافي في شرح الشاطبية، دار السوادي، جدة، ط5 / 1420هـ - 1999م.
30. قدوري: غانم، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة وزارة الأوقاف العراقية، د. ط. / 1986م.
31. قمحاوي: محمد الصادق، البرهان في تجويد القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، د. ط.، د. ت.
32. القيسي: مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5 / 1418هـ - 1997م، ج1.
33. المرصفي: عبد الفتاح، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط2 / د. ت.
34. مطر: عبد العزيز، علم اللغة وفقه اللغة - تحديد وتوضيح، قطر، د. ط. / 1985م.

35. مفلح القضاة: محمد عصام، الواضح في أحكام التجويد، دار النفائس، الأردن، ط3/1998م.
36. المهدي: أبو العباس أحمد بن عمار، شرح الهداية، تحقيق: د. حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشيد، الرياض، د. ط.، د. ت.، ج1.
37. النيرباني: عبد البديع، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، دار الغوثاني، دمشق، ط1/1427هـ - 2006م.
38. النيسابوري: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، / د. ط.، د. ت.، ج1.

أ. انشراح أنس سويد.

أ. د. نور الدين عتر.

د. علي أسعد.

تعدد أساليب الأداء في القراءات، وأثره في تيسير تلاوة القرآن

كُتُبُ الْأَثْبَاتِ وَدَوْرُهَا فِي حِفْظِ تَرَاتِيهِ أَهْلِ الْحَدِيثِ *

د. غَسَّانُ عَيْسَى مُحَمَّدَ هِرْمَاسٍ **

* تاريخ التسليم: 2014 / 5 / 27م، تاريخ القبول: 2014 / 8 / 5م.
** أستاذ مساعد/ فرع بيت لحم/ جامعة القدس المفتوحة.

ملخص:

علم الحديث واحدٌ من العلوم التي كَثُرَ التأليفُ فيها حتى زادت كتبه على الحصر، وصار له في كل نوع من أنواعه مئات المصنفات، ومن ذلك كتب الأثبات، وأعني بها تلك الكتب التي يجمع فيها المحدث مسموعاته ومروياته عن شيوخه، مع ذكر من شاركه في السماع، وربما زاد فذكر مكان السماع وبعض الأحوال المتعلقة به. ونظراً لقلّة الباحثين في هذا النوع من المصنفات، ولعدم وقوفي على من أفردته بالدراسة، رأيت أن أجعل بحثي فيه، وعنوانته بـ (كتب الأثبات ودورها في حفظ تراث أهل الحديث). وجعلته في مقدمة وثلاثة مباحث. تحدثت في المقدمة عن أهمية البحث، وأهدافه، وخطته، والدراسات السابقة المتعلقة بموضوعه. وأما المباحث، فكانت على النحو الآتي:

- المبحث الأول: تعريف الأثبات في اللغة والاصطلاح، والباعث على تصنيفها.
 - المبحث الثاني: التعريف ببعض كتب الأثبات ومؤلفيها.
 - المبحث الثالث: دورُ كتب الأثبات في حفظ تراث أهل الحديث.
 - وأنهيته بخاتمة ضمنيتها أهم النتائج والتوصيات.
- سائلاً الله القبول والرضا، والحمد لله رب العالمين.

Al - Athbat Books and Their Role in Preserving the Tradition of the People of Hadith

Abstract:

The science of Al - Hadith has an endless number of books as well as hundreds of categories. Al - Athbat books refer to the books whose authors collected what they heard from their teachers and mention those who were with them during the time of listening, the location and some conditions. Because of the scarcity in the number of researchers in al - athbat, I decided to write this paper. This study is divided into an introduction about the importance of this research, aims, plan and previous studies. The chapters are divided as follows: Chapter one is about the denotative and connotative definition of Al - Athbat and the reasons for its categorization. Chapter Two is about some Al - Athbat books and their authors. Chapter Three is about Al - Athbat role in preserving the tradition of Al - Hadith's people. The conclusion includes important results and recommendations.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحابه أجمعين، وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فإن الإسناد من مزايا هذا الدين العظيم، خص الله به المسلمين دون سائر أهل الملل، فلم تعرفه أمةٌ على نحو ما عرفته أمتنا، ولذلك اشتبهت على الأمم أمور دينها، واختلطت تعاليم رسلهم بباطل أفكار الناس. وبقي ديننا نقياً غير كدرٍ، قد عُرِفَ مَصْدَرُهُ، وسلمت روافده، ولولاه لقال من شاء ما شاء.

وإذا كان القرآن قد حملة من كل جيل عُدُوَّهُ، ونقله إلى الخلفِ أعيانُ السلفِ بالأسانيد الصحيحة المتواترة، حتى وصل إلينا اليوم، على نحو من شك في حرفٍ منه فهو كافرٌ خارجٌ من الملة. وما ذاك إلا لأنَّ الله حفظه بحفظه، فهدى المسلمين إلى السبيل لذلك، فكان الإسناد وكان الإلتزام به.

وحال السنة مثل ذلك، من حيث لزوم الإسناد لكل نص فيها، فلا يقبل منها حديث بغير إسناد، ولا يقبل من الأسانيد إلا ما جمع شروط القبول. وإذا كان عمر بن عبدالعزيز رحمه الله قد أخذ على عاتقه عَزْمَةَ كتابة الحديث، وأمر العلماء في أنحاء مملكته بجمع ما يحفظون ويروون، فإن المنتخبين الأخيار من أهل الحديث الأوائل لم يُقَصِّروا ولم يتوقفوا حتى سطرت الأحاديث وجمعت في دواوين السنة المشهورة، بأسانيد الكثر المعروفة. وبذلك انتقل الإسناد من الحديث الواحد إلى الكتاب الكامل، فمن سمع أحاديث كتاب بعينه عن شيخ من الشيوخ نقل الكتاب عن مصنفه بسنده إليه، وربما سمع كتباً عدة عن نفس الشيخ فرواها مسندة عنه إلى من صنَّفها.

ومما اشتهر به علماء السلف شدة حبههم لمشايخهم وانتمائهم لهم، ولذلك دأبوا على تأليف التأليف فيهم واثبات ما رووه عنهم، فكانت كتب المشيخات، والمعاجم، والفهارس، ومال آخرون في الأزمان المتأخرة خاصة إلى تدوين رحلاتهم وما سمعوه من مشايخهم على وجه الاختصار، ذاكرين أسماء شيوخهم وأسانيدهم إلى الكتب التي سمعوها منهم، وهو ما عرف بالاثبات.

ولست بصدد الحديث عن الأنواع المتقدمة كلها، وإنما قَصَرْتُ حديثي على الأثبات، وذلك أنني لم أجد من كتب عنها على هيئة بحث متكامل، وإنما انحصرت كل الكتابات

السابقة في مقالات صغيرة، لا تغني عن السؤال، ولا تدفع عطش الظمآن، وهذا بين في فعل الدكتور الفاضل محمد مطيع الحافظ في مقدمة تحقيقه لكتاب ثبت مسموعات الإمام الحافظ ضياء الدين المقدسي ت643هـ، وثبت الشيخ حسن بن عمر الشطي ت1274هـ.

لذلك رأيت أن أسجل ما جمعته عن هذا الموضوع تحت عنوان: (كُتِبَ الأَثْبَاتِ ودَوْرُهَا فِي حِفْظِ تَرَاثِ أَهْلِ الْحَدِيثِ)، واتبعت في بحثي المنهجين الاستقرائي والتحليلي، وجعلته في مقدمة وثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف الأثبات في اللغة والاصطلاح، والباعث على تصنيفها.
 - المبحث الثاني: التعريف ببعض كتب الأثبات ومؤلفيها.
 - المبحث الثالث: دور كتب الأثبات في حفظ تراث أهل الحديث.
- ثم أنهيته بخاتمة ضمنتها بعض النتائج المهمة التي توصلت إليها.
- وكان من منهجي فيه:
- توسعت في التعريف اللغوي لمعنى الثبوت، لما لذلك من ارتباط بالمعنى الإصطلاحي الأمر الذي يعزز ذلك ويقويه.
 - قصرت بحثي على ما له تعلق بكتب الأثبات ولم أتعرض للمؤلفات التي تحاكيها: كالمشيكات والمعاجم والفهارس والبرامج، لا من حيث المعنى اللغوي، ولا المعنى الاصطلاحي، خشية الإطالة، علماً أن كل مصطلح منها يصلح أن يكون بحثاً مستقلاً، واكتفيت عن ذلك كله بفائدة ختمت بها المبحث الأول.
 - أدخلت في بحثي الكتب التي ذكرت باسم الثبوت، ولو أطلق عليها وصف آخر كالمشيخة مثلاً، كما قيل عن ثبوت الشيخ عبدالرحيم بن عبدالكريم السمعاني مشيخة. فمثل هذا أدرجه تحت مسمى الأثبات، وأحسب أن كثيراً من هذه المصنفات جمعت الوصفين.
 - عرّفت في المبحث الثاني ببعض كتب الأثبات، متعرضاً لمؤلفيها بترجمة مختصرة، غير مستقص ولا متوسع، منتخِباً ثبوتاً واحداً عن كل قرن كمثال على أثبات ذاك الزمان.
 - وحرصت أن تشمل الأثبات المذكورة جميع القرون منذ ظهور هذه التسمية - حسب اجتهادي -، مبتدئاً من القرن السابع منتهياً بقرننا الحالي الخامس عشر.
 - التزمت الإشارة إلى المطبوع من الأثبات، ذاكرًا مكان الطباعة وسنتها، وأما غير المطبوع منها فاكثفت بالإشارة إلى المرجع الذي ذكره.
 - تحدثت في المبحث الثالث عن دور كتب الأثبات في حفظ تراث أهل الحديث خاصة،

وذلك من خلال دراستي التحليلية لأحد أشهر كتب الأثبات، ومحاولة الوقوف على مفرداته، وبيان فوائده.

- ورأيت أن يكون الثبوت المختار أقدم ثبت وقفت عليه، وأمكنني الاطلاع على محتواه، وهو ثبت الشيخ الحافظ ضياء الدين المقدسي ت 643هـ.

- نظراً لطبيعة المبحث الثالث فإن العزو فيه منحصر في الثبوت المختار، وقد جعلت غالب العزو في المتن، وما قلت فيه في (ص...) فالمقصود رقم الصفحة من ثبت مسموعات الضياء المقدسي.

- لم أتوسع في الترجمة لصاحب الثبوت الضياء، مكتفياً بذكر ما له علاقة بالثبوت، وفي الإشارة إلى مصادر ترجمته ما يعني عن كثير الكلام.

- تجنبنا ترجمة كثير من الأعلام الذين ورد ذكرهم عرضاً أو تبعاً لترجمة رئيسة، وذلك لكثرة هذه الأعلام في البحث، كما تجنبنا التعريف بكثير من البلدان التي ينتسب إليها العلماء أو كانت مقصد رحلاتهم، لذات السبب ومخافة السامة والطول.

فإن وفقت فبفضل الله تعالى، وإن زلت فهي طبيعة البشر في النقص والخطأ، والله يغفر ويرحم، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول - تعريف الأثبات في اللغة والاصطلاح والباعث على تصنيفها:

من المعلوم للباحثين أن الصلة منعقدة في العادة بين المعنى اللغوي وبين المعنى الاصطلاحي لأي لفظ يشتهر وينتشر ويصبح علامة تدل على أمر بذاته، أو علم بعينه، وإن تعددت المعاني للفظ الواحد، وغاب عن كثير من الناس إدراك المراد منها، أو تعذر عليهم استلال مقصودها. ولتجلية حقيقة هذا اللفظ الذي مهتت به بحثي ووسمت به دراستي هذه، لا بد من عرض المراد منه في لغة العرب ثم في اصطلاح أهل العلم والصنعة الحديثية.

أما في اللغة: فمما لا يخفى على كل من له لطيف معرفة باللغة العربية أن الأصل الثلاثي لكلمة الأثبات مكون من ثلاثة أحرف هي: التاء والباء والتاء (ثبت)، وهذا يفيد الثبات وهو (ضد الزوال... وضد التزلزل)⁽¹⁾، ويحمل على معنى الدوام والاستقرار. قال ابن فارس: (وهي دوام الشيء. يقال: ثبت ثباتاً وثبوتاً. ورجل ثبت وثبيت)⁽²⁾.

ويتعدى بالهمزة أو بالتضعيف، فيقال: (أثبتته وثبتته، والاسم الثبات)⁽³⁾. وقد يرد كاسم فيقال: (ثابت وثبيت)⁽⁴⁾. (ويصغر ثابت من الأسماء ثبيتاً. وأما إذا أردت به نعت شيء فتصغيره ثوبيت)⁽⁵⁾.

ثم إن كل الاشتقاقات المنبثقة من هذه اللفظة (ثبت) تدور حول هذا المعنى الرئيس، ولا تكاد تتجاوز فلكه إلى غيره، ولا تتعداه إلى سواه، بل تدخل تحت مسماه، وتتمسك بمجموع عراه، وتنصوي تحت رايته ولواه، سواء أكان ذلك من باب الحقيقة أو كان من باب المجاز. فيقال في حال المرض والجراحة والحبس: (أُثِبْتُ فلان فهو مُثْبِتٌ، إذا اشتدَّت به علته، وأثبتته جراحة فلم يتحرك) (6). وهذا من باب المجاز.

ومثله قولهم: (به داءٌ ثباتٌ بالضم أي: مُعْجِزٌ عن الحركة أي: يُثْبِتُ الإنسانَ حتَّى لا يتحرك) (7).

وهو المراد من (لِيُثْبِتُوكَ) في قوله تعالى ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ الأنفال: 30، أي يجرحوك جراحة لا تقوم معها (8).

وقيل: بل المراد به في الآية الحبس لا الجراحة، وهو المعنى الثاني الذي يرد له الإثبات. يقال: أثبتته إذا حبسته (9).

ويؤيد هذا المعنى أن الثُّبَاتَ سَيْرٌ يُشَدُّ به الرَّحْلُ وَجَمْعُهُ أَثْبِتَةٌ، وَرَحْلٌ مُثْبِتٌ مَشْدُودٌ بِالثُّبَاتِ... وفي حديث مسورة قريش في أمر النبي صلى الله عليه وسلم، قال بعضهم: إذا أَصْبَحَ فَأَثْبِتُوهُ بِالوِثَاقِ (10).

وجمع الإمام الرّازي المَعْنِيَيْنِ في تفسيره لهذه الآية فقال: (قال ابن عباس: ليوثقوك ويشدوك وكل من شدَّ فقد أثبت، لأنه لا يقدر على الحركة، ولهذا يقال لمن اشتدت به علة أو جراحة تمنعه من الحركة. فقد أثبت فلان فهو مُثْبِتٌ، وقيل ليسجنوك، وقيل ليجبسوك، وقيل لِيُثْبِتُوكَ في بيتٍ فحذف المحل لوضوح معناه) (11).

والصحيح عدم امتناع المعنيين في الآية الكريمة، فإنَّ عداء الكافرين للنبي صلى الله عليه وسلم، وحقدهم عليه وعلى دعوته، بلغ بهم حداً من المكر دفعهم إلى انتهاج كل وسيلة يمكن بها القضاء عليه وعلى دعوته، وأحداث السيرة تؤكد ذلك. كما أنَّ الجرح فيه حبسٌ للمرء عن الحركة وعدم القدرة على مغادرة مكانه، دون حبسٍ أو قيدٍ، وكلما كان الجرح أَوْغَل كان الحبس أوثق، بل إنَّ قيد الجرح العميق أَلَمٌ وَأَوْجَعٌ.

وترد هذه اللفظة ويراد منها التثبيت من الرأي والتأني فيه، فيقال: تثبَّت في رأيه وأمره إذا لم يعجل وتأنى فيه، واستثبت في أمره إذا شاور وفحص عنه (12). والتثبيت في الأمر قبل القطع به من الصفات اللازمة للعقلاء، لذا سماوا العاقل ثببياً، فقالوا: (الثببُ الثابتُ العقل.... تقول منه ثبَّت بالضم أي صار ثببياً) (13).

وهو أمر مطلوب في سائر الأحوال، وفي جميع الأقوال والأفعال، عقباه محمودة، وأثاره ممدودة. يفيد الصحة والصواب، والعدل والإنصاف، وقولهم: ثبت الأمر إذا صح. ويلتحق به قولهم: (أثبت اسمه في الديوان: كتبه) (14)، وهذا من المجاز أيضاً. وذلك لأن الكتابة فيها تثبيت ما يراد حفظه لأهميته، حتى لو كان خاطرةً أو خبراً أو اسماً أو غير ذلك، فإنَّ كتابة الشيء أصح وأضبط، وأقرب إلى عدم النسيان والضياع.

كما يرد التثبيت بمعنى الإقرار والإيمان واطمئنان القلب: وهو مما تنزع النفس إليه في حال الشدائد، والكربات، وترجوه كلما أحاطت بها الهموم والغموم. وكم من قصة قصَّها ربنا في كتابه الكريم هدفها التثبيت وتقوية العزيمة واطمئنان القلب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرِّسْلِ مَا نَهَبْنَا بِهٖ فُؤَادَكَ﴾ هود: 120. قال الزجاج: (معنى تثبيت الفؤاد تسكين القلب، هاهنا ليس للشك، ولكن كلما كان الدلالة والبرهان أكثر كان القلب أسكن وأثبت أبداً) (15).

وهو المقصود من قول سيدنا إبراهيم عليه السلام فيما حكاه القرآن على لسانه في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ البقرة: 260.

وهو المراد كذلك في قول الله تعالى: ﴿وَمِثْلَ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ البقرة: 265. قال الزجاج: أي ينفقونها مُفْرِنِ بِأَنَّهَا مِمَّا يُثْبِتُ اللَّهُ عَلَيْهَا (16).

وإذا أطلق التثبيت في الحرب فالمراد الشجاعة والصبر والمجادة، فيقال: ثَبِتَ فِي الْحَرْبِ فَهُوَ ثَبِيْتُ، مِثَالُ قَرْبٍ فَهُوَ قَرِيْبٌ، وَالْأَسْمُ ثَبِتَ بِفَتْحَتَيْنِ (17). وَالثَّبْتُ وَالثَّبِيْتُ كَأَمِيرٍ: إِذَا كَانَ شَجَاعًا وَقَوْرًا (18).

وهو أيضا الفارسُ الشُّجَاعُ الصَّادِقُ الحَمَلَةُ كالثَّبْتُ بفتح فسكون (19)، الذي لا يتزحزح، وإذا حمى الوطيس، وأدْلَهُمُ الخَطْبُ، وَجَزَعُ النَّاسِ، كَانَ ثَابِتًا كَالطُّودِ فِي سَاحِ الوغَى لَا يَتَزَلْزَلُ وَلَا يَتَحَوَّلُ، وَلَا يَقِيلُ وَلَا يَسْتَقِيلُ.

وأما إذا أطلقها أهل الجرح والتعديل، والعالمون بأحوال الرجال فيقصدون بها الحفظ والإتقان: فيقال: (للحُجَّةِ ثَبْتُ، وَرَجُلٌ ثَبِتَ بِفَتْحَتَيْنِ أَيْضًا، إِذَا كَانَ عَدْلًا صَابِغًا وَالْجَمْعُ أَثْبَاتٌ مِثْلُ: سَبَبٍ وَأَسْبَابٍ) (20). وهذا من باب المجاز كذلك. والأقيسُ أن يقال: ثَبِتَ بفتح الباء، وَقَدْ يُسَكَّنُ وَسَطَهُ (21).

ومنه قولهم: لَا أَحْكُمُ بِكَذَا إِلَّا بِثَبَّتِ أَيُّ بِحُجَّةٍ، وفي حديث صوم يوم الشك من قول مالك بن أنس: (ثم جاء الثبُّتُ أنه من رمضان) (22)، الثَّبْتُ بالتحريك الحجة والبينة.

وأخيراً فإن هذه المعاني وإن تعددت فمردّها إلى الثبات، وهو ما يفيد إيراد أهل اللغة لهذه المعاني كلها في معاجمهم وقواميسهم.

أما الثبوت في الاصطلاح: فبعد تلك الجولة في المعاني اللغوية التي يرد لها لفظ الثبوت، يمكن القول بأنها تصب في مصب واحد وتفيد معنى رئيساً واحداً وهو الثبات والاستقرار وعدم التغير والانتقال، وهو ما يدعو إلى الاطمئنان وعدم الشك، ويفيد الصحة والصواب في الأمر كما تقدم.

ويرى العلامة الكتاني⁽²³⁾ أن أول من تعرض لتعريف الثبوت تعريفاً اصطلاحياً هو الإمام السخاوي ت902هـ في شرحه لألفية الحديث. إذ يقول السخاوي في مراتب التعديل: (والرابعه بالنسبة لما قرناه ثقة أو ثبت بسكون الموحده الثابت القلب واللسان والكتاب والحجة، وأما بالفتح فما يثبت فيه المحدث مسموعه مع أسماء المشاركين له فيه؛ لأنه كالحجة عند الشخص لسماعه وسماع غيره)⁽²⁴⁾. وقول الكتاني بتقدم السخاوي على غيره في تعريف الثبوت صحيح، إذ لم أجد - حسب علمي - من سبقه إلى تعريفه.

وتبع العلامة زكريا الأنصاري ت926هـ السخاوي في تعريفه⁽²⁵⁾، ولم يبعد عنهما الزبيدي ت1205هـ كثيراً فقال: (والثبوت محرّكة: الفهرس الذي يجمع فيه المحدث مروياته وأشياخه كأنه أخذ من الحجة، لأن أسانيد وشيوخه حجة له، وقد ذكره كثير من المحدثين. وقيل: إنه من اصطلاحات المحدثين ويمكن تخريجها على المجاز)⁽²⁶⁾. وبمثل قولهم قال العلامة ابن عابدين⁽²⁷⁾، وأصحاب المعجم الوسيط⁽²⁸⁾، ومحمد خلف سلامة صاحب لسان المحدثين⁽²⁹⁾.

وبهذا يستبين لنا المراد من هذا اللفظ ووجه الصلة الوثيقة بين معنييه: اللغوي والاصطلاحي. فالثبوت له اتصال بالحديث والرواية، والحديث الصحيح من مرتكزاته اتصال إسناده بنقل العدل الضابط عن مثله... أي المحدث الثقة الحجة. كما أن له صلة بصحة المنقول وتثبيته بالكتابة التي تؤكد صحة نسبه إلى صاحبه.

وعليه يمكن القول بصورة لا لبس فيها أن الثبوت هو: الكتاب الذي يجمع فيه المحدث مسموعاته ومروياته عن شيوخه مع ذكر من شاركه في السماع، وربما زاد فذكر مكان السماع وبعض الأحوال المتعلقة به.

فائدة: أجد من المفيد قبل ختم هذا المبحث والاكتفاء بما تقدم، التنبيه بأوجز عبارة على تلك المصطلحات الشائعة التي لها صلة قوية بالأثبات، إن لم تكن هي عينها، كالمشايخ، والمعاجم، والبرامج، والفهارس. وفيما سطر العلامة الكتاني ما يفيد بالغرض ويغني عن كثرة الطلب، فأنقل قوله مختصراً رغبة في الإيجاز، قال رحمه الله تعالى:

إعلم أنه بعد التتبع والتروي ظهر أن الأوائل كانوا يطلقون لفظة "المشيخة" على الجزء الذي يجمع فيه المحدث أسماء شيوخه ومروياته عنهم، ثم صاروا يطلقون عليه بعد ذلك "المعجم". لما صاروا يفردون أسماء الشيوخ ويرتبونهم على حروف المعجم، فكثرت استعمال وإطلاق المعاجم مع المشيخات. وأهل الأندلس يستعملون ويطلقون "البرنامج"، أما في القرون الأخيرة فأهل المشرق يقولون إلى الآن "الثبت" وأهل المغرب إلى الآن يسمونه "الفهرسة" (30).

والبرنامج، بمعنى الفهرسة، وهو من الألفاظ الفارسية المعربة، ومعناه: الورقة الجامعة للحساب. أو: زمام يرسم فيه متاع التجار وسلفهم (31). والفهرسة لفظة فارسية، قال الفيروزآبادي: والفهرس بالكسر، الكتاب الذي يجمع فيه الكتب، مُعَرَّبٌ فِهْرِسْت، وقد فَهْرَسَ كتابه (32).

ويظهر لي من كلام العلامة الكتاني أنها كلها بمعنى واحد وإن اختلفت المسميات بتغير الزمان، والمكان، وبما يضيفه صاحب المصنف إلى كتابه، وما يميزه به عن غيره.

الباعث على تصنيف الأثبات: يُبنى كل كتاب يصنف مهما كان نوعه على فكرة أو مجموعة أفكار تحمل صاحبها على التصنيف فيها، لتحيا ويحيا بها صاحبها. ويلجأ كثير من المؤلفين إلى بيان دوافع التأليف وأسبابه في مقدمات مؤلفاتهم، حتى غدا هذا الأمر مسلماً لازماً في أبحاث زماننا، يعاب على كل باحث لا يلتزم به ولا ينوه إليه في مقدمته. وباستقراء ما ورد في مقدمات جملة من كتب الأثبات يمكنني القول: إن من أبرز الأسباب الحاملة على تأليفها:

♦ أولاً: إلهام التلاميذ على شيخهم أن يجيزهم بمسموعاته كلها أو بعضها، وهذا ما أشار إليه ابن عابدين في ثبته الذي خرج له شيخه العقاد إذ قال: وقد استجازه سيدي - يعني العقاد - فأجازه، وأرسل إليه كراسة بخط رجل من تلامذته، جعلها كالثبت له (33). ويكاد يكون هذا السبب هو السبب الرئيس في تصنيف الأثبات.

♦ ثانياً: التقليد ومحاكاة الشيوخ، والمراد به تقليد المصنف لبعض مشايخه ممن صنفوا في هذا النوع، وهو ما أفاده كلام الشيخ حسن الشطي في مقدمة ثبته حين قال: وقد جرت عادة مشايخنا الكرام تبعاً لمن سلف بقراءة أسانيدهم، وذكر مشايخهم (34). وأوضح من ذلك فعل الكرابرة، فلعل من الجد والأب والابن ثبت خاص به (35).

♦ ثالثاً: إن كثيراً من الرحالة القدماء اهتموا بكتابة مذكرات لأنفسهم، وعدوا ذلك من أعظم انجازاتهم. والأثبات نوع من المذكرات، وإن اختلفت في جانب المعلومات عما حوته كتب الرحلات المشهورة، وهذا بين في ثبت الضياء المقدسي.

♦ رابعاً: خشية بعض المتأخرين على ضياع السند، لما له من مكانة عظيمة، وقد نبه إلى ذلك القُطْبُ النَّهْرَوَالِي فِي أَوَّلِ ثَبْتِهِ فَقَالَ: خَشِيتُ أَنْ تَنْدُرْسَ هَذِهِ الْأَسَانِيدُ الْعَالِيَةَ، وَتَنْمَحِيَ أَسْمَاءُ أَوْلَئِكَ الْعُلَمَاءِ الْأَعْلَامِ بِمَحْوِ جُمْلَةٍ تِلْكَ الْآثَارِ الْعَظِيمَةِ السَّامِيَةِ (36).

♦ خامساً: تخليد أسماء شيوخ صاحب الثبوت، وهذا من الوفاء اللازم، والأدب الواجب. وهو امتثال لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ) (37)، وفي قول الإمام الشافعي: (الْحُرُّ مَنْ رَاعَى وَدَادَ لِحَظَّةٍ وَأَنْتَمَى لِمَنْ أَفَادَهُ لَفْظَةً) (38) مَا يُلْهِمُ بِذَلِكَ وَمِثَالَهُ فِي الْأَثْبَاتِ قَوْلُ الْقُطْبِ النَّهْرَوَالِيِّ: وَكُتِبَتْ بَعْضُ مَشَايِخِي وَسُنْدِهِمْ تَخْلِيداً لَذِكْرِهِمْ فِي صَحَائِفِ الزَّمَانِ (39).

♦ سادساً: توثيق المصنف لأسماء شيوخه ومسموعاته من كل واحد منهم مخافة النسيان، لأن الكتابة قيد العلم. ومشيخة كمشيخة ابن النجار تحوي ثلاثة آلاف شيخ وأربعمائة امرأة (40) كيف تحفظ إن لم تُدَوَّنْ؟.

♦ سابعاً: جُبلت النفوس العلية على حب الانتساب إلى الأعيان والنبلاء، واكتساب صداقتهم، والفوز بصحبتهم، والأخذ عنهم، وإسناد القول إليهم، لما في ذلك من شرف ومكانة وتَشَبُّهٍ، فإذا أضيف إلى كل ذلك طول الصحبة، والسماع، والانفراد بالرواية، وإذا كان الصاحب يعرف بصاحبه، فكيف بمن أصحابه أعيان العلماء، وشامات الزمان. فذكرهم في سلسلة شيوخه مشعر بمكانته، وعلو شأنه. وهذا بين في كثرة ثناء أصحاب الأثبات على شيوخهم (41).

♦ ثامناً: إن كتب الأثبات مما يتفاخر به العلماء، إذ هي دليل على كثرة التحصيل والرحلة، وكثرة الشيوخ والمسموعات.

الْبَحْثُ الثَّانِي: التَّعْرِيفُ بِبَعْضِ كُتُبِ الْأَثْبَاتِ وَمُؤَلِّفِيهَا:

بعد معرفة معنى الثبوت لا بد من معرفة زمن إطلاق هذا المصطلح، وأول من جعله عنواناً لكتابه، مع ذكر جملة منتخبة من كتب الأثبات ليتضح المقصود، ويظهر المنشود، لأنني رأيت كثيراً من أهل العلم يغفلون عن المعنى الحقيقي لكتب الأثبات، ويحسبونها تنتسب إلى ما مُفْرَدُهُ ثَبَّتْ. وقد اجتهدت غاية الاجتهاد في معرفة هذا الاسم وبداية إطلاقه على هذه التصنيفات، فلم أقف من ذلك على شيء في القرون الستة الأولى، ووجدت الحافظ الضياء المقدسي ت643هـ أول من أشار إليها، حين ذكر في ثبته سماعه لثبوت شيخه الإمام أبي المظفر عبدالرحيم بن عبدالكريم السمعاني ت617هـ (42)، إضافة إلى أنه وسَمَّ كتاب رحلته بالثبوت.

ثُمَّ إِنَّ التَّصْنِيفَ عَلَى هَذِهِ الْهَيْئَةِ لَمْ يَزَلْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي ازْدِيَادٍ وَانْتِشَارٍ، حَتَّى كَانَ لِبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ أَكْثَرَ مِنْ ثَبَتٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ ذَلِكَ فِي الْعَائِلَةِ سِيرَةً وَمَنْهَجًا، فَكَانَ لِلْجَدِّ ثَبَتُهُ، وَلِلْأَبِ ثَبَتُهُ، وَلِلْأَبْنِ ثَبَتُهُ (43)، وَتَوَسَّعَ بَعْضُهُمْ فِي قَرْنِنَا فَأَطْلَقُوهُ عَلَى قَائِمَةِ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ فِي أبحاثِهِمْ.

وَلِتِمَامِ الْبَحْثِ لَا بُدَّ مِنَ الْوُقُوفِ عَلَى بَعْضِ أَسْمَاءِ كُتُبِ الْأَثْبَاتِ، مَعَ التَّعْرِيفِ الْمَوْجُزِ بِأَصْحَابِهَا. وَقَدْ رَأَيْتُ أَنَّ أَرْتَبَهَا حَسَبَ الْقُرُونِ، مَبْتَدَأًا بِالْقَرْنِ السَّابِعِ قَرْنَ الضِّيَاءِ، مُنْتَهِيًا بِقَرْنِنَا هَذَا، مَكْتَفِيًا بِانْتِخَابِ ثَبَتٍ وَاحِدٍ عَنِ كُلِّ قَرْنٍ، وَذَلِكَ مَخَافَةَ السَّامَةِ وَالطُّولِ.

الْقَرْنُ السَّابِعُ الْهَجْرِي: ثَبَتُ الْإِمَامِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ السَّمْعَانِيِّ (44).

وَصَاحِبُهُ الشَّيْخُ الْمُحَدِّثُ فَخْرُ الدِّينِ أَبُو الْمُظَفَّرِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ مُحَمَّدِ السَّمْعَانِيِّ، اعْتَنَى بِهِ أَبُوهُ عَنَافَةَ تَامَّةً، وَرَحَلَ بِهِ، وَأَسْمَعَهُ مَا لَا يُوصَفُ كَثْرَةً، وَأَشْغَلَهُ بِالْفَقْهِ وَالْحَدِيثِ وَالْأَدَبِ، وَحَصَلَ مِنْ كُلِّ فَنٍّ، وَانْتَهَتْ إِلَيْهِ رِئَاسَةُ الشَّافِعِيَّةِ بِبِلَدِهِ، وَكَانَ مُعْظَمًا مُحْتَرَمًا. سَمِعَ مِنْ: الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ الشَّحَامِيِّ، وَأَبِي الْوَقْتِ السَّجْزِيِّ، وَعُمَرَ بْنِ أَحْمَدَ الصَّفَّارِ، وَخَلَقَ. وَسَمِعَ مِنْهُ: الْبِرْزَالِيَّ، وَأَبْنَ الصَّلَاحِ، وَالضِّيَاءَ، وَأَبْنَ النَّجَّارِ، وَجَمَاعَةً. عُدِمَ فِي دُخُولِ التَّنَاقُوتِ فِي آخِرِ سَنَةِ سَبْعِ عَشْرَةَ، أَوْ فِي أَوَّلِ سَنَةِ ثَمَانِي عَشْرَةَ وَسِتْمِائَةَ (45).

وَلَمْ أَقِفْ فِي هَذَا الْقَرْنِ إِلَّا عَلَى ثَلَاثَةِ أَثْبَاتٍ، هَذَا الثَّبَتُ، وَثَبَتُ ثَانٍ لِأَبِي مُوسَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْغَنِيِّ الْمَقْدِسِيِّ ت 629هـ (46)، وَثَبَتُ ثَالِثٌ لِلْحَافِظِ الضِّيَاءِ الْمَقْدِسِيِّ ت 643هـ، وَالَّذِي سَأَخِصُهُ بِالْحَدِيثِ فِي الْمَبْحَثِ الثَّلَاثِ بِإِذْنِ اللَّهِ.

الْقَرْنُ الثَّامِنُ الْهَجْرِي: ثَبَتُ مَسْمُوعَاتِ الْبِرْزَالِيِّ (47).

وَصَاحِبُهُ الْإِمَامُ الْحُجَّةُ الْحَافِظُ الْكَبِيرُ الْمَوْرُخُ، مُحَدِّثُ الشَّامِ عِلْمُ الدِّينِ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْبِرْزَالِيِّ الشَّافِعِيِّ، صَاحِبُ التَّارِيخِ، وَالْمَعْجَمِ الْكَبِيرِ، وَلِدَ سَنَةَ 665هـ. رَوَى عَنِ ابْنِ أَبِي الْخَيْرِ، وَابْنِ تَيْمِيَّةٍ، وَابْنِ أَبِي عَمْرٍ، وَالْعَزَّارِيِّ، وَخَلَقَ كَثِيرًا. قَرَأَ، وَكُتِبَ، وَتَعَبَ، وَحَصَلَ كُتُبًا جَيِّدَةً وَأَجْزَاءً فِي أَرْبَعِ خَزَائِنَ، وَبَلَغَ ثَبَتُهُ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ مَجْلَدًا، وَأُثْبِتَ فِيهِ مَنْ كَانَ يَسْمَعُ مَعَهُ، وَلَهُ تَارِيخٌ بَدَأَ فِيهِ مِنْ عَامِ مَوْلَدِهِ الَّذِي تَوَفَّى فِيهِ الْإِمَامُ أَبُو شَامَةَ، فَجَعَلَهُ صَلَةً لِتَارِيخِ أَبِي شَامَةَ فِي خَمْسِ مَجْلَدَاتٍ، وَلَهُ مَجَامِيعٌ وَتَعَالِيقٌ كَثِيرَةٌ، وَعَمِلَ فِي فَنِّ الرِّوَايَةِ عَمَلًا قَلِيلًا مِنْ يَبْلُغُ إِلَيْهِ، وَبَلَغَ عِدَدُ مَشَايِخِهِ بِالسَّمَاعِ أَكْثَرَ مِنْ أَلْفَيْنِ، وَبِالْإِجَازَةِ أَكْثَرَ مِنْ أَلْفٍ، وَكَانَ رَأْسًا فِي صَدَقِ اللَّهْجَةِ وَالْأَمَانَةِ، صَاحِبُ سَنَةِ وَاتِّبَاعِ وَفَضَائِلِ وَعِبَادَةٍ. وَقَفَ جَمِيعَ كُتُبِهِ، وَأَوْصَى بِثَلَاثَةِ. وَحَجَّ خَمْسَ مَرَّاتٍ، تَوَفَّى سَنَةَ 738هـ، رَحِمَهُ اللَّهُ (48).

الْقَرْنُ التَّاسِعُ الْهَجْرِي: ثَبَتُ سِبْطِ ابْنِ الْعَجْمِيِّ (49).

وصاحبه هو الحافظ برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد بن خليل الحلبي الشافعي المعروف بسبط ابن العجمي، ويا بن القوف. ولد سنة 753هـ بحلب، وطلب العلم وقرأ الحديث على زين الدين العراقي، وابن الملقن، والبلقيني، وغيرهم. كما قرأ النحو، واشتغل في الفقه والقراءات والتصريف والبديع والتصوف، ورحل إلى حماه، ودمشق، والقاهرة، والإسكندرية، والقدس، وغزة، وعاد إلى حلب بعدما سمع الكثير، فدرس، وصنف، وسمع منه خلق منهم: الحافظ ابن حجر، وابن ناصر الدين، وابن تغري بردي وغيرهم كثير. توفي بحلب سنة 841هـ رحمه الله (50).

القرن العاشر الهجري: التَّبْتُ المِصْرِي (51). وهو ثبت للإمام الحافظ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، ولد سنة 831هـ، وحفظ القرآن صغيراً، كما حفظ (عمدة الأحكام)، و (التنبيه)، و (المنهاج)، و (ألفية ابن مالك)، و (ألفية العراقي) وغيرها، وبرع في الفقه، والعربية، والقراءات، والحديث، والتاريخ، وعلوم أخرى. أخذ عن جماعة لا يحصون منهم: التقي ابن فهد، وأبي السعادات بن ظهيرة، وسمع الكثير ابن حجر، ورحل إلى الآفاق، واجتمع له من المرويات ما يفوق الوصف، ثم عاد إلى القاهرة ولزم التحديث، فأخذ عنه من لا يحصون كثرة، وألف كتباً إليها النهاية، منها: (فتح المغيث)، و (الضوء اللامع)، و (المقاصد الحسنة)، ثم حج وجاور بالمدينة حتى مات فيها سنة 902هـ، رحمه الله (52).

القرن الحادي عشر الهجري: تَبْتُ البَابِلِي المعروف بـ (منتخب الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد) (53): وهو للإمام الحافظ المسند شمس الدين أبو عبد الله محمد بن العلاء البابلي المصري الشافعي، ولد سنة ألف للهجرة، وروى عن أعلام مصر، ومنهم الشمس الرملي، والشمس محمد الوسيمي، والشهاب أحمد بن الشلبي وغيرهم. وصفه تلميذه الزبيدي فقال: ما رأينا في العصر القريب من لدن الحافظ السخاوي من بلغ صيته واشتهاره وكثر نفعه وجلت تلاميذه مثله. وأثنى عليه المحب في الخلاصة فقال: "أحد الأعلام في الحديث والفقه، وهو أحفظ أهل عصره لمتون الأحاديث وأعرفهم بجرحها ورجالها وصحيحها وسقيمها، وكان شيوخه وأقرانه يعترفون له بذلك. أفرد الزبيدي بالترجمة في كتاب (الفجر البابلي في ترجمة البابلي)، وأفرد من روى عنه في مصنف آخر سماه: (المربى الكامل فيمن روى عن البابلي) (54). مات رحمه الله سنة 1077هـ (55).

القرن الثاني عشر الهجري: تَبْتُ الإمام السَّفَارِينِي الحَنْبَلِي، وإجازاته لطائفة من أعيان علماء عصره (56). وهو لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم السَّفَارِينِي، الحنبلي، ولد بسفارين من أعمال نابلس سنة 1114هـ، وحفظ القرآن صغيراً، وأرسله والده إلى

دمشق، فسمع فيها من عبد الغني النابلسي، ومحمد بن عبد الرحمن الغزي، وعبد القادر التغلبي، وكثير. روى عنه: الزبيدي، وشاكر العطار، والكتاني، وخَلَق. أثنى عليه تلميذه محمد كمال الدين الغزي فقال: (أكمل المتأخرين، حُجَّةُ المناظرين، محرر المذهب، منقحُ الفروع، الجامع بين المعقول والمنقول، مخرِّجُ الفروع على الأصول، سيد التحقيق، وسند التدقيق). كان عابداً، صالحاً، متواضعاً، سخي النفس، جواداً، قوَّالاً للحق، وله مؤلفات كثيرة منها: ثلاثيات مسند الإمام أحمد، ومعالم الأنوار في سيرة المختار. توفي في نابلس سنة 1188هـ (57).

القرن الثالث عشر الهجري: ثَبَّتُ الأمير الكبير، المعروف بـ (سد الأرب من علوم الإسناد والأدب) (58). وهو ثَبَّتُ للإمام العلامة الشيخ محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السُّنْبَاوِي، المغربي الأصل، الشهير بالأمير الكبير، وذلك أن جده أحمد ووالده عبد القادر كانت لهما إمرة بالصعيد، ولد بسنبو من صعيد مصر سنة 1154هـ، وجوَّد القرآن على الشيخ المنير، ثم حُبِّبَ إليه طلب العلم، فحفظ المتون وسمع الكتب على العلماء، ومن شيوخه: علي بن العربي السَّقَّاط، والشيخ الصَّعِيدِي، والبُلَيْدِي، ومحمد التَّوَادِي بن سَوْدَةَ، والجبرتي وغيرهم، وتصدر لإلقاء الدروس في حياة شيوخه، ونما أمره واشتهر فضله، وشاع ذكره في الآفاق وخصوصاً بلاد المغرب. صنف عدة مؤلفات أكثرها حواشي منها: (حاشية على مغني اللبيب لابن هشام)، و (تفسير المعوذتين)، و (انشرح الصدر في بيان ليلة القدر)، وغيرها. كان رحمه الله رقيق القلب لطيف المزاج، ينزعج طبعه من غير انزعاج. مات في القاهرة سنة 1232هـ (59).

القرن الرابع عشر الهجري: ثَبَّتُ (أَجَلَى مَسَانِيدِ عَلِي الرَّحْمَنِ فِي أَعْلَى أَسَانِيدِ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ) (60).

وهو للفقير المحدث أبي الحسن علي بن سليمان الدمناني (أو الدمنتي) البجمعي، من أعلام المغاربة. ولد في "دمنات" سنة 1234هـ، وهو يروي عامة عن أبي العباس أحمد التمجدي السوسي، وأبي العباس أحمد بن عمر الدكالي، والشيخ عبد الغني الدهلوي المدني، والشهاب دحلان، ومحمد بن عبد الله بن حميد الشرقي الحنبلي المكي، وحسين بن إبراهيم الأزهري المكي، والشيخ جمال بن عمر المكي وغيرهم. له المصنفات الكثيرة، منها: (درجات مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود)، و (عرف زهر الربى على المجتبي)، و (نفع قوت المغتذي على جامع الترمذي)، و (وشي الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج) (61)، توفي بمراكش سنة 1306هـ (62).

القرن الخامس عشر الهجري: ثَبَّتُ (إِمْدَادُ الْفَتْاحِ بِأَسَانِيدِ وَمُرَوِّياتِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْفَتْاحِ) (63).

وهو ثبتٌ للشيخ عبدالفتاح بن محمد بن بشير أبوغدة، ولد في حلب سنة 1917م/1337هـ، وتلقى تعليمه الابتدائي والثانوي فيها، ثم سافر إلى مصر ودرس بالأزهر، وتخرج من كلية الشريعة، كما ارتحل ودخل السودان والمغرب والعراق، والهند وباكستان وأخذ عن علمائها، ومن شيوخه: مصطفى الزرقا، وراغب الطباخ، ومحمود شلتوت، ومحمد الخضر حسين، وعبدالحليم محمود، وعبدالله الصديق الغماري. اشتغل بالتدريس في كلية الشريعة بجامعة دمشق والجامعات السعودية. وتخرج على يديه مئات الطلبة. كان كريم الخلق، واسع الصدر، سريع العبرة، أنيقاً، صبوراً على الشدائد والمحن، مجداً في طلب العلم، كثير العبادة وقرأءة القرآن، سمح الطبع صافي القلب. ألف وحقق أزيد من ستين كتاباً. توفي بالرياض سنة 1997م/1417هـ، ودفن في بقية المدينة المنورة (64).

وفي زماننا هذا سلك بعض طلاب العلم هذا المسلك فجمعوا مؤلفات بعض مشايخهم وأطلقوا عليها اسم الثبوت، ومن ذلك: ثبت مؤلفات المحدث الكبير الإمام محمد ناصر الدين الألباني ت 1420هـ رحمه الله، وهو عبارة عن قائمة شاملة لكتبه، ولمن كتب عنه، ممن وافقه أو خالفه، مع بيان سمات كتبه ومنهجه في التصنيف. وقد جمعها وأعدّها: عبدالله بن محمد الشمراني، مطبوع (65). ولا يخفى ما بين التأليفين من فرق.

الْبَحْثُ الثَّالِثُ - دَوْرُ كُتُبِ الْأَثْبَاتِ فِي حِفْظِ تَرَاثِ أَهْلِ الْحَدِيثِ:

مع كل ما تقدم من بيان عن الثبوت تبقى حقيقته غير مكتملة المعالم، ولا مجتمعة الأركان، إلا أن أكشف عنها القناع، عارضاً لبعض النماذج والصفحات من هذه الأثبات، مبيناً ومعلقاً على ما حوته واشتملت عليه، ذاكراً جملة من اللطائف والفوائد التي التقطتها من خلال استقرائي لباقي الصفحات، ولو أنني تجولت في ثنايا ما وقع بين يدي من أثبات، وعرفت بمؤلفيها على النحو الذي تستحق لطلال الأمر، وعظم البحث وصار أبحاثاً، ولاستحق كل ثبت بحثاً خاصاً به، لكنني رأيت في الحديث عن ثبت واحد ما يغني عن الإطناب، ويملاً فراغ الفكر، ويعطي صورة شبة كاملة حول هذه المصنفات الجليلة، ويبين دورها في حفظ تراث الأمة عامة، وأئمة الحديث خاصة، مع إقرارني بأن لكل ثبت سمته الخاصة، ومزاياه المختلفة، وإن التقت بعض الأثبات مع بعضها في الأسلوب وكثير من المحتوى، إلا أن الاختلاف وإن قل ودق يبقى يعلن عن نفسه ليميز النفوس والشخوص والاهتمامات عن بعضها بعضاً.

النموذج المختار - ثبت مسموعات الإمام الحافظ ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي

المتوفى سنة 643هـ (66)

وسبب اختياري لهذا الثبوت دون سواه من الأثبات، أنه ثبت فريد نفيش، كتبه الإمام الحافظ ضياء الدين محمد بن عبدالواحد المقدسي⁽⁶⁷⁾ المتوفى سنة 643هـ بيده، وأضاف عليه حواشي وتعليقات رائعة مفيدة التقطها في رحلاته، سوى مسموعات ومروياته من كتب وأحاديث عن شيوخ عصره، وعلماء زمانه.

وهو أحد الأثبات الثلاثة التي قدمت القول⁽⁶⁸⁾ بأنها سبقت غيرها في حمل هذه التسمية، وللسابق فضل على اللاحق، فكان لا بد لي من الوقوف عنده وبيان ما حواه من معلومات وفوائد.

وكان الحافظ ضياء الدين المقدسي، المولود بدمشق سنة 569هـ، قد طوّف في البلاد مرتحلاً في طلب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، غير مكثف بما حصل من شيوخ أسرته وعلماء دمشق في زمانه، بل جاب البلاد، فارتحل إلى مصر سنة 594هـ، ومنها إلى بغداد، فأصْبَهان، وغيرها من بلاد المسلمين، ولم يرجع إلى دمشق من رحلته تلك إلا بعد سنة ستمائة للهجرة.

ثم دعت نفسه التوّاقفة إلى العودة مرة أخرى، فكَرَّرَ راجعاً إلى أصْبَهان ثانية سنة 606هـ، فأكثر بها وتزيد، وحصل شيئاً كثيراً، ومنها إلى نيسابور، فهرة، وأقام بمزرو أكثر من سنتين، كما سمع ب حلب، وحران، والموصل. ولم يعد إلى دمشق إلا في سنة 612هـ. كما دخل المدينة ومكة حاجاً سنة 619هـ، وسمع بهما، ومن قبل سمع ببيت المقدس و نابلس وغيرهما من بلاد فلسطين مرات عدة. ثم لزم مدرسته التي أنشأها في جبل قاسيون وأوقف عليها كتبه، وبقي مشغلاً في التدريس والتأليف حتى وافته منيته بدمشق سنة 643هـ.

وثبتته هذا بخط يده، أثبت فيه ما تلقاه عن شيوخه في رحلاته إلى المشرق، وهو مسودة لم يبيضاها، وألحق بها كثيراً من التعليقات حسب ما تهيأ له. وهو وإن لم يكن كاملاً بسبب فقد بعض أجزاءه⁽⁶⁹⁾ إلا أن فيه فوائد عظيمة.

ولتجلية صورة هذا الثبوت رأيت أن أنقل بعض سطوره الأولى، ولم أكثر خشية الإطالة، ولم أعرج على آخره لعدم اكتمال الثبوت، وهذا هو أوله:

﴿70﴾ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، رَبِّ يَسِّرْ وَأَعِن

ثَبَّتِ الْمَسْمُوعَاتِ لِلْعَبْدِ الْفَقِيرِ إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ وَرِضْوَانِهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ

- سمعتُ بقراءتي بمحروسة همدان على الشيخ أبي محمد عبد البر بن الحافظ أبي العلاء الحسن بن أحمد العطار الهمداني رحمه الله:

- جزءاً من حديث الزُّبَيْرِ بْنِ بَكَّارٍ، رواية الشيخ عن البَاغْبَانَ، عن ابن سَكْرَوَيْه، عن خُرَشِيدِ قَوْلِهِ، عن أحمد بن محمد بن سليم المخرمي، عنه. في شهر صفر من سنة ست وست مئة. (نسخة أحمد بن العزّ).
-

وقرأت وسمعت عليه جزءاً آخر من حديث. سماعه من البَاغْبَانَ، عن أبي عمرو بن مَنْدَةَ، عن أبيه، عنه. وقد سمعت هذا الجزء على قايّمَا بن عبد الله فتى شَهْرَدَارِ الدِّيَلْمِيِّ. (نسخة محمد بن عبد الملك).
-

فوائد كتبها الحافظ الضياء على صفحة عنوان هذا الثبّت:

(توفيت عفيفة الفارّ فانيّة في يوم الخميس في العشر الأوسط من شهر ربيع الآخر سنة ست وست مئة بأصْبَهَانَ.)

(دخلتُ نَيْسَابُورَ ثامن شهر شعبان سنة ثمان وست مئة، وفي هذه الليلة مات منصور الفَرَاوِي.)

(دخلنا مَرُو - حَرَسَهَا اللهُ - في العشر الأول من ذي القعدة سنة ثمان وست مئة.)

(دخلتُ هَرَاةَ - حَرَسَهَا اللهُ - يوم الخميس السابع والعشرين من صفر سنة عشر وست مئة، وخرجت منها في المحرم.)

(ودخلتُ نَيْسَابُورَ في صفر سنة إحدى عشرة، وخرجت منها في العشر الأول من رمضان.)

(ودخلتُ بغداد في العشر الأول من ذي القعدة، والله الحمد والمِنَّةُ، وخرجت منها في العشر الآخر من صفر سنة اثنتي عشرة وست مئة.)

- وقرأت في التاريخ (صفر سنة 606): الجزء الأول من حديث أبي العباس الأصم (محمد بن يعقوب)، على قايّمَا بن عبد الله (عتيق شَهْرَدَارِ الدِّيَلْمِيِّ). سماعه من سيده شَهْرَدَارِ، عن عَبْدُوسِ بْنِ عَبْدِاللهِ، عن أبي بكر محمد بن أحمد بن حَمْدُويهِ الطُّوسِيِّ، عنه.

- وقرأت: الجزء الثاني من حديثه: على الشيخ الإمام الحافظ أبي بكر محمد بن علي بن عبد الملك بن جميل الدِّيَنْوَرِيِّ. بسماعه من الأديب محمد بن بُنِيْمَانَ، عن عَبْدُوسِ بْنِ عَبْدِاللهِ. (النسخة لمحمد بن عبد الملك).
-

وقرأت على الشيخ أبي رجاء عبد الهادي بن أحمد الهَمْدَانِي: الجزء الثاني من أمالي المَحَامِلِي (الحسين بن إسماعيل). بسماعه من أبي الفضل عبد الرحيم بن الإخوة، عن الحسين النَّعَالِي، عن ابن مهدي، عنه. (نسخة محمد بن عبد الملك).⁽⁷¹⁾

وبالتدقيق في هذه السطور المتقدمة، ودراستها دراسة واعية واعية، ثم نظري مرات عدة في سائر صفحات الثَبَتِ المطبوع، أمكنني الوقوف على كثيرٍ من الفوائد والفرائد التي وفقت إلى استلالها منه، وهي لطائف عزيزة قل أن يجد الباحث مثلها إلا فيه، ومن أبرزها:

1. التعرف إلى شيوخه الذين أخذ عنهم في رحلاته، وسمع منهم في كل بلد دخلها. وقد بلغ مجموع شيوخه الذين روى عنهم في هذا الثبوت الناقص⁽⁹⁸⁾ شيخاً، بينهم عشر شيخات⁽⁷²⁾. أما العدد الحقيقي لشيوخه فهو أكثر بكثير، وقد اجتهد الدكتور محمد مطيع الحافظ في استقصائهم فَوَقَّفَ على (540) شيخاً وشيخة⁽⁷³⁾. الأمر الذي يفيد في استكمال مشيخته.

وهذا واضح من خلال إيراده لمجموعة من شيوخه الذين لم يذكروا من قبل، ولم يعثر لهم على ترجمة. ومنهم: الشيخ أبو الفتح الحسين بن أحمد بن جامع بن هُبَيْرَةَ، وأبو عبد الله محمد بن الحسن الطُّبْرِي النَّيْسَابُورِي، وأبو طالب محمد بن علي الحُسَيْنِي⁽⁷⁴⁾، وغيرهم.

2. تعيين المدن التي دخلها المؤلف، مما يفيد في معرفتها، وأوصافها، وأحوالها يومذاك. كما أن تحديد زمن الدخول والخروج منها كقوله في (ص50) : (دخلت هَرَاة - حرسها الله - يوم الخميس السابع والعشرين من صفر سنة عشر وست مئة، وخرجت منها في المحرم.)، يساعد في رسم خارطة دقيقة لحركته وسيره في رحلته، ويعطي صورة صادقة عن الحركة العلمية ومراكزها في بلاد المسلمين في تلك الحقبة من الزمان.

3. وربما زاد على تعيين البلد بتحديد موقع السماع من تلك البلد، كإخباره في (ص122) عن سماعه في رباط شيخ الشيوخ في بغداد، وفي (ص201) عن قراءته على أبي جعفر الصَّيْدَلَانِي الأَصْبَهَانِي بمنزله بمحلة بِيْمَا وَرَد. الأمر الذي يساهم في بناء تصور عن المعالم العمرانية التي كانت موجودة يومها في تلك البلدان.

4. الدقَّةُ في تحديد زمن السماع من الشيوخ، باليوم والشهر والسنة، وهذا بينٌ في كثير من مواضع الثَبَتِ، مما يكشف لنا بجلاء عن الوقت الذي كان فيه المؤلف في كل بلد، وربما كشف أيضاً عن طول الملازمة أو قصرها، وذلك من خلال معرفة أول وآخر سماع له من شيخه. ولا يخفى أن لطول الملازمة مع الثبوت أثرهما في المفاضلة بين التلاميذ، والترجيح بين الروايات. كما أن الوقوف على عدد المصنفات التي سمعها من بعض العلماء، يفيد في معرفة ذلك أيضاً، وإنَّ نظرة إلى (ص102) من الثَبَتِ المذكور تخبرك أن الضياء سمع من شيخه عبد الرحيم بن عبد الكريم السَّمْعَانِي سبعة عشر⁽¹⁷⁾ كتاباً، ومثلها وأكثر من شيخه أبي جعفر الصَّيْدَلَانِي.

5. تحديد المسموعات التي رواها عن كل شيخ، وقد بلغ مجموعها في هذا الجزء الصغير من الثبوت أربعمئة وعشرين (420) مسموعاً⁽⁷⁵⁾. وهو كم هائل في هذين القسمين الصغيرين الموجودين منه، مما يدل على طول رحلة وكثرة شيوخ، وهذا يشكل تصوراً حول التحصيل العلمي للأوائل، والعلوم التي كان لا بد لهم من تحصيلها حتى يُعدّوا من العلماء. ولو أن ثبت الضياء وصلنا كاملاً لكان عدد المسموعات فيه عجبياً.

6. الوقوف على كثير من الكتب المفقودة، ومعرفة وجودها من عدمه، إذ أن كثيراً من تراث حضارتنا فقد في الأحداث التي تعرضت لها ديار الإسلام، وإن ذكر أسماء هذه الكتب في هذه الأبحاث يفيد في تحديد زمن وجودها، وربما أمكن من خلال التتبع معرفة آخر من وقعت بين يديه نسخة لكتاب مفقود، وآخر بلد كانت فيها، مما يجعل هذا البلد مظنة لوجود الكتاب فيه. ومن هذه الكتب المفقودة التي ذكرت في الثبوت: كتاب آداب منادمة الملوك لابن السنّي، وأخبار إياس بن معاوية المزني لأبي الحسن المدائني البغدادي، وكتاب المنامات، وكتاب انتهاز الفرصة قبل الغصة لمحمد بن عبدالله بن أحمد بن باكويه⁽⁷⁶⁾.

7. الحرص على تلقي المرويات بالسند الكامل، وذكره بتمامه بين الشيخ وصاحب الكتاب في كل مسموع سمعه منه، مما يؤكد على قيمة السند ومعرفة الأوائل بأهميته، وفي ذلك توثيق نسبة الكتب إلى أصحابها، وحفظ حقوق التأليف، إضافة إلى توثيق كل معلومة ونص فيها.

8. توثيق تاريخ الوفاة لبعض أعلام زمانه بالدقة الشديدة، بذكر اليوم والشهر والسنة، ومكان الوفاة، مما لا يدع مجالاً للشك أو الطعن في هذه التواريخ، ويعد مرجحاً قوياً وحاسماً في حال الاختلاف في سنة الوفاة.

9. رسم صورة للمؤلف، ووصف أحواله وهيئته وبعض أخلاقه، ومن الأخلاق التي حفظها الثبوت عن الحافظ الضياء:

- الإيثار، والعطية والهبة، كهبته بعض نسخ الكتب لبعض أقرانه، كما في (ص 53) : (وكانت النسخة لي فأوهبتها لأحمد بن العز)، وهذا عطاء كبير من عاشق للكتب مهتم بجمعها، في زمن الضيق والشدة والسفر، والكتابة اليدوية، والنسخ على ضوء المصباح والشمعة والقمر.

- كثرة الدعاء، ومن ذاك الدعاء لمشايخه الأحياء، كقوله عن شيخه المؤيد بن عبد الرحيم في (ص 62): (قرأت عليه جزاءه الله خيراً). والترحم على من مضى منهم كقوله في (ص 49): (سمعت بقراءتي بمحروسة همذان على الشيخ أبي محمد عبد البر بن الحافظ أبي العلاء الحسن بن أحمد العطار الهمذاني رحمه الله). بل والدعاء لبلاد المسلمين بالحفظ،

كقوله في (ص50) : (دخلت هراة - حرسها الله - يوم الخميس..) ، وهذا كثير في كلام السابقين.

- كثرة الثناء على الله بما منَّ عليه من نَعَمٍ، ومنها نعمة البلوغ لبعض مواطن العلم، كقوله في (ص50) : (ودخلت بغداد في العشر الأول من ذي القعدة، والله الحمد والمنَّة). أو حيازته نسخة لبعض المسموعات كقوله في (ص52) : (والنسخة لي والله الحمد).

- عيادة المريض، وترفقه به، خاصة إذا كان شيخاً له، فقد دخل على شيخه زاهر الثَّقَفِي الْأَصْبَهَانِي يعوده في مرضه الذي مات فيه، ففطن زاهر لضعفه الغريب، القادم من دمشق إلى أصبهان، فأحب أن يكرمه رغم علته بشيء من مسموعاته، فقال له: ما تقرأ شيئاً؟ فقال الضياء: ما جئت إلا أَبْصِرُكَ⁽⁷⁷⁾. وهذا خلق جميل في الشيخ جميل في التلميذ، إذ أدرك الضياء حال شيخه فأثر راحته على رغبة نفسه.

- نَهْمُهُ ورغبته الشديدة في طلب العلم، وعدم ترك لحظة دونما فائدة، فهو حريصٌ على السماع منذ اللحظة الأولى لوصوله إلى البلد، غير متطلع إلى راحة بدن، ولا إشباع جوعة، ولا بحث عن سكن، يقول عن نفسه في (ص70) : (دخلت يوم الخميس السابع والعشرين من صفر سنة عشر وست مئة هراة - حرسها الله - ولم أقرأ في هذا اليوم إلا شيئاً يسيراً غير عالٍ على أبي روح عبد المعز بن أبي الفضل البزّاز). وهذا القول منه مشعرٌ بأنه كان قد اعتاد السماع الكثير العالي لحظة دخوله، فهو اليوم حزين لقلّة السماع، وانعدام العلو.

- وهو يتألم لقلّة السماع والتحصيل، ولو كان المرض هو العائق، فيقول في (ص72) : (وسمعت بقراءة الشيخ إبراهيم الصريفيني... بَنِيْسَابُور بعد أن أرسلت إليه، ومرضت من وقت كتبت إليه إلى وقت مجيئه، ما سمعت شيئاً سوى جزءٍ واحدٍ على نصر بن عبد الجامع في الموضوع الذي كنت فيه).

- الأمانة والدقّة، وهذا بينٌ في سماعه كتاب المعجم الكبير للطبراني إذ يقول في (ص189) : سمعت على أبي جعفر الصَيْدَلَانِي... جميع كتاب المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني سوى خمسة أجزاء قرأتها أنا، وهي: (...) ثم يفصل الكلام على هذا السماع بصورة دقيقة عجيبة تدل على رجحان ميزان التقوى لديه.

- استمراره في طلب العلم وأخذه عن الشيوخ على الرغم من كبر سنّه. فقد ابتدأ طلب العلم من مشيخة أهله مبكراً، وكانت رحلته الأولى خارج دمشق سنة 594هـ وله من العمر 25 سنة، وقام برحلتين طويلتين استمرت كل منهما أكثر من خمس سنوات، انتهت آخرهما سنة 612هـ، وله من العمر 43 سنة، ومع هذا استمر بالسماع، ويذكر الدكتور

محمد مطيع الحافظ أنه لم يجد له بعد سنة 625هـ أي سماع خارج دمشق⁽⁷⁸⁾. وقوله هذا يفيد أنه وجد له سماعاً بعد هذا الوقت في دمشق التي لزمها حتى وفاته فيها. وهذه صفة محمودة لا تكون إلا في الأخيار، الذين رزى الله نفوسهم فقبلوا الحكمة وجعلوها مرقاهم إلى رضوان الله.

10. تعديله بعض العلماء الذين لقيهم، كتوثيقه لأبي جعفر الصَّيدلاني في (ص 147)، ووصفه محمد بن علي بن عبد الملك الدَّينوري في (ص 51) بالإمام الحافظ. وهذا مفيد جداً في جانب التصحيح والتضعيف، والحكم على الرواة، خاصة فيمن لم يعثر له على ترجمة، كأبي بكر الدَّينوري المتقدم⁽⁷⁹⁾، ومثل الضياء قوله في الرجال مقبول.

11. التوسع في ذكر بعض أخبار شيوخه، ورواية بعض أحوالهم مما لا تجده عند غيره، كقوله في (ص 70) عن شيخه أبي القاسم زكي: (وكان يأكل من كسب يده من الخياطة على كِبَرِ سنِّه وِضعفه).

وكذلك وصفه لبعض أحوال القراء كقوله في (ص 108 - 109) عن قراءة النجم الرَّايزي لمسند أبي يعلى الموصلي: (وكانت القراءة لا تُعجِبني، فإنَّه كان يمرُّ على كلمات لا أسمعها). وقد كلفته هذه القراءة السيئة أن يسمع من جديد جميع مسند أبي يعلى على نفس الشيخ بقراءة القاضي أبي محمد عبد الوهاب بن أحمد بن المطهر البغوي، مما يؤكد حرصه على أخذ العلم على أصوله.

12. سبقه إلى الرواية عن شيوخ لم يسبق إلى الرواية عنهم، وسماعه من بعض من لم يسمع منهم أحد قبله، كسماعه لكتاب الإيمان لابن مندَّة، من الشيخ أبي العز وكيع ابن مانكيم بن محمد بن إبراهيم الذهبي، الذي يعرف أبوه بالحفار، الهمداني، قال في ص (105): (ولم يسمع على هذا الشيخ - أظنه - أحد قبلنا). وهذا الشيخ ممن لم يشتهر ويعرف، بل إن الدكتور محمد مطيع الحافظ أعلن أنه لم يعثر له على ترجمة، وفي رواية الضياء عنه إشهار له، وفتح لباب الرواية عنه.

13. وصف نسخ الكتاب، وذكر مَلاكها، وأماكن وجودها، فتحديد مالك النسخة التي قرئ منها على الشيخ كقوله في (ص 49): (نسخة أحمد بن العز). وكذلك تعيين بعض الأماكن التي توجد فيها نسخ الكتاب، كقوله في (ص 155): (من النسخة التي بوقف الزَّيدي)، وقوله في (ص 204): (والنسخة لوقف ابن الخشاب). وربما تعددت نسخ الكتاب فيشير إليها جميعاً، كقوله في (ص 216): (والأصل لوقف المهدي، ولابن النجار نسخة، وابن مهدي نسخة، وقرأت من نسخة الوقف). وكلها أمور تفيد الباحث اليوم في تحقيق المخطوطات على الأصول الصحيحة، وضبط نصوصها، متى توفرت وعُثرَ عليها.

14. معرفة القارئ، ومن كان يحضر معه مجلس السماع ذلك، كقوله في (ص 49):
(سمعت بقراءتي بمحروسة هَمْدَانَ)، وقوله في (ص 60): (وسمع معي هذا القدر سوى
الأربعة أوراق إبراهيم الصَّرِيفِينِي ومُفَضَّلَ الْقَرَشِي).

وهكذا تكتمل صورة التحديث، فقد عرف الشيخ، والتلميذ، والقارئ، والمقروء، ونسخة
القراءة، وزمن القراءة، ومكانها. وهي صورة لن تجدها إلا إذا صَوَّرْتَهَا الْأَثْبَاتِ بِهَذِهِ الدَّقَّةِ
والتَّنَاغُمِ.

15. ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم، أن الرحلة لم تكن أحادية دائماً، بل كان يغلب
عليها الجَمْعُ عند المقادسة، وهذا واضح من جملة النصوص التي أوردها الضياء في
تَبْتِهِ، وكان ممن رافقه في الأخذ عن شيوخ هَمْدَانَ: أخوه عبد الرحيم، وابن خاله محمد
بن الموفق، وأحمد بن محمد بن خلف المقدسي، وعبد الله ابن خاله محمد أبي عمر
المقدسي، وأبو موسى بن الحافظ عبد الغني المقدسي، وغيرهم. (80) وفي هذا دلالة
على مدى اتفاق شيوخ هذه العائلة الكريمة وحرصهم على تعليم أبنائهم، وتنافسهم
في تشجيع فلذات أكبادهم على السفر بعيداً طلباً له، مع الحفظ والصون لهم من كل
خطر وخطأ.

16. كما تميز هذا الثبوت بوصف بعض الأجزاء والمصنفات ونهاياتها التي قرأها
الضياء على شيوخه، أو سمعها منهم بقراءة غيره، مع ذكر بعض بدايات ونهايات هذه
الأجزاء والمصنفات، وهو أمر مهم يفيد في تحديد المؤلفات، وتوثيق نسبتها إلى أصحابها
في حال تحقيقها، كما في (ص 59، 61، 140).

17. ثم إن التعرف على خط المصنّف من خلال ذكره ذلك بنفسه، يسهل التعرف
على بقية كتبه في حال اشتباهها بغيرها، أو اختلاطها بكتب أخرى لم يعرف
مؤلفوها.

وأخيراً، فإن هذه بعض الفوائد واللطائف التي أمكن استنتاجها من دراستي لهذا
الثبت القيم، وأحسب أن المرء لو أعاد النظر في مادته مرات لوجد في كل مرة فوائد
جديدة، ولأيقن أن الأثبات تشكل عنصراً أساسياً في بناء التصور الصحيح عن الحالة
العلمية التي كان يحياها أهل ذلك الزمان، وعوناً قوياً في عمليات تحقيق المخطوطات،
وبعث تراثنا العظيم.

الخاتمة:

في ختام ما كتبتة عن الأثبات، وقبل ارتحال جموع الأفكار، لا بد من بعض النتائج المهمة الملتقطة من خلال الدراسة والبحث، وهذه هي:

1. هناك ارتباط وثيق بين المصطلحات الحديثية الآتية: المشيخات، والمعاجم، والأثبات، والبرامج، والفهارس، حتى تكاد تجزم بأنها هي، لولا بعض الاختلافات اليسيرة، نظراً لاختلاف الزمان، والمكان، وبعض اللمسات واللفقات التي يضيفها المصنف إلى كتابه. الأمر الذي حمل على اطلاق أكثر من اسم على بعض هذه المؤلفات كالجمع بين المشيخة والثبّت لكتاب ابن جماعة مثلاً.

2. يمكن القول إن أول كتاب وسم باسم الثبّت - حسب علمي - هو كتاب الشيخ عبدالرحيم ابن عبدالكريم السمعاني ت 617هـ، وأول من أتى على ذكره هو تلميذه الضياء المقدسي ت 643هـ، الذي خط طريق شيخه فاتخذ لنفسه ثبّتاً خاصاً به.

3. إن الدافع الرئيس لوضع كتب الأثبات هو كثرة إلحاح التلاميذ على مشايخهم في إجازتهم بمروياتهم، خاصة في القرون المتأخرة، إضافة إلى أسباب أخرى بيّنتها في المبحث الأول.

4. كثيرٌ من هذه الأثبات كانت من عمل يد صاحب الثبّت وفكره، كتبّت الضياء المقدسي، ومنها ما خرّجه التلميذ لشيخه بعلمه، وموافقته، ومراجعتة، كتبّت ابن عابدين الذي خرجه لشيخه العقاد.

5. لم تتخذ كتب الأثبات منهجاً واحداً في مادتها، فأشبه بعضها المذكرات التي ترافق صاحبها في رحلاته الحديثية، واقتصر بعض آخر على الإجازة بمرويات أصحابها، كما اختص قسم منها بالحديث دون سواه، وجمع قسم كتب الأدب والفقه وغيرها إلى الحديث.

6. بدأت كتب الأثبات غريبة على استحياء، فلم أقف في القرن السابع إلا على ثلاثة أثبات، ثم كثرت حتى كان في البيت الواحد أثبات عدة، وأراها اليوم عادت غريبة كما بدأت، نظراً لقلّة العناية بالسند بعد انتشار الطباعة.

7. تُعَدُّ الْأَثْبَاتُ مِنْ مَهْمَاتِ الْوَثَائِقِ الْمَوْثُوقَةِ الَّتِي يَرْكُنُ إِلَيْهَا وَيَعْتَمِدُ عَلَيْهَا فِي رَسْمِ الْحَرَكَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ وَالْعِمْرَانِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى حَضَارَةِ زَمَانِهَا. وَهِيَ مَصْدَرٌ ثَرٌّ لِلْمَعْلُومَاتِ الَّتِي نَدْرَأَنَّ تَجْدُهَا إِلَّا فِيهَا.
8. ثَمَّ هِيَ سَجَلٌ لِحَيَاةِ أَصْحَابِهَا، خَاصَّةً إِذَا تَحَدَّثَتْ عَنْ تَفْصِيْلَاتِ رِحَالَتِهِمْ وَمَا كَانُوا يَلْقَوْنَهُ، وَمَصْدَرٌ عَظِيمٌ الْفَائِدَةِ كَثِيرِ الْمَعْلُومَاتِ لِسِيرِ حَيَاتِهِمْ.
9. لَا يَزَالُ كَثِيرٌ مِنْ كُتُبِ الْأَثْبَاتِ رَهْنِ الْإِعْتِقَالِ فِي كَثِيرٍ مِنْ مَكْتَبَاتِ الْعَالَمِ، وَهِيَ بِإِنْتِظَارٍ مِنْ يَحْقُقُهَا، وَيُخْرِجُهَا إِلَى عَالَمِ الْمَطْبُوعِ.
10. كَمَا أَنَّ دَرَاةَ كُتُبِ الْأَثْبَاتِ الْمَحْقُوقَةِ لَا تَزَالُ قَاصِرَةً عَنِ رَسْمِ حَضَارَةِ الْأَجْدَادِ، نَظْرًا لِإِقْتِصَارِ الْبَاحِثِينَ عَلَى تَحْقِيقِ النَّصِّ، وَهُوَ مَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مَلَاظَمَتَهُ فِي دَرَاةِهِمُ الْآتِيَّةِ.
11. لِكُتُبِ الْأَثْبَاتِ دَوْرٌ مَهْمٌ فِي خِدْمَةِ النِّهْضَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ، خَاصَّةً فِي مَجَالِ تَحْقِيقِ النَّصُوصِ، وَإِثْبَاتِ نِسْبَةِ الْكُتُبِ إِلَى أَصْحَابِهَا، وَمَعْرِفَةِ خُطُوطِ الْمُؤَلِّفِينَ.
12. يُمْكِنُنِي الْقَوْلُ بَلِ الْجَزْمِ إِنَّ ثَبْتَ الضِّيَاءِ الْمَقْدِسِيِّ مِنْ أَعْظَمِ الْأَثْبَاتِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْحَدِيثِيَّةِ، وَلَوْ أَنَّه تَمَّ الْعَثُورُ عَلَى جَمِيعِ أَجْزَائِهِ لِشَكْلِ مَصْدَرًا عَظِيمًا لِلْمَعْلُومَاتِ وَالْكَتُبِ الْحَدِيثِيَّةِ.
- هَذَا مَا أُمْكِنُنِي الْوَقُوفُ عَلَيْهِ مَعَ الْإِعْتِرَافِ بِالتَّقْصِيرِ وَضَعْفِ الْجُهْدِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

الهوامش:

1. المناوي، محمد عبدالرؤوف، التعاريف (التوقيف على مهمات التعاريف) ، تحقيق: محمد الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت/ دمشق، ط الأولى، 1410هـ. (ص219).
2. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط سنة 1979م. (1/ 399).
3. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، ب. ت. ن. (1/ 80).
4. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط الثالثة 1414 هـ. (2/ 20) ، الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثامنة 2005 م. (ص149).
5. الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى 2001م. (14/ 190).
6. الأزهري، تهذيب اللغة (14/ 190) ابن منظور، لسان العرب (2/ 20) ، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ب. ت. ن. (4/ 473).
7. الزبيدي، تاج العروس (4/ 473).
8. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ط الرابعة 1987م. (1/ 245) ، ابن المطرن، ناصر الدين بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط الأولى 1979م. (1/ 113).
9. انظر تفسير هذه الآية في: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري) ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 2000م. (13/ 491 - 501) ، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط الثانية 1964م. (7/ 397).

10. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية 1403هـ. برقم (9743) (5/ 384)، الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 2001م. برقم (3251) (5/ 301) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 1415هـ. برقم (5806) (5/ 15). وضعف إسناده الشيخ شعيب الأرنؤوط.
11. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثالثة 1420هـ. (15/ 477 - 478).
12. الأزهرى، تهذيب اللغة (14/ 190)، الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1998م. (1/ 103).
13. ابن منظور، لسان العرب (2/ 19)، الزبيدي، تاج العروس (4/ 472).
14. الزبيدي، تاج العروس (4/ 477).
15. الأزهرى، تهذيب اللغة (14/ 190).
16. الأزهرى، تهذيب اللغة (14/ 190).
17. الفيومي، المصباح المنير (1/ 80) الزبيدي، تاج العروس (4/ 472).
18. الأزهرى، تهذيب اللغة (14/ 190)، الزبيدي، تاج العروس (4/ 472).
19. ابن منظور، لسان العرب (2/ 19).
20. المناوي، التعاريف (التوقيف على مهمات التعاريف) (ص115)، الفيومي، المصباح المنير (1/ 80)، الزبيدي، تاج العروس (4/ 476).
21. الزبيدي، تاج العروس (4/ 476).
22. الأصبحي، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، دار التقوى، القاهرة، ط الأولى 2007م. برقم (683) (ص188).
23. الكتاني، محمد عبد الحي، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الثانية 1982م. (1/ 68).

24. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1403هـ. (1 / 363)، القاري، علي بن سلطان محمد، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط سنة 1978م. (ص234).
25. الأنصاري، زكريا بن محمد السنيكي، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، تحقيق عبداللطيف الهميم وماهر فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 2002م. (1 / 344).
26. الزبيدي، تاج العروس (4 / 477).
27. العقاد، محمد شاكر العمري، عقود اللآلي في الأسانيد العوالي (ثبت ابن عابدين)، جمعه تلميذه ابن عابدين، تحقيق: محمد بن إبراهيم الحسين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط سنة 2010م. (ص1)، المقدسي، محمد ابن عبدالواحد، تَبْتُ مسموعات الإمام الحافظ ضياء الدين محمد بن عبدالواحد المقدسي ت643هـ، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 1999م. (ص24).
28. مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، ب. ت. ن. (1 / 93).
29. سلامة، محمد خلف، لسان المحدثين، ب. م. ن، ط سنة 2007م، من ضمن كتب المكتبة الشاملة. (3 / 2 - 3).
30. الكتاني، فهرس الفهارس (1 / 67).
31. انظر الكتاني، فهرس الفهارس (1 / 71).
32. الفيروز آبادي، القاموس المحيط (1 / 564) مادة فهرس، وانظر الكتاني، فهرس الفهارس (1 / 69 - 70).
33. العقاد، عقود اللآلي في الأسانيد العوالي (ثبت ابن عابدين) (ص63).
34. الشطي، حسن بن عمر، ثبت العلامة الفقيه المحدث الشيخ حسن بن عمر الشطي، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت/ لبنان، ط الأولى 2000م. (ص46).
35. انظر الكتاني، فهرس الفهارس (1 / 484 - 485).
36. القطب النهروالي، محمد بن علاء الدين أحمد، ثبت القطب النهروالي، تحقيق العربي الفرياطي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 2007م. (ص24).

37. رواه الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط الأولى 1999م. برقم (2613 /4) (232)، الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل برقم (7939) (13 /322) وبالأرقام التالية: (8019، 9034، 9944، 10377، 11703، 21838، 21847)، البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: علي عبد الباسط وعلي عبد المقصود، مكتبة الخانجي، مصر، ط الأولى 2003م. برقم (218) (ص105)، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، ب. ت. ن. برقم (4813) (4 /403)، الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب. ت. ن. برقم (1954) (3 /339)، البُستي، أبو حاتم محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 1988م. برقم (3407) (8 /199) وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

38. الخرخشي، محمد بن عبد الله المالكي، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت، ب. ت. ن. (3 /267)، أبو غدة، عبد الفتاح بن محمد، قيمة الزمن عند العلماء، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط العاشرة، ب. ت. ن. (ص7).

39. القطب النهروالي، ثبت القطب النهروالي (ص24).

40. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثالثة 1985م (23 /133).

41. انظر القطب النهروالي، ثبت القطب النهروالي (ص26)، وثنائه على شيخه عبدالحق السنباطي.

42. المقدسي، ثبت مسموعات الضياء المقدسي (ص64).

43. كما هو الحال مع الكُزْبَرِي الكبير والوسيط والصغير، وانظر الكتاني، فهرس الفهارس (1 /484 - 485).

44. ذكره الضياء المقدسي في تَبَّتِهِ كأحد مسموعاته من صاحبه، ونبه إلى أن الشيخ عبدالكريم السمعاني قد خرجه لولده عبدالرحيم في ثمانية عشر جزءاً. انظر المقدسي، ثبت مسموعات الضياء المقدسي (ص64). ولم أقف عليه مخطوطاً ولا مطبوعاً.

45. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء (22 /108 - 109)، الذهبي، محمد بن

أحمد بن عثمان ت748هـ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية 1993م (44/ 347 - 350) وفيات سنة 617هـ، ابن نقطة، محمد بن عبد الغني، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تحقيق: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1988م. (1/ 358 - 359)، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ الدبيثي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط سنة 1985م. (15/ 248)، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثانية 2008م. (4/ 337)، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 2002م. (5/ 161).

46. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء (22/ 317 - 320) الذهبي، تاريخ الإسلام (45/ 345 - 349) وفيات سنة 629هـ، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 1998م. (4/ 135 - 136)، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ب. ت. ن. (3/ 203)، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى 1988م. (13/ 155)، الفاسي، محمد بن أحمد، ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد، تحقيق: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1990م. (2/ 39). وهذا الثبت ذكر في: فهرس مكتبة المخطوطات [http:// library. kuniv. edu. kw/ manuscript/ Scriptslist. asp?start=9860](http://library.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptslist.asp?start=9860).

وتوجد منه قطعة في المكتبة الظاهرية في دمشق في المجموع (92) من الأوراق (158 - 176) وانظر الألباني، محمد ناصر الدين، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية المنتخب من مخطوطات الحديث، اعتنى به مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض/ السعودية، ط الأولى 2001م. برقم (750) (ص281).

47. ذكر في: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت (مآب)، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط - الحديث النبوي الشريف وعلومه ورجاله، ط سنة 1991م. (1/ 470) وذكر له نسخة في الظاهرية،

فهرس مكتبة المخطوطات

[http:// library. kuniv. edu. kw/ manuscript/ Scriptslist. asp?start=9860](http://library.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptslist.asp?start=9860)

ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض / السعودية، خزانة التراث - فهرس مخطوطات، (965 / 65)، وذكر له نسخًا في المكتبة المركزية في الرياض ومكة المكرمة.. وذكر ابن شاكر، محمد بن شاكر بن أحمد، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت / لبنان، ط الأولى 1973م. (3 / 197) أن ثبته يقع في أربعة وعشرين مجلدا.

48. انظر ترجمته في: الذهبي، العبر في خبر من غبر (4 / 114 - 115)، ابن شاكر، فوات الوفيات (3 / 196 - 198)، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، هجر، مصر، ط الثانية 1413هـ. (10 / 381 - 383)، ابن كثير، البداية والنهاية (13 / 179)، ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ب. ت. ن. (9 / 319)، الكرمي، مرعي بن يوسف، الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، تحقيق: نجم عبد الرحمن، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 1404هـ. (/ 47 - 48).

49. ذكر في: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت (مآب)، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (الحديث النبوي الشريف وعلومه ورجاله) (1 / 465) وذكر له عدة نسخ.

وفي موقع إسنادنا، خزانة الأثبات والفهارس والمشيكات - القرن التاسع،

<http://isnaduna.blogspot.com>

وله نسخة في مكتبة الجامعة الأمريكية/ بيروت، في 366 ورقة، محفوظة على موقع إسنادنا.

50. انظر ترجمته في: ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب. ت. ن. (1 / 147 - 152)، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ب. ت. ن. (1 / 138 - 145)، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1403هـ. (ص 551)، ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود وعبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط الأولى

1986م. (7/ 236 - 237)، الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، ب. ت. ن. (1/ 28 - 30)، الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط الخامسة عشر 2002م. (1/ 65).

51. ذكره الكتاني في فهرس الفهارس (1/ 295، 2/ 992)، وذكر أنه يقع في ثلاث للدات. وذكر في موقع إسداننا: خزانة الأثبات والفهارس والمشيكات [http:// isna- duna. blogspot. com](http://isna-duna.blogspot.com) - من مخطوطات القرن العاشر، ثبت للسخاوي. وهي نسخة مركز المخطوطات والتراث والوثائق في الكويت، وعدد أوراقها 75 ورقة، فهل نسخة الكويت جزء من التثبيت المصري أم غيره، الله أعلم.

52. انظر ترجمته في: العيّدروس، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1405هـ. (1/ 18 - 23)، الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1997م. (1/ 53 - 54)، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (10/ 23 - 25)، الشوكاني، البدر الطالع (2/ 184 - 187) . وأفرد السخاوي لنفسه ترجمة واسعة في كتابه الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (8/ 2 - 33).

53. طبع في دار البشائر الإسلامية، بيروت/ لبنان، بتحقيق محمد بن ناصر العجمي، ط الأولى سنة 1415هـ. وهو من جمع أبي مهدي عيسى الثعالبي، تلميذ البابلي.

54. طبعته دار البشائر الإسلامية مع ثبت البابلي.

55. انظر ترجمته في: المحبي، محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، ب. ت. ن. (4/ 39 - 42)، الكتاني، فهرس الفهارس (1/ 210 - 212) الزركلي، الأعلام (6/ 270).

56. طبع في دار البشائر الإسلامية، بيروت/ لبنان، سنة 2004م بتحقيق محمد بن ناصر العجمي.

57. انظر ترجمته في: الحسيني، محمد خليل بن علي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط الثالثة 1988م. (4/ 31 - 32)، الكتاني، فهرس الفهارس (2/ 1002 - 1005)، الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، ب. ت. ن. (1/ 468 - 470)، سركييس، يوسف بن إليان، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، مطبعة سركييس، مصر، ط سنة 1928م. (2/ 1028)، الزركلي، الأعلام (6/ 14 - 15).

58. طبع في مطبعة حجازي، مصر ومعه تعليقات محمد ياسين الفاداني. وطبعته كذلك دار البصائر، مصر، تحقيق محمود ممدوح، ط سنة 2009م، وفي دار البصائر الإسلامية، بيروت، بتحقيق محمد بن إبراهيم الحسين سنة 2009م.
59. انظر ترجمته في: الميداني، عبد الرزاق بن حسن البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط الثانية 1993م. (ص 1266 - 1270)، الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار (3 / 573 - 574)، الزركلي، الأعلام (7 / 71)، الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1995م. (2 / 354)، سركيس، معجم المطبوعات العربية (2 / 473 - 475).
60. ذكر صاحب معجم المطبوعات العربية أن هذا الثبت طبع بمصر بالمطبعة الوهبية سنة 1298هـ. وهذه الطبعة موجودة على موقع إسنادنا: خزانة الأثبات والفراس والمشيخات <http://isnaduna.blogspot.com> قسم (القرن الرابع عشر). وقال الكتاني واصفا هذا الثبت: افتتح الدمنتي ثبته هذا بترجمة نفسه وبدأيته، ثم أتى على أسانيد الكتب الستة وبقية مصنفات العلوم المتداولة، وختمها بأسانيد في الطريقة الشاذلية الناصرية. فهرس الفهارس (1 / 176).
61. ذكر صاحب معجم المطبوعات العربية (2 / 527 - 528) أحد عشر كتابا للمؤلف، ونبه إلى أنها كلها مطبوعة في المطبعة الوهبية بمصر بين سنة 1289هـ وسنة 1299هـ، مما حملة على التأكيد أن المؤلف كان في مصر حينها.
62. انظر ترجمته في: الكتاني، فهرس الفهارس (1 / 176 - 177)، الزركلي، الأعلام (4 / 292)، سركيس، معجم المطبوعات العربية (2 / 527 - 528)، الرومي، مصطفى بن عبدالله، ايضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط سنة 1992م. (3 / 443).
63. خرج هذا الثبت تلميذه محمد بن عبدالله آل رشيد، وطبع في مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط الأولى سنة 1419هـ.
64. انظر ترجمته في: ممدوح، محمود سعيد، كتاب الشذا الفواح في أخبار الشيخ عبدالفتاح، دار الإمام الترمذي، ط سنة 1998م. هاشمي، محمد علي، كتاب الشيخ عبدالفتاح أبو غدة كما عرفته، دار البصائر الإسلامية-بيروت، ط سنة 2004م. سلامي، حبيب عبدالرحمن، كتاب وقفات مع الشيخ العلامة عبدالفتاح أبو غدة، نشر الجمعية الإسلامية/ لجنة الدعوة، ضمن سلسلة (صناعة الداعية 1).

ويكيبيديا الإخوان المسلمين (الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين)
http:// www. ikwanwiki. com/ index. . مقال بعنوان (عبدالفتاح أبو غدة في سطور) .
php?title وانظر كذلك مكتبة الشيخ عبدالفتاح أبو غدة في: <https:// archive. org/ de- tails/ aboughoda> وقد ذكر فيها 35 من مصنفاته.

وكان ولده سليمان قد ترجم له في مجلة المجتمع في العدد (1253) بتاريخ 10 / 6 / 1997. وهذه الترجمة منشورة في مقدمة كتاب لسان الميزان لابن حجر (1 / 12 - 73)، بتحقيق الشيخ عبدالفتاح أبو غدة. وكان الشيخ رحمه الله قد شرع في كتابة ترجمة لنفسه لم يتمها، وضعها تلميذه وجامع ثبته محمد بن عبدالله آل رشيد في مقدمة ثبته.

65. طبعته دار ابن الجوزي، الدمام السعودية، ط الأولى سنة 1422هـ. وهو من ضمن كتب المكتبة الشاملة.

66. طبع هذا الثبوت في دار البشائر الإسلامية، بيروت، سنة 1999م، بتحقيق الدكتور محمد مطيع الحافظ.

67. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء (23 / 126 - 130) الذهبي، تاريخ الإسلام (47 / 208 - 214) وفيات سنة 643هـ، الذهبي، تذكرة الحفاظ (4 / 133 - 134) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط سنة 2000م. (4 / 48 - 49)، ابن شاكر، فوات الوفيات (3 / 426 - 427) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط الأولى 2005م. (3 / 514 - 521)، ابن كثير، البداية والنهاية (13 / 198)، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة (6 / 354) وغيرها كثير، وكنت قدمت له بترجمة واسعة في مقدمة تحقيقي لكتابه فضائل الأعمال عام 1984م، ثم جاء الدكتور محمد مطيع الحافظ فأفرد ترجمته في كتاب مستقل سماه (التنويه والتبيين في سيرة محدث الشام محمد بن عبد الواحد المقدسي الصالح الحنبلي ت 643هـ).

68. تقدم الحديث عن الثبوتين الآخرين في (ص 12).

69. نبه محقق الثبوت الدكتور محمد مطيع الحافظ في مقدمة التحقيق أن القسم المحقق يقتصر على قسمين فقط، انظر المقدسي، ثبت مسموعات الضياء المقدسي (ص 26).

70. بداية النص المنقول من الثبوت.

71. نهاية النص المنقول من الثبوت.

72. وذلك وفق الفهرس الذي وضعه الدكتور محمد مطيع الحافظ في آخر كتاب ثبت مسموعات الضياء المقدسي وانظر (ص 245 - 249).
73. الحافظ، محمد مطيع، التنويه والتبيين في سيرة محدث الشام محمد بن عبد الواحد المقدسي الصّالحي الحنبلي ت643هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى، سنة 1999م. (ص 140).
74. ذكر الدكتور محمد مطيع الحافظ في ثبت مسموعات الضياء المقدسي (ص 60، 68، 76) أنه لم يعثر لهم على ترجمة، واجتهدت في الوقوف على ترجمة لأحدهم فلم أوفق..
75. وذلك وفق الفهرس الذي وضعه الدكتور محمد مطيع الحافظ في آخر الكتاب، وانظر (ص 250 - 261) من ثبت مسموعات الضياء المقدسي.
76. انظر هذه الكتب في، المقدسي، ثبت مسموعات الضياء المقدسي (ص 58، 120، 69).
77. انظر المقدسي، ثبت مسموعات الضياء المقدسي (ص 70).
78. الحافظ، التنويه والتبيين (ص 135).
79. ذكر الدكتور محمد مطيع الحافظ أنه لم يعثر له على ترجمة. انظر المقدسي، ثبت مسموعات الضياء المقدسي (51).
80. انظر الحافظ، التنويه والتبيين (ص 84).

المصادر والمراجع:

1. الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى 2001م.
2. الأصبحي، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، دار التقوى، القاهرة، ط الأولى 2007م.
3. الألباني، محمد ناصر الدين، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية المنتخب من مخطوطات الحديث، اعتنى به مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط الأولى 2001م.
4. الأنصاري، زكريا بن محمد السنيكي، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، تحقيق عبداللطيف الهميم وماهر فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 2002م.
5. البابلي، محمد بن العلاء، ثبت البابلي (منتخب الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد)، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 1415هـ.
6. البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: علي عبد الباسط وعلي عبد المقصود، مكتبة الخانجي، مصر، ط الأولى 2003م.
7. البُستي، أبو حاتم محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 1988م.
8. الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق: أحمد شاکر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب. ت. ن.
9. ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب. ت. ن. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ب. ت. ن.
10. الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، ب. ت. ن.
11. الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ط الرابعة 1987م.

12. الحافظ، محمد مطيع، التنويه والتبيين في سيرة محدث الشام محمد بن عبد الواحد المقدسي الصَّالِحِي الحنبلي ت 643هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى، سنة 1999م.
13. الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1995م.
14. الحسيني، محمد خليل بن علي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط الثالثة 1988م.
15. الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت، ب. ت. ن.
16. الدمناني (الدمنتي)، علي بن سليمان، ثبت (أجل مسانيد علي الرحمن في أعلى أسانيد علي بن سليمان)، المطبعة الوهبية، مصر، ط سنة 1298هـ.
17. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام. التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية 1993م. تذكرة الحفاظ، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 1998م. سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثالثة 1985م. العبر في خبر من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ب. ت. ن. المختصر المحتاج إليه من تاريخ الحافظ الديبشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط سنة 1985م. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثانية 2008م.
18. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثالثة 1420هـ.
19. الرومي، مصطفى بن عبدالله، إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط سنة 1992م.
20. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط الأولى 2005م.
21. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ب. ت. ن. المرعي الكامل فيمن روى عن البابلي، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 1415هـ.

22. الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط الخامسة عشر 2002م.
23. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1998م.
24. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الطو، هجر، مصر، ط الثانية 1413هـ.
25. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، ب. ت. ن.
26. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ب. ت. ن. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1403هـ.
27. سركيس، يوسف بن إليان، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر، ط سنة 1928م.
28. السفاريني، محمد بن أحمد، ثبت الإمام السفاريني الحنبلي وإجازاته لطائفة من أعيان علماء عصره، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط سنة 2004م.
29. سلامة، محمد خلف، لسان المحدثين، ب. م. ن، ط سنة 2007م، من ضمن كتب المكتبة الشاملة.
30. سلامي، حبيب عبدالرحمن، وقفات مع الشيخ العلامة عبدالفتاح أبو غدة، نشر الجمعية الإسلامية/ لجنة الدعوة، ضمن سلسلة (صناعة الداعية1) .
31. السنباوي، محمد بن محمد بن أحمد، ثبت الأمير الكبير (سد الأرب من علوم الإسناد والأدب) ، تحقيق محمد ابن إبراهيم الحسين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط سنة 2009م.
32. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1403هـ.
33. الشطي، حسن بن عمر، ثبت العلامة الفقيه المحدث الشيخ حسن بن عمر الشطي، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 2000م.

34. الشُّمْرَانِي، عَبْدَ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ، تَبَّتْ مُؤَلَّفَاتُ الْمَحْدَثِ الْكَبِيرِ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ نَاصِرِ الدِّينِ الْأَلْبَانِيِّ الْأَرْنَائِيِّ، الْمَوْلُودِ سَنَةَ 1332، وَالْمُتَوَفَى سَنَةَ 1420 هـ رَحِمَهُ اللَّهُ، دَارُ ابْنِ الْجَوْزِيِّ، الدَّمَّامُ / السَّعُودِيَّة، طَ الْأُولَى 1422 هـ.
35. الشُّوْكَانِي، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، الْبَدْرُ الطَّالِعُ بِمَحَاسِنِ مَنْ بَعْدَ الْقَرْنِ السَّابِعِ، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتَ، ب. ت. ن.
36. الشُّبَّانِي، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَنْبَلٍ، مَسْنَدُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، تَحْقِيقٌ: شَعِيبُ الْأَرْنَؤُوطِ وَأَخْرُونَ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، بَيْرُوتَ، طَ الْأُولَى 2001 م.
37. ابْنُ شَاكِرٍ، مُحَمَّدُ بْنُ شَاكِرٍ، فَوَاتُ الْوَفِيَّاتِ، تَحْقِيقٌ: إِحْسَانُ عَبَّاسٍ، دَارُ صَادِرٍ، بَيْرُوتَ، طَ الْأُولَى 1973 م.
38. الصَّفْدِي، صِلَاحُ الدِّينِ خَلِيلُ بْنُ أَبِيكَ، الْوَافِي بِالْوَفِيَّاتِ، تَحْقِيقٌ: أَحْمَدُ الْأَرْنَؤُوطِ وَتَرْكِي مِصْطَفَى، دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ، بَيْرُوتَ، طَ سَنَةَ 2000 م.
39. الصَّنْعَانِي، عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ ت 211 هـ، الْمُصَنَّفُ، تَحْقِيقٌ: حَبِيبُ الرَّحْمَنِ الْأَعْظَمِيِّ، الْمَكْتَبُ الْإِسْلَامِي، بَيْرُوتَ، طَ الثَّانِيَّةُ 1403 هـ.
40. الطَّحَاوِيُّ، أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، شَرْحُ مَشْكَلِ الْآثَارِ، تَحْقِيقٌ: شَعِيبُ الْأَرْنَؤُوطِ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، بَيْرُوتَ، طَ الْأُولَى 1415 هـ.
41. الطِّيَالِسِيُّ، أَبُو دَاوُدَ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ بْنِ الْجَارُودِ، مَسْنَدُ أَبِي دَاوُدَ الطِّيَالِسِيِّ، تَحْقِيقٌ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمُحْسَنِ التَّرْكِيِّ، دَارُ هَجْرٍ، مِصْرَ، طَ الْأُولَى 1999 م.
42. الْعَسْقَلَانِيُّ، أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَجْرٍ، لِسَانُ الْمِيزَانِ، تَحْقِيقٌ: عَبْدُ الْفَتَّاحِ أَبُو غَدَّةٍ، دَارُ الْبِشَائِرِ الْإِسْلَامِيَّة، بَيْرُوتَ، طَ الْأُولَى 2002 م.
43. الْعَقَادُ، مُحَمَّدُ شَاكِرُ الْعَمْرِيِّ، عَقُودُ اللَّأَلِيِّ فِي الْأَسَانِيدِ الْعَوَالِي (تَبَّتْ ابْنُ عَابِدِينَ)، جَمْعُهُ تَلْمِيزُهُ ابْنُ عَابِدِينَ، تَحْقِيقٌ: مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَسِينِ، دَارُ الْبِشَائِرِ الْإِسْلَامِيَّة، بَيْرُوتَ، طَ سَنَةَ 2010 م.
44. الْعَيْدَرُوسُ، عَبْدُ الْقَادِرِ بْنِ شَيْخِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، النُّورُ السَّافِرُ عَنْ أَخْبَارِ الْقَرْنِ الْعَاشِرِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّة، بَيْرُوتَ، طَ الْأُولَى 1405 هـ.
45. ابْنُ الْعِمَادِ الْحَنْبَلِيِّ، عَبْدُ الْحَيِّ بْنِ أَحْمَدٍ، شَذَرَاتُ الذَّهَبِ فِي أَخْبَارِ مَنْ نَهَبَ، تَحْقِيقٌ: مُحَمَّدُ الْأَرْنَؤُوطِ، وَعَبْدُ الْقَادِرِ الْأَرْنَؤُوطِ، دَارُ ابْنِ كَثِيرٍ، دِمَشْقُ - بَيْرُوتَ، طَ الْأُولَى 1986 م.

46. الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1997م.
47. أبو غدة، عبد الفتاح بن محمد، ثبت (إمداد الفتاح بأسانيد ومرويات الشيخ عبد الفتاح)، خرجه له تلميذه محمد بن عبدالله آل رشيد، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط الأولى 1419هـ. قيمة الزمن عند العلماء، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط العاشرة، ب. ت. ن.
48. الفاسي، محمد بن أحمد، ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد، تحقيق: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1990م.
49. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثامنة 2005م.
50. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، ب. ت. ن.
51. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط سنة 1979م.
52. القاري، علي بن سلطان محمد، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط سنة 1978م.
53. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط الثانية 1964م.
54. القطب النهروالي، محمد بن علاء الدين أحمد، ثبت القطب النهروالي، تحقيق العربي الفرياطي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 2007م.
55. الكتاني، محمد عبد الحّي، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الثانية 1982م.
56. الكرمي، مرعي بن يوسف، الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، تحقيق: نجم عبد الرحمن، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 1404هـ.
57. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى 1988م.

58. المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت (مآب)، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط - الحديث النبوي الشريف وعلومه ورجاله، ط سنة 1991م.
59. المحبّي، محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت.
60. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض/ السعودية، خزانة التراث، فهرس مخطوطات، ضمن المكتبة الشاملة.
61. مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة.
62. المقدسي، ضياء الدين محمد بن عبدالواحد، ثَبَّتْ مسموعات الإمام الحافظ ضياء الدين محمد بن عبدالواحد المقدسي ت643هـ، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى 1999م. فضائل الأعمال، تحقيق غسان هرماس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى 1987م.
63. ممدوح، محمود سعيد، الشذا الفواح في أخبار الشيخ عبدالفتاح، دار الإمام الترمذي، ط سنة 1998م.
64. المناوي، محمد عبدالرؤوف، التعاريف (التوقيف على مهمات التعاريف)، تحقيق: محمد الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت/ دمشق، ط الأولى، 1410هـ،
65. الميداني، عبد الرزاق بن حسن البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط الثانية 1993م.
66. ابن المطرز، ناصر الدين بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط الأولى 1979م.
67. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط الثالثة 1414هـ.
68. ابن نقطة، محمد بن عبد الغني، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تحقيق: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1988م.
69. هاشمي، محمد علي، الشيخ عبدالفتاح أبو غدة كما عرفته، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط سنة 2004م.

المجلات:

1. مجلة المجتمع الكويتية، الكويت، العدد (1253) بتاريخ 10 / 6 / 1997م.

المواقع الإلكترونية:

1. [http:// www. ahlalhdeeth. com/ vb/](http://www.ahlalhdeeth.com/vb/)

2. ويكيبيديا الإخوان المسلمين (الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الاخوان المسلمين)
مقال بعنوان (عبدالفتاح أبو غدة في سطور).

[http:// www. ikwanwiki. com/ index. php?titl](http://www.ikwanwiki.com/index.php?titl)

3. مكتبة الشيخ عبدالفتاح أبو غدة في:

[https:// archive. org/ details/ aboughoda](https://archive.org/details/aboughoda)

4. إسنادنا: خزانة الأتبات والفارس والمشيوخات

[http:// isnaduna. blogspot. com](http://isnaduna.blogspot.com)

5. فهرس مكتبة المخطوطات

[http:// library. kuniv. edu. kw/ manuscript/ Scriptslis. asp?start=9860](http://library.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptslis.asp?start=9860)

حكم الاستعانة بالناتو لإسقاط الأنظمة الجائرة *

د. عبد الحميد عبد المحسن الهنييني **

* تاريخ التسليم: 2014 / 5 / 10 م، تاريخ القبول: 2014 / 6 / 22 م.
** أستاذ مساعد / قسم الفقه والتشريع / كلية الشريعة / جامعة الخليل.

ملخص:

يدور هذا البحث حول مسألة مهمة من المسائل التي وقع فيها كثير من الخلاف بين الفقهاء القدامى، وكثر اللغط فيها بين العلماء المعاصرين، وهي مسألة: (حكم الاستعانة بالنااتو لإسقاط الأنظمة الجائرة) ، وقد انبنى من ثلاثة مباحث، كان الأول في التعريف بحلف النااتو، أما الثاني فكان في بيان صفة الحاكم الذي يجوز الخروج عليه وقتاله، والثالث في حكم الاستعانة بالمشركين في قتال المشركين؛ بمعنى إعانة المشركين للمسلمين في قتالهم ضد الحاكم الجائر تحت قيادة المسلمين وإمرتهم، وقد خلصَ البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات ذكرها الباحث في خاتمة بحثه.

Absolution use NATO to overthrow the oppressive systems

Abstract:

This paper is an attempt to answer the question of whether it is permissible to ask NATO to help Muslims to overthrow oppressive regimes. This aroused a lot of debate among scholars in the past and nowadays. In this paper I defined NATO, the traits of the ruler that should be overthrown and the definite circumstances in which Muslims can ask help from non - Muslims to fight dictators that is carried under the leadership of Muslims. At the end of this, a number of recommendations are listed.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين القائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁾.

والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين القائل: «فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ»⁽²⁾. والقائل عليه الصلاة والسلام: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ»⁽³⁾. أما بعد:

فإن الحكام إما عدول، وإما جائرون، وإما كفار، والنااتو أغلب أعضائه دولاً كافرة؛ ولكن فيه دول إسلامية كتركيا، والاستعانة بالنااتو لا يخلو من حالتين: الأولى: أن يكون هو القائد والمسلمون يقاتلون تحت رايته لقتال الحاكم. الثانية: أن يكون المسلمون القادة وهو يساعدهم في القتال. وجاء هذا البحث لبيان حكم كل حالة من الحالتين.

أهداف البحث:

للبحث هدفان رئيسان:

1. معرفة حقيقة النااتو، حيث إن أغلب أعضائه مشركون، عدا تركيا فهي دولة إسلامية.
2. معرفة أحكام قتال المشركين مع المسلمين، حسب كل حالة من أحوال القيادة العسكرية.

أسباب اختيار البحث:

مما دفعني إلى كتابة البحث ما يأتي:

1. إن مسألة حكم الاستعانة بالنااتو لإسقاط الأنظمة الجائرة، من المسائل التي ثار حولها جدل كبير في العصر الحالي، خصوصاً فيما يسمى «بالربيع العربي»، واستند كل فريق إلى أقوال الفقهاء القدامى في مسألة الاستعانة بالمشركين في القتال.

2. اختلاف العلماء القدامى في كثير من أحكام الاستعانة بالمشركين في القتال، يدعو إلى الكتابة فيه، وترجيح ما يقويه الدليل، في كل جزئية وقع الخلاف فيها.
 3. الحاجة إلى بحث يعالج هذا الأمر لمعرفة أحكامه.
- ونظراً لأهمية الموضوع، ولعدم وجود بحث مستقل - على حد علمي - يجمع شتاته، ويظهره باعتباره موضوعاً فقهياً هاماً، يجدر بالمسلم معرفته، فقد ارتأيت أن أكتب فيه، خدمة للعلم الشرعي.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث، في تشتت موضوع الاستعانة بالمشركين في كتب الفقه القديمة، وعدم وضوح أحكامه، لكثرة الخلاف حولها بين الفقهاء.

منهج البحث:

لتحقيق أهداف البحث على الوجه الأمثل، اتبعت المنهج الوصفي، وقد ضمنت المنهجين الاستنباطي والاستقرائي، وسلكت في معالجة الموضوع طريقة موضوعية فقهية مقارنة.

آليات البحث، وهي كما يأتي:

1. أخذ أقوال كل مذهب من مصادره المعتبرة.
2. ذكر أدلة كل مذهب مبيناً وجه الدلالة.
3. تحليل الأدلة ومناقشتها، وبيان الاعتراضات الواردة عليها، لاستنباط الأحكام منها.
4. ترجيح ما يقويه الدليل بموضوعية وحياد، دون تعصب لرأي أو مذهب.
5. تخريج الأحاديث النبوية والآثار، والحكم عليها - ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
6. عرض النتائج التي توصلت إليها في خاتمة البحث.

محتوى البحث:

تضمن البحث مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: تضمنت عنوان البحث، وأهدافه، وأسباب اختياره، مشكلته، ومنهجي

في كتابته.

المبحث الأول: التعريف بحلف النااتو.

المبحث الثاني: صفة الحاكم الذي يجوز الخروج عليه وقاتاله.

المبحث الثالث: حكم الاستعانة بالمشاركين في قتال المشاركين.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بحلف النااتو

لمعرفة حقيقة النااتو، ووضعه في ميزان الشرع، لا بد من التعرف إلى تسميته، ونشأته، وأهدافه، وشروط الانضمام إليه، وميثاقه، وبيان أعضائه.

أولاً - تسمية حلف شمال الأطلسي بـ (النااتو): كلمة (NATO) اختصار لـ (North Atlantic Treaty Organisation)، والتي تعني منظمة حلف شمال الأطلسي، والنااتو هو أحد المنظمات الدولية⁽⁴⁾، وأحد الاتفاقات التي عقدتها الولايات المتحدة الأمريكية مع حلفائها، لوقف نفوذ الاتحاد السوفييتي، وقد وُضعت هذه المنظمة تحت القيادة العسكرية المباشرة للولايات المتحدة الأمريكية⁽⁵⁾.

ثانياً - نشأة حلف شمال الأطلسي: حلف شمال الأطلسي، بمنزلة امتداد وتوسيع لإطار معاهدة بروكسل، التي وقعتها كل من: بلجيكا، ولوكسمبرغ، وهولندا، وبريطانيا، وفرنسا، بتاريخ 17 / 3 / 1948م، وكانت بداية تأسيس الحلف من أجل فرضية تحالف الأمن الأوروبي لمواجهة الخطر السوفييتي⁽⁶⁾.

وقد شجعت أمريكا معاهدة بروكسل، وانطلقت دعوات لتوسيعها ودخول الولايات المتحدة فيها، وتطورت إلى تحالف أوسع، وبدأ وضع ميثاق تأسيس حلف شمال الأطلسي، وقد تم إنشاؤه وإبرازه إلى حيز الوجود في واشنطن بتاريخ 4 / 4 / 1948م، ومن ذلك الوقت عُرف باسم حلف شمال الأطلسي (NATO)، وللحلف لغتان رسميتان هما الإنجليزية والفرنسية⁽⁷⁾.

ثالثاً - أهداف حلف شمال الأطلسي: تتلخص أهداف هذا الحلف فيما يأتي:

1. الدفاع عن الدول الأعضاء، في الحدود الجغرافية لأراضيها، ضد أي هجوم تتعرض له قواتها داخل هذه الأراضي.

2. حماية حرية أعضائه وأمنهم، بالوسائل السياسية والعسكرية.

3. ردع التهديدات والعدوان ضد أي من أعضاء الحلف.

4. المشاركة في إدارة الأزمات والحوار، واتخاذ القرارات الخاصة بالأمن الأوروبي (8).

رابعاً - شروط الانضمام لحلف الناتو: يشترط الحلف للانضمام إليه ما يلي:

1. أن يكون العضو المرشح من الموقعين على اتفاقيات برنامج الشراكة من أجل السلام.

2. أن يكون العضو ناضجاً سياسياً، وخالياً من وجود مشكلات قومية أو عرقية، ومؤمناً بقيم الديمقراطية الغربية، ويحترم حقوق الإنسان، ولديه القدرة على تعزيزها.

3. أن يكون العضو ناضجاً اقتصادياً، وقادراً على تحمل جميع نفقات الانضمام إلى الحلف، بما في ذلك بناء جيش له مواصفات الجيوش الغربية نفسها، من حيث العقيدة والتسليح.

4. أن يضع العضو قواته المسلحة تحت قيادة مدنية ديمقراطية.

5. أن يبدي استعداداً للمشاركة في فعاليات الحلف وآلياته، مثل مراكز القيادة، ولجان التنسيق، والتخطيط الدفاعي المشترك، والتدريبات والمناورات، وتبادل المعلومات الأمنية والدفاعية مع الحلف (9).

خامساً: ميثاق حلف شمال الأطلسي: يتضمن ميثاق الحلف ما يأتي:

■ المادة الأولى: تعهد الدول الأعضاء بفض المنازعات بالطرق السلمية، وتجنب التهديد أو استعمال القوة في علاقاتهم الدولية.

■ المادة الثانية: تعهد الدول الأعضاء بالعمل على توثيق علاقاتهم الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك لدعم التعاون بين الدول، لتستطيع التصدي للتيار الشيوعي.

■ المادة الثالثة: إقرار مبدأ التعاون المتبادل، لتقوية إمكانيات الدول الأعضاء الفردية والجماعية، في صد أي اعتداء مسلح يقع عليها.

■ المادة الرابعة: إقرار مبدأ التشاور فيما بين الأطراف الموقعة على الميثاق، في حالة حدوث تهديد لسلامة أراضي إحداها، أو تهديد استقلالها السياسي، أو أمنها.

■ المادة الخامسة: أي اعتداء مسلح على إحدى الدول الأعضاء؛ يعدُّ اعتداءً مسلحاً على باقي الدول كذلك (10).

سادساً - أعضاء حلف شمال الأطلسي: يتشكل حلف الناتو من ثمان وعشرين دولة، هي: الولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، وبلجيكا، وكندا، والدانمارك، وأيسلندا، وإيطاليا، ولوكسمبورغ، وهولندا، والنرويج، والبرتغال، وإنجلترا، وتركيا، واليونان، وألمانيا، وإسبانيا، والتشيك، والمجر، وبولندا، وبلغاريا، وإستونيا، ولاتفيا، ولتوانيا، ورومانيا، وسلوفاكيا، وسلوفينيا، وكرواتيا، وألبانيا⁽¹¹⁾.

سابعاً - حلف الناتو في ميزان الشرع:

1. موقف الإسلام من أهداف الحلف:

تتلخص أهداف الحلف في الدفاع عن الدول الأعضاء ضد أي هجوم تتعرض له قواتها، بالوسائل السياسية والعسكرية، وردع التهديدات والعدوان ضد أي من أعضاء الحلف.

فالدفاع عن أي دولة باعتبار أنها دولة عضو في الحلف، وليس لكونها معتدى عليها، أو نصرة لها لأنها مظلومة، وهذا الذي ذمّه الإسلام، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم: «وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَمِيَّةٍ يَغْضَبُ لِلْعَصْبَةِ وَيُقَاتِلُ لِلْعَصْبَةِ فَلَيْسَ مِنْ أُمَّتِي»⁽¹²⁾.
الراية العمية: الأمر الأعمى لا يستبين وجهه⁽¹³⁾.

يغضب ويقااتل للعصبة: أي يقااتل لشهوة نفسه وغضبة لجماعته، ولا يكثر بما يفعله فيها، ولا يخاف وباله وعقوبته⁽¹⁴⁾.

فليس من أمتي: أي ليس ممن اهتدى بهديي، واقتدى بعلمي وعملي، وحسن طريقتي؛ أي ليس على ملة الإسلام⁽¹⁵⁾.

وجه الدلالة من الحديث: من قاتل تعصبا، لا لإظهار دين، ولا لإعلاء كلمة الله، ولا لإحقاق حق، كان على الباطل⁽¹⁶⁾، وحلف الناتو بهذا المفهوم يغضب لجماعته وليس للحق، فتصرفه باطل.

2. موقف الإسلام من شروط الانضمام للحلف:

لو سلمنا بشروط الانضمام للناتو كلها، ولم يبق إلا شرط تبادل المعلومات الأمنية والدفاعية مع الحلف، لكان كافياً لحرمة التعامل معه، فماذا يعني هذا الشرط؟

هذا يسمى بالتنسيق الأمني، وهو إعطاء معلومات أمنية عن المسلمين، بغرض الإضرار بهم، بهدف تعزيز معطي المعلومات موقعه في الحلف، وإثبات ولاءه، وبيان أنه محل ثقة، وهذا لا يخلو من حالتين:

■ أن يقصد معطي المعلومات تحقيق مصالح شخصية، ومكاسب دنيوية، مع اعتقاده

بأفضلية المسلمين، فهو مرتكب لكبيرة، لقول النبي: «المُسلِمُ أَخُو المُسلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَسْلِمُهُ» (17). قوله: «ولا يسلمه»؛ أي لا يخذله؛ بل ينصره ويحمله من عدوه (18).

ومن ناحية أخرى يكون من باب التجسس على المسلمين المنهي عنه في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ (19). قوله: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾: نهى الله المؤمن أن يتتبع عورات المؤمن (20).

■ أن يكون معطي المعلومات يعتقد اعتقاداً سيئاً بالمسلمين، ويصفهم بأوصاف الإرهابيين، ويعتقد أن الكافرين أفضل منهم، ويتخذ الكافرين أنصاراً وأعواناً له للقضاء على المسلمين، فهذا يعدُّ من الكفر، لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (21)؛ لأن التولي التام يوجب الانتقال إلى دينهم، والتولي القليل يدعو إلى الكثير، ثم يتدرج شيئاً فشيئاً حتى يكون العبد منهم (22).

2. موقف الإسلام من تصرفات حلف الناتو:

■ معاداته للإسلام: حلف الناتو حلف صليبي، فقد تأسس بعد الحرب العالمية الثانية لإيقاف توسع الروس ضد الدول الأوروبية؛ ولكن سرعان ما تحول لأداة صليبية ضد العالم الإسلامي، والدليل على ذلك تصريحات أعضائه، ومن هذه التصريحات:

- في بداية حرب البوسنة، صرَّح وزير الإعلام الصربي قائلاً: «نحن طلائع الحروب الصليبية الجديدة» (23).

- في 9 / 1 / 1994م صرَّح المستشار الألماني هيلموت كول قائلاً: «لا يسعني إلا أن أنصح الصربيين والأوروبيين بأن يستيقظوا من سباتهم، هناك خطر حدوث مواجهة مع 800 مليون مسلم في العالم» (24).

- تصريح وزير الدفاع الفرنسي عام 1994م: «إنَّ الأصولية الإسلامية تغرز خنجرها عميقاً في صدر أوروبا وأفريقيا» (25).

- وصرح الأمين العام للحلف في فبراير 1995م في مؤتمرٍ أمنيٍّ بألمانيا: «منذ انهيار الشيوعية في أوروبا الشرقية قبل خمس سنوات، برز الدعاة المسلمون المتطرفون، وربما كأخطر تهديد يواجه التحالف والأمن الغربي» (26).

■ حلف الناتو حلف حربي: فهو محارب لأمتنا العربية والإسلامية، استباح أرضنا وحرماننا في العراق وليبيا وأفغانستان ولبنان وفلسطين وغيرها، متذرعاً أحياناً

بمحرابة القاعدة، وأحياناً أخرى بالحرب على الإرهاب. ومعلوم أن قتال الحربي واجب في الإسلام (27).

■ لديه أطماع استعمارية: فحلف النااتو لم ولن يشارك في أي عملية عسكرية ضد أي بلد أو نظام إلا لتأمين مصالحه المادية، فلم يتدخل في ليبيا من أجل حماية الشعب الليبي، فهناك مصالح استعمارية مختلفة تقف وراء التدخل الغربي في ليبيا، وأهم هذه المصالح هو النفط الليبي، وتعهدت المعارضة الليبية بمنح فرنسا وبريطانيا امتيازات خاصة بتخصيص عقود نفطية مغرية، وبأسعار تفضيلية، لصالح هذه الدول بعد الإطاحة بنظام القذافي (28).

■ النااتو يحرص دائماً على حماية الكيان الصهيوني: فنظام الدرغ الصاروخي والباتريوت الذي نشر في تركيا لم يتأسس إلا لحماية إسرائيل (29). وأكد الأمين العام لحلف شمال الاطلسي النااتو «راسموسن» خلال زيارته إلى تركيا اتفاقية التعاون مع إسرائيل، واستعداد الحلف لتعزيز تعاونه مع إسرائيل، وأن النااتو ينظر ايجابياً للتعاون مع اسرائيل، ويخطط حلف النااتو لتأسيس علاقات على مستوى رفيع مع إسرائيل (30).

■ الاستعانة به تؤدي إلى تعيين أنظمة حكم عميلة: سواء للغربيين أم الأمريكيين أو الصهاينة في بلادنا، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وإلى زيادة النفوذ الأمريكي والغربي في منطقتنا، وإلى تمكين الأعداء من بلادنا ورقاب شعوبنا العربية، أو إلى تغيير واقع عربي سيئ بواقع أسوأ (31).

فبالنظر إلى أهداف حلف النااتو وشروط الانضمام إليه وسلوكه العملي يتبين أنه حلف صليبي كافر، وجميع دول حلف النااتو كافرة سوى تركيا، وهذا لا يغير حقيقته، كما أن تركيا عضو في الحلف منذ سنة 1952م (32)؛ ولكنها لم تستلم يوماً قيادة الحلف، وهذا يؤكد عداوتهم للإسلام، واستخدام تركيا فقط لمصالح الحلف، فهي قريبة من إسرائيل وبينهما اتفاقية دفاع مشترك حتى ضد الدول الإسلامية، وهو أمر معلوم.

المبحث الثاني:

صفة الحاكم الذي يجوز الخروج عليه وقتاله:

الحاكم إما أن يكون عادلاً، أو كافراً، أو جائراً فاسقاً، فالحاكم العادل يجب له السمع والطاعة، ولا يجوز الخروج عليه وقتاله، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ» (33).

والحاكم الكافر يجب الخروج عليه إجماعاً، إذا كان كفره بواحاً ظاهراً لا لبس فيه، وتوافر البرهان على هذا الكفر من كتاب الله وسنة رسوله (34)، وأن تتوفر القوة الكافية التي يمكن بها عزله وتنصيب غيره من أهل الصلاح، دون أن يترتب على ذلك مفسدة أكبر، أو شر أعظم (35).

قال النووي: «وقد أجمع علماء أهل السنة والجماعة على الخروج على الحاكم الكافر» (36).

وقال ابن حجر: «ينعزل بالكفر إجماعاً» (37).

أما الخروج على الحاكم الجائر وقتاله: فقد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

■ القول الأول: لا يجوز الخروج على الحاكم الجائر، وهو قول للحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة (38).

■ القول الثاني: يجوز الخروج على الحاكم الجائر، وهو قول للحنفية، والظاهرية (39).

أدلة القول الأول:

استدلوا على عدم جواز الخروج على الحاكم الجائر بالكتاب والسنة والإجماع:

فمن الكتاب استدلوا بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (40).

وجه الدلالة: إن أولي الأمر هم السلاطين، وأوجب الله طاعتهم؛ بل ورد أنهم يعطون الذي لهم من الطاعة وإن منعوا ما هو عليهم للرعايا، وورد الأمر بطاعة السلطان في غير معصية، وذكر في ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - في كثير من الأحاديث (41).

ومن السنة استدلوا بما يأتي:

1. عَنْ عَبْدِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: دَعَانَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَبَايَعَنَا، فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةَ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا تَنَازِعَ الْأُمْرَ أَهْلَهُ، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ» (42).

وجه الدلالة: معنى الحديث: لا تنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم، إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم، وقولوا بالحق حيثما كنتم، والذي عليه العلماء في أمراء الجور، أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر، ولا يجوز قتاله إلا أن

يكفر فيجب الخروج عليه (43).

2. قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»، قالوا: قلنا يا رسول الله: أفلا ننايذهم عند ذلك؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وال فرأه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدا من طاعة» (44).

3. عن أم سلمة أن رسول الله قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع»! قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا» (45).

وجه الدلالة من الحديثين السابقين: إنما منع عن مقاتلتهم ما داموا يقيمون الصلاة، التي هي عماد الدين، وعنوان الإسلام، وهي الفارق بين الكفر والإيمان، حذراً من تهيج الفتن، واختلاف الكلمة، وغير ذلك مما هو أشد نكارة من احتمال نكرهم، والمصابرة على ما ينكرون منهم (46).

4. عن حذيفة بن اليمان قال: قلت يا رسول الله، إننا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس». قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع» (47).

وجه الدلالة: بين الحديث أن هؤلاء الحكام لا يأخذون بالكتاب والسنة، وقلوبهم كقلوب الشياطين في الظلمة والقساوة، والوسوسة والتلبيس، والآراء الكاسدة والأهواء الفاسدة، وبين الحديث وجوب السمع والطاعة لهم فيما لا معصية فيه، أما إذا أمر بإثم فلا طاعة له، ويجب عدم قتاله (48).

5. قول النبي: «إن أمر عليكم عبد حبشي مجدع فاسمعوا له وأطيعوا ما قادكم بكتاب الله» (49).

6. وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس اتقوا الله وإن أمر عليكم عبد حبشي مجدع فاسمعوا له وأطيعوا ما أقام لكم كتاب الله» (50).

وجه الدلالة من الحديثين السابقين: يعني سماع كلام الحاكم وطاعته واجب على كل مسلم، سواء أمره بما يوافق طبعه أو لم يوافق، ما دام لا يأمر بمعصية كتاب الله، فإن أمره بها فلا تجوز طاعته؛ ولكن لا يجوز محاربة هذا الإمام (51).

7. سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا نبي الله،

أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمْرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ، وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ، فَجَذَبَهُ الْأَسْعَثُ بْنُ قَيْسٍ وَقَالَ: اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا فَإِنَّمَا عَلَيْنَهُمْ مَا حُمِّلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ» (52).

وجه الدلالة: على الأمراء ما حمله الله وكلفه عليهم، من العدل والتسوية، فإذا لم يقوموا بذلك فعليهم الوزر والوبال، وأما الرعية فعليهم ما كلفوا به من السمع والطاعة، وأداء الحقوق والصبر على البلية، فإذا قاموا بما عليهم فالله - عز وجل - يتفضل عليهم ويثيبهم به، ولا يجوز قتالهم (53).

8. عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (54).

وجه الدلالة: قوله: «مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ»: أي من طاعته، وقوله: «فَلْيَصْبِرْ»: يعني فليصبر على ذلك المكروه ولا يخرج عن طاعته؛ لأن في ذلك حقن الدماء وتسكين الفتنة، وفيه دليل على أن السلطان لا ينعزل بالفسق والظلم، ولا تجوز منازعته في السلطنة بذلك، وقوله: «شِبْرًا» كناية عن معصية السلطان ومحاربتة (55).

وقد اجتمع فقهاء بغداد في ولاية الواثق إلى الإمام أحمد وقالوا له: إن الأمر قد تفاقم وفشا - يعنون إظهار القول بخلق القرآن - ولا نرضى بإمرته ولا سلطانه، فقال: عليكم بالإنكار بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين معكم، وانظروا في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر، وقال: ليس هذا بصواب، هذا خلاف الآثار (56).

واستدلوا بالإجماع:

قال النووي: «وأما الخروج عليهم وقتالهم، فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين» (57).

وكذلك نقل ابن حجر الإجماع على عدم جواز الخروج على السلطان الظالم: فقال: «أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب، والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء» (58).

وجاء في تحفة الأحوزي: «جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، لا ينعزل الحاكم بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك؛ بل يجب وعظه وتخفيفه للأحاديث الواردة في ذلك» (59).

أدلة القول الثاني: استدلوا على جواز الخروج على الحاكم الجائر بالسنة وعمل بعض

الصحابة وبعض التابعين:

9. من السنة استدلوا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُونَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلَفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةٌ خَرْدَلٍ» (60).

وجه الدلالة: الحديث يدل على جهاد الأمراء الظلمة باليد (61).

■ وأما عمل الصحابة: أن افاضل الصحابة وبقية الناس يوم الحرّة خرجوا على يزيد بن معاوية، وأن الحسين بن علي، وابن الزبير، ومن اتبعه من خيار المسلمين خرجوا عليه أيضاً (62).

■ ومن عمل التابعين: أن الحسن البصري وكبار التابعين خرجوا على الحجاج بسيفهم (63).

وجه الدلالة: خروج هؤلاء الصحابة وكبار التابعين على يزيد والحجاج بسيفهم دليل على جواز الخروج على الحاكم الجائر الظالم (64).

المناقشة والترجيح:

مناقشة أدلة القول الأول القاضي بعدم جواز الخروج على الحاكم الجائر:

مناقشة دليلهم القرآن الكريم: قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (65)، يرد عليه من وجوه:

■ أولوا الأمر مختلف في تحديدهم، فقيل: إنهم العلماء، وقيل: إنهم السلاطين، ولا مرجح لأحدهما (66).

■ لو سلم أنه السلطان، فحق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، وأن يؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك، فحق على الناس أن يسمعوا له وأن يطيعوا، وأن يجيبوا إذا دعوا، أما الجائر والفاسق فلا طاعة له (67).

مناقشة أدلتهم من السنة المطهرة:

- الدليل الأول: حديث النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»، المراد بالكفر هنا المعاصي، ومعنى عندكم من الله فيه برهان: أي تعلمونه من دين الله - عز وجل، وليس المقصود حقيقة الكفر (68).

- الدليلان الثاني والثالث: حديث النَّبِيِّ: «لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ»، وحديث: «لَا مَا صَلَّوْا».

فليس المقصود أنهم يقيمون الصلاة فقط، فالتتار سكنوا بلاد المسلمين، وعرفوا دين الإسلام وأسلموا؛ لكن لم يعملوا بما يجب عليهم من شرائعه، وأظهروا أشياء من الخروج عن الشريعة؛ لكنهم كانوا يتلفظون بالشهادتين ويصلون الصلوات الخمس والجمعة والجماعة، ومع هذا كفرهم العلماء وقتلوهم وغزوههم، حتى أزالهم الله عن بلدان المسلمين (69).

ولكن هذا مبني على أن ترك الصلاة من الكفر البواح الذي عليه من الله برهان، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم: «بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ» (70).

- الدليل الرابع: قول النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم: «تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأَخَذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»، هذا الحديث مرسل ضعيف، ففيه أبو سلام عن حذيفة وهو لم يسمع من حذيفة (71).

رد الاعتراض: قال النووي في شرحه على صحيح مسلم: «وهو كما قال الدارقطني؛ لكن المتن صحيح متصل بالطريق الأول، وإنما أتى مسلم بهذا متابعة، والحديث المرسل إذا روى من طريق آخر متصلاً تبيناً به صحة المرسل، وجاز الاحتجاج به» (72).

ويمكن أن يُعترض عليه بأنه جاء بصيغة المبني للمجهول «ضُرِبَ ظَهْرُكَ وَأُخِذَ مَالُكَ»، وليس المراد أن أخذ المال وضارب الظهر هو الإمام؛ بل يكون من غيره في فترة ضعف الإمام وقلة الأمن، حيث تكثر الجرائم، فيكون أخذ المال وضرب الظهر من المجرمين وليس من الإمام.

- الدليلان الخامس والسادس: «فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا مَا قَادَكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ»، «فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا مَا أَقَامَ لَكُمْ كِتَابَ اللَّهِ».

قال العلماء: معناه ما داموا متمسكين بالإسلام، والدعاء إلى كتاب الله - عز وجل - على أي حال كانوا في أنفسهم وأديانهم وأخلاقهم؛ ولكن إن زاغ عن شيء بجور أو فسق، مُنِعَ من ذلك، وأقيم الحد والحق، فإن لم يؤثر أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره (73).

- الدليل السابع: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»:

يمكن الاعتراض عليه: إن هذا الحديث لا يستدل به، فهذا القول ليس للنبي - صلى الله عليه وسلم، والدليل على ذلك ما جاء في الحديث «فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ وَقَالَ...»، وهذا كلام صحابي خالفه فيه غيره من الصحابة كخروج الحسين على يزيد.

ولكن هذا الاعتراض مردود، فهذا الكلام من النبي - عليه الصلاة والسلام - بدليل ما

روى مسلم في الرواية الأخرى ما نصه: «... فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ» (74).

- الدليل الثامن: «مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً».

الحديث يثبت قطعاً أن من يموت دون مبايعة الأمير أو الإمام، أو خرج من طاعة السلطان وحاربه، فإن ميته تعتبر جاهلية، ولا شك أن الإمام المقصود هنا هو الإمام الواجب الطاعة حسب الشريعة الإلهية، وليس غيره من الظلمة، أو الكفرة، أو الإمام الذي يظهر خلاف دعوة الإسلام (75).

الرد على دعوى الإجماع: الواضح أن الإجماع لم ينعقد على عدم جواز الخروج على الإمام الجائر، فالحسين ومن معه خرجوا على يزيد بن معاوية، والتابعين خرجوا على الحجاج بسيفوفهم (76).

مناقشة أدلة القول الثاني القاضي بجواز الخروج على الحاكم الجائر:

الرد على الاستدلال الأول من السنة: «فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ».

جهاد الأمراء باليد ليس المراد منه قتالهم، وهو خلاف الأحاديث التي أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيها بالصبر على جور الأئمة، والتغيير باليد ليس بالسيف والسلاح: بل أن يزيل بيده ما فعلوه من المنكرات، مثل أن يريق خمورهم، أو يكسر آلات اللهو التي لهم، أو نحو ذلك، والخروج عليهم بالسيف يخشى منه الفتن، التي تؤدي إلى سفك دماء المسلمين (77).

الرد على الاستدلال بعمل الصحابة: اعترض على خروج الحسين جماعة من الصحابة، وخطأ فعله التابعون، ومن ذلك:

- قال ابن عمر للحسين: لا تخرج، وكان ابن عمر يقول: ما كان ينبغي له أن يتحرك ما عاش، وأن يدخل في صالح ما دخل فيه الناس، فإن الجماعة خير (78).

- وقال له ابن عباس: وأين تريد يا ابن فاطمة؟ فقال: العراق وشيعتي، فقال: إني لكاره لوجهك هذا، تخرج إلى قوم قتلوا أباك وطعنوا أخاك (79).

- وقال أبو سعيد الخدري: غلبني الحسين على الخروج، وقلت له: اتق الله في نفسك، والزم بيتك، ولا تخرج على إمامك (80).

- وقال جابر بن عبد الله: كلمت حسينا فقلت: اتق الله، ولا تضرب الناس بعضهم ببعض، فوالله ما حمدتم ما صنعتم فعصاني (81).

- وقال سعيد بن المسيب: لو أن حسيناً لم يخرج لكان خيراً له (82).
- وكتبت إليه عمرة بنت عبد الرحمن بنت سعد بن زرارة تعظم عليه ما يريد أن يصنع، وتأمره بالطاعة، ولزوم الجماعة (83).
- الرد على عمل كبار التابعين: إن قيامهم على الحجاج ليس بمجرد الفسق؛ بل لما غير من الشرع، وظاهر من الكفر (84).

الترجيح:

الذي يترجح للباحث - والله أعلم - القول الأول وهو عدم جواز الخروج على الإمام الجائر وعدم قتاله، وذلك للأسباب التالية:

- قوة ما استدلووا به، وسلامة استدلالاتهم من الاعتراض القوي، وضعف استدلال المخالفين، وعدم سلامة أي استدلال من اعتراضات قوية.
- الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه؛ لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء، وانطلاق أيدي السفهاء، وشن الغارات على المسلمين، والفساد في الأرض (85).
- وقد دعا المأمون والمعتمد والوائق إلى بدعة القول بخلق القرآن، وعاقبوا العلماء من أجلها بالقتل والضرب والحبس وأنواع الإهانة، ولم يقل أحد بوجوب الخروج عليهم بسبب ذلك، ودام الأمر بضع عشرة سنة، حتى ولي المتوكل الخلافة فأبطل المحنة، وأمر بإظهار السنة (86).

المبحث الثالث:

حكم الاستعانة بالمشركين في قتال المشركين:

في هذا المبحث أردت أن أبين حكم الاستعانة بالمشركين والمتمثل بحلف الناتو، لقتال الحاكم الكافر، وذلك بأن يكون المقاتلون من المسلمين، وعجزوا عن الانتصار على الحاكم الكافر، فطلبوا الإعانة من حلف الناتو، وتكون قيادة العمليات للمسلمين، والناتو الكافر تحت إمرتهم.

اتفق الفقهاء على جواز الاستعانة بالمشركين في الحرب في غير قتال، كأن يكونوا خداماً للمسلمين، في الدلالة على الطريق، وإطعام الدواب ونحوه (87).

واختلف الفقهاء في حكم الاستعانة بالمشركين لقتال الكفار تحت راية المسلمين

على قولين:

■ القول الأول: جواز الاستعانة بغير المسلمين في القتال ضد الكفار إذا دعت الحاجة لذلك، بشرط أن يأمن المسلمون جانب الكفار المستعان بهم، وأن يكون حكم الإسلام هو الظاهر بعد غلبتهم على الكفار، وهذا مذهب الحنفية، ومالك في رواية، والشافعية، وإحدى الروایتين في مذهب الحنابلة، وهو قول الثوري، والأوزاعي (88).

■ القول الثاني: تحريم الاستعانة بغير المسلمين في قتال الكفار إلا إذا دعت الضرورة للاستعانة بهم، كقلة عدد المسلمين، وهذا مذهب المالكية، والرواية المقدمة عند الحنابلة، وبه قال ابن المنذر (89).

أدلة القول الأول في الجواز: استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

من السنة استدلوا بما يلي:

1. قال رسول الله: «سَتَصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ» (90).

وجه الدلالة: الحديث واضح الدلالة في جواز الاستعانة بالمشركين لقتال المشركين، تحت راية المسلمين (91).

2. قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: «وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ» (92).

وجه الدلالة: مناسبة الحديث أن رجلاً يقال له قزمان خرج مع النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين (93).

3. عن الزهري أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - غَزَا بِنَاسٍ مِنَ الْيَهُودِ، فَأَسْهَمَ لَهُمْ (94).

وجه الدلالة: استعانة النبي باليهود في حربه وإسهامه لهم، دليل على جواز الاستعانة بهم (95).

4. احتجوا بخروج صفوان بن أمية مع النبي في غزوة حنين وهو مشرك (96).

وجه الدلالة: استعانة النبي بصفوان بن أمية في القتال معه في غزوة حنين وهو مشرك، دليل على جواز الاستعانة بالمشركين في قتال المشركين (97).

أدلة القول الثاني في المنع: استدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

فمن الكتاب استدلوا بقول الله تعالى:

1. قول الله - عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ (98).

وجه الدلالة: نهت الآية عن اتخاذهم بطانة، والاستعانة بهم اتخاذ منهم بطانة (99).

2. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (100).

وجه الدلالة: قول الله - عز وجل: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ﴾، إنما هو على ظاهره: بأنه كافر من جملة الكفار (101)، فلا يجوز الاستعانة بهم في شيء (102).

1. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (103).

2. وقال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (104).

وجه الدلالة من الآيتين الكريميتين: ومعنى ذلك: أي لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهراً وأنصاراً وتوالونهم على دينهم وتظاهرونها على المسلمين، ولا تعينوهم على مسلم بفعل (105).

ومن السنة استدلوا بما يأتي:

1. قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لرجل مشرك حين قال: جئت لأتبعك وأصيب معك. قال له: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال: لا. قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك» (106).

وجه الدلالة: الحديث يدل على عدم جواز الاستعانة بالمشركين في قتال المشركين، ولو كان جائزاً ما رده النبي - صلى الله عليه وسلم (107).

2. عن أبي حميد الساعدي قال: خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة، قال: «من هؤلاء؟» قالوا: بني قينقاع، وهو رهط عبد الله بن سلام. قال: «وأسلموا؟» قالوا: لا؛ بل هم على دينهم. قال: «قل لهم فليرجعوا، فإننا لا نستعين بالمشركين» (108). وفي رواية أخرى قال: «فإننا لا نستعين بالكفار على المشركين» (109).

3. عن خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ خُبَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ يُرِيدُ غَزْوًا أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ قَوْمِي، وَلَمْ نَسْلَمْ، فَقُلْنَا: إِنَّا لَنَسْتَحِي أَنْ يَشْهَدَ قَوْمُنَا مَشْهَدًا لَا نَشْهَدُهُ مَعَهُمْ، قَالَ: «أَوَأَسْلَمْتُمَا؟» قُلْنَا: لَا، قَالَ: «فإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ»، قَالَ: فَأَسْلَمْنَا وَشْهَدْنَا مَعَهُ (110).

وجه الدلالة من الحديثين السابقين: تدل الأحاديث على تحريم قبول الاستعانة بالمشركين، وإذا مُنِعَ الاستعانة بمن لا يؤمن من المسلمين مثل المخذل والمرجف فالكافر أولى (111).

4. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ» (112).

وجه الدلالة: نار المشركين كناية عن كيانهم في الحرب؛ لأن هذه النار تدعو إلى الشيطان؛ ويعني لا تستنصحوهم، ولا تستضيئوا برأيهم، والصحيح أن معناه مباعدهم (113).

المنافسة وبين الرأي الراجح:

مناقشة أدلة القول الأول في الجواز:

■ الدليل الأول: حديث: «سَتَصَالِحُونَ الرُّومَ صَلَاحًا آمِنًا وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ».

هذا الاستدلال لا يسلم لهم، فالحديث من باب الإخبار بما سيحدث في آخر الزمان، والتحذير منه، ويدل على ذلك أن الروم تغدر بالمسلمين كما جاء في تكملة الحديث، «سَتَصَالِحُونَ الرُّومَ صَلَاحًا آمِنًا، ثُمَّ تَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا فَتَنْصُرُونَ، ثُمَّ تَنْزَلُونَ مَرْجَاً فَيَرْفَعُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الصَّلِيبِ الصَّلِيبَ فَيَقُولُ غَلَبَ الصَّلِيبُ، فَيَغْضَبُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَقُومُ إِلَيْهِ فَيَدْفَعُهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ وَيَجْتَمِعُونَ لِلْمُلْحَمَةِ فَيَأْتُونَ» (114).

■ الدليل الثاني: حديث: «وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ».

هذا استدلال مرفوض، فقزمان من المنافقين وليس من الكفار مظهري الكفر، وكان تخلف يوم أحد فعيره النساء وقلن له: ما أنت إلا امرأة. فخرج فكان أول من رمى بسهم، ثم كسر جفن سيفه، ونادى يا آل الأوس قاتلوا على الأحساب، فلما خرج مر به قتادة بن النعمان فقال له: هنيئاً لك الشهادة. فقال: إني والله ما قاتلت على دين، ما قاتلت إلا على الحفاظ، ثم قتل نفسه. فقال رسول الله: «إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ» (115)، ولم يقل النبي بالرجل الكافر، فكان قزمان يظهر الإسلام.

■ الدليل الثالث: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَزَا بِنَاسٍ مِنَ الْيَهُودِ، فَأَسْهَمَ لَهُمْ.

الحديث مرسل، ومراسيل الزهري ضعيفة مردودة، كما ذكر أهل الحديث (116).

■ الدليل الرابع: الاحتجاج بخروج صفوان بن أمية مع النبي في غزوة حنين وهو مشرك، فهو مردود من وجوه:

- صفوان كان من المؤلفة قلوبهم، فيحتمل أنه أجازته للتألف لا لخروجه (117).

- قتال صفوان كان مع النبي لا باستعانة منه إياه في ذلك، ففي هذا ما يدل على أنه إنما امتنع من الاستعانة به وبأمثاله، ولم يمنعهم من القتال معه باختيارهم لذلك (118).

- الثابت الصحيح أن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - استعار من صفوان يوم حنين أدرعاً ولم يشارك في القتال، فقد روى النسائي عن صفوان بن يعلى بن أمية، عن أبيه، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَتَيْتَ رُسُلِي فَأَعْطِهِمْ ثَلَاثِينَ دِرْعاً، وَثَلَاثِينَ بَعيراً». فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَعَارِيَةٌ مَمْضُونَةٌ أَمْ عَارِيَةٌ مُؤَدَّاءُ؟ فَقَالَ: «بَلْ عَارِيَةٌ مُؤَدَّاءُ» (119).

مناقشة أدلة القول الثاني في المنع:

◀ مناقشة أدلتهم من القرآن الكريم:

■ الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأُولُونَكُمْ خَبَالًا﴾.

هذا الاستدلال لا يسلم من الرد، فقد نهى الله - عز وجل - المؤمنين أن يتخذوا الكفار بطانة، أي استخلاصهم أولياء لهم، ولم تحرم الاستعانة بهم على القتال (120).

■ الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾.

ليس في الآية نهى عن الاستعانة بهم في القتال، ومعنى الآية: أي لا يتخذ أحد منكم أحداً منهم ولياً؛ بمعنى لا تصافوهم ولا تعاشرهم مصافاة الحباب ومعاشرتهم، لا بمعنى لا تجعلوهم أولياء لكم حقيقة، فإنه أمر ممتنع في نفسه لا يتعلق به النهي (121).

رد الاعتراض: الآية في العون والنصرة، وذلك أنه لما كانت وقعة أحد خاف أناس من المسلمين أن يظهر عليهم الكفار، فأراد من كانت بينه وبين النصارى واليهود صحبة أن

يتولوهم ويعاقدهم، فنهاهم الله - عز وجل - عن ذلك فقال: «لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء»: يعني معيناً وناصرًا (122).

■ الدليلان الثالث والرابع: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ﴾. وقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾.

المراد من النهي عن موالاتهم عدم الاستعانة بهم في الحرب؛ بل المراد النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين، فأما إذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم، فذلك ليس بمنهي عنه، وأيضاً فقوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾، فيه زيادة مزية؛ لأن الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه مالياً، فالنهي عن اتخاذه مالياً لا يوجب النهي عن أصل موالاته (123).

◀ مناقشة أدلتهم من السنة المطهرة:

■ الدليل الأول: حديث: «فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ». لا يسلم الاستدلال به من وجوه:

- يحتمل أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يثق بالرجل، وظن أنه عين للمشركين فرده، وقال: «إنا لا نستعين بمشركٍ»؛ يعني به من كان في مثل حاله (124).

- ولعله رده رجاء إسلامه فصدق ظنه، وذلك واسع للإمام أن يرد المشرك فيمنعه الغزو ويأذن له (125).

- الاستعانة كانت ممنوعة فرخص فيها (126).

- قوله: «فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ». وإنما كره ذلك لأنه كان معه سبعمائة من يهود بني قينقاع من حلفائه، فخشى أن يكونوا على المسلمين إن أحسوا بهم زلة قدم فلهذا ردهم (127).

■ الدليلان الثاني والثالث: الأحاديث: «فَأِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ». ورواية: «فَأِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْكَافِرِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ». وحديث: «فَأِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ». أما أحاديث الإجازة فهي ناسخة لأحاديث المنع، فالذي روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رد مشركاً أو مشركين، وأبى أن يستعين بمشرك كان في غزوة بدر، ثم إنه عليه الصلاة والسلام استعان في غزوة خيبر بعد بدر بسنين بيهود بني قينقاع، واستعان في غزوة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية وهو مشرك، فإن رد النبي للمشرك نسخه ما بعده من استعانتته بالمشركين (128).

■ الدليل الرابع: حديث: « لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ ».

لا يسلم الاستدلال من الحديث بعدم جواز الاستعانة بهم في القتال، ومعنى الحديث: أي أراد بالنار ها هنا الرأي؛ أي لا تشاوروهم، فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة (129).

الترجيح: يترجح للباحت - والله أعلم - الرأي الثاني، القاضي بعدم جواز الاستعانة بالمشركين في قتال الكفار تحت راية المسلمين، وذلك:

- أدلة المجيزين إما ضعيفة لا يحتج بها، وإما وجه الاستدلال ضعيف مردود.

- قوة أدلة المانعين، وضعف الاعتراضات عليها وضعف تأويلها.

- قول النبي: « فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ »، مشرك هنا نكرة جاءت في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي صيغة من صيغ العموم فيكون قوله: « فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ »، يعم كل لفظ مشرك (130).

- ولأن الكافر لا يؤمن مكره وغائلته، لخبث طويته، والعداوة الدينية تحملهم على الغدر، والحرب تقتضي المناصحة، والكافر ليس من أهلها (131).

- الشبهة التي تمسك بها من قال بجواز الاستعانة، هي ما ذكرها بعض الفقهاء، من جواز الاستعانة بالمشرك عند الضرورة؛ ولكن هذا القول مبني على الاستعانة بهم في خدمة الدواب، والدلالة على الطريق، واستخدامهم عيوناً على المشركين (132).

الخاتمة:

الحمد لله الذي أعانني على إتمام هذا البحث، والذي توصلت فيه إلى النتائج الآتية:

1. بالنظر إلى أهداف حلف الناتو، وشروط الانضمام إليه، وسلوكه العملي، يتبين أنه حلف صليبي كافر.

2. اختلف الفقهاء في الخروج على الحاكم الجائر وقتاله على قولين: فذهب الحنفية في قول، والمالكية، والشافعية، والحنابلة إلى القول بأنه لا يجوز الخروج على الحاكم الجائر، بينما ذهب معظم الحنفية في قول ثان والظاهرية إلى أنه يجوز الخروج على الحاكم الجائر، والراجح الأول - والله أعلم.

3. تباينت أقوال الفقهاء في حكم الاستعانة بالمشركين لقتال المشركين تحت راية المسلمين على قولين: فذهب الشافعية في وجه، والخرقي من الحنابلة إلى القول

بجواز الاستعانة بالمشركين لقتال المشركين تحت راية المسلمين، بينما ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يجوز الاستعانة بالمشركين لقتال المشركين تحت راية المسلمين، وهو الراجح - والله أعلم.

التوصيات:

يوصي الباحث في نهاية البحث بالتوصيات التالية:

1. ميدانُ الفقه الإسلامي وأصوله، ميدان مازال خصبًا لا ينضب، فيوصي الباحث طلاب العلم بمزيد من البحث في الاستعانة بغير المسلمين، خاصة في مسألة تبادل صفقات السلاح، وبيان حكمها، وإلى تكثيف العناية بهذا الأمر.
2. زيادة الاهتمام بالدراسات المتعلقة بعلاقات الدول الإسلامية بغيرها، وبيان ما يجوز منها وما لا يجوز.

الهوامش:

1. المائدة: آية 51.
2. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم الحديث (1817)، 3/ 1449.
3. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام، رقم الحديث (2796)، 3/ 1080.
4. المنظمة الدولية: «كل هيئة دائمة تتمتع بالإدارة الذاتية وبالشخصية القانونية الدولية تتفق مجموعة من الدول على إنشائها كوسيلة من وسائل التعاون الاختياري بينها في مجال أو مجالات معينة يحددها الاتفاق المنشئ للمنظمة»، ينظر: الدقان وحسين، المنظمات الدولية المعاصرة، ص 99.
5. آيدن، حلف الأطلنطي ما هي وكيف تعمل، ص 30.
6. الأيوبي، الموسوعة العسكرية، ص 834.
7. صبري، بحث بعنوان: النظام العالمي الجديد والخليج، مجلة شؤون اجتماعية، العدد 43، لسنة 1994م، ص 115.
8. عزة، بحث بعنوان: كوسوفا جذور الصراع في البلقان، مجلة السياسة الدولية - القاهرة، ص 115.
9. فتحي، بحث بعنوان: إجراءات عملية توسيع حلف شمال الأطلسي، مجلة السياسة الدولية، ص 78.
10. نعمة، كاظم، النظام الدولي الجديد آراء ومواقف، ص 3.
11. من موقع الجزيرة نت، .www. aljazeera. net.
12. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم الحديث (1848)، 3/ 1477.
13. النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، 12/ 238.
14. السيوطي، الديباج على مسلم، 4/ 459.
15. العظيم آبادي، عون المعبود، 9/ 231.
16. السندي، حاشية السندي، 7/ 123.

17. البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، رقم الحديث (2310)، 2/ 862.
18. القاري، مرقاة المفاتيح، 9/ 169.
19. سورة الحجرات: آية 12.
20. الطبري، جامع البيان، 26/ 135.
21. سورة المائدة: آية ٥١.
22. السعدي، تيسير الكريم الرحمن (تفسير السعدي)، 1/ 235.
23. حاج، الحروب الصليبية بين الأمس واليوم، موقع هيئة علماء فلسطين في الخارج www.palscholars.com.
24. المصدر نفسه.
25. المصدر نفسه.
26. المصدر نفسه.
27. شلخي زاده، مجمع الأنهر، 2/ 407. النفرابي، الفواكه الدواني، 1/ 395. الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، 4/ 195.
28. زهران، مقال بعنوان: في ليبيا الغرب يرفع شعار مصالحنا نرويها بدمائكم، موقع المختار الإسلامي، [http:// www. islamselect. net](http://www.islamselect.net)
29. جريدة السفير اللبنانية، العدد 12365، الصادر بتاريخ 24 / 12 / 2012م، نقلا عن الكاتب التركي مليح عاشق.
30. الخبر منشور على صحيفة 25 يناير المصرية الإلكترونية بتاريخ 15 / 2 / 2012م، [www.25jan - news. com](http://www.25jan-news.com)
31. الريفى، مقال بعنوان: الاستعانة بالناثو هي التهلكة بعينها، موقع التجديد العربي بتاريخ 13 يوليو 2011م، [www. arabrenewal. info](http://www.arabrenewal.info).
32. موقع مجلة ناثو [www. nato. int/ docu](http://www.nato.int/docu)
33. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام، رقم الحديث (2796)، 3/ 1080.

34. الجصاص، أحكام القرآن: 1 / 87. ابن العربي، أحكام القرآن: 4 / 153. ابن حجر، فتح الباري، 13 / 123. ابن ضويان، منار السبيل: 2 / 353.
35. النووي، شرح النووي على مسلم: 12 / 229.
36. المصدر نفسه، 12 / 229.
37. ابن حجر، فتح الباري، 13 / 123.
38. المرغيناني، الهداية شرح البداية، 3 / 102. الخرخشي، شرح مختصر خليل، 7 / 140. البجيرمي، حاشية البجيرمي، 4 / 200. الرحيباني، مطالب أولي النهى، 6 / 267.
39. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، 4 / 264. ابن حزم، مراتب الإجماع، 1 / 178.
40. سورة النساء: آية 59.
41. الشوكاني، فتح القدير، 2 / 531. التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، 2 / 280.
42. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون بعدي أمورا تنكرونها، رقم الحديث (6647)، 6 / 2588.
43. ابن حجر، فتح الباري، 13 / 8.
44. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، رقم الحديث (1855) ، 3 / 1482.
45. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، رقم الحديث (1853) ، 3 / 1481.
46. النووي، شرح النووي على مسلم، 2 / 71. المناوي، فيض القدير، 4 / 99.
47. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، رقم الحديث (1847) ، 3 / 1476.
48. القاري، مرقاة المفاتيح، 10 / 11.
49. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الجهاد، باب طاعة الإمام، رقم الحديث (2861) ، 2 / 955. وهو حديث صحيح كما قال الألباني في صحيح ابن ماجة: 2 / 141. والمجدع هو: مقطوع الأنف أو الإذن أو الشفة. ينظر: السيوطي وآخرون، شرح سنن ابن ماجة: 1 / 205.

50. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الجهاد، باب ما جاء في طاعة الإمام، رقم الحديث (1706)، 4 / 209. وهو حديث صحيح كما قال الألباني، ينظر: الألباني، الجامع الصغير وزياداته، 1 / 1382.
51. المباركفوري، تحفة الأحوزي، 5 / 298.
52. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، رقم الحديث (1846)، 3 / 1474.
53. المباركفوري، تحفة الأحوزي، 6 / 368.
54. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي: سترون بعدي أموراً تنكرونها...، رقم الحديث (6645)، 6 / 2588.
55. العيني، عمدة القاري، 24 / 178.
56. ابن مفلح، الآداب الشرعية، 1 / 196.
57. النووي، شرح النووي على مسلم، 12 / 229.
58. ابن حجر، فتح الباري، 13 / 7. والدهماء تعني: السواد الأعظم. ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (دهم)، 1 / 200.
59. المباركفوري، تحفة الأحوزي، 5 / 298.
60. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، رقم الحديث (50)، 1 / 69.
61. ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 1 / 322. هذا من نقله كل من أراد الانتصار لرأيه على شبكة الانترنت، وتركوا ما بعده من كلام ابن رجب الذي يدحض هذا الاستدلال.
62. الجصاص، أحكام القرآن، 1 / 87. ابن حزم، مراتب الإجماع، 1 / 178.
63. الجصاص، أحكام القرآن، 1 / 88.
64. ابن حزم، مراتب الإجماع، 1 / 178.
65. سورة النساء: آية 59.
66. الطبري، جامع البيان، 5 / 148. الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، 10 / 159.
67. السيوطي، الدر المنثور، 2 / 571.

68. النووي، شرح النووي على مسلم، 12 / 229.
69. عبد الوهاب، مختصر السيرة، 1 / 49.
70. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، رقم الحديث (82)، 1 / 88.
71. الدارقطني، الإلزامات والتتبع، 1 / 182.
72. النووي، شرح النووي على مسلم، 12 / 238.
73. النووي، شرح النووي على مسلم، 9 / 47. ابن حزم، الفصل في الملل، 4 / 84.
74. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، رقم الحديث (1846)، 3 / 1475.
75. ابن حجر، فتح الباري: 13 / 6. العيني، عمدة القاري: 24 / 178.
76. ابن حزم، مراتب الإجماع، 1 / 178.
77. ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 1 / 322.
78. المزي، تهذيب الكمال 6 / 417.
79. ابن كثير، البداية والنهاية، 8 / 163.
80. الذهبي، تاريخ الإسلام، 5 / 8.
81. ابن كثير، البداية والنهاية، 8 / 163.
82. الذهبي، تاريخ الإسلام، 5 / 8.
83. ابن كثير، البداية والنهاية، 8 / 163.
84. النووي، شرح النووي على مسلم، 12 / 229. المباركفوري، تحفة الأحوذى، 5 / 298.
85. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 2 / 109.
86. ابن حجر، فتح الباري، 13 / 116. الشنقيطي، أضواء البيان، 1 / 30.
87. السرخسي، المبسوط، 10 / 138. المواق، التاج والإكليل، 3 / 352. الشافعي، الأم، 4 / 166. ابن تيمية، المحرر في الفقه، 2 / 171.
88. ابن الهمام، فتح القدير، 5 / 502. المواق، التاج والإكليل، 3 / 352. الشافعي، الأم، 4 / 166. النووي، روضة الطالبين، 10 / 239. ابن قدامة، عمدة الفقه، 1 / 152.

89. الكاساني، بدائع الصنائع، 7 / 101. الخطاب، مختصر خليل مع شرحه مواهب الجليل، 3 / 114. ابن قدامة، المغني، 9 / 207.
90. السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في صلح العدو، رقم الحديث (2767)، 3 / 86. وهو حديث صحيح، ينظر: التبريزي، مشكاة المصابيح، 3 / 187.
91. الشوكاني، نيل الأوطار، 8 / 43.
92. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر، رقم الحديث (2897)، 3 / 1114.
93. العيني، عمدة القاري، 17 / 240. الشوكاني، نيل الأوطار، 8 / 44.
94. البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب السير، باب الرضخ لمن يستعان به من أهل الذمة على قتال المشركين رقم الحديث (17750)، 9 / 53. وهو ضعيف، ينظر: ابن حجر، تلخيص الحبير، 4 / 100.
95. الزركشي، شرح الزركشي، 3 / 191. ابن قدامة، المغني، 9 / 207.
96. البيهقي، معرفة السنن والآثار، كتاب السير، باب العبيد والنساء والصبيان يحضرون الوقعة، رقم الحديث (5351)، 6 / 539. وهو حديث ضعيف، ينظر: الصنعاني، سبل السلام، 4 / 49.
97. الصنعاني، سبل السلام، 4 / 49.
98. سورة آل عمران: آية 118.
99. الحنفي، معاصر المختصر، 1 / 229.
100. سورة المائدة: آية 51.
101. ابن حزم، المحلى، 11 / 138.
102. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1 / 473.
103. سورة المائدة: آية 57.
104. سورة آل عمران: آية 28.
105. الطبري، جامع البيان (تفسير الطبري)، 3 / 228.
106. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم الحديث (1817)، 3 / 1449.

107. النووي، شرح النووي على مسلم، 12/ 198.
108. البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب السير، باب من يبدأ بجهاده من المشركين، رقم الحديث (17656)، 9/ 37. وهو حديث رجاله ثقات، ينظر: الهيتمي، مجمع الزوائد، 5/ 550.
109. ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، في الاستعانة بالمشركين من كرهه، رقم الحديث (33160)، 6/ 487. وهو حديث إسناده حسن، ينظر: ابن حجر، المطالب العالية، 17/ 356.
110. البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب السير، باب من يبدأ بجهاده من المشركين، رقم الحديث (17656)، 9/ 37. وهو حديث صحيح، ينظر: الألباني، الجامع الصغير وزياداته، 10/ 3.
111. السيوطي، الخصائص الكبرى، 2/ 416. الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء، 3/ 429. ابن قدامة، المغني، 9/ 207. والمخذل: هو الذي يقعد غيره عن الغزو، والمرجف: هو الذي يحدث بقوة الكفار وكثرتهم وضعف غيرهم. ينظر: الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، 3/ 103.
112. الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، مسند أنس بن مالك، رقم الحديث (11972)، 3/ 99. وهو حديث ضعيف، ينظر: الألباني، الجامع الصغير وزياداته، 1/ 1438.
113. ابن الجوزي، غريب الحديث، 2/ 440. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1/ 452.
114. ابن حجر، فتح الباري، 6/ 278.
115. العيني، عمدة القاري، 14/ 181.
116. البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: 10/ 307. المباركفوري، تحفة الأحوزي، 5/ 143. الصنعاني، سبل السلام، 3/ 251.
117. عlish، منح الجليل، 3/ 151.
118. الطحاوي، شرح مشكل الآثار، 6/ 414. الحنفي، معتمر المختصر، 1/ 229.
119. النسائي، المجتبى من السنن، كتاب العارية، باب تضمين العارية، رقم الحديث (5776)، 3/ 409. وهو حديث صحيح، ينظر: الوادياشي، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، 2/ 279.
120. ابن مفلح، الآداب الشرعية، 2/ 431.

121. العمادي، إرشاد العقل السليم (تفسير أبي السعود)، 3 / 48.
122. الواحدي، أسباب النزول، 1 / 189.
123. الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، 8 / 11.
124. الجصاص، أحكام القرآن، 4 / 104.
125. الشافعي، الأم، 4 / 167. ابن حجر، فتح الباري، 6 / 180.
126. الصنعاني، سبل السلام، 4 / 50.
127. السرخسي، شرح السير الكبير، 4 / 192.
128. الشافعي، الأم، 4 / 261.
129. الجزري، النهاية في غريب الأثر: 5 / 124. السيوطي، شرح السيوطي لسنن النسائي: 8 / 174.
130. ابن حجر، فتح الباري، 6 / 180. الشوكاني، نيل الأوطار، 8 / 44.
131. الكاساني، بدائع الصنائع، 7 / 101. ابن مفلح، المبدع، 3 / 336.
132. الخرشي، شرح مختصر خليل، 3 / 114. ابن القيم، زاد المعاد، 3 / 301.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
3. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409هـ.
4. آيدن، أنطوني، حلف الأطلنطي ما هي وكيف تعمل، دار الكتب - بيروت، ط1، 1953م.
5. الأيوبي، هيثم، الموسوعة العسكرية، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت، ط1، 1981م.
6. البجيرمي، سليمان بن عمر، حاشية البجيرمي، المكتبة الإسلامية - ديار بكر - تركيا، (د، ط)، (د، ت).
7. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، (الجامع الصحيح المختصر)، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط3، 1407هـ - 1987م.
8. البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة (د، ط)، 1414هـ.
9. البيهقي، أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
10. التبريزي، محمد بن عبد الله، مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط3، 1985م.
11. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
12. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية - باكستان، ط1، 1401هـ - 1981م.
13. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، المحرر في الفقه، مكتبة المعارف - الرياض، ط2، 1404هـ.

14. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406هـ.
15. الجزري، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، (د، ط)، 1399هـ - 1979م.
16. الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق محمد قماحوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د، ط)، 1405هـ.
17. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، غريب الحديث، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1405هـ - 1985م.
18. ابن حجر، أحمد بن علي، تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، مكتبة المدينة المنورة، (د، ط)، 1384هـ - 1964م.
19. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، (د، ط)، 1379هـ.
20. ابن حجر، أحمد بن علي، المطالب العالية، تحقيق: د. سعد الشثري، دار العاصمة - السعودية، ط1، 1419هـ.
21. ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل، مكتبة الخانجي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
22. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د، ط)، (د، ت).
23. ابن حزم، علي بن أحمد، مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
24. الحطاب، محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت، ط2، 1398هـ.
25. الحنفي، يوسف بن موسى، معتمر المختصر، عالم الكتب - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
26. الخرخشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
27. الدارقطني، علي بن عمر، الإلزامات والتتبع، تحقيق: مقبل بن هادي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، (د، ت).
28. الدقان محمد بن سعيد وآخرون، المنظمات الدولية المعاصرة، مطابع الأمل - بيروت، 1990م.

29. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تحقيق: د. عمر تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1407هـ - 1987م.
30. الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م.
31. ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط/ إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط7، 1417هـ - 1997م.
32. الرحيباني، مصطفى بن سعد، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي - دمشق، (د، ط)، 1961م.
33. الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، تحقيق: قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2002م.
34. الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1399هـ - 1979م.
35. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
36. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، (د، ط)، 1406هـ.
37. السرخسي، محمد بن أحمد، شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات - مصر، (د، ط)، (د، ت).
38. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن (تفسير السعدي)، تحقيق ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة - بيروت، (د، ط)، 1421هـ - 2000م.
39. السندي، نور الدين بن عبد الهادي، حاشية السندي على النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406هـ - 1986م.
40. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الخصائص الكبرى، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، 1405هـ - 1985م.
41. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1993م.
42. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الديباج على مسلم، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان - الخبر - السعودية، (د، ط)، 1416هـ - 1996م.

43. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، شرح السيوطي لسنن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406هـ - 1986م.
44. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر وآخرون، شرح سنن ابن ماجه، قديمي كتب خانة - كراتشي، (د، ط)، (د، ت).
45. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة - بيروت، ط2، 1393هـ.
46. الشربيني الخطيب، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
47. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان، تحقيق: مكتب البحوث، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1415هـ - 1995م.
48. الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار الفكر - بيروت، ط3، 1973م.
49. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الجيل - بيروت، 1973م.
50. الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
51. شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م.
52. الصنعاني، محمد بن اسماعيل، سبل السلام، تحقيق: محمد الخولي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1379هـ، ط4.
53. ابن ضويان، ابراهيم بن محمد، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: عصام القلعجي، مكتبة المعارف - الرياض، ط2، 1405هـ.
54. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان (تفسير الطبري)، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1405هـ.
55. الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1408هـ - 1987م.
56. الطحاوي، أحمد بن محمد، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط2، 1417هـ.
57. ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1421هـ - 2000م.

58. عبد الوهاب، محمد بن عبد الوهاب، مختصر السيرة، تحقيق: عبد العزيز بن زيد الرومي، مطابع الرياض - الرياض، ط1، (د، ت).
59. ابن العربي: محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر - لبنان، (د، ط)، (د، ت).
60. العظيم آبادي، محمد شمس الحق بن أمير، عون المعبود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1995م.
61. عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1409هـ - 1989م.
62. العمادي، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم (تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
63. العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
64. القاري، علي بن سلطان، مرعاة المفاتيح، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.
65. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، عمدة الفقه، تحقيق: عبد الله سفر العبدلي، محمد دغليب العتيبي، مكتبة الطرفين - الطائف، (د، ط)، (د، ت).
66. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر - بيروت، ط1، 1405هـ.
67. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
68. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق العاروري، دار ابن حزم - بيروت، ط1، 1418هـ - 1997م.
69. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت، ط14، 1407هـ - 1986م.
70. الكاساني، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي - بيروت، ط2، 1982م.

71. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
72. ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
73. المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوزي، دار الكتب العملية، بيروت، (د، ط)، (د، ت).
74. المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، المكتبة الإسلامية، (د، ط)، (د، ت).
75. المزي، يوسف بن الزكي، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ - 1980م.
76. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1978م.
77. ابن مفلح، محمد بن مفلح، الآداب الشرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط/ عمر القيام، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1417هـ - 1996م.
78. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1400هـ.
79. المناوي، عبد الرؤوف زين الدين بن تاج العارفين، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ.
80. المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الفكر - بيروت، ط2، 1398هـ.
81. النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406هـ - 1986م.
82. نعمة، كاظم بن هاشم، النظام الدولي الجديد آراء ومواقف، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط1، 1992م.
83. النفراوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني، دار الفكر - بيروت، ط2، 1415هـ - 1994م.
84. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1405هـ.

85. النووي، يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392هـ.
86. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، دار الفكر - بيروت، ط2، (د، ت).
87. الواحدي، علي بن أحمد، أسباب النزول، دار الكتب العربية الكبرى - مصر، (د، ط)، 1327هـ.
88. الوادياشي، عمر بن علي، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء - مكة المكرمة، ط1، 1406هـ.

الدوريات:

1. جريدة السفير اللبنانية، صحيفة سياسية يومية لبنانية أسسها طلال سلمان سنة 1974م.
2. مجلة السياسة الدولية، دورية متخصصة في الشؤون الدولية تصدر عن مؤسسة الأهرام للطباعة والنشر/ القاهرة.
3. مجلة شؤون اجتماعية، تصدر بالتعاون المشترك بين جمعية الاجتماعيين في دولة الإمارات والجامعة الأمريكية في الشارقة/ الشارقة.

المواقع الإلكترونية:

1. موقع التجديد العربي، www.arabrenewal.info.
2. موقع الجزيرة نت، www.aljazeera.net.
3. موقع المختار الإسلامي، www.islamselect.net.
4. موقع أنا مسلم، www.muslim.net.
5. موقع صحيفة 25 يناير المصرية الإلكترونية، www.25jan-news.com.
6. موقع مجلة ناتو www.nato.int/docu.
7. موقع منبر التوحيد والجهاد، www.tawhed.ws.
8. موقع هيئة علماء فلسطين في الخارج www.palscholars.com.

منهج ابن جماعة في كتابه (المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي)*

أ. محمد عبيد العبيد**

* تاريخ التسليم: 2014 / 4 / 22م، تاريخ القبول: 2014 / 7 / 16م.
** باحث في مرحلة الماجستير / قسم علوم القرآن / كلية الشريعة والحديث / جامعة دمشق / سوريا.

ملخص:

هذا بحث تكلمت فيه عن منهج ابن جماعة في كتابه المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، بيّنتُ فيه مدى صلته بكتاب «علوم الحديث» لابن الصلاح، وطريقته في التقسيم، وكيفية إيراد مضمون الكتاب، والمسائل التي ناقشها مع ابن الصلاح، وعددت الفوائد التي زارها.

**The Method used by Ibn Jama'a in His Book
(Al - Manhal Al - Rawi: A Summary in the Prophet's Sayings)**

Abstract:

In the name of Allah, the Merciful, the Beneficent, all praise is for Allah the One who, by His bounty, all good deeds are accomplished. In this paper I wrote about the method used by Ibn Jama'a in his book Al - Manhal Al - Rawi, his method of classification and presentation in his book and along and his debate with Ibn Salah. I also enumerated the benefits that he added.

مقدمة:

الحمد لله الذي بعث لخلقهِ رسلاً وأنبياء، وأنزل عليهم كتبه ليصححوا للناس السبيل، ورفعهم ليكونوا مشاعل نور وهدى، والصلاة والسلام على من كانت سنته منهلاً عذبا، وعلى آل بيته الأكابر وصحابته النبلا.

وبعد:

فإن مما أكرم الله به الأمة الإسلامية ذلك المنهج العظيم، والميزان الدقيق، والعلم الرصين، الذي حفظ كلام سيد البشر صلى الله عليه وسلم من تحريف المغرضين، وخطأ الغافلين، ألا وهو علم مصطلح الحديث، وقد ألف العلماء فيه وأغنوا مباحثه وبينوا مسائله، وسلكوا الطرق كلها في تصنيفه فما بين موسع ومختصر، ومنثور ومنظوم، ومن هذه الكتب التي كانت نقلة تاريخية لهذا العلم كتاب الإمام ابن الصلاح رحمه الله، الموسوم بـ (علوم الحديث)، وجاء من بعده يدور حوله وينهل من معينه، فما بين شارح ومختصر وناظم ومحش، ومن هؤلاء العلماء الأجلاء الإمام ابن جماعة رحمه الله حيث قام باختصار هذا الكتاب، وحاول أن يكون مختصراً جامعاً نافعا، فجزاه الله عن الأمة المحمدية خير الجزاء.

أهمية البحث:

دراسة منهج المؤلفين تعين على معرفة الطرق التي سلكها العلماء في فهمهم للمسائل، وكيفية عرضهم لها وتعاملهم معها، وما هي القواعد التي ارتكزوا عليها في كل ذلك، ولما صارت مقدمة ابن الصلاح المنهل العذب لكل مرتو من هذا العلم، جاء مختصر الإمام ابن جماعة كتاباً مُسهلاً لحفظ ما تضمنته تلك المقدمة، مزيداً عليها بفوائد وتحقيقات قيمة.

منهج البحث:

اتبعت المنهج الاستقرائي: فاستعرضت كلام ابن جماعة وابن الصلاح في كتابيهما. والمنهج المقارن: وذلك بمقارنة كلام كل من ابن جماعة وابن الصلاح. والمنهج النقلي: وذلك بنقل الأمثلة والنصوص لتوضيح ما وصلت إليه.

خطة البحث:

المقدمة وفيها:

1. أهمية البحث:

2. منهج البحث:

3. خطة البحث:

تمهيد: وفيه ترجمة مختصرة للإمام ابن جماعة.

المبحث الأول - التعريف بالكتاب:

المطلب الأول: وصف الكتاب والسبب الباعث على التأليف:

المطلب الثاني: علاقة الكتاب بمقدمة ابن الصلاح:

المطلب الثالث: موارد الكتاب:

المطلب الرابع: أهمية الكتاب:

المبحث الثاني - منهج المؤلف في الكتاب:

المطلب الأول: خطبة الكتاب وما اشتملت عليه:

المطلب الثاني: منهجه في ترتيب وتقسيم أبواب الكتاب:

المطلب الثالث: منهجه في التعريف بالمصطلحات:

المطلب الرابع: منهجه في نقل الأقوال:

المطلب الخامس: منهجه في إيراد القصص:

المطلب السادس: منهجه في العزو للمصادر:

المبحث الثالث - المسائل التي ناقش المؤلف فيها ابن الصلاح:

المبحث الرابع - الفوائد والزوائد التي أضافها على المقدمة:

الخاتمة وفيها:

أولاً: نتائج البحث.

ثانياً: توصيات.

تمهيد:

ترجمة الإمام ابن جماعة:

1. اسمه ونسبه وكنيته: هو الإمام قاضي القضاة بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن حازم بن صخر بن عبد الله الكناني الحموي الشافعي.

2. ولادته: ولد ليلة السبت رابع ربيع الآخر سنة (639هـ) بحماة، وبها نشأ.

3. شيوخه وأقرانه وتلامذته:

له شيوخ كثير، بلغ عدد شيوخه في مشيخته التي خرجها له تلميذه البرزالي أربعة وسبعين شيخاً منهم امرأة واحدة.

أما تلامذته: فقد تخرج عليه حشد كبير من الطلبة الذين صاروا فيما بعد أعلاماً حفاظاً منهم:

- الشيخ قطب الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الصمد السنباطي المتوفى 722هـ.
- الإمام أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي المتوفى 745هـ.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى 748هـ.
- الإمام المؤرخ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي المتوفى 764هـ.
- وابنه عز الدين بن محمد بن إبراهيم بن جماعة المتوفى 767هـ.
- تاج الدين بن أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى 771هـ.

4. حياته العلمية:

نشأ في عائلة عريقة، بدأ بحفظ القرآن ثم تنقل لسماع العلم في مدن كثيرة، مثل حلب ودمشق والقدس والقاهرة والإسكندرية وغيرها، وكان شديد الحرص على المشاركة في علم الحديث خاصة.

ولي قضاء القدس مدة ثم درس بالقيصرية بدمشق، ثم ولي خطابة القدس وقضاءها ثانية، ثم نقل منها إلى القضاء بالديار المصرية بعد وفاة ابن دقيق العيد.

درّس في مدارس عدة منها:

في دمشق: المدرسة القيمرية، والمدرسة العادلية الكبرى، والمدرسة الشامية البرانية، والمدرسة الناصرية الجوانية، والمدرسة الغزالية.

أما في القاهرة: المدرسة الناصرية، والمدرسة الكاملية، وجامع ابن طولون، وزاوية الشافعي بالجامع العتيق، والمدرسة الخشابية وهي الزاوية الصلاحية بالجامع العتيق، والمشهد الحسيني، وكان آخر منصب تسلمه قضاء مصر خلفاً للشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد.

5. ثناء العلماء عليه:

قال الذهبي في معجم شيوخه (1): «قاضي القضاة شيخ الإسلام... له مشاركة في الفقه والحديث والأصول والتواريخ وغير ذلك، وله مشاركة حسنة في علوم الإسلام مع دين وتعبد وتصوف وأوصاف حميدة وأحكام محمودة، وله النظم والنثر والخطب والتلامذة والجلالة الوافرة والعقل التام الرضي».

وقال السبكي في الطبقات (2): «حاكم الإقليمين مصر والشام، وناظم عقد الفخار الذي لا يسامى، متحلٍ بالعفاف إلا عن مقدار الكفاف، محدث فقيه ذو عقل، لا تقوم أساطين الحكماء بما جمع فيه».

6. مصنفاته:

ألف أكثر من ثلاثين مؤلفاً في مختلف العلوم، منها:

المنهل الروي في علوم الحديث، وهو موضوع بحثنا، غرر التبيان لمبهمات القرآن، مناسبات تراجم البخاري، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، الفوائد اللائحة من سورة الفاتحة، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحرير الأحكام في تدبير جيش الإسلام، تنقيح المناظرة في تصحيح المخابرة، تجنيد الأجناد في وجهات أهل الجهاد، مستند الأجناد في آلات الجهاد، مقدمة في النحو، شرح كافية ابن الحاجب، رسالة في الكلام عن الإسطرلاب.

7. وفاته:

توفي ليلة الاثنين بعد عشاء الآخرة الحادي والعشرين من جمادى الأولى سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة للهجرة، وصلي عليه قبل الظهر بالجامع الناصري بمصر ودفن بالقرافة، قريباً من الإمام الشافعي وكان قد أكمل أربعاً وتسعين سنة. رحمه الله تعالى ورضي عنه (3).

المبحث الأول - التعريف بالكتاب:

المطلب الأول - وصف الكتاب والسبب الباعث على تأليفه:

يقع الكتاب في حجم متوسط، قدّمه ببيان شرف علم الحديث وأهميته، وبيان شرف أصحابه وحملته، ثم ذكر نبذة عن التصنيف في علم المصطلح، والتسلسل التاريخي له حتى وصل للإمام ابن الصلاح وذكر محاسن مقدمته، ثم بين السبب الباعث على تأليفه لهذا المختصر فقال: (ومنذ تكرر سماعي له - أي مقدمة ابن الصلاح - وبحثي وعكوفي

على فوائده وحتي، لم أزل حريصاً على تلخيص ألفاظه لنفسي، وتلخيص خلاصة محصوله لتقريب مراجعتي له ودرسي⁽⁴⁾، وحاول رحمه الله أن يبتعد عن التقليد المخل، وعمل على ترتيب الكتاب وتقسيمه وتبويبه بحيث يسهل الوصول إلى مباحث الكتاب، وجاءت مباحثه والفوائد التي اشتمل عليها مختصرة، بعيدة عن المناقشات الطويلة وذكر الخلافات الكثيرة. أما لغة الكتاب: فقد جاءت سهلة بعيدة عن التعقيد، لطيفة العبارة.

وللكتاب أربع طبعات، الأولى: بتحقيق محيي الدين رمضان، وقد جاءت كثيرة السقط والطمس، وقال المحقق أنه لم يجد إلا مخطوطة واحدة اعتمد عليها، والثانية: قام هو بإعادة طباعتها مستدركاً ما كان منه من تحريف في الأولى، أما الثالثة: فبتحقيق كمال يوسف حوت بعد أن اطلع على الطبعة الأولى لمحيي الدين رمضان، فأعاد نشرها رغبة منه أن يصحح ما وقع فيها من تحريف، والرابعة: بتحقيق جاسم بن محمد الفجي الكويتي قام بطباعة الكتاب معتمداً على ست نسخ خطية، واحدة منها بخط المؤلف، واستدرك مواضع السقط في الطبعات السابقة.

المطلب الثاني - علاقة الكتاب بمقدمة ابن الصلاح:

هل كتاب ابن جماعة مجرد مختصر لمقدمة ابن الصلاح، اقتصر على عبارته دون أن يزيد أو يغير؟ أم استقى المادة من كتاب ابن الصلاح ونهج طريقاً جديداً مغايراً لابن الصلاح؟

الحقيقة أن الإمام ابن جماعة التزم بكتاب ابن الصلاح في أغلب المواضع، ولم يبتعد كثيراً عن كلماته وجمله، ففي أغلب الكتاب ينقل العبارات ذاتها، ولكن حاول الاختصار دون الإخلال، وزاد وغير ما رآه مناسباً، ونقدَ ومحصَّ ما رأى فيه نظر.

المطلب الثالث - موارد الكتاب:

تنوعت مراجع المؤلف فاشتملت على كتب حديث ومصطلح ورجال ولغة، منها ما اشترك بها مع ابن الصلاح، وأخرى تفرد بها، والتي تفرد بها هي:

1. الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار لمحمد بن موسى الحازمي (ص 61)
2. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ليوסף ابن عبد البر (ص 62)
3. تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم للمؤلف (ابن جماعة) (ص 109)
4. السنن لابن ماجه محمد بن يزيد القزويني (ص 38)
5. شرح التلخيص لعبد الله بن أحمد المروزي القفال (ص 44)

6. مختلف الحديث للإمام الشافعي (ص60)

7. معالم السنن لحمد بن محمد بن إبراهيم ابن الخطاب البستي (ص62)

المطلب الرابع - أهمية الكتاب:

تكمن أهمية الكتاب أنه مختصر للمقدمة المشهورة لابن الصلاح التي طار صيتها بين طلبة العلم، وسلك الإمام ابن جماعة في هذا المختصر طريقة مغايرة لابن الصلاح في التقسيم، فيعلم من المقارنة مدى إصابة كل منهما في التعامل مع الأنواع الحديثية، ولم يكتف بالنقل فقط، بل ناقش واستدرك، ورجح بعض المسائل، ووضع أخرى في مجال إعادة البحث والنظر.

المبحث الثاني - منهج المؤلف في الكتاب:

ذكر المؤلف في مقدمته منهجه والطريقة التي سار بها في تأليفه فقال: (فجمعت فيه خلاصة محصولة، وأخليته من حشو الكلام وطوله، وزدته من فرائد الفوائد، وزوائد القواعد، وقد أنقل كلام بعض بنصه، وأحذف من بعض في حشوفه، وذكرت مسائله، حيث ظننت أنه أجدر بها، وأولى المواضع بطلبها، ورتبته على مقدمة وأربعة أطراف، والمقدمة في بيان مصطلحات يحتاج إلى معرفتها طالب الحديث، والطرف الأول: في الكلام على المتن وأقسامه وأنواعه... والطرف الثاني: في الكلام على في السند وما يتعلق به، وهو أحد عشر نوعاً... والطرف الثالث: في كيفية تحمل الحديث وطرقه وكتابته وضبطه وروايته وأداب طالبه وروايه، وهو ستة أنواع... والطرف الرابع: في أسماء الرجال وما يتصل به، وهو واحد وعشرون نوعاً... فهذه تراجم أبواب الكتاب والله الموفق للصواب) (5).

يستخلص من كلامه أن منهجه يقوم على أربعة محاور أساسية:

1. الاختصار قدر الإمكان وإسقاط ما يراه أنه حشو كلام.

2. زيادة فوائد وقواعد جديدة لم توجد في مقدمة ابن الصلاح.

3. العمل على إخلاء الكتاب من الاعتراضات.

4. ترتيب المباحث بالشكل الذي يراه مناسباً.

وسأعمل على تتبع ما قاله وأزيد ما لاحظته ضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول - خطبة الكتاب وما اشتملت عليه:

افتتح مقدمته رحمه الله ببيان شرف علم الحديث وروايته، وأهمية الاعتناء به، ثم

ذكر أن له أصولاً وأحكاماً واصطلاحات، مدارها على المتون والأسانيد، وكيفية التحمل والرواية، وأسماء الرجال، وهو في الحقيقة تعريف لعلم المصطلح، ونقله السيوطي (6) عنه بمعناه فقال: ((وقال الشيخ عز الدين ابن جماعة: علم الحديث: علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن)) (7) اهـ، ثم عرف المتن والسند والإسناد والحديث والخبر. وقسم الخبر إلى متواتر وأحاد، واعتمد أن شروط التواتر ثلاثة:

1. تعدد المخبرين تعددًا يستحيل معه التواطؤ على الكذب.

2. استنادهم إلى الحس، أو يكون منتهاه الحس.

3. استواء الطرفين والوسط.

وضَعَفَ الشروط الأخرى التي اشترطها بعض العلماء قبله، كاشتراط عدد معين واختلافهم في هذا العدد (8). ثم عرف خبر الآحاد وقسمه: إلى مستفيض وغيره، وقال: التعبد به جائز والعمل عليه واجب عند جمهور علماء المسلمين. ثم ذكر أن الحنفية ردوا خبر الواحد في ما تعمُّ به البلوى، وردّه بعضهم في الحدود فقط، وذكر أن بعض المالكية رجح القياس على خبر الواحد، ثم اعتمد هو أخيراً أن الذي عليه جمهور أهل الحديث أن خبر الواحد العدل المتصل في جميع ذلك مقبول (9).

المطلب الثاني - منهجه في ترتيب وتقسيم أبواب الكتاب:

رتب الإمام ابن جماعة رحمه الله كتابه على طريقة مغايرة لأصل كتابه - علوم الحديث لابن الصلاح - فحين نرى ابن الصلاح أملى الأنواع متتالية في مقدمته حتى بلغت خمسة وستين نوعاً، نرى الإمام ابن جماعة قسمها على أطراف، حيث حاول أن يجمع في كل طرف أبحاثاً مترابطة، فكان الطرف الأول عما يتعلق بالمتن، والثاني عن الإسناد، والثالث عن تحمل الحديث وأدائه، والرابع عن أسماء الرجال وطبقات العلماء، وجعل في كل طرف أقساماً، وقد يجعل في كل قسم أنواعاً، وأحياناً يجعل الأقسام فصولاً، وفي كل فصل مسائل.

■ أما الطرف الأول: فقد تكلم فيه عن الأبحاث المتعلقة بالمتن، وقسمها إلى ثلاثة أقسام: الصحيح والحسن والضعيف، ثم عاد فقسمها إلى ثلاثين نوعاً: وهي على الترتيب الآتي: المسند - المتصل - المرفوع - الموقوف - المقطوع - المرسل - المنقطع - المعضل - المعنعن - المعلق - الشاذ - المنكر - الأفراد - المعلل - المضطرب - المدرج - المقلوب - الموضوع - المشهور - الغريب - العزيز - المصحف - المسلسل - زيادة الثقة - الاعتبار - والمتابعات - والشواهد - مختلف الحديث - في الناسخ والمنسوخ - غريب

اللفظ وفقهه. ويلاحظ على هذا الطرف ما يأتي:

1. اعتنى بالمتن من حيث القبول والرد، فيذكر أقوال العلماء في الاحتجاج بالنوع.
2. يمكن لبعض الأنواع أن تدرج تحت الكلام عن السند إذا نظرنا إليها من حيث الاتصال والانقطاع، أو من حيث عدد الرواة.
3. جعل الاعتبار والمتابعات والشواهد كل واحد منها نوعاً مستقلاً قال رحمه الله: (النوع الخامس والسادس والسابع والعشرون الاعتبار والمتابعات والشواهد)⁽¹⁰⁾ وإن كان دمجها عند تكلمه عليها، ومعلوم أن الاعتبار هو البحث والتنقيب فلا وجه له في إفراده بقسم مستقل.
4. جعل المعلق في نوع خاص، بينما أدرجه ابن الصلاح ضمن الفوائد التي أوردها بعد كلامه على الحديث الصحيح⁽¹¹⁾، وقد أثنى السيوطي على صنيعه⁽¹²⁾.
5. وجعل أيضاً المعنعن في نوع خاص، أما ابن الصلاح فجعله ضمن التفريعات التي أوردها بعد كلامه على الحديث المعضل⁽¹³⁾.
6. لم يفرد للمتواتر نوعاً خاصاً بل جعله من أقسام الحديث المشهور، وعلل ذلك بأن أهل الحديث لا يذكرون المتواتر لقلته⁽¹⁴⁾، ولكن لم يذكره أهل الحديث لكونه لا يبحث عن إسناده لا كونه قليلاً⁽¹⁵⁾.

7. بدأ بالأنواع بأعلاها وهو المسند - المتصل المرفوع على الراجح - ثم نزل درجة فأعقبه بالمتصل لقائله، ثم أعقبه بالمرفوع سواء اتصل أم لا، ثم نزل درجة فذكر الموقوف... وهكذا، وختمها بما هو متعلق بالمتن بشكل خاص، هذا بالنسبة للطرف الأول.

■ أما الطرف الثاني: فكان عن الأبحاث المتعلقة بالإسناد، وقد بلغت عنده أحد عشر نوعاً على الترتيب الآتي: صفة من تقبل روايته ومن لا تقبل وأدرج تحته فصول والإسناد العالي والنازل والمزيد في متصل الأسانيد والتدليس وتباعد وفاة الراويين عن شيخ واحد ورواية الأقران ورواية الآباء عن الأبناء ورواية الأبناء عن الآباء ومن لم يرو عنه إلا واحد ورواية الأكابر عن الأصاغر والعنعنة في السند. ويلاحظ على هذا الترتيب:

1. ابتدأ بصفات الجرح والقبول للرجال الذين هم أفراد السند، وأدرج تحته فصول منها: رواية المجهول والمبتدع، فيكون بدأ بما هو الأهم في هذا الباب.
2. أعاد ذكر العنعنة من حيث تأثيرها على السند، ولكنه أحال إلى كلامه السابق عنها عندما تكلم في الطرف الأول عن الحديث المعنعن، مما يدل على حرصه على ذكر البحث في مكانه من جهة، وعدم التكرار من جهة أخرى.

■ أما الطرف الثالث: وفيه تحمل الحديث، وطرق نقله، وضبطه، وروايته، وآداب ذلك، وقسمه إلى ستة فصول، كلٌّ منها يشتمل على مسائل عدّة. ويلاحظ عليه:

1. أنه جعل أدب الراوي على شكل فصول بينما نرى الإمام ابن الصلاح سردده كاملاً (16).

2. ذكر ابن الصلاح في فصل القراءة على الشيخ فرعاً في اختلاف العلماء في صحة سماع من ينسخ وقت القراءة، وآخر في أن هذا التفصيل في النسخ يجري فيما إذا كان الشيخ أو السامع يتحدث أو كان القارئ يفرط في الإسراع أو ما أشبه ذلك، وابن جماعة جعلهما فرعاً واحداً لشدة الاتصال (17).

3. عند الكلام على رواية الحديث ذكر ابن الصلاح فرعاً: أنه ينبغي للمحدث أن لا يروي حديثه بقراءة لحن أو مصحّف، وفرعاً آخر: بما إذا وقع في روايته لحن أو تحريف ماذا يصنع، أما ابن جماعة فجعلهما فرعاً واحداً (18).

4. قسم الإجازات إلى ثمانية أقسام، بينما ابن الصلاح قسمها إلى سبعة فقط، وذلك أن ابن الصلاح ألق بالنوع الرابع وهو: إجازة للمجهول أو بالمجهول، ألق به الإجازة المعلقة بالشرط (19)، بينما جعلها ابن جماعة نوعاً خامساً (20).

■ أما الطرف الرابع: ففي أسماء الرجال وطبقات العلماء، وقسمه إلى واحد وعشرين نوعاً: في معرفة الصحابة رضي الله عنهم - في معرفة التابعين - في طبقات الرواة - في الأسماء والكنى - في اتحاد كنية جمع ممن عرف واشتهر باسمه دون كنيته - في الألقاب - المختلف والمؤتلف - المتفق والمفترق - المتشابهون في الاسم واسم الأب - من نسب إلى غير أبيه - النسب المخالفة لظاهرها - الأسماء المفردة - ممن ذكر بأسماء أو صفات مختلفة - معرفة الموالى - معرفة الأسماء المبهمة - معرفة الثقات والضعفاء - فيمن خلط من الثقات - أوطان الرواة - في الإخوة - في التواريخ والوفيات.

وتحت غالبية هذه الأنواع أدرج فصولاً تبين ما في هذا النوع من أبحاث ومسائل، واختصر في الأسماء الواردة في هذه الأنواع بشكل ملحوظ جداً.

ملاحظات على التقسيمات كلها:

1. رتب الكتاب بطريقة يجمع فيها أبحاث كل فن على حدة، فقسمه إلى أربعة أطراف، الأول للمتن، والثاني للسند، والثالث لتحمل الحديث وأدائه، والرابع للأسماء والطبقات، كما مر بيانه.

2. يعقب بعض الأنواع بفروع أو تنبيهات تتعلق بهذا النوع، وكذا كان عمل ابن

الصلاح، ولم يتقيد ابن جماعة في ترتيب هذه الفروع أو التنبهات بترتيب ابن الصلاح، بل غير بما يراه مناسباً، كما فعل ذلك في الأنواع.

3. يقوم أحياناً بدمج فروع قام ابن الصلاح بفصلها.

4. يقوم أحياناً بفصل ما جعله ابن الصلاح فرعاً واحداً أي بعكس ما سبق.

ومن لم يلاحظ ما ذكرت قد يتبادر لذهنه بالنظر السريع أن ابن جماعة اختصر بعض الفروع فحذفها، أو زاد بعض الفروع مما لم يذكرها ابن الصلاح.

المطلب الثالث - منهجه في التعريف بالمصطلحات:

بعد أن يذكر النوع يعقبه مباشرة بتعريفه الاصطلاحي، وقد يعقب التعريف الاصطلاحي للنوع بمأخذه من اللغة، قال في تعريف المتن: (أما المتن: فهو في اصطلاح المحدثين ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام، وهو مأخوذ إما من المماتنة، وهي المباعدة في الغاية، لأن المتن غاية السند، أو من متن الكباش إذا شققت جلد بيضته واستخرجتها، وكأن المسند استخراج المتن بسنده، أو من المتن وهو ما صلب وارتفع من الأرض، لأن المسند يقويه بالسند ويرفعه إلى قائله، أو من تمين القوس بالعصب وهو شدها به وإصلاحها) (21).

وقال في تعريف المعلق: (وهو ما حذف من مبتدأ إسناده واحد فأكثر، كقول الشافعي قال نافع أو قال ابن عمر أو قال النبي صلى الله عليه وسلم، وكأنه مأخوذ من تعليق الجدار أو الطلاق لاشتراكهما في قطع الاتصال) (22).

وقد يعقد لها فرعاً خاصاً كما فعل في الإجازة قال: (فروع الأول: قال ابن فارس (23) : «الإجازة مأخوذة من جواز الماء الذي تسقاه الماشية، يقال استجزته فأجازني إذا أسقاك ماء لماشيتك أو أرضك» (24).

وإن كان لا يرتضي تعريف الإمام ابن الصلاح، أو تعريفاً نقله ابن الصلاح عن أحد الأئمة، يقوم بنقده، ثم يعقب ذلك بذكر التعريف الذي يرتضيه، قال في تعريف الحديث الحسن: (ذكر الترمذي: «أنه يريد بالحسن أن لا يكون في إسناده متهم ولا يكون شاذاً، ويروى من غير وجه نحوه»، وقال الخطابي (25): «هو ما عرف مخرجه واشتهر رجاله، قال: وعليه مدار أكثر الحديث، فالمدلس إذا لم يبين، والمنقطع ونحوه مما لم نعرف مخرجه، وقال بعض المتأخرين: «هو الذي فيه ضعف قريب محتمل ويصلح العمل به»، وقال ابن الصلاح: «هو قسمان»، وأطال في تعريفهما مما حاصله: أن أحدهما: ما لم يخل رجال إسناده عن مستور غير مغفل في روايته وروى مثله أو نحوه من وجه آخر، والثاني: ما اشتهر راويه

بالصدق والأمانة وقصر عن درجة رجال الصحيح حفظاً وإتقاناً بحيث لا يعد ما انفرد به منكرًا، قال: «ولا بد في القسمين من سلامتهما من الشذوذ والتعليل».

قلت: وفي كل هذه التعريفات نظر: أما الأول والثاني: فلأن الصحيح أو أكثره كذلك أيضاً، فيدخل الصحيح في حد الحسن، ويرد على الأول الفرد من الحسن فإنه لم يرو من وجه آخر، ويرد على الثاني ضعيف عرف مخرجه واشتهر رجاله بالضعف، وأما الثالث فيتوقف على معرفة الضعف القريب المحتمل، وهو أمر مجهول، وأيضاً فيه دور لأنه عرفه بصلاحيته للعمل به، وذلك يتوقف على معرفة كونه حسناً، وأما الأول من القسمين فيرد عليه الضعيف والمنقطع والمرسل الذي في رجاله مستور، وروي مثله أو نحوه من وجه آخر، ويرد على الثاني وهو أقربها المتصل الذي اشتهر راويه بما ذكر، فإنه كذلك وليس بحسن في الاصطلاح.

قلت: ولو قيل: «الحسن كل حديث خالٍ من العلل، وفي سنده المتصل مستور له به شاهد أو مشهور قاصر عن درجة الإثقان» لكان أجمع لما حدوده وقريباً مما حاولوه، وأخصر منه: ما اتصل سنده وانتفت عله، في سنده مستور وله شاهد، أو مشهور غير متقن (26) اهـ.

المطلب الرابع - منهجه في نقل الأقوال:

◀ أولاً - اختصار الأقوال:

وإن كان مبني كتابه على الاختصار، ولكن قد ينقل أحياناً الكلام بتمامه وقد يختصره، قال رحمه الله في مقدمة كتابه: (وقد أنقل كلام بعض بنصه، وقد أحذف من بعض في حشوفه) (27)، مثال ما نقله بنصه ما جاء في كلامه على الشاذ: (وقال الحافظ أبو يعلى الخليلي (28): «الذي عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد، يشذُّ به شيخٌ، ثقة كان أو غير ثقة، فما كان غير ثقة فمتروك، وما كان عند ثقة توقف فيه ولا يحتج به) (29).

ومثال ما اختصره: قال في الإجازة: (وقال ابن عثاب الأندلسي (30): «لا غنى في السماع عن الإجازة» (31)، وتتمته: «لأنه قد يغلط القارئ، ويغفل الشيخ، أو يغلط الشيخ إن كان القارئ، ويغفل السامع، فينجبر له ما فاتته بالإجازة» (32).

ولكن هذا الاختصار قد يكون مخللاً في بعض الأحيان ففي كلامه على الحديث المعنعن قال: (فرعان: الأول: إذا قال الراوي: إن فلاناً قال كذا... فقد قال أحمد (33) ويعقوب بن شيبان (34) وأبو بكر البرديجي (35) إن مطلقه محمول على الانقطاع ولا يلحق به عن) (36).

والذي ذكره ابن الصلاح عن أحمد إنما هو رواية رويت له، وعن البرديجي حكاية ابن عبد البر، أما يعقوب بن شيببة فإنما هو فهم فهمه من صنيعه في مسنده (37)، لا قول ينسب إليه، ولو نقل كلام ابن الصلاح بتمامه لعلم أن ذلك فهمه لا قول نسبه ليعقوب.

وقد استدرك الإمام العراقي (38) على ابن الصلاح في ذلك فقال: (وما حكا المصنف - أي ابن الصلاح - عن أحمد بن حنبل وعن يعقوب بن شيببة من تفرقتهما بين عن وأن ليس الأمر فيه على ما فهمه من كلامهما، ولم يفرق أحمد ويعقوب بين عن وأن لصيغة أن، ولكن لمعنى آخر أذكره: وهو أن يعقوب إنما جعله رسلاً من حيث أن ابن الحنفية لم يسند حكاية القصة إلى عمار، وإلا فلو قال ابن الحنفية إن عماراً قال: مررت بالنبي صلى الله عليه وسلم لما جعله يعقوب بن شيببة رسلاً، فلما أتى به بلفظ: أن عماراً مر، كان محمد بن الحنفية هو الحاكي لقصة لم يدركها، لأنه لم يدرك مرور عمار بالنبي صلى الله عليه وسلم، فكان نقله لذلك رسلاً، وهذا أمر واضح، ولا فرق بين أن يقول ابن الحنفية إن عماراً مر بالنبي صلى الله عليه وسلم، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم مر به عمار، فكلاهما مرسل بالاتفاق، بخلاف ما إذا قال: عن عمار قال: مررت، أو أن عماراً قال مررت، فإن هاتين العبارتين متصلتان لكونهما أسندتا إلى عمار، وكذلك ما حكا المصنف عن أحمد ابن حنبل من تفرقتهما بين عن وأن، فهو على هذا النحو، ويوضح لك ذلك حكاية كلام أحمد، وقد رواه الخطيب في الكفاية بإسناده إلى أبي داود قال: سمعت أحمد قيل له: إن رجلاً قال عروة إن عائشة قالت يا رسول الله، وعن عروة عن عائشة، سواء؟ قال: كيف هذا سواء! ليس هذا سواء. (39) انتهى كلام أحمد، وإنما فرق بين اللفظين لأن عروة في اللفظ الأول لم يسند ذلك إلى عائشة، ولا أدرك القصة، وإلا فلو قال عروة: إن عائشة قالت: قلت يا رسول الله، لكان ذلك متصلاً لأنه أسند ذلك إليها، وأما اللفظ الثاني فأسنده عروة إليها بالنعنة، فكان ذلك متصلاً، فما فعله أحمد ويعقوب بن شيببة صواب سواء ليس مخالفاً لقول مالك ولا لقول غيره) (40).

◀ ثانياً - نسبة الأقوال:

لم يلتزم الإمام ابن جماعة منهجاً مطرداً في نسبة الأقوال لقائلها، فتراه مرة ينسب، ومرة لا ينسب، وقد يُعفل ما نسبه ابن الصلاح، قال في المختلف والمؤتلف: (الهمداني هو إلى القبيلة في المتقدمين أكثر بسكون الميم المهملة، وإلى المدينة في المتأخرين أكثر بفتح الميم والمعجمة) (41) ونسب الإمام ابن الصلاح هذا القول لابن ماكولا (42). وفي كتابة الحديث: (قال بعضهم: أهل العلم يكرهون الإعراب والإعراب إلا في الملتبس) (43)، ونسبه ابن الصلاح لعلي بن ابراهيم البغدادي (44).

وإن كان القول له يصدره بد (قلت) ، كما عند كلامه على التعديل على الإبهام: (قلت: إن علم أن عمله بخبرة من غير مستند آخر، ولا كان من باب الاحتياط، وهو ممن يشترط العدالة، فقد قطع أهل الأصول بأنه تعديل له، وكذلك إذا حكم بشهادته حاكم يشترط العدالة في الشهادة فهو تعديل له) (45).

وعند كلامه على تغيير لفظة النبي بالرسول قال: (قلت: ولو قيل يجوز تغيير النبي إلى الرسول، ولا يجوز عكسه لما بعد، لأن في الرسول معنى زائداً على النبي وهو الرسالة، فإن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً) (46). وعندما نرى الإمام ابن الصلاح يصدر ما ينقله بد (روينا، روينا، بلغنا) نجد أن الإمام ابن جماعة لم يفعل ذلك، وقليل هم الذين في عصره من يروي الأقوال بسندها، بخلاف العصور الأولى.

المطلب الخامس - منهجه في إيراد القصص:

سبق أن ذكرت أن الإمام ابن الصلاح إذا أورد شيئاً قال: روينا، أو بلغنا، أو غير ذلك، أما الإمام ابن جماعة فلا يفعل ذلك، ومر صنيعة بالأقوال، أما في القصص فلا يذكرها، وما ذلك إلا للاختصار والله أعلم، ولكن يكتفي بذكر مجملها، كما أورد خلال كلامه على صحة سماع الراوي وهو ينسخ قال: (حضر الدارقطني (47) في حديثه مجلس إسماعيل الصفار (48) وهو ينسخ جزءاً معه، فقليل له: لا يصح سماعك، فذكر عدد ما أملاه الشيخ من الأحاديث وتمونها وأسانيدها فتعجب منه) (49).

وقد يكتفي بالإشارة فقط، كما عند كلامه على ما إذا قال الشيخ بعد السماع: لا ترو عني أو رجعت عن إخبارك به، أو نحو ذلك، ولم يسنده إلى خطأ أو شك أو نحوه بل منعه قال: (وعن النسائي (50) ما يؤذن بالتحرز منه وهو روايته عن الحارث بن مسكين (51)) (52)، وقصته أنه وقعت بينه وبين شيخه الحارث بن مسكين خشونة، فكان لا يظهر عليه في مجلسه، بل يحضر وقت تحديته مستمعاً للحديث متخفياً في زاوية، بحيث يسمع صوته من هناك ولا يطلع عليه الحارث، فكان إذا روى عنه شيئاً في سننه يقول: قراءة عليه وأنا أسمع (53).

المطلب السادس: منهجه في العزو للمصادر:

تقدم صنيعة في نسبة الأقوال إلى قائلها، وقد يضم إلى ذلك اسم الكتاب، فعند كلامه على مراسيل سعيد بن المسيب قال: (وأما قول القفال المروزي (54) في شرح التلخيص (55) : « قال الشافعي في الرهن الصغير مرسل ابن المسيب عندنا حجة» فمحمول على ما قاله البيهقي (56) ، ونقل أيضاً: (وأما قوله في مختصر المزني (57) : وإرسال سعيد بن المسيب

عندنا حسن ففي معناه قولان... (58) (59). وعند كلامه في مختلف الحديث على ترجيح حديث على حديث قال: (ووجه الترجيح خمسون جمعها الحازمي (60) في كتاب الناسخ والمنسوخ له) (61). وذكر عند كلامه على قبول رواية التائب من الكذب: (وقال الصيرفي (62) في شرح الرسالة: من أسقطنا خبره من أهل النقل لكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر، ومن ضعّفناه لم نجعله قوياً بعد ذلك) (63).

المبحث الثالث - المسائل التي ناقش المؤلف فيها ابن الصلاح:

جمع لي من المسائل التي ناقش فيها المؤلف ابن الصلاح هذه المسائل:

◀ المسألة الأولى: تعريف الحديث الحسن:

بعد أن نقل رحمه الله تعريف الترمذي والخطابي، وابن الجوزي - الذي أشار إليه بقوله بعض المتأخرين - وتعريف ابن الصلاح الذي جمع فيه بين تعريف الترمذي والخطابي، عقب عليهم بإيرادات على كل تعريف، ثم قال: (ولو قيل الحسن: كل حديث خال من العلل، وفي سنده المتصل مستور له به شاهد، أو مشهور قاصر عن درجة الإتيان لكان أجمع لما حدّده، وقريباً مما حاولوه، وأخصر منه: ما اتصل سنده، وانتفت عله، في سنده مستور وله شاهد، أو مشهور غير متقن) (64).

فجعل عمدة تعريفه:

1. كونه خالياً من العلل.
2. اتصال السند.
3. كون راويه إماماً مستوراً له به شاهد.
4. أو مشهوراً قاصراً عن درجة الإتيان.

فيلاحظ عليه أنه:

1. زاد على تعريف ابن الصلاح اتصال السند.
2. لم يقيد كون العلة قاذحة وخفية.
3. عرف الحسن بنوعيه، فقوله: (مشهور غير متقن) إشارة إلى الحسن لذاته، وقوله: (في سنده مستور وله شاهد) إشارة إلى الحسن لغيره.

◀ المسألة الثانية - قول الخطيب وابن عبد البر إن الجهالة ترتفع برواية اثنين:

اعترض الإمام ابن الصلاح على الخطيب وابن عبد البر قولهما: لا بد لارتفاع الجهالة

براويين، وقال (65): إن رواية واحد تكفي لارتفاع الجهالة، واستدل على ذلك برواية البخاري لحديث المرداس بن مالك (66) ولم يرو عنه غير قيس (67)، ورواية مسلم لحديث ربيعة بن كعب (68) ولم يرو عنه غير أبي سلمة (69).

فاستدرك بقوله: (وأجيب عن اعتراضه بأن مرداساً وربيعاً صحابيان، والصحابة كلهم عدول فلا تضر الجهالة بأعيانهم) وهذا جواب النووي في الإرشاد (70)، وزاد أيضاً: (وبأن الخطيب شرط في الجهالة عدم معرفة العلماء، وهذان مشهوران عند أهل العلم، فظهر أن البخاري ومسلماً لم يخالفا نقل الخطيب رحمهم الله تعالى) (71).

وتكرر ذلك في نوع: (من لم يرو عنه إلا واحد) عند قول الحاكم إن البخاري ومسلماً لم يرويا عن هذه صفته، فاعترض الإمام ابن الصلاح برواية من مرّ وزاد غيرهم، فأجاب رحمه الله بأن الحاكم لا يريد ذلك في الصحابة المعروفين الثابتة عدالتهم، فلا يرد عليه تخريج البخاري ومسلم لهم، لأنهما إنما شرطا تعدد الراوي لرفع الجهالة وثبوت العدالة، وذلك ثابت فيمن ثبتت صحبته فلا حاجة إلى تعدد الراوي عنه (72).

◀ المسألة الثالثة - إجازة العموم:

نقل تجويز الرواية بهذه الإجازة عن الخطيب والقاضي أبي الطيب الطبري (73) وابن منده وأبي عبد الله بن عتاب وأبي بكر الحازمي، مدعماً ما ذهب إليه من الجواز.

ثم نقل عن ابن الصلاح قوله في هذه الإجازة: (لم يسمع عن أحد ممن يُقْتَدَى به أنه استعمل هذه الإجازة فروى بها، وفي أصل الإجازة ضعف فتزداد بها ضعفاً لا ينبغي احتمالها) (74)، فتعقبه ابن جماعة بقوله: (وفيما قاله نظر) (75).

وقال النووي في الإرشاد: (وهذا الذي قاله الشيخ خلاف ظاهر كلام هؤلاء الأئمة المحققين، والحفاظ المتقنين، وخلاف مقتضى صحة هذه الإجازة، وأي فائدة لها إذا لم يرو بها) (76).

◀ المسألة الرابعة - تقطيع الحديث في الأبواب:

نقل عن ابن الصلاح أن تقطيع الحديث في الأبواب وإن كان جائزاً فلا يخلو من كراهة، قال ابن الصلاح في مقدمته: (وأما تقطيع المصنف متن الحديث الواحد، وتفريقه في الأبواب فهو إلى الجواز أقرب، ومن المنع أبعد، وقد فعله مالك والبخاري وغير واحد من أئمة الحديث، ولا يخلو من كراهية، والله أعلم) (77)، تعقبه ابن جماعة بأن في حكمه بالكراهة نظر (78).

قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في أحد دروسه المسجلة بأن المقصود كراهة صناعية لا شرعية.

ولكن فعله من إمامين جليلين ورائدي هذا الفن كمالك والبخاري يبعد الكراهة سواء كانت صناعية أم شرعية. والله أعلم.

◀ المسألة الخامسة - تغيير لفظة النبي إلى الرسول وبالعكس:

عند كلامه على رواية الحديث قال: (الرابع عشر: قال الشيخ ابن الصلاح الظاهر أنه لا يجوز تغيير «قال النبي» إلى «قال رسول الله» ولا عكسه، وإن جوزنا الرواية بالمعنى، لاختلاف معناهما) (79)، ثم نقل عن أحمد وحماد بن سلمة (80) والخطيب جواز ذلك (81).

وعقّب على الكلّ فقال: (ولو قيل يجوز تغيير «النبي» إلى «الرسول» ولا يجوز عكسه لما بعد، لأن في «الرسول» معنى زائداً على «النبي» وهو الرسالة، فإنّ كلّ رسولٍ نبيٌّ وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً) (82).

وهذا تفصيل حسن والأمر فيه سهل. والله أعلم.

◀ المسألة السادسة - في عمر حكيم بن حزام وحسان بن ثابت:

قال في معرفة التواريخ والوفيات: (فصل: ذكر ابن الصلاح أن حكيم بن حزام وحسان بن ثابت عاشا ستين في الجاهلية، وستين في الإسلام، وماتا سنة أربع وخمسين، وهذا فيه نظر، لأن إسلام حكيم عام الفتح سنة ثمان، وعاش حسان وأبوه ثابت وجده المنذر وأبوه جده حرام، كل واحد منهم عاش مئة وعشرين سنة) (83).

ومن قال إن حكيماً عاش ستين في الجاهلية وستين في الإسلام البخاري في تاريخه (84)، ولكنه ذهب إلى أن وفاته سنة ستين للهجرة، فيكون على ذلك عاش إحدى وعشرين سنة معاصراً للإسلام، ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة وثمانية بعد الهجرة، واثنان وخمسين سنة في الإسلام، وروي عنه أنه ولد قبل عام الفيل بثلاث عشرة سنة، فيكون على ذلك عاش (74) سنة قبل إسلامه، و (52) بعد إسلامه، وعمره (126) سنة.

وذكر ابن حجر أن الراجح من وفاته سنة (54هـ) فيكون على ذلك عمره (120) سنة، وقال في تقريب التهذيب: (أسلم يوم الفتح، وصحب وله أربع وسبعون سنة، ثم عاش إلى سنة أربع وخمسين، أو بعدها) (85)، فكلام ابن جماعة وجيه، واستشكاله في مكانه، وقد يكون قول البخاري ومن نحى نحوه إنما هو للتقريب فقط.

أما ما أورده عن حسان بن ثابت، فلم يظهر لي اعتراضه إلا أن يكون أخذ بقول ابن منده، وهو أن ثابت بن المنذر والد حسان ممن شهد بدرًا (86)، فيكون على ذلك عمر حسان في الإسلام أكثر من عمره في الجاهلية، ونبه الحافظ ابن حجر في الإصابة إلى أن ابن منده وهم في قوله: (إن ثابتاً شهد بدرًا)، فتثبت لم يدرك الإسلام (87).

◀ المسألة السابعة - القول في إحقاق سعيد بن المسيب بالطبقة الأولى من

التابعين:

قسم الحاكم التابعين إلى خمس عشرة طبقة، الأولى من أدرك العشرة المبشرين بالجنة (88)، ونقل ابن جماعة أنه غلط في ابن المسيب، فإنه ولد في خلافة عمر، ولم يسمع أكثر العشرة، حتى قيل لم يشرك قيس بن أبي حازم في ذلك أحد، وقيل لم يصح سماع ابن المسيب من غير سعد (89)، وهذا المغلط هو ابن الصلاح في مقدمته (90)، فاستدرك ابن جماعة على ذلك فقال: (قلت: إنما قال الحاكم من أدركهم، ولم يقل من سمعهم، فلا يرد عليه إلا إدراك أبي بكر خاصة) (91).

ولكن يستدرك على ابن جماعة أن الحاكم قال في الحديث المرسل: (وليس في جماعة التابعين من أدركهم وسمع منهم غير سعيد وقيس بن أبي حازم) (92)، وعليه يكون مقصد الحاكم السماع، واعتراض ابن الصلاح عليه وجيه.

المبحث الرابع - الفوائد والزوائد التي أضافها على المقدمة:

تمتع الكتاب بزيادات وفوائد كانت محل قبول لمن جاء بعده، ونقل السيوطي وغيره منه في أكثر من موضع، وجمعتها - حسب نظري القاصر - فجمع لي منها:

■ الأولى:

زاد في تعريف (المتصل) قيماً مفيداً ومهماً، وهو قوله: «ومن يرى الرواية بالإجازة يزيد (أو إجازة) سواء أكان مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أم موقوفاً على غيره» (93). وهذه الزيادة في التقييد لم يذكرها ابن الصلاح، ولا حتى من اختصر كتابه كالنوي وابن كثير.

■ الثانية:

في مبحث الموقوف، زاد فرعاً خامساً لم يذكره ابن الصلاح، ولا حتى النووي وابن كثير، وهو قوله: «الخامس الموقوف: وإن اتصل سنده ليس بحجة عند الشافعي رضي الله عنه وطائفة من العلماء، وهو حجة عند طائفة» (94)، فبين بذلك مذاهب العلماء في الاحتجاج به، والمسألة مشهورة في كتب الأصول، وهو حجة عند الحنفية والمشهور عن المالكية (95).

■ الثالثة:

بعد أن عدَّ ابن الصلاح من طرق معرفة الوضع: إقراراً واضعه أو معنى إقراره (96)، زاد

ابن جماعة فقال: (قلت: هذا إذا دلَّ دليلٌ على صدقه) (97)، إشارة إلى أن مجرد الإقرار لا يحكم على الحديث بالوضع، وكأنه مشى على ما ذهب إليه ابن دقيق العيد في الاقتراح (98) حيث قال: «هذا - أي الإقرار - كافٍ في رده، لكن ليس بقاطع في كونه موضوعاً، لجواز أن يكذب في هذا الإقرار بعينه»، وقد بين الحافظ في النزهة أن المراد من هذا القيد هو نفي القطع بذلك، لا نفي الحكم، بل حكمه الرد، ولا يلزم من نفي القطع نفي الحكم، لأن الحكم يقع بالظن الغالب وهو هنا كذلك (99)، لكن يفهم من قول الحافظ: (يعرف الوضع بإقرار واضعه) (100) أنه يطلق عليه موضوع، وبمثله قال السخاوي في فتح المغيث (101).

■ الرابعة:

زاد في أنواع الوضّاعين: الزنادقة، والتقرب إلى الملوك، والتعصب للمذهب (102).

■ الخامسة:

زاد على نوع غريب الحديث فقه الحديث، فبعد أن عرّف غريب الحديث وذكر من صنّف فيه، قال: (وأما فقهه: فهو ما تضمنه من الأحكام والآداب المستنبطة منه وهذه صفة الفقهاء الأعلام كالشافعي ومالك) (103).

■ السادسة:

ألق في بعض ألفاظ الجرح والتعديل ألفاظاً أخرى، فقال في ألفاظ التعديل: (الثالثة: شيخٌ، فهذا يكتب حديثه وينظر فيه، كما تقدم، قلت: ومثله أو قريب منه: روى عنه الناس، أو لا أعلم به بأساً، الرابعة: صالح الحديث، فهذا يكتب حديثه للاعتبار، قلت: ومثله وسط) (104).

وقال في ألفاظ الجرح: (أولها أدناها: لين الحديث، فهذا يكتب حديثه وينظر اعتباراً، قلت: ومثله مقارب الحديث مضطرب، أو لا يحتج به، أو مجهول... الثانية: ليس بقوي، كالأول لكنه دونه، قلت: ومثله: ليس بذاك، أو ليس بذلك القوي، الثالثة: ضعيف الحديث، هو دون الثاني، لا يطرح بل يعتبر، قلت: ومثله: فيه ضعف، في حديثه ضعف) (105).

■ السابعة:

زاد بعد ذكره حكم رواية المجهول: (فرع يقبل من عرفت عينه وعدالته وإن جهل اسمه

ونسبه) (106).

وقد سبقه إلى ذلك الخطيب البغدادي، حيث قال في الكفاية: «باب الاحتجاج بخبر من عرفت عينه وعدالته وجهل اسمه ونسبه» ثم نقل مثل ذلك عن القاضي الباقلاني (107).

■ الثامنة:

ذكر عند كلامه على كتابة الحديث: (فرع: لا بأس بكتابة الحواشي والفوائد المهمة على حواشي كتاب يملكه، ويكتب عليه: حاشية، أو فائدة، ولا يكتب الحواشي بين الأسطر، ولا في كتاب لا يملكه إلا بإذن مالكة) (108).

■ التاسعة:

قال في فصل الأسماء: (حارثة كله بالحاء والثاء المثلثة إلا أربعة: جارية بن قدامة، ويزيد بن جارية، وأسيد بن جارية الثقفي جد عمر بن أبي سفيان بن أسيد بن جارية روى له البخاري، والأسود بن العلاء بن جارية الثقفي روى له مسلم، ولم يذكر هذين -أي الأخيرين - ابن الصلاح وعباس) (109).

■ العاشرة:

في الأسماء والكنى بعد أن ذكر تسعة أقسام، زاد قسماً عاشراً، فقال: (قلت: العاشر: من لم تشتهر كنيته واشتهر اسمه كعثمان بن عفان (110) وعمرو بن العاص (111) وسعد بن معاذ (112) وهو كثير أيضاً في الصحابة وغيرهم) (113).

■ الحادية عشر:

في نوع الإخوة قال: (فرع: أخوان بين مولدهما ثمانون سنة، موسى بن عبيدة الرُّبْدِي (114)، وأخوه عبد الله (115)، أربعة ولدوا في بطن علماء محمد وعمر وإسماعيل وأخوهم بنو راشد السلمي) (116).

■ الثانية عشر:

أفرد كلاً من المعلق والمعنعن في نوع خاص، وقد مر الكلام عليه (117).

الخاتمة:

الحمد لله الذي تم وأكرم، أشكره سبحانه وهو الذي وعد المزيد لمن شكر.

وبعد الانتهاء من هذا البحث، تبين يلي ما يلي:

◀ أولاً - نتائج البحث:

تبين لي من خلال هذه الدراسة:

1. أن الإمام ابن جماعة رحمه الله وفّى بما ذكره في مقدمته على أتم وجه.
2. كان لفوائده موقعها المهم من هذا الاختصار.
3. دقة نظره في المسائل، وسعة علمه في علم الحديث بشكل عام.

◀ ثانياً - توصيات:

1. العمل على دراسة مناهج المؤلفين، ليعرف طريق كل واحد في الكتابة والاستنباط والمناقشة.
2. العمل على تنقيح المسائل، فما زالت هناك مسائل في ساحة النظر والمناقشة، وكم ترك الا

الهوامش:

1. معجم الشيوخ الكبير (2/ 130).
2. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (9/ 139).
3. انظر: معجم المحدثين للذهبي (2/ 130)، ذيل تذكرة الحفاظ للحسيني (27)، الدرر الكامنة لابن حجر (5/ 4)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (9/ 139)، شذرات الذهب (8/ 184).
4. المنهل الروي (ص 26).
5. المنهل الروي (ص 34 - 35).
6. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضير السيوطي، نسبة إلى أسيوط في صعيد مصر، إمام حافظ في شتى العلوم، ولد سنة (849هـ)، نشأ في القاهرة ورحل في العلم، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس على النيل، فألف أكثر كتبه، له نحو 600 مصنف، توفي سنة (911هـ). انظر: شذرات الذهب (10/ 74).
7. عبد الرحمن السيوطي، تدريب الراوي، ت: نظر الفاريابي، دار طيبة، ط / - ، (1/ 26).
8. انظر في الكلام حول هذه الشروط توجيه النظر للشيخ طاهر الجزائري (1/ 118).
9. انظر: المنهل الروي (ص 32) وانظر في هذه المسألة: البحر المحيط في أصول الفقه (3/ 318 وما بعدها)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (2/ 295 وما بعدها).
10. المنهل الروي (ج 59).
11. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص 24).
12. انظر: تدريب الراوي (1/ 253).
13. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص 61).
14. المنهل الروي (ص 55).
15. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص 267)، وتدريب الراوي (2/ 627).
16. انظر: المنهل الروي (ص 108)، والمقدمة لابن الصلاح (ص 245).
17. انظر: المقدمة لابن الصلاح (ص 145 - 146)، المنهل الروي (ص 83).

18. انظر: المقدمة لابن الصلاح (ص 217 - 218) ، المنهل الروي (ص 100).
19. انظر: المقدمة لابن الصلاح (ص 156).
20. انظر: المنهل الروي (ص 86).
21. المنهل الروي (ص 29).
22. المرجع السابق (ص 49).
23. أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة (329هـ) ، قرأ عليه البديع الهمداني والصاحب ابن عباد وغيرهما، كان يؤدب مجد الدولة بن ركن الدولة بن بويه، كان شافعيًا ثم صار مالكيًا آخر عمره، وله مصنفات كثيرة منها: المقاييس والمجمل والتفسير وفقه اللغة ومتخير الألفاظ، توفي سنة (395هـ) . انظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروزآبادي (ص 61).
24. المنهل الروي (ص 87).
25. حمد بن محمد بن إبراهيم البستي الخطابي، ولد سنة (319هـ) ، قال أبو طاهر السلفي: إِذَا وَقَفَ مُنْصَفٌ عَلَى مُصَنَّفَاتِهِ، وَأَطَّلَعَ عَلَى بَدِيعِ تَصَرُّفَاتِهِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، تَحَقَّقَ إِمَامَتَهُ وَدَيَانَتَهُ فِيمَا يُورِدُهُ وَأَمَانَتَهُ، لَهُ مِنَ التَّصَانِيفِ مَعَالِمُ السَّنَنِ، وَشَرَحَ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَى وَكِتَابَ الْعِزْلَةِ، تُوْفِيَ سَنَةَ (388هـ) . انظر: سير أعلام النبلاء (17 / 23).
26. المنهل الروي (ص 35 - 36).
27. المنهل الروي (ص 26).
28. الخليل بن عبد الله بن أحمد القزويني، كان ثقة حافظاً عالي الإسناد، عارفاً بالرجال والعلل، صنف كتاب الإرشاد في معرفة المحدثين وتاريخ قزوين وغيرها، توفي سنة (446هـ) . انظر: تذكرة الحفاظ (3 / 214) ، التدوين في أخبار قزوين (2 / 501).
29. المنهل الروي (ص 50) . وانظر قول الخليلي في الإرشاد (1 / 176).
30. عتّاب بن هارون بن عتاب الغافقي الأندلسي، من أهل شذونة، كان حافظاً للرأي على مذهب مالك، حسن النظر، وكان يقال أنه مجاب الدعوة، توفي سنة (381هـ) . انظر: تاريخ العلماء بالأندلس (1 / 345).
31. المنهل الروي (ص 84).
32. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص 147).

33. أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، نزيل بغداد، أبو عبد الله، أحد الأئمة، صاحب مذهب متبع، توفي سنة (241هـ). انظر: التاريخ الكبير للبخاري (2/5).
34. يعقوب بن شيبه بن الصلت السدوسي مولا هم، أبو يوسف، كان بارعاً في مذهب مالك، ألف فيه تآليف جلييلة، وكان كثير الرواية، قال ابن عبد البر: «يعقوب أحد أئمة أهل الحديث وصنف مسنداً معللاً إلا أنه لم يتمه»، توفي في سنة (262هـ). انظر: الديباج المذهب في أعيان المذهب لابن فرحون المالكي (1/355).
35. أحمد بن هارون البرذعي المعروف بالبرديجي، من حفاظ الحديث وكبرائهم وكان فاضلاً فهماً، توفي ببغداد سنة (301هـ). انظر: تاريخ بغداد (5/196).
36. المنهل الروي (ص48).
37. انظر: المقدمة لابن الصلاح (ص62 - 63).
38. عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحيم، أبو الفضل الشافعي، ولد سنة (725هـ) بمصر، تتلمذ على يد عدد من العلماء، منهم: العلاء التركماني، وابن جماعة الذي قال في العراقي: «كلُّ من يدعي الحديث بالديار المصريَّة سواه فهو مدفوع»، من تلامذته: الحافظ ابن حجر، له العديد من التصانيف، توفي سنة (806هـ). انظر: البدر الطالع للشوكاني (1/354).
39. الكفاية في علم الرواية (ص407).
40. التقييد والإيضاح للعراقي (ص86).
41. المنهل الروي (ص122).
42. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص357)، والإكمال لابن ماكولا (7/322). وهو علي بن هبة الله بن جعفر، المعروف بابن مأكولا، أصله من نواحي أصبهان، وولد في عكبرا قرب بغداد سنة (422هـ)، أخذ عن مشايخ العراق وخراسان والشام، كان أميراً مجاهداً، ونحوياً مجوداً، وشاعراً مبرزاً، فصيح الكلام، صحيح النقل، توفي سنة (485هـ)، قيل قتله غلمان له أتراك. انظر: وفيات الأعيان (3/305)، وسير أعلام النبلاء (18/569).
43. المنهل الروي (ص92).
44. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص184).
45. المرجع السابق (ص65).

46. المرجع السابق (ص104) .
47. علي بن عمر بن أحمد البغدادي، أبو الحسن، ولد سنة (136هـ) ، قال الخطيب البغدادي: «كان فريد عصره وإمام وقته وانتهى إليه علم الأثر والمعرفة بالعلل وأسماء الرجال مع الصدق والثقة وصحة». انظر: تاريخ بغداد للخطيب (12 / 34) ، تذكرة الحفاظ (3 / 991) .
48. إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الصفار، الثقة الإمام النحوي، انتهى إليه علو الإسناد، روى عنه الدارقطني وابن مندة والحاكم، توفي سنة (341هـ) . انظر: سير اعلام النبلاء (15 / 440) .
49. المنهل الروي (ص83) .
50. أحمد بن شعيب، أبو عبد الرحمن النسائي، صاحب السنن، توفي سنة (303هـ) . انظر: التقريب (ص80)
51. الحارث بن مسكين بن محمد الأموي مولاهم، أبو عمر النصرى الفقيه، قال النسائي: ثقة مأمون، وقال الخطيب: كان فقيهاً على مذهب مالك وكان ثقة في الحديث ثبتاً، حملة المأمون إلى بغداد في أيام المحنة وسجنه لأنه لم يجب إلى القول بخلق القرآن، فلم يزل محبوساً إلى أن ولي جعفر المتوكل فأطلقه توفي سنة (255هـ) . انظر: سير اعلام النبلاء (12 / 54) .
52. المنهل الروي (ص84) .
53. انظر القصة: سير اعلام النبلاء للذهبي (14 / 130) .
54. عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي القفال، وإنما قيل له القفال لأنه كان يعمل الأقفال في ابتداء أمره، وبرع في صناعتها، ثم أقبل على طلب العلم، فاشتغل بالفقه على الشيخ أبي زيد وغيره، وصار إماماً يقتدى به فيه، من تصانيفه: شرح التلخيص، وكتاب الفتاوى، توفي سنة (417هـ) . انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (1 / 183) .
55. لم أطلع على هذا الشرح.
56. المنهل الروي (ص44) .
57. إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني المصري الفقيه، ولد سنة (175هـ) أخذ عن الشافعي وكان يقول: «أنا خلق من أخلاق الشافعي»، قال الشافعي: «المزني ناصر مذهبي»، كان زاهداً عالماً مجتهداً مناظراً، مجاب الدعوة، توفي سنة (264هـ) . انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (1 / 58) .

58. مختصر المزني (ص78) .
59. المنهل الروي (ص43) .
60. محمد بن موسى بن عثمان الحازمي، أبو بكر، ولد سنة (549هـ) ، سمع الكثير ورحل إلى بلدان كثيرة، كان كثير المحفوظ حلو المذاكرة، يغلب عليه معرفة أحاديث الأحكام، توفي (584هـ) . انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (2 /46) .
61. المنهل الروي (ص61) ، وانظر: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (ص9 - إلى 22) .
62. محمد بن عبد الله، أبو بكر الصيرفي، الفقيه الأصولي، تفقه على ابن سريج، قال القفال الشاشي: «كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي»، له مصنفات في أصول الفقه وغيرها، توفي بمصر سنة (330هـ) . انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (1 /116) .
63. المنهل الروي (ص67) ، لم أطلع على شرحه للرسالة.
64. المنهل الروي (ص36) .
65. انظر: المقدمة لابن الصلاح (ص112) .
66. مردّأس بن مالك الأسلمي، صحابي شهد بيعة الرضوان. انظر: الإصابة (6 /60) .
67. قيس بن أبي حازم البجلي الكوفي، تابعي مخضرم، توفي بعد التسعين. انظر: التقريب (ص456) .
68. ربابعة بن كعب الأسلمي، من أهل الصفة، توفي سنة (63هـ) . انظر: الإصابة (2 /395) .
69. أبو سلمة بن عبد الرحمن، قيل اسمه عبد الله، وقيل إسماعيل، توفي سنة (104هـ) . انظر: تقريب التهذيب (ص645) .
70. إرشاد طلاب الحقائق للنووي (ص113) . والنووي هو: محي الدين يحيى بن شرف الدين النووي الدمشقي الشافعي، ولد سنة (631هـ) بنوى من قرى حوران، فقيه عابد زاهد، له الكثير من المؤلفات، وضع الله لها القبول بين العامة والخاصة، توفي في نوى سنة (676هـ) ودفن فيها. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (2 /153 - 157) .
71. المنهل الروي (ص67) .

72. المنهل الروي (ص 77) .
73. طاهر بن عبد الله بن طاهر القاضي أبو الطيب الطبري ولد سنة (348هـ) أحد أئمة المذهب الشافعي، كان ورعاً عارفاً بالأصول والفروع محققاً حسن الخلق، بدأ يدرس الفقه وتعلم العلم وله أربع عشرة سنة فلم يخل به يوماً واحداً إلى أن مات، توفي ببغداد سنة (450هـ). انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (1/ 226) .
74. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص 155) .
75. المنهل الروي (ص 85) .
76. إرشاد طلاب الحقائق (ص 129) . علق د. نور الدين عتر على هذا: (لكننا نرجح ما قاله ابن الصلاح)
77. مقدمة ابن الصلاح (ص 217) .
78. المنهل الروي (ص 100) .
79. المرجع السابق (ص 104) ، وانظر المقدمة لابن الصلاح (ص 233) .
80. حماد بن سلمة البصري، أبوسلمة، كان من العباد المجابين الدعوة، توفي سنة (167هـ) . انظر: تقريب التهذيب (ص 178) .
81. انظر: المنهل الروي (ص 104) .
82. المرجع السابق (104) .
83. المرجع السابق (ص 142) ، وانظر المقدمة لابن الصلاح (ص 383) .
84. انظر: التاريخ الكبير (ج 3/ ص 11) .
85. تقريب التهذيب (ص 176) .
86. انظر: ابن منده، محمد بن إسحاق، معرفة الصحابة، ت: عامر حسن صبري، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ط 1/ 1426 هـ - 2005 م، (ص 357) .
87. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (ج 1/ ص 424) .
88. انظر: معرفة علوم الحديث للحاكم (ص 42) .
89. انظر: المنهل الروي (ص 114) .
90. انظر: المقدمة لابن الصلاح (ص 303) .
91. المنهل الروي (ص 114) .

92. معرفة علوم الحديث للحاكم (ص 25) .
93. المنهل الروي (ص 40) .
94. المنهل الروي (ص 42) .
95. انظر تفصيل المسألة: الزركشي: البحر المحيط، دار الكتبي ط 1 / 1994م، (8 / 55) ، البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي ط / - ، (3 / 217) .
96. مقدمة ابن الصلاح (ص 99) .
97. المنهل الروي (ص 54) .
98. ابن دقيق العيد، محمد بن علي، الاقتراح في بيان الاصطلاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ، (ص 25) .
99. انظر: العسقلاني، أحمد بن علي، نزهة النظر، دار الفكر دمشق ط 3 / 2000م، (ص 89) .
100. المرجع السابق (ص 89) .
101. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، ت: علي حسين علي، مصر، مكتبة السنة، ط 1 / 1424هـ - 2003م، (1 / 331) .
102. المنهل الروي (ص 54) .
103. المرجع السابق (ص 62) .
104. المرجع السابق (ص 65) .
105. المنهل الروي (ص 65) .
106. المرجع السابق (ص 67) .
107. الكفاية في علم الرواية (ص 375) .
108. المنهل الروي (ص 95) .
109. المنهل الروي (123) .
110. عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي، ، ذو النورين، أحد السابقين الأولين، والخليفة الثالث للمسلمين، وأحد العشرة المبشرين، جامع القرآن، استشهد سنة (35هـ) . انظر: الإصابة لابن حجر (2 / 349) .

111. عمرو بن العاص السهمي، أسلم قبل الفتح، وقيل بين الحديبية وخيبر، يعتبر من دهاة العرب، نظر إليه عمر بن الخطاب مرة وهو يمشي، فقال: ما ينبغي لأبي عبد الله أن يمشي على الأرض إلا أميراً، فتح على يديه عدة بلدان، وكان أميراً لمصر زمن خلافة عمر وجزءاً من خلافة عثمان، ثم عزله عنها، ثم أعده معاوية، وبقي إلى أن مات سنة (43هـ). انظر: الإصابة لابن حجر (4/537).
112. سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشهلي، أبو عمرو سيد الأوس، شهد بدرًا، واستشهد من سهم أصابه بالخندق، شهدت جنازته الملائكة، ومناقبه كثيرة. انظر: الإصابة لابن حجر (3/70).
113. المنهل الروي (ص117).
114. في المنهل الروي (ص140): الزيدي، والصواب ما أثبتته.
115. موسى توفي سنة (153هـ). التقريب (ص552)، وأخوه عبد الله مات سنة (130هـ). التقريب (ص313).
116. المنهل الروي (ص140).
117. انظر: ص8.

المصادر والمراجع:

1. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، لبنان، دار الثقافة.
2. ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمرى المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/ - .
3. ابن ماكولا، علي بن هبة الله بن أبي نصر، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1/ 1411هـ - 1990م.
4. الأزدي، عبد الله بن محمد بن يونس، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ت: عزت العطار الحسيني، القاهرة، مطبعة المدني، ط2/ 1408هـ - 1988م.
5. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله، التاريخ الكبير، ت: هاشم الندوي، دمشق، دار الفكر، ط/ - .
6. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، ط/ - .
7. الجزائري، طاهر بن صالح السمعوني، توجيه النظر إلى أصول الأثر، ت: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1/ 1416هـ - 1995م.
8. الحازمي، محمد بن موسى بن عثمان، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ط2/ 1359هـ.
9. ذيل تذكرة الحفاظ، محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1/ 1419هـ - 1998م.
10. الحلبي، محمد بن محمد بن أمير حاج، التقرير والتحبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2/ 1403هـ - 1983م.
11. الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/ .
12. الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت، الكفاية في علم الرواية، ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ط/ - .

13. الخليلي، الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي القزويني، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، ت: د. محمد سعيد عمر إدريس، الرياض، مكتبة الرشد، ط1/1409هـ.
14. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9/1413هـ.
15. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1/1419هـ.
16. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، معجم الشيوخ الكبير، ت: محمد الحبيب الهيلة، الطائف السعودية، مكتبة الصديق، ط1/1408.
17. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: د. محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1/1421هـ - 2000م.
18. السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مكتبة هجر، ط2/1413.
19. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث، ت: علي حسين علي، مصر، مكتبة السنة، ط1/1424هـ - 2003م.
20. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، ط/ - .
21. الشهبي، أبو بكر بن أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، ت: د. الحافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب، ط1/1407.
22. الشهرزوري، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان، علوم الحديث، ت: د. نور الدين عتر، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1397هـ - 1977م.
23. الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، بيروت، دار المعرفة، ط1/ .
24. الطهماني، محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ت: السيد معظم حسين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2/1397هـ - 1977م.
25. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1/1389هـ - 1970م.

26. العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر، ت: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ط1 / 1412 - 1992.
27. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، تقريب التهذيب، ت: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد، ط1 / 1406 - 1986.
28. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ت: محمد عبد المعيد ضان، حيد آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط2 / 1392 هـ - 1972 م.
29. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: نور الدين عتر، دمشق، مطبعة الصباح، ط3 / 1421 هـ - 2000 م.
30. العكري، عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ت: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دمشق، دار بن كثير، ط1 / 1406 هـ.
31. الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب بن محمد، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ت: محمد المصري، الكويت، جمعية إحياء التراث الإسلامي، ط1 / 1407 هـ.
32. القزويني، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم (ت: 623 هـ)، التدوين في أخبار قزوين، ت: عزيز الله العطاردي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 / 1408 هـ - 1987 م.
33. القشيري، محمد بن علي بن وهب، المعروف بابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، بيروت، دار الكتب العلمية، ط - / .
34. الكفاني، محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، ت: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، دار الفكر، ط2 / 1406 هـ.
35. المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، المختصر، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط / 1410 هـ.
36. النووي، يحيى بن شرف، إرشاد طلاب الحقائق، ت: د. نور الدين عتر، دمشق، دار البشائر، ط3 / 1412 - 1992.

الآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة ودور المرأة في توعيتها باستخداماتها الآمنة *

د. حنان علي بدور **

* تاريخ التسليم: 2014 / 5 / 11م، تاريخ القبول: 2014 / 7 / 19م.
** أستاذ مساعد/ قسم الدراسات الإسلامية/ كلية التربية/ جامعة حائل/ السعودية.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على ظاهرة شيوع استخدام تقنيات الاتصال الحديثة؛ والتي قُصد بها في هذه الدراسة الأجهزة الذكية المتمثلة بالجوال، والأجهزة اللوحية المعروفة باسم (الآي باد)، وما تتضمنه من برامج وتطبيقات، لبيان الآثار السلبية الناتجة عنها على الأسرة المسلمة، ودور المرأة في الحفاظ على الأسرة من خلال توعيتها وتوجيهها للاستخدام الآمن لهذه الأجهزة.

خرجت الدراسة بعدد من النتائج كان من أبرزها: أن تقنيات الاتصال الحديثة على الرغم من إيجابياتها، فإن لها كثيراً من الآثار السلبية على الأسرة المسلمة من ناحية الدين والعقيدة، مثل التشجيع على الغيبة والنميمة، ونشر أحاديث موضوعة، وضعيفة منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى معلومات دينية خاطئة، والتأخر عن أداء العبادات، وتبادل الاتصال والحديث مع الجنس الآخر، كما أن لها آثاراً سلبية اقتصادية متمثلة بشيوع الثقافة الاستهلاكية، وتحميل الأسرة عبئاً مالياً إضافياً، وكذلك آثارها السلبية على الأخلاق من نشر مقاطع مصورة مخلة بالآداب، وتصوير الناس دون علمهم وغيرها، أما الآثار الاجتماعية فكثيرة أهمها: فتور العلاقات الأسرية مما يهدد تماسكها واستقرارها، وكذلك العزلة النفسية والاجتماعية لأفراد الأسرة بسبب تراجع التواصل فيما بينهم، وضعف العلاقات الاجتماعية؛ مما انعكس سلباً على صلة الأرحام، ونشر الشائعات في المجتمع بقوة. وكان من آثارها الثقافية: تشويه اللغة العربية من خلال استخدام أرقام وحروف إنجليزية بدلاً عنها، مما أضعف صلتها بجيل الشباب المسلم الجديد.

**"The Negative impacts of modern communication Technologies
and the Role of Women in Awaring her Family
about the Safe use of these technologies "**

Abstract:

This study aims to shed light on the phenomenon of widespread use of modern communication technologies such as smart phones, tablets, programs and applications in order to demonstrate their negative effects on the Muslim family, and the role of women in preserving her family through education and guidance of the safe use of these devices. The researcher concludes that modern communication techniques, in spite of their positive sides, has many negative effects on the Muslim family in terms of religion and belief. For example, there is a spread of the habit of backbiting and even the spread of the unauthentic sayings of the Prophet (PBUH) , wrong religious information, delay on the performance of acts of worship and communicating with the opposite sex. Moreover, these devices have negative impact on the economic side by spreading the culture of consumption and consequently, additional financial burden; there are other negative effects on the ethics of the people by producing immoral video clips and photographing people without their knowledge. Thus, social implications were numerous such as the weakness of ties within the family and community that threaten their stability and coherence.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه الأخيار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

تشهد الحياة المعاصرة اليوم تغيرات وتحولات متسارعة، وتطورات كثيرة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية كافة، والتي شكلت بمجموعها قفزة نوعية انعكست على سلوكيات المجتمع المسلم عامة وعلى الأسرة المسلمة خاصة.

والأسرة المسلمة باعتبارها الخلية الأساسية في بناء المجتمعات وتماسكها، والمحضن الذي يجد فيه الفرد الحماية والأمان، ويتلقى فيه التنشئة الاجتماعية والنفسية والعقائدية؛ وجدت نفسها واقعة تحت تأثير تلك التطورات المختلفة، وخاصة فيما يتعلق بتقنيات الاتصال الحديثة والمتمثلة (بالأجهزة الذكية) ، والتي بدورها أدت إلى إحداث تغيرات جذرية في نسيج الأسرة المسلمة، واهتزاز في منظومتها العقائدية، والأخلاقية، والاجتماعية، والثقافية؛ مما يشكل تهديداً قوياً لتمامها واستقرارها. ولما كانت المرأة هي العضو الأهم في الأسرة ويقع على عاتقها مسؤولية التربية والتنشئة والتوجيه؛ كان لا بد لها من القيام بدورها في أسرتها لتتمكن من مواجهة التحديات الكبرى المتمثلة بالآثار السلبية الناتجة عن استخدام تقنيات الاتصال الحديثة والتي باتت منتشرة بشكل يصعب السيطرة عليه، كما اتسعت دائرة استخدامها لتشمل جميع أفراد الأسرة، وأصبحت هذه التقنيات تستغرق جل وقت الأسرة حتى بات من الصعب التخلي عن استعمالها أو الابتعاد عنها.

ولعل السبب في الإقبال على هذه التقنيات الحديثة ما تتضمنه من برامج وتطبيقات، يسهل الحصول عليها كما يسهل انتشارها بسرعة بين الناس، مما جعل الفرد يستغني عن التواصل مع أسرته لينفرد بعالمه الافتراضي الذي توفره له مثل هذه الأجهزة التقنية الحديثة بل والتعلق بها إلى حد الإدمان. مما يشير إلى ضرورة البحث في سلبات هذه الأجهزة وتكثيف الجهود لإعطاء إرشادات وقائية لحماية الأسرة المسلمة من تلك السلبات. وهنا يبرز دور المرأة المؤهلة، والواعية بمخاطر مثل هذه الأجهزة لتوجه أفراد أسرتها وتعمل على توعيتهم للاستخدام الآمن لتقنيات الاتصال الحديثة حماية لعقيدة أبنائها، وأخلاقهم، وقيمهم الإسلامية من المعلومات المغلوطة التي تبثها هذه الأجهزة، وما تحمله من قيم باتت تؤثر على أفراد الأسرة بشكل ملحوظ.

الفصل الأول - الإطار النظري:

مشكلة الدراسة:

في ضوء الانتشار الواسع وغير المسبوق لاستخدام تقنيات الاتصال الحديثة، وما تحمله من برامج وتطبيقات جديدة؛ فقد كان لها أثراً سلبياً مباشراً على الأسرة المسلمة والعلاقات الأسرية، بسيطرتها على معظم أفراد الأسرة، مما عزز عزلة الفرد نسبياً عن محيطه الأسري المباشر، وأدى إلى تراجع ملحوظ في تماسك الأسرة وتواصلها فيما بينها، وكذلك أدت إلى ضعف كبير في أداء وظائف الأسرة التربوية الإسلامية، إضافة إلى التأثير السلبي الذي تركته التقنيات على منظومة القيم والأخلاق المستمدة من الدين الإسلامي.

وللأسباب المذكورة آنفاً فإن دور المرأة في الأسرة يعدُّ أولوية وضرورة خاصة في ظل التغيرات الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على الأسرة المسلمة من خلال استخدامها لتقنيات الاتصال الحديثة. وغياب دورها في أسرتها، وعدم توعيتها بمخاطر تقنيات الاتصال الحديثة وسلبياتها؛ قد يؤدي إلى تفكك الأسرة، وانحراف أبنائها عن التربية الإسلامية الصحيحة. لذلك لا بد من تفعيل دورها والقيام بواجبها المكلف به شرعاً.

منهجية الدراسة:

اتبعت الدراسة الحالية المنهج الوصفي التحليلي الذي يناسب طبيعة البحث، كما استخدمت الدراسة استبانة صممت خصيصاً لمعرفة آراء أفراد العينة بالآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة ودور المرأة في توعية الأسرة باستخداماتها الآمنة.

عينة الدراسة: أجريت الدراسة على بعض أسر الطالبات في قسم الثقافة الإسلامية - كلية التربية في جامعة حائل. وبلغ عدد العينات التي طبقت الدراسة الحالية عليها (258) فرداً من الجنسين ومن مختلف المستويات العمرية والتعليمية وهذه عينة مناسبة لغايات حدود البحث.

أسئلة الدراسة:

1. ما تقنيات الاتصال الحديثة؟
2. ما الآثار السلبية الدينية المترتبة على استخدام أجهزة تقنيات الاتصال الحديثة؟

3. ما الآثار السلبية الاجتماعية المترتبة على استخدام أجهزة تقنيات الاتصال الحديثة؟
4. ما الآثار السلبية الثقافية المترتبة على استخدام أجهزة تقنيات الاتصال الحديثة؟
5. ما الآثار السلبية الأخلاقية المترتبة على استخدام أجهزة تقنيات الاتصال الحديثة؟
6. ما الآثار السلبية الاقتصادية المترتبة على استخدام أجهزة تقنيات الاتصال الحديثة؟
7. ما دور المرأة المسلمة في توعية أسرتها بكيفية الاستخدام الآمن؟
لأجهزة تقنيات الاتصال الحديثة؟

مصطلحات الدراسة:

◀ **تقنيات الاتصال الحديثة:** هي القناة أو القنوات التي يتم عن طريقها تناقل المعلومات والبيانات المسموعة أو المكتوبة أو المصورة بين المرسل والمستقبل سواء لشخص أو لجماعة⁽¹⁾.

و يُقصد بها في هذه الدراسة أجهزة الاتصال الذكية كالجوالات الحديثة، والألواح الذكية التي تعمل باللمس، ويتوافر فيها مزايا خدمة الشبكة العنكبوتية، وما تتضمنه من برامج وتطبيقات مثل (الواتس أب، تويتر، أنستجرام، الكيك...) يتم التواصل بين الناس من خلالها بسرعة وسهولة.

◀ **الأسرة المسلمة:** هي الجماعة الأولية المكونة من زوج وزوجة، المرتبطة برباط شرعي، "وتقوم العلاقات بينهم على هدي من تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية، بحيث تكون هذه التعاليم المعيار الضابط للعلاقات المستقبلية من الأبوة، والبنوة، والأمومة، والأخوة، التي تشمل عليها الأسرة"⁽²⁾.

◀ **المرأة المسلمة:** هي المرأة المسؤولة في أسرتها، سواء كانت زوجة، أو أمًا، أو أختًا أو ابنة.

أهمية الدراسة:

تستمد هذه الدراسة أهميتها من العناية المتميزة التي يوليها الإسلام للأسرة عموماً والمرأة على وجه الخصوص؛ فالأسرة تقوم بدور محوري أساسي في بناء منظومة القيم، والحفاظ على الأواصر الإنسانية والاجتماعية النبيلة؛ ذلك أن قوة المجتمع وصلاحه

متوقف على صلاح الأسرة وقوتها، وباعتبار أن المرأة هي العضو الرئيس والأهم في الأسرة لما يقع على عاتقها من مسؤولية التربية والتوجيه فكان لا بد من التركيز على دورها في توعية الأسرة على ما يحصل من سلبيات نتجت عن سوء استخدام تقنيات الاتصال الحديثة أثرت في العلاقات الأسرية، وفي منظومتها القيمية الإسلامية. وتأمل هذه الدراسة أن تساهم في رفق المكتبة التربوية في التخطيط والتوجيه إلى سبل وقاية الأسرة المسلمة من الاختراق العقائدي والثقافي والاجتماعي الذي يهدد كيانها بسبب أدوات العولمة التي من أبرزها وسائل الاتصال الإلكتروني والتقنيات الحديثة.

إضافة إلى غياب الدراسات الأسرية في هذا المجال؛ وذلك بحسب ما توصلت إليه الباحثة في هذا الصدء، إذ لا يوجد دراسة تطرقت إلى دور المرأة الهام في توعية أفراد الأسرة وتوجيههم للاستخدام الآمن لتقنيات الاتصال الحديثة.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى التنبيه على الآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة وانعكاساتها الدينية والأخلاقية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية على الأسرة المسلمة المعاصرة.

كما تهدف الدراسة إلى التركيز على دور المرأة المسلمة في توعية أسرته بأخطار تقنيات الاتصال الحديثة، والذي يزداد كل يوم كماً وكيفاً من خلال تقديم التوجيهات الدينية والتربوية والأخلاقية لأسرتها للوقاية من تفكك وأضرار التماسك الأسري المصاحب لهذه الأجهزة التقنية الحديثة.

الفصل الثاني - الآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة:

المبحث الأول - تعريف تقنيات الاتصال الحديثة:

♦ التقنية: ظهر مصطلح التقنية في اللغة الإنجليزية عند بداية القرن السابع عشر إذ كان يعني: مناقشة الفنون العملية، والأصل اليوناني يعني: "المعاملة المنظمة"، إلا أن المصطلح سرعان ما أصبح يستعمل لتسمية الفنون العملية نفسها، وحتى الآن يستعمل المصطلح للدلالة على مضامين مختلفة: العدد والآلات أو المنتجات المختلفة الأساليب والطرائق (7).

♦ تقنيات الاتصال الحديثة: هي القناة أو القنوات التي يتم عن طريقها تناقل

المعلومات والبيانات المسموعة أو المكتوبة أو المصورة بين المرسل والمستقبل سواء لشخص أو لجماعة⁽⁸⁾.

وفي هذه الدراسة فإن تقنيات الاتصال الحديثة هي: أجهزة الكترونية تتمثل بالهاتف النقال والألواح الذكية التي تعمل باللمس وتسمى (بالأجهزة الذكية) ويتوافر فيها مزايا تصفح الانترنت، ومزامنة البريد الإلكتروني، وإرسال الرسائل النصية، والصوتية، والصور، ومقاطع الفيديو، وتحتوي هذه الأجهزة على لوحة مفاتيح كاملة، لإجراء المكالمات الهاتفية أو إرسال رسائل نصية أو مصورة.

وسميت عموم الأجهزة من جوالات وأجهزة لوحية (أي باد) بالأجهزة الذكية لإمكانية وصول المستخدم ببسر وسهولة إلى المواقع التي يريدها دون حظر أو مراقبة، كما تتيح له عرض الصور ومقاطع الفيديو التي يريد دون تكلفة مادية أو جهد وعناء، ودون ضرورة للجلوس طوال اليوم أمام شاشة الكمبيوتر؛ إذ إن مثل هذه الأجهزة يمكن حملها إلى أي مكان يريده المستخدم ولا يحتاج سوى لمسات بالإصبع على الخيارات التي يريدها. إضافة إلى برامج أخرى يمكن تنزيلها على الجهاز؛ تمكن المستخدم من تصفحها في أي وقت شاء دون حاجة الوصول إلى الإنترنت.

المبحث الثاني - مزايا تقنيات الاتصال الحديثة:

1. التفاعل مع الآخرين وتبادل الآراء والمعلومات والصور، فيمكن من خلال الأجهزة الذكية التحدث مع أشخاص عدة في الوقت ذاته، من خلال وسائط متعددة كبرنامج (الواتس أب) و (تويتر) و (الفايس بوك) وغيرها كثير، ومثل هذا التفاعل يعدُّ سلاحاً ذا حدين فله إيجابياته وله سلبياته المتعددة.

2. عدم التقيد بزمن معين، فيمكن لأي شخص أن يرسل رسائل صوتية، أو صور، أو مقاطع فيديو، ولا يشترط أن يستقبل الشخص المعلومة في الوقت نفسه الذي تم إرسالها فيه، بل إن لهذه الأجهزة خاصية الاحتفاظ بالمعلومات مهما كان نوعها لفترات طويلة.

3. التغلغل والانتشار الواسع، فالأجهزة الذكية انتشرت بين جميع الطبقات الاجتماعية، وفي الفئات العمرية المختلفة، وبين الذكور والإناث بشكل غير مسبوق.

4. الجاذبية في طريقة العرض للبرامج، وسرعة في الأداء والإنجاز. وقد استطاعت هذه التقنية الحديثة فرض حضورها بشكل لافت في الأسر بسبب طريقة عرضها الشيقة للتطبيقات والبرامج التي تتضمنها. وكان لسرعة أدائها في الخدمات والاتصالات أن زاد الإقبال عليها بشكل أكبر.

5. تقليص المسافات المكانية، إذ مع وجود هذه التقنيات الحديثة أصبح العالم كله متاحاً يسهل الوصول إلى أي شيء يرغبه المستخدم سواء أراد التسوق، أم الاتصال أم الاطلاع والثقافة أم أي غرض آخر. وهذه الميزة تعد من الإيجابيات التي سهلت تواصل الناس بعضهم ببعض دون اعتبار للمسافات، عدا عن إجراء المكالمات الدولية والمحلية المجانية من خلال الاشتراك بخدمة الإنترنت، إلا أنها بالمقابل لا تخلو من مساوئ وقيم سلبية شأنها شأن أي منتج لا بد وأن يحمل قيم صانعها.

6. سهولة حملها، وصغر حجمها، وخفة وزنها، وعملها بخاصية اللمس، وإمكانية استعمالها من مختلف الفئات العمرية.

المبحث الثالث - أهمية الأسرة في الإسلام:

تحظى الأسرة المسلمة بمكانة مرموقة في المجتمعات الإنسانية كافة، وتتمتع بأهمية بالغة، وخصوصية مميزة في ديننا الإسلامي استمدتها من خلال تعاليم القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتي أحاطت الأسرة المسلمة بقدر كبير من النصوص الشرعية المتعلقة بأحكام الأسرة وشؤونها المختلفة لتضمن لها كياناً متيناً، وبنية صالحة يخرج من خلالها جيل يقيم شرع الله ويؤدي خلافته في الأرض.

إن القرآن الكريم "من خلال تعاليمه يبني أسرة ليشكل منها مجتمعاً يقوم بالمنهج الإلهي، ولا يقوم هذا المنهج في الأرض إلا في مجتمع، ولا يقوم مجتمع إلا في أسرة تعيش وتعمل في حدود المنهج الإلهي، ولذا عني الإسلام بحماية الأسرة وتنظيم شؤونها"⁽⁹⁾.

والأسرة هي نواة بناء المجتمعات التي تتشكل منها البشرية جمعاء؛ لذلك نوّه القرآن الكريم إلى الحكمة الاجتماعية والإنسانية من تكوين الأسرة بقوله تعالى: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ) [النحل: 72] فالمحافظة على بقاء النوع الإنساني وتكاثره عن طريق الزواج المشروع هدف رئيس من أهداف إنشاء الأسرة في الإسلام، ثم يتبع ذلك هدف آخر هو حفظ نوع "الإنسان الصالح" وذلك بمفهوم "الإنسان المؤمن" الذي يمكن دين الله في الأرض⁽¹⁰⁾.

ويمكن بيان مهام الأسرة التربوية من خلال الأمور الآتية:

■ أولاً - العمل على ربط جميع شؤون الأسرة الحياتية بالله وحده، بحيث يكون تطبيقاً عملياً لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 162] وهذه مهمة ضخمة تقع على عاتق الأسرة المسلمة خاصة في عصر

التطورات المتلاحقة على الصعيد كافة، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم خير معلم يعمل على ربط أعمال الناس بالله، ويظهر ذلك من خلال توجيهه لابن عباس في قوله: "يا غلام احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله..." (11).

■ ثانياً: إشاعة السكن والمودة والرحمة في حياة الأسرة المسلمة، كما كانت في القرون الإسلامية الأولى، لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21] فالأسرة هي "وسيلة المودة والإيثار، وموطن الرحمة والإحسان، فهي سبيل السكينة النفسية التي بها سعادة الفرد، ومن خلالها يتم تشكيل الأسس النفسية لشبكة العلاقات الإنسانية" (12).

والآية الكريمة السابقة توضح " أن هناك ثلاثة أسباب لجعل الأسرة آية من آيات الله في الأنفس وهي: السكن، والمودة، والرحمة، وهذه الأسباب تشمل التطبيقات السلوكية، وشبكة العلاقات التي تربط الإنسان بأسرته، وأن دور الأسرة لا يقف عند الإنجاب الجسدي فقط، وإنما يتبعه إنجاب عقلي، وإنجاب نفسي، وإنجاب اجتماعي، وبهذه الأشكال من الإنجاب تتكون شخصية الإنسان وتتحدد مساراته المستقبلية " (13).

■ ثالثاً: حماية المجتمع ووقايته من الانحلال الخلقي: فالأسرة التي تمد المجتمع بالأجيال الصالحة تبني أمة تتحلى بكامل الفضائل الإسلامية، وأسرة صالحة تعني بالضرورة مجتمعاً صالحاً. ولا يخفى دور الأسرة المسلمة الفاعل في بناء المجتمع السوي البعيد عن مواطن الفساد والانحراف الأخلاقي، وذلك من خلال تربية أفرادها على الدين والخلق معاً، وغرس القيم الأخلاقية الإسلامية في نفوسهم منذ الصغر.

المبحث الرابع - الأثار السلبية الدينية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة:

لا يمكن إنكار الإيجابيات التي قدمتها تقنيات الاتصال الحديثة للدعوة الإسلامية من خلال طرح برامج عديدة مثل الأذكار، وموسوعة العقيدة والسنة، وغيرها من البرامج والملفات الصوتية لتلاوات عدد من قراء القرآن الكريم، إلا أنها بمقابل ذلك لها العديد من السلبيات التي باتت تشكل تهديداً حقيقياً للعقيدة الإسلامية، والقيم الدينية، والسلوك الإسلامي القويم. فقد أصبح نشر الأفكار الدينية المنحرفة المضللة للشباب المسلم أمراً سهلاً ومتاحاً للجميع، وبطريقة تجذب الانتباه وذلك من خلال عرض الأفكار المنحرفة سواء بالرسائل النصية عبر (القروبات) أم الصور أم مقاطع الفيديو، مما ساعد على نشرها بشكل كبير؛ كنشر الإلحاد، والتشكيك بالحقائق الدينية الثابتة وتشويهها، وإقناع الشباب بالفكر

التكفيرى أو استقطابهم تجاه فرق دينية منحرفة مثل عبدة الشيطان وغيرها. أما أثر التقنيات الحديثة على العبادات فقد أشارت إحدى الدراسات في هذا المجال، " أن استخدام الأجهزة الذكية يشغل عن تأدية الفرائض وتأخيرها عن وقتها، والتحدث عن الآخرين بدون علمهم مما يوقع بالغبية والنميمة " (14). ولا يخفى مدى خطورة هذه المخالفة على المجتمع من إثارة الفتن وإشاعة المشكلات بين الناس، وكذلك المشاحنة والبغضاء بينهم، وتقطيع أواصر المحبة والتواصل فيما بينهم.

والأخطر من الوقوع في النميمة والغبية أن أصبح كثير من الأسر تعتمد في معلوماتها الدينية على ما يصلهم من رسائل عبر برامج (الواتس اب، والتويتر وغيرها)، ويأخذون بفتواهم فيما يتعلق بمعرفة الحكم الشرعي - الحلال والحرام - من خلال تلك الرسائل دون مرجعية شرعية صحيحة، مما يؤدي إلى حصولهم على معلومات مضللة دينياً، عدا عما يتم تداوله من أحاديث موضوعة، أو ضعيفة، منسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم ولم تثبت صحتها.

كما نتج عن استخدام الأجهزة التقنية وما فيها من برامج عديدة إلى إنشاء علاقات غير شرعية بين الذكور والإناث، فوجود بعض البرامج المفتوحة التي يستطيع الجميع التواصل من خلالها مثل (التويتر) وغيرها، ساعدت على هذا التواصل غير المشروع من تبادل الرسائل والصور والمقاطع مع غرباء من غير المحارم، وهذه الأفعال تعدّ مقدمة لانحلال ديني وأخلاقي واجتماعي لا يحمد عقباه.

المبحث الخامس - الآثار السلبية الأخلاقية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة:

لقد ساعدت سهولة الاتصالات وسرعتها في الأجهزة الذكية الحديثة على نشر الإباحية بصورة كبيرة وبشتى الوسائل من صور ومقاطع فيديو، ومقاطع صوتية، مخلة بالمروءة والأخلاق الإسلامية، ويعدُّ ذلك من أشد الآثار خطورة على أخلاق الأسرة.

وقد أصبح هناك مواقع متخصصة لمثل هذه الأفعال اللاأخلاقية من السهل الحصول عليها وتحميلها على الأجهزة الذكية، ومن المؤسف أن معظم المتصفحين لهذه المواقع هم من الشباب بحسب دراسة أجرتها جامعة الملك خالد، كما أنه يتم يومياً فتح موقع إباحي جديد (15)، هذه المواقع الإباحية والشاذة تعمل على تدمير القيم والأخلاق، وتنمي الرذيلة، وتبعد الإنسان عن دينه وعاداته وتقاليده، وتدفعه لارتكاب الجرائم وفعل المحرمات، وبالرغم من بعض الحلول التكنولوجية لحجب تلك المواقع؛ إلا أن كثيراً من مستخدمي الأجهزة الذكية قادرين على الوصول إليها، ومن هنا فنحن بحاجة ماسة لرادع حقيقي يمنع الدخول لتلك المواقع التي لا يوجد عليها رقابة مطلقاً (16).

ولا شك في أن نشر المقاطع الإباحية و صور لا يرغب أصحابها بنشرها أو دون علمهم هو عمل لا أخلاقي، وفيه عدم احترام لخصوصية الأسر، ولا يمكن إنكار ما تجره مثل هذه الأفعال من مشكلات أسرية واجتماعية قد تصل إلى حد القتل أحياناً.

المبحث السادس - الأثار السلبية الاقتصادية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة:

ارتبط استخدام الأجهزة الذكية بشيوع ثقافة الاستهلاك حيث بالكاد نجد بيتاً يخلو من واحد أو أكثر من هذه الأجهزة، إضافة إلى أن اقتناءها بات يشكل عبئاً مادياً على الآباء، فقد أكد ذوو بعض الطلبة أن هدايا نجاح أبنائهم أصبحت تمثل عبئاً مالياً على نفقات المنزل، كما ذكرت صحيفة الإمارات اليوم "أنها تحولت من هدية إلى طلبات محددة مقترنة بشروط معينة، مع رفض أي بدائل، مشيرين إلى أن أبناءهم لم يعودوا يرضون بالهدايا البسيطة، إن يحددون الهدية ونوعها، وبعضها يتخطى الإمكانيات المالية للأسر. فيما أكد أصحاب محال إلكترونيات على زيادة الإقبال على شراء الهواتف الذكية والكمبيوترات اللوحية، عقب نهاية الدراسة في كل عام، وأفاد طلبة بأن معظم هدايا النجاح حالياً هواتف ذكية حديثة" (17). وحول كمية الإنفاق على الأجهزة الذكية في المملكة العربية السعودية، فإن السعوديين أنفقوا (2.666 مليار دولار) على شراء الهواتف المحمولة، ونقلت صحيفة "الشرق" السعودية على موقعها الإلكتروني أن السعودية تحتل المرتبة الأولى على مستوى العالم العربي في الإنفاق على أجهزة تقنية المعلومات فيما تحتل المركز العاشر عالمياً في حجم الإنفاق على تقنية الاتصالات" (18).

و بالإضافة إلى ما ذكر فإن هناك خطورة أخرى مستجدة للأجهزة الذكية تتمثل بما تروجه صفحات الإعلانات التسويقية والدعايات التجارية، وسهولة التسوق الإلكتروني الذي توفره هذه الأجهزة، مما يؤدي إلى التشجيع على الإقبال على الاستهلاك، ويعد "تضخم تكاليف الكماليات كالعطور، وتقنيات الاتصال، والتواصل، والملابس الأنيقة وغيرها على حساب الأساسيات أو الضروريات من أهم الأسباب المؤدية لضعف وتفكك الروابط الأسرية" (19)، لما تسببه من تحميل الميزانية الأسرية فوق تطبيق، مما يضطرها إلى القروض المالية والديون والتي بدورها تنعكس على الأسرة توتراً وقلقاً واضطراباً ملحوظاً في علاقاتها.

المبحث السابع - الأثار السلبية الاجتماعية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة:

ساعدت التقنيات الحديثة على ضعف العلاقات الاجتماعية عامة التي كانت تتسم بالتواصل والتراحم و"افتقاد دفاء العلاقات الأسرية، واهتزاز في القيم المجتمعية" (20)، ما هو إلا نتيجة سيطرة الأجهزة الذكية على اهتمام أفراد الأسرة بحيث بات كل مشغول بعالمه الافتراضي، لدرجة جعلتهم يتحاورون فيما بينهم أحياناً من خلال رسائل الكترونية دون

أن يكلفوا أنفسهم عناء النقاش والتواصل المباشر، مما أضعف التواصل بين أفراد الأسرة الواحدة في البيت الواحد، وتراجعت ثقافة الحوار بين الأزواج، وبين الأبناء، كما ضعفت الزيارات العائلية للأقارب في المناسبات المختلفة.

إن ما تسببه الأجهزة الذكية من ضعف ملحوظ في العلاقات الأسرية ينذر بخطورة العزلة الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها، وهذا بدوره يؤدي إلى التفكك النفسي الذي يهدد أفراد الأسرة المعاصرة نتيجة للحضور الجسدي والغياب الذهني المنشغل بعالم افتراضي الكتروني يجذبهم للاستغراق فيه بعيداً عن تواصلهم الأسري المطلوب؛ مما نتج عنه فتور عاطفي وجفاء بين أفراد الأسرة، وتراجع في الاجتماعات الأسرية والتي تعدُّ أحد أهم أساليب التربية الإسلامية في غرس القيم والأخلاق لأفراد الأسرة.

وقد أجمع عدد من التربويين على أن الشباب يواجهون أخطار الهواتف الذكية، و أبرز هذه الأخطار، عزلة الشباب عن محيط أسرته بسبب إدمانه التعامل مع هذه الهواتف، بخلاف الأضرار السلوكية والمجتمعية والنفسية والطبية، ويستخدمها على مدار الساعة بلا رقيب أو حسيب (21).

وساعدت الأجهزة الذكية على الوقوع في مسألة خطيرة تهدد استقرار المجتمع الإسلامي وهي سرعة انتشار الشائعات بين الناس قبل التأكد من صحتها وخلال وقت قصير من خلال ما تتضمنه الأجهزة التقنية من برامج تساعد على هذه الآفة الاجتماعية. ولا يخفى ما تجره الشائعات من مصائب تؤذي الناس مادياً ومعنوياً.

ومن الأمور المستجدة الملحوظة والتي تشكل خطراً على العلاقات الاجتماعية، وتنذر بضعفها وتقلصها؛ شيوع تبادل التهاني والتعازي والمعائدات في مختلف المناسبات الدينية والاجتماعية عبر الأجهزة الذكية فيكتفى بالمشاركة بالمناسبات المختلفة برسالة صوتية أو نصية أو صورية، وهذا بدوره يلغي الخصوصية الدينية والثقافية والاجتماعية في تقوية العلاقات الودية والتراحمية بين الناس. ويعطل صلة الأرحام والجيران والتي تكتسب الأسرة من خلالها الأجر والثواب في الدنيا والآخرة، ويقلص علاقات الجوار وحقوقها، واستعيض عنها بتواصل جاف عبر رسالة إلكترونية، وصدقات افتراضية من أجهزة تقنية حديثة.

المبحث الثامن - الآثار السلبية الثقافية لتقنيات الاتصال الحديثة على الأسرة المسلمة:

إن للثقافة جانباً معيارياً يظهر جلياً في سلوك الفرد والجماعة، ولقد برزت الآثار السلبية للأجهزة الذكية على الثقافة الإسلامية في مظاهر متعددة أبرزها الاختراق الثقافي للغة العربية؛ إذ شاعت لغة مستحدثة بين الشباب وهي مزيج من العربية والإنجليزية

بحيث تكتب الكلمات العربية بحروف إنجليزية وأرقام إنجليزية، بحجة سهولتها، وأنها لغة عصرية ورمزية تواكب التطور التقني المعاصر، ولا شك في أن هذا النوع من التواصل بهذه اللغة قد شوّه اللغة العربية من ناحية، ومن ناحية أخرى أضعف ارتباط الجيل المسلم بهذه اللغة الأصيلة.

الفصل الثالث - دور المرأة في توعية الأسرة بسبلات أجهزة الاتصالات التقنية والاستخدام الآمن لها:

لا شك في أن المرأة هي العمود الفقري في الكيان الأسري؛ فوجود المرأة الواعية والمؤهلة لتربية الأسرة وتنشئتها، والمدركة لتحديات العصر الحالي ومخاطره التقنية، والمرأة التي تملك قدرًا من المعرفة بما تتضمنه التقنيات الحديثة من تطبيقات وبرامج مختلفة، فإن ذلك كفيل بحماية الأسرة المسلمة من الانهيار والسقوط ضحية تلك التطورات الحديثة؛ وينشئ جيلًا واعياً وقادراً على التفاعل بإيجابية مع التقنيات الحديثة، ويحول دون وقوعها في مساوئ التبعية، ويولد لديها المناعة الكافية المبنية على أسس العقيدة السليمة والدين القويم ضد كل ما يمكن أن يفسدها، وهذه من أهم مسؤوليات عمل المرأة المسلمة سواء أكانت أمًا، أم زوجة، أم أختًا، أم بنتًا والتي استمدتها المرأة من الخصوصية التي أولها الإسلام للمرأة ودورها في أسرتها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71].

والمرأة هي العنصر المكمل لأدوار الرجل المختلفة؛ فهي مصدر السكينة والمودة، وهي التي تخلف زوجها في بيته، وتقوم على شؤون الرجل وشؤون أولادها، في قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته... والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته" (22).

المبحث الخامس: دور المرأة في توعية الأسرة باستخدام الآمن للاتصالات التقنية الحديثة

المطلب الأول - بناء العقيدة الإسلامية وترسيخها في أفراد الأسرة:

لا شك في أن العقيدة الإسلامية الصحيحة هي صمام الأمان الذي يحمي استقرار الأسرة واستمراريتها بحياة مطمئنة، وكلما كانت العقيدة الإسلامية قوية في فكر المرأة

وقلبها كلما تمكنت من حماية أسرتها والحفاظ عليها من الأخطار المستجدة المحيطة بها؛ وهي بذلك تقوم مع زوجها الذي يشاركها المسؤولية بأهم الواجبات الدينية التي أمروا بها، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ...﴾ [التحریم: 6] ولا تتم حماية الأسرة المسلمة إلا بالعقيدة السليمة القائمة على الإيمان بالله، وطاعته، ومراقبته في السر والعلانية.

إن توافر العلم الديني عند الأسرة المسلمة له أثره الكبير في توجيه سلوك الأسرة إيجابياً، فقد ذهب مفسرو ظواهر الانحراف عامة، والجريمة خاصة إلى أن البعد عن الله وعدم وضوح مبدأ الحلال والحرام كهدف حياتي، هو السبب الرئيس في الانحراف " (23)، فإذا كان مبدأ الحلال والحرام، والمعروف والمنكر واضحاً للمرأة في أسرتها كانت الأسرة متمشية مع هذا الهدف وساعية له.

وبناء على ذلك يمكن للمرأة المسلمة التركيز على المبادئ الآتية لتوجيه الأسرة وتوعيتها من الناحية العقدية:

1. التذكير الدائم بالله تعالى، ومراقبته لأفعال العباد في السر والعلانية، لتربية الأسرة على الخشية والحياء من الله، وأنهم كلما راقبوا الله في أفعالهم، كلما حفظهم ورعاهم في حياتهم.

وهذا المبدأ كفيل بإشاعة الطمأنينة في الأسرة، ويبعد عنها مشاعر الخوف والقلق من المجهول الذي يهدد الأجيال.

2. تحذير الأسرة من الوقوع في الأوهام، والخرافات، والبدع الدينية التي قد تصل إلى حد الشرك بالله، بسبب الجهل بحقائق هذه البدع؛ فعلى الأم توجيه أبنائها وتحذيرهم من التيارات الفكرية المنحرفة، والفتاوى الفقهية الخاطئة، التي تنتشر بسرعة فائقة من خلال الرسائل عبر الأجهزة الذكية وتطبيقاتها المختلفة، مما يجنب الأسرة الوقوع بالمخالفات الشرعية التي قد تخرج من الملة من حيث لا يدرون (24). وهذا يوجب على المرأة المسلمة الاطلاع المستمر على كل ما يستجد من أمور دينية تجهل حكمها.

3. التحذير من إشاعة الفاحشة بين الناس، وما يتبع ذلك من مخالفات شرعية وكوارث أخلاقية

4. التحذير من الكذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو المساهمة في نشره عبر الأجهزة الذكية، ويتم ذلك بغير قصد أحياناً من خلال نشر الأحاديث الموضوعة والضعيفة المنسوبة للنبي عليه الصلاة والسلام، وتعتقد الأسرة أنها تخدم الإسلام بهذا الفعل، وهنا

يأتي دور المرأة في التحذير من نشر الأحاديث النبوية إلا بعد التأكد من صحتها؛ لأن نشر أي حديث مكذوب عن النبي صلى الله عليه وسلم عقوبته النار، لقوله صلى الله عليه وسلم: " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ " (25).

5. تنبيه الأسرة على ضرورة غض البصر عن المقاطع والصور الإباحية التي لا تليق بالمسلم وأن هذا فعل محرم شرعاً، وأن غض البصر لا يأتي إلا بخير قال تعالى:

﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْخَيْرَ يَصْنَعُونَ ﴾ [النور: 30]

6. التحذير من نشر الشائعات بين الناس وبيان ضرر هذا الفعل على المجتمع المسلم. ويقع على عاتق المرأة ومسؤوليتها الأسرية بيان ضرر نشر الشائعات عبر الأجهزة الذكية، خاصة فيما يتعلق بأعراض الناس وخصوصياتهم؛ لما يؤدي ذلك من أخطار قد تهدد حياتهم واستقرارهم. فالعمل على وقف الشائعات ومنع انتشارها هو امتثال لأمر الله بتقديم حسن الظن في الآخرين، وعدم ظلمهم بنشرها، قال تعالى ﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ ﴾ [النور: 12]

المطلب الثاني - غرس الآداب والفضائل الأخلاقية الإسلامية فكراً وسلوكاً:

إن قيام المرأة بدورها في غرس الآداب والفضائل الأخلاقية في نفوس أفراد أسرته، وتعويدهم على ممارستها بشكل تلقائي من شأنه تأهيل الأسرة المسلمة للنجاح في مواجهة الآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة والوقاية منها؛ لذا لا بد للمرأة أن تراعي جانب القدوة الحسنة في نفسها، وتكون صورة مشرقة بالفضائل في أسرته حتى تتحول القيم الأخلاقية إلى سلوك ملازم لأفراد الأسرة لا مجرد فكر واعتقاد، فوجود القدوة الحسنة أمر ضروري في حياة الأفراد في مختلف مراحل حياتهم، " وضرورة القدوة الحسنة في حياة الأفراد، أن ظن المرء أن السلوك الفاضل الحسن أمر شاق وفوق طاقته إذا ما وجّه إليه بالقول وحده، لكنه حين يرى من يمارسون هذا السلوك الفاضل الحسن من أمثاله ونظرائه يسهل على نفسه القيام بمثل هذا السلوك، وحين يرى مكانة صاحب السلوك الحسن وتقدير المجتمع له يتولد عنه الدافع الداخلي للاقتداء بصاحب هذا السلوك الحسن لتصير له مثل مكانته أو قريباً منها" (26).

ولا شك في أن خير قدوة للأسرة المسلمة بجميع أركانها وجميع أمور حياتها هو رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تعالى ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: 21]

ويمكن إيجاز أهم القيم والفضائل الإسلامية التي تؤديها المرأة في أسرتها على النحو الآتي:

1. إشاعة روح المودة، والمحبة، والتآلف في الأسرة، ويتم ذلك من خلال التعاون بين أفراد الأسرة وإشراكهم بالمناقشات واللقاءات الأسرية.

2. تقبل كل فرد من أفراد الأسرة وتفهمه للآخر، من خلال تعلم ثقافة الحوار، وحسن الإنصات؛ فالمرأة الواعية بقدر ما تُظهر لأفراد أسرتها من الاهتمام بسماع أخبارهم ومشكلاتهم ومعرفة احتياجاتهم؛ بقدر ما يسهم ذلك في استخراج أحسن فضائلهم الإنسانية، وفي تدعيم ثقتهم بأنفسهم؛ فلا يلجأون إلى تكوين صداقات خارج محيط الأسرة خاصة إذا كان الحوار والفهم بروح بناءة وإيجابية وهادئة، وعلى المرأة ألا تنظر إلى أفراد أسرتها باعتبارهم صغاراً لا يصلحون للحوار، لأن مثل هذه النظرة من شأنها أن تبعد أفراد الأسرة عن راعيها، وتجعلهم فريسة لتأثير البيئة المحيطة بإيجابها وسلبها⁽²⁷⁾، بل إن على المرأة أن تعمل على إشعار كل فرد بمحبتها واحترامها وتقديرها له بغض النظر عن عمره.

3. الحث على المشاركات الاجتماعية والوجدانية خصوصاً للأرحام، وبيان أهمية صلة الأرحام دينياً، وضرورة تبادل الزيارات بين الأهل والأقارب في المناسبات المختلفة لقوله تعالى:

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: 1] وقوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ رِزْقُهُ، أَوْ يَنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ" (28).

وكذلك الحث على بذل المعروف للأقارب والأصدقاء والجيران مهما صغر، والعفو والتسامح، ومساعدة الضعيف منهم وغيرها من الفضائل الأخلاقية، فإن مثل هذه المشاركات والمشاعر الاجتماعية المستمدة من أصولنا الإسلامية من شأنها إشغال الأسرة وجذبها بعيداً عن تلك الأجهزة الذكية والتعلق بها، وجدير بأن يستثمر طاقات الأسرة بأمور تعبدية تنفعها في الدنيا والآخرة.

4. تنبيه الأسرة على أهمية الوقت، وقيمتها من الناحية الدينية:

وهي مسؤولية ضرورية على المرأة وخاصة في الوقت الحالي، ومرجع المرأة في ذلك القرآن الكريم الذي اهتم بمسألة الوقت بشكل واضح؛ فقد أقسم ربّ العزة بالفجر، والعصر، والضحى، والليل، والنهار، وكلها نصوص قرآنية تؤكد قيمة الوقت، وهو ما يغفل عنه الجيل الجديد من الشباب؛ فالوقت المهودور الذي تقضيه الأسرة لساعات طويلة على الأجهزة

الذكية والتي قد تستغرق معظم ساعات اليوم، هي في الحقيقة من عمر الإنسان وسيئاً عنه، ويحاسب عليه إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسئل عن عمره فيم أفناه وعن علمه فيم فعل وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه وعن جسمه فيم أبلاه " (29).

5. مشاركة المرأة للأسرة في الاطلاع على الثقافات الأخرى، مع غرس قيمة الثقافة الإسلامية في نفوسهم وجعلها المعيار الذي تقاس من خلاله صلاحية الثقافات الأخرى للأسرة أو فسادها؛ وهذا من شأنه أن يقوي الجهاز المناعي الذاتي لأفراد الأسرة، ويحميها من الذوبان الثقافي المخيف؛ ويمكنها من إنشاء جيل واع بواجباته وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها.

6. العمل على وضع بدائل جيدة ومعقولة تجذب انتباه الأسرة تكون بديلاً عن الأجهزة الذكية، كالقيام ببعض الأنشطة الأسرية، من مطالعة نافعة، وجلسات عائلية يسودها الحب والمودة والتفاهم، أو الخروج في رحلات أسرية، والقيام ببعض الواجبات الدينية كتعلم تلاوة القرآن الكريم، وحفظه، وتدبره، وغير ذلك من الأنشطة التي تشغل الأسرة بطريقة إيجابية ومفيدة، وفي الوقت ذاته تبعدها تدريجياً عن الانشغال بالأجهزة الذكية.

7. الصبر: فعلى المرأة أن لا تتوقع الاستجابة الفورية لأسرتها حول الاستخدام الأمثل لهذه الأجهزة، بل ربما تواجه بمقاومة واستهجان من أفراد أسرتها إذا ما حاولت توجيههم للاستخدام الأمثل لتقنيات الاتصال؛ فلا بد من التحلي بالصبر الجميل؛ لقوله تعالى: ﴿ فاصبر صبراً جميلاً ﴾ [المعارج: 5] وهذا الصبر لا يصاحبه شكوى، ولا يفسده اليأس من التغيير.

المطلب الثالث - تعلم المرأة لمهارات استخدام تقنيات الاتصال الحديثة وتطبيقاتها المختلف:

إن تعلم المرأة لهذه المهارات من شأنه أن يكسبها القدرة النقدية، وتمحيص المفيد من الضار من البرامج المطروحة في الأجهزة الذكية، وإظهار كفاءة عالية في استعمالها داخل النطاق الأسري وخارجه (30). ومن الملاحظ " وجود فجوة في مهارة استخدام المجالات التقنية الاتصالية بين الآباء والأبناء؛ ويوجد حالات من المشاحنات وعدم الانسجام بين الجيلين، فالأبناء أسرع تقبلاً وأكثر حرصاً على استعمال التقنيات من الآباء، وهذا يولد شعوراً سلبياً عند الوالدين، فإما أن يحجروا على أفكار أبنائهم فيمنعوهم من استخدام هذه الأجهزة، وإما أن يمنحوهم الحرية الكاملة في التصرف من غير حسيب ولا رقيب " (31). وفي

كلا الحالتين لا تستطيع الأسرة حماية أفرادها من مخاطر حجبهم عن التقنيات الحديثة أو إعطائهم الحرية الكاملة في استعمالها لذلك يصبح واجباً على المرأة الإلمام والمعرفة الوافية بهذه البرامج والتقنيات الحديثة، وكيفية استخدامها الآمن، ومن المستحسن أن تتبادل المعلومات مع الأبناء، تتعلم منهم ويتعلموا منها، وأن تبني معهم علاقة تقوم على الثقة والمراقبة الذاتية، وتزرع في نفوسهم أن الأمة بحاجة لعقولهم ومهاراتهم العلمية والتقنية لاستغلالها بأمور تنفع الأمة الإسلامية، وأنهم بذلك يساهمون في تشكيل جيل مسلم صالح لعصر واعد - عصر الإنترنت - يختلف عن عصر والديهم؛ فالتحفيز من شأنه أن يعطي من هممة الإنسان ويدفعه للجد والمثابرة.

الفصل الرابع - تحليل البيانات ومناقشتها:

أولاً - الإجابة عن أسئلة الدراسة من خلال البيانات العامة:

◀ الإجابة على السؤال البحثي الثاني حول الآثار السلبية الدينية للتقنيات

الحديثة:

أشارت البيانات إلى أن برامج الأجهزة التقنية مثل (التويتر، الواتس أب، والانستجرام...) تؤدي إلى الغيبة والنميمة بنسبة (51.2 %) لمن يوافق جداً، والذين يوافقون بلغت نسبتهم (28.3 %) ، أي ما مجموعه (79.5 %) وهذه نسبة عالية جداً تشكل ثلاثة أرباع عينة الدراسة، وهي مؤشر خطير يؤكد ما ذهب إليه الدراسة من سلبيات الأجهزة التقنية الحديثة على الناحية الدينية.

أما حول استخدام التطبيقات الموجودة في أجهزة التقنيات الحديثة وأنها تساهم في نشر معلومات دينية وأحاديث نبوية غير صحيحة، فقد بلغت نسبة من يوافق جداً (48.1 %) ونسبة من يوافق بلغت (31.0 %) ، أما نسبة الذين يعتمدون أحياناً لمعرفة فتوى دينية معينة والأخذ بها على ما يصلهم عبر الأجهزة الذكية فقد بلغت (40.3 %) لمن يوافق جداً، والذين وافقوا على أن البرامج مثل (التويتر، الواتس اب، والانستجرام) يؤدي إلى التخلي عن بعض القيم الإسلامية فقد بلغت نسبتهم (31.4 %) ، ومن يوافق جداً فقد بلغت النسبة (40.3 %) ، أما الذين يشعرون بأن استخدام أجهزة التقنية الحديثة يشغل عن أداء العبادات وقراءة الأذكار فقد بلغت (27.5 %) للموافق جداً و (23.3 %) للموافق.

الجدول أدناه يوضح نسب إجابة السؤال الثاني

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	موافق جداً		موافق		موافق إلى حد ما		لا أوافق			
0.875	3.27	51.2	132	28.3	73	16.7	43	3.9	10	1	تشعر أن التطبيقات في أجهزة التقنيات الحديثة (مثل التويتر، الواتس اب، الانستجرام.. وغيرها) تؤدي إلى الغيبة والنميمة
0.861	3.24	48.1	124	31.0	80	17.4	45	3.5	9	2	تشعر أن التطبيقات الموجودة في أجهزة التقنيات الحديثة (مثل التويتر، الواتس اب الانستجرام.. غيرها)، تساهم في نشر معلومات دينية وأحاديث نبوية غير صحيحة
1.002	3.02	40.3	104	31.4	81	17.8	46	10.5	27	3	تشعر أن التطبيقات الموجودة في أجهزة التقنيات الحديثة (مثل التويتر، الواتس اب، الانستجرام.. وغيرها) يؤدي الى التخلي عن بعض القيم الاسلامية
1.056	2.95	40.3	104	27.1	70	19.8	51	12.8	33	4	اعتمد أحياناً في معرفة فتوى معينة والأخذ بها من خلال المعلومات التي تصلني عبر الأجهزة التقنية الحديثة
1.181	2.49	27.5	71	23.3	60	19.8	51	29.5	76	5	تشعر بأن استخدام أجهزة التقنية الحديثة يشغلك عن أداء عباداتك (كالصلاة، وقراءة الأذكار) في وقتها
1.143	2.74	33.3	86	29.5	76	15.1	39	22.1	57	6	أشعر ان المرأة (أخت، أم، زوجة، ابنة) تعمل على توعيتي من خطورة نشر معلومات دينية دون التأكد منها

◀ الإجابة عن السؤال البحثي الثالث حول الآثار السلبية الاجتماعية: -

فقد أشارت البيانات أن من يوافق جداً على أن نشر بعض الصور دون علم أصحابها أدى إلى مشكلات بين الناس بلغت نسبته (57.0%) ، ومن يوافق على ذلك فقد بلغت (27.9%) أي ما مجموعه (84.9%) وهذا مؤشّر عالٍ جداً، ويؤكد ما ذهب إليه الدراسة الحالية من وجود آثار سلبية اجتماعية لتقنيات الاتصال الحديثة.

والذين يشعرون بأن التهاني والمواساة والتعازي عبر الأجهزة الذكية حلت محل الزيارات الشخصية فقد بلغت (43.8%) لمن يوافق جداً، و (28.3%) لمن يوافق.

◀ أما السؤال عن الوقت الذي يقضيه أفراد الأسرة في استخدام أجهزة التقنية الحديثة مقارنة بالوقت الذي يمضونه بالتحدث مع بعضهم فقد بلغت (25.2%) للموافقين، و(39.1%) لمن يوافق جداً أي ما مجموعه (64.3%)، تليها من يشعرون بأن أجهزة التقنية الحديثة أثرت على عادات وتقاليد أسرهم فقد بلغت (35.3%) للموافقين، والموافقين جداً بنسبة (24.0%) أي ما مجموعه (59.3%) وهو ما يعادل نصف عينة الدراسة، والذين وافقوا جداً على تراجع الحوار بين أفراد الأسرة بسبب أجهزة التقنية الحديثة فقد بلغت (33.7%) لمن يوافق جداً، و(27.1%) لمن يوافق. وأن (37.2%) يوافقون جداً بأنهم يشعرون بالقرب أكثر من أقاربهم بسبب أجهزة التقنية، وأن (31.8%) يوافقون على ذلك أيضاً.

أما الذي يشعرون بالتقصير في قيامهم بواجباتهم الأسرية بسبب انشغالهم بالأجهزة الحديثة فقد بلغت (30.2%) لمن يوافق جداً، و(21.7%) للموافقين، تليها الذين يشعرون بأن زيارتهم لأقاربهم بدأت تقل حيث بلغت (29.1%).

الجدول أدناه يوضح نسب إجابة السؤال الثالث

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	موافق جداً		موافق		موافق إلى حد ما		لا أوافق			
0.851	3.37	57.0	147	27.9	72	10.5	27	4.7	12	21	نشر بعض الصور دون علم أصحابها أدى إلى مشاكل بين الناس
0.992	3.07	43.8	113	28.3	73	19.0	49	8.9	23	7	أشعر أن التهاني والمواساة والتعازي عبر الوسائل الالكترونية حلت محل الزيارات الشخصية
1.074	2.90	37.2	96	31.8	82	15.1	39	15.9	41	8	أشعر بالقرب أكثر من أقاربي بسبب اجهزة التقنية الحديثة
1.031	2.91	35.7	92	32.9	85	18.2	47	13.2	34	6	أشعر أن العلاقات الاجتماعية عموماً بدأت تقل بسبب الأجهزة التقنية الحديثة
1.074	2.79	33.7	87	27.1	70	23.6	61	15.5	40	5	تراجع الحوار بيني وبين أفراد أسرتي بسبب أجهزة التقنية الحديثة
1.204	2.53	30.2	78	21.7	56	18.6	48	29.5	76	3	أشعر أنني مقصر في القيام بواجباتي تجاه أسرتي بسبب الانشغال بأجهزة التقنية الحديثة
1.070	2.70	29.1	75	29.5	76	24.0	62	17.4	45	9	تشعر بأن زيارتك لأقاربك بدأت تقل منذ استخدامك لأجهزة التقنية الحديثة

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	موافق جداً		موافق		موافق إلى حد ما		لا أوافق			
1.037	2.65	24.0	62	35.3	91	22.5	58	18.2	47	1	تشعر أن أجهزة التقنية الحديثة أثرت على عادات وتقاليد أسرتك

◀ الإجابة عن السؤال البحثي الرابع حول الآثار السلبية الثقافية: - فقد كانت نتائج البيانات أن (32.2%) يوافقون جداً أن أمهاتهم أو زوجاتهم وأخواتهم وبناتهم على معرفة كافية بالتقنيات الحديثة وتطبيقاتها، والذين يوافقون على ذلك بلغت نسبتهم (43.8%) ، أي ما مجموعه (76%) ، وأن (32.9%) من أفراد العينة يوافقون جداً على وجود تغير في أفكار بعض أفراد الأسرة منذ استخدامهم لأجهزة التقنية الحديثة، وأن (34.9%) يوافقون على ذلك ما يشكل مجموعه (67.8%) ، بينما كانت نسبة من يفضلون استخدام اللغة الإنجليزية بدلاً من العربية في محادثاتهم (27.5%) ، ويفضلون جداً كانت نسبتهم (19.8%) .

والجدول أدناه يوضح نسب الإجابة على السؤال الرابع:

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	موافق جداً		موافق		موافق إلى حد ما		لا أوافق			
0.968	2.91	32.9	85	34.9	90	22.5	58	9.7	25	11	تلاحظ وجود تغير في أفكار بعض أفراد أسرتك منذ استخدامهم لأجهزة التقنية الحديثة
1.074	2.41	19.8	51	27.5	71	27.1	70	25.6	66	13	أشعر أن أفراد أسرتي يفضلون استخدام الأحرف الانجليزية بدلاً من العربية في محادثاتهم عبر الأجهزة التقنية الحديثة

◀ الإجابة عن السؤال البحثي الخامس حول الآثار السلبية الأخلاقية: - فقد أشارت البيانات إلى أن (65.9%) موافق جداً على أن البرامج مثل: (التويتر، الواتس آب، والانستجرام) تساعد على نشر الشائعات، والذين وافقوا على ذلك بلغت نسبتهم (23.6%) أي ما مجموعه (89.5%) ، وهي نسبة مرتفعة جداً، وتؤكد ما ذهبت إليه الدراسة الحالية بوجود آثار سلبية لأجهزة تقنيات الاتصال الحديثة على الأخلاق. وكان ما نسبته (51.2%) موافقة جداً على أن تلك البرامج تؤدي إلى تبادل مقاطع منافية للآداب مع الآخرين، والذين وافقوا على ذلك بلغت نسبتهم (29.5%) ، أما الذين يعتقدون بأن أجهزة التقنية

الحديثة قد سهلت إقامة علاقات بين الذكور والإناث فقد بلغت (39.1%) لمن يوافقون جداً، ومن يوافقون فقد بلغت نسبتهم (26.7%). أما السؤال عن أن البرامج مثل: (تويتر، الواتس أب، والانستجرام) تعمل على اختراق الخصوصية وتصوير الناس دون علمهم فقد بلغت (38.4%) لمن يوافق جداً، و(28.3%) لمن يوافق على ذلك.

والجدول أدناه يوضح نسب الإجابة على السؤال الخامس

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	موافق جداً		موافق		موافق إلى حد ما		لا أوافق			
		%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد		
0.733	3.53	65.9	170	23.6	61	8.5	22	1.9	5	1	تشعر أن برامج الأجهزة التقنية (التويتر، الواتس أب، الانستجرام.. وغيرها) تساعد على نشر الشائعات
0.888	3.27	51.2	132	29.5	76	14.3	37	5.0	13	2	تشعر أن البرامج (مثل التويتر، الواتس أب، الانستجرام..) تؤدي إلى تبادل مقاطع منافية للآداب مع الآخرين
1.034	2.94	39.1	101	26.7	69	22.9	59	11.2	29	3	سهلت الأجهزة الحديثة إقامة علاقات بين الذكور والإناث بعيداً عن مراقبة الأهل
1.027	2.94	38.4	99	28.3	73	22.1	57	11.2	29	4	تشعر أن البرامج (مثل التويتر، الواتس أب، الانستجرام..) يعمل على اختراق الخصوصية وتصوير الناس دون علمهم

◀ الإجابة على السؤال البحثي السادس حول الآثار السلبية الاقتصادية: -

كانت نسبة من يوافقون جداً على أن الدعايات والإعلانات من خلال التقنية الحديثة تشجع الشراء (55.0%) والذين يوافقون على ذلك بلغت نسبتهم (26.0%)، أما من يفضلون أن تكون هديتهم أجهزة تقنية حديثة فقد بلغت (48.8%) لمن يوافق جداً، و(21.7%) لمن يوافق، أما من يشعرون بأن استعمال الأجهزة التقنية الحديثة يشكل عبئاً مالياً على الأسرة فقد كانت لمن يوافق جداً (37.2%)، ومن يوافق (28.3%).

الجدول أدناه يوضح نسب الإجابة على السؤال السادس

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	موافق جدا		موافق		موافق إلى حد ما		لا أوافق			
0.878	3.32	55.0	142	26.0	67	14.7	38	4.3	11	26	تساعد الدعايات والاعلانات التجارية من خلال الأجهزة التقنية على الشراء وتشجيعه
1.069	3.07	48.8	126	21.7	56	17.4	45	12.0	31	25	أفضل أن تكون هديتي ومكافاتي أجهزة تقنية حديثة
0.981	2.95	37.2	96	28.3	73	26.4	68	8.1	21	24	أشعر بأن استعمال الأجهزة التقنية الحديثة يشكل عبئا مالياً على الأسرة

◀ الإجابة على السؤال البحثي السابع حول دور المرأة في توعية الأسرة بالاستخدام الآمن للاتصالات التقنية الحديثة

كانت نسبة من يوافقون جدا على أن المرأة على معرفة بتقنيات الاتصال الحديث هي (32.2%) والذين يوافقون على ذلك بلغت نسبتهم (43.8%)، وأما الذين لا يوافقون على ذلك فقد كانت نسبتهم ضئيلة جدا (5.8%)، وأما الذين وافقوا جدا على أن المرأة تعمل على توعيتهم بالآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة فبلغت نسبتهم (33.3%)، والذين وافقوا على ذلك كانت نسبتهم (29.5%) أي ما مجموعه (62.8%) وهي نسبة مرتفعة مما يؤكد أهمية دور المرأة في توعية أسرته بسلبيات أجهزة الاتصال الحديثة، وهذا ما تهدف له الدراسة الحالية.

والجدول أدناه يوضح نسب الإجابة على السؤال السابع

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	موافق جدا		موافق		موافق إلى حد ما		لا أوافق		
0.860	3.02	32.2	83	43.8	113	18.2	47	5.8	15	أشعر أن (أختي، أمي، زوجتي، ابنتي) بحاجة إلى المعرفة كافية بالتقنيات الحديثة وتطبيقاتها
1.143	2.74	33.3	86	29.5	76	15.1	39	22.1	57	أشعر ان المرأة (أختي، أمي، زوجتي، ابنتي) تعمل على توعيتي من خطورة الأثار السلبية لأجهزة تقنيات الاتصال الحديثة

نتائج البحث:

بعد تحليل نتائج الاستبانة توصلت الدراسة الحالية إلى النتائج التالية:

1. تساهم تقنيات الاتصال الحديثة في نشر الشائعات بما نسبته (89.5%) من أفراد عينة الدراسة، وكذلك ساعدت على نشر الصور دون علم أصحابها بما نسبته (57%) وهذا مؤشر عالٍ ينبئ بخطورة هذه الوسائل على البعد الاجتماعي، وكذلك كانت النسب مرتفعة لمن وافقوا على تبادل مقاطع منافية للآداب، عبر وسائل التقنية الحديثة، وأنها ساعدت على الغيبة والنميمة بين الناس، وكذلك كانت النسب مرتفعة لمن وافقوا على أن تبادل التهاني والتعازي عبر تلك الوسائل حلّ محلّ الزيارات الشخصية، مما أضعف العلاقات الاجتماعية بين الناس.

2. نشر معلومات دينية وأحاديث نبوية غير صحيحة من خلال الأجهزة الذكية، فالذين وافقوا على أنها ساعدتهم على نشر تلك المعلومات بلغت نسبتهم (79.1%) وكذلك أثبتت الدراسة أن ما نسبته (40.3%) اعتمدوا على أخذ فتوَاهم من خلال ما يتم تداوله عبر الأجهزة الذكية من معلومات دينية، وكذلك أدت هذه الأجهزة إلى إشغال الناس عن أداء عباداتهم وأنكارهم اليومية وكانت نسبة الذين أيدوا ذلك (50.8%).

3. ساعدت تقنيات الاتصال الحديثة على شيوع الثقافة الاستهلاكية في المجتمع والاهتمامهم بالكماليات على حساب الضروريات.

4. أهمية دور المرأة في أسرتها لأنها الأم والأخت والزوجة وهي الملازمة لبيتها ولأولادها، وقد بلغت نسبة من يرى ضرورة قيام المرأة بدورها، كما أن عليها الإلمام باستخدام التقنيات الحديثة لتتمكن من توظيفها في تربيتها الأسرية وبخاصة أن هذه الدراسة أثبتت أن معرفتها بالتقنيات الحديثة قليلة فكانت نسبة من يرون ذلك ما مجموعه (62.8%).

التوصيات:

1. عقد دورات تدريبية للمرأة، بهدف نشر الوعي في كيفية حماية الأسرة المسلمة من الآثار السلبية لتقنيات الاتصال الحديثة.

2. مطالبة وزارة التربية والتعليم بإقرار مادة دراسية عن التحديات التقنية المعاصرة التي تواجه الأسرة المسلمة لتوعية الجيل بتجنب سلبياتها والإفادة من إيجابياتها.

3. تأهيل المرأة المسلمة علميا وثقافيا ودينيا وتقنيا للقيام بدورها المأمول في أسرتها بطرق تناسب التطورات المعاصرة.

4. وضع خطط على مستوى المجتمع في كيفية الاستخدام الآمن لتقنيات الاتصال الحديثة

الهوامش:

1. الوردى، زكي حسين، وعامر ابراهيم، الاتصالات، مطابع التعليم العالي، جامعة البصرة، 1990، ص 163، وانظر: الفار، محمد جمال، المعجم الإعلامي، دار أسامة، عمان، 2007، ص 102 - 103
2. بدور، حنان، الإعداد التربوي للأسرة المسلمة في عصر العولمة، أطروحة دكتوراة، جامعة اليرموك - قسم الدراسات الإسلامية، إربد - الأردن، 1430 هـ / 2009م، ص 15.
3. [www. alukah. net](http://www.alukah.net) - 3:// http تاريخ الإضافة 3 / 6 / 2013 م.
4. الشرق الأوسط جريدة العرب الدولية، الخميس 13 صفر 1434 هـ، 27 ديسمبر 2012م، العدد 12448 جريدة.
5. الأنباء الكويتية سياسية شاملة، الأحد 12 صفر 1435، 15 ديسمبر 2013م، العدد: 13577.
6. قطوش، سامية، دراسة سوسيولوجية لتأثير استخدام الانترنت في نمط الاتصال الأسري، جامعة حلب، دمشق 2004.
7. البكري، إياد شاكر، تقنيات الاتصال بين زمنين، دار الشروق، الأردن، ط1، 2003، ص 15.
8. الوردى، زكي حسين، وعامر ابراهيم، الاتصالات، مطابع التعليم العالي، ص 163، وانظر: الفار، محمد جمال، المعجم الإعلامي، ص 102 - 103.
9. قطب، سيد، في ظلال القرآن، القاهرة - مصر، دار الشروق، ط3، 1425 هـ، ج6، ص 3552
10. سالم، أحمد موسى، بناء الأسرة في هدى القرآن، دمشق - سوريا، الأهلبي، ط1، 1996م، ص 30 - 32، بتصرف.
11. رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح، كتب صفة القيامة والرقائق والورع، 4 / 667.
12. حسنة، عمر عبید، التفكك الأسري دعوة للمراجعة، سلسلة كتب الأمة، الدوحة - قطر، العدد 85، السنة الحادية والعشرين، ط1، 1422 هـ، ص 11 - 12.

13. الكيلاني، ماجد عرسان، ثقافة الأسرة المسلمة المعاصرة، الإمارات العربية المتحدة - دبي، دار القلم، ط1، 2005م، ص19.
14. http:// www. alukah. net // مرجع سابق.
15. حمدان، سعيد، بعض الجرائم الناتجة عن استخدام الشباب للانترنت ودور الأسرة في مواجهتها، منشورات جامعة الملك خالد، 2008، ص12.
16. بكر، أحمد، الأثار السلبية لاستخدام الانترنت من وجهة نظر طلبة الجامعة الإسلامية بغزة، رسالة ماجستير، 2011، ص22.
17. http:// www. emaratalyoum. com/ local - section. 2013 - 08 - 24
18. http:// www. al - ayayam. com//
19. المولى، بنية الأسرة في ضوء التغيرات الاجتماعية، ص252.
20. الخرافي، فايزة محمد، الألفية الجديدة: التحديات والآمال، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد 28، عدد 1، ربيع 2000م، ص23.
21. http:// www. alyaum. com/ ، اليوم - الدمام 24/04/2013
22. رواه البخاري كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، الجزء الرابع/ ص265، برقم 853، ورواه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الامام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، الجزء السادس/ ص476، برقم 1829
23. بدور، حنان، الإعداد التربوي للأسرة المسلمة في عصر العولمة، مرجع سابق، ص310.
24. فرج، عبد اللطيف حسين، العلاقات الذكوية داخل الأسرة، عمان - الأردن، دار الحامد، ط1، 2007م، ص99.
25. رواه البخاري كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، الجزء الرابع/ ص265، برقم 853، ورواه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الامام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، الجزء السادس/ ص476، برقم 1829
26. عزمي طه السيد، عالم الإسلام والتحديات الثقافية، على شبكة الانترنت،
http : / www. rohama. org/
27. الكيلاني، ثقافة الأسرة المسلمة المعاصرة، مرجع سابق، ص59، بتصريف.

28. رواه البخاري في صحيحه، ح 1 / ص 390، برقم 2067.
29. رواه الترمذي، ج 4، ح 2417، حديث حسن صحيح، قال الألباني صحيح.
30. بدور، حنان، الإعداد التربوي للأسرة المسلمة في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 314.
31. شويش، سعود بن حمد، إرادة التغيير بين الآباء والأبناء على شبكة الإنترنت، 15 - 2
- 2009م، <http://www.lahaonline.com>

المصادر والمراجع:

1. بكر، أحمد، الأثار السلبية لاستخدام الإنترنت من وجهة نظر طلبة الجامعة الإسلامية بغزة، رسالة ماجستير، 2011م.
2. بدور، حنان، الإعداد التربوي للأسرة المسلمة في عصر العولمة، أطروحة دكتوراة، جامعة اليرموك - قسم الدراسات الإسلامية، إربد - الأردن، 1430 هـ / 2009 م.
3. البكري، إياد شاكر، تقنيات الاتصال بين زمنين، دار الشروق، عمان - الأردن، ط1، 2003م.
4. حسنة، عمر عبيد، التفكك الأسري دعوة للمراجعة، سلسلة كتب الأمة، الدوحة - قطر، العدد 85، السنة الحادية والعشرين، ط1، 1422هـ.
5. حمدان، سعيد، بعض الجرائم الناتجة عن استخدام الشباب للانترنت ودور الأسرة في مواجهتها، منشورات جامعة الملك خالد، 2008 م.
6. الخرافي، فايزة محمد، الألفية الجديدة: التحديات والآمال، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد 28، عدد 1، ربيع 2000 م.
7. سالم، أحمد موسى، بناء الأسرة في هدي القرآن، دمشق - سوريا، الأهلي، ط1، 1996 م.
8. الفار، محمد جمال، المعجم الإعلامي، دار أسامة، عمان - الأردن، 2007 م.
9. فرج، عبد اللطيف حسين، العلاقات الذكية داخل الأسرة، عمان - الأردن، دار الحامد، ط1، 2007 م.
10. قطب، سيد، في ظلال القرآن، القاهرة - مصر، دار الشروق، ط3، 1425هـ.
11. قطوش، سامية، دراسة سوسيولوجية لتأثير استخدام الانترنت في نمط الاتصال الأسري، جامعة حلب، دمشق.
12. الكيلاني، ماجد عرسان، ثقافة الأسرة المسلمة المعاصرة، الإمارات العربية المتحدة - دبي، دار القلم، ط1، 2005 م.
13. المولى، بنية الأسرة في ضوء التغيرات الاجتماعية، الاسكندرية، (د. ن)، 1999 م.

14. مسلم، بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1980 م.

15. الوردى، زكي، حسين، وعامر إبراهيم، الاتصالات، مطابع التعليم العالي، جامعة البصرة - العراق، 1990 م.

مواقع الإنترنت:

1. [www. alukah. net:// http](http://www.alukah.net) . تاريخ الإضافة 3 / 6 / 2013م - 25 / 7 / 1434هـ.
[http:// www. alyaum. com/](http://www.alyaum.com/) اليوم - الدمام 24 / 04 / 2013.

2. [http:// almaarik. wordpress. com/](http://almaarik.wordpress.com/) مدونة أحمد المعارك.

3. موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة، 25 // [http: ar. wikipedia. org](http://ar.wikipedia.org) // 25 نوفمبر 2013م، تاريخ دخول الموقع 19 / 12 / 2013م.

4. [www. wd - tech. com // http](http://www.wd-tech.com) :/ تاريخ الدخول إلى الصفحة 17 / 12 / 2013م.

5. الشرق الأوسط: جريدة العرب الدولية، الخميس 13 صفر 1434هـ، 27 ديسمبر 2012م، العدد 12448.

6. شويش، سعود بن حمد، إرادة التغيير بين الآباء والأبناء على شبكة الإنترنت، 15 - 2 - 2009م، [http:// www. lahaonline. com](http://www.lahaonline.com)

7. نوافذ، موقع الإسلام اليوم [http :// www. islamtoday. net](http://www.islamtoday.net)

8. د. عزمي طه السيد، الإسلام والتحديات الثقافية، الأردن

[http :// www. rohama. org/](http://www.rohama.org/)

9. اليوم السعودية، الاثنين 13 صفر 1435 - 16 ديسمبر (كانون أول) 2013م

[www. Alyaum. com:// http](http://www.Alyaum.com)

10. جريدة الأنباء الكويتية سياسية شاملة، الأحد 12 صفر 1435، 15 ديسمبر 2013م - العدد: 13577.

11. [http:// www. asskina. com/ news.](http://www.asskina.com/news/) نشرت بواسطة موقع السكينة بتاريخ 16 -

سبتمبر - 2013م، في فتوى كبار العلماء.

12. [http:// www. emaratalyoum. com/ local.](http://www.emaratalyoum.com/local/) 24 - 08 - 2013

ظاهرة ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية *

د. هيفاء فياض فوارس **

د. أحمد ضياء الدين حسين الحسن ***

أ. فداء فياض فوارس ****

* تاريخ التسليم: 2014 /6 /17 م، تاريخ القبول: 2014 /8 /30 م.
** أستاذ مساعد/ قسم الدراسات الإسلامية/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.
*** أستاذ مشارك/ قسم الدراسات الإسلامية/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.
**** محاضرة/ جامعة جرش/ قسم الادارة التربوية/ الأردن.

ملخص:

هدفت الدراسة إلى بيان ظاهرة ازدواجية التعليم في المناهج التربوية الإسلامية، ولتحقيق ذلك أُستخدم المنهج الوصفي التحليلي. وقد خلصت الدراسة إلى أن ظاهرة ازدواجية التعليم تبرز في المنهاج التربوي من خلال صور وأشكال متعددة؛ وذلك بسبب غياب تطبيقات خاصية الربانية في المنهاج، وضعف مخططي المنهاج وعدم قدرتهم على القيام بدورهم المنشود، وأن هذه الظاهرة يمكن الحد منها من خلال خطوات ترتقي بالمنهاج من جهة، وبالنظام التعليمي من جهة أخرى.

The Phenomenon of duality in Education in Curriculum Content of Islamic Education

Abstract:

The aim of this study is to explain the phenomenon of duality in education in the content of Islamic education curriculum. To achieve this, researchers used the Descriptive Analytical Method, which showed that this phenomenon is represented by pictures and multiple forms in the curriculum as a result of the absence of applications of the connection between Allah and the content of the curriculum; moreover, planners of the curriculum are not professionals. This phenomenon can be reduced by taking steps to develop the content of the Islamic curriculum and educational system as a whole.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

يعد النظام التعليمي من أوثق المصادر التي تزود المؤسسات التعليمية بالأهداف العامة التي ينبغي أن تحققها في ظل ما تتخذه المناهج المتبعة في تلك المؤسسات.

ولما كانت أنظمة التعليم في البلاد الإسلامية تؤمن بضرورة أن يكون الإسلام هو المصدر الأول الذي تشتق منه أهداف المؤسسات التعليمية، وبناء المناهج التربوية، كانت الحاجة ماسة إلى قيم الإسلام الأخلاقية والقيم الإنسانية التي يقدمها الإسلام في المجالات كلها، وفي مقدمتها مجالات العلوم والمعارف المختلفة، خاصة أن الأمة المسلمة تعيش اليوم في حالة من الأزمات: الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، في ظل تأثير واضح بقيم العولمة.

فمنهج تربية المسلم المعاصر لا بد وأن يأخذ في اعتباره عند تخطيطه، وتنفيذه، وتطويره، أن الإسلام هو الإطار المرجعي لهذه الأمة، وأنه وحده هو الكفيل بالحيلولة دون تبعيتها. الأمر الذي حدا مخططي المناهج السعي الدائم لبناء المناهج التربوية الإسلامية، إلا أن هذا السعي قد أسفر عن اختلافات في بناء المناهج التربوية وتبنيها اتجاهات متعددة، حيث ظهرت على حيز الوجود مناهج تربوية وفق رؤية تحاكي المناهج المتقدمة في الغرب من جهة، ومن جهة أخرى مناهج تقدر ما توصل إليه علماء الإسلام عبر التاريخ في ظل القرآن والسنة، الأمر الذي جعل هذين الاتجاهين يسفران عن وجود ازدواجية في المناهج التربوية في العالم الإسلامي أخذت أشكالاً وصوراً متعددة، تحاول هذه الدراسة استجلاء حقيقتها في المناهج التربوية الإسلامية، وتوضيح الأسباب التي أسهمت في ظهورها.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تنبثق مشكلة الدراسة من خصوصية المنهاج التربوي الإسلامي والمتمثلة في الدور الذي يؤديه، بحيث تتصل مباشرة بحياة المتعلمين وواقعهم، كما تشكل إطاراً مرجعياً لتصرفاتهم وسلوكياتهم وقيمهم واتجاهاتهم. وهي لا تزود المتعلمين بالمعلومات والآداب فحسب، وإنما تسهم في تنمية متكاملة وشاملة لجوانب الشخصية كافة، إلا أن الدارس لواقع المنهاج التعليمي يجد أن المنهاج التعليمي يعاني من إشكالات معرفية تتمثل في

التناقض بين المعارف التي يتناولها المنهاج الدراسي، ومن ثم تأثير هذه التناقضات على من يتلاقها، الأمر الذي يتطلب ضرورة البحث عن حدود هذه الظاهرة في مناهج التربية الإسلامية، وقوفاً عند مظاهر هذه الظاهرة، وأسبابها، ومحاولة التصدي لها، من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما المقصود بازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية؟
2. ما مظاهر ظاهرة ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية؟
3. ما أسباب ظهور الازدواجية في مناهج التربية الإسلامية؟
4. كيف تسهم السياسة التربوية في التصدي لهذه الإشكالية؟

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى تحقيق ما يأتي:

- بيان مفهوم ظاهرة ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية.
- الوقوف على مظاهر ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية.
- استنتاج أسباب ظاهرة ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية.
- تقديم خطوات تسهم في التصدي لظاهرة ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة فيما يأتي:

♦ أولاً: الأهمية النظرية، حيث تسهم الدراسة الحالية في تقديم إطاراً معرفياً عاماً لظاهرة ازدواجية التعليم في مناهج التربية الإسلامية، يبين مظاهرها، وأسبابها، ومخاطرها، وخطوات تسهم في تلاشيها.

♦ ثانياً: الأهمية العملية، حيث تسهم الدراسة في تقديم استراتيجية واضحة للمؤسسات التربوية، وفئات المربين تساعدهم في إعادة النظر في المنهاج التربوي بعناصره المختلفة والوقوف على مظاهر الازدواجية في كل عنصر من عناصره، وذلك من خلال جهود المشرفين التربويين والقائمين على بناء المنهاج في وزارة التربية والتعليم.

الدراسات السابقة:

بعد محاولة استقرار الدراسات العلمية في موضوع الدراسة الحالية، وقفت الدراسة على بعض الدراسات ذات الصلة بالدراسة الحالية، والتي تمثلت فيما يأتي:
دراسة زغول (2002) (1):

هدفت الدراسة إلى بيان طبيعة ازدواجية اللغة ومشكلاتها في سياق العملية التعليمية، وذلك من خلال المنهج الوصفي التحليلي، وقد خلصت الدراسة إلى أن الازدواجية اللغوية تبرز في ظل وجود نمطين من العربية أو أكثر تتعايش جنباً إلى جنب في المجتمع العربي في مختلف الأقطار العربية، حيث تبرز في الميدان أربعة أنماط للعربية هي: الفصحى، والعامية، وعربية المثقفين، والعربية الحديثة، وقد ظهرت مجموعة من المبالغات فيما أورده كثير من الدارسين لهذه الظاهرة، وأن آثار هذه الظاهرة على المجتمع العربي هامشية إذا ما قورنت بآثار المشكلات اللغوية الأخرى.
دراسة أبي بكر (2006) (2):

هدفت الدراسة إلى بيان علاقة تكامل المعرفة بحركة إسلامية المعرفة، وذلك من خلال المنهج الوصفي التحليلي. وقد خلصت إلى أن حركة إسلامية المعرفة تمثل رؤية مهيمنة على المؤسسة التربوية التعليمية، الأمر الذي يوفر لمخططي مناهج التعليم فلسفة إسلامية لضبط العملية التعليمية، وأن الحد الفاصل بين مفهومي: إسلامية المعرفة، وتكامل المعرفة يسهم في حل إشكالات المناهج التعليمية من ازدواجية، وعلمانية، وغيرها، وأن أصالة التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المبكر في كتابات أبي حامد الغزالي، وابن رشد، وابن تيمية أسهمت في تخطي هذه الإشكالات.
دراسة محمد (2008) (3):

هدفت الدراسة إلى بيان أثر ازدواجية التعليم ومخاطرها على هوية الأمة المسلمة، وذلك من خلال المنهج الوصفي التحليلي. وقد خلصت إلى أن النظام التعليمي لا يزال يعاني من ازدواجية التعليم، وأن ازدواجية التعليم أسهمت في الفصل بين العلم والدين، وإيجاد طبقة رجال الدين في البلاد الإسلامية، والنظرة الخاطئة والقاصرة للعلوم الدينية، وأن الخروج من ازدواجية التعليم يكون من خلال العقيدة التي تعد قوام التربية في الإسلام، وضابط للمسار التربوي في الواقع التربوي المعاصر.

موقع الدراسة الحالية من الدراسات السابقة:

يمكن تلخيص أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف، بين الدراسة الحالية والدراسات

السابقة فيما يأتي:

1. تشترك الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في بيان بعض مظاهر ازدواجية التعليم وبعض مظاهر الازدواجية في النظام التعليمي، كما في دراسة زغول ودراسة محمد، ومن جهة أخرى تشترك مع دراسة أبي بكر في اعتبار تكامل المعرفة وإسلامية المعرفة أول خطوات التخطي لهذه الظاهرة.

2. تتفرد الدراسة الحالية فيما طرحه من إبراز مظاهر ظاهرة ازدواجية التعليم في المناهج التربوية الإسلامية على وجه الخصوص، واستنتاج الأسباب التي تقف وراءها، ومن ثم بيان مخاطرها وخطوات تسهم في تخطي هذه الظاهرة.

منهج الدراسة:

سلكت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، حيث يقوم المنهج الوصفي على استقراء المواد العلمية التي تخدم قضية ما، وعرضها عرضاً منهجياً⁽⁴⁾ في حين يقوم المنهج التحليلي على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة تفكيكاً أو ترتيباً⁽⁵⁾؛ ويخدم المنهج الوصفي التحليلي الدراسة الحالية من خلال الكشف عن ظاهرة ازدواجية التعليم في المناهج التربوية الإسلامية وذلك من خلال الخطوات الآتية:

- توضيح مفاهيم الدراسة توضيحاً دقيقاً.
- جمع المعلومات من مظانها التربوية، وترتيبها ترتيباً منطقياً.
- استنتاج الأسباب التي تقف وراء مظاهر الازدواجية في المنهاج التربوي الإسلامي.
- تقديم استراتيجيات تسهم في الخروج من الازدواجية في المنهاج التربوي الإسلامي.

المبحث الأول - مفهوم ازدواجية التعليم في المنهاج التربوي الإسلامي ومظاهرها:

يقف هذا المبحث على بيان مفهوم ظاهرة ازدواجية التعليم ومظاهرها وذلك من خلال المطلبين الآتيين:

◀ المطلب الأول - المنهاج التربوي الإسلامي:

▪ أولاً - مفهوم المنهاج التربوي الإسلامي:

تعددت تعريفات المنهاج التربوي، حيث يعرف بأنه: «نظام متكامل من الحقائق

والمعايير والقيم الثابتة، والخبرات والمعارف والمهارات الإنسانية المتغيرة التي تقدمها مؤسسة تربوية إلى المتعلمين فيها بقصد إيصالهم إلى مرتبة الكمال التي هيأهم الله لها، وتحقيق الأهداف المنشودة فيهم»⁽⁶⁾.

أو هو: مجموعة القيم، والحقائق، والخبرات، والمعارف، والمهارات، التي تقدمها المؤسسة التربوية إلى المتعلمين، مستخدمة جملة من الأساليب التربوية، وطرق التقويم، التي تضمن تحقيق الأهداف التعليمية فيهم، المتمثلة في الارتقاء في مجتمعاتهم، وتمكينهم من مجابهة التحديات الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية باقتدار، والاستفادة المثلى من الفرص المتاحة لديهم قدر الاستطاعة⁽⁷⁾.

كما عرف بأنه: القالب التربوي الذي يوفر فرص نمو المتعلم. من خلال الحصول على المعلومات المنظمة واكتساب المهارات والاتجاهات اللازمة للنمو المتكامل⁽⁸⁾.

كما يعرف بأنه: الحقائق الخالدة المستمدة من الكتاب والسنة والخبرة البشرية المكتسبة، التي تنظمها المؤسسة التربوية، وتشرف عليها؛ بقصد إيصال كل متعلم إلى كماله الإنساني، من خلال إقراره بالعبودية المطلقة لله تعالى، وفق أساليب تعليمية، وأساليب تقويم ملاءمة⁽⁹⁾.

إن المتأمل في هذه التعريفات وغيرها يجد أن مفهوم المنهاج التربوي لا يخرج عن كونه: القالب التربوي الذي يوفر فرص النمو للمتعلم في كل مجالات الشخصية في ضوء ما يقدم له من حقائق ومعارف بأساليب وطرق تدريسية متنوعة من خلال مؤسسة تعليمية.

فالمنهاج التربوي يقدم مباشرة للمتعلم، وفق نظام واضح المعالم، في ظل مؤسسة تعليمية تعنى بهذا الغرض.

■ ثانياً - أقسام المنهاج التربوي وعناصره:

إن المتأمل في تعريف المنهاج التربوي الإسلامي يجد أنه لا يقتصر على قسم ظاهر يقدم للمتعلم فيتأثر به، إنما يتعداه إلى ما يتأثر به المتعلم بطريقة غير مباشرة، الأمر الذي عدا الباحثين إلى تقسيم المنهاج التربوي إلى قسمين هما⁽¹⁰⁾:

1. المنهاج الظاهر الذي يشتمل على الخبرات الظاهرة المحسوسة، ويتألف من مواد دراسية وأساليب ووسائل تستعمل لتوصيلها أو تقويمها.

2. منهاج مستتر يتجسد بالنشاطات التعليمية والممارسات الإدارية والعلاقات الجارية المرافقة للمنهاج الظاهر.

فهذان القسمان هما الأساس في تكوين شخصية الطلبة سواء كان في جانبها الإيجابي

أم السلبي، فيتأثر الطلبة بكل ما يقدم إليهم وبكل عناصر البيئة التعليمية المادية والمعنوية والمنهاج التربوي لا يقف في تقسيماته عند قسميه: الظاهر والمستتر، إنما هو قالب عام، وكل متكامل، له عناصر محددة حددها الباحثون بأربعة عناصر هي: الأهداف، والمحتوى، وأساليب ووسائل وأنشطة التدريس، والتقويم⁽¹¹⁾.

من هنا نجد أن أقسام المنهاج التربوي وعناصره الأربعة محل اتفاق بين الباحثين التربويين، وواضعي المنهاج، إذ إن العملية التعليمية لا تحقق أهدافها المنشودة إلا إذا راعت عناصر المنهاج: الأهداف، والمحتوى، والأساليب والوسائل، والتقويم، في ضوء إجراءات ومفاهيم ظاهرة ومستترة.

■ ثالثاً: خصائص المنهاج التربوي الإسلامي

يتميز المنهاج التربوي بسمات عامة تصبغ عناصره المختلفة تتمثل فيما يأتي:

1. الربانية:

يتسم المنهاج التربوي الإسلامي بالربانية، حيث يعتمد على الوحي في عناصره المتعددة، إذ أن أهدافه مستخلصة من مصادر الإسلام الحنيف، كما أن معارفه لا بد أن تكون منسجمة مع الوحي الإلهي غير متناقضة معه.

فالمنهاج التربوي يزود الإنسان «المتعلم» بمجموعة الحقائق والمعايير والقيم الإلهية الثابتة التي توجه عمله وإسهامه، بل وتعينه على عمارة الأرض وترقيتها وفق منهج الله⁽¹²⁾.

2. الإيجابية والواقعية:

فالمنهاج التربوي تصميم «لواقع مطلوب إنشاؤه على أساس هذا التصميم لإعداد الإنسان القادر على القيام بواجبات الخلافة في الأرض، فالإنسان هو المكلف بتنفيذ هذا «التصميم» عن طريق التفكير والتدبر والنشاط بإيجابية وفاعلية⁽¹³⁾.

3. الشمول والتكامل:

يتسم المنهاج التربوي بخاصية الشمول، حيث إنه منهاج شامل في محتواه من الناحية المعرفية، كما أنه مناسب لكل الفئات ومقدراتهم وطاقاتهم المنسجمة مع مرحلة النمو للمتعلم. إذ إن المنهاج ليس غاية في حد ذاته إنما وسيلة لتحقيق غاية، وهي تنمية شخصية الإنسان كله وإيصاله إلى درجة كماله التي هيأه الله لها، وهذا يقتضي أن يكون المنهج المعد لهذا الغرض شاملاً متكاملًا في حقائقه وفي خبراته وجميع أوجه مناشطه.

مدكور، ص (19)

4. الثبات والمرونة:

يقوم المنهاج التربوي على مجموعة من الثوابت التي تحفظ كيانه وهويته العامة من مثل: الأهداف التربوية العليا، والقيم التربوية، والحقائق العامة، إلا أن وجود هذه الثوابت لا يمنع حصول التغيير في المنهاج التربوي، يكفل له مزيداً من الجدة والتطور، ويظهر هذا التغيير في طرائق تطبيق المنهاج التربوي، وتطبيقات القيم التربوية، والأساليب والوسائل التي يستعملها المعلم لإيصال المحتوى التدريسي.

5. التدرج:

يتميز المنهاج التربوي بالانتقال خطوة خطوة مع المتعلم، مراعيًا قدراته وطاقاته من جهة، والمرحلة العمرية التي يقدم إليها من جهة أخرى. حيث يظهر عنصر التدرج في المنهاج الدراسي على صور متعددة، إذ تجده في ذات المنهاج الخاص بمرحلة بعينها، إذ يتدرج في المعارف شيئاً فشيئاً حتى تكتمل الفكرة المراد حصولها في ذهن المتعلم. كما تجد عنصر التدرج واضحاً عند الانتقال في المنهاج التربوي من مرحلة إلى مرحلة - من صف إلى صف - حيث تزداد المعارف عمقاً كلما صعدت في سلم المراحل الدراسية.

6. التنظيم:

يتميز المنهاج التربوي بسمة التنظيم، بحيث يشكل بعناصره وأسسها المختلفة كلا متكاملًا، وقالباً عاماً كل جزء يتأثر بباقي الأجزاء، ويؤثر بها.

◀ المطلب الثاني - مفهوم ظاهرة ازدواجية التعليم في المنهاج التربوي

ومظاهرها:

تعرف ازدواجية التعليم بأنها: انقسام التعليم إلى قسمين: التعليم الديني، والتعليم المدني، فالأول يهتم بعلوم الدين، والثاني يهتم بعلوم الدنيا، ولكل منهما نظامه الخاص وأهدافه ومؤسساته⁽¹⁴⁾. وعليه فإن ازدواجية التعليم الخاصة بالمنهاج التربوي تعني: الثنائية المتناقضة في أي عنصر من عناصر المنهاج، أو أي قسم من أقسام المنهاج. حيث إنه إذا لم تنسجم عناصر المنهاج التربوي أو لم يتوافق قسميه: الظاهر والمستتر تتحقق عندئذٍ الازدواجية. وعليه فإن ازدواجية التعليم في المنهاج التربوي الإسلامي تأخذ أشكالاً مختلفة نلخص أبرز مظاهرها فيما يأتي:

■ أولاً - قيام المنهاج الدراسي على أساس فلسفات تربوية توفيقية:

لا بد للمنهاج التربوي الإسلامي أن ينطلق من فلسفة تربوية في ضوءها تصاغ عناصره المختلفة، إلا أنه إذا بني في ضوء فلسفات تربوية مختلفة متناقضة يحصل نوع

من الثنائية المتناقضة، يقول الفرحان: «ليست هناك «فلسفة تربوية واحدة شاملة لسائر أقطار العالم العربي، بل على العكس هناك فلسفات تربوية توفيقية، تبتعد وتقترب من الإسلام وتراث الأمة، حسب النظام السياسي للقطر، وبعده أو قربيه من الإسلام»⁽¹⁵⁾.

■ ثانياً - الازدواجية في أهداف المؤسسات التربوية:

هناك تناقض في « أهداف المؤسسات التربوية وعدم تكاملها داخل النظام الاجتماعي في الوطن العربي، فأهداف المدارس تختلف عن أهداف المؤسسات الدينية، وأهداف المؤسسات الدينية تختلف عن أهداف المؤسسات الإعلامية⁽¹⁶⁾، إذ ما زالت النظم والمؤسسات التربوية القائمة في الأقطار العربية، والإسلامية تعاني في هذا المجال من أمرين اثنين⁽¹⁷⁾:

أ. أن مؤسسات التربية ونظمها ما زالت مغتربة ثقافياً، وهي في هذا الاغتراب، والتقليد تحتفظ دائماً بفجوة تربوية واسعة بينها، وبين النظم التي تقلدها.

ب. أن المؤسسات والإدارات التربوية القائمة في الأقطار العربية، والإسلامية تلقن هذه المفاهيم والمعارف التربوية المستوردة تلقيناً يشبه تلقين النصوص المقدسة، ويتجاهل الظروف الاجتماعية والعلمية والمرحلة الحضارية، التي صاحبها في مواطن نشأتها.

إن هذه الازدواجية المتناقضة في أهداف المنهاج التربوي تعود إلى تقديس المستورد، وتقليد الموروث، الأمر الذي يتطلب من التربويين العودة الحقيقية إلى المصادر الإسلامية.

■ ثالثاً - الازدواجية في الفصل بين العلوم الكونية والعلوم الشرعية:

تبرز الازدواجية التي تمارسها أنظمتنا التربوية في هذا العصر في النظرة إلى العلوم الطبيعية والكونية على أنها شيء يختلف عن العلوم الشرعية من حيث أهدافها وغاياتها بالنسبة للفرد والمجتمع⁽¹⁸⁾.

ومن جهة أخرى فالبعض يرى أن العلوم التجريبية ليست علوماً عالمية خالصة. إنما تظهر عالميتها في ناحية، ت وهوية انتماءها في ناحية أخرى. يقول موسى: « انتشر القول بأن العلوم التجريبية علوم عالمية لا تنحاز لدين من الأديان. وهذه غلطة كبيرة وجهل فاحش. إذ إن العلوم التجريبية لها ناحيتان:

- الأولى هي الحقائق وقوانين الطبيعة التي تعرف عليها الإنسان بعد الاختبار والتجربة والمشاهدة وهذه الناحية لا شك في كونها عالمية.

- الثانية تتمثل في العقلية التي تدون هذه الحقائق والمعلومات، وتضع على أسسها النظريات. كما تتمثل الناحية الثانية باللغة التي تختارها هذه العقلية كأداة في التعبير

عن هذه النظريات. فاللغة ليست أمراً عالمياً⁽¹⁹⁾».

■ رابعاً - الازدواجية في محتوى المقررات الدراسية:

إن المتأمل في محتوى المنهاج التربوي الإسلامي يجد فيه صوراً متعددة من الازدواجية نذكر منها ما يأتي:

أ. الازدواجية في تكريس الواقع وعدم التطلع إلى مستقبل منشود.

إن المنهاج الحالية الموروثة في معظم الأقطار الإسلامية تعمل على تكريس الواقع الموروث من الفترة التي خضعت فيها تلك الاقطار الإسلامية للاستعمار، ذلك الواقع الذي كرس الانفصال، والفرقة، ومزق الوحدة الإسلامية، وجعل الأمة الواحدة ممزقة متفرقة⁽²⁰⁾.

ب. الازدواجية من خلال التناقض فيما يعرض في المقررات المختلفة، فالمتأمل في مناهج الصف الأول الثانوي الأردني يجد على سبيل المثال أنه يعرض في درس العقيدة مراحل خلق الله للإنسان ابتداء من خلق آدم عليه السلام. ومن ثم يعرض في الأحياء نظرية دارون في تطور خلق الإنسان.

ت. الازدواجية في استخدام المفاهيم في المحتوى الدراسي

إن قيام المنهاج التربوي على أسس غير واضحة، يؤدي إلى إثقال المحتوى الدراسي ببعض المصطلحات التي لا تنسجم مع الفلسفة العامة التي ينطلق منها المنهاج التربوي، كاستخدام مصطلح الطبيعة للدلالة على قوة الخالق وبديع خلقه⁽²¹⁾.

■ خامساً: الازدواجية المتمثلة في وجود نظامين من التعليم أحدهما أجنبي والآخر قومي في مجتمع واحد. حيث يمثل كل منهما إطاراً فكرياً مختلفاً باختلاف اللغة التي يستخدمها، ويؤدي إلى خط مختلف في التنشئة الفكرية والاجتماعية معاً. وهذا أحد المظاهر الواضحة لطبقية التعليم؛ لأنه يخدم أقلية من أبناء المجتمع تمثل النخبة فيه. كما أن التعليم الأجنبي يعد أجيالاً من العرب المتعلمين الذين يعيشون مغتربين عن وطنهم، لا يشعرون بالانتماء إليه، يفكرون بعقلية الأجنبي، ويتبعون ثقافته²².

وقد انعكس عن هذا المظهر نوع آخر من الازدواجية ألا وهو: ازدواجية اللغة في التعليم، حيث إن التعليم لكثير من العلوم الطبيعية في الأقطار العربية جارٍ باللغة الإنجليزية، وأكثر ما يلحظ هذا المظهر في الجامعات، حيث إن الطالب الجامعي يدرس الكيمياء والفيزياء والأحياء والرياضيات وغيرها باللغة الإنجليزية، ثم عندما يتخرج يأتي ليدرس الطلبة في المدارس باللغة العربية.

المبحث الثاني - أسباب ازدواجية التعليم ومخاطرها وطرق علاجها:

إن انحراف المنهاج التربوي الإسلامي نحو الازدواجية لم يأتي من فراغ، إنما كان نتيجة لمجموعة من الأسباب، يحاول هذا المبحث بيان هذه الأسباب، وأبرز ما نتج عن هذه الازدواجية من مخاطر على المنهاج وعناصر العملية التربوية، الأمر الذي يتطلب الوقوف على مجموعة من الخطوات التي تسهم في مواجهة الازدواجية، وذلك في المطالب الآتية

المطلب الأول - أسباب ظاهرة الازدواجية:

تعددت الأسباب التي أسهمت في ظهور ازدواجية التعليم، ومن أهمها ما يأتي:

■ أولاً: غياب تطبيقات خاصية الربانية عن المنهاج التربوي

تعد خاصية الربانية من أهم خصائص المنهاج التربوي الإسلامي، والتي تسهم في تفرده وتميزه عن أي منهج تربوي منطلق من فلسفة غير إسلامية؛ وذلك لأنه يعتمد على مصدر الإلهي.

فعندما تغيب خاصية الربانية عن المنهاج التربوي، ويركز المنهاج على المصدر العقلي والحسي تبدأ الازدواجية بين الإلهي والطبيعية تشكل عقلية التلاميذ، ومن ثم يتبلور لديهم الإيمان بضرورة فصل حقيقة الحياة عن الحقيقة الإلهية. وفصل الدين عن الحياة⁽²³⁾.

■ ثانياً - تأثر المعارف الإسلامية بالفلسفات غير الإسلامية:

إن قيام المنهاج التربوي الإسلامي على فلسفات غير إسلامية يسهم في ظهور التناقض في عناصر المنهاج التربوي، كما يسهم في ظهور الثنائية في أقسامه، فيظهر التناقض في النظام التربوي، كما يظهر في عناصر محتوى المنهاج ومعارفه وهكذا، فعلى سبيل المثال تجد درساً في كتاب التربية الإسلامية يتحدث عن الربا وحرمة وأثاره على الفرد والمجتمع، وفي منهاج الرياضيات على سبيل المثال درس يتحدث عن الربح المركب، وكيفية احتساب الفائدة.

■ ثالثاً - عجز القائمين على المنهاج التربوي الإسلامي أو عدم قيامهم بدورهم

المنشود:

يعاني القائمون على إعداد المنهاج التربوي من ضعف في القدرة على صياغة المنهاج التربوي بروح إسلامية، يقول عرفان فتاح موضحاً سبب غلبة صفة المنافاة للروح الإسلامية عن المناهج الدراسية: «إن هذه المنافاة والشذوذ إنما تولدت عن منظورين متقابلين ومشوهين، صدرت عنها تلك المناهج على ما بينهما من خصومه ومعاداته ظاهرة

هما: إما لصدورها عن نزعة علمانية شمولية جردت كلا العالمين، الإنساني والطبيعي من معاني القداسة، وبشرت بمجتمع علماني مدني. قاعدته والتحكم في تنظيماته، موجبات العقل الإنساني من حيث إنه مستقل بذاته وموصوف بالكمال ثم القانون الوضعي وعن وجهة نظر كلية عنهما انتصرت لها، وكرستها واقعا منتحلا غربيا عن الإسلام، رهط من المستغربين ممن ارتضوا: عن جهالة مفضوحة لأنفسهم «العبودية الثقافية» والاسترقاق الفكري الطوعي، لمنظومات فلسفية تتصادم ولا تتصادم مع الاسلام الحنيف (24)».

إن هذه الأسباب تتطلب نهضة حقيقية للقائمين على المناهج التربوية، والبدء بإعدادهم إعداداً مهنيًا وفنيًا وفكريًا من أجل صياغة مناهج تربوية منسجمة مع العقيدة الإسلامية وموافقة له.

المطلب الثاني - مخاطر الازدواجية:

لا تقف آثار ظاهرة ازدواجية التعليم عند مجرد المنهاج التربوي في عناصره المختلفة، إنما تتعداه إلى جميع عناصر العملية التعليمية، بمدخلاتها، ومخرجاتها، وعملياتها المختلفة، ومن أبرز آثار الازدواجية ومخاطرها ما يأتي:

■ أولاً - إخراج نمطين من الشخصية بين المتعلمين:

تسهم ازدواجية التعليم في تكوين جيل مخضرم لا هو متشبع بروح دينه ولا مقتنع بعقيدته وأخلاقه، ولا هو متمكن من روح الغربية أو الشرقية الحضارية. حيث أسهمت ظاهرة ازدواجية التعليم في إيجاد قطاع كبير من المثقفين المسلمين يقتنع بأن الإسلام لا يصلح لبناء نظام تربوي يلائم مقتضيات العصر.

■ ثانياً - فصل الدين عن العلوم الطبيعية:

إن ظاهرة ازدواجية التعليم أسهمت في التعامل مع العلوم بروح التجرد عن الدين ازدواجية التعليم بين الديني والمدني مما أحدث آثار خطيرة من أهمها في المجتمعات الإسلامية:

أ. النظرة الخاطئة للعلوم الدينية، وفصل الدين عن العلوم الحديثة (25).

■ معاملة المثقفين للإسلام كما يعامل الدين في النظام الغربي. باعتبار التربية الدينية موضوع مدرسي خاص بحصة الدين. إن الفصل التعسفي بين العلوم الشرعية على أساس أنها علوم للدين، وبين العلوم الأخرى على أساس أنها علوم للدين، قد أحدث كثيراً من الخلط والتشويش والمتاعب التي تعاني منها الأجيال الحالية، فالإسلام نظام يحكم الحياة، والعلم في هذا النظام هو العلم بقوانين الله في الكون وتطبيقاتها في واقع الأرض،

فسواء كانت هذه القوانين لحكم وتوجيه سلوك الإنسان أم كانت لحكم العلاقات بين سائر مكونات الكون، فهي كلها صادرة من الله، وهي كلها جزئيات في نظام متماسك لا يمكن أن يختل (26).

■ **ثالثاً - عزل علماء الإسلام عن المواقع القيادية تبعاً لذلك فكرياً واجتماعياً وسياسياً.** واستبدالهم بقيادات علمانية في تعليمها، ومن ثم في مرجعيتها.

■ **رابعاً - طرح فكرة تكافؤ الثقافات،** ومن خلالها طرح عدد من القوميات والإقليميات الضيقة، حيث تسهم الازدواجية في ترسيخ القوميات والنزعات الإقليمية وذلك لأن دعوة القومية وحركاتها وأتباعها حاملي شعار التقدمية والليبرالية والحدثة كانت وما تزال دعوة الأمم الذاهبة إلى الانقراض ذلك ما يثبته تاريخ الأمم المتحضرة.

المطلب الثالث - مواجهة ازدواجية التعليم:

تتعالى الصرخات اليوم في المطالبة بإصلاح المناهج التربوية الإسلامية، يقول سانو: «لقد علت منذ ما يربو على عقد من الزمن أصوات وصرخات داعية الأمة الإسلامية في أرجاء المعمورة إلى القيام بتغيير جذري محتوم عاجل وشامل لمناهج التعليم الموسوم بالتعليم الديني (العلوم الإسلامية)؛ بغى تفرغها من محتوياتها ومضامينها، وذلك بحسبانها في خلداهم المناهج المسؤولة عما جرى ويجري في العالم المعاصر من تصادم وتناحر وخصام.... والمسؤولة عن حالة الكفهرار الدائم بين الشعوب، والرفض المطلق لكافة المشاريع الوافدة، والكرهية المتنامية لوجود الآخر، والنبد العنيف المتصاعد لكل ما هو وافد غربي أو شرقي (27)».

إلا أن هذه المواجهة لظاهرة ازدواجية التعليم وما ترتب عليها من مخاطر على الفرد المسلم والأمة المسلمة، يحتاج إلى جهود مضمّنية ومتكاملة للمؤسسات التربوية المختلفة؛ من أجل تخطي هذه الظاهرة، إلا أن هذه الدراسة تحاول أن تقدم بعض الخطوات التي تسهم في المواجهة، وذلك فيما يأتي:

■ **أولاً: بناء مناهج تربوية إسلامية قادرة على الاستجابة الواعية لتحديات العصر.** إن إعادة بناء مناهج التربية الإسلامية اليوم حاجة ملحة؛ وذلك نظراً لتعدد مطالب الحياة من جهة، ومن جهة أخرى ما نتج عن الانفجار المعرفي من المعارف الهائلة التي لا يمكن إهمالها، ولا يمكن الأخذ بها كلها (28). حيث إن تطوير المنهاج أمر طبيعي وضروري، فهناك تغيرات قد تطرأ على البيئة والمجتمع، بل وعلى الطالب المتلقي للمنهاج، فالإدارة هي التي تتتبع احتياجات المجتمع، وتطور المنهاج ليتواءم مع تلك الاحتياجات (29).

■ ثانياً: قيام مؤسسات تربوية وتعليمية وأكاديمية داخل العالم الإسلامي وخارجه على أساس من الإيمان بوحدة المعرفة، وعدم اللجوء إلى الفصل بين معارف الوحي ومعارف الكون (30).

وهذا يتطلب إعادة تصميم مناهج التربية في جميع مراحل التعليم العام بطريقة تتكامل فيها العلوم الشرعية - التي تشكل محورا ثابتا - مع العلوم الإنسانية والكونية، كما تتكامل كل هذه العلوم مع طبيعة المتعلمين في كل مرحلة تعليمية من حيث مطالبهم وحاجاتهم ونوعية المشكلات التي يواجهونها في حياتهم (31).

■ ثالثاً - الأخذ بالطريقة الإجرائية التي تسهم في عملية التكامل المنشود بين فروع المعرفة، والتي تتمثل في (32):

أ. أن تقوم طائفة من المتخصصين في علوم الدنيا تدرس مبادئ الدين في عقائده ومظاهر العبادة فيه، كما تدرس اللغة لتستطيع أن تقرأ بها وتكتب وتتكلم وترجم.

ب. أن تقوم طائفة من المتخصصين في علوم الدين تأخذ مبادئ من الكون والحياة، ويكون لديهم نصيب من أساسيات الرياضيات والعلوم والجغرافيا والتاريخ البشري العام واللغة الأجنبية.

ولا يمكن أن تتحقق هذه الإجراءات إلا من خلال إنشاء مدارس للدراسات العليا، تنطلق من التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة في توجيه كل البحوث والدراسات لتشخيص المشكلات وعلاجها في مختلف الأقطار الإسلامية والعربية، أما الاستمرار في إرسال الباحثين والدارسين إلى الجامعات الأمريكية والغربية لدراسة العلوم والفنون والآداب والعلوم الإنسانية عموماً فهو استمرار في سياسة التغريب القائمة التي نعاني من آثارها في مجمل حياتنا عامة، وفي حياتنا الثقافية والتربوية الخاصة.

■ رابعاً - بناء المنهاج التربوي في ضوء أسس علمية ومعايير ثابتة، ومن أهم الأسس والمبادئ التي لا بد من مراعاتها عند بناء المنهاج التربوي الإسلامي ما يأتي:

أ. الجمع بين النظرية والتطبيق:

إن منهج التربية الرشيد لا توجد فيه تلك الفجوة المعهودة بين العلم والعمل، أو بين المثال والواقع، أو بين النظرية والتطبيق، فلا بد أن تكون المناهج نظرية وعملية معا.

ب. تكامل المعارف وانسجامها:

يتطلب تحقيق التكامل المعرفي للمناهج التربوية الإسلامية التعامل مع أهداف العلوم ومضامينها، وعدم الاقتصار على تاريخ العلوم، وهذا يقتضي تجاوز الحالة التعليمية

السائدة لعلوم الشريعة التي تقدم عقائد الإسلام وعباداته، ومعاملاته بصورة تاريخية، يغلب عليها فهم أمور الدين ضمن ما مضى من الزمن، فإذا توفر الاقتناع بضرورة هذا التجاوز لزم الانتقال بما يتم تقديمه عن الإسلام؛ ليصبح علوما ترتبط بتوجيه وعي الإنسان المسلم بهمته في الحياة، وسعيه في حركته في الواقع؛ لترتبط هذه العلوم بالواقع الراهن بالأمة المسلمة، وتمكينها من القفز إلى مقدمة الأمم في مجالات الإنجاز المتميز والفاعلية الحضارية⁽³³⁾.

وتحقيق هذا التكامل يتطلب مجموعة من الشروط من أبرزها⁽³⁴⁾ :

- التشبع بالرؤية الوجودية الإسلامية؛ لتصبح هذه الرؤية مرجعية في فهم الأفكار واستيعبها والتعامل معها، ويعني ذلك فيما يعنيه التمكن من المعارف الإسلامية ذات العلاقة المباشرة لموضوع البحث

- استيعاب العلوم والمعارف المعاصرة ذات العلاقة بموضوع البحث والتمكن منها، حتى ينطلق التفكير في الموضوع من حيث انتهت الخبرة البشرية.

- تطوير الرؤية النقدية لتمييز عناصر المقولات المذهبية والمرجعيات الفكرية سواء في الخبرة الإسلامية، أو في الخبرة الإنسانية المعاصرة.

ت. تأسيس المنهاج التربوي على فهم شمولي متكامل وموضوعي لجوهر الإسلام الواحد الجامع من جهة، والوعي بالمستجدات من التحديات أو الإشكاليات التي تواجه أمتنا، بل الإنسانية جمعاء. ص188.

ث. صياغة محتويات المناهج التعليمية صياغة إسلامية لا ترى فصاماً بين الديني والدنيوي، ولا بين العقلي والنقلي، ولا بين الروح والمادة، ولا بين عالم الغيب والشهادة، بل تقوم على رؤية ناضجة ناصعة ترى في هذه الثنائيات جمالا وروعة، وتكاملا وتساندا وترابطا، وهذا التكامل هو الذي يرتقي بعملية النهوض الحضاري في جميع مجالات الحياة، مما يجعل المناهج التعليمية من المقدمات الأساسية التي تسهم في الارتقاء بالحضارة الإسلامية، وصناعة حضارة متفوقة⁽³⁵⁾.

ج. أن تكون الأساليب والأنشطة محكومة بجو الحرية، والشورى، والإرادة الحرة، وتكافؤ الفرص، وذلك بفتح باب التفاعل والتحاور وطرح الآراء بين جميع أطراف العملية التعليمية.

الخاتمة:

أولاً - نتائج الدراسة:

تتمثل نتائج الدراسة فيما يأتي:

1. يقصد بازدواجية التعليم في المنهاج التربوي: الثنائية المتناقضة في أي عنصر من عناصر المنهاج، أو أي قسم من أقسام المنهاج.
2. تأخذ ظاهرة ازدواجية التعليم في المنهاج التربوي الإسلامي أشكالاً وصوراً مختلفة، من أبرزها: التناقض في الفلسفات التوفيقية التي يحتكم إليها المنهاج التربوي الإسلامي، والتناقض في أهداف المؤسسات التربوية الإسلامية: نتيجة تقديس المستورد وتقليد الموروث، والفصل بين العلوم الكونية والشرعية، وظهور أنظمة تعليمية متناقضة في الأقطار الإسلامية، كما وتأخذ الازدواجية في محتوى المنهاج التربوي الإسلامي صوراً تظهر في مفاهيمه ودروسه.
3. تتعدد الأسباب التي أسهمت في ظهور ازدواجية التعليم في المنهاج التربوي الإسلامي، ومن أبرزها: غياب تطبيقات خاصية الربانية عن المنهاج التربوي، واستناد المنهاج لفلسفات غير إسلامية، وضعف مخططي المنهاج التربوي في صياغة المنهاج التربوي صياغة إسلامية حقيقية.
4. إن ظاهرة ازدواجية التعليم في المنهاج التربوي الإسلامي ذات مخاطر على الفرد والأمة المسلمة، من أهمها: إيجاد جيل تابع للغرب، غير متمشع بأخلاق دينه من جهة، ولا بقيم الغرب وفلسفاته من جهة أخرى، وفصل الدين عن العلوم الغربية كما هو في الرؤية الغربية، وإبعاد رجال الدين عن المواقع القيادية في البلاد الإسلامية.
5. يمكن التصدي لظاهرة ازدواجية التعليم في المنهاج التربوي الإسلامي من خلال: بناء مناهج تربوية إسلامية قادرة على الاستجابة الواعية لتحديات العصر، ومراعية للمعايير والأسس العلمية مثل تكامل المعارف ووحدتها، وقيام المؤسسات التربوية المختلفة بطرق إجرائية تسهم في الحد من هذه الظاهرة.

ثانياً - توصيات الدراسة:

في ضوء النتائج السابقة فإن الدراسة توصي بما يأتي:

1. الكشف عن مدى تضمين المناهج التعليمية لظاهرة ازدواجية التعليم من خلال دراسات ميدانية وتحليل محتوى المناهج.
2. قيام المؤسسات التربوية الإسلامية بمراجعات فكرية تتعلق بإعادة النظر عما يصدر عنها من نتائج على مستوى الأجيال المختلفة؛ حتى تكون قادرة على وضع اليد على مواطن الضعف التي تسببت المناهج التعليمية في ترسيخها عند هذه الأجيال.
3. قيام الباحثين بدراسات تأصيلية للمناهج التربوية الإسلامية المعاصرة.
4. عقد مؤتمرات علمية تربوية تتعلق بالمناهج التربوية الإسلامية في ضوء الرؤية التربوية المعاص

الهوامش:

1. الزغول، محمد راجي، ازدواجية اللغة طبيعتها ومشكلاتها في سياق التعليم، 2002، ص 259 - 310.
2. أبو بكر، محمد إبراهيم، مفهوم تكامل المعرفة وعلاقته بإسلامية المعرفة، عدد 42 - 43، 2006، ص 11 - 52.
3. محمد، عبد رب الرسول، ازدواجية التعليم ومخاطرها على هوية المجتمع الإسلامي: رؤية تربوية إسلامية معاصرة، مجلة التربية، جامعة الأزهر، 2008، عدد 153، ج 2، ص 1 - 20.
4. انظر: الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، المنصورة، دار الكلمة، ط 1، 2002م، ص 66.
5. انظر: الأنصاري، المرجع السابق، ص 97.
6. مذكور، علي محمد، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، دار الفكر العربي، 2001، ص 14 - 15.
7. سانو: مصطفى قطب، مناهج التعليم الديني في ضوء التغيرات المعاصرة: نظرة أصولية في الإصلاح المنشود، ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي - التحديات والآفاق -، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1426هـ - 2005م، ج 2، ص 434.
8. فرحان، وآخرون، المنهاج التربوي بين الأصالة والمعاصرة، عمان، دار الفرقان، 1984م، ص 12.
9. عبد الله، عبد الرحمن صالح، المنهاج الدراسي: رؤية إسلامية، ط 2، عمان - الأردن، دار البشير، 2000م.
10. الكيلاني، ماجد، النظرية التربوية الإسلامية معناها ومكوناتها، إربد، مكتبة الرافدين، 2009م، ط 1، ص 28.
11. هندي، طرائق تدريس التربية الإسلامية أصول نظرية ونماذج تطبيقات عملية، عمان، دار الفكر، 2009م، ص 47.
12. انظر: مذكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، ص 15.

13. انظر: مذكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، ص17.
14. محمد، ازدواجية التعليم ومخاطرها على هوية المجتمع الإسلامي: رؤية تربوية إسلامية معاصرة، ص3.
15. فرحان، أزمة التربية في الوطن العربي، ص31.
16. خطاطبة، الأساس العقدي للتربية الإسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، 2006، ص406.
17. الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية، ص29 - 30.
18. الفرحان، وآخرون، المنهاج التربوي بين الأصالة والمعاصرة، ص125.
19. موسى، الرفق وآثاره التربوية على الفرد والمجتمع، جامعة اليرموك، رسالة ماجستير، 1423هـ - 2002م، ص192 - 193.
20. فرحان، وآخرون، نحو صياغة إسلامية لمنهاج التربية، ط2، جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، 1980، ص3.
21. انظر: الفرحان وآخرون، المنهاج التربوي بين الأصالة والمعاصرة، ص125.
22. السفطي، مديحة، التعليم الأجنبي في البلاد العربية -الازدواجية في النسق التعليمي وقضية الانتماء القومي - ، البحوث الاجتماعية والجنائية، ص14.
23. انظر: مذكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، ص46 - 47.
24. فتاح، عرفان، المناهج الدراسية الدينية في العالم الإسلامي: التحديات المعاصرة والتوقعات المستقبلية، ندوة عالمية عن: مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي لتحديات والآفاق، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، 1426هـ - 2005م، ج2، ص186.
25. انظر: قطيشات، نازك، طرق تدريس مناهج التعليم الديني تحدياتها وآفاقها في ضوء الواقع المعاصر، ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي: التحديات والآفاق، المعهد العالمي لوحددة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005، ص329.
26. مذكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، ص67.
27. سانو، قطب مصطفى، مناهج العلوم الإسلامية، والمتغيرات العالمية، قطر، كتاب الأمة، عدد 160، 2014.

28. انظر: الشعيلي، سليمان، والسالمي، محسن، التجديد في مناهج التربية الإسلامية: سماته ودواعيه مجالاته، ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي: التحديات والآفاق، المعهد العالمي لوحة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005 ص 255.
29. انظر: رحال، علاء الدين، محتويات التعليم الديني - تحدياتها وآفاقها في ضوء الواقع المعاصر - ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي: التحديات والآفاق، المعهد العالمي لوحة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005، ص 267.
30. انظر: الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص 124.
31. انظر: مذكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، ص 66.
32. انظر: الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص 126127.
33. انظر: ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، ص 292.
34. انظر: ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، ص 292 - 293.
35. انظر: سانو: مناهج التعليم الديني في ضوء التغيرات المعاصرة: نظرة أصولية في الإصلاح المنشود، ص 453.

المصادر والمراجع:

1. الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، المنصورة، دار الكلمة، ط1، 2002م
2. أبو بكر، محمد إبراهيم، مفهوم تكامل المعرفة وعلاقته بإسلامية المعرفة، عدد 42 - 43، 2006، ص11 - 52.
3. خطاطبة، الأساس العقدي للتربية الإسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، 2006
4. الدغشي، أحمد، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، دار الفكر، دمشق - سورية، ط1، 2001.
5. رحال، علاء الدين، محتويات التعليم الديني - تحدياتها وآفاقها في ضوء الواقع المعاصر - ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي: التحديات والآفاق، المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005 ص255، ص267.
6. سانو، قطب مصطفى، مناهج العلوم الإسلامية والمتغيرات العالمية، قطر، كتاب الأمة، عدد160، 1435هـ - 2014م.
7. سانو: مصطفى قطب، مناهج التعليم الديني في ضوء التغيرات المعاصرة: نظرة أصولية في الإصلاح المنشود، ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي - التحديات والآفاق - ، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1426هـ - 2005م
8. السفطي، مديحة، التعليم الأجنبي في البلاد العربية -الازدواجية في النسق التعليمي وقضية الانتماء القومي - ، البحوث الاجتماعية والجنائية
9. الشعلي، سليمان، والسالمي، محسن، التجديد في مناهج التربية الإسلامية: سماته ودواعيه مجالاته، ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي: التحديات والآفاق، المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005 ص255.
10. الزغول، محمد راجي، ازدواجية اللغة طبيعتها ومشكلاتها في سياق التعليم، 2002، ص259 - 310.
11. عبد الله، عبد الرحمن صالح، المنهاج الدراسي: رؤية إسلامية، ط2، عمان - الأردن، دار البشير، 2000م.

12. فتاح، عرفان، المناهج الدراسية الدينية في العالم الإسلامي: التحديات المعاصرة والتوقعات المستقبلية، ندوة عالمية عن: مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي لتحديات والآفاق، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، 1426هـ - 2005م
13. فرحان، اسحاق أحمد، المنهاج التربوي بين الأصالة والمعاصرة، عمان، دار الفرقان، 1984م
14. فرحان، اسحاق أحمد، أزمة التربية في الوطن العربي من منظور إسلامي، دار الفرقان، عمان - الأردن، ط1، 1986.
15. فرحان، وآخرون، نحو صياغة إسلامية لمناهج التربية، ط2، جمعية: جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، 1980.
16. قطيشات، نازك، طرق تدريس مناهج التعليم الديني تحدياتها وآفاقها في ضوء الواقع المعاصر، ندوة عالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي: التحديات والآفاق، المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 2005، ص329.
17. الكيلاني، ماجد عرسان، النظرية التربوية: معناها ومكوناتها، مكتبة الرافدين، إربد- الأردن، 2010.
18. الكيلاني، ماجد عرسان، أهداف التربية الإسلامية، دبي - الإمارات، دار القلم، ط1، 2005م.
19. محمد، عبد رب الرسول، ازدواجية التعليم ومخاطرها على هوية المجتمع الإسلامي: رؤية تربوية إسلامية معاصرة، مجلة التربية، جامعة الأزهر، 2008، عدد 153، ج2، ص1 - 20.
20. مذكور، علي محمد، مناهج التربية: أسسها وتطبيقاتها دار الفكر العربي، 1421هـ - 2001م.
21. ملكاوي، فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2011.
22. موسى، الرفق وآثاره التربوية على الفرد والمجتمع، جامعة اليرموك، رسالة ماجستير، 1423هـ - 2002م
23. هندي، طرائق تدريس التربية الإسلامية أصول نظرية ونماذج تطبيقات عملية، دار الفكر، عمان - الأردن، 2009م.

نظرية المعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية*

د. أحمد ضياء الدين حسين**

د. رائده خالد حمد نصيرات***

* تاريخ التسليم: 2014 / 5 / 25م، تاريخ القبول: 2014 / 8 / 30م.

** أستاذ مشارك/ تربية إسلامية/ جامعة اليرموك/ الأردن.

*** أستاذ مساعد/ تربية إسلامية/ جامعة اليرموك/ الأردن.

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن نظرية المعرفة، وبيان ملامح تكامل أدوات المعرفة، وأحكام العلوم المعرفية عنده، ودعوة الغزالي العلماء إلى التكامل فيما بينهم للوصول إلى المعرفة الحقيقية، ويظهر هذا التكامل من خلال مقارنتها بالفلسفات التربوية الحديثة، ولتحقيق أهداف البحث أُستخدم المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي والمنهج المقارن، الذي أعان على الوقوف على ملامح نظرية المعرفة وإظهار تكامل عناصرها عند الغزالي، وتوصل البحث إلى أن ملامح التكامل المعرفي عند الغزالي تكمن في تكامل مصادر المعرفة وعلومها وعلماؤها.

وأوصت هذه الدراسة بدراسة مقارنة بين الفكر المعرفي وتكامله عند أعلام الفكر التربوي الإسلامي من العلماء الأوائل وبين اتجاهات الفكر المعرفي المعاصر وبيان ضلاله وابتعاده عن الحقيقة العلمية، ويتم بذلك دحض هذه النظريات.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، تكامل المعرفة.

Al - Ghazali's Theory of Knowledge in Comparison with Modern Educational Philosophies

Abstract:

This research aims at finding out the knowledge theory, clarifying its features and its integration of knowledge tools. Al - Ghazali called for the collaboration among scholars to get to the real knowledge. To reach the objectives of this paper, the researcher used the inductive, descriptive and comparative methods to understand Al - Ghazali's theory of knowledge and demonstrate its elements. This paper exposed that Al - Ghazali's integrated the sources of knowledge with different branches of knowledge. The researcher recommended scholars should conduct a comparative study between the cognitive thought and the integration of knowledge in the Islamic educational thinking, in addition to attempting to refute astray ways of thinking and established theories.

Key words: *knowledge, integration of knowledge*

مقدمة:

يعد البحث في موضوع المعرفة من القضايا التي شغلت المفكرين في الحاضر والماضي، وهو مطلب حضاري لا غنى عنه؛ لأنّ المعرفة أعلى وظيفة للإنسان، وهي ميزة تميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات وأساس استخلافه في الأرض، وموضوع المعرفة استوقف عدداً من علماء المسلمين؛ فلاسفة ومتكلمين، وعقدوا أبواباً وفصولاً، بل كتباً في العلم والمعرفة.

ويعدّ الغزالي أحد أعلام الفكر الإسلامي، ومن أوائل من وضع للمعرفة أسسها وقواعدها، حيث كان متعطشاً للحقيقة العلمية وسط الآراء المتضاربة والفرق المتناحرة، فأعدّ نفسه إعداداً نفسياً وعلمياً وعقلياً؛ لمعالجة كل مشكلة وفحص كل فرقة من فرق عصره، ليميز بين الحق والباطل، ومن ثم الخروج بنظرية معرفية إسلامية تفيد الأمة الإسلامية في عصره إلى العصر الحاضر.

وقد تحدّث الغزالي عن نظريته للمعرفة في العديد من مؤلفاته كإحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، وميزان العمل، كما خصها ببعض المؤلفات المستقلة كالقسطاس المستقيم، والذي تناول فيه ميزان المعرفة، والرد على نظرية المعرفة عند الباطنية، والفلاسفة، وقد تكونت نظرية المعرفة عنده من خلال آرائه في إمكان المعرفة ومصادرها وتكامل علومها ودعوة العلماء بأقسامهم إلى التكامل، وهذا ما لم تستطع الفلسفات التربوية الحديثة التوصل إليه وصياغته الصياغة التي صاغها الإمام الغزالي.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تبرز مشكلة الدراسة في الكشف عن أوجه تكامل المعرفة عند الإمام الغزالي، من خلال دراسة المعرفة كما يراها، والوقوف على أوجه التكامل فيها من حيث أدواتها وعلومها وعلمائها وإبراز هذا التكامل من خلال مقارنة آرائه ببعض النظريات التربوية الحديثة.

ويمكن تحديد مشكلة الدراسة من خلال الإجابة على السؤال المحور الرئيس الآتي: .

ما مفهوم نظرية المعرفة عند الإمام الغزالي مقارنة بالفلسفات التربوية الحديثة؟ .

ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:

- من الغزالي، وكيف كان العصر الذي عاش فيه؟
- ما الرؤية المعرفية وملامح تكاملها عنده؟

أهداف الدراسة:

- ♦ التعريف بالغزالي وعصره.
- ♦ بيان رؤية الغزالي للمعرفة وملامح تكاملها.

أهمية الدراسة:

وتمثلت أهمية الدراسة في الجوانب الآتية:

1. هي دراسة تهتم بدراسة الفكر المعرفي عند الغزالي دراسة تربوية ترفد المكتبة التربوية الإسلامية بدراسات تربوية تعمل على تأصيل المعرفة تأصيلاً إسلامياً من قبل العلماء الأوائل.
2. تفيد هذه الدراسة الباحثين في القيام بدراسة مقارنة بين المعرفة الإسلامية عند العلماء الأوائل والمعرفة الحديثة التي تقدمها مدارس التربية الحديثة، وبالتالي أسلمة المعرفة الغربية من خلال الاستفادة من التراث الإسلامي.
3. تعين المفكرين على اكتساب منهجية تناسب أصالة الفكر الإسلامي، وتفيد المؤسسات التعليمية في تثبيت الجذور المعرفية الإسلامية عند المتعلمين، من خلال الرجوع إلى أصول من تحدث عن المعرفة.
4. تسهم في معرفة التسلسل المنطقي وأساليب التقسيم والتحليل المنهجي في منهجية الغزالي.

الدراسات السابقة:

إن الدراسات التربوية التي عنيت بالفكر التربوي والمعرفة عند الغزالي كثيرة، وخاصة ما ورد في كتب تطور الفكر التربوي، إلا أن هذه الدراسة تميزت عن غيرها بأنها أبرزت نظرية المعرفة وتكاملها من خلال مقارنتها بالنظريات التربوية الحديثة عند الغزالي. لقد اطلع الباحثان على دراسات كثيرة فيما يخص نظرية المعرفة عند الغزالي، تحدثت عن مصادر المعرفة عند الغزالي وأقسام العلوم، وهي في معظمها كتب منشورة وبعضها

الآخر مقالات في المواقع الالكترونية، ولم يجد الباحثان من بينها أي دراسة كانت بطريقة الدراسة المقارنة.

منهج الدراسة:

وتعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي التحليلي والمنهج المقارن، ولذلك ستقوم الدراسة بتتبع آراء الغزالي المعرفية وتحليلها، ووصف العصر الذهبي الذي عاشه الغزالي ونشأته العلمية، واستخراج تكامل المعرفة عند الغزالي من خلال آرائه المعرفية في مصادر المعرفة وتصنيفات العلوم وأقسام العلماء والمستخرجة من مؤلفاته، ومقارنة آرائه المعرفية بالنظريات التربوية الحديثة وإبراز تكامل المعرفة عنده.

حدود الدراسة:

اقتصرت الدراسة على دراسة مجموعة من كتب الغزالي لاستنباط تكامل المعرفة منها وهي: إحياء علوم الدين، المنقذ من الضلال، ميزان العمل، الاقتصاد في الاعتقاد، مشكاة الأنوار، المقصد الأسنى، جواهر القرآن، معارج القدس في مدارج معرفة النفس؛ وذلك لكثرة مؤلفات الغزالي، وعدم القدرة على حصرها.

واقترنت الدراسة على مقارنة آراء الغزالي المتعلقة بمصادر المعرفة وعلومها بالفلسفات التربوية الحديثة الرئيسية وهي: المثالية والواقعية والبرجماتية والمذهب الحدسي ودراستها دراسة عامة ليست تفصيلية لإظهار ملامح تكامل نظرية المعرفة عند الغزالي.

مصطلحات الدراسة:

◀ نظرية المعرفة: "مجموعة من المفاهيم والقواعد والمبادئ التي تقوم بدراسة منهجية منظمة تبحث في المعرفة الإنسانية بصفة عامة من حيث ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها"⁽¹⁾.

◀ تكامل المعرفة: أن تكون المعارف التي يصل إليها الإنسان متكاملة فيما بينها، ولا يناقض بعضها بعضاً.

خطة الدراسة:

المقدمة: وتتضمن (مشكلة الدراسة، وأهدافها، وأهميتها، والدراسات السابقة، ومنهج

الدراسة، وحدودها، ومصطلحاتها، والكلمات المفتاحية، والخطة)

- المبحث الأول: التعريف بالإمام الغزالي وعصره.
- المطلب الأول: التعريف بالغزالي ونشأته العلمية
- المطلب الثاني: عصر الإمام الغزالي.
- المبحث الثاني: نظرية المعرفة وملامح تكاملها عند الغزالي
- المطلب الأول: مصادر المعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية
- المطلب الثاني: أحكام العلوم عند الغزالي
- المطلب الثالث: أقسام العلماء عند الغزالي
- الخاتمة: (وتتضمن النتائج والتوصيات)

المبحث الأول - التعريف بالإمام الغزالي وعصره:

يناقش هذا المبحث التعريف بالإمام الغزالي وعصره، ويتمثل بالتعريف بالغزالي ونشأته العلمية، وعصره: لإعطاء فكرة عامة عن الغزالي.

المطلب الأول - التعريف بالإمام الغزالي ونشأته العلمية:

"هو زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزالي، صاحب التصانيف، والذكاء المفرط (2)"، ولد بطوس سنة 450هـ - 1058م، والغزالي نسبة إلى غزل الصوف أو إلى غزالة: قرية من قرى طوس، توفي - رحمه الله - سنة خمس وخمسمائة بطوس، ودفن بظاهر الطابران وهي قسبة في طوس (3).

تفقه ببلده أولاً، ثم تحوّل إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة، فلزم إمام الحرمين "أبا المعالي الجويني"، فبرع في الفقه في مدة قريبة، ومهر في الكلام والجدل، حتى صار عين المنظرين، وشرع في التصنيف، ثم سار أبو حامد إلى المخيم السلطاني، فأقبل عليه نظام الملك الوزير، وسر بوجوده، وناظر الكبار بحضرته، فانبهر له وشاع أمره، فولّاه النظام تدريس نظامية بغداد، وسنه نحو الثلاثين، وأخذ في تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة (4).

وكان الغزالي نابغة حيث جدّ واجتهد في الاشتغال والاستذكار والاستظهار حتى برع في الفقه والخلاف والجدل وأصول الدين وأصول الفقه والمنطق والحكمة والفلسفة، ونبغ في مدة وجيزة حتى صار يشار إليه بالبنان، وصنف في تلك العلوم على عهد أستاذه

إمام الحرمين ونقد الآراء الزائفة في هذه العلوم وتصدى للرد عليها، فكان شديد الذكاء، سديد النظر، سليم الفطرة قوي الحافظ، بعيد الغور، غواصاً على المعاني الدقيقة، معنياً بالإرشادات الرقيقة، جامعاً، بين علوم الظاهر والحقيقة مناظراً محاججاً⁽⁵⁾.

أما عن رحلاته؛ فعندما مات إمام الحرمين خرج الغزالي من نيسابور إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك، فناظر الغزالي في حضرته الأئمة العلماء وظهر عليهم، فاعترفوا بفضله، وتلقاه نظام الملك بالتعظيم والتكريم وولاه تدريس مدرسته ببغداد، وأمره بالتوجه إليها، فأعجب الناس بحسن كلامه وفصاحة لسانه وكمال فضله وسمو خلقه، ثم زهد في تلك المظاهر؛ فقصده إلى بيت الله الحرام للحج، واستناب أخاه في التدريس، فلما رجع توجه إلى الشام، فأقام بمدينة دمشق يشتغل بالعلم في زاوية الجامع، ثم انتقل إلى بيت المقدس واجتهد في العبادة وانقطع عن الناس وتحرى الأماكن الخالية ثم قصد مصر وأقام بالإسكندرية مدة، وكان قد اعتزم السفر منها بحراً إلى بلاد المغرب للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش، ولكنه عدل عن ذلك حين بلغه نعيه، فعاد إلى وطنه بطوس، واشتغل بالعلم والعبادة وتصنيف الكتب⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: عصر الإمام الغزالي.

يعد الغزالي من أعلام القرن الخامس الهجري، والقرن الخامس للهجرة حافل بالتطورات الاجتماعية والفكرية والثقافية والحوادث السياسية، ولقد مالت الخلافة العباسية في دورها المتأخر إلى الضعف والانحلال، وغدا الخلفاء بأيدي الأمراء والقواد، كما انتشر الدعاة الذين كثروا في الأمصار كما انتشر الزعماء الجشعون الذين يتكالبون على السلطة وزادوا في ضعف الكيان السياسي للدولة وكان لكثرة الأفكار والآراء المختلفة من معتزلة وإسماعيلية ومذاهب فلسفية متعددة أثر في زيادة الفوضى الشاملة والابتعاد عن مفهوم القرآن وشريعته والفساد والاضطراب السياسي الأمر الذي أدى إلى نزاع حاد وعنيف بين الفرق والطوائف المتعددة من حنابلة وشيعة وشافعية وحنفية ومتصوفة وأشاعرة⁽⁷⁾.

ومن أبرز التطور في الفكر التربوي الإسلامي في القرن الخامس الهجري أن الأشاعرة⁽⁸⁾ هي من تسلّمت زمام التطور الفكري التربوي الإسلامي والذي كان من أبرز روادها الإمام الغزالي، فاستطاعوا بسبب ما أتوا من ثقافة واسعة ومنهج التفكير الأشعري أن يتفاعلوا مع مشكلات عصرهم، وإحاطة بمقتضيات التطور فيه أن يخلصوا إلى بلورة نظرية فكرية تربوية تتسق مع القرآن الكريم والسنة النبوية⁽⁹⁾:

ومن هنا ظهرت شخصية قوية الحجة، قوية البيان، عظيمة السلطان على قلوب الناس، شاهدت ما يموج في المجتمع من مذاهب وفرق وحضارات، تدرسها وتدرس الإسلام قبلها، وكان هذا الرجل حجة الإسلام أبو حامد الغزالي⁽¹⁰⁾.

المبحث الثاني - نظرية المعرفة وملامح تكاملها عند الغزالي:

وللوقوف على نظرية المعرفة وملامح تكاملها عند الغزالي لا بد من دراسة مصادر المعرفة وأحكام العلوم وأقسام العلماء عنده والوقوف على آرائه فيها وتحليلها ومقارنة مصادرها بالنظريات التربوية الحديثة على النحو الآتي:

المطلب الأول - مصادر المعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية

◀ تمهيد:

تعدّ نظرية المعرفة عند الغزالي في صورتها النهائية مرتبطة أشد الارتباط برحلته في البحث عن الحقيقة ولهذا تراه يصرح بذلك في حديثه عن وصوله للعلم اليقيني، فيقول: "وقد كان تعطشي إلى درك الأمور دأبي وديدي من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله... فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة"⁽¹¹⁾، وهي تقسم بشكل عام إلى قسمين: المعرفة المحمودة: وما تضمنته من العلم الذي هو فرض عين، والعلم الذي هو فرض كفاية⁽¹²⁾، والمعرفة المذمومة: وهي تتضمن علم الكلام والفلسفة الخارجة عن الأدلة التي ينتفع بها، أو التي لا فائدة مرجوة فيها، وأيضاً علم السحر والطلسمات، وعلّم النجوم إذا كان مضراً لصاحبها⁽¹³⁾.

ولأنّ هدفه الوصول إلى العلم اليقيني؛ فهو عنده: "العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه؛ مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث شكاً أو إنكاراً، ... ثم علمت أنّ كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا تيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه فليس بعلم يقيني"⁽¹⁴⁾.

لذلك عند بحثه عن إمكان المعرفة كان هدفه البحث عن الحقيقة بكل المدارك والمعارف الحسية والعقلية والقلبية، ولكي يصل إلى الحقيقة اليقينية كان لا بد من أن يستخدم منهج الشك أو المذهب الشكي، أو الشك المنهجي⁽¹⁵⁾، وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحر، فقد اعترف الغزالي بما لهذا الشك من فائدة، عندما ذهب إلى أن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي أعمى⁽¹⁶⁾، ويظهر استخدامه للمنهج الشكي

عندما اختبر شاهد الحس والعقل وعجز انفراد كل منهما إلى الوصول إلى الحقيقة اليقينية لأن الخطأ فيهما وارد.

ويبدو أنه رغم أن نظرية المعرفة عند الغزالي تقوم على نقد وسائل العلم والمعرفة التقليدية، فهو يدعو إلى ضرورة التلازم بين العقل والشرع من أجل الوصول إلى اليقين، على أن الغزالي لم يتزحزح قيد أنملة عن تأكيد أهمية المعرفة العقلية رغم ما قدمه من نقد وشك.

ويرى أن المعرفة اليقينية تقوم على مصادر أربعة رتبها الغزالي على النحو الآتي:

■ المصدر الأول: الحواس: ويرى الغزالي أن من مصادر المعرفة الحواس؛ وقد قسم الغزالي الحواس إلى أقسام بين فيها أن أول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس؛ فيدرك بها أجناس الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي قاصرة عن إدراك الألوان والأصوات قطعاً، وهي كالمعدوم في حق اللمس، ثم تخلق حاسة البصر فيدرك بها الألوان والأشكال وهي أوسع من عوالم المحسوسات، ثم ينفث فيه السمع فيسمع الأصوات والنغمات، ثم يخلق له الذوق، إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق التمييز في سن السبع سنين وهو طور آخر من أطوار وجوده يدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحس المادي (17).

أما عن تجربته بالمعرفة الحسية، وما آل إليه أمره؛ فذكر أنه ظل يقتبس المعلومات عن طريق الحواس، وأنه أتقن هذه العلوم المكتسبة عن طريقها، ثم أمعن النظر فيها، ما إذا كان يمكنه الشك فيها أو الأمان فيها من الخطأ، ذلك أن المقصود هو العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ويرى في نفسه أنه لا بد له من طلب حقيقة، ما هي؟ ومعياره في ذلك: الأمان من الخطأ، وكل علم لا أمان معه من الخطأ، فليس بعلم يقيني عنده (18).

حتى ينتهي به طول الشك والنظر إلى أن اعترفت له الحواس بالعجز عن إدراك حقائق الأمور أو العلم اليقيني الذي هو هدف المعرفة عند الغزالي؛ ذلك لأن أقوى الحواس - وهي حاسة البصر - عندما تنظر إلى الظل تراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة، يعرف أنه لم يتحرك بغتة واحدة بل على التدرج، حتى تتوارى حالة الوقوف، وأيضاً كالنظر إلى الكواكب، فترى صغيرة، ثم بالأدلة الهندسية يتبين أنه أكبر من الأرض (19).

وبهذا يظهر أنه بعد اخضاع الحواس لمذهب المنهج الشكي أن الحس قد يحكم بإثبات

الشيء، ثم يأتي العقل ويحكم بنفيه حكماً لا سبيل لمدافعتة، وهذا كله دليل على خطأ الحواس، ولا أمان مع الخطأ، وبالتالي لا ثقة بها وحدها.

وقد نتج من هذا الرأي أن قرر الإمام الغزالي أن هذا النوع من الإدراك كإدراك البهيمة؛ حيث إنَّ في إدراكها نقصاً، ويتبلور نقصانها في أنَّها مقصورة على الحواس، والحواس معزولة عن الإدراك إذا لم يكن مماسةً أو قريبةً منه، فاللمس والذوق يحتاجان إلى المماسّة، والسمع والبصر والشم بحاجة إلى القرب، فالموجودات التي لا يتصور فيها المماسّة ولا القرب بالحواس معزولة عن إدراكها (20).

وهكذا يظهر أن الإمام الغزالي قد فقد ثقته جملةً واحدة من الاعتماد على الحواس وحدها في المعرفة اليقينية إلا فيما خلقت لها، وبناءً على ذلك كذب الإمام الغزالي الحواس في كونها تدرك بها حقائق الأمور، ورأى أنَّ الحواس من مصادر المعرفة إلا أنَّ المعرفة الحسية أضعف درجات المعرفة، فالمعرفة الحسية عند الإمام الغزالي مكملّةٌ بغيرها، لأنَّ الحواس تكملُّ بغيرها، لهذا ينتقل إلى تجربة المصدر الثاني وهو العقل.

■ المصدر الثاني: العقل: ويرى أن "العقل" بالاشتراك يطلق على أربعة معانٍ (21):

- الأول: العقل وصف يفرق به الإنسان عن سائر البهائم، وهو الذي يستعدّ به الإنسان لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وبعبارة أخرى: تلك الغريزة التي يتهيا بها الإنسان لأدراك العلوم النظرية، ويشبه نوراً يقذفه الله في القلب، وبه يستعد لإدراك الأشياء.

- الثاني: العقل هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز، بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم بأنَّ الاثنين أكثر من الواحد، وأنَّ الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد.

- الثالث: العقل علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فكل من حنكته التجارب وهذبه المذاهب يقال له: "عقل" في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة يقال له: غبيٌّ، أو غمرٌ، أو جاهل، وهذا النوع من العلوم يسمى عنده عقلاً.

- الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة، يسمى صاحبها عاقلاً، من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب.

وبناءً على ذلك قسم الإمام الغزالي العقل من حيث المصدر، إلى قسمين: غريزي، ومكتسب، فالغريزي: هو القوة المستعدة لقبول العلم ووجوده في الطفل كوجود النحلة في

النواة، والمكتسب المستفاد: هو الذي يحصل من العلوم إما من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير لا يعلم، أو من حيث يعلم مدركه وهو التعلم، ويرى أن القسم الأول من العقل الذي هو القوة التي يستعد بها الإنسان لإدراك الأشياء من العلوم النظرية أساساً وسماء "نور البصيرة" (22).

والمعنيان الأول والثاني للعقل؛ أساسهما الطبع، والثالث والرابع؛ أساسهما الاكتساب، ويرى التفاوت والزيادة تكون في كل هذه الأقسام إلا القسم الثاني، الذي يعد علماً يخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز، والناس في ذلك النوع سواء (23).

وبعد أن شكَّ الإمام الغزالي في ثقة الحواس، خاض التجربة مع العقل، حيث يحكي تجربته ومعرّكته مع "الحكم العقلي"، فيقول: "فقلت بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقلية التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً، فقالت المحسوسات: "بما تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية، كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعلم وراء إدراك العقل حاكم آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك لا يدل على استحالته (24)"

بهذا يرى الإمام الغزالي أن العقل مع عظم شأنه عاجز عن إدراك ما وراء الطبيعة من الغيبيات التي هي من اختصاص الأنبياء، لذلك فإنَّ أسمى وظيفة للعقل؛ هي أن يعرف الناس عظم مكانة الأنبياء، ويشهد للنبوة بالتصديق والإتباع، ولنفسه بالعجز عن إدراك حقائق المعارف اليقينية التي لا تدرك إلا بعين النبوة، وأن يأخذ بأيدي البشر ويسلمها إلى الأنبياء الموحى إليهم المبصرين بعين النبوة، تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين، وهنا يقف دور العقل عنده، فالعقل معزول عما بعد ذلك إلا أن يفهم ما يليق إليه الطبيب (25). والمعرفة عند الغزالي لها صفتان رئيسيتان هنا:

- الأولى: المعرفة نسبية: وهو يستند إلى الأمثلة المألوفة؛ فلو أن مجموعة من العميان لم يروا الفيل قط ولم يعرفوا وصفاً له، وعلموا بمجيء هذا الحيوان، ثم أرادوا تكوين فكرة عنه، فإن تحسسوا هذا الحيوان، فقد يقع أحدهم على رجل الفيل، والآخر على نابيه، والثالث أذنه، ثم طلب منهم أن يصفوه، قد يقول أحدهم إن الفيل شبيه بالعامود، ويرفض الثاني هذا الرأي مؤكداً أن الفيل كالوتد، ويذهب ثالث إلى الفيل كالخيمة الكبيرة، وهكذا يصف كل منهم الفيل حسب العضو الذي لمس، وكل واحد بجانبه الحق لأنَّ كلَّ منهم صدق في قوله ولكن غاب عن علمهم وصفه ككل (26).

وهذا صحيح بالنسبة إلى معظم المسائل التي يتم البحث عنها، في أن المعرفة تختلف من شخص لآخر بناء على اختلاف رؤية الأشخاص للحقيقة وما يتوصلون إليه من خلال أدواتهم المعرفية.

ويرى أن التفاوت يعود سببه إلى تفاوت النفوس في العقل، حيث إن التفاوت بين الناس حاصل إلا في العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، حيث إن الاثنين أكثر من الواحد واستحالة كون الجسم في مكانين، والتفاوت بين الناس أيضاً يتطرق إلى تفاوت الناس في استيلاء القوة قمع الشهوات، فالسيطرة على الشهوات تختلف من شخص لآخر، والعلم الحاصل يختلف بقدر قدرة بعضهم على ترك بعض الشهوات؛ لأن الشهوات تكبل العقل، ويظهر تفاوت الناس أيضاً في علوم التجارب؛ حيث يظهر التفاوت بكثرة الإصابات، وسرعة الإدراك، ويكون سببه إما تفاوت في الغريزة أو تفاوت الممارسة، والتفاوت في الغريزة هو الأصل (27).

وينكر الغزالي على من ينكر الاختلاف بين الناس؛ فمن أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة فكأنه منخلع عن ربة العقل، فلولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم، ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم إلا بعد تعب طويل من المعلم، وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإشارة، وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون تعليم، ثم يستشهد بالأدلة النقلية والعقلية ليثبت صحة قوله (28).

- والثانية: المعرفة فوق العقل والإدراك: يقول الغزالي: "وراء طور العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور آخر العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن التمييز، وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها (29)"، ويقول: "ليس من الضروري أن تكون الحقائق مما يؤديها العقل فهناك من الحقائق ما يعجز إدراكنا عن الوصول إليها وليس مما يخالف الصواب في نظره وجود افتراض قائل بوجود دائرة داخل أخرى فوق دائرة العقل، وإن شئت فقل دائرة التجلي الرباني، ونحن نجعل سنن تلك الدائرة ونواميسها جهلاً تاماً، فإننا نجد الكفاءة في قدر العقل على الاعتراف بإمكانها" (30)، وفي كلام الغزالي عن الإدراك فإنه يقسمه إلى إدراك حسي وإدراك معنوي - أي الكشف - ، والإدراك الحسي يتعلق بالعلم المادي ويدرك بالحواس، أما الإدراك النفسي فيتعلق بالعالم الخفي عالم الملك والملوك إلا أن الإدراك النفسي محدود بقيود الجسم ولذا يجب أن يتعذر منها بالتطهر الجسمي والمادي (31)، ويتضح هنا مدى تأثير فكره بالنزعة الصوفية في هذا التفسير.

ولذلك فإنَّ الغزالي يرى أن المعرفة لا تقتصر على ما وجد في عالم الشهادة المحسوس بل تتعداه إلى عالم آخر وهو عالم الغيب، وهذا العالم لا يصل إليه عقل الإنسان وحواسه؛ لأنه فوق إدراكهما، ولا يمكن تحصيل معرفته إلا عن طريق الوحي، فهو بذلك يقرر أن ميادين المعرفة: ميدان عالم الشهادة ويدرك بالعقل بإرشاد الشرع ويدرك بالحواس بإرشاد العقل الشرع، وميدان عالم الغيب ويدرك بالشرع.

ويظهر هذا في شرحه لسورة النور أن العين عينان: ظاهرة وباطنة، والظاهر من عالم الحس والشهادة والباطن من عالم الملكوت، ويسمى عالم الملكوت بالعالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوراني، ويسمى عالم الشهادة عالم السفلي والجسماني والعلماني، ونسبتهما إلى بعضهما كالظلمة إلى النور، وكالسفل إلى العلو، وعالم الملكوت لا يمكن الوصول إليه من خلال نور العقل، بل من خلال الأنبياء⁽³²⁾.

وخلاصة رأي الإمام الغزالي في حاكم العقل هي أن للعقل نطاقاً واسعاً، يدرك المعلومات أكثر وأوثق من الحس، وأن حكمه أصدق بكثير من حكم الحس إلا أن ادراكاته مع اتساعها، لم تدرك المغيبات وأمور ما وراء الطبيعة، وهو يعدّ أحد أدوات المعرفة ومصادرها، إلا أنه لا يمكن الوثوق به في ميدان لا يمكن للعقل إدراكه وهو ميدان عالم الغيب الذي لا يمكن إدراكه إلا عن طريق مصدر ثالث للمعرفة اليقينية وهو النبوة.

■ المصدر الثالث: النبوة: ويرى أنها: وصول خبر من الله تعالى بطريق الوحي إلى من اختاره من عباده فهي إذا علاقة بين الوحي والأنبياء، ويقرر أنمن فهم معنى النبوة وأكثر النظر في القرآن الكريم والأخبار الصحيحة، حصل له العلم الضروري بكونه صلى الله عليه وسلم في أعلى درجة النبوة⁽³³⁾، وأما الرسالة: فهي تكليف الله تعالى أحد الأنبياء بإبلاغ الناس شرعاً أو حكماً، فالرسالة إذا علاقة بين النبي وسائر الناس، والنبوة أشرف من الرسالة؛ لأنها صلة النبي بخالقه، والرسالة صلة النبي بالناس⁽³⁴⁾.

ويبدو أن الغزالي اجتهد في بيان الفرق بين النبوة والرسالة إلا أن كل منهما يعد مصدراً واحداً لتوصيل المعرفة الربانية، فالنبوة الحصول على المعرفة من الخالق عن طريق الوحي، ثم توصيلها إلى الناس عن طريق الرسالة.

وبعد أن قرر الغزالي عجز كل من العقل من إدراك المعرفة اليقينية، يرى وجود وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، ولا طريق لمعرفة هذا إلا عن طريق النبوة؛ فهي طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل، بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة ولهذا لا بد من طلب اليقين بالنبوة⁽³⁵⁾.

وعند الحديث عن العلاقة بين كل من العقل والنقل فإنه يبين أن أموراً تعلم بالضرورة مباشرة، ومنها ما لا يعلم بالضرورة؛ فأما ما يعلم بالضرورة كالبداهيات والمسلمات، فإنّ الإنسان يعرفها معرفة مباشرة، ولا تحتاج إلى استدلال وبراهين لأنها صادقة وواضحة بذاتها، وأما ما لا يعلم بالضرورة فإنه ينقسم إلى أقسام: الأول: ما يعلم بدليل العقل دون الشرع - أي معرفة عقلية - ، والثاني: ما يعلم بالشرع دون العقل - أي عن طريق النقل كمعرفة الغيبات والسمعيات - ، والثالث: ما يعلم بالعقل والشرع معاً؛ كروية الله تعالى، وخلق الله تعالى للمخلوقات وهو بذلك يرد على المعتزلة لاعتمادهم على العقل كدليل مستقل عن النقل ومقدم عليه (36).

فالعقل لا يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل؛ فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ، أي أنّ العقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات تارة، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبه الغافل وإظهار الدليل لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقد، وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة (37).

وهكذا يحدد الغزالي طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل، وهي علاقة تكامل لا تعارض بينهما، وإن اجتماعهما معاً "نور على نور"، وأن بتكاملهما تتحقق المعرفة اليقينية، ولا شك من أنّ للعقل أثراً في الوحي وللوحي أثراً في العقل وهذا ما يظهره الغزالي بدقة وموضوعية.

■ المصدر الرابع: الكشف: ويعد الكشف عند الغزالي مصدراً من مصادر المعرفة اليقينية بواسطة نور يقذفه الله في الصدر - على شكل إلهام دون عناء - وذلك النور مفتاح أكثر المعارف، ويرى أنّ من حصر الكشف في الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة، وقد سمّاه الرسول - صلى الله عليه وسلم - "بالشرح"، فلما سئل عن الشرح ومعناه في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (سورة الأنعام: 125) قال: "هو نور يقذفه الله تعالى في القلب"، فقليل: "وما علامته؟"، فقال: "التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود" (38)، وهذا النور ينبغي أن يطلب بالكشف، وهو ينبثق من الجود الإلهي من بعض الأحيان، ومن ذلك فإنّ مكان العلم هو القلب، فهو كالمرآة التي تنطبع فيها الصور، وللحقيقة صور تنطبع في مرآة القلب، وتتضح بها، ولذلك فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في مرآة القلب (39).

إذا فالمعرفة الكشفية عنده: "هي نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من هذا النور أمور كثيرة تنضح من خلالها المعرفة الحقيقية في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وحكمه في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، ومعرفة معنى النبوة، والوحي والملائكة والشياطين وغير ذلك" (40).

ويبدو أن المعرفة القلبية الكشفية عنده مرتبهة بمعرفة الله ومحبه؛ لذلك يستطيع العارف أن يصل بها إلى المعرفة الحقيقية؛ وذلك من خلال الطريقة الصوفية، متأثراً بالمدرسة الصوفية التي ينتمي لها.

ويؤكد على العلاقة بين العقل والكشف؛ فالعقل لا يصطدم مع الكشف في شيء، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحيانا عن أن يبدي الرأي في مسألة ما، فيسعه الوحي أو الإلهام بتبيانها، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحي والإلهام، وتارة لا يدرك وجه الحكمة، فيقف صامتا لا يملك المساعدة، فهو يريد بذلك ألا يستغنى عن العقل كلية، بل يجعله شارحاً للكشف (41)، وهذا يفسر الظاهرة التي تبدو في بعض كتبه من مؤازرة العقل لوجهات النظر الصوفية التي يبيثها بعد الاهتداء إلى نظرية الكشف الصوفي، ولم يعبر الغزالي عن كشوفه بطريقة صريحة وواضحة، بل أحاط نظرياته برعاية العقل.

وقوله بنظرية المعرفة الصوفية لا يعني نفي نظرية المعرفة التي مصدرها النبوة أو العقل بل المقصود هو الاعتراف بأن لكل منهم طريقاً تؤدي إلى المعرفة.

والعلم يحصل من طريقين: التعلم الإنساني، والتعلم الرباني؛ فالتعلم الإنساني؛ يكون على وجهين: أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر، والتفكر من الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر"، ثم أفاض في بيان طريق التعلم الرباني (42).

وقد قدم الغزالي نظرية للمعرفة على أساس فلسفي ويظهر ذلك جلياً في رسالته مشكاة الأنوار، شارحاً قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (سورة النور: 35) مفسراً لنور الأنوار "تارة بأنه هو أصل الوجود، وتارة أخرى بأنه أصل المعرفة" (43) - ولا تعارض بين التفسيرين إذ المعرفة من أفراد الوجود، كما لا تعارض بين ما قدمه من رؤية معرفية في مشكاة الأنوار وبين ما ذهب إليه في غيرها من القول بالعلم اللدني والكشف الصوفي، إذا يؤول رأيه في الجميع إلى معنى واحد - ، ويبين أنه "من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة، فقد ضيق رحمة الله تعالى، فهذا الحدس كافياً لإثبات وجود الله" (44).

وبذلك يرى أنه لا تعارض بين معقول ومنقول، إلا أن الغزالي لم يصل إلى هذا باستعماله

الكلام ودلائله ولا بالمنطق والفلسفة وبراهينهما، بل بنور إلهي يقذفه الله تعالى في الصدر، وهذا النور يعد مفتاح أكثر المعارف، وهو ليس محتاجاً إلى دليل منطقي وترتيب كلامي بل يعرف بنور يقذفه الله في قلب المؤمن دون أي تعقيد وهو أصل المعرفة اليقينية.

والكشف عند الغزالي هو الإلهام وهو: " كل ما يلقيه الله في روع العبد ولم يكن للعبد فيه حيلة أو تعلم أو اجتهاد وهذا النوع لا يرقى إلى درجة اليقين التام إلا بشروط كأن يكون لنبي أو لولي (45) - ، وقد ورد في القرآن الكريم نماذج من هذا النوع، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعَيْرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾ (يوسف: 94) وهذا دليل على أنه نوع من الإدراك خارج عن الحواس تحصل المعرفة به من خلال الإلهام دفعة واحدة، وهو ما حصل مع يعقوب عليه السلام عندما أحس باقتراب أثر يوسف عليه السلام إلهاماً، إلا أنه جعل الكشف مصدراً رئيساً في المعرفة اليقينية متأثراً بالمدرسة الصوفية.

ويرد على الغزالي بأن الإلهام أحد مصادر المعرفة التي لا تخضع للتجربة أو الحس أو الاستدلال العقلي لذلك ما زال الجدل دائراً حول هذا النوع من المعرفة الذي لا يمكن إنكاره ولا تعليقه، فالمبدأ العام الذي يحاكم الإسلام على أساسه الإلهام؛ بأن لا يخرق قاعدة دينية أو يعارض حكماً شرعياً متفقاً عليه؛ فالأحكام الشرعية تقوم على الظاهرة ولا تغير أو تبدل بادعاء المكاشفة أو الإلهام (46): لذلك يعدّ من المصادر التبعية أو الثانوية للمعرفة؛ التي لا تمتلك في ذاتها عاملاً حاسماً في قبول المعرفة أو رفضها، وتحول دون التعميم إلا بالاستناد إلى المصادر الرئيسية من وحي وعقل وحس (47).

وبناءً على ذلك يظهر أن الغزالي على خلاف جوهرى مع الفلسفات التربوية، فكل فلسفة منها ترى أن مصدر المعرفة الحقيقة إما العقل أو الحس أو الحدس؛ حيث إن الفلسفة المثالية تردّ مصدر المعرفة في الغالب إلى العقل، فالمعرفة عندها تنبع في الأساس من العقل، والمعرفة التي تنبع من العقل هي معرفة أولية مختلفة عن الخبرة؛ لأن المعرفة التي عن الخبرة غير واضحة، وكثيراً ما تخدع وهي لا تحوي ضماناً للحقيقة (48)، فالعقل مصدر لكل صنوف المعرفة الحقيقية، والمعرفة الحقيقية تتميز بالضرورة والشمول ويقصد بالضرورة أن المعرفة صادقة، والشمول أن الحكم الذي نطلقه صادق في كل زمان ومكان بصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال (49).

وجاءت الفلسفة الواقعية لتناقض الفلسفة المثالية، وتختلف معها جذرياً فأمنت بالواقع المحسوس المائل للعيان، وأن لهذا الواقع الوجود المستقل عن العقل والمثل، فالواقع هو مصدر الحقائق التي تكون كامنة في الأشياء وليس بالأفكار، وأن الأشياء موجودة سواء أكان لدينا فكرة أم لا (50)، والعقل عند الواقعيين ليس إلا حصيلة التجارب

والخبرات الحسية المادية من العالم المادي، والمفاهيم والمعاني مأخوذة أساساً من مواقف وأشياء مادية، والعقل ونشاطه نابعان وتابعان للعالم المادي، وأي تغيير في الواقع المادي يتبعه في عالم الفكر⁽⁵¹⁾، وهم يرفضون القول بأن العقل يفرض مقولاته الخاصة بالحواس، ويقولون بأن العالم الذي يدرك بالحواس ليس عالماً خلق بعقول البشر إنما العالم كما هو، وهو إسقاط من العقل⁽⁵²⁾، ولذلك فهي تؤمن بالحواس وتعدّها من أدوات العقل، وهي تنقل وقائع العالم الخارجي وصورتها إلى عقل الإنسان، وهم يعللون خداع الحواس أو قصورها بإخضاعها لسيطرة العقل وإحكامه، والحواس تساعد العقل على التأكد من القضايا العقلية التي يصل العقل وإثباتها عن طريق التجريب والخبرات الواقعية⁽⁵³⁾، فمصدر المعرفة الحقيقية الحواس وكذلك فالتجربة تعد مصدراً من مصادر المعرفة، فالمنهج التجريبي أثبت الخطأ العميق الذي يقوم عليه الرأي القائل بأن المعرفة لا يمكن بلوغها إلا بوساطة قوى الذهن وحدها⁽⁵⁴⁾.

وأما موقف الفلسفة البرجماتية من العقل والحواس وعلاقتها بالمعرفة، فالعقل عندهم مجموعة من الخبرات التي كونها الفرد خلال نشاطه⁽⁵⁵⁾، وهو ليس المنوط بوضع الروابط بين الأشياء؛ لأنّ هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها، فالعقل ليس مصدر الروابط بل التجربة العملية⁽⁵⁶⁾، فالمعرفة تنطلق من الحواس وتنتهي بالتجربة؛ لذلك تعدّ الحواس طريقاً أساسياً للتجربة العملية⁽⁵⁷⁾.

المذهب الحدسي، الذي يمثله برجسون: فيرى أن مصدر المعرفة ليس هو العقل الذي يستنبط ويستدل، وليست هي الحواس التي تدرك وتحس، وإنما هو الحدس الذي يقود إلى جوهر الحقيقة، ويكشف عن الواقع بغير وساطة من عقل أو حواس⁽⁵⁸⁾.

والغزالي بحديثه عن مصادر المعرفة يتفق مع الفلسفة المثالية بأن العقل يعد مصدراً من مصادر المعرفة، ولكنه لا يتفق معها بأن العقل يوصل إلى معرفة يقينية بمعزل عن مصدر الشرع وإرشاده، ويتفق مع كل من الفلسفة الواقعية والفلسفة البرجماتية بأن الحس والتجريب يعدان مصدرا من مصادر المعرفة، ولكن الحس منفرداً يعدّ من أخص المعارف ولا يوصل إلى الحقيقة، ولا بد من الشك فيه، ويتفق مع المذهب الحدسي بأن الحدس يعد مصدراً للمعرفة، ومع أنه يرى أنه يوصل إلى المعرفة اليقينية إلا أنه لا ينكر المصادر الأخرى، ويعد كل منها مكمل للآخر.

والأصل في مصادر المعرفة في الإسلام رفض الاقتصار على الاتجاه العقلي في الوصول إلى المعرفة، ورفض الاقتصار على الاتجاه التجريبي بإرجاع المعرفة إلى الحس وحده، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ

لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿78﴾ (النحل: 78)، وقد قرر الله تعالى في الآية أن الله جعل المعرفة منوطة بالحواس والعقل معاً بإرشاد منه، ولم يجعلها مقتصرة على أحدهما.

وبذلك تبرز نظرية المعرفة عند الغزالي؛ فهو يستخدم الشك المنهجي للبحث إلى المعرفة اليقينية، وهو لا يؤمن إيماناً مطلقاً بإمكان المعرفة وقدرة الإنسان على بلوغ اليقين، وينكر قدرة الإنسان على معرفة حقائق الأشياء؛ ولذلك فهو يختبر الحواس والعقل، ورغم أنه يعد الحواس من مصادر المعرفة إلا أنها لا يمكن الحصول بها على معرفة يقينية لأنه عند اختبارها باستخدام المنهج الشكي، يحكم بأن العقل فقد ثقته بالحواس لأن الحواس تخدع؛ لذلك تعد أخس مصادر المعرفة ولا يوثق بها منفردة، ويشك في العقل لتفاوت العقول ولذلك المعرفة الحاصلة بالعقل نسبية، ولأن وراء العقل حاكم آخر ويعد القلب من أدوات المعرفة اليقينية بواسطة نور يقذفه الله في الصدر على شكل لإلهام دون عناء، والمعرفة القلبية الكشفية عنده مرتبهة بمعرفة الله ومحبه، والعقل لا دور له إن كان خارج إطار الشرع، والمعرفة التي مصدرها النبوة معرفة يقينية، والعلاقة بين العقل والشرع علاقة تكاملية، فكلاهما متلازمان تلازم السبب والنتيجة، ولذلك فالمعرفة عنده نوعان: معرفة قلبية كشفية مصدرها الله تعالى يحصل عليها الإنسان بالكشف، ومعرفة عقلية مصدرها الشرع ووقائع الحياة يحصل عليها الفرد بالاكْتِسَابِ والوعي والملاحظة، ولا بد من إرشاد الشرع للعقل إلى المعرفة اليقينية (59).

وهو يدعو إلى التكامل بين مصادر المعرفة وأن كل مصدر لا يمكن أن يعد مصدراً وحيداً للمعرفة، فالحس والعقل والنبوة والكشف كلها مصادر متكاملة تعمل مع بعضها بعضاً، وأشرفها النبوة والكشف وأضعفها الحواس، وهو بذلك يخالف الفلسفات التي تنظر للمعرفة نظرة جزئية ويظهر ذلك من خلال نظرتها الجزئية لمصادر المعرفة، فالمعرفة الإنسانية الحقيقية هي التي تأتي عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة، وعمليات التجريب المختلفة التي تقوم بها هذه الحواس - مع عدم الثقة بها منفردة - مع الموازين العقلية والفطرية والمكتسبة، بالإضافة إلى كل ما يوحي به الله لأتبيائه أو عباده الصالحين.

المطلب الثاني - أقسام العلوم عند الغزالي:

وقد أدى هذا التنوع في مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية الحديثة إلى تنوع آخر في موضوعات المعرفة ومجالاتها، فالمنهج العقلي يرتبط بالمعرفة العقلية التي تجعل من الرياضيات والعلوم العقلية نموذجاً للعلم، أمّا المنهج التجريبي فيرتبط بالمعرفة الحسية، التي تجعل من العلوم الطبيعية والتجريبية نموذجاً للعلم، أمّا المنهج الحدسي فيرتبط

بالمعرفة الحدسية التي تركز على العلوم الدينية، والأخلاقية والصوفية دون غيرها (60).
 إلا أن الغزالي يقرر قاعدة مختلفة عن الفلسفات التربوية الحديثة في موضوعات
 المعرفة وعلومها؛ وهي أن غاية جميع العلوم هي معرفة الله تعالى على الحقيقة
 والصدق، والعلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض (61)؛ لذلك فهو يقسم
 العلوم إلى قسمين (62):

- الأول - علوم محمودة: ويتفرع منها: العلوم التي هي فرض عين: ويرى أن كل
 فرقة أنزلت الوجوب على العلم الذي تؤمن به؛ فالمتكلمون قالوا: علم الكلام، والفقهاء: علم
 الفقه، والمفسرون والمحدثون: علم الكتاب والسنة، والمتصوفة: علم العبد بحاله ومقامه
 من الله تعالى، ويرجح أنه علم المعاملة ويشمل أمور المعاملات الثلاثة: الاعتقاد، والفعل
 والترك، وعلم مكاشفة (63)، ويقرر الغزالي في حال تعرض المرء في بعض الحالات للتعلم
 والعمل في آن واحد ولم يستطع القيام بهما معاً عليه أن يتعلم أولاً؛ لأن العلم أصل العمل
 وأساس له كما أنه شرط له بعد، وفرض العين معناه عنده العلم بكيفية العمل بالواجب (64)
 ، وهكذا يكون تعلم سائر الأفعال الوجبة فرض عين، والعلوم التي هي فرض كفاية: وهي
 العلوم التي إذا تعلمها بعضهم سقط واجب تعلمها عن بعضهم الآخر ولا يستغنى عنها في
 قوام أمور الدنيا فالعلوم عنده تنقسم إلى شرعية وغير شرعية، فالشرعية هي ما أخذت
 من الأنبياء، ولا يرشد العقل ولا التجربة ولا السماع إليها؛ كاللغة، وغير الشرعية هي ما
 استفيد من غير الأنبياء بالعقل والتجربة، ومنها ما هو ممدوح وما هو مذموم وما هو
 مباح، والمحمود ما ترتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب (65).

- والقسم الثاني: العلوم المذمومة: ومنها، علم السحر والطلسمات والنجوم والفلسفة
 وعلم الكلام وما شابهها، وأما السحر والطلاسم وهما يؤديان إلى أنواع من الضرر، وأما
 النجوم؛ لأن الإنسان مشغوف بالإحالة على الأسباب، وقد يغفل بسببه عن مسبب الأسباب،
 لذلك فليقتصر على معرفة المنازل ودلائل القبلة، والفلسفة لأدائها إلى أمور على خلاف
 الشرع، ولا ينكر أن الحسابيات لا يمكن مخالفتها وإنكارها، لكنها مدخل غلى ما وراءها،
 ولذلك لا بد من الاقتصار على قدر الحاجة (66).

ويقسم العلوم أيضاً في كتابه ميزان العمل إلى قسمين: شرعي، وعقلي، والعلوم العقلية
 تقسم إلى: العلوم الغريزية، والعلوم العقلية المكتسبة، وبعد هذا يقرر أن العلوم الشرعية لا
 تدرك إلا بالعلوم العقلية؛ فالعلوم العقلية كالأدوية للصحة، والشرعية كالغذاء، والنقل جاء
 من العقل، والنفس المريضة المحرومة من الدواء تتضرر بالأغذية ولا تنتفع (67).

وفي جواهر القرآن قدم تصنيفاً يقوم على أساسين (68): الأساس الأول: حصر

تصنيفه في العلوم الدينية التي لا بد من وجود أصلها في العالم حتى يتيسر سلوك طريق الله تعالى. أما العلوم الأخرى كعلم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان... وغير ذلك فلا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد، وهذا أمر يؤخذ على الغزالي في الحقيقة، لأن كثيراً من هذه العلوم كالطب وغيره من العلوم النافعة يصلح به حال المعاش، وصلاح المعاد من صلاحه.

والأساس الثاني: استخرج هذا التصنيف من القرآن الكريم، بذكر مجامع ما تنطوي عليه سور القرآن الكريم وآياتها، وما يتعلق بتلك المجامع من العلوم، وهذه المجامع عشرة أنواع: "ذكر الذات، وذكر الصفات، وذكر الأفعال، وذكر المعاد، وذكر الصراط المستقيم، أعنى جانبي التزكية والتحلية، وذكر أحوال الأولياء، وذكر أحوال الأعداء، وذكر محاجة الكفار، وذكر حدود الأحكام"، ثم أخذ في بيان كيفية انشعاب أنواع العلوم الدينية كلها من هذه المجامع سواء علم اللغة أو الكلام أو الفقه وأصوله.

وفي موضع آخر يصنّف العلوم إلى نظري وعملي⁽⁶⁹⁾، ونظراً لتداخل العلم والعمل عند الغزالي يرى أنه لا بد من تكامل العلوم الدينية والمهن الدنيوية، فإن اشتغل المتعلم بالعلوم المادية والنظرية مثل علم الكلام والخلاف والمنطق والطب وغيرها، واقتصر عليها دون علوم الدين فإنه يضيع عمره فيما لا ينفعه في الآخرة؛ فالعلم بلا عمل جنون والعمل بغير علم لا يكون⁽⁷⁰⁾.

ومع دعوته لتكامل العلوم إلا أنه يرى أن بعض العلوم أشرف من بعض، ويدرك شرفها إما بشرف ثمرتها أو بوثاقه دلالتها؛ كعلم الدين والطب، فثمره علم الدين الحياة الأبدية إلى لا آخر لها، فكان أشرف من علم الطب الذي ثمرته حياة البدن إلى غاية الموت، وأما الحساب إذا أضيف إلى الطب، فالحساب أشرف باعتبار وثاقه دلالة؛ حيث إن العلم به ضروري غير متوقف على التجربة بخلاف الطب، أشرف باعتبار ثمرته، فصحّة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير، والنظر إلى الثمرة أولى من وثاقه الدليل، وأشرف العلوم ثمرة العلم بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وما يعين عليه، فإن ثمرته السعادة الأبدية⁽⁷¹⁾.

فلا ينبغي أن يستهين بشيء من العلوم، بل ينبغي أن يحصل كل علم ويعطى حقه ومرتبته، والعلوم على درجاتها إما سالكة بالعباد إلى الله، أو معينة على أسباب السلوك، ولا تخاض فنون العلم دفعة، بل يراعى الترتيب؛ فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخاض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله، فالعلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض، ويأخذ من كل شيء أحسنه ويكتفي بشمّة من كل علم.

أي أنه يرى أن هذا التكامل لا يعني التخصص في جميع الميادين، وإنما معناه أن

يتزود المتعلم بثقافة عامة تمدده بتكامل معرفي برتيب حسب الأولويات لأن العلوم مرتبطة بعضها ببعض، قبل أن يتبحر أو يتخصص في علم معين لأن العمر لا يتسع لدراسة جميع العلوم، وبالإمام بالعلوم تتحقق غاية المعرفة الأساسية، وهي معرفة الله تعالى معرفة حقيقية وبالتالي شكره وعبادته والتقرب إليه.

المطلب الثالث: أقسام العلماء عند الغزالي:

يقسم الغزالي العلماء إلى أربع فرق (72):

■ **المتكلمون:** وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، ويبين الغزالي أن أصل مقصود علم الكلام كان حفظ عقيدة السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة الذين ابتدعوا أموراً مخالفة للسنة، فنشأت طائفة المتكلمين لنصرة السنة من خلال استخدام علم الكلام لكشف أهل البدع، وقد أحسنوا الدفاع عن السنة ورد أهل البدع، إلا أنهم اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومسلماتهم، وهذا يراه قليل النفع، ولم يكن يراه كافياً، ولما نشأت صياغة الكلام وكثر الخوض فيها وطالت المدة، وتشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا بالبحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها؛ لذلك لم يبلغ كلامهم الغاية الكبرى ولم يحصل ما يمحوظلمات الحيرة في اختلافات الخلق (73).

■ **الباطنية:** وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاعتباس من الإمام المعصوم.

■ **الفلاسفة:** وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان وقد صنفهم تحت باب أصناف الفلاسفة وشمول صفة الكفر كافتهم؛ وهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الأول: الدهريون؛ وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الله الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم موجود بنفسه بدون صانع وهم الزنادقة، والثاني: الطبيعيون؛ وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات، وقد رأوا في الطبيعة عجائب صنع الله تعالى وبديع صنعه، فاضطروا إلى الاعتراف به، إلا أنهم لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظنوا أن القوى العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه وهي تبطل ببطلان مزاجه فتندعم ثم إذا اندمتم لا يعقل إعادة المعدوم؛ لذلك النفس تموت ولا تعود ولا وجود لليوم الآخر وما يقتضي؛، فهم زنادقة لا يؤمنون باليوم الآخر وإن آمنوا بالله تعالى لأن من أصل الإيمان بالإيمان بالله واليوم الآخر، والثالث: الإلهيون؛ وهم المتأخرون منهم؛ سقراط وأفلاطون، وأرسطاطاليس؛ وهؤلاء بجملتهم ردوا على الدهرية والطبيعية، وبينوا فضائحهم، ورد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراطو من كان قبلهم من الإلهيين حتى

تبراً منهم إلا أنه استبقى من رذائل وبدعتهم، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من الفلاسفة كابن سينا والفارابي وغيرهم (74).

■ × الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.

لكن الغزالي بعد أن نفى عنه من المتكلمين والفلاسفة والباطنية ونقدم وكشف عورتهم ومزق أستارهم لم يبق أمامه سوى الصوفية وهو أمله الوحيد في الحصول على السعادة واليقين، فبدأ بدراسة كتبهم دراسة جادة حتى استقر على طريق الصوفية حيث وصل إلى الغاية والنتيجة التي وصل إليها بعد هذه الرحلة الشاقة والبحث الجاد وراء المعرفة الحقيقية والسعادة الروحية (75).

وقد اختار الغزالي من العلماء الفئة المتصوفة؛ لأنه رأى فيها أنها جامعة لعلماء الآخرة، ولابتعادها عن صفة علماء الدنيا ويقصد بهم علماء السوء الذين قصدوا من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها، إلا أنه في الوقت نفسه يشدد في نقد هذه الفئة حرصاً على إفراس التصوف السني الصحيح من الخليط المضطرب الذي شاع في زمنه، مصنفاً لهذه الفئات المضطربة وواصفاً لها بأنها أشكال وهياكل فارغة ولا تشبه التصوف الحقيقي (76).

وهو لم يكتف بذلك بل وضح أن الإنسان في علمه لا يخلو من أربعة أحوال: حال طلب واكتساب وحال تحصيل يغني عن السؤال وحال استبصار وهو التفكير في المحصل والتمتع به، وحال تبصر وهو أشرف الأحوال؛ فالذي يعلم ويعمل ويعلم هو الذي يدعى عظيماً في ملكوت السموات كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة في نفسها، والذي يعلم ولا يعمل كالدفتر الذي يفيد غيره وهو خال عن العلم (77).

وصنف العلماء أيضاً إلى أصناف بعضهم فقدوا صفة العالم الحقيقي وصار العلم عندهم وسيلة لمنافع دنيوية فردية، وبذلك قسمهم إلى فريقين ويندرج تحت كل فريق أصناف ذكرها (78) وهما: علماء الدنيا: وهم علماء السوء، الذي قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها، وقد وصفهم بأوصاف كثيرة. وعلماء الآخرة: وهو العلم الذي يستفاد أكثره من العمل والمواظبة على المجاهدة، شديد العناية بتقوية اليقين، وهو بذلك يذكر اثنتي عشرة علامة من علامات الآخرة يجمع كل واحدة منها جملة من أخلاق علماء السلف، وعلى كل عالم أن يكون إما متصفاً بهذه الصفات أو معترفاً بالتقصير مع الإقرار به، ويحذر أن يكون الرجل الثالث فيبذل آلة الدنيا بالدين.

ولكنه دعا العلماء إلى عدم التنافر وتحقير بعضهم بعضاً، بل لا بد من الالتقاء والتكامل المعرفي فيما بينهم فيرى، أن المتكفل ببعض العلوم ينبغي أن لا يقبح في نفس

المتعلم العلوم التي وراءه؛ كعلم اللغة إذ عاداته تقبيح علم الفقه، ومعلم الفقه عاداته تقبيح علم الحديث والتفسير، وإن ذلك نقل محض وسماع وهو شأن العجائز ولا نظر للعقل فيه، ومعلم الكلام ينفر عن الفقه ويقول ذلك فروع وهو كلام في حيض النسوان، فأين ذلك من الكلام في صفة الرحمن! فهذه أخلاق مذمومة للمعلمين ينبغي أن تجتنب، بل المتكفل بعلم واحد ينبغي أن يوسع على المتعلم طريق التعلم في غيره، وإن كان متكفلاً بعلوم فينبغي أن يراعى التدرج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة، فالذي يجب أن يجمع بين علماء المعرفة هو أنهم يخرجون الناس من حد البهيمية إلى حد الإنسانية، فلولا العلماء لصار الناس مثل البهائم⁽⁷⁹⁾.

ويظهر من كلامه دعوته الصارمة إلى وجوب التكامل بين العلماء جميعهم من أجل تحقيق الغاية المقصودة من العلم والتعلم أو تحصيل المعرفة؛ وهي معرفة الله تعالى، والتي لا تتحقق إلا بتكامل علمائها وتشجيع العلماء المتعلمين تحصيلها من غيرهم من العلماء، وهذه الدعوة إلى التكامل بين علماء المعرفة لا يوجد في الفلسفات التربوية؛ حيث يلحظ التنافر والتناحر بين علماء هذه الفلسفات، فالواقعيون ابتكروا الفلسفة الواقعية لتناقض الفلسفة المثالية وتردها، وتختلف معها اختلافاً جذرياً، وكذلك جاءت الفلسفة البرجماتية ويرفض المثاليون الاعتراف بالفلسفات الحسية وهكذا⁽⁸⁰⁾، والخلاف قائم بين هذه الفلسفات والقائمين عليها، إلا أن الغزالي بمنهجه القائم على المنهج الإسلامي يدعو إلى التكامل والتعاون ونبذ التنافر للوصول إلى المعرفة اليقينية.

الخلاصة:

◀ أولاً - النتائج: لقد توصل الباحثان إلى الاستنتاجات الآتية:

1. أخرجت مدرسة الأشاعرة للفكر أعلاماً تولوا زمام قيادة الفكر المعرفي والتربوي الإسلامي في تلك الفترة وأبرز علماء المدرسة الأشعرية الإمام أبو حامد الغزالي.
2. تقسم المعرفة عند الغزالي بشكل عام إلى معرفة محمودة ومعرفة مذمومة إلى أن انتهى الغزالي في نهاية رحلته إلى نظرية الكشف الصوفية، ومن خلال بحثه عن إمكان المعرفة استخدم الغزالي منهج الشك المنهجي أو المذهب الشكي للوصول إلى الحقيقة اليقينية.
3. مصادر المعرفة أربعة، الحواس والعقل والنبوة والكشف، وللوصول إلى المعرفة لا بد من تكامل مصادرها في ميدانها؛ ميدان عالم الشهادة وميدان عالم الغيب، ويخالف بذلك الفلسفات التربوية الحديثة التي تعتمد إما الحس والتجريب عند الفلسفة الواقعية

والبرجماتية أو العقل عند الفلسفة المثالية، أو الحدس عند المذهب الحدسي الذي يمثله برجسون.

4. المعرفة عند الغزالي نوعان: معرفة قلبية كشفية مصدرها الله تعالى يحصل عليها الإنسان بالكشف، ومعرفة عقلية مصدرها الشرع ووقائع الحياة يحصل عليها الفرد بالاكْتساب والوعي والملاحظة، ولا بد من إرشاد الشرع للعقل إلى المعرفة اليقينية.

5. رغم تنوع أقسام العلوم عند الغزالي إلا أنه يدعو إلى تكامل العلوم من أجل الوصول غاية جميع العلوم هي معرفة الله تعالى على الحقيقة وهي قاعدة مختلفة عن ما تراه الفلسفات التربوية الحديثة في موضوعات المعرفة وعلومها في تركيز كل منها على جانب واحد من العلوم.

◀ ثانياً - التوصيات:

يوصي الباحثان بدراسة مقارنة بين الفكر المعرفي وتكامله عند أعلام الفكر التربوي الإسلامي من الأوائل دراسة نقدية وبين اتجاهات الفكر المعرفي المعاصر وبيان ضلاله وابتعاده عن الحقيقة العلمية ودحضها.

الهوامش:

1. عبد الفتاح العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي دراسة مقارنة، الإسكندرية، دار الوفاء، د. ط، 2002م: 70
2. محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار المعارف، د. ط، 1900م: 322/19-323
3. انظر: علي جمعة محمد، الغزالي، موسوعة أعلام الفكر التربوي، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة، إشراف: محمود زقزوق، مصر، وزارة الأوقاف، د. ط، 2002م: 786
4. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 19/324 بتصرف ببعض الألفاظ.
5. انظر: علي جمعة محمد، الغزالي: موسوعة أعلام الفكر التربوي: 786-788
6. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 19/324، ومن مصنفاته: الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، وإحياء علوم الدين، والأدب في الدين، والأربعين في أصول الدين، وأسرار الحج، والاقتصاد في الاعتقاد، وإلجام العوام، ومحك النظر، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 19/324، وقد أحصى العلماء كتبه فأوصلوها إلى المائتين والمطبوع منها خمسين. انظر: محمد، علي جمعة: الغزالي: موسوعة أعلام الفكر التربوي: 786-788، ولإطلاع أكثر على مؤلفاته انظر: عادل زعبوب، منهج البحث عند الغزالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ، 1980م: 33
7. انظر: فائز أحمد الحاج، الإمام أبو حامد الغزالي، من أعلام التربية العربية الإسلامية ، د. م، مكتب التربية العربي لدول الخليج، د. ط ، 1988م،: 32. راجع مظاهر التقليد في ذلك العصر: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، المنتظم ، د. م، دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1395هـ، 8/267. وراجع تصدي الأشاعرة ومنهم الغزالي للفاطمية في: الغزالي، فضائح الباطنية وفضائح المستظهرية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي ، مصر، وزارة الثقافة، د. ط، 1964م.
8. الأشاعرة: فرقة كلامية كبرى تنسب لأبي الحسن الأشعري، ظهرت في القرن الرابع وما بعده، بدأت أصولها بنزعات كلامية خفيفة، أخذها الأشعري عن ابن كلاب تدور على مسألة كلام الله تعالى والإرجاء، ثم تطورت وتعمقت وتوسعت في المناهج الكلامية حتى أصبحت في القرن الثامن وما بعده فرق كلامية عقلانية فلسفية، انظر، علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبة، 1986: 49 .

9. انظر: ماجد عرسان الكيلاني، تطور مفهوم النظرية التربوية، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1985م، ص:159
10. انظر: محمود غريب، حجة الإسلام الإمام الغزالي، د.م، مركز الكتاب للنشر، ط1، 1997م، 1417هـ: 23.
11. الغزالي - المنقذ من الضلال: 10 - 11
12. انظر: الغزالي - إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د.ط، د.ت: 13/1-16
13. الغزالي - إحياء علوم الدين: 1/22-29
14. الغزالي - المنقذ من الضلال: 11
15. يقصد بالشك المنهجي: "هو المقدمة الضرورية للبحث عن المعرفة، وهو مرحلة أساسية من مراحل البحث في الفلسفة، وقوامها أن يحرر الباحث نفسه من الأحكام الخاطئة والمعتقدات الفاسدة، وأن يتروى فيما يعرض له فلا يتسرع في حكمه، ولا يقبل إلا ما يثبت يقينه للعقل بعد الفحص والتحميص". عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1999م: 39، نقلا عن "المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، القاهرة، 1979م: 103".
16. عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1967م: 189.
17. الغزالي : المنقذ من الضلال: 41
18. الغزالي : المنقذ من الضلال: 12
19. المرجع نفسه: 12
20. الغزالي : المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي، د.م، د.ن، ط1، 1407هـ - 1987م: 47
21. الغزالي : إحياء علوم الدين 1/ 85 - 86
22. الغزالي : ميزان العمل: 123
23. الغزالي : إحياء علوم الدين 1/ 85-89
24. الغزالي : المنقذ من الضلال: 12 - 13
25. الغزالي : المنقذ من الضلال: 46

26. انظر: الرشidan، عبد الله زاهي: الفكر التربوي المعاصر ، عمان، دار وائل للنشر، ط1، 2004م: 454، محمد منير مرسي، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد الإسلامية ، القاهرة، عالم الكتب، د.ط ، 2003م: 367
27. نظر: الغزالي - إحياء علوم الدين: 87/1-89
28. الغزالي - إحياء علوم الدين: 88/1
29. الغزالي - المنقذ من الضلال: 41 - 42
30. الغزالي، المنقذ من الضلال ، دمشق، مطبعة الصباح، د.ط ، 1990، 34.
31. انظر: عبد الله زاهي الرشidan، الفكر التربوي المعاصر، دار وائل للنشر - عمان، ط1، 2004م: 45، محمد منير مرسي: التربية الإسلامية أصولها: 367
32. انظر: الغزالي: مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تحقيق: سميح دغيم ، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م: 51 - 53.
33. انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال : 43
34. انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان ، دمشق، بيروت، دار قتيبة للنشر والتوزيع، ط1 ، 1423هـ - 2003م: 137
35. انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال : 42 - 44
36. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 151 - 167.
37. الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، ط2، 1975م: 58 - 59
38. ابن كثير، تفسير القرآن الكريم ، بيروت، دار الجيل، د.ط ، د.ت: 166/2
39. انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال: 13 - 14، وانظر: دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي: 139 - 140
40. الغزالي، إحياء علوم الدين: 19 - 20 -
41. انظر: الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، حققه بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ط1، 1407هـ - 1987م ،: 150-156.
42. انظر: الغزالي، الرسالة اللدنية، دم، شركة الطباعة الفنية، د.ط، د.ت: 111 - 115

43. انظر: تفسير سورة النور من كتاب: الغزالي: مشكاة النور في توحيد الجبار، تحقيق: سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م: 43 - 67.
44. الغزالي - المنقذ من الضلال: 13 - 14
45. رياض جنزلي، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، بيروت، دار النشاط، ط1، 1994م، ص60.
46. أحمد الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان، دار الفرقان، د.ط، 1997م، ص 362
47. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية، دمشق، دار الفكر، د.ط، 2001م، ص 332
48. A. Messer, Einfuhrung in. Wrrkenntnis theories, Leipzig. 1921,p30.
49. محمد لبيب النجحي، مقدمة فلسفة التربية، بيروت، دار النهضة العربية، د.ط، 1992م، ص202
50. محمد سيف الدين فهمي، النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، 1982، ص44
51. جورج. ف. نيلو، مقدمة في فلسفة التربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، ص30
52. محمد فرحان، دراسات في فلسفة التربية، العراق، جامعة الموصل، وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي، ص 34
53. أحمد علي الحاج، في فلسفة التربية، عمان، دار المناهج، ط1، 2002م، ص34
54. محمد لبيب النجحي، مرجع سابق، 152
55. جورج.ف.بيلر. مرجع سابق. ص18
56. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة، ط1، 1979م، ص158
57. رياض جنزلي، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، بيروت، دار البشائر، ط1، 1994م، ص29
58. عادل السكري، نظرية المعرفة: من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة: ص32
59. الرشدان - تطور الفكر التربوي: 455-456-
60. عادل السكري، نظرية المعرفة: من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة: ص32

61. انظر: الغزالي - ميزان الغزالي: 130 - 131
62. انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: 1/13 - 22
63. انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: 1/14 - 16
64. انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: 1/15، وراجع: عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند الغزالي، بيروت، دار اقرأ، ط1405، 1هـ، ص: 31 - 32)
65. انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: 1/16 - 18
66. انظر: الغزالي: مختصر إحياء علوم الدين، تحقيق: عامر النجار، مصر، الهيئة المصرية العامة، د.ط، 2008: 57 - 58، والغزالي: إحياء علوم الدين: 1/22 - 29،
67. انظر: الغزالي - ميزان العمل: 123 - 125
68. انظر: الغزالي - جواهر القرآن، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط3، 1978: 17 - 25
69. انظر: الغزالي - ميزان العمل: 134 - 138 -
70. انظر الغزالي: أيها الولد، القاهرة، نشر عيسى الباني الحلبي - ، د.ط ، د.ت: ص: 12 - 11 وانظر: الكيلاني، تطور مفهوم النظرية التربوية 1: ص: 159
71. انظر: المرجع نفسه: 132 - 133
72. المرجع نفسه: 131 - 130
73. انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال: 19 - 20
74. المرجع نفسه: 9 - 10 بتصرف
75. المرجع نفسه: 13 - 14
76. انظر: بيجو، محمود - محقق كتاب المنقذ من الضلال - في مقدمة الكتاب: 15-16 - دراسة استخراجها من كتاب المنقذ: 62 - 77
77. انظر: إحياء العلوم الدين: 1/ 58 82-، المنقذ من الضلال: 35، الكيلاني: هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عاد القدس، دبي، دار القلم، ط3، 2002م، 124: - 129، وانظر: الغزالي،
78. انظر: الغزالي - إحياء علوم الدين: 1/ 55
79. انظر: الغزالي - إحياء علوم الدين: 1/ 59 - 82

80. انظر: الغزالي - إحياء علوم الدين: 1/11، 57

81. انظر: محمد سيف الدين فهمي، مرجع سابق، ص 44، وراجع، الخلافات التي أنشأتها هذه الفلسفات في كتب الفلسفات التربوية وهي كثيرة، عادل السكري، نظرية الفلسفة، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة.

المصادر والمراجع:

أولاً - المراجع العربية:

1. أحمد الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان، دار الفرقان، د. ط، 1997م.
2. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية، دمشق، دار الفكر 2001م.
3. أحمد علي الحاج، في فلسفة التربية، عمان، دار المناهج، ط 1، 2002م.
4. أحمد بن محمد الغزالي، مختصر إحياء علوم الدين، تحقيق: عامر النجار، مصر، الهيئة المصرية العامة، د. ط، 2008 م
5. جورج. ف. نيلو، مقدمة في فلسفة التربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، د. ت.
6. رياض جنزلي، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، بيروت، دار النشاط، ط 1، 1994م.
7. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مصر، دار المعارف، ط 3، د. ت
8. عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1967م.
9. فائز أحمد الحاج، الإمام أبو حامد الغزالي، من أعلام التربية العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، د. ط، 1988م.
10. عادل زعبوب، منهاج البحث عند الغزالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400هـ، 1980م.
11. عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، القاهرة الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1999م.
12. عبد الله زاهي الرشدان، الفكر التربوي المعاصر، عمان، دار وائل للنشر، ط 1، 2004م.
13. عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند الغزالي، بيروت، دار اقرأ، ط 1، 1405هـ.
14. عبد الفتاح العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي دراسة مقارنة، الإسكندرية، دار الوفاء، د. ط، 2002م
15. علي جمعة محمد، الغزالي، موسوعة أعلام الفكر التربوي، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة، إشراف: محمود زقزوق، مصر، وزارة الأوقاف، د. ط، 2002م.
16. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبة، 1986.

17. عماد الدين، أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الجيل، د. ت.
18. ماجد عرسان الكيلاني، : تطور مفهوم النظرية التربوية، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ط 1، 1985م.
19. ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عاد القدس، دبي، دار القلم، ط 3، 2002م.
20. محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار المعارف، د. ط، 1900م.
21. محمد سيف الدين فهمي، النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، 1982.
22. محمد فرحان، دراسات في فلسفة التربية، العراق، جامعة الموصل، وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي.
23. محمد لبيب النجحي، مقدمة فلسفة التربية، بيروت، دار النهضة العربية، د. ط، 1992م.
24. محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د. ط، د. ت.
25. محمد بن محمد الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، بيروت، دار قتيبة، ط 1، 1423هـ - 2003م.
26. محمد بن محمد الغزالي: أيها الولد، نشر عيسى الباني الحلبي - القاهرة، د. ط، د. ت.
27. محمد بن محمد الغزالي - جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ط، 1978، ط 3
28. محمد بن محمد الغزالي، الرسالة اللدنية، شركة الطباعة الفنية، د. م، د. ط، د. ت.
29. محمد الغزالي: مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تحقيق: سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1994م،
30. محمد بن محمد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1975.
31. محمد بن محمد الغزالي: المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنی، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي، د. م، د. ن، ط 1، 1407هـ - 1987م.
32. محمد بن محمد الغزالي - المنقذ من الضلال، دمشق، مطبعة الصباح، د. ط، 1990م،
33. محمد بن محمد الغزالي - المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، اسطنبول، مكتبة الحقيقة، د. ط، 1414هـ، 1994م.

34. محمد بن محمد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مصر، مكتبة الجندي.

35. محمد منير مرسي: التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد الإسلامية، القاهرة، عالم الكتب، د. ط، 2003م.

36. محمود غريب، حجة الإسلام الإمام الغزالي، د. م، مركز الكتاب للنشر، ط1، 1997م

37. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة، ط1، 1979م.

ثانياً - المراجع الأجنبية:

1. Messer, Einfuhrungin. Wrkenntnis theories, Leipzig. 1921,p30. A.

المظاهرة كشكل من أشكال الحسبة في النظام الإسلامي *

أ. إبراهيم مفتاح الفلاق **
د. رزمان محمد نور ***

* تاريخ التسليم: 2014 / 6 / 3م، تاريخ القبول: 2014 / 10 / 1م.
** متقدم لنيل درجة الدكتوراة/ قسم الشريعة والقانون/ أكاديمية الدراسات الإسلامية/ جامعة ملایا/ ماليزيا.
*** أستاذ مشارك/ قسم الشريعة والقانون/ أكاديمية الدراسات الإسلامية/ جامعة ملایا/ ماليزيا.

ملخص:

يتناول البحث دراسة المظاهرة وبيان الآراء الفقهية الواردة بشأنها تمهيداً لمعرفة مدى اعتبارها شكلاً من أشكال الحسبة وفقاً للنظام الإسلامي بعد توضيح مفهوم الأخيرة ونوعيتها وتوضيح الارتباط القائم بينهما، ووقف الباحث على المسوّغات التي تدعو لاعتبار المظاهرة شكلاً من أشكال الحسبة والشروط التي يجب توافرها في المظاهرة لكي يمكن اعتبارها من أشكال الحسبة، وتوصل إلى أنه يمكن اعتبارها كذلك إذا وافقت مقاصد الشريعة الإسلامية ولم تأتي بأهداف مخالفة لها.

الكلمات المفتاحية: المظاهرة، الحسبة في النظام الإسلامي، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

Demonstration as a Form of Alhesbah in the Islamic System

Abstract:

This study investigates demonstration and its relations with jurisprudence in an attempt to understand the extent to which it can be considered a form of Alhesbah in the Islamic legislative system. The relationship between Alhesbah and demonstration was highlighted and discussed. The researcher mentioned the justifications and conditions that should be available to consider a demonstration as a form of Alhesbah. The results of this paper showed that a demonstration can be considered a form of Alhesbah if it is in line with the Islamic legislative purposes.

مقدمة:

يشهد زمننا الحالي انتشار المظاهرات التي كانت سبباً في تغيير أنظمة الحكم بتحولها إلى ثورات مثل ما حصل في بعض الدول العربية، فجاءت تلك التغيرات تحت ضغط المتظاهرين الذين رفضوا فضّ تظاهريهم وأصروا على الاستمرار إلى أن تتغير الأنظمة الحاكمة، وكانت دوافع تلك المظاهرات انتشار الفساد والركود الاقتصادي وسوء الأحوال المعيشية، إضافة إلى التضييق السياسي وسوء الأوضاع عموماً⁽¹⁾، وأمام ذلك نشأ الخلاف بين الفقهاء والمفكرين حول شرعية تلك الأعمال، فمنهم من أنكرها بشكل عام وقال أنها ليست من الدين في شيء⁽²⁾، وهي خروج على ولي الأمر الذي لا يجوز الخروج عليه لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽³⁾، ومن الفقهاء من تبنى فكرة التظاهر لأنها طريقة للتعبير والمطالبة بالحقوق⁽⁴⁾، وتغيير المنكرات لقوله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽⁵⁾، وهذا الاستنتاج ينقلنا إلى فرضية أنه إذا ما تم تكييف المظاهرة على أنها أمر بمعروف ونهي عن منكر فلا شك أنها تعتبر من قبيل الحسبة التي جاءت في الفقه الإسلامي، وهو قول لو صح فمن شأنه أن يرجح الخلاف لمصلحة القائلين بصحة المظاهرة لا سيما أن ثمة قضايا كبيرة تهّم الأمة الإسلامية بأسرها وتتخطى حدود الدولة الواحدة وجب التظاهر من أجلها، لذلك برزت الإشكالية التي تمثلت الآتي:

إشكالية البحث:

تبرز الإشكالية من خلال ما تتعرض له المظاهرة من إجراءات تضييق ومنع من قبل بعض حكومات الدول الإسلامية بإجازة بعض الفقهاء الذين يرون أنها خروج على السلطة الحاكمة وأنها فتنة تذهب بالدولة إلى الفوضى والفساد.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث فيما يأتي:

1. الإسهام في بيان عظمة الإسلام بوضعه لنظام الحسبة لحل الكثير من مشاكل الأمة الإسلامية واعتبار المظاهرة شكلاً من أشكالها التي توجّه إلى فعل الخير ونبد الشر.

2. كثرة انتشار المظاهرات في عالمنا الإسلامي اقتضى ضرورة توضيح الأسس الشرعية التي يجب التقيد بها لإمكان ضم هذه الوسيلة إلى النظام الحسبة، ما يعني المساهمة في شرعيتها لكي يمكن اعتبارها أمراً بمعروف ونهياً عن منكر.

3. المساهمة في لفت انتباه الرافضين للمظاهرة والمحرّمين لها على أنها ضرورة من ضرورات العصر الراهن وحاجة من حاجات أمة الإسلام، وبخاصة في ظل ما تتعرض له الأمة من ضغوطات داخلية بسبب تضيق الحكومات، وما يلقاه المسلمين في شتى بقاع الأرض من انتهاك لحقوقهم وقمعهم وسلب أوطانهم.

4. قلة الدراسات التي توضح الرابط المشترك بين المظاهرة والحسبة في النظام الإسلامي.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الآتي:

1. التعريف بالمظاهرة والبحث في مدى مشروعيتها.
2. ادراك ماهية الحسبة حسبما جاءت في النظام الإسلامي وأساسها الذي تستند إليه وأنواعها.
3. معرفة الارتباط القائم بين المظاهرة والحسبة وبيان الشروط التي يجب توافرها في المظاهرة لكي يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال الحسبة في النظام الإسلامي. ووصولاً إلى هذه الأهداف كان لا بد من الإجابة على التساؤلات الآتية:

أسئلة البحث:

- ما المظاهرة لغة واصطلاحاً؟ وما مدى مشروعيتها في الإسلام؟
- ما الحسبة في النظام الإسلامي؟ وما الأساس الذي تستند إليه شرعاً؟
- ما أنواع الحسبة؟ وما الشروط التي يجب أن تتوافر فيها لكي تكون شكلاً من أشكال الحسبة؟ .

الدراسات السابقة:

تناولت العديد من الدراسات السابقة موضوعي المظاهرة والحسبة في النظام الإسلامي كلاً على حدة، وقد كثر النشاط البحثي في تأصيل المظاهرة لا سيما بعد اندلاع

الثورات العربية سنة 2011 م، غير أن جلّ الدراسات افتقرت لما قدّمه البحث الذي انفرد بتأصيل المظاهرة وربطها بالحسبة وفقاً للنظام الإسلامي والتي اتضح أنها تكون شكلاً من أشكالها إذا ما تقيدت بالمقاصد الشرعية، وبهذا فإنه لم يكتفِ بدراستها تقليدياً كما جاء في العديد من الدراسات السابقة والتي نذكر منها على سبيل المثال:

1. محمد إبراهيم عبد الجنابي، نظام الحسبة في الدولة الإسلامية، مجلة جامعة تكريت للعلوم، 2013.
2. محمد سعيد الرملاوي، الوسائل المشروعة والممنوعة للمطالبة بالحقوق والحريات، الإسكندرية، مصر، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2013.
3. علي محيي الدين القره داغي، التأصيل الشرعي للمظاهرات السلمية أو الثورات الشعبية ما يجوز منها وما لا يجوز مع مناقشة الأدلة، 2011.
4. حاتم بن عارف العوني، حكم المظاهرات السلمية، موقع الإسلام اليوم، 8 فبراير، 2011.
5. محمد بن عبدالرحمن الخميس، المظاهرات والإعتصامات والإضرابات رؤية شرعية، الرياض، السعودية، مكتبة الفهد الوطنية، 2006.
6. أنس مصطفى أبو عطا، ضوابط المظاهرات، دراسة فقهية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، 2005.

منهج البحث:

سلك الباحث المنهج الاستقرائي من خلال الرجوع إلى المصادر والمراجع والكتب واستعان بالنصوص القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة المرتبطة بهما، والمنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص والآراء ومناقشتها، وقسم الخطة إلى مطالب عدة وخاتمة ضمّنها أهم النتائج، وقد جاءت الخطة كالآتي:

- المطلب الأول: ماهية المظاهرة.
- المطلب الثاني: مشروعية المظاهرة.
- المطلب الثالث: ماهية الحسبة في النظام الإسلامي.
- المطلب الرابع: الأساس الشرعي لنظام الحسبة.
- المطلب الخامس: نوعا الحسبة.

■ المطلب السادس: المبررات التي تدعو لاعتبار المظاهرة شكلاً من أشكال الحسبة التطوعية.

■ المطلب السابع: الشروط الواجب توافرها في المظاهرة لكي يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال الحسبة.

■ الخاتمة: النتائج والتوصيات.

المطلب الأول - ماهية المظاهرة:

■ أولاً - المظاهرة لغةً: مفرد مظاهرات، والتظاهر اسم مصدر، فيقال خرجوا في تظاهر أي في مظاهرة، وأصلها في اللغة فعل ظَهَرَ، فجاء في لسان العرب أنه يقال ظَهَرَ فلان على فلان أي قوي عليه، وفلان ظاهر فلان أي غالب عليه، ويقال أظهر على الشيء إذا غلبه وعلاه، قال تعالى ﴿فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾⁽⁶⁾ ، أي غالبين عالين، والظهور بمعنى الغلبة والقوة والعلو، وقيل تظاهر القوم أي تدابروا وتعاونوا⁽⁷⁾، وهنا جاء المقصود بالتعاون والتآزر لقوله تعالى ﴿وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾⁽⁸⁾، وقيل استظهر به أي استعان به⁽⁹⁾، ومن هنا يتبين أن المعنى اللغوي للتظاهر هو التعاون والتآزر.

■ ثانياً - المظاهرة اصطلاحاً: لم تُعرف المظاهرة قديماً بهذا الاسم، غير أن بعض المواقف التي حصلت قديماً دلّت على وجودها، ففي عهد الدولة الإسلامية وتحديدًا سنة 458 هـ حصل أن أغلق أهل الكرخ دكاكينهم يوم عاشوراء، وأحضروا نساء ينحن على الحسين عليه السلام، وقاموا بنقل جنازة رجل من باب المحول إلى الكرخ ومعها النّاحة، فصلي عليها، وناح الرجال بحجتها على الحسين، وعلى أثرها اجتمع خلق كثير من الحربية والنصرية وشارع دار الرقيق وباب النصر والقلائين ونهر طابق، وقد أغلقوا دكاكينهم وقصدوا دار الخلافة وبين أيديهم الدعاة والقراء وهم يلعنون أهل الكرخ وقد اجتمعوا وازدحموا على باب الغربية، وتكلموا من غير تحفظ في القول، فراسلهم الخليفة ببعض من الخدم أننا قد أنكرنا ما أنكرتم، وتقدمنا بأن لا يقع معاودة، ونحن نغفل في هذا ما لا يقع به المراد، فانصرفوا وقبض على ابن الفاخر العلوي وآخرين، ووكّل بهم في الديوان⁽¹⁰⁾، وقد أُعتبر ذلك الموقف من قبيل المظاهرة، لتجمهر الناس وإغلاق العديد من الدكاكين، والاجتماع لرفض ونبذ شيء معين باشتراك شريحة كبيرة من الدعاة والقراء وتوجههم إلى دار الخلافة وهم يعلنون معارضتهم لما حصل.

أما حديثاً عُرِّفت المظاهرة اصطلاحاً بأنها إعلان رأي أو إظهار عاطفة في صورة

جماعية⁽¹¹⁾، وعُرِّفت أيضاً بأنها سلوك جماهيري عارض يهدف إلى توصيل رسالة جماعية إلى الحكام، عن طريق التجمع في مكان عام، والتعاون في إظهار رغبة موحدة⁽¹²⁾، وقيل أنها الخروج العلني لمجموعة من الناس، متعاونين فيما بينهم لتحقيق هدف مشترك⁽¹³⁾، وعُرِّفت أيضاً بأنها تجمع مجموعة للإعلان عن رضاهم أو سخطهم عن أمر يهمهم⁽¹⁴⁾، وجاء تعريف التظاهر في المنجد الأبجدي بأنه اجتماع الناس وخروجهم إلى الشوارع للمطالبة بأمر، أو لتأييد قضية، أو للاحتجاج على شخص أو شيء⁽¹⁵⁾، وفي علم السياسة عُرِّفت المظاهرة بأنها تعبير الجمهور أو الجماعة عن رأيهم أو اعتراضهم أو غضبهم أو فرحهم بشكل جماعي بقصد إيصال وجهة نظر معينة، أو إبراز موقف محدد⁽¹⁶⁾.

وهنا وجب التمييز بين المظاهرة في الفكر السياسي والمظاهرة بمفهومها العام، إذ في كثير من الأحيان ينصرف الذهن إلى مفهومها السياسي نظراً لكثرة حصولها بمناسبة أحداث سياسية، غير أن المقصود هنا هو المفهوم العام لكي يسهل تأصيلها، وبالنظر للتعريفات السابقة يتبين أنها تشترك في عنصر الاجتماع أو الجماعة، حيث اشتملت على الألفاظ الآتية على التوالي (جماعية - جماهيري - التجمع - مجموعة من الناس)، مما يعني أنها تقوم بوساطة مجموعة لإعلان رأي مشترك وهدف واحد، وما المظاهرات التي شهدتها العصر الحديث بخروج الناس للمطالبة بإصلاحات سياسية وتحسين الأوضاع المعيشية التي ساءت نتيجة تدهور الاقتصاد¹⁷ إلا وجه واحد من أوجه المظاهرة، بالتالي فإن إمكانية تعريفها يخضع لعناصر محددة وهي أسبابها وأهدافها، فيعرفها الباحث بأنها خروج جماعي لشرائح المجتمع في أماكن عامة من أجل إنكار تصرفات معينة واستهجانها، والمطالبة بتحقيق رغبات أو مطالب شعبية، أو دعم قضية محددة.

المطلب الثاني - مشروعية المظاهرة:

بسبب النشأة الحديثة للمظاهرة قام خلاف فقهي حول شرعيتها، وقد وُلد ذلك الخلاف رأيين:

■ أولاً - الآراء القائلة بجواز المظاهرة شرعاً: يرى بعض الفقهاء المعاصرين⁽¹⁸⁾ أن أصل المظاهرة غير مخالف للشريعة الإسلامية إذا تمت بالطرق السلمية للمطالبة بالحقوق المشروعة، ويستدلون بالآتي:

1. موقف الرسول صلى الله عليه وسلم لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن عمر رضي الله عنه قال يارسول الله ألسنا على الحق إن متنا وإن حيينا، فقال صلى الله عليه

وسلم: بلى، والذي نفسي بيده إنكم على الحق إن متم وإن حييتم، قال فقلت فيم الاختفاء والذي بعثك بالحق لتخرجن فأخرجناه في صفين حمزة رضي الله عنه في أحدهما وأنا في الآخر له كديد19 ككديد الطحين من دار الأرقم حتى دخلنا المسجد، قال فنظرت إلي قريش وإلى حمزة فأصابتهم كآبة لم يصبهم مثلها فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ الفاروق وفرق الله به الحق والباطل (20)، لذلك رأى القائلون بمشروعية المظاهرة أن الموقف من رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته هو مظاهرة المسلمين بقوتهم وكثرة عددهم بعد إلحاح الصحابة.

2. تأخذ المظاهرة حكم النصيحة وهي واجبة على الأمة (21)، لقوله تعالى ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (22)، وهو أمر من الله سبحانه لا يجوز الالتفات عنه، وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله (والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم) (23)، حيث أشار صلى الله عليه وسلم إلى خطورة ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيترب عليه هو العقاب الإلهي المتمثل في عدم استجابة الدعاء، لأن استجابة الدعاء من ثمرات العمل الصالح، وأول وجه له هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد جاء عن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: (اتقوا الله وأصلحوا أعمالكم، وأخلصوا سرائركم، وأمرؤا بالمعروف وانهوا عن المنكر، فيستجيب الله لكم دعائكم) (24)، فضلاً عن أنه يعد عملاً مخالفاً لأفعال المنافقين الذين لا يأمرن بمعروف ولا يتناهون عن منكر، قال تعالى ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (25)، بالتالي فإن المظاهرة تعد نصيحة وأمرًا بمعروف ونهيًا عن منكر والأمة مسؤولة أمام الله عن مراقبة الحكام وتقويمهم إذا عوجوا.

3. إذا كانت المظاهرة سلمية فلا تعد خروجاً على الحاكم ولا يمكن اعتبارها من محدثات الفتن في بلاد المسلمين، فهي نصح للحكام ولغت أنظارهم لأحوال الرعية وإعلامهم بالظلم الواقع عليهم، وهي من وسائل الضغط التي تخرج الحكومات وتفضح أفعالهم الخفية، وفيها مصالح جمة لا تتحقق بوسيلة غيرها (26)، والخروج على الحكام الذي حرمة العديد من العلماء لا يكون إلا بالسلاح، وسندهم في ذلك حديثه صلى الله عليه وسلم (ما نبى بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريين، وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم

بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل⁽²⁷⁾ وفي الحديث إجازة صريحة للإنكار باللسان أو اليد، وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه أفتى بجواز التجمع والتشهير بالمنكر ومن يرتكبونه، حيث أخبر محمد بن علي الوراق أن محمد بن أبي حرب قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل، يسمع المنكر في دار بعض جيرانه؟ قال يأمره، قلت: فإن لم يقبل؟ قال تجمع عليه الجيران، وتهول عليه⁽²⁸⁾.

■ ثانياً - مناقشة الاتجاه المؤيد للمظاهرة:

1. إن قصة خروج حمزة وعمر رضي الله عنهما في صفين فهي واقعة تحتاج إلى دليل إثبات، فالراجع أن إسنادها ضعيف ولا تصلح لكي تكون دليلاً على صحة مشروعية المظاهرة²⁹، إضافة إلى أن خروج الصفين من دار الأرقم إلى المسجد لا يفهم منه التظاهر ضد السلطة الحاكمة، لأن مكة في تلك الفترة لم يكن فيها سلطة حاكمة بالمعنى العصري، فضلاً عن الاختلاف بين الأفعال المادية لتلك الواقعة وما تشهده المظاهرة في العصر الحديث من هتاف وتجمهر واعتراض قد يصل إلى قلب نظام الحكم مثلما حصل في الدول العربية سنة 2011 م، بالتالي فإن الواقعة لا يمكن القياس عليها لتشريع المظاهرة لما في هذا الأمر من توسع.

2. يرى بعضهم أن اعتبار المظاهرة بمثابة النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو اجتهاد في غير محله وتأويل غير مستساغ لعدم وجود ما يفيد صراحة في الشريعة الإسلامية بأنها طريقة من طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

3. أما اعتبار المظاهرة السلمية مشروعة فقال كثيرون أن السلمية غير مضمونة الاستمرار في ظل التجمعات البشرية الكبيرة التي تضم مختلف الناس الذين لا يتحدون في التفكير والأهداف والنوايا، فمنهم المخرب والمفسد وهو ما لا يضمن استمرار وصف السلمية.

■ ثالثاً - الآراء القائلة بعدم جواز المظاهرة شرعاً:

ويرى فريق آخر من الفقهاء⁽³⁰⁾ أن المظاهرة ليس لها مصدر شرعي، وهي تخالف أحكام الشريعة الإسلامية لعدة أسباب هي:

1. المظاهرة وسيلة محدثة في شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تعبد إلى الله بوسيلة غير مشروعة، ولا يجوز التعبد بطريقة مبتدعة غير مشروعة لفاقدانها النص الشرعي⁽³¹⁾، وهي بدعة توازي بدع القصاصين الذين يستعملون القصص وسيلة للدعوة⁽³²⁾.

2. المظاهرة تقليد للكفار والغرب⁽³³⁾، وظاهرة مستوردة ليست من عادات المسلمين، وهي تشبه بالنصارى يعتبر من المحظورات الشرعية لقول النبي صلى الله عليه وسلم (من تشبه بقوم فهو منهم)⁽³⁴⁾.

3. للمظاهرة مفسد كثيرة تفوق منافعها، لاحتوائها الفتن والشر والتعدي والسب والكلمات النابية والشتائم، وهي فرصة لاندساس مثيري الشغب بين صفوف المتظاهرين لكي يمارسوا إجرامهم، وتصعيد الموقف بين رجال الأمن والمتظاهرين⁽³⁵⁾، وتعد المظاهرة مصدراً للغوغائية التي لا تحترم مالأ ولا نفساً ولا عرضاً، ولا تمت إلى الإسلام بصلة⁽³⁶⁾، وبذلك تكون مفسدة وجب درؤها بدلاً من جلب أية مصلحة أخرى.

4. المظاهرة مخالفة للشريعة الإسلامية في أسلوب الإنكار، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يترك خيراً إلا دعا الناس إليه أو شراً إلا حذرهم منه، لكنه لم يستخدم وسيلة المظاهرة، ولم يستخدمها السلف لأن عملهم كان مقيداً بالكتاب والسنة، ولم يأت تشريع لتلك الطريقة في أي المصدرين) 37).

5. المظاهرة ضد الحكام إنكار معلن لا يجوز شرعاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم (من أراد أن ينصح لدى سلطان فلا يبدي علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي كان عليه له)⁽³⁸⁾.

6. إن القول بشرعية المظاهرة: يفتح الباب للخروج على الحكام وهو شر لا يعقبه إلا الهلاك للمجتمع، ويسبب الخوض في أعراض العلماء والحكام وهو ما يعد مخالفة صريحة لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾⁽³⁹⁾، وفيه مخالفة للسنة الشريفة التي أوصت بضرورة طاعة ولي الأمر، فعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال (يا أيها الناس اتقوا الله وإن أمر عليكم عبد حبشي مجدع فاسمعوا له وأطيعوا ما أقام لكم كتاب الله)⁽⁴⁰⁾، وقوله صلى الله عليه وسلم (من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصيني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني)⁽⁴¹⁾.

■ رابعاً - مناقشة الاتجاه غير المؤيد للمظاهرة:

1. برر القائلون بعدم شرعية المظاهرة أنها محدثة ووسيلة تعبد مبتدعة، ويرى الباحث خلاف ذلك، فالمظاهرة ليست عبادة بل هي تصرفات ووسائل مستحدثة، من ثم فلا يمكن عدّها من البدع طالما دعت الحاجة إليها ولم تخرج عن مقاصد الشريعة، ولا يسلم كثير من فقهاء العصر الحديث بأن وسائل الدعوة تعبدية توقيفية، حيث يرون أن التوقيفية محصورة في الشعائر التعبدية مثل الصلاة والزكاة والحج، أما وسائل الدعوة فهي وسائل التعبير عن التبليغ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالتالي فهي غير توقيفية، بل

مرتبطة بمقاصدها وهي التبليغ كما هو الحال في كثير من الوسائل والأدوات المستعملة اليوم في الدعوة والتبليغ⁽⁴²⁾.

2. أما القول بأنها تقليد للكفار فيرى الباحث مخالفة هذا الاتجاه لأنه يعني التخلي عن أشياء كثيرة في الحياة المعاصرة، فكل وسائل التقنية الحديثة والتطور الصناعي والعلمي تأتي من دول الغرب كأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وهنا لا يستقيم القول بترك كل تلك الأشياء، لأنها تأتي من مجتمعات كافرة، فالواجب هنا التعلم والمقارنة، ومواكبة العصر لكي تبقى مكانة هذه الأمة قائمة، فالأمور التي للمسلمين فيها نفع يجوز لهم أن يأخذوها من عدوهم ولا يسمى تشبهاً، لما فيه من الإعداد والنفع العام للمسلمين، وهكذا الأشياء التي اشترك فيها المسلمون، وصارت من عادة الجميع لا يكون فيها تشبه⁽⁴³⁾، فضلاً عما سبق فالمظاهرة ليست عملاً دينياً صرفاً لكي تُنعت بأنها تشبه الغرب والكفار، فالأكل على الطاولة واستخدام الملاعق مثلاً هي من العادات الغربية، لكنها ليست مما يختص بهم، فإنه جاز للمسلم عمل ذلك دون أن يعتبر تشبهاً بهم⁽⁴⁴⁾.

3. أما القول بأن المظاهرة محرمة بسبب الفساد والفتنة وكثرة المفاصد فيرى الباحث أن الحرمة تنصب على الأفعال المصاحبة ولا تلحق الحرمة بأصل العمل أي المظاهرة، فالمظاهرة التي لا تشهد فساداً أو انحرافاً لا يمكن وصفها بالمحرمة، وبخاصة إذا نظمت من أجل قضية تهم المسلمين، فلو تظاهر نفر من المسلمين في دولة معينة للمطالبة بوقوف المجتمع الدولي وساسة المسلمين ضد تجاوزات اليهود وجرائمهم التي ترتكب في المسجد الأقصى وبحق المسلمين هناك، أو تظاهروا ضد الجرائم التي يرتكبها الوثنيون في بورما ضد المسلمين، ولم تشهد المظاهرة غير المطالبات المشروعة دون فساد أو فتنة أو اختلاط أو ما يخالف شرع الله، فلا يمكن وصف هذه المظاهرة بأنها محرمة، بل على العكس فقد توتت تلك المظاهرة أكلها إذا كانت ذات زخم كبير وقوة بشرية كبيرة من شأنها التأثير في الرأي العام العالمي، بالتالي فإن التقييد بضوابط الشريعة الإسلامية التي تحفظ المظاهرة من الانحراف بما يضمن عدم تعارضها مع الشرع الحنيف وخلوها من الشعارات والألفاظ المتعارضة مع الدين؛ يجعلنا نستطيع القول بشرعية هذه المظاهرة وستكون بمعزل عن المفاصد والنتائج الوخيمة.

4. يتضح من المبررات التي ساقها القائلون بعدم شرعيتها أنهم يرون للمظاهرة وجهاً واحداً وهو الوجه السياسي فقط، وبخاصة تلك التي تقع داخل إقليم الدولة الواحدة ضد نظام الحكم ويقولون بحرمتها المطلقة على هذا الأساس، وهذا القول نراه مجانباً للصواب، فالمظاهرة قد لا تكون ضد الحكام حتى تعد خروجاً عليهم، وقد لا تكون للمطالبة بإسقاط نظام الحكم أو المطالبة برفع سقف الحريات أو المطالبة بالحقوق الاقتصادية والمعيشية،

فأحياناً كثيرة تكون لنصرة قضية معينة تهم أمة المسلمين عندما يكون الحاكم في دولة مسلمة غافلاً عن تلك القضية كقضية فلسطين أو قضية المسلمين في أفريقيا الوسطى أو ما يلقاه المسلمون في بورما من قتل على يد الكفرة عبدة الأصنام، هذه القضايا كلها تحتاج للتظاهر من أجلها ولفت أنظار الحاكم إلى ضرورة اتخاذ مواقف قوية حيالها سواء كان موقفاً سياسياً أو إنسانياً بدعم المسلمين الذين يتعرضون للأذى، بالتالي فلا يتصور هنا تحريم المظاهرة في مثل هذه الأحوال بحجة أنها ضد الحاكم أو أنها تسبب الفتنة أو أنها خروج منهجي عنه، فالوقوف مع المسلمين في أسقاع الأرض واجب على كل مسلم لقوله صلى الله عليه وسلم (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)⁽⁴⁵⁾.

5. إن القول بأن المظاهرة هي إنكار معلن وهو ما لا تأباه الشريعة الإسلامية هو قول مأخوذ عليه، إذ إنه لا يتوافق مع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)⁽⁴⁶⁾ وظاهر الحديث جواز الإنكار على الحاكم، وقد أصبحت المظاهرات في العصر الحديث من طرق وصول الإنكار إلى عقر دار الحاكم بعدما تعقد الإجراءات وتشعبت طرق الوصول إليهم.

6. لا يوافق الباحث القول بأن المظاهرة تعد خروجاً على الحكام، فقد اتفق كثير من الفقهاء أن الخروج على الحكام وولادة الأمور لا يكون إلا بالقوة، فجاء في معرض الإجابة عن الفرق بين المظاهرة والخروج المسلح على الحكام؛ أن المظاهرات السلمية التي لا تُشهر السلاح ولا تسفك الدماء ولا تخرج للاعتداء على الأنفس والممتلكات، لا تعد خروجاً مسلحاً عن الحكام، لذلك فلا علاقة للمظاهرات السلمية بتقرير الفقهاء حول الخروج وأحكامه؛ لأنها ليست خروجاً، ومن أدخلها في هذا الباب فقد أخطأ خطأً بيناً، والمظاهرات السلمية هي وسيلة من وسائل التعبير عن الرأي، ومن وسائل التغيير، ومن وسائل الضغط على الحاكم للرضوخ لرغبة الشعب، فإن كان الرأي صواباً، والتغيير للأصلح، ورغبة الشعب مشروعة، كانت المظاهرة حلالاً، بشرط ألا يترتب عليها مفسدة أعظم من مصلحتها المطلوبة، فحكم المظاهرات حكم الوسائل، وللوسائل حكم الغايات والمآلات..... والأصل في المظاهرات السلمية الإباحة، ولا تكون محرمة إلا إذا ترتبت عليها مفسدة أعظم من مصلحتها، وقد تكون واجبة، وذلك إذا لم يمكن إصلاح المفساد إلا بها، دون أن يترتب عليها مفسدة أكبر، وإطلاق القول بتحريمها في كل حال، ووصفها بأنها دائماً تؤدي لمفاسد أكبر من مصلحتها؛ شيء لا يدل عليه النقل ولا العقل ولا الواقع⁽⁴⁷⁾، وما يؤكد السابق ما جاء في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (ما نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف

يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل (48)، وفي الحديث دلالة واضحة على جواز الإنكار على الحاكم، ولا ينال من ذلك قول المانعين أن الإنكار على الحاكم لا بد أن يكون سراً، ففي الواقع المعاصر لا يمكن تصور وصول العامة إلى الحكام لأنهم يحيطون أنفسهم بطوق أمني وإجراءات روتينية معقدة يصعب على رجل الشارع اجتيازها، لذلك فإن الإنكار العلني هو المتاح ويقوم مقام الإنكار السري الذي أصبح غير متصور.

إضافة إلى أن المظاهرة التي تقع في إقليم الدولة الواحدة قد لا تكون ضد نظام الحكم ذاته، وإنما لأجل لفت الانتباه لشؤون عامة مثل ما حصل في المملكة العربية السعودية عندما قام أكثر من 50 شيخاً من الفقهاء بتنظيم مظاهرة أمام الديوان الملكي في فبراير 2013 م احتجاجاً على قرار العاهل السعودي منح 30 امرأة سعودية مقاعد في مجلس الشورى (49)، حيث اعتبر هؤلاء الفقهاء أن تولي المرأة لتلك الأمور السياسية والقيادية هي من المنكرات التي يجب النهي عنها، لأنها تقليد للدول الغربية غير المسلمة، وكذلك ما حصل في أكتوبر 2013 م عندما نظم أكثر من 100 شيخ من مشائخ السعودية يقودهم الشيخ ناصر العمر مظاهرة توجّهت إلى الديوان الملكي، اعتراضاً على سعي العشرات من الناشطات السعوديات تنظيم احتجاج ضد منع النساء من قيادة السيارة، ورأى العديد من الفقهاء في المملكة عدم جواز قيادة النساء للسيارات وضرورة تنبيه الملك والحكومة إلى عدم الاستجابة لتلك الناشطات (50).

■ خامساً - الترحيح: بعد عرض آراء الاتجاهين يرى الباحث ترجيح الرأي القائل بجواز المظاهرة لفائدتها لعموم الأمة، ولأنها من الوسائل الفعّالة التي تؤثر على الرأي العام المحلي والدولي، ولا يمكن حصرها في صورة واحدة وهي المظاهرة السياسية ضد نظام الحكم في الدولة، فالتظاهر لنصرة المسلمين في أي بقعة من بقاع الأرض هو أمر معروف ونهي عن منكر يوجه للحكام المسلمين أينما كانوا وأينما حلوا، ويرى ضرورة إقامة المظاهرات التي تطالب بوقف الاعتداءات على المسلمين بشرط أن تأخذ تلك المظاهرات الطابع السلمي الراقي الذي يعبر عن الوجه المضيء للإسلام، والأ يتم الاعتداء على الأرواح والممتلكات، وأن يمتنع المتظاهرون من أجل قضايا الإسلام عن أي سب أو عنف لكي تصل المطالب المشروعة إلى حيث يريدون.

المطلب الثالث: ماهية الحسبة في النظام الإسلامي:

بعد تبين مفهوم المظاهرة وجب معرفة مدى اعتبارها من أشكال الحسبة التي جاء

بها النظام الإسلامي، ومعرفة الشروط التي يجب أن تتوافر فيها لكي تعد حسبة بمعناها الصحيح، وهو ما يقتضي تبين مفهوم الحسبة في النظام الإسلامي.

أولاً - تعريف الحسبة:

عرّف الماوردي الحسبة: بأنها أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله (51)، وعرفها الإمام الغزالي: بأنها عبارة عن المنع عن منكر لحق الله، صيانة للممنوع عن مقارنة المنكر (52)، وتعريفه هذا لم يشتمل على الأمر بالمعروف، وعرفها ابن القيم الجوزية: بأنها الحكم بين الناس في النوع الذي لا يتوقف على الدعوى، وقاعدته وأصله هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، ووصف به هذه الأمة، وفضلها لأجله على سائر الأمم التي أخرجت للناس (53)، وعرفها ابن خلدون أنها وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين يعين لذلك من يراه أهلاً له (54)، فأما التعريف الأول فقد جاء موضحاً للحسبة على إطلاقها، بحيث اعتبر كل أمر بمعروف ونهي عن منكر عملاً هو من أعمال الحسبة، واعتبرها الماوردي واجبة على المسلمين لقول الله سبحانه وتعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (55) ، أما ابن القيم الجوزية فقد تضمن تعريفه تخصيصاً لأعمال الحسبة واعتبرها عملاً من أعمال السلطة بقوله (الحكم بين الناس) والحكم هنا غالباً ما يكون تحت رقابة السلطات على الرغم من إرجاعه الحسبة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعتبر من خصائص الأمة جميعاً، وكذلك فعل ابن خلدون حيث حصرها في العمل الذي يقع على عاتق ولي الأمر في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وهذا التعريف مناقض لأصل القاعدة التي تجعل هذا العمل واجباً على عاتق الأمة.

وحول تفصيل معنى المعروف والمنكر هنا، قال ابن جرير الطبري أصل المعروف كل ما كان معروفاً فعله، جميلاً مستحسناً غير مستقبّح في أهل الإيمان بالله، وإنما سُميت طاعة الله معروفاً لأنه مما يعرفه أهل الإيمان ولا يستنكرون فعله، وأصل المنكر ما أنكره الله، ورأوه قبيحاً فعله، ولذلك سُميت معصية الله منكراً لأن أهل الإيمان بالله يستنكرون فعلها، ويستعظمون رُكوبها (56)، قال ابن الأثير الجزري عن المعروف: أنه اسم جامع لكل ما عُرف من طاعة الله والتقرب إليه، والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات، وهو من الصفات الغالبة، أي أمرٌ معروفٌ بين الناس إذا رأوه لا يُنكرونها، والمعروف النصفة، وحسن الصُحبة مع الأهل وغيرهم من الناس، والمنكر ضد ذلك جميعه (57).

ثانياً - مناقشة التعريف:

يرى الباحث أن التعريف الذي ساقه الماوردي هو الأقرب لماهية الحسبة؛ كونه لم يخص أو يقصر أعمال الحسبة على طائفة معينة، ويتطابق مع مقاصد الشريعة، إذ لا تقوم بموجب تكليف، بل جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على عموم الأمة بفرض الكفاية (58)، أما رقابة الحكومة فلا يعني أنها مقصورة عليها لأنه لا يخرج عن كونه تأييداً (59) أو تنفيذاً للجزء المتعلق بواجب السلطة والواقع على عاتقها، ومن ثم فهو لا يصادر واجب باقي المسلمين، فلو سلمنا بما جاء في بعض التعريفات التي تقصر الحسبة على عمل الحكومة فمعنى ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقوم به أي مسلم يعتبر خارجاً عن نطاق الحسبة وهو ما لا نتفق معه.

المطلب الرابع - الأساس الشرعي لنظام الحسبة:

إن مصدر الحسبة هو القرآن الكريم، وحكمها فرض كفاية (60)، وقد ورد ذكرها في مواضع كثيرة، حيث أمر الله سبحانه وتعالى عباده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (61)، وقد وردت في السيرة النبوية حيث قال صلى الله عليه وسلم (والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونني فلا يستجاب لكم) (62)، وقال صلى الله عليه وسلم (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) (63)، وقد ورد عن الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه عندما تولى الخلافة أنه قال (أيها الناس فإنني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني) (64). وللحسبة كما عرفها الفقهاء مرتبة رفيعة في النظام الإسلامي لأنها أصل تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي من أبرز خصائص النبي صلى الله عليه وسلم، قال تعالى ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (65)، وهو صلى الله عليه وسلم قدوة هذه الأمة قال تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (66)، وعلى نهجه تسير الأمة إلى يوم الدين، لذلك أولى الفقهاء اهتماماً كبيراً بهذا الموضوع وقسموه إلى نوعين وفقاً لما يلي.

المطلب الخامس - نوعا الحسبة:

يقول الدكتور عبدالكريم زيدان: (المحتسب من يقوم بالاحتساب، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن شاع عند الفقهاء إطلاق هذا الاسم على من يعينه ولي الأمر للقيام بالحسبة، وأطلقوا عليه اسم والي الحسبة، أما من يقوم بها من دون تعيين من ولي الأمر فقد أطلقوا عليه اسم المتطوع)⁽⁶⁷⁾، وبذلك عُرف للحسبة نوعان:

♦ أولاً - الحسبة الرسمية: وهي التي تقوم بها مؤسسات الدولة المناط بها القيام بذلك، وبتكليف من السلطة الحاكمة أو ولي الأمر، فقد ورد عن شيخ الإسلام ابن تيمية (فلهذا يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل)⁽⁶⁸⁾، وهو مؤثر على أن الحسبة الرسمية تتم بتكليف من السلطان الذي يستمدها من الشرع، وقد عرفت الحسبة الرسمية في النظام الإسلامي أشكالاً عدة، مثل مراقبة الأسواق والآداب العامة وحمل الناس على المصلحة العامة في المدينة كالاتزام بعدم المضايقة في الطرقات، ومنع أهل الحمل والسفن من الإكثار في الأحمال، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بإزالة الجزء المتوقع سقوطه وإعادة بنائه، ومراقبة الأسعار وجودة السلع والمنتجات، والضرب على أيدي المعلمين الذين يبالغون في ضرب الصبيان المتعلمين⁽⁶⁹⁾.

♦ ثانياً - الحسبة التطوعية: وهي الحسبة التي يقوم بها الأفراد والجماعات دون تكليف من مؤسسات الدولة، فالرعية تقوم بالحسبة من غير تكليف من ولي الأمر وذلك للمجاهرة بنبذ المفاصد ورغبة في إحياء الخير بنشر الصلاح والقضاء على الشر وقمع الفساد، وفي هذا المقام يقول ابن كثير (وإن كان ذلك واجباً على كل فرد من الأمة بحسبه)⁽⁷⁰⁾ وهو ما يقصد به الحسبة التطوعية أو الشعبية.

ويركز بحثنا هذا على الحسبة التطوعية التي تقع على عاتق الأفراد والجماعات سعياً لتحديد مدى دخول المظاهرة في نطاقها، ومن خلال الأساس التشريعي لنظام الحسبة يبين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب يقع على عاتق الأمة، والثابت شرعاً أن الواجب هو ما طلب الشارع فعله على وجه الحتم والإلزام، سواء أكان ذلك مستفاداً من صيغة الطلب نفسها أم من قرينة خارجية، وحكمه ثواب فاعله وعقاب تاركة⁽⁷¹⁾، فقوله صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونني فلا يستجاب لكم)⁽⁷²⁾ دليل على اعتبار حكم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن ظاهر الحديث فيه الوعيد بالعقاب في حال الترك وهو حكم الواجب شرعاً، وثواب الذين ينهون عن المنكر ثابت بالنص القرآني، قال تعالى ﴿فَلَمَّا

نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابِ بَنِي سِمْيَاطَ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٧٣﴾ ، وبهذا يتضح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على عموم الأمة وهو من قبيل الحسبة التطوعية المفروضة شرعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ (٧٤) ولفظ «ولتكن» يفيد الحتم والإلزام، وكلمة «أمة» تعني عدم التخصيص لجهة معينة، وما يدعم الحسبة التطوعية أن أغلب الفقهاء يرون أنه طالما كانت الحسبة مفروضة فلا يتوقف القيام بها على التعيين من قبل ولي الأمر، من ثم كانت تسمية غير المعين بالمتطوع تسمية غير دقيقة، لأنها لا تشعر القيام بالحسبة من قبل غير المعين لها هو من قبيل القيام بالأمر المستحب غير الواجب (٧٥) ، ونرى هذا نوعاً من التشجيع للحسبة التي يقوم بها الأفراد دون تكليف، فمجرد أن يستهجن الفقهاء تسميته بالمتطوع، وأنه من المفترض أن يرقى اللفظ إلى أفضل من ذلك، فهي إجازة ومباركة لهذا النظام. فضلاً عن ذلك فقد جاء في أحد قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي (٧٦) المتعلقة بما يحدث في البلاد العربية وبعض البلاد الإسلامية حيث نص على التأكيد على حق الشعوب في الحرية وتغيير المنكرات والأمر بالمعروف بالوسائل السلمية المنضبطة بالضوابط الشرعية (٧٧) ، وجاء لفظ الجمع (الشعوب) للتدليل على أصل الحق في ممارسة تغيير المنكرات والأمر بالمعروف وهي الحسبة بواسطة الشعوب أي الجماعة ولم يحصر مجمع الفقه حق الممارسة للمؤسسات مما دل على شرعية الحسبة الشعبية، فدور الجماعة في الحفاظ على دين الله من خلال عمل الحسبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو دور أساسي ويسبق التكليف من ولي الأمر، فعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (لن يبرح هذا الدين قائماً، يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة) (٧٨) ، ولفظ عصابة يشير إلى الجماعة.

وبالعودة إلى التأسيس الشرعي للمظاهرة واعتبارها عند بعض الفقهاء أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر وهو الأمر الذي يتوافق مع مفهوم الحسبة في شقها التطوعي، وجب الوقوف على أصل اعتبار المظاهرة شكلاً من أشكال الحسبة وهي الحسبة التطوعية ونبين ذلك من خلال الآتي في المطلب السادس.

المطلب السادس - المبررات التي تدعو لاعتبار المظاهرة شكلاً من أشكال الحسبة التطوعية:

للمظاهرات في العالم الإسلامي طابع خاص فيقع جلها للتأثير على أنظمة الحكم لا سيما بعد التجربة العربية، وقد قصر الكلام عن مبررات اعتبار المظاهرات من أعمال الحسبة في العالم الإسلامي لأن نظام الحسبة هو نظام إسلامي صرف ولا علاقة للقوانين الوضعية به وإن كانت بعض تلك القوانين تطبق تحت مسميات أخرى خاصة بالحسبة

المؤسسية كالحرس البلدي في ليبيا، وهو جهاز يراقب نظام التسعيرة والرقابة على جودة المنتجات ومراقبة الغش والسلعة المضرة وغيرها، أما المظاهرة التي يقوم بها الناس ضد سلطة الحكم ويخرجون بها إلى الشوارع والبيادين العامة لسبب سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي فهي ترجمة واقعية لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: (يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكف قد سلم)⁽⁷⁹⁾، فقوله صلى الله عليه وسلم فمن عرف فقد برئ وفي الرواية التي بعدها فمن كره فقد برئ، فأما رواية من كره فقد برئ فهي ظاهرة ومعناه من كره ذلك المنكر فقد برئ من إثمه وعقوبته، وهذا في حق من لا يستطيع إنكاره بيده ولا لسانه فليكرهه بقلبه وليبرأ، وأما رواية من عرف فقد برئ فمعناه والله أعلم من عرف المنكر ولم يشتهبه عليه فقد صارت له طريق إلى البراءة من إثمه وعقوبته بأن يغيره بيديه أو بلسانه فإن عجز فليكرهه بقلبه، وقوله صلى الله عليه وسلم ولكن من رضي وتابع معناه أن الإثم والعقوبة على من رضي وتابع وفيه دليل على أن من عجز عن إزالة المنكر لا يأتهم بمجرد السكوت بل يأتهم بالرضا به أو بأن لا يكرهه بقلبه أو بالمتابعة عليه⁽⁸⁰⁾.

وقوله صلى الله عليه وسلم (ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلا كان له حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ثم إنها تخلف بعدهم خلوف⁽⁸¹⁾) يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل⁽⁸²⁾، ظاهره أنه يقسم درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين يد ولسان وقلب، لكن عدم الإنكار هو ضد للإيمان وهو دليل فرض ولزوم النهي لاعتباره نوع من أنواع الجهاد لقوله صلى الله عليه وسلم (سيد الشهداء حمزة بن عبدالمطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله)⁽⁸³⁾.

ومن هنا يرى الباحث أن المظاهرة لا تخرج عن كونها حسبة تسعى إلى دفع المفسدة والضرر، وهو ما يتماشى مع الواقع بوجه إسلامي دون أن يستسلم له بشكله الآخر أي الغربي غير الإسلامي، فنظام المظاهرات التي تتقيد بالأخلاق والآداب الإسلامية باعتبارها نوعاً من أنواع الحسبة يفسح المجال أمام إشراك الرعية في بناء البلد وتحقيق الأمن والرفاهية بطراز إسلامي بديع، ويشعر المسلم بانتمائه الحقيقي لدينه ووطنه ويدفعه إلى فعل الخيرات، وينادي بالخلاص لعموم أفراد الأمة الإسلامية، فالإنكار وحق التعبير والمشاركة وإبداء الرأي في إطار القرآن والسنة والجماعة يدفع المسلم لقول ما يراه مناسباً بصرف النظر عن رضا السلطة أو عدم رضاها لأنها حالة رقابة دائمة من قبل الرعية، وهو الواجب المفروض عليهم شرعاً.

المطلب السابع - الشروط الواجب توافرها في المظاهرة لكي يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال الحسبة:

المسلم الحق هو المتقيد بالأخلاق الإسلامية المتبع لتعاليم الدين التي جاء النبي صلى الله عليه وسلم متمماً ومعلماً لها لقوله صلى الله عليه وسلم (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (84) ، لذلك فرضت الشريعة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان لا بد من فعلهما وفق أطر محددة، فالمسلم الحق هو الذي يلتزم بتعاليم الدين دون الإضرار بالآخرين، ودون قذف أو تجريح أو إساءة، فعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) (85) ، وقال صلى الله عليه وسلم (ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء) (86) ، وعلى ذلك فثمة شروط لا بد من توافرها لكي تكون المظاهرة شكلاً من أشكال الاحتساب، وتلك الشروط تنبع من الالتزام بضوابط وأخلاقيات الشريعة الإسلامية، ويمكن بيان الشروط في الآتي:

◀ أولاً - أن تكون المظاهرات منسجمة مع روح ومقاصد الشريعة الإسلامية وفقاً لما يأتي:

عدم احتوائها على شعارات أو دعايات أو علامات تسيئ للشرع الحنيف، وألا تكون مصدراً لسب أو قذف أو التشهير بديانة أخرى أو مذهب آخر، وألا تكون بقصد تغليب أو انتصار لمعتقدات غير إسلامية، وألا تكون سبباً لإحداث فتنة بين المسلمين.

◀ ثانياً - أن تكون المظاهرات بعيدة عن مصادر الضرر وفقاً لما يأتي:

ألا تشهد اعتداءات بدنية أو جرائم ضرب أو قتل، وألا يكون التظاهر باستخدام السلاح، وألا تشهد اعتداءات على الأموال والممتلكات العامة والخاصة، وألا تسبب الإزعاج للآخرين ممن يجاورون مكان التظاهر، أو تكون سبباً في قطع مصدر أرزاقهم مثل إقفال المحلات التجارية.

◀ ثالثاً - أن تكون المظاهرات منسجمة مع ضوابط الأخلاق وفقاً لما يأتي:

أن تكون المطالب التي خرج من أجلها المتظاهرون مشروعة وممكنة، وألا تشهد المظاهرة الاختلاط المحرم بين الرجال والنساء، وألا تحتوي المظاهرة على عبارات السب والقذف أو اللعن للآخرين، وألا تتضمن الغناء أو الرقص المحرم شرعاً، وفي حال الانضباط بهذه القيود، نستطيع القول أن المظاهرات قائمة على أسس من الشريعة الإسلامية، ويمكن اعتبارها شكلاً من أشكال الحسبة في النظام الإسلامي.

الخاتمة:

ختاماً تبين للباحث أن المظاهرة تسهم أحياناً كثيرة في الوصول إلى حل مشاكل الأمة خصوصاً في الداخل، أو عندما يراد بها توصيل الصوت إلى العالم للوقوف مع قضايا الأمة الإسلامية، وقد اتضحت من البحث جملة نتائج تمثلت في الآتي:

النتائج:

1. المظاهرة تجمع لشرائح من المجتمع في مكان عام، لإنكار أمر معين أو معارضته، أو رفع الصوت للمطالبة بأشياء يعتبرها المتظاهرون حقاً من حقوقهم، أو نصرته مشروعاً لقضية معينة.
2. للمظاهرة أنواع عدة أشهرها أن تكون ضد نظام الحكم القائم في الدولة، والمظاهرة ضد حكام العالم الإسلامي لتوجيه أنظارهم تجاه قضايا أمة الإسلام المعاصرة، وكلاهما يعد نوعاً من أنواع الحسبة في الإسلام.
3. تعدُّ المظاهرة حسبة تطوعية يباشرها الناس بمعنى أنها شعبية، ولا تحتاج إلى تكليف من سلطة الحكم.
4. يجب أن تكون المظاهرات منضبطة بضوابط وشروط موافقة لمقاصد الشريعة.

التوصيات-

يوصي الباحث بالآتي:

1. إقامة حلقات نقاش وفتح باب الحوار بين الفقهاء للفصل في مسألة تحديد الخط الفاصل الذي يميز بين المظاهرات غير المشروعة التي تشهد الإعتداء والخروج على الحاكم وإحداث الفوضى، والأخرى المشروعة التي تعتبر وسيلة تعبير عن الرأي وتخدم قضايا الأمة وتعتبر حسبة واجبة، لتحاشي التحريم المطلق الذي يقوم أحياناً كثيرة على دوافع سياسية.
2. العمل على نشر ثقافة التظاهر غير الخارج عن مقاصد الشريعة والذي يخدم قضايا الأمة الإسلامية، إذا ما كانت هناك قضية تحتاج لفت انتباه العالم وتأييد الرأي العام، وضرورة تنبيه عامة الناس على أنها تعتبر أمراً بمرحوم ونهياً عن منكر بما لا يجوز معه استخدام أساليب العنف أو التعدي على الآخرين أو السلاح الذي يسقط وصف المشروعية عنها.

الهوامش:

1. أمير فرج يوسف، جرائم قتل المتظاهرين ومسؤولية القادة والحكام والزعماء في العالم العربي طبقاً للقوانين المحلية والدولية من الناحية الجنائية والمدنية والتأديبية، الإسكندرية، مصر، مكتبة الوفاء، 2013، ص 3.
2. محمد بن عبدالرحمن الخميس، المظاهرات والاعتصامات والإضرابات رؤية شرعية، الرياض، السعودية، مكتبة الفهد الوطنية، 2006، ص 81.
3. سورة النساء، الآية 59.
4. عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، القاهرة، مصر، دار الكتب المصرية، 2011، ص 356.
5. سور آل عمران، الآية 104.
6. سورة الصف، الآية 14.
7. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل، لسان العرب، تحقيق: عبدالله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1981، باب الظاء، ص 2769.
8. سورة البقرة، الآية 85.
9. الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط 1، 1990، ص 732.
10. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1992، ج 16، ص 94.
11. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004، ص 578.
12. عطية عدلان، المرجع السابق، ص 343.
13. أنس مصطفى أبو عطا، ضوابط المظاهرات دراسة فقهية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، ع 1، 2005، ص 455.

14. علي محيي الدين القره داغي، التأسيس الشرعي للمظاهرات السلمية أو الثورات الشعبية ما يجوز منها وما لا يجوز مع مناقشة الأدلة، منشور بموقعه الإلكتروني.
15. المنجد الأبجدي، مجموعة من المؤلفين، بيروت، لبنان، دار المشرق، ط5، 1987، ص 260.
16. موقع إسلام ويب، صفحة المقالات، مفهوم مظاهرة الكفار في القرآن، 24 / 02 / 2010.
17. سمير الششتاوي، المسؤولية الجنائية لضباط الشرطة عن قتل المتظاهرين، القاهرة، مصر، المكتب الجامعي الحديث، ط1 2011، ص 3.
18. ونذكر منهم على سبيل المثال: الدكتور يوسف القرضاوي أحد أبرز العلماء السنة في العصر الحديث، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والدكتور سلمان العودة عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وعضو مجلس أمنائه والأمين العام للهيئة العالمية لنصرة المصطفى صلى الله عليه وسلم، والدكتور محمد حسن داعية إسلامي مصري متخصص في الدعوة والفكر الإسلامي، والشيخ محمد صالح المنجد داعية إسلامي سعودي تتلمذ على كبار فقهاء العصر الحديث مثل الشيخ محمد ناصر الألباني والشيخ محمد بن صالح العثيمين، له نشاط كبير في مجال الدعوة والفكر الإسلامي.
19. الكديد هو التراب الناعم، وجاء في مقام التدليل على أنهم كانوا جماعة وأن الغبار كان يثور من مشيهم، يراجع لسان العرب، المرجع السابق، ص 3834.
20. الأصبهاني، أبو نعيم بن مهرا، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1996، ج1، ص 40.
21. عدلان، عطية، المرجع السابق، ص 344.
22. سورة آل عمران، الآية 104.
23. أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحّاك، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1998، ج4، حديث رقم 2169، ص38، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي، تحقيق زهير الشاويش، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، السعودية، ط1، 1408هـ، حديث رقم رقم 2169.
24. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، إعداد المجمع العالمي لآل البيت، كتاب إلكتروني منشور على موقع مكتبة الشارقي للمعلومات الدينية، ج 90، ص 377.

25. سورة التوبة، الآية 67.
26. ممدوح جابر عبدالسلام، ثورة الخامس والعشرين من يناير رؤية شرعية، الجيزة، مصر، دار تحرير الوطن 2011، ص 36.
27. أخرجه مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، الرياض، السعودية، دار طيبة، كتاب الإمارة، ط1، 2006، مج 2، حديث رقم 50، ص 42.
28. أبو بكر بن يزيد الخلال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق: يحيى مراد، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 2003، ج1، ص 38.
29. أبو عبد الله مصطفى بن العدوي المصري، سلسلة التفسير، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، ج78، ص 28.
30. ونذكر منهم على سبيل المثال: الشيخ عبد العزيز بن باز وهو قاض وفقه سعودي شغل منصب مفتي عام المملكة العربية السعودية، والشيخ محمد صالح العثيمين وهو قاض وفقه سعودي وأحد أعلام العصر الحديث في الفقه، والشيخ عبد العزيز آل الشيخ فقيه سعودي اشتغل مفتياً عاماً للمملكة العربية السعودية ورئيساً لهيئة كبار العلماء والبحوث العلمية والإفتاء، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني علامة العصر الإمام والمحدث والفقهاء، أحد علماء السنة في العصر الحديث.
31. ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة، جمع وترتيب: محمد عبدالعزيز الشويح، الرياض، السعودية، دار القاسم للنشر، ج8، ص 245.
32. محمد سعيد الرملاوي، الوسائل المشروعة والممنوعة للمطالبة بالحقوق والحريات، الإسكندرية، مصر، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2013، ص 160.
33. محمد بن كمال السيوطي، البيان الواضح لمذهب السلف الصالح، القاهرة، مصر، دار الحديث والأثر للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص 14.
34. أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، ج4، ص44، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، السعودية، ط1، 1992، ج 14، ص24.
35. محمد بن عبدالرحمن الخميس، المرجع السابق، ص 50.
36. فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية رقم (19936).

37. أحمد بن سليمان بن أيوب، حكم المظاهرات في الإسلام، الفيوم، مصر، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، 1424 هـ، ص 138.
38. أخرجه بن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، جامع المسانيد والسُّنن الهادي لأقوم سنن، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، بيروت، لبنان، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1998، ج8، ص358، وصححه الألباني، كتاب السنة، أبو بكر بن أبي عاصم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1400هـ، ج2، ص521.
39. سورة النساء، الآية 59.
40. أخرجه الترمذي، المرجع السابق، ج3، حديث رقم 26، ص261، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ج2، حديث رقم 7861، ص1297.
41. أخرجه مسلم، المرجع السابق، حديث رقم 1835، ص 891.
42. علي محيي الدين القره داغي، المرجع السابق.
43. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، فتاوى نور على الدرب، المجلد الأول، كتاب العقيدة، باب ما جاء في الولاء والبراء، حكم التشبه بالكفار، ج1، ص 201.
44. فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية رقم (11292).
45. أخرجه مسلم، المرجع السابق، حديث رقم 2586، ص 1201.
46. أخرجه الترمذي، المرجع السابق، ج4، حديث رقم 13، ص41، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المرجع السابق، ج1، حديث رقم 2209، ص440.
47. حاتم بن عارف العوني، حكم المظاهرات السلمية، موقع الإسلام اليوم، فتوى منشورة بتاريخ 8 فبراير 2011.
48. أخرجه مسلم، المرجع السابق، حديث رقم 50، ص 42.
49. خبر بمجلة FRANCE 24 بعنوان: (رجال دين سعوديون يتظاهرون ضد منح رخصة قيادة السيارة للنساء) تاريخ النشر 24 أكتوبر 2013.
50. مجلة FRANCE 24، المصدر السابق نفسه.

51. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الإسلامية، الكويت، دار قتيبية، ط1، 1989، ص 315.
52. الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، سامارغ، أندونيسيا، مكتبة ومطبعة كرياتة فوترا، بدون سنة نشر، ج2، ص302.
53. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، الرياض، السعودية، دار عالم الفوائد، سنة النشر غير موضحة، مج 1، ص 263.
54. ابن خلدون، ولي الدين عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبدالله محمد الدرويش، دمشق، سوريا، دار يعرب، ط1، 2004، ص 407.
55. سورة آل عمران، الآية 104.
56. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (تفسير الطبري) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود شاکر وأحمد شاکر، القاهرة، مصر، مكتبة بن تيمية، بدون سنة نشر، ج7، ص 105.
57. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، 1979، ج3، ص 216.
58. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، بدون سنة نشر، ص 11.
59. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دمشق، سوريا، دار القلم، بدون سنة نشر، ج 1، ص 177.
60. عبدالله بن حسن آل قعود، أثر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حياة الأمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار القاسم، بدون سنة نشر، ص 15.
61. سورة آل عمران، الآية 104.
62. سبق تخريجه في الهامش 24.
63. رواه مسلم، المرجع السابق، حديث رقم 49، ص 42.
64. أخرجه الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (تاريخ الطبري) تاريخ الأمم والملوك، بيروت، لبنان، دار التراث، الطبعة 2، 1387 هـ، ج3، ص 210، وصححه بن كثير، إسماعيل بن

- عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 2003، فقرة رقم 1408، ج9، ص415.
65. سورة الأعراف، الآية 157.
66. سورة الأحزاب، الآية 21.
67. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، بغداد، العراق، منشورات جامعة بغداد، ط3، 1976، ص 168.
68. ابن تيمية، المرجع السابق، ص 12.
69. محمد إبراهيم عبد الجناحي، نظام الحسبة في الدولة الإسلامية، مجلة جامعة تكريت للعلوم، ع 3، مج 20، 2013، ص235.
70. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، مختصر تفسير بن كثير، تحقيق: محمد علي الصابوني، بيروت، لبنان، دار القرآن الكريم، 1973، مج1، ص 306.
71. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق، سوريا، دار الفكر، 1986، ج1، ص 46.
72. سبق تخريجه في الهامشين 24، 66 من هذا البحث.
73. سورة الأعراف، الآية 165.
74. سورة آل عمران، الآية 104.
75. زيدان، عبدالكريم، المرجع السابق، ص169.
76. تأسس بناء على القرار الصادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الثالث «دورة فلسطين والقدس» المنعقد في مكة المكرمة بالمملكة العربية السعودية في الفترة من 19 - 22 ربيع الأول 1401هـ (25 - 28 يناير 1981م) ويضم جمعا من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة الفقهية والثقافية والعلمية والاقتصادية من مختلف أنحاء العالم الإسلامي.
77. بيان مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن ما يحدث في البلاد العربية وبعض البلاد الإسلامية الصادر في الدورة 21 المنعقدة في الرياض، المملكة العربية السعودية، نوفمبر 2013، سابعا.
78. أخرجه مسلم، المرجع السابق، حديث رقم 1922، ص 925.
79. أخرجه مسلم، المرجع السابق، حديث رقم 1854، ص 899.

80. النووي، محي الدين أبو زكريا بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة، مصر، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1930، ج12، ص243.
81. خلوف: تعني بشر، قال تعالى ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ سورة مريم الآية 59.
82. أخرجه مسلم، المرجع السابق، حديث رقم 50، ص42.
83. أخرجه الحاكم، أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، القاهرة، مصر، دار الحرمين للطباعة والنشر، 1997، ج1، ص234، وحسنه الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المرجع السابق، حديث رقم 3675، ص685.
84. أخرجه ابن كثير في البداية والنهاية، المرجع السابق، ج8، ص458، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، الرياض، السعودية، مكتبة المعارف، ط1، 1995، ص45.
85. أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، جدة، السعودية، ط1، 1422هـ، باب4، ص3.
86. أخرجه الترمذي، المرجع السابق، ج3، رقم 1977، ص418، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المرجع السابق، ج2، حديث رقم 5381، ص949.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، القاهرة، مصر، المكتبة الإسلامية، بدون سنة نشر.
3. ابن القيم، أبو عبدالله محمد، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، الرياض، السعودية، دار عالم الفوائد، بدون سنة نشر.
4. ابن أيوب، حمد بن سليمان، حكم المظاهرات في الإسلام، الفيوم، مصر، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، 1424 هـ.
5. ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة، جمع وترتيب محمد عبدالعزيز الشويعر، الرياض، السعودية، دار القاسم للنشر، ج8.
6. ابن تيمية، أحمد عبدالحليم، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، بدون سنة نشر.
7. ابن خلدون، ولي الدين عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبدالله محمد الدرويش، دمشق، سوريا، دار يعرب، ط1، 2004.
8. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 2003.
9. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، جامع المسانيد والسُنن الهادي لأقوم سنن، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، بيروت، لبنان، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1998.
10. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، مختصر تفسير بن كثير، تحقيق محمد علي الصابوني، بيروت، لبنان، دار القرآن الكريم، 1973، م1.
11. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عبدالله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1981.
12. أبو داوود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، بدون سنة نشر.

13. أبو عطا، أنس مصطفى، ضوابط المظاهرات، دراسة فقهية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، 2005، م 21، ع 1.
14. الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن مهرا، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1996.
15. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، الرياض، السعودية، مكتبة المعارف، ط 1، 1995.
16. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، السعودية، ط 1، 1992.
17. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي، تحقيق: زهير الشاويش، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، السعودية، ط 1، 1408هـ.
18. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، بدون سنة نشر.
19. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، جدة، السعودية، ط 1، 1422هـ.
20. الترمذي، بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، بشار عواد معروف، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1998.
21. الجنابي، محمد إبراهيم عبد، نظام الحسبة في الدولة الإسلامية، مجلة جامعة تكريت للعلوم، 2013، ع 3، م 20.
22. الجوهري، إسماعيل بن حماد، كتاب الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط 1، 1990.
23. الخلال، أبو بكر بن يزيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق: يحيى مراد، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 2003، ج 1.
24. الخميس، محمد بن عبدالرحمن، المظاهرات والإعتصامات والإضرابات رؤية شرعية، الرياض، السعودية، مكتبة الفهد الوطنية، 2006.
25. الرمالوي، محمد سعيد، الوسائل المشروعة والممنوعة للمطالبة بالحقوق والحريات، الإسكندرية، مصر، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2013.
26. الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دمشق، سوريا، دار الفكر، 1986، ج 1.

27. الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دمشق، سوريا، دار القلم، بدون سنة نشر.
28. السيوطي، محمد بن كمال بن خالد، البيان الواضح لمذهب السلف الصالح، القاهرة، مصر، دار الحديث والأثر للنشر والتوزيع، ط1، 2012.
29. الششتاوي، سمير، المسؤولية الجنائية لضباط الشرطة عن قتل المتظاهرين، القاهرة، مصر، المكتب الجامعي الحديث، ط1، 2011.
30. الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم بن الضحاك، كتاب السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، ط1، 1400هـ.
31. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، بيروت، لبنان، دار التراث، الطبعة 2، 1387 هـ.
32. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، تحقيق: محمود شاکر وأحمد شاکر، القاهرة، مصر، مكتبة بن تيمية، بدون سنة نشر.
33. العوني، حاتم بن عارف، حكم المظاهرات السلمية، موقع الإسلام اليوم، 8 فبراير، 2011.
34. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، سامارغ، أندونيسيا، مكتبة ومطبعة كرياطه فوترا، ج2، سنة الطبع والنشر غير موضحة.
35. القره داغي، علي محيي الدين، التأصيل الشرعي للمظاهرات السلمية أو الثورات الشعبية ما يجوز منها وما لا يجوز مع مناقشة الأدلة، 2011.
36. آل قعود، عبدالله بن حسن بن محمد، أثر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حياة الأمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار القاسم، بدون سنة نشر.
37. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الإسلامية، الكويت، دار قتيبة، ط1، 1989.
38. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، إعداد المجمع العالمي لآل البيت، كتاب إلكتروني منشور على موقع مكتبة الشارقة للمعلومات الدينية، ج90.
39. المصري، أبو عبد الله مصطفى بن العدوى شلباية، سلسلة التفسير، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
40. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004.

41. المنجد الأبجدي، مجموعة من المؤلفين، بيروت، لبنان، دار المشرق، ط5، 1987.
42. النيسابوري، أبو عبدالله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، القاهرة، مصر، دار الحرمين للطباعة والنشر، 1997، ج1.
43. النووي، محي الدين أبو زكريا، صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة، مصر، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1930، ج12.
44. زيدان، عبدالكريم، أصول الدعوة، بغداد، العراق، منشورات جامعة بغداد، ط3، 1976.
45. عبدالسلام، ممدوح جابر، ثورة الخامس والعشرين من يناير رؤية شرعية، الجيزة، مصر، دار تحرير الوطن، ط1، 2011.
46. عدلان، عطية، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، القاهرة، مصر، دار الكتب المصرية، 2011.
47. قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن ما يحدث في البلاد العربية وبعض البلاد الإسلامية الصادر في الدورة 21 المنعقدة في الرياض، المملكة العربية السعودية، نوفمبر، 2013.
48. مجموعة فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية.
49. مجلة FRANCE 24 أكتوبر 2013.
50. مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، الرياض، السعودية، دار طيبة، ط1، 2006.
51. يوسف، أمير فرج، جرائم قتل المتظاهرين ومسؤولية القادة والحكام والزعماء في العالم العربي طبقاً للقوانين المحلية والدولية من الناحية الجنائية والمدنية والتأديبية، الإسكندرية، مصر، مكتبة الوفاء القانونية، 2013.

المواقع الإلكترونية:

1. [http:// www. qaradaghi. com/ portal/ index. php?option=com_content&view=article&id=1975:2011-07-08-06-27-42&catid=154:2011-07-08-06-12-48&Itemid=11](http://www.qaradaghi.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1975:2011-07-08-06-27-42&catid=154:2011-07-08-06-12-48&Itemid=11)
2. [http:// articles. islamweb. net/ media/ index. php](http://articles.islamweb.net/media/index.php)
3. [http:// jalshariqi. arabblogs. com](http://jalshariqi.arabblogs.com)
4. [http:// www. islamweb. net](http://www.islamweb.net)
5. [http:// www. alifta. com](http://www.alifta.com)

6. [http:// www. kfrelshikh. com/ news_Details. aspx?Kind=11&News_ID=5819](http://www.kfrelshikh.com/news_Details.aspx?Kind=11&News_ID=5819)
7. [http:// islamtoday. net/ nawafeth/ artshow - 40 - 145791. htm](http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-145791.htm)
8. [http:// observers. france24. com/ ar/ content/ 20131024](http://observers.france24.com/ar/content/20131024)

الجوانب التربوية في عقوبة جريمة البغي *

أ. المحسن علي محمد العمادي **
د. أحلام محمود مطالقة ***

* تاريخ التسليم: 2014 / 6 / 18م، تاريخ القبول: 2014 / 7 / 17م.
** طالب دكتوراة/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/ جامعة اليرموك/ الأردن.
*** استاذ مشارك/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/ جامعة اليرموك/ الأردن.

ملخص:

يهدف البحث إلى التعريف بجريمة البغي في الشريعة الإسلامية وأركانها وعقوبتها، وبيان الجوانب التربوية المتضمنة في عقوبة البغي، وأتبع البحث المنهج الاستقرائي والاستنباطي التحليلي.

وتوصل البحث إلى نتائج أهمها:

أن البغي هو خروج عن طاعة الإمام العادل، وحدّه القتل أو الحبس عند توافر أركانه. أن هناك جوانب تربوية لعقوبة جريمة البغي تمثلت في التربية الاجتماعية والخلقية، والتربية المعرفية العقلية، والتربية الروحية الإيمانية، والتربية النفسية الوجدانية. الكلمات المفتاحية: البغي، العقوبة، الجوانب التربوية، التربية الاجتماعية الخلقية، التربية المعرفية العقلية، والتربية الروحية الإيمانية، التربية النفسية الوجدانية.

Educational aspects of the crime of outrage

Abstract:

this reach aims at defining the crime of outrage/ in Islamic Legislation, its elements and penalty, illustrating the educational aspects in imposing the penalty of outrage.

To achieve the objectives of the study, we applied the deductive, inductive approach and analytical method.

The study concluded the main results:

- *outrage means disobeying the just Imam, and its penalty is killing or imprisonment in case elements of crime are provisioned*
- *There are educational aspects to the outrage crime represented by the social and moral education, cognitive mental education, spiritual religious education and psychological education*

key words: *outrage, penalty, educational aspects, social and moral education, cognitive mental education, spiritual religious education and psychological education*

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فإن الفقه الإسلامي ثروة عظيمة، وتراث ثمين؛ لما يحويه من كنوز قيّمة، وما يمتاز به من الدقّة والعُمق، والمرونة والشمول، ولا عجب في ذلك، فهو جُملة أحكام مستنبطة من القرآن الكريم والسنة المطهرة، فالقرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وسنة مطهرة لم تأت عبثاً بل مصدرها وحى من الله عزّ وجل، وهذه الأحكام يجب أن تعطى الأهمية التي تستحقها من خلال بيان أهمية الأحكام الفقهية وآثارها وتأثيراتها على حياة الفرد المسلم، وعدم الاقتصار على دراسة هذه الأحكام، من الناحية الفقهية، وذلك بتوجيه هذه الأحكام تربوياً في مؤسسات التعليم المختلفة من الجامعات، والمدارس، في مجال التعليم والتعلم.

ومن تلك الأحكام الفقهية التي لم تلق اهتماماً من ناحية تربوية عقوبة البغي، والتي يمكن من خلال التمعن في احكامها وتفريعاتها الفقهية، وآراء الفقهاء التي لم تخرج من كونها تربوية، استخلاص جوانب تربوية توجّه الفرد والمجتمع نحو ما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، والتي هي تربية وإعداد لهاتين الحياتين.

أولاً - مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تتمثل مشكلة الدراسة في التعامل مع النصوص الفقهية عامة، ونصوص فقه العقوبات خاصة، على أنها نصوص جامدة، وعدم تفعيل آثارها في واقع الحياة، لما يفقد تفعيل النصوص الفقهية في الواقع، ولا سيما أن الفقه جاء ليفعل في واقع الحياة لكونه يتعلق بفعل المكلف، ولا يخلو الفقه من تربية للفرد والمجتمع، وخاصة فيما يتعلق في فقه العقوبات، حيث يُتعامَل معها على أنها نصوص قانونية، علماً بأن هذه النصوص لها أبعاد تربوية ومقاصد تشريعية لا بد من بيانها وتفعيلها في واقع الحياة.

اسئلة الدراسة:

تحدد مشكلة الدراسة في السؤال المحوري الآتي:

ما الجوانب التربوية المستمدة من احكام البغي في الفقه الإسلامي؟

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الفرعية الآتية:

- ◆ السؤال الأول: ما البغي وما أركانه وما عقوبته؟
- ◆ السؤال الثاني: ما الجوانب التربوية الاجتماعية والخلقية لعقوبة جريمة البغي؟
- ◆ السؤال الثالث: ما الجوانب التربوية المعرفية العقلية لعقوبة جريمة البغي؟
- ◆ السؤال الرابع: ما الجوانب التربوية الإيمانية لعقوبة جريمة البغي؟
- ◆ السؤال الخامس: ما الجوانب التربوية النفسية والوجدانية لعقوبة جريمة البغي؟
- ◆ السؤال السادس: ما الجوانب التربوية النفسية الانفعالية لعقوبة جريمة البغي؟

ثانياً - أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة لتحقيق الهدفين الآتيين:

- ◆ أولاً: توضيح مفهوم البغي في الفقه الإسلامي وعقوبته وأركان.
- ◆ ثانياً: استنباط الجوانب التربوية المتضمنة في عقوبة البغي.

ثالثاً - أهمية الدراسة:

تتضح أهمية الدراسة من خلال:

1. إحياء علم الفقه من خلال استخلاص تلك الجوانب التربوية والتي يمكن الاهتداء بها، مما يجعل حياة المسلمين تسير على هدي الإسلام من خلال علومه المختلفة.
2. تعد هذه الدراسة لبنة تسهم في إبراز تلك العلاقة التكاملية بين العلوم الفقهية وعلوم التربية مما يساعد على تنشيط الفكر التربوي الإسلامي وتفعيله.
3. محاولة خدمة مساق «المضامين التربوية في الفقه الإسلامي» لطلبة الدكتوراة في قسم التربية الإسلامية، حيث يعتبر موضوع الرسالة مبحثاً هاماً من مباحث هذا المساق.

رابعاً - منهج الدراسة:

اقتضت الدراسة استخدام المنهج الوصفي في التعامل مع أمهات الكتب في الفقه الإسلامي، من خلال تتبع الجزئيات للوصول إلى الكليات، ثم استخدام المنهج التحليلي الاستنباطي في التعامل مع نصوص الفقه وتحليلها، ثم استنباط الأهداف التربوية من هذه النصوص واستخراج القيم التربوية منها كذلك.

خامساً - مخطط الدراسة:

- المبحث الأول: التعريف بجريمة البغي في الفقه الإسلامي.
- المطلب الأول: تعريف البغي لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: أركان جريمة البغي.
- المبحث الثاني: عقوبة جريمة البغي في الفقه الإسلامي.
- المطلب الأول: ما ينبغي على الإمام تجاه البغاة.
- المطلب الثاني: عقوبة أهل البغي.
- المبحث الثالث: الجوانب التربوية في عقوبة جريمة البغي، وفيه:
 - المطلب الأول: التربية الاجتماعية والخلقية.
 - المطلب الثاني: التربية المعرفية العقلية.
 - المطلب الثالث: التربية الروحية الإيمانية.
 - المطلب الرابع: التربية النفسية والوجدانية.
 - المطلب الخامس: التربية النفسية الانفعالية.
- الخاتمة،

المبحث الأول - التعريف بجريمة البغي في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول - تعريف البغي لغة واصطلاحاً.

◀ أولاً: تعريف البغي لغة:

البغي: الفساد. يقال: بغت المرأة وهي تبغي بغاء إذا فجرت. وامرأة بغي أي فاسدة. (1)
 البَغْيُ: التعدّي. وبَغِيَ الرجل على الرجل: استطال. وكل مجاوزة في الحد وإفراط على المقدار الذي هو حد الشيء، فهو بغي. وبرئ جرحه على بغي، وهو أن يبرأ وفيه شيء من نغل. (2)

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى﴾ (الحجرات: 9) أي: اعتدت وجارت والبغي الظلم والباغية التي تعدل عن الحق، وما عليه أئمة المسلمين وجماعتهم. (3)

وبغى علينا فلان: خرج علينا طالباً أذانا وظلمنا. وهي الفئة الباغية، وهم البغاة

وأهل البغي والفساد. وقد تباغوا: تظالموا. (4)

◀ ثانياً: تعريف البغي اصطلاحاً:

عرف الفقهاء البغي بتعريفات كثيرة، وأجزها فيما يأتي:

تعريف الحنفية: البغي: الخروج عن طاعة الإمام العادل. والبغاة: وهو جمع باغ، وهم قوم يخرجون على إمام أهل العدل، ويستحلون القتال والدماء والأموال بتأويل، ولهم منعة وقوة. (5)

وعرف المالكية البغي، بأنه: الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأولاً. (6) والبغاة: هم الذين يخرجون على الإمام يبغون خلعه أو يمتنعون من الدخول في طاعته أو يمنعون حقاً وجب عليهم بتأويل. (7)

أما الشافعية فقد عرّفوه، بأنه: « مخالفة الإمام بتأويل باطل ظنا وبشوكة لهم». (8) والبغاة: « هم مخالفو الإمام بخروج عليه، وترك الانقياد، أو منع حق توجه عليهم، بشرط شوكة لهم وتأويل ومطاع فيهم». (9) قال ابن رسلان: البغاة (10)

مخالفو الإمام إذ تأولوا... شئنا يسوغ وهو ظن باطل

مع شوكة يمكنها مقاومه... له مع المنع لأشياء لازمة

أما الحنابلة، فقد عرّفوه، بأنه: الخروج على الإمام بتأويل سائغ (11) والبغاة: هم الخارجون على الإمام بتأويل سائغ، ولهم شوكة، ولو لم يكن فيهم مطاع. سموا بغاة، لعدولهم عن الحق. (12)

وبإمعان النظر في تعريفات الفقهاء لجريمة البغي نجد أنها متقاربة، إلا أنّ تعريف الحنفية قد يكون أكثر انضباطاً لأنهم بينوا شروط البغي من خلال التعريف؛ كون الإمام عادلاً، والخارج باغياً في منعة وقوة، واشتراط التأويل أيضاً.

المطلب الثاني - أركان جريمة البغي:

من خلال تعريفات الفقهاء لمفهوم البغي، يمكن تحديد الأركان التي تقوم عليها جريمة البغي:

- أولاً: الخروج على الإمام بتأويل.
- ثانياً: ان يكون الخروج في مغالبة ومنعة وقوة.
- ثالثاً: القصد الجنائي.

◀ الركن الأول: الخروج على الإمام العادل الحق بتأويل.

لتحقق البغي لا بد أن يكون الخارجون على الإمام من المسلمين، وأن يكون خروجهم على الإمام الثابتة إمامته، وأن يكون الخروج بتأويل سائغ لهم، أما اشتراط كون الخارجين من المسلمين، لأن أهل الذمة إذا خرجوا على الإمام صاروا محاربين. (13)

وأما ثبوت الإمامة فقد ذكر الفقهاء أن الإمامة تثبت بأحد أمور ثلاث: إما بيعة أهل الحل والعقد (14)، وإما بعهد الإمام الذي قبله له، وإما بتغلبه على الناس، لأن من اشتدت وطأته وجبت طاعته. (15)

ومن شرائط الإمامة: أن يكون ذكراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، ورعاً عادلاً، مهتدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور، ذا رأي مصيب في النظر للمسلمين، لا تزعه هواءة نفس ولا خور طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل للمستوجبين الحدود، ويجمع ما ذكرناه الكفاءة وهي مشروطة إجماعاً. (16)

فمن تثبت له الإمامة، وجبت له الطاعة فيما ليس فيه معصية، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». (17) وحرّم الخروج عن طاعة الإمام والخروج عليه وقتاله؛ (18) لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 59) ولحديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - : أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من نزع يده من طاعة إمامه.. فإنه يأتي يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية» (19)

وأما خروج طائفة من المؤمنين على الإمام لظلم ظلمهم فهم ليسوا من أهل البغي، وعلى الإمام أن يترك الظلم وينصفهم. (20)

وأما اشتراط التأويل في اعتبار خروجهم بغياً؛ فلو خرجت على الإمام طائفة من المسلمين بغير تأويل ولا طلب إمرة لكانوا قطاع طريق، فيطبق عليهم حد الحرابة ولا يعتبرون بغاة. (21)

ويقصد بالتأويل: أن يكون لهم دليل محتمل يؤولونه على خلاف ظاهره من الكتاب أو السنة ويستندون إليه ويعتقدون بصحته في جواز الخروج عن طاعة الإمام. (22)

◀ ثانياً: ان يكون الخروج في مغالبة ومنعة وقوة.

اشترط الفقهاء أن يكون خروج البغاة في مغالبة، ومنعة يتغلبون ويجمعون

ويقاتلون أهل العدل بتأويل يقولون الحق معنا ويدعون الولاية، وأن تكون لهم الشوكة، ولا يعتبر مساواة عددهم لجند الإمام، لكن يكفي أن يكون الظفر مرجواً بحيث يحتاج الإمام في ردهم إلى الطاعة، إلى كلفة ببذل مال واعداد رجال أو نصب قتال.⁽²³⁾

◀ الركن الثالث - القصد الجنائي:

وذلك أن يكون قصدهم الخروج على الإمام، والامتناع من الدخول في طاعته، وخلعه لشبهه، ولو اشبهوا السلاح وقاتلوا الإمام وجنده وأعوانه فهم بغاة، وأما إذا كان القصد الامتناع عن حق الشرع كالزكاة مثلاً فهم مرتدون، وإذا كان قصدهم قطع الطريق وإخافة السبيل فهم محاربون.⁽²⁴⁾

المبحث الثاني - عقوبة جريمة البغي في الفقه الإسلامي:

المطلب الأول - ما ينبغي على الإمام تجاه البغاة:

اتفق الفقهاء على أنه ينبغي على الإمام - استحباباً - دعوة البغاة إلى العودة إلى الصواب فيبعث إليهم أميناً، فطنا، ناصحاً، يسألهم عن أمرهم، فإن ذكروا مظلمة، أو شبهة أزالها، فإن أصروا بعد الإزالة نصحهم بأن يعظهم، ويأمرهم بالعود إلى الطاعة، لأن ذلك وسيلة إلى الصلح المأمور به، والرجوع إلى الحق، فإن لم يرجعوا أعلمهم بالقتال، ولا يقاتلون، ولا يبدؤون بالقتال حتى يندروا، فإن أصروا، دعاهم إلى المناظرة، فإن استمهلوا فيه اجتهد في الإمهال وعدمه، وفعل ما رآه صواباً منهما، فإن ظهر له أن استمهالهم للتأمل في إزالة شبهة أمهلهم أو لاستلحاق مدد لهم لم يمهلهم.⁽²⁵⁾

المطلب الثاني - حد أهل البغي:

◀ الفرع الأول - حبس البغاة:

إن البغاة الذين يخرجون عن طاعة الإمام العادل ويشهرون السلاح ويتأهبون للقتال، فينبغي على الإمام أن يأخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك، ويحدثوا توبة؛ لأنه لو تركهم لسعوا في الأرض بالفساد، فيأخذهم على أيديهم ولا يبدؤهم الإمام بالقتال؛ لأن قتالهم لدفع شرهم لا لشر شركهم لأنهم مسلمون، فينبغي له أن يدعوهم إلى العدل، والرجوع إلى رأي الجماعة أولاً لرجاء الإجابة وقبول الدعوة، كما في حق أهل الحرب.⁽²⁶⁾

◀ الفرع الثاني - قتال البغاة:

إذا أبت الفئة الباغية الإجابة إلى حكم كتاب الله، وتعدت ما جعل الله عدلاً بين خلقه، فالأمر للفئة العادلة بقتال الفئة التي تبغي وتأبى الإجابة إلى حكم الله حتى ترجع إلى حكم

الله الذي حكم في كتابه بين خلقه. (27)

وقد نقل غير واحد من أهل العلم إجماع الفقهاء (28) على وجوب قتال البغاة إذا ما قرر ولي الأمر ذلك ودعا المسلمين للخروج إلى قتالهم، قال الشربيني: «الإجماع منعقد على قتالهم، قال الإمام الشافعي رحمه الله أخذت السيرة في قتال المشركين من النبي صلى الله عليه وسلم، وفي قتال المرتدين من أبي بكر رضي الله عنه، وفي قتال البغاة من علي رضي الله تعالى عنه» (29)

◀ الفرع الثالث - كيفية قتال البغاة:

إذا بدأ البغاة في قتال الفئة العادلة فإنهم يقاتلون بما يدفعهم؛ لأن المقصود من قتالهم ردهم إلى الصواب لا قتلهم، فلا يقاتلون بما يعم ويعظم أثره؛ كالمجنيق والنار، وإرسال السيول الجارفة إلا لضرورة دفع؛ بأن خيف استئصال الفئة العادلة بهم، بأن أحاطوا بهم واضطروا إلى دفعهم بذلك، أو قاتلوهم به واحتاجوا إلى دفعهم إلى مثله، فيجوز أن يقاتلوا به، (30) ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسراهم ولا تغنم أموالهم، ولا تحرق مساكنهم ولا تقطع أشجارهم، ولا يدعهم على مال، ولا يسترقوا. (31)

وإذا هزم البغاة وولوا مدبرين، أو تركوا القتال، أو أقروا بولاية ولي الأمر وألقوا سلاحهم، وأمن شرهم بعد ذلك، فلا يجوز لأهل العدل متابعتهم أو الاستمرار في قتالهم، أو قتل جريحهم أو أسراهم، ولا أخذ أموالهم، لأن القصد من قتالهم ابتداءً إنما كان لدفع شرهم، والاستمرار في قتالهم بعد ذلك لا يسمى مدافعة، ولما زال السبب فيترك قتالهم، لأنهم معصوموا الدماء، وإنما أبيع قتالهم استثناءً. (32)

◀ الفرع الرابع - حضور الصبيان والنساء والعجزة مع البغاة:

اتفق الفقهاء أنه إذا اشترك مع أهل البغي في خروجهم للقتال الصبيان والنساء والأشياخ والعميان فلا يجوز قتلهم؛ لأن قتلهم لدفع شر قتالهم، فيختص بأهل القتال، وهؤلاء ليسوا من أهل القتال، فلا يقتلون إلا إذا قاتلوا، فيباح قتلهم في حال القتال، لأن هذا القتال لدفعهم عن النفس، فإذا انتهى القتال أطلقوا. (33)

◀ الفرع الخامس - حكم من وجد والده أو رحمه مع البغاة:

اتفق الفقهاء على كراهة قتل العادل أحداً من أرحامه من أهل البغي، فيتحرز عنه ما استطاع وينحرف عن قتله ما دام يمكنه ذلك، فإذا أراد الباغي من أرحامه قتله فيدفعه قدر استطاعته، وخص بعض الفقهاء الأبوين والأصول بالحكم، (34) لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23) ولقوله

تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: 15).

◀ الفرع السادس - حكم من قتل من أهل العدل ومن البغاة:

اتفق الفقهاء⁽³⁵⁾ على أن قتلى أهل العدل شهداء، يفعل بهم مثل ما يفعل بالشهداء؛ يكفنون في ثيابهم، ولا يغسلون، ويصلى عليهم.

وذهب جمهور الفقهاء من المالكية⁽³⁶⁾ والشافعية⁽³⁷⁾ والحنابلة⁽³⁸⁾ على أن قتلى البغاة يغسلون ويكفنون ويصلى عليهم لأنهم مسلمون بالاتفاق.

المبحث الثالث - الجوانب التربوية في عقوبة جريمة البغي:

المطلب الأول - التربية الاجتماعية والخلقية:

♦ أولاً - قيمة احترام النظام في المجتمع وعدم المساهمة في الفوضى؛ لما في الفوضى من إخلال بكل الأنظمة الأخرى السياسية الاقتصادية والفكرية، فقد عنى الإسلام عناية كبيرة بهذا الجانب، من منطلق أنه دين للحياة بأبعادها المختلفة، ومن هنا جاء بأحكام وتشريعات منظمة لحياة الإنسان في صلته بالله أولاً، ثم في صلته بسائر أفراد البشر في مختلف شؤونهم، بدءاً من تسوية الصفوف في الصلاة وحفظ النظام في المسجد وانتهاء بحفظ الأمن العام في المجتمع، فقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم، مما يحصل في الأسواق من ارتفاع في الأصوات والخصومات واللغط فيها، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليلني منكم، أولو الأحلام والنهي، ثم الذين يلونهم ثلاثاً، وإياكم وهيشات الأسواق».⁽³⁹⁾

♦ ثانياً - قيمة الامن واثرها في عيش الفرد والمجتمع بطمانيئة، حيث يعدُّ الأمن أساساً لكل مجتمع، ولا يمكن أن يكون هناك مجتمع أو أمة من دون أمن وهي حاجة لكل فرد، فالمجتمع الآمن الذي يشعر فيه الناس بحرمة الأنفس والأعراض والأموال فيما بينهم، هو المجتمع المسلم القابل للنمو والارتقاء، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا»⁽⁴⁰⁾ وهذا الحديث يؤكد أهمية أمن الإنسان في الجماعة التي يعيش فيها.

يقول الإمام الماوردي في أدب الدنيا والدين: «وأما القاعدة الرابعة: فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة. وقد قال بعض الحكماء، الأمن أنها عيش، والعدل أقوى

جيش؛ لأنّ الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم» (41). فالأمن ضرورة حياتية، لا يهنأ لإنسان العيش وهو مهدد في ماله أو نفسه أو عرضه. فجعل الإسلام منزلة من يطعم الطعام الجنة، قال تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا × إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (الإنسان: 8 - 9). وحذر من الاعتداء على ممتلكات الآخرين قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190)، وأنزل العقوبات على المعتدين ونوعها حسب نوع الاعتداء قال تعالى: ﴿وَالْحَرَمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 194).

لقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى كل عمل يبعث الأمن والاطمئنان في نفوس المسلمين، ونهى عن كل فعل يبعث الخوف والرعب في جماعة المسلمين، حتى لو كان أقل الخوف وأهونه، باعتبار الأمن نعمة من أجل النعم على الإنسان، فلقد نهى صلى الله عليه وسلم عن أن يروع المسلم أخاه المسلم، فقال: « لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً» (42)، كما نهى عن إشهار السلاح عليه، ولو كان مازحاً، فقال لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري أحدكم لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار» (43)، ونهى عن أن يخفي الإنسان مالا لأخيه، ولو لم يكن بقصد الاستيلاء عليه، ولكن أراد بذلك أن يفرغه عليه، فقال: « لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لاعباً ولا جاداً» (44)، وكان من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم ربه أن يؤمن روعاته، حيث كان يقول: « اللهم استر عوراتي وآمن روعاتي» (45)، فالخوف والروع، نقيض الأمن الذي يطلبه المسلم في دنياه وآخرته.

♦ ثالثاً - قيمة احترام ولي الأمر وعدم الخروج عليه: وهذا أدب اسلامي حثَّ عليه الإسلام في احترام الكبير، ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا» فمن باب التوقير للكبير احترامه وطاعة أمره وعدم الخروج عليه، وقد بين الماوردي في الأحكام السلطانية أن وجود الإمام هو الذي يمنع الفوضى، يقول رحمه الله: « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ولولا الولاية لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين» (46) فقد أكدت النصوص الشرعية على وجوب طاعة الإمام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ [النساء: 59] فقد فرض الله سبحانه وتعالى على المؤمنين طاعته وطاعة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم وطاعة أولي الأمر فيما ليس فيه معصية، يقول النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» (47).

وقد بينت السنة النبوية أن احترام الإمام العادل من إجلال الله سبحانه وتعالى، فقد روى أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من إجلال الله إكرام ذي الشيبة المسلم، وحامل القرآن غير الغالي فيه والجافي عنه، وإكرام ذي السلطان المقسط»⁽⁴⁸⁾ وفيه: إكرام هؤلاء الثلاثة مما يرضاه الله تعالى ويثيب عليه.⁽⁴⁹⁾

وطاعة الإمام يتحقق الأمن والاستقرار في أركان الحياة جميعها، فالناس بحاجة إلى من ينظم أمورهم، يقول إمام الحرمين الجويني رحمه الله: «ولو تركوا فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لانتشر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإيرادات المتعارضة، وملك الأزدلون سرة الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذو العرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن».⁽⁵⁰⁾ فيتبين من هذا المنظر البصير أن الإمام ضروري للخلق وأنهم لا غنية لهم عنه في دفع الباطل وتقرير الحق.⁽⁵¹⁾

♦ رابعاً - قيمة الطاعة:

معرفة قيمة الطاعة، وأن الطاعة لا تكون مطلقة إلا لله والرسول، وطاعة البشر مقيدة في المعروف، فالله سبحانه وتعالى مع أمره بطاعة ولي الأمر، وقرن طاعة ولي الأمر بطاعته في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] فقد أمر الله سبحانه وتعالى برد ما اختلف فيه إلى الله ورسوله، ثم جاء الحديث الشريف لبيّن حدود طاعة ولي الأمر، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»⁽⁵²⁾ وهذا تدريب للعقل أن يميز بين الأمور فيعرف صحيحها من سقيمها، وان لا يكون منقاداً لأحد أو إمعة أو تابعاً يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا».⁽⁵³⁾ فالإسلام يحذر من التقليد الأعمى والتبعية المطلقة بدون وعي أو تقويم، بل يكون له موقف يهتدي إليه بعقله وبالأدلة الواضحة البينة، وبسؤال أهل الذكر كل حسب تخصصه، حتى ينتهي إلى الرأي الصحيح، الذي يتجرد فيه من التقليد والتبعية المطلقة، لذلك حذر الحديث الشريف من الإمعة، الذي يقلد الناس بدون وعي في إحسانهم وإساءتهم، مستمداً هذا التحذير من القرآن الكريم، الذي يذم ذلك قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

شَيْنًا وَلَا يَهْتَدُونَ (170) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمٌّ بِكُمْ عَمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿[البقرة: 170، 171] فالمقلد والتابع بلا شخصية، ولا رأي، لا يقوم على التصديق والاعتقاد، بل هو كالناعق يهيم بكل صيحة، ويسمع كل ناعق.

♦ خامساً – قيمة العدل:

يُعَدُّ العدل من القيم الإنسانية الأساسية التي جاء بها الإسلام، وجعلها من مَقَوِّمَاتِ الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية، حتى جعل القرآن إقامة القسط – أي العدل – بين الناس هو هدف الرسائل السماوية كلها، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25)، وليس ثمة تنويه بقيمة القسط أو العدل أعظم من أن يكون هو المقصود الأول من إرسال الله تعالى رُسُلَهُ، وإنزاله كتبه؛ فبالعدل أَنْزَلَتْ الْكُتُبَ، وَبُعِثَتْ الرُّسُلُ، وبالعدل قامت السموات والأرض. (54)

فالعدل ميزان الله الذي وضعه للخلق، ونصبه للحق، به تصلح حال الدنيا، يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكبر معه النسل، ويأمن به السلطان، وليس شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور؛ لأنّه ليس يقف على حدّ، ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل. (55)

ينظر الإسلام إلى العدل نظرة شاملة تعم التشريع كله، وبذلك تتضمن العلاقات كافة، والمعاملات الإنسانية سواء أكانت بين المسلمين بعضهم مع بعض، أم كانت بين المسلمين وغيرهم يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90] فقد أمر الله بالعدل بين الناس في جميع الحقوق، ونهى عن الظلم والجور.

وفي عقوبة البغاة تربية للعقل على معرفة قيمة العدل وأن الجزء من جنس العمل إذ إن الفوضى والفساد التي يتسببها البغاة تتناسب مع العقوبة وهي القتل، وقد دل الكتاب والسنة في أكثر من مائة موضع على أن الجزء من جنس العمل في الخير والشر، كما قال

تعالى ﴿جَزَاءٌ وَفَاقًا﴾ (النبأ: 26) أي: وفق أعمالهم، وهذا ثابت شرعا وقدرًا. (56) قال تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلُهَا﴾ (الشورى: 40) وقال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 194)

وبالرغم من اتباع العقوبة وهي القتل، فإنه لا يبدأ بها إلا إذا بدأ البغاة بذلك، قال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 194) والأمر بأن لا يقاتلون بما يعم ويحظ أثره كالمجنين وإرسال السيول الجارفة إلا لضرورة ولا يقتل أسيرهم ولا تنغم أموالهم، ولا تحرق مساكنهم ولا تقطع أشجارهم كذلك تمثل هذه القيمة بالمقابل في عدم اعتبار من خرج على الامام الظالم ظلمهم بأنهم ليسوا من البغاة.

◆ سادساً - قيمة الرحمة:

الإسلام دين الرحمة، فالله سبحانه وتعالى بعباده رحيم والنبى صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين رؤوف رحيم، ووصف الله عباده المؤمنين بأنهم رحماء بينهم، قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29] وخلق الرحمة خلق حميد يحبه الله سبحانه وتعالى، يقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء» (57) وفي حديث آخر «إنما يرحم الله من عباده الرحماء» (58)

في العقوبة رحمة للمجرم بما فيها من قوة وردع، حيث تكفه ابتداء إذا أراد الإقدام على فعل الجريمة، وهي رحمة للمجرم إذا وقع في الجريمة ففي معاقبته تقويم وإصلاح له. ونصرة للظالم بكفه وردعه عن الاعتداء، وهذه رحمة له، وهي رحمة للمجني عليه برفع الظلم عنه وأخذ حقوقه من الجاني والعقوبة رحمة لجميع أفراد المجتمع بإقرار الأمن والأمان ونشر الطمأنينة بينهم ليتفرغوا وينعموا بممارسة حياتهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : «العقوبات الشرعية كلها أدوية نافعة، يصلح الله بها مرض القلوب، وهي من رحمة الله بعباده، ورأفته بهم الداخلة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، فمن ترك هذه الرحمة النافعة لرأفة يجدها بالمرضى فهو الذي أعان على عذابه، وهلاكه، وإن كان لا يريد إلا الخير إذ هو في ذلك جاهل أحق، كما يفعله بعض النساء والرجال الجهال بمرضاهم وبمن يربونه من أولادهم وغلمانهم وغيرهم في ترك تأديبهم وعقوبتهم على ما يأتونه من الشر ويتركونه من الخير رأفة بهم فيكون ذلك سبب فسادهم وعداوتهم وهلاكهم. (59)

وقد تضمنت الرحمة في العقوبات، وفي عقوبة أهل البغي تتجلى رحمة الإسلام

في منع قتل النساء والصبيان والاشياخ والعميان من أهل البغي، وهذا دليل على الرأفة والرحمة في تشريع العقوبات، كذلك تتجلى الرحمة في كراهة قتل العادل أحداً من أرحامه من أهل البغي، فيتحرز عنه ما استطاع وينحرف عن قتله ما استطاع مادام يمكنه ذلك وهذا رحمة بالطرفين.

♦ سابعاً – قيمة الحفاظ على صلة الرحم: فقد حث الإسلام على التواصل والتآلف وحرَم التقاطع والتهاجر، ولذلك أمر الله سبحانه وتعالى بصلة الرحم وحذر من قطعها، والرحم هم القرابة، وسميت بذلك للتراحم بين الأقرباء،⁽⁶⁰⁾ وهي شعار الإيمان بالله واليوم الآخر: يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه»⁽⁶¹⁾، قال القاضي عياض: لا خلاف أن صلة الرحم واجبة في الجملة وقطيعتها معصية كبيرة.⁽⁶²⁾

فقد أوصى النبي صلى الله عليه وسلم بالإحسان إلى أهل مصر لصلة الرحم التي بينه وبينهم، فمنهم هاجر أم إسماعيل عليه السلام وأم المؤمنين مارية القبطية رضي الله عنها.⁽⁶³⁾ يقول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «إنكم ستفتحون مصر وهي أرض يسمى فيها القيراط، فإذا فتحتموها فأحسنوا إلى أهلها، فإن لهم ذمة ورحماً».⁽⁶⁴⁾

وقد حافظ الإسلام على التراحم والتلاحم بين أبناء المسلمين في توجيه المسلم من أهل العدل إلى تجنب قتل احد من أرحامه من أهل البغي، ما دام يستطيع دفعه بغير القتل، وهذا تربية للمسلم حتى يبقى واصلاً لرحمه على كل حال.

♦ ثامناً – قيمة بر الوالدين:

أمر الله سبحانه وتعالى ببر الوالدين، والإحسان إليهما، حيث قال سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾⁽²³⁾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿الإسراء: 23 - 24﴾ وأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - ببر الوالدين في أحاديث كثيرة، فقد روى الشيخان عن أبي عمرو الشيباني، قال: أَخْبَرَنِي صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ، وَأَوْمَأَ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَيَّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ لَوْ قَتَلْتَهَا»، قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «بِرُّ الْوَالِدَيْنِ»، قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ».⁽⁶⁵⁾

لا يخفى على عاقل لزوم حق المنعم، ولا منعم بعد الحق سبحانه على العبد كالوالدين، فقد حملت الأم بحمله أثقلاً كثيرة، ولقيت وقت وضعه مزعجات مثيرة، وبالغت في تربيته وسهرت في مداراته، وأعرضت عن جميع شهواتها لمرادته، وقدمته على نفسها في كل حال،

وقد ضم الوالد إلى تسببه في إيجاده ومحبته بعد وجوده وشفقته في تربيته الكسب له والإنفاق عليه، والعاقل يعرف حق المحسن ويجتهد في مكافأته، وجهل الإنسان بحقوق المنعم من أخس صفاته، فإذا أضاف إلى جحد الحق المقابلة بسوء الأدب، دل على خبث الطبع ولؤم الوضع وسوء المنقلب، وليعلم البار بالوالدين أنه مهما بالغ في برهما لم يف بشكرهما. (66) فقد جاء في الحديث أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم يخاصم أباه، فقال: يا رسول الله، إن هذا قد اجتاح مالي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنت، ومالك لأبيك» (67)

ولذلك فقد منع الشارع الشريف الابن إذا كان من الفئة العادلة قتل والديه إن كانا من أهل البغي، لأنهما سبب وجوده في هذه الدنيا فلا يكون سبب نفوقهم أو أذيتهم، فقد أمر الولد بالتحرز عن والديه ما استطاع، وينحرف عن قتلها ويدفعهما قدر استطاعته، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23)

المطلب الثاني - التربية المعرفية العقلية:

◀ تنمية قيمة التفكير السليم.

الإنسان هو أكرم خلق الله، إذ ميزه بالعقل والإرادة والقدرة على التصرف في الكون والحياة بما أودع فيه من فطرة الإدراك والتدبير وفق ما علمه من نواميس الوجود وأسبابها ومسبباتها، كما وأن الصفة العلوية الأسمى التي ميزت بها هي صفة الإرادة الحرة وقدرتها على التوجيه والهداية بالخيار الحر الذاتي بتوجيه من ملكته العقلية التي جعلها الله أداة الإنسان للإدراك والفهم والنظر والتلقي والتمييز والموازنة، فهي وسيلة لأداء مسؤولية في الوجود والفعل في عالم الشهادة والحياة.

اهتم الإسلام بالعقل اهتماماً واضحاً باعتباره أساس التكليف، ومحل الخطاب الإلهي، وباعت النماء الحضاري، والمعين على تحقيق الخلافة على الأرض، فقد أوجب الإسلام حفظه، لأن الاعتداء على العقل يضيع توازن التفكير ويخل بوظيفته، كما أنه وسيلة حماية الإنسان، إذ به يحافظ المرء على سلامته ويبتعد عن المهلكات، ولذا يدعو الإسلام إلى المحافظة على العقل ويحاسب كل من يؤذيه، أو يضعف قوته، أو يعطل الملكات الذهنية له، (68) فحرم تغييب العقل بمسكر ونحوه، يقول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، ووضع عقوبات رادعة لمن يعتدي على عقله بشرب الخمر.

لم يكتف الإسلام بالحفاظ على العقل، بل حرص كذلك على تنمية القدرات العقلية

وتركيبتها، واستعمل في ذلك اساليب متنوعة، ليرتقي إلى اعلى درجات الرقي الحضاري، ومن هذه الوسائل: التأمل في الكون، قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 20] وفي النفس؛ قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]، وضرب الأمثلة الحسية للمعقولات، يقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: 21]، (69) ثم أثنى على العقلاء، ودم المعطلين لعقولهم واستسلموا لأهوائهم وشهواتهم، واتبعوا سلفهم على ضلالهم، قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الأعراف: 175] وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ × قَالَ أُولُو جُنُتِكُمْ بَاهِدِي مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ × فَاننَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الزخرف: 23 - 25] وذكر الله تعالى مثلاً لأصحاب السعير يوم القيامة يلومون على أنفسهم أنهم لم يستخدموا عقولهم ولم يفكروا ولو يميزوا فيما جاءهم من الذكر والهدى، يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10].

دعا الإسلام إلى طلب العلم وأثنى على طلابه، وجعل العلم مقياساً للتفاضل بين الناس، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28] وقال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: 11] ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من يرد الله به خيراً يصب منه» (70) وكذلك دعا إلى الحوار والمناقشة بكل اسلوب للوصول إلى الطريق الصحيح المبني على علم وهدى وإزالة اللبس، ودفع الشبه التي قد تزل بالإنسان فيصل إلى الكفر - لا سمح الله - ، أو قد تكون لديه شبهة فيخرج بها على الإمام، ولذلك اتفق الفقهاء على وجوب محاوراة الخارجين على الإمام (البغاة) لإزالة الشبهة التي خرج البغاة لأجلها من خلال الحوار وإزالة الفهم الخاطئ باستخدام الأدلة القطعية، وهذا نهج الأنبياء والمرسلين، والشواهد في القرآن والسنة النبوية كثيرة.

المطلب الثالث - التربية الروحية الإيمانية:

تنمية روح الالتزام بأحكام الشرع من خلال التشديد على إقامة حدود الله تعالى وربطها بالعقاب، فالعقوبات التي نص عليها الشارع الحكيم ليست هي الغاية، والهدف من تشريعها، وإنما هي وسيلة حاول المشرع بها أن يحول بين الإنسان واقتراف الجريمة، يقول الله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ﴾ (71).

يقول ابن تيمية رحمه الله: «إن إقامة الحد من العبادات كالجهاد في سبيل الله فينبغي أن يعرف أن إقامة الحدود رحمة من الله بعباده فيكون الوالي شديداً في إقامة الحد لا تأخذه رأفة في دين الله فيعطله ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات لإشفاء غيظه وإرادة العلو عن الخلق به منزلة الوالد إذا أدب ولده، فإنه لو كف عن تأديب ولده كما تشير به الأم رقة ورأفة لفسد الولد وإنما يؤدبه رحمة به وإصلاحاً لحاله مع أنه يود ويؤثر أن لا يحوجه إلى تأديب وبمنزلة الطبيب الذي يسقي المريض الدواء، وبمنزلة قطع العضو المتأكل والحجم ويقطع العروق بالفصاد ونحو ذلك، وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به الراحة»،⁽⁷²⁾ والله سبحانه وتعالى لم يرد ذلك بعباده، وإنما أراد أن يباعد بينهم، وبين معاصيهم، وأن ينتهوا عما نهى عنه رحمة منه ورأفة.

المطلب الرابع - التربية النفسية والوجدانية:

تنمية الخوف من الله تعالى، من خلال الالتزام بالأوامر الإلهية بوجوب طاعة الإمام، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 59)، وأن الخروج عليه وعصيانه مخالفة شرعية توجب العقوبة في الدنيا وهي عقوبة أهل البغي، قال تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: 9] وغضب الرب يوم القيامة، يروي أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعني ومن عصى أميرى فقد عصاني»⁽⁷³⁾ ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أكرم سلطان الله في الدنيا، أكرمه الله يوم القيامة، ومن أهان سلطان الله في الدنيا، أهانه الله يوم القيامة»⁽⁷⁴⁾.

المطلب الخامس - التربية النفسية الانفعالية:

إزالة الفساد وغلغق الابواب امام الباغي، وذلك من خلال دفع البغاة لمنع شرهم وليس لذات القتال، فعقوبة البغي تهدف إلى دفع المفسدة، وعلاج المتلفة التي لحقت بنفس الجاني وأصابت فكره، وظهر أثرها في سلوكه، وعليه فإن ما ينزل بالجاني من عقاب، ما هو في حقيقته إلا علاج لما أصاب فكر الجاني، وانقاد لنفسه مما لحق بها من فساد، وحماية لمجتمعه، وأمان لمن يعايشهم، وعلاج الجاني بمثل ما وضع من عقاب، وإن كان يلحق به إيلا ما وضرراً إلا أنهما ضروريان لتحقيق النفع العام، وإنقاذ مجتمعه، فالعقاب لا يؤمر به لكونه عقاباً في حد ذاته فقط، وإنما؛ لأنه يحقق المنافع، ويؤدي إلى المصالح، مثله في ذلك مثل قطع الأيدي المتأكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد صيانة للمبادئ، والأوطان وإعلاء للحق والفضيلة.

الختام:

بعد استعراض البحث والتأمل في قضايا البحث الفقهية والتربوية، تم التوصل إلى جملة من النتائج والتوصيات:

النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- ◆ أولاً: أن مفهوم البغي هو الخروج عن طاعة الإمام العادل.
- ◆ ثانياً: إن أركان جريمة البغي تتمثل في الخروج على الإمام بتأويل، والخروج بمغالبة وقوة، والقصد الجنائي.
- ◆ ثالثاً: أن حد البغي القتل أو الحبس.
- ◆ رابعاً: تمثلت الجوانب التربوية في عقوبة جريمة البغي في التربية الاجتماعية والخلقية من خلال احترام النظام في المجتمع، وقيمة الأمن، واحترام ولي الأمر والطاعة، إضافة إلى قيم العدل والرحمة وصلة الرحم وبر الوالدين.
- ◆ خامساً: تمثلت التربية المعرفية العقلية التي تستنبط من جريمة البغي في تنمية قيمة التفكير السليم.
- ◆ سادساً: تمثلت التربية الروحية الإيمانية من خلال تنمية روح الالتزام بأحكام الشرع من خلال ربطها بالعقوبة، أما التربية النفسية الوجدانية فتمثلت في تنمية الخوف من الله تعالى، وتحقيق الطمأنينة النفسية.

التوصيات:

- ◆ أولاً: دراسة الجوانب التربوية لفقه العقوبات بشكل عام.
- ◆ ثانياً: إدخال المفاهيم والجوانب التربوية لجريمة البغي في المناهج الدراسية، مع عرض الموضوعات الفقهية بصورة بعيدة عن النصوص الجامدة التي لا تربط الفقه بالواقع.

الهوامش:

1. الرازي، أحمد بن فارس معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م. (ج1، ص 271)
2. الجوهرى، إسماعيل بن حماد الجوهرى، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، (ط4) 1987م. (ج6، ص 2281) . الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، (ط5)، 1999م. (ص: 37)
3. الأزهرى، محمد بن أحمد، الزاهر فى غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق: د. محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، (ط1) 1399هـ (ص: 246)
4. الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط1) 1998م (ج1، ص 70)
5. الكاساني، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، (ط2) 1986م. (ج7، ص 140) . العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان/ (ط1) 2000م. (ج7، ص 298)
6. المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، (ط1) ، 1994م. (ج8، ص 366)
7. القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، (ط1) ، 1994م، (ج12، ص 5)
8. الأنصاري، زكريا بن محمد، منهج الطلاب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط1) 1997م، (ص: 157)
9. النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، (ط1) ، 2005م. (ص: 291)
10. ابن رسلان، أحمد بن حسين، الزيد في الفقه الشافعي، دار المعرفة - بيروت، (ط1) (د. ت) (ص: 296)
11. الكرمي، مرعي بن يوسف، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار طبية للنشر والتوزيع، الرياض، (ط1) ، 2004م. (ص: 322) .
12. ابن ضويان، إبراهيم بن محمد، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش،

- المكتب الإسلامي، (ط7)، 1989م (ج2، ص398)
13. الميداني، عبد الغني بن طالب، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، (د.ط. دت) (ج4، ص154). ملا خسرو، محمد بن فرامر، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، (ج1، ص305)
14. أهل الحل والعقد: وهم الطليعة الواعية والفئة المستنيرة من أهل الاجتهاد من الامة. أنظر: النووي، المجموع شرح المذهب، (ج19، ص193).
15. الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف، (د.ط. دت) ، (ج4، ص426). النووي، المجموع شرح المذهب، (ج19، ص193).
16. المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، (ط1) ، 1994م. (ج8، ص366). العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، (ط1) ، 2000م. (ج12، ص8)
17. (متفق عليه) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية رقم الحديث: (7144) ، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.. رقم الحديث: (1839)
18. العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (ج12، ص14). المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، (ط1) ، 1994م. (ج4، ص54)
19. رواه احمد في مسنده، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم الحديث: (5675)
20. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، (ط1) 1313هـ. (ج3، ص294)
21. القرطبي، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض - السعودية، (ط2) 1990م. (ج1، ص486) 0 المزني، إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني، دار المعرفة - بيروت، (ط1) ، 1990م (ص365). الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الفكر - بيروت. (ج2، ص548)
22. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية رد المختار على الدر المختار،

- دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (ط1) 2000م. (ج4، ص 262)
23. الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، دار السلام - القاهرة، (ط1) 1417هـ. (ج6، ص 415). الحصني، أبو بكر بن محمد، كفاية الأختيار في حل غاية الإختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير - دمشق، (ط1)، 1994م. (ص: 491)
24. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ج7، ص 140). القرافي، الذخيرة، (ج12، ص 5). الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، (ج2، ص 548)
25. ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (ج1، ص 305). النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، (ط3) 1991م، (ج10، ص 57). القليوبي، أحمد سلامة و عميرة، أحمد البرلسي، حاشيتا قليوبي وعميرة، دار الفكر - بيروت، (ط1)، 1995م (ج4، ص 172). الرحيباني، مصطفى بن سعد، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، (ط2)، 1994م. (ج6، ص 267)
26. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ج7، ص 140).
27. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1) 1418هـ (ج8، ص 526)
28. الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (ج5، ص 399). البُجَيْرِمِيّ، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، (ط1) 1995م. (ج4، ص 227)
29. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، (ط1) 1994م (ج5، ص 399)
30. الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (د. ط، دت) (ج4، ص 115).
31. المواق، التاج والاكليل لمختصر خليل، (ج8، ص 365). الأنصاري، زكريا بن محمد، منهج الطلاب في فقه الإمام الشافعي رضي الله عنه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط1)، 1997م، (ص 157)
32. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ج7، ص 141). القرافي، الذخيرة، (ج12، ص 7).

33. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ج7، ص141). المواق، التاج والاكليل لمختصر خليل، (ج8، ص370). الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (ج4، ص114). المقدسي، المغني، (ج10، ص57)
34. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ج7، ص141). القرافي، الذخيرة، (ج12، ص8). المواق، التاج والاكليل لمختصر خليل، (ج8، ص369). الغزالي، الوسيط في المذهب، (ج6، ص423). المقدسي، المغني، (ج10، ص66).
35. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ج7، ص142). القرافي، الذخيرة، (ج12، ص12). الغزالي، الوسيط في المذهب، (ج6، ص423). المقدسي، المغني، (ج10، ص64)
36. القرافي، الذخيرة، (ج12، ص12)
37. الغزالي، الوسيط في المذهب، (ج6، ص423).
38. المقدسي، المغني، (ج10، ص64)
39. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف، وإقامتها.. ، رقم الحديث (432).
40. رواه الترمذي في سننه، كتاب الزهد، رقم الحديث (2517)
41. أدب الدنيا والدين (ص: 142)
42. رواه أبو داود في سننه أبي داود، كتاب الأدب، باب من يأخذ شيء على المزاح، حديث رقم (5004).
43. (متفق عليه) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح فليس منا، حديث رقم (6661)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، حديث رقم (2617).
44. رواه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً، حديث رقم (2160)
45. رواه احمد في مسنده، مسند، الكثيرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، رقم الحديث: (4785)
46. الماوردي، الأحكام السلطانية، (ص: 15)
47. أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية،

- رقم الحديث: (1839)
48. رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب باب في تنزيل الناس منازلهم رقم الحديث (4843)
قال الألباني: (حديث حسن)
49. الحريملي، تطريز رياض الصالحين، (ص: 243).
50. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، (ط2) 1401هـ (ص24)
51. ابن الأزرق، محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: د. علي سامي النشار، وزارة الإعلام - العراق، (ط1) (د.ت). (ج1، ص110)
52. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق، رقم الحديث (7257)
53. أخرجه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الإحسان والعفو، رقم الحديث (2007). وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.
54. القرضاوي، يوسف احمد، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مؤسسة الرسالة، (ط1) ، 2001م (ص: 133).
55. حميد، صالح بن عبد الله، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، (ط4)، (د.ت) (ج7، ص2793)
56. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الحسبة، تحقيق: علي بن نايف الشحود، (ط2) 2044م. (ص 296)
57. رواه الترمذي في السنن، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، رقم الحديث (2049) (صحيح)
58. رواه البخاري في الصحيح، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾. رقم الحديث (7010)
59. ابن تيمية، احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (ط3) 2005م (ج15، ص290).
60. السلطان، عبد العزيز بن محمد، موارد الظمان لدروس الزمان، خطب وحكم وأحكام وقواعد ومواعظ وآداب وأخلاق حسان، (ط30)، 1422هـ (ج3، ص450).

61. رواه البخاري في الصحيح، كتاب الأدب، باب إكرام الضيف، وخدمته إياه بنفسه رقم الحديث: (6138)
62. البكري، محمد علي بن محمد، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (ط4)، 2004م. (ج3، ص147)
63. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان - دمشق، (ط1) 1971م. (ص110)
64. رواه مسلم في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب وصية النبي صلى الله عليه وسلم بأهل مصر، رقم الحديث: (2543)
65. رواه النسائي فس سننه، كتاب المواقيت، باب فضل الصلاة لمواقيتها، رقم الحديث: (617)
66. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، البر والصلة، تحقيق وتعليق وتقديم: عادل عبد الموجود، علي معوض، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، (ط1) 1993م (ص39)
67. رواه احمد في المسند، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، رقم الحديث: (6902). (حسن لغيره)
68. التونجي، عبد السلام، مؤسسة المسؤولية في الشريعة الإسلامية، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، (ط1) 1994م، (ص66)
69. الوكيل، محمد السيد، القيادة والجنديّة في الإسلام، دار الأنصار، القاهرة، (ط1)، 1400 هـ (ص188)
70. رواه البخاري في صحيحه، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، رقم الحديث: (5645)
71. الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون (ص: 209)
72. ابن تيمية، السياسة الشرعية، (ص: 125)
73. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب من انتظر حتى تدفن، رقم الحديث: (7137)
74. رواه احمد في مسنده، أول مسند البصريين، حديث أبي بكر نفيع بن الحارث بن كلدة رقم الحديث: (20495)

المصادر والمراجع:

1. ابن الأزرق، محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: د. علي سامي النشار، وزارة الإعلام - العراق، (ط1)، (د.ت).
2. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، البر والصلة، تحقيق وتعليق وتقديم: عادل عبد الموجود، علي معوض، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، (ط1)، 1993م.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الحسبة، تحقيق: علي بن نايف الشحود، (ط2) 20. 4م.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، (ط1)، 1418هـ.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (ط3) 2005م.
6. ابن رسلان، أحمد بن حسين، الزبد في الفقه الشافعي، دار المعرفة - بيروت، (ط1)، (د.ت).
7. ابن ضويان، إبراهيم بن محمد، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (ط7)، 1989م.
8. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (ط1)، 2000م.
9. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان - دمشق، (ط1)، 1971م.
10. ابن مفلح، محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، دار عالم الكتب، (د، ط)، (د، ت).
11. الأزهرى، محمد بن أحمد، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق: د. محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، (ط1)، 1399هـ.
12. الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (د. ط، دت).

13. الأنصاري، زكريا بن محمد، منهج الطلاب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط1)، 1997م.
14. البَجِيرَمِيّ، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، (ط1)، 1995م.
15. البكري، محمد علي بن محمد، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (ط4)، 2004م.
16. التونجي، عبد السلام، مؤسسة المسؤولية في الشريعة الإسلامية، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، (ط1)، 1994م.
17. الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، (ط4)، 1987م.
18. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، (ط2)، 1401هـ.
19. الحريملي، فيصل بن عبد العزيز، تطريز رياض الصالحين، تحقيق: د. عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، (ط1)، 2002م.
20. الحصني، أبو بكر بن محمد، كفاية الأختيار في حل غاية الإختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير - دمشق، (ط1)، 1994م.
21. الحفناوي، منصور محمد منصور، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون، مطبعة الأمانة، (ط1)، 1986م.
22. حميد، صالح بن عبد الله، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، (ط4)، (د.ت).
23. الرازي، أحمد بن فارس معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
24. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، (ط5)، 1999م.

25. الرحيباني، مصطفى بن سعد، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، (ط2)، 1994م.
26. الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط1)، 1998م.
27. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، (ط1) 1313هـ.
28. السلطان، عبد العزيز بن محمد، موارد الضمان لدروس الزمان، خطب وحكم وأحكام وقواعد ومواعظ وآداب وأخلاق حسان، (ط30)، 1422هـ.
29. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الفكر، بيروت.
30. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، (ط1)، 1994م.
31. الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف، (دط. دت)
32. العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، (ط1)، 2000م.
33. العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان/ (ط1) 2000م.
34. الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام - القاهرة، (ط1) 1417هـ.
35. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1) 1418هـ.
36. القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، (ط1)، 1994م.
37. القرضاوي، يوسف احمد، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مؤسسة الرسالة، (ط1) ، 2001م.

38. القرطبي، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض - السعودية، (ط2)، 1990م.
39. القليوبي، أحمد سلامة و عميرة، أحمد البرلسي، حاشيتا قليوبي وعميرة، دار الفكر - بيروت، (ط1)، 1995م
40. الكاساني، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، (ط2)، 1986م.
41. الكرمي، مرعي بن يوسف، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، (ط1)، 2004م.
42. المزني، إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني، دار المعرفة - بيروت، (ط1)، 1990م.
43. المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، (ط1)، 1994م.
44. ملا خسرو، محمد بن فرامرز، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية.
45. المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، (ط1)، 1994م.
46. الميداني، عبد الغني بن طالب، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، (دط. دت).
47. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، (ط3)، 1991م،
48. النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، (ط1)، 2005م.
49. الوكيل، محمد السيد، القيادة والجنديّة في الإسلام، دار الأنصار، القاهرة، (ط1)، 1400 هـ.

9. References should follow rules as follows:

- (a) If the reference is a book, then it has to include the author name, book title, translator if any, publisher, place of publication, edition, publication year, page number.
- (b) If the reference is a magazine, then it has to include the author, paper title, magazine name, issue number order by last name of the author.

10. References have to be arranged in alphabetical order by last name of the author.

11. The researcher can use the APA style in documenting scientific and applied topics where he points to the author footnotes.

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Quds Open University For Research & Studies Publishes Original research documents and scientific studies for faculty members and researchers in Alquds Open University and other local, Arab, and International universities with special focus on topics that deal with open education. The Journal accepts papers offered to scientific conferences.

Researchers who wish to publish their papers are required to abide by the following rules:

1. Papers are accepted int both English and Arabic.
2. each paper should not exceed 30 pages or 7000 words including footnotes and references.
3. Each paper has to add new findings or extra knowledge in its field.
4. Papers have to be on a “CD” or “E-mail” accompanied by three hard copies. Nothing is returnable in either case: published or not.
5. An abstract of 100 to 150 words has to be included. The language of the abstract has to be English if the paper is in Arabic and has to be Arabic if the paper is in English.
6. The paper will be published if it is accepted by at least two revisers. The Journal will appoint the revisers who has the same degree or higher than the researcher himself.
7. The researcher should not include anything personal in his paper.
8. The owner of the published paper will receive one copy of the Journal in which his paper is published.

GENERAL SUPERVISOR PROFESSOR

Younis Amro

President of the University

Journal Editorial Board

EDITOR - IN - CHIEF

Hasan A. Silwadi

Dean of Scientific Research & Graduate Studies

EDITORIAL BOARD

Abdul Nasser Qasim Al- Farra

Faisal Husain Gawadrah

Mohamed Mohamed Al-shalash

Naji Mutlaq Al Dahoudi

Hani Hussein Abu AL-rob

Rushdi Yousef Al-Qawasmah

Imad Abd Al-Lateef shtayeh

Mutasem Tawfiq Al-Khader



**Journal of Al-Quds Open University
for Research & Studies**

A quarterly Scientific Refereed Journal

Vol. 2 - No. 39 - October 2016

ISSUED BY:

Deanship of Scientific Research & Graduate Studies

Al-Quds Open University

ALL CORRESPONDENCE SHOULD BE ADDRESSED TO:

Editor - In - Chief

Deanship of Scientific Research & Graduate Studies

Al-Quds Open University

Al-Masyoun- Ramallah\ Palestine

P.O. Box: 1804

Tel: +970 - 2 - 2984491

+970 - 2 - 2952508

Fax: +970 - 2 - 2984492

Email: hsilwadi@qou.edu

sprgs@qou.edu

DESIGN & PRODUCTION:

Deanship of Scientific Research & Graduate Studies

Al-Quds Open University

Journal of
Al-Quds Open University
for Research & Studies