



مجلة العلوم الشرعية و اللغة العربية
Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم



مجلة

العلوم الشرعية و اللغة العربية

Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

علمية - دورية - محكمة

تصدر عن

جامعة أميرة فورة بنت عبدالرحمن

السنة السادسة

المجلد السادس - العدد الثاني

رمضان ١٤٤٢هـ - مايو ٢٠٢١م



المراسلات

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

(مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية)

ص. ب: 84428 الرمز البريدي: 11671

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الرياض - المملكة العربية السعودية

- هاتف: 118236783 (+966)

- موقع المجلة:

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

- البريد الإلكتروني: vg-sjssal@pnu.edu.sa

- المجلة في التويتر: @Jssalpnu

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

✚ © ٢٠٢١ (١٤٤٢هـ) جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.


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

الرقم الدولي المعياري: (ردم: ٧٢٦X - ١٦٥٨ - ISSN)

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



الهيئة الاستشارية

- أ. د. شريف بنت أحمد الحازمي. 
أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. أحمد بن محمد الرفاعي الجهني. 
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (السعودية)
- أ. د. أسماء بنت محمد العساف. 
أستاذة النحو والصرف بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. زهران بن محمد جبر عبد الحميد. 
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الأزهر بالقاهرة،
ورئيس اللجنة العلمية الدائمة لترقية أساتذة الأدب والنقد في جامعة الأزهر (مصر)
- أ. د. فلوقة بنت ناصر حمد الراشد. 
أستاذة التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. محمد بن خازر صالح المجالي. 
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية (الأردن)
- أ. د. محمد بن يوسف ذو الكفل. 
أستاذ الدراسات القرآنية ورئيس مركز أبحاث القرآن الكريم بجامعة مالايا (ماليزيا)
- أ. د. مساعد بن سليمان الطيار. 
أستاذ التفسير وأصوله بجامعة الملك سعود (السعودية)
- أ. د. نجلاء بنت حمد المبارك. 
أستاذة السنة النبوية وعلومها بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن (السعودية)
- أ. د. يوسف بن مسلم أبو العدوس. 
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة اليرموك ومدير جامعة جرش (الأردن)
- أ. د. إيمان بنت علي عبد الله العبد الغني. 
أستاذة التفسير والحديث المشاركة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت (الكويت)



هيئة التحرير

- أ. د. شريفة بنت أحمد العازمي (رئيسة هيئة التحرير).
أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
(السعودية)
- أ. د. أحمد البايبي.
أستاذ النحو واللسانيات والصوتيات الحديثة والترجمة بجامعة مولاي إسماعيل
(المغرب)
- أ. د. جمال نور الدين إدريس حسن.
أستاذ أصول الفقه، والفكر الإسلامي بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل
(السعودية)
- أ. د. عبد القادر أحمد سليمان.
أستاذ الكتاب والسنة بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية بجامعة وهران
(الجزائر)
- أ. د. عبد الكريم بن عبد الله العبد الكريم.
أستاذ الأدب بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعميد كلية اللغة العربية سابقاً بالجامعة
(السعودية)
- أ. د. نمشة بنت عبد الله الطوالت.
أستاذة القراءات بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
(السعودية)
- د. مصطفى أكرم علي شاه.
أستاذ اللغويات والدراسات الإسلامية المشارك، وعضو هيئة تحرير مجلة الدراسات القرآنية
بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية (جامعة لندن)
(إنجلترا)
- د. فاطمة بنت صالح جاسر القبسي (مديرة هيئة التحرير).
أستاذة البلاغة والنقد المساعدة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- د. نورة بنت محمد الهدب (سكرتيرة هيئة التحرير).
- د. لطيفة بنت صالح بن عبد العزيز العسكر (سكرتيرة هيئة التحرير).



التعريف بالمجلة

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

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

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



الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤية:

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

الرسالة:

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

الأهداف:

- ١ - تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات العلوم الشرعية، واللغة العربية.
- ٢ - المحافظة على هوية الأمة والاعتزاز بقيمها من خلال نشر الأبحاث المحكمة الرصينة التي تسهم في تطوير المجتمع وتقدمه.
- ٣ - تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان العلوم الشرعية، واللغة العربية.



قواعد وضوابط النشر

أولاً: شروط البحث:

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

ثانياً: عناصر البحث:

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

- ١/ مقدمة تتضمن (موضوع البحث ومشكلته وحدوده وأهدافه ومنهجه وإجراءاته، وتبويبه).
- ٢/ الدراسات السابقة - **إن وجدت** - وإضافته العلمية عليها.
- ٣/ تقسيم البحث إلى أقسام وفق (تبويب البحث) بحيث تكون مترابطة.
- ٤/ عرض فكرة محددة في كل قسم تكوّن جزءاً من الفكرة المركزية للبحث.
- ٥/ يكتب البحث بصياغة علمية متقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الدقة في التوثيق.
- ٦/ خاتمة تتضمن أهم (النتائج)، و(التوصيات).

ثالثاً: توثيق البحث:

- توثيق الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في التوثيق.
- يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث حسب النظام التالي:
 - ١/ إذا كان المرجع (كتاباً): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق - إن وجد - فبيان الطبعة، فمدينته النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر). **مثال:** الجامع الصحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون. ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤م.

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

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

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

رابعاً: إجراءات البحث:

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



المحتويات

العنوان

١٧ افتتاحية العدد (رئيسة تحرير المجلة) ❁

البحوث والدراسات

❁ النفسُ البشريَّةُ في سورة يوسف عليه السلام «دراسة موضوعية»

٢١ د. شريفة بنت أحمد بن مبارك الغامدي

❁ أساليب نبذ العنصرية في السنة النبوية

١٠٥ د. وفاء بنت عبد العزيز الزامل

❁ فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها وآراء أهل المقالات فيها) «دراسة

استقرائية تحليلية»

١٤٣ د. عفاف بنت محمد بن إبراهيم الراشد الحميد

❁ جمع العصر مع الجمعة «دراسة فقهية»

٢١٥ د. فهد بن سريع بن عبد العزيز النغمشي

❁ المقومات الشرعية لحفظ النفس الإنسانية (إطعام المضطر أنموذجاً)

٢٦١ د. هيفاء بنت أحمد با خشوين

❁ زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس «دراسة

تأصيلية»

٢٩٩ د. نعيمة بنت محمد الغسلان

العنوان

- الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث ❖
- د. سرور المختار اللحياني ٣٥٥
- دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم ❖
- د. عبد العزيز بن صالح الدعيلج ٣٩١
- تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي ❖
- د. محمد بن عبد الواحد المسعود ٤٣٩



إفتتاحية العدد

الحمد لله الذي ظهر لعباده بنعوت جلاله وصفات كماله وتعرف إليهم بجميل إنعامه وإفضاله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لا شريك له لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، رب العالمين خالق كل شيء الذي كرم بني آدم وشرفهم برسالاته وكلامه والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين المبعوث رحمة للعالمين نبي الهدى والكريم المصطفى وعلى آل بيته وأصحابه وأتباعه،،، وبعد:

يأتي هذا العدد من مجلة (العلوم الشرعية واللغة العربية) بجامعة الأميرة نورة - والله الحمد والمئة - والمجلة قد أتمت دورتها الثانية وولجت للدورة الثالثة بهيئتين جديدتين نسأل الله لهما العون والتوفيق في أداء الأمانة، وإكمال المسيرة التي تكلفت بالكثير من التّجّاحات ممّا جعل المجلة تتبوأ مكانة طيبة بين رصيفاتها من المجالات في مجالها، وما كان ذلك ليحدث لولا فضل الله، ثم بتضافر الجهود من الهيئتين السابقتين - التحرير والاستشارية - فالله أسأل أن يتقبّل منهم ذاك العمل ويجعله مركزاً لهم في صحائف أعمالهم، وبارك في علمهم، وأعمارهم، وأوقاتهم.

ويسعدني أن نستهل هذه الدورة بالعدد الثاني عشر الذي حوى عدداً من الأبحاث الرصينة في العلوم الشرعية واللغة العربية، نسأل الله تعالى أن ينفع بها ويجزي من قام عليها تأليفاً وتحكيماً وإخراجاً خيراً الجزاء والحمد لله رب العالمين.

رئيسة تحرير المجلة

أ.د. شريفة بنت أحمد العازمي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة



البحوث والدراسات

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

د. شريفة بنت أحمد بن مبارك الغامدي^(١)

المستخلص: اهتم هذا البحث ببيان أنواع النفس البشرية، وإبراز صفاتها - في ضوء سورة يوسف ﷺ - وبيان أثر تلك الصفات على الفرد والمجتمع؛ ليتخلق المسلم بأخلاق الصالحين، ويتجنب صفات العصاة والمذنبين. وهذا ولا شك له أثره في الحفاظ على المجتمع، واستقراره، ورفقيه وتقدمه. وقد سلكت في هذا المنهج الاستقرائي، والاستنباطي.

وقد خلصت من خلال هذا البحث إلى جملة من النتائج؛ أهمها: أن القرآن الكريم بين حقيقة النفس ومكوناتها وأسرارها، بياناً راعى فيه قدرة الإنسان على الإدراك والفهم، كما بين علاقة الإنسان بالنفس، وحاجته إليها في أمور دينه ودنياه. وأن العقل الإنساني عندما حاول فهم النفس، ومعرفة كنهها وأسرارها - بعيداً وحي الله تعالى - فإنه حار وتاه، وما توصل إلى حقيقة تقوم على برهان علمي مقنع، ولم يُخَلَف بحته إلا الحيرة والغموض. أن النفس الإنسانية تنوع إلى ثلاثة أنواع؛ النفس الأمارة بالسوء، النفس اللوامة، النفس المطمئنة، وهي حالات تعترى الإنسان حسب قربه من ربه وبعده عنه. وأن النفس السوية التي يريد القرآن هي التي تمد صاحبها بالقوة، وتشحنه بالعزيمة، فتدفعه إلى الاعتراف بالخطأ، وانصاف الخصم على أحسن الوجوه. وأن المجتمع يتأثر إيجاباً وسلباً بانتشار الصفات الطيبة أو الخبيثة فيه.

ومن أهم توصيات البحث: اهتمام المؤسسات الدينية والثقافية ووسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية بنشر قصص القدوة الصالحة، وبيان صفاتها؛ ليقندي بهم الشباب. ويجب على كل من يجد في نفسه علماً أو فضلاً - إذا دعت الضرورة إلى ذلك - أن يعلن عن نفسه، لا على سبيل التزكية، بل لتسخير ما عنده من علم لتقدم المجتمع.

الكلمات المفتاحية: النفس البشرية، اللوامة، الأمارة، المطمئنة، سورة يوسف، العفو.

(١) أستاذة التفسير وعلوم القرآن المساعد بكلية الآداب، بجامعة الإمام عبدالرحمن بن فيصل بالدمام.

البريد الإلكتروني: shghamdi@iau.edu.sa





The Human Soul in Surah Yusuf (Peace Be Upon Him) Substantive Study

Dr. Sherifa bint Ahmed bin Mubarak Al-Ghamdi

Abstract: This research is concerned with identifying the types of the Human Soul (*nafs*), highlighting its qualities - in the light of Surat Yusuf - and explaining the impact of those qualities on the individual and the society, so that the Muslim can have the morals of the righteous people, and avoid the qualities of the disobedient and sinners. This undoubtedly has an impact on preserving the stability, advancement and progress of society.

The research has adopted both the inductive and deductive approach; and has yielded many results, the most important of which are: The Holy Qur'an explained the reality, essence and secrets of the soul, an explanation that takes into account the ability of man to perceive and understand. It has also explained the relationship of man with the soul and his need for it in matters of his religion and life affairs. When the human mind tried to understand the soul, to know its essence and secrets - away from the revelation of Allah the Exalted - he became confused and lost, he has not come to a truth based on convincing scientific proof, and his research left nothing but confusion and ambiguity. The human soul is classified into three types: The soul that is prone to evil, the self-reproaching soul and the reassured soul. These divisions result from how a man is close or distant from his Lord. The good soul that the Qur'an wants is the one that supplies its owner with strength and fills him with determination, prompting him to admit his mistake, and to do justice to the opponent in the best way. The society is affected, positively and negatively, by the spread of good or bad qualities therein.

Among the most important recommendations of the research are: religious and cultural institutions, readable and audio-visual media should publish the stories of good people as examples and spread their good qualities so as to be followed by young people. Everyone who finds in himself knowledge or virtue - if necessary - must declare himself, not as a form of , but to harness what he has of knowledge for the progress of society.

Key words: Human Soul, the Self-Reproaching Soul, the Soul that is prone to Evil and the Reassured Soul, Surat Yusuf, Forgiving.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فقد خلق الله تعالى الإنسان من جسد وروح، فالجسد حفنة من التراب، والروح نفحة من الوهاب، وأمه سبحانه بالعقل، وأودع فيه الشهوة، وبيّن له طريق الحق وطريق الباطل، قال تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ (البلد: ١٠)، والإنسان - بحكم أنه مخلوق من جسد - فإنه يميل إلى الشهوات والملذات، ولكن الروح التي أودعها الله تعالى في الجسد تسمو بالإنسان إلى العلياء، وتدفع صاحبها دائماً إلى الاتصاف بصفات العلماء والأنبياء، فالإنسان متأرجح بين السمو والهبوط، بين الطاعة والمعصية، بين الفضيلة والرذيلة.

والنفس هي مركز قوى الخير والشر في الإنسان، ولها صفات وخصائص كثيرة، وقد أعطاها سبحانه القدرة على إدراك الخير والشر، والتمييز بينهما، والاستعداد لهما. قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ (الشمس: ٧-٨). فالنفس هي التي تدفع صاحبها إما إلى الخير، وإما إلى الشر، وهي التي تحمله لأن يكون مع الحق أو مع الباطل، وقد تأمر صاحبها بالسوء، وقد تلومه على المعاصي، وربما تبلغ النفس - بالإيمان والعمل الصالح - درجة الاطمئنان.

وقد أعطى الله سبحانه الإنسان السلطان على نفسه، والقدرة على ترويضها، فقال سبحانه: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾ (الشمس: ٩-١٠) ومن هنا كان لزاماً على المؤمن أن يتعهد نفسه، وأن يروضها على فعل الخير، وينأى بها عن الشر.

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

فعندما نتأمل سورة يوسف ﷺ، وتندبر آياتها، فإننا نجد السورة الكريمة قد ذكرت أنواع النفس البشرية الثلاث؛ النفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة، وقد ساقَت السورة الكريمة نماذج عديدة لهذه الأنفس، وبينت صفاتها؛ ليتخلق المسلم بأخلاق الصالحين، ويتجنب صفات العصاة والمذنبين، وهذا ولا شك له أثره في الحفاظ على المجتمع، واستقراره، ورفقيه، وتقدمه.

ومن هنا فقد كان العزم على تناول تلك النماذج التي عرضتها السورة الكريمة للنفس البشرية، مع إبراز صفات كل نموذج، وبيان أثر تلك النماذج على الفرد والمجتمع، وذلك من خلال هذا البحث؛ الذي أعدته وسميته (النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ دراسة موضوعية) والذي أسأل الله تعالى فيه التوفيق والقبول.

وسينصب عملي - بعون الله ﷻ وتوفيقه - في هذا البحث على جمع الآيات القرآنية المتعلقة بهذا الموضوع، ودراستها دراسة موضوعية وافية؛ بذكر سبب نزول الآيات - إن وجد - وإبراز صفات كل نفس من الأنفس التي عرضت لها الآيات، واستنباط ما فيها من حكم وأحكام وهدايات وتوجيهات، تهتم المجتمع المسلم، وتبصره بأمر دينه، وتسمو به إلى أعلى الدرجات.

الدراسات السابقة:

لقد اطلعت على الأبحاث التي لها علاقة بموضوع بحثي فلم أجد دراسات مستقلة بهذا العنوان، إنما هنالك بعض الأبحاث التي تناولت بعض الألفاظ ذات العلاقة، وسأرتب أهم الدراسات التي وقفت عليها - ولها صلة بموضوعي هذا - ترتيباً زمنياً:

١ - النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، دراسة تحليلية. زكي مصطفى محمد البشايرة، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، (٢٠٠٠م).

الرابط: <http://search.mandumah.com/Record/755389>

٢- أنواع النفس ومستوياتها، حكمت عبدالرحيم فريجات، هدي الإسلام، الأردن، المجلد (٦٥)، العدد (٦)، (٢٠٠٧م).

الرابط: <http://search.mandumah.com/Record/413299>

٣- قراءة تحليلية في سورة يوسف، طالب عويد نايف الشمري، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد، العراق، (٢٠٠٨م).

الرابط: <http://search.mandumah.com/Record/665657>

٤- سورة يوسف قراءة نفسية، مصطفى مولود عشوي، مجلة جامعة الملك سعود، الرياض (١٤٢٨هـ).

الرابط: <http://www.alukah.net/sharia/0/502/>

٥- فوائد من سورة يوسف، د. عبد العزيز بن محمد السدحان، مقالات بشبكة الألوكة (١٤٢٩هـ).

الرابط: <http://www.alukah.net/sharia/0/3171/>

٦- بناء السرد القصصي في سورة يوسف، كمال أحمد غنيم، مجلة جامعة الأقصي (سلسلة العلوم الإنسانية) المجلد (١٥)، العدد (٢) (٢٠١١م).

الرابط: https://www.alaqsa.edu.ps/site_resources/aqsa_magazine/files/374

٧- المضامين التربوية المستنبطة من سورة يوسف وتطبيقاتها التربوية، م. ماجد أيوب محمود، مجلة الفتح، العدد (٥٣)، (٢٠١٣م).

الرابط: <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=77547>

٨- الدلالات النفسية للحوار القرآني في سورة يوسف ﷺ، المؤلف: Muhammad bin Hashimee & Mohd Shafie bin Zulkifli (٢٠١٦م).

الرابط: http://journal.kuis.edu.my/jsass/images/files/4/4_016_Muhamm

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى جملة من الأهداف، أهمها:

- ١- إبراز بعض النماذج السيئة للنفس البشرية، وبيان صفاتها؛ بهدف استشفاف منطلقاتها، وجوانبها المختلفة؛ لتنحية هذه النماذج عن المجتمع، أو علاجها، وإحلال البدائل الطيبة مكانها؛ وذلك يسهم في تنقية المجتمع من بذور الرذائل التي إن تركت بغير اجتثاث، فسرعان ما تنمو وتزدهر، فتقوض أسس المجتمع، وتوشك أن تقضي عليه.
- ٢- إبراز بعض النماذج الطيبة للنفس البشرية، وبيان صفاتها؛ بغية الاستفادة منها في تربية أفراد المجتمع، وتنمية مهاراتهم؛ فيكون له انعكاسات أخلاقية على الأفراد؛ ومن ثم الاستفادة من ذلك في رقي المجتمع، وتقديمه.

خطة البحث:

- يتكون البحث من مقدمة وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، جاءت على النحو التالي:
- **مقدمة:** وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، وخطته، وإجراءاته، والمنهج المتبع فيه.
 - **التمهيد:** ويشتمل على بيان أنواع النفس البشرية في القرآن، والتعريف بسورة يوسف ﷺ، وذلك ببيان اسم السورة الكريمة، ومكان نزولها وسببها، مع ذكر عدد آياتها، وأهم ما اشتملت عليه من مقاصد وأهداف.
 - **المبحث الأول: النفس الأمانة بالسوء.**
 - النموذج الأول: إخوة يوسف ﷺ.**
 - (صفات هذه النفس - الأثر السيئ لهذه الصفات على الفرد والمجتمع).
 - النموذج الثاني: امرأة العزيز وصواحبها.**
 - (صفات هذه النفس - الأثر السيئ لهذه الصفات على الفرد والمجتمع).

• المبحث الثاني: النفس اللوامة:

النموذج الأول: إخوة يوسف عليهم السلام بعد التوبة والإقرار بالذنب.

النموذج الثاني: امرأة العزيز وصواحبها بعد أن تحركت فيهن بواعث الندم.
(الأثر الطيب للنفس اللوامة على الفرد والمجتمع).

• المبحث الثالث: النفس المطمئنة:

النموذج الأول: يعقوب عليه السلام.

(صفات هذه النفس).

النموذج الثاني: يوسف عليه السلام.

(صفات هذه النفس).

(الأثر الطيب لصفات النفس المطمئنة على الفرد والمجتمع).

• خاتمة: عرضتُ فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث بجانب التوصيات.

طرق البحث وإجراءاته:

أملاً في الوصول إلى الحقائق العلمية؛ فقد سرت في ركاب المنهج الاستقرائي، والاستنباطي، واستقرأت الآيات التي تكلمت عن النفس البشرية في سورة يوسف ودرستها دراسة موضوعية وافية فذكرت سبب نزول الآيات إن وجد، ثم استنبطت ما فيها من حكم وأحكام وهدايات وتوجيهات تهتم المجتمع المسلم، وتبصّره بأمور دينه، وتسمو به إلى أعلى الدرجات.

أما عن توثيق المادة العلمية في البحث فكان وفق الآتي:

١- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها ببيان اسم السورة ورقم الآية، وجعلتها في المتن.

٢- خرّجتُ الأحاديث والآثار الواردة في صلب البحث، فإن كان الحديث أو الأثر في

الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وما كان في غيرهما، فخرّجته من مظانه من كتب

- السنة، والمسانيد، وغيرها، ثم ذكرتُ أقوال أهل الحديث في الحكم عليه.
- ٣- ذكرتُ أقوال المفسرين في بيان معاني الآيات، وسبب النزول إن وجد، واستتبطت ما فيها من حِكَمٍ وأحكامٍ وهداياتٍ وتوجيهات.
- ٤- عزوتُ الأقوال إلى قائلها، بذكر اسم الكتاب الذي نُقل منه، والجزء والصفحة، ووضع ما نُقل بين علامتي تنصيص إن كان النقل نصًّا، أما إن كان النقل للفكرة والمعنى فأشرت إليه بعبارة: ينظر: كتاب كذا، ثم ذكرتُ الجزء والصفحة.
- ٥- شرحت الألفاظ الغريبة والغامضة من مصادرها المعتبرة.
- ٦- لم أترجم للأعلام الواردة في البحث خشية الإطالة.
- ٧- وضعت فهرسًا للمصادر والمراجع.
- وأسأل الله تعالى أن يكتب لهذا العمل القبول، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وصلِّ اللهم وأنعم وبارك على نبيِّنا محمد، وآله وسلَّم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله أولاً وآخراً.

تهديد

النفس في القرآن:

مما لا شك فيه، ومما ثبت يقيناً أن البشر عندما يتعدون عن وحي الله، وهدي السماء فإن ضلالهم يكون مبيئاً، ولا يهتدون إلى ما يبغون سبيلاً، وعندما حاول العقل الإنساني فهم النفس، ومعرفة كنهها وأسرارها - بعيداً عن وحي الله تعالى - فإنه حار وتاه، وما توصل إلى حقيقة تقوم على برهان علمي مقنع، ولم يُخَلَّف بحثه إلا غموضاً، وبقي الإنسان متخبطاً في دياجير الظلام. ولم يتمكن أحد من كشف أغوار النفس البشرية كما كشفها القرآن الكريم الذي بيّن حقيقة النفس ومكوناتها وأسرارها، بياناً راعى فيه قدرة الإنسان على الإدراك والفهم - من جانب -

وراعى - من جانب آخر - علاقته الإنسان بالنفس، وحاجته إليها - في أمور دينه وديناه - فرسم القرآن الكريم للنفس صورة واضحة نقية لا تخطئها عين^(١).

وبيان ذلك على النحو التالي:

أولاً: أشار القرآن الكريم إلى أن الله - تعالى - خلق النفس وجعلها مركزاً لقوى الخير والشر في الإنسان، وأعطاهما - سبحانه - القدرة على إدراك الخير والشر، والتمييز بينهما، والاستعداد لهما فقال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَهْمَهَا جُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ (الشمس: ٧ - ٨).
ثانياً: أعطى الله سبحانه الإنسان السلطان على نفسه، والقدرة على ترويضها، فقال ﷺ: ﴿ قَدْ أفلحَ مَنْ رَزَقَهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّنَهَا ﴿١٠﴾ (الشمس: ٩ - ١٠).

ثالثاً: كثيراً ما أطلق القرآن النفس على الإنسان، وهذا كثير وغالب في القرآن، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾ (البقرة: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا ﴿٣٣﴾ (آل عمران: ١٤٥)، وقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ﴿٣٣﴾ (القصص: ٣٣).

رابعاً: بين القرآن أن النفس الإنسانية تتنوع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: النفس الأمانة بالسوء:

وهي التي تأمر صاحبها بالسيئات، وتحضه على فعل المنكرات والموبقات، وهذه النفس هي التي قال عنها القرآن: ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴿٥٣﴾ (يوسف: ٥٣). قال ابن تيمية: «النفس

(١) لذا فإن القرآن عندما تحدث عن النفس بين أنواعها، وعلاقة الإنسان بها، في حين أنه صرف العقل عن الإغراق في الروح والبحث عن ماهياتها؛ وذلك لعدم الجدوى من معرفة كنهها، ولأن البحث عنها لا يعود على العقول إلا بتبديد الطاقة والجهد، فقال تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ (الإسراء: ٨٥).

الأمانة بالسوء التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي^(١)، «فالنفس البشرية كثيرة الأمر بعمل السوء، لما فيها من دواعي الشهوات الجسمية والأهواء النفسية، بما ركب فيها من القوى والآلات لتحصيل اللذات، وما يوسوس الشيطان ويزيئه لها من النزغات»^(٢). وعرفها الجرجاني بأنها: «النفس التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرور، ومنع الأخلاق الذميمة»^(٣).

النوع الثاني: النفس اللوامة:

وهي التي تلوم صاحبها على المعاصي والذنوب، وقد أقسم الله تعالى بهذه النفس في قوله: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: ٢)، «وهي التي تذنب وتتوب فعنها خير وشر لكن إذا فعلت الشر تابت وأنابت فتسمى لوامة لأنها تلوم صاحبها على الذنوب ولأنها تلوم أي تتردد بين الخير والشر»^(٤)، وتلوم صاحبها كذلك على الخير والشر وتندم على ما فات^(٥)، وقيل: «هي النفس التي اكتسبت بعض الفضيلة، فتلوم صاحبها إذا ارتكب مكروها، فهي دون النفس المطمئنة، وقيل: بل هي النفس التي قد اطمأنت في ذاتها، وترشحت لتأديب غيرها، فهي فوق النفس المطمئنة»^(٦)، وعرفها الجرجاني بأنها: «النفس التي تنورت بنور القلب قدر ما تنبهت به عن سنة الغفلة، كلما صدرت عنها سيئة، بحكم جبلتها الظلمانية، أخذت تلوم نفسها وتتوب عنها»^(٧).

(١) مجموع الفتاوى، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٩/٢٩٤).

(٢) تفسير المراغي، لأحمد مصطفى المراغي (٤/١٣).

(٣) التعريفات، للشريف الجرجاني (١/٢٤٣).

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٩/٢٩٤).

(٥) جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري (٢٤/٥٠).

(٦) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (ص٧٥٠).

(٧) التعريفات، للشريف الجرجاني (١/٢٤٣).

النوع الثالث: النفس المطمئنة:

وهي النفس التي تسمو وتصفو، وتصل إلى مرحلة الاطمئنان؛ وذلك بالإيمان والعمل الصالح والطاعة التامة لأوامر الله، وهي التي رضي عنها ربه، فشمّلها سبحانه بعنايته، وهي التي قال عنها القرآن: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(١) أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٧﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٨﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٢٩﴾ (الفجر: ٢٧ - ٣٠).

قال ابن القيم: «النفس المطمئنة التي رضيت بوكالة الله لها، وعلمت أن نصره لها خير من انتصارها هي لنفسها. فوثقت بالله، وسكنت إليه، واطمأنت به، وعلمت أن ضمانه حق، ووعد صدق، وأنه لا أوفى بعهده من الله، ولا أصدق منه قيلاً»^(٢)، وعرفها الجرجاني بأنها: «النفس التي تم تنورها بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة، وتخلقت بالأخلاق الحميدة»^(٣).

مع مراعاة أن هذه الأنواع الثلاثة هي حالات تطرأ على الإنسان، وأن النفس قد تتغير من أمانة إلى لوامة أو مطمئنة، فهي حالة تعتري الإنسان حسب قربه من ربه وبعده عنه، فإن كل إنسان لديه استعداد للخير والشر، ولا يخلو بشر من صفات الخير ومن صفات الشر، كل ما هنالك أنها تزيد وتنقص. يقول الإمام الرازي: «والمحققون قالوا: إن النفس الإنسانية شيء واحد، ولها صفات كثيرة، فإذا مالت إلى العالم الإلهي كانت نفساً مطمئنة، وإذا مالت إلى الشهوة والغضب كانت أمانة بالسوء»^(٣).

(١) تفسير القرآن الكريم، لابن القيم (ص ٦٥٠).

(٢) التعريفات، للشريف الجرجاني (١/٢٤٣).

(٣) مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤٧١).

* تعريف بسورة يوسف:

اسم السورة:

تسمى هذه السورة الكريمة بسورة يوسف، وهي تسمية توقيفية، وليس لهذه السورة غير هذا الاسم.

ووجه تسميتها ظاهر؛ فإنها ذكرت قصة يوسف ﷺ كاملة، ولم تذكر قصته ﷺ في غير هذه السورة. وكذلك لم يُذكر اسمه ﷺ في غير هذه السورة إلا في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأنعام: ٨٤)، وسورة غافر في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (غافر: ٣٤)، ولم تذكر قصة نبي في القرآن بمثل ما ذكرت قصة يوسف ﷺ في هذه السورة من الإطناب^(١).

الترتيب النزولي والمصحفي للسورة الكريمة:

سورة يوسف هي الثانية عشرة في ترتيب المصحف، فقد سبقها في الترتيب سور: الفاتحة، والبقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، والأنفال، والتوبة، ويونس وهود. نزلت بعد سورة هود، وقبل سورة الحجر، وهي السورة الثالثة والخمسون في ترتيب نزول السور، على قول الجمهور^(٢).

عدد آياتها وكلماتها وحروفها:

«وكلها ألف وست وسبعون كلمة، وحروفها سبعة آلاف وثلاثة وأربعون، وهي مئة

(١) يُنظر: التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٢/١٩٧)، التفسير الوسيط، د. محمد سيد طنطاوي (٧/٢٩٩).

(٢) يُنظر: تفسير الكشاف، لأبي القاسم الزمخشري (٢/٤٤٠)، مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤١٦)، التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٢/١٩٧).

وإحدى عشرة آية ليس فيها اختلاف»^(١).

مكان نزول السورة:

سورة يوسف: مكية كلها^(٢). قال الفيروزآبادي: «هذه السورة مكّية بالاتّفاق»^(٣)، وهذا القول مروى عن ابن عباس^(٤)، وابن الزبير^(٥)، وهو قول الجمهور^(٦). قال الألوسي: «وهو المعتمد»^(٧). وحكى أبو الفرج ابن الجوزي والخازن الإجماع على ذلك^(٨).
وذهب الزمخشري والرازي إلى أن الآيات الثلاث الأولى والآية السابعة من السورة

(١) يُنظر: البيان في عدّ آي القرآن، لأبي عمرو الداني (١/١٦٧)، ويُنظر: الكشف والبيان، للثعلبي (٥/١٩٦)، والسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، للخطيب الشريبي (٢/٨٧).

(٢) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٩/١١٨)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني (٣/٥).

(٣) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي (١/٢٥٥).

(٤) أخرج النحاس عن ابن عباس، قال: (نزلت سورة يوسف بمكة فهي مكية)، الناسخ والمنسوخ، للنحاس (١/٥٣٣)، وذكره السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٤/٤٩٤) فقال: (أخرج النحاس وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس^(٩) قال: نزلت سورة يوسف بمكة. وأخرج ابن مردويه عن ابن الزبير^(١٠) قال: أنزلت سورة يوسف بمكة).

(٥) يُنظر: تفسير الكشف والبيان، للثعلبي (٥/١٩٦)، وتفسير الوسيط، للواحدي (٢/٥٩٩)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٣٦٥).

(٦) روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، للألوسي (٦/٣٦٢).

(٧) يُنظر: زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج بن الجوزي (٢/٤١١)، لباب التأويل في معاني التنزيل، للخازن (٢/٥١٠).

مدنية^(١)، وهذا القول مروى عن ابن عباس وقتادة وغيرهما^(٢)، وهو قول ضعيف مردود، أنكره أكثر المفسرين. قال الألوسي - تعقباً على هذا القول - : «وكل ذلك وإه جذاً، لا يلتفت إليه، وما اعتمدها - كغيرنا - هو الثابت عن الحبر^(٣)، وقال الطاهر ابن عاشور: «وهي مكية على القول الذي لا ينبغي الالتفات إلى غيره. وقد قيل: إن الآيات الثلاث من أولها مدنية. قال في الإتيان: وهو وإه لا يلتفت إليه^(٤)».

سبب نزولها:

ورد في سبب نزول السورة الكريمة روايات متعددة، أصحها ما روي عن سعد بن أبي وقاصٍ رضي الله عنه في قول الله ﷻ: ﴿نَحْنُ نُقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ (يوسف: ٣)... الآية. قَالَ: (نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَلَا عَلَيْهِمْ زَمَانًا فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ قَصَصْتَ عَلَيْنَا. فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ): ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (يوسف: ١) تَلَا إِلَيَّ قَوْلِهِ: ﴿نَحْنُ نُقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ﴾ (يوسف: ٣)... الآية. فَتَلَا عَلَيْهِمْ زَمَانًا فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ حَدَّثْتَنَا. فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ): ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ (الزمر: ٢٣)... الآية كُلُّ ذَلِكَ يُؤْمَرُ بِالْقُرْآنِ^(٥).

(١) تفسير الكشاف، لأبي القاسم الزمخشري (٢٢/٤٤٠)، مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤١٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٩/١١٨).

(٣) روح المعاني، للألوسي (٦/٣٦٢).

(٤) التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٢/١٩٧)، الإتيان في علوم القرآن، للحافظ السيوطي (١/٥٩).

(٥) أخرجه ابن جرير الطبري في جامع البيان في تأويل القرآن (١٥/٥٥٣)، وابن أبي حاتم في تفسير القرآن العظيم (١٢/٥٦٧)، والبزار في مسند البزار (٣/٣٢٥)، رقم (١١٣٥)، وأبو يعلى في مسند أبي يعلى (٢/٨٧)، رقم (٧٤٠)، والحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب التفسير، سورة يوسف (٢/٣٧٦)، رقم (٣٣١٩)، وذكره الواحدي في أسباب النزول (ص ٤٠٧)، والسيوطي في =

مناسبتها لما قبلها:

«ووجه مناسبتها للتي قبلها: اشتمالها على شرح ما قاساه بعض الأنبياء ﷺ من الأقارب. وفي الأولى ذكر ما لقوا من الأجانب، وأيضا قد وقع فيما قبل ﴿فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ (هود: ٧١)، وقوله سبحانه: ﴿رَحِمْتَ اللَّهُ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ (هود: ٧٣)، ووقع هنا حال يعقوب مع أولاده، وما صارت إليه عاقبة أمرهم، مما هو أقوى شاهد على الرحمة»^(١).

فواصل السورة:

«مجموع فواصل آياتها يجمعها قولك: (لم نر) منها آية واحدة على الألام: ﴿قَالَ اللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ﴾ (يوسف: ٦٦)»^(٢).

مقصود السورة إجمالاً:

مقصود السورة إجمالاً: تسليية رسول الله ﷺ وأصحابه ﷺ عما أصابهم بمكة من أذى المشركين، وبشارتهم بالنصر؛ وذلك بذكر قصة يوسف ﷺ وأخذ العبرة بما كان فيها من الأمور العجيبة.

يقول الطاهر بن عاشور: «أهم أغراضها: بيان قصة يوسف ﷺ مع إخوته، وما لقيه في حياته، وما في ذلك من العبر من نواح مختلفة، وفيها إثبات أن بعض المرثي قد يكون إنباء بأمر مغيب، وأن تعبير الرؤيا علم يهبه الله لمن يشاء من صالح عباده، وتحاسد القرابة بينهم، ولطف

=الدرالمنثور (٤/٤٩٦)، ونسبه إلى إسحاق بن راهويه، والبزار، وأبي يعلى، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن حبان، وأبي الشيخ، وابن مردويه. الحكم على الحديث: قال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ». تعليق الذهبي في التلخيص: صحيح.

(١) روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، للألوسي (٦/٣٦٢).

(٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي (١/٢٥٥).

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

الله بمن يصطفيه من عباده، والعبرة بحسب العواقب، والوفاء، والأمانة، والصدق، والتوبة، وسكنى إسرائيل وبنيه بأرض مصر، وتسلية النبي ﷺ بما لقيه يعقوب ويوسف ﷺ من آلهم من الأذى، وفيها العبرة بصبر الأنبياء مثل يعقوب ويوسف ﷺ على البلوى، وكيف تكون لهم العاقبة، وفيها العبرة بهجرة قوم النبي ﷺ إلى البلد الذي حل به كما فعل يعقوب ﷺ وآله، وفيها من عبر تاريخ الأمم والحضارة القديمة وقوانينها ونظام حكوماتها وعقوباتها وتجاريتها، واسترقاق الصبي اللقيط، واسترقاق السارق، وأحوال المساجين، ومراقبة المكابيل»^(١).

ويضيف البقاعي وجهًا آخر فيقول: «مقصودها: وصف الكتاب بالإبانة لكل ما يوجب الهدى، لما ثبت فيما مضى، ويأتي في هذه السورة من تمام علم منزله غيبًا، وشهادة، وشمول قدرته قولاً وفعلاً. وهذه القصة - كما ترى - أنسب الأشياء لهذا المقصود؛ فلذلك سميت سورة يوسف - والله أعلم»^(٢).

نماذج النفس البشرية في سورة يوسف:

ذكرت سورة يوسف أنواع النفس البشرية الثلاث.

النفس الأمارة بالسوء. وسأقت السورة الكريمة على ذلك أنموذجين:

النموذج الأول: إخوة يوسف ﷺ عندما دفعهم الحقد والحسد إلى قتل أخيهم.

النموذج الثاني: امرأة العزيز وصواحبها؛ عندما استبدت بهم الشهوة، وعملوا على ارتكاب الفاحشة.

النفس اللوامة. وسأقت على ذلك أنموذجين:

النموذج الأول: إخوة يوسف ﷺ عندما ندموا على ما اقترفوا في حق أخيهم وأبيهم.

(١) التحرير والتنوير، لطاهر بن عاشور (١٢/١٩٨).

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لبرهان الدين البقاعي (١٠/١).

النموذج الثاني: امرأة العزيز؛ بعد أن تحركت فيها بواعث الندم، وأعلنت براءة يوسف مما اتهم به.

النفس المطمئنة. (وهي النفس الربانية) وسأقت على ذلك أنموذجين:

النموذج الأول: يعقوب عليه السلام.

النموذج الثاني: يوسف عليه السلام.

وإلى جانب ذلك تعرض السورة الشخصيات المحيطة بدرجات متفاوتة من التركيز؛ مثل شخصية العزيز والملك والساقى وغيرهم. وهي وإن كانت شخصيات مؤثرة في القصة، ولكنني سأكتفي بذكر النماذج السابقة؛ لوفائها بذكر نماذج النفس البشرية.

المبحث الأول

النفس الأمانة بالسوء

النموذج الأول: إخوة يوسف عليهم السلام:

النموذج الأول الذي عرضته السورة للنفس الأمانة بالسوء هو النفس الغيورة، والمثال على ذلك إخوة يوسف عليهم السلام الذين أنستهم الغيرة وشائج الرحم، وروابط الدم، وأعماهم الحقد عن هول الجريمة وعاقبتها.

الآيات التي عرضت لهذا النموذج:

لقد عرض الله تعالى صفات إخوة يوسف عليهم السلام، وذكر المؤامرة التي دبروها لأخيهم، فقال سبحانه: ﴿ إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْنَا وَخُنُّنَا عُصْبَةً إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (يوسف: ٨) ادعى إخوة يوسف عليهم السلام أن أباهم يحب يوسف وأخاه بنيامين أكثر منهم^(١)، وتعجبوا من ذلك؛

(١) وكان بنيامين شقيق يوسف لأمه. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٣١٩).

لأنهم يرون أنفسهم الرجال الأقوياء، أصحاب القوة والقدرة على خدمته ومنفعته والدفاع عنه دون يوسف وأخيه. واعتبروا ذلك خطأ من أبيهم يوجب عدم احترامه وتوقيره، وأكدوا ذلك بقولهم: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ لفي خطأ ظاهر، حيث قدم يوسف وأخاه علينا، وأحبهما أكثر منا. ووجه الخطأ أنه فضل صبيين صغيرين على العصابة^(١). ولم يقصدوا الضلال في العقيدة والدين؛ إذ لو أرادوه لكانوا كفارًا، وهم كانوا مؤمنين على دين أبيهم، وإنما قصدوا عدم رعاية المصالح في الدنيا، في إيثاره اثنين على عشرة، مع استوائهم في الانتساب إليه^(٢). ولكنه على كل حال سوء أدب مع الوالد والرسول^(٣).

=وقد بين المفسرون: أن يعقوب ﷺ كان يفضل يوسف؛ لما كان يتوسم فيه من الخير العظيم، وشمائل النبوة والكمال في الخلق والخلق، ولما رأى الرؤيا تضاعفت له المحبة، وأنه ما فضلها إلا في المحبة. والمحبة ليست في وسع البشر، فكان معذورًا فيه، ولا يلحقه بسبب ذلك لوم، وقيل: إن ذلك كان لموت أمهما وهما صغار. ويوسف ﷺ وإن كان صغيرًا إلا أنه كان يخدم أباه بأنواع من الخدم أشرف وأعلى بما كان يصدر عن سائر الأولاد. يُنظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٣٢٠)، مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤٢٣)، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، للألوسي (٦/٣٨٣).

(١) عصابة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه؛ سموا بذلك لأنهم عصبوا به - بالتخفيف - أي أحاطوا به. والعصابة من الرجال: ما بين العشرة إلى الأربعين. والعصابة - بالكسر - الجماعة من الناس والخيل والطير. مختار الصحاح، للرازي (١/٢١٠)، مادة (عصب).

(٢) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٩/١٣١).

(٣) وقد استدل بعض المفسرين بهذه الآية على أن إخوة يوسف لم يكونوا أنبياء. وفي ذلك يقول الشوكاني: «وفي هذا دليل على أن إخوة يوسف ما كانوا أنبياء، فإن الأنبياء لا يجوز عليهم التواطؤ على القتل لمسلم ظلمًا وبغيا، وقيل: كانوا أنبياء، وكان ذلك منهم زلة قدم، وأوقعهم فيها التهاب =

﴿ أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا ﴾ (يوسف: ٩) أي: ما دام أبونا مصرًا على محبة يوسف وأخيه، وتفضيلهما علينا، فالحل أن تقتلوا يوسف، أو أن تغيبوه عن أبيه؛ بأن تلقوه في أرض بعيدة مجهولة، ويظل فيها حتى يموت، فلا يتمكن أبوه من رؤيته، فيحصل المقصود. ولذلك قالوا: ﴿ تَحُلْ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ ﴾ أي: تخلص لكم محبة أبيكم، فيكون لكم دون غيركم. أو يفرغ لكم من الشغل بيوسف^(١). ﴿ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾ صالحين في دينكم، بأن تتوبوا إلى الله بعد ذلك، فيقبل الله توبتكم، وتكونوا صالحين في دنياكم بعد أن خلت من المنغصات التي كان يثيرها وجود يوسف بينكم، «أو يصلح شأنكم عند أبيكم ويصير أبوكم محبا لكم مشتغلا بشأنكم»^(٢).

﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهُ فِي غَيْبَتِ الْجَبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَعَالِينَ ﴾ (يوسف: ١٠) لقد استعظم أحد إخوة يوسف ﷺ قتله^(٣) لأن القتل جرم عظيم، وأشار عليهم - إن كانوا لا محالة عازمين على ما يقولون - أن يرتكبوا أخف الضررين؛ وذلك بأن يلقوا يوسف ﷺ في قعر الجب^(٤)؛ عسى أن يجده بعض المسافرين، فيذهب به، فيستريحون منه، ويحصل لهم

= نار الحسد في صدورهم واضطراب جمرات الغيظ في قلوبهم. ورد بأن الأنبياء معصومون عن مثل هذه المعصية الكبيرة المتبالغة في الكبر، مع ما في ذلك من قطع الرحم وعقوق الوالد وافتراء الكذب، وقيل: إنهم لم يكونوا في ذلك الوقت أنبياء، بل صاروا أنبياء من بعد». فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني (١١/٣).

(١) يُنظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٤٤٧/٢).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (٤٢٤/١٨).

(٣) قال السدي: الذي قال ذلك هو يهوذا. وقال مجاهد: شمعون الصفا. وقيل: غير ذلك. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٣١٩/٤).

(٤) الجبُّ: البئرُ لم تُطو، وقيل: هي البئرُ الكثيرةُ الماءِ البعيدةُ القعرِ. لسان العرب، لابن منظور، مادة (جب) (٢٥٠/١)، ويُنظر: المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني (ص ١٨٢).

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

المقصود بأقل جرم ممكن. يقول الشيخ السعدي: «وهذا القائل أحسنهم رأياً في يوسف، وأبرهم وأتقاهم في هذه القضية، فإن بعض الشر أهون من بعض، والضرر الخفيف يدفع به الضرر الثقيل»^(١).

ولما تواطؤوا على أخذ يوسف ﷺ، واتفقوا على طرحه في البئر، توجهوا إلى أبيهم، وخطبوه قائلين: ﴿يَتَابَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَنصِحُونَ﴾ ﷻ أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾ (يوسف: ١١ - ١٢) أي شيء يجعلك لا تأمنا على يوسف في خروجه معنا؟ والحال أنه أخونا، ونحن لا نريد له إلا الخير بنصحه، والتودد إليه، فإذا كان الأمر كذلك فإذن له؛ ليذهب معنا غداً؛ فينعم ويدفع السامة عن نفسه، عن طريق اللعب والتسابق معنا، ثم تعهدوا بإرجاعه إليه، وبحفظه كل الحفظ من أن يصيبه مكروه، أو يمسه سوء، فقالوا: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾ يقول الحافظ ابن كثير: «وهذه توطئة ودعوى، وهم يريدون خلاف ذلك؛ لما له في قلوبهم من الحسد لحب أبيه له»^(٢).

﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ (يوسف: ١٣) قال يعقوب ﷻ لأبنائه لما طلبوا منه أن يسمح ليوسف ﷻ بالخروج معهم: إنني ليحزنني حزناً شديداً فراق يوسف، وأخشى إن أخذتموه معكم أن يأكله الذئب، وأنتم منشغلون عنه بشؤون أنفسكم، «فأخذوا من فمه هذه الكلمة، وجعلوها عذرهم فيما فعلوه»^(٣).

وقد حاول أبناء يعقوب إدخال الطمأنينة على قلب أبيهم، وإزالة الحزن والخوف عن نفسه، بما قطعوا على أنفسهم من العهود والمواثيق، فقالوا: ﴿لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (ص ٣٩٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/ ٣١٩).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٣٢٠).

إِذَا لَخَسِرُونَ ﴿ (يوسف: ١٤) أي: لئن أصاب الذئب أخانا وهو معنا، ونحن عصابة، إنا في هذه الحالة لخاسرون خسارة عظيمة، نستحق بسببها عدم الصلاح والفلاح.

ثم أخبر ﷺ عن لطفه ورحمته بيوسف ﷺ وعنايته التي كانت تحوطه، عندما ذهب به إخوته، وأجمعوا أمرهم على أن يلقوه في قعر الجب، فقال سبحانه: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (يوسف: ١٥) أي: فلما ذهب إخوة يوسف بأخيهم - بعد أن اطمئن يعقوب ﷺ لكلامهم، وأذن لهم أن يأخذوه - وبدأوا في تنفيذ مخططهم الخبيث، وألقوه في البئر من دون رحمة أو شفقة^(١) أوحى الله تعالى إلى يوسف ﷺ عن طريق الإلهام القلبي، أو عن طريق جبريل ﷺ أو عن طريق الرؤيا الصالحة - ﴿ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا ﴾ أي: لتخبرهم في المستقبل بما فعلوه معك من إلقاءك في الجب، ومن إنجاء الله - تعالى - لك ﴿ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ والحال أنهم لا يحسون ولا يشعرون بإيحاء الله إليه، وقيل: لا يشعرون في الوقت الذي تخبرهم فيه بأمرهم هذا، بأنك أنت يوسف؛ لاعتقادهم أنك قد هلكت، ولطول المدة التي حصل فيها الفراق^(٢).

ثم قص ﷺ ما قاله إخوة يوسف لأبيهم بعد أن فعلوا ما فعلوا، فقال سبحانه: ﴿ وَجَاءَ آبَاَهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ ﴿٦﴾ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ (يوسف: ١٦ - ١٧) أي: وجاءوا أباهم بعد أن أقبل الليل بظلامه

(١) يقول الألوسي: «والروايات في كيفية إلقاءه في الجب، وما قاله لإخوته عند إلقاءه، وما قالوه له كثيرة. وقد تضمنت ما يلين له الصخر. لكن ليس فيها ما له سند يعول عليه». روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (٦/٣٨٩).

(٢) المرجع السابق (٦/٣٨٩).

(٣) يُنظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٣٢٠).

يتباكون، متظاهرين بالحزن والأسى لما حدث ليوسف، فقالوا: يا أبانا إِنَّا ذَهَبْنَا نَتَسَابَقُ. وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ طَعَامِنَا وَثِيَابِنَا، فَأَكَلَهُ الذُّبُّ فِي تِلْكَ الْفِتْرَةِ الَّتِي تَرَكْنَاهُ فِيهَا عِنْدَ مَتَاعِنَا. وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ لَسْتَ بِمُصَدِّقٍ لَنَا فِيمَا أَخْبَرْنَاكَ بِهِ؛ لَسَوْءَ ظَنُّكَ بِنَا، وَشَدَّةَ مَحَبَّتِكَ لَهُ، «وهذه الجملة الكريمة توحى بكذبهم على أبيهم، وبمخادعتهم له، ويكاد المريب أن يقول: خذوني - كما يقولون -»^(١). ﴿وَجَاءَ وَعَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (يوسف: ١٨) لقد حاولوا تأكيد قولهم، فوضعوا على قميص يوسف ﷺ دمًا مصطنعًا ليس من جسم يوسف ﷺ ولكن يعقوب ﷺ أدرك كذبهم، فقال لأبنائه: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ أي: إن الأمر ليس كما زعمتم، والحق أن هذا من تدبير أنفسكم التي حقدت على يوسف، وزينت لكم فعل ما فعلتموه^(٢)، ثم استعان على فراق ولده بالصبر، وفوض الأمر إلى ربه، فقال: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ فهو سبحانه الذي يستعان به، وهو وحده الذي يطلب منه العون، فأستعين به، وأطلب عونه على إظهار كذبكم.

صفات هذه النفس كما وردت في الآيات الكريمة:

عندما نتدبر الآيات الكريمة التي عرضت لنا موقف أبناء يعقوب ﷺ من أخيهم نقف على جملة من صفات النفس الأمارة بالسوء، والتي نستطيع أن نصفها - بمجمل هذه الصفات - أنها نفس غيورة:

الصفة الأولى: الحقد والحسد، هذه أول صفة من صفات أبناء يعقوب السيئة، التي أشارت

(١) التفسير الوسيط، لمحمد سيد طنطاوي (٧/ ٣٣٠).

(٢) يقول الشوكاني: «وقد استدل يعقوب على كذبهم بصحة القميص، وقال لهم: متى كان هذا الذئب حكيما يأكل يوسف، ولا يخرق القميص؟». فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (٣/ ١٤).

إليها الآيات؛ وهي صفة الحقد والحسد، والتي هي أساس كل مهلكة، وسبب كل مفسدة، فقد دفعهم حسدهم لأخيهم، وحقدهم عليه إلى الافتراء والتعالي والكبر، وتجاوز حد الأدب مع أبيهم، فانتقلوا من خطأ إلى خطأ أكبر، ومن سيئ إلى أسوأ؛ فقد ادعوا أن أباهم يحب يوسف عليه السلام وأخاه بنيامين أكثر منهم، وعدوا ذلك ضلالاً من أبيهم يوجب عدم احترامه وتوقيره، ثم ها هو الحقد والحسد يحملهم على أعظم جريمة يحاسب عليها الإنسان، وذلك عندما حاولوا قتل أخيهم وهم أبناء نبي كريم!

لقد تعمق الحقد والحسد في قلب أبناء يعقوب عليه السلام، وقد بدا أثر ذلك في مشاهد عديدة من تلك القصة، ومن ذلك ما قالوه عندما وضع يوسف عليه السلام السقاية في رحل أخيه؛ ليأخذه، فما أن رأوا هذا التدبير - وهم لا يعلمون ما وراءه - حتى بدا حقدهم القديم على يوسف: ﴿يَسْرِقَ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (يوسف: ٧٧)، كما بدا أثر الحسد كذلك فيما قالوه لأبيهم عندما رأوه يبكي على يوسف وأخيه بعد أن أخبروه أن العزيز احتجزه: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُنُوا تَذَكَّرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف: ٨٥)، ومن ذلك تعليقهم على أبيهم - وهو يستنشق عبير يوسف عليه السلام - لما شم قميصه - ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ (يوسف: ٩٥).

الصفة الثانية: الأنانية، وقد ظهرت هذه الصفة في قولهم: ﴿سَخَّلْ لَكُمْ وَجْهٌ﴾ (يوسف: ٩) فقد تخيلوا أن يوسف شغل أباهم بحبه له، وصرف وجهه إليه، فإذا قتلوا يوسف أو غربوه أقبل أبوهم عليهم بالميل والمحبة. فعلوا ذلك ولم يعلمهم يوسف برؤياه، فكيف لو أخبرهم؟! لا شك أنه كان أدعى إلى مزيد من الحقد عليه.

الصفة الثالثة: المكر والخداع، فهي نفس مخادعة كذابة ماكرة متلونة، وقد ظهرت هذه الصفات في مشاهد عديدة من مشاهد القصة:

المشهد الأول: عندما برر أبناء يعقوب لأنفسهم قتل أخيهم بزعم أن أباهم يحبه أكثر منهم، وقصدوا بهذا التبرير درء الخطأ عن أنفسهم فيما يفعلونه بيوسف عليه السلام وإلقاء تبعاته على أبيه الذي

فرَّق بينهم - في زعمهم - في المعاملة، ولهذا قالوا: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (يوسف: ٨).

المشهد الثاني: في قولهم: ﴿وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾ (يوسف: ٩) فأضرموا التوبة قبل الذنب. يقول الشيخ السعدي: «فقدموا العزم على التوبة قبل صدور الذنب منهم تسهيلاً لفعله، وإزالة لشناعته، وتنشيطاً من بعضهم لبعض»^(١).

المشهد الثالث: حينما كذبوا واحتالوا على أبيهم في أخذ يوسف ﷺ وقالوا: ﴿يَتَأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْتِنَا عَلَى يَوْسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَنصِحُونَ﴾ ﷻ أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾ (يوسف: ١١-١٢)، وما قولهم هذا إلا لشدة احتيالهم على أبيهم؛ لهذا أكدوا هذه الجملة والتي قبلها بجملة من المؤكدات التي لا تخفى «وهو أسلوب يبدو فيه التحايل الشديد على أبيهم؛ لإقناعه بما يريدون تنفيذه وتحقيقه من مآرب سيئة»^(٢). يقول الشوكاني: «لما أجمع رأيهم على أن يلقوه في غيابات الجب، جاءوا إلى أبيهم وخاطبوه بلفظ الأبوة استعطافاً له، وتحريكا للحنو الذي جبلت عليه طبائع الآباء للأبناء، وتوسلاً بذلك إلى تمام ما يريدونه من الكيد الذي دبروه، واستفهموه استفهام المنكر لأمر ينبغي أن يكون الواقع على خلافه، فقالوا: يا أبانا ما لك لا تأمنا على يوسف»^(٣). ويقول القاسمي ما ملخصه: «وفي الآية من الفوائد: أن الحسد يدعو إلى المكر بالمحسود وبمن يراعيه... وأن الحاسد إذا ادعى النصح والحفظ والمحبة، لم يصدق، وأن من طلب مراده بمعصية الله - تعالى - فضحه الله ﷻ، وأن القدر كائن، وأن الحذر لا ينجي منه...»^(٤).

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (ص ٣٩٤).

(٢) التفسير الوسيط، لمحمد سيد طنطاوي (٧/٣٢٧).

(٣) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني (٣/١٢).

(٤) يُنظر: محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين القاسمي (٦/١٦٠).

الصفة الرابعة: التكبر، فتلك نفس متكبرة، لا تجل الكبير، ولا تثق بالعلماء، وقد ظهرت هذه الصفة في قولهم: ﴿لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْبَانًا مِنَّا وَخَنَّ عَصَبَةٌ﴾ (يوسف: ٨) وذلك ينم عن تكبرهم وتعاليتهم؛ ولهذا تجرأوا على أبيهم، وتجاوزوا الحد معه، ووصفوه بما لا يليق، - وهو النبي المرسل، فضلا عن كونه أباهم فقالوا: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (يوسف: ٨) يقول الإمام الرازي: «إن اجتهادهم أدى إلى تخطئة أبيهم في ذلك الاجتهاد؛ وذلك لأنهم كانوا يقولون: هما صبيان ما بلغا العقل الكامل ونحن متقدمون عليهما في السن والعقل والكفاية والمنفعة وكثرة الخدمة والقيام بالمهمات وإصراره على تقديم يوسف علينا يخالف هذا الدليل»^(١)، كما ظهرت هذه الصفات كذلك في قولهم لأبيهم - عندما شم قميص يوسف ﷺ - ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ (يوسف: ٩٥).

الصفة الخامسة: القسوة، وقد ظهرت هذه الصفة في قولهم: ﴿أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾ (يوسف: ٩) لقد حملهم الحسد على قتل أخيهم أو تغريبه؛ ليفرقوا بينه وبين أبيه^(٢)، فكانت قسوة القلب صفة بارزة لأبناء يعقوب، وحتى من تحرك الضمير في داخله منهم لم يخل قلبه من تلك الصفة، فنراه -وقد استعظم القتل- يقترح عليهم اقتراحا آخر، لا يقل جرمًا، فيقول: ﴿لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطَهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ (يوسف: ١٠) فهو يقترح حلاً يريحهم من يوسف، ويخلي لهم وجه أبيهم، ولكنه لا يقتل يوسف، ولا يلقيه في أرض مهجورة يغلب فيها الهلاك. إنما يلقيه في الجب على طريق القوافل، حيث يرجح أن تعثر عليه إحدى القوافل فتنقذه وتذهب به بعيداً. يقول العلامة الألوسي: «ولعمري لقد ذكروا أمرين مرين؛ فإن الغربية كربة أية كربة»^(٣).

(١) مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤٢٣).

(٢) يُنظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني (٣/١٣).

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي (٦/٣٨٣).

الصفة السادسة: الافتراء^(١)، فهي نفس تفتري على الناس، وترميهم بما ليس فيهم من الباطل والبهتان، وقد ظهرت هذه الصفة عندما وضع يوسف ﷺ السقاية في رحل أخيه؛ ليأخذه، فقالوا: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (يوسف: ٧٧) لقد أرادوا أن يتصلوا من تهمة السرقة، وينفوها عنهم، ويلقوها على يوسف وأخيه، فقالوا: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ يقول الإمام القرطبي: «وإنما قالوا ذلك ليرؤوا من فعله؛ لأنه ليس من أمهم، وأنه إن سرق فقد جذب عرق أخيه السارق؛ لأن الاشتراك في الأنساب يشاكل في الأخلاق»^(٢).

الأثر السيئ لهذه الصفات على الفرد والمجتمع:

لقد تبين لنا من خلال الآيات، واستعراض الصفات السابقة الأثر السيئ لهذه النفس وصفاتها على يوسف ﷺ فقد دفع الحسد الإخوة إلى المكر والخداع بأخيه وأبيه، وقادت الغيرة الإخوة إلى محاولة قتل أخيه، أو تغريبه والتفريق بينه وبين أبيه، وإلقائه في الجب، والزج به في ذل العبودية.

هكذا كان تأثير الغيرة على إخوة يوسف ﷺ وقد نشؤوا في بيئتهم الدينية، وهم أولاد نبي الله يعقوب فكيف بمن هو دونهم؟! «وهكذا النفوس عند ما تسيطر عليها الأحقاد، وتقوى فيها رذيلة الحسد، تفقد تقديرها الصحيح للأمر، وتحاول التخلص ممن يزاحمها بالقضاء عليه،

(١) الافتراء: أخص من الكذب؛ لأنه في حق الغير بما لا يرتضيه، بخلاف الكذب فإنه قد يكون في حق المتكلم نفسه، ولذا يقال لمن قال: (فعلت كذا ولم أفعل كذا) مع عدم صدقه في ذلك: هو كاذب، ولا يقال: هو مفتر، وكذا من مدح أحدا بما ليس فيه، يقال: إنه كاذب في وصفه، ولا يقال: هو مفتر، لان في ذلك مما يرتضيه المقول فيه غالبا. معجم الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري (٤٥٠/١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٩٣٩/٩).

وتصور الصغائر في صورة الكباثر، والكباثر في صورة الصغائر، فإخوة يوسف هنا يرون أن محبة أبيهم لأخيهم جرم عظيم، يستحق إزهاق روح الأخ، وفي الوقت نفسه يرون أن هذا الإزهاق للروح البريئة شيء هين، في الإمكان أن يعودوا بعده قوما صالحين^(١). يقول الإمام الرازي: «قولهم: ﴿لِيُؤْسَفُ وَأُخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْبِنَا مِنَّا﴾ (يوسف: ٨) محض الحسد. والحسد من أمهات الكباثر، لا سيما وقد أقدموا على الكذب؛ بسبب ذلك الحسد، وعلى تضييع ذلك الأخ الصالح وإلقائه في ذل العبودية، وتبعيده عن الأب المشفق، وألقوا أباهم في الحزن الدائم والأسف العظيم، وأقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد إلا وقد أتوا بها»^(٢).

وبسبب الحقد والحسد وقعت أولى جرائم أبناء آدم على الأرض، عندما قتل قابيل أخاه هايل؛ وذلك أن حواء كانت تلد في كل بطن ذكرا وأنثى، وكان آدم ﷺ يزوج ذكر هذا البطن أنثى ذلك البطن الآخر، ولا يحل للذكر نكاح توأمة: فولد مع قابيل أختا جميلة، وولد مع هايل أختا دون ذلك، فأبى قابيل إلا أن يتزوج توأمة لا توأمة هايل، وأن يخالف سنة النكاح ونزع قابيل هايبلاً في ذلك، فاتفقا على أن يقدموا قربانا - فأيهما قبل قربانه تزوجها، فتقبل من أحدهما - وهو هايل - ولم يتقبل من الآخر - وهو قابيل - وكانت علامة التقبل أن تأكل نار نازلة من السماء القربان المتقبل، وترك غير المتقبل، فقتله بغيا عليه وحسدا له، فيما وهبه الله من النعمة، وتقبل القربان الذي أخلص فيه الله ﷻ ففاز المقتول بوضع الآثام والدخول إلى الجنة، وخاب القاتل ورجع بالصفقة الخاسرة في الدنيا والآخرة^(٣).

(١) يُنظر: التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/ ٣٢٤).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/ ٤٢٤).

(٣) يُنظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٣/ ٨٢).

وكما كان لهذه الصفات أثر سيء على الفرد، فإن لها كذلك أثراً سيئاً على المجتمع، فالغيرة والحسد من أعظم الأسباب التي تحمل على الصد عن الحق، ومن أوضح الأمثلة على ذلك موقف إبليس اللعين من قضية السجود لآدم ﷺ فقد منعه الغيرة من آدم ﷺ عن اتباع الحق، وحمله الحسد على مخالفة أمر الله ﷻ وعندما سأله رب العزة عن سبب إعراضه عن السجود، تعلل بأنه خير وأفضل من آدم ﷺ قال تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾ (الأعراف: ١٢) فما كفر اللعين، ولعن وطرد من رحمة الله - تعالى - إلا بسبب غيرته من آدم وتعالیه وتكبره عليه.

كما كان لهذه الصفات أثر سيء في حمل كفار قريش على محاربة النبي ﷺ والكفر بآيات الله، والصد عن سبيله، فهذا أبو جهل يقول: «زحمتنا بنو عبد مناف في الشرف حتى إذا صرنا كفرسي رهان، قالوا منا نبي يوحى إليه، فمن يدرك هذا؟! والله لا نؤمن به، ولا نتبعه أبداً، أو يأتينا وحي كما يأتيه»^(١)، والوليد بن المغيرة يقول لرسول الله ﷺ: «والله لو كانت النبوة حقاً لكنت أولى بها منك لأي أكبر منك سنا وأكثر منك مالا، فأنزل الله هذه الآية»^(٢).

النموذج الثاني: امرأة العزيز وصواحبها:

النموذج الثاني الذي عرضته السورة للنفس الأمارة بالسوء هو النفس الشهوانية، والمثال

(١) تفسير مقاتل بن سليمان (١/٥٨٧)، ويُنظر: الكشف والبيان، للثعلبي (٤/١٨٧)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، للبغوي (٢/١٥٧)، الكشف، للزمخشري (٢/٦٣)، زاد المسير، لابن الجوزي (٢/٧٤)، مفاتيح الغيب، للرازي (١٣/١٣٤).

(٢) الكشف والبيان، للثعلبي (٤/١٨٧)، ويُنظر: معالم التنزيل، للبغوي (٢/١٥٧)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٢/٦٣)، زاد المسير، لابن الجوزي (٢/٧٥).

والآية هي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ ﴾ (الأنعام: ١٢٤).

على ذلك امرأة العزيز وصواحبها، تلك النسوة اللاتي تركن أنفسهن لغرائهن وشهواتهن، فلم يمنعهن الحسب والأسر الراقية التي يتتمين إليها من التدني في مستنقع الرذيلة.

الآيات التي عرضت لهذا النموذج:

يخبر المولى - سبحانه - عما جرى ليوسف عليه السلام في منزل العزيز، فيقول سبحانه: ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ (يوسف: ٢٣) لقد أحبت امرأة العزيز يوسف عليه السلام، حباً شديداً، فدعته إلى نفسها بعد أن تجملت وتزينت، وغلقت عليه الأبواب وقالت: هيت لك^(١).

ولكن يوسف عليه السلام امتنع من ذلك أشد الامتناع، فقال: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (يوسف: ٢٣) أستعيز بالله أن أفعل هذا الفعل القبيح الذي يجلب سخط الله ﷻ ثم ذكر المرأة بأن زوجها قد أحسن إليه، وأكرم مثواه، وأنه لن يقابل إحسانه بارتكاب الفاحشة في أهله «فجعل الموانع له من هذا الفعل: تقوى الله، ومراعاة حق سيده الذي أكرمه،

(١) هَيْتَ به: صَاح، ودَعَاه. وَهَيْتَ لَكَ، مُثَلَّثَةٌ الْآخِرِ، وَقَدْ يُكْسَرُ أَوْلُهُ؛ أَي: هَلُمَّ. وَهَيْتُ، بِالْكَسْرِ: د بِالْعِرَاقِ. وَهَاتِ، بِكَسْرِ التَّاءِ: أُعْطِنِي. وَالْهَيْتُ: الْغَامِضُ مِنَ الْأَرْضِ. الْقَامُوسُ الْمَحِيْطُ، لِلْفَيْرُوزِ أَبَادِي، مَادَةٌ (هَيْت) (١/١٦٣). وَاخْتَلَفَ فِي أَسْلِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ أَهْيَ عَرَبِيَّةٌ أَمْ غَيْرَ عَرَبِيَّةٌ؟ وَتَعَدَّدَتِ الْقَرَاءَاتُ حَيْثُ وَصَلَتْ إِلَى تِسْعِ قَرَاءَاتٍ، وَكُلُّ مَا ذَكَرَ مِنْ مَعَانِي يَعُودُ إِلَى مَا يَلِي: أَنَّهَا اسْمُ فِعْلٍ بِمَعْنَى: هَلَمْ، وَأَقْبَلْ، وَأَسْرِعْ، وَذَكَرَ الْبِقَاعِيُّ رَأْيَ فِي ذَلِكَ: «وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ: أَي تَهَيَّأْتُ وَتَصَنَعْتُ، (لَكَ) خَاصَّةً فَأَقْبَلْ إِلَيَّ، وَامْتِثِلْ أَمْرِي». يُنْظَرُ: جَامِعُ الْبَيَانِ، لِلطَّبْرِيِّ (١٦/٢٤ - ٣١)، نَظْمُ الدَّرْرِ فِي تَنَاسُبِ الْآيَاتِ وَالسُّورِ، لِلْبِقَاعِيِّ (١٠/٦٠)، وَقَالَ الزَّجَاجُ عَنِ الْقَرَاءَةِ الْمَشْهُورَةِ: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ «وَهِيَ أَجُودُ اللُّغَاتِ وَأَكْثَرُهَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، وَمَعْنَاهُ هَلَمْ لَكَ، أَي أَقْبَلْ عَلَيَّ مَا أَدْعُوكَ إِلَيْهِ». يُنْظَرُ: مَعَانِي الْقُرْآنِ وَإِعْرَابُهُ (٣/١٠٠).

وصيانة نفسه عن الظلم الذي لا يفلح من تعاطاه»^(١).

«والمأمل في هذه الآية الكريمة يرى أن القرآن الكريم قد قابل دواعي الغواية الثلاث التي جاهرت بها امرأة العزيز والمتمثلة في المراودة، وتغليق الأبواب، وقولها: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ بدواعي العفاف الثلاث التي رد بها عليها يوسف، والمتمثلة في قوله - كما حكى القرآن عنه -: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (يوسف: ٢٣) وذلك ليثبت أن الاعتصام بالعفاف والشرف والأمانة، كان سلاح يوسف ﷺ في تلك المعركة العنيفة بين نداء العقل ونداء الشهوة...»^(٢).

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤)، والمعنى: لقد عزمت امرأة العزيز عزمًا جازمًا على أن ترتكب الفاحشة مع يوسف ﷺ، ومال إليها ميلا سريعًا بما لا يعدو أن يكون خاطر قلب سرعان ما زال. يقول الحافظ ابن كثير: «المراد بهمه بها خطرات حديث النفس. حكاة البغوي عن بعض أهل التحقيق»^(٣)، فيوسف ﷺ بمقتضى طبيعته البشرية - مال إليها ميلا سريعًا، ولكن الله تعالى

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (ص ٣٩٦).

(٢) التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/ ٣٤٠).

(٣) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/ ٣٢٧)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، للبغوي (٢/ ٤٨٤).

اختلفت أقوال الناس وعباراتهم في هذا المقام، وهذا الذي اختاره ابن كثير والبغوي هو الراجح عند كثير من المفسرين. يقول الدكتور محمد سيد طنطاوي: «وقد أجمع العلماء على أن هم امرأة العزيز بيوسف كان هما بمعصية، وكان مقرونا بالعزم والجزم والقصد، بدليل المراودة وتغليق الأبواب، وقولها: هيت لك: كما أجمعوا على أن يوسف ﷺ لم يأت بفاحشة، وأن همه كان مجرد خاطرة قلب بمقتضى الطبيعة البشرية: من غير جزم وعزم... وهذا اللون من الهم لا يدخل تحت التكليف، ولا يخل بمقام النبوة، كالصائم يرى الماء البارد في اليوم الشديد الحرارة، فتميل نفسه إليه، ولكن دينه يمنعه من الشرب منه، فلا يؤاخذ بهذا الميل... وهذا هو الرأي الذي نختاره =

= في تفسير هذه الآية الكريمة، وقد استخلصناه من أقوال المفسرين القدامى والمحدثين». التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/ ٣٤١)، ويقول الشيخ السعدي: «فصبر عن معصية الله، مع وجود الداعي القوي فيه؛ لأنه قد هم فيها هما تركه لله، وقد مراد الله على مراد النفس الأمانة بالسوء». تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ص ٣٩٦).

وإلى جانب هذا القول يوجد قولان كلاهما على طرفي النقيض:

القول الأول: أن يوسف عليه السلام هم بها من جنس ما همت به، وينسب أصحاب هذا القول إلى يوسف عليه السلام ما لا يليق بالصالحين، فضلاً عن عما يليق بالأنبياء والمرسلين، بل ما لا يجوز نسبتها لأحد الفساق، ومن ذلك ما ذكروه أنه عليه السلام حل سراويله، وجلس منها مجلس الرجل من المرأة، حتى رأى صورة يعقوب عليه السلام عاضاً على يديه. وهذا كلام مردود؛ لأنه يطعن في العصمة، ومقام الرسالة، بل إنه يتنافى مع الولاية والصلاح، فكيف بالنبوة؟! وما ذكروا في ذلك آية يُحتج بها من كتاب الله، ولا خبراً صحيحاً يُحتمل عليه. وإنما هو مما نقل من خرافات وأباطيل اليهود الذين يحرفون الكلم عن مواضعه؛ ولذا أنكره جمهور المفسرين. يُنظر: مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/ ٤٣٩)، المحرر الوجيز، لابن عطية (٣/ ٢٣٣-٢٣٥)، روح المعاني، للألوسي (٦/ ٤٠٤-٤٠٨).

القول الثاني: إن يوسف عليه السلام لم يقع منه هم البتة، وفي الكلام تقديم وتأخير. والتقدير: لولا أن رأى برهان ربه لهم بها. فوجود الهم على تقدير انتفاء رؤية البرهان، لكنه وجد رؤية البرهان، فانتفى الهم. وعلى ذلك فلم يقع من يوسف عليه السلام أي نوع من أنواع الهم، بل لم يقع منه حتى الخاطر النفسي. يقول أبو السعود: «وفي قوله - تعالى - لنصرف عنه... إلخ آية بينة، وحجة قاطعة على أنه عليه السلام لم يقع منه هم بالمعصية، ولا توجه إليها قط، وإلا لقليل: لنصرفه عن السوء والفحشاء. وإنما توجه إليه ذلك من خارج، فصرفه الله - تعالى - بما فيه من موجبات العفة والعصمة. فتأمل «تفسير أبي السعود». إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٤/ ٢٦٧)، وإلى ذلك ذهب أبو حيان في البحر المحيط في التفسير (٦/ ٢٥٧)، وابن عاشور في التحرير والتنوير (١٢/ ٢٥٢)، وأيده الشنقيطي، وقال: «إنه الأوفق بقواعد اللغة؛ لأن الغالب في القرآن وفي كلام العرب: أن =

عصمه من إجابة طلب المرأة؛ بما أودع فيه سبحانه من خشيته، وبما شاهده من الأدلة التي تدل على قبح هذه المعصية^(١) فحال سبحانه بينه وبين هذه المعصية، وصرفه عنها صرفاً كلياً، وجعله

=الجواب المحذوف يذكر قبله ما يدل عليه، كقوله: ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٨٤) أي: إن كنتم مسلمين فتوكلوا عليه، فالأول: دليل الجواب المحذوف لا نفس الجواب؛ لأن جواب الشروط، وجواب (لولا) لا يتقدم.. ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَيَّ قَلْبَهَا﴾ (القصص: ١٠)، فما قبل (لولا) دليل الجواب، أي: لولا أن ربطنا على قلبها لكادت تبدي به». أضواء البيان، للشنقيطي (٢/٢٠٨).

وهذا القول وإن كان له وجاهته، لكنّه مبالغ في التركيز على جانب العصمة دون اعتبار للجانب البشري في يوسف ﷺ وما يثاب عليه المرء من مجاهدة النفس. وأما ما ذهب إليه ابن كثير والبعوي وكثير من المفسرين، فإنه يقوم على التوازن بين عدم الإخلال بمقام العصمة - لعدم الوقوع في الذنب أصلاً - وبين الطبيعة البشرية، والميول والرغبات النفسية، التي لم يصحبها عمل. وهذا الأمر ليس منكرًا شرعًا، ولا معصية فيه؛ لأنه أمر جبلي، لا يتعلق به التكليف. فقد أخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قَالَ: (قَالَ اللَّهُ ﷻ: إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، كَتَبْتُهَا لَهُ حَسَنَةً، فَإِنْ عَمَلَهَا كَتَبْتُهَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِ مِائَةٍ ضَعْفٍ، وَإِذَا هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، لَمْ أَكْتُبْهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمَلَهَا كَتَبْتُهَا سَيِّئَةً وَاحِدَةً). أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد باب: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾ (الفتح: ١٥) (٩/١٤٤)، رقم (٧٥٠١)، والإمام مسلم في مقدمة صحيحه، باب: إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسية لم كتبت (١/١١٧)، رقم (٢٠٤) واللفظ لمسلم. وقد ذهب إلى هذا القول ابن تيمية في (منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية) (٢/٤١٢)، وقد جوز الشنقيطي هذا القول، مع تأييده القول السابق. أضواء البيان (٢/٢٢١).

(١) اختلفت أقوال المفسرين في البرهان الذي رآه يوسف ﷺ فعن ابن عباس وسعيد ومجاهد=

يفر هاربًا طالبًا النجاة مما تريده منه تلك المرأة؛ وذلك لسلامة قلبه، وبعده عن الفحشاء؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤) وهو تعليل لما أراد الله بهذا النبي الكريم من خير، فصرف عنه السوء والفحشاء؛ لأنه من عباد الله الذين اصطفاهم الله، وجعلهم مخلصين له. يقول الحافظ ابن كثير: «وقوله: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ (يوسف: ٢٤) أي كما أريناه برهانًا صرفه عما كان فيه، كذلك نقيه السوء والفحشاء في جميع أموره: إنه من عبادنا المخلصين أي من المجتبيين المطهرين المختارين المصطفين الأخيار، صلوات الله وسلامه عليه»^(١).

ثم أخبر ﷺ عن حال يوسف ﷺ وامرأة العزيز بعد أن رفض طلبها، فقال سبحانه: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا

= وغيرهما: رأى صورة أبيه يعقوب ﷺ عاصًا على أصبعه بجمه. وقيل: فضرب في صدر يوسف ﷺ. وعن ابن عباس أيضا: رأى خيال الملك يعني سيده، وعن محمد بن كعب القرظي: قال رفع يوسف رأسه إلى سقف البيت، فإذا كتاب في حائط البيت ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢)، وعن أبي صخر، قال: سمعت القرظي يقول: في البرهان الذي رآه يوسف ثلاث آيات من كتاب الله ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَنَافِظِينَ﴾ (الانفطار: ١٠)... الآية، وقوله: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ﴾ (يونس: ٦١)... الآية، وقوله: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الرعد: ٣٣)، وقال الأوزاعي: رأى آية من كتاب الله في الجدار تنهاه عن ذلك. قال ابن جرير: «والصواب أن يقال: إنه رأى آية من آيات الله تزجره عما كان هم به، وجائز أن يكون صورة يعقوب، وجائز أن يكون صورة الملك، وجائز أن يكون ما رآه مكتوبًا من الزجر عن ذلك، ولا حجة قاطعة على تعيين شيء من ذلك، فالصواب أن يطلق كما قال الله تعالى:..». جامع البيان في في تأويل القرآن، لابن جرير (٣٩/١٦)، تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٣٢٧/٤).

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٣٢٨/٤).

إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿ يوسف: ٢٥ ﴾ أمام إصرار المرأة على ارتكاب الفاحشة، وامتناع يوسف ﷺ عن إجابة طلبها أسرع ﷺ إلى الباب قاصداً الخروج، هارباً من الفاحشة، وهي أسرع خلفه لتمنعه من الوصول إلى الباب ومن الخروج منه، واستمرت في طلبه، وتعلقت بثوبه، حتى شقت قميصه، فما أن وصلا إلى الباب، حتى وجدا زوجها لدى الباب، فبادرت إلى الكذب، وقالت بمكر وكيد: ما جزاء من أراد الفاحشة بأهلك إلا السجن أو العذاب الشديد.

﴿ قَالَ هِيَ رَاوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِيَّ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿ يوسف: ٢٦-٢٧ ﴾، وأمام هذا الاتهام الباطل يقف يوسف ﷺ مدافعاً عن نفسه، مبرأ لها مما رمته المرأة، فقال: ﴿ هِيَ رَاوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِيَّ ﴾ هي التي دعوتني إلى ارتكاب ما لا يليق، وهي التي بالغت في إغرائي.

وهنا وفي هذه اللحظة الحرجة قيض الله - تعالى - ليوسف ﷺ من يشهد ببراءته، فقال هذا الشاهد: إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنَ الْأَمَامِ فَإِنَّهَا صَادِقَةٌ فِي دَعْوَاهَا أَنَّهُ أَرَادَ بِهَا سُوءًا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا دَافَعَتْهُ مِنَ الْأَمَامِ، وَهُوَ يَرِيدُ الْاِعْتِدَاءَ عَلَيْهَا، وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ فِي ادْعَائِهِ أَنَّهَا هِيَ الَّتِي رَاوَدَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ، وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنَ الْخَلْفِ فَهِيَ الْكَاذِبَةُ فِي دَعْوَاهَا أَنَّهُ أَرَادَ بِهَا سُوءًا، لِأَنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ حَاوَلَ الْهَرَبَ مِنْهَا، فَتَعَقَّبَتْهُ حَتَّى الْبَابِ، وَأَمْسَكَتْ بِهِ مِنَ الْخَلْفِ، وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ فِي دَعْوَاهَا أَنَّهَا رَاوَدَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ. «وَأَلْقَى اللَّهُ - تعالى - هذه الشهادة على لسان من هو من أهلها، لتكون أوجب للحجة عليها، وأوثق لبراءة يوسف، وأنفى للتهمة عنه»^(١).

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٢/٤٥٩).

وقد اختلفوا في هذا الشاهد: هل هو صغير أو كبير؟ على قولين لعلماء السلف، فقيل: إنه كان كبيراً ذا لحية، وأنه كان من خاصة الملك. وقيل: كان ابن عمها. وقيل: إنه كان صبياً في المهد. واختاره ابن جرير (١٦/٥٤)، ورجحه ابن كثير (٤/٣٨٣). ويؤيده ما رواه أحمد والحاكم في المستدرک=

﴿ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾ (يوسف: ٢٨ - ٢٩) فلما تحقق العزيز من صدق يوسف ﷺ وكذب امرأته، وجه كلامه إليها قائلاً: إن اتهام يوسف بما هو بريء منه، إنما هو نوع من الكيد والمكر، ثم أمر يوسف ﷺ أن يعرض عن هذا الأمر، وأن يكتفم ما دار بينه وبين زوجته، وألا يتحدث به خوفاً من الفضيحة، وحفاظاً على كرامته وكرامتها، وفي النهاية طلب من امرأته أن تستغفر من وقعت فيه؛ لأنها أصبحت بهذا الذنب من الخاطئين.

﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (يوسف: ٣٠) بعد أن انتشر خبر المرأة مع يوسف ﷺ وشاع في مدينة مصر، تحدثت النسوة، وتعجبن من صنيع امرأة العزيز، صاحبة المكانة العالية، والمنزلة الرفيعة، التي انقادت لهواها، وخرجت عن العفة، حتى إنها تراود فتاها عن نفسه، وتطلب منه الفاحشة من دون خجل أو حياء، وأنكرن أن يتمكن حبه من قلبها، ووصفن فعلها هذا بالضلال الواضح والخطأ البين.

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله السر في تعبير النسوة بـ ﴿ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ ﴾ دون ذكر اسمها، من وجهين: «أحدها: قولهن: امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا ولم يسموها باسمها، بل ذكروها بالوصف الذي ينادي عليها بقبيح فعلها بكونها ذات بعل، فصدور الفاحشة من ذات الزوج أقبح من صدورها ممن لا زوج لها. الثاني: أن زوجها عزيز مصر، ورئيسها، وكبيرها. وذلك أقبح لوقوع الفاحشة منها»^(١).

= عن ابن عباس: (تَكَلَّمَ أَرْبَعَةٌ صِغَارًا: عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﷺ، وَصَاحِبُ جُرَيْجٍ، وَشَاهِدُ يُوسُفَ، وَابْنُ مَا شِطَّةِ ابْنَةِ فِرْعَوْنَ). أخرجه أحمد في المسند (٣٢ / ٥)، رقم (٢٨٢١)، والحاكم في المستدرک علی الصحیحین، کتاب التفسیر، سورة التحريم (٥٣٨ / ٢)، رقم (٣٨٣٥). والأثر صححه الحاكم وحسنه شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند.

(١) تفسير القرآن الكريم، لابن القيم (ص ٣٢٧).

﴿ فَأَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِنًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتْ أَخْرِجْ عَلَيَّ فَمَا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتُهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ (يوسف: ٣١) لما سمعت امرأة العزيز بما تتحدث به النسوة عنها، قابلت مكرهن بمكر أشد، فأرسلت إلى أولئك النسوة ودعتهن إلى الحضور إليها، وهيات لهن في مجلس طعامها، وأمرت يوسف ﷺ أن يخرج عليهن، «وهي ترمي من وراء خروجه عليهن إلى اطلاعهن عليه حتى يعذرنا في حبها له»^(١)، فما أن خرج عليهن ورأينه حتى أعظمته، وأدهشهن حسنه وجماله، وفتن به، وانشغلن بجماله، حتى جرحن أيديهن بالسكاكين التي في أيديهن دون أن يشعرن بذلك، وتعجبن من جماله الفائق، واستبعدن أن يكون ذلك جمال بشر، إنما هو جمال ملك كريم «ووصفوه بذلك بناء على ما ركز في الطباع من تشبيه ما هو مفرط في الجمال والعفة بالملك، وتشبيه ما هو شديد القبح والسوء بالشيطان»^(٢).

﴿ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ وَلَقَدْ رَودتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَيَكُونَا مِنَ الصَّغِيرِينَ ﴾ (يوسف: ٣٢) شعرت امرأة العزيز بانتصارها على النسوة اللاتي لمنها في حبها ليوسف ﷺ، فقالت لهن - على سبيل التباهي والتشفي ودون حياء: ذلك الذي لمتني في حبي له، وقتلت ما قلتني في شأني! فالآن ماذا تقلن بعد رؤيته، ومشاهدة جماله وبهائه؟ ثم أقرت أنها حاولت معه بشتى المغريات، ولكنه أبى وأعرض عنها، ومع ذلك هي مصرة غاية الإصرار على ارتكاب الفاحشة معه، وتوعدته - إن لم يفعل ما تأمره به - بالسجن والإهانة.

صفات هذه النفس كما وردت في الآيات الكريمة:

عندما نتدبر الآيات الكريمة التي عرضت لامرأة العزيز وصواحبها، نجد أنفسنا أمام

(١) التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/٣٥٣).

(٢) المرجع السابق (٧/٣٥٤).

نموذج هابط للنفس البشرية، نموذج تَمَلَّكته الشهوة، وأعمته الرذيلة، ونزع منه الحياء، فلم يعبأ بالقيم، ولا التقاليد، ولا المكانة الاجتماعية. وقد عرضت الآيات الكريمة جملة من صفات هذه النفس الأمارة بالسوء، والتي نستطيع أن نصفها - بمجمل هذه الصفات - بالنفس الشهوانية.

الصفة الأولى: التجرؤ على الرذيلة، والإصرار على الفاحشة والخيانة، وقد بدت لنا هذه الصفة في مشاهد عديدة من مشاهد القصة:

المشهد الأول: في قوله تعالى: ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ ﴾ (يوسف: ٢٣) فالمرأة قامت بكل شيء بنفسها، وأعدت كل شيء بنفسها، وكررت المحاولة أكثر من مرة، في تجرؤ عجيب، وإصرار غريب على ارتكاب الفاحشة، «والتعبير عن حالها معه بالمرادة المقتضية لتكرار المحاولة؛ للإشعار بأنها كان منها الطلب المستمر، المصحوب بالإغراء والترفق والتحايل على ما تشتهي منه بشتى الوسائل والحيل»^(١).

المشهد الثاني: في قوله تعالى: ﴿ وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ ﴾ (يوسف: ٢٥).

المشهد الثالث: في قولها لصواحبها: ﴿ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴾ (يوسف: ٣٢) فهي لم تنف كلام النسوة، بل زادت الفتنة فتنة، أنها عرضته على نسوة أخر وكأنها تعلن أمامهن في تبجح المرأة من ذلك الوسط، ولا ترى بأسا من الجهر بنزواتها الأنثوية جاهرة مكشوفة في معرض النساء.

الصفة الثانية: تجردها من الحياء، وقد دل على هذه الصفة قول الله تعالى: ﴿ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ﴾ (يوسف: ٢٣)، «وهذه الدعوة السافرة منها له، تدل على أن تلك المرأة كانت قد بلغت النهاية في الكشف عن رغبتها، وأنها قد خرجت عن المألوف من بنات جنسها، فقد جرت العادة

(١) التفسير الوسيط، لططاوي (٧/٣٣٨).

أن تكون المرأة مطلوبة لا طالبة»^(١).

فهي حريصة كل الحرص على ارتكاب الفاحشة، مهما كلفها ذلك، من الانحطاط والتخلي عن كرامة المرأة وكبريائها. يقول الدكتور عبد الكريم الخطيب: «وفي قوله تعالى: ﴿وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ إشارة إلى أنها هي التي تولت بنفسها الإعداد لهذا الأمر الذي دعت إليه.. فهي التي راودته عن نفسه بما ألقى إليه من كلمات، وإشارات، وتلميحات... وهي التي غلقت الأبواب، فكانت تلك دعوة صريحة منها إليه... ثم هي التي - حين رأت أن ذلك كله لم يدعه إليها، ولم يقرّ به منها - دعت إلى نفسها، وقالت: أي هأنذا لك، فأقبل! وهذا ما لا تفعله الحرّة ذات الجاه والسلطان، إلا إذا كانت قد استبدّت بها الرغبة، ثم لم تجد من الجانب الآخر استجابة منه لها... عندئذ تخلع عذار حياتها، وتتخلّى عن مكانتها كامرأة تطلب ولا تطلب!»^(٢).

الصفة الثالثة: المكر، وقد ظهرت هذه الصفة عندما دعت امرأة العزيز صواحبها وأمرت يوسف أن يخرج عليهن بعد ما سمعت بمكرهن «هيأت لهن مكرًا أبلغ منه، فهيات لهن متكأ، ثم أرسلت إليهن، فجمعتهن، وخبأت يوسف ﷺ عنهن، وأخرجته عليهن فجأة، فلم يرعهنّ إلا وأحسن خلق الله وأجمله قد طلع عليهن بغته، فراعهن ذلك المنظر البهي. وفي أيديهن مدى يقطعن بها ما يأكلن، فدهش حتى قطعن أيديهن، وهن لا يشعرن»^(٣)، وقد كان لهذا الفعل أثره على النسوة ﴿فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَنَشَ اللَّهُ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١) فلم تعد امرأة العزيز وحدها تراوده ولكن عادت نسوة تلك الطبقة بجملتها تطارده

(١) التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/ ٣٤١).

(٢) التفسير القرآني للقرآن، د. عبد الكريم الخطيب (٦/ ١٢٥٣).

(٣) تفسير القرآن الكريم، لابن القيم (ص ٣٢٩).

فكانت سبب لانتشار الفاحشة في المجتمع، وهذا كله يعود إلى أنانيتها ومكرها وحرصها على مواراة الفضيحة التي لحقت بها.

الصفة الرابعة: الكذب والافتراء، فمن صفات هذه النفس أنها كاذبة، مخادعة تفتري على الناس، وتلصق التهم بالأبرياء وقد بدا لنا ذلك في موقف امرأة العزيز عندما تفاجأت بزوجها لدى الباب، وقالت: ﴿ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا ﴾ (يوسف: ٢٥) هكذا تفتري على يوسف ﷺ وتلصق به التهمة، وكأن يوسف هو الذي راودها عن نفسها. ^(١)

الصفة الخامسة: الحقد والانتقام، وقد دل على هذه الصفة قول المرأة لزوجها عندما ألفتها لدى الباب: ﴿ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٢٥) كما دل على هذه الصفة كذلك: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَأَ هُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ (يوسف: ٣٥) فقد دفعها حقدها على يوسف ﷺ والانتقام منه إلى الزج به في السجن - مع علمها بعلمه ومهارته - فحرمت المجتمع من علمه وحكمته التي ظهر أثرها بعد خروجه من السجن.

بيان الأثر السيئ لهذه الصفات على الفرد والمجتمع:

لقد تبين لنا من خلال الآيات، واستعراض الصفات السابقة الأثر السيئ لهذه النفس وخصائصها، على الفرد والمجتمع؛ فأما على الفرد؛ فقد كان لهذه النفس أثرها السيئ على يوسف، وعلى امرأة العزيز على السواء.

فأما أثرها السيئ على يوسف ﷺ فواضح أن الشهوة دفعت امرأة العزيز إلى الافتراء على يوسف والزج به السجن سنين عديدة، وأما أثرها السيئ على امرأة العزيز فبيانها: أن المرأة كانت صاحبة عز وجاه، فتدنت بنفسها؛ لإرواء غرائزها ونزواتها، فأهانته نفسها، وانحطت كرامتها، وفضحت نفسها وزوجها بين أهلها وقومها.

(١) يُنظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي (٦/٤٠٦).

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

وأما الأثر السيئ لهذه النفس وصفاتها على المجتمع؛ فإن يوسف ﷺ عندما ألقى في السجن؛ بسبب حقد المرأة وحرصها الانتقام منه، والانتصار لشهوتها وغرائزها - مع علمها بعلمه ومهارته - أدى ذلك إلى حرمان المجتمع من حكمته، والتي ظهر أثرها بعد خروجه من السجن.

كما لا يخفى أثر هذه الصفات السيئة على المجتمع، فإن انتشار الفواحش سبب في هلاك الشعوب والأمم، كما هو شأن قوم لوط، والحضارات القديمة التي هلكت بسبب انتشار الفاحش؛ شأن الحضارة اليونانية والفارسية والرومية، وكذلك فإن انتشار الفاحش سبب لانتشار الأمراض الفتاكة التي لم تكن في الأمم السابقة، كما نراه اليوم من انتشار الإيدز وغيره، من الأمراض التي ظهرت بسبب ارتكاب الفواحش وانتشارها، وقد أخبرنا النبي ﷺ بذلك فقال: (لَمْ تَطْهَرِ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ، حَتَّى يُعْلِنُوا بِهَا، إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الطَّاعُونَ، وَالْأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فِي أَسْلَابِهِمُ الَّذِينَ مَضُوا)^(١).

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نلفت الأنظار إلى خطورة الاختلاط بين الرجال بالنساء، وأثره السيئ على المجتمع. وقد أشار إلى ذلك د. محمد سيد طنطاوي فقال: «إن اختلاط الرجال بالنساء كثيرا ما يؤدي إلى الوقوع في الفاحشة؛ وذلك لأن ميل الرجل إلى المرأة، وميل المرأة إلى الرجل أمر طبيعي، وما بالذات لا يتغير. ووجود يوسف ﷺ مع امرأة العزيز تحت سقف واحد في سن كانت هي فيه مكتملة الأنوثة، وكان هو فيها فتى شابا جميلا... أدى إلى فتنها به، وإلى أن تقول له في نهاية الأمر - بعد إغراءات شتى له منها - (هيت لك). ولا شك أن من الأسباب

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الفتن، باب: العقوبات (١٣٣٢/٢)، رقم (٤٠١٩)، والبخاري في مسنده (٣١٥/١٢)، رقم (٦١٧٥)، والحاكم في المستدرک علی الصحیحین (٥٨٢/٤)، رقم (٦٨٢٣)، وحسنه الألباني في تعليقه على سنن ابن ماجه، وصححه الحاكم.

الأساسية التي جعلتها تقول هذا القول العجيب: وجودهما لفترة طويلة تحت سقف واحد؛ لذا حرّم الإسلام تحريماً قاطعاً الخلوة بالأجنبية؛ سداً لباب الوقوع في الفتن، ومنعاً من تهيئة الوسائل للوقوع في الفاحشة. ومن الأحاديث التي وردت في ذلك ما رواه الشيخان عن عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ) فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرَأَيْتَ الْحَمُو؟ قَالَ: «الْحَمُو: الْمَوْتُ»^(١).

المبحث الثاني النفس اللوامة

وهي نوع من أنواع النفس البشرية، وهي النفس التي تلوم صاحبها على المعاصي والذنوب. وقد أقسم الله تعالى بهذه النفس في قوله سبحانه: ﴿وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: ٢).

وقد عرضت السورة أنموذجين لهذه النفس:

النموذج الأول: (إخوة يوسف ﷺ) عندما ندموا على ما اقترفوا في حق أخيهم وأبيهم:

فقد تحدثت السورة عن إخوة يوسف ﷺ حديثاً مستفيضاً، تبدو فيه غيرتهم من يوسف ﷺ، وحسداهم له، وتآمرهم على حياته، ثم ذكرت السورة في - النهاية - ندمهم على ما فرط

(١) التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/٣٤٨)، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول على المغيبة (٧/٣٧)، رقم (٥٢٣٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب: السلام، باب: تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها (٤/١٧١١)، رقم (٢١٧٢).

والحمو: أبو الزوج وأخوه وكل من وليه من ذوي قراباته. غريب الحديث، لابن الجوزي (١/٢٤٥).

منهم في حقه، بعد أن مكَّن الله له في الأرض، وقد ذكرت الآيات الكريمة ذلك في ثلاثة مواضع من السورة الكريمة:

الموضع الأول: لما احتجز يوسف ﷺ أخاه، وقطع أطماعهم في أخذه، اختلى بعضهم ببعض؛ لينظروا في أمره، تحركت دوافع الندم في قلب واحد منهم^(١) فقال - على سبيل الندم والاعتراف بالذنب -: ﴿ قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدَّ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي ۗ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴾ (يوسف: ٨٠).

الموضع الثاني: قولهم ليوسف ﷺ: ﴿ تَاللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَطِئِينَ ﴾ (يوسف: ٩١)، وهذا غاية في الاعتراف بالجرم الحاصل منهم في حق يوسف ﷺ، وفيه إشعارٌ بالتوبة، وطلب الاستغفار. يقول القرطبي: ﴿ وَإِنْ كُنَّا لَخَطِئِينَ ﴾ أي مذنبين. وفي ضمن هذا سؤال العفو. وقيل لابن عباس: كيف قالوا: ﴿ وَإِنْ كُنَّا لَخَطِئِينَ ﴾ وقد تعمدوا لذلك؟ قال: وإن تعمدوا لذلك، فما تعمدوا حتى أخطؤوا الحق. وكذلك كل من أتى ذنبا تخطى المنهاج الذي عليه من الحق، حتى يقع في الشبهة والمعصية^(٢).

ولما كان في ضمن حديثهم طلب المغفرة، وكان يوسف ﷺ كريماً، ومن شأن الكريم أن يصفح ويعفو عمن اعترف له بالخطأ، رد عليهم بقوله: ﴿ قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ۗ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف: ٩٢) هكذا بكل حب ومودة، وسلامة صدر ﴿ لَا تَثْرِيبَ ﴾ أي: لا

(١) ولم يذكر القرآن اسم كبيرهم؛ لأنه لا يتعلق بذكره غرض منهم، وقد ذكر بعض المفسرين أن المراد به: روبيل؛ لأنه أسنهم، وذكر بعضهم أنه يهودا لأنه كبيرهم في العقل. مفاتيح الغيب، للرازي (٤٩٢/١٨).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٢٥٧/٩).

تعبير ولا توبخ ولا لوم، ولا إثم عليكم، إنما أَدْعُو الله - تعالى - أن يغفر لكم ما كان منكم في حقي، وهو أرحم الراحمين.

الموضع الثالث: قولهم ليعقوب عليه السلام: ﴿يَتَابَانَا أَسْتَغْفِرَ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾ (يوسف: ٩٧). وهذا اعتراف منهم بالجرم على أجمل الوجوه؛ ولذلك أجابهم بعقوب إلى طلبهم، فقال: ﴿قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (يوسف: ٩٨)، يقول القرطبي: «وهذا الحكم ثابت فيمن آذى مسلماً في نفسه أو ماله أو غير ذلك ظالماً له، فإنه يجب عليه أن يتحلل له ويخبره بالمظلمة وقدرها»^(١).

النموذج الثاني: امرأة العزيز وصواحبها.

وقد بدا لنا ذلك عندما جمع النسوة اللاتي قطعن أيديهن ومعهن امرأة العزيز، قال مخاطباً لهن جميعاً: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ﴾ (يوسف: ٥١) هنا تحركت - في امرأة العزيز والنسوة - بواعث الندم، والاعتراف بالحق، فأعلنن براءة يوسف عليه السلام مما اتهموه به.

فأما النسوة: فقد بالغن في نفي التهمة عن يوسف عليه السلام بقولهن: ﴿حَسْبَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ﴾ (يوسف: ٥١)، وهذا كالتأكيد لما ذكرن في أول الأمر في حقه، وهو قولهن: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١)، يقول أبو السعود: «بالغن في نفي جنس السوء عنه بالتنكير وزيادة (من)»^(٢). يقول الزمخشري: «ولا مزيد على شهادتهن له بالبراءة، والنزاهة، واعترافهن على أنفسهن، بأنه لم يتعلق بشيء مما قرفنه به؛ لأنهن خصومه، وإذا اعترف الخصم بأن صاحبه على الحق، وهو على الباطل، لم يبق لأحد مقال»^(٣).

(١) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٢٦٢/٩).

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود (٢٨٤/٤).

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٤٧٩/٢).

وأما امرأة العزيز: فقد أقرت بخطئها، وأظهرت ندمها، وأعلنت براءة يوسف ﷺ مما وصفته به من قبل، وذلك من عدة أوجه:

الوجه الأول: أنها اعترفت بذنبها، وأقرت بصدق يوسف ﷺ في نفي التهمة عن نفسه، فقالت: ﴿الْقَيْنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف: ٥١)، وهذه شهادة جازمة من تلك المرأة بأن يوسف ﷺ كان مبرأ عن كل الذنوب مطهراً عن جميع العيوب. «وها هنا دقيقة، وهي أن يوسف ﷺ راعى جانب امرأة العزيز حيث قال: ﴿مَا بَالُ الْبِئْسَةِ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ (يوسف: ٥٠)؛ فذكرهن ولم يذكر تلك المرأة البتة، فعرفت المرأة أنه إنما ترك ذكرها رعاية لحقها وتعظيماً لجانبها وإخفاء للأمر عليها، فأرادت أن تكافئه على هذا الفعل الحسن، فلا جرم أزال الغطاء والوطاء واعترفت بأن الذنب كله كان من جانبها وأن يوسف ﷺ كان مبرأ عن الكل»^(١).

الوجه الثاني: قولها: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ (يوسف: ٥٢)، وذلك على الرأي الذي يقول: إن هذا الكلام هو من كلام امرأة العزيز^(٢)، وذلك الكلام يحتمل من التفسير وجهين: الأول

(١) مفاتيح الغيب، للرازي (٤٦٨/١٨).

(٢) اختلف المفسرون في أن قوله: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾. كلام من؟ القول الأول: أنه كلام امرأة العزيز. قال القرطبي: «إذا احتُمل أن يكون من قول المرأة فالقول به أولى، حتى نبرئ يوسف من حل الإزار والسرراويل، وإذا قدرناه من قول يوسف فيكون مما خطر بقلبه،... وقال الحسن: لما قال يوسف: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ كره نبي الله أن يكون قد زكى نفسه فقال: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي﴾... لأن تزكية النفس مذمومة، قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَرْكُؤُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (النجم: ٣٢). الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٢١٠/٩)، وقال الحافظ ابن كثير: «وهذا القول هو الأشهر والأليق والأنسب بسياق القصة ومعاني الكلام، وقد حكاه الماوردي في تفسيره، وانتدب لنصره الإمام العلامة أبو العباس ابن تيمية ﷺ، فأفرده بتصنيف على حدة». القول الثاني: أنه من كلام =

أن تكون قصدت به زوجها. تقول: إنما اعترفت بهذا على نفسي؛ ليعلم زوجي أنني لم أخنه في نفس الأمر، ولا وقع المحذور الأكبر، وإنما راودت هذا الشاب مراودة، فامتنع؛ فلماذا اعترفت ليعلم أنني بريئة. الثاني: أن تكون قصدت به يوسف عليه السلام؛ أي: ليعلم يوسف أنني وإن أذنبت في حقه عند حضوره، لكنني لم أذنب في حقه عند غيبته، فلم أقل فيه وهو في السجن خلاف الحق. وعلى كلا الوجهين فهو اعتراف منها بالخطأ، وإقرار ببراءة يوسف عليه السلام.

الوجه الثالث: قولها: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِبِينَ﴾ (يوسف: ٥٢)، وذلك مبالغة منها في تأكيد الحق، «يعني لما أقدمت عليه من الكيد والمكر لا جرم افتضحت، وأنه لما كان بريئاً عن الذنب لا جرم طهره الله تعالى عنه»^(١).

الوجه الرابع: قولها: ﴿وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِيَّ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ﴾ (يوسف: ٥٣) أي إني مع اعترافي لا أبرئ نفسي، فإن النفس تتحدث وتتمنى، ولهذا راودته. أو تعني: أي ما أبرئ نفسي من الخيانة، فإني قد خنته حين قرفته وقلت: ﴿مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ﴾ (يوسف: ٢٥)، وأودعته السجن. تريد الاعتذار مما كان منها أن كل نفس لأماراة بالسوء، إلا نفساً رحمها الله بالعصمة، كنفس يوسف^(٢).

=يوسف عليه السلام. قيل: ذلك إشارة إلى ما فعله من رد الرسول؛ كأنه يقول ذلك الذي فعلت من ردي الرسول إنما كان ليعلم الملك أنني لم أحن العزيز بالغيبة. قال ابن كثير: «والقول الأول أقوى وأظهر؛ لأن سياق الكلام كله من كلام امرأة العزيز بحضرة الملك، ولم يكن يوسف عليه السلام عندهم، بل بعد ذلك أحضره الملك». تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٣٩٥).

(١) يُنظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٣٩٤)، محاسن التأويل، للقاسمي (٦/١٨٦).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤٦٨).

(٣) محاسن التأويل، للقاسمي (٦/١٨٦).

أثر هذه النفس على الفرد والمجتمع.

ليست النفس اللّوامة التي تلوم صاحبها على الذنوب والمعاصي، وتحثه على الاستغفار فحسب، وإنما هي التي تلوم صاحبها على كل ما يصدر منه من خطأ، وهي التي تحثه على تصحيح تلك الأخطاء، وهي التي تمد صاحبها بالقوة، وتشحنه بالعزيمة، فتدفعه إلى الاعتراف بالخطأ، وإنصاف الخصم على أحسن الوجوه؛ ليستكمل الإنسان حياته، وهو يسير في طريق الحق.

ولا شك أن لتلك النفس أثرها في إصلاح الفرد والمجتمع؛ شأن إخوة يوسف الذين أحسنوا التعبير عن خطئهم في حقه، فقالوا: ﴿ تَاللّٰهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللّٰهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخٰطِئِينَ ﴾ (يوسف: ٩١) كما كان حالهم مع أبيهم، حينما أقروا بخطئهم، وأخذوا يعتذرون إليه، ويطلبون منه أن يستغفر لهم ما ارتكبه من الذنوب، فقالوا: ﴿ يٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خٰطِئِينَ ﴾ (يوسف: ٩٧)؛ فهذا الإقرار منهم، والاعتراف بالخطأ إنما كان بسبب النفس اللوامة التي تحرك بداخلهم، فجعلتهم يقرون بالخطأ، ويعترفون بالمعصية، وقد كان أثر ذلك أن أباهم عفا عنهم، وقبل يوسف ﷺ عذرهم، وصفح عنهم، فساد الحب والمودة بينهم، واجتمعوا في مصر آمنين.

وكذلك امرأة العزيز وصواحبها لما تحركت بداخلهنّ بواعث الندم، أعلننّ براءة يوسف ﷺ وقد كان أثر ذلك أن خرج يوسف ﷺ من السجن، وقام على خزائنها، ووضع الخطة المناسبة التي جنبت مصر والبلاد المجاورة ويلات المجاعة لما ضربت الناس بعد ذلك.

المبحث الثالث

النفس المطمئنة

وقد عرضت السورة الكريمة أنموذجين لهذه النفس: الأول يعقوب، والثاني يوسف ﷺ.

النموذج الأول: يعقوب ﷺ: وشخصية يعقوب ﷺ هي الشخصية المحورية في حياة

يوسف ﷺ، وهي تمثل النموذج المتميز للشخصية الربانية، والنفس المطمئنة، الموصولة بالله - سبحانه -، الشاكرة على العطاء الصابرة على البلاء.

صفات هذه النفس كما عرضتها الآيات:

الصفة الأولى: النصيحة والإرشاد، فمنذ البدء والآيات تشير إلى أن شخصية يعقوب ﷺ

شخصية إرشادية، تهتم بالنصح والإرشاد وتوجيه من حولها إلى ما فيه الخير والصواب، وقد بدا لنا ذلك في مشاهد عديدة من مشاهد القصة.

ومن ذلك: إرشاد يعقوب ليوسف ﷺ وتوجهه له حينما قص عليه رؤياه، فقال له: ﴿ قَالَ

يَبْنِي لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ۗ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝ ﴾ وَكَذَلِكَ

تَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ

أَبْوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ ۗ ﴾ (يوسف: ٥ - ٦) فقد أمره ألا يخبر إخوته بالرؤيا؛ خوفاً عليه من

كيدهم وحسدهم، فحذره خوفاً عليه من أن تغل بذلك صدورهم، فيوقعونه في الهلكة، «وإنما

قال له ذلك؛ لأن هذه الرؤيا تدل على أن الله تعالى سيعطى يوسف من فضله عطاء عظيماً، ويهبه

منصباً جليلاً، ومن شأن صاحب النعمة أن يكون محسوداً من كثير من الناس، فخاف يعقوب من

حسد إخوة يوسف له، إذا ما قص عليهم رؤياه، ومن عدوانهم عليه»^(١). «وفي هذه الآية دليل على

أنه يجوز للمسلم أن يحذر أخاه المسلم ممن يخافه عليه، ولا يكون داخلاً في معنى الغيبة، وأنه

يجوز ترك إظهار النعمة عند من تخشى غائلته حسداً وكيداً»^(٢).

ثم إن يعقوب ﷺ حذر يوسف من إخبار إخوته برؤياه على أجمل وجه، فقد عقب تحذيره

بقوله: ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۗ ﴾ (يوسف: ٥) وهو تعليل للنهي؛ حتى لا يثير في نفسه

(١) التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/٣١٨).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي (٩/١٢٦، ١٢٧) باختصار.

الكرهية والحقده على إخوته. يقول الطاهر بن عاشور: "وقول يعقوب ﷺ هذا لابنه تحذير له مع ثقته بأن التحذير لا يثير في نفسه كراهة لإخوته؛ لأنه وثق منه بكمال العقل، وصفاء السريرة، ومكارم الخلق. ومن كان حاله هكذا كان سمحا، عاذرا، معرضا عن الزلات، عالما بأثر الصبر في رفعة الشأن، ولذلك قال لإخوته: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: ٩٠)، وقال: ﴿لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ أَيَّامٌ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف: ٩٢)."

ومن أسلوب يعقوب الحكيم في النصح والإرشاد: أنه بعد أن حذر يوسف من إخبار إخوته برؤياه بشره بما تدل عليه تلك الرؤيا، فقال: ﴿وَكَذَلِكَ نَحْيِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُمِئُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: ٦)، فجمع بذلك بين الخوف على ابنه، وبشارته له.

ونلاحظ أن هذا الجانب في شخصية يعقوب من النصح والتوجيه والإرشاد لم يقصر على شخص دون شخص، وإنما كان ينصح أبناءه جميعاً، حتى من أخطأ منهم في حقه. ومن ذلك قوله - وهو يوصيهم ألا يدخلوا مصر من باب واحد وأن يدخلوا من أبواب متفرقة، ويذكرهم بوجوب التوكل على الله، صاحب الأمر والحكم -: ﴿وَقَالَ يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَلْحَمُّهُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (يوسف: ٦٧)، ومن ذلك أيضا قوله: ﴿يَبْنَئِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧).

الصفة الثانية: الصبر مع الرضا، فالصبر على البلاء، والرضا بقضاء الله - تعالى - وقدره كانت سمة بارزة، وصفة واضحة من صفات يعقوب ﷺ وقد ظهرت هذه الصفة في شخصية يعقوب ﷺ في مشاهد عديدة من مشاهد القصة:

(١) التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٢/٢١٤).

فنراه في مواجهة الصدمة الأولى عند فراق يوسف ﷺ يتوجه إلى ربه مستعينا بالصبر، قائلاً: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ والصبر الجميل هو الذي لا جزع فيه ولا شكوى؛ أي: ألجأ في ذلك بصبر جميل لا يأس فيه، ولا يصحبه تسخط ولا جزع، ولا شكوى للخلق^(١).

ثم نراه في مواجهة الصدمة الثانية - وهو في كبره وهرمه وضعفه وحزنه - بعد أن فقد ولدين من أولاده؛ أحدهما أخذه العزيز، والآخر تخلف في مصر، نراه يقابل ذلك بالصبر والرضا والثقة في الله، فلم يتسرب اليأس من رحمة ربه لحظة واحدة إلى قلبه، وهو يعلن عن ذلك بقوله: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (يوسف: ٨٣).

ثم نراه - في آخر محتته الطويلة - يواجه غيظ بنيه وتبكيتهم له بقولهم: ﴿تَاللَّهِ تَفْتُنُوا تَذَكَّرُ يُونُسَ﴾ (يوسف: ٨٥) يعقب على ذلك بقوله: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِيِّ وَحَزَنِي إِلَى اللَّهِ وَاعْلَمُ مِنْ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٨٦) فهو لا يشك في صدق ظنه بربه؛ ولذا فإنه يتوجه إليه وحده بشكواه ورجائه، طمعاً في رحمته وروحه.

الصفة الثالثة: الأخذ بالأسباب، مع التوكل على الله: فقد كان من كمال شخصية يعقوب

ﷺ البشرية: الاتزان في الأخذ بالأسباب مع التسليم لمسبب الأسباب والتوكل عليه سبحانه. ومن ذلك قوله لبنيه عندما قصدوا مصر: ﴿يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أُلْحَمْتُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (يوسف: ٦٧)، ومن ذلك أيضاً قوله: ﴿يَبْنَئِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُونُسَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧).

فقد وصاهم ﷺ ألا يدخلوا من باب واحد، وأن يدخلوا من أبواب متفرقة. وقد ذكر المفسرون أسباباً متعددة لوصية يعقوب ﷺ هذه لأبنائه، ومن ذلك ما ذكره

(١) يُنظر: مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤٣١).

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

الألوسي في تفسيره: «أنه نهاهم عن الدخول من باب واحد، حذرا من إصابة العين؛ أي من الحسد؛ فإنهم كانوا ذوي جمال وشارة حسنة فكانوا مظنة لأن يعانوا - أي: لأن يحسدوا - إذا ما دخلوا كوكبة واحدة»^(١).

وقيل: إن السبب في وصية يعقوب ﷺ لأبنائه بهذه الوصية: خوفه عليهم من أن يسترعي عددهم حراس مدينة مصر إذا ما دخلوا من باب واحد، فيترامى في أذهانهم أنهم جواسيس، أو ما شابه ذلك، فربما سجنوهم، أو حالوا بينهم وبين الوصول إلى يوسف ﷺ، وعلى كل فإن هذه وصية منه ﷺ وإرشاد لهم إلى الأخذ بالأسباب^(٢).

وأما قوله: ﴿ وَمَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ مِّنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۗ إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ فهو تسليم منه لله، واعتراف بأن دخولهم من الأبواب المتفرقة لن يحول بينهم وبين ما قدره تعالى وأراده لهم، وحده، ولن يدفع عنهم شيئا من قدر الله، فالحكم لله وحده، لا ينازعه في ذلك منازع، ولا يدافعه مدافع، وإنما هو أمرهم بذلك من باب الأخذ بالأسباب المشروعة، والتوكل على الله تعالى، والاعتماد عليه لا يتعارض مع الأخذ بالأسباب التي شرعها الله وأمر بها؛ إذ إن كلا من التوكل والأخذ بالأسباب مطلوب من العبد، إلا أن العاقل عندما يأخذ بالأسباب يجزم بأن الحكم لله وحده في كل الأمور، وأن الأسباب ما هي إلا أمور عادية، يوجد الله تعالى معها ما يريد إيجاده، ويمنع ما يريد منعه، فهو الفعال لما يريد^(٣).

الصفة الرابعة: الاستعانة بالله، وتلك صفة كانت ملازمة ليعقوب ﷺ، وقد بدت هذه الصفة في شخصيته عندما أخبره بنوه بأن الذئب أكل يوسف، قال ﷺ: ﴿ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي (١٦/٧).

(٢) يُنظر: التفسير الوسيط، لطنطاوي (٣٩٢/٧).

(٣) يُنظر: المرجع السابق (٣٩٢/٧).

تَصِفُونَ ﴿ (يوسف: ١٨) أي: والله - تعالى - وحده هو المطلوب عونه على إظهار حقيقة ما تصفون، وإثبات كونه كذبا، وأن يوسف ما زال حيا، وأنه سبحانه سيجمعني به في الوقت الذي يشاؤه^(١). يقول الإمام الرازي: «ولما ذكر يعقوب قوله: ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ قال: ﴿ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾ والمعنى: إن إقدامه على الصبر لا يمكن إلا بمعونة الله تعالى؛ لأن الدواعي النفسانية تدعوه إلى إظهار الجزع - وهي قوية - والدواعي الروحانية تدعوه إلى الصبر والرضا، فكأنه وقعت المحاربة بين الصنفين، فما لم تحصر إعانة الله تعالى لم تحصل الغلبة، فقوله: ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ يجري مجرى قوله: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ (الفاتحة: ٥)، وقوله: ﴿ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾ يجري مجرى قوله: ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥)^(٢).

الصفة الخامسة: حسن الظن بالله، فمن صفات يعقوب التي برزت في هذه القصة: الثقة

بالله، وحسن الظن به: وقد بدا لنا ذلك في مشاهد عديدة من مشاهد القصة:

ومن ذلك: موقفه ﷺ عندما طلب أبناؤه أن يرسل معهم أخاهم؛ لأن العزيز منع كيلهم، واشترط مجيئه، وتعهدوا بحفظه، قال: ﴿ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف: ٦٤) إنني لا أثق بعودكم، وإنما أثق بحفظ الله ورعايته، فمن حفظه، حفظ وسلم، ومن لم يحفظه لم يسلم، كما لم يسلم أخوه يوسف من قبل حين ائتمتكم عليه. ولما فتحوا أوعيتهم ووجدوا بداخلها ثمن الطعام الذي اشتروه من عزيز مصر، ألحوا عليهم أن يسمح لهم باصطحاب أخيهم؛ ليزدادوا كيل بعير، فوافق على طلبهم بعد أن أخذ عليهم الميثاق، ثم قال: ﴿ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴾ (يوسف: ٦٦) أي: مطلع وراقب، وسيجازي الأوفياء خيرا، وسيجازي الناقضين لعهودهم بما يستحقون من عقاب^(٣).

(١) يُنظر: التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/ ٣٢١).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/ ٤٣٢).

(٣) يُنظر: التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/ ٣٨٩).

ومن ذلك أيضاً: موقفه من أبنائه بعد أن عادوا من مصر، وقالوا له: ﴿إِنَّ أَبْنَاكَ سَرَقَ﴾ (يوسف: ٨١) فكان رده عليهم يدل على كمال إيمانه، وسعة آماله في رحمة الله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ (يوسف: ٨٣) فقد شكك في صدق ما أثبتوه لأنفسهم من البراءة؛ بسبب ماضيهم معه، فإنهم قد سبق لهم أن فجعوه في يوسف بعد أن عاهدوه على المحافظة عليه، وبعد أن تسلح بالصبر، لجأ إلى حصول الفرج، فقال: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (يوسف: ٨٣) فهذه الجملة التي تدل على قوة أمله في رحمة الله، وفي رجائه الذي لا يخيب في أن يجمع شمله بأبنائه جميعاً، فمع طول محنته، وكثرة بلائه كان حسن الظن برحمة الله، يعلم أنه - تعالى - سيجعل له فرجا ومخرجا قريباً^(١).

ومن مشاهد ثقة يعقوب ﷺ وحسن ظنه بالله: قوله لأبنائه - وهم يجادلونه في ربح يوسف -: ﴿يَبْنَئِي أَدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأَيْسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾ (يوسف: ٨٧)، وأمره لهم بالبحث الجاد الحكيم المتأني مع عدم اليأس، وأوصاهم ألا يقنطوا من فرج الله، وسعة رحمته؛ «فإن الرجاء يوجب للعبد السعي والاجتهاد فيما رجاه، والإيأس: يوجب له التثاقل والتباطؤ، وأولى ما رجا العباد، فضل الله وإحسانه ورحمته وروحه»^(٢).

ثم عقب بقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يَأَيْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧) أما المؤمنون فلا ييأسون من رحمة الله مهما بلغ بهم الشدة والكره، يقول الشيخ السعدي: «ودل هذا على أنه بحسب إيمان العبد يكون رجاؤه لرحمة الله وروحه»^(٣).

الصفة السادسة: الوضوح والشفافية، فقد اتسمت شخصية يعقوب ﷺ في كل مشاهد

(١) يُنظر: التفسير الوسيط لطنطاوي (٧/٤٠٦).

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (ص ٤٠٤).

(٣) المرجع السابق (ص ٤٠٤).

القصة بالشفافية والوضوح، فهو لا ينكر لأبنائه حبه ليوسف، ويعلن لهم بكل وضوح أن فراقه يحزنه: ﴿ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴾ (يوسف: ١٣) ثم هو يواجههم بحقيقة أمرهم لما قالوا: ﴿ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتْعِنَا فَاكُلَهُ الذِّئْبُ ﴾ (يوسف: ١٧)، فيقول لهم: ﴿ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴾ (يوسف: ١٨)، وعندما طلب أبناؤه أن يرسل معهم أخاهم، وتعهدوا بحفظه، قال: ﴿ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا ءَامَنْتُمْكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ (يوسف: ٦٤) فلما ألحوا في طلبه لم يرسله معهم حتى أخذ عليهم العهود والمواثيق، قال: ﴿ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنِّي وَاللَّهُ لَتَأْتَنِي بِهِ ﴾ (يوسف: ٦٦).

الصفة السابعة: الإيثار: وذلك بتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وقد بدت

لنا هذه الصفة عندما ألح أبناء يعقوب ﷺ أن يأخذوا أخاهم الذي طلبه منهم عزيز مصر في مقابل أن يعطيهم كيلا يقتاتون به في السنوات العجاف، فأرسله معهم، مع حبه له، وخوفه عليه، وألمه لفراقه. يقول ابن كثير: «وإنما فعل ذلك؛ لأنه لم يجد بداً من بعثهم لأجل الميرة التي لا غنى لهم عنها فبعثه معهم»^(١).

الصفة الثامنة: الفطنة، يقول الإمام الرازي: «أن يعقوب ﷺ كان شديد الحب ليوسف

وأخيه، فحسده إخوته لهذا السبب، وظهر ذلك المعنى ليعقوب ﷺ بالأمارات الكثيرة، فلما ذكر يوسف ﷺ هذه الرؤيا وكان تأويلها أن إخوته وأبويه يخضعون له، فقال: لا تخبرهم برؤياك فإنهم يعرفون تأويلها، فيكيدوا لك كيدا»^(٢).

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٣٩٩).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٤٢٠).

الصفة التاسعة: رقة القلب، وقد بدت لنا هذه الصفة في مشاهد عديدة من مشاهد القصة، فمن ذلك قوله: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾ ولما انتابته الأحزان والهموم، وتجددت في قلبه الشجون تركهم واعتزل مجلسهم. وقال: ﴿يَتَأَسَفُنِي عَلَىٰ يَوْسُفَ وَأَبِيصَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (يوسف: ٨٤)، ولما قالوا: ﴿تَاللَّهِ تَفْتُنَا تَذَكَّرُ يَوْسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف: ٨٥)، قال: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ (يوسف: ٨٦). يقول صاحب الكشاف: «فإن قلت: كيف جاز لنبي الله أن يبلغ به الجزع ذلك المبلغ؟ قلت: الإنسان مجبول على أن لا يملك نفسه عند الشدائد من الحزن... ولقد بكى رسول الله ﷺ على ولده إبراهيم وقال: (الْقَلْبَ يَجْزَعُ، وَالْعَيْنَ تَدْمَعُ، وَلَا نَقُولُ مَا يَسْخَطُ الرَّبَّ، وَإِنَّا عَلَيْكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُونَ)»^(١)، وإنما الجزع المذموم ما يقع من الجهلة من الصياح والنياحة، ولطم الصدور والوجوه وتمزيق الثياب...»^(٢).

الصفة العاشرة: الإحسان، فمن صفات يعقوب التي أشارت إليها الآيات التعامل بالإحسان والتجاوز عن زلات الآخرين، وقد بدت في قوله لأبنائه: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (يوسف: ٩٨)، وقد قيل: إنه أخرج الاستغفار لهم إلى وقت السحر الفاضل، ليكون أتم للاستغفار، وأقرب للإجابة. وقيل: إلى يوم الجمعة وقت الإجابة^(٣).

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: قول النبي ﷺ: (إِنَّا بِكَ لَمَحْزُونُونَ)

(٢/٨٣)، رقم (١٣٠٣)، والإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الفضائل، باب: رَحْمَتِهِ ﷺ الصَّبِيَّانَ وَالْعِيَالَ وَتَوَاضَعِهِ وَفَضْلَ ذَلِكَ (٤/١٨٠٧)، رقم (٦٢).

(٢) الكشاف (٤/٤٩٧، ٤٩٨).

(٣) يُنظر: مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/٥٠٩)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود (٤/٣٠٦).

النموذج الثاني: يوسف عليه السلام:

وشخصية يوسف عليه السلام هي الشخصية الرئيسة في القصة، وهي تمثل النموذج للشخصية الربانية، والنفوس المطمئنة.

صفات هذه النفس كما عرضتها الآيات:

الصفة الأولى: المراقبة، فأول ما يلفت نظرنا في شخصية يوسف مراقبة الله، والبعد عن المعصية، وقد كان لمراقبة يوسف عليه السلام الله، وبُعدُه عن المعصية صور عديدة، عبر عنها عليه السلام بالقول وبالفعل:

فأما التعبير بالقول فمن وجوه:

الوجه الأول: قوله عليه السلام للمرأة عندما عرضت عليه نفسها، ودعته إلى ارتكاب الفاحشة ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ (يوسف: ٢٣) فما أن عرضت نفسها عليه، حتى استشعر مراقبة الله، واستحضر عظمته، واستعاذ به - سبحانه - أن يرتكب الفاحشة، وامتنع عن إجابتها أشد الامتناع.

الوجه الثاني: أنه اتبع الاستعاذة بما يقوي اجتنابه للمعاصي، وهو رعاية حرمة سيده الذي أحسن إليه، وأكرم مثواه، فقال: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ (يوسف: ٢٣) فلن يقابل الإحسان بالإساءة - بارتكاب الفاحشة في أهله - ولن يكون ممن يخونون الأمانة فيما أوتمنوا عليه، أو يجحدون نعمة من كان له نعمة وفضل عليهم.

الوجه الثالث: قوله: ﴿لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (يوسف: ٢٣) الذين يعتدون على حقوق الناس، فيخونون الأمانة فيما أوتمنوا عليه، فلن يكون عليه السلام من أولئك الظالمين. يقول أبو السعود: «وهذا اجتناب منه على أتم الوجوه، وإشارة إلى التعليل بأنه منكر هائل، يجب أن يعاذ بالله - تعالى - للخلاص منه، وما ذلك إلا لأنه عليه السلام قد شاهد بما أراه الله عليه السلام من البرهان النير على ما هو عليه في حد ذاته من غاية القبح، ونهاية السوء»^(١).

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود (٤/ ٢٦٥).

وأما التعبير عن ترك المعصية واجتنابها بالفعل:

فهو ما بدا لنا من هروب يوسف ﷺ من المرأة، وفراره منها، عندما غلقت الأبواب. يقول الإمام الرازي: «اعلم أنه - تعالى - لما حكى عنها أنها همت، أتبعه بكيفية طلبها وهربه فقال: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ (يوسف: ٢٥)، والمراد أنه هرب منها، وحاول الخروج من الباب، وعدت المرأة خلفه لتجذبه إلى نفسها. والاستباق «طلب السبق إلى الشيء، ومعناه تبادر إلى الباب يجتهد كل واحد منهما أن يسبق صاحبه، فإن سبق يوسف فتح الباب وخرج، وإن سبقت المرأة أمسكت الباب لئلا يخرج. واعلم أن يوسف ﷺ سبقها إلى الباب، وأراد الخروج، والمرأة تعدو خلفه، فلم تصل إلا إلى دبر القميص فقدته؛ أي قطعته طولاً»^(١).

الصفة الثانية: الإخلاص، وقد وصف الله تعالى يوسف بذلك في قوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤)، والمخلصون هم الذين أخلصهم الله تعالى لطاعته؛ بأن عصمهم عما هو قاذح فيهم، وهذه الجملة تعليل لما سبق من مضمون الجملة بطريق التحقيق، فما كانت مراقبة يوسف ﷺ لربه، وابتعاده عن المعصية إلا لأنه كان من الموصوفين بالإخلاص الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾.

وسر التعبير هنا بالإخلاص؛ لتكون شهادة من الله ببراءته، وإقرار من إبليس بذلك أيضاً. يقول الإمام الرازي: «وأما بيان أن إبليس أقر بطهارته، فلا أنه قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٨٣) فأقر بأنه لا يمكنه إغواء المخلصين، ويوسف من المخلصين لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ فكان هذا إقراراً من إبليس بأنه ما أغواه، وما أضله عن طريقة الهدى»^(٢).

(١) مفاتيح الغيب، للرازي (٤٤٥/١٨) باختصار.

(٢) المرجع السابق (٤٤١/١٨).

الصفة الثالثة: الاستعانة بالله، فقد كان يوسف في كل حالاته معترفاً بضعفه، مستعيناً بالله، أكثراً من اللجوء إليه، والاعتصام به: وقد ظهرت هذه الصفة ويوسف ﷺ يستشعر ضعفه، أمام كيد النسوة، ومكرهن، عندما دعتهن امرأة العزيز، وأمرته أن يخرج عليهن ﴿ فَأَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْبِرْتُهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاَسْتَعْصَمَ ۗ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّغِيرِينَ ﴿٣٢﴾ هُنَا اسْتَشْعَرَ يُوسُفُ ﷺ ضَعْفَهُ، فَتَوَجَّهَ إِلَى رَبِّهِ يَطْلُبُ الْعَوْنَ، فَقَالَ: ﴿ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۗ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾ (يوسف: ٣١-٣٢).

يقول أبو السعود: «هذا فزع منه ﷺ إلى أُلطاف الله تعالى، جرياً على سنن الأنبياء والصالحين، في قصر نيل الخيرات، والنجاة من الشرور، على جناب الله ﷻ وسلب القوى والقدر عن أنفسهم، ومبالغة في استدعاء لطفه في صرف كيدهن؛ بإظهار أن لا طاقة له بالمدافعة؛ كقول المستغيث: أدركني وإلا هلكت؛ لأنه يطلب الإجبار والإلجاء إلى العصمة والعفة، وفي نفسه داعية تدعوه إلى هواهن»^(١).

الصفة الرابعة: الصبر على البلاء، وقد بدا لنا ذلك في مشاهد عديدة من مشاهد القصة؛ وهي ابتلاءات متنوعة في طبيعتها وفي اتجاهاتها، ابتلاءات الشدة وابتلاءات الرخاء، وابتلاءات الفتنة بالشهوة، والفتنة بالسلطان.

وقد قابل يوسف ﷺ جميع الابتلاءات بالصبر، فصبر على ما فعله إخوته به، وصبر على ابتلاء السجن وابتلاء الحب، وابتلاء الرق، ثم صبر على المعصية «وهذه المحنة العظيمة أعظم على يوسف من محنة إخوته، وصبره عليها أعظم أجراً؛ لأنه صبر اختيار مع وجود الدواعي

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود (٤/ ٢٧٤).

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

الكثيرة لوقوع الفعل، فقدم محبة الله عليها، وأما محنته بإخوته، فصبره صبر اضطرار، بمنزلة الأمراض والمكاره التي تصيب العبد بغير اختياره، وليس له ملجأ إلا الصبر عليها، طائعا أو كارها، وذلك أن يوسف ﷺ بقي مكرما في بيت العزيز، وكان له من الجمال والكمال والبهاء ما أوجب ذلك، أن ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ (يوسف: ٢٣) أي: هو غلامها، وتحت تدبيرها، والمسكن واحد، يتيسر إيقاع الأمر المكروه من غير إشعار أحد، ولا إحساس بشر وهو أسير تحت يدها، وهي سيدته، وفيها من الجمال ما يدعو إلى ما هنالك، وهو شاب عذب، وقد توعدته، إن لم يفعل ما تأمره به بالسجن، أو العذاب الأليم. فصبر عن معصية الله، مع وجود الداعي القوي فيه؛ لأنه قد هم فيها هما تركه لله، وقدم مراد الله على مراد النفس الأمانة بالسوء^(١).

وكما صبر ﷺ على الشدة والفتنة صبر على الفتنة بالسلطان، فما أن اعترف إخوته بخطئهم في حقه، حتى حن لهم ورق، فقال: ﴿لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف: ٩٢) فينجح يوسف ﷺ في الابتلاء بالنعمة، كما نجح من قبل في الابتلاء بالشدة. إنه كان من المحسنين.

الصفة الخامسة: حفظ الأمانة، وقد ظهرت هذه الصفة في موقف يوسف ﷺ عندما راودته المرأة عن نفسها، فكان من جملة ما اعتذر به عن ارتكاب المعصية قوله: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (يوسف: ٢٣).

فكما ترك يوسف ﷺ المعصية خشية من الله تعالى، فإنه تركها كذلك مراعاة لحق سيده الذي أحسن إليه، وأكرم مثواه، ولن يقابل إحسانه بارتكاب الفاحشة في أهله؛ لأن ذلك ظلم، ولن يكون من الظالمين الذين يعتدون على حقوق الناس، فيخونون الأمانة فيما أوتمنوا عليه، أو

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (ص ٣٩٦).

يجحدون نعمة من كان له نعمة وفضل عليهم. يقول السعدي: «والحاصل أنه جعل الموانع له من هذا الفعل: تقوى الله، ومراعاة حق سيده الذي أكرمه، وصيانة نفسه عن الظلم الذي لا يفلح من تعاطاه»^(١).

الصفة السادسة: العدل، وقد تجلّى لنا ذلك في موقف يوسف عليه السلام من إخوته عندما قالوا: ﴿ فَخُذْ أَحَدَنَا ﴾ (يوسف: ٧٨)، قال: ﴿ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾ (يوسف: ٢٣) أي معاذ الله أن نأخذ البريء بالمجرم، ونخالف ما تعاقدنا عليه، لقد تعديت وظلمت إن أذيت إنسانا بجرم صدر عن غيره.

وقد تجلّى العدل في شخصية يوسف عليه السلام حتى في اختيار الألفاظ، «قال معاذ الله يعني: قال يوسف أعوذ بالله معاذاً أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده لم يقل سرق تحرزاً عن الكذب لأنه يعلم أخاه ليس بسارق»^(٢).

الصفة السابعة: الحكمة، بدت لنا في مشاهد عديدة من مشاهد القصة:

المشهد الأول: قول يوسف عليه السلام للرسول الذي جاءه من قبل الملك: ﴿ أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ ﴾ (يوسف: ٥٠) فقد رد عليه السلام أمر الملك باستدعائه، ولم يستعجل في الخروج؛ حتى يستوثق الملك من أمره، وحتى يتحقق من شأن النسوة اللاتي قطعن أيديهن. ومن حكمته ونضج عقله في ذلك: أنه طلب أن يكون هذا التحقق في غيبته؛ لتظهر الحقيقة خالصة ناصعة، دون أن يتدخل هو في مناقشتها؛ ليكون ذلك أدهى في الإقرار ببراءته، وهذا من حكمته، ونضج عقله، فلم يبادر بالخروج من السجن، حتى يتبين الحق واضحاً في موقفه، وتعلن براءته على الأَشْهاد. يقول الزمخشري: «إنما تأني وتثبت في إجابة الملك، وقدم سؤال النسوة؛

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (ص ٣٩٦).

(٢) لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد الخازن (٢/٥٤٧).

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

ليظهر براءة ساحته عما قرف به وسجن فيه؛ لئلا يتسلق به الحاسدون إلى تقبيح أمره عنده، ويجعلوه سلماً إلى حط منزلته لديه، ولئلا يقولوا: ما خلد في السجن إلا لأمر عظيم وجرم كبير حق به أن يسجن ويعذب، ويستكف شره. وفيه دليل على أن الاجتهاد في نفي التهم واجب وجوب اتقاء الوقوف في مواقفها^(١).

ومن حكمته كذلك: أنه جمع النسوة مع امرأة العزيز، ولم يقصر المراودة عليها؛ لدلالة على أنهن أيضاً راودنه، اشتهيته، «وجعل السؤال عن النسوة اللاتي قطعن أيديهن دون امرأة العزيز، وفاء لحق زوجها، واحترازاً من مكرها، ولأنهن كن شواهد على إقرارها بأنها قد راودته عن نفسه، فقد قالت أمامهن بكل تبجح وتكشّف: ﴿فَدَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّغِيرِينَ﴾ (يوسف: ٣٢)، واكتفى بالسؤال عن تقطيع أيديهن، دون التعرض لكيدهن له؛ سترها لهن، وتنزهها منه ﷺ عن ذكرهن بما يسوؤهن؛ ولذا فقد اكتفى بالإشارة الإجمالية إلى كيدهن، وفوض أمرهن إلى الله تعالى فقال: ﴿إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٠)، ولا شك في أن امتناع يوسف ﷺ عن الذهاب إلى الملك إلا بعد التحقيق في قضيته، يدل دلالة واضحة على صبره، وسمو نفسه، وعلو همته^(٢).

المشهد الثاني: قوله للملك: ﴿أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٥) فقد طلب يوسف ﷺ من الملك أن يجعله متصرفاً في خزائن مصر، معللاً ذلك بأنه ﴿حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ «وصفاً لنفسه بالأمانة والكفاية اللتين هما طلبه المملوك ممن يولونه، وإنما قال ذلك ليتوصل إلى إمضاء أحكام الله تعالى، وإقامة الحق وبسط العدل، والتمكن مما لأجله تبعث الأنبياء إلى العباد، ولعلمه أن أحداً غيره لا يقوم مقامه في ذلك، فطلب التولية ابتغاء وجه الله لا لحب الملك

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٢/ ٤٧٧).

(٢) التفسير الوسيط، لطنطاوي (٧/ ٣٧٤).

والدنيا»^(١).

المشهد الثالث: وهو يواجه إخوته للمرة الأولى بعدما فعلوا به ما فعلوا. فأكرم وفادتهم، وعاملهم معاملة طيبة جعلتهم يأنسون إليه، وكان مطمئناً منضبطاً في انفعالاته وتصرفاته^(٢).

المشهد الرابع: وهو يدبر -بتدبير الله له- كيف يأخذ أخاه، فنلمح الشخصية الناضجة الواعية الحكيمة المطمئنة، الضابطة الصابرة. يقول القاسمي: «ثم تأمل في اقتدار يوسف ﷺ على سياسة الملك، وكيف اجتذب إليه القلوب بالإحسان» ﴿ وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ آجَعُلُوا بِضَعْتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ ﴾ (يوسف: ٦٢)... الآية، ودبر الحيلة العجيبة بمسألة الصواع والالتهام بالسرقة؛ ليضم أخاه إليه ﴿ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ ﴾ (يوسف: ٧٦)... الآية، وعامل المحكومين بشرعهم ودينهم وملتهم وعاداتهم، كما عليه جميع الأمم الشرقية الحية من الرفق بالأمة المحكومة لهم، فيسوسونهم بدينهم وعاداتهم وشرعهم وأخلاقهم وأموالهم اتباعاً لما رسمته الشريعة الغراء مما يناسب حكم سيدنا يوسف ﷺ، وذلك أنه أمر أتباعه أن يسألوهم ﴿ قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ؟ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ﴾ (يوسف: ٧٤)، فكانت شريعة بني يعقوب أن يستعبدوا السارق سنة عند صاحب المتاع، فعاملهم بما هم عليه، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (يوسف: ٧٦)، امتدح على حسن خطته في السياسة ومراعاته عادة أولئك القوم، وهذه - وإن كانت مسألة بسيطة الظاهر - فهي أم السياسة ورأس علوم العمران، وأول ما يوصى به السواس والعقلاء، تالله، ما أجمل القرآن! وما أهبج العلم! وليت شعري كيف يقول الله بعدها ﴿ نَزَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ ذُنُوبِهِمْ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٧٦)! ولولا ما فيها من مبدأ شريف وحكم عالية مع وضوحها وبساطتها لذوي النظر السطحي والبله

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٤/٤٨٢).

(٢) التفسير الوسيط، لططاوي (٧/٣٨٤).

الغفل، ما أعطاهما هذا الجلال والإعظام ومدح العلم! فحيا الله العلم وأدام دولته. ومن العجب الغريب تدبير هذه الحيلة بإخفاء الصواع، ثم نظر أمتعتهم ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ﴾ (يوسف: ٧٦) جميعا، وهذه: - وأيم الله - هي بعينها ما يصنعه ملوك الأرض قاطبة اليوم من السياسات والتلطف في الأمور الخفية، وإلباسها ألبسة مختلفة لسياسة بلادهم، وطلبا لحصول المقاصد النافعة، ودخولا للبيوت من أبوابها ولكن بينهم وبين هذا النبي بون بعيد^(١).

المشهد الخامس: عندما قال إخوته: ﴿إِنْ يَسْرِقَ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلٍ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ (يوسف: ٧٧)، وهذا يدل على حلمه، وضبط نفسه؛ حتى لا يتمكن الغضب منه.

المشهد السادس: وقد بدت لنا هذه الصفة كذلك في إثثار الأجل على العاجل، وارتكاب أخف الضررين: يقول الإمام الرازي: «السجن في غاية المكروهية، وما دعونه إليه في غاية المطلوبية، فكيف قال: المشقة أحب إلي من اللذة؟ والجواب: أن تلك اللذة كانت تستعقب الآما عظيمة، وهي الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وذلك المكروه وهو اختيار السجن كان يستعقب سعادات عظيمة، وهي المدح في الدنيا والثواب الدائم في الآخرة؛ فلهذا السبب قال: ﴿الْسَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ (يوسف: ٣٣)، وأيضا: حبسهم له معصية، كما أن الزنا معصية، فكيف يجوز أن يحب السجن مع أنه معصية. والجواب: تقدير الكلام أنه إذا كان لا بد من التزام أحد الأمرين أعني الزنا والسجن، فهذا أولى، لأنه متى وجب التزام أحد شيئين كل واحد منهما شر فأخفهما أو لاهما بالتحمل^(٢).

(١) محاسن التأويل، للقاسمي (٦/ ٢٤٤).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (١٨/ ٤٥١) باختصار.

الصفة الثامنة: الحرص على حسن السيرة، فقد كان يوسف حريصا على حسن سيرته، والتأكيد على سلامة عفته، وقد تجلت هذه الصفة في قول يوسف ﷺ للعزيز: ﴿ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي ﴾ (يوسف: ٢٦) تعقيبا على قول المرأة: ﴿ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا ﴾ (يوسف: ٢٥)، «وإنما قاله يوسف ﷺ لتزيه نفسه عما أُسند إليه من الخيانة، وعدم معرفة حق السيد، ودفع ما عرضته له من الأمرين. وفي التعبير عنها بضمير الغيبة دون الخطاب، أو اسم الإشارة مراعاةً لحسن الأدب مع الإيماء إلى الإعراض عنها»^(١).

وقد بدت لنا هذه الصفة كذلك فيما قاله يوسف ﷺ للرسول الذي جاءه من قبل الملك: ﴿ قَالَ أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٠). قال الزمخشري: «وفيه دليل على أن الاجتهاد في نفي التهم واجب وجوب اتقاء الوقوف في مواقفها»^(٢).

الصفة التاسعة: سلامة الصدر، فنفس يوسف ﷺ نفس سليمة، خالية من الحقد والانتقام، تتسم بالعفو، وقبول الاعتذار، وقد بدت لنا هذه الصفة في مشاهد عديدة من مشاهد القصة:

المشهد الأول: موقف يوسف ﷺ من إخوته حينما اعترفوا بذنوبهم، وقد أظهره الله عليهم. فما أن اعترف إخوة يوسف ﷺ بخطئهم في حقه، حتى حن لهم ورق، وقال: ﴿ لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف: ٩٢) هكذا بكل حب ومودة، وسلامة صدر ﴿ لَا تَتْرِبَ ﴾ أي: لا تعبير ولا توبيخ ولا لوم، ولا إثم عليكم، إنما أدعو الله تعالى أن يغفر لكم ما كان منكم في حقي، وهو أرحم الراحمين. يقول القاسمي: «تنبيه: قال بعضهم: إن تجاوز يوسف عن ذنب إخوته، وإبقائه عليهم، ومصافاته لهم، تعلمنا أن نغفر لمن يسيء إلينا، ونحسن

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود (٤/٢٦٨).

(٢) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٢/٤٧٧).

إليه، ونصفي له الود، وأن نغضي عن كل إهانة تلحق بنا، فيسبغ الله - تعالى - إذ ذاك علينا نعمه وخيراته في هذه الدنيا، كما أوسع على يوسف ويورثنا السعادة الأخروية. وأما إذا أضمرنا السوء للمسيئين إلينا، ونقمنا منهم، فينتقم الله منا، ويوردنا مورد الثبور، فنعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا»^(١).

المشهد الثاني: قول يوسف ﷺ لإخوته - وهو يذكر نعم الله وآلائه -: ﴿ إِذْ أَخْرَجَنِي مِنْ الْبَيْتِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ ﴾ (يوسف: ١٠٠). يقول الإمام الرازي: «ولم يذكر إخراجه من البيت؛ لأنه قال لإخوته: ﴿ لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ﴾ (يوسف: ٩٢)، ولو ذكر واقعة البئر لكان ذلك تثرياً لهم، فكان إهماله جارياً مجرى الكرم»^(٢).

المشهد الثالث: قول يوسف ﷺ: ﴿ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ﴾ (يوسف: ١٠٠) فهو لا يريد أن ينسب ما فعلوه إليهم، وإنما يجعله من فعل الشيطان.

الصفة العاشرة: صاحبة دعوة، فقد كان يوسف صاحب دعوة، يعمل على نشرها تحت أي ظرف؛ فنرى يوسف ﷺ يعمل على نشر دعوته، ويعلن عن عقيدته في صورة واضحة كاملة دقيقة شاملة، حتى في أشد الظروف وأحلكها، ومن ذلك السجن في الدعوة إلى الله تعالى.

فهو أولاً يتخير أنسب الأساليب والأوقات لنشر الدعوة، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ الْبَيْتَ فَتَبَّانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرْنِي آعِصِرُ حَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرْنِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (يوسف: ٣٦-٣٧)، ثم يؤكد على مصدر هذا العلم؛ وأنه من عند الله الواحد القهار، فليس بعلم كهنة أو منجمين، فيقول: ﴿ ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيَ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا

(١) محاسن التأويل، للقاسمي (٢١٥/٦).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (٥١٢/١٨).

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿ (يوسف: ٣٧)، «وفي هذه الجملة الكريمة تعريض بما كان عليه العزيز وقومه، من إشراك وكفر، ولم يواجه الفتيان بأنهما على دين قومهما، وإنما ساق كلامه على سبيل العموم؛ لكي يزيد في استماتتهما إليه، وإقبالهما عليه... وهذا شأن الدعاة العقلاء، يلتزمون في دعوتهم إلى الله الحكمة والموعظة الحسنة، بدون إحراج أو تنفير»^(١).

ثم هو يعلن عن عقيدته - عقيدة التوحيد - التي هي عقيدة آبائه؛ إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فيقول ﷺ: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَأَتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ مِن شَيْءٍ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ ﴿ (يوسف: ٣٧-٣٨)، وقد عرض ﷺ صورة للإسلام واضحة كاملة ودقيقة شاملة؛ من ناحية أصول العقيدة التي تشمل الإيمان بالله، والإيمان بالآخرة، والتوحيد، وعدم الشرك ومعرفة الله - سبحانه - بصفاته.

ثم ها هو يدعو من معه في السجن إلى اعتناق تلك العقيدة، فبعد أن عرّف صاحبيه في السجن بنفسه وبآبائه، شرع يقيم لهم الأدلة على صحة عقيدته، وعلى فساد عقيدتهما فقال - كما حكى القرآن عنه -: ﴿يَصْنِجِي السِّجْنَءَ رَبَّابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٧﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ (يوسف: ٣٩-٤٠).

وبعد أن عرض دعوته عليهما قال: ﴿يَصْنِجِي السِّجْنَءَ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِ فُضِيَ أَلَمُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿ (يوسف: ٤١).

الصفة الحادية عشرة: رعاية مصالح المجتمع، وقد بدا لنا ذلك في تأويل رؤيا الملك: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ

(١) التفسير الوسيط، لططاوي (٧/ ٣٦٠، ٣٦١).

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

سَبَّحُ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ (يوسف: ٤٧-٤٩).

فلم يشترط يوسف ﷺ الخروج من السجن حتى يعبر عن الرؤيا، ولم يبحث كذلك عن الانتقام من المجتمع الذي ظلمه، وألقاه في السجن بضع سنين، وإنما سارع على تأويل الرؤيا، وفي ثنايا تأويل الرؤيا نراه يضع الخطة المناسبة؛ حتى يجنب البلاد ويلات السبع الشداد التي تشير إليها الرؤيا؛ فكان لهذا أثره ليس على مصر فحسب، وإنما على الشعوب المجاورة، يدلنا على ذلك أن المجاعة لما ضربت الناس قصد إخوته مصر دون غيرها، وهذا يدل على أن مصر كانت مقصد الناس آنذاك.

الصفة الثانية عشرة: العزة، فقد كان يوسف عزيز النفس، سامي الخلق، يعرف قدر نفسه، وقد بدت لنا هذه الصفة في مشاهد عديدة من مشاهد القصة:

المشهد الأول: عندما أبى ﷺ أن يذهب لمقابلة الملك إلا بعد إعلان براءته: ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ ۗ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٠).

المشهد الثاني: قوله ﷺ للملك: ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٥). فقد طلب يوسف ﷺ من الملك أن يجعله المتصرف الأول في خزائن أرض مملكته، المشتملة على ما يحتاج إليه الناس من أموال وأطعمة؛ معللاً ذلك بأنه ﴿ حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ «وصفاً لنفسه بالأمانة والكفاية اللتين هما طلبه المملوك ممن يولونه. وإنما قال ذلك؛ ليتوصل إلى إرضاء أحكام الله تعالى، وإقامة الحق وبسط العدل، والتمكن مما لأجله تُبعث الأنبياء إلى العباد، ولعلمه أن أحدا غيره لا يقوم مقامه في ذلك، فطلب التولية ابتغاء وجه الله لا لحب الملك والدينا. فإن قلت: كيف جاز أن يتولى عملاً من يد كافر ويكون تبعاً له وتحت أمره وطاعته؟ قلت: روى مجاهد أنه كان قد أسلم. وعن قتادة: هو دليل على أنه يجوز أن يتولى الإنسان عملاً من يد سلطان

جائر، وقد كان السلف يتولون القضاء من جهة البغاة ويرونه. وإذا علم النبي أو العالم أنه لا سبيل إلى الحكم بأمر الله، ودفع الظلم إلا بتمكين الملك الكافر أو الفاسق، فله أن يستظهر به^(١). وقد استنبط الفقهاء من الآية أنه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بما فيه من علم وفضل - إذا دعت الضرورة إلى ذلك - لا على سبيل التزكية بل على سبيل تسخير ما عنده من علم لرعاية مصالح الخلق. يقول القرطبي: «ودلت الآية أيضا على أنه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بما فيه من علم وفضل. قال الماوردي: وليس هذا على الإطلاق في عموم الصفات، ولكنه مخصوص فيما اقترن بوصله، أو تعلق بظاهر من مكسب، وممنوع منه فيما سواه، لما فيه من تزكية ومראה، ولو ميزه الفاضل عنه لكان أليق بفضله، فإن يوسف دعت الضرورة إليه لما سبق من حاله، ولما يرجو من الظفر بأهله^(٢)».

الصفة الثالثة عشرة: الثناء على الله بما هو أهله، وقد بدا لنا ذلك في ثنائه على ربه - وقد آتاه الملك والعلم - فنرى توجهه إليه في انكسار وفي خشوع، يناجيه بقوله: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ الْإِنْسَانِ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: ١٠١). سبحانك أنت الذي آتيتني الملك والعلم بفضلك، لا بجهدي فأنت الذي تتولاني بالنعمة في الدارين، توفني - سبحانك - على الإسلام، واجعلني في زمرة عبادك الصالحين.

الصفة الرابعة عشرة: الوفاء، وقد بدا لنا ذلك في قوله لإخوته: ﴿أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (يوسف: ٩٣) «أراد يوسف تبشير أبيه بحياته، وإدخال السرور عليه بذلك، وتصديقه بإرسال حلة من حلله التي كان يستشعر بها أو

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٤/ ٤٨٢) باختصار وتصرف.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٩/ ٢١٧).

يتدثر، ليكون في مقابلة القميص الأول، جالب الحزن، وغشاوة العين. و(الإلقاء على وجهه) بمعنى المبالغة في تقريبه منه، لما ناله من ضعف بصره، فتراجع إليه قوة بصره، بانتعاش قلبه، بشمّه واطمئنانه على سلامته. وللمفرحات تأثير عظيم في صحة الجسم، وتقوية الأعضاء»^(١).

الأثر الطيب لصفات النفس المطمئنة على الفرد والمجتمع:

النفس المطمئنة هي النفس الموصولة بالله - سبحانه -، وهي التي تمثل - بصفاتها - النموذج المتميز للشخصية الربانية، وقد أعطتنا السورة الكريمة على تلك النفس نموذجين؛ النموذج الأول: يعقوب ﷺ صاحب النفس المطمئنة، الشاكرة على العطاء الصابرة على البلاء. وأما النموذج الثاني فهو يوسف ﷺ صاحب الشخصية الرئيسة في القصة، وهي تمثل النموذج للشخصية الربانية، والنفس المطمئنة. وقد عرضت الآيات صفاته ﷺ عرضاً كاملاً في كل مجالات حياتها، بكل جوانب هذه الحياة، وبكل استجابات هذه الشخصية، في هذه الجوانب، وفي تلك المجالات.

وقد تبين لنا من خلال الآيات، الأثر الطيب لهذه النفس و صفاتها على الفرد والمجتمع؛ فقد كان ليعقوب ﷺ دور بارز في النصح والإرشاد لجميع أنبيائه، والتربية على التوكل على الله، والأخذ بالأسباب، والعفو عن المذنبين، وقد أدّى هذا الدور إلى إزالة العداوة والبغضاء من قلوب أبنائه، ولم الشمل من جديد. وذلك يعلمنا أن نغفر لمن يسيء إلينا، وأن نحسن إليه؛ ليسود الحب والود على المجتمع، وقد كان ذلك شأن نبينا ﷺ، وما فعله مع أهل مكة عند الفتح، خير مثال ذلك.

وأما يوسف ﷺ «فقد جاء في سيرته هذه ما يتخذه عقلاء الأمم هدى لاختيار الأكفاء في مهام الأعمال، إذ قد حاز الملك والنبوة! ونحن لا قبل لنا بالنبوة لانقطاعها، وإنما نذكر ما يليق

(١) محاسن التأويل، للقاسمي (٦/٢١٥).

بمقام رئاسة المدينة الفاضلة، ولنذكر منها أهم خصال رئيس المدينة الفاضلة؛ لتكون ذكرى لمن يتفكر في القرآن، وتنبهها للمتعلمين - للفضائل - على نفاثس الكتاب العظيم، وحبا في نظرهم في القرآن، وليعلموا أن تلك القصص وقد أودعت - ما لم يكن ليخطر على بال من سمعه للتغني به ومجرد اللهو واللعب - أهم ما شرطه الحكماء في رئيس المدينة الفاضلة^(١).

وجميع الصفات التي اتصف يوسف ﷺ هي صفات القادة والمصلحين، بيد أن هناك صفتين من الصفات التي اتصف بها ﷺ يظهر أثرهما بوضوح على الفرد والمجتمع.

الصفة الأولى: مراقبته لله تعالى، والبعد عن الفحشاء، فقد رأينا كيف كان يوسف ﷺ يراقب ربه تعالى في كل حاله، وكيف كان حريصا كل الحرص على البعد عن الفاحشة، وعدم الاستجابة إلى نزوات المرأة، وشهواتها، فتعلمنا منه ﷺ كيف يتعامل الشباب مع الفواحش، وكيف نقي أنفسنا، ونحافظ على مجتمعاتنا من انتشار الفاحشة؛ التي هي سبب في هلاك الشعوب والأمم.

كما تعلمنا كذلك من موقف يوسف ﷺ أن الله تعالى يكون دائما مع المخلصين؛ الذين ينادون بأنفسهم عما حرم الله، وقد ظهر لنا ذلك عندما لجأ يوسف ﷺ إلى ربه، واستعاذ به، أعانه الله تعالى، وجزاه خير الجزاء؛ إذ صرف عنه جنس السوء والفحشاء، فقال سبحانه: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ (يوسف: ٢٤). يقول الإمام الرازي: «حكى عن يوسف ﷺ أن المرأة لما راودته قال: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ (يوسف: ٢٣)، فأعطاه الله تعالى خلعتين؛ صرف السوء والفحشاء حيث قال: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ (يوسف: ٢٤). وقيل له: ﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ﴾ (يوسف: ٧٨)، فقال: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَّعَنَا عَنْدَهُ﴾ (يوسف: ٧٩)؛ فأكرمه الله تعالى بقوله: ﴿وَرَفَعَ أَبُوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ (يوسف: ١٠٠)^(٢).

(١) محاسن التأويل، للقاسمي (٦/٢٤٤).

(٢) مفاتيح الغيب، للرازي (١/٧٧) في الكلام على الاستعاذة.

كما تعلمنا من شخصية يوسف ﷺ كذلك أن عفة المسلم لا تقف في حدود اجتناب الرذيلة والفاحشة فحسب، بل إن من معاني العفة - كذلك - أن يكون المسلم حريصاً على سلامة سمعته، وحسن سيرته، وقد تجلت هذه الصفة في قول يوسف ﷺ للعزیز: ﴿ هِيَ رَوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِي ﴾ (يوسف: ٢٦) تعقيباً على قول المرأة: ﴿ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا ﴾ (يوسف: ٢٥) فقصد بذلك الذود عن سمعته، وتنزيه نفسه عما أسندته إليه المرأة من الخيانة، وعدم معرفة حق السيد، كما بدا لنا ذلك فيما قاله يوسف ﷺ للرسول الذي جاءه من قبل الملك: ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤْتِنِي بِهِ فَلََمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بَالُ النَّسْوَةِ الَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٠) وفيه دليل على أن الاجتهاد في نفي التهم واجب وجوب اتقاء الوقوف في مواقفه^(١).

ويوسف ﷺ يعلمنا بذلك أهمية الحفاظ على السمعة، حتى لا يستهين الناس بالحديث عن الفاحشة والتجريء عليها، فإن الاستهانة بالحديث عن المعاصي، والإعلان عنها يجعلها هيئة في أعين الناس، فيجترون على ارتكابها، فتذيع الفواحش وتنتشر؛ وذلك من أسباب هلاك الفرد والمجتمع؛ لذا حذر الشرع الحنيف عن المجاهرة بالفواحش، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (كُلُّ أُمَّتِي مُعَافِي إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ، وَإِنَّ مِنَ الْمُجَاهِرَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلًا، ثُمَّ يُصْبِحُ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَيَقُولُ: يَا فَلَانُ، عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا، وَقَدْ بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ، وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللَّهِ عَنْهُ)^(٢). وبين رضي الله عنه أن الاستخفاف بالمعاصي، والإعلان عنها سبب في هلاك الأمم والشعوب، فقال رضي الله عنه: (لَمْ تَظْهَرِ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ، حَتَّىٰ يُعْلِنُوا بِهَا، إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الطَّاعُونَ، وَالْأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فِي أَسْلَافِهِمُ الَّذِينَ مَضُوا)^(٣).

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (٢/ ٤٧٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ستر المؤمن على نفسه (٨/ ٢٠)، رقم (٦٠٦٩)، ومسلم في صحيحه، باب النهي عن هتك الإنسان ستر نفسه، (٤/ ٢٢٩١)، رقم (٢٩٩٠).

(٣) سبق تخريجه.

الصفة الثانية: العمل على تقدم المجتمع، فقد طلب يوسف ﷺ من الملك أن يجعله متصرفاً في خزائن مصر، وقد علل ذلك بأنه ﴿حَفِيطٌ عَلِيمٌ﴾ وإنما قال ذلك ليتوصل إلى إقامة الحق وبسط العدل، ولعلمه أنّ أحداً غيره لا يقوم مقامه في ذلك، وقد كان لذلك أثر بارز في صلاح المجتمع ونهضته واستقراره، وفي تجنب مصر والبلاد المجاورة لها أخطار المجاعة التي اجتاحت العالم آنذاك، وذلك شأن الصالحين في كل مكان وزمان، حينما يقومون بالأمر، فإن الله تعالى يصلح بهم البلاد والعباد؛ شأن صحابة رسولنا ﷺ الذين ملؤوا الدنيا قسطاً وعدلاً، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

الخاتمة

أهم النتائج:

- لم يتمكن أحد من كشف أغوار النفس البشرية كما كشفها القرآن الكريم الذي بيّن حقيقة النفس ومكوناتها وأسرارها، بياناً راعى فيه قدرة الإنسان على الإدراك والفهم، كما بيّن علاقة الإنسان بالنفس، وحاجته إليها في أمور دينه ودنياه، وعندما حاول العقل الإنساني فهم النفس، ومعرفة كنهها وأسرارها، - بعيداً عن وحي الله تعالى - فإنه حار وتاه، وما توصل إلى حقيقة تقوم على برهان علمي مقنع، ولم يُخَلَّف بحته إلا غموضاً.
- خلق الله النفس وجعلها مركزاً لقوى الخير والشر في الإنسان، وأعطاهما - سبحانه - القدرة على إدراك الخير والشر، والتمييز بينهما، والاستعداد لهما، وأعطى الله - سبحانه - الإنسان السلطان على نفسه، والقدرة على ترويضها.
- تتنوع النفس الإنسانية إلى ثلاثة أنواع؛ النفس الأمارة بالسوء، النفس اللوامة، النفس المطمئنة، وهي حالات تعترى الإنسان حسب قربه من ربه وبعده عنه، فإن كل إنسان لديه

استعداد للخير والشر، ولا يخلو بشر من صفات الخير ومن صفات الشر، كل ما هنالك أنها تزيد وتنقص.

• النفس السوية التي يريد القرآن هي التي تمد صاحبها بالقوة، وتشحنه بالعزيمة، فتدفعه إلى الاعتراف بالخطأ، وإنصاف الخصم على أحسن الوجوه؛ ليستكمل الإنسان حياته، وهو يسير في طريق الحق.

• يتأثر المجتمع إيجابياً وسلبياً بانتشار الصفات الطيبة أو الخبيثة فيه.
• من أهم عوامل وحدة المجتمع وتماسكه: سلامة الصدور والعفو، وإشاعة روح المحبة والألفة.

• الاعتصام بالعفاف والشرف والأمانة، هو سلاح الصالحين في كل زمان ومكان.
• صفة الحقد والحسد أساس كل مهلكة، وسبب كل مفسدة، وتحمل على التقاتل والصد عن الحق.

• اختلاط الرجال بالنساء كثيراً ما يؤدي إلى الوقوع في الفاحشة.
• عندما تتملك الشهوة الإنسان فإنها تدفعه إلى الافتراء وإلصاق التهم بالآخرين.
• انتشار الفواحش سبب في هلاك الشعوب والأمم، وسبب لانتشار الأمراض التي لم تكن في الأمم السابقة.

أهم التوصيات:

• العمل على إشاعة روح المودة والمحبة وتعميقها، وإزالة أسباب العداوة والبغضاء بين أفراد المجتمع، عن طريق النصيح والإرشاد، وبيان الأثر السيئ للحقد والحسد، والأثر الطيب للألفة والمحبة.

• العمل على نشر الصفات الطيبة في المجتمع، وبيان أثر الفواحش في هلاك المجتمع.
• أن تعمل المؤسسات الدينية والثقافية على طباعة قصص القدوة الصالحة ونشرها؛ مثل



يوسف ﷺ، وبيان صفاتها؛ ليقندي بهم الشباب في التحلي بالصفات الطيبة.

• يجب على كل من يجد في نفسه علماً أو فضلاً - إذا دعت الضرورة إلى ذلك - أن يعلن عن نفسه، لا على سبيل التزكية، بل على سبيل تسخير ما عنده من علم لرعاية مصالح الخلق.

• يجب أن يتجنب المجتمع الاختلاط بين الرجال والنساء.

وصل اللهم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



قائمة المصادر والمراجع

- الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، د.م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (٩٨٢هـ)، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- أسباب النزول، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (٤٦٨هـ)، تخريج وتدقيق: عصام بن عبدالمحسن الحميدان، ط١، الدمام: دار الإصلاح، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله (٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (١٣٩٣هـ)، د.ط، بيروت - لبنان: دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٥٩م.
- البحر الزخار، البزار، أبي بكر أحمد بن عمرو العتكي (٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م - ٢٠٠٩م.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، د.ط، بيروت - لبنان: دار الفكر، ١٤٢٠هـ.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف كتاب الله العزيز، الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (٨١٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، عبد العليم الطحاوي، د.ط، القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ت.
- البيان في عدّ آي القرآن، الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (٤٤٤هـ)، تحقيق: غانم قدوري الحمد، ط١، الكويت: مركز المخطوطات والتراث، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ)، د.ط، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م.

د. شريفة بنت أحمد بن مبارك الغامدي

- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي (٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، ط ٣، المملكة العربية السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ.
- التفسير القرآني للقرآن، الخطيب، د. عبد الكريم بن يونس (١٣٩٠هـ)، د. ط، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- تفسير القرآن الكريم، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (٧٥١هـ)، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية إشراف: إبراهيم رمضان، ط ١، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤١٠هـ.
- تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (٥٨٣هـ)، د. ط، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
- تفسير المراغي، المراغي، أحمد بن مصطفى (١٣٧١هـ)، ط ١، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
- تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان الأزدي البلخي (١٥٠هـ)، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣هـ.
- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، طنطاوي، محمد سيد، ط ١، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط ١، د. م، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط ١، د. م، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

- الجامع المسند الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، تحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، د.م، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، عبدالرحمن جلال الدين (٩١١هـ)، دار الفكر- بيروت.
- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (٧٥١هـ)، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الأوسى، شهاب الدين محمود بن عبد الله (١٢٧٠هـ)، تحقق: علي عبد الباري عطية، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ.
- السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب (٩٧٧هـ)، د.ط، القاهرة: مطبعة بولاق (الأميرية)، ١٢٨٥هـ.
- السنن، ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، د.م، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد (٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.
- غريب الحديث، الجوزي، أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (٥٩٧هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين القلعجي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الشوكاني، محمد بن علي (١٢٥٠هـ)، ط١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٩هـ)، ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- كتاب التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (٨١٦هـ)، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

د. شريفة بنت أحمد بن مبارك الغامدي

- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، أبي إسحاق أحمد بن محمد (٤٢٧هـ)، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة: نظير الساعدي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، أبي الحسن علي بن محمد الشيعي (٧٤١هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم (٧١١هـ)، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم (٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- محاسن التأويل، القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد (١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، أبي محمد عبد الحق بن غالب (٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
- مختار الصحاح، الرازي، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط٥، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- المستدرک علی الصحیحین، الحاكم، أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- مسند أبي يعلى، أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني (٢٤١هـ)، تحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- المسند الصحيح المختصر، مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

النفس البشرية في سورة يوسف ﷺ «دراسة موضوعية»

- معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود (٥١٠هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط ٤، د.م، دار طيبة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، أبي إسحاق إبراهيم بن السري (٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- معجم الفروق اللغوية، العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (٣٩٥هـ)، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ط ١، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٢هـ.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، د.ط، د.م، دار الدعوة، د.ت.
- مفاتيح الغيب، الرازي، محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط ١، دمشق - بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحنبلي (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط ١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- النسخ والمنسوخ. النَّحَّاس، أبي جعفر أحمد بن محمد (٣٣٨هـ)، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، ط ١، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠٨هـ.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، إبراهيم بن عمر (٨٨٥هـ)، د.ط، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

د. شريفة بنت أحمد بن مبارك الغامدي

- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، أبي الحسن علي بن أحمد (٤٦٨هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، ط ١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

Bibliography

- *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an* by Al-Suyuti, Jalaluddin Abdulrahman bin Abi Bakr (911H), edited by: Muhammad Abulfadl Ibrahim, publisher, the Egyptian General Book Authority, 1394H - 1974D.
- *Irshad Al-Aql Al-Salim Ila Mazaya Al-Qur'an Al-Karim* by Ebussuud, Muhammad bin Muhammad Al-Emadi (982H), publisher, Beirut: House of Revival of Arab Heritage, no date.
- *Asbab Al-Nuzoul (Reasons and occasions of revelations of the Holy Qur'an)* by Al-Wahidi, Abu Al-Hassan Ali bin Ahmed (468H), transmitted and edited by: Essam bin Abdul-Mohsen Al-Humaidan, 1st edition, Dammam: Dar Al-Islah, 1412H-1992D.
- *Al-Isti'ab Fi Ma'rifat Al-Ashab* by Al-Qurtubi, Abu Omar Yousef Bin Abdullah (463H), edited by: Ali Muhammad Al-Bajawi, 1st edition, Beirut: Dar Al-Jeel, 1412H - 1992D.
- *Adwa' Al-Bayan Fi Idah Al-Qur'an Bi Al-Qur'an* by Ash-Shanqeeti, Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar (1393H), publisher, Beirut - Lebanon: Dar Al-Fikr, 1415H-1959D.
- *Al-Bahr Al-Zakhkhar* by Al-Bazzar, Abu Bakr Ahmad bin Amr Al-Ataki (292H), edited by: Mahfouz Al-Rahman Zainullah et al, 1st edition, Al-Madinah Al-Munawwarah: Al-Uloom Wal-Hikam Library, 1988 - 2009D.
- *Tafsir Al-Bahr Al-Muhit* by Abu Hayyan Al-Andalusi, Muhammad bin Yousef (745H), edited by: Sedqi Muhammad Jamil, publisher, Beirut-Lebanon: Dar Al-Fikr, 1420H.
- *Bsaa'r Thoui Altamiiz Fi Ltaa'f kitab Allah Ala'ziz* by Al-Fayruzabadi, Muhammad bin Ya'qoub (817H), edited by: Muhammad Ali Al-Najjar, Abdul Alim Al-Tahawi, publisher, Cairo: Publication of The Supreme Council for Islamic Affairs, no date.
- *Al-Bayan Fi ?ddi Ayyi Al-Qur'an by Al-Dani*, Abu Amr Othman bin Saeed (444H), edited by: Ghanem Qadouri Al-Hamad, 1st edition, Kuwait: Center of Manuscripts and Heritage, 1414H - 1994D.
- *Al-Tahrir Wel-Tannwear* by bin Ashour, Muhammad Al-Taher bin Ashour (1393H), publisher, Tunisia: The Tunisian House, 1984D.
- *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim* by Ibn Kathir, Abu Al-Fidaa Ismail bin Omar Al-Qurashi (774H), edited by: Muhammad Husain Shamsuddin, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1419H.
- *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim* by Ibn Abi Hatim, Muhammad Abdulrahman bin Muhammad Al-Razi (327H), edited by: Asaad Muhammad Al-Tayyib, 3rd edition, Kingdom of Saudi Arabia, Maktabat Nizar Mustafa Al-Baz, 1419H.
- *Al-tafsir Al-Qur'any Lel-Qur'an (The Quranic Interpretation of the Qur'an)* by Al-Khatib, Dr. Abdelkrim bin Yunus (1390H), publisher, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, no date.

- *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* by Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Saad (751H), edited by: Office of Arab and Islamic Studies and Research, supervised by: Ibrahim Ramadan, 1st edition, Beirut: Dar Wa Maktabat Al-Hilal, 1410H.
- *Tafsir Al-Kashshaf ?an Haqa'iq At-Tanzil Wa Ayoun Al-Aqawel Fi Wejoud Al-Ta'wil* by al-Zamakhshari, Abu Al-Qasim Jarallah Mahmoud bin Omar (583H), publisher, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407H.
- *Tafsir Al-Maraghi* by Al-Maraghi, Ahmed bin Mustafa (1371H), 1st edition, Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi & Sons' Library and Press Company, 1365H-1946D.
- *Tafsir Muqatil bin Suleiman*, Abu Al-Hasan Muqatil bin Suleiman Al-Azdi Al-Balkhi (150H), edited by: Abdullah Mahmoud Shehata, 1st edition, Beirut: House of Heritage Revival, 1423H.
- *Al-Tafsir Al-Wasit Lil-Quran Al-Karim* by Tantawi, Muhammad Sayed, 1st edition, Dar Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution, al-Faggala - Cairo, 1st edition, 1998.
- *Taysir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Manan*, Al-Saadi, Abdurrahman bin Nasir (1376H), edited by: Abdurrahman bin Mu'alla Al-Luaih'q, 1st edition, d.m., Al-Risala Foundation, 1420H - 2000D.
- *Jami? Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*, Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir (310H), edited by: Ahmad Muhammad Shakir, 1st edition, d.m., Al-Risala Foundation, 1420H-2000D.
- *Al-Jami? Li-Ahkam Al-Qur'an*, Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed (671H), edited by: Ahmad Al-Bardouni and Ibrahim Atfeesh, 2nd edition, Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masrya, 1384H-1964D.
- *Al-Jami?'Al-Musnad Al-Sahih*, Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (256H), edited by: Muhammad Zuhair ibn Nasser Al-Nasser, 1st edition, d.m., Dar Touq Al-Najat, 1422H.
- *Al-Durr Al-Manthur Fi AtTafsir Bil-Ma'thur*, Al-Suyuti, Abdurrahman Jalaluddin (911H), Dar Al-Fikr - Beirut.
- *Al-Rouh Fi Al-Kalam ?la Aruah Al-Amwat Wil-Ahya'a Bil-Dla'al Min Al-Kitab Wil-Sunnah*, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Saad (751H), publisher, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, no date.
- *Ruh Al-Ma?ani Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Azim Wil-Sab? Al-Mathani*, Al-Alusi, Shihabuddin Mahmoud bin Abdullah (1270H), edited by: Ali Abdul-Bari Attiyah, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1415H.
- *Zad Al-Maseer Fi ?ilm Al-Tafsir*, Ibn Al-Jawzi, Abi Al-Faraj Jamal Al-Din Abdurrahman bin Ali (597H), edited by: Abderrazak Al-Mahdi, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1422H.
- *Al-Sirag Al-Munir Fi AL-I?anah 'Ala Ma?rifat Ba?d Ma?ani Kalam Rabbina Al-Hakim Al-Khabir*, Al-Sherbini, Muhammad bin Ahmed Al-Khatib (977H), publisher, Cairo: Bulaq (El-Amiriya) Press, 1285H.

- *Al-Sunan (Sunan Ibn Majah)*, Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini (273H), edited by: Muhammad Fuad Abdul-Baqi, publisher, d.m., House of Revival of Arabic Books - Faisal Issa Al-Babi Al-Halabi, no date.
- *Ghara'ib Al-Qur'an Wa Ragha'ib Al-Furqan*, Al-Nisaburi, Nizam Al-Din Al-Hasan bin Muhammad (850H), edited by: Al-Sheikh Zakaria Omairat, 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1416H.
- *Gharib Al-Hadith*, Al-Jawzi, Abi Al-Faraj Jamal Al-Din Abdurrahman bin Ali (597H) edited by: Dr. Abdel Muti Amin Al-Qal'aji, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1405H- 1985D.
- *Fath Al-Qadir Al-Jami? Bayna Fannay Al-Riwayah Wa-al-Dirayah Min ?lm Al-Tafsir*, Al-Shawkani, Muhammad bin Ali (1250H), 1st edition, Damascus: Dar Ibn Kathir, 1414H.
- *Al-Qamoos Ul-Muheet*, Al-Fayruzabadi, Majd Al-Din Muhammad bin Ya'qub (819H), 8th edition, Beirut: Al-Risala Foundation, 1426H -2005D.
- *Kitab Al-Ta?rifat*, Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zein Al-Sharif (deceased: 816H), 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1403H-1983D
- *Al-Kashf Wal-Bayan ?an Tafsir Al-Qur'an*, Al-Tha'labi, Abi Ishaq Ahmad bin Muhammad (427H), edited by: Abu Muhammad bin Ashour, revised by: Nazeer Al-Saadi, publisher, Beirut: House of Revival of the Arabic Heritage, 1422H-2002D.
- *Lubab Al-Ta'wil fi Ma?ani Al-Tanzil*, Al-Khazen, Abi Al-Hasan Ali bin Muhammad Al-Shihi (741H) edited by: Muhammad Ali Shaheen, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1415H.
- *Lisan Al-Arab*, Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (711H), 3rd edition, Beirut: Dar Sader, 1414H.
- *Majmoo? Al-Fatawa*, Ibn Taymiyyah, Abu Al-Abbas Ahmad bin Abdel-Halim (728H), edited by: Abdurrahman bin Muhammad bin Qasim, publisher, Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1416H / 1995D.
- *Mahasin Al-Ta'wil*, Al-Qasimi, Muhammad Jamal Al-Din bin Muhammad Saeed (1332H), edited by: Muhammad Basil Uyun Al-Soud, 3rd edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1418H.
- *Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz*, Ibn Attiyah Al-Andalusi, Abi Muhammad Abd Al-Haq bin Ghaleb (542H), edited by: Abdel-Salam Abdel-Shafi Muhammad, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1422H.
- *Mukhtar Al-Sahah*, Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr (666H), edited by: Yousef Al-Sheikh Muhammad, 5th edition, Beirut - Saida: The Modern Library, 1420H-1999D.
- *Al-Mustadrak 'Ala Al-Sahihain*, Al-Hakim, Abi Abdullah Muhammad bin Abdullah Al-Nisaburi (405H), edited by: Mustafa Abdel-Qader Atta, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1411H -1990D.
- *Musnad Abi Ya?la*, Abi Ya'la, Ahmad bin Ali bin Al-Muthanna Al-Mawsili (307H), edited by: Hussein Salim Asad, 1st edition, Damascus: Dar Al-Ma'mun for Heritage, 1404H - 1984D.

- *Musnad Al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad Al-Shaibani (241H), edited by: Shuaib Al-Arna'ut, Adel Murshid, supervised by / Dr. Abdullah bin Abdul-Mohsen Al-Turki, publisher, Beirut: Al-Risala Foundation, 1421H-2001D.
- *Al-Musnad Al-Sahih al-Mukhtasar*, Muslim bin Al-Hajjaj, Abul-Hasan Al-Qushayri Al-Nisaburi (261H), edited by: Muhammad Fuad Abdel-Baqi, publisher, Beirut: House of Revival of the Arabic Heritage, no date.
- *Ma?alim Al-Tanzil Fi Tafsir Al-Qur'an*, Al-Baghawi, Abi Muhammad Al-Hussein bin Masoud (510H), edited by: Muhammad Abdullah Al-Nimr, Othman Jumah Dumayriyah, Suleiman Muslim Al-Harsh, 4th edition, d.m., Dar Taibah, 1417H-1997D.
- *Ma?ani Al-Qur'an Wa I?rabuh*, Al-Zajjaj, Abi Ishaq Ibrahim bin Al-Suri (311H), edited by: Abd Al-Jalil Abdo Shalabi, 1st edition, Beirut: The World of Books, 1408H - 1988D
- *Mu?jam Al-Foruk Al-lughuya*, Al-Askari, Abi Hilal Al-Hassan bin Abdullah bin Sahl (395H), edited by: Al-Sheikh Baituallah Bayat, 1st edition, Qom: Islamic Publishing Institution affiliated to the Teachers Group, 1412H.
- *Al-Mu?jam Al-Wasit*, the Arabic Language Academy in Cairo: Ibrahim Mustafa, Ahmed Al-Zayat, Hamed Abdel-Qader, Muhammad Al-Najjar, publisher, d.m., Dar Al-Da'wah, no date.
- Mafatih Al-Ghayb, Al-Razi, Muhammad bin Omar (606H), 2nd edition, Beirut: House of Revival of the Arabic Heritage, 1420H.
- *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*, Al-Isfahani, Abi Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad (502H), edited by: Safwan Adnan Al-Daoudi, 1st edition, Damascus - Beirut: Dar Al-Qalam, Al-Dar Al-Shamiya, 1412H
- *Minhaj Al-Sunnah Al- Nabawiyah Fi Naqd Kalam Al-Shi'ah Al-Qadriyah*, Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abdul-Halim Al-Hanbali (728H), edited by: Muhammad Rashad Salem, 1st edition, Riyadh: Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, 1406H-1986D.
- *Al-Nasikh Wal-Mansukh*, Al-Nahas, Abi Ja'far Ahmad bin Muhammad (338H), edited by: Dr. Muhammad Abdul Salam Muhammad, 1st edition, Kuwait: Maktabat Al-Falah, 1408H.
- *Nazum Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wal-Suwar*, Al-Buqa'i, Ibrahim bin Omar (885H), publisher, Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami, no date.
- *Al-Nihayah Fi Gharib Al-Hadith Wal-Athar*, Ibn Al-Athir, Majd Al-Din Al-Mubarak bin Muhammad Al-Jazri (606H). edited by: Taher Ahmad Al-Zawy, Mahmoud Muhammad Al-Tanahi, publisher, Beirut: The Scientific Library, 1399H-1979D.
- *Al-Wasit Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Majid*, Al-Wahidi, Abi Al-Hassan Ali bin Ahmed (468H), edited by: Adel Ahmed Abdul Mawgoud, et al, 1st edition, Beirut: Scientific Books, 1415H - 1994D.



أساليب نبذ العنصرية في السنة النبوية

د. وفاء بنت عبد العزيز الزامل^(١)

المستخلص: تهدف هذه الدراسة إلى تحديد مفهوم العنصرية مع بيان المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح العنصرية، وإبراز الأساليب النبوية في نبذ العنصرية، واستخدام البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد جاء هذا البحث في: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة. المقدمة وفيها: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، أهداف البحث، تساؤلات البحث، الدراسات السابقة، منهج البحث، واشتملت على مبحثين: الأول: مفهوم العنصرية، الثاني: المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح العنصرية.

المبحث الأول: الأساليب النبوية التأصيلية لنبذ العنصرية.

المبحث الثاني: الأساليب النبوية التطبيقية لنبذ العنصرية.

وخلص البحث لعدد من النتائج منها: العنصرية تظهر في صور مختلفة، كالحمية، والعصبية والقبلية، والحزبية، والعرقية والإثنية، والإسلام يقرر أن أصل البشر واحد، واستقرار هذه الحقيقة كان كفيلاً باستبعاد الصراع العنصري، وقد تكرر في عدد من الأحاديث ربط مظاهر العنصرية بالجاهلية، ذمًا لها وتنفيراً منها. وتوصي هذه الدراسة بعدد من التوصيات منها: على عقلاء العالم أن يحذروا من مغبة العنصرية وأثرها السلبي على الجميع، فالعنصرية أصل الفقر والتخلف والاستبداد، القيام بالمزيد من الأبحاث حول أثر وسائل الإعلام في إذكاء روح العنصرية، ودورها في تأجيج كوامن التمييز العنصري، بث الوعي لدى فئات المجتمع وكافة شرائحه حول خطر التمييز العنصري بصوره المعاصرة المختلفة.

الكلمات المفتاحية: العنصرية، القومية، العصبية، الحزبية، القبلية.

(١) أستاذة الحديث وعلومه المساعد - بجامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن.

البريد الإلكتروني: waalzamil@pnu.edu.sa



Methods Of Rejecting Racism In The Prophet's Sunnah

Dr. Wafaa Abdulaziz Hamad Alzamil

Abstract: This study aims to, define the concept of racism explaining the terms related to it, and highlighting the prophetic methods of rejecting racism. The study uses the inductive analytical approach. This research contains: an introduction, two themes, and a conclusion.

The introduction includes: the importance of the topic and reasons for choosing it, research objectives, research questions, previous studies, and research methodology with regards to defining: the concept of racism , and the terminology related to this term. The two themes are: authentic prophetic methods in rejecting racism and applied prophetic methods in rejecting racism.

The research has come out with a number of results, including: racism appears in various forms, such as fanaticism, tribalism, partisanship, racial discrimination and ethnicity, and Islam determines that the origin of human beings is one, and the stability of this fact was enough to exclude racial conflict, and this idea has been repeated in many hadiths to relate the aspects of racism with ignorance, denouncing it and discouraging dealing with it.

This study recommends a number of issues, such as :the wise people in the world should beware of the consequences of racism and its negative impact on everyone; as racism is the root of poverty, backwardness and despotism , more research on the impact of the media in furthering the spirit of racism, and its role in stoking the potentials of racial discrimination is needed, and raising awareness among all groups and segments of society about the danger of racial discrimination with its various contemporary forms.

Key words: racism, nationalism, fanaticism, partisanship, tribalism.

* * *



الله) قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: (فَعَنْ مَعَادِنِ الْعَرَبِ تَسْأَلُونِي!) قالوا: نعم، قال: (فَخَيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهَمُوا)^(١). أي: إذا فقهوا أحكام الدين، وعملوا بها. فالإسلام قد جاء رافضاً كل أشكال التمييز بين البشر جميعاً بسبب الجنس أو اللون أو العرق أو النوع، وقرر أن الناس جميعاً سواء، لا تفاضل ولا تمايز بينهم إلا بالتقوى، وصرح رسول الله ﷺ بأن العصبية والتمييز العنصري من آثار الجاهلية الأولى التي قضى عليها الإسلام، وحذر من التفاخر بها والتعامل على أساسها.

وقد بين رسول الله ﷺ ذلك الأمر واضحاً جلياً في حجة الوداع حينما قال: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَلَبَّغْتُ؟ قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ)^(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٤/١٤٠)، برقم (٣٣٥٣)، (٤/١٤٧)، برقم (٣٣٧٤)، (٤/١٤٩)، برقم (٣٣٨٣)، (٤/١٧٨)، برقم (٣٤٩٠)، (٦/٧٦)، برقم (٤٦٨٩)، ومسلم في صحيحه (٧/١٠٣)، برقم (٢٣٧٨)، والنسائي في «الكبرى» (١٠/١٣١)، برقم (١١١٨٥)، (١٠/١٣٢)، برقم (١١١٨٦).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (١٠/٥٥٨٦)، (ح ٢٣٩٧٢)، والبيهقي في الشعب (٤/٣٤٤)، برقم (٥١٣٧)، وأبو نعيم في الحلية (٣/١٠٠).

من طريق سعيد الجريري، عن أبي نضرة، عن جابر بن عبد الله، بنحوه، عند أحمد عن أبي نضرة، حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ.

قلت: ولا يضر ذلك فالصحابه كلهم عدول، ورجال الإسناد ثقات، و(الجريري) اختلط، ولكن الراوي عنه عند أحمد هو (إسماعيل بن علي) وسماعه منه كان قبل أن يختلط، كما في الكواكب النيرات (١٨٣)، فالحديث صحيح.

قال ابن تيمية في الاقتضاء (٦٩): إسناده صحيح.

وبعد ثلاثة عشر قرناً من الزمن عرفت الأمم هذا المبدأ وفخرت به، وظنت أنها وقعت على شيء جديد لم يعرف من قبل، وتجاهلت أن الإسلام العظيم قد جاء بهذه المثل العليا قبل زمن طويل، في وقت كان البشر غارقين في العبودية وتقديس الطغيان، فجاء الإسلام العظيم بهدم مزايا الأجناس والظلم، وإلغاء الفروق الجنسية والتمييز العنصري، والتعويل على التقوى والعمل الصالح وحدهما^(١).

أولاً: أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- إثبات أن الإسلام سبق إلى حفظ حقوق الإنسان وكرامته، ونبذ أي تمييز عنصري ضده.

٢- الحاجة إلى إبراز المنهج النبوي في نبذ العنصرية.

٣- السلوك العنصري ظهر منذ نشوء البشرية، وهو مستمر حتى اليوم، فكان لزاماً أن نسهم في حل هذه المشكلة من خلال تسليط الضوء على الحلول النبوية لنبذ العنصرية.

ثانياً: أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١- تحديد مفهوم العنصرية.

٢- بيان المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح العنصرية.

٣- إبراز الأساليب النبوية في نبذ العنصرية.

ثالثاً: تساؤلات البحث:

هذا البحث يجيب عن التساؤلات التالية:

(١) مقال: لا عنصرية ولا عنصرية في الإسلام، د. إبراهيم الحمود، صحيفة الجزيرة العدد: (١٥١٢٣)

- بتصرف -

١- ما مفهوم العنصرية؟

٢- ما المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح العنصرية؟

٣- ما الأساليب التي اتبعها المصطفى ﷺ للقضاء على العنصرية؟

رابعاً: الدراسات السابقة:

١- العنصرية اليهودية وأثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها.

للدكتور: أحمد عبدالله الزغبيني أصل هذه الدراسة رسالة علمية تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه من قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤١٣هـ.

وهي دراسة علمية موثقة في (مكائد اليهود العنصرية) ضد كافة المجتمعات البشرية، وفي المجالات الدينية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والاجتماعية كافة.

٢- العنصرية وعلاجها من منظور تربوي إسلامي.

للباحث: محمد مصلح ثلجي عابنة، رسالة الماجستير بقسم التربية في الإسلام/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة اليرموك عام ١٤٢٥ للهجرة.

عرضت العنصرية مشكلة تواجه المجتمع، وكشفت عن مدى قدرة التربية الإسلامية على حلها، وقد اقتضت هذه الدراسة على بيان الآثار الناجمة عن العنصرية سواء كانت على الأفراد أو المجتمع أو التربية، كما اقتضت على ذكر نماذج من العنصرية في أمريكا، وجنوب أفريقيا، والعنصرية اليهودية.

٣- أساليب الإسلام التشريعية في القضاء على العنصرية من السيرة والسنة النبوية.

بحث محكم للدكتورة: عواطف علي الجنوبي، نشر بمجلة الدرعية عام ١٤٣٣هـ، وقد تضمن البحث ذكرًا لأهم الأساليب التشريعية ومنها: إقرار المساواة بين الناس، اجتناب المحاباة في إيقاع العقوبات، سن الزواج وفق معيار الدين والخلق، السعي لإزالة الفوارق الاجتماعية،

إقرار تولية المناصب حسب الكفاءة، إقرار المساواة في مقادير الديات.

٤ - التمييز العنصري وأحكامه في الفقه الإسلامي.

بحث محكم للدكتور: محمد ممدوح شحاته خليل، نشر في حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، سلط الباحث الضوء فيه على دور الفقه الإسلامي في القضاء على العنصرية، من التشريعات التي تنص على المساواة بين العباد، وحفظ حقوقهم على السواء.

ما يضيفه هذا البحث:

هذا البحث ينظر إلى العنصرية داءً خطيراً، فيسلط الضوء على المنهج التربوي الذي التزمه رسول الله ﷺ لمعالجة داء العنصرية البغيضة المستشرية في المجتمعات، تأصيلاً لمبدأ نبذ العنصرية، وتطبيقاً لسلوكيات هذا المبدأ. دون التوسع في الأساليب التشريعية لاسيما التشريعات الفقهية حيث نوقشت في البحثين السابقين: أساليب الإسلام التشريعية في القضاء على العنصرية من السيرة والسنة النبوية، والتمييز العنصري وأحكامه في الفقه الإسلامي.

خامساً: منهج البحث:

المنهج الاستقرائي التحليلي.

سادساً: تقسيمات البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

- المقدمة: وتشمل: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، أهداف البحث، تساؤلات البحث، الدراسات السابقة، منهج البحث.
- التمهيد: وفيها مطلبان:
 - الأول: مفهوم العنصرية.
 - الثاني: المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح العنصرية.



- المبحث الأول: الأساليب النبوية التأصيلية لنبذ العنصرية.
- المبحث الثاني: الأساليب النبوية التطبيقية لنبذ العنصرية.
- الخاتمة: فيها أبرز النتائج والتوصيات.
- ثبت المصادر والمراجع.

التمهيد

وفيه مطلبان

* المطلب الأول: مفهوم العنصرية.

المعنى اللغوي:

مصطلح العنصرية من المصطلحات العربية المستحدثة؛ إذ لم يرد بهذه الصيغة في أي معجم من معاجم اللغة العربية القديمة، وإنما الذي ورد ما ينسب إليه هذا المصطلح وهو كلمة العنصر.

والعنصر - بفتح الصاد وهو الأفصح وبضمها وهو الأشهر^(١) - قال ابن فارس: «العنصر أصل الحسب، وهو مما زيدت فيه النون، وهو في الأصل العَصْر، وهو الملجأ»^(٢). قال ابن سيدة: «العُنْصَرُ أي الأصل»^(٣)، وتأتي بمعنى الجنس والسلالة يقال: فلان من العنصر السامي^(٤).

(١) لسان العرب، ابن منظور (٤/٦١١)، تاج العروس، الزبيدي (٣/٤٠٧).

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٤/٢٩٧).

(٣) المخصص، ابن سيده (٤/٤٠٩).

(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار (١٥٦٣)، المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة (٦٣١).

المعنى الاصطلاحي:

اختلفت عبارات الباحثين في تعريف العنصرية، وكلها تدور حول المعاني المستعملة لهذا المصطلح، مثل التفرقة العنصرية، والفصل العنصري، والتمييز العنصري. وهي مع اختلافها تعود إلى عقيدة تستند إلى أسطورة مناقضة للدين الحق والعلم الصحيح، حول التفوق أو نقص هذه الأجناس أو تلك، محاولة تسويق السياسة العدوانية ضد الكائن البشري، التي تقوم على الاغتصاب والإرهاب والاستعباد^(١). فهي تفريق بين إنسان وآخر بالنظر إلى العنصر والجنس. وقد جاء تعريف العنصرية في الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أنواع التمييز العنصري بأنها: «أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس العرق، أو اللون، أو النسب، أو الأصل القومي، أو الإثني، ويستهدف تعطيل أو عرقلة الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية، أو التمتع بها أو ممارستها، على قدم المساواة في الميدان السياسي، أو الاجتماعي، أو الثقافي، أو في أي ميدان آخر من ميادين الحياة العامة»^(٢).

* المطلب الثاني: المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح العنصرية.

الْحَمِيَّة: ومعناها في اللغة الأنفة والغيرة والغضب الشديد^(٣)، فهي صورة من صور العنصرية لارتباطها بالجنس والجماعة حتى لو كانت على الباطل، إلا أن الحمية قد تكون أعم من العنصرية، فالعنصرية لا تكون إلا مذمومة أما الحمية فقد تكون ممدوحة إذا كانت في الأمور الإيجابية.

(١) العنصرية اليهودية وأثرها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، أحمد الزغيبي (١/٦٠).

(٢) الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري ١٩٦٥م (ص٣)، المادة (١/١).

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (١/١٤٧)، لسان العرب، ابن منظور (٤/٢٣٩).

في الحديث عن أبي موسى عبدالله بن قيس الأشعري رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء؛ أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)^(١).

قال النووي: «يقاتل حمية، هي الأنفة والغيرة والمحاماة عن عشيرة»^(٢).

العَصِيَّةُ: العصبية مشتقة من الفعل (عَصَبَ)، ويدور أصل معنى الكلمة ومشتقاتها في اللغة على: الشدة والطي والتجمع والاستدارة حول الشيء أو المكان^(٣). وتدل على ربط شيء بشيء^(٤)، وهي أن يدعو الرجل إلى نصره عصبته، والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين، وقد تعصبوا عليهم إذا تجمعوا، فإذا تجمعوا على فريق آخر قيل: تعصبوا^(٥).

وجاء في الحديث: عن جندب بن عبد الله البجلي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَمِيَّةٍ يَدْعُو عَصِيَّةً أَوْ يَنْصُرُ عَصِيَّةً فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةٌ)^(٦).

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٣٦/١)، برقم (١٢٣)، (٢٠/٤)، برقم (٢٨١٠)، (٨٦/٤)، برقم (٣١٢٦)، (١٣٦/٩)، برقم (٧٤٥٨)، ومسلم في صحيحه (٤٦/٦)، برقم (١٩٠٤)، (٤٦/٦)، برقم (٤٦/٦)، (١٩٠٤)، برقم (١٩٠٤)، وأبو داود في سننه (٣٢١/٢)، برقم (٢٥١٧)، والترمذي في جامعه (٢٨٢/٣)، برقم (١٦٤٦)، والنسائي في المجتبى (٦١٨/١)، برقم (٣١٣٦)، والنسائي في الكبرى (٢٨٤/٤)، برقم (٤٣٢٩)، وابن ماجه في سننه (٧٣/٤)، برقم (٣٤٥٠).

(٢) شرح صحيح مسلم، النووي (٤٩/١٣).

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٣٤٠/٤).

(٤) المصدر السابق (٣٣٦/٤).

(٥) لسان العرب، ابن منظور (٦٠٦/١).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٠/٦)، برقم (١٨٤٨)، والنسائي في المجتبى (٨١٠/١)، برقم (٥٣٠).

الْقَبِيلِيَّةُ: نسبة إلى القبيلة، والقبيلة من الناس: بنو أب واحد، ومعنى القبيلة: الجماعة، يقال لكل جماعة من أب واحد: قبيلة^(١).
فالقبيلية: هي المحاماة والمدافعة والنصرة لمن يشترك معهم برابط النسب، سواء كان بحق أو باطل، ظالمين كانوا أو مظلومين، فهي صورة من صور العنصرية.
الْحَزْبِيَّةُ: أصل مادة (حَزَب) تدل على تجمع الشيء^(٢).
يقال: حزب الرجل أصحابه وجنده الذين على رأيه، وكل قوم تشاقلت قلوبهم وأعمالهم فهم حزب وإن لم يلتق بعضهم بعضًا^(٣).
فالحزبية تعني تعصب الشخص لشيئته وطائفته وفرقته، فيوافقهم في الأعمال أو الأهواء أو الأفكار.

الطَّائِفِيَّةُ: الطائفة من الشيء قطعة منه، والطائفة مجموعة من الناس^(٤)، فهي تعني تمسك جماعة أو طائفة تربط بينها رابطة ما، كالنسب أو الدين أو المذهب الاعتقادي بمصالحها ومنظومة قيمها المشتركة، وبتعصبها في الحق والباطل.
العِرْقِيَّةُ: عرق كل شيء: أصله^(٥)، والعرقية مصدر صناعي من (عرق)، مذهب يرمي إلى تصنيف الجماعات الإنسانية على أساس انتمائها إلى عرق أو أصل معين^(٦).
ومفهوم العرقية ethnicity حديث الاستعمال في العلوم الاجتماعية، على الرغم من

(١) لسان العرب، ابن منظور (٣٥١٩/٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥٥/٢).

(٣) النهاية، ابن الأثير (٩٤٥/١)، لسان العرب، ابن منظور (٣٠٨/١).

(٤) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٤٣٢/٣)، لسان العرب، ابن منظور (٢٢٥/٩).

(٥) لسان العرب، ابن منظور (٤٥٥/٣).

(٦) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار (٢٥٤).

استعماله في علم دراسة البشرية، حيث لم يظهر في القواميس والمعاجم إلا في نهاية الستينات وبداية السبعينات، والدليل على ذلك لم يظهر في «المنجد الانجليزي المشهور أو كسفورد oxford dictionary إلا في سنة ١٩٧٢م»^(١)، أما كلمة عرق ethnic فهي قديمة، ومشتقة من الإغريقية ethnos التي بدورها مشتقة من ethnikos وتعني في الأصل ملحد، وحسب إريكسون Erikson فالمصطلح استعمل بهذا المعنى في اللغة الإنجليزية من منتصف القرن الرابع عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، أي بدأ في استعماله تدريجياً للإشارة إلى خصائص السلالة العرقية^(٢)، واستخدم المصطلح في الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية، للإشارة إلى الشعوب غير المنحدرة عن الأصل الإنجليزي مثل اليهود الإيطاليين والإيرلنديين. ومصطلح عرقية ethnicity مشتقة من الكلمة الإغريقية ethnos وتعني أناساً أو قومًا، وتدل العرقية على «الرمز والشعار والهوية للفرد، وهي عبارة عن التراث الثقافي الذي يرثه الفرد من المجموعة العرقية التي ينتمي إليها»^(٣). يركز هذا التعريف على الانتماء أي الأصل، وهو العنصر الأساسي والعامل المهم والمحدد لكل تعريفات العرقية في العلوم الاجتماعية والسياسية، ونفس الشيء ينطبق على مصطلح القومية.

فالاعتقاد بالأصل الواحد سواء كان حقيقياً أو وهمياً وتصورياً هو أهم معيار لتعريف العرقية، وكذلك تمييزها عن المجموعة العرقية، وهذا ما أكده عالم الاجتماع البريطاني أنطوني سميث Anthony Smith الذي عرّف العرقية: «هي مجموعة من السكان لها أسطورة myth الأصل المشترك، وتتقاسم ذكريات تاريخية، ولها عناصر ثقافية ومرتبطة ومتضامنة بإقليم خاص»^(٤).

- (1) N. Glazer and D.P. Moynihan, Ethnicity Theory and Experience.(Massachusetts: Harvard University Press 1975) p.2.
- (2) Montsera Guibernau and John Rex, The Ethnicity Reader, Nationalism and Migration..(Oxford Polity Press 1999) p.33.
- (3) E.M. Burge, The Eesurgence of Ethnicity, Myth or Reality.(Ethnic and racial studies, Vol 1 N°3 july 1978) p.226.
- (4) Anthony D.Smith, National Identity.(London:Penguin books 1995) p.39.

الإثنية: فيما يوحى استخدام مصطلح العرق بدلالات ومعانٍ عنصرية قائمة على أصول بيولوجية ثابتة فإن مفهوم الإثنية يحمل معنىً اجتماعياً خالصاً، فالإثنية تشير إلى مجمل الممارسات الثقافية والنظرة التي تمارسها أو تعتنقها جماعة من الناس وتتميز بها عن الجماعات الأخرى، ويعتقد المنتمون إلى جماعة إثنية أنهم يتميزون من الوجهة الثقافية عن الجماعات الأخرى في مجتمع ما، وليس ثمة جانب فطري أو غريزي في الخصائص الإثنية، فهي كلها ظاهرة اجتماعية خالصة يجري إنتاجها وإعادة إنتاجها على مر الزمن^(١).

المبحث الأول

الأساليب النبوية التأصيلية لنبذ العنصرية

المتأمل في السنة النبوية يقف على منهج متميز التزمه رسول الله ﷺ لمعالجة داء العنصرية البغيضة المستشرية في المجتمعات، يتمثل في الأساليب التالية:

١- بيان أصل الخلق:

بين الإسلام أن أصل البشر واحد، وهو التراب، قال ﷺ: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ (الحج:٥)، وبين رسول الله ﷺ أنه من تراب الأرض فقد جاء في حديث أبي موسى الأشعري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض)^(٢).

(١) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي (٤١) - بتصرف -.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه (٣٥٨/٤)، (ح ٤٦٩٣)؛ والترمذي في سننه (٧١/٥)، (ح ٢٩٥٥)؛ وابن خزيمة في التوحيد، (٤٤)؛ وابن حبان في صحيحه (٢٩/١٤)، (ح ٦١٦٠)؛ والحاكم في المستدرک (٢/٢٦١-٢٦٢)؛ والبيهقي في السنن الكبرى، (٣/٩)، (ح ١٧٤٨٦)؛ وقال الترمذي: «حسن صحيح»؛ وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

فإذا كان الأصل واحداً، فلا معنى لأن يفخر أحد على أحد، أو يتعالى أحد على أحد. واستقرار هذه الحقيقة كان كفيلاً باستبعاد الصراع العنصري، الذي ذقت منه البشرية الأمرين، وما زالت تتجرع من كأسه إلى يومنا هذا في الجاهلية الحديثة، التي تفرق بين ألوان البشر، وتفرق بين العناصر، وتقيم كيانها على أساس هذه التفرقة، والانتساب إلى جنس أو قوم دون آخر، وتنسى الانتساب إلى البشرية الواحدة، والربوبية الموحدة^(١). قال الرازي: «الناس إذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر، وأظهروا التواضع وحسن الخلق»^(٢).

وقد أخبر رب العالمين أنه خلق الناس من ذكر وأنثى، وجعلهم شعوباً وقبائل، وبين الحكمة من ذلك فقال لأ: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِيَّاَنَا خَلْقًا مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ (الحجرات: ١٣).

هذا تذكير من الرب ﷻ إلى الناس جميعاً بأن أصلهم واحد ومرجعهم واحد، فقد خلقهم جميعاً من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وهما آدم وحواء ﷺ، ونوعهم إلى قبائل وشعوب، وهذا التنوع في الأنساب وفي الألوان وفي الألسنة، ومثله التنوع في الطبائع وفي الأخلاق وفي المواهب، كل ذلك الهدف منه التعارف والوئام والتعاون للنهوض بجميع التكاليف، والوفاء بجميع الحاجات.

والله ﷻ العليم الخبير هو الذي وزنهم عن علم وخبرة، وبثهم في الأرض رجالاً ونساءً وشعوباً وقبائل من هذا الأصل الواحد، فإذا تفاخر الناس بأنسابهم وبأصولهم وقبائلهم، فعليهم أن يتذكروا أن العليم الخبير الذي بثهم من التراب والطين يسمعهم ويراهم، هو العليم بأصلهم،

(١) زهرة التفاسير، أبو زهرة (١/ ١٣٢).

(٢) التفسير الكبير مفاتيح الغيب، الرازي (٩/ ٤٧٧).

خبير بأحوالهم، أليس هو الذي خلقهم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤).
فالإسلام أكد على أن الناس خلقوا من أب واحد وأم واحدة، وما حصل من اختلاف اللون
والمكان، وتفرع الناس إلى قبائل وشعوب لا يجعل لأحدهم تمييزاً عنصرياً على الآخر.

٢- إقرار مبدأ المساواة بين الناس، والتكريم لهم جميعاً:

يقر الإسلام مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، والمساواة في أبسط معانيها تُقرر "أن
يكون الأفراد المكونون لمجتمع ما متساوين في الحقوق والحريات والتكاليف والواجبات
العامة، وألا يكون هناك تمييز في التمتع بها بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العقيدة"^(١)،
فالناس سواسية، لا فرق بين عربي وأعجمي، ولا أحمر ولا أسود إلا بالتقوى، وهذا ما ختم به
النبي ﷺ دعوته في خطبة الوداع فقال: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا
فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجْمِيٍّ وَلَا لِعَجْمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا
بِالتَّقْوَىٰ، أَبْلَغْتُ؟ قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ)^(٢).

وقد أكدت المبادئ الإسلامية على الكرامة الإنسانية، حيث اعتبرت الإنسان خليفة في هذه
الأرض يعمرها، ويقيم فيها بالعدل والإحسان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ
وَأَلْبَحْرَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

٣- إقرار مبدأ التفاضل بالتقوى:

لقد قضى الإسلام قضاء مبرماً على كافة أنواع العنصرية القائمة على اختلاف اللون أو
الجنس أو اللغات، فالأبيض كالأسود والعربي كالعجمي، لا يتفاضلون ولا يتميزون إلا
بالتقوى والعمل الصالح، فأكرم الناس أتقاهم كما جاء في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

(١) النظام السياسي للدولة الإسلامية، محمد سليم العوا (٢٢٣).

(٢) سبق تخريجه.

أساليب نبذ العنصرية في السنة النبوية

أَتَقَنُّكُمْ ﴿ (الحجرات: ١٣).

فالتفاضل لا يرجع إلى الجنس ولا إلى اللون ولا إلى الوطن، ميزان التفاضل واحد هو الإيمان، ثم المؤمنون فيما بينهم يتفاوتون ويتفاضلون، وميزان التفاضل فيما بينهم هو التقوى، فاتقاهم الله تعالى هو أكرمهم عنده، قال رسول الله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ)^(١).

فالناس جميعاً في أصلهم وفي شرفهم وفي عنصرهم ينتسبون إلى أصل واحد هو الطين والتراب، ولذلك لا يتفاوتون في الأصل ولا في الشرف، إنما يتفاوتون في الأمور الدينية، في طاعة الله ﷻ، وفي متابعة هدي رسوله ﷺ، أما تقسيمهم إلى شعوب وإلى قبائل، وأما اختلافهم في الأنساب فالمقصود منه التعارف والتآلف.

هذا هو المبدأ العظيم الذي جاء به ديننا العظيم فكرس مبدأ المساواة بين البشر، وجعل ميزان التفاضل واحداً هو الإيمان والتقوى، فالناس إنما يتفاضلون بهذا الميزان.

فقد استأصل الإسلام منذ فجر دعوته الإصلاحية الكبرى كل المعاني والروابط القبلية والعنصرية والعرقية، وأحل محلها روابط أخلد وأقوى وأمتن، وهي روابط الإيمان والهجرة والجهاد والإيواء والنصرة.

وقد أكد الرسول ﷺ على هذا المبدأ، فقد وقف في حجة الوداع ليعلن في خطابه الخالد: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَبْلَغْتُ؟ قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ)^(٢).

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

إن مجتمعًا يقف فيه بلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وخباب بن الأرت، وعمار بن ياسر بجانب أبي سفيان، وعثمان بن عفان، وعمر بن الخطاب، لدليل قاطع على أن العصبية والقوميات والجنسيات قد ذهبت إلى غير رجعة، وانصهرت في عقيدة واحدة، هي عقيدة التوحيد، تحت لواء واحد، هو لواء الإسلام.

ويقول ﷺ: (مَثَلُ الْمُسْلِمِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرَ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحَمَى)^(١).

وقد كان إرساء هذه الدعائم من أعظم ما سهل نشر الهدى الإسلامي، وتقارب عناصر البشرية وامتزاجها بعضها ببعض حتى كان ثمرة اتحادها.

٤- ذم تفضيل الناس من أجل العرق واللون:

ذمت الشريعة تفضيل بعض الناس في الحقوق الأساسية بناء على مجرد العرق أو اللون أو غير ذلك، وقد بينت الشريعة ذلك حتى مع أفضل البشر محمد ﷺ، فعن سعد ﷺ قال: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ سِتَّةَ نَفَرٍ، فَقَالَ الْمَشْرُكُونَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: اطْرُدْ هَؤُلَاءِ لَا يَجْتَرِئُونَ عَلَيْنَا، وَقَنْتَ أَنَا وَابْنُ مَسْعُودٍ وَرَجُلٌ مِنْ هَذِيلَ وَبِلَالٌ وَرَجْلَانِ لَسْتَ أَسْمِيَهُمَا، فَوَقَعَ فِي نَفْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقَعَ، فَحَدَّثَ نَفْسَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ (الأنعام: ٥٢)^(٢).

أنزل الله ﷻ قرآنًا يتلى من أجل أنه ﷺ أراد أن يتألف قومًا من كبار كفار قريش، فبين الله أن

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٠/١)، برقم (٥٢)، (٥٣/٣)، برقم (٢٠٥١)، (١٠/٨)، برقم (٦٠١١)، ومسلم في صحيحه (٥٠/٥)، برقم (١٥٩٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١٢٧/٦)، برقم (٢٤١٣)، وابن ماجه في سننه (٥/٢٤٣)، برقم (٤١٢٨).

الضعفاء لهم نفس الحق في رسول الله ﷺ، ولا يمكن أن يغمط شيء من هذا الحق لمجرد أنسابهم أو أعراقهم، ومثل ذلك أيضًا حين كان عند النبي ﷺ عظماء قريش، وكان يحب أن يتألف قلوبهم ويسلموا؛ لأن ذلك يعني إسلام كثير من أقوامهم، فجاءه عبد الله بن أم مكتوم، فأعرض عنه النبي ﷺ مقبلًا على هؤلاء الكفار، فعاتبه الله ﷻ في كتابه منبهاً لأمته من بعده أن هذا الدين جاء ليقضي على هذا التمايز بين الخلق على أساس الأنساب والأعراق، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: أنزل: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ (عبس: ١) في ابن أم مكتوم الأعمى؛ حيث أتى رسول الله ﷺ فجعل يقول: يا رسول الله أرشدني، وعند رسول الله ﷺ رجل من عظماء المشركين، فجعل رسول الله ﷺ يعرض عنه ويقبل على الآخر، ويقول: (أترى بما أقول بأسًا؟! فيقول: لا، ففي هذا أنزل^(١)).

لقد جاء الإسلام مخاطبًا البشرية كلها بأنها متساوية في الحقوق الإنسانية التي كفلتها الشريعة لا فضل لجنس على جنس ولا لون على لون، بل هم عباد الله سواء، فعن عائشة رضي الله عنها أن قريشًا أهتمتهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ؟! فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: (أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟! ثم قام فاخترط، ثم قال: (إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبَلَكُمُ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ. وَإِيْمَ اللَّهُ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا)^(٢).

- (١) أخرجه مالك في الموطأ (٢/٢٨٣)، برقم (٢٩٦)، وابن حبان في صحيحه (٢/٢٩٣)، برقم (٥٣٥)، والحاكم في مستدرکه (٢/٥١٤)، برقم (٣٩١٨)، والترمذي في جامعه (٥/٣٥٧)، برقم (٣٣٣١)، وقال: حسن غريب.
- (٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٣/١٧٠)، برقم (٢٦٤٨)، ومسلم في صحيحه (٥/١١٤)، برقم (١٦٨٨).

ففي هذا الحديث دلالة واضحة على حرص رسول الله ﷺ على تنفيذ حكم الله ﷻ وتطبيق الحد على من يستحق العقوبة مهما كانت منزلته بين القوم، ولا توجد قوة تمنعه من إقامة حدود الله على الشريف والضعيف، والعظيم والحقير من غير تمييز واستثناء؛ لأن في إقامة الحدود حماية للمجتمع من الفساد وحفظاً للأمة من الدمار والهلاك، ودواماً لسعادتها وهنائها وعزها وبقائها، وسبباً لاستتباب الأمن والنظام بين ربوعها، وتثبيتاً للعدالة بين أفرادها.

٥- ربط مظاهر العنصرية بالجاهلية.

جاء في عدد من الأحاديث التنفير من مظاهر العنصرية بربطها بالجاهلية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «دلت هذه الأحاديث على أن إضافة الأمر إلى الجاهلية يقتضي ذمه والنهي عنه، وذلك يقتضي المنع من كل أمور الجاهلية مطلقاً»^(١).

فبين الإسلام أن التفاخر والتعظيم بالأباء والأجداد، والمآثر، والأمجاد من أمور العنصرية والعنصرية المقيمة التي حرمها الإسلام، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ وَجَدَّكَ الْقَدُّ أَدَّهَبَ عَنْكُمْ عِبْيَةَ^(٢) الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخَرَهَا بِالْأَبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، وَالنَّاسُ بُنُو آدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ، لَيْتَنَّهُنَّ أَقْوَامٌ فَخَرَهُمْ بِرِجَالٍ، أَوْ لَيَكُونَنَّ أَهْوَنُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عِدَّتِهِمْ مِنَ الْجُعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّيْنَ)^(٣).

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢٤٦).

(٢) عيبة: وعيبة الجاهلية - بضم العين المهملة وكسر الموحدة المشددة وفتح المثناة التحتية المشددة - أي فخرها وتكبرها ونخوتها، وأصله من العب وهو الثقل يقال عيبة وعيبة بضم العين وكسرها. معالم السنن، الخطابي (١٣٧/٢).

(٣) هذا الحديث رواه هشام بن سعد، عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة، وقد اختلف عليه على وجهين، فمرة يروى عنه، عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة، وقد أخرجه أحمد في مسنده (١٨٣٣/٢)، (ح ٨٨٥٧) عن محمد بن الزبير عن هشام بن سعد عن سعيد عن أبي هريرة به، =

قال الخطابي: «معناه أن الناس رجلا ن مؤمن تقي فهو الخير الفاضل وإن لم يكن حسيباً في قومه، وفاجر شقي فهو الدني وإن كان في أهله شريفاً رفيعاً»^(١).

فهذا الحديث إعلام أن الكبر والفخر بالنسب من العصبية المقيتة التي حرمها الإسلام، ومن كمال بلاغته ﷺ أن شبه المتعصب بآبائه ونسبه بأنه أقل من ذلك الحيوان الصغير الذي يدفع فضلات الإنسان والحيوان ويعيش معها.

وقد بيّن الحديث أن الناس حين يتفاضلون بالعنصرية للون أو العنصرية لجنس أو العنصرية لوطن، فحينئذ يعاقبهم الله ﷻ بالذل والهوان، هذا هو وعده على لسان النبي ﷺ: (أَوْ لِيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجُعْلَانِ).

والمقصود في النهي عن التفاخر بالأحساب والأنساب أن يعتقد الإنسان أنها معيار التفاضل

= وأخرجه الترمذي وحسنه (٢٢٤/٦)، (ح ٣٩٥٥) عن هارون بن موسى بن أبي علقمة عن أبيه عن هشام به.

ومرة يروى عنه، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة، أخرجه أبو داود (٤٩٢/٤)، (ح ٥١١٦)، والترمذي (٢٢٥/٦)، (ح ٣٩٥٦) من طرق عن هشام به، ورجح الترمذي وجود أبيه في الإسناد، قال الترمذي عن الوجه الثاني بعد أن ساق الوجهين على الترتيب السابق:

«وَهَذَا أَصَحُّ عِنْدَنَا مِنَ الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ، وَسَعِيدُ الْمُقْبِرِيُّ قَدْ سَمِعَ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَيُرْوَى عَنْ أَبِيهِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ».

وهشام بن سعد: صدوق له أو هام. تقريب التهذيب (١٠٢١/١).

وقد تابعه على الوجه الأول أبو معشر نجيح بن عبدالرحمن أخرجه أحمد في مسنده (٢٢٢٢/٢)، (ح ١٠٩٣٢)، وأبو داود الطيالسي في مسنده (٣٤٤/٢)، (ح ١٤٣٥) عن نجيح به، وأبو معشر ضعيف.

(١) معالم السنن، الخطابي (١٣٧/٢).

د . وفاء بنت عبد العزيز الزامل

بين البشر، أو أن يتخذ ذلك سبباً للتعالي والتكبر على الآخرين، أو التفريق بين المسلمين، وتصنيفهم إلى طبقات وفتات بناء على هذه الأحساب والأنساب. وكيف يفخر الإنسان على غيره بما ليس من كسبه وما لا جهد له فيه؟!

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: (عَزَوْنَا مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَقَد تَابَ مَعَهُ نَاسٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ حَتَّى كَثُرُوا، وَكَانَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلٌ لَعَابٌ، فَكَسَعَ أَنْصَارِيًّا، فَعَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ غَضَبًا شَدِيدًا حَتَّى تَدَاعَوْا، وَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لِلْأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: مَا بَالُ دَعْوَى أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ؟ ثُمَّ قَالَ: مَا شَأْنُهُمْ؟ فَأَخْبَرَ بِكَسَعَةِ الْمُهَاجِرِيِّ الْأَنْصَارِيَّ، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: دَعُوهَا فَإِنَّهَا خَبِيثَةٌ، وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي إِبْنِ سَلُولٍ: أَقْدَ تَدَاعَوْا عَلَيْنَا لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ، فَقَالَ عُمَرُ: أَلَا نَقْتُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْخَبِيثَ؟ لِعَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّهُ كَانَ يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ^(١)).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهاذان الاسمان المهاجرون والأنصار اسمان شرعيان جاء بهما الكتاب والسنة، وسماهما الله بهما كما سمانا المسلمين من قبل، وانتساب الرجل إلى المهاجرين والأنصار انتساب حسن محمود عند الله وعند رسوله، ليس من المباح الذي يقصد به التعريف فقط كالانتساب إلى القبائل والأمصبار، ولا من المكروه أو المحرم كالانتساب إلى ما يفضي إلى بدعة أو معصية أخرى، ثم مع هذا لما دعا كل واحد منهما طائفة منتصرة بها أنكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، وسماها دعوى الجاهلية، حتى قيل له إن الداعي بها إنما هما غلامان، لم يصدر ذلك

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٤/١٨٣)، برقم (٣٥١٨)، (٦/١٥٤)، برقم (٤٩٠٥)، (٦/١٥٤)، برقم (٤٩٠٧)، ومسلم في صحيحه (٨/١٩)، برقم (٢٥٨٤)، (٨/١٩)، برقم (٢٥٨٤)، (٨/١٩)، برقم (٢٥٨٤)، والترمذي في جامعه (٥/٣٤٢)، برقم (٣٣١٥)، والنسائي في الكبرى (٨/١٣٥)، برقم (٨٨١٢)، (٩/٣٥٨)، برقم (١٠٧٤٧)، (١٠/٣٠٤)، برقم (١١٥٣٥).

من الجماعة، فأمر بمنع الظالم وإعانة المظلوم، ليبين النبي ﷺ أن المحذور من ذلك إنما هو تعصب الرجل لطائفته مطلقاً فعل أهل الجاهلية، فأما نصرها بالحق من غير عدوان فحسن واجب أو مستحب^(١).

وقد ذم رسول الله ﷺ الذي يقاتل تعصباً لقومه أو أهل بلده ونحو ذلك، وسمى الراية عمياء لأنه الأمر الأعمى الذي لا يدري وجهه فكذلك قتال العصبية يكون عن غير علم بجواز هذا قتال، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَمِّيَّةٍ، يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً فَقَتَلَ جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدُهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ)^(٢).

المبحث الثاني

الأساليب النبوية التطبيقية لنبذ العنصرية

حين شرع رسول الله ﷺ العدل بين الناس وأعلن مبادئ الإسلام في نظرتة للبشرية جمعاء، ومعايير التفاضل المقبولة، وقضى على كل موروثات الجاهلية التي تنطلق من نظرة عنصرية، لم يكن ذلك مجرد تنظير، بل كان الجانب التطبيقي حاضراً وبارزاً في موقف رسول الله ﷺ مع كل

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢٤١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٠/٦)، برقم (١٨٤٨)، والنسائي في المجتبى (١/٨١٠)، برقم (٤١٢٥)، وفي الكبرى (٣/٤٦٢)، برقم (٣٥٦٦)، وابن ماجه في سننه (٥/٩٥)، برقم (٣٩٤٨).

تصرف أو سلوك عنصري، فلم يكتف بوضع حل نظري لمشكلة العنصرية وتأكيد المساواة والإخاء والعدل، وإنما وضع نظامًا عمليًا لمحاربة العنصرية، يظهر في الملامح الآتية:

١- دمج الأخطا العرقية، والقبلية في بوتقة المجتمع المسلم:

لقد كان مجتمع المدينة النبوية - دولة الإسلام الأولى - متعددة الطوائف والقبائل، حيث يسكنها العرب واليهود، والعرب بتعدد قبائلهم - الأوس والخزرج - وبينهم أيام وحروب وعداوات، وانضم إلى هذه التركيبة جموع مهاجرة من مكة باختلاف قبائلها ومواليهم، فأصبحت التركيبة السكانية للمدينة تمثل تعددية عرقية ودينية، وهذا سبب رئيس للعصبية، والذي بطبيعة الحال يغذي العنصرية ويذكيها.

لذلك قصد رسول الله ﷺ منذ هجرته وتكوينه لنواة الدولة الإسلامية أن يجمع هذه الطوائف، ويجعل انتماءها للعقيدة والأخوة الإيمانية لا على أساس الدم أو أي أسس بيولوجية أخرى.

لقد كان من حكمته ﷺ أن اتخذ مسميات جديدة لهذه التكتلات السكانية بمجتمع المدينة، تنصهر فيها كل الاختلافات فتبدو بملامح واحدة، وانتماء واحد أصله الدين والنصرة، فجميع القبائل المهاجرة للمدينة من قريش وغيرهم سماها (المهاجرون)، أما الأوس والخزرج سكان المدينة الأصليين فجمعهم في اسم واحد هو (الأنصار)، وأخى بين المهاجرين والأنصار، وهو الدمج الثاني بين الفئتين: الداخلة والمستضيفة، وهذا التآخي قائم بين شخصين: مهاجر وأنصاري، تحت رابط الأخوة الإيمانية، وتنتج عن هذه الأخوة مؤاسة وتكافل.

بل قد قصد رسول الله ﷺ إلى إشراك بعض العناصر من موالي المهاجرين في المؤاخاة، فقد أخى بين عامر بن فهيرة والحارث بن أوس بن معاذ من بني عبد الأشهل، وأخى بين بلال وعبيدة بن الحارث بن عبد المطلب، وبين خباب مولى عتبة بن غزوان وتميم مولى خراش بن الصمة، كما أخى بين سالم مولى أبي حذيفة وأبي عبيدة بن الجراح، وكذا بين خباب بن الأرت

وجبر بن عتيك، وأخى بين صهيب بن سنان والحارث بن الصمة، وبين زيد بن حارثة وحمزة بن عبد المطلب^(١)، فخلق نوعاً من التواصل والتلاحم والانصهار في أخوة الدين التي لا فرق فيها بين أبيض وأسود وبين حر وعبد، وبين عربي وأعجمي، فتحطمت بتلك الأخوة نوازع الجاهلية الدفينة في النفوس.

وهذا يجعلنا نقف بجلاء على أن المؤاخاة لم تهدف إلى جمع أكبر عدد ممكن من المسلمين وإنما تأليف القلوب وبناء مجتمع جديد أساسه التآلف بين الناس وإزالة التمايز بين مختلف فئاته.

وفي غزوة بدر جعل شعار المهاجرين الذين ينادون به في القتال (بني عبد الرحمن)، وشعار الخزرج (بني عبد الله)، وشعار الأوس (بني عبيد الله)؛ حتى لا ينادي كل أحد باسم قبيلته وعصبته، ويتوحد الجميع على اسم الله ﷻ، فتزول كل عصبية وانتماء سوى الانتماء لهذه العقيدة العظيمة.

بل ويؤكد رسول الله ﷺ في أكثر من موضع على أن الانتساب الحقيقي هو الانتساب للإسلام ونصرته، يقول أبو عقبة وكان مولى من أهل فارس: «شهدت مع رسول الله ﷺ أحداً، فضربت رجلاً من المشركين، فقلت: خذها مني وأنا الغلام الفارسي، فالتفت إلي رسول الله ﷺ فقال: (هَلَا قُلْتَ خُذْهَا مِنِّي وَأَنَا الْغُلَامُ الْأَنْصَارِيُّ)».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «حضه رسول الله ﷺ على الانتساب إلى الأنصار وإن كان بالولاء وكان إظهار هذا أحب إليه من الانتساب إلى فارس بالصراحة وهي نسبة حق ليست محرمة، ويشبهه - والله أعلم - أن يكون من حكمة ذلك أن النفس تحامي عن الجهة التي تنتسب

(١) عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ابن سيد الناس (١/ ٢٣٠).

(٢) المغازي، للواقدي (٢/ ٤١٦).

إليها كان ذلك لله كان خيرًا للمرء^(١).

٢- إقرار الزواج والمصاهرة بين الأعراق والأجناس المختلفة:

كان الزواج أهم جانب تتجلى فيه العنصرية لدى العرب، فقد كانوا يأنفون أنفة شديدة من الزواج من غير العرب، أو من كان أسود اللون ولو كان عربيًا، أو كان من الموالي، ولما جاء الإسلام وضع معيارًا جديدًا للكفاءة مستمدًا من مبدأ الإخاء بين المؤمنين والمساواة بينهم، فأحل بذلك الرابطة الإيمانية محل الرابطة النسبية، بل ومحل كل معيار آخر للكفاءة.

وقد أبطل النبي ﷺ الفخر بالأنساب في الكفاءة النسبية في الزواج، فقال النبي ﷺ: لِفَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ (أَنْكِحِي أُسَامَةَ) ^(٢) وَأَسَامَةَ مَوْلَى، وَتَزَوَّجَ الْمُقَدَّادُ بْنُ عَمْرِو ضُبَاعَةَ بِنْتَ الزُّبَيْرِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ ^(٣) الْهَاشِمِيَّةَ بِنْتَ عَمِّ النَّبِيِّ ﷺ وَتَزَوَّجَ سَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُدَيْفَةَ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ - ابْنَةَ أَخِيهِ الْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، فَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ: (أَنَّ أَبَا حُدَيْفَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، تَبَنَّى سَالِمًا، وَأَنْكَحَهُ بِنْتَ أَخِيهِ هِنْدَ بِنْتَ الْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ وَهُوَ مَوْلَى لِامْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ) ^(٤).

٣- التأكيد على المساواة بين الناس في العبادات الجماعية:

لم تكن المساواة لتقف عند حدود المبادئ التي تعلن في مناسبات متعددة - كما يقع من زعماء الحضارة الحديثة اليوم - بل كانت مساواة مطبقة تنفذ كأمر عادي لا يلفت نظرًا، ولا يحتاج إلى تصنع أو عناء، فقد نفذت في المساجد حيث كان يلتقي فيها الأبيض والأسود على

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢٤٦).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/١٩٥)، برقم (١٤٨٠).

(٣) الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٣/٢٤٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٥/٨١)، برقم (٤٠٠٠).

صعيد واحد من العبودية لله ﷻ والخشوع بين يديه، ولم يكن الأبيض ليجد غضاضة أو حرجاً في وقوف الأسود بجانبه. لا يحتل الشريف موضعاً متقدماً على من هو دونه مكانة، ولا يتأخر العبد لآخر الصفوف بسبب لونه أو عبوديته، بل الأولوية لمن اجتهد وحرص على الوصول إلى الصلاة مبكراً، لذا قال النبي ﷺ: (لَيْلِي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنُّهْيِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ - ثلاثاً)^(١) فالأولوية هنا ليست بحسب الألوان والأنساب، فالجميع أمام الله تعالى سواء.

ونفذت في الحج حيث تلتقي عناصر البشرية كلها من أبيض وأسود على صعيد واحد، ولباس واحد من غير تمييز بين أبيض وأسود، وغني وفقير، وصاحب منصب، أو استعلاء البيض على السود.

وحين أخبرنا الله بتكريم الجنس البشري أخبرنا بتكريم جميع بني آدم، ولم يخص جنساً بعينه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

وقد تمثل رسول الله ﷺ هذا المعنى وأكدته في أكثر من موقف، فقد مرت به ذات مرة جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: (أَلَيْسَتْ نَفْسًا)، وقد تعلم الصحابة رضوان الله عليهم في مدرسة المصطفى ووعوا هذا الدرس جيداً، فها هي جنازة تمر بسهل بن حنيف، وقيس بن سعد وهما قاعدان بالقادسية فقاما، فقيل لهما إنها من أهل الأرض، أي: من أهل الذمة، فقالا: إن النبي ﷺ مرت به جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: (أَلَيْسَتْ نَفْسًا)^(٢).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٣٠/٢)، برقم (٤٣٢)، والنسائي في المجتبى (١/١٨١)، برقم (٨٠٦)، وفي الكبرى (١/٤٢٩)، برقم (٨٨٣)، (١/٤٣١)، برقم (٨٨٨)، وأبو داود في سننه (١/٢٥٢)، برقم (٦٧٤)، وابن ماجه في سننه (٢/١١٩)، برقم (٣٢٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٢/٨٥)، برقم (١٣١٢)، ومسلم في صحيحه (٣/٥٨)، برقم (٩٦١).

٤ - رفض الألفاظ العنصرية:

من الأمور التي تقوم عليها العنصرية هي التفريق بين الناس بناء على الجنس أو اللون أو اللغة أو غير ذلك مما يتعلق بطبيعة الخلقة، وتتعبس لهذه الأمور، وقد تخوض الحروب بناء على هذه الأمور، وهي لا تصلح أبداً أن تكون مقياساً للتفاضل بين البشر؛ لأنه لا دخل لأحد فيها، فالإسلام ساوى بين البشرية جميعاً في أصل الخلق، فلا التفات لاختلاف لون أو لسان أو غير ذلك ما دام الأصل واحداً، بل عدّ الإسلام اختلاف الألسنة والألوان في النوع البشري، مع وحدته الأصلية، آية من آيات الله الكبرى، ودليلاً من دلائل قدرته وبالغ حكمته فقال تعالى:

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتُ ﴾ (الروم: ٢٢).

فالآية ترشدنا إلى أن الذين يمارسون العنصرية بناءً على اختلاف الألوان أو اللغات «فاتهم أن جميع الكائنات البشرية إخوة، وأن وراء هذه الألوان المتعددة روحاً واحدة لا لون لها، وأن إلهاً واحداً هو الذي خلقهم جميعاً، وأرخصى على روح كل واحد منهم ستاراً كثيفاً: هو الجسد؛ وهذا الستار يكون في صقع أبيض، وفي آخر أسود، وفي صقع أحمر، وفي آخر أصفر»^(١).

فالإسلام نبذه لأي شكل من أشكال التمييز بين بني البشر بناءً على أجناسهم أو ألوانهم أو لغاتهم، فنادى بذلك رسول الله ﷺ قائلاً: (لا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى)^(٢).

وقد غضب ﷺ غضباً لم ير مثله على وجهه الشريف، عندما سمع أبا ذر الغفاري يحتد على بلال ويعيره بأمه! ويتلفظ عليه بلفظ عنصري حين قال له: (يا ابن السوداء) فزجره الرسول ﷺ، ورده بقوله: (يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية! إخوانكم حولكم جعلهم الله

(١) التفسير الميسر، مجمع الملك فهد، (ص ٥١).

(٢) سبق تخريجه.

تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيَطْعَمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيَلْبَسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ^(١).

نرى في هذا الحديث ملامح رفض التمييز العنصري، ليس في المعنى فقط، ولكن في البراعة في اختيار الألفاظ التي تواكب المعنى المراد، فوجد النبي ﷺ يحرص على انتقاء الألفاظ الدالة على الأخوة والمساواة، فيقدم لفظ إخوانكم على لفظ خولكم، وذلك لإعلاء مقام الأخوة والمساواة، ليس هناك من هو أعلى وأدنى، بل أنتم أخوة متساوون، واستخدم لفظ خولكم بدلاً من عبيدكم وخدمكم، يقول ابن حجر: «والخول - بفتح المعجمة والواو - هم الخدم سموا بذلك؛ لأنهم يتخولون الأمور أي: يصلحونها»^(٢)، فنسبهم إلى الإصلاح لما فيها من دلالة إيجابية، بخلاف لفظ العبيد أو الخدم الذي لا يعطي المعنى ذاته، فقول النبي ﷺ: (أَعْيَرْتَهُ بِأُمَّهِ؟!) هذا استفهام إنكاري تعجبي، أي: كيف تعيبه بسواد أمه، وتستنقصه بذلك! وأنت تعلم أن الإسلام لا يميز بين الناس بالألوان، وإنما يفاضل بينهم بالتقوى والعمل الصالح. وقوله: (إِنَّكَ إِمْرُؤٌ فَيْكَ جَاهِلِيَّةٌ!) أي: إن ما فعلته معه من تعيير بسواد أمه نعمة جاهلية، وأثر من آثار التمييز العنصري الذي كان موجوداً قبل الإسلام.

وبعد النهي عن هذه المناداة المهينة، وجّه ﷺ بإحلال السلوك المعاكس محل السلوك العنصري، في فهم تام لما يؤثر في النفسيات ويصلحها، فقال: (فَلْيَطْعَمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيَلْبَسْهُ مِمَّا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٥/١)، برقم (٣٠)، (١٤٩/٣)، برقم (٢٥٤٥)، (١٦/٨)، برقم (٦٠٥٠)، ومسلم في صحيحه (٩٢/٥)، برقم (١٦٦١)، وأبو داود في سننه (٥٠٤/٤)، برقم (٥١٥٧)، (٥٠٥/٤)، برقم (٥١٥٨)، (٥٠٦/٤)، برقم (٥١٦١)، والترمذي في جامعه (٤٩٨/٣)، برقم (١٩٤٥)، وابن ماجه في سننه (٦٤٧/٤)، برقم (٣٦٩٠).

(٢) فتح الباري، ابن حجر (١٧٤/٥).

د. وفاء بنت عبد العزيز الزامل

يلبس)، فإذا نظر إلى مظهره وجده كمظهر خادمه، فبدأ بإصلاح الداخل، ثم انطوى إلى الخارج في تكامل إصلاحه، فيضمن بذلك محور واسب التمييز العنصري، الذي تشربته النفوس، والمختصون بالأساليب النفسية في علاج الظواهر الاجتماعية يرون أنّ علاج السلوك السلبي بإحلال سلوك إيجابي محله من أنجع أساليب التغيير الدائم في السلوك الإنساني^(١).

وهذه الأساليب النبوية التربوية الحكيمة يظهر لنا بجلاء حرص الرسول ﷺ على حماية المجتمع المسلم مما يلحق به الأذى بشتى صورته النفسية والاجتماعية والاقتصادية سواء على صعيد الأفراد أو المجتمعات.

وقد أدركت الأمم المتحدة مؤخرًا دور الدين في الحد من ظواهر التمييز العنصري، ودعت بوضوح إلى تفعيل دور الأديان في ذلك، فقد جاء في أحد مؤتمراتها المعنية: «ندرك أن الأديان والروحانية والمعتقدات تؤدي دورًا رئيسيًا في حياة ملايين النساء والرجال، وفي أسلوب حياتهم، وفي الطريقة التي يعاملون بها الآخرين، ويمكن للأديان والروحانية والمعتقدات أن تسهم في تعزيز الكرامة والقيمة الأصليتين للبشر، وفي القضاء على العنصرية، والتمييز العنصري، وكره الأجانب، وما يتصل بذلك من تعصب»^(٢).

(١) أساليب الإسلام التشريعية في القضاء على العنصرية، الجنوبي (١٩).

(٢) المؤتمر العالمي لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب، الإعلان وبرنامج العمل، من منشورات إدارة شؤون الإعلام بالأمم المتحدة، نيويورك ٢٠٠٣م، ص (١٢).

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، وبعد:

فيظهر جليًا من خلال ما استعرضته في هذا البحث أن العنصرية مشكلة أزلية، وقد أولاها المصطفى ﷺ اهتمامًا بالغًا، ساعيًا لاجتثاث أصولها من النفوس، سالكًا مختلف الطرق والأساليب لعلاج هذه المشكلة، فكان ﷺ حينما يسمع لفظًا عنصريًا أو يرى سلوكًا عنصريًا يقف بكل حزم أمامه، ويصرح بعدم إقراره، بل يسعى جاهدًا لعلاجها، فقد بينت لنا السنة المطهرة حكمة النبي ﷺ في تعميقه لمفهوم نبذ العنصرية قولًا وفعالًا وتشريعًا.

ونوجز ما وقفنا عليه من نتائج فيما يلي:

- ١- العنصرية تظهر في صور مختلفة، منها: الحمية، والعصبية والقبلية، والحزبية، والعرقية والإثنية.
- ٢- قرر الإسلام أن أصل البشر واحد، واستقرار هذه الحقيقة كان كافيًا باستبعاد الصراع العنصري.
- ٣- المساواة مبدأ إسلامي، ولم تكن هذه المساواة لتقف عند حدود المبادئ التي تعلن في مناسبات متعددة - كما يقع من زعماء الحضارة الحديثة اليوم - بل كانت مساواة مطبقة تنفذ كأمر عادي لا يلفت نظرًا، ولا يحتاج إلى تصنع أو عناء.
- ٤- الإسلام بتشريعاته قضى قضاءً مبرمًا على كافة أنواع العنصرية القائمة على اختلاف اللون أو الجنس أو اللغات، فالأبيض كالأسود والعربي كالعجمي، لا يتفاضلون ولا يتميزون إلا بالتقوى والعمل الصالح.
- ٥- نبذ العنصرية سبيل لحماية المجتمع من الفساد، وحفظ للأمة من الدمار والهلاك.
- ٦- وجه ﷺ بإحلال السلوك المعاكس محل السلوك العنصري، في فهم تام لما يؤثر في



النفسيات ويصلحها.

- ٧- تكرر في عدد من الأحاديث ربط مظاهر العنصرية بالجاهلية، ذمًا لها وتنفيراً منها.
- ٨- تنوع الأساليب النبوية لعلاج داء العنصرية بما يضمن الجمع بين التأصيل والتطبيق.

التوصيات:

- ١- على عقلاء العالم أن يحذروا من مغبة العنصرية، وأثرها السلبي على الجميع، فالعنصرية أصل الفقر والتخلف والاستبداد.
- ٢- القيام بالمزيد من الأبحاث حول أثر وسائل الإعلام في إذكاء روح العنصرية، ودورها في تأجيج كوامن التمييز العنصري.
- ٣- بث الوعي لدى فئات المجتمع وكافة شرائحه حول خطر التمييز العنصري بصوره المعاصرة المختلفة.
- ٤- دعوة المرين والمؤثرين للاقتداء برسول الله ﷺ في جمعه بين الأساليب التأصيلية والتطبيقية لعلاج الأمراض الاجتماعية.
- ٥- على المفكرين المسلمين مسؤولية عظيمة حول القيام بواجب التبليغ وإظهار الأسلوب النبوي لنبد العنصرية والقضاء عليها للعالم أجمع؛ لتكون شاهدًا على سبق الإسلام في التفاعل مع قضايا المجتمع المهمة.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري ١٩٦٥ م.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: ٧٣٩هـ) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الطبعة: الأولى بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.
- أساليب الإسلام التشريعية في القضاء على العنصرية، الجنوبي، عواطف علي، نشر بمجلة الدرعية: ١٤٣٣هـ.
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، الطبعة: السابعة، بيروت، لبنان دار عالم الكتب، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩ م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، طبعة الكويت.
- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخرالدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.
- التفسير الميسر، إعداد: نخبة من العلماء، د.ط، د.م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٩هـ.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، د.ط، مصر، السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤ م.
- زهرة التفاسير، أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، د.ط، د.م دار الفكر العربي، د.ت.

د. وفاء بنت عبد العزيز الزامل

- السنن، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، د.م، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- السنن، أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، د.ط، د.م، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- سنن الترمذي (الجامع الكبير)، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي الترمذي، أبو عيسى، المحقق: بشار عواد معروف، د.ط، د.م، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م.
- السنن الكبرى، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شليبي أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة: الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- شعب الإيمان، أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، الطبعة: لأولى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بومباي بالهند، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، د.ط، دمشق، ابن كثير، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- صحيح مسلم، الإمام مسلم؛ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين، المحقق: الفاريابي، نظر بن محمد أبو قتيبة، د.ط، د.م، دار طيبة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمن الحلبي المحقق: محمد باسل عيون السود، الطبعة: الأولى، د.م، دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- العنصرية اليهودية وأثرها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، الزغبي، أحمد بن عبد الله، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٣هـ.
- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، د.ط، د.م، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني؛ أحمد بن علي بن محمد الكناي العسقلاني، المحقق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز - محمد فؤاد عبد الباقي - محب الدين الخطيب، د.ط، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، د.ت.
- فكر ابن خلدون العصبية والدولة، الجابري، محمد عابد، الطبعة الحادية عشر، د.م، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٨م.
- الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، زين الدين ابن الكيال، بركات بن أحمد بن محمد الخطيب، أبو البركات، المحقق: عبد القيوم عبد رب النبي، الطبعة: الأولى - بيروت، دار المأمون، ١٩٨١م.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، الطبعة: الثالثة، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
- المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة: الثانية، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- المستدرک علی الصحیحین، الحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري أبو عبد الله، المحقق: مقبل بن هادي الوادعي، د.ط، د.م دار الحرمين، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري، المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، الطبعة: لأولى، مصر، دار هجر، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني الوائلي، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، د.ط، د.م مؤسسة الرسالة، د.ت.
- معالم السنن، الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، الطبعة الأولى حلب، المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، الطبعة الأولى، د.م، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

د. وفاء بنت عبد العزيز الزامل

- المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس - عبد الحلیم منتصر - عطية الصوالحي - محمد خلف الله أحمد، مجمع اللغة العربية، د.ط، د.م، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م.
- معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، د.ط، د.م، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، د.م، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- المؤتمر العالمي لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب، الإعلان وبرنامج العمل، من منشورات إدارة شؤون الإعلام بالأمم المتحدة، نيويورك (٢٠٠٣م).
- موطأ مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصطفى البابي الحلبي (دار إحياء التراث العربي)، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- النظام السياسي للدولة الإسلامية، العوّا، محمد سليم، د.ط، د.م، دار الشروق، د.ت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد الطنّاحي، د.ط، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- لا عصبية ولا عنصرية في الإسلام، الحمود، إبراهيم، مقال صحيفة الجزيرة، الرياض، العدد: ١٥١٢٣، ١٤٣٥هـ.

المراجع الأجنبية:

- Anthony D.Smith, National Identity.(London:Penguin books 1995)p.39
- E.M.Burge ,The Eesurgence of Ethnicity ,Myth or Reality.(Ethnic and racial studies,Vol 1 N°3 july 1978)p.226.
- MontserraGuibernau and John Rex,The Ethnicity Reader,Nationalism and Migration..(Oxford Polity Press 1999)p.33.
- N. Glazer and D.P.Moynihan, Ethnicity Theory and Experience.(Massachusetts: Harvard University Press1975) p.2.



Bibliography

Arabic references

- The International Convention on the Elimination of all Forms of Racial Discrimination 1965 (p: 3), article (1/1).
- Al-Ihsan fi Taghrib Sahih ibn Hibban, Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad ibn Hibban ibn Mu'adh ibn Ma'bad, Al-Tamimi; Abu-Hatim, Al-Darimi, Al-Busti (D: 354AH), organized by Al-Amir Ala' Al-Din Ali ibn Balban Al-Farsi (d.739AH), edited, Hadith referenced, and commented on by Shua'ib Al Arnaout, Alresala Foundation, Beirut, first edition, 1408H – 1988AD.
- Asalib Alislam Attashri'ia fi Alqadaa 'ala Al'nsoria, Awatif Ali Al-Ganoubi, published in Diriya Magazine, 1433AH.
- IqtiDaa Assirat Almustaqqim Limukhalafat Ashab Aljahim, by TaqI ad-Din Ahmad ibn Abd Al-Halim ibn Abd al-Salam ibn Abdullah ibn Abi-Alqasim ibn Mohamed ibn Taymiyyah Alharrani Alhanbali Aldimashqi, edited by Nasir Abdel-Karim Al-Aql, Books' world (Dar Alam Alkutub), Beirut, Lebanon, 7th edition, 1419AH – 1999 AD.
- Taj Al-Arus min Jawahir Alqamoos, by Muhammad ibn Muhammad ibn Abdel-Razzaq Almortada Alzubaidi, the Kuwait Edition.
- Al-Tafsir Al-Kabir (The Keys of Divine Secrets), Fakhr ad-Din Mohamed ibn Omar ibn Al-Hassan Al-Razi, Dar Alfikr, 1401AH – 1981AD.
- (Al-Tafsir Al-Muyasar), The King Fahd's Quran Complex, produced by a group of scholars, 1439AH.
- Hiliat Alawliaa wa Tabaqat Alasfiaa, by Abu Nu'aym Ahmed ibn Abdullah ibn Ahmed ibn Ishaque ibn Musa ibn Mahran Al-Asbahani (d. 430AH), As-Sa'ada – next to the governate of Egypt, 1394AH – 1974 AD.
- Zahrat Al-Tafasir, by Mohamed ibn Ahmed ibn Mustafa ibn Ahmed; commonly known as Abu Zahra (d. 1394AH), Dar Alfikr El-Arabi for Publishing and Distribution.
- Sunan Ibn Majah, by Abu Abdullah Mohamed ibn Yazid Al-Qazuini, (d. 273AH), edited by Mohamed Fo'ad Abdel-baqi, Dar Ihya' Al-kutub Al-Arabiyya, published by Faysal Isa Al-Babi Al-Halabi.
- Sunan Abi Dawud, by Sulayman ibn Al-Ash'ath ibn Ishaq ibn Bashir Al-Azdi Al-Sijistani, edited by Shua'ib Al Arnaout et all., Alresala Foundation, 1430AH – 2009AD.
- Sunan At-Tirmidhi (Al-Jami' Al-Kabir), by Muhammad ibn Isa ibn Sawara ibn Musa As-Sulami At-Tirmidhi, Abu Isa, edited by Bashar Aoad Ma'rouf, Al-Gharb Al-Islami for publishing, 1996AD.
- Al-Sunan Al-Kubra, by Abu Abdel-Rahman Ahmed ibn Shua'ib ibn Ali Al-Khurasani, commonly known as Al-Nasa'i (d. 303AH) edited and hadith referenced by Hassan Abdel-Mone'm, supervised by Shu'aib Al-Arnaout, introduced by Abdullah ibn Abdel-Mohsen Al-Turky, Alresala Foundation, Beirut, first edition, 1421AH – 2001AD.

- Shuab Al Iman, by Ahmed ibn Al-Hussain ibn Ali ibn Musa Al-Khurasani, Abu Bakr Al-Bayhaqi, (d. 458AH) edited, revised and hadith referenced by Mukhtar Ahmed Al-Nadwi; owner of Dar al-Salafiyya, Mumbai, India, Alrushd for Publishing and Distribution in cooperation with Dar al-Salafiyyah - Mumbai, India, 1st edition, 1423AH – 2003AD.
- Sahih Al-Bukhari, by Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn Al-Moghira Al-Bukhari; Abu Abdullah, Dar Ibn Kathir – Dimashq, Beirut, 1423AH – 2002AD.
- Sahih Muslim, by Imam Muslim; Muslim ibn Al-Hajjaj ibn Muslim Al-Qushayri An-Naysaburi, Abu Al-Hussain, edited by Nadhr ibn Mohamed Al-Faryabi Abu Qutaibah, Dar Tibah, 1427AH – 2006AD.
- Omdat al-Huffaz fi Tafsir Ashraf Alalfaz, by Abu al-Abbas, Shahab Ad-Din, Ahmed ibn Yusuf ibn Abdel-daem; commonly known as Alsmiin Alhlbi (d. 756AH), edited by Mohamed Bassel Oyon Al-Soud, Scientific Books for publishing (Dar Al-Kutub El-Elmiyyah), 1st edition, 1417AH – 1996AD.
- The Racism of Jews: It's Influence on The Islamic Community and the Attitude towards It, by Ahmed ibn Abdullah Al-Zgheibi, as Doctoral Thesis, at Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, 1413AH.
- Ghayat Al Maram fi Takhrij hadith Alhalal wa Alharam, by Abu Abdel-Rahman Mohamed Nassir al-Din Al-Albani, the Islamic Office, 1400AH – 1980AD.
- Fath Al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, by Ibn Hajar Al-Asqalani; Ahmed ibn Ali ibn Mohamed Al-Kinani Al-Asqalani, edited by Abdul-Aziz ibn Abdullah ibn Baz, Mohamed Fo'ad Abdel-Baqi, Moheb Ad-Din Al-Khatieb, Al-Maktaba al-salafiyya and its library – Cairo.
- Fikr Ibn Khaldon Al'asabia wa Addawla, by Mohamed Abid Al-Gabri, Centre for Arab Unity Studies, eleventh edition, 2018AD.
- Alkawakib Annaiyyrat fi Ma'rifat man Ikhtalata min Arrwat Athiqat, by Barakat ibn Ahmed ibn Mohamed Al-Khatieb; Abu Al-Barakat, Zain Ad-Din ibn Al-Kaiyyal (d. 929AH), edited by Abdel-Qaiyyoum Abd Rab Al-Nabi, Dar Al-Ma'moun, Beirut, first edition, 1981AD.
- Lisan Al-Arab, by Muhammad ibn Mukarram ibn Ali, Abul-Fadl, Gamal Ad-Din ibn Manzour Al-Ansari Al-Ifriqi (d. 711AH), Dar Sadir – Beirut, third edition – 1414AH.
- Al-Sunan Al-Sughra, also known as Sunan An-Nasa'i, by Abu Abdel-Rahman Ahmed ibn Shua'ib ibn Ali Al-Khurasani, Al-Nasa'i (d. 303AH), edited by Abdel-Fattah Abu Ghaddah, The Office of Islamic Publication – Halab, second edition, 1406AH – 1986AD.
- Al-Mustadrak for'ala As-Saheehayn, by Muhammad ibn Abdullah Al-Hakim Al-Nishapuri Abu Abdullah, edited by Moqbil ibn Hadi Al-Wad'ei, Dar Al-Haramain, 1417AH – 1997AD.
- Musnad Abi Dawud At-Tayalissi, by Abu Dawud Sulayman ibn Dawood ibn Al-Garoud Al-Tayalisi Al-Bassri (d. 204AH), edited by prof. Mohamed ibn Abdel-Mohsen Al-Turky, Dar Hagr – Egypt, first edition, 1419AH – 1999AD.

- Musnad Al-Imam Ahmad ibn Hanbal, by Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal; Abu Abdullah, Ash-Shaybani, Al-Wa'eliy, edited by Shuaib Al-Arna'ut et all., Alresala Foundation.
- Ma'alim Al-Sunan "The Commentary on Sunan Abi Dawud", by Abi Suliman Hamad ibn Mohammad ibn Ibrahim ibn Al-Khattab al-Busti; commonly known as Al-Khattabi (d. 388AH), The Scientific Press – Halab, first edition 1351AH – 1932AD.
- Mu'jam Allugha Al'arabia Almu'asira, by Ahmed Mukhtar Abdel-Hamied Omar (d. 1424H) assisted by a team, Alam Alkutub (Books' World) for publishing, first edition, 1429AH – 2008AD.
- Almu'jam Al-Waseet , by Ibrahim Anis – Abdel-Halim Muntasir – A'tiyya Al-Sawalhi – Mohamed Khalafallah Ahmed, The Academy of the Arabic Language – Shorouk International Book Stores, 2004AD.
- Mu'jam Almustalahat Alijtima'ia, by Ahmed Zaki Badawi, Library of Lebanon, 1982AD.
- Mu'jam Maqaiyyis Allughah, by Ahmed ibn Faris ibn Zakaria Al-Qazwini Al-Razi, Abul-Hussain (d. 395AH), edited by Abel-Salam Mohammed Harun, Dar Alfikr, 1399AH – 1979AD.
- Al Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajaj, by Abu Zakaria Mohiy Ad-Din ibn Sharaf Al-Nawawi (d. 676AH), Dar Ihya' At-Turath Al-Arabi – Beirut, second edition, 1392AH.
- The World Conference on Elimination of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Declaration and Programme of Action, from Publications of United Nation's Department of Public Information, New York (2003AD).
- Muwatta Malik, by Malik ibn Anas ibn Malik al-Asbahi Al-Humairi; Abu Abdullah, edited by Mohamed Fo'ad Abdel-Baqi, Mustafa Al-Babi Al-Halabi (Dar Ihya' At-Turath Al-Arabi) 1406AH – 1985AD.
- Annizam Asiyasi Lidawlla Alislamia, Mohamed Selim Al'awwa, Dar El-Shorouk.
- Annihaya fi Gharib Alhadith wa Alathar, by Majd Ad-Din Abu As-Sa'adat Al-Mubarak ibn Mohamed ibn Mohamed ibn Mohamed ibn Abdel-Karim As-Shaibani Al-Gazri ibn Al-Athir (d. 606AH), edited by Tahir Ahmed al-Zawi – Mahmoud Mohamed At-Tanahi, The Scientific Library – Beirut. 1399AH – 1979AD.
- La 'asabia wa la 'unsoria fi Alislam, by Prof. Ibrahim Al-Hamoud, an article in Aljazeera Magazine; issue no. 15123.

English references

- Anthony D.Smith, National Identity.(London:Penguin books 1995)p.39
- E.M.Burge ,The Eesurgence of Ethnicity ,Myth or Reality.(Ethnic and racial studies,Vol 1 N°3 july 1978) p.226.
- Montsera Guibernau and John Rex,The Ethnicity Reader,Nationalism and Migration..(Oxford Polity Press 1999) p.33.
- N. Glazer and D.P.Moynihan 'Ethnicity Theory and Experience.(Massa chussets: Harvard University Press1975) p.2.

فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها وآراء أهل المقالات فيها) «دراسة استقرائية تحليلية»

د. عفاف محمد إبراهيم الراشد الحميد^(١)

المستخلص: هذا البحث هو دراسة تتبعت فيه الباحثة فرقة الضرارية المنسوبة إلى أبي عمرو ضرار بن عمرو الغطفاني المتوفي سنة ١٩٠ هـ تقريباً، ويهدف إلى معرفة زمن نشأة الضرارية وأبرز أعلامها، وبيان صلتها بالفرق الإسلامية التي عاصرتها، وهل هي فرقة مستقلة أم لا، وكذلك معرفة أبرز الآراء والمعتقدات التي جاءت بها، وما انفرد به مؤسسها من مقالات، وما وافق فيها غيره من الفرق وأهل السنة، وإظهار مدى التأثير والتأثير بين الفرق الإسلامية وتداخل المعتقدات فيما بينها.

ومن أهدافه بيان أسباب اختلاف أهل المقالات في تصنيف الضرارية، وتوضيح جهود ضرار بن عمرو في علم الملل والنحل والرد على أهل الأديان والفرق.

ومن نتائج البحث: أن الضرارية فرقة مستقلة لا تنتسب إلى أحد من فرق عصرها الذي ظهرت فيه رغم اشتراكها مع بعضها في بعض المعتقدات، وأن اختلاف أهل المقالات في تصنيف الضرارية له أسباب كثيرة، كما أنه ليس كل ما ذكره أهل المقالات من أقوال لضرار قد انفرد بها عن سائر الفرق، وإنما انفرد ببعضها عن المعتزلة، وبعضها عن سائر الفرق، وظهر في البحث مدى إنصاف أهل السنة لمخالفيهم والمتمثل بالشهادة لضرار بسعة الاطلاع بعلم الملل وكثرة التأليف، وذكر مقالاته التي هي قريبة من مقالات أهل السنة لاسيما في باب القدر. والباحثة توصي بضرورة الاهتمام بكتب المقالات، من حيث توثيق نسبة الأقوال إلى الأعلام، والعناية بتصنيف المقالات وكل ما يتصل بهذا الشأن، وكذلك ضرورة الاهتمام بحصر المؤلفات في مناظرة أهل الأديان والردود عليهم.

الكلمات المفتاحية: ضرار بن عمرو، الضرارية، حفص الفرد، الفرق الإسلامية، معتقدات الضرارية.

(١) الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة القصيم.

البريد الإلكتروني: Dr.aalrashed@hotmail.com



Al diraria Cult An analytical inductive study

Dr. Afaf Mohammad Alrashed Alhomaïd

Abstract: This research is a study in which the researcher traces "Al – diraria" cult which is claimed to belong to or was established by Abu – Amr Dirar bin Amr al Gatafani (d. about 190 H).

The study aims to:

- 1-examine the time of this group , shed light on its most prominent figures; and show the relationship between this cult and other contemporary Islamic groups.
- 2- Another aspect to be examined is whether it is an independent group or not, highlighting its beliefs and concepts and exploring its founder's articles and check if those ideologies conform with Sunnis or not.
- 3- and finally identify the effect of various Islamic groups on each other as well as the intermingling of beliefs among those groups.
- 4- The inductive method was followed in this research in order to achieve accurate results.

The research came out with the following results:

- 1- Al- Dirariah is an independent group that doesn't belong to any of its contemporary groups though it has similar beliefs to some of them.
- 2- Variation among authors in classification of dirariah has several reasons.
- 3- Authors mentioned the opinions of Dirar some of which differed from Mu'tazila's opinions and some differ from other groups.
- 4- Ahl alsunnah were fair with Dirar when they described him as knowledgeable and said that some of his opinions are close to Sunnis' opinions.
- 5- There is much need to pay attention to articles written about prominent figures and care must be given to classification of those articles to be documented and used for debates with other religions.

Key words: Dirar bin Amr, Al – diraria, Hafs Alfarid, Islamic groups, Diraria Beliefs.



المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه ومن جاء بعده،
أما بعد:

فإن من الأصول التي جاء بها الإسلام وحث على التمسك بها أصل الاعتصام بالكتاب
والسنة؛ فهما الحبل المتين والهدي المستقيم، وهما سبب نجاة الأمة وفلاحها ونقاء معتقدها،
وقد امتثل هذا المبدأ وسار عليه صحابة رسول الله ﷺ ومن جاء بعدهم من السلف الصالح بخير
سيرة، واستمروا على ذلك إلى أن أطلت الفتن برأسها، ثم تتابع ظهورها وكان منها ظهور أهل
الأهواء والبدع كالخوارج والشيعة والجهمية والمعتزلة والمرجئة، وغيرهم.

وقد كانت بداية القرن الثاني الهجري هي بداية ظهور فرقة المعتزلة وانتشارها، والتي كانت
مستخفية بآرائها قبل ذلك، لكن ما لبثت هذه الفرقة أن انقسمت وتفرقت إلى فرق شتى، ولدى
كل فرقة منها من المقالات ما تنفرد به وتفترق عن غيرها.

وكان من بين من تتلمذ على رؤوس المعتزلة ضرار بن عمرو والغطفاني الذي تنسب إليه
فرقة الضرارية، والذي فارقه والتزم آراء انفرد بها عنهم، أو عن غيرهم من الفرق الإسلامية،
مما أدى إلى اختلاف أهل المقالات والفرق في نسبه وانتمائه.

أهمية الموضوع:

تتمثل أهمية هذا البحث في بيان مكانة مؤسس الضرارية، فهو من رؤوس المعتزلة وكبارهم
في باديء أمره، ومن أوائل من أُلّف من المتكلمين، كما أن كثرة مؤلفات ضرار بن عمرو وإمامه
بمقالات أهل الملل والديانات كانت محل تقدير لكثير من أهل العلم الذين ترجموا له، كما عدّ
بعض مصنفي الفرق والمقالات الضرارية ضمن أصول الفرق وكبارها، وقد نصّ بعض أهل العلم
على قرب هذه الفرقة في بعض معتقداتها وخاصة في بعض المسائل في باب القدر من أهل السنة.

لذا قررت أن أكتب في هذا الموضوع (فرقة الضرارية دراسة استقرائية تحليلية) سائلة الله العون والسداد.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث فيما يلي: من الضرارية؟ ومن ضرار بن عمرو؟ وما صلة ضرار بن عمرو بالمعتزلة؟ وماذا قال مصنفو أهل السنة في ضرار والضرارية؟ وما أقوال مصنفي الفرق والمقالات في الضرارية وفي ضرار؟ ولماذا اختلف أهل المقالات في تصنيف الضرارية؟ وما أبرز عقائد الضرارية؟

حدود البحث:

كل ما ذكر عن الضرارية في كتب التراجم والمقالات من حيث نشأتها، وأبرز أعلامها، وما نقل عنها، ومعتقداتها.

أهدافه:

- ١- تتبع نشأة الضرارية وأبرز أقوالها وأعلامها.
- ٢- الكشف عن موضوع التأثر والتأثير بين الفرق الإسلامية، وتداخل المعتقدات فيما بينها.
- ٣- بيان أسباب اختلاف أهل المقالات في تصنيف الضرارية.
- ٤- بيان جهود ضرار بن عمرو في علم الممل والنحل وفي الرد على أهل الأديان والفرق.
- ٥- بيان علاقة فرقة الضرارية بغيرها من الفرق الإسلامية، وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها.

الدراسات السابقة:

لم أجد من أفرد لهذه الفرقة بحثاً مستقلاً، وكل ما كتب عنها وعن مؤسسها مبشوث ومفروق في كتب التراجم والمقالات والفرق وكتب العقائد سواء المتقدمة منها أم المتأخرة. وقد وجدت دراسة تناولت هذه الفرقة وغيرها من الفرق، وعنوانها: آراء الفرق الإسلامية

في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ومنهجه في عرضها (الكرامية، المشبهة، النجارية، الضرارية، البكرية) للباحثة: شادية الناجي.

وقد خصصت الباحثة فصلاً ضمن الباب الرابع من الدراسة للضرارية، وبدأت بتعريف مختصر للضرارية، ثم ذكرت موقف ابن تيمية من الضرارية، وعقدت مقارنة بين ما ذكره شيخ الإسلام عن الضرارية، وبين ثلاثة من كتب المقالات، وهي مقالات الإسلاميين، والفرق بين الفرق، والملل والنحل، وبينت الباحثة أنه لم يذكر بعض الآراء التي نسبها أهل الفرق والمقالات للضرارية مثل قول الضرارية في الإمامة، والصحابة، وقراءة ابن مسعود^(١).

والفرق بين الدراسة السابقة وهذا البحث أنها لم تتطرق لكثير من المسائل عن الضرارية كالنشأة والأعلام، ولم تستوعب كل ما قاله أهل المقالات عن هذه الفرقة، ولم تذكر عقائد الضرارية على سبيل التفصيل، ولم تذكر موقف أهل المقالات منها، وإنما ركزت فيها على ما قاله شيخ الإسلام عنها، وهو جزء من مبحث في هذه الدراسة.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي من خلال تتبع نشأة الضرارية، وأقوال ضرار بن عمرو وبيان علاقتها بالفرق السائدة في وقته وبالأخص المعتزلة والجهمية من حيث الموافقة أو المخالفة، مع تعقيب يسير في بعض المواضع التي تستدعي ذلك.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث متضمنة لمطالب ثم خاتمة وفهرس المصادر والمراجع.

(١) انظر: آراء الفرق الإسلامية في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ومنهجه في عرضها (الكرامية، المشبهة، النجارية، الضرارية، البكرية)، شادية الناجي، (ص ٦٤٨) وما بعدها.



فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

- **المقدمة**، ففيها أهمية البحث، ومشكلته، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وإجراءاته.
- **التمهيد**: تصنيف الأعلام في كتب الفرق والمقالات.
- **المبحث الأول: الضرارية: النشأة والأعلام**، وفيه مطلبان:
 - **المطلب الأول**: جذور الضرارية ونشأتها.
 - **المطلب الثاني**: التعريف بأبرز أعلام الضرارية.
- **المبحث الثاني: الضرارية في كتب الفرق والمقالات**، وفيه ثلاثة مطالب:
 - **المطلب الأول**: أسباب الاختلاف في فرقة الضرارية.
 - **المطلب الثاني**: موقف كتب الفرق من ضرار بن عمرو.
 - **المطلب الثالث**: الضرارية في مصادر أهل السنة والجماعة.
- **المبحث الثالث: عقائد الضرارية**، وفيه خمسة مطالب:
 - **المطلب الأول**: مصادر الضرارية ومنهجها.
 - **المطلب الثاني**: عقائد الضرارية في الإلهيات.
 - **المطلب الثالث**: عقائدهم في النبوات والمعاد.
 - **المطلب الرابع**: عقائدهم في الإمامة والصحابة.
 - **المطلب الخامس**: عقائدها المفردة.
- **الخاتمة**: وفيها ذكر أبرز ما توصلت إليه من نتائج في بحث الضرارية.
- **فهرس المصادر والمراجع**.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه

أجمعين.



تمهيد

تصنيف الأعلام في كتب الفرق والمقالات

تزخر المؤلفات في الفرق والمقالات بكم كبير من الأسماء والأعلام، وتختص بعرض مقالاتهم وشيء يسير من سيرهم وأحوالهم والظروف التي أحاطت بهم، والتي لها أثر كبير في تبنيهم للآراء التي يعتقدونها ويدعون إليها، وهي بذلك تختلف عن كتب السير والتراجم في تركيزها على المقالات والآراء والعقائد لقائلها، فمادتها هي الأعلام وأقوالهم، لاسيما وأن كثيرًا من الفرق والمذاهب إنما سميت بأسمائها انتسابًا إلى قائلها ومؤسسيها، وقد سلك أهل المقالات طرقًا في التأليف:

(أحدها: أنهم وضعوا المسائل أصولًا، ثم أوردوا في كل مسألة مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة.

والثاني: أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقولات أصولًا، ثم أوردوا مذاهبهم في مسألة مسألة^(١)، والطريقة الثانية هي السائدة في كتب المقالات كما فعل البغدادي والأشعري والشهرستاني وابن حزم والإسفرائيني... وغيرهم، وقد يجمع بعضهم بين الطريقتين كما فعل الأشعري وابن حزم وغيرهما، وفي ذلك دلالة على عنايتهم بالأعلام من حيث ذكر مقالاتهم وشيء من أخبارهم وتوثيق أقوالهم، ومع ذلك فإن الكمال عزيز، والجهد البشري لا بد وأن يعتره الخلل والزلل والنقصان، وهو خلل يسير إذا ما قورن بالجهد الكبير الذي بذل، ويتمثل الخلل في عدم الدقة في تصنيف بعض الأعلام ونسبتهم، أو نسبة المقالات إليهم، أو بعدم العناية بذكرهم، وهو على قلته إلا أنه يستدعي الذكر والتنبيه، وسنقتصر في بيان ذلك على أمثلة يسيرة

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، (١/١٦).

بالرجوع إلى ما اشتهر وانتشر من كتب المقالات والفرق.

فالبغدادي - وهو أشعري المعتقد - (نسب إلى عقيدته جمعاً من علماء اللغة والنحو منهم الفراء^(١)، والأخفش^(٢)، وهذه النسبة مردودة؛ لأن الفراء ممن رموا بالاعتزال، والأخفش نسب إلى القول بالقدر)^(٣)، ونسب البغدادي وابن حزم إلى معمر المعتزلي^(٤) القول بنفي علم الله بنفسه^(٥)، وهذه النسبة مشكوك في صحتها لعدم ذكرها عند من ترجم له من المعتزلة؛ بل إن الخياط^(٦) صرح بنفي هذه النسبة عنه^(٧)، كما أن الأشعري وهو الخبير بمذهب المعتزلة لم يذكر هذه النسبة، وكذلك الشهرستاني، فقد شك في هذه النسبة بعد إيراده لها^(٨).

كما نسب الملطي - وهو من مصنفي أهل السنة والجماعة - الأزارقة من الخوارج إلى

- (١) هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، من المعاصرين لبشر المريسي، توفي سنة ٢٠٧هـ. انظر: إنباه الرواة على أنباء النحاة، القفطي، (٤/١١٣)، الفهرست، ابن النديم، (ص ٩٨).
- (٢) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي، أخذ النحو عن سيبويه وصحب الخليل، توفي سنة ٢١١هـ. انظر: إنباه الرواة (٢/٣٨).
- (٣) انظر: عبد القاهر البغدادي ومنهجه في كتابه الفرق بين الفرق، العصيمي، (ص ١٩٥).
- (٤) هو أبو عمر معمر بن عباد السلمى، معتزلي بصري، توفي سنة ٢١٥هـ. انظر: المقالات، البلخي، (ص ١٦٥)، لسان الميزان، ابن حجر، (٨/١٢٢).
- (٥) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، (ص ١٤٧)، الفصل، ابن حزم، (٤/١٤٨).
- (٦) هو أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد الخياط، شيخ المعتزلة، من مصنفاته الانتصار والرد على ابن الراوندي، توفي سنة ٣٠٠هـ. انظر: المقالات، (ص ١٦٨)، سير أعلام النبلاء، (١٤/٢٢١).
- (٧) انظر: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين الخياط، (ص ٥٣).
- (٨) انظر: الملل والنحل، (١/٦٨)، وانظر: الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في الكتب الكلامية، المحيمد، (ص ٣٠٢) وما بعدها.

عبدالله بن الأزرق^(١)، والصحيح أنهم أتباع نافع بن الأزرق^(٢)، كما جعل المهلب بن أبي صفرة^(٣) رئيساً لفرقة الصفرية من الخوارج^(٤)، وهذا بلا شك وهم لعدم ذكر ذلك عند أهل المقالات، كما أنه حارب الخوارج فكيف ينسبون إليه؟ وكذلك الشهرستاني الذي (جعل بعض أعلام أهل السنة كأبي حنيفة وغيره مع رجال الشيعة)^(٥).

ونسب ابن حزم إلى جمع من أئمة أهل السنة ومنهم الإمام الشافعي القول بأن الله سميع وبصير ولا نقول بسمع ولا يبصر؛ لأن الله لم يقله ولكن سميع بذاته وبصير بذاته^(٦)، ولا يوجد في مؤلفات الشافعي ما يدل على هذا القول، بل إنه يثبت جميع الأسماء والصفات بلا تشبيه وينزه بلا تعطيل^(٧). كما نسب ابن حزم إلى الباقلاني^(٨) القول بالصفرة^(٩)، وأنه رأى قوله هذا في فصل من

(١) انظر: التنبيه والرد، المملطي، (ص ٦٦).

(٢) هو أبو راشد نافع بن الأزرق الوائلي الحروري، من رؤوس الخوارج، من أهل البصرة، توفي سنة ٦٥هـ. انظر: لسان الميزان (٦/ ١٤٤)، الأعلام، الزركلي، (٧/ ٣٥١).

(٣) هو أبو سعيد المهلب بن أبي صفرة الأزدي، ولي خراسان وحارب الخوارج الأزارقة، توفي غازياً سنة ٨٢هـ. انظر: الإصابة، ابن حجر، (٦/ ٣٠٣)، سير أعلام النبلاء، (٤/ ٣٨٣).

(٤) انظر: التنبيه والرد، (ص ٦٧).

(٥) انظر: الملل والنحل، (١/ ١٩٠)، منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، السحبياني، (ص ٥٢٤).

(٦) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٢/ ١٠٩).

(٧) انظر الرد مفصلاً في: براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة، الحميدي، (ص ٣٦٨).

(٨) هو أبو بكر محمد بن الطيب، له تصانيف في علم الكلام وغيره، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: وفيات الأعيان، (٤/ ٢٦٩).

(٩) الصفرة هو أن الله صرف العرب عن معارضة القرآن، وسلب عقولهم وكان مقدوراً لهم لكن =

كلامه^(١)، وهذه النسبة غير صحيحة؛ لأن الباقلاني أبطل الصرفة وألف كتابًا تحدث فيه عن إعجاز القرآن ورد على من قال بالصرفة^(٢).

ومن المآخذ على بعض كتب المقالات عدم العناية ببعض الأعلام ممن هم رؤوس لفرق مستقلة كأبي منصور الماتريدي^(٣)، فلا نكاد نجد له ذكرًا عند الأشعري، أو البغدادي، أو ابن حزم، أو الشهرستاني، أو غيرهم، كما نجده في كتب التراجم^(٤).

وما سبق ذكره هو مجرد أمثلة ونماذج للأخطاء الواردة في كتب المقالات والمتعلقة بالأعلام والتي لا يتسع المقام هنا لحصرها، أو لعرض ظروفها وأسبابها المؤدية إليها، وإنما المقصود من ذكرها جعلها مدخلًا لبيان اختلاف كتاب الفرق والمقالات في الضاربة وفي ضرار بن عمرو - كغيره من الأعلام - من حيث نسبته، أو مقالاته، وأسباب ذلك كما سيأتي، وكذلك لفت أنظار المختصين لتكثيف العناية بكتب الفرق والمقالات.

=عاقهم أمر خارجي فصار كسائر المعجزات، قال به النظام من المعتزلة. انظر: البرهان في علوم

القرآن، الزركشي (٢/ ٩٤)، الإتيان في علوم القرآن، السيوطي (٤/ ٧).

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل، (٥/ ٨).

(٢) انظر: إعجاز القرآن، الباقلاني، (ص ٣٠).

(٣) هو أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، من مصنفاته كتاب التوحيد، توفي سنة ٣٣٣هـ. انظر:

الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، (٢/ ١٣٠).

(٤) انظر: الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في الكتب الكلامية، (ص ٥٠٥) وما بعدها.



المبحث الأول الضرارية: نشأتها وأبرز أعلامها

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: جذور الضرارية ونشأتها.

ترتبط فرقة الضرارية من حيث النشأة ارتباطاً وثيقاً بالمعتزلة، فهي لم تنشأ كفرقة مستقلة ابتداءً، وإنما ظهرت بعد ظهور المعتزلة في أواخر القرن الأول، وبداية القرن الثاني الهجري، وكان من أتباعها ضرار بن عمرو والغطفاني، الذي كان يتردد على واصل بن عطاء^(١) ويأخذ عنه، ثم ما لبث أن افترق عنه بمقولات مخالفة.

إذن فقد كانت بدايته مع المعتزلة، وقد شهد بانتمائه لهم وتلمذه على واصل المعتزلة أنفسهم، وغيرهم من أهل المقالات والسير كالحسن النوبختي، والقاضي عبد الجبار، وفخر الدين الرازي والذهبي وغيرهم.

وقد شهد ضرار بن عمرو مرحلة تأسيس الاعتزال، ولعله أسهم فيها بشكل من الأشكال، لمعاصرته لواصل بن عطاء وأخذه عنه، وامتد به العمر إلى التناظر مع إبراهيم بن سيار النظام^(٢)، ولو أنه بقي على ما عليه المعتزلة، ولم يخالفهم لأصبح من رؤوسهم وشيوخهم، ولكنه أتى بمقالات مغايرة لمقالات المعتزلة مما جعل المعتزلة يبنذوه ويعدّوه خارجاً عنهم، فهذا الخياط

(١) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء البصري الملقب بالغزال، من مصنفاته المنزلة بين المنزلتين، توفي سنة ١٣١ هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، (ص ١٠٨)، ميزان الاعتدال، الذهبي، (٣٢٩/٤).

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام، البصري المتكلم، توفي سنة بضع وعشرين ومئتين. طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، (ص ١٤٠)، سير أعلام النبلاء، (١٠/٥٤١).

فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

يقول: «أما ضرار وحفص فليسا من المعتزلة؛ لأنهما مشبهان لقولهما بالماهية، ولقولهما بالمخلوق»، ثم نقل أبياتاً لبشر بن المعتمر^(١) وفيها:

فنحن لانفك نلقى عاراً * نفر من ذكرهم فراراً
نفيهم عنا ولسنا منهم * ولا هم منا ولا نرضاهم^(٢)

ولم يقتصر الأمر على نفيه من قبل المعتزلة؛ بل إنهم صنفوا في الرد على أقواله كما فعل بشر بن المعتمر حين ألف كتاباً سمّاه الرد على ضرار^(٣)، وآخر في الرد على حفص الفرد تلميذ ضرار.

وذكر الجشمي^(٤) سبباً آخر عن ضرار وغيره وهو أنه تمنى رياسة لم يدركها، فخالفهم فطردتهم المعتزلة فصاروا رؤساء في غيرهم، ثم قال: «ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ لأننا نتبرأ منه فهو من المجبرة»^(٥).

ومع ذلك فإن بعض أهل المقالات قد نسبوه إلى المعتزلة لبدايته معهم وأخذه عنهم دون نظر إلى مخالفتهم والتي هي على النقيض من مذهبهم في بعض الأصول، وهذا المسلك أدى إلى اختلاط أقوال الضرارية بأقوال المعتزلة ونسبة مقالات للمعتزلة لم يقولوا بها.

- (١) هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي، رئيس معتزلة بغداد، وصاحب التصانيف، توفي سنة ٢١٠هـ انظر: طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، (ص ١٤٣)، سير أعلام النبلاء، (١٠/٢٠٣).
- (٢) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين الخياط، (ص ١٣٣).
- (٣) انظر: الفهرست، (ص ١٩٨)، هدية العارفين، إسماعيل البغدادي، (١/٢٣٢).
- (٤) هو أبو سعد المحسن بن محمد البيهقي، يقال له الحاكم، له مصنفات منها عيون المسائل، وشرح العيون، توفي سنة ٤٩٤هـ. انظر: تاريخ بيهق، البيهقي، (ص ٦٧٢)، الأعلام، (٥/٢٨٩).
- (٥) شرح العيون، أبو السعد المحسن الجشمي، (ص ٣١٩).

إذن فبداية نشأة الضرارية كان بالبصرة، وبعد أن أصبح لها أتباع على قلتهم تشكلت فرقة، ثم انتقلت خارج العراق، وانتشرت في أرمينيا وفي مصر، وقد عدّها البغدادي من الفرق القليلة الأتباع في قوله: «ليس لها تبع كثير»^(١).

* المطلب الثاني: التعريف بأبرز أعلام الضرارية.

لم تذكر المصنفات في التراجم والمقالات، بل حتى التاريخية للضرارية سوى رجلين اثنين هما: ضرار بن عمرو الغطفاني، وحفص الفرد، وأسماء أخرى لا تعد من الضرارية بل من المتأثرين ببعض مقالاتها.

أولاً: التعريف بضرار بن عمرو:

لا يوجد في كتب التراجم والمقالات ذكر واف لحياة ضرار بن عمرو من حيث نشأته وحياته وغير ذلك، وإنما نجد التركيز على مقولاته وآرائه التي خالف بها المعتزلة.

اسمه ونسبه: هو أبو عمرو ضرار بن عمرو الغطفاني، من قبيلة غطفان الذين هم بنو عبد الله بن غطفان وهو أحد السبعين الذين بايعوا رسول الله ﷺ ليله العقبة^(٢).

قال ابن حزم عند ذكره لقبيلة غطفان: «ومنهم ضرار بن عمرو المتكلم أحد شيوخ المعتزلة، وكانت فيه ثلاثة أعاجيب، كان معتزلياً كوفيّاً، وكان عربيّاً شعوبيّاً^(٣)، وزوج ابنته من

(١) انظر: المقالات، البلخي، (ص ١٦٠)، الفرق بين الفرق، (ص ٣٤)، معتزلة البصرة وبغداد، الخيون، (ص ٤٩٥).

(٢) انظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم، (ص ٢٤٨)، لسان الميزان، (٤/ ٣٤١).

(٣) الشعوبي بالضم هو محتقر أمر العرب، وأنهم ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم، ومنهم من يميل إلى الحط من شأن العرب وتفضيل غيرهم عليهم. انظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي باب الباء مع الشين (ص ١٣٠)، ضحى الإسلام، أحمد أمين، (١/ ٥٣).

علج أسلم، وكان يختلف إليه^(١).

وأما لقبه فقد لقب بالقاضي^(٢) مع عدم وجود ما يدل على أنه تولّى القضاء، بل ورد ما يدل على أنه لم يكن على وفاق مع قضاة عصره، ومن ذلك موقفه مع القاضي أبي يوسف^(٣) بحسب ما ذكره ابن النديم^(٤) حيث قال: «كان طريق أبي يوسف، صاحب أبي حنيفة إذا أراد المصلّي على ضرار، فمر به يوم النحر يريد صلاة العيد، وضرار يذبح شاة وهو يسلم: فقال له أبو يوسف: يا أبا عمرو، ماهذا؟ أتذبح قبل أن يصلي الإمام، قال: فقال له ضرار: كنت أظن أن مجالسة العلماء أدبتك، وأي إمام ههنا فانتظر صلاته؟^(٥). وسيأتي ذكر موقفه مع قاضي بغداد، وحكم القاضي عليه بالزندقة.

ولقب كذلك بالكوفي^(٦). وتلقبه بالكوفي يدل على أنه كوفي الأصل، وكونه تلقى أصول الاعتزال على يد واصل بن عطاء، وهو من شيوخ معتزلة البصرة يدل على أنه بصري النشأة.

(١) جمهرة أنساب العرب، (ص ٢٤٩).

(٢) انظر: الضعفاء الكبير، العقيلي، (٢/٢٢٢)، لسان الميزان، (٤/٢٠٣)، ميزان الاعتدال، الذهبي، (٢/٣٢٨)، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، الطرسوسي، (١/٨٠).

(٣) هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، المحدث، تولّى القضاء لثلاثة خلفاء عباسيين، من أصحاب أبي حنيفة، توفي سنة ١٨٢ هـ. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، الحنفي، (٢/٢٢١)، سير أعلام النبلاء، (٨/٥٣٨).

(٤) هو أبو الفرج محمد بن اسحاق بن الوراق النديم، المعتزلي الشيعي، توفي سنة ٤٣٨ هـ. انظر: لسان الميزان، (٥/٧٢).

(٥) الفهرست، (ص ٢١٤).

(٦) انظر: البرهان في عقائد أهل الأديان، السكسكي، (ص ٥٢)، عقائد الثلاث وسبعين فرقة، أبو محمد اليمني، (ص ٣٢٨).

وفي كتب التراجم والمقالات هناك أكثر من ضرار بن عمرو، فهناك ضرار بن عمرو الغطفاني، وضرار بن عمرو الضبي^(١) وضرار بن عمرو الملطي^(٢)، فالضبي عاش في العصر الجاهلي، وتوفي قبل الإسلام، والملطي متقدم على الغطفاني. نشأته وحياته: على الرغم من قلة المعلومات حول نشأة ضرار الغطفاني وحياته، إلا أنه وبالقليل من المعلومات نستطيع أن نستوضح شيئاً يسيراً عن أهم المراحل والأحداث في حياة ضرار، فحياته إجمالاً مرت بثلاث مراحل:

الأولى: حياته في الكوفة، فكونه يلقب بالكوفي يدل على أن الكوفة هي موطنه الأول، ولا يوجد معلومات حول وضعه حين كان هناك، إلا أنه في كتابه (التحريش) ذكر الحالة الدينية التي سادت في الكوفة من وجود جميع الفرق الإسلامية كما سيأتي.

الثانية: حياته في البصرة، وقد مر فيها بثلاثة أطوار:

١- طور التلمذ على رؤوس المعتزلة: وذلك حين كان يتردد على واصل بن عطاء شيخ معتزلة البصرة.

٢- طور التعليم والتصدر للمذهب الاعتزالي: فبعد أن أصبح من رؤوس المعتزلة تصدر

(١) هو أبو مرحب ضرار بن عمرو الذهلي، سيد بني ضبة في الجاهلية، صاحب المثل المعروف: من سره بنوه ساءته نفسه، مات قبيل الإسلام. انظر: أنساب الأشراف، البلاذري، (١١/٣٦٣)، الكامل في التاريخ، ابن الأثير، (١/٥٧١)، المناقب المزيدية، الحلبي، (١/٤٧٩).

(٢) هو ضرار بن عمرو الملطي، من ملطية، روى أحاديثاً عن يزيد الرقاشي، قيل عنه: منكر الحديث، ويروي المناكير عن المشاهير، ووفاته ما بين ١٥١-١٦٠ هـ. انظر: الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (٥/١٦١)، واللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير، (٣/٢٥٥)، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٤/٩٠).

للتعليم والتدريس، يقول الملطي: «وكان المجلس قبل أبي الهذيل^(١) بالبصرة والكلام لضرار بن عمرو حتى أظهر الخلاف، والتبس عليه العدل والتوحيد والوعيد، ونصّ رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه»^(٢).

٣- طور خروجه عن المعتزلة وإعلانه مخالفتهم، ومن ثم نبذه وملاحقته، وفي هذه المرحلة أظهر ضرار مقولات مخالفة للمعتزلة مما جعلهم يبنذونه^(٣).

الثالثة: حياته في بغداد، فبعد مخالفته للمعتزلة، ذهب إلى بغداد، وفيها تنبه لأقواله أهل الحديث، وعلى رأسهم الإمام أحمد وغيره، وقد شهدوا ضده عند القاضي سعيد الجمحي^(٤) فأصدر حكماً بهدر دمه، وقد نقل الذهبي عن الإمام أحمد قوله: «شهدت على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمن، فأمر بضرب عنقه، فهرب»^(٥)، وقد احتسب بالبرامكة الذين أخفوه عن أعين الناس إلى أن توفي، فقد «كان سعيد بن عبد الرحمن الجمحي قاضياً، وكان ينزل السبت، فجاء قوم فشهدوا على ضرار أنه زنديق، قال: قد أبحت دمه فمن شاء فليقتله، فقال

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي العلاف، أحد رؤوس المعتزلة، توفي سنة ٢٣٥هـ. انظر: فضل الاعتزال، عبد الجبار، (ص ٢٥٤)، سير أعلام النبلاء، (١٠/٥٤٢).

(٢) التنبيه والرد، (ص ٥٢).

(٣) نقل ناسخ كتاب التحريش على صفحة عنوان الكتاب قولاً لأبي علي الجبائي يفيد بأنه رجع إلى الاعتزال وفيه: (قال أبو علي الجبائي في كتابه المقالات ما لفظه: وكان وضع في تلك الأيام كتاب التحريش، كان ضرار كوفياً ناصبياً في كلام طويل ذكر فيه أنه تاب على يدي علي الأسواري)، ولا يوجد في كتب المقالات أو التراجم ما يفيد ذلك.

(٤) هو سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، استقضاه المهدي على شرق بغداد، من رواة الحديث، توفي ١٩٤هـ. انظر: أخبار القضاة، القاضي وكيع، (٣/٢٦٤)، تهذيب التهذيب، ابن حجر، (٤/٥٥).

(٥) سير أعلام النبلاء، (١٠/٥٤٥).

شريك^(١): ماذا تقول؟ قال: ينادى على ضرار، قال: الساعة خلفته عند يحيى بن خالد^(٢)، أراد أن يعلمهم أنه عندهم وهم ينادون عليه^(٣).

مؤلفاته: يعد ضرار بن عمرو من أوائل المتكلمين الذين صنفوا في المقالات والفرق، وقد ذكر بعض المترجمين له بأنه كثير التصانيف ومنهم الذهبي حيث قال: «وله تصانيف كثيرة تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل»^(٤)، وقد قيل إنه قد صنف نحو ثلاثين كتابًا بعضها في الرد على المعتزلة وعلى الخوارج^(٥).

أما ابن النديم فقد ذكر ما يزيد عن ذلك العدد فمن مؤلفاته التي ذكرها وهي: كتاب التوحيد، كتاب الرد على جميع الملحدين، كتاب يحتوي على ثلاثة عشر كتابًا في الرد على المشبهة، كتاب يحتوي على ستة كتب في الرد على الملحدين، كتاب يحتوي على عشرة كتب في الرد على أهل الملل، كتاب المساواة، كتاب الخرائط، كتاب إثبات الرسل، كتاب الرد على أرسطاليس في الجواهر والأعراض، كتاب الأربع مسائل على أهل الأهواء، كتاب الدولتين، كتاب التحريش والإغراء، كتاب إلى من بلغ من المسلمين، كتاب الجمعة، كتاب المعروف والشكر، كتاب تفسير القرآن، كتاب الرد على الزنادقة، كتاب الوعيد، كتاب العدو المصلح، كتاب الفكر في الله على الواقفة وهو خمسة كتب، كتاب الرد على المرجئة في الشفاعة، كتاب

(١) هو أبو عبد الله شريك بن عبد الله النخعي، ولأه المنصور قضاء الكوفة، توفي سنة ١٧٩ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، (٢٠٠/٨)، أخبار القضاة، (١٤٩/٣).

(٢) هو أبو الفضل يحيى بن خالد بن برمك، كان مربيًا لهارون الرشيد، ثم صار وزيره، مات مسجونًا بالرقعة سنة ١٩٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، (٨٩/٩)، وفيات الأعيان، (٢١٩/٦).

(٣) أخبار القضاة، القاضي وكيع، (١٧٤/٣).

(٤) سير أعلام النبلاء، (٥٤٦/١٠).

(٥) انظر: الأعلام، الزركلي، (٢١٥/٣).

اختلاف الأجزاء، كتاب الرد على أصحاب الطوائف، كتاب الرد على النصارى، كتاب رسالة الصوفيين، كتاب اختلاف الناس وإثبات الحججة، كتاب الرد على الخوارج، كتاب القدر، كتاب الإرادة، كتاب التشبيه، كتاب المعونة في الخذلان، كتاب الأرزاق والملك والآجال والأطفال، كتاب المنقولين، كتاب الأخبار، كتاب الأسباب والعلم على النبوة، كتاب على الفضيلية والمحكمة..، كتاب على المرجئة في الأسماء^(١)، كتاب المنزلة بين المنزلتين، كتاب تأويل القرآن، كتاب الحكمين، كتاب آداب المتكلمين، كتاب على الأزارقة والنجيدات والمرجئة^(٢)، كتاب الرد على الواقفة والجهمية والغيلانية، كتاب الرد على الرافضة والحشوية، كتاب الرد على من زعم أن الأنبياء اختلفت في صفة الله ﷻ، كتاب الرد على معمر، كتاب الإمامة، كتاب الوصية، كتاب الرد على المغيرية والمنصورية، كتاب الرد على الحشوية في قولها إن النبي إذا استغفر لإنسان غفر له، كتاب الرد على من زعم أن النبي ترك من الدين شيئاً وأنه كان يعلم الغيب، كتاب في أن الأسماء لا تقاس^(٣).

وقد قيل إن مؤلفاته قد بلغت المائة، وإن شأنه كشأن غيره من المتكلمين فقد ضاعت كتبه وكتبهم، إلا كتاباً واحداً من كتبه وجد في اليمن ويبدو أنه من تراث الزيدية، وبعد أقدم مخطوطة معتزلية^(٤)، وهو كتاب التحريش، أو التحريش والإغواء الذي يعد من أوائل الكتب التي صنفت في الفرق والمقالات، وموضوع الكتاب عن اختلاف الفرق التي ظهرت في الأمة، واعتمادها على من يستغل النصوص الشرعية في تأييد مذهب ما أو فرقة، وقد جعل محور الكتاب حول فقيه

(١) هكذا وردت في الفهرست ولعله يقصد الرد على الفضيلية، والآخر: الرد على المرجئة.

(٢) هكذا وردت في الفهرست ولعله يقصد: الرد على الأزارقة.

(٣) الفهرست، (ص ٢١٤-٢١٥).

(٤) انظر مقالة بعنوان: ضرار بن عمرو بين التحريش والتحرش، رضوان السيد، صحيفة الشرق

الأوسط العدد (١١٥٩٩) بتاريخ ٢٠/٩/١٤٣١هـ.

يستفتيه أصحاب المقالات في شتى الأمور سواء الدينية أو الدنيوية، ويجيبهم بما يوافق مذهبهم ويسوق الأحاديث التي تدل على صواب ما يقولون وما يعتقدون به، ثم يأتيه آخرون على النقيض من معتقد من أفتاهم من قبل فينقض قول السابقين ويؤيد قول اللاحقين بالأحاديث أيضاً، وذلك بطريقة السؤال والجواب، وقد شبه فقهاء السوء بسامري بني إسرائيل وببولس النصراني، ويمارس التحريش فيما بينهم، وضرار بهذا المسلك ينتقد من يستدل بالنصوص ليوافق معتقده دون نظر وتدقيق في دلالات النصوص على صحة ما يعتقده، ويظهر دور فقهاء السوء في إغواء أهل الفرق والتحريش فيما بينهم، والكتاب يكشف الحالة الدينية التي كانت سائدة في عصر ضرار، من وجود فرق شتى كالشيعة والخوارج والجهمية، والمرجئة والقدرية، و(بفضل كتاب التحريش بتنا نملك خريطة تفصيلية لسائر الفرق الإسلامية بالكوفة منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً... فكل الفرق الإسلامية حاضرة في المدينة بقوة)^(١).

وفاته: اختلف في تاريخ وفاته فقيل توفي ضرار بن عمرو بحدود الثلاثين ومائتين من الهجرة^(٢)، وفي هذا التاريخ نظر؛ لأنه يؤدي إلى استبعاد لقاء ضرار بواصل للبعد الزمني بين وفاتهما، فواصل توفي سنة (١٣٠هـ)، فعلى هذا القول تكون ولادته في سنة ١٤٠هـ أي بعد وفاة شيخه واصل، وذلك بناءً على ما ذكره الجاحظ^(٣)، وابن حزم من أنه مات وعمره تسعون سنة^(٤)، فكيف التقى به!

(١) نفس مقالة رضوان السيد السابق ذكرها. وقد علمت أن الكتاب في طور التحقيق حالياً.

(٢) تاريخ الإسلام، (٧٣٨/٥)، الوافي بالوفيات، الصفدي، (٢١٠/١٦).

(٣) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الكندي، تلميذ النظام من المعتزلة، له مصنفات كالبيان والتبيين والحيوان، توفي سنة ٢٥٥هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، (ص ١٦٢)، وفيات الأعيان، (٤٧٠/١).

(٤) انظر: الحيوان، الجاحظ، (٣٢٦/٤)، جمهرة أنساب العرب، (ص ٢٤٩).

إلا أن الإمام الذهبي يؤكد على أنه مات في زمن الخليفة هارون الرشيد الذي توفي سنة ١٩٣هـ^(١)، فبعد أن ذكر حماية البرامكة له قال: (هذا يدل على موته في خلافة الرشيد)^(٢)، كما أشار إلى سنة وفاته (١٩٠هـ)، وعده ضمن الطبقة التاسعة عشر ووفياتهم ما بين ١٨١-١٩٠هـ^(٣)، وعلى هذا القول تكون حياته ما بين ١٠٠-١٩٠هـ تقريباً، وهو الأقرب إلى الصحة. ويذكر الجاحظ وابن حزم أنه مات بمرض الدماميل^(٤) الذي جلبه من الجزيرة^(٥)، وذكر الذهبي أنه مات بمرض الفالج^(٦).

- (١) هو أبو جعفر هارون بن المهدي بن المنصور، تولّى الخلافة بعد الهادي ١٧٠هـ، مات سنة ١٩٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، (٩/ ٢٩٠)، المعارف، ابن قتيبة، (ص ٣٨٢).
- (٢) انظر: تاريخ الإسلام، (١٦/ ٤٧٦)، سير أعلام النبلاء، (١٠/ ٥٤٥).
- (٣) انظر: العرش، الذهبي، (ص ٩٧)، تاريخ الإسلام، (٤/ ٨٦٦)، الوافي بالوفيات، (١٦/ ٢١٠).
- (٤) جمع دمل furuncle وهو التهاب حويصلي عميق في الأنسجة الجلدية يبدأ ببثرة ثم احمرار وتورم، ويكون في الأماكن المشعرة في الجلد. انظر: معجم الأمراض وعلاجهما، زينب منصور، (ص ٣٩٤).
- (٥) انظر: الحيوان، الجاحظ، (٤/ ٣٢٦)، جمهرة أنساب العرب، (ص ٢٤٩). وانظر: آثار البلاد وأخبار العباد، القزويني، (ص ٣٥١).
- ويقصد بالجزيرة: جزيرة أفور وهي التي بين الموصل والفرات، وسميت بذلك لأنها بين نهري دجلة والفرات، ومن خاصية هذه البلاد كثرة الدماميل. انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، (١/ ٢٣٨).
- (٦) الفالج stroke هو إصابة شخص ما فجأة بوهن في الجهة اليمنى أو اليسرى من الوجه أو الذراع أو الساق، ويتراوح ما بين خفيف وشلل تام، وهو العارض الأولي للسكتة الدماغية (جلطة المخ). انظر: السكتة الدماغية، ريتشارد ليندلي (مترجم)، (ص ١٤، ١٥)، وانظر: سير أعلام النبلاء، (١٠/ ٥٤٥).

ورواية الذهبي هي الأقرب إلى الصحة؛ لأن الفالج هو عرض من أعراض السكتة الدماغية، أما الدماميل فهو مرض جلدي مؤقت، ولا يعني هذا عدم إصابته بالدماميل، لكنه لم يكن سبب وفاته والله أعلم.

ثانياً: التعريف بحفص الفرد.

هو أبو يحيى، وقيل أبو عمرو حفص الفرد البصري، أصله من مصر وقدم إلى البصرة^(١)، وذكر الجاحظ أن الفرد هو لقب له، وفي الأصل القردي^(٢)، وعند البغدادي والذهبي: القرد^(٣)، وكان الإمام الشافعي يلقبه بالمنفرد أو المتفرد^(٤).

ويعد حفص الفرد من أشهر تلاميذ ضرار بن عمرو، وقد أسهم في نشر تعاليم الضرارية في مصر كما يدل على ذلك مناظرته للإمام الشافعي رحمه الله بحضرة وال كان بمصر في دار الجروي، وكان حفص يقول بخلق القرآن فكفره الشافعي^(٥)، وعندما مرض الشافعي رحمه الله بمصر، دخل عليه حفص الفرد وقال له: من أنا يا أبا عبد الله فقال: «أنت حفص الفرد لا حفظك الله ولا كلاك ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه»^(٦)، كما ورد أنه ناظره في الإيمان^(٧)، وقد شهد له سليمان بن

(١) انظر: الفهرست، (ص ٢٢٣)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٣/ ٣٢).

(٢) انظر: الحيوان، (٧/ ٤٥٠).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق، (ص ٢٠٢)، ميزان الاعتدال، (١/ ٥٦٤).

(٤) انظر: الشريعة، الأجرى، (١/ ٥٠٨)، الإبانة الكبرى، ابن بطّة، (٦/ ٥١)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، (٢/ ٢٧٩)، شرح السنة، البغوي، (١/ ٢٢٧).

(٥) انظر: الشريعة، (١/ ٥٠٨)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، (٢/ ٢٧٨)، (٥/ ١٠٣٤).

(٦) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، (٢/ ٩٤٠).

(٧) انظر: آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم الرازي، (ص ١٤٧).

الأشعث^(١) بأنه أعلم الناس بالكلام^(٢).
وله مناظرات أخرى مع آخرين كأبي الهذيل الذي ناظره فقطعه أبو الهذيل، ولبشر بن المعتمر كتاب في الرد على حفص الفرد.
أما عن مؤلفاته، فمنها كتاب الاستطاعة، كتاب التوحيد، كتاب في المخلوق، كتاب الرد على النصارى، كتاب الرد على المعتزلة، كتاب الأبواب في المخلوق^(٣)، وذكر حرملة التجيبي^(٤) كتاب الفرق بين السحر والنبوة وقال عنه: «هذا تصنيف حفص الفرد وقد عرضته على الشافعي فرضيه»^(٥).

- (١) هو أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، من حفاظ الحديث، مصنف السنن، توفي سنة ٢٧٥هـ، طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، (١/١٥٩)، وفيات الأعيان، (٢/٤٠٤).
- (٢) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، (١٣/٤٤٧)، شرف أصحاب الحديث، البغدادي، (ص ٥٥).
- (٣) انظر: الفهرست، (ص ١٩٨، ٢٢٤).
- (٤) هو أبو حفص حرملة بن يحيى التجيبي المصري، روى عن ابن وهب والشافعي، وروى عنه مسلم وابن ماجه وغيرهما، ووثقه العقيلي وابن حبان، توفي سنة ٢٤٤هـ. انظر: تهذيب التهذيب، (٢/٢٢٩).
- (٥) ورد في تهذيب التهذيب، (٢/٢٣١): (وقال أبو عبدالله البوشنجي: سمعت عبد العزيز بن عمران المصري يقول: لقيت حرملة بعد موت الشافعي فقلت له: أخرج إلي فهرست كتب الشافعي، قال: فأخرجه إلي، فقلت: ما سمعتم من هذه الكتب؟ قال: فسمي لي سبعة كتب أو ثمانية، فقال: هذا كل شيء عندنا عن الشافعي عرضًا وسماعًا، قال أبو عبدالله البوشنجي: فروى عنه الكتب كلها سبعين كتابًا أو أكثر، وزاد أيضًا ما لم يصنفه الشافعي، وذلك أنه روي عنه فيما أخبرنا عنه بعض أصحابنا كتاب الفرق بين السحر والنبوة، وأنه قيل له في ذلك فقال: هذا تصنيف حفص الفرد، =



المبحث الثاني الضرارية في كتب الفرق والمقالات

وفيه ثلاثة مطالب:

* المطلب الأول: أسباب الاختلاف في فرقة الضرارية.

لقد تعددت مقالات أهل الفرق واختلفت في تصنيف الضرارية، فمنهم من عدّها من فرق المعتزلة كما فعل ابن حزم حين عدّها أقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة^(١)، وكما فعل أبو محمد اليمني^(٢) والسكسكي^(٣) واليافعي^(٤)، ومنهم من عدّها من فرق الجبرية كما فعل البلخي^(٥) والخوارزمي^(٦)

=وقد عرضته على الشافعي فرضيه)، وذكر الأبري الرواية السابقة باختصار، انظر: مناقب الشافعي، الأبري، (ص ٩٢).

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٢/٨٩).

(٢) عقائد الثلاث وسبعين فرقة، (ص ٣٢٨)، والمؤلف هو أبو محمد اليمني ولا يعرف اسمه، وهو من علماء القرن السادس. انظر: مقدمة المحقق للكتاب.

(٣) انظر: البرهان، السكسكي، (ص ٥٢)، والمؤلف هو أبو الفضل عباس بن منصور السكسكي، فقيه يمني شافعي توفي سنة ٦٨٣ هـ. انظر: الأعلام، (٣/٢٦٨).

(٤) انظر: ذكر مذاهب الفرق الثنتين وسبعين، اليافعي، (ص ٥٢)، والمؤلف هو أبو السعادات عبد الله بن أسعد اليافعي، الأشعري المتصوف من مؤلفاته مرآة الجنان توفي سنة ٧٦٨ هـ. انظر: طبقات الشافعية، (٣/٩٥)، البدر الطالع، الشوكاني، (١/٣٧٨).

(٥) المقالات، (ص ٢٠٥)، والمؤلف هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي، رأس طائفة من الكعبية، توفي سنة ٣١٩ هـ، انظر: اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير، (٣/١٠١).

(٦) انظر: مفاتيح العلوم، محمد الخوارزمي، (ص ٤٧)، والمؤلف هو أبو عبد الله محمد بن أحمد =

فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

والمقدسي^(١) والشهرستاني والرازي^(٢)، ومحمد صديق خان^(٣).
فقد قال الشهرستاني: «والمصنفون في المقالات عدّوا النجارية والضرارية من الجبرية، وكذلك جماعة الكلائية من الصفاتية، والأشعرية سموهم تارة حشوية، وتارة جبرية، ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية فعدّناهم من الجبرية، ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعدّناهم من الصفاتية»^(٤)، ومنهم من جعلها فرقة مستقلة كالإسفراييني فقد عقد للضرارية باباً مستقلاً وعدّد مقالاتها^(٥)، ومنهم من عدّها من أصول الفرق وكبرياتها كما فعل الأشعري^(٦)، وكذلك البغدادي في كتابه^(٧).

هذا التفاوت والاختلاف في تصنيف الضرارية لا بد وأن يكون له أسباب أدت إليه، ولعل السبب الرئيس هو عدم توفر مؤلفات ضرار بن عمرو أو أحد من أتباعه، فلا نجد من نقل قولاً لضرار من أحد كتبه، مع أنه من أوائل من صنف من المتكلمين، ومن المكثرين من التصنيف،

= الخوارزمي توفي سنة ٣٨٧هـ. انظر: الأعلام، (٣١٢/٥).

(١) انظر: البدء والتاريخ، المطهر المقدسي، (١٤٦/٥)، والمؤلف هو المطهر بن طاهر المقدسي، مؤرخ، توفي بعد سنة ٣٥٥هـ. انظر: الأعلام، (٢٥٣/٧).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، (٦٩/١).

(٣) خبيثة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان، لمحمد صديق خان، (ص ٣٢)، والمؤلف هو أبو الطيب محمد البخاري القنوجي، له نيف وستون مصنفاً بالعربية وغيرها، توفي سنة ١٣٠٧هـ. انظر: الأعلام، (١٦٧/٦).

(٤) الممل والنحل، (٨٦/١).

(٥) انظر: التبصير في الدين، الإسفراييني، (ص ١٠٥).

(٦) انظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، (ص ٥، ٢٨١).

(٧) انظر: الفرق بين الفرق، (ص ١٩٦)، الممل والنحل، (١٤٧/١).

مما فتح باباً من التوقعات والاجتهادات في تصنيف فرقته، فكان الاعتماد على ما كتب عنها في كتب المقالات، ومؤلفو المقالات ليسوا على معتقد واحد، فمنهم المعتزلي، ومنهم الشيعي، ومنهم الأشعري، أو غير ذلك، ومنهم المتعصب ومنهم المعتدل، وكل له رأيه وتصنيفه الخاص به.

وبالجملة فإن أسباب الاختلاف في الضرارية منها ما هو متعلق بمقالات الفرقة نفسها، ومنها ما هو متعلق بالقائل وهو ضرار بن عمرو، ومنها ما هو متعلق بكتب المقالات ومؤلفيها (المصادر).

فأما الأسباب المتعلقة بالمقالات فالمتتبع لمقالات ضرار بن عمرو الموثقة في كتب الفرق يجد أنها خليط من مقالات شتى، كالجهمية والمعتزلة والجبرية والخوارج وغيرهم، فلديه من المقالات ما يوافق أغلب الفرق التي ظهرت في وقته كما سيأتي، وقد ينظر كل واحد من كتاب المقالات إلى إحدى مقالات ضرار بمعزل عن الأخرى ويصنفه من خلالها، وقد يصنفه بحسب ما اشتهر من مقالاته، فالذي يتناول موضوع القدر مثلاً يصنفه ضمن الجبرية... وهكذا في بقية المقالات المشتركة بين الفرق. وأما الأسباب المتعلقة بالقائل فمنها التحولات الفكرية والعقدية لضرار بن عمرو؛ فقد مر ضرار بن عمرو بتغيرات فكرية وعقدية أدت إلى الاختلاف في نسبة فرقته بين أهل المقالات حيث بدأ معتزلياً ثم جبرياً وجهمياً، وقال بمقولات منفردة.

وأما الأسباب المتعلقة بكتب المقالات ومؤلفيها، فمنها اعتماد بعض كتاب المقالات على من سبقهم في تصنيف الضرارية، أو اعتماد بعضهم على مصادر معادية للضرارية دون تدقيق أو تمحيص فمؤلفو المعتزلة مثلاً عدوا الضرارية فرقة خارجة عنها.

وهذا السبب عام في الضرارية وغيرهم وهو الذي أشار إليه شيخ الإسلام بقوله: «ما ينقله الشهرستاني وأمثاله من المصنفين في الملل والنحل، عامته مما ينقله بعضهم عن بعض، وكثير من ذلك لم يحرر فيه أقوال المنقول عنهم، ولم يذكر الإسناد في عامة ما ينقله، بل هو ينقل من كتب

فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

من صنف المقالات قبله، مثل أبي عيسى الوراق^(١) وهو من المصنفين للرافضة، المتهمين في كثير مما ينقلونه، ومثل أبي يحيى وغيرهما من الشيعة، وينقل أيضًا من كتب بعض الزيدية والمعتزلة الطاعنين في كثير من الصحابة، ولهذا تجد نقل الأشعري أصح من نقل هؤلاء؛ لأنه أعلم بالمقالات، وأشد احترازًا من كذب الكذابين فيها، مع أنه يوجد في نقله، ونقل عامة من ينقل المقالات بغير ألفاظ أصحابها ولا إسناد عنهم، من الغلط ما يظهر به الفرق بين قولهم وبين ما نقل عنهم^(٢).

ومن أسباب الاختلاف تعصب بعض كتاب المقالات لمذاهبهم التي يعتنقوها، فالبغدادي مثلاً نجده يصوب من يقول بمثل معتقد الأشاعرة من الفرق، فعند ذكره للضرارية يقول: «فهم أتباع ضرار بن عمرو الذي وافق أصحابنا - يقصد الأشاعرة - في أن أفعال العباد مخلوقة لله و...»^(٣)، وكذلك مؤلفو المعتزلة فقد عرفوا بتعصبهم لمذاهبهم وشدتهم على من خالفهم، ولو في بعض معتقداتهم، وكان لمصنفيهم في المقالات موقفًا صارمًا من ضرار بن عمرو كما تقدم، رغم موافقته لهم في بعض الأصول، وقد بين ذلك البلخي في قوله: «والاعتزال - رحمك الله - وإن كنا سنذكر سببه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل، ولم يعتقد سائر المقالات، ما يزيل الولاية ويوجب العداوة، وزال عمّن خالف التوحيد والعدل، وإن قال بالمنزلة بين المنزلتين، هذا ضرار وأصحابه يقولون بذلك، وليس تلزمهم سمة الاعتزال، ولا يقبلهم أهله»^(٤).

(١) هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، معتزلي، مصنف كتاب المقالات توفي سنة ٢٤٧هـ. انظر: الأعلام، (١٢٨/٧).

(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، (٦/٣٠٠).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق، (ص١٩٦).

(٤) المقالات، (ص١٦٩).

* المطلب الثاني: موقف كتب الفرق من ضرار بن عمرو.

كما اختلفت أقوال أصحاب المقالات في تصنيف الضرارية، فقد اختلفوا أيضًا في رئيسها وهو ضرار بن عمرو، وفيما يلي ذكر أقوالهم فيه، وذلك بحسب الترتيب الزمني لمصنفي المقالات:

فأما الحسن النوبختي فقد عدّه من المعتزلة^(١) وقال: «وقال بقية المعتزلة ضرار بن عمرو و....»^(٢)، وتبعه على ذلك القمي الأشعري الذي نقل ما قاله النوبختي^(٣)، وأما أبو الحسن الأشعري فقد عدّ ضرارًا مفارقًا للمعتزلة وعدد أقواله^(٤)، وأما الملطي فقد ذكر مكانة ضرار لدى معتزلة البصرة وأن المجلس كان له في وقت من الأوقات^(٥)، وأما القاضي عبد الجبار فقد أشار إلى أنه كان من المعتزلة وعده من المجبرة فقال: «وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة»^(٦) وأما البغدادي فقد صنف مقالات ضرار فذكر ما يوافق الأشاعرة، وما يوافق المعتزلة منها، وذكر ما انفرد به، كما عدّ فرقته فرقة مستقلة عن غيرها^(٧)، وقد عدّ الضرارية من الأمة في بعض الأحكام كالدفن في مقابر المسلمين، وفي عدم منعهم من الفياء والغنيمة، وعدم منعهم من الصلاة في المساجد، وأنهم ليسوا من الأمة في أحكام كالصلاة عليهم أو الصلاة خلفهم وعدم

(١) فرق الشيعة، النوبختي، (ص ٤٤).

(٢) انظر: السابق، (ص ٤٧).

(٣) المقالات والفرق، القمي، (ص ١٠، ١٢).

(٤) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، (ص ٢٨٢).

(٥) التنبيه والرد، (ص ٥٢).

(٦) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، (ص ٧٣٠)، وانظر: طبقات المعتزلة، القاضي

عبد الجبار، (ص ٢٠١).

(٧) انظر: الفرق بين الفرق، (ص ٢٠١).

فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

حلية ذبائحهم ونكاحهم^(١)، وفي موضع آخر كفرهم حيث قال: «فإننا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة»^(٢). كما عدّ ابن حزم ضرارًا من شيوخ المعتزلة، وذكر مقولاته تحت فصل ذكر شنع المعتزلة فقال: «قالت المعتزلة بأسرها حاشا ضرار...»^(٣)، وقام الإسفراييني بذكر مقالاته بعد أفراد فرقته بالذكر^(٤).

وأما الشهرستاني فقد عدّه من الجبرية وعدد مقالاته^(٥)، وأما أبو محمد اليميني فقد عدّه من المعتزلة وجعل فرقته مع فرق المعتزلة^(٦).

وعدّه الرازي من المخالفين للمعتزلة وإن كان من تلاميذهم، وأنه من الجبرية فقال: «الضرارية أتباع ضرار بن عمرو الكوفي وكان في بدو أمره تلميذًا لواصل بن عطاء ثم خالفه...»^(٧).

وأما السكسكي، فقد عدّه من شيوخ المعتزلة فقال: «وأما الضرارية فهم أصحاب ضرار بن عمرو الكوفي أحد شيوخهم»^(٨).

وأما اليافعي فقد ذكر فرقته ضمن فرق المعتزلة، ثم ذكر ما انفرد به من مقالات^(٩). يتبين مما سبق عرضه من الأقوال أن أهل المقالات مختلفون في ضرار بن عمرو، فمنهم

(١) انظر: الفرق بين الفرق، (ص ١١).

(٢) انظر: السابق، (ص ٣٥١).

(٣) انظر: جمهرة أنساب العرب، (ص ٢٤٩)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٤/١٤٦).

(٤) انظر: التبصير في الدين، (١/٢٥، ١٠٥، ١٠٦).

(٥) انظر: الملل والنحل، (١/٩٠، ٩١).

(٦) انظر: عقائد الثلاثة وسبعين فرقة، (ص ٣٢٨).

(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (١/٦٩).

(٨) البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، (ص ٥٢).

(٩) انظر: ذكر مذاهب الفرق الثنتين وسبعين المخالفة للسنة والمبتدعين، (ص ٥٢).

من عده من المعتزلة، ومنهم من عده خارجاً عنهم، ومنهم من عده من الجبرية، ومنهم من جعله مستقلاً بفرقته ولا يتبع أحداً من الفرق الإسلامية.

* المطلب الثالث: الضرارية في مصادر أهل السنة والجماعة.

لقد كان لأهل السنة والجماعة المعروفين بأهل الحديث في زمن ضرار موقفاً حازماً من أهل البدع والمقالات الضالة بشكل عام، ومن ضرار وحفص ومقالاتهما بشكل خاص، فبحسب ما مرّ ذكره من الروايات أن الإمام أحمد بن حنبل كان قد شهد ضده عند القاضي الذي حكم بزندقته وإهدار دمه، كما ورد أنه تعرض للضرب من قبل أهل الحديث لقوله في الجنة والنار، مما كان سبباً لهروب وإخفاء البرامكة له حتى وفاته، وقد مر أيضاً موقف الإمام الشافعي من حفص الفرد وهو تلميذ ضرار، وذكر مناظرته معه في مسألة خلق القرآن والإيمان.

وقد أشار الدارمي^(١) في كتابه إلى تأثير ضرار بالجهمية وذلك عند حديثه عن بشر المريسي^(٢)، كما وصفه بالزنديق حيث قال: «وكذلك ضرار ذلك الزنديق الذي يتحل بعض كلامه ويكنى عنه»^(٣).

وكذلك المؤلفون من أهل السنة والجماعة، فقد تحدثوا عن ضرار بن عمرو وذكروا ما له وما عليه، كما ورد ذكر الضرارية في مؤلفات أهل السنة والجماعة سواء ما يتعلق منها بكتب التراجم أو الكتب العقدية، وسنورد نموذجين لهذه المصادر أحدهما يمثل كتب التراجم والآخر يمثل كتب العقائد السنية، وهما: مؤلفات الإمام الذهبي، وكذلك مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية.

(١) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد السجستاني، صاحب الرد على الجهمية، توفي سنة ٢٨٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، (١٣/٣١٩).

(٢) هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث، من الجهمية، ورأس المريسية، له تصانيف توفي سنة ٢١٨هـ. انظر: ميزان الاعتدال، (١/٣٢٢)، الأعلام، (٢/٥٥).

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، الدارمي، (ص ١٩٣).

أما الذهبي فقد ترجم لضرار بن عمرو وعده من رؤوس المتكلمين والمعتزلة، وعندما استعرض أسماء أشهر المتكلمين والمعتزلة ذكره من بينهم، كما وصفه بالمعتزلي، والقاضي، ومعتزلي جلد، وشيخ الضرارية، وأنه من رؤوس البدع، ووصفه بالذكاء وكثرة الاطلاع على الملل والنحل، وذكر الضرارية ضمن خصوم أهل السنة زمن فتنة القول بخلق القرآن^(١)، كما ذكر شيئاً من أخباره فمن ذلك: شهادة الإمام أحمد عليه عند القاضي وهروبه وإخفاء يحيى بن خالد البرمكي إياه حتى وفاته، وذكر مرض وفاته وسنة وفاته كما تقدم في ترجمته، ولم يذكر الذهبي كل مقالات ضرار، وإنما شيئاً مما انفرد به معبراً عنها بقوله: (فمن نحلته) أي مما انتحلته وابتدعه وأشار إلى قوله في الإيمان، وفي الأجسام، وختم حديثه عنه بعد ذكر رواية إباحة القاضي سعيد لدمه، وإخفاء البرامكة له فقال: «قلت: لمثل هذا تكلم الناس في دين البرامكة، وضرار أكبر من هؤلاء المتعاصرين، وله تصانيف كثيرة تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل»^(٢)، وقول الذهبي: «وضرار أكبر من هؤلاء المتعاصرين»^(٣) يحتمل أن يكون بمعنى: أكبرهم سنًا، وقد تقدم وصفه لضرار بشيخ الضرارية؛ لأنه لا يظن بالإمام الذهبي أن يقصد أن ضراراً أفضل ممن عاصروه وفيهم علماء وأئمة أهل السنة، إلا إذا كان مراده بالمتعاصرين البرامكة وغيرهم من أهل البدع.

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد ذكره وذكر مقولاته في عدة مواضع من مؤلفاته، معتمداً على ما ذكره أهل المقالات وخصوصاً الأشعري في مقالات الإسلاميين، وقد يقارن بين مذهبهم ومذهب غيرهم في المسألة التي يتناولها، وقد يرد عليهم ضمن ردوده على من يوافقونهم في

(١) انظر: سير أعلام النبلاء، (١٠ / ٥٤٤)، ميزان الاعتدال، (٢ / ٣٢٨)، تاريخ الإسلام، (٤ / ٨٦٦)،
العرش، (١ / ٩٧).

(٢) سير أعلام النبلاء، (١٠ / ٥٤٤) وما بعدها.

(٣) تعاصر يتعاصر تعاصراً فهو متعاصر، وتعاصر الشخصان: كانا في عصر واحد. معجم اللغة العربية
المعاصرة، أحمد مختار، (٢ / ١٥٠٧).

مسألة ما، ويبدو من عرض شيخ الإسلام لمذهب الضرارية أنه يعتبرهم ممن خرج عن المعتزلة. وقد عدَّ رحمته الضرارية ضمن جمهور النظار الذين يجوزون الاستدلال بدليل الفطرة في إثبات الصانع سواء من أهل السنة أو غيرهم من الفرق^(١).

وفي مسائل الصفات والإيمان والقدر عدَّهم أقرب إلى مذهب جهم بن صفوان حيث قال: «والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان، مع مقاربتهم له أيضًا في نفي الصفات»^(٢).

وذكر أيضًا أن كلام حفص الفرد ككلام الجهمية في الصفات والقرآن والرؤية حيث قال: «بل الشافعي أنكر كلام الجهمية؛ كلام حفص الفرد وأمثاله، وهؤلاء كانت منازعتهم في الصفات، والقرآن، لافي القدر»^(٣).

وذكر أن خصومة الشافعي مع حفص إنما كانت بسبب إنكاره للصفات، وليس القدر لأن حفصًا لا ينكره^(٤).

وقال عن ضرار إنه: «كان يقر بالقدر، ولكنه في الصفات بين المعتزلة والأشعرية، أو تشبه طريقة الواقعية الذين كانوا يقفون في القرآن، فلا يقولون هو مخلوق ولا غير مخلوق»^(٥).

كما تناول قول الضرارية وغيرهم في مسألة العلو، فقال: «وأما جمهور نظارهم من الجهمية، والمعتزلة، والضرارية، وغيرهم فإنما يقولون: هو لا داخل العالم ولا خارجه، ولا هو

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (٧/ ٣٩٥).

(٢) التدمرية، ابن تيمية، (ص ١٩٠).

(٣) النبوات، ابن تيمية، (٢/ ٦١٦).

(٤) انظر: درء التعارض، (٧/ ٢٧٥).

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، (ص ١٠٥).

فوق العالم»^(١).

كما تناول قول ضرار في الرؤية، وتكلم عن قوله في الرؤية بحاسة سادسة، وشبه قوله بقول الأشاعرة الذين ينفون العلو ويشبتون الرؤية، وسيأتي تفصيل قول ضرار في الرؤية^(٢). وفي مسألة الصفات أيضًا يقول: «وأما مقتصد الفلاسفة كأبي البركات صاحب المعبر وابن رشد الحفيد، ففي قولهم من الإثبات ما هو خير من قول جهم؛ فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء الحسنی، وإثبات أحكام الصفات، ففي الجملة قولهم خير من قول جهم، وقول ضرار بن عمرو الكوفي خير من قولهم»^(٣)، وذكر عن الضرارية أنهم يوافقون المعتزلة في الصفات في الجملة دون القدر^(٤).

ويقول عن مخالفته للمعتزلة: «وكثير من الطوائف كالنجارية... والضرارية أتباع ضرار بن عمرو يخالفون المعتزلة في القدر والأسماء والأحكام وإنفاذ الوعيد»^(٥)، وعن مسألة خلق القرآن أيضًا والقائلين بها من المتكلمين الذين ناظروا الإمام أحمد قال: «وهذا القول لم يكن مختصًا بالمعتزلة كما يظن بعض الناس، فإن كثيرًا من أولئك المتكلمين أو أكثرهم لم يكونوا معتزلة، وبشر المريسي لم يكن من المعتزلة، بل فيهم نجارية ومنهم برغوث، وفيهم ضرارية، وحفص الفرد الذي ناظر الشافعي كان من الضرارية أتباع ضرار بن عمرو...»^(٦)، وقال أيضًا: «وكانت

(١) انظر: مجموع الفتاوى، (٣٨١/٧).

(٢) انظر: درء التعارض، (٢٧٨/٣)، (٢٧٨/٧)، الفتاوى، (١٠/٦٩٥)، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، (٣٨١/٢)، (١٤٧/٧).

(٣) الفتاوى، (٢٠٥/١٢).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، (٨٦/١).

(٥) انظر: الفتاوى، (٩٩/١٣).

(٦) انظر: السابق، (٢٩٩/١٧).

الجهمية أتباع جهم والنجارية أتباع حسين النجار، والضرارية أتباع ضرار بن عمرو، والمعتزلة هؤلاء يقولون: القرآن مخلوق»^(١)، وأشار إلى شبهتهم في مسألة القرآن وهي نفيهم قيام الأفعال بالله^(٢).

وأورد قوله في الجسم كما جاء في مقالات الأشعري^(٣).

وفي مسائل القدر يصف شيخ الإسلام قول الضرارية بدقة ويقارن بينه وبين غيره كالمعتزلة والأشاعرة وأنهم أقرب إلى قول الأشاعرة، ففي درء التعارض ساق ﷺ ما قاله الأشعري في المقالات عن الذي فارق به ضرار بن عمرو المعتزلة كأفعال العباد، والاستطاعة، والتولد، وقوله في الصفات، ورؤية الله ثم عقب قائلاً: «فهذا الذي ذكره الأشعري من قول ضرار وحفص الفرد في القدر هو مخالف لقول المعتزلة، بل هو من أعدل الأقوال وأشبهها، وقوله إلى قول الأشعري وأصحابه في القدر والرؤية أقرب من قوله إلى قول المعتزلة؛ بل هو في القدر أقرب إلى قول أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة، وأعدل من قول الأشعري، حيث جعل العبد فاعلاً حقيقة، وأثبت استطاعتين، ونحو ذلك مما أثبتته أئمة الفقهاء وأهل الحديث»^(٤).

وعندما تكلم عن المعتزلة البصريين الذين كان منهم ضرار قبل أن يفارقهم قال عنهم بأنهم أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين^(٥).

كما ذكر مقارنة الضرارية في مسائل الإيمان للجهمية كما تقدم، وذكر قولهم بنفي زيادة

(١) انظر: الفتاوى، (١٤/٣٥٢).

(٢) انظر: درء التعارض، (٧/٢٧٥).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/٣٣٤)، وانظر: منهاج السنة النبوية، (٢/١٣٧).

(٤) درء تعارض العقل والنقل، (٧/٢٤٨).

(٥) انظر: السابق، (١/١٥٧).

الإيمان ونقصانه عند ذكره لمناظرة حفص الفرد للإباضية عند الشافعي^(١).
وشيخ الإسلام لم يكفر الضرارية رغم مخالفتهم، فعندما ذكر قول الشافعي في حفص (كفرت بالله) قال موضحًا: «بيّن له أن هذا القول كفر ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك؛ لأنه لم يتبين له الحجة التي يكفر بها، ولو اعتقد أنه مرتد لسعى في قتله»^(٢).
مما سبق إيراده من كلام شيخ الإسلام حول ضرار والضرارية نجده يتكلم عنهم إما بطريقة التقرير والعرض لمذهبهم، أو بالمقارنة بينه وبين غيره من المذاهب، أو بمناقشة أقوالهم مع غيرهم ممن اتفقوا معهم في بعض المسائل.

المبحث الثالث

عقائد الضرارية

الأصل أن عقائد ومصادر الفرق تعرف من تراثها الذي تركته من مؤلفات وغيره، فهذا أدق وأوثق في نسبة المقالات إليها «هذا كله إذا أمكن الظفر بكتبها نفسها وآرائها التي دونتها رجالها، وإلا فعلى من يتعرف الحقائق أن يأثر عن كتب الأئمة المحققين فيما أثروه، وبينى على ما بنوه، مع التحري والتيقظ، وما على باذل جهد من ملام^(٣)، والإشكال في فرقة الضرارية وجود تراث مكتوب لكنه مفقود، فبالرغم من كثرة مصنفات ضرار إلا أنه لم يصل لنا منها شيء سوى كتاب التحريش الذي لا يعبر عن مقالات الضرارية؛ لأنّ مضمون الكتاب يدور حول حكاية المقالات

(١) انظر: مجموع الفتاوى، (٧/٣٠٨).

(٢) انظر: السابق، (٢٣/٣٤٩).

(٣) انظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي، (ص ٣٠).

دون ترجيح أو تعقيب إلّا في مواضع يسيرة جدًّا، فمن النادر جدًّا ذكر المقالات مع تأييدها أو معارضتها، فإن وجد ما يفيد ذلك ذكر في موضعه.

إذن فلا سبيل لمعرفة الضرارية إلا عن طريق ما دونه أهل التراجم والمقالات، وأغلب من كتب عنها هم من المخالفين لها.

* المطلب الأول: مصادر الضرارية ومنهجها.

لقد عاش ضرار بن عمرو في العصر الذي وجد فيه رؤوس البدع، فقد عاصر رؤوس المعتزلة والجهمية، وتأثر بهم، ومقالاته في الجملة هي مزيج من مقالات المعتزلة والجهمية مع ما انفرد به عنهم؛ لذا فإن مصادر الضرارية لا تختلف عن مصادر غيرها من الفرق السائدة في عصر ضرار بن عمرو وخصوصاً الجهمية والمعتزلة فيما وافقهم فيه من المقالات، وذلك «لاتفاقهما في كثير من الأصول والمناهج والمنطلقات والمصادر، وتداخل مقالاتهما ورجالهما، فوجوه الاتفاق بينهما أكثر من وجوه الاختلاف»^(١).

وضرار بن عمرو وغيره من المتكلمين الذين يستدلون بالكتاب والسنة ولكن وفق منهجية مخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال، وذلك بتأويل النصوص التي يرون أن ظاهرها يخالف العقل، أوردتها كما فعلوا في ردهم لأحاديث الآحاد، وبالنظر إلى ما نقل عنه من مقولات كقوله في مسائل المعاد مثلاً يتبين أنه سلك مسلك التأويل للنصوص كما سيأتي عند ذكر العقائد، كما أنكر الاحتجاج بأحاديث الآحاد، كما أنه لم يكن ممن يروي بالإسناد، رغم معاصرته لبعض أئمة الحديث، وقد عدّ من الضعفاء^(٢)، وقال عنه الذهبي: «قلت هذا المدبر لم يرو شيئاً»^(٣). وقال

(١) دراسات في الأهواء والفرق والبدع، ناصر العقل، (٢/٢١٦).

(٢) انظر: الضعفاء الكبير، محمد العقيلي، (٢/٢٢٢).

(٣) انظر: ميزان الاعتدال، (٢/٣٢٩)، لسان الميزان، (٤/٣٤١).

النسائي^(١) في حفص: «صاحب كلام لا يكتب حديثه»^(٢).

وقد أورد ضرار في كتابه التحريش كمًا من الأحاديث بلغت أكثر من ثلاثمائة حديث، ساقها دون إسناد، وقد يستدل بأحاديث ضعيفة أو لا أصل لها، بالإضافة إلى عدم احتجاجه بأحاديث الآحاد، فقد نقل الشهرستاني عنه وعن حفص الفرد قولهما: الحجة بعد رسول الله ﷺ في الإجماع فقط، فما ينقل عنه في أحكام الدين من طريق أخبار الآحاد فغير مقبول^(٣). وتبعه في ذلك حفص الفرد الذي كان يبطل أخبار الآحاد^(٤)، وعن موقفه من العقل فإنه يرى أن المفكر ليس يجب عليه الحجة بعقله وحده حتى يأتيه رسول بآية معجزة، فيأمره وينهاه، ولا يجب على الله شيء بحكم العقل^(٥)، وقال فيمن لم يبلغهم خبر النبي المبعوث إليهم هل هم محجوجون بعقولهم، بأنهم ليسوا محجوجين بعقولهم ولا معذبين حتى يأتيهم رسول بينهم، فعند ذلك يجب عليهم بعقولهم عند أمر الرسول لهم وموافقته إياهم^(٦).

وأما موقفهم من الإجماع فقد نقل عن ضرار قوله: «إن الحجة لا تثبت بعد الرسول ﷺ إلا بإجماع الأمة، والإجماع وجه عندي، وهو حجة، من خالفها ضل، ومن اتبعها اهتدى»، ثم عقب البلخي قائلاً: «وهذا قوله فيما أحسب فيما ينقل عن النبي ﷺ من أحكام الدين، ولا أدري

(١) هو أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني، الإمام الحافظ، صاحب التصانيف، توفي بمكة سنة ٣٠٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، (١٤ / ١٢٥).

(٢) لسان الميزان، (٣ / ٢٤٠).

(٣) الممل والنحل، الشهرستاني، (١ / ٩١).

(٤) انظر: مناقب الشافعي، الأبري، (ص ٩٧).

(٥) انظر: المقالات، (ص ٣٤١)، الممل والنحل، (١ / ٩١).

(٦) انظر: المقالات، (ص ٢٩٢، ٣٤١).

كيف قوله فيما يخبر به عن آياته وكيف قوله في التواتر^(١).

وهو بهذا يحتج بالإجماع لكن على طريقة المتكلمين الذين يحتجون بالإجماع الذي يدعونهم، ويفارقون إجماع أهل السنة والجماعة كما نصّ على ذلك شيخ الإسلام رحمته الله^(٢). وبالرغم من معاصرة ضرار لحركة ترجمة الكتب اليونانية واستخدامه في مقولاته لبعض الألفاظ والمصطلحات المعروفة في الفلسفة اليونانية كالجسم والأعراض والكمون وغير ذلك، لكن لا يبدو عليه التأثر بها، بل إنه خالف تلك النظريات الفلسفية وصنف كتاباً في الرد على أرسطاليس في الجواهر والأعراض وصنف في الرد على أهل الطبائع كما تقدم. ويؤيد ذلك ما ذكره المستشرق جوزيف فان إس^(٣) من أن ضراراً درس فلسفة أرسطو ولكنه تكلم عنها وفق رؤيته الخاصة، وأنه يستخدم المصطلحات الفلسفية كالحوادث بشكل مختلف تماماً، وأنه لا يبدو أنه كان يفهم الكثير من فلسفة أرسطو^(٤).

ورؤية ضرار الخاصة بالمنطق اليوناني لم تكن من عدم فهم لفلسفة أرسطو وإلا لما رد عليه في مؤلف مستقل، بل هي طريقته وغيره من المتكلمين الذين هاجموا المنطق الأرسطي وخرجوا في أبحاثهم عن قواعده، فكانت لهم فلسفة خاصة مخالفة لأرسطو^(٥). ويعد ضرار بن عمرو من المكثرين في التأليف سواء في الأديان أو الفرق أو غيرها، وقد ردّ

(١) انظر: المقالات، (ص ٢٨٧)، الملل والنحل، الشهرستاني، (١/ ٩١).

(٢) انظر: التسعينية، ابن تيمية، (٢/ ٦٣١).

(٣) مستشرق ألماني، له دراسات في علم الكلام الإسلامي، وفي الأديان، وحقق عدداً من المخطوطات العربية. انظر: علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان، يوسف فان إس أنموذجاً، حيدر التميمي، (ص ٣١١) وما بعدها.

(٤) انظر: Theology and Society in the second and third centuries/josef fan ess/vol3 page40

(٥) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي النشار، (ص ٩٣، ٩٥).

فيها على الملحدين وأهل الملل، وقد نقل عنه البلخي مقولات لبعض الفرق الإسلامية^(١)، ومع ذلك كله فإنه لا يمكن العزم بتأثر ضرار بالأديان والملل ما دامت كتبه ومؤلفاته ليست بين أيدينا.

* المطلب الثاني: عقائد الضاربية في الإلهيات.

قولهم في الماهية^(٢): قال ضرار عن ماهية الله: «إن له ماهية لا يعلمها إلهو»^(٣)، وذلك أن لكل موجود حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه، ويباين بها غيره، وهذه الحقيقة هي حقيقة الربوبية، وبنفيها ضل الجهمية من المعتزلة، والفلاسفة وأمثالهم، وهي الماهية التي أثبتها ضرار، وأبو حنيفة، وغيرهما من الكوفيين، وخالفهم في ذلك معتزلة البصرة^(٤)، فضرار إذن يثبت الماهية لله موافقاً بذلك أهل السنة والجماعة، ومخالفاً للمعتزلة والجهمية في نفيهم العلم بها، وهي من أسباب إخراجه عن المعتزلة كما تقدم.

قولهم في الأسماء والصفات: كان ضرار يقول إن معنى أن الله عالم قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وأنه حي أنه ليس بميت وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه، من غير إثبات معنى أو فائدة سوى نفي الوصف بنقيض تلك الأوصاف عنه، واتفق هو وحفص الفرد في التعطيل^(٥)، وقد ألف كتاباً في الرد على المشبهة سبق ذكره.

(١) انظر: المقالات، (ص ٢٩٤، ٥٠٣ - ٥٠٨).

(٢) المقصود بالماهية هي المقول في جواب ما هو، بما يصور الشيء في نفس السائل، وأكثر ما يطلق الماهية على ما في الذهن وهو الثبوت الذهني. انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية، (ص ٦٥).

(٣) المقالات، (ص ٢٦٦).

(٤) انظر: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال العمرو، (ص ٢٠٠).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين، (ص ٢٨١، ٤٨٨)، الفرق بين الفرق، (ص ٢٠١)، الملل والنحل، (٩٠/١).

إذن فطريقة الضرارية في الصفات هي حمل النصوص الثبوتية على المعاني السلبية، فهم مقاربون للمعتزلة في نفي الصفات كما ذكر شيخ الإسلام^(١).
ونقل عن ضرار قوله: إن الإرادة من الله على وجهين: إرادة هي المراد وهي خلق الله، والخلق هو المخلوق، وإن فعل العباد هو مراد الله، وهو إرادته، والإرادة الثانية: هي الأمر بالطاعة، وهي غير الطاعة، وحكي عن حفص الفرد أنه قال: إن إرادة الله صفة في ذاته، وإن له إرادة هي صفة له في فعله، فالإرادة التي هي صفة في الفعل هو الأمر من الله بالطاعة، والإرادة التي هي صفة في الذات واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه، كائنًا ما كان من طاعة أو معصية^(٢).

يفهم من قول ضرار عن الإرادة بأنها مخلوقة أنه يوافق المعتزلة القائلين بحدوث الإرادة^(٣)، ويوافق قول الأشاعرة في صفات الأفعال، وقد مر ذكر قول شيخ الإسلام في أن قول ضرار في الصفات هو بين المعتزلة والأشعرية.

قولهم في الجسم: لقد سلك المتكلمون عدة مسالك وطرق لمعرفة الله وإثبات وحدانيته، واستدلوا لذلك بأدلة عديدة منها حدوث الأجسام، فالمعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ومن وافقهم نفوا الصفات بحجة أنها تستلزم التجسيم.

وقد خالف ضرار المعتزلة في إثبات الجسمية فهو يرى أن الجسم أعراض مجتمعه من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة وغير ذلك وهي له أبعاد، وأن الأعراض تجوز أن تقلب أجسامًا، وقد أبى ذلك أكثر الناس، وأن الإنسان قد يفعل الطول والعرض والعمق وإن كان ذلك

(١) انظر: التدمرية، (ص ١٩٠)، بيان تلبس الجهمية، (١/٨٦).

(٢) المقالات، (ص ٢٥٦)، المغني، (٦/٤، ٥).

(٣) انظر: المغني، (٦/٣)، شرح الأصول الخمسة، (ص ٤٤٠).

أبعض إنسان، ويرى أيضًا أن هذه الأعراض قد تحس، فأما ما ليس ببعض له فليس يقع عليه الحس^(١) ووافقه على هذا القول فرقة النجارية^(٢).

وهذه المقالة نقلها البلخي والأشعري مفصلة من كتاب ابن الراوندي^(٣)، فقد قال البلخي: قال ابن الراوندي: قال ضرار: إن الجسم أعراض ألفت وجمعت وقامت وثبتت وصارت جسمًا يحتمل حلول الأعراض والتغيير من حال إلى حال، وتلك الأعراض هي ما تخلو الأجسام منه ومن ضده، نحو الحياة والموت والألوان والطعوم، فأما ما ينفذ الجسم منه ومن ضده في حال من الأحوال فليس بعرض له، وذلك كاللذة والألم والجهل ونحوها؛ لأن الميت ينفذ من جميع ذلك، وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجسادًا بعد وجودها، ومحال أن يفعل ذلك بها إلا في حال ابتدائها؛ لأنها لا تخرج إلى الوجود إلا مجتمعة، وقد يمكن عنده أن تجتمع كلها وهي موجودة، ومحال أن تفترق كلها وهي موجودة^(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والعقلاء متنازعون في إثبات هذا، وهو أن الأجسام هل هي مركبة من الجواهر المفردة؟ أم من المادة والصورة؟ أم ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا على ثلاثة أقوال أصحابها: الثالث: أنها ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة، وهذا قول كثير من طوائف أهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية، وهو قول جمهور الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وغيرهم، بل هو قول أكثر

(١) المقالات، (ص ٢٠٦، ٤٤٦)، مقالات الإسلاميين، (ص ٣٣٠)، الفصل في الملل والنحل،

(٢/٥)، (٤٢)، التبصير في الدين، (ص ١٠٥)، الملل والنحل، (١/٩١).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، (ص ١٩٦)، التبصير في الدين، (ص ١٠١).

(٣) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى الراوندي، الملحّد، كان معتزليًا، ثم تزندق توفي سنة ٢٩٨ هـ.

الفهرست، (ص ٢١٥)، سير أعلام النبلاء، (١٤/٥٩).

(٤) المقالات، (ص ٤٤٣).

القول بخلق القرآن: ذكر شيخ الإسلام الضرارية وغيرها من الفرق على أنها من خصوم أهل السنة زمن فتنة القول بخلق القرآن ثم قال: «وكانت الجهمية أتباع جهم، والنجارية أتباع حسين النجار، والضرارية أتباع ضرار بن عمرو، والمعتزلة هؤلاء يقولون القرآن مخلوق»^(٢). وهم بهذا القول يوافقون الجهمية والمعتزلة في قولهم بخلق القرآن.

قولهم في مسألة الكمون والظهور»^(٣): عرف النظام من المعتزلة هذه النظرية، وقد عارضة كثير من المتكلمين منهم ضرار بن عمرو الذي أنكر هذه النظرية، وناظر النظام، وقد بين الجاحظ مذهب النظام في الكمون وأدلته وردوده على خصومه، وذكر ضرار بن عمرو واحدًا منهم، الذي وصل الخلاف معه لدرجة تكفير النظام له وقوله: إنه جمع في إنكاره القول بالكمون الكفر والمعاندة؛ لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح إلا مع إنكار الكمون، وأن القول بالكمون لا يصح

(١) الفتاوى، (٩/٢٩٩).

(٢) السابق، (١٤/٣٥١).

(٣) الكمون هو استتار الشيء عن الحس، وهناك دلالتان لغويتان للكمون، الأولى: الكمون من حيث هو مصدر ويفيد معنى التحول من الظاهر إلى الباطن، ويقابله مصدر الظهور وهو فعل التحول من الباطن إلى الظاهر، والكمون من حيث هو اسم للاشتغال والتضمن بأن يكون شيء في شيء مطلقًا، والكمون بالمعنى الثاني لا يتعدى أن يكون وصفًا مجردًا لحال الموجودات مثل أن يكون في الزيتون زيت وفي العصير عنب...، وقد يكون أدق من هذا في ظهوره، مثل أن يكون في الحطب والحجر نار تظهر عند القدح والحرق، وقد نقل الأشعري في هذا خلافاً قديمًا لضرار بن عمرو، وقد زاد النظام من المعتزلة على هذه النظرية فجعلها نظرية في الخلق. انظر: معجم مقاليد العلوم، السيوطي، (ص ١٣٥)، في الآراء الطبيعية لمتكلمي الإسلام، عبد الرزاق محمد، (ص ١٥٢) وما بعدها.

إلا بأن يكون في الإنسان دم، وإنما هو شيء تخلق عند الرؤية^(١).
أما تفصيل قول ضرار فهو أن الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن، فأما اللواتي هن كوامن
فمثل الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والعصير في العنب، وكل هذا على غير المداخلة
التي ثبتها إبراهيم^(٢)، وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك، ومحال أن تكون
النار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلما رأيناها غير محرقة له علمنا أنه لا نار فيه^(٣).
كما بين ابن حزم طبيعة الخلاف بين المتكلمين في هذه المسألة، وذكر مذهب ضرار حيث
قال: «وكل طائفة منهما فإنها تفرط على الأخرى فيما تدعي عليها، فضرار ينسب إلى مخالفيه
أنهم يقولون بأن النخلة بطولها وعرضها وعظمتها كامنة في النواة، وأن الإنسان بطوله أو عرضه
وعظمه وعظمه كامن في المنى، وخصومه ينسبون إليه أنه يقول ليس في النار حر، ولا في العنب
عصير، ولا في الزيتون زيت، ولا في الإنسان دم، وكلا القولين جنون محض ومكابرة للحواس
والعقول»^(٤).

يتبين مما سبق أن الذي نفاه ضرار بن عمرو هو كمون النار في الحجر وما شاكله، وأن
مخالفيه نسبوا إليه أنه ليس في الزيتون زيت، ولا في العنب عصير، وقد أبطل هذا الزعم ما نقله
الأشعري عنه مما سبق ذكره.

وقد ذكر شيخ الإسلام نظرية الكمون ونظريات أخرى على أنها من الدلائل الفاسدة، ومن

(١) الحيوان، (٥/٥).

(٢) يقصد إبراهيم النظام، والمداخلة التي ينكرها ضرار أن يكون حيز أحد الجسمين حيز للآخر، أو
يكون شيئان في مكان واحد، عرضان أو جسمان. انظر: مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي،
(ص ٢٣٦).

(٣) مقالات الإسلاميين، (١/٣٢٨).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٥/٣٩).



الباطل الذي يدخله بعض الناس في مسائل أصول الدين وليس هو كذلك^(١).

قولهم في القدر: وقولهم هذا هو الذي افترقوا عن المعتزلة وفارقتهم المعتزلة بسببه، وعدوهم من الجبرية، وهو من أشهر أقوالهم.

ففي أفعال العباد يقول ضرار بأن الله خالق لأفعال عباده، وهم فاعلون لها على الحقيقة دون المجاز، أو أن فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد، وأن الله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة^(٢).

والفرق بينه وبين الجهمية في هذه المقالة أن الجهمية يرون أن العباد فاعلون لأفعالهم على سبيل المجاز، أما الضرارية فيقولون أن العباد فاعلون على سبيل الحقيقة.

هذا فيما يبدو، ولكن البلخي شكك في ذلك، وأشار إلى أن أصحاب ضرار يزخرفون قولهم ويسترون على أنفسهم بأن يقولوا: إن العباد فاعلون لما يكون منهم من طاعة أو معصية على الحقيقة، وإذا حصل عليهم الكلام رجعوا إلى مقالة جهم، ونقل عن أحد الضرارية قوله: «لا فرق بيني وبين جهم إلا في الألفاظ...»^(٣). ونسب إلى ضرار قوله: في المعنى هو هذا - أي قول جهم في أفعال العباد - وإنما الخلاف في اللفظ^(٤). كما أكد ذلك القاضي عبدالجبار حين قال بمشاركة ضرار لجهم في المذهب^(٥).

(١) انظر: الفتاوى، (٣/٣٠٣).

(٢) انظر: المقالات، (ص ٢٠٦)، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٨١)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٣/٣٢).

(٣) المقالات، (ص ٢٠٥).

(٤) انظر: السابق، (ص ٣٢١).

(٥) شرح الأصول الخمسة، (ص ٣٦٣).

فرقة الضرارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...)

أما البغدادي فقد ذكر أن قول ضرار هذا موافق للأشعرية^(١)، كما عدّ الآمدي^(٢) الضرارية من الجبرية المتوسطة التي لا تثبت للعبد فعلاً ولكن تثبت له كسباً^(٣).

وأما قولهم في الاستطاعة: ذهب ضرار بن عمرو إلى أنها قبل الفعل ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع، وليست موجبة للفعل، لأنها لو كانت موجبة له توجد إذا وجدت وتعدم إذا عدمت، كان الفعل الموجب بها الفاعل الاستطاعة دون المستطيع، ولم يكن الفعل بأن يكون حدث بالاستطاعة وحدثت بالفعل من أجل وجوده.

وقال في الاستطاعة والعجز أنهما بعض الجسم كما أن القدرة بعضه، وقال هو وحفص إنها لا تفنى لأنها بعض الجسم^(٤).

إذن فقد أثبت استطاعتين، وهو بذلك يقرب من أهل السنة في هذه المسألة، وقد ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية كما تقدم في المبحث السابق.

كما أنه بهذا القول قد خالف الجهمية الذين يرون أنه لا استطاعة للإنسان أصلاً، والمعتزلة الذين يرون أنها قبل الفعل، والأشاعرة والنجارية الذين يرون أنها مع الفعل، ووافق السنة في أنها قبله باعتبار ومعه باعتبار^(٥).

(١) الفرق بين الفرق، (ص ٢٠١)، وانظر: الممل والنحل، (١/ ٩١).

(٢) هو أبو الحسن علي بن أبي علي سيف الدين الآمدي، الأصولي المتكلم، صاحب الإحكام في أصول الفقه، توفي سنة ٦٣١ هـ. انظر: طبقات الشافعية، السبكي، (٨/ ٣٠٦)، سير أعلام النبلاء، (٢٢/ ٣٦٦).

(٣) انظر: أبقار الأفكار، الآمدي، (٥/ ٩١).

(٤) انظر: المقالات، (ص ٢٠٦، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٥)، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٨١)، الممل والنحل، (١/ ٩١).

(٥) فصل ابن حزم القول في الاستطاعة تحت باب القول في القدرة. انظر: الفصل في الممل والأهواء والنحل، (٣/ ١٤).

قولهم في التولد^(١): يرى ضرار أن كل ما تولد عن فعل الإنسان كالألم الحادث عن الضربة وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة فعل الله سبحانه وللإنسان، فهو يقول ببعض التولد، ويقول: إن ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا ذلك، فهو فعلهم، كالذبح وما أشبهه، وأن ما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع منه فليس بفعلهم، وإن وجب بسبب فهو فعلهم، ونقل عنه قوله: إن كل ما وقع بالتولد فإنه يكون بالسبب الموجد له وبالطبيعة جميعاً، كذهاب الحجر الذي كان للدفعة ولطبيعة الحجر، وأن هذا قوله في كل ما أشبه هذا، وكان ضرار يزعم أن الإنسان يفعل في غير حيزه، وأن ما تولد عن فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلقه الله ﷻ، وقد خالف بهذا القول أهل الاثبات القائلين لا فعل للإنسان في غيره^(٢).

وقد اختلف المتكلمون في هذه المسألة فقال بعضهم ما تولد عن فعلنا فهو فعلنا حادث عن الأسباب الواقعة منا كالأفعال المباشرة وهو قول المعتزلة، وقال ثمامة بن الأشرس^(٣) لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وقالت طائفة ما تولد عن إنسان أو حي فهو فعل الإنسان والحي، واختلفوا فيما تولد من غير حي فقيل هو فعل الله، وقيل فعل الطبيعة، وأنكرت الأشاعرة التولد ونسبوا الفعل كله لله وليس للعبد منها فعل أصلاً^(٤).

(١) التولد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر كالألم الحادث عند الضربة، وكحركة المفتاح بحركة اليد ونحو ذلك؛ لأن أفعال العباد منها ما هو مباشر ومنها ما هو متولد، فالمباشر ما كان في محل القدرة، والمتولد ما خرج عن محل القدرة. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٦٨)، مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، (ص ١٩٢)، الصفدية، ابن تيمية، (١/ ١٥٠).

(٢) انظر: المقالات، (ص ٢٠٦، ٣٦١، ٤٧٧)، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٨١، ٤٠٧، ٤٠٨).

(٣) هو أبو معن ثمامة بن الأشرس النميري، أحد رؤوس المعتزلة، توفي سنة ٢١٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، (١/ ٢٠٣).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين، (ص ٤٠٠) وما بعدها، الصفدية، (١/ ١٥٠)، مذاهب الإسلاميين، =

وقد لخص شيخ الإسلام ابن تيمية الأقوال في التولد ثم قال: «وحقيقة الأمر أن تلك قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل عنه، فإنه إذا ضرب بحجر فقد فعل الحذف، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب، وبسبب آخر من الحجر والهواء، وكذلك الشيع والري حصل بسبب أكله وشربه الذي هو فعله، وبسبب ما في الطعام والشراب من قوة التغذية، وما في بدنه من قوة القبول لذلك، والله خالق هذا كله»^(١).

وذكر الإسفراييني عن ضرار أنه موافق للأشاعرة في نفي التولد^(٢)، وهذه النسبة غير صحيحة فهو يقول ببعض التولد ولم ينفه على الإطلاق، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى هذه المخالفة من ضرار للمعتزلة في قوله: ومنهم - يقصد المجبرة - من سوى في هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو^(٣).

القول في اللطف^(٤): نقل ابن حزم عن ضرار وحفص الفرد وبشر بن المعتمر ومن وافقهم قولهم إن عند الله ﷻ لطفًا كثيرة لا نهاية لها لو أعطاه الكفار لآمنوا إيمانًا اختياريًا يستحقون به الثواب بالجنة^(٥).

=بدوي، (ص ١٩٢-١٩٦).

(١) درء تعارض العقل والنقل، (٩/٣٤٠).

(٢) انظر: التبصير في الدين، (ص ١٠٥).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، (ص ٣٢٤).

(٤) لمصطلح اللطف عند المتكلمين عدة معانٍ منها: «هو ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو ترك القبيح». شرح الأصول الخمسة (ص ٥١٩)، وقيل: «هو ما يدعو إلى الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده». المغني، (١١/١٣).

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٣/٩٢، ٩٣).

وجمهور المعتزلة على أنه ليس في مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا، فيقال: يقدر على ذلك ولا يقدر عليه، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم^(١).

تلك هي مقالات الضرارية في القدر، وقد تقدم ذكر قول شيخ الإسلام ابن تيمية حول مقارنة الضرارية لأهل السنة في القدر، الذي أراد به القرب وليس الموافقة التامة.

«والتحقيق أن مقالة الضرارية والنجارية من المقالات المختصة، وليست هي موافقة تماماً لواحدة من المقالات المعروفة كقول أئمة المجبرة وقول القدرية ومقالات الكسبية ومقالة أهل السنة والحديث... ومع هذا، فلهم جمل يوافقون فيها أهل السنة والحديث؛ ولهذا صاروا يقاربون قولهم من هذا الوجه ويقاربون الجبرية الجهمية من وجه آخر، وفي الجملة فقول الضرارية والنجارية أقرب إلى قول متكلمة المثبتة كالأشعري وأصحابه منه إلى قول المعتزلة... فهذا الذي ذكره شيخ الإسلام محصلة تفضيل قوله على قول الأشعري من جهة قوله بأن العباد فاعلون حقيقة أو قوله بالاستطاعتين، وقوله في الاستطاعة مخالف لقول جماهير المعتزلة والأشعرية^(٢)».

* المطلب الثالث: عقائدهم في النبوات والمعاد.

أما عقائدهم في النبوات: لم يرد عن ضرار في باب النبوات سوى قوله في التفضيل فقد قال: «ليس يجوز أن نفضل بعضهم على بعض بعينه واسمه^(٣)»، فإن كان قصده بهذه العبارة التفضيل

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، (ص ٢٤٧)، الفرق الكلامية الإسلامية، علي المغربي، (ص ٢٣١).

(٢) انظر: التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين، يوسف الغفيس، (ص ٥٨٠).

(٣) المقالات، (ص ٢٩٣).

على وجه الانتقاص، أو التفضيل الخاص أو المعين فهذا حق وهو قول أهل السنة. أما إن كان قصده العموم فهذا مخالف للآيات والأحاديث في تفضيل بعض الأنبياء على بعض، وفي تفضيل محمد ﷺ على الأنبياء والرسل^(١).
وأما عقائدهم في المعاد: فمن أشهر المقالات التي نسبت لضرار إنكاره لعذاب القبر^(٢)، متفقاً في ذلك مع قول الجهمية، وقوله هذا جعل بعض كتاب المقالات ينسبون المقالة إلى المعتزلة كما فعل الأشعري وابن حزم وغيرهما^(٣)، وهذه النسبة ليست على الإطلاق، فهي قول لبعضهم كما ذكر ابن تيمية وابن القيم^(٤)، وقد نفى بعض المعتزلة هذه النسبة كالقاضي عبد الجبار وغيره^(٥).

ونقل البلخي عن ضرار قوله إن منكرًا هو العمل السيء، والنكير من الله جل ذكره للعمل المنكر، ونقل عنه إنكار أن الصراط جسر على جهنم وقوله: إن الصراط هو الطريق المستقيم^(٦)، كما نسب ابن حزم إلى ضرار إنكار الدجال^(٧).

وأما قوله في الجنة والنار: فقد تقدم ذكر رواية الإمام أحمد عندما دخل على ضرار حين

- (١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، (ص ١٦٢).
- (٢) انظر: المقالات، (ص ٤٠٤)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (ص ٦٩)، الروح، ابن القيم، (ص ٥٨).
- (٣) انظر: مقالات الإسلاميين، (ص ٤٣٠)، الفصل في الملل والنحل، (٤/٥٥).
- (٤) انظر: مجموع الفتاوى، (٤/٢٨٤)، الروح، (ص ٥٢).
- (٥) انظر: شرح الأصول الخمسة، (ص ٧٣٠)، فضل الاعتزال، القاضي عبد الجبار، (ص ٢٨٠).
- (٦) انظر: المقالات، (ص ٤٠٤، ٤٠٥).
- (٧) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (١/٤٤٤).

كان مريضاً وفيها: «فأنكر الجنة والنار، وقال: اختلف فيهما: هل خلقنا بعد أم لا؟»^(١). ونسب البلخي لضرار أنه قال في الجنة والنار: إنهما لم تخلقا بعد^(٢).
إذن ضرار ينكر وجود الجنة والنار بمعنى عدم خلقهما الآن، وهو بهذا يتفق مع المعتزلة والخوارج في القول بعدم خلق الجنة والنار قبل يوم القيامة.

* المطلب الرابع: عقائدهم في الصحابة.

كان ضرار بن عمرو ممن يتولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما فقد جمع في فضائلهما كما من الأحاديث، ثم قال بعد ذلك: وفي نحو هذا من الحديث الذي اتفقت عليه الجماعة المعصومة الأولى.

وعقب على قول الرافضة بأن أبا بكر وعمر ضربا فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: وفي نحو هذا من الحديث الضال المضل المفتعل^(٣). وقال فيمن تبرأ من طلحة والزبير: وهم الحشو وأتباع الملوك من طلاب الفتن^(٤).

ومن أقوال ضرار المنقولة: «لست أدري أيهم أهدى أعلي أم طلحة والزبير؟»^(٥).
ونقل الأشعري عن ضرار وغيره قولهم: «نعلم أن أحدهما مصيب والآخر مخطئ فنحن نتولى كل واحد من الفريقين على الانفراد وأنزلوا الفريقين منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهما مخطئ ولا يعلمون المخطئ منهما، هذا قولهم في علي وطلحة والزبير وعائشة فأما

(١) انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (١٦/٤٧٥)، سير أعلام النبلاء، (١٠/٥٤٤)، أهوال القبور، ابن رجب الحنبلي، (ص ١٠٧).

(٢) انظر: المقالات، البلخي، (ص ٤٠٥).

(٣) انظر: التحريش، (ص ٥٢، ٥٦).

(٤) السابق، (ص ٥٧).

(٥) فرق الشيعة، النوبختي، (ص ٤٤).

فرقة الضارية (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

معاوية فهم له مُخَطَّئون غير قائلين بإمامته»^(١).

وهو بهذا القول يتفق مع واصل بن عطاء الذي يقول بخطأ أحد الفريقين المتحاربين في معركتي الجمل وصفين، ولكنه لم يحدد الفريق المخطئ قياساً على المتلاعنين فكما أن أحدهما فاسق لا بعينه فكذلك القول في المتحاربين^(٢).

وهذا القول شك في عدالة علي وطلحة والزبير رضي الله عنهم، الذين ثبتت عدالتهم بتعديل الله لهم، بالإضافة إلى قوله بعدم إمامة معاوية رضي الله عنه أجمعين.

* المطلب الخامس: عقائدها المفردة.

ونعني بالمنفردة هنا أي ما انفردت به الضارية من أقوال عن الفرق الإسلامية بوجه عام، وليس المعتزلة فقط.

قولهم في الرؤية (الحاسة السادسة): لقد فارق ضرار بن عمرو المعتزلة والجهمية وغيرهم من نفاة رؤية الله في الآخرة في إثباته لها، وانفرد عن المثبتين لها بإثباتها بكيفية معينة، وذلك لأنه يرى أن الله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو، والمؤمنون يرون ماهيته يوم القيامة وذلك بأن يخلق الله تعالى لهم يوم القيامة حاسة سادسة بها يرون ماهية ربهم، ويدركونه وقد تابعه على هذا القول حفص الفرد^(٣). ونقل عن ضرار في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأأنعام: ١٠٣)، قوله: «دلت هذه الآية الكريمة على تخصيص نفي إدراك الله تعالى بالبصر، وتخصيص الحكم بالشيء

(١) مقالات الإسلاميين، (ص ٤٥٧).

(٢) انظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، أحمد صبحي، (١/١٨٥).

(٣) كتاب المقالات، البلخي، (ص ٢٠٦، ٢٤٨)، مقالات الإسلاميين، الأشعري (ص ٢٨٢)، الفرق بين الفرق، (ص ٢٠١)، التبصير في الدين، (ص ١٠٥).

يدل على أن الحال في غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله ﷻ بغير البصر جائز في الجملة، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك وجب أن يقال: إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه^(١).

يتبين مما سبق من النصوص أن تفرد ضرار بن عمرو بالقول بالحاسة السادسة كان نتيجة لقوله بالماهية، أي أن الله ماهية لا يعلمها إلا هو، وأن إدراك هذه الماهية لا يكون إلا بخلق حاسة سادسة تدرك بها كما يقول^(٢).

قال شيخ الإسلام: «قلت: الحاسة يراد بها الإدراك، ويراد بها العضو المدرك، ويراد بها القوة التي في العضو والسادس يجوز أن يراد به البنية والتأليف، ويجوز أن يراد به القوة، ويجوز أن يراد به الإدراك: أي يخلق جنسًا من الرؤية مخالفًا للجنس الموجود في الدنيا، وهذا من جنس قول هؤلاء الذين يقولون: يرى لا في جهة، وليس المقصود هنا ذلك»^(٣).

وفي موضع آخر ذكر أن هذا القول نظير لقول من يقول من الكرامية والأشاعرة أن كلامه لا يسمع بهذه الحاسة، ولكن يخلق في العبد حاسة أخرى يسمع بها كلامه...^(٤).

وعند ذكره لأصناف المثبتين للرؤية قال: «ومنهم من أقر بالرؤية، إما بالرؤية التي أخبر بها

(١) اللباب في علوم الكتاب، عمر الدمشقي الحنبلي، (٣٤٧/٨).

(٢) وقد عقد القاضي عبدالجبار فصلاً كاملاً في الرد على هذا القول، كما سخر من قوله نشوان الحميري فقال: «وفر من التشبيه ضرار، فلم ينجح الفرار، زعم أن ربه يدرك في المعاد بحاسة سادسة، بروية منه وفكرة حادسة، ياضرار بن عمرو لقد جئت من العجب بأمر، أي حاسة تعقل غير الخمس، من بصر وسمع وشم وذوق ولمس». انظر: المغني، عبدالجبار، (١٠٣/٤)، الحور العين، الحميري، (ص ٢٥٤).

(٣) تلبس الجهمية، (٣٨٣/٢).

(٤) انظر: السابق، (١٤٨/٧).

النبي ﷺ كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، وإما برؤية فسروها بزيادة كشف أو علم أو جعلها بحاسة سادسة ونحو ذلك من الأقوال التي ذهب إليها ضرار بن عمرو وطوائف من أهل الكلام المتسبين إلى نصر أهل السنة في مسألة الرؤية وإن كان ما يثبتونه من جنس ما تنفيه المعتزلة والضرارية، والنزاع بينهم لفظي، ونزاعهم مع أهل السنة معنوي^(١).

إنكار حرف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب: حكي عن ضرار أنه كان ينكر حرف ابن مسعود ويشهد أن الله سبحانه لم ينزله وكذلك حرف أبي بن كعب^(٢). وعقب البغدادي بقوله: «فنسب هذين الإمامين إلى الضلالة في مصحفيهما»^(٣). وفي كتاب التحريش ذكر ضرار رأي الفريقين في قراءة ابن مسعود وأشار إلى ما يمكن أن يعتبر سبباً في إنكاره وهو قوله أن ابن مسعود وأصحابه ﷺ يزعمون أن المعوذتين ليستا من القرآن وحكوهما من المصحف، ثم شرع في الرد على هذا الزعم وختمه بقوله: «ومع شهادة المهاجرين والأنصار وإجماع الأمة على أنهما من كتاب الله مثبتتين في اللوح المحفوظ»^(٤).

والذي نسبه ضرار وغيره لابن مسعود وأبي بن كعب ﷺ هو الزعم والبطلان بعينه، فابن مسعود لم ينكر قراءة المعوذتين، وقد رد أهل العلم على هذه النسبة المزعومة^(٥).

عقائدهم في مسائل الإيمان والكفر: من المعتقدات الاعتزالية التي بقيت عند الضرارية القول بالمنزلة بين المنزلتين^(٦)، وكان ضرار قد ألف كتاباً بعنوان المنزلة بين المنزلتين كما تقدم

(١) الفتاوى، (١٠/٦٩٥).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، (ص ٢٨٢)، الفرق بين الفرق، (ص ١٩٦)، الملل والنحل، (١/٩١).

(٣) الفرق بين الفرق، (ص ٢٠٢).

(٤) التحريش، (ص ١٠٩).

(٥) انظر: عبد الله بن مسعود عميد حملة القرآن، عبد الستار الشيخ، (ص ١٣٧) وما بعدها.

(٦) هي العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، وقد ذهب واصل بن =

في ترجمته.

ومما نقل عن ضرار في هذا الباب أنه كان يقول: «لأدري لعل سر العامة كلها كفر وتكذيب، ولو عرضوا علي إنساناً إنساناً لوسعني أن أقول: لا أدري، لعله مضمّر على الشرك، قال: وكذلك إذا سئلت عنهم جميعاً قلت: لا أدري»^(١).

وكان يقول: من الممكن أن يكون جميع من في الأرض ممن يظهر الإسلام كفاًراً كلهم في باطن أمرهم؛ لأن كل ذلك جائز على كل واحد منهم في ذاته، ويقول: لا أدري أن عوام المسلمين كفار أو مسلمون، وكان لا يحكم بظاهر حالهم، وكان يقول: لعل سرائرهم كلها شرك وكفر، وهذا خلاف إجماع أهل السنة حيث قالوا إنا نقطع أن في عوام المسلمين مؤمنين عارفين براء من الكفر والشرك^(٢). كما تضمن كلام ضرار في تجويزه كفر جميع من في الأرض تجويز تكفير عموم المسلمين وليس العوام فقط.

قولهم في الإمامة: لقد تبنى ضرار بن عمرو فكرة منفردة في الإمامة، فهو متفق مع المعتزلة في أن الإمامة تكون للقرشي ولغير القرشي أو للعربي ولغيره، لكنه بالغ لدرجة أنه يفضل الأعجمي على العربي فكانت هذه الفكرة من مفرداته التي خالف بها المعتزلة وغيرهم^(٣). فقد نقل عنه البلخي قوله: «الأعجمي أولى بها من العربي؛ لأن إزالته أهون وأيسر متى احتيج

=عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً، وقد بنى المعتزلة على هذا القول خلود مرتكب الكبيرة في النار. انظر: شرح الأصول الخمسة، (ص ١٣٧)، الفتاوى، (٦٧٩/٧).

(١) المقالات، (ص ٢٠٦).

(٢) انظر: الفصل، (٤/١٤٨)، التبصير في الدين، (ص ١٠٦).

(٣) سبق ذكر وصف ابن حزم له بالشعوبي أي محتقر أمر العرب، أو الذي لا يرى فضلاً للعرب، فعله تأثر بهذه النزعة وبنى عليها قوله في الإمامة والله أعلم.

إلى ذلك»^(١).

كما حدد الأشعري محل الخلاف في هذه المسألة، وهو الخلاف في حالة التساوي في الفضل^(٢).

وتقديم الأعجمي عند ضرار له مسوغات ذكرها أهل المقالات، وهي:
- سهولة خلعه إذا حاد عن الطريقة وخالف الشريعة، ذكر ذلك البلخي وابن حزم والحميري^(٣).

- لأنه أقل عشيرة، أو أقل عددًا وأضعف وسيلة كما ذكر الأشعري والشهرستاني^(٤).
وقد نقل النوبختي عن ضرار قول يجمع ما سبق حيث قال: «وقال ضرار بن عمرو: إذا اجتمع قرشي ونبطي ولينا النبطي وتركنا القرشي لأنه أقل عشيرة وأقل عددًا فإذا عصى الله وأردنا خلعه كانت شوكته أهون وإنما قلت ذلك نظرًا للإسلام»^(٥).
كما يفهم من مسوغاته السابقة أنه يتفق مع الوعيدية في تجويزهم الخروج على الإمام وخلعه لمجرد مخالفته وعصيانه.

(١) المقالات، (ص ٤٢٩).

(٢) مقالات الإسلاميين، (ص ٤٦٢).

(٣) انظر: المقالات، (ص ٤٢٩)، والفصل في الملل والأهواء والنحل، (٤ / ٧٤)، الحور العين، (ص ١٥٣).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين، (ص ٤٦٢)، الملل والنحل، (١ / ٩١).

(٥) فرق الشيعة، (ص ٤٢).

خاتمة البحث

وبعد فإني أحمد الله تعالى على عونه وتوفيقه في إنجاز هذا البحث على الوجه الذي تم عليه، سائلة الله تعالى أن يجعله من العلم الذي ينتفع به.

وقد توصلت إلى النتائج التالية:

١- الضرارية فرقة مستقلة لا تنتسب إلى أحد من فرق عصرها الذي ظهرت فيه رغم اشتراكها مع بعضها في بعض المعتقدات.

٢- اختلاف أهل المقالات في تصنيف الضرارية له أسباب كثيرة.

٣- ليس كل ما ذكره أهل المقالات من أقوال انفرد بها ضرار عن سائر الفرق، وإنما انفرد ببعضها عن المعتزلة، وبعضها عن سائر الفرق.

٤- إنصاف أهل السنة لمخالفهم والمتمثل بالشهادة لضرار بسعة الاطلاع بعلم الملل وكثرة التأليف، وذكر مقالاته التي هي قريبة من مقالات أهل السنة لاسيما في باب القدر.

ومن التوصيات:

١- ضرورة الاهتمام بكتب المقالات، من حيث توثيق نسبة الأقوال إلى الأعلام، ومن حيث العناية بتصنيف المقالات وكل ما يتصل بهذا الشأن.

٢- ضرورة الاهتمام بحصر المؤلفات في مناظرة أهل الأديان والردود عليهم، وبيان مناهج المؤلفين في ذلك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

- الإبانة الكبرى، ابن بطة أبو عبدالله عبيد الله بن محمد العكبري، تحقيق: يوسف الوابل، ط ١، دار الراجية - الرياض، ١٤١٥هـ.
- أبكار الأفكار في أصول الدين، الأمدى سيف الدين، تحقيق: أحمد المهدي، دط، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، تحقيق: محمد أبو الفضل، إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩هـ - ١٩٧٤م. د. ط.
- آثار البلاد وأخبار العباد، القزويني زكريا بن محمد، دار صادر، بيروت. د. ط، د. ت.
- أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، نفيسة، محمود محمد عيد، ط ١، دار النوادر، سوريا، لبنان، ١٤٣١هـ.
- أخبار القضاة، وكيع، أبوبكر محمد بن خلف البغدادي، تحقيق: عبدالعزيز المراغي، ط ١، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
- آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد، تحقيق: عبدالغني عبدالخالق، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- آراء الفرق الإسلامية في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ومنهجه في عرضها (الكرامية، المشبهة، النجارية، الضرارية، البكرية)، الناجي شادية بنت خالد، رسالة دكتوراة، قسم العقيدة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٣٩هـ.
- الإصابة في تمييز الصحابة، العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: عادل عبدال موجود، علي معوض، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- إعجاز القرآن، الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط ٥، دار المعارف، مصر، ١٩٩٧م.

- الأعلام، الزركلي خير الدين، ط ١٧، دار العلم للملايين - بيروت، ٢٠٠٧ م.
- إنباه الرواة على أنباء النحاة، القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف، ط ١، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، الخياط، أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد، تحقيق: نيرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، د. م، د. ط، د. ت.
- الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، العمرو آمال بنت عبدالعزيز. د. م، د. ن، د. ط، د. ت.
- أنساب الأشراف، البلاذري أحمد بن يحيى، تحقيق: سهيل زكار، رياض الزركلي، ط ١، دار الفكر - بيروت، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- أهوال القبور، ابن رجب زين الدين عبدالرحمن بن أحمد الحنبلي، تحقيق: عاطف شاهين، ط ١، دار الغد، مصر، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- البدء والتاريخ، المقدسي المطهر بن طاهر، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد. د. ن، د. ط، د. ت.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني محمد بن علي، دط، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د. ت.
- براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة، الحميدي عبدالعزيز بن أحمد، ط ٢، دار ابن القيم - الرياض، دار ابن عفا - القاهرة، ١٤٢٩ هـ.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، دار المعرفة - لبنان، ١٣٧٦ هـ.
- البرهان في معرفة عقائد الأديان، أبو الفضل عباس بن منصور السكسكي، تحقيق: بسام علي العموش، ط ٢، مكتبة المنار، الأردن، ١٤١٧ هـ.
- بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط ١، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة النبوية، ١٤٢٦ هـ.

فرقة الضاربة (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: بشار عواد، ط ١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م، د.م.
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق: بشار عواد، ط ١، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- تاريخ بيهق، علي بن زيد البيهقي، ترجمة وتحقيق: يوسف الهادي، ط ١، دار اقرأ، دمشق، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي الدمشقي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد أبو المظفر الأسفراييني، ط ١، عالم الكتب، لبنان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- التحريش، ضرار بن عمرو الغطفاني، تحقيق: حسين خانصو، محمد كسكين، ط ١، شركة دار الإرشاد - استانبول، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، الطرسوسي إبراهيم بن علي بن أحمد، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي، ط ٢. د.م، د.ن، د.ت.
- التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين، الغفيص يوسف بن محمد، رسالة دكتوراه، السعودية، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٢هـ.
- التدمرية (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع)، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، د.م، د.ن، د.ط، د.ت.
- تذكرة الحفاظ، الذهبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- التعريفات، الشريف الجرجاني علي بن محمد، تحقيق: جماعة من العلماء، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الملطي أبو الحسين محمد بن أحمد، تحقيق: يمان المياديني، ط ١، رمادي للنشر، الدمام، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، ط ١، مطبعة دار المعارف النظامية - الهند، ١٣٢٦ هـ.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط ١، دار ابن الجوزي - السعودية، ١٤١٤ هـ.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ١٩٦٦ م، د.ط.
- جمهرة أنساب العرب، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، تحقيق: لجنة من العلماء، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيي الدين الحنفي أبو محمد عبد القادر بن محمد، مير محمد كتب خانه - كراتشي. د.ط، د.ت.
- الحور العين، الحميري نشوان بن سعيد اليميني، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١٩٤٨ م، د.ط.
- الحيوان، الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، ط ٢، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- خبيثة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان (مطبوع مع لقطة العجلان فيما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان)، محمد صديق حسن خان، مطبعة الجوائب، ١٢٩٦ م، د.ط، د.ت.
- الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في الكتب الكلامية، المحيمد عبد اللطيف عمر، ط ١، دار المقتبس لبنان، ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م.
- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط ٢، جامعة الإمام - السعودية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- دراسات في الأهواء والفرق والبدع، العقل ناصر عبد الكريم، ط ٢، دار كنوز اشبيليا - الرياض، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

فرقة الضاربة (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

- ذكر مذاهب الفرق الثنتين وسبعين المخالفة للسنة والمبتدعين، اليافعي عبد الله بن أسعد، تحقيق: موسى الدويش، ط ١، دار البخاري - بريدة، المدينة النبوية، ١٤١٠ هـ.
- رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٥٨ هـ.
- الرد على المنطقيين، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، دار المعرفة، بيروت. د. ط، د. ت.
- الروح، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، د. م، د. ن، د. ط، د. ت.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الأوسمي محمود بن عبد الله، تحقيق: علي عطية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.
- السكتة الدماغية، ريتشارد لاين ليندلي، ترجمة هنادي مزبودي، ط ١، دار المؤلف، بيروت، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: مجموعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط ٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، د. م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، تخريج: عبد القادر الأرنؤوط، ط ١، دار ابن كثير - دمشق، بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط ٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن، تحقيق: أحمد الغامدي، ط ٨، دار طيبة - السعودية، ١٤٢٣ هـ.
- شرح السنة، البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد الشاويش، ط ٢، المكتب الإسلامي دمشق، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: محمد الأحمد، ط ١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٥ هـ.
- شرح العقيدة الطحاوية، الحنفي علي بن أبي العز، تحقيق: جماعة من العلماء، المكتب الإسلامي، د. ن، د. ط، د. ت.

- شرح العيون، الحاكم الجشمي أبو السعد المحسن بن محمد (ضمن مجموع فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، د.م، د.ط، د.ت.
- شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق: محمد أوغلي، دار إحياء السنة النبوية - أنقرة، د.ط، د.ت.
- الشريعة، الأجرى أبو بكر محمد بن الحسين، تحقيق: عبد الله الدميجي، ط ٢، دار الوطن - الرياض، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- الصفدية، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط ٢، مكتبة ابن تيمية، مصر، ١٤٠٦هـ.
- ضحى الإسلام، أحمد أمين، ط ١، المكتبة العصرية - لبنان، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.
- ضرار بن عمرو بين التحريش والتحرش، مقال منشور في صحيفة الشرق الأوسط العدد ١١٥٩٩، بتاريخ ١٤٣١/٩/٢٠هـ، archive.aawsat.com.
- الضعفاء الكبير، العقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط ١، دار المكتبة العلمية - بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى أبو الحسين محمد بن محمد، تحقيق: محمد الفقي، دار المعرفة - بيروت، د.ط، د.ت.
- طبقات الشافعية الكبرى، السبكي تاج الدين عبد الله بن تقي الدين، تحقيق: محمود الطناحي، عبدالفتاح الحلو، ط ٢، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ، د.م.
- طبقات المعتزلة، ابن المرتضى أحمد بن يحيى، تحقيق: كامل عويضة، المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، ٢٠١٧ - ٢٠١٨م، د.ط.
- عبد القاهر البغدادي ومنهجه في كتابه الفرق بين الفرق، العصيمي، هند بنت أحمد، ط ١، دار قرطبة للنشر - الرياض، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- عبد الله بن مسعود عميد حملة القرآن وكبير فقهاء الإسلام، عبد الستار الشيخ، ط ٣، دار القلم، دمشق، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

فرقة الضاربة (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

- العرش، الذهبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: محمد التميمي، ط ٢، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- عقائد الثلاث وسبعين فرقة، لأبي محمد اليميني، تحقيق: محمد الغامدي، ط ٢، مكتبة العلوم والحكم، المدينة النبوية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- علم الملل ومناهج العلماء فيه، أحمد بن عبد الله جود، ط ١، دار الفضيلة، الرياض، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري أبو الخير محمد بن محمد، مكتبة ابن تيمية، ١٣١٥هـ، د.م، د.ط.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، اعتنى بها: إبراهيم رمضان، ط ٤، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي، ط ١، منشورات الرضا، بيروت، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، علي عبد الفتاح المغربي، ط ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية، د.م، د.ن، د.ط، د.ت.
- الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء، ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب الوراق، تحقيق: رضا تجدد، د.م، د.ن، د.ط، د.ت.
- فوات الوفيات، صلاح الدين محمد بن شاکر، تحقيق: إحسان عباس، ط ١، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣م - ١٩٧٤م.
- في الآراء الطبيعية لمتكلمي الإسلام، عبد الرزاق محمد، ط ١، مركز نماء للبحوث، بيروت، ٢٠١٨م.

- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، أحمد محمود صبحي، ط ٥، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، ط ٢، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم، تحقيق: عمر تدمري، ط ١، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي أحمد الجرجاني، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط ١، الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨ هـ.
- كتاب المقالات، البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد، تحقيق: حسين خانصو، راجح كردي، عبد الحميد كردي، ط ١، مركز كورامر للدراسات القرآنية - تركيا، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م.
- اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم، دار صادر - بيروت، د. ط، د. ت.
- اللباب في علوم الكتاب، الدمشقي الحنبلي أبو حفص عمر بن علي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ١، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢ م، د. م.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، د. ط.
- مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، ط ١، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٩٦ م.
- معتزلة البصرة وبغداد، الخيون رشيد، ط ٤، مدارك - بيروت، ٢٠١١ م.
- معجم الأمراض وعلاجها، زينب منصور حبيب، ط ١، دار أسامة للنشر، عمان، ٢٠١٠ م.
- معجم البلدان، الحموي أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، ط ٢، دار صادر - بيروت، ١٩٩٥ م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد، عالم الكتب، د. م، ط ١، ١٤٢٩ هـ.

فرقة الضاربة (نشأتها وأعلامها وعقائدها ...

- معجم مقالات العلوم في الحدود والرسوم، جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، ط ١، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- المعارف، ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، تحقيق: ثروت عكاشة، ط ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ١٩٩٢م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، إملاء أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفاء الغنيمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.م، دن، د.ط، د.ت.
- مفاتيح العلوم، الخوارزمي أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط ٢، دار الكتاب العربي، د.م، د.ت.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل، عني به: هلموت ريتز، ط ٣، دار فرانز شتاينز، ألمانيا، ١٤٠٠هـ.
- المقالات والفرق، القمي سعد بن عبد الله الأشعري، تحقيق: محمد جواد مشكور، مطبعة حيدري، طهران، ١٣٢١، د.ط.
- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، د.ط.
- مناقب الإمام الشافعي، الأبري أبو الحسين محمد بن الحسين، تحقيق: جمال عزون، ط ١، الدار الأثرية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، د.م.
- المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، الحلبي أبو البقاء هبة الله محمد بن نما، تحقيق: محمد خريسات، صالح درادكة، ط ١، مكتبة الرسالة الحديثة - عمان، ١٩٨٤م.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي / علي سامي النشار/ دار النهضة العربية - بيروت / ط ١ / ١٤٠٤هـ.
- مناهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط ١، جامعة الإمام، السعودية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، السحبياني محمد بن ناصر، دار الوطن، الرياض، د.م، د.ط، د.ت، دن.

د. عفاف محمد إبراهيم الراشد الحميد

- موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، سميح غنيم، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٨ م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي أبو عبدالله محمد بن أحمد، تحقيق: علي البجادي، دار الفكر، د.ط، د.ت، د.ن.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، البغدادي إسماعيل بن محمد أمين، وكالة المعارف الجلييلة - إستانبول ١٩٥١ م، د.ط.
- الوافي بالوفيات، الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، د.ط.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.

مراجع أجنبية:

- Theology and Society in the second and third centuries of the hijra/josef fan ess
- Brill sense and hotei publishing, koninklijke brill, leiden, 2018

Bibliography

- Al Fehrest Fi Akhbar Al Olamaa Al Mosanafin Mn Al Qudamaa, Ibn Al Nadim, verified by Reda Tagadud.
- Al Lobab Fi Oloum Al Ketab, Al Demashqi Al Hanbali, verified by Adel Abdelmawgoud, V. 1, Scientific Books House, Beirut, 1419 AH, 1998 AD.
- Al Qamous Al Muhit, Magd Al Din Al Fairouzabadi, V. 2, verified by Maktab Tahqiq Al Turath in Al Resalah Corporation, Al Resalah Corporation, Beirut, 1407 AH, 1987 AD.
- Al Ibanah Al Kobra, Ibn Bata Al Ka'bari, verified by Yousef Al Wabel, V. 1, Dar Al Rayah, Riyadh, 1415 AH.
- Abkar Al Afkar Fi Usoul Al Din, Al Amedi Sai El Din, verified by Ahmed Al Mahdi, Dar Al Kotob W Al Wathaieq Al Qawmia, Cairo, 1424 AH, 2004 Ad.
- Al Itqan Fi Oloum Al Quran, Galal Al Din Al Siouti, verified by Mohamed Abu Al Fadhl Ibrahim, General Egyptian Authority for Books, 139 AH, 1974 AD.
- Athar Al Belad W Akhbar Al Ibad, Zakaria Al Qazwini, Dar Sader, Beirut.
- Akhbar Al Qudhah, Waki' Al Baghdadi, verified by Abdulaziz Al Maraghi, V. 1, Al Maktaba Al Tugaria Al Kobra, Egypt, 1366 AH, 1947 AD.
- Adab Al Shafi'i W Manaqibuh, Ibn Abu Hatem Al Razi, Abu Mohamed Abdelrahman, verified by Abdelghani Abdelkhaleq, V. 1, Scientific Books House, Beirut, 1424 AH, 2003 AD.
- Araa Al Feraq Al Islamia Fi Kotob Sheikh Al Islam Ibn Tayymiah, and his approach in presenting them (Al Karamia, Al Moshabahah, Al Nagaria, Al Dheraria, Al Bakria), Shadia Bent Khaled, PhD thesis, Usoul Al Din Faculty, Imam Mohamed Ibn Saud University, 1439 AH.
- Al Isaba Fi Tamyez Al Sahaba, Al 'sqalani Ibn Hajar, verified by Adel Abdelmawgoud, Ali Awadh, V. 1, Scientific Books House, Beirut, 1415 AH.
- Al A'lam, Al Zarkali Khair Al Din, V. 17, Dar Al Ilm Lelmalayen, Beirut, 2007 AD.
- Anbah Al Rwah 'la Anbaa Al Nohah, Ibn Youssef Al Qafti, V. 1, Al Maktaba Al Asria, Beirut, 1424 AH.
- Al Intesar Wa Al Rad 'la Ibn Al Rawendi Al Molhed, Ibn Mohamed Al Khayat, verified by Niberg, Maktabat Al Dar Al Arabia Lelketab.
- Al Alfaz Wa Al Mostalahat Al Mota'aleqa Betawhid Al Rboubia, Amal Bent Abdulaziz.
- Ansab Al Ashraf, Ibn Yahia Al Belathri, verified by Sohail Zakar, V. 1, Dar Al Fekr, Beirut, 1417 AH, 1996 AD.
- Ahwal Al Qobour, Ibn Ragab Al Hanbali, verified by Atef Shahin, V. 1, Dar Al Ghad, Egypt, 1426 AH, 2005 AD.
- Al Bad' Wa Al Tarikh, Ibn Taher Al Maqdesi, Religious Culture Library, Port Said.
- Al Badr Al Tale? Bemahasen Min Ba'd Al Qarn Al Sabe?, Ibn Ali Al Shoukani, Ibn Tayymiah Library, Cairo.

- Al Burhan Fi Oloum Al Quran, Ibn Abdullah Al Zarkashi, verified by Abu Al Fadhl Ibrahim, V. 1, Dar Al Ma'refa, Lebanon, 1376 AH.
- Al Burhan Fi Ma'refat Al'qaied wa Al Adian, Abu Al Fadhl Al Sekseki, verified by Bassam Al Amoush, V. 2, Al Manar Library, Jordan, 1417 AH.
- Al Tabsir Fi Al Din Wa Tamyez Al Firaqa Al Nagya 'n Al Feraq Al Halekin, Taher Al Asfrayini, V. 1, 'alam Al Kotob, Lebanon, 1403 AH, 1983 AD.
- Al Tahrish, Dirar Ibn Amr Al Ghatfani, verified by Hussein Khansou and Mohamed Kaskasin, V. 1, Dar Al Irshal Company, Istanbul, 1435 AH, 2014 AD.
- Al Tadakhol Al 'aqadi Fi Maqalat Al Tawaief Al Mokhalefa Fi Osoul Al Din, Ibn Mohamed Al Ghafis, PhD thesis, Saudi Arabia, Osoul Al Din Faculty, Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University, 1422 AH.
- Al Tadmoria (Tahqiq Al Ithbat Lelasmaa Wa Al Sifat Wa Haqiqat Al Jam' Baina Al Qadar Wa Al Shar?), Ahmed Ibn Taymiah, verified by Mohamed Al Saudi.
- Al Ta'rifat, Ibn Mohamed Al Gergani, verified by a group of scholars, V. 1, Scientific Books House, Beirut, 1403 AH, 1983 AD.
- Al Tanbih Wa Al Rad 'la Ahl Al Ahwaa Wa Al Beda', Ibn Ahmed Al Malti, verified by Yaman Al Myadini, V. 1, Ramadi for Publishing, Dammam, 1414 AH, 1994 AD.
- Al Jawaher Al Modhyah Fi Tabaqat Al Hanafyah, Ibn Mohamed Al Hanafi, Mir Mohamed Kotob Khanah, Karachi.
- Al Hor Al 'in, Al Hamiri Al Yamani, verified by Kamal Mostafa, Al Khanji Library, Cairo, 1948 AD.
- Al Hayawan, Al Jahez, V. 2, Scientific Books House, Beirut, 1424 AH.
- Al Khataa Fi Nesbat Al Araa Ila Ashabha Fi Al Kotob Al Kalamyah, Omar Al Mohaimid, V. 1, Dar Al Moqtabas, Lebanon, 1438 AH, 2017 AD.
- Al Rad 'la Al Manteqyen, Ibn Tayymiah, Dar Al Ma'refah, Beirut.
- Al Rouh, Ibn Qayyem Al Jawzyiah, Scientific Books House.
- Al Dho'afaa Al Kabir, Ibn Amr Al Aqili, verified by Abdelmoaty Qal'aji, Scientific Books House, Beirut, 1404 AH, 1984 AD.
- Al Sharia, Al Ageri Abu Bakr, verified by Abdullah Al Domigi, V. 2, Dar Al Watan, Riyadh, 1420 AH, 1999 AD.
- Al Safadyah, Ibn Tayymiah, verified by Mohamed Rashad Salem, V. 2, Ibn Tayymiah Library, Egypt, 1406 AH.
- Al Saktah Al Demaghiah, Richard Lendly, translated by Hanadi Mazboudi, V. 1, Dar Al Moualef, Beirut, 1435 AH, 2014 AD.
- Al Farq Bain Al Feraq Wa Byan Al Ferqa Al Nagyah, Ibn Taher Al Baghdadi, cared by Ibrahim Ramadan, V. 4, Dar Al Ma'refah, Beirut, 1424 AH, 2003 AD.
- Abdelqaher Al Baghdadi Wa Manhajoh Fi Ketaboh Al Farq Bain Al Feraq, Hend Bent Al Osaimi, V. 1, Qurtuba for Publishing, Riyadh, 1426 AH, 2015 AD.
- Abdullah Ibn Masoud Amid Hamalat Al Quran Wa Kabir Foqahaa Al Islam, Abdelsatar Al Sheikh, V. 3, Dar Al Qalam, Damascus, 1420 AH, 1999 AD.
- Al Arsh, Al Zahabi, verified by Mohamed Al Tamimi, V. 2, Deanship of Scientific Research in Islamic University in Medina, 1424 AH, 2003 AD.

- Aqaied Al Thalath Wa Sab'in Ferqah, Abu Mohamed Al Yamani, verified by Mohamed Al Ghamedi, V. 2, Maktabat Al Oloum W Al Hekam, Medina, 14422 AH, 2001 AD.
- Al Feraq Al Kalamiah Al Islamyah introduction and study, Ali Al Maghrabi, V. 2, Wahba Library, Cairo, 1415 AH, 1995 AD.
- Al Fasl Fi Al Melal W Al Ahwaa W Al Nehal, Ibn Hazm Al Andalusi, Al Khanji Library, Cairo.
- Al Kamel Fi Al Tarikh, Ibn Al Athir, verified by Omar Tadmuri, V. 1, Scientific Books, Beirut, 1417 AH, 1997 AD.
- Al Kamel Fi Dh'afaa Al Regal, Ibn Odai Al Gergani, verified by Adel Abdelmawgoud, V. 1, Scientific Books, Beirut, 1418 AH.
- Al Lobab Fi Tahthib Al Ansab, Ibn Al Athir, Dar Sader, Beirut.
- Al Maqalat Wa Al Feraq, Abdullah Al Ash'ari, verified by Gawad Mashkour, Matba'at Haidari, Tehran, 1321 AH.
- Al Melal Wa Al Nehal, Mohamed Al Shahrstani, verified by Sayed Kelani, Dar Al Ma'refa, Beirut, 1404 AH.
- Al Ma'aref, Ibn Qutaibah Ibn Muslim, verified by Tharwat Okasha, V. 2, General Egyptian Authority for Books, Cairo, 1992 AD.
- Al Moghni Fi Abwab Al Tawhid Wa Al Adl, idited by Abu Al Hassan Abdelgabar, verified by Mohamed Mostafa Helmi, Al Dar Al Masria Leltaalif W Al Targama.
- Al Wafi Belwafyat, Al Safadi, verified by Ahmed Al Arnaout, Dar Ihaa Al Turath, Beirut, 1420 AH, 2000 AD.
- Al Manaqeb Al Mazidiah Fi Akhbar Al Molouk Al Asadiah, Al Heli Ibn Nama, verified by Mohamed Khoraisat, V. 1, Maktabat Al Resalah Al Haditha, Amman, 1984 AD.
- Bara'at Al A'ema Al Arba'ah Mn Masaiel Al Motakalemin Al Mobtada'ah, Ibn Ahmed Al Hamidi, V. 2, Dar Ibn Al Qayyem, Riyadh, Dar Ibn Afan, Cairo, 1429 AH.
- Bayan Talbis Al Jahmiah Fi Tasis Bada'ahom Al Kalamia, Abdelhalim Ibn Tayymia, verified by a group, V. 1, Mojama' King Fahed for printing Quran, Medina, 1426 AH.
- Dhoha Al Islam, Ahmed Amin, V. 1, Al Maktaba Al Asria, Lebanon, 2006 AD, 1427 AH.
- Dar' Ta'arodh Al Aql Wa Al Naql, Ibn Tayymiah, verified by Mohamed Rashad Salem, V. 2, Imam University, Saudi Arabia, 1411 AH, 1991 AD.
- Derasat Fi Al Ahwaa Wa Al Feraq Wa Al Bada', Abdelkarim Al Aql, V. 2, Dar Konouz Ashbiliah, Riyadh, 1424 AH, 20093 AD.
- Dhararin Amr Bain Al Tahrish Wa Al Taharosh, a published article in Middle East Magazine, V. 11599, dated on 20/09/1431 AH.
- Fawat Al Wafyat, Ibn Shaker Salaheldin, verified by Ihsan Abbas, V. 1, Dar Sader, Beirut, 1973/1974 AD.
- Fi Al Araa Al Tabi'yah Lemotakalemi Al Islam, Abdelrazek Mohamed, Namaa Center for Researches, Beirut, 2018 AD.

- Fi ?ilm Al Kalam Derasah Islamia Laraa Al Feraq Al Islamia Fi Osoul Aldin, Ahmed Sobhi, V. 5, Dar Al Nahdha Al Arabia, Beirut, 1405 AH.
- Feraq Al Shi'ah, Al Hassan Al Nobakhti, V. 1, Al Reda Publications, Beirut, 1433 AH, 2012 AD.
- Fadhl Al I'tezal Wa Tabaqat Al Mo'tazalah W Mobayanathom Lsaier Al Mokhalefin, Al Qadhi Abdelgabar, verified by Fouad Sayed, Al Dar Al Tunisia.
- Ghayat Al Nehayah Fi Tabaqat Al Quraa, Ibn Al Jazri, Ibn Tayymiah Library, 1315 AH.
- Jami? Bayan Al ?ilm Wa Fadhloh, Ibn Abdelbar, verified by Abu Al Ashbal Al Zuhairi, V. 1, Dar Ibn Al Jawzi, Saudi Arabia, 1414 AH.
- Gothwat Al Moqtabas Fi Zikr Wolat Al Andalus, Ibn Fatouh Al Hamidi, Al Dar Al Masria Lelta'lif, Cairo, 1966 AD.
- Gamharat Ansab Al Arab, Ibn Hazm Al Andalusi, verified by a committee of scholars, V. 1, scientific books house, Beirut, 1403 AH.
- Hadyat Al ?arifin Asmaa Al Moualefin Wa Athar Al Mosanefin, Al Baghdadi, Wkalat Al M'aref Al Galila, Istanbul, 1951 AD.
- I'teqadat Faraq Al Muslemin Wa Al Moshrekin, Ibn Omar Al Razi, verified by Ali Sami Al Nashar, Scientific Books House, Beirut.
- I'jaz Al Quran, Al Baqelani Al Tayeb, verified by Al Sayed Saqr, V. 5, Dar Al Ma'aref, Egypt, 1997 AD.
- Kitab Al Maqalat, Al Balkhi, verified by Hussein Khansou, Rageh Kordi and Abdelhamid Kordi, Coramer Center for Quranic Studies, Turkey, 1439 AH, 2018 AD.
- Khabi'at Al Akwan Fi Ifteaq Al Omam ?la Al Mathaheb Wa Al Adyan (printed with Loqtat Al 'glan Fima Tamas Ila Ma'refatoh Hagat Al Insan), Seddiq Khan, Matba'at Al Jawaneb, 1296 AD.
- Lesan Al Mizan, Ibn Hajar Al 'asqalani, verified by Abdelfatah Abu Ghoda, V. 1, Dar Al Bashaier Al Islamia, 2002 AD.
- ?ilm Al Melal Wa Manaheg Al Olamaa Fih, Ahmed Joud, V. 1, Dar Al Fadhilah, Riyadh, 1425 AH, 2005 AD.
- Majmou? Al Fatawa, Ibn Tayymiah, verified by Abdelrahman Ibn Qassim, Mogama' King Fahed for printing the Holy Quran, Medina, 1416 AH, 1995 AD.
- Mathaheb Al Islamyen, Abdelrahman Badawi, V. 1, Dar Al 'lm Lelmalayen, Beirut, 1996 AD.
- Mo'tazalat Al Basrah Wa Baghdad, Al Khayoun Rashid, V. 4, Madarek, Beirut, 2011 AD.
- Mo?jgam Al Amradh Wa ?lagha, Zainab Mansour, V. 1, Dar Osama for Publishing, Amman, 2010 AD.
- Mo?jam Al Boldan, Yaqout Al Hamawi, V. 2, Dar Sader, Beirut, 1995 AD.
- Mo?jam Al Loghah Al Arabiah Al Mo'aserah, Ahmed Mokhtar, Alam Al Kotob, V. 1, 1429 AH.
- Mo?jam Maqalid Al Oloum Fi Al Hodoud Wa Al Rosoum, Galaleldin Al Siouti, V. 1, Al Adan Library, Cairo, 1414 AH, 2004 AD.

- Mafatih Al Oloum, Al Khwarazmi, verified by Ibrahim Al Ibiari, V. 2, Dar Al Ketab Al Arabi.
- Maqalat Al Islamyen Wa Ikhtelaf Al Mosalyen, Abu Al Hassan Al Ash'ari, cared by Helmut Riter, V. 3, Dar Franshtize, Germany, 1400 AH.
- Manaqeb Al Imam Al Shafi'i, Al Aberi Ibn Al Hussain, verified by Gamal Azoun, V. 1, Al Dar Al Athariah, 1430 AH, 2009 AD.
- Manaheg Al Bahth ?ind Mofakeri Al Islam Wa Ikteshaf Al Manhag Al ?ilmi Fi Al 'alam Al Islami, Sami Al Nashar, Dar Al Nahdha Al Arabia, Beirut, V. 1, 1404 AH.
- Menhag Al Sunnah Al Nabawiah Fi Naqdh Kalam Al Shi?ah Al Qadariah, Ibn Tayymiah, verified by Rashad Salem, V. 1, Al Imam University, Saudi Arabia, 1406 AH, 1986 AD.
- Manhag Al Shahrstani Fi Ktabih Al Melal Wa Al Nehal, Al Sohaibani, Dar Al Watan, Riyadh.
- Mawsou'at Mostalahat ?ilam Al Kalam Al Islami, Samih Ghonaim, V. 1, Lebanon Library, Beirut, 1998 AD.
- Mizan Al I'tedal Fi Naqd Al Regal, Al Zahabi, verified by Ali Al Bagadi, Dar Al Fekr.
- Rad Imam Al Darami, Othman Ibn Said, verified and commented by Mohamed Hamed Al Fiqi, V. 1, Scientific Books House, Beirut, 1358 AH.
- Rouh Al Maani Fi Tafsir Al Quran Al 'zim W Al Sab' Al Mathani, Ibn Abdullah Al Alousi, verified by Ali Attia, V. 1, Scientific Books House, Beirut, 1415 AH.
- Syar A?lam Al Nobalaa, Al Zahabi, verified by a group of researchers and supervised by Shoaib Al Arnaouti, V. 3, Al Resalah Corporation, 1405 AH, 1985 AD.
- Shazarat Al Zahab Fi Akhbar Man Zahab, Ibn Al Emad Al Hanbali, verified by Abdelqader Al Arnaout, V. 1, Dar Ibn Kathir, Damascus, Beirut, 1406 AH, 1986 AD.
- Sharh Al Osoul Al Khamsa, Al Qadhi Abdelgabar, verified by Abdelkarim Othman, Wahba Library, Cairo, 1416 AH, 1996 AD.
- Sharh Osoul I'teqad Ahl Alsunnah Wa Al jama?ah, Ibn Al Hassan Al Lalkaie, verified by Ahmed Al Ghamdi, V. 8, Dar Tiba, Saudi Arabia, 1423 AH.
- Sharh Alsunnah, Ibn Masoud Al Baghawi, verified by Shoaib Al Arnaout, V. 2, Islamic Office, Damascus, Beirut, 1403 AH.
- Sharh Al Aqidah Al Asfahanyiah, Ibn Tayymiah, verified by Mohamed Al Ahmed, V. 1, Al Maktaba Al Asria, Beirut, 1425 AH.
- Sharh Al Aqidah Al Tahawyah, Abu Al Ezz Al Hanafi, verified by a group of scholars, Islamic Office.
- Sharh Al Oyioun, Al Hakem Al Gamshi, (among Majmou' Fadhl Al I'tezal W Tabaqat Al Mo'tazalah), verified by Fouad Sayed, Al Dar Al Tunisyiah for Publishing.
- Sharaf Ashab Al Hadith, Al Khatib Al Baghdadi, verified by Mohamed Oghli, Dar Ihya Al Sunnah Al Nabawiah, Ankara.

- The impact of Greek philosophy on Islamic theology until the sixth century AH, Nafisah Eid, V. 1, Dar Al Nawader, Syria, Lebanon, 1431 AH.
- Tarikh Al Islam Wa Wafyat Al Mashahir W Al A'lam, Ibn Ahmed Al Thahabi, verified by Bashar Awad, V. 1, Dar Al Gharb Al Islami, 2003 AD.
- Tarikh Baghdad, Al Khatib Al Baghdadi, verified by Bashar Awad, V. 1, Dar Al Gharb Al Islami, Beirut, 1422 AH, 2002 AD.
- Tarikh Baihaq, Ali Al Baihaqi, translated and verified by Youssef Al Hadi, V. 1, Dar Iqra, Damascus, 1425 AH, 2004 AD.
- Tarikh Al Jahmia Wa Al Mo'tazala, Gamaleldin Al Demashqi, verified by Kamal Al Hout, V. 1, Al Resala Corporation, Beirut, 13399 AH, 1979 AD.
- Tabyen Katheb Al Moftari Fima Noseba Ila Imam Abu Al Hassan Al Ash'ari, Ibn 'asaker, Ibn Al Hassan Abu Al Qassim, V. 3, Dar Al Kitab Al Arabi, Beirut, 1404 AH.
- Tohfat Al Tork Fima Yageb An Yo'mal Fi Al Molk, Ibn Ahmed Al Tarsousi, verified by Abdelkarim Al Hamdawi, V. 2.
- Tathkirat Al Hofaz, Ibn Ahmed Al Thahabi, V. 1, Scientific Books House, Beirut, 1419 AH, 1998 AD.
- Tahthib Al Tahthib, Ibn Hajar Al 'asqalani, V. 1, Matba'at Dar Al Ma'aref Al Nezamia, India, 1326 AH.
- Tabaqat Al Hanabelah, Ibn Abu Ya'li, verified by Mohamed Al Fiqi, Dar Al Ma'refah, Beirut.
- Tabaqat Al Shafeiea Al Kobra, Al Sobki Tajeldin, verified by Mahmoud Al Tanahi, V. 2, Hajr for Printing and Publishing, 1413 AH.
- Tabaqat Al Mo'tazalah, Ibn Al Murtadha, verified by Kamed Owaidha, Al Maktaba Al Azharia Leltorath, Egypt, 2017 – 2018.
- Theology and Society in the second and third centuries of the hijra/josef fan ess, Brill sense and hotel publishing ,koninklijke brill,leiden,2018.
- Wafyat Al A'yan W Anbaa Abnaa Al Zaman, Ibn Khalkan, verified by Ihsan Abbas, Dar Sader, Beirut.
- Zekr Mathaheb Al Feraq Al Ithnatain Wa Sab'in Al Mokhalefa Lelsunnah W Al Mibtade'in, Ibn Asaad Al Yafie, verified by Mousa Al Dawish, V. 1, Dar Al Bukhari, Buraydah, Medina, 1410 AH.

جمع العصر مع الجمعة «دراسة فقهية»

د. فهد بن سرّيع بن عبد العزيز النغمشي^(١)

المستخلص:

موضوع البحث: يتناول البحث حكم جمع صلاة العصر مع صلاة الجمعة.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى بيان وقت صلاتي الجمعة والظهر، وهل صلاة الجمعة بدل من صلاة الظهر؟ أم هي صلاة مستقلة؟، وبيان أقوال الفقهاء في حكم جمع العصر مع الجمعة في السفر والحضر، وبيان الراجح منها.

منهج البحث: الجمع بين المنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي.

أهم النتائج: وقت الجمعة هو وقت الظهر ابتداء وانتهاء. ينبني حكم الجمع بين الجمعة والعصر على هل الجمعة صلاة مستقلة أم هي بدل من الظهر. يجوز جمع العصر مع الجمعة حال السفر، وحال الحضر عند وجود أسباب الجمع. مسألة الجمع بين الجمعة والعصر في السفر والحضر اجتهادية، لم يرد فيها دليل خاص، وإنما هي أقيسة وتعليقات يسوقها الفقهاء.

أهم التوصيات: ينبغي على المجامع الفقهية ودور الإفتاء إعادة النظر في مسائل الجمع بين الصلوات، وتوحيد الرأي فيها - قدر المستطاع - بما يتوافق مع مقاصد الشريعة من رفع الحرج على عموم المسلمين.

الكلمات المفتاحية: جمع، الجمعة، العصر، السفر، المطر، المرض.

(١) أستاذ الفقه المساعد في كلية التربية بالزلفي - جامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: fsn99@hotmail.com



Joining Jumuah prayer and The 'Asr (Late-Afternoon) Prayer A jurisprudential study

Dr. Fahad Suraia Abdulaziz Alneghaimshi

Abstract: This research shows ruling on joining Jumuah prayer and the 'Asr (Late-Afternoon) Prayer.

The study aims to state knowing the time of the Jumuah prayer and the 'Asr (Late-Afternoon) Prayer, and whether the Jumuah Prayer is substitute for the Zuhr prayer; or, it is a separate prayer. It also aims to explore the Muslim scholars' fatwa on joining Jumuah prayer and the 'Asr (Late-Afternoon) Prayer in travelling and not travelling, and to clarify the most correct view among the *fatwas* To arrive to its results, the study combines between Inductive method, Comparative method, and critical method.

The study resulted in a number of facts including: time of the Jumuah Prayer is time of the Zuhr Prayer from the start to the end. Ruling for joining the Jumuah prayer and the 'Asr (Late-Afternoon) Prayer is based on the question (is the Jumuah Prayer substitute for the Zuhr prayer or is it separate prayer?) It is not forbidden from the Jumuah prayer and the 'Asr (Late-Afternoon) Prayer in travelling and in case of not travelling if reasons of joining them exist.

The matter of joining the Jumuah prayer and the 'Asr (Late-Afternoon) Prayer in case of travelling or not travelling is deemed a matter of which the scholars differed, there is no specific evidence, but there are reasons and certain criteria given by the Muslim scholars.

The study recommends that Dar Al-Ifta and Islamic fiqh councils should reconsider this issue of joining the prayers, and uniting the viewpoints in this regard, in a way that is consistent with the purpose of al sharia, one of which is to alleviate hardship and difficulty from Muslims.

Key words: Joining, Jumauah, Zuhr, Asr, Rain, Illness.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن دين الإسلام دين اليسر والتيسير، وإن مما تفضل الله به على عباده أن جعل التكليف الشرعية التي فيها مشقة عليهم لها أحكام خاصة.

ولما كانت الصلاة من أعظم شرائع الدين وشعائره، وأكد أركانها بعد الشهادتين، عُني العلماء ببيان صفتها وأحكامها ومسائلها.

وحيث إن مسألة (جمع العصر مع الجمعة) من المسائل التي يتكرر وقوعها، ويكثر السؤال عنها، وعن الأحكام المتعلقة بها، فقد رغبتُ بحث هذه المسألة؛ لأقف على أقوال أهل العلم فيها، وأبين الصواب فيها معتمداً على الله ﷻ.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

- ١- كون الجمع متعلقاً بالصلاة عمود الدين؛ فاستحق أن يُهتَمَّ به، ويُعتنى بأحكامه.
- ٢- بيان عظمة الشريعة الإسلامية، ومدى مراعاتها لأحوال الناس؛ حيث أباحت لهم الجمع بين الصلوات عند وجود العذر بضوابطه.
- ٣- حاجة المسلمين الماسة لمعرفة الأحكام الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع، المبني على أساس من كتاب الله وصحيح السنة؛ ليعبد الإنسان ربه على بصيرة.
- ٤- الحاجة لجمع أحكام جمع العصر مع الجمعة في مؤلف يجمع شتات مباحثه ومسائله، ودراستها دراسة فقهية؛ ليسهل الرجوع إليها، والاستفادة منها.

مشكلة البحث:

يقع خلافٌ كبير بين الباحثين وطلبة العلم في حكم جمع العصر مع الجمعة في السفر

والحضر، حال وجود أسباب الجمع؛ فرغبت في توضيح هذه المسألة بشيء من التفصيل.

حدود البحث:

حكم جمع العصر مع الجمعة حال السفر، وحال الحضر عند وجود أسباب الجمع.

أهداف البحث:

١- بيان وقت صلاة الجمعة، وهل هي بدل من صلاة الظهر؟ أم هي صلاة مستقلة؟

٢- بيان أقوال الفقهاء في حكم جمع العصر مع الجمعة.

٣- بيان الراجح من أقوال الفقهاء في حكم جمع العصر مع الجمعة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث لم أجد من أفرد هذا الموضوع ببحث أكاديمي مستقل، ولكن وجدت بعض

الرسائل والمؤلفات التي تناولت أجزاءً من هذا الموضوع، وهي:

أولاً: الأحكام المتعلقة بالمطر في الفقه الإسلامي.

للباحث سعد بن علي بن عبدالله الأسمرى، وهي رسالة ماجستير من كلية الشريعة بجامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد نوقشت عام ١٤٢٣هـ.

ومن المعلومات المتوفرة عنها في الشبكة الدولية للمعلومات، فقد تناول فيها الباحث

مسألة جمع العصر مع الجمعة بسبب المطر بشكل مختصر لا يزيد عن ثلاث صفحات، ولم

أتمكّن من الاطلاع عليها.

ثانياً: الجمع بين الصلاتين.

للباحث عبد الله بن عبد العزيز التميمي، وهي رسالة ماجستير من كلية الشريعة بجامعة

الإمام محمد بن سعود، وقد نوقشت عام ١٤٢٨هـ.

تناول فيها الباحث مسألة جمع العصر مع الجمعة فيما لا يزيد عن سبع صفحات،

واقترع فيها على حكم الجمع بين الجمعة والعصر حال الحضر، مع بيان المذاهب الفقهية

وبعض أدلتها.

ثالثاً: الشامل في فقه الخطيب والخطبة.

للدكتور سعود بن إبراهيم بن محمد الشريم، وقد تناول المؤلف مسألة جمع العصر مع الجمعة فيما لا يزيد عن خمس صفحات، بيّن فيها حكم الجمع بين الجمعة والعصر حال الحضر، مقتصرًا على بيان المذاهب الفقهية، وطرف يسير من أدلتها.

رابعاً: الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر.

للشيخ مشهور حسن سلمان، وهي رسالة جامعية بكلية الشريعة بالأردن، نوقشت عام ١٤٠٦ هـ، وقد تناول فيها الشيخ حكم جمع العصر مع الجمعة في أقل من صفحة، واقتصر على بيان الجواز فقط، بجانب حديثه عن مسائل الجمع بين الصلاتين بعذر المطر.

وقد تناولتُ في بحثي بعض المسائل التي لم تتناولها الدراسات السابقة، ومنها:

- هل الجمعة بدل من الظهر أم صلاة مستقلة؟
- حكم جمع العصر مع الجمعة حال السفر.
- التفصيل في أقوال الفقهاء في حكم جمع العصر مع الجمعة، وبسط الأدلة، مع مناقشة أدلة كل فريق، بما لم يوجد في الدراسات السابقة.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن أجمع بين المنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي.

أولاً: المنهج الاستقرائي الذي يقوم على التتبع للمادة العلمية في الجمع بين الجمعة

والعصر.

ثانياً: المنهج المقارن؛ لمقارنة أقوال وآراء العلماء، وترجيح الرأي الأولي بالترجيح.

ثالثاً: المنهج النقدي؛ لتقويم بعض الأقوال والآراء، وتوضيح الرأي فيها إما بالتأييد، أو

عدمه، وإما بالتوقف عند تكافؤ الأدلة.

إجراءات البحث:

- أولاً: عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.
- ثانياً: تخريج الأحاديث النبوية، فإن كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما اكتفيت بذلك، وإلا خرّجته من مظانه، مع ذكر كلام أهل العلم في بيان درجته.
- ثالثاً: تخريج الآثار من المصادر الأصلية، والحكم عليها ما أمكن ذلك.
- رابعاً: الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصيلة.
- خامساً: في المسائل الفقهية اتبعت الآتي:

- ١- ذكر ما أفق عليه من الأقوال في المسألة، وبيان القائل بها من العلماء، ويكون عرض الخلاف بذكر المذاهب الفقهية، مع ذكر أدلة كل قول وما يرد عليها من مناقشة قدر الإمكان.
- ٢- أحتم الأقوال بالقول الراجح؛ وذلك لخلّوه غالباً من المناقشات، ولما يعقبه من أسباب ترجيحه، ولما في ذلك من التدرج في عرض الأقوال وصولاً إلى أقواها.
- ٣- توثيق الأقوال من كتب أهل المذاهب الفقهية، المشهورة في كل مذهب.

خطة البحث:

وقد قسّمته إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

- التمهيد: وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: وقت صلاة الجمعة.
 - المطلب الثاني: هل الجمعة بدل من الظهر أم صلاة مستقلة؟
- المبحث الأول: جمع العصر مع الجمعة حال السفر. وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: تعريف الجمع لغة واصطلاحاً.
 - المطلب الثاني: حكم إقامة الجمعة للمسافر.
 - المطلب الثالث: حكم جمع العصر مع الجمعة حال السفر.

- **المبحث الثاني:** جمع العصر مع الجمعة حال الحضر. وفيه مطلبان:
 - **المطلب الأول:** حكم جمع العصر مع الجمعة حال الحضر.
 - **المطلب الثاني:** حالات جمع العصر مع الجمعة حال الحضر.
- **الخاتمة:** وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

وفيه مطلبان:

* **المطلب الأول:** وقت صلاة الجمعة.

من المعلوم في ديننا «أن الله افترض على عباده الصلوات، وكتبها عليهم في أوقاتها المحدودة، ولا يجوز لأحد أن يأتي بها في غير ذلك الوقت إلا لعذر شرعي، من نوم أو سهو ونحوهما»^(١).

ابتداء وقت الجمعة:

اتفق الفقهاء على أن المستحب إقامة الجمعة بعد الزوال؛ لأن في ذلك خروجاً من الخلاف؛ فإن علماء الأمة اتفقوا على أن ما بعد الزوال وقت للجمعة، وإنما الخلاف فيما قبله^(٢)، واختلفوا فيما إذا صلاها أحد قبل وقت الظهر على قولين:

القول الأول: إن أول وقت الجمعة هو قبل الزوال، وهذا قول الحنابلة، واختلفوا في أي وقت قبل الزوال، فقيل: وقتها وقت صلاة العيد بعد ارتفاع الشمس، وهو المذهب عند الحنابلة، وعليه أكثر علمائهم^(٣).

(١) فتح القدير، الشوكاني (١/٥٨٨-٥٨٩) بتصرف يسير.

(٢) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢١٨-٢١٩)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (١/٣١٢).

(٣) ينظر: كشف القناع، البهوتي (٢/٢٦)، الإنصاف، المرادوي (٥/٥٨١).

وقيل: إنها تجوز في الساعة السادسة، وهو اختيار الخرقى وابن قدامة^(١).

أدلتهم:

الدليل الأول: عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: (ما كنا نقيّل ولا نتغدئ إلا بعد الجمعة)^(٢).

وجه الدلالة من الحديث: الحديث صريح في أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال؛ فإن

القيلولة هي النوم نصف النهار، والغداء هو الطعام الذي يؤكل أول النهار^(٣).

المناقشة: المقصود من الحديث أنهم كانوا يؤخرون القيلولة والغداء في هذا اليوم إلى ما

بعد صلاة الجمعة؛ لأنهم نُدبوا إلى التبكير إليها، فلو اشتغلوا بشيء من ذلك قبلها؛ خافوا فواتها

أو فوات التبكير إليها^(٤).

الدليل الثاني: عن عبد الله بن سيدان السلمي قال: شهدت الجمعة مع أبي بكر؛ فكانت

خطبته وصلاته قبل نصف النهار، ثم شهدتها مع عمر؛ فكانت خطبته وصلاته إلى أن أقول: قد

انتصف النهار، ثم شهدتها مع عثمان؛ فكانت صلته وخطبته إلى أن أقول: قد زال النهار، فما

رأيت أحداً عاب ذلك ولا أنكره^(٥).

(١) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢٦٤)، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، الزركشي (٢/٢٠٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي

الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: ١٠)، (٢/١٣)، رقم (٩٣٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب:

الجمعة، باب: صلاة الجمعة حين تزول الشمس (٢/٥٨٨)، رقم (٨٥٩).

(٣) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢٦٤).

(٤) ينظر: المجموع، النووي (٤/٢٦٦)، فتح الباري، ابن حجر (٢/٣٨٨).

(٥) رواه عبد الرزاق في المصنف (٣/١٧٤)، رقم (٥٢١٠)، والدارقطني في سننه (٢/٣٣٠)، رقم

(١٦٢٣)، والأثر ضعيف لضعف ابن سيدان، فهو مجهول كما ذكر ذلك ابن حجر في إتحاف

المهرة (٨/١٩٨)، والزيلعي في نصب الراية (٢/١٩٦) فقد حكى قول النووي في اتفاقهم على

تضعيف ابن سيدان.

وجه الدلالة: الأثر صريح في أنهم كانوا يؤدون صلاة الجمعة قبل الزوال دون نكير من أحد^(١).

المناقشة:

أولاً: الأثر ضعيف كما سبق بيانه في تخريجه.

ثانياً: على فرض صحته فهو متأول؛ لمخالفته الأحاديث الصحيحة^(٢).

وأما الذين ذهبوا إلى جوازها في الساعة السادسة، فقد استدلوا بنفس الأدلة إلا أنهم حملوها على الساعة السادسة؛ لأن التوقيت لا يثبت إلا بدليل من نص، أو ما يقوم مقامه، ولم يثبت عن النبي ﷺ، ولا عن خلفائه أنهم صلوا في أول النهار^(٣).

القول الثاني: إن أول وقت الجمعة هو وقت الظهر من زوال الشمس^(٤).

وهو مذهب الحنفية^(٥)، والمالكية^(٦)، والشافعية^(٧)، ورواية عن الإمام أحمد^(٨).

(١) ينظر: المبدع، ابن مفلح (٢/١٥٠)، كشف القناع، البهوتي (٢/٢٦).

(٢) ينظر: المجموع، النووي (٤/٢٦٦).

(٣) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢٦٥).

(٤) اتفق الفقهاء على أن بداية وقت الظهر إذا زالت الشمس عن كبد السماء، وقد حكى الإجماع على ذلك: ابن المنذر، وابن عبد البر، وابن رشد، والنووي، وابن قدامة. ينظر: الإشراف على مذاهب العلماء، ابن المنذر (١/٣٩٤)، التمهيد، ابن عبد البر (٨/٧٠)، المجموع، النووي (٣/٢٤)، المغني، ابن قدامة (١/٢٦٩).

(٥) ينظر: المبسوط، السرخسي (٢/٢١)، بدائع الصنائع، الكاساني (١/٦٠٢)، رد المحتار، ابن عابدين (٣/١٨).

(٦) ينظر: الذخيرة، القرافي (٢/٣٣١)، مواهب الجليل، الحطاب المالكي (٢/٥١٧).

(٧) ينظر: المجموع، النووي (٤/٢٦٦)، مغني المحتاج، الخطيب الشربيني (١/٥١٢).

(٨) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢٦٤).

أدلتهم:

الدليل الأول: عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان الناس مهتة^(١) أنفسهم، وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هيتتهم فليل لهم: لو اغتسلتم^(٢).
وجه الدلالة: في الأثر ذكر رواح الناس إلى الجمعة، والرواح إنما يكون بعد الزوال، فدل على أن الجمعة إنما كانت تقام في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال^(٣).
المناقشة: «ذكر الرواح في هذا الحديث كذكر الرواح في قوله: (من راح في الساعة الأولى)^(٤)، ولم يحمله أكثر العلماء على ما بعد الزوال، فالقول في هذا كالقول في ذلك^(٥)».
الجواب: أجاب الجمهور بقولهم: «القربنة مخصصة، وهي: (من راح في الساعة الأولى) قائمة في إرادة مطلق الذهاب، وفي هذا قائمة في الذهاب بعد الزوال؛ لما جاء في الحديث: (يصيبهم الغبار والعرق)^(٦)؛ لأن ذلك غالباً إنما يكون بعدما يشتد الحر، فالظاهر أنهم لا يصلون

(١) مهتة: خدمة. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٤/٣٧٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: وقت الجمعة إذا زالت الشمس (٢/٧)، رقم (٩٠٣)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال، وبيان ما أمروا به (٢/٥٨١)، رقم (٨٤٧).

(٣) ينظر: فتح الباري، ابن رجب (٨/١٧١)، فتح الباري، ابن حجر (٢/٣٦٩).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: فضل الجمعة (٢/٣)، رقم (٨٨١)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: الطيب والسواك يوم الجمعة (٢/٥٨٢)، رقم (٨٥٠).

(٥) فتح الباري، ابن رجب (٨/١٧١).

(٦) ونصه: عن عائشة قالت: كان الناس يتتابون يوم الجمعة من منازلهم والعوالي، فيأتون في الغبار يصيبهم الغبار والعرق، فيخرج منهم العرق، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم إنسان منهم وهو عندي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لو أنكم تطهروا ليومكم هذا). أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: =

إلى المسجد إلا حين الزوال أو قريباً من ذلك، وعُرف بهذا توجيه إيراد حديث عائشة في الباب»^(١).

الدليل الثاني: عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: كنا نُجَمِّع مع رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس، ثم نرجع نتبع الفياء^(٢).

وجه الدلالة: الحديث فيه إشعار بمواظبة النبي ﷺ على صلاة الجمعة إذا زالت الشمس^(٣).
الترجيح: قول الجمهور هو الراجح؛ لصحة أدلتهم وصراحتها، وهو الأحوط، والأفضل حتى عند القائلين بجواز صلاة الجمعة قبل الزوال.

انتهاء وقت صلاة الجمعة: اختلف الفقهاء في نهاية وقت الجمعة على قولين:

القول الأول: أن آخر وقت صلاة الجمعة غروب الشمس، وهذا مذهب المالكية^(٤).

قال في مواهب الجليل: «(شرط الجمعة: وقوع كلها بالخطبة وقت الظهر للغروب) هذا الحكم إذا أخر الإمام والناس الصلاة لعذر أو اتفق ذلك لغير عذر، وأما ابتداء فلا يجوز ذلك، قال في المدونة: وإذا أتى من تأخير الأئمة ما يُستنكر جمعوا دونه إن قدروا، وإلا صلوا ظهرًا وتنفلوا معه، قال سند: يريد إذا أخرها إلى وقت العصر، وهذا لأن وقت الجمعة وقت الظهر؛ ولهذا يسقط بها الظهر، فما لا يجوز تأخير الظهر عنه؛ لا يجوز تأخير الجمعة عنه»^(٥).

=من أين تؤتى الجمعة، وعلى من تجب (٦/٢)، رقم (٩٠٢)، ومسلم (٥٨١/٢)، رقم (٨٤٧).

- (١) فتح الباري، ابن حجر (٣٨٨/٢) بتصرف يسير.
- (٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: صلاة الجمعة حين نزول الشمس (٥٨٩/٢)، رقم (٨٦٠).
- (٣) ينظر: فتح الباري، ابن حجر (٣٨٨/٢).
- (٤) ينظر: المدونة، مالك بن أنس (١/٢٣٩)، مواهب الجليل، الحطاب المالكي (١٥٨/٢).
- (٥) مواهب الجليل، الحطاب المالكي (١٥٨/٢) بتصرف.

وقد ردّ عليهم الحافظ ابن رجب هذا القول، حيث قال: «قال ابن القاسم: من صلى من الجمعة ركعةً، ثم غربت الشمس صلى الركعة الثانية بعد غروب الشمس، وكانت جمعةً. والعجب ممن ينصر هذا القول، ويحتج له، مع أنه لا يُعرف العمل به إلا عن ظلمة بني أمية وأعوانهم، وهو مما ابتدعه في الإسلام، ثم ينكر على من قدّم الجمعة على الزوال؛ متابعة لأصحاب النبي ﷺ، وكثير من التابعين لهم بإحسان.

فإن قيل: فقد كان الصحابة يصلون مع من يؤخر الجمعة إلى بعد العصر، وإلى قريب من غروب الشمس؟ قيل: كانوا يصلون الظهر والعصر في بيوتهم قبل مجيئهم، ثم يجيئون؛ اتقاء شر الظلمة، كما أمرهم النبي ﷺ بذلك، ومنهم من كان يومئذ بالصلاة، وهو جالس في المسجد إذا خاف فوت الوقت»^(١).

القول الثاني: إن آخر وقت صلاة الجمعة هو آخر وقت الظهر^(٢) حين يصير ظل كل شيء مثله.

(١) فتح الباري، ابن رجب (٨/١٧٩-١٨٠).

(٢) اختلف العلماء في انتهاء وقت الظهر على قولين:

القول الأول: إنه ينتهي حين يصير ظل كل شيء مثليه سوى في الزوال، والمقصود بفي الزوال الظل الموجود عند الاستواء، وهذا قول الإمام أبي حنيفة. ينظر: تبين الحقائق، الزيلعي (١/٧٩)، رد المحتار، ابن عابدين (١/٣٥٩).

القول الثاني: إن نهاية وقت الظهر حين يصير ظل كل شيء مثله سوى في الزوال، وهذه رواية عن أبي حنيفة، وقول أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، والمالكية، والشافعية، والحنابلة. ينظر: البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني (٢/١٧)، تبين الحقائق، الزيلعي (١/٧٩)، المعونة، عبد الوهاب المالكي (١/١٩٦)، البيان، العمراني (٢/٢٢)، نهاية المطلب، الجويني (٢/٨)، المبدع شرح المقنع، ابن مفلح (١/٢٩٦)، المغني، ابن قدامة (١/٢٧١).

والراجح - والله أعلم - هو القول الثاني.



وهذا قول جمهور العلماء من الحنفية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣).
وحكى الإجماع على ذلك بعض العلماء، فقال الزركشي: «آخر وقت الجمعة آخر وقت
الظهر بالاتفاق»^(٤). وقال في كشف القناع: «(وأخره) أي آخر وقت الجمعة (آخر وقت صلاة
الظهر) بغير خلاف»^(٥).

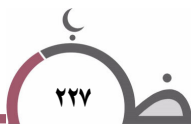
أدلتهم: أن صلاة الجمعة بدل من صلاة الظهر، أو واقعة موقعها فوجب الإلحاق؛ لما
بينهما من المشابهة^(٦).

الترجيح: قول الجمهور هو الراجح؛ لظهور أدلته، وضعف ما ذهب إليه المالكية.

* المطلب الثاني: هل الجمعة بدل من الظهر أم صلاة مستقلة؟

اختلف الفقهاء في: هل صلاة الجمعة صلاة مستقلة، أم أنها بدل من الظهر، على قولين:
القول الأول: إن الجمعة صلاة مستقلة، وليست بدلاً من الظهر، وهذا قول محمد
ابن الحسن، وزفر من الحنفية^(٧)، ورواية في مذهب الإمام أحمد، وهو الصحيح عند الحنابلة^(٨).

- (١) ينظر: رد المحتار، ابن عابدين (٢/١٤٤)، الهداية، المرغيناني (١/٨٩).
- (٢) ينظر: أسنى المطالب، زكريا الأنصاري (١/٢٤٧).
- (٣) ينظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقى، الزركشي (٢/١٩٠)، فتح الباري، ابن رجب (٨/١٧٩).
- (٤) شرح الزركشي على مختصر الخرقى، الزركشي (٢/١٩٠).
- (٥) كشف القناع، البهوتي (٢/٢٦).
- (٦) ينظر: المحلى بالآثار، ابن حزم (٣/٢٤٨)، كشف القناع، البهوتي (٢/٢٦).
- (٧) ينظر: رد المحتار، ابن عابدين (٢/١٣٦)، البناية شرح الهداية، العيني (٣/٤١).
- (٨) ينظر: الإقناع، الحجواوي (١/١٨٩)، الإنصاف، المرادوي (٢/٣٦٤)، المبدع، ابن مفلح (٢/١٤٥).



يقول المرادوي: «الجمعة صلاة مستقلة على الصحيح من المذهب... وعنه - أبو يعلى - هي ظهر مقصورة، وأطلقها في التلخيص والرعاية»^(١).

القول الثاني: إن صلاة الظهر هي الأصل، والجمعة بدل منها، وهذا مذهب أبي حنيفة، وأبي يوسف^(٢)، والمالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، وصحّ السيوطي هذا القول^(٥)، ورواية في مذهب الإمام أحمد^(٦).

قال ابن عبد البر: «وللإمام المسافر أن يُجمّع (صلاة الجمعة) بقرية إذا كانت تجب بها الجمعة، فإن لم تكن تجب بها الجمعة؛ أجزأته ومن معه من المسافرين، ويتم أهل الحضر صلاتهم ظهرًا، يبنون ولا يعيدون»^(٧).

ويقول الماوردي: «فرض الجمعة كان في أول الإسلام ظهرًا أربع ركعات، ثم نُقل الفرض إلى ركعتين على شرائط وأوصاف من غير أن يُنسخ الظهر»^(٨).

ويقول المرادوي: «الجمعة صلاة مستقلة على الصحيح من المذهب... وعنه - أبو يعلى - هي ظهر مقصورة، وأطلقها في التلخيص والرعاية»^(٩).

(١) الإنصاف، المرادوي (٢/ ٣٦٤).

(٢) ينظر: البناية شرح الهداية، العيني (٣/ ٤١).

(٣) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر (١/ ٢٥٢-٢٥٣)، بداية المجتهد، ابن رشد (١/ ٢٣١).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٢/ ٤١٠)، البناية شرح الهداية، العيني (٣/ ٤١).

(٥) الأشباه والنظائر، السيوطي (ص ١٦٢) باختصار.

(٦) ينظر: الإنصاف، المرادوي (٢/ ٣٦٤)، المبدع، ابن مفلح (٢/ ١٤٥).

(٧) الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر (١/ ٢٥٢-٢٥٣).

(٨) الحاوي الكبير، الماوردي (٢/ ٤١٠).

(٩) الإنصاف، المرادوي (٢/ ٣٦٤).

الترجيح: لم أجد أدلة للقولين السابقين، لكن الذي يترجح - والله أعلم - هو القول الثاني، وهو أن الظهر أصل والجمعة بدل منه؛ للإجماع على أن من فاتته الجمعة يقضيها ظهرًا^(١)؛ فهذا يدل على أن الأصل صلاة الظهر، والله أعلم.

الأثر المترتب على الخلاف السابق:

يظهر أثر الخلاف السابق فيمن أراد أن يجمع الجمعة والعصر معًا، هل له ذلك أم لا؟

فمن يرى أن الجمعة صلاة مستقلة؛ يقول بعدم جواز الجمع بين الصلاتين، ومن يرى أن الظهر هي الأصل؛ فيجوز عنده الجمع بينهما.

قال السيوطي: «الجمعة: ظهر مقصورة أو صلاة على حياها؟ قولان، ويقال: وجهان... والترجيح فيهما مختلف في الفروع المبنية عليهما...»

ومنها: هل له جمع العصر إليها، لو صلاها وهو مسافر؟ قال العلائي: يُحتمل تخريجه على هذا الأصل. فإن قلنا: صلاة مستقلة لم يجز، وإلا جاز.

قلت: ينبغي أن يكون الأصح الجواز^(٢).

فيُفهم من هذا أن من ذهب منهم إلى أن الجمعة ليست صلاة مستقلة؛ فيرى جواز الجمع بين الجمعة والعصر.

(١) ينظر: الأوسط، ابن المنذر (٣/٣٥٤).

(٢) الأشباه والنظائر، السيوطي (ص ١٦٢) باختصار.

المبحث الأول

جمع العصر مع الجمعة حال السفر

وفيه ثلاثة مطالب:

* المطلب الأول: تعريف الجمع لغة واصطلاحًا.

تعريف الجمع لغة:

الجمع في اللغة: الضم، وهو ضد التفريق.

قال ابن فارس: «الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تضام الشيء. يقال: جمعت

الشيء جمعًا»^(١).

تعريف الجمع اصطلاحًا:

أولاً: عند الجمهور: هو أداء الظهر مع العصر، والمغرب مع العشاء تقديمًا أو تأخيرًا^(٢).

ثانيًا: عند الحنفية: الجمع الحقيقي عندهم لا يكون إلا في عرفة ومزدلفة للنسك، وما عدا

ذلك فالمراد بالجمع عندهم تأخير الصلاة الأولى إلى قبيل آخر وقتها، وعند الفراغ منها يدخل

وقت الثانية؛ فتصلى فيه.

ويُسمى هذا الجمع بجمع الفعل، والجمع الصوري، والجمع المعنوي؛ لأنه ليس بجمع في

الحقيقة^(٣).

قال السرخسي: «وتأويل الأخبار أن الجمع بينهما كان فعلاً لا وقتاً، وبه نقول، وبيان

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس (١/٤٧٩).

(٢) الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤/٣٩٣)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٥/٢٨٤).

(٣) المبسوط، السرخسي (١/١٤٩)، رد المحتار، ابن عابدين (٢/٤٥).

الجمع فعلاً أن يؤخر المغرب إلى آخر الوقت، ثم يصلها في آخر الوقت والعشاء في أول الوقت؛ فيكون جامعاً بينهما فعلاً^(١).

قال في الاختيار: «ولا يُجمع بين صلاتين في وقت واحد في حضر ولا سفر، إلا بعرفة والمزدلفة»^(٢).

* المطلب الثاني: حكم إقامة الجمعة للمسافر.

اختلف العلماء في حكم إقامة الجمعة للمسافر على قولين:

القول الأول: أن الجمعة واجبة على المسافر، وهذا قول ابن حزم الظاهري^(٣)، وذهب الزهري والنخعي إلى أن الجمعة واجبة على المسافر إذا سمع النداء^(٤).

أدلتهم:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: ٩).

وجه الدلالة: قال ابن حزم: «هذا خطاب لا يجوز أن يخرج منه مسافر ولا عبد بغير نص من رسول الله ﷺ»^(٥).

المناقشة: خرج المسافر من عموم الآية بترك الرسول ﷺ صلاة الجمعة في جميع أسفاره^(٦).

(١) المبسوط، السرخسي (١٤٩/١) بتصرف.

(٢) الاختيار لتعليل المختار، أبو الفضل الحنفي (٤٢/١).

(٣) ينظر: المحلى بالآثار، ابن حزم (٢٥٥/٣).

(٤) ينظر: المجموع، النووي (٤٨٥/٤)، المغني، ابن قدامة (٢٥٠/٢).

(٥) المحلى بالآثار، ابن حزم (٢٥٥/٣).

(٦) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢٥١/٢)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٧٨/٢٤)، فتح الباري، ابن حجر (٣٩١/٢).

الدليل الثاني: استُدل للزهري والنخعي بأن الجمعة تلزم المسافرين؛ لأن صلاة الجماعة تجب عليهم، فالجمعة أولى^(١).

المناقشة: أنه ثبت من أفعال رسول الله ﷺ وأصحابه عدم إقامة الجمعة في السفر، فهذا إجماع مع السنة الثابتة، فقول الزهري والنخعي قياس في مقابل النص والإجماع؛ فلا يجوز، على أنه ورد عن الزهري كقول الجمهور إنه لا جمعة على المسافر^(٢).

القول الثاني: لا تجب الجمعة على المسافر، وهذا قول الحنفية^(٣)، والمالكية^(٤)، والشافعية^(٥)، والحنابلة^(٦).

أدلتهم:

الدليل الأول: عن جابر ﷺ في صفة حج النبي ﷺ: (ثم أذن، ثم أقام فصلي الظهر، ثم أقام فصلي العصر، ولم يُصلِّ بينهما شيئاً)^(٧).

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ صلى بالناس يوم عرفة ظهرًا، ولم يُصلِّ جمعة، وقد كان يوم عرفة يوم جمعة، ولو كانت الجمعة تلزم المسافر؛ لصلاها الرسول ﷺ^(٨).

الدليل الثاني: أن «رسول الله ﷺ كان يسافر أسفارًا كثيرة...، ولم ينقل عنه أحد قط أنه

(١) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢٥٠).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢/٢٥١)، فتح الباري، ابن حجر (٢/٣٩١).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٢/٦٥٩).

(٤) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، الباجي (١/١٩٩)، بداية المجتهد، ابن رشد (١/٣٨٠).

(٥) ينظر: المجموع، النووي (٤/٤٨٥).

(٦) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢٥٠)، كشاف القناع، البهوتي (٢/٢٣).

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: حجة النبي ﷺ (٢/٨٦٦)، رقم (١٢١٦).

(٨) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/٢٥٠)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٤/١٧٨).

صلى في السفر لا جمعة ولا عيداً، بل كان يصلي ركعتين ركعتين في جميع أسفاره،... ولم ينقل عنه أحد قط أنه خطب يوم الجمعة وهو مسافر قبل الصلاة،... بل ولا نقل عنه أحد أنه جهر بالقراءة يوم الجمعة، ومعلوم أنه لو غير العادة فجهر وخطب؛ لنقلوا ذلك»^(١).

الترجيح: الذي يترجح - والله أعلم - أن إقامة الجمعة للمسافر لها ثلاث حالات:

الأولى: إذا كان سائراً في طريق السفر؛ فلا تلزمه الجمعة، كما ذكر ذلك جماهير العلماء.

الثانية: إذا نوى المسافر الإقامة في بلد لغرض معين، وكانت إقامته فوق مدة القصر، وفي مكان لا تقام فيه صلاة الجمعة؛ فلا تجب عليه صلاة الجمعة؛ لأنه أشبه سكان البادية والمسافرين، والجمعة إنما تجب على المستوطنين.

الثالثة: إذا أقام المسافر في مكان تقام فيه صلاة الجمعة من المستوطنين؛ فالمشروع أن يصلي معهم؛ لأن الجمعة تلزمه بغيره^(٢).

* المطلب الثالث: جمع العصر مع الجمعة حال السفر.

اختلف الفقهاء القائلون بجواز الجمع بين الصلاتين - وهم المالكية، والشافعية، والحنابلة^(٣) - في حكم جمع العصر مع الجمعة حال السفر على قولين:

القول الأول: عدم جواز جمع العصر مع الجمعة حال السفر، وهو قول الحنابلة^(٤)، وقول

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٤/١٧٨-١٧٩) بتصرف واختصار.

(٢) ينظر: الشرح الكبير، ابن قدامة (٥/١٧٠)، الإنصاف، المرادوي (٥/١٧٠).

(٣) ينظر: جواهر الإكليل، الأزهرى (١/٩١)، المجموع، النووي (٤/٢٢٦)، المغني، ابن قدامة (٢/٢٠٠).

(٤) ينظر: الإنصاف، المرادوي (٥/١٥٩)، المبدع، ابن مفلح (٢/١٤١)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٢/٢٨٨).

كثير من معاصري الحنابلة، مثل العلامة ابن باز^(١)، والعلامة ابن عثيمين^(٢) - رحمهما الله -

أدلتهم:

الدليل الأول: يمتنع إلحاق صلاة الجمعة بالظهر؛ لأن الجمعة صلاة مستقلة، تفرق عن الظهر بأحكام كثيرة، فهي ليست بدلاً عن الظهر^(٣).

المناقشة: اتفاق الجمعة والظهر في أحكام كثيرة، كالأعذار المبيحة للتخلف عنهما، إضافة إلى أن الجمعة تزيد على الظهر في أنها لا تجب على المسافر، فكون الجمعة صلاة مستقلة لا يمنع اشتراكها في بعض الخصائص مع صلاة الظهر^(٤).

وممن قال بقياس الجمعة على الظهر أنس بن مالك رضي الله عنه، ومثله البخاري، فقد ذكر في صحيحه: «باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة»، وأورد فيه حديث أنس بن مالك يقول: (كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا اشتد البرد بكرَّ بالصلاة، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة) يعني الجمعة^(٥).

قال ابن حجر: «وعرف بهذا أن الإبراد بالجمعة عند أنس إنما هو بالقياس على الظهر، لا بالنص»^(٦).

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن باز (١٢/٣٠٠).

(٢) ينظر: الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤/٤٠٢).

(٣) ذكر الشيخ ابن عثيمين ما يزيد عن عشرين فرقاً بين الجمعة والظهر. ينظر: الفروع، ابن مفلح (٣/١٣٤)، مطالب أولي النهى، البهوتي (١/٧٥٥)، فتاوى ابن عثيمين (١٦/١٨٥)، فتاوى اللجنة الدائمة (٧/٤٤)، الفتوى رقم (١٩٨٨٧).

(٤) ينظر: الشامل في فقه الخطيب والخطبة، الشريم (ص ٤٢٨).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجمعة، باب: إذا اشتد الحر يوم الجمعة (٢/٧)، رقم (٩٠٦).

(٦) فتح الباري، ابن حجر (٢/٣٨٩).

الدليل الثاني: عدم ورود الدليل على الجمع بين الجمعة والعصر؛ فالسنة لم تأت بجمع الجمعة مع العصر، وإنما وردت بجمع الظهر مع العصر^(١).
المناقشة: الجمعة كالظهر في باب الأعذار، فهما متفقتان في الأعذار التي تبيح التخلف عن الجمعة والجماعة، وجواز صلاتهما في الرحال في المطر الشديد^(٢).
القول الثاني: جواز جمع العصر مع الجمعة حال السفر. وهو قول الشافعية^(٣).

أدلتهم:

الدليل الأول: قياس الجمعة على الظهر بجامع المشقة ورفع الحرج، خاصة وأن وقت الجمعة لم يتغير وإنما قُدم العصر، ولا فرق بين عصر السبت والخميس وبين عصر الجمعة في جواز نقل صلاة العصر إلى وقت الصلاة التي قبلها^(٤).
المناقشة: عدم صحة القياس في العبادات^(٥).

الإجابة: من وجهين:

الوجه الأول: هذا قياس في باب الرُّخص، وليس في باب العبادات، والقياس في الرُّخص جائز، كقياس الجمعة على الظهر في الإبراد^(٦).

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٤٤/٧) الفتوى رقم (١٩٨٨٧)، الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤٠٣/٤).

(٢) ينظر: الشامل، الشريم (ص٤٢٦).

(٣) ينظر: روضة الطالبين، النووي (٤٠٠/١)، مغني المحتاج، الشرييني (٤٠٧/١)، حاشية البجيرمي، البجيرمي (٣٨٠/٢).

(٤) ينظر: الشامل، الشريم (ص٤٢٤).

(٥) ينظر: فتاوى الشيخ ابن باز (٣٠١/١٢)، الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤٠٣/٤).

(٦) ينظر: البحر المحيط، الزركشي (٥٢/٤).

الوجه الثاني: على فرض التسليم بأن هذا قياس في العبادات، فالممنوع منه القياس في أصول العبادات، أما في غير ذلك؛ فهو كثير في كتب الفقهاء^(١).

الدليل الثاني: الشارع لا يفرّق بين المتماثلات؛ كما أنه لا يجمع بين المختلفات، فما الفرق بين جمع الجمعة مع العصر وجمع الظهر مع العصر إذا استويا في المشقة، أو كانت المشقة في يوم الجمعة أشد؟

وعلى من فرّق بينهما أن يجيب عن هذا المثال: لو فرضنا أن المطر نزل بشدة وقت صلاة الجمعة على بلد بها جامع كبير فيه آلاف الناس، وبعد سلام الإمام دخل رجلان مسوقان؛ فصليا الظهر، فما الذي يسوّغ لنا أن نجوّز لهذين جمع العصر إلى صلاتهما، وأن نقول لتلك الجموع: ليس لكم الجمع، وتلزمكم العصر في وقتها؟!^(٢).
ومن الأدلة التي يمكن إضافتها:

الدليل الثالث: معنى الجمع بين الصلاتين وهو وضع إحداهما مكان الأخرى موجود بين الجمعة والعصر، كما هو موجود بين الظهر والعصر، فأى فرق بين الاثنين؟!

الدليل الرابع: الأدلة العامة على اليسر في الدين عموماً، وفي أحكام السفر خصوصاً، وصلاة المسافر مبناها على التيسير والتخفيف. وقد قال رسول الله ﷺ لما سأله عمر بن الخطاب ﷺ عن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّكُمْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (النساء: ١٠١) بأنه قد أمن الناس، فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته)^(٣).

(١) ينظر: نهاية السؤل، الإسنوي (٢/٨٢٦).

(٢) ينظر: الشامل، الشريم (ص٤٢٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها (١/٤٧٨)، رقم (٦٨٦).

الدليل الخامس: سقوط الجمعة عن المقيم حال المطر والوحل الشديد بخلاف الظهر^(١)؛ إذ هي الأصل، فسقوط الجمعة عن المسافر المعذور أولى؛ لأنها الفرع.

الترجيح:

كل قول من الأقوال السابقة له وجهة من النظر، لكن الأقرب للصواب - والله أعلم - هو القول الثاني القائل بجواز الجمع بين الجمعة والعصر حال السفر؛ وذلك للآتي:
أولاً: قوة أدلته ورجحانها.

ثانياً: لم يرد نص عن النبي ﷺ ينهى عن الجمع بين الجمعة والعصر أثناء السفر، مع كثرة وقوع السفر يوم الجمعة، ولو كان لا يجوز؛ لتُقل ذلك.

ثالثاً: عدم وجوب الجمعة على المسافر لعذر السفر، مع صحتها منه إذا حضرها، فكيف نمنعه من جمع صلاة العصر معها؟!

رابعاً: علة الجمع بين الجمعة والعصر وبين الظهر والعصر واحدة، وهي مشقة السفر، وقد تكون المشقة أشد في الجمعة.

خامساً: اتحاد وقتي الظهر والجمعة ابتداء وانتهاء على الراجح.

أمور تنبغي الإشارة إليها:

هناك أمور في الجمع بين الجمعة والعصر حال السفر ينبغي الإشارة إليها، وهي:

الأول: مسألة الجمع بين الجمعة والعصر بسبب السفر اجتهادية، لم يرد فيها دليل خاص، وإنما هي أقيسة وتعليقات يسوقها الفقهاء.

الثاني: إذا كان المسافرون جماعة، وأرادوا صلاة الجمعة، وخطب لهم أحدهم، فإنه

(١) ينظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٢/١٦٣)، الشرح الكبير، الدردير (١/٣٨٩)، الغرر البهية، الأنصاري (١/٤٠٨)، المغني، ابن قدامة (١/٣٦٦).

يُتصور في حقهم الجمع بين الجمعة والعصر، بخلاف الواحد بمفرده وأراد صلاة الجمعة؛ فإنه لا يُتصور في حقه ذلك إذا صلى جماعة مع المقيمين، ونواها معهم جمعة.

الثالث: هناك صورة يمكن أن نتصور فيها رجلاً مسافراً وحضر الجمعة مع المقيمين ثم صلى الجمعة ظهراً قصراً حينما يقول: أنا أريد أن أتوي الجمعة ظهراً؛ لأنني مسافر وصلاة الظهر في حقي ركعتان يعني على قدر الجمعة.

فعلى القول الراجح من كلام أهل العلم: أن نية الإمام والمأموم لا يضر الاختلاف بينهما؛ فإنه يصح أن يصلّيها ظهراً قصراً، ويجمع بعدها العصر^(١).

الرابع: المجيزون للجمع بين الجمعة والعصر مختلفون هل هو جمع تقديم فقط؟ أم يجوز جمع التقديم والتأخير فيهما؟

فذهب النووي والعمري وآخرون إلى جواز جمع التقديم والتأخير^(٢)، وذهب الرملي وغيره إلى أن الجائز جمع التقديم فقط^(٣).

الخامس: المالكية لم يتناولوا مسألة الجمع بين الجمعة والعصر في مؤلفاتهم، وإنما قد يفهم مذهبهم من خلال هذين النقلين:

النقل الأول: قال السيوطي: «الجمعة: ظهر مقصورة أو صلاة على حيالها؟ قولان، ويقال: وجهان... والترجيح فيهما مختلف في الفروع المبنية عليهما...»

ومنها: هل له جمع العصر إليها، لو صلاها وهو مسافر؟ قال العلائي: يُحتمل تخريجه على هذا الأصل. فإن قلنا: صلاة مستقلة لم يجز، وإلا جاز.

(١) ينظر: الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤/٥٧٢).

(٢) ينظر: المجموع، النووي (٤/٣٨٣)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الشريبي (١/١٥١).

(٣) ينظر: مغني المحتاج، الشريبي (١/٤٠٧)، نهاية المحتاج، الرملي (٢/٢٨٠).



قلت: ينبغي أن يكون الأصح الجواز^(١).
فيُفهم من هذا أن من ذهب منهم إلى أن الجمعة ليست صلاة مستقلة فيرى جواز الجمع بين الجمعة والعصر.
النقل الثاني: قال ابن القاسم جوابًا عن سؤال: «أرأيت لو أن إمامًا لم يصل بالناس الجمعة حتى دخل وقت العصر؟
قال: يصلي بهم الجمعة ما لم تغب الشمس، وأن لا يدرك بعض العصر إلا بعد الغروب^(٢).
فمفهوم كلام ابن القاسم أنه إذا صلى الجمعة بعد دخول وقت العصر؛ فإنه سيصلي بعدها العصر^(٣).

المبحث الثاني

جمع العصر مع الجمعة حال الحضر

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: حكم جمع العصر مع الجمعة حال الحضر:

وقع خلاف بين الفقهاء القائلين بجواز الجمع بين الصلاتين - وهم المالكية والشافعية والحنابلة^(٤) - في حكم جمع العصر مع الجمعة حال الحضر على قولين:

- (١) الأشباه والنظائر، السيوطي (ص ١٦٢) باختصار.
- (٢) المدونة، مالك بن أنس (١/٢٣٩)، وينظر: شرح مختصر خليل، الخرشي (٢/٧٢)، منح الجليل، عليش المالكي (١/٤٢٤).
- (٣) ينظر: الشامل، الشريم (ص ٤٢٤).
- (٤) ينظر: جواهر الإكليل، الأزهرى (١/٩١)، المجموع، النووي (٤/٢٢٦)، المغني، ابن قدامة =



القول الأول: عدم جواز جمع العصر مع الجمعة حال الحضر، وهو قول الحنابلة^(١)، وقول كثير من معاصري الحنابلة، مثل العلامة ابن باز^(٢)، والعلامة ابن عثيمين^(٣) - رحمهما الله -.

أدلتهم:

الدليل الأول: عن أنس بن مالك، قال: أصابت الناس سنة على عهد النبي ﷺ، فبينما النبي ﷺ يخطب في يوم جمعة قام أعرابي، فقال يا رسول الله: هلك المال وجاع العيال، فادع الله لنا، فرفع يديه وما نرى في السماء قرعة^(٤)، فوالذي نفسي بيده، ما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال، ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته ﷺ، فمطرنا يومنا ذلك، ومن الغد وبعد الغد، والذي يليه، حتى الجمعة الأخرى^(٥).

وجه الدلالة من الحديث: هذا الحديث واضح وصريح في نزول المطر زمن النبي ﷺ بكثرة مدة أسبوع، ومع ذلك لم يُنقل أن النبي ﷺ جمع بين الصلوات لعذر المطر، مع توفر دواعي النقل^(٦).

(٢/٢٠٠).

(١) ينظر: كشف القناع، البهوتي (٢/٢١)، الفروع، ابن مفلح (٣/٥٤)، مطالب أولي النهى، البهوتي (٤/١٣٠).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن باز (١٢/٣٠٠).

(٣) ينظر: الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤/٤٠٢).

(٤) قرعة: قطعة من الغيم. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٤/٥٩).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب: الجمعة، باب: الاستسقاء في الخطبة يوم الجمعة (٢/١٢)، رقم (٩٣٣)، ومسلم في صحيحه كتاب: صلاة الاستسقاء، باب: الدعاء في الاستسقاء (٢/٦١٢)، رقم (٨٩٧).

(٦) ينظر: الشرح الممتع، ابن عثيمين (٥/١٠٩).

المناقشة:

أولاً: يحتمل أن الراوي لم يذكر كل التفاصيل، ومنها احتمال وقوع الجمع؛ بدليل أن المطر استمر مدة أسبوع، ولم يذكر أن النبي ﷺ جمع في تلك الأيام.

ثانياً: لا يلزم من عدم النقل عدم الجمع؛ لأنه يُحتمل أن الراوي لم يذكر الجمع للعلم به، وإنما اقتصر على رواية ما يُحتاج إليه من خبر الأعرابي، ولذا لم يذكر ما فعل النبي ﷺ بعد نزوله من المنبر، ولم يذكر أن النبي ﷺ جمع بهم في أيام ذلك الأسبوع إلى الجمعة المقبلة^(١).

ثالثاً: يُحتمل أن مشروعية الجمع بين الصلوات ومنها الجمعة والعصر لعذر المطر متأخرة عن قصة الأعرابي، وهذا يشهد له أن الجمع لعذر المطر ورد ما يفيد تأخره، فعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ (جمع بين الصلاة في سفرة سافرها في غزوة تبوك، فجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء) قال سعيد: فقلت لابن عباس: ما حملته على ذلك؟ قال: (أراد أن لا يُخرج أمته)^(٢).

الدليل الثاني: عدم ورود الدليل على الجمع بين الجمعة والعصر مع توافر دواعي الجمع من المطر والوحل؛ والأصل في العبادات المنع إلا بدليل^(٣).

المناقشة:

أولاً: لم يرد أيضاً ما يدل على أن النبي ﷺ لم يجمع بين الجمعة والعصر، بل القياس

(١) ينظر: الشامل، الشريم (ص ٤٢٧).

(٢) أخرجه مسلم كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الجمع بين الصلاتين في الحضر (١/٤٩٠)، رقم (٧٠٥).

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٧/٤٤)، فتاوى ابن باز (١٢/٣٠٢)، الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤/٤٠٣).

الواضح يقتضيه^(١).

ثانياً: يُحتمل أن النبي ﷺ ترك الجمع بين الجمعة والعصر ل لعدم الجواز، ولكن لأنه رخصة، والعزيمة أفضل من الرخصة.

القول الثاني: جواز جمع العصر مع الجمعة حال الحضر، وهو قول الشافعية^(٢)، ومقتضى قول المالكية^(٣)، واختيار الشيخ مشهور سلمان^(٤).

أدلتهم:

الدليل الأول: أن ابن عباس ؓ قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: أشهد أن محمداً رسول الله، فلا تقل: حي على الصلاة، قل: (صلوا في بيوتكم)، فكأن الناس استنكروا، قال: فعله من هو خير مني، إن الجمعة عزمة وإني كرهت أن أخرجكم فتمشون في الطين والدَّحْض^(٥).

وجه الدلالة:

أولاً: وجود الشبه بين الجمعة والظهر في الصلاة في الرحال حال وجود العذر، فما المانع

(١) ينظر: البيان، العمراني (٢/٤٩٤).

(٢) ينظر: روضة الطالبين، النووي (١/٤٠٠)، مغني المحتاج، الشرييني (١/٤٠٧)، حاشية البجيرمي، البجيرمي (٢/٣٨٠).

(٣) المدونة، مالك بن أنس (١/٢٣٩)، وينظر: شرح مختصر خليل، الخرشي (٢/٧٢)، منح الجليل، عليش المالكي (١/٤٢٤).

(٤) ينظر: الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر، مشهور سلمان (ص ١٥٩).

(٥) الدَّحْض: الزلق من شدة المطر والطين. ينظر: النهاية، ابن الأثير (٢/١٠٥).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب: الجمعة، باب: الرخصة إن لم يحضر الجمعة في المطر (٦/٢)، رقم (٩٠١)، ومسلم في صحيحه كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الصلاة في الرحال في المطر (١/٤٨٥)، رقم (٦٩٩).

من الجمع بين الجمعة والعصر حال وجود العذر أيضًا؟

ثانيًا: إذا وُجد العذر في ترك الجمعة حال الحضر كما في المطر، فإن جمعها مع العصر في جماعة، أولى من صلاتها ظهرًا في وقتها منفردة، دون العصر في الرحال^(١).

الدليل الثاني: عموم حديث ابن عباس رضي الله عنهما: (أراد أن لا يُخرج أحدًا من أمته)^(٢).

وجه الدلالة: بين ابن عباس رضي الله عنهما أن العلة والحكمة من الجمع هي رفع الحرج والمشقة، وهي متحققة في جمع الجمعة مع العصر.

الترجيح:

الذي يترجح - والله أعلم - جواز جمع العصر مع الجمعة حال الحضر إذا وُجدت أسباب الجمع، وهو ما قال به أصحاب القول الثاني؛ وذلك للآتي:

أولًا: قوة أدلته ورجحانها، وسلامتها من المعارضة.

ثانيًا: إذا كانت الجمعة لا تلزم المقيم حال المطر، وتصح منه إذا حضرها، فكيف يُمنع من جمع صلاة العصر معها؟!

ثالثًا: أن الجمعة ساوت الظهر في باب الأعذار الذي هو مناط الرخص، والجمع من الرخص، وهذا قوي في النظر.

أمور تنبغي الإشارة إليها:

هناك أمور في الجمع بين الجمعة والعصر حال الحضر ينبغي الإشارة إليها، وهي:

الأول: مسألة الجمع بين الجمعة والعصر بسبب المطر وغيره حال الحضر اجتهادية، لم

(١) ينظر: الشامل، الشريم (ص ٤٢٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الجمع بين الصلاتين في الحضر

(١/٤٨٩)، رقم (٧٠٥).

يرد فيها دليل خاص، وإنما هي أقيسة وتعليقات يسوقها الفقهاء.

قال العمراني الشافعي: «إذا أراد جمع صلاة العصر إلى صلاة الجمعة في المطر، فلا أعلم فيها نصًّا، والذي يقتضي القياس: أنه يجوز»^(١).

الثاني: مسألة الجمع بين الجمعة والعصر بسبب المطر ونحوه حال الحضر مبنية على حكم الجمع بين الظهر والعصر حال المطر، فالمالكية والحنابلة يرون عدم جواز الجمع بين الظهر والعصر إطلاقاً بسبب المطر ونحوه^(٢)، وذهب الشافعية إلى أنه يجوز الجمع بين الظهر والعصر بسبب المطر ونحوه^(٣).

الثالث: موقف المالكية والحنابلة مطرد في عدم جواز الجمع بين الظهر والعصر والجمعة والعصر أثناء المطر، فلا ينبغي لمن يرى جواز الجمع بين الظهر والعصر والجمعة والعصر أثناء المطر أن يتأثر بموقف المالكية والحنابلة في ذلك.

* المطلب الثاني: حالات جمع العصر مع الجمعة حال الحضر.

هناك حالات يُتصور فيها جمع العصر مع الجمعة في الحضر، وهي:

الحالة الأولى: المطر: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة^(٤) من حيث الأصل إلى جواز الجمع بسبب المطر المبلى للثياب والثلج والبرد، وهو قول ابن عمر، وعروة،

(١) ينظر: البيان، العمراني (٢/٤٩٤).

(٢) ينظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٢/٢١١)، الفواكه الدواني، النفرأوي (٢/٢٦٩)، المغني، ابن قدامة (٢/٥٨)، الإنصاف، المرادوي (٢/٣٣٧).

(٣) ينظر: المجموع، النووي (٤/٣٧٨)، أسنى المطالب، الأنصاري (١/٢٤٤)، مغني المحتاج، الشرييني (١/٢٧٤).

(٤) ينظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٢/٢١١)، المجموع، النووي (٤/٣٧٨)، المغني، ابن قدامة (٢/٥٨).

وسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد، وأبى بكر بن عبد الرحمن، وأبى سلمة، وعمر بن عبد العزيز، والأوزاعي، وأبى ثور^(١). وبناء على ما رجّحناه من جواز الجمع بين الجمعة والعصر حال الحضر، فإن المطر من الحالات التي يجوز فيها الجمع بين الجمعة والعصر.

حد المطر الذي يجوز معه الجمع:

اشترط الفقهاء القائلون بجواز الجمع بين الصلوات لعذر المطر في المطر الذي يجوز معه الجمع بين الصلوات شروطاً هي:

أولاً: وجود المطر ونزوله: فيُشترط للجمع بين الصلوات وجود المطر وتحقق وقوعه ونزوله، ليس مظنة نزوله من وجود السحاب في السماء، ورطوبة الجو، وهبوب الرياح الباردة.

ومما يُستند عليه في بيان ماهية المطر الذي يجوز عنده الجمع ما نقله موسى بن عقبة، أن عمر بن عبد العزيز كان يجمع بين المغرب والعشاء الآخرة إذا كان المطر^(٢).

فقوله: (إذا كان المطر) فيه دلالة على وجوده وتحققه، لا وجود علاماته.

ثانياً: أن يكون المطر غزيراً: وهو الذي يحمل أواسط الناس على تغطية رءوسهم.

ومما يُستند عليه في ذلك ما نقله هشام بن عروة «أن أباه عروة وسعيد بن المسيب وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي كانوا يجمعون بين المغرب والعشاء في الليلة المطيرة إذا جمعوا بين الصلاتين ولا ينكرون ذلك»^(٣).

فدل الأثر على أنهم كانوا يجمعون عند وجود المطر الغزير، وهذا يُفهم من قوله:

(١) ينظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٢/٢١١).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى برقم (٥٥٥٧)، (٣/٢٤٠). وصححه الألباني في إرواء الغليل (٣/٤٠).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى برقم (٥٥٥٨)، (٣/٢٤٠). وصححه الألباني في إرواء الغليل (٣/٤٠).



«المطيرة»، فهي صيغة مبالغة على وزن فعيلة، أي كثيرة المطر.

فإن كان مطرًا قليلًا لا يبيل الثياب؛ فإن الجمع لا يجوز^(١)، فضابط المطر الذي يجوز معه الجمع أن يبيل الثياب، وحده العلامة ابن عثيمين بقوله: «هو الذي إذا عُصر الثوب تقاطر منه الماء»^(٢).

قال ابن قدامة: «والمطر المبيح للجمع هو ما يبيل الثياب، وتلحق المشقة بالخروج فيه، وأما الطلّ والمطر الخفيف الذي لا يبيل الثياب؛ فلا يبيح»^(٣).

ثالثاً: استدامة المطر: باستمرار نزول المطر من انتهاء الصلاة الأولى حتى الدخول في الصلاة الثانية^(٤).

قال النووي: «ويُشترط وجود المطر في أول الصلاتين باتفاق الأصحاب»^(٥).

وقال ابن قدامة: «ومتى جمع في وقت الأولى؛ اعتُبر وجود العذر المبيح حال افتتاح الأولى والفراغ منها وافتتاح الثانية، فمتى زال العذر في أحد هذه الثلاثة؛ لم يُبيح الجمع»^(٦).

الحالة الثانية: المرض:^(٧) فيجوز للمريض أن يجمع بين الصلاتين إذا كان الجمع أرفق به،

(١) ينظر: حاشية العدوي، العدوي (١/٤٢١)، المجموع، النووي (٤/٣١٩)، المغني، ابن قدامة (٢/٥٨)، الإنصاف، المرادوي (٢/٣٣٧).

(٢) الشرح الممتع، ابن عثيمين (٤/٣٩١).

(٣) المغني، ابن قدامة (٢/٢٠٣).

(٤) ينظر: المجموع، النووي (٤/٣٨٣)، مغني المحتاج، الشرييني (١/٢٧٥)، المغني، ابن قدامة (٢/٦١)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (١/٢٩٩).

(٥) المجموع، النووي (٤/٣٨٣).

(٦) المغني، ابن قدامة (٢/٦١).

(٧) المرض المبيح للجمع: ما يؤدي إلى مشقة وضعف على المريض بتأدية الصلاة في وقتها. ينظر: =

والدليل على ذلك أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في غير سفر ولا مطر ولا خوف^(١).

قال المجد ابن تيمية: «وهذا يدل بفحواه على الجمع للمطر، والخوف، والمرض، وإنما خولف ظاهر منطوقه في الجمع لغير عذر؛ للإجماع، ولأخبار المواقيت؛ فيبقى فحواه على مقتضاه، وقد صح الحديث في الجمع للمستحاضة، والاستحاضة نوع مرض^(٢)».

قال شيخ الإسلام: «والقصر سببه السفر خاصة، لا يجوز في غير السفر، وأما الجمع فسببه الحاجة والعذر، فإذا احتاج إليه جمع في السفر القصير والطويل، وكذلك الجمع للمطر ونحوه، وللمرض ونحوه، ولغير ذلك من الأسباب؛ فإن المقصود به رفع الحرج عن الأمة^(٣)».

وبناء على ما رجحناه من جواز الجمع بين الجمعة والعصر؛ فإن المرض من الحالات التي يجوز فيها الجمع بين الجمعة والعصر.

ويُتصور الجمع بين الجمعة والعصر حال المرض: إذا كان هناك مستشفى وبها عدد من المرضى تقام فيهم الجمعة، ففي هذه الحالة يُتصور في حقهم جمع الجمعة مع العصر حال الحاجة إليه.

الحالة الثالثة: الحاجة^(٤): فإنه يجوز الجمع بين الصلاتين للحاجة، ما لم يُتخذ عادة، وهذا قول ابن سيرين، وربيع، وأشهب، وابن المنذر، والقفال الكبير، وحكاه الخطابي عن جماعة من

=المغني، ابن قدامة (٢/٢٧٦).

(١) سبق تخريجه.

(٢) المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ، المجد ابن تيمية (٢/٤).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٢/٢٩٣).

(٤) الحاجة: رفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. ينظر:

الموافقات، الشاطبي (٢/٢١).

أصحاب الحديث وأهل الظاهر، ومذهب الإمام أحمد^(١).
والدليل على ذلك أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في غير سفر
ولا مطر ولا خوف^(٢).

ووجه الدلالة من الحديث: أن ابن عباس فسّر ذلك بقوله: (أراد أن لا يُحرج أحدًا من
أمته)، وفي عدم جمع صاحب الحاجة حرج^(٣). قال النووي: «ويؤيده ظاهر قول ابن عباس: (أراد
أن لا يُحرج أمته) فلم يعلله بمرض ولا بغيره^(٤)».

وبناء على ما رجّحناه من جواز الجمع بين الجمعة والعصر؛ فإن الحاجة من الحالات التي
يجوز فيها الجمع بين الجمعة والعصر.

ومن صور جمع العصر مع الجمعة للحاجة: جمع الأطباء في المستشفى مع المرضى مثلاً،
في حالة احتياجهم إلى ذلك، كقيامهم بعملية جراحية يطول وقتها، ويؤدي إلى خروج وقت
صلاة العصر؛ فإن الأولى في حقهم جمع الجمعة مع العصر تقديمًا.

(١) ينظر: التمهيد، ابن عبد البر (١٢/٢١٥-٢١٦)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٤/٢٨)، فتح
الباري، ابن حجر (٢/٢٤).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الحرج: ما فيه مشقة فوق المعتاد. القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية،
د. محمد عثمان شبير (ص ١٨٨).

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم، النووي (٥/٢١٩).

الخاتمة

الحمد لله، وبعد:

في ختام هذا البحث، أذكر أبرز النتائج التي توصلت إليها من الدراسة، وهي:

- ١- وقت الجمعة هو وقت الظهر ابتداء وانتهاء.
- ٢- يبنى حكم الجمع بين الجمعة والعصر على كون الجمعة صلاة مستقلة أم بدلاً من الظهر.
- ٣- إذا كان المسافر سائرًا في طريق السفر، فلا تلزمه الجمعة، كما ذكر جماهير العلماء.
- ٤- إذا نوى المسافر الإقامة في بلد لغرض معين، وكانت إقامته فوق مدة القصر، وفي مكان لا تقام فيه صلاة الجمعة؛ فلا تجب عليه صلاة الجمعة.
- ٥- إذا أقام المسافر في مكان تقام فيه صلاة الجمعة؛ فالمشروع أن يصلي الجمعة.
- ٦- يجوز جمع العصر مع الجمعة حال السفر، وحال الحضر عند وجود أسباب الجمع.
- ٧- مسألة الجمع بين الجمعة والعصر بسبب السفر والمطر وغيره حال الحضر اجتهادية، لم يرد فيها دليل خاص، وإنما هي أقيسة وتعليقات يسوقها الفقهاء.
- ٨- مسألة الجمع بين الجمعة والعصر بسبب المطر ونحوه حال الحضر مبنية على حكم الجمع بين الظهر والعصر حال المطر.
- ٩- موقف المالكية والحنابلة مطرد في عدم جواز الجمع بين صلاة النهار أثناء المطر؛ فلا ينبغي لمن يرى جواز الجمع بين صلاة النهار أثناء المطر أن يتأثر بموقفهم في ذلك.

التوصيات:

يمكن أن أخلص من هذا البحث إلى أنه ينبغي على المجامع الفقهية ودور الإفتاء إعادة النظر في مسائل الجمع بين الصلوات، وتوحيد الرأي فيها - قدر المستطاع - بما يتوافق مع

جمع العصر مع الجمعة «دراسة فقهية»

مقاصد الشريعة من رفع الحرج والمشقة على عموم المسلمين.
هذا ما ظهر لي من هذا البحث، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.
وصلّى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

- إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ط ٣، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٤٠٧هـ.
- الاختيار لتعليل المختار. أبو الفضل الحنفي، عبد الله بن محمود، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢، بيروت: المكتبة الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- أسنى المطالب شرح روض الطالب. الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، دار الكتاب الإسلامي، (د. م)، (د. ط)، (د. ن).
- الأشباه والنظائر. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع. الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل. الحجاوي، موسى بن أحمد. تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي. ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. المرادوي، علي بن سليمان، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت).
- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. تحقيق: صغير بن أحمد. ط ١، الرياض: طيبة، ١٤٠٥هـ.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت).

جمع العصر مع الجمعة «دراسة فقهية»

- البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، محمد بن عبد الله، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٩هـ.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.
- البناية شرح الهداية. العيني، محمود بن أحمد بن موسى، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي. العمراني، يحيى بن أبي الخير، ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. الزيبي، عثمان بن علي، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، (د. ط)، (د. ت).
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، القاهرة: دار الفاروق للطباعة، (د. ط)، (د. ت).
- الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر. سلمان، مشهور حسن، ط ١، الأردن: دار عمار، ١٤٠٦هـ.
- جواهر الإكليل شرح مختصر الشيخ خليل. الآبي، صالح عبد السميع، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.
- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار). ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.
- حاشية البجيرمي على شرح المنهج. البجيرمي، سليمان بن محمد، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. العدوي، علي بن أحمد بن مكرم بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ، (د. ط).

د. فهد بن سريع النفيشي

- الحاوي الكبير. الماوردي، علي بن محمد. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود. ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.
- الذخيرة. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. تحقيق: محمد حجي وآخرين. ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، يحيى بن شرف، ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٠هـ.
- سنن الدارقطني. الدارقطني، علي بن عمر. تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني. بيروت: دار المعرفة، (د. ط)، (د. ت).
- السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين، الرياض: مكتبة دار الباز ١٤١٤هـ، (د. ط).
- الشامل في فقه الخطيب والخطبة، الشريم. سعود بن إبراهيم، ط ١، الرياض: دار الوطن، ١٤٢٣هـ.
- شرح الزركشي على مختصر الخرقى. الزركشي، محمد بن عبد الله، ط ١، الرياض: دار العبيكان ١٤٢٣هـ.
- الشرح الكبير على متن المقنع. ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.
- الشرح الكبير. الدردير، أحمد، بيروت: دار الفكر، (د. ط)، (د. ت).
- شرح مختصر خليل. الخرشى، محمد بن عبد الله، بيروت: دار الفكر، (د. ط)، (د. ت).
- الشرح الممتع على زاد المستنقع. العثيمين، محمد بن صالح، ط ١، الرياض: دار ابن الجوزي ١٤٢٣هـ.
- شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ.
- شرح النووي على صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج). النووي، يحيى بن شرف، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٢هـ.
- صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه). البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. ط ٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ.

- صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ). مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط)، (د. ت).
- الغرر البهية في شرح البهجة الوردية. الأنصاري، زكريا بن محمد، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤١٠هـ.
- فتاوى ابن عثيمين. محمد بن صالح، ط الأخيرة، الرياض: دار الوطن، ١٤١٣هـ.
- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. اللجنة الدائمة، ط ١، الرياض: دار المؤيد، ١٤٢٤هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرين. ط ١، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء، ١٤١٧هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ط ٣، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٤٠٧هـ.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. الشوكاني، محمد بن علي ط ٢، القاهرة: دار الوفاء، ١٤١٨هـ.
- الفروع. ابن مفلح، محمد بن مفلح، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ، (د. ط).
- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. النفراوي، أحمد بن غانم، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ، (د. ط).
- القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، شبير، محمد عثمان، ط ٢، الأردن: دار النفائس، ١٤٢٨هـ.
- الكافي في فقه أهل المدينة. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، القاهرة: دار الفاروق للطباعة، (د. ط)، (د. ت).
- كشف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ.
- المبدع شرح المقنع. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، ط ٣، الرياض: عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.

د. فهد بن سريع النفيشي

- المبسوط. السرخسي، محمد بن أحمد، بيروت: دار المعرفة، (د. ط)، (د. ت).
- المحلى بالآثار. ابن حزم، علي بن أحمد، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٦ هـ.
- المجموع شرح المهذب. النووي، يحيى بن شرف، ط ١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢١ هـ.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، القاهرة: دار التقوى، (د. ط)، (د. ت).
- مجموع فتاوى ابن باز. عبد العزيز بن عبدالله. تحقيق: محمد بن سعد الشويعر. ط ١، الرياض: دار القاسم، ١٤٢٠ هـ.
- المدونة. مالك بن أنس، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
- المصنف. عبد الرزاق بن همام. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.
- مطالب أولي النهى. البهوتي، منصور بن يونس، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤ هـ.
- المعونة على مذهب عالم المدينة. عبد الوهاب بن علي. تحقيق: حميش عبد الحق. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، (د. ط)، (د. ت).
- المغني في فقه الإمام أحمد. ابن قدامة عبد الله بن أحمد، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥ هـ.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
- مقاييس اللغة، ابن فارس. أحمد بن فارس، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠ هـ، (د. ط).
- المنتقى شرح الموطأ. الباجي، سليمان بن خلف، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ، (د. ط).
- المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ. المجد ابن تيمية، عبد السلام بن تيمية، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
- منح الجليل شرح مختصر خليل. عيش المالكي، محمد بن أحمد، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠ هـ، (د. ط).
- الموافقات. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، ط ١، القاهرة: دار ابن عفان، ١٤١٧ هـ.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن، ط ٣، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢ هـ.

جمع العصر مع الجمعة «دراسة فقهية»

- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية. الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، ط ١، القاهرة: دار الحديث ١٤٣٠هـ.
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، المبارك بن محمد. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. الرملي، أحمد بن حمزة، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- نهاية المطلب في دراية المذهب. الجويني، عبد الملك بن عبدالله، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ.
- الهداية في شرح بداية المبتدي. المرغيناني، علي بن أبي بكر، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.

Bibliography

- Al Ikhtiar Leta'lil Al Mukhtar, Abu Al Fadhl Al Hanafi, Abdullah Ibn Mahmoud, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1411 AH.
- Al Istezkar Al Jami' Lemazhab Al Amsar, Ibn Abdelbar, Yousef Ibn Abdullah Ibn Mohamed, verified by Salem Mohamed Atta, Mohamed Ali Mouadh, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1421 AH.
- Al Ashbah W Al Nazaier, Al Siouti, Abdelrahman Ibn Abu Bakr, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1411 AH.
- Al Iqna' Fi Hal Alfaz Abu Shoga', Al Khatib Al Sherbini, Mohamed Ibn Ahmed, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1415 AH.
- Al Iqna' Fi Fiqh Al Imam Ahmed Ibn Hanbal, Al Hajawi, Mousa Ibn Ahmed, verified by Abdellatif Mohamed Mousa Al Sobki, V. 2, Beirut, Dar Al Fikr, 1412 AH.
- Al Insaf Fi Ma'refat Al Rajeh Mn Al Khelaf, Al Mardawi, Ali Ibn Soliman, V. 2, Beirut, Dar Ihia' Al Turath Al Arabi, (D.T).
- Al Awsat Fi Al Sunan W Al Ijma' W Al Iktelaf, Ibn Al Munzer, Mohamed Ibn Ibrahim, verified by Saghir Ibn Ahmed, V. 1, Riyadh, Tibah, 1405 AH.
- Al Bahr Al Raieq Sharh Kanz Al Daqa'iq, Ibn Nujaim, Zaineldin Ibn Ibrahim, V. 2, Beirut, Dar Ihia' Al Turath Al Arabi, (D.T).
- Al Bar Al Muhit Fi Osoul Al Fiqh, Al Zarkashi, Mohamed Ibn Abdullah, V. 2, Beirut, Dar Ihia' Al Turath Al Arabi, 1409 AH.
- Al Benayah Sharh Al Hedayah, Al 'ini, Mahmoud Ibn Ahmed Ibn Mousa, Beirut, Scientific Books House, 1420 AH.
- Al Bayan Fi Mazhab Al Imam Al Shafeie, Al Omrani, Yahia Ibn Abu Al Khair, V. 3, Beirut, Scientific Books House, 1421 AH.
- Al Tamhid Lema Fi Al Mowata' Mn Al M'ani W Al Asanid, Ibn Abdelbar, Yousef Ibn Abdullah Ibn Mohamed, Cairo, Dar Al Farouq for Printing, (D.T), (D.T).
- Al Jam' Bain Al Salatin Fi Al Hadhar Beothr Al Matar, Salman, Mashhour Hassan, V. 1, Jordan, Dar Ammar, 1406 AH.
- Al Hawi Al Kabir, Al Mawardi, Ali Ibn Mohamed, verified by Ali Mohamed Mowadh, Adel Ahmed Abdelmawgoud, V. 2, Beirut, Scientific Books House, 1416 AH.
- Al Thakhirah, Al Qarafi, Ahmed Ibn Idris Ibn Abdelrahman, verified by Mohamed Heji and others, Beirut, Dar Al Gharb Al Islami, 1994 AD.
- Al Sunnan Al Kobra, Al Baihaqi, Ahmed Ibn Al Hussain, Riyadh, Dar Al Baz Library, 1414 AH, (D.T).
- Al Shamel Fi Fiq Al Khatib W Al Khotbah, Al Shoraim, Saud Ibn Ibrahim, V. 1, Riyadh, Dar Al Watan, 1423 AH.
- Al Sharh Al Kabir Ala Matn Al Muqne', Ibn Qudamah, Abdelrahman Ibn Mohamed, V. 1, Beirut, Dar Al Gharb Al Islami, 2008 AD.
- Al Sharh Al Kabir, Al Dardir, Ahmed, Beirut, Dar Al Fikr, (D.T), (D.T).

- Al Sharh Al Momtie Ala Zad Al Mustanqa', Al Othaimin, Mohamed Ibn Saleh, V. 1, Riyadh, Dar Ibn Al Jouzi, 1423 AH.
- Al Ghorar Al Bahyah Fi Sharh Al Bahga Al Wardyah, Al Ansari, Zakaria Ibn Mohamed, V. 2, Beirut, Dar Ihia' Al Turath, 1410 AH.
- Al Frou', Ibn Mufleh, Mohamed Ibn Mufleh, Beirut, Dar Al Fikr, 1415 AH, (D.T).
- Al Fawakeh Al Dewani Ala Resalat Ibn Abu Zaid Al Qairawani, Al Nafarawi, Ahmed Ibn Ghanem, Beirut, Dar Al Fikr, 1415 AH, (D.T).
- Al Qawaied Al Koliah W Al Dhawabet Al Fiqhia Fi Al Sharia Al Islamiah, Shobir, Mohamed Othman, V. 2, Jordan, Dar Al Nafaies, 1428 AH.
- Al Kafi Fi Fiqh Ahl Al Madinah, Ibn Abdelbar, Yousef Ibn Abdullah Ibn Mohamed, Cairo, Dar Al Farouq for Printing, (D.T), (D.T).
- Al Mobdie Sharh Al Moqnie, Ibn Mufleh, Ibrahim Ibn Mohamed, V. 3, Riyadh, Alam Al Kotob, 1423 AH.
- Al Mabsout, Al Sarkhasi, Mohamed Ibn Ahmed, Beirut, Dar Al Ma'refah, (D.T), (D.T).
- Al Mohala Belathar, Ibn Hazm, Ali Ibn Ahmed, V. 2, Beirut, Scientific Books House, 1416 AH.
- Al Magmou' Sharh Al Muhathab, Al Nawawi, Yahia Ibn Sharaf, V. 1, Cairo, Dar Al Hadith, 1421 AH.
- Al Modwana, Malek Ibn Anas, Beirut, Scientific Books House, 1415 AH.
- Al Mosanaf, Abdelrazeq Ibn Hammam, verified by Habib Al Rahman Al A'zami, V. 2, Beirut, Islamic Office, 1403 AH.
- Al M'ouna Ala Mathhab Alem Al Madinah, Abdelwahab Ibn Ali, verified by Hamish Abdelhaq, Mecca, Commercial Library, (D.T), (D.T).
- Al Moghni Fi Fiqh Al Imam Ahmed, Ibn Qudamah Abdullah Ibn Ahmed, V. 1, Beirut, Dar Al Fikr, 1405 AH.
- Al Montaqqa Sharh Al Mowata', Al Bagi, Soliman Ibn Khalaf, Beirut, Dar Al Fikr, 1415 AH, (D.T).
- Al Montaqqa Mn Akhbar Al Mostafa, Al Majd Ibn Taymyiah, Abdelsalam Ibn Taymyiah, V. 2, Beirut, Scientific Books House, 1418 AH.
- Al Mwafaqat, Al Shatebi, Ibrahim Ibn Mousa Ibn Mohamed, V. 1, Cairo, Dar Ibn Affan, 1417 AH.
- Al Hedayah Fi Sharh Al Mobtada, Al Marghinani, Ali Ibn Abu Bakr, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1420 AH.
- Al Nehayah Fi Gharib Al Hadith W Al Athar, Ibn Al Athir, Al Mubarak Ibn Mohamed, verified by Taher Ahmed Al Zawi, and Mahmoud Mohamed Al Tanahi, V. 2, Beirut, Scientific Books House, 1979 AD.
- Asna Al Mataleb Sharh Rawdh Al Taleb, Al Ansari, Zakaria Ibn Mohamed Ibn Zakaria, Scientific Books House, (D.M), (D.T), (D. N).
- Badai' Al Sanai' Fi Tartib Al Sharai', Al Kasani, Abu Bakr Ibn Masoud Ibn Ahmed, V. 2, Beirut, Dar Ihia' Al Turath Al Arabi, 1420 AH.

- Bedaiat Al Mogtahed W Nehayat Al Moqtased, Ibn Rushd, Mohamed Ibn Ahmed Ibn Mohamed Ibn Ahmed, V. 2, Beirut, Scientific Books House, 1420 AH.
- Fatawa Ibn Al Othaimin, Mohamed Ibn Saleh, last version, Riyadh, Dar Al Watan, 1413 AH.
- Fatawa Al Lagna Al Daiema lelbooth Al Ilmia W Al Ifta', V. 1, Riyadh, Dar Al Mo'aiad, 1424 AH.
- Fath Al Bari Sharh Sahih Al bukhari, Ibn Ragab, Abdelrahman Ibn Ahmed, verified by Mahmoud Ibn Shaaban Ibn Abdelmaqsoud and others, V. 1, Medina, Al Ghoraba' Library, 1417 AH.
- Fath Al Bari Sharh Sahih Al Bukhari, Ibn Hajar Al Asqalani, Ahmed Ibn Ali, V. 3, Cairo, Salafi Library, 1407 AH.
- Fath Al Qadir Al Jamie Bain Fanai Al Rwayah W Al Derayah Mn 'Im Al Tafsir, Al Shokani, Mohamed Ali, V. 2, Cairo, Dar Al Wafaa, 1418 AH.
- Hashiat Ibn Abdin, (Rad Al Mehtar Ala Al Dor Al Mukhtar), Ibn Abdin, Mohamed Amin Ibn Omar, V. 2, Beirut, Dar Al Fikr, 1412 AH.
- Hashiat Al Begermi Ala Sharh Al Manhag, Al Begermi, Soliman Ibn Mohamed, V. 2, Beirut, Scientific Books House, 1418 AH.
- Hashiat Al Adawi Ala Sharh Kefayat Al Taleb Al Rabani, Al Adawi, Ali Ibn Ahmed Ibn Makram, Beirut, Dar Al Fikr, 1412 AH, (D.T).
- Ithaf Al Mahara Belfawaied Al Mubtakarah Mn Al Atrah Al 'shara, Ibn Hajar Al 'sqalani, Ahmed Ibn Ali, V. 3, Cairo, Salafi Library, 1407 AH.
- Irwa' Al Ghalil Fi Takhrig Ahadith Manar Al Sabil, Al Albani, Mohamed Nassereldin AL Albani, V. 2, Beirut, the Islamic Office, 1405 AH.
- Jawahir Al Iklil Sharh Mukhtasar Al Shaikh Al Jalil, Al Abi, Saleh Abdelsamie, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1410 AH.
- Kashaf A Qena' 'n Matn Al Iqna', Al Bahouti, Mansour Ibn Younis, V. 1, Beirut, Alam Al Kotob, 1414 AH.
- Magmou' Al Fatawa, Ibn Taymyah, Ahmed Ibn Abdelhalim, Cairo, Dar Al Taqwa, (D.T), (D.T).
- Magmou' Fatawa, Ibn Baz, Abdulaziz Ibn Abdullah, verified by Mohamed Ibn Saad Al Shwaier, V. 1, Riyadh, Dar Al Qasim, 1420 AH.
- Mataleb Oli Al Noha, Al Bahouti, Mansour Ibn Younis, V. 1, Beirut, Alam Al Kotob, 1414 AH.
- Moghni Al Mohtag Ila Ma'refat Ma'ani Alfaz Al Menhag, Al Khatib Al Sherbini, Mohamed Ibn Ahmed, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1415 AH.
- Maqaies Al Loghah, Ibn Fares, Ahmed Ibn Fares, Beirut, Dar Al Jiel, 1420 AH, (D.T).
- Manh al Jalil sharh mukhtasar Khalil, Elish Al Maleki, Mohamed Ibn Ahmed, Beirut, Dar Al Jiel, 1420 AH, (D.T).
- Mawaheb Al Jalil Fi Sharh Mukhtasar Khalil, Al Hatab, Mohamed Ibn Mohamed Ibn Abdulrahman, V. 3, Beirut, Dar Al Fikr, 1412 AH.
- Nasb Al Rayah Fi Takhrig Ahadith Al Hedayah, Al Zaila'I, Abdullah Ibn Yousef Ibn Mohamed, V. 1, Cairo, Dar Al Hadith, 1430 AH.

- Nehayat Al Soul Sharh Mrnhag Al Wsoul, Al Isnawi, Abdelrahim Ibn Al Hassan, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1420 AH.
- Nehayaht Al Mohtag Ila Sharh Al Menhag, Al Ramli, Ahmed Ibn Hamza, V. 1, Beirut, DarAl Fikr, 1404 AH.
- Nehayaht Al Matlab Fi Derayat Al Mathhab, Al Gwini, Abdelmalek Ibn Abdullah, V. 1, Beirut, Scientific Books House, 1428 AH.
- Rawdhat Al Talebin W Omdat Al Moftin, Al Nawawi, Yahia Ibn Sharaf, V. 3, Beirut, Scientific Books House, 1420 AH.
- Sahih Al Bukhari (Al Jamie Al Musnad Al Sahih Al Mukhtasar Mn Omor Rasoul Allah, his Sunnah and his Days), Al Bukhari, Mohamed Ibn Ismail, verified by Dr. Mostafa Deeb Al Bagha, V. 3, Beirut, Dar Ibn Kathir, 1407 AH.
- Sahih Muslim (Al Musnad Al Sahih Al Mukhtasar B Naql Al Adl 'n Al Adl Ila Rasoul Allah) Muslim, Muslim Ibn Al Hajaj Al Naisabouri, verified by Mohamed Fouad Abdelbaqi, Beirut, Dar Ihia' Al Turath Al Arabi, (D.T), (D.T).
- Sharh Al Zarkashi Ala Mukhtasar Al Kharqi, Al Zarkashi, Mohamed Ibn Abdullah, V. 1, Riyadh, Dar Al Obikan, 1423 AH.
- Sharh Mukhtasar Khalil, Al Kharshi, Mohamed Ibn Abdullah, Beirut, Dar Al Fikr, (D.T), (D.T).
- Sharh Montaha Al Iradat, Al Bahouti, Mansour Ibn Younis, V. 1, Beirut, Alam Al Kotob, 1414 AH.
- Sharh Al Nawawi Ala Sahih Muslim (Al Menhag Sharh Sahih Muslim Ibn Al Hajaj), Al Nawawi, Yahia Ibn Sharaf, V. 2, Beirut, Dar Ihia' Al Turath, 1392 AH.
- Sunnan Al Darqatani, Al Darqatani, Ali Ibn Omar, verified by Elsayed Abdullah Hashem Yamani Al Madani, Beirut, Dar Al Ma'rifa, (D.T), (D.T).
- TaIbnbien Al Haqaiq Sharh Kanz Al Daqaieq, Al Zaila'I, Othman Ali, Cairo, Islamic Book House, (D.T), (D.T).

المقومات الشرعية لحفظ النفس الإنسانية (إطعام المضطر أنموذجاً)

د. هيفاء بنت أحمد باخشوين^(١)

المستخلص: يتناول هذا البحث حفظ النفس في شريعة الإسلام، وهي الكلية المقاصدية الشرعية الثانية، فحرّم الشارع الاعتداء عليها، وعدّه من كبائر الذنوب، وجاء هذا التحريم في نصوص الكتاب العزيز والسنة المطهرة، وأحاطها الشارع بمقومات تحفظها من جانبي الوجود والعدم، وتضمن استمرارها وبقائها، وتدفع عنها ما يجلب لها الحرج والمشقة.

وبلغ من عناية الإسلام بالنفس الإنسانية، وحمايتها من الهلاك، ما جاء من تشريع وأحكام خاصة بالمضطر إلى الطعام، فمتى اضطر إنسان بسبب الجوع وخاف على نفسه من الهلاك، ولم يجد طعاماً لغيره يتناوله، ووجد غيرها من المحرمات كالميتة ونحوها، فله أن يأكل منها قدر ما يدفع الضرر به عن نفسه، كل ذلك يؤكد عظمة هذا التشريع، وسبقه للتشريعات التي تدّعي حماية الإنسان وحقوقه.

الكلمات المفتاحية: شريعة، مقاصد، مقومات، النفس، المضطر.

(١) الأستاذ المشارك في الفقه وأصوله بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل.

البريد الإلكتروني: Hahmedb@gmail.com



Religious Foundations for Protecting Human Self (Feeding the Desperate as a Model)

Dr. Hayfa Ahmad Bkhashwain

Abstract: This research tackles the subject of self-preservation according to Islamic Shariah, which is the second religious purposive totality/ holism. The Legislator prohibits encroaching on it and considers that one of the major sins. This prohibition comes in the texts of the honourable Book (Quran) and the Prophetic Tradition (Sunnah). The Legislator surrounds it with foundations that protect it from both sides of existence and nothingness, guarantees its continuity and survival, as well as guarding it against what causes embarrassment and hardship to it. Islam's care for the human self, and its protection from destruction are reflected in the legislations and special rulings for those who are under the necessity of food. If a person, because of hunger and fear of death, does not find food to eat, except prohibited items such as dead animals and the like, he, then, can eat the amount that may prevent harm from himself. All this emphasizes the greatness of this legislation that preceded other legislations which claim the protection of Man and his rights.

Key words: Shariah, Purposes, Foundations, Self, Desperate.

* * *



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الإسلام دين السلم والسلام، دين الطمأنينة والسكينة، دين الرحمة والخير، جاء به الرسول الكريم محمد ﷺ للبشرية جمعاء، فأخرجها مما كانت فيه من دياجير الضلال والاستبداد إلى نور الهدى والإيمان، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (الفتح: ٢٨). وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

والناظر فيما جاء به هذا الدين من أحكام شرعية يظهر له بجلاء سلم الإسلام في كل الأحوال، سلم الفرد في دينه ونفسه وعقله وماله وعرضه، سلمه في أسرته التي تربطه بها أقوى الأواصر، سلمه مع مجتمعه الذي يعيش فيه مع إخوانه.

إلا أن واقع العالم المعاصر، وما يقع في بقاع الأرض من أعمال عنف وقتال، وترويع للآمنين، وسفك لدماء الأبرياء بغير حق، وهو من أعظم الفتن خطراً، وأشدّها وقعاً وضرراً، ثم اقتران ذلك باسم الإسلام، ورسول الإسلام ﷺ زوراً وهتافاً، يرى شدة الحاجة إلى دراسة تعنى ببيان نقاء هذا الدين وسماحته، وعِظَم شأن النفس الإنسانية، وما جاء به رسول السلم والسلام من تشريعات تكفل حفظ هذه النفس ودفع الاعتداء عليها بكل وسيلة، كيف لا! وقد بُعث صلوات ربي وسلامه عليه بدين الوسطية والاعتدال، هذا الدين العظيم الذي يدعو إلى السلم والتسامح وكل خلق حسن، وينبذ العنف والتطرف وكل خلق سيء. قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٣٤). وفي تشريعه لأحكام المضطر إلى الطعام، ما يؤكد هذا الأمر، ويوضحه أيما إيضاح؛ لذا جاء هذا

البحث بعنوان: (المقومات الشرعية لحفظ النفس الإنسانية، إطعام المضطر أنموذجًا).

ويمكن صياغة موضوع الدراسة في التساؤلات التالية:

ما المراد بالمقومات الشرعية؟ وما المقومات الشرعية لحفظ النفس؟ وهل فرق الإسلام فيها بين المسلم وغيره؟ وما التشريعات الخاصة بالمضطر للطعام؟ وما الذي يجب على مالك الطعام أو المال إذا لم يكن محتاجًا إليه؟

أهمية البحث:

- ١ - حاجة الواقع المعاصر إلى مثل هذه الأبحاث المتعلقة بمكانة وحرمة النفس الإنسانية، بعدما دبّ في بلاد المسلمين ديب الحروب والتزاعات، وانفجرت على أثرها أنهار الدماء للشكاليّ والمستضعفين في كل مكان دونما وجه حق، حتى أضحوا بلا أمن ولا سلام.
- ٢ - الوقوف على الطرق والمسالك التي سلكها الإسلام لحفظ النفس وصيانتها، ومنها إطعام المضطر.
- ٣ - بيان الضمانات التي كفلتها الشريعة الإسلامية؛ لحماية حياة الإنسان، وصيانة دمه من العدوان.

أهداف البحث:

- ١ - الوقوف على أحكام الشريعة الإسلامية التي تمثل الجانب الأمثل في توفير الأمن والسلام للبشرية جمعاء، بصرف النظر عن معتقداتها أو أجناسها أو انتماءاتها.
- ٢ - التأكيد على أن امتثال الأوامر واجتناب النواهي الشرعية المتعلقة بحفظ النفس وصيانتها سيكون جالبًا لكل خير ونعمة، ودافعًا لكل شر ونقمة.
- ٣ - تصحيح الصورة السلبية للمفاهيم التي ألصقت بالإسلام، حيث كفل حق الحياة لكل إنسان، فالمسلم وغير المسلم سواء في حرمة الدم، واستحقاق الحياة.
- ٤ - بيان تمييز شريعة الإسلام عن سائر الأديان، وانفراده بتشريع الأحكام المتعلقة



بالمضطر إلى الطعام.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات المختلفة حول النفس الإنسانية وحفظها في الإسلام، ومنها:

- حفظ الدين والنفس في الإسلام، لمحمد بكر إسماعيل حبيب، بحث منشور في مجلة الداعي بالهند، ٢٠٠٧م، العدد ٢.
- من مقاصد الشريعة حفظ النفس، لمقداد أحمد آل شوشي، بمجلة الرسالة الإسلامية بالعراق، ٢٠١٢م، العدد ٢٠١٢. وغيرها كثير.
- مداخل الشريعة لحفظ النفس، لصلاح فضل توفقه، بحث منشور بمجلة الوعي الإسلامي بالكويت، ٢٠١٤م، العدد ٥٩٤.
- أحكام الأكل في الفقه الإسلامي، وليد الفالح، رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ٢٠١٦م.
- الضوابط الشرعية لأحكام الأطعمة في الإسلام، بحث منشور بمجلة دعوة الحق التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. ورغم وجود بعض التقاطع بين هذا البحث والدراسات السابقة، إلا أن هذا البحث يمتاز بتركيزه على المقومات والضمانات التي جاء بها التشريع الإسلامي في جانبي الوجود والعدم، لحفظ النفس البشرية.

منهج البحث وإجراءاته:

أما فيما يتعلق بمنهج البحث، فقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بالرجوع إلى النصوص الشرعية؛ وبيان دلالتها على المقومات الشرعية لحفظ النفس.

أما عن إجراءات البحث فتمثل في الآتي:

- جمع المادة العلمية وتوزيعها حسب مباحث ومطالب الخطة.
- توثيق المادة العلمية من مراجعها المعتمدة.

المقومات الشرعية لحفظ النفس الإنسانية ...

- عزو الآيات القرآنية إلى أرقامها وسورها.
- تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها المعتمدة، وإذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بذلك، وإن كان في غيرهما خرجته من بقية الكتب التسعة وذكرت أقوال أهل العلم في الحكم عليه.
- وضع فهرس للمصادر والمراجع.

خطة البحث:

- ينتظم البحث في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث وخاتمة:
- المقدمة: تشمل على موضوع البحث، أهميته، أهدافه، خطته، ومنهجه.
- التمهيد، وفيه:
 - تعريف مصطلحات البحث لغة واصطلاحاً، وهي: المقومات الشرعية لحفظ النفس الإنسانية.
 - مقاصد الشريعة في حفظ النفس.
- المبحث الأول: مقومات حفظ النفس من جانب الوجود، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: ضمانات توفير حاجات النفس الضرورية.
 - المطلب الثاني: إطعام المضطر، وفيه مسألتان:
 - * المسألة الأولى: مفهوم الضرورة وضوابطها.
 - * المسألة الثانية: حكم إطعام المضطر.
- المبحث الثاني: مقومات حفظ النفس من جانب العدم، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: الجانب الاحترازي.
 - المطلب الثاني: الجانب العلاجي.
- المبحث الثالث: دلالة الأمر والنهي في حفظ جانبي الوجود والعدم، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: بالنظر إلى المطلوب الشرعي.

- المطلب الثاني: اشتغال الأمر والنهي على جلب المصالح ودرء المفاسد.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

أولاً: تعريف مصطلحات البحث.

المقومات لغة: جمع مقوم، وأصله من: قوم، يقال: قام بالأمر، يقوم به قياماً، فهو قوامٌ وقائمٌ، وقوام الأمر بالكسر: نظامه وعماده، ويقال: هذا قوام الأمر وملاكه الذي يقوم به ويتنظم^(١).

اصطلاحاً: العناصر والأسس والركائز الأساسية التي تسهم في قيام الشيء، ووجوده وفاعليته.

الشرعية لغة: المذهب والطريقة المستقيمة، والشرعة والشرعية في كلام العرب: مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدداً لا انقطاع له، وشرع: أي نهج وأوصح وبين المسالك، وشرع لهم يشرع شرعاً: أي سن^(٢).

الشرعية اصطلاحاً: هي ما شرع الله لعباده من الدين، أي من الأحكام المختلفة، وسميت هذه الأحكام شريعته لاستقامتها ولشبهها بمورد الماء؛ لأن بها حياة النفوس والعقول، كما أن في

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (٤٩٩/١٢)، المصباح المنير، للفيومي (٥٢٠/٢).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٢٦٢/٣)، لسان العرب (١٧٥/٨، ١٧٦)، القاموس المحيط (ص ٧٣٢)، مادة (ش ر ع).

مورد الماء حياة الأبدان^(١).

الحفظ لغة: الحراسة، يقال: حَفِظْتُ الشيء، أي: حرَسْتُهُ، وحَفِظْتُهُ: بمعنى: استظهرته، والمحافظة: المراقبة^(٢).

الحفظ اصطلاحًا: لا يختلف المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، حيث يطلق الحفظ على التعاهد، والصيانة، والرعاية؛ لمنع المحفوظ من التلف والهلاك.

النفس لغة: تطلق على الروح، يقال: خرجت نفسه، والنفس: الدم، يقال: سالت نفسه، والنفس: الجسد، ونفس الشيء عينه يؤكد به، يقال: رأيت فلانًا نفسه^(٣).

النفس اصطلاحًا: المقصود بهذه النفس التي عني الإسلام بحفظها، هي معصومة الدم بالإسلام، أو الجزية، أو الأمان^(٤).

المقصود بحفظ النفس: حفظ الأرواح من التلف أفرادًا وعمومًا، لأن العالم مركب من أفراد الإنسان، وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم، وليس المراد حفظها بالقصاص، بل القصاص أضعف أنواع حفظ النفوس، لأنه تدارك بعض القوات، وإنما الحفظ أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه، ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف.

الإنسانية: مشتق من الإنسان، والإنسان من الناس اسم جنس يطلق على الذكر والأنثى والواحد والجمع، واختلف في اشتقاقه مع اتفاقهم على زيادة النون الأخيرة، فقال البصريون: من

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٦/٢١١).

(٢) ينظر: الصحاح (٣/١١٧٢)، لسان العرب (٧/٤٤١).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة (٥/٤٦٠)، لسان العرب (٦/٢٣٣، ٢٣٤).

(٤) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٩/١٤٨).

الأُنْسِ، فالهمزة أصل ووزنه فِعْلَانٌ، وقال الكوفيون: مشتق من النسيان، فالهمزة زائدة ووزنه إِفْعَانٌ على النقص، والأصل: إِنْسِيَانٌ على إِفْعْلَانٌ، ولهذا يرد إلى أصله في التصغير فيقال: أُنْسِيَانٌ^(١).

وفي الاصطلاح: المقصود بالإنسان في هذا البحث: هو المخلوق الذي خلقه الله لعبادته، وجعله خليفة في الأرض، وكرمه فجعله في أحسن تقويم، وميزه بالعقل والتفكير وفضله على كثير ممن خلق. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

ثانياً: مقاصد الشريعة في حفظ النفس.

لقد خلق الله الإنسان، وكرمه غاية التكريم، وفضله على كثير ممن خلق بالعلم والبيان والعقل والتفكير، وجعله في أحسن تقويم، وشمله بالعناية والرعاية في جميع أطوار حياته، وأمهه بكل معونة إلهية، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض؛ ليعمر الكون، ويؤدي رسالته، ويستثمر الحياة.

كما أحاطه بكل الضمانات التي تمكنه من تحقيق الاستخلاف في الأرض، فصان دينه من أن يبدل، ودمه من أن يسفك، وعرضه من أن ينتهك، وماله من أن يسلب، وحرية من أن تقهر، ووطنه من أن يغتصب.

وإن من أهم مقاصد الشريعة، حفظ الضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، قال الشاطبي: «اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه،

(١) ينظر: المصباح المنير (١/ ٢٥) مادة (ع ن س).

بل عُلِّمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد^(١).

وحفظ النفس هو الكلية المقاصدية الشرعية الثانية، وهي تعني: مراعاة حق النفس في الحياة والسلامة والكرامة والعزة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤).

لذا حرّم الشارع الاعتداء على النفس بغير حق، وعدّ ذلك من كبائر الذنوب؛ إذ ليس بعد الإضرار بالله ذنب أعظم من قتل النفس المعصومة، وجاء ذلك التحريم في نصوص الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَنَّمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١). وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٣). في هذه الآية تهديد شديد، ووعيد أكيد لمن تعاطى هذا الذنب العظيم الذي هو مقرون بالشرك بالله في غير ما آية في كتاب الله^(٢). وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا﴾ (الفرقان: ٦٨ - ٦٩). قوله (إلا بالحق) أي: بما يحقّ أن تقتل به النفوس، من كفر بعد إيمان، أو زنى بعد إحصان. وفي الآية دلالة على أنه ليس بعد الكفر أعظم من قتل النفس بغير حق ثم الزنى^(٣).

(١) الموافقات، للشاطبي (١/٣١).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/٣٣٢).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (١٣/٧٦).

لقد بلغت هذه الجريمة في بشاعتها وقسوتها حدًا يهون معه زوال الدنيا وما فيها، كيف لا! وهي تستهدف حياة الإنسان الذي هو خليفة الله في أرضه، فضلاً عن منافاتها للقيم الإنسانية، وزعزعتها لدعائم الأمن والاستقرار، وإشاعتها للفوضى والفساد، قال ﷺ: (لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَيَّ اللهُ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ)^(١). وعن عبد الله بن عمر ﷺ قال: رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة ويقول: (مَا أَطْيَبَ رِيحِكَ وَأَطْيَبَ رِيحِكَ، مَا أَعْظَمَكَ وَأَعْظَمَ حُرْمَتِكَ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لِحُرْمَةِ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمَ عِنْدَ اللهِ حُرْمَةً مِنْكَ، مَالِهِ، وَدَمِهِ، وَأَنْ نَظُنَّ بِهِ إِلَّا خَيْرًا)^(٢).

ولقد كفل الإسلام حق الحياة لكل الإنسان، فالمسلم وغير المسلم سواء في حرمة الدم، واستحقاق الحياة؛ ولذا جاء الوعيد الأخرى فيمن قتل معاهداً، عن عبد الله بن عمرو ﷺ عن النبي ﷺ قال: (مَنْ قَتَلَ مُعَاهِداً^(٣))، لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رِيحَهَا تَوَجَّدَ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا)^(٤).

وقال ﷺ: (لَيْسَ مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا، إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا - وَرَبَّمَا قَالَ سُفْيَانٌ مِنْ دَمِهَا - لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ أَوَّلًا)^(٥). فكل قتل حرام يقع في الأرض يصيب منه ابن

(١) ينظر: أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الدييات، باب ما جاء في تشديد في قتل المؤمن (١٦/٤)، رقم (١٣٩٥)، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب تعظيم الدم (٨٢/٧)، رقم (٣٩٨٧)، وصححه الألباني. ينظر: غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام (ص ٢٥٣).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب حرمة دم المؤمن وماله (١٢٩٧/٢)، رقم (٣٩٣٢). وصححه الألباني. ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها (١٢٥٠/٧)، رقم (٣٤٢٠).

(٣) معاهداً: أي من له عهد من المسلمين سواء كان بعقد جزية أو هدنة أو من سلطان أو أمان من مسلم. فتح الباري (٢٥٩/١٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية، باب إثم من قتل معاهداً (٩٩/٤)، رقم (٣١٦٦).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إثم من دعا إلى ضلالة=

آدم الذي سنّ القتل نصيبه من الإثم، وذلك إذا لم يتب من ذلك الذنب^(١). وليان عظم هذا الحق، لم يقتصر الأمر فيه على تحريم إزهاق حياة الغير، وإنما شمل التحريم كل عمل يمكن أن ينتقص من الحياة، سواء كان ذلك العمل تخويفاً، أو طعناً في العرض، أو إساءة، أو شتمًا... وحدد العقوبة المناسبة لكل اعتداء يقع على أطراف الغير، قال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ ﴾ (المائدة: ٤٥).

المبحث الأول

مقومات حفظ النفس من جانب الوجود

المقصود بحفظ النفس من جانب الوجود: مراعاتها في تشريع الأحكام بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وحفظ النفس كلية من الكليات الضرورية، التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، بحيث إذا اختلت واحدة منها عادت عليها بالإخلال، واستمرت الحياة على فساد وتهارج في الدنيا، وفوت النعيم في الآخرة، يقول الشاطبي: «فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. والحفظ لها يكون بأمرين:

= (٩/١٠٣)، رقم (٧٣٢١).

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر (١٢/١٩٣).

أحدهما: ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.
والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب
العدم^(١).

وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب
إلى الحرج، والمشقة، وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب
المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق^(٢). والناظر في
الضروريات الخمس يجدها قائمة على حفظ النفس؛ فلا دين محفوظ إلا بنفس تحميه وتقوم به
وتجاهد في سبيله، ولا نفس محفوظة دون عقل يقوم بالتكاليف الشرعية لحفظها، ولا حرمة
للمال ما لم يكن لحفظ النفس، ولا وجود للنسل إلا بنفس صحيحة تعيش وتعمل وتنجب، وما
وُجدت الحاجيات إلا لرفع الحرج والمشقة عن النفس، ولا التحسينات إلا لتحقيق الراحة لهذه
النفس.

* المطلب الأول: ضمانات توفير حاجات النفس الضرورية.

الإسلام دين جامع لخيري الدنيا والآخرة؛ لذا فإن تشريعاته جعلت هذه المقومات مترابطة
متسلسلة لا يمكن الاستغناء عن أحدها من أجل تحقيق الغاية وهي الحفاظ على الحياة.
وقد كفل التشريع الإسلامي حفظ مصلحة الإنسان من جانب الوجود عن طريق ما يكون
سبباً في إيجاد النفس، وبقائها سليمة محفوظة، وذلك من الضمانات الآتية:

- أولاً: المحافظة على بقاء النوع الإنساني، بتشريع الزواج من أجل التناسل والتكاثر
وإيجاد الأنفس، لتعمر العالم وتشكل بذرة الحياة الإنسانية. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ

(١) الموافقات (٢/١٧-١٨).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢/٢١، ٢٢).

مَنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿الروم: ٢١﴾. في هذه الآية يمتنّ الله على عباده بنعمة الزواج، وما يتضمنه من المودة والرحمة والألفة بين الزوجين^(١).

- **ثانياً:** أمر الإنسان أن يأخذ بوسائل الإبقاء على حياته بتناول المأكولات والمشروبات. قال تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (الأعراف: ٣١). قال العلامة ابن القيم رحمه الله: «فأرشد عباده إلى إدخال ما يقيم البدن من الطعام والشراب عوض ما تحلل منه، وأن يكون بقدر ما ينتفع به البدن في الكمية والكيفية، فمتى جاوز ذلك كان إسرافاً، وكلاهما مانع من الصحة جالب للمرض، أعني عدم الأكل والشرب، أو الإسراف فيه»^(٢).

- **ثالثاً:** كما دعاه إلى توفير المسكن، قال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لِكُلِّ مِّنْ يُّؤْتِيكُمُ ﴿النحل: ٨٠﴾، والملبس المناسب، قال تعالى: ﴿ يٰٓبَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَ تَكُمُ وَرِيثًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ﴾ (الأعراف: ٣٦). وما أشبه ذلك^(٣). قال العز بن عبد السلام: «فأما مصالح الدنيا فتقسم إلى الضرورات والحاجات والتمتات والتكملات. فالضرورات: كالمأكل والمشرب والملابس والمسكن والمناخ والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقلّ المُجْزِيءُ من ذلك الضروري. وما كان في ذلك في أعلى المراتب كالمأكل الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسنات، والسّراري الفائقات، فهو من التّيمّات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات»^(٤).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢٧٨/٦).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (١٩٥/٤).

(٣) ينظر: الموافقات (١٩/٢).

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٧١/٢).

ولخص الشاطبي جانب الحفظ فقال: «وحفظ النفس حاصله في ثلاثة معان، وهي: إقامة أصله بشرعية التنازل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج. وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة»^(١).

- رابعاً: ضبط السلوك الإنساني عن طريق تشريع الأحكام التي تمنعه من التماذي في تصرفاته، وذلك بالأمور التالية:

- تحريم الزنا.

- تنظيم الفرقة بين الزوجين.

- تناول الطيبات، والبعد عن كل ما هو مضر.

وهذه الأمور تعدّ مكملات لجانب الحفظ، كما وصف ذلك الشاطبي حيث قال: «حفظه عن وضعه في حرام كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته؛ كالطلاق، والخلع، واللّعان، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضرّ أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية الحدّ والقصاص»^(٢)، ومراعاة العوارض اللاحقة، وأشبه ذلك»^(٣).

- خامساً: التشريعات المالية التي تلبّي حاجاته الضرورية على أقل تقدير، فأوجب الزكاة، وإن لم تفِ بحاجاته الأساسية لفقره، فعلى الأغنياء أن يقوموا بحقه، ويجبرهم السلطان على ذلك، فيقام له بما يأكل من القوت الذي لا بدّ منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك،

(١) الموافقات (٤/٣٤٧، ٣٤٨).

(٢) شرعية الحدّ والقصاص مما يدخل في حفظ النفس من جانب العدم.

(٣) الموافقات (٤/٣٤٧، ٣٤٨).

وبمسكن يكتنه من المطر والصيف والشمس وعيون المارة^(١).

كل ذلك حفاظاً على النفس الإنسانية محور الحياة وأساس الوجود من الهلاك والإفساد.

* المطلب الثاني: إطعام المضطر.

- المسألة الأولى: مفهوم الضرورة، وضوابطها.

تمهيد:

حرصت الشريعة الغراء على حفظ النفس، وتوفير ما يقوم على حفظها من الهلاك، وفي إطعام المضطر شاهد على ذلك، فإذا اضطر إنسان بسبب الجوع وخاف على نفسه من الهلاك، ولم يجد طعاماً لغيره يتناوله، ووجد غيرها من المحرمات كالميتة ونحوها، فله أن يأكل منها قدر ما يدفع الضرر به عن نفسه.

فمن هو المضطر؟ وما هي ضوابط الأخذ بالضرورة؟ وما حكم إطعام هذا المضطر؟ الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها نجدها في الأسطر التالية:

المضطر: اسم مفعول من اضطر، والاضطرار هو الاحتياج إلى الشيء، وقد اضطرَّ إلى الشيء أي ألجئ إليه. **والضرورة لغة:** اسم لمصدر الاضطرار، وهي الحاجة والشدة التي لا مدفع لها، جمعها: ضرائر، تقول: حملتني الضرورة على كذا وكذا، وقد اضطر فلان إلى كذا وكذا: أي ضيق عليه، وألجئ إليه^(٢).

الضرورة اصطلاحاً: بلوغه حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعًا أو عريانًا لمات أو تلف منه عضو، وهذا يبيح تناول المحرم^(٣).

(١) ينظر: المحلّي، لابن حزم (٤/ ٢٨١).

(٢) ينظر: لسان العرب (٤/ ٣٨٤، ٣٨٣)، القاموس المحيط (ص ٤٢٨)، المعجم الوسيط (ص ٥٣٨)، مادة (ضر).

(٣) المشهور في القواعد الفقهية، للزركشي (٢/ ٣١٩) وينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٨٥)، =

ومن الأدلة الدالة على مشروعية العمل بالضرورة، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاعٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣). أي: فمن اضطرَّ إلى شيء من هذه المحرمات والاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم أو بجوع في مخمصة، جاز في حقه العمل بالضرورة من إباحة للمحظور أو ترك واجب^(١).

ضوابط الأخذ بالضرورة:

- أن تكون الضرورة قائمة في الحال، بحيث يخشى المضطر على نفسه أو ماله الهلاك أو التلف، ولا يشترط فيما يخافه تيقن وقوعه، بل يكفي غلبة الظن، كخوف المكره على شيء وقوع ما هدد به بغلبة ظنه^(٢).

- أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية، بحيث لا تكون هناك وسيلة أخرى من المباحات، كمن اضطر إلى تناول محرّم كالميتة ونحوها، وليس أمامه وسيلة أخرى لدفع الضرر، فإن التحريم يرتفع عن ذلك بحكم الاستثناء^(٣).

- ألا يفعل المضطر ما يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية، كالاعتداء على الآخرين، أو انتهاك حقوقهم، فلا يحل الإكراه على القتل بغير حق، أو الزنا، أو القطع أو الغصب؛ لأن هذه

= غمز عيون البصائر، للحموي (١/٢٧٧).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٢/٢٢٤، ٢٢٥).

(٢) ينظر: المبسوط (٤٩/٢٤)، المغني (٩/٤١٥-٤١٦)، المجموع (٩/٤٢)، مغني المحتاج (٦/١٦٢)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٤/٢٦٣)، حاشية ابن عابدين (٦/١٢٩).

(٣) ينظر: المبسوط (٤٩/٢٤)، أحكام القرآن (١/٨٢)، المغني (٩/٤١٥-٤١٦)، المجموع (٩/٤٢)، مغني المحتاج (٦/١٥٩)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٤/٢٦٣)، حاشية ابن عابدين (٦/٣٣٨).

الأفعال مفسدة في ذاتها^(١). وهذا مبني على قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها»^(٢). قال السيوطي: وقولنا: «بشرط عدم نقصانها عنها» ما لو أكره على القتل أو الزنا، فلا يباح واحد منهما بالإكراه لما فيهما من المفسدة التي تقابل حفظ مهجة المكروه، أو تزيد عليها^(٣).

- إذا وجد المضطر المحظور مع غيره من المباحات، فلا بد أن يتوفر لديه العذر المبيح لتناول هذا المحظور، كما لو أكره على أكل الميتة بتهديد ووعيد يخاف منه تلف نفسه أو عضو من أعضائه، مع وجود غيرها من المباحات أمامه، أو يخاف على نفسه لو لم يأكل من جوع أو ضعف عن المشي، أو عن الركوب، أو انقطاع عن الرفقة أن يضيع، ونحو ذلك^(٤).

- أن يقتصر فيما يباح تناوله من المحرم على مقدار ما يدفع به الضرر عن نفسه، فلو اضطر إلى أكل الميتة مثلاً، فلا يباح له إلا ما يسد رمقه^(٥)؛ وهذا مبني على قاعدة: «ما أبيع للضرورة بقدرها»^(٦).

(١) ينظر: المغني (٩/ ٤٢٠)، مغني المحتاج (٦/ ١٥٩)، حاشية الدسوقي (٢/ ٣٦٩)، حاشية ابن عابدين (٦/ ١٢٩).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (١/ ٤٥)، الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٨٤).

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٨٤).

(٤) ينظر: المغني (٩/ ٤١٥)، المجموع (٩/ ٤٢)، تبيين الحقائق (٥/ ١٨٥)، حاشية ابن عابدين (٦/ ١٣٣).

(٥) ينظر: المغني (٩/ ٤١٥)، المجموع (٩/ ٤٢)، حاشية الدسوقي (٢/ ١١٥)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٣٨).

(٦) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٨٤)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص ٧٣).

- المسألة الثانية: حكم إطعام المضطر.

حض الإسلام على إطعام الطعام، وجعله من صفات الأبرار، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ نَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۖ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ۖ يُوفُونَ بِالْنَدْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۖ وَيُطْعَمُونَ أَلْطَعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۗ ﴾ (الإنسان: ٥ - ٨). فكيف لو كان المحتاج إلى هذا الطعام مضطراً!

تكلم الفقهاء عن هذه المسألة، وبينوا حكم المضطر إذا وجد طعاماً حلالاً لغيره، وذلك في حالتين:

- الحالة الأولى: إذا كان مالك الطعام مضطراً للطعام: اتفق الفقهاء^(١) - رحمهم الله - على

أن صاحب الطعام إذا كان ﷺ مضطراً إليه، فهو أحق به، ولا يجوز لأحد أخذه منه، فإن أخذ منه فمات لزمه ضمانه؛ لأنه قتله بغير حق، والأدلة على ذلك ما يأتي:

١- حديث عامر بن سعد بن أبي وقاص، قال: كتبت إلى جابر بن سمرة مع غلامي نافع،

أن أخبرني بشيء سمعته من رسول الله ﷺ، قال: فكتب إلي، سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إِذَا أَعْطَى اللَّهُ أَحَدَكُمْ خَيْرًا فَلْيَبْدَأْ بِنَفْسِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ)^(٢).

٢- حديث جابر رضي الله عنه، وفيه قوله ﷺ: (ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ

فَلْأَهْلِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِي قَرَابَتِكَ شَيْءٌ فَهَكَذَا وَهَكَذَا)^(٣).

(١) ينظر: المتتقى، للباقي (٣/١٤٠)، المغني (٩/٤٢١)، المجموع (٩/٤٥)، روضة الطالبين (٣/٢٨٥)، الإنصاف، للمرداوي (١٠/٣٧٣)، مغني المحتاج (٦/١٦١)، نهاية المحتاج (٨/١٦١)، كشف القناع (٦/١٩٨)، حاشية ابن عابدين (٦/٣٣٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش (٣/١٥٤٣)، رقم (١٨٢٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس (٢/٦٩٢)، رقم (٩٩٧).

وجه الدلالة من الحديثين: ضرورة تقديم حق النفس في النفقة وغيرها، وأن الحقوق والفضائل إذا تزاومت قدم الأوكد فالأوكد^(١).

٣- لأن الضرر لا يُزال بالضرر^(٢). وعليه فحق نفسه - إذا كان متضرراً - مقدم على مراعاة حق غيره.

- الحالة الثانية: إذا كان مالك الطعام غير مضطر للطعام: اتفق الفقهاء^(٣) - رحمهم الله - على أن صاحب الطعام إذا لم يكن مضطراً للطعام، لزمه بذله للمضطر، وذلك لما يأتي:

١- الأدلة من القرآن والسنة التي جاء فيها الحث على إطعام الطعام، ووعدها بالجزاء الحسن مقابل هذا الصنيع، ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَيُطْعَمُونَ أَلْطَّامَ عَلَىٰ حَيْهٖ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۗ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ۗ إِنَّا خَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۗ فَوَقَّعْنَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّعْنَهُمْ نَصْرَةً وَسُرُورًا ۗ ﴾ (الإنسان: ٨ - ١١). فجعل سبحانه إطعام الطعام سبباً للنجاة من أهوال يوم القيامة.

٢- وجاء في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم: أي الإسلام خير؟ قال: (تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَىٰ مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ)^(٤).

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم (٧/ ٨٣).

(٢) ينظر في هذه القاعدة: الأشباه والنظائر، للسبكي (ص ٤٢)، المنشور في القواعد الفقهية، للزركشي

(٢/ ٣٢١)، الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص ٨٦)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص ٧٤).

(٣) ينظر: المنتقى، للباقي (٣/ ١٤٠)، المغني (٩/ ٤٢١)، المجموع (٩/ ٤٥)، روضة الطالبين

(٣/ ٢٨٥)، الإنصاف، للمرداوي (١٠/ ٣٧٣)، مغني المحتاج (٦/ ١٦١)، نهاية المحتاج

(٨/ ١٦٢)، كشاف القناع (٦/ ١٩٨)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٣٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام (١/ ١٢) رقم (١٢)،

ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام (١/ ٦٥) رقم (٣٩).

٣- أيضًا في الامتناع عن بذل الطعام له إعانة على قتله^(١)، وهذا يتنافى مع ما جاء به الشرع المطهر من الحث على التكافل والتعاون، والبعد عن الإثم والعدوان، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢).

٤- لأنه يتعلق به إحياء نفس آدمي معصوم فلزمه بذله كما يلزمه بذل منفعه في تخليصه من الغرق والحريق^(٢).

ويقاس على الحاجة إلى بذل الطعام بذل المنافع المختلفة، وقد عنون ابن القيم في كتابه الطرق الحكيمة، بقوله: (فصل في البذل والعطاء)، ثم قال: «فإذا قدر أن قومًا اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان، ولا يجدون سواه، أو النزول في خان مملوك، أو استعارة ثياب يستدفئون بها، أو رحى للطحن، أو دلو لنزع الماء، أو قدر، أو فأس، أو غير ذلك: وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، لكن هل له أن يأخذ عليه أجرًا؟ فيه قولان للعلماء، وهما وجهان لأصحاب أحمد، ومن جوز له أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل»^(٣).

المبحث الثاني

مقومات حفظ النفس من جانب العدم

المقصود بحفظ النفس من جانب العدم، القيام بحفظ تلك الكلية بما يدرأ عنها الاختلال، ويرفع عنها الخرم الذي قد يلحقها، وهذا هو الجانب الثاني الذي ذكره الشاطبي في أمر الحفظ

(١) ينظر: المهذب (١/٤٥٥).

(٢) ينظر: المغني (٩/٤٢١)، كشاف القناع (٦/١٩٨).

(٣) الطرق الحكيمة لابن القيم (ص ٢١٨).

حيث قال: والثاني: «ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»^(١).

وعليه فإن صيانة تلك الكلية وحفظها كما يكون من جانب الوجود، يكون من جانب العدم، وسلكت الشريعة في ذلك مسلكين: أحدهما: احترازي وقائي بدرء ما قد يلحقها من اختلال متوقع بحسب المآل، والثاني: علاجي، بدرء ما قد يلحق بها من اختلال واقع بحسب الحال. وبذلك يكتمل الحفظ والمراعاة.

* المطلب الأول: الجانب الاحترازي:

أما عن الجانب الاحترازي الوقائي، فيتمثل في أمرين عظيمين:

- الأول منهما: العقيدة الإسلامية وما اشتملت عليه من أركان، حيث إن لها أكبر الأثر في توجيه سلوك الإنسان، وضبطه وحمايته من الانحراف والجريمة.

- الثاني: الالتزام بأداء الشعائر التعبدية في الإسلام؛ من صلاة وصوم وزكاة، وحج بيت الله الحرام، له أثر كبير في استقامة النفوس وتهذيبها، والبعد بها عن المعاصي التي تقود إلى كثير من الانحرافات. وهذه ميزة امتاز بها التشريع الإسلامي عمّا سواه من القوانين الوضعية، التي لا تتعامل مع الجريمة إلا بعد وقوعها، أما التشريع الإسلامي فقد تعامل مع الجريمة من قبل وقوعها ومن بعده.

والناظر في نصوص التشريع الإسلامي يجدها قد اشتملت على الأمرين معاً؛ فهي لا تسرد العقوبة الدنيوية فحسب كما هو شأن القوانين الوضعية، وإنما هي تعطي الأولوية للجانب التنفيري التحذيري؛ ولذا فهي تخاطب الضمير وتوقظه وترغبه في كل خير وتنفره من كل شر، ولننظر إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ

(١) الموافقات (١/١٧-١٨).

عَذَابًا عَظِيمًا ﴿ (النساء: ٩٣). في الآية الكريمة من الوعيد ما يكفي للتنفير من هذه الجريمة:

جاء الوعيد في الآية بـ:

- دخول جهنم.
- الخلود فيها.
- غضب الله.
- لعنة الله.
- العذاب العظيم.

والرسول ﷺ عدّ قتل النفس بغير حق من أكبر الكبائر كما في حديث أنس بن مالك، عن النبي ﷺ، قال: (أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ: الإِشْرَاقُ بِاللَّهِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَقَوْلُ الزُّورِ، - أَوْ قَالَ: وَشَهَادَةُ الزُّورِ -) (١).

* المطلب الثاني: الجانب العلاجي:

- القصاص:

إذا تعدّى الإنسان حدوده، واتبع خطوات الشيطان، واعتدى على غيره وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، فقد استحق عندئذ عقوبة القصاص، قال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (المائدة: ٤٥). وقال تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: (ومن أحيائها) (٣/٩)، رقم

(٦٨٧١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها (٩٢/١) رقم (٨٨).

وَرَحْمَةً فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿البقرة: ١٧٨﴾.

وهي عقوبة عادلة بين الجاني والمجني عليه، وليس في العالم كله عقوبة تفضل عقوبة القصاص؛ فهي العقوبات حيث لا يُجازى المجرم إلا بمثل فعله، وهي أفضل العقوبات لاستتباب الأمن، وحفظ النظام؛ فالمجرم حينما يعلم أنه سيُجازى بمثل فعله لن يقدم على الجريمة غالبًا.

- العفو أو أخذ الدية:

وإذا كان القصاص حق لأولياء الدم، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَيْهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣). حتى ترضي نفوسهم، وتستل ما فيها من حقد أو غلّ على الجاني، ربما دفعهم إلى الثأر لأنفسهم، فإن الشارع الحكيم عاد فندبهم إلى العفو عن القصاص، ووعدهم على ذلك بالثواب العظيم، قال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ خَفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ (البقرة: ١٧٨). ولحديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (مَا رُفِعَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْرٌ فِيهِ الْقِصَاصُ، إِلَّا أَمَرَ فِيهِ بِالْعَفْوِ)^(١).

فإذا عفا جميع أولياء القتل، ولم يكن بينهم صغير أو مجنون سقط القصاص عند جميع الفقهاء^(٢)، وتسقط الدية أيضًا عند الحنفية، وهو الراجح عند المالكية^(٣)؛ لأن موجب العمد هو القصاص، وهو الواجب عينًا، وليس للأولياء أن يجبروا الجاني على دفع الدية، وإنما لهم أن

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٤٣٧/٢٠)، رقم (٣٢٢٠)، وأبو داود في سننه، كتاب الديات، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم (١٦٩/٤)، رقم (٤٤٩٧)، والنسائي في سننه، كتاب القسامة، باب الأمر بالعفو عن القصاص (٣٧/٨)، رقم (٤٧٨٤). وقال الألباني: صحيح. ينظر: صحيح وضعيف سنن أبي داود (٢/١)، رقم (٤٤٩٧).

(٢) ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد (١٨٥/٤)، المغني، لابن قدامة (٣٥٥/٨).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني (٢٤٧/٧)، الشرح الكبير للدردير مع مختصر خليل (٢٣٩/٤).

يعفوا مجاناً، أو يقتصوا منه، ولا بديل للقصاص من الدية، إلا عن طريق التراضي والصلح بين الأولياء والجاني.

وفي العفو عن الجاني أو قبول الدية حقن للدماء، وبهما تزول الضغائن والأحقاد وتصفو النفوس، وتنتهي كل احتمالات التأثير والانتقام؛ لأنهما لا يكونان غالباً إلا بعد الصلح والتراضي بين الطرفين.

والتشريع الإسلامي رغم أنه أعطى حق القصاص لأولياء الدم، إلا إنه منع من استيفائه إلا بإذن الإمام أو نائبه؛ حتى لا يدفعهم الثأر إلى الإسراف في التعذيب والظلم في القتل. قال ابن قدامة: «ولا يجوز استيفاء القصاص إلا بحضرة السلطان؛ لأنه يفتقر إلى اجتهاد، ولا يؤمن منه الحيف مع قصد التشفي، فإن استوفاه من غير حضرة سلطان، وقع الموقع؛ لأنه استوفى حقه، ويعزز لافتتاته على السلطان، ويستحب أن يكون بحضرة شاهدين، لئلا ينكر المقتص الاستيفاء»^(١). فأى صيانة للنفس وأي حفظ أعظم من هذا!

المبحث الثالث

دلالة الأمر والنهي في حفظ جانبي الوجود والعدم

لدلالات الأمر والنهي دور كبير وبارز في حفظ جانبي الوجود والعدم للنفس الإنسانية، إذ عليهما مدار الأحكام ومتعلق التكليف، وبهما يُعرف الحلال من الحرام، وكلاهما موضوعان في الأصل لإفادة الطلب؛ الأمر لطلب الفعل، والنهي لطلب الترك، فالأمر قاصد حصول الفعل، والنهي قاصد منع حصول الفعل.

(١) الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة (٣/ ٢٧١)، وينظر: روضة الطالبين (٩/ ٢٢١).

وسأتكلم عن مسألتين في دلالتى الأمر والنهي في الإحاطة بحفظ النفس من جميع جوانبها، وذلك بالنظر إلى: المطلوب الشرعي، وفي اشتغالهما على المصالح ودرء المفسدات.

* المطلب الأول: بالنظر إلى المطلوب الشرعي وهو على ضربين:

الأول: ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد عن القاذورات، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم، ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي، كستر العورة، والحفاظ على النساء والحرم، وما أشبه ذلك.

وهذا الضرب يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية، والعادات الجارية، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، وإن كان في نفس الأمر متأكداً، ولم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة، ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى، وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقى من الحرّ والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل، وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر وأبىح له المحرم...

الثاني: مالم يكن كذلك، كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج، وسائر المعاملات، والجنايات، والأنكحة، فإن الشارع قرر ذلك على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبيعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كام مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات لأنها مجرد تكليف^(١). وكما يكون ذلك في الطلب الأمري، يكون كذلك في النهي، فإن المنهيات على الضربين

(١) ينظر بتصرف: الموافقات (٣/ ٣٨٥-٣٨٨).

السابقين، الأول: كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم... فهذا الضرب لم يؤكد بحدّ معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا يكون الطبع خادماً لها.

ومما ينبغي التنبيه عليه أنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب والإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع، وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً^(١).

* المطلب الثاني: اشتمال الأوامر والنواهي على جلب المصالح ودرء المفاسد:

شرعت الأوامر في الشريعة لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، وجاءت لجلبها إن كانت مفقودة، أو صونها إن كانت موجودة، وأما النواهي فقد شرعت لدرء المفاسد دفعاً ووقاية، قال عز الدين بن عبد السلام: «فكل مأمور ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكلّ منهي ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما، فما كان من الاكتساب محصلاً لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال، وما كام منها محصلاً لأقبح المفاسد فهو أرذل الأعمال، فلا سعادة أصلح من العرفان والإيمان وطاعة الرحمن، ولا شقاوة أقبح من الجهل بالديان والكفر والفسوق والعصيان»^(٢).

أيضاً قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأنّ الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها لكننا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإنّ الفرض أنّ هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر، كنا قد أهملنا ما عدّه الشارع، فيوشك أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر. مثال ذلك: أنّ الوصال وسرد الصيام قد جاء النهي

(١) ينظر بتصرف: الموافقات (٣/٣٨٨-٣٩٠).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/٨).

عنه^(١)، وقد واصل ﷺ بأصحابه حين نهاهم فلم يتتهوا، وفي هذا أمران: إن أخذنا بظاهر النهي؛ أحدهما: أنه نهاهم فلم يتتهوا، ولو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا رأيه بالمخالفة مشافهة، وقابلوه بالعصيان صراحة، وفي القول بهذا ما فيه وحاشاهم رضوان الله عليهم عن مخالفته. والآخر: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً، وحاشا لله من ذلك، فتبين أن النهي إنما كان للرفق بهم، وإبقاء عليهم، فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله، أراد ﷺ أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة، حتى يلموا أن نهيه ﷺ هو الرفق بهم^(٢).

وأخيراً نؤكد على أن الأوامر والنواهي ليست على درجة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر، واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك^(٣). ولا شك أن امتثال الأوامر واجتناب النواهي الشرعية المتعلقة بحفظ النفس وصيانتها جالب لكل خير ونعمة، ودافع لكل شر ونقمة.

(١) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، عَنِ الْوِصَالِ) قَالُوا: إِنَّكَ تُوَاصِلُ، قَالَ: (إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى). أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب الوصال (٣/٣٧)، رقم (١٩٦٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم (٢/٧٧٤)، رقم (١١٠٢).

(٢) ينظر بتصرف: الموافقات (٣/٤١٥-٤١٦).

(٣) ينظر: الموافقات (٣/٥٣٦).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، في خاتمة هذا البحث، هذه أبرز النتائج:

- أصالة وتميز الشريعة الإسلامية وبيان مدى عنايتها بالإنسانية سواء كانت مسلمة أو كافرة.

- عظمة التشريع الإسلامي في إباحة المحظورات للمضطر، والحرص على بذل الطعام له، إبقاء لمهجته.

- حفظ النفس في الإسلام يقوم على دعامتين: الأولى: دعامة الحفظ من جانب الوجود، والثانية: دعامة الحفظ من جانب العدم.

- سلكت الشريعة الإسلامية مسالك عظيمة في حفظ جانبي الوجود والعدم لكلية النفس، وهما مسلك وقائي، والآخر علاجي.

- من مزايا الشريعة الإسلامية أنها تتعامل مع الجريمة قبل وقوعها وبعدها، أما القوانين الوضعية فإنها لا تتعامل مع الجريمة إلا بعد وقوعها.

- البشر في نظر الشريعة الإسلامية متساوون جميعاً في حق الحياة، والمفاضلة بينهم ليست بالجنس أو اللون أو المال، وإنما بالتقوى والعمل الصالح.

- تشريع العبادات في الإسلام له تأثير كبير في حماية النفس وتحقيق الحياة، في حين يكون التفريط فيها والتهاون بها سبيلاً إلى الشيطان والغواية والفساد وإراقة الدماء وإزهاق النفوس.

- إن في امتناع مالك المال أو الطعام عن بذله للمضطر إليه، إعانة على قتله.

- يجب على مالك الطعام أو المال إذا لم يكن محتاجاً إليه في الحال، أن يبذله إلى

المضطر إليه بقيمته؛ ليدفع عنه أذى الجوع أو الضرر الذي قد يلحق به.

- أن من الضروريات ما اعتاده الطبع الإنساني، فكان هذا الطبع كافيًا في طلبه وقصده، وإنما تأتي العقوبة إذا وقعت المخالفة للأوامر ومثلها النواهي.

- قد يقع التداخل بين المأمورات بعضها البعض، أو بينها وبين ما يكملها، فعلى الموفق أن ينتبه إلى هذا الأمر؛ حتى يحقق المطلوب الشرعي ولا يقع في المخالفات المنهي عنها.

- أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدًا، ولا تدخل تحت قصد واحد، والضابط في مسألتنا: أن ينظر في الأمر، فيقدم ما ورد فيه نص شرعي على غيره مع العناية بالقرائن ودلالاتها على المعنى المراد، كما يُنظر إلى مدى تحقيق هذا الأمر أو النهي في حفظ النفس البشرية، فإن كان حفظه لها بالمرتبة الأولى قدّم على غيره.

- أن كل ما يحقق حفظ النفس فهو مقصد شرعي مطلوب، وإن جاء بطريق الإباحة أو الندب.

أما أبرز التوصيات:

- أوصي بمزيد من الدراسات المتعلقة بكلية النفس؛ لأنها محور الحياة وأساس الوجود، وجميع الكليات الأخرى متوقفة عليها؛ فانعدام النفس يعني انعدام التكيف.

- كما أوصي بعقد المؤتمرات والندوات حول التأكيد على حرمة النفس وعظيم شأنها في الإسلام.

- تفعيل دور وسائل الإعلام في نشر الوعي بحرمة النفس وخطر الاعتداء عليها، وضرورة تكاتف أفراد المجتمع لتوفير متطلبات الحياة لمن فقدوها أو عجزوا عن تحقيقها.

- على الخطباء وأئمة المساجد دور مهم في التذكير بالضمانات التي جاء بها الإسلام للحفاظ على النفس وصيانتها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ...

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الأشباه والنظائر، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م. (د.م).
- الأشباه والنظائر، السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. (د.م).
- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان. ط ٢، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود. ط ٢، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. (د.م).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م. (د.ط).
- تبين الحقائق شرح كنز الحقائق، الزيلعي، عثمان بن علي. ط ١، المطبعة الأميرية، بولاق - القاهرة، ١٣١٣هـ.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. ط ٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م. (د.م).
- تفسير القرطبي، (الجامع لأحكام القرآن)، أبو عبد الله محمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش. ط ٢، دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد. دار الفكر، (د.ت.ط).
- حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة، أحمد عميرة. دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، (د.ط).

المقومات الشرعية لحفظ النفس الإنسانية ...

- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) محمد أمين. ط ٢، دار الفكر - بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف. تحقيق: زهير الشاويش. ط ٣، المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق - عمان، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. ط ٢٧، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية - بيروت، (د.ت.ط).
- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.ط).
- سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، محمد بن عيسى. تحقيق: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨م. (د.ط).
- سنن النسائي (السنن الصغرى للنسائي)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، محمد ناصر الدين. ط ١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل، أحمد الدردير. دار الفكر، (د.ت.ط).
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد غفار، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- صحيح البخاري، مطبوع مع شرحه فتح الباري، رقم كتبه وأبوابه: محمد فؤاد عبد الباقي، صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، (د.ت.ط).
- صحيح مسلم، مطبوع مع شرحه المنهاج للنووي، حقق أصوله: خليل شيحا. ط ٢، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٥هـ.

د. هيفاء بنت أحمد با خشوين

- صحيح وضعيف سنن أبي داود، الألباني، محمد ناصر الدين، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة - الإسكندرية.
- الطرق الحكمية، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. مكتبة دار البيان، (د.ت.ط).
- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، الألباني، محمد بن ناصر الدين. ط ٣، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٥هـ.
- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الحموي، أحمد بن محمد. ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. (د.م).
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط ٨، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م. (د.ط).
- الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد. ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م. (د.م.ط).
- كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، منصور بن يونس. دار الكتب العلمية، (د.ت.ط).
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم. ط ٣، دار صادر - بيروت، ١٤١٤هـ.
- المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. دار المعرفة - بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م. (د.ط).
- المجموع شرح المهذب، النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، دار الفكر، (د.ت.ط).
- المحلّي بالآثار، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، دار الفكر - بيروت، (د.ت.ط).
- مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط ١، دار الحديث - القاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، أحمد بن محمد. المكتبة العلمية - بيروت، (د.ت.ط).

المقومات الشرعية لحفظ النفس الإنسانية ...

- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. (د. ط.).
- المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين. دار الفكر - بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٠م. (د. ط.).
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م. (د. م.).
- المنتقى شرح الموطأ، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. ط ١، مطبعة السعادة - مصر، ١٣٣٢هـ.
- المنشور في القواعد الفقهية، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. ط ٢، نشر وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. دار الكتب العلمية، (د. ت. ط.).
- الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان. ط ١، دار عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م. (د. م.).
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس. دار الفكر - بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤. (د. ط.).

Bibliography

- The Holy Quran
- Al-Ashbaha Wa Al-Nazaaeer. Al-Suyuti, Abdel Rahman Bin Abi Bakr. 1st ed., Dar Al-Kotob Al-Ilmiyya. (1411 AH -1990 AD).
- Ashbaha Wa Al-Nazaaeer. Al-Sobky, Abdel-Wahab Bin Taqi Al-Din. 1st ed., Dar Al-Kotob Al-Ilmiyya. (1411 AH -1991AD).
- Al-Ashbaha Wa Al-Nazaaeer Alaa Mazhab Abu Hanifa al-Nu'man. Ibn Najim, Zain Al-Din Ibn Ibrahim. 1st ed., Dar Al-Kotob Al-Ilmiyya, Beirut. (1419 AH -1999 AD).
- Al-Insaaf Fee Marefaa Al-Rajih Min Al-Khelaaf. Al-Mardawi, Abu Al-Hassan Ali Bin Soleiman. 2nd ed., Dar Eheea Al-Toraath Al-Araby.
- Badai? al-Sanai? Fi Tarteeb Shari?, Al-Kasani, Abu Bakr Ibn Mas`ud. 2nd ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. (1406 A.H. 1986 A.D).
- Bidaya Al-Mojtahid wa Nihayat Al-Muqtasid. Ibn Roshd, Abu Al-Walid Mohammed Ibn Ahmed. Dar Al-Hadith, Cairo. (1425 A.H. 2004 A.D).
- Tabeen Al-Haqaiq Shareh Kannz Al-Haqaiq. Al-Zailai, Othman Bin Ali. 1st ed., Al-Matbaa Al-Amiriya, Bulaq, Cairo. (1313 AH).
- Tafseer alQuran Alazim. Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail Bin Omar. 2nd ed., Dar Taebba for Publishing and Distribution. (1420 A.H., 1999 A.D).
- Tafseer Al-Qurtubi (Al-Gameaa Leahkaam the Holy Quran. Al-Qurtubi, Abu Abdullah Mohammed Al-Qurtubi. 2nd ed., Dar Al-Kotob Al-Masreea, Cairo. (1384 A.H., 1964 A.D).
- Hasheea Al- Desouki alaa Al-Shareh Al-Kabeer. Mohammed Bin Ahmed. Dar Al-Fikr.
- Hashita Qalioubi waa Omaira. Ahmed Salama, Ahmed Omaira. Dar Al-Fikr, Beirut. (1415 AH, 1995 AD).
- Raad Al-Mohtaar alaa Al-Durr Al-Mukhtar (Hashita Ibn Abdin). Mohammed Amin. 2nd ed., Dar Al-Fikr, Beirut. (1412 AH -1992 AD).
- Rawdaa Al-Talibin waa Omdaa Al-Muftin. Al-Nawawi, Abu Zakaria Mohiuddin Yahya Bin Sharaf. Investigation: Zuhair Al-Shawish. 3rd ed., The Islamic Office - Beirut, Damascus, Amman. (1412-1992 AD).
- Zad Al_Maad fi Hady Khaer Al-Ebaad. Ibn Qayyim al-Jawziya, Mohammed Bin Abi Bakr. 27th ed., The Institution of Al-Resala, Beirut. (1415-1994 AD).
- Sunan Abi Dawood. Suleiman Bin Al-Ash'ath. Investigation: Mohammed Muhi Al-Din Abdul Hamid. The Modern Library, Beirut.
- Sunan Ibn Majah. Al-Qazwini, Abu Abdullah Mohammed. Investigation: Mohammed Fuad Abd Al-Baqi, the Institution of Revival the Arabic Books.
- Sunan Al-Tirmidhi (Al-Jami Al-Sahih). Mohammad Bin Isa. Investigation: Bashar Awad Maarouf. Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut. (1998).
- Sunan Al-Nasa'i (Al-Sunan Al-Soghra al-Nisa'i). Abu Abd Al-Haman Ahmad Ibn Shuaib. Investigation: Abd Al-Fattah Abu Ghuddah. 2nd ed., Islamic Publications Office, Aleppo. (1406 A.H., 1986 A.D).

- Selslat Al-Ahadith Al-Sahihaa wa Shaiun min fiqhiaa wa Fawedha. Al-Albani, Mohammed Nasir Al-Din. 1 st ed. Al-Mareef Library for Publishing and Distribution, Riyadh. (1415 AH, 1995 AD).
- Al-Sharaha Al-Kabeer Al-Dardir alaa Mokhtaser Khalil.Ahmad Al-Dardir. Dar Al-Fikr.
- Al-Sahhah Taj Al-Lugha wa Sahah Al-Arabiya. Abu Nasr Ismail Bin Hammad Al-Gohary. Investigation: Ahmed Ghaffar. Dar Al-Alam Al-Malayn, Beirut. Edition (41407 AH, 1987 AD).
- Sahih Al-Bukhari, matboaa maa Shareh Fateh Al-Bari. The number of its books and its chapters. Mohammed Fuad Abd Al-Baqi. Corrected and supervised by: Moheb Al-Din Al-Khatib, Dar Al-Maarifa, Beirut.
- Sahih Muslim, printed with his commentary on Al-Minhaj by Al-Nawawi. Investigation: Khalil Shiha. whose origins are: Khalil Shiha. 2 nd ed., Dar Al-Mareffa, Beirut.
- Sahih wa Da?if Sunan Abi Dawood. Al-Albani, Mohammed Nasir Al-Din. The Hadith Investigations Program, Noor Al-Islam Center for Quran and Sunnah Research, Alexandria.
- Al-Toraq Al-Hakamia. Ibn Qayyim Al-Jawziya, Mohammed Ibn Abi Bakr. Dar Al Bayan Library.
- Gayaat Al-Maram fey takhreej Ahadith Al-Halal wa Al-Haram. Al-Albani, Mohammed Bin Nasiruddin. 3 rd ed., the Islamic Office, Beirut. (1405).
- Ghamz oyoon Al-Basaer fi Sharh Al-Ashbahaa wa Al-Naazaer. Al-Hamwi, Ahmed Bin Mohammed. 1 st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. (1405 AH-1985 AD).
- Al-Kamoos Al- Muheet. Al-Fayrouz Abadi, Abu Taher Mohammed. Investigation: Heritage Realization Office at Al-Resala Institution, 8 th ed., Al-Resala Institution, Beirut. (1426 A.H., 2005 A.D).
- Qawa?id Al-Ahkam fi Masaleh Al-Anaam. Izz Al-Din Ibn Abd Al-Salam, Abu Mohammed Abdel Aziz. Reviewed and commented on by: Taha Abdel Raouf Saad. Al-Azhar Colleges Library, Cairo. (1414 A.H., 1991 A.D).
- Al-Kafi fi Fiqh Imam Ahmad. Ibn Qudamah, Abu Mohammed Muwaffaq Al-Din Abdullah Bin Ahmed. 1 st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. (1414 AH, 1994 AD).
- Kashaaf Al-Qina? ann Matnn Al-Iqnaa.Al-Bahouti, Mansour Bin Yunis. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Lisan Al Arab. Ibn Manzoor, Mohammed Ibn Makram. 3 rd ed., Dar Sader,Beirut. (1414 AH).
- Al-Mabsut. Al-Sarkhasi, Mohammed Bin Ahmed Bin Abi Sahl. Dar Al-Mareffa, Beirut. (1414 AH -1993 AD).
- 'Sharh Al-Muhdhab. Al-Nawawi, Abu Zakaria Mohiuddin Bin Sharaf Al-Majmoo, Dar Al-Fikr.
- Al-Mahalla Belathar. Ibn Hazm, Abu Mohammed Ali Bin Ahmed Bin Hazm Al-Andalusi Al-Dhahiri. Dar Al-Fikr, Beirut.

د. هيفاء بنت أحمد با خشوين

- Musnad alImam Ahmed. Abu Abdullah Ahmad Bin Hanbal Al-Shaibani. Investigation: Ahmed Mohammed Shaker. 1 st ed., Dar Al Hadith, Cairo. (1416 AH, 1995 AD).
- Al-Mesbahaa Al-Moneer fi Ghareeb Al-Shareh Al-Kabeer. Al-Fayoumi, Ahmed Bin Mohammed. The Scientific Library, Beirut.
- Moajaam Maqayyes Al-Lugha. Ibn Faris, Abu Al-Hussein Ahmed Ibn Faris. Investigation: Abd Al-Salam Harun. Dar Al-Fikr. (1399 AH, 1979 AD).
- Al-Mughni. Ibn Qudama, Abu Mohammed Muwaffaq Al-Din. Dar Al-Fikr, Beirut. (1404 A.H., 1980 A.D).
- Mughni Al-Mohtaj ila Ma?rifat Al-Faazz Al-Minhaj. Al-Sherbiny, Shams Al-Din Mohammed Bin Ahmed. 1 st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. (1415 AH -1994 AD).
- Al-Montaqi Sharh Al-Muwatta. Al-Baji, Abu Al-Walid Suleiman Bin Khalaf. 1 st ed., Al Saada Press, Egypt. (1332 AH).
- Al-Manthur fi Al-qawa?id Al-Fiqhiea. Al-Zarkashi, Badr Al-Din Mohammed Bin Abdullah. 2 nd ed., Publication of the Kuwaiti Ministry of Endowments. (1405 AH-1985 AD).
- Al-Mohazaab fi fiqh Al-Imam Al-Shafi'i. Al- Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim Bin Ali. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Moafaqaat. Al-Shatibi, Ibrahim Bin Musa Al-Lakhmi. Investigation: Ubaidah Mashhur Al Salman. 1 st ed., Dar Affan. (1417 A.H. -1997 A.D).
- Nehayaat Al-Mohtaaj ila Sharh alMinhaj. Al-Ramli, Shams Al-Din Mohammed ibn Abi Al-Abbas. Dar Al-Fikr, Beirut. (1404 AH-1984 A.D).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس «دراسة تأصيلية»

د. نعيمة بنت محمد الغسلان^(١)

المستخلص: هناك خلافٌ بين الصرفيين في الحكم بزيادة اللام، وهل تعدّ حرفاً من حروف سألتمونيها أو لا؟ فجاء هذا البحث بدراسة استقرائية للّام في الجذور الرباعية في تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ) ليصل إلى نتيجة تفصل الخلاف في المسألة.

وقام باستقراء جميع الجذور الرباعية المجردة غير المضعفة التي وقع اللام حرفاً من أحرفها الأربعة، البالغة (خمسمائة وسبعين) رباعياً، وقعت اللام موقع الحرف الأول في (ثلاثة وعشرين) موضعاً، ووقعت ثانية في (مائتين وستة وثمانين) موضعاً، ووقعت ثالثة في (مائة وستة وستين) موضعاً، ووقعت طرفاً في (خمسة وتسعين) موضعاً. وهدف البحث إلى التحقق من أصالة اللام في هذه الكلمات سواء أوقعت أولاً أم حشواً ثانية أم ثالثة أم طرفاً، فقام بتحليل هذه الكلمات جميعاً بربط اللفظ الرباعي بما وافقه في اللفظ والدلالة ممّا هو أقل منه بنية، مطبقاً دليل الاشتقاق الذي هو أقوى أدلة الزيادة وأوثقها عند الصرفيين، وتبين له أنّ (مائة وخمسة وثمانين) رباعياً يعود إلى أصول ثلاثية، وأنّ اللام فيه زائدة بدليل الاشتقاق، وظهر له بعد الدراسة أنّ اللام لم تقع زائدة أولاً، ووقعت زائدة ثانية في (واحد وستين) موضعاً، وثالثة في (ستة وأربعين) موضعاً، وطرفاً في (ثمانية وسبعين) موضعاً. وهذا كلّ يدل على أنّ اللام من حروف سألتمونيها، وأنّ زيادتها ليست قليلة أو شاذة، وأنّ أكثر المواضع التي تزداد فيها هو الطرف، ثم حشواً ثانية، ثم حشواً ثالثة.

الكلمات المفتاحية: الزيادة عند الصرفيين، حروف الزيادة، زيادة اللام، الجذور الرباعية، الأصل الثلاثي.

(١) أستاذ النحو والصرف المساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

البريد الإلكتروني: nmalghaslan@pnu.edu.sa

The "Lam" as an Extra Letter in Non-Doubled Quadrilateral Words in
"Taj Al-Aroos" Book
A Foundational / authenticating Study

Dr. Naemah Mohammed ALGhaslan

Abstract: There is a disagreement among morphologists on the cases where the "lam" "ل" letter is extra and whether it is considered a letter of the word "Sa'altomuniha" "سألتمونيها" or not?. Thus, this research presents an inductive study of the "lam" "ل" letter in quadrilateral word roots in "Taj Al-Aroos min Jawahir Alqamous" by Murtadha Al-Zubaidi (D.1205H) to arrive to the conclusion that resolves the disagreement on that issue.

The research reviewed all the non-doubled abstract quadrilateral words, in which the "lam" letter is one of their four letters. They are (five hundred seventy) quadrilateral words. The "lam" letter falls as the first letter in (twenty three) positions, second letter in (two hundred eighty six) positions, third letter in (one hundred sixty six) positions and as last letter in (ninety five) positions.

The aim of the research is to verify the authenticity of the "lam" in these words; whether it came as the first letter or inside the word as the second or third letter or as the last letter. All these words were analyzed by correlating the quadrilateral words with the words that match them in pronunciation and connotation but with smaller structure by applying the evidence of etymology, which is the strongest evidence of excess and is considered the most reliable by morphologists. It was found that (one hundred eighty-five) quadrilaterals belong to triple origins, and that the lam in such words is extra as evidenced by the derivation. The study concluded that the lam did not fall as extra at the beginning of words; but in the second position in (sixty-one) words, and in the third position in (forty-six) words, and as the last letter in (seventy-eight) words.

This indicates that the lam is one of the letters of the word "Sa'altomuniha" "سألتمونيها", and it didn't come as addition in a few words or as an exception. The most frequent positions in which it falls as a plus is at the end, then the second and finally the third position.

Key Words: Excess letters as considered by morphologists, extra letters, the lam as an extra letter, quadrilateral word roots, trilateral origins.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا موضوع يُعنى بتأصيل اللام في بناء الرباعي المجرد من حيث الأصالة أو الزيادة، وكان أهم سبب لاختياره ما لحظته من اختلاف الصرفيين في عدّها حرفاً من حروف الزيادة، وقلة الأمثلة الصرفية على زيادتها عند من أقر بذلك.

هدف البحث:

تهدف الدراسة إلى الكشف عن أصالة اللام أو زيادتها في كلّ جذر رباعي وردت فيه، أيّاً كان موضعها أولاً أو ثانياً أو ثالثاً أو طرفاً، وهذا التأصيل سيكون معتمداً على أدلة الصرفيين وأقيستهم، وستكون نتائجه سبباً في حسم الخلاف الصرفي في زيادة اللام أو أصالتها.

حدود البحث:

اخترت البحث معجم تاج العروس على جواهر القاموس للزبيدي؛ لأنه أكبر المعجمات وأكثرها مادة، وقد استقصت هذه الدراسة جميع الجذور الرباعية التي كونت اللام أحد أحرفها الأربعة في معجم تاج العروس، ثم اعتمدت على الاشتقاق دليلاً لتحديد الحرف الزائد، وبحثت عن الجذر الثلاثي المحتمل للفظ الرباعي بالتماس وجه الشبه من الناحية الصوتية والدلالية، وذلك بالرجوع إلى كتب اللغة والمعجمات، بعد ذلك صُنفت الكلمات التي احتملت زيادة حرف اللام بحسب موقع زيادتها، ورُتبت في كلّ موضع ترتيباً ألف بائياً، واستبعد البحث الرباعي الأعجمي والمعرّب؛ لأنه لا يعرف له اشتقاق عربي، والأعلام وألفاظ النبات إذا لم يتضح أصلها، وكذلك استبعد البحث الكلمات المنحوتة من كلمتين على وجه الاختصار^(١)، ولم يوثق

(١) مثل: سبجل [من سبحان الله]، وحيعل [من حيّ على الصلاة]، وبسمل [من بسم الله]، وهلل =

زيادة الالام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

البحث الألفاظ الرباعية من معجم تاج العروس اختصارًا، وتلافياً لإثقال الحواشي بما هو معروف.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث اتباع عدد من المناهج، فالاستقرائي لجمع المادة، والوصفي لوصفها وتنسيقها وترتيبها، والتحليلي للكشف عن أصول الألفاظ الرباعية وتحليل ما اعترها من تغيرات لغوية والربط بين دلالة الجذر الرباعي ودلالة الجذر الثلاثي.

صعوبات البحث:

واجهت الدراسة صعوبات، منها: تعدد الدلالات للكلمة الواحدة، وورودها بصور مختلفة بفعل الإبدال والقلب المكاني، وارتباط دلالة بعض الكلمات ببيئتها التي تولدت فيها وشاع استعمالها لها ثم أهملت في العصور التالية، وقصور ما أورده المعجميون من دلالة وتفسير لبعض الكلمات، ويظهر ذلك في تفسيرهم بعض الكلمات الغريبة بكلمة واحدة.

الدراسات السابقة:

لم أجد - فيما بين يدي من المصادر - من درس هذا الموضوع دراسة استقرائية في تاج العروس، ولكن بعض الدراسات عنيت بما زاد عن ثلاثة مثل:

- أصل ما زاد على ثلاثة عند ابن فارس من خلال معجم مقاييس اللغة.

للدكتور سليمان سالم السحيمي [جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ]. ويختلف البحث عن هذه الدراسة في المجال والهدف، فمجاله مقاييس اللغة، وهدفه تأصيل كل ما أورده ابن فارس.

- منهج ابن فارس في تأصيل ما زاد عن ثلاثة أحرف (دراسة نقدية في معجم مقاييس اللغة). لسامر زهير بحرة [مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، عدد (١٤)، ١٤٣٤هـ -

[من لا إله إلا الله]، وطلب [من طال بقاؤك]، المشلّوز [من المشمش واللّوز].

٢٠١٣م]. ويختلف البحث عن هذه الدراسة في المجال والهدف، فمجاله مقياس اللغة، وهدفه نقد منهج ابن فارس في تأصيل ما زاد عن ثلاثة.

- أصول الجذور الرباعية في لسان العرب، دراسة دلالية معجمية.

لسالم سليمان الخماش [مركز النشر العلمي، جدة: جامعة الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م]. ويختلف البحث عن هذه الدراسة في المجال والهدف، فمجاله لسان العرب، وهدفه جميع الجذور الرباعية، وقد تحدث عن اللام بإجمال.

- الفعل الرباعي في لسان العرب، دراسة تأصيلية.

لعمري يوسف عكاشة [رسالة ماجستير، الأردن: الجامعة الأردنية، ١٩٩٥م]. وهو في لسان العرب كسابقه لكنّه عني بتطبيق نظرية انبثاق الفعل الرباعي من الثلاثي المضعف العين، وإقحام حرف مكان المضعف.

خطة البحث:

جاء البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

- **المبحث الأول:** زيادة اللام عند الصرفيين، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: الزيادة الصرفية، أحرف سألتمونيها، وأدلة الزيادة.
 - المطلب الثاني: آراء الصرفيين في عدّ اللام حرفاً من أحرف الزيادة الصرفية.
- **المبحث الثاني:** تأصيل اللام في الجذور الرباعية في تاج العروس وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: زيادة اللام حشواً ثانية.
 - المطلب الثاني: زيادة اللام حشواً ثالثة.
 - المطلب الثالث: زيادة اللام طرفاً.
- **الخاتمة:** وتشمل أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول زيادة اللام عند الصرفيين

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: الزيادة الصرفية، أحرف (سألتمونيها)، وأدلة الزيادة.

الزيادة عامل من عوامل نمو اللغة العربية، فالزيادة على أصول الكلمة تُحدث توليد الكلمات بعضها من بعض، والزيادة الصرفية هي إضافة حرف أو أكثر إلى أصل الكلمة بقصد إفادة معنى جديد، ويُعرف الحرف الزائد بسقوطه من الأصل، وتكون الزيادة إما لغرضٍ لفظيٍّ، وإما لغرضٍ معنويٍّ.

وحروف الزوائد لا تتعدى عند المتقدمين عشرة حروف، ذكر سيبويه أنها عشرة حروف^(١)، وهي: الواو والياء والألف والهمزة والتاء والنون والسين والهاء والميم واللام، وعقد لها أكثر من باب^(٢)، وذكر غيره مواقع هذه الحروف في الزيادة^(٣).

وتفنن علماء الصرف في جمع هذه الحروف فجمعوها في (سألتمونيها)، (وهناء وتسليم)، (وتلا يوم أنسه)، (واليوم تنساه)، وغيرها.

ومعنى تسميتها بحروف الزيادة أنه لا يزداد في الكلمة لغير تكرير إلا بحرف منها، ولا يعني

(١) انظر: الكتاب، سيبويه (٤/٢٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤/٢٧٦، ٣٠٧، ٣٢٨).

(٣) انظر: المنصف، شرح كتاب التصريف للمازني، ابن جني (١/٩٨)، شرح المفصل، ابن يعيش (٥/٣١٤)، الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور (٦٦٩)، شرح شافية ابن الحاجب، الإستراباذي، الرضي (٢/٥٧٥)، المحرر في النحو، الهرمي (٣/١٢٩٥، ١٣٢٠).

أنها تكون أبداً زائدة بل تكون أصولاً^(١).

ولا يُحكم بزيادة حرف إلا بدليل^(٢)، وأقوى أدلة الزيادة هو الاشتقاق يقول سيوييه: «وكل حرف من حروف الزوائد كان في حرف فذهب في اشتقاق في ذلك المعنى من ذلك اللفظ فاجعلها زائدة، وكذلك ما هو بمنزلة الاشتقاق»^(٣).

وقد جمع الحملأوي أدلة الزيادة في شذا العرف وهي^(٤):

الأول: سقوط بعض الكلمة من أصلها، كألف ضارب، وألف وتاء تضارب من الضرب، فما عدا الضاد والراء والباء: حكمه الزيادة.

الثاني: سقوط بعض الكلمة من فرع، كنوني سُنبِل وحَنْظَل، من أسبل الزرع، وحظلت الإبل، أي: خرج سُنبِل الزرع، وتأذت الإبل من أكل الحنظل، فنونها زائدة، لسقوطها من الفرعين.

الثالث: لزوم خروج الكلمة عن أوزان نوعها لو حكمنا بأصالة حروفها، كنوني نرجس [بفتح فسكون فكسر]، وهندلع [بضم فسكون ففتح فكسر]: لبقلة، وتاءي تَنْضُب [بفتح فسكون فضم]: اسم شجر، وتَنْفُل [بفتح فسكون فضم]: لولد الثعلب، لانتفاء هذه الأوزان في الرباعي المجرد.

الرابع: التكلم بالكلمة رباعية مرة وثلاثية أخرى مثلاً، كأُيَطَل [بفتحيتين بينهما ساكن]، وإُطَل [بكسر فسكون أو بكسرتين]: للخاصرة.

(١) انظر: فتح المتعال على القصيدة المسماة لامية الأفعال، المألّكي (٢٣٦).

(٢) انظر: شرح الشافية (٣٣٣ / ٢).

(٣) الكتاب (٣٢٥ / ٤).

(٤) انظر: شذا العرف في فن الصرف، الحملأوي (١٦٤-١٦٦).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

الخامس: لزوم عدم النظير في نظير الكلمة التي اعتبرتها أصلاً، كَتُّفُل [بضمّتين بينهما ساكن]، فإنّه وإن لم يترتب عليه عدم النظير لوجود (فَعَلَل) كبرثن لكن يترتب ذلك في نظير تلك الكلمة، وهي تَفُّل المفتوحة التاء في اللغة الأخرى، إذ لا وجود لـ(فَعَلَل) [بفتح فضم بينهما سكون]، فثبوت زيادة التاء في لغة الفتح لعدم النظير، دليل على زيادتها في لغة الضم، والأصل الاتحاد.

السادس: كون الحرف دالاً على معنى، كأحرف المضارعة، وألف اسم الفاعل.

السابع: كونه مع عدم الاشتقاق في موضع يلزم فيه زيادته مع الاشتقاق، كالنون ثالثة ساكنة غير مدغمة، بعدها حرفان، كَوَرَّتَل، [بفتحات] بينهما نون ساكنة: للداهية، وشرّبت بزنته: للغليظ الكفين والرجلين، وعَصْنَصْر [بفتح المهملات وسكون النون]: اسم جبل؛ لأنها في موضع لا تكون فيه مع المشتق إلا زائدة، كَجَحْنَل بزنته أيضاً، وهو الغليظ الشفه، من الجحفلة، وهي لذئ الحافر كالشفة للإنسان.

الثامن: وقوعه منها في موضع تغلب زيادته فيه مع المشتق، كهمزة أَرَب وأفكل [بفتحتين بينهما ساكن]: للرعدة، لزيادتها في هذا الموضع مع المشتق، كأحمر.

التاسع: وجوده في موضع لا يقع فيه إلا زائداً، كنونات حِنطاًو [بكسر فسكون ففتح فسكون]: لعظيم البطن، وكتأو بزنته، لعظيم اللحية، وسندأو وفندأو بزنة ما تقدم: لخفيفها.

وزاد بعضهم عاشراً: وهو الدخول في أوسع البابين، عند لزوم الخروج عن النظير فيهما، نحو كَنُهَبَل [بفتحتين فسكون فضم]: شجر عظيم، وقد تفتح باؤه، فزنته بتقدير أصالة النون: (فَعَلَل)، وبتقدير زيادتها (فَعَلَل) وكلاهما مفقود، غير أنّ أبنية المزيد أكثر، فيصار إليه.

* المطلب الثاني: آراء الصرفيين في عدّ اللام حرفاً من أحرف الزيادة الصرفية.

عدّ جمهور الصرفيين اللام من حروف الزيادة^(١)، واتفقوا على أنّ زيادتها قليلة^(٢)، ومحفوظة في كلمات لا يقاس عليها^(٣). وذكروا زيادتها وسط الكلمة في: ذلك، وتلك، وتالك، وأولئك، وأولالك، وهنالك^(٤). يقول العكبري: «وهذا شاذ فأما اللام في ذلك فزائدة لبعدها المشار إليه وقيل هي بدل من ها التي للتنبيه»^(٥).

وفي آخر الكلمة في: عبادل، وزيدل، وفحجل، وحسدل^(٦)، والهيقل^(٧)، وطيسل^(٨)،

(١) انظر: اللامات، الزجاجي (١٣٣)، شرح الشافية (٢/ ٣٨١).

(٢) انظر: المنصف (١٦٥)، الممتع (١٤٧)، شرح المفصل (٥/ ٣٤٥)، المحرر في النحو (٣/ ١٣١٩)، الكناش في فني النحو والصرف، أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي (٢/ ٢١٦).

(٣) انظر: سر صناعة الإعراب، ابن جني (٢/ ٨)، شرح التصريف، الثماني (٢٨٢)، اللباب في علل البناء والإعراب، العكبري (٢/ ٢٧٩).

(٤) انظر: المقتضب، المبرد (١/ ٦٠)، الأصول، ابن السراج (٣/ ٢٤٣)، المنصف (١٦٦)، شرح التصريف (٢٨٢)، الممتع (١٤٥)، شرح المفصل (٥/ ٣٤٥)، الكناش في فني النحو والصرف (٢/ ٢١٦).

(٥) انظر: اللباب في علل البناء والإعراب (٢/ ٢٧٩).

(٦) انظر: المقتضب (١/ ٦٠)، الأصول (٣/ ٢٤٣)، اللامات (١٣٣)، المنصف (١٦٦)، شرح التصريف (٢٨٣)، اللباب في علل البناء والإعراب (٢/ ٢٧٩)، المفتاح في الصرف، الجرجاني (٩٠)، شرح المفصل (٥/ ٣٤٦)، الممتع (١٤٥)، شرح الشافية (٢/ ٣٨١).

(٧) وهو ذكر النعام، وفي أصلها اختلاف قيل: هيق أو هقل، انظر: اللامات (١٣٤)، شرح المفصل (٥/ ٣٤٦)، الممتع (١٤٦)، شرح الشافية (٢/ ٣٨١).

(٨) انظر: سر صناعة الإعراب (٢/ ٨)، شرح الشافية (٢/ ٣٨١).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

وفيشل^(١)، وعثول^(٢).

ويلاحظ في حديثهم عن زيادتها تردد؛ لقلة الأمثلة التي توفرت لهم، فهم لا يستطيعون إنكار زيادة اللام في عبدل من عبد، وزيدل من زيد، وفحجل بمعنى الأفحج، وحسدل فيقال للقراد: حسدل وأصله حسد واللام زائدة والحسد القشر^(٣)، وعثول من قولهم: ضبعان أعشى. فعمدوا إلى الحكم بالقلة والشذوذ^(٤)، يقول العكبري: «اعلم أن زيادتها بعيدة في القياس لبعدها من حروف المد وإنما زيدت في حروف قليلة قالوا في زيد: زيدل وفي عبد عبدل وقالوا في الأفحج: فحجل»^(٥)، ويقول أبو البركات الأنباري: «زيادة اللام ليس بقياس مطرد، وإنما يحكم بزيادتها في كلمات يسيرة نحو: زيدل، وعبدل، وأولالك؛ لقيام الدليل على ذلك، كقولك في معناها: زيد، وعبد، وأولالك»^(٦)، ويقول في موضع آخر: «اللام خاصة لا تكاد تزداد فيما يجوز فيه الزيادة إلا شاذاً نحو زيدل وعبدل وفحجل في كلمات معدودة»^(٧).

وقال الأشموني: «والقياس يقتضي أن لا تزداد لبعدها من حروف المد؛ فلهذا كانت أقل

(١) انظر: المنصف (١٦٦)، الممتع (١٤٦)، المحرر في النحو (١٣١٩/٣).

(٢) طويل اللحية، انظر: الممتع (١٤٦)، تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي (٤٢٨/٢٩).

(٣) انظر: اللامات (١٣٣).

(٤) انظر: سر صناعة الإعراب (٨/٢)، شرح التصريف (٢٨٢)، الممتع (١٤٧)، شرح المفصل (٣٤٥/٥)، الكناش في فني النحو والصرف (٢/٢١٦).

(٥) اللباب في علل البناء والإعراب (٢/٢٧٩).

(٦) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. الأنباري، أبو البركات (٥٥٣/٢).

(٧) المرجع السابق (١/١٨١).

الحروف زيادة ولم تطرد زيادتها إلا في الإشارة، نحو: ذلك وتلك وهناك، وأولئك، وما سواها فبابه السماع، وقد سمع من كلامهم قولهم في عبد: عبدل، وفي الأفجح - وهو المتباعد الفخزين -: فحجل، وفي الهيق - وهو الظليم -: هيقل، وفي الفيشة - وهي الكمرة -: فيشلة، والطيس - وهو الكثير -: طيسل^(١).

وأنكر بعضهم الاشتقاق وادّعى أنّ كلاً من الثلاثي والرباعي أصل قائم برأسه، على الرغم من وضوح الصلة اللفظية والدلالية في مثل فيش وفيشلة، وهيقل وهيق، وطيصل وطييس. وممن أنكر زيادتها الجرمي^(٢)، وأنكر ابن عصفور زيادتها في الأفعال يقول: «وأما ازلغب^(٣) الفرخ أي: زغب، فلامه أصلية؛ لأنّ «ازلغب» في معنى «زغب» كثير الاستعمال، فينبغي أن يجعل أصلاً بنفسه، ولا تجعل اللام زائدة، لقلّة زيادة اللام، وبالجملة فإنّ «ازلغب» فعل، ولا تحفظ زائدة في فعل^(٤).

أمّا علماء اللغة فذكروا زيادة اللام^(٥) في الأسماء والأفعال.

وذكر سالم الخماش أنها زائدة في مائتين وثلاثة وعشرين جذراً رباعياً في لسان العرب^(٦). أمّا عبد الرزاق الصاعدي فقد استبعد زيادة اللام من حروف الزيادة الصرفية، وجعلها مع الزيادة اللغوية السماعية التي تشمل الحروف كلّها وأطلق عليها الزيادة المعجمية الأحفورية^(٧).

(١) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. الأشموني، علي بن محمد بن عيسى (٧١ / ٤).

(٢) انظر: شرح المفصل (٣٤٥ / ٥)، شرح الشافية (٣٨١ / ٢)، المحرر في النحو (١٣٢٠ / ٣).

(٣) ستأتي (زلغب).

(٤) الممتع (١٤٧).

(٥) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (٢٩٨ / ١٥).

(٦) انظر: أصول الجذور الرباعية في لسان العرب (١٨١).

(٧) انظر: مقال أسطورة حروف الزيادة العشرة المجموعة في قولهم: (سألتمونيها)، لعبد الرزاق =

المبحث الثاني

تأصيل اللام في الجذور الرباعية في تاج العروس

وفيه ثلاثة مطالب^(١):

* المطلب الأول: زيادة اللام حشواً ثانية.

جاء في معجم التاج كلمات رباعية غير مضعفة الحرف الثاني منها حرف اللام، وكان عددها (٢٨٦) كلمة، أظهر التأصيل أنَّ منها (٢٢٥) كلمة نشأت من جذر ثلاثي عن طريق زيادة حرف غير اللام، أو لم يتبين بينها وبين أي جذر ثلاثي علاقة، ومنها (٦١) كلمة جاءت اللام فيها زائدة وهي:

بَلْتُق: البَلْتُقُ: المِياهُ المُسْتَنْقَعَةُ، الوَاحِدُ بَلْتُوق، والبَلْتُقُ: الأَبَارُ السَمِيحَةُ الغَزِيرَةُ. وَعَيْنٌ بَلَاتِق: كَثِيرَةُ المَاءِ. ويظهر أنَّ الأصل الثلاثي: بَتَق، وهو يدل على التفتح في الماء وغيره، والبَتَق بَتَق المَاءِ، وَبَتَق السَّيْلُ: خَرَقَهُ وَشَقَّهُ، فَانْبَتَق أَي انفَجَرَ^(٢).

بَلْدَح: بَلْدَحَ الرَّجُلُ: إِذَا صَرَبَ بِنَفْسِهِ إِلَى الأَرْضِ، وَبَلْدَحَ الرَّجُلُ: إِذَا وَعَدَ وَلَمْ يُنْجِزِ العِدَّةَ،

=الصاعدي، نشر في موقع مجمع اللغة العربية الافتراضي ٢٨ أبريل ٢٠١٦م. وانظر: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم، الصاعدي.

- (١) لم يشر أحد من الصرفيين أو اللغويين إلى زيادة اللام أولاً، وظهر لي من الاستقراء أن اللام لا تزداد أولاً، والرباعي المبدوء باللام ألفاظ قليلة، بلغت ثلاثة وعشرين رباعياً، ولم يدل الاشتقاق على زيادة اللام فيها. وهي: لَحْسَم، لَحْجَم، لَعَم، لَعْدَم، لَعَسَم، لَعْظَم، لَعَقَط، لَعَمَط، لَعَمَط، لَعَمَق، لَعَشَن [الناء مثلثة]، لَعْدَم، لَعَمَط، لَمْهَج، لَهَب، لَهْجَم، لَهْدَب، لَهْزَم، لَهْسَم، لَهْلَأ، لَهْمَج، لَهْمَس.
- (٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري (بتق)، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (١/١٩٧)، لسان العرب، ابن منظور (بتق).

وامرأة بُلْدَحٌ وبلْدَحٌ: بادئةٌ سَمِينَةٌ، وبلْدَحُ الرَّجُلُ إذا أَعْيَا وبلَّد. ويظهر أن الأصل الثلاثي: بدح، والبدح: ضربك بشيء فيه رخاوة، وبدحه بالعصا: ضربه بها، وبدح الرجل عن حمالته والبعير عن حملة: عجزا عنهما. ويقال للمرأة البادن الضخمة: بيدح^(١).

بلطح: بَلَطَحَ الرَّجُلُ: إِذَا ضَرَبَ بِنَفْسِهِ الْأَرْضَ، مِثْلَ بَلْدَحٍ^(٢). ويظهر أن الأصل الثلاثي^(٣): بطح، والبطح: البسط والامتداد، ويطحه على وجهه ألقاه^(٤).

بلعك: الْبَلْعُكُ: النَّاقَةُ الْمُسْتَرْخِيَةُ أَوْ الْمُسِنَّةُ، وَالْبَلْعُكُ وَالِدَلْعُكُ: النَّاقَةُ الثَّقِيلَةُ، وَالرَّجُلُ الْبَلِيدُ وَالْجَمَلُ الْبَلِيدُ، وَاللَّيْمُ الْحَقِيرُ، وَبَلْعَكَ بِالسَّيْفِ: قَطَعَهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: بعك، صرَّح به ابن فارس^(٥). وَالْبَعْكَ: التَّجْمُعُ وَالْإِزْدِحَامُ وَالْإِخْتِلَاطُ، وَالْغَلْظُ فِي الْجِسْمِ وَالْكَرَازَةُ^(٦).

بلقع: الْبَلْقَعُ، وَالْبَلْقَعَةُ: الْأَرْضُ الْفَقْرُ الَّتِي لَا شَيْءَ بِهَا، وَلَا شَجَرَ فِيهَا، يَكُونُ فِي الرَّمْلِ وَفِي الْقِيَعَانِ، وَبَلْقَعَ الْبَلْدُ بَلْقَعَةً: أَفْقَرُ. وَقَالَ ابْنُ فَارِسٍ: السَّلَامُ فِي الْبَلْقَعِ زَائِدَةٌ^(٧). وهذا تصريح من الزبيدي برأي ابن فارس^(٨).

(١) انظر: الصحاح (بدح)، مقاييس اللغة (١/ ٢١٤).

(٢) يظهر لي أن الكلمتين مترادفتان ولا إبدال فيهما.

(٣) يرى ابن فارس أنها منحوته من: بطح، وبلط. مقاييس اللغة (١/ ٣٣٠).

(٤) انظر: مقاييس اللغة (١/ ٢٦٠)، اللسان (بطح).

(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٣٤).

(٦) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٦٤)، اللسان (بعك).

(٧) انظر المرجع السابق (١/ ٣٣٤).

(٨) يظهر لي أن زيادة العين أقرب، لقرب الجذر: بلق، والبلوقة: ما استوى من الأرض، هي قفر من الأرض، ومواضع لا ينبت فيها الشجر. انظر: كتاب العين، الخليل البصري (٥/ ١٧٢)، اللسان (بلق).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

بلكع: بَلَكَعَهُ: إِذَا قَطَعَهُ. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثلاثي: بَكَعَ، والبَكَعُ: القَطْعُ، بَكَعَهُ بالسيف: قَطَعَهُ^(١).

بلهس: بَلَهَسَ الرَّجُلُ: أَسْرَعَ فِي مَشْيِهِ. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثلاثي: بهَسَ، والبَهْسُ: الجِزَّةُ، وتبيهس في مشيه، إِذَا تَبَخَّرَ^(٢).

جلبز: الْجَلْبَزُ، الْجَلْبِزُ، وَالْجَلْبِزُ: الصُّلْبُ الشَّدِيدُ مِنَ الرِّجَالِ. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثلاثي: جَبَزَ، وَالْجَبَزُ مِنَ الرِّجَالِ: الكَزُّ الغَلِيظُ^(٣).

جلخم: اجْلَخَمُوا: اسْتَكْبَرُوا، أَوْ اجْتَمَعُوا. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثلاثي جَمَخَ، وَالْجَمَخُ: الكِبَرُ وَالْفَخْرُ، وَيَبْدُو أَنَّهُ حَصَلَ قَلْبٌ فِي هَذَا الأَصْلِ^(٤).

جلسد: جَلَسَدٌ، وَالْجَلَسَدُ: اسْمٌ صَنِمٌ كَانَ يُعْبَدُ فِي الجَاهِلِيَّةِ. وَذَكَرَهُ الجَوْهَرِيُّ فِي تَرْجَمَةِ جَسَدٍ عَلَى أَنَّ اللَّامَ زَائِدَةٌ^(٥). فيكون الأَصْلُ الثلاثي: جسد^(٦).

جلعب: الْجَلْعَبُ: الرَّجُلُ الجَافِي الشَّرِيرُ، وَمِنَ الإِبِلِ: مَا طَالَ فِي هَوَجٍ، وَالْجَلْعَبَةُ مِنَ التُّوقِ: الطَّوِيلَةُ، وَاجْلَعَبَ الرَّجُلُ اجْلَعَبَابًا: صُرِعَ وَامْتَدَّ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ، أَوْ اضْطَجَعَ وَامْتَدَّ

(١) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد (١/٣٦٥)، الصحاح (بَكَعَ)، مقاييس اللغة (١/٢٩٠).

(٢) عند ابن فارس منحوتة من: بهس وبله، مقاييس اللغة (١/٣٣١).

(٣) انظر: جمهرة اللغة (١/٣٤٢)، اللسان (بهس).

(٤) انظر: اللسان (جيز)، التاج (جيز).

(٥) انظر: تهذيب اللغة (٧/٣٦)، مقاييس اللغة (١/٤٧٧)، اللسان (جمخ).

(٦) انظر: الصحاح (جسد).

(٧) في القاموس المحيط، الفيروزآبادي: «وَذَكَرَ الجَوْهَرِيُّ الجَلَسَدَ هُنَا غير سديد» (١/٢٧٣)، وَذَكَرَهُ ابن فارس وابن منظور في الرباعي، مقاييس اللغة (١/٥١٣)، اللسان (جلسد).

وَأَنْبَسَطَ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: جَعَبٌ، وَمِنْ مَعَانِيهِ: الرَّجُلُ الدُّنْيَاءُ وَالضَّعِيفُ^(١)، وَيَأْتِي بِمَعْنَى صَرَعَهُ وَضَرَبَ بِهِ الْأَرْضَ^(٢).

حلقد: الحَلَقْدُ: السَّيِّئُ الخُلُقِ، الثَّقِيلُ الرُّوحِ كالحِقْدِ^(٣).

دليح: دَلِيحُ الرَّجُلِ: حَتَّى ظَهَرَ، وَطَأَطَأَهُ، وَدَلِيحٌ: طَأَطَأَ ظَهْرَكَ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: دِيحٌ، وَهُوَ مَسَاوٍ لِمَعْنَى دَلِيحٍ^(٤).

دلعب: الدَّلْعَبُ: البَعِيرُ الضَّخْمُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: دَعَبٌ، وَهُوَ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى امْتِدَادٍ فِي الشَّيْءِ وَتَبَسُّطٍ^(٥).

دلعت: الدَّلْعَتُ والدَّلْعَاتُ والدَّلْعَتُ: الجَمَلُ الشَّدِيدُ والصُّلْبُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الثَّاءَ بَدَلَ البَاءِ فِي دَلْعَبٍ مِنْ بَابِ التَّصْحِيفِ؛ فَالْأَصْلُ الثَّلَاثِيَّ: دَعَبٌ^(٦).

دلعس: الدَّلْعَسُ، والدَّلْعَسُ، والدَّلْعُوسُ، والدَّلْعِيسُ، والدَّلْعَاسُ، والدَّلْعَاسُ: الضَّخْمَةُ مِنَ التَّوْقِ فِي اسْتِرْخَاءٍ، وَكَذَلِكَ البَلْعَسُ والدَّلْعَكُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ السِّينَ بَدَلَ الكَافِ فِي دَلْعَكٍ^(٧).

دلعك: الدَّلْعَكُ: النَّاقَةُ العَلِيظَةُ المُسْتَرْخِيَّةُ، وَكَذَلِكَ الدَّلْعَسُ، والبَلْعَكُ والدَّلْعَكُ لِلنَّاقَةِ الثَّقِيلَةِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الدَّالَ بَدَلَ البَاءِ فِي بَلْعَكٍ^(٨).

(١) الجعوب الدني من الناس؛ لأنه متجمع للؤمه، غير منبسط في الكرم. مقاييس اللغة (١/٤٦٢).

(٢) انظر: اللسان (جعب)، التاج (جعب).

(٣) انظر: حقلد.

(٤) انظر: العين (٣/١٨٧)، كتاب الأفعال، ابن القَطَّاع (١/٣٨٢)، التاج (ديح).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (٢/٢٨٢).

(٦) انظر: دلعب.

(٧) انظر: بلعك، دلعك.

(٨) انظر: بلعك، دلعس.

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

دلق: طريق دَلَقٌ ودَلَقًا: مَهِيَعٌ^(١). ومَرَّ مَرًّا دَلَنَقًا أَي: سَرِيعًا، وَهُوَ مَرٌّ سَرِيعٌ شَبِيهُ بِالْمَهْمَلِجَةِ^(٢). ويظهر أن الأصل الثلاثي: دلق، وهو أصل يدل على دفع الشيء قدمًا، ومشى فلان الدلقى، وذلك إذا أسرع^(٣).

دلقم: الدَلِقْمُ: العَجُوزُ، والنَّاقَةُ المُسِنَّةُ المُتَكَسِّرَةُ الأَسنانَ فَهِيَ تَمَجُّ المَاءَ، والسَّيْمُ زَائِدَةٌ. وقد صَرَّحَ بِهِ غَيْرٌ وَاحِدٌ مِنَ العُلَمَاءِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأخُودًا مِنَ الدَّقْمِ الَّذِي هُوَ كَسْرُ الأَسنانِ، وَتَكُونُ اللَّامُ زَائِدَةً. وعلى ذلك يظهر أن الأصلين الثلاثيين: دلق أو دقم^(٤) متساويان.

دلمس: الدَّلْمَسُ والدَّلْمِسُ: الدَّاهِيَةُ، قَالَ ابنُ فَارِسٍ: وَهِيَ مَنْحَوْتَةٌ مِنَ كَلِمَتَيْنِ؛ مِنْ دَلَسَ الظَّلْمَةَ ودمس إذا أتى في الظلام^(٥)، والدَّلْمَسُ: الشَّدِيدُ الظُّلْمَةِ، يُقَالُ: لَيْلٌ دُلَامِسٌ، أَي: مُظْلِمٌ. وَجَزَمَ ابنُ مالِكٍ فِي لَامِيَةِ الأَفْعَالِ أَنَّ مِيمَ ادَّلَمَسَ زَائِدَةٌ، وَأَصْلُهُ: دَلَسَ، وَوَأَفَقَهُ شُرَّاحُهَا^(٦). ويظهر لي أن الأصلين الثلاثيين (دلس) و(دمس) متساويان^(٧).

دلهم: ادَّلَهُمَ الظُّلَامُ: كَثُفَ، وَكَذَلِكَ اللَّيْلُ إِذَا اسْوَدَّ، وَلَيْلٌ دَلْهَمٌ: مُظْلِمٌ، وَالمُدَّةُ العَقْلِ مِنَ الهَوَى، وَهَذَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ المِيمَ زَائِدَةٌ؛ لِأَنَّهُ مِنَ الدَّلَّةِ، وَالَّذِي صَرَّحَ بِهِ ابنُ القَطَّاعِ وَغَيْرُهُ أَنَّ لَامَ

(١) «طريق مهيع: واضح واسع بين... والهيعة: سيلان الشيء المصبوب على وجه الأرض». اللسان (هيع).

(٢) «مشبه الهملجة وهو فارسي معرب: حسن سير الدابة في سرعة. والهملاج: الحسن السير في سرعة وبختره». التاج (هملج).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٢/٢٨٦).

(٤) انظر: الصحاح (دلقم)، مقاييس اللغة (٢/٢٩٠، ٢٩٧)، التاج (دلق)، (دقم).

(٥) مقاييس اللغة (٢/٣٤٠).

(٦) انظر: الشرح الكبير على لامية الأفعال، الحضرمي الشافعي (١١٢).

(٧) انظر: مقاييس اللغة (٢/٢٩٦، ٣٠٠)، اللسان (دلس) و(دمس).

أَدْلَهُمْ زَائِدَةٌ، قَالُوا: لِأَنَّهُ مِنَ الدُّهْمَةِ. يقول الزبيدي: وَيَجُوزُ الْوَجْهَانُ^(١).

ذلعب: مقلوب ذعلب، الأصل الثلاثي: ذعب^(٢).

زلحف: ازلحف، وتزلحف: تنحى وتأخر، كازحلف، وتزحلف مقلوب. ويظهر أن الأصل

الثلاثي: زحف، وهو أصل يدل على الاندفاع والمضي قدماً، والمشي^(٣).

زلعب: ازلعب السحاب: كثف، وازلعب السيل: كثر وتدافع، وسيل مزلعب: كثير قمشه، ويرى الزبيدي أن اللام فيه أصلية، ونقل عن أبي حيان بأن اللام في سيل مزلعب زائدة. ويظهر أن اللام زائدة وقد صرح ابن فارس بزيادتها^(٤)، والأصل الثلاثي: زعب، فزعب السيل الوادي يزعبه زعباً: ملأه، وزعب الوادي نفسه: تملأ فدفع بعضه بعضاً^(٥).

زلغب: ازلغب الشعر وازلغب إذا نبت بعد الحلق، وذلك في أول ما ينبت لينا. وازلغب الفرخ: طلع ريشه، بزيادة اللام. والمزلغب: الفرخ إذا طلع ريشه. ونقل الزبيدي عن الجوهري وابن القطاع وأبي حيان زيادة اللام^(٦). وعلى ذلك فالأصل الثلاثي: زغب، وهو صغار الشعر والريش ولينه، وأول ما ينبت من الريش^(٧).

(١) انظر: العين (٤/ ٣١)، مقاييس اللغة (٢/ ٢٩٣، ٣٠٧)، اللسان (دهم)، التاج (دله).

(٢) انظر: ذعلب.

(٣) انظر: زحلف.

(٤) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٥٣).

(٥) انظر: اللسان (زعب)، التاج (زعب).

(٦) وخالفهم ابن عصفور في الممتع: «وأما ازلغب الفرخ أي: زغب. فلامه أصلية؛ لأن ازلغب في معنى (زغب) كثير الاستعمال، فينبغي أن يجعل أصلاً بنفسه، ولا تجعل اللام زائدة، لقلّة زيادة اللام». (١٤٧).

(٧) انظر: جمهرة اللغة (١/ ٣٣٣)، مقاييس اللغة (٣/ ١٣)، التاج (زغب).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

زلقم: الزُّلُقُوم، ذكره الجوهري^(١) في تركيب زَقَم على أن اللّام زائدة، وَقَالَ: هُوَ (الْحُلُقُوم) زِنَةٌ وَمَعْنَى، وَزَلَقَم اللَّقْمَةَ: بَلَعَهَا، وَالزُّلُقُومُ: حُرْطُومُ الْكَلْبِ، وَزُلُقُومُ الْفِيلِ: حُرْطُومُهُ. فالأصل الثلاثي: زقم^(٢).

سلحب: المُسَلْحَبُ: المُسْتَقِيم، والمُنْبَطِح، والطريقُ البينُ المُمْتَدِّ، وطريقُ مُسَلْحَبٍ مُمْتَدِّ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: سحب، وهو أصل يدل على جر شيء مبسوط ومدّه^(٣).

سلحت: السُّلْحُوتُ: هي: السُّحْلُوتُ، وَقَدْ مَرَّ أَنَّهَا المَاجِنَةُ^(٤).

سلطح: السُّلْطُحُ: جَبَلٌ أَمْلَسٌ، والسُّلَاطُحُ: العَرِيضُ، وجاريةٌ سَلْطَحَةٌ: عَرِيضَةٌ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: سطح، وسطح الشيء: بسطه وسواه^(٥).

سلفع: السَّلْفَعُ: الجريءُ الشجاعُ الواسعُ الصَّدرُ، والجسورُ، والسَّلْفَعُ: السَّلِيْطُ النَّاجِي الحَدِيدُ الذَّكِي، والسَّلْفَعُ من النَّسَاءِ: الصَّخَابَةُ البَدِيئَةُ السَّيِّئَةُ الخُلُقِ، والجريئةُ السَّلِيْطَةُ، وسَلْفَعَ عِلاوَتَهُ: ضَرَبَ عُنُقَهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: سفع، وسفع وجهه بيده: لطمه، وسفع عنقه: ضربها بكفه مبسوطة، وسفعه بالعصا: ضربه. وسافع قرنه: قاتله^(٦).

سلقد: السَّلْقَدُ: الفَرَسُ المُضْمَرُ، والسَّلْقَدُ: الضَّاوِي المَهْزُولُ، وسَلْقَدَهُ: ضَمَرَهُ، قَالَ الصَّاعِقَانِيُّ: اللّامُ فِي سَلْقَدٍ مَحْكُومٌ بِزِيادَتِهَا، وَقَدْ صَرَحَ الزَّيْدِيُّ بِالْأَصْلِ الثَّلَاثِيِّ فِي (سَقْد):

(١) انظر: الصحاح (زقم).

(٢) يرى ابن فارس أنه منحوت من زَلِقَ، وَزَقَمَ، مَقاييس اللغة (٣/٥٣).

(٣) انظر: جمهرة اللغة (١/٢٢٧)، مَقاييس اللغة (٣/١٤٢)، التاج (سحب).

(٤) انظر: سحلت.

(٥) انظر: اللسان (سطح).

(٦) انظر: العين (١/٣٤١)، تهذيب اللغة (٢/٦٥)، اللسان (سفع).

السقدد: الفرس المضممر، وكذلك السلقد والسقذ بغير تكرار الدال، وأسقده إسقادًا، وسقده يسقده سقداً، وسقده تسقيداً و سلقده: ضميره^(١).

سلهم: السَّلهَم: الضامِرُ الْمُضْطَرِبُ من عَيْرِ مَرَضٍ، اسلَهَمَ المَرِيضُ: ذَبَل وَبَس، إمَّا من مَرَضٍ أو هَمٍّ، والمُسْلهِمُ: المُتَعَيِّرُ اللَّونَ، اللَّامُ زائِدةٌ؛ لِأنه من سَهَمِ الوَجْه: إِذا تَعَيَّر، فالأصل الثلاثي: سهم^(٢).

صلخد: جَمَلٌ صَلَخَدٌ وَصَلَخَدٌ وَصَلَخَدٌ وَصَلَخَدٌ وَصَلَخَدٌ وَصَلَخَدٌ وَصَلَخَدٌ: المُسِنَّ، الصُّلْبُ، القَوِيّ، الشَّدِيدُ، الطَوِيلُ، أو الشَّهْمُ الماضِي من الإبل. وصرح ابن فارس بزيادة اللام: «بَعِيرٌ (صَلَخَدٌ)، أَي صُلْبٌ؛ فَاللَّامُ فِيهِ زَائِدَةٌ، وَإِنَّمَا هُوَ مَنْ صَخَدَ، وَالصَّخْرَةُ الصَّيْحُودُ»^(٣).

صلخَم: اصْلَخَمَ اصْلِخَمًا مِثْلَ اصْطَخَمَ: انْتَصَبَ قَائِمًا، وَمِثْلُهُ اصْلَخَدَ. واصلخَمَ إِذا غَضِبَ، وَبَعِيرٌ صَلَخَامٌ: طَوِيلٌ أو صُلْبٌ شَدِيدٌ أو جَسِيمٌ، وَجَبَلٌ صَلَخَمٌ: مُمْتَنِعٌ، المُصْلَخَمُ: المُسْتَكْبِرُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: صخم، يقول الزبيدي: «وقال غيره: صخمه الشمس: لفتحته. والصخماء: الحرة المختلطة السهل بالغلظة». ويقول الأزهري: «والمصطخم مفتعل من صخم، وهو ثلاثي...»^(٤)، وكأن اللام تعاقب الطاء في صيغة افتعل^(٥).

صلاطخ: الصَّلَطُخُ: الصَّخْمُ، وبهاءٍ: العَرِيضَةُ من النِّساءِ، والمُصَلَطُخُ والصَّلَطُخُ: العَرِيضُ، يُقال: نَصَلُّ مُصَلَطُخٌ: عَرِيضٌ، وَمَكَانٌ صَلَطُخٌ: عَرِيضٌ، والصاد فيه بدل السين في

(١) انظر: تهذيب اللغة (٨/٣٠٣، ٩/٢٩٧).

(٢) انظر: مقاييس اللغة (٣/١١١، ١٥٩)، كتاب الأفعال (٢/١٣١).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٣/٣٥٠، ٣٣٦).

(٤) تهذيب اللغة (٧/٧٤).

(٥) انظر: الصحاح (صخم)، مقاييس اللغة (٣/٣٣٦).

سلطح^(١).

صلفح: صَلَفَحَ الدَّرَاهِمَ: قَلَبَهَا، وَالصَّلَافِحُ: الدَّرَاهِمُ، وَالْمُصَلَّفَحُ: العَرِيضُ مِنَ الرُّؤُوسِ، وَصَرَّحَ الزَّبِيدِي بِالزِّيَادَةِ: «اللَّامُ زَائِدَةٌ، وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي صَفْحٍ»^(٢). فَالْأَصْلُ الثَّلَاثِي: صَفْح.

صلمح: صَلَمَحَ رَأْسَهُ، بِزِيَادَةِ اللَّامِ: حَلَقَهُ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ: جَارِيَةٌ مُصَلَّمَحَةُ الرَّأْسِ: زَعْرَاءٌ لَا شَعْرَ بِرَأْسِهَا، وَهَذِهِ السَّمَاءُ مُلْحَقَةٌ بِمَا بَعْدَهَا لِكَوْنِ اللَّامِ زَائِدَةً عَلَى الصَّوَابِ. وَهَذَا تَصْرِيحٌ مِنَ الزَّبِيدِي بِالْأَصْلِ الثَّلَاثِي: صَمَح.

صلهج: الصَّلَّهَجُ: الصَّخْرَةُ العَظِيمَةُ، وَالنَّاقَةُ الشَّدِيدَةُ، كَالصَّبِيهِجِ. وَهَذَا تَصْرِيحٌ مِنَ الزَّبِيدِي بِالْأَصْلِ الثَّلَاثِي: صَهَج، فَالصَّبِيهِجُ: الصَّخْرَةُ العَظِيمَةُ^(٣).

صلهم: الصَّلَّهَامُ: مِنْ صِفَاتِ الأَسَدِ، وَالجَرِيِّ، وَأَصْلُهُمُ الشَّيْءُ: صَلَبٌ وَاشْتَدَّ، وَيُظْهِرُ أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِي: صَهْمٌ؛ فَكُلُّ صَلَبٍ شَدِيدٍ فَهُوَ صَيِّهَمٌ^(٤).

طلفح: الطَّلَافِحُ: العِرَاضُ، وَطَلَّفَحُهُ أَي: الخُبِزَ وَفَلَطَحَهُ: إِذَا أَرَقَّهُ وَبَسَطَهُ. وَيُظْهِرُ أَنَّهُ مَقْلُوبٌ مِنَ (فَلطح)؛ فَالْأَصْلُ الثَّلَاثِي: فطح.

علفت: رَجُلٌ عِلْفَوْتُ وَعِلْفَوْتُ وَعِلْفَاتِي: جَسِيمٌ أَحْمَقٌ يَرْمِي بِالكَلَامِ عَلَى عَوَاهِينِهِ، وَالصَّخْمُ مِنَ الرِّجَالِ الشَّدِيدِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِي: عفت، عفت الرجل كلامه يعفته عفتاً إذا أخرجته على غير وجهه، والأعفت: الأحمق والأخرق^(٥).

(١) انظر: سلطح.

(٢) تاج العروس (صفح).

(٣) انظر: تهذيب اللغة (٢٣/٦)، اللسان (صهج).

(٤) انظر: تهذيب اللغة (٧٢/٦)، اللسان (صهم).

(٥) انظر: جمهرة اللغة (٤٠١/١)، تهذيب اللغة (١٦٤/٢)، الأفعال (٣٧١/٢).

علكد^(١): العَلَكْدُ: العَجُوزُ الدَاهِيَةُ، والمرأةُ القَصِيرَةُ اللَّحِيمَةُ الحَقِيرَةُ القَلِيلَةُ الخَيْرِ،
والعَلَكْدُ: الضخم، وعَلَكْدُ: اللَّبَنُ الخَائِرُ، كَعَلَكِطٍ وَعَكَلِيدٍ...

علكش: العَلَنَكْشُ: الكَثِيرُ. ويظهر أن الجذر الثلاثي: عكش، وعكش النبات والشعر
وتعكش: كثر والتف، وشجرة عكشة: كثيرة الفروع^(٢).

غلفق: العَلْفُقُ من العَيْشِ: الرَّخِي، والعَلْفُقُ من القِسِيِّ: الرَّخْوَةُ اللَّيْنَةُ جَدًّا وَلَا خَيْرَ فِيهَا.
والعَلْفُقُ: الْمَرْأَةُ الخَرْقَاءُ السَّيِّئَةُ المَنْطِقِ والعَمَلِ، وامرأةٌ غَلْفَاقُ المَشْيِ: سَرِيعَتُهُ. والغَلْفَاقُ:
الْمَرْأَةُ الطَّوِيلَةُ العَظِيمَةُ الجِسْمِ. وغَلْفَقَ الكَلَامَ: أَسَاءَهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: غفق، وهو
أصل يدل على خفة وسرعة وتكرير في الشيء^(٣).

فلطح: فَطَحَ القُرْصَ: بَسَطَهُ وَعَرَّضَهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ عَرَّضْتَهُ فَقَدْ فَطَحْتَهُ، وَرَغِيفٌ مُفْطَحٌ:
وَاسِعٌ، وَرَأْسٌ فِلْطَاحٌ وَمُفْطَحٌ: عَرِيضٌ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: فطح، فَطَحَ الشَّيْءُ فُطِحًا:
عَرَّضَهُ، أَي: جَعَلَهُ عَرِيضًا^(٤).

فطس: الفِطَّاسُ والفِطَّاسُ والفِطَّاسُ: الكَمَرَةُ العَلِيظَةُ، وَقِيلَ العَرِيضَةُ، والفِطَّاسَةُ:
حَظْمُ الخَنْزِيرِ وَهُوَ رَوْتُهُ أَنْفُهُ، وَتَفَلَّطَسَ أَنْفُ الْإِنْسَانِ إِذَا اتَّسَعَ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: فطس،
والفطس: عرض قصبه الأنف وطمأنينتها^(٥).

قلحم: القَلْحُومُ: العَظِيمُ الخَلْقِ مِنَ الرِّجَالِ، وَقَلِحَمٌ: المُسِينُ الضَّخْمُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ،

(١) انظر: علكد.

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١/١٩٤)، الصحاح (عكش)، اللسان (عكش).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٤/٣٨٥)، اللسان (غفق).

(٤) انظر: جمهرة اللغة (١/٥٤٩)، كتاب الأفعال (٢/٤٧٢).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (٤/٥١١)، اللسان (فطس).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

والقَلْحَمُ: اليابسُ الجَلْدُ، والمُقْلِحِمُ: الَّذِي يَتَضَعَّضُ لِحْمِهِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قحَم^(١)، والقحَم: الكبير المسن، الشيخ الخرف^(٢).

قلخَم: القَلْحَمُ: الجَمَلُ الضَّخْمُ العَظِيمُ، وَقيل: الضَّخْمُ من كُلِّ شَيْءٍ، لُغَةٌ فِي الحَاءِ^(٣).

قَلْدَم: القَلْدَمُ: الحِرُّ الواسِعُ الكَثِيرُ المَاءِ، شُبَّهَ بالبِئْرِ، والقَلِيدَمُ: البِئْرُ العَزِيْرَة. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قَدَم، وهو أصل يدل على سعة وكثرة، وبئر قدم: كثيرة الماء، وجفر قدام: واسع الفم كثير الماء^(٤).

قَلْعَط: أَقْلَعَطَ الشَّعْرُ: جَعَدَ وَصَلَبَ كَشَعْرِ الزَّيْجِ، والمُقْلَعِطُ الرَّأْسُ: الشَّدِيدُ الجُعُودَة لَا يَكَادُ يَطُولُ شَعْرُهُ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ صَلَابَةٍ، والقَلْعِطَةُ: أَشَدُّ الجُعُودَة. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قَعَط، ومن معانيه: قعط شعره من الحفوف إذا يبس، والمتقَط الرأس: الشديد الجعودة^(٥).

قَلْعَف: أَقْلَعَفَ الجِلْدُ أَي: انزَوَى كاقْفَعَلَّ، وأقْلَعَفَتْ أَنَامِلُهُ: إِذَا تَشَنَّجَتْ من بَرْدٍ أَوْ كِبَرٍ كاقْفَعَلَّتْ. والأصل الثلاثي: قفع^(٦).

قَلْعَم: القَلْعَمُ والقَلْعَمُ: مِثْلُ القَلْحَمِ: الشَّيْخُ المُسِنَّ الكَبِيرُ الهَرِمُ، والحَاءُ لُغَةٌ فِيهِ، وَهِيَ أَصَوْبُ اللُّغَتَيْنِ^(٧).

(١) الأصل عند الجوهري (قَلح) والميم زائدة، انظر: الصحاح (قَلحَم).

(٢) انظر: العين (٣/٥٤)، اللسان (قحَم).

(٣) انظر: قَلحَم.

(٤) انظر: مقاييس اللغة (٥/٦٩)، التاج (قَدَم).

(٥) انظر: اللسان (قَعَط)، التاج (قَعَط).

(٦) انظر: قَفَعَل.

(٧) انظر: قَلحَم.

قلفح: قَلْفَحُه: أَكَلَه أَجْمَع. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قفح، وقفحت الشيء إذا سفتته^(١).
قلمز: عَجُوزٌ قَلَمَزَةٌ: لَيْئِمَةٌ قَصِيرَةٌ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قمز، والقمز: الرذال الذي لا خير فيه^(٢).

قلمس: القَلَمَسُ: هُوَ الكَثِيرُ المَاءِ مِنَ الرِّكَايَا، يُقَالُ: إِنَّهَا لَقَلَمَسَةُ المَاءِ أَي: كَثِيرَةُ المَاءِ، والقَلَمَسُ: البَحْرُ، وَهُوَ أَيضًا السَّيْدُ العَظِيمُ، والرَّجُلُ الدَّاهِيَةُ المُنْكَرُ البَعِيدُ العُورُ، وَرَجُلٌ قَلَمَسٌ: وَاسِعُ الحَلْقِ، وَبَحْرٌ قَلَمَسٌ: أَي زَاخِرٌ، وَيُقَالُ: اللَّامُ زَائِدَةٌ^(٣). وقد صرح به ابن فارس^(٤)؛ فالأصل الثلاثي: قمس، وهو بمعنى الغوص والانغماس، وقاموس البحر: معظمه^(٥).
قلهب: القُلْهَبُ: الرَّجُلُ القَدِيمُ، القَدَمُ، الضَّخْمُ، والقَلْهَبَةُ: السَّحَابَةُ البَيْضَاءُ، والقَلْهَبَانُ: الطَّوِيلُ مِنَ الرِّجَالِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قهب، والقهب: المسمن، والعظيم، والطويل، والقهبة: بياض تعلوه حمرة^(٦).

كلثم: الكَلْثُمُ: الكَثِيرُ لَحْمِ الخَدَيْنِ والوَجْهِ، والكَلْثَمَةُ: اجْتِمَاعُ لَحْمِ الوَجْهِ بِلا جُهُومَةٍ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: كثم، وهو أصل يدل على امتلاء وسعة، وكثم الشيء: جمعه^(٧).
كلصم: كَلَصَمَ: إِذَا فَرَّ هَارِبًا. وفي موضع آخر: قَالَ الصَّاعَانِيُّ^(٨): اللَّامُ فِي سَلَقْدٍ مَحْكُومٌ

(١) انظر: جمهرة اللغة (١/٥٥٤).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٠/٦٢)، الصحاح (قمز).

(٣) انظر: اللسان (قلمس).

(٤) مقاييس اللغة (٥/١١٦).

(٥) انظر: تهذيب اللغة (٨/٣٢٣)، الصحاح (قمس)، مقاييس اللغة (٥/٢٦).

(٦) انظر: العين (٣/٣٧١)، مقاييس اللغة (٥/٣٤)، اللسان (قهب).

(٧) انظر: مقاييس اللغة (٥/١٦٢)، اللسان: (كثم)، التاج: (كثم).

(٨) رأيه في تاج العروس (سلقد).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

بزيادتها، مثلها في كَلْصَمَ بِمَعْنَى كَصَمَ، إِذَا فَرَّ وَنَفَرَ. فالأصل الثلاثي: كصم^(١).

كلمص: كَلَمَصَ الرَّجُلُ: فَرَّ، وهو مقلوب كَلْصَمَ^(٢).

هلمط: هَلَمَطَهُ هَلَمَطَةً: أَي أَخَذَهُ أَوْ جَمَعَهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: همط، همط ماله

وطعامه وعرضه، واهتمطه إذا أخذه مرة بعد مرة من غير وجه، والهمط: الأخذ بغير تقدير^(٣).

هلمع: الْهَلَمَعُ: السَّرِيعُ الْبُكَاءِ، لُغَةٌ فِي الْهَرَمَعِ بِالرَّاءِ، يُقَالُ: اهْرَمَعَ، واهْلَمَعَ، وذكر الزبيدي

ثلاثة آراء: «وظاهره أنه رباعي، وإليه ذهب الصرفيون، وعلى رأي الجوهري ومن تبعه: اللام

زائدة، وأصل تركيبه همع^(٤)، وعلى رأي ابن فارس^(٥) يكون منحوتاً من هلع وهمع.. ويظهر أن

اللام زائدة، فهمع يدل على سيلان شيء وهمعت العين: سال دمعها. وتهمع الرجل: تباكى^(٦).

* المطلب الثاني: زيادة اللام حشواً ثالثة.

جاء في معجم التاج كلمات رباعية غير مضعفة الحرف الثالث منها حرف اللام، وكان

عددها (١٦٦) كلمة. أظهر التأصيل أن منها (١٢٠) كلمة نشأت من جذر ثلاثي عن طريق زيادة

حرف غير اللام، أو لم يتبين بينها وبين أي جذر ثلاثي علاقة. ومنها (٤٦) كلمة اللام فيها

زائدة وهي:

- (١) انظر: اللسان (كصم)، التاج (كمص، كصم).
- (٢) انظر: كلمص.
- (٣) انظر: الصحاح (همط)، اللسان (همط).
- (٤) انظر: الصحاح (همع).
- (٥) في مقاييس اللغة: «(اهرَمَعَ) الْمَاءُ. سَالَ، مَنْ هَمَعَ وَهَرَعَ، وَكِلَاهُمَا سَالَ. وَكَذَا اِهْرَمَعَ الرَّجُلُ: أَسْرَعَ». (٧٢/٦).
- (٦) انظر: المرجع السابق (٦٧/٦)، اللسان (همع).

بذخ: بَذَخَ الرَّجُلُ بَذْلَخَةً وَبَذْلَاخًا: طَرَمَدًا^(١)، فَهُوَ مُبَذِّلٌ وَبِذْلَاخٍ، وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ وَلَا يَفْعَلُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: بَذَخَ، وَبِذَخَ: تَطَاوَلَ الرَّجُلُ بِكَلَامِهِ وَافْتَخَارَهُ^(٢).

تَعَلَّبَ:^(٣) التَّعَلَّبُ: مَخْرَجُ الْمَاءِ إِلَى الْحَوْضِ، وَالْجُحْرُ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ مَاءُ الْمَطَرِ، وَطَرَفُ الرُّمْحِ الدَّاخِلُ فِي جَبَّةِ السِّنَانِ مِنْهُ، وَأَصْلُ الْفَسِيلِ إِذَا قُطِعَ مِنْ أُمِّهِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: ثَعِبَ، فَثَعِبَ الْمَاءُ: فَجَرَهُ، وَالثَّعْبُ: مَسِيلُ الْوَادِي^(٤).

حَبَلَقَ: الْحَبَلَقُ ذَكَرَهُ الْجَوْهَرِيُّ فِي (حَبَقَ) عَلَى أَنَّ اللَّامَ زَائِدَةٌ^(٥)، وَصَوَّبَهُ ابْنُ بَرِّيٍّ، وَالْحَبَلَقُ: عَنَمٌ صِغَارٌ لَا تَكْبُرُ، أَوْ قِصَارٌ الْمَعَزِ وَدِمَامُهَا، وَالْحَبَلَقُ: الصَّغِيرُ الْقَصِيرُ مِنَّا. وَهَنَا صَرَّحَ الزَّيْدِيُّ بِالْأَصْلِ الثَّلَاثِيِّ.

حَدَلَقَ: الْحَدَلَقَةُ: الْحَدَقَةُ الْكَبِيرَةُ وَهَذَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ اللَّامَ زَائِدَةٌ، وَالْحَدَلَقَةُ مِثْلُ التَّحْدِيقِ، وَقَدْ حَدَلَقَ الرَّجُلُ: إِذَا أَدَارَ حَدَقَتَهُ فِي النَّظَرِ. وَهَنَا صَرَّحَ الزَّيْدِيُّ بِالْأَصْلِ الثَّلَاثِيِّ: حَدَقَ^(٦).

حَدَلَقَ: حَدَلَقَ الرَّجُلُ، ذَكَرَهُ الْجَوْهَرِيُّ فِي (حَدَقَ) وَأَشَارَ إِلَى أَنَّ اللَّامَ زَائِدَةٌ^(٧)، وَمَعْنَاهُ: أَظْهَرَ الْحَدَقَ وَهَكَذَا هُوَ صَنِيعُ الزَّمْخَشَرِيِّ فِي الْأَسَاسِ وَجَعَلَهُ مَجَازًا^(٨). وَتَحَدَلَقَ: ادَّعَى أَكْثَرَ مِمَّا عِنْدَهُ وَفِيهِ حَدَلَقَةٌ، وَتَحَدَلَقَ: وَتَحَدَلَقَ: التَّصَرُّفُ بِالظَّرْفِ، وَالْمُتَحَدَلَقُ: الْمُتَكَيِّسُ، وَقِيلَ: هُوَ

(١) الذي يفتخر بالباطل ويتمدح بما ليس فيه، التاج (طرمد).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (٧/١٤٣)، مقاييس اللغة (١/٢١٨)، اللسان (بذخ).

(٣) والتَّعَلَّبُ: مِنَ السَّبَاعِ، الْأُنْثَى تَعَلَّبَةٌ.

(٤) انظر: كتاب الأفعال (٣/٦٢٤)، اللسان (ثعب)، التاج (ثعب).

(٥) الصحاح (حبق).

(٦) انظر: المرجع السابق (حدلق)، اللسان (حدق).

(٧) الصحاح (حدق).

(٨) أساس البلاغة، الزمخشري (١/١٧٧).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

الَّذِي يَرِيدُ أَنْ يَزِدَادَ عَلَى قَدْرِهِ. وَهنا صرَّحَ الزَّيْدِيُّ بِالْأَصْلِ الثَّلَاثِيِّ: حَذَقٌ^(١).
حَذَلِمَ: حَذَلِمَ فَرَسَهُ: أَصْلَحَهُ، وَحَذَلِمَ الْعُودَ: بَرَأَهُ وَأَحَدَّهُ، وَحَذَلِمَ: أَسْرَعَ فِي الْمَشْيِ،
وَالْحَاءُ لُغَةٌ فِي الْخَاءِ (حَذَلِمَ). وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: حَذَمَ، وَالْحَذْمُ: الْإِسْرَاعُ فِي الْمَشْيِ^(٢).
حَصَلَبَ: الْحِصْلَبُ: التُّرَابُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: حَصَبَ، وَالْحَصْبُ وَالْحَصْبَةُ:
الْحِجَارَةُ وَالْحِصْبِيُّ^(٣).

حَصَلِمَ: الْحِصْلِمُ: التُّرَابُ كَالْحِصْلَبِ، وَالْمِيمُ مَبْدَلَةٌ مِنَ الْبَاءِ.
حَفَلَجَ: الْحَفَلَجُ وَالْحَفَالِجُ: الْأَفْحَجُ، وَهُوَ الَّذِي فِي رِجْلِهِ أَعْوِجَاجٌ، وَالْحَفَلِجُ: الْقَصِيرُ،
وَالْحَفَلَجُ: مَنْ يُحَرِّكُ جَسَدَهُ إِذَا مَشَى. وَيُظْهِرُ أَنَّهُ مَقْلُوبٌ عَنْ فَحَجَلٍ، وَالْأَصْلُ الثَّلَاثِيُّ: فَحَجٌ^(٤).
حَقَلَدَ: الْحَقَلْدُ هُوَ الْحَقَلْدُ، وَقَدْ يَكُونُ مِنْ بَابِ التَّصْحِيفِ.

حَقَلَدَ: الْحَقَلْدُ: الضَّيْقُ الْبَخِيلُ، أَوْ الضَّيْقُ الْخُلُقُ، أَوْ الْإِثْمُ، أَوْ هُوَ الْحَقْدُ وَالْعَدَاوَةُ،
وَالْحَقَلْدُ: السَّيِّئُ الْخُلُقِ، وَقَدْ صرَّحَ ابْنُ فَارِسٍ بِزِيَادَةِ اللَّامِ^(٥). فَالْأَصْلُ الثَّلَاثِيُّ: حَقَدَ، وَهُوَ أَحَدُ
الْمَعَانِي الَّتِي ذَكَرَهَا الزَّيْدِيُّ، وَالْمَعَانِي الْأُخْرَى لَيْسَتْ بِبَعِيدَةٍ عَنِ الْحَقْدِ وَهُوَ الضَّعِيفَةُ^(٦).
خَذَلَبَ: الْخَذَلَبُ: النَّاقَةُ الْمُسِنَّةُ الْمُسْتَرْخِيَّةُ، وَفِيهَا ضَعْفٌ، وَالْخَذَلَبَةُ: مِشِيَّةٌ فِيهَا ضَعْفٌ^(٧).

(١) وصرح ابن فارس كذلك بزيادة اللام، مقياس اللغة (١٤٤/٢).

(٢) انظر: الصحاح (حذم)، اللسان (حذم).

(٣) انظر: مقياس اللغة (٧٠/٢)، اللسان (حصب)، التاج (حصب).

(٤) انظر: فحجل.

(٥) مقياس اللغة (١٤٤/٢).

(٦) انظر: المرجع السابق (٨٩/٢)، اللسان (حقد).

(٧) وردت خذلب في: المخصص، ابن سيده (١٢٩/٢)، كتاب الأفعال (٣٢٩/١).

وفي الجمهرة^(١) واللسان^(٢): خدلب [بالدال]. ويظهر أنّ خدلب [بالذال] من باب التصحيف والأصل الثلاثي: خدب فهو أصل يدل على اضطراب في الشيء ولين^(٣).
خدلم: خذلمَ خذلمةً: أسرع، والحاء المهملة لغة. ويظهر أنّ الأصل الثلاثي: خدم، والخدم: سرعة القطع، وسرعة السير^(٤).
دحل: الدحلقة: انتفاخ البطن. ويظهر أنّ الأصل الثلاثي^(٥): دحق، ورجل مندحق البطن أي: واسعها^(٦).
دحلم^(٧): الدحلمة: دهورتكَ الشيء من جبل أو في بئر، وقد دحلمه فتدحلم. ويظهر أنّ الأصل الثلاثي: دحم، الدحم الدفع الشديد^(٨).
دعلق: دعلق في الوادي: أبعد، وكذا دعلق في المسألة عن الشيء، والدعلقة: الدناءة، وتتبع الشيء. ويظهر أنّ الأصل الثلاثي: دعق، فدعق الرجل وأدعق: اشتد ودفع، ودعقة من مطر: دفعة شديدة منه، ومداعق الوادي: مدافعه^(٩).

(١) الجمهرة (١١١٦/٢).

(٢) اللسان (خدلب).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (١٦٣/٢).

(٤) انظر: تهذيب اللغة (١٤٣/٧)، مقاييس اللغة (١٦٦/٢).

(٥) ويجوز أن يكون الأصل (دحل) والدحل: العظيم البطن. انظر: الصحاح (دحل)، مقاييس اللغة (٣٣٢/٢).

(٦) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (١٠٥/٢)، التاج (دحق).

(٧) انظر: دحلم، دحمل، دمحل، دملح، ذحمل، ذمحل.

(٨) انظر: جمهرة اللغة (٥٠٦/١)، اللسان (دحم).

(٩) انظر: تهذيب اللغة (١٤٠/١)، كتاب الأفعال (٣٥٠/١)، التاج (دعق).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

دملج: دَمَلَجَهُ: دَخَرَجَهُ. ويظهر أنه ملقوب عن دحلِم، فالأصل: دحم^(١).

دملج: الدُّمْلُجُ والدُّمْلُوجُ: المِعْضُدُ من الحُلِيِّ، والدَّمْلَجَةُ والدَّمْلَاجُ: تَسْوِيَةُ صَنَعَةِ الشَّيْءِ كَمَا يَدْمَلِجُ السُّوَارَ، وَدُمْلِجَ جِسْمِهِ دَمْلَجَةً أَي: طُوي طَيًّا حَتَّى اكْتَنَزَ لَحْمَهُ، وَالدَّمْدَمْلُجُ: السُّدْرُجُ الأَمْلَسُ، وَالدُّمْلُجُ والدُّمْلُوجُ: الحَجَرُ الأَمْلَسُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: دمج، وقد صرح ابن فارس بزيادة اللام^(٢)، فدمج الشيء دمجًا، إذا دخل في الشيء واستحكم فيه، ونصل مندمج: مدور، والشيء المدمج: المدرج مع ملاسة^(٣).

دملق: الدَّمْلِقُ والدَّمَالِقُ والدَّمْلُوقُ: الأَمْلَسُ المُسْتَدِيرُ الشَّدِيدُ الاستِدَارَةَ من الحِجَارَةِ، وَالدَّمْدَمَلِقُ من الحَجَرِ والحَافِرِ: الأَمْلَسُ المُدَوَّرُ، مثل المُدْمَلِكِ، وَالدَّمْدَمَلِجِ، وَدَمَلَقَهُ، وَدَمَلَكَهُ: إِذَا مَلَّسَهُ وَسَوَّاهُ. والقاف كما يظهر بدل الكاف في دملك.

دملك: الدَّمْلُوكُ: الحَجَرُ الأَمْلَسُ المُسْتَدِيرُ، وَحَجَرٌ مُدْمَلِكٌ وَسَهْمٌ مُدْمَلِكٌ: مُخَلَّقٌ، وَكَذَلِكَ حَجَرٌ مُدْمَلِقٌ، وَقَدْ تَدْمَلَكُ تَدْيِهَا: إِذَا فَلَكَ وَنَهَدَ وَلَا يُقَالُ: تَدْمَلَقَ، وَدَمَلَكْتُ الشَّيْءَ: إِذَا مَلَّسْتَهُ، وَحَافِرٌ مُدْمَلِكٌ: أَمْلَسَ، وَتَدْمَلَكُ الشَّيْءُ: أَمْلَسَ وَاسْتَدَارَ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: دمك^(٤)، وَدَمَكَ الشَّيْءُ يَدْمُكُ دُمُوكًا، أَي صَارَ أَمْلَسًا^(٥).

ذحلم: ذَحَلَمَهُ: ذَبَحَهُ، وَذَحَلَمَهُ: ذَهَوَرَهُ، فَتَذَحَلِمَ: تَذَهَوَرَ، يُقَالُ: مَرَّ يَتَذَحَلِمُ كَأَنَّهُ يَتَذَحَرِجُ.

(١) انظر: دحلِم، ذحلم، دحمل، دمحل، ذحمل، ذمحل.

(٢) مقاييس اللغة (٢/٣٣٩).

(٣) انظر: الصحاح (دمج)، اللسان (دمج).

(٤) ويرى ابن فارس أن الميم زائدة، يقول: «وَالْمِيمُ زَائِدَةٌ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ ذَكَتٌ». مقاييس اللغة (٢/٣٤٠).

(٥) انظر: الصحاح (دمك).



ويظهر أن الذال بدل الدال في دحلم؛ فالأصل الثلاثي: دحم^(١).

ذعلب: الذَّعْلِبَةُ: النَّاقَةُ السَّرِيعَةُ السَّيْرِ، وَقَدْ شُبِّهَتْ بِالذَّعْلِبَةِ وَهِيَ النَّعَامَةُ لِسُرْعَتِهَا، وَجَمَلٌ ذِعْلِبٌ: سَرِيعٌ بَاقٍ عَلَى السَّيْرِ، وَالذَّعْلِبَةُ: طَرَفُ الثَّوْبِ أَوْ مَا تَقَدَّعَ مِنْهُ، وَالذَّعْلِبُ مِنَ الْخَرِقِ: الْقِطْعُ الْمُسْتَقْفَّةُ، وَالتَّدْعَلْبُ: انْطِلَاقٌ فِي اسْتِخْفَاءٍ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: ذَعْبٌ، انْدَعَبَ الْمَاءُ، وَانْتَعَبَ إِذَا سَالَ وَاتَّصَلَ جَرِيَانُهُ فِي النَّهْرِ، قَلَبَ التَّاءَ ذَالاً^(٢).

ذعلت: التاء بدل الباء في كلمة ذعلب، وقد يكون من باب التصحيف والأصل الثلاثي: ذعب.

ذعلف: ذَعْلَفَةٌ: طَوَّحَ بِهِ وَأَهْلَكَهُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: ذَعْفٌ، وَأَذَعَفَ الرَّجُلُ الرَّجْلَ: قَتَلَهُ قِتْلًا سَرِيعًا^(٣).

زحلف:^(٤) الزُّحْلُوفَةُ: آثَارُ تَرْجِ الصَّبِيَانِ مِنْ فَوْقِ التَّلِّ إِلَى أَسْفَلِهِ، وَيُقَالُ بِالْقَافِ: الزُّحْلُوفَةُ، وَالْجَمْعُ: زُحَالِفٌ، وَزُحَالِيفٌ، وَالزُّحْلُوفَةُ: مَكَانٌ مَنَحْدَرٌ مَمْلَسٌ؛ لِأَنَّهُمْ يَتَزَحْلَفُونَ عَلَيْهِ. وَالزُّحْلُوفَةُ: الْمَكَانُ الزَّلِقُ مِنْ حَبْلِ الرَّمَالِ، تَلْعَبُ عَلَيْهِ الصَّبِيَانُ: وَكَذَلِكَ فِي الصَّفَا، زَحْلَفَهُ زَحْلَفَةً: دَحْرَجَهُ وَدَفَعَهُ، فَتَزَحْلَفُ: تَدَحْرَجُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: زَحْفٌ، وَهُوَ أَصْلُ يَدُلُّ عَلَى الْإِنْدِفَاعِ وَالْمُضِيِّ قَدَمًا، وَالْمَشْيِ^(٥).

زعلج: الزَّعْلَجَةُ: سُوءُ الْخُلُقِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: زَعَجٌ، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى الْإِقْلَاقِ

(١) انظر: دحلم، دملح، دحمل، دمحل، ذحمل، ذمحل.

(٢) انظر: تهذيب اللغة (٢/١٩٤)، اللسان (ذعب)، التاج (ذعب).

(٣) انظر: جمهرة اللغة (٢/٦٩٧)، اللسان (ذعب).

(٤) انظر: زلحف.

(٥) انظر: مقاييس اللغة (٣/٤٩)، اللسان (زحف).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

وقلة الاستقرار^(١).

زغلب: لَا يَدْخُلُنكَ مِنْ ذَلِكَ زُغْلَبَةٌ أَي: لَا يَحِيكَنَّ فِي صَدْرِكَ مِنْهُ شَكٌّ وَلَا هَمٌّ. ويظهر أَنَّ الباء بدل الميم في (زغلم)، فيكون الأصل الثلاثي: زغم^(٢).
زغلج: الرَّغْلَجَةُ: سُوءُ الْخُلُقِ، كَالرَّعْلَجَةِ. وَالأَوَّلُ الصَّوَابُ. ويظهر أَنَّهُ مِنْ بَابِ التَّصْحِيفِ^(٣).

زغلم^(٤): الزُّعْلَمَةُ وَالزُّعْلَمَةُ: الشُّكُّ وَالْوَهْمُ، يُقَالُ: لَا يَدْخُلُكَ مِنْ ذَلِكَ زُغْلَمَةٌ أَي: لَا يَحِيكَنَّ فِي صَدْرِكَ مِنْ ذَلِكَ شَكٌّ وَلَا وَهْمٌ وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ. وَهِيَ مِثْلُ الضَّغِينَةِ وَالْحَسَكَةِ يُقَالُ: وَقَعَ فِي قَلْبِي لَهُ زُغْلَمَةٌ بِهَذَا الْمَعْنَى. ويظهر أَنَّ الأصل الثلاثي: زغم، وهو أصل يدل على ترديد صوت خفي. وَالتَّرْغَمُ: صَوْتُ ضَعِيفٍ، كَأَنَّهُ فِي غَضَبِهِ يُرَدُّ صَوْتًا فِي نَفْسِهِ^(٥).

زفلق: الزَّفَلَقَةُ: السَّرْعَةُ. ويظهر أَنَّهُ مَقْلُوبٌ عَنْ: زَفَقْلٍ. وَالأصل الثلاثي: زفق أو زقف^(٦).
زهلق: الزُّهْلُوقُ: السَّيْمِينُ، وَتَزْهَلَقُ: إِذَا سَمِنَ، أَوْرَدَهُ الْجَوْهَرِيُّ فِي زَهَقٍ عَلَى أَنَّ اللَّامَ زَائِدَةٌ^(٧)، وَهُوَ رَأْيُ الْأَكْثَرِينَ، وَقَالَ قَوْمٌ: بَلْ هَاؤُهُ زَائِدَةٌ، وَصَنِّعَ الْمَصْنُفُ مَعَ جَمَاعَةٍ يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونُ رُبَاعِيًّا^(٨)، وَالرَّهْلُوقُ: السَّرِيعُ الْخَفِيفُ مِثْلًا، وَالرَّهْلُوقُ: الرِّيحُ الشَّدِيدَةُ، وَالزَّهْلَقَةُ: ضَرْبٌ مِنْ

(١) انظر: مقاييس اللغة (١٢/٣)، اللسان (زعج).

(٢) انظر: زغلم.

(٣) انظر: زعلج.

(٤) انظر: زغمل.

(٥) انظر: تهذيب اللغة (٨/٨٠)، مقاييس اللغة (١٣/٣)، اللسان (زغم).

(٦) انظر: زفقل.

(٧) الصحاح (زهق).

(٨) ويرى ابن فارس أَنَّهُ مَنْحُوتٌ مِنْ زَهَقٍ، وَرَلَقٌ، مقاييس اللغة (٣/٥٣).

المَسْئِي قِرَابُ الخُطَا. ويظهر أن الأصل الثلاثي: زهق، وهو أصل دالٌّ على تقدم ومضي وتجاوز، وعلى الامتلاء والسمن^(١).

سحلت: السُّحْلُوت: المَرَأَةُ المَاجِنَةُ، وَهُوَ قلب السُّلْحُوت. ويظهر أن الأصل الثلاثي: سحت، والسحت: كل حرام قبيح الذكر^(٢).

شصلب: الشَّصْلَبُ: القَوِيُّ الشَّدِيدُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: شصب، والشصب: اليبس^(٣).

شعلع: الشَّعْلَعُ ذَكَرَهُ الجَوْهَرِيُّ فِي آخر تركيب (شعع)^(٤) وَقَالَ: هُوَ بزيادة اللام: الطَّوِيل، قَالَه الفَرَّاء. وَقَالَ غيرُه: مِنَّا وَمِن غيرنا وَخَصَّه بعضهم بالرَّجال، وشجرة شَعْلَعَةٌ: مُتَفَرِّقَةٌ الأَعْصَان، غيرُ مُتَلَفَّة، وَهَذَا يُؤَيِّدُ قولَ الجَوْهَرِيِّ: إِنَّ أصلَ تركيبه (شعع) بِمعنى التفرُّق، وَقَالَ الأَزْهَرِيُّ^(٥): لَا أَذْرِي أَزِيدَت العَيْنُ الأُولَى أَو الأَخِيرَةُ مَزِيدَةٌ فَإِنْ كَانَتِ الأَخِيرَةُ مَزِيدَةً فَالأصلُ (شعل)^(٦)، وَإِنْ كَانَتِ الأُولَى هِيَ المَزِيدَةُ فَأصلُه (شلع)^(٧). ويظهر لي قوة الجذر (شعع)، فهو يأتي بِمعنى الطويل، وبمعنى المتفرق^(٨).

شفلع: الشَّفْلَعُ كَالشَّعْلَعِ: هُوَ مِثْلُه زِنَةٌ وَمَعْنَى، أَوْ هَذِهِ تَصْحِيفٌ، والصوابُ: الشَّعْلَعُ.

(١) انظر: العين (٣/٣٦٣)، مقاييس اللغة (٣/٣٢).

(٢) انظر: جمهرة اللغة (١/٣٨٦)، اللسان (سحت).

(٣) انظر: جمهرة اللغة (١/٣٤٢)، التاج (شصب).

(٤) الصحاح (شعع).

(٥) تهذيب اللغة (١/٢٧٤).

(٦) شعل: أصل يدل على انتشار وتفرق في الشيء الواحد من جوانبه، مقاييس اللغة (٣/١٨٩).

(٧) الشلع: الطويل، اللسان (شلع).

(٨) انظر: العين (١/٧١)، اللسان (شعع).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

صمخ: الصَّمْلَاخُ والصُّمْلُوخ: دَاخِلٌ خَرِقِ الْأُذُنِ وَوَسَّخُهُ وَمَا يَخْرُجُ مِنْ قُشُورِهَا، والجمع الصَّمَالِيخ، والصَّمَالِيخ: اللَّبَنُ الْخَائِثُ الْمُتَلَبِّدُ^(١). وقد صرَّح ابن فارس بزيادة اللام: «الصَّمْلَاخُ: خَرِقُ الْأُذُنِ، وَاللَّامُ فِيهِ زَائِدَةٌ، وَإِنَّمَا هُوَ الصَّمَاخُ»^(٢)؛ فالأصل الثلاثي: صمخ، والصماخ: خرق الأذن^(٣).

عككد: لَبِنٌ عَكْكَدٌ، وَعَكَايِدٌ: خَائِثٌ، كَعَكَلِطٍ، وَقِيلَ: لَامَةٌ زَائِدَةٌ^(٤)، وَالْعَكَلِيدُ وَالْعَكَلِيدُ: الْغَلِيظُ الشَّدِيدُ الْعُنُقِ وَالظَّهْرِ مِنَ الْإِبِلِ وَغَيْرِهَا. وَقِيلَ: الشَّدِيدُ عَامَّةً، الذَّكْرُ فِيهِ وَالْأُنثَى سِوَاهُ، وَالْإِسْمُ: الْعَكْلَدَةُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: عَكْدٌ^(٥)، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى السَّمَنِ وَالصَّلَابَةِ وَالغَلْظَةِ وَالكَثْرَةِ^(٦).

عمج: الْمُعْمَلَجُ: الَّذِي فِي خَلْقِهِ خَبْلٌ وَاضْطِرَابٌ، وَهِيَ بِالْعَيْنِ أَكْثَرُ، وَرَجُلٌ عَمَلَجٌ: حَسَنُ الْغِدَاءِ، وَرَجُلٌ عَمَلَجٌ: إِذَا كَانَ نَاعِمًا، وَالْعَمَلَجُ: الْمُعْوَجُّ السَّاقَيْنِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: عَمَجٌ، وَيَدُلُّ عَلَى الْإِلْتِوَاءِ وَالْإِعْوَجَّاجِ^(٧).

(١) يرى ابن فارس أنه إذا كان بمعنى اللبن الخائث المتلبد فهو منحوت من: صَلَخَ وَصَمَلَ، أَمَا صَمَلَ فَاشْتَدَّ، وَأَمَا صَلَخَ فَمِنْ الصَّمَمِ. فَكَانَ اللَّبِنُ إِذَا خَثُرَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عِنْدَ صَبِّهِ صَوْتٌ.

(٢) مقاييس اللغة (٣/٣٥٢).

(٣) انظر: الصحاح (صمخ)، التاج (صمخ).

(٤) انظر: علكد.

(٥) صرح بزيادة اللام الجوهري في الصحاح (عكد). وابن منظور في اللسان (عكد).

(٦) ويرى ابن فارس أنه منحوت من ثلاث كلمات: عكد، وعلد، ولكد. مقاييس اللغة (٤/٣٦١)، وعنده قد يكون الأصل: علد، وهو يدل على القوة والشدة والصلابة. مقاييس اللغة (٤/١٢٣).

(٧) انظر: العين (١/١٩٣)، مقاييس اللغة (٤/١٠٥)، كتاب الأفعال (٢/٣٧٧).

(٨) انظر: العين (١/٢٣٩)، مقاييس اللغة (٤/١٣٦)، اللسان (عمج).

عملق: والعمَلَقَةُ: البَوْلُ والسَّلْحُ أو الرَّمِيَّ بهما، والعمَلَقَةُ: التَّعمِيقُ فِي الكَلَامِ، والعمَلَاق: مَنْ يَخْدَعُ النَّاسَ بِظُرْفِهِ، والعمَلِق: الجَوْرُ والظُّلْمُ، والعمَلَقَةُ: اِختِلَاطُ السَّمَاءِ فِي الحَوْضِ وَخُثُورَتُهُ، وعمَلَقَ ماؤُهُم: إِذا قَلَّ، والعمَلَاقُ: الطَّويلُ. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: عمق، ومن معانيه: التعمق والتنطع في الكلام، والمبالغة في الأمر والتشدد فيه، والبعد إلى أسفل^(١).

قحلف: قحلف ما في الإناء، وقحفله: أكله أجمع، وصرح الزبيدي بزيادة اللام، يقول: وعندي أَنَّ اللام زائدةٌ كما هو ظاهر^(٢).

قملس: القَمَلَسُ: الدَّاهِيَةُ، كالقَمَلَسِ^(٣).

مدلج: المُدْلُوجُ: مقلوب الدُّمْلُوجُ، وقد سبق في (دملج).

هدلغ: الهدلُوغَةُ: القَبِيحُ الخَلْقُ، والأَحْمَقُ. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: هدغ، انهدغت الرطبة: انفضخت حين سقطت، وانهدغ الشيء: لان عن يبس^(٤)، وكلَّها دلالة على قبح.

هزلع: الهِزْلَاعُ: السَّمْعُ الأَزَلُّ^(٥)، وهزَلَعْتُهُ: مُضِيَّهُ وأنسأله، والهَزَلَعُ: السَّرِيعُ. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: هزع، وهو يدل على السرعة^(٦).

هطلع: الهَطْلَعُ: الجَمَاعَةُ الكَثِيرَةُ من النَّاسِ، ورَبَّما سُمِّيَ الجَيْشُ الكَثِيرُ أهْلَهُ هَطْلَعًا، وَهُوَ الكَثِيرُ من كُلِّ شَيْءٍ، والهَطْلَعُ: الرَّجُلُ الطَّويلُ الجَسِيمُ، أو الجَسِيمُ المَضْطَرِبُ الطُّولَ، ونقل

(١) انظر: الصحاح (عمق)، مقاييس اللغة (٤/١٤٤)، اللسان (عمق).

(٢) انظر: قحفل.

(٣) انظر: قلمس.

(٤) انظر: اللسان (هدغ)، التاج (هدغ).

(٥) السمع الأزل: سبع مركب، وهو ولد الذئب من الضبع.

(٦) انظر: الصحاح (هزع)، كتاب الأفعال (٣/٣٥٣).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

الزبيدي زيادة اللام عن الجوهرى وعن الفيروزآبادي^(١). فيكون الأصل الثلاثي: هطع، وأهطع، إذا مد عنقه وصوب رأسه، الإهطاع: الإسراع في العدو^(٢).

هملط: هَمَلَطَهُ هَمَلَطَةً: أَي أَحَذَهُ أَوْ جَمَعَهُ، أَوْ الصَّوَابُ هَمَلَطَهُ، بِتَقْدِيمِ اللَّامِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ^(٣).

* المطلب الثالث: زيادة اللام إذا وقعت في الطرف.

جاء في معجم التاج كلمات رباعية غير مضعفة آخرها حرف اللام، وكان عددها (٩٥) كلمة. أظهر البحث أن منها (١٧) كلمة نشأت من جذر ثلاثي عن طريق زيادة حرف غير اللام، أو لم يتبين بينها وبين أي جذر ثلاثي علاقة، ومنها (٧٨) كلمة اللام فيها زائدة وهي:

بحشل: بَحَشَلَ الرَّجُلُ: أَي رَقَصَ رَقَصَ الزَّنْجِ، وَالْبَحَشَلُ وَالْبَحْشَلِيُّ مِنَ الرَّجَالِ: الْأَسْوَدُ الْغَلِيظُ، وَهِيَ الْبَحْشَلَةُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: حبش، وهو مقلوب في كلمة بحشل مع زيادة اللام، الحبش والحبشة: جنس من السودان^(٤).

برقل: بَرَقَلَ بَرَقَلَةً: كَذَبَ، وَالْبَرَقَلَةُ: كَلَامٌ لَا يَتَّبِعُهُ فِعْلٌ، مَاخُوذٌ مِنَ الْبَرَقِ الَّذِي لَا مَطَرَ مَعَهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: برق، يقال: بَرَّقَ الرَّجُلُ: إِذَا أَتَى بِشَيْءٍ لَا مِصْدَاقَ لَهُ^(٥).

ثرطل: الثَّرْطَلَةُ: الاسترخاء، يُقَالُ: مَرَّ مُثْرَطِلًا: أَي يَسْحَبُ ثِيَابَهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: ثرط، والثَّرْطَلَةُ بِالْكَسْرِ: الرَّجُلُ الْأَحْمَقُ الضَّعِيفُ وَقِيلَ: الثَّقِيلُ الْأَحْمَقُ^(٦).

(١) ويرى ابن فارس أن الهاء هي الزائدة، وأنه من طلع. مقاييس اللغة (٦/٧٢).

(٢) انظر: الصحاح (هطع)، اللسان (هطع).

(٣) انظر: هلمط.

(٤) انظر: العين (٣/٩٨)، الصحاح (حبش).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (١/٢٢٤)، المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (٨/١٠٩).

(٦) انظر: الصحاح (ثرط)، التاج (ثرط).

ثرعل: الثَّرْعَلَةُ: الرَّيْشُ الْمُجْتَمِعُ عَلَى عُنُقِ الدَّيْكِ. ويظهر أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: مَقْلُوبٌ مِنْ رَعَثٍ، وَالرَّعْثَةُ: عُنُونُ الدَّيْكِ النَّاتِيَةِ تَحْتَ مَنْقَارِهِ وَهُوَ لِحَيْثِهِ^(١).

ثرمل: ثَرَمَلٌ: أَكَلَ اللَّحْمَ، وَثَرَمَلَ اللَّحْمَ: لَمْ يُنْضِجْهُ، وَثَرَمَلَ الطَّعَامَ: لَمْ يُحْسِنْ أَكْلَهُ فَانْتَشَرَ عَلَى لِحْيَتِهِ وَفِيهِ وَلَطَخَ يَدَيْهِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: ثَرَمٌ، وَالثَّرَمُ: سَقُوطُ الثَّيْبَةِ. تقول: ثَرَمَ الرَّجُلُ فَهُوَ أَثَرَمٌ^(٢)، فالأثرم قد ينتثر الطعام منه حين الأكل.

ثنتل: ثَنَّتَلٌ: إِذَا تَقَدَّرَ بَعْدَ تَنْظُفٍ، وَالثَّنَّتَلَةُ: البَيْضَةُ المَدْرَةُ، وَالثَّنَّتَلُ: القَدْرُ العَاجِزُ مِنَ الرَّجَالِ، أَو الصَّخْمُ الَّذِي يُرَى أَنَّ فِيهِ خَيْرًا وَكَيْسَ فِيهِ خَيْرٌ^(٣). وَيُظْهِرُ أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: ثَنَتٌ، وَالثَّنَتُ المُنْتِنُ، وَالبَيْضَةُ الثَّنَتَةُ: المَدْرَةُ الفَاسِدَةُ، وَرَجُلٌ ثَنَّتَايَةٌ: أَي فَحَاشَةٌ سَيِّئُ الخُلُقِ بِذِيءِ اللِّسَانِ^(٤).

جبهل: الجَبْهَلُ والجَبْهَلُ: الرَّجُلُ الجَافِي. وَيُظْهِرُ أَنَّ الأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: جَبه، وَجَبْهَتُهُ اسْتَقْبَلْتَهُ بِكَلَامٍ فِيهِ غَلْظٌ^(٥).

ججشل: الجَجْشَلُ: السَّرِيعُ الخَفِيفُ. وَقَدْ صرَّحَ ابنُ فِارِسٍ بِزِيَادَةِ اللَّامِ، قَالَ: «فَهَذَا مِمَّا زِيدَتْ فِيهِ اللَّامُ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الجَجْشِ، وَالجَجْشُ خَفِيفٌ»^(٦).

(١) انظر: اللسان (رعث)، التاج (رعث).

(٢) انظر: الصحاح (ثرم)، التاج (ثرم).

(٣) على هذا المعنى يجوز أن يكون الأصل الثلاثي: ثنتل، والزائد النون. انظر: تهذيب اللغة (١٤/١٨٩).

(٤) انظر: جمهرة اللغة (١/٣٨٤)، تهذيب اللغة (١٤/١٨٩)، اللسان (ثنت).

(٥) انظر: العين (٣/٣٩٥)، جمهرة اللغة (١/٢٧٢)، تهذيب اللغة (٦/٤٣).

(٦) مقاييس اللغة (١/٥١٠).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

جحفل: الجَحْفَلُ: الجَيْشُ الكَثِيرُ، والرَّجُلُ العَظِيمُ القَدْرُ، وَجَحْفَلُهُ جَحْفَلَةٌ: صَرَعهُ ورَمَاهُ^(١). وصرح الزبيدي بزيادة اللام، قال: لامه زائدة؛ لِأَنَّهُ مِنَ الجَحْفِ، وَهُوَ الذَّهَابُ بِالشَّيْءِ، يُقَالُ مِنْهُ: جَحَفَ السَّيْلُ الشَّجَرَ والمَدَرَ، وَسَيَّلَ جَحَافًا.

جعفل: الجَعْفَلِيلُ: القَتِيلُ المُسْتَفْخُ، وطَعَنَهُ فجعفله: إِذَا قَلَبَهُ عَنِ السَّرْحِ فصَرَعه. ويظهر أَنَّ الأصل الثلاثي: جعف، وهو بمعنى: صَرَعه وَضَرَبَ به الأَرْضُ^(٢).

جمعل: جَمَعَلْتُ الكَبَّةَ والكُرَّةَ واللَّحْمَ والمَتَاعَ: إِذَا كَوَّرْتَهُ، وَيُقَالُ لِلحَيْسِ: جَمْعُولَةٌ؛ لِأَنَّ الحَيْسَ جَمْعُ التَّمْرِ والسَّمْنِ والأَقْطِ، وَجَمْعُولَةٌ مِنْ عَسَلٍ أَوْ سَمْنٍ أَيْ: قَدْرُ جَوْزَةٍ مِنْهُ أَوْ نَحْوِهَا، وامرأةٌ مُجْمَعُولَةُ اللَّحْمِ: مُعَقَّدَتُهُ لَيْسَتْ بِمَلْسَاءٍ. ويظهر أَنَّ الأصل الثلاثي: جمع.

جندل: الجَنْدَلُ: مَا يُقَالُ الرَّجُلُ مِنَ الحِجَارَةِ، والجَنْدَلُ: المَوْضِعُ تَجْتَمِعُ فِيهِ الحِجَارَةُ، الجُنَادِلُ: القَوِيُّ الشَّدِيدُ العَظِيمِ. ويظهر أَنَّ الأصل الثلاثي^(٣): جند، والجند: الأرض الغليظة، وقيل: هي حجارة تشبه الطين^(٤).

حتكل: الحُتْكُلُ، كقُنْفُذٍ: القَصِيرُ اللَّئِيمِ. ويظهر أَنَّ الأصل الثلاثي: حتك، الحتك وهو صغر الجسم^(٥).

(١) يرى ابن فارس أنها منحوتة من الحفَل وهو الجَمْعُ، وَمِنَ الجَفَلِ وَهُوَ تَجْمُعُ الشَّيْءِ فِي ذَهَابٍ، أَوْ مِنَ الجَفَلِ وَمِنَ الجَحْفِ فَإِنَّهُمْ يَجْحَفُونَ الشَّيْءَ جَحْفًا. مقاييس اللغة (١/٥٠٩).

(٢) انظر: العين (١/٢٣٤)، مقاييس اللغة (١/٤٦٠)، التاج (جعف).

(٣) يقول ابن فارس: «فَمُمَكِّنٌ أَنْ يَكُونَ نُؤْنُهُ زَائِدَةٌ، وَيَكُونُ مِنَ الجَدَلِ وَهُوَ صَلَابَةٌ فِي الشَّيْءِ». مقاييس اللغة (١/٥١٢).

(٤) انظر: اللسان (جند)، التاج (جند).

(٥) جمهرة اللغة (١/٣٨٦)، مقاييس اللغة (٢/١٣٦).

حدقل: الحَدَقْلَةُ: إِدَارَةُ الْعَيْنِ فِي النَّظَرِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: حدق^(١).

حزقل: الحِزْقُلُ: الرَّجُلُ الضَّيِّقُ فِي خُلُقِهِ، وَحِزَاقِلَةُ النَّاسِ: خُشَارَتُهُمْ وَرُذَالُهُمْ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: حزق، فالحزْقُ: الشَّدُّ البليغ والتضييق، ورجل حزقة: الضيق الرأي^(٢).

حسدل: الحَسْدَلُ: هُوَ الْقِرَادُ. وَصَرَّحَ الزَّيْدِيُّ بِزِيَادَةِ اللَّامِ فَقَالَ: «وَبَعْضُهُمْ يَجْعَلُ اللَّامَ زَائِدَةً»^(٣). ... فَالْحَسْدُ يُقْسِرُ الْقَلْبَ، كَمَا يُقْسِرُ الْقِرَادُ الْجِلْدَ فَيَمْتَصُّ دَمَهُ.

ختعل: خَتَعَلَ الرَّجُلُ: أَبْطَأَ فِي مَشْيِهِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: خَتَع، ف(ختع) في الأرض: ذهب وانطلق، ورجل ختعةً وختع: السريع المشي، وختع الفحل خلف الإبل إذا قارب في مشيه^(٤).

خدفل: خَدَفَلَ الرَّجُلُ: لَبَسَ قَمِيصًا خَلَقًا. ويظهر أن الأصل الثلاثي: خدف، والخِدْفُ: خِرْقُ الْقَمِيصِ قَبْلَ أَنْ يُؤَلَّفَ وَاحِدَتَهَا خِدْفَةً^(٥).

خدعل: خَدَعَلَهُ بِالسَّيْفِ: إِذَا قَطَعَهُ، الْخَدْعَلَةُ: تَقْطِيعُ الْبَطِّيخِ وَغَيْرِهِ قِطْعًا صِغَارًا، وَقَدْ خَدَعَلَهُ، وَالْخَدْعُولَةُ: الْقِطْعَةُ مِنَ الْقِرْعِ أَوْ الْقِثَاءِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: خذع، وهو يدلُّ على قِطْعِ الشَّيْءِ^(٦).

خرقل: خَرَقَلَ فِي رَمِيهِ خَرَقَلَةً: إِذَا تَنَوَّقَ فِيهِ أَوْ إِذَا أَرْسَلَهُ بِالتَّائِي، أَوْ هُوَ إِمْرَأُ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: خرق، خرقت الثوب إذا شققته، وخرقت الأرض: إذا قطعها

(١) انظر: حدلق.

(٢) انظر: تهذيب اللغة (٤/١٨)، اللسان (حزق).

(٣) اللامات (١٣٤)، المنصف (١٦٦).

(٤) انظر: اللسان (ختع)، التاج (ختع).

(٥) انظر: اللسان (خدف)، التاج (خدف).

(٦) انظر: مقاييس اللغة (٢/١٦٤)، المحكم (١/١٣٦).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

حتى بلغت أقصاها^(١).

خرمل: الخرميل: المرأة الحمقاء أو الرعناء، أو العجوز المتهدمة، وناقاة خرميل: مسنة، والخرملة: تساقط وبر البعير إذا سمن، والخرامل: الخدافل وهي الخلقان، وتخرمّل الثوب: إذ تمزق. ويظهر أن الأصل الثلاثي: خرم، وهو يدل على القطع والثقب والشق^(٢).
خشبل: الخشبيل، بالفتح وشد اللام أهمله الجوهري، وقال الصاغاني: هي الأكمة الصلبة^(٣)، وقيل: هي الحجارة الخشنة. ويظهر أن الأصل الثلاثي: خشب، وهو أصل يدل على خشونة وغلظ، فالأخشب: الجبل الغليظ^(٤).

خفجل: الخفاجل: القدم^(٥). ويظهر أن الأصل الثلاثي: خفج^(٦)، والخفج الاعوجاج^(٧).
دجمل: الدجمل: الخلق، وصرح بالجذر الثلاثي فقال: «يُقَال: إِنَّكَ عَلَى دَجْمٍ كَرِيمٍ، وَدَجْمٌ كَرِيمٌ، أَي: خُلِقَ طَيِّبًا»^(٨).

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٣/٧)، مقاييس اللغة (١٧٢/٢).

(٢) انظر: العين (٢٥٩/٤)، الصحاح (خرم)، مقاييس اللغة (١٧٣/٢).

(٣) في اللسان (أكم): «الأكمة القف من حجارة واحدة، وقيل: هو دون الجبال، وقيل: هو أشد ارتفاعاً مما حوله وهو غليظ لا يبلغ أن يكون حجراً».

(٤) انظر: مقاييس اللغة (١٨٥/٢)، اللسان (خشب)، التاج (خشب).

(٥) القدم من الناس: العبي عن الحجة والكلام مع ثقل ورخاوة وقلة فهم، وهو أيضاً الغليظ السمين الأحمق الجافي. اللسان (قدم).

(٦) وقد صرحوا بزيادة اللام مع الخماسي (خفنجل)، انظر: جمهرة اللغة (١١٨٥/٢)، مقاييس اللغة (٢٥٤/٢).

(٧) انظر: العين (١٦٣/٤)، مقاييس اللغة (٢٠٣/٢).

(٨) التاج (دجم)، وانظر: اللسان (دجم).

دحمل: دَحَمَلَ بِهِ دَحْمَلَةً: دَخَرَجَهُ عَلَى الْأَرْضِ، وَدَحَمَلَ الْقَوْمَ: تَرَكَهُمْ مُسَوِّينَ بِالْأَرْضِ مُصَرَّعِينَ يُوطَّؤُونَ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: دَحَمٌ^(١).

درجل: الدَّرَجَلَةُ: هُوَ سَيْرٌ أَوْ عَقَبٌ يَوْضَعُ فِي الْحَمَائِلِ وَيُجْعَلُ عَلَى الْقَوْسِ، وَدَرَجَلٌ قَوْسُهُ: فَعَلَ بِهَا ذَلِكَ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: دَرَجٌ، وَدَرَجَ الشَّيْءُ فِي الشَّيْءِ: طَوَاهُ وَأَدْخَلَهُ، وَالْإِدْرَاجُ: لَفَ الشَّيْءِ، وَيَدُلُّ عَلَى سِتْرٍ وَتَعْطِيَةٍ، مِنْ ذَلِكَ أَدْرَجْتُ الْكِتَابَ، وَأَدْرَجْتُ الْحَبْلَ^(٢).

دعكل: الدَّعْكَلَةُ: تَدْمِيثُكَ الْأَرْضَ بِالْأَرْجُلِ وَطَنًا. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: دَعَكَ، فَدَعَكَه فِي التَّرَابِ: مَرَّعَهُ، وَأَرْضٌ مَدْعُوكَةٌ: كَثُرَ بِهَا النَّاسُ وَرُعَاةُ الْإِبِلِ حَتَّى أَفْسَدُوهَا وَكَثُرَتْ فِيهَا آثَارُهُمْ^(٣).

دغفل: الدَّغْفَلُ مِنَ الْعَيْشِ: الْوَاسِعُ، وَالِدَّغْفَلُ مِنَ الْأَعْوَامِ: الْمُخْصَبُ، وَالِدَّغْفَلُ مِنَ الرَّيْشِ: الْكَثِيرُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: دَغَفٌ، وَالِدَغْفُ: الْأَخْذُ الْكَثِيرُ^(٤).

دمحل: دَمَحَلَهُ: دَخَرَجَهُ كَدَحْمَلَهُ، عَلَى الْقَلْبِ.

دهكل: الدَّهْكَلُ: الدَّاهِيَةُ، الدَّهْكَلُ: الشَّدِيدَةُ مِنَ شِدَائِدِ الدَّهْرِ، وَالدَّهْكَلَةُ: وَطْءُ الْأَرْضِ بِالْأَرْجُلِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: دَهَكَ، الدَّهَكَ: الطَّحْنَ وَالدَّقَّ وَالكَسْرَ، وَمَجَازًا الشَّدِيدَةَ مِنْ شِدَائِدِ الدَّهْرِ تَدَهَكَكَ^(٥).

ذحمل: ذَحَمَلَهُ: دَخَرَجَهُ، كَذَمَحَلَهُ، يَابِدَالِ الدَّالِ ذَا لًا.

ذمحل: ذَمَحَلَهُ: دَخَرَجَهُ، كَذَمَحَلَهُ، عَلَى الْقَلْبِ.

(١) انظر: دحلّم، ذحلّم، وسيأتي: دمحل، ذحمل، ذمحل.

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١/٣٤١)، مقاييس اللغة (٢/٢٧٥).

(٣) انظر: اللسان (دعك)، التاج (دعك).

(٤) انظر: جمهرة اللغة (٢/٦٦٩)، اللسان (دغف).

(٥) انظر: تهذيب اللغة (٦/٩)، اللسان (دهك).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

رهدل: الرَّهْدَلُ: الضَّعِيفُ مِنَ الرَّجَالِ، وَقِيلَ: هُوَ الْأَحْمَقُ. ويظهر أنَّ الأصل الثلاثي: رهد،
وَرَهَدَ الرَّجُلُ إِذَا حَمَقَ حِمَاقَةً مُحَكَّمَةً^(١).

زبغل: أَزْبَغَلَ الثَّوْبُ: ابْتَلَّ بِالسَّمَاءِ، كَأَسْبَغَلَ^(٢).

زغفل: الزَّغْفَلُ: شَجَرٌ، وَزَغْفَلٌ: أَوْقَدَ الزَّغْفَلُ لِهَذَا الشَّجَرِ، وَزَغْفَلٌ زَغْفَلَةٌ: إِذَا كَذَبَ.
ويظهر أنَّ الأصل الثلاثي: زغف، والزَّغْفُ: أطراف الشجر والنبات، وَزَغَفَ فُلَانٌ فِي حَدِيثِهِ: إِذَا
تَزَيَّدَ فِيهِ وَكَذَّبَ^(٣).

زغمل: الزَّغْمَلَةُ: الْحَسِيكَةُ فِي الْقَلْبِ، كَالزَّغْلَمَةِ؛ مَقْلُوبَةٌ مِنْهُ، وَالْحَسِيكَةُ: الضَّغِينَةُ.
والأصل الثلاثي: زغم^(٤).

زفقل: الزَّفْقَلَةُ، بِتَقْدِيمِ الْفَاءِ عَلَى الْقَافِ وَبِتَقْدِيمِ الْقَافِ عَلَى الْفَاءِ: السَّرْعَةُ^(٥). ويظهر أنَّ
الأصل الثلاثي: زفق^(٦) أو زقف^(٧)، وكلاهما بمعنى التلقف وهو: الأخذ باليد أو بالفم بين السماء
والأرض على سبيل الاختطاف والاستلاب من الهواء، والتلقف لا يكون إلا سريعاً.

سبحل: السَّبْحَلُ: الضَّخْمُ مِنَ الضَّبِّ وَالْبَعِيرِ وَالسَّقَاءِ وَالْجَارِيَةِ، وَزِقُّ سَبْحَلٍ: عَظِيمٌ
طَوِيلٌ، وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ، وَامْرَأَةٌ سَبْحَلَةٌ: طَوِيلَةٌ. وهي بهذه المعاني مقلوبة عن سحبل^(٨)، فيكون

(١) انظر: تهذيب اللغة (٦/ ١١١)، اللسان (رهد)، التاج (رهد).

(٢) انظر: سبغل.

(٣) انظر: البارع في اللغة، القالي (٣٦٢)، تهذيب اللغة (٨/ ٧٩)، اللسان (زغف).

(٤) انظر: زغلم.

(٥) انظر: كتاب الأفعال (٢/ ١١٣)، اللسان (زقفل). يظهر لي أن سبب تقديم الفاء التصحيف.

(٦) انظر: جمهرة اللغة (٢/ ٨٢٠).

(٧) انظر: اللسان (زقف).

(٨) انظر: سحبل.

الأصل الثلاثي: سحب.

سبعل: رَجُلٌ سَبَعْلٌ كَسَبَهْلَلٍ، لَفْظًا وَمَعْنَى، عَلَى مَا يَأْتِي بَيَانُهُ^(١).

سبعل:^(٢) اسْبَعَلَ الثَّوْبَ، اسْبِعْلًا: ابْتَلَّ بِالمَاءِ، وَكَذَلِكَ اِزْبَعَلَ. وَاسْبَعَلَ الشَّعْرَ بِالدُّهْنِ: إِذَا ابْتَلَّ بِهِ، وَالمُسْبَعْلُ: المْتَسِعُ الضَّافِي، وَدِرْعٌ مُسْبَعْلَةٌ: سَابِغَةٌ، وَشَعْرٌ مُسْبَعْلٌ: مُسْتَرْسِلٌ، وَسَبَعْلٌ طَعَامُهُ: إِذَا رَوَاهُ دَسَمًا فَاسْبَعَلَ، وَسَعْبَلُهُ فَاسْبَعَلَ، عَلَى مَا يَأْتِي فِي مَوْضِعِهِ. وَقَدْ صَرَحَ ابْنُ فَارِسٍ بِالأصلِ الثلاثي^(٣): سَبِعَ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ السَّبُوعِ، وَذَلِكَ أَنَّ المَاءَ كَثُرَ عَلَيْهِ حَتَّى ابْتَلَّ. وَسَبَعَ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى تَمَامِ الشَّيْءِ وَكَمَالِهِ، وَكُلُّ شَيْءٍ طَالَ إِلَى الأَرْضِ فَهُوَ سَابِعٌ^(٤).

سبهل: جَاءَ سَبَهْلًا وَسَبَعْلًا: مُخْتَلَفًا فِي مَشِيَّتِهِ، غَيْرَ مُكْتَرِثٍ، أَوْ فَارِغًا لَيْسَ مَعَهُ مِنْ أَعْمَالِ الأَخْرَةِ شَيْءٌ، وَكُلُّ فَارِغٍ سَبَهْلٌ، وَجَاءَ الرَّجُلُ يَمْشِي سَبَهْلًا: إِذَا جَاءَ وَذَهَبَ فِي غَيْرِ شَيْءٍ، وَسَبَهْلًا: غَيْرَ مَحْمُودِ المَجِيءِ، وَالسَّبَهْلُ: النَّشِيطُ الفَرِحُ، وَالسَّبَهْلَى: التَّبَخُّرُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الأَصْلَ الثلاثي: سبه، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى ضَعْفِ العَقْلِ أَوْ ذَهَابِهِ^(٥).

سحب:^(٦) السَّحْبُ مِنَ الدَّلْوِ، وَالصَّبُّ، وَالسَّقَاءُ، وَالبَطْنُ: الصَّخْمُ، وَالسَّحْبُ الوَادِي الوَاسِعُ، وَوِعَاءٌ سَحْبٌ، وَجِرَابٌ سَحْبٌ أَي: وَاسِعٌ، السَّحْبُ: الطَّوِيلُ فِي ضَخْمٍ. وَيُظْهِرُ أَنَّ

(١) انظر: سبهل. وانظر: الحاشية التالية.

(٢) قال الزبيدي: «وَيُقَالُ: أَنَا فُلَانٌ سَبَعْلًا، أَي فَارِغًا لَأَ شَيْءٍ مَعَهُ، وَلَا سِلَاحَ عَلَيْهِ، وَهُوَ كَقَوْلِهِمْ:

سَبَهْلًا، وَالسَّبَعْلُ: الفَارِغُ». وَأُظِنَ الغَيْنُ فِي هَذَا المَعْنَى بِدَلِّ الهَاءِ فِي (سبهل).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ١٦٠).

(٤) انظر: العين (٤/ ٣٧٩)، جمهرة اللغة (١/ ٣٣٨)، مقاييس اللغة (٣/ ١٢٩).

(٥) انظر: الصحاح (سبه)، مقاييس اللغة (٣/ ١٣٠).

(٦) فِي مَقَائِيسِ اللُّغَةِ: «مَنْحُوتٌ مِنْ سَحَلٍ إِذَا صَبَّ، وَمِنْ سَبَلٍ، وَمِنْ سَحَبٍ إِذَا جَرَى وَامْتَدَّ. وَهِيَ

مَنْحُوتَةٌ مِنْ ثَلَاثِ كَلِمَاتٍ». (٣/ ١٥٨).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

الأصل الثلاثي: سحب، وهو أصل يدل على جرّ شيء مبسوط ومده^(١).
سحج: السَّحَجَةُ: دَلْكُ الشَّيْءِ، أَوْ صَقْلُهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: سحج، والسَّحَجُ: أن يصيب الشَّيْءُ الشَّيْءَ فيسحجه أي: يقشر منه شيئاً^(٢).
سرحل: السَّرْحَالُ، لُغَةٌ فِي السَّرْحَانِ: اسْمٌ لِلذُّئْبِ، وَلَا مُمْدَلَّةٌ مِنْ نُونٍ، أَوْ أَنَّهَا زَائِدَةٌ. ويظهر أن الجذر سرح، واللام تتعاقب مع النون في الزيادة.
سغبل: سَغْبَلُ الرَّجُلِ: كَثُرَتْ بِهِ الْجِرَاحَاتُ، وَسَغْبَلُ الطَّعَامِ: آدَمُهُ بِالْإِهَالَةِ وَالسَّمْنِ، وَرَوَاهُ دَسَمًا، وَالسَّغْبَلَةُ أَنْ يُتْرَدَ اللَّحْمُ مَعَ الشَّحْمِ، فَيَكْثُرُ دَسَمُهُ، وَسَغْبَلُ رَأْسِهِ بِالذُّهْنِ: رَوَاهُ بِهِ، وَكَذَلِكَ سَبْغَلُهُ، فَاسْبَغَلْ، بِتَقْدِيمِ الْبَاءِ عَلَى الْعَيْنِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ^(٣).
شمطل: الشُّمَطَالَةُ: الْبُضْعَةُ مِنَ اللَّحْمِ، يَكُونُ فِيهَا شَحْمٌ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: شمط، وهذا الأصل يدل على الخلطة، من ذلك الشمط وهو: اختلاط الشيب بسواد الشباب. ويقال لكل خليطين خلطتهما: قد شمطتهما، وهما شميطن^(٤).
شنبل: شَنْبَلَةٌ: قَبْلُهُ، وَرَشْفَهُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: شنب، الشنب: رقة الثغر وصفاءه، الثغر الأشنب: البارد العذب^(٥).
صغبل: صَغْبَلُ الطَّعَامِ، لُغَةٌ فِي سَغْبَلِهِ، إِذَا آدَمُهُ بِالْإِهَالَةِ أَوْ السَّمْنِ^(٦).

(١) انظر: تهذيب اللغة (٤/١٩٥)، مقاييس اللغة (٣/١٤٢).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (٤/٧٤)، مقاييس اللغة (٣/١٤٣)، التاج (سحج).

(٣) انظر: سغبل.

(٤) انظر: مقاييس اللغة (٣/٢١٤)، اللسان (شمط)، التاج (شمط).

(٥) انظر: جمهرة اللغة (١/٣٤٥)، مقاييس اللغة (٣/٢١٧).

(٦) انظر: سبغل، سغبل. وفي جمهرة اللغة: [سبغ] وأسبغ الله عليه النعمة وأصبغها إسبأغاً بالسين والصاد والسين أعلى وأكثر. (١/٣٣٨).

ضمرزل: الضَّرْزُلُ: الرَّجُلُ الشَّحِيح. ويظهر أن الأصل الثلاثي: ضرز، والضرز له معانٍ متعددة منها: الرجل المتشدد الشديد الشح^(١).

طهفل: طَهْفَلَ الرَّجُلُ: إِذَا أَكَلَ خُبْزَ الذُّرَّةِ، وَدَاوَمَ عَلَيْهِ، لِعَدَمِ غَيْرِهِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: طهف، والطهف: طعام يتخذ من الذرة، يختبز^(٢).

طهمل: الطَّهْمَلُ: الَّذِي لَا يُوجَدُ لَهُ حَجْمٌ إِذَا مَسَّ، وَالْجَسِيمُ الْقَبِيحُ الْخَلْقَةَ، وَتَطَهَّمَلَ الرَّجُلُ: مَسَىٰ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، وَالطَّهْمَلِيُّ: الْأَسْوَدُ الْقَصِيرُ. وَالطَّهَامِلُ: الضَّخَامُ. وَالطَّهْمَلَةُ: الْمَرْأَةُ الدَّقِيقَةُ، وَالطَّهْمَلَةُ: الْمَرْأَةُ السَّوْدَاءُ الْقَبِيحَةُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: طهم، وهو أصل يدل على شيء في خلق الإنسان وغيره، فالمطهم: الحسن التام، أو القليل لحم الوجه، وقيل: الفاحش السم، وقيل: النحيف الجسم، وهو من الأضداد^(٣).

عبدل: وَقَدْ سَبَقَ فِي (عبد)، أَنَّ لَامَ عَبْدَلٍ زَائِدَةٌ. وهذا تصريح من الزبيدي بزيادة اللام، وهذه من الكلمات التي ذُكرت مثلاً لزيادة اللام^(٤).

عردل: الْعَرْدَلُ: هُوَ الْعَرْدُ، الصُّلْبُ، الشَّدِيدُ^(٥). وهذا تصريح بالأصل الثلاثي، وكُلُّ مَا زَادَ فِيهِ عَلَى الْعَيْنِ وَالرَّاءِ وَالذَّالِ فَهُوَ زَائِدٌ، وَأَصْلُهُ عَرْدٌ^(٦).

(١) انظر: العين (٢٠/٧)، تهذيب اللغة (١١/٣٣٥)، المحكم (٨/١٧٠).

(٢) انظر: العين (٤/٢١)، تهذيب اللغة (٦/١٠٤)، مقاييس اللغة (٣/٤٢٨).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٣/٤٢٩)، النهاية (٣/١٤٧)، اللسان (طهم).

(٤) انظر: المقتضب (١/٦٠)، الأصول (٣/٢٤٣)، اللامات (١٣٣)، شرح التصريف (٢٨٣)، المفتاح في الصرف، الجرجاني (٩٠)، شرح المفصل (٥/٣٤٦)، الممتع (١٤٥)، شرح الشافية (٢/٣٨١).

(٥) انظر: العين (٢/٣١)، مقاييس اللغة (٤/٣٠٤).

(٦) انظر: مقاييس اللغة (٤/٣٧٣).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

عسقل: العُسْقُلُ والعُسْقُولُ: تَلَمُّعُ السَّرَابِ. وَالْعُسْقَلَةُ: مَكَانٌ فِيهِ صَلَابَةٌ وَنُسُوزٌ وَحِجَارَةٌ بِيضٌ، وَالْعَسَاقِيلُ: الْكَمَاءُ الَّتِي بَيْنَ الْبِيَاضِ وَالْحُمْرَةِ، وَقِيلَ: هُوَ أَكْبَرُ مِنَ الْفِقْعِ وَأَشَدُّ بَيَاضًا وَاسْتِرْحَاءً، الْوَاحِدُ عَسْقَلٌ وَعُسْقُولٌ. وَقَدْ صَرَّحَ ابْنُ فَارِسٍ بِزِيَادَةِ اللَّامِ: «الْعُسْقُولُ: قِطْعَةٌ السَّرَابِ، وَهَذَا مِمَّا زِيدَتْ فِيهِ اللَّامُ، وَالْأَصْلُ الْعَسَقُ، يُقَالُ: إِنَّهُ الْإِطَاقَةُ بِالشَّيْءِ»^(١).

عفكل: العَفْكَلُ: هُوَ الْأَحْمَقُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: عَفْكَ، وَالْأَعْفَكَ: الْأَحْمَقُ^(٢).

عقبيل: الْعَقَابِيلُ: بَقَايَا الْعِلَّةِ وَالْعِدَاوَةِ وَالْعِشْقِ كَالْعَبَاقِيلِ، وَالْعَقَابِيلُ: بَقَايَا كُلِّ شَيْءٍ، وَالْعُقْبُولُ: الْحَلَا، وَهُوَ قُرُوحٌ صِغَارٌ تَخْرُجُ بِالشَّفَةِ مِنْ بَقَايَا الْمَرَضِ. وَقَدْ صَرَّحَ ابْنُ فَارِسٍ بِزِيَادَةِ اللَّامِ: «الْعُقْبُولُ... اللَّامُ زَائِدَةٌ، إِنَّمَا هُوَ مَرَضٌ يَعْقُبُ الْمَرَضَ الْعَظِيمَ»^(٣).

عكبل: الْعَكْبَلُ: الشَّدِيدُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: عَكْبُ؛ لِأَنَّ مِنْ مَعَانِيهِ الشَّدِيدُ فِي الشَّرِّ^(٤).

عنسل: الْعَنْسَلُ: النَّاقَةُ الْقَوِيَّةُ السَّرِيعَةُ، وَذَكَرَ الزَّبِيدِيُّ أَنَّ بَعْضَهُمْ جَعَلَ النُّونَ زَائِدَةً^(٥)، وَعِنْدَمَا عَدَدَ مَعَانِي اللَّامِ ذَكَرَ أَنَّ اللَّامَ فِي عَنْسَلٍ زَائِدَةٌ؛ فَهِيَ مِنْ عَنَسٍ بِمَعْنَى: الصَّلْبِ^(٦).

غرقل: غَرَقَلٌ غَرَقَلَةٌ: صَبَّ عَلَى رَأْسِهِ الْمَاءَ بِمَرَّةٍ وَاحِدَةٍ^(٧). وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ:

(١) مقاييس اللغة (٤/٣٥٩).

(٢) انظر: العين (١/٢٠٦)، كتاب الأفعال (٢/٣٧٠)، اللسان (عفك).

(٣) مقاييس اللغة (٤/٣٦٠).

(٤) انظر: تهذيب اللغة (١/٢١٠)، التاج (عكب).

(٥) وهو مذهب سيويوه، انظر: جمهرة اللغة (٢/١١٥٦)، تهذيب اللغة (٣/٢١٨)، المحكم (١/٤٨٦)، اللسان (عنسل).

(٦) انظر: تهذيب اللغة (١٥/٢٩٨)، اللسان (عنسل). وعند ابن فارس منحوتة من (عنس) و(نسل) مقاييس اللغة (٤/٣٦٧).

(٧) هذا واحد من المعاني التي ذكرها، وهو الذي ظهر لي زيادة اللام فيه.

غرق، وهو أصل يدل على انتهاء في شيء يبلغ أقصاه، من ذلك الغرق في الماء^(١).
فحجل^(٢): نص الزبيدي على زيادة اللام فيها، يقول: «الْفَحْجَلُ وَقَدْ ذَكَرَهُ النُّحَاةُ فِي كُتُبِهِمْ
 وَفَسَّرُوهُ بِالْأَفْحَجِ^(٣)، ثُمَّ رَأَيْتُهُمْ صَرَّحُوا بِهِ فِي مُصَنَّفَاتِ الصَّرْفِ، قَالَ ابْنُ عَصْفُورٍ فِي الْمُمْتَعِ^(٤):
 لَامُ الْفَحْجَلِ زَائِدَةٌ؛ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى الْأَفْحَجِ، وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو حَيَّانٍ: اللَّامُ فِي الْفَحْجَلِ زَائِدَةٌ
 لِسُقُوطِهَا فِي الْأَفْحَجِ، قَالَ: وَكَثْرَةُ الاسْتِعْمَالِ لَا يَكُونُ دَلِيلًا إِلَّا حَيْثُ يَتَسَاوَى حَمْلُ كُلِّ وَاحِدٍ
 مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ كَالْقَلْبِ، وَأَمَّا هُنَا فَسُقُوطُ اللَّامِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنَى دَلِيلُ الزِّيَادَةِ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِي
 دَلِيلِ التَّصْرِيفِ وَالِاشْتِقَاقِ كَثْرَةُ وَلَا قِلَّةٌ... قُلْتُ: وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا مِنْ فَحَجِ الرَّجُلِ: إِذَا
 تَبَاعَدَ مَا بَيْنَ سَاقَيْهِ، وَفَجَلٌ: إِذَا غَلِظَ وَاسْتَرَحَى، فَتَكُونُ أَصْلِيَّةً».

فرجل: فَرَجَلَ الرَّجُلُ فَرَجَلَةً: وَهُوَ أَنْ يَتَفَحَّجَ وَيُسْرِعَ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: فَرَجَ،
 فَالْفَرَجُ: الْخَلَلُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ. وَهُوَ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى تَفْتِحِ فِي الشَّيْءِ^(٥).

فعمل: الْفَعْمُ أَيِ الْمُمْتَلَى، وَاللَّامُ زَائِدَةٌ^(٦).

قبعل: الْقَبْعَلَةُ: مَقْلُوبُ الْقَعْبَلَةِ وَهُوَ: إِقْبَالُ الْقَدَمِ كُلِّهَا عَلَى الْأُخْرَى، أَوْ تَبَاعُدُ مَا بَيْنَ
 الْكَعْبَيْنِ، أَوْ مَشْيٌ ضَعِيفٌ، أَوْ مَشْيٌ مَنْ كَانَتْ يَغْرِفُ التُّرَابَ بِقَدَمَيْهِ، يُقَالُ: مَرَّ يَتَّقَبَعُلُ فِي مَشْيِهِ،
 وَيَتَّقَبَعُلُ، وَسَبَّأَتِي ذَلِكَ فِي قَعْبَلِ.

(١) انظر: تهذيب اللغة (٨/٣٤)، مقاييس اللغة (٤/٤١٨).

(٢) انظر: (حفليج).

(٣) انظر: شرح التصريف (٢٨٣)، اللباب في علل البناء والإعراب (٢/٢٧٩)، شرح المفصل
 (٥/٣٤٦)، شرح الشافية (٢/٣٨١).

(٤) الممتع (١٤٥).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (٤/٤٩٨)، اللسان (فرج)، التاج (فرج).

(٦) تهذيب اللغة (١٥/٢٩٨)، التاج (اللام).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

قحزل: قَحَزَلَهُ قَحَزَلَةً^(١): أَسْقَطَهُ، وَصَرَبَهُ حَتَّى تَقَحَزَلَ: أَي وَقَعَ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قحز، فَقَحَزَهُ بالعصا قَحَزًا: صَرَبَهُ، وَقَحَزَ بِالرَّجْلِ: صَرَعَهُ، وَقَحَزَ الرَّجْلُ قُحُوزًا فهو قاحز: إذا سَقَطَ كَالْمَيْتِ^(٢).

قحفل: قَحْفَلَ مَا فِي الْإِنَاءِ، وَقَحْلَفَهُ: أَكَلَهُ أَجْمَعًا، وقال الزبيدي في قحلف: «وعندي أن اللام زائدة كما هو ظاهر». والقحف: شرب جميع ما في الإناء^(٣).

قذعل: الْقُدْعُلُ: اللَّيْمُ الْحَسِيْسُ الْهَيْئِ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قذع، القذع: الخنى والفحش. قذعه يقذعه قذعا: رماه بالفحش وأساء القول فيه^(٤).

قزم: الْقَزْمُلُ: الْقَصِيرُ الدَّمِيمُ. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قزم، والقزم: اللئيم الدنيء الصغير الجثة^(٥).

قسمل: الْقَسْمُلُ: وَلَدُ الْأَسَدِ، وَقَسْمَلَةٌ: لَقَبٌ لِرَجُلٍ لُقِّبَ بِهِ لَجَمَالِهِ، وَصَرَّحَ الزبيدي بزيادة اللام: «فَهِيَ مِنْ قَسَمَاتِ الْوَجْهِ، وَهِيَ أَعَالِيهِ». والأصل الثلاثي قسم: يدل على الحسن والجمال، وفلان مقسم الوجه أي: ذو جمال، والقسمة: الوجه^(٦).

قصمل: قَصَمَلَ فَلَانًا: صَرَعَهُ، وَقَصَمَلَ الشَّيْءَ: قَطَعَهُ وَكَسَرَهُ، والميم زائدة، والأصل:

(١) تُبَدَلُ اللام نونًا (قحزن).

(٢) انظر: كتاب الأفعال (٣/ ٣١)، اللسان (قحز)، التاج (قحز).

(٣) انظر: قحلف.

(٤) انظر: جمهرة اللغة (١/ ٥٥٣)، التاج (قحف).

(٥) انظر: اللسان (قذع)، التاج (قذع).

(٦) انظر: العين (٥/ ٩٣)، اللسان (قزم)، التاج (قزم).

(٧) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٨٦).

فَصَلَهُ^(١). فَصَمَلَ الطعامَ: أَكَلَهُ أَجْمَع. وصرح بأن اللام زائدة عند حديثه عن مواضع اللام فقال: قصممه، أي: كسره، والأصل: قصمه^(٢). ويظهر لي أن معنى قصم يلحق الجذرين: فصل وقصم، فقصل يدل على القطع، وقصم يدل على الكسر^(٣).

قعبل: القَعْبَلُ: صَرَبٌ مِنَ الكَمَأَةِ، القَعْبَلُ: القَعْبُ يُحَلَبُ فِيهِ اللَّبَنُ، واللام زائدة، ورجلٌ مُقْعَبِلٌ القَدَمَيْنِ إِذَا كَانَ شَدِيدَ القَبْلِ، والقَعْبَلَةُ فِي المَشْيِ: مِثْلُ القَبْعَلَةِ، وَهُوَ أَنْ يَمْشِيَ كَأَنَّهُ يَخْفِرُ بِرِجْلَيْهِ. فالأصل الثلاثي: قعب^(٤).

قعطل: قَعَطَلَهُ قَعَطَلَةً: صَرَبَهُ، وَقَعَطَلَهُ: صَرَعَهُ، وَقَعَطَلَ عَلَى غَرِيمِهِ: ضَيَّقَ عَلَيْهِ فِي التَّقَاضِي. ويظهر أن الأصل الثلاثي: قعط، والقعط: الشدة والتضييق، وقعط فلان على غريمه إذا شدد عليه في التقاضي^(٥).

قفعل: أَقْفَعَلَتْ يَدَهُ أَقْفَعَالًا: تَشَنَّجَتْ وَتَقَبَّضَتْ مِنْ بَرْدٍ أَوْ دَاءٍ، والجلدُ قد تَقَفَعَلَ وَتَزَوَّى كالأذنِ المُقْفَعَلَةِ، وَقِيلَ: المُقْفَعَلُ: المُتَشَنِّجُ مِنْ بَرْدٍ أَوْ كِبَرٍ، فَلَمْ يَخُصَّ بِهِ الأَنَامِلَ وَلَا الكَفَّ وَفِي لُغَةِ أَحْرَى أَقْلَعَفَ أَقْلَعْفًا^(٦). وقد صرح ابن فارس بزيادة اللام يقول: «أَقْفَعَلَتْ يَدُهُ: تَقَبَّضَتْ. وَهَذَا مِمَّا زِيدَتْ فِيهِ اللَّامُ، وَهُوَ مَنْ تَقَفَّعَ الشَّيْءَ»^(٧).

قنبل: القَنْبَلُ والقَنْبَلَةُ: الطائفةُ أو الجماعةُ مِنَ النَّاسِ وَمِنَ الحَيْلِ، قيل: هم ما بينَ الثلاثينَ

(١) انظر: تهذيب اللغة (٦/٢٧٣).

(٢) وصرح بزيادة اللام. المرجع السابق (١٥/٢٩٨).

(٣) انظر: العين (٥/٧٠)، كتاب الأفعال (٣/٣٩)، مقاييس اللغة (٥/٩٣).

(٤) انظر: اللسان (قعب)، التاج (قعب).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (٥/١١١)، اللسان (قعط)، التاج (قعط).

(٦) انظر: قلعف.

(٧) مقاييس اللغة (٥/١١٧)، وانظر: اللسان (قفع).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

إِلَى الْأَرْبَعِينَ، وَقَبَّلَ الرَّجُلُ: صَارَ ذَا قَبْلَةٍ، أَي ذَا جَمَاعَةٍ بَعْدَ الْوَحْدَةِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: قَنْبٌ، وَهُوَ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى جَمْعٍ وَتَجْمَعٍ، وَالْقَنْبِيُّ: الْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ. وَالْمَقْنَبُ مَا بَيْنَ الثَّلَاثَيْنِ إِلَى الْأَرْبَعِينَ مِنَ الْخَيْلِ^(١).

نقثل: النَّقْثَلَةُ^(٢): مِشْيَةُ الشَّيْخِ يُثِيرُ التُّرَابَ فِي مَشْيِهِ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: نَقْثٌ، وَالتَّنْقِيطُ الْإِسْرَاعُ فِي السَّيْرِ، خَلَطَ شَيْءٌ بِشَيْءٍ وَنَقَلَهُ^(٣).

نهشل: النَّهْشَلُ: الدُّنْبُ، وَالصَّفْرُ، وَنَقَلَ الزَّيْدِيُّ أَنَّ ابْنَ الْقَطَّاعِ ذَهَبَ إِلَى زِيَادَةَ لَامِهِ، وَكَأَنَّهُ أَخَذَهُ مِنَ النَّهْشِ، وَيُرَى ابْنَ فَارِسٍ أَنَّهُ مَنْحُوْتُ مِنْ كَلِمَتَيْنِ: نَشَلٌ وَنَهَشٌ، كَأَنَّهُ يَنْشُلُ اللَّحْمَ وَيَنْهَشُهُ^(٤). وَيُظْهِرُ لِي قُوَّةَ الْأَصْلِ: نِهَشٌ.

هدبل: الْهَدْبَلُ: الرَّجُلُ الْكَثِيرُ الشَّعْرَ، أَوْ الْأَشْعَثُ الَّذِي لَا يُسْرِحُ رَأْسَهُ وَلَا يَدُهُنَّهُ، وَأَيْضًا الثَّقِيلُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: هَدَبٌ، وَالْهَيْدَبُ وَالْهَدَبُ مِنَ الرِّجَالِ: الْجَافِي الثَّقِيلُ الْكَثِيرُ الشَّعْرَ، وَفَرَسٌ هَدَبٌ: طَوِيلُ شَعْرِ النَّاصِيَةِ، وَهَدَبُ الشَّجَرَةِ: طَوِيلُ أَغْصَانِهَا وَتَدْلِيهَا^(٥).

هدمل: الْهَدْمَلُ: الثَّوْبُ الْخَلْقُ، وَالْهَدْمَلُ: الْقَدِيمُ الْمُزْمِنُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: هَدَمٌ، وَتَهْدَمُ الثُّوبُ: بَلِيٌّ، وَالْهَدَمُ بِالْكَسْرِ: الثُّوبُ الْبَالِيُّ^(٦).

هرجل: الْهَرَجَلَةُ: الْاِخْتِلَاطُ فِي الْمَشْيِ، وَالْهَرْجُلُ: الْبَعِيدُ الْخَطْوُ. وَيُظْهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ الثَّلَاثِيَّ: هَرَجٌ، وَهُوَ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى اِخْتِلَاطٍ وَتَخْلِيطٍ، هَرَجَ النَّاسُ يَهْرَجُونَ هَرْجًا مِنْ اِخْتِلَاطٍ،

(١) انظر: جمهرة اللغة (١/٣٧٤)، مقاييس اللغة (٥/٣٠)، التاج (قنب).

(٢) يرى ابن فارس أنها منحوتة من نقث ونقل، انظر: مقاييس اللغة (٥/٤٨٤).

(٣) انظر: العين (٥/١٣٨)، مقاييس اللغة (٥/٤٦٦)، اللسان (نقث).

(٤) مقاييس اللغة (٥/٤٨٣). وانظر: اللسان (نهش).

(٥) انظر: المحكم (٤/٢٧٠)، اللسان (هدب)، التاج (هدب).

(٦) انظر: الصحاح (هدم)، المحكم (٤/٢٧٢)، أساس البلاغة (٢/٣٦٧).

والهراج: عدو الفرس بسرعة^(١).

الخاتمة

التائج:

- أظهر البحث أنّ عدد الجذور الرباعية غير المضعفة التي وقعت اللام أحد حروفه خمسمائة وسبعون (٥٧٠) جذراً، وردت اللام زائدة في مائة وخمسة وثمانين (١٨٥) موضعاً، بنسبة ٣٢.٤٥٪.
- ظهر أنّ اللام لا تكون زائدة في أول الكلمة، وأنّ عدد الكلمات الرباعية التي نشأت من أصل ثلاثي عن طريق زيادة اللام ثانية واحد وستون (٦١) كلمة، وأنّ التي نشأت من أصل ثلاثي عن طريق زيادة اللام ثالثة ستّ وأربعون (٤٦) كلمة، وكان أكثرها عدداً ما زيدت اللام فيه طرفاً إذ بلغ ثمانياً وسبعين (٧٨) كلمة.
- أظهر البحث أنّ زيادة اللام تحدث كثيراً في آخر الكلمة، فمن (٩٥) كلمة رباعية ظهرت زيادة اللام في (٧٨) كلمة، بنسبة ٨٢.١٠٪، يليها زيادة اللام ثالثة، ومن (١٦٦) كلمة رباعية ظهرت زيادة اللام في (٤٦) كلمة، بنسبة ٢٧.٧١٪، ثمّ اللام الواقعة ثانية فمن (٢٨٦) كلمة رباعية ظهرت زيادة اللام في (٦١) كلمة، بنسبة ٢١.٣٢٪.
- أظهر هذا الإحصاء أنّ زيادة اللام زيادة صرفية، وأنّ الأمثلة كثيرة خلافاً لمن قال بقلّة الأمثلة وشدودها.
- أضاف هذا البحث أمثلة كثيرة لأبنية الاسم الرباعي، وهي أمثلة تدعم الكتب

(١) انظر: تهذيب اللغة (٣١/٦)، مقاييس اللغة (٤٩/٦)، التاج (هراج).

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

المتخصصة في الصرف بمادة علمية ثرة، وتزود المعلمين والدارسين بأمثلة زيدت فيها اللام، حيث إن الأمثلة القديمة في كتب الصرف محدودة وقليلة.

التوصيات:

- يوصي البحث بدراسة التغيرات اللغوية كالإبدال اللغوي، والقلب المكاني، وتعدد اللهجات في ضبط أبنية الرباعي، فقد أدى ذلك كله إلى تكثير مواده في معجم تاج العروس.
- يوصي أيضا بدراسة أثر الاشتقاق في بيان تعدد دلالات الرباعي الواحد، فقد أظهر البحث أن بعض الكلمات الرباعية ترجع إلى أصلين ثلاثيين مختلفين، وبذلك تختلف الدلالة، ويختلف حرف الزيادة ومن الأمثلة:

- ما يحتمل زيادة اللام أو الميم: دقم، دلمس، دلهم، قصلم.
- ما يحتمل زيادة اللام أو النون: عنسل.
- ما يحتمل زيادة اللام أو الهاء: زهلق.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

- أساس البلاغة. الزمخشري. تحقيق: محمد باسل عيون السود. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- أصل ما زاد على ثلاثة عند ابن فارس من خلال معجم مقاييس اللغة. السحيمي، سليمان سالم. ط ١، مكة: جامعة أم القرى، ١٤٢٦هـ.
- أصول الجذور الرباعية في لسان العرب دراسة دلالية معجمية. الخماش، سالم سليمان. ط ١، مركز النشر العلمي، جدة: جامعة الملك عبدالعزيز، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- الأصول في النحو. ابن السراج. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. د. ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. الأتباري، أبو البركات. ط ١، د. م: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- البارع في اللغة. القالي، أبو علي. تحقيق: هشام الطعان. ط ١، بيروت: دار الحضارة العربية، بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٥م.
- تاج العروس من جواهر القاموس. مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تحقيق: مجموعة من المحققين. د. ط، د. م: دار الهداية، د. ت.
- تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم. الصاعدي، عبد الرزاق. ط ١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- تهذيب اللغة، الأزهرى. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- جمهرة اللغة. ابن دريد. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. ط ١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- سر صناعة الإعراب، ابن جنى. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- شذا العرف في فن الصرف. الحملاوي، أحمد. تدقيق: عصام عارف. ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ - ٢٠١٠م.

زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. الأشموني، علي بن محمد بن عيسى. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- شرح التصريف. الثماني، تحقيق: إبراهيم البعيمي. ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- شرح شافية ابن الحاجب. الإستراباذي، الرضي. مع شرح شواهد. البغدادي. حققهما: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد. د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- الشرح الكبير على لامية الأفعال. الحضرمي الشافعي. تحقيق: عبدالرحمن حجّي. ط ٢، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- شرح المفصل. ابن يعيش. قدم له: إميل يعقوب. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- فتح المتعال على القصيدة المسماة بلامية الأفعال. المالك. تحقيق: إبراهيم بن سليمان البعيمي. د. ط، المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، ١٤١٧هـ - ١٤١٨هـ.
- الفعل الرباعي في لسان العرب، دراسة تأصيلية. حسن، عمر يوسف. رسالة ماجستير. الأردن: الجامعة الأردنية، ١٩٩٥م.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. ط ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- الكتاب. سيويه. تحقيق: عبدالسلام هارون. ط ٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- كتاب العين، الخليل البصري. تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي. د. ط، د. م: دار ومكتبة الهلال، د. ت.
- كتاب الأفعال. ابن القطّاع. ط ١، د. م: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- الكناش في فني النحو والصرف. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي. تحقيق: رياض الخوام. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٠م.
- اللباب في علل البناء والإعراب. العكبري. تحقيق: عبد الإله النهان. ط ١، دمشق: دار الفكر، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- اللامات. الزجاجي. تحقيق: مازن المبارك. ط ٢، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- لسان العرب. ابن منظور. ط ١، د.م: دار صادر، ١٩٩٧م.
- المحرر في النحو. الهرمي. تحقيق: منصور عبد السمیع. ط ١، مصر: دار السلام، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- المحكم والمحيط الأعظم. ابن سيده. تحقيق: عبد الحميد هندراوي. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- المخصص. ابن سيده. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- معجم مقاييس اللغة. ابن فارس. تحقيق: عبد السلام هارون. د.ط، د.م: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- المفتاح في الصرف. الجرجاني. تحقيق: علي توفيق الحَمَد. ط ١، عمان: جامعة اليرموك، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- المقتضب. المبرد. تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة. د.ط، بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- الممتع الكبير في التصريف. ابن عصفور. ط ١، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
- المنصف، شرح كتاب التصريف للمازني. ابن جني. ط ١، د.م: دار إحياء التراث القديم، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- منهج ابن فارس في تأصيل ما زاد عن ثلاثة أحرف (دراسة نقدية في معجم مقاييس اللغة). بحرة، سامر زهير. مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، عدد ١٤، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير. تحقيق: طاهر الزاوي، محمود الطناحي. د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

Bibliography

- "Assas Albalagha " by Zamakhshari, reviewed by Mohammed Basil Ayoun Al-Soud, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1419H – 1998G.
- "Asl ma Zada ?la thlatha according to Ibn Faris through the Dictionary of Language Standards", Al-Suhaimi, Suleiman Salem, 1st edition, Mecca: Umm Al-Qura University, 1426H.
- "Osool Aljuzor Arruba?ia fi Lisan Al?arab; lexical semantic study" by Al-Khamash, Salem Suleiman, 1st edition, Scientific Publishing Center, Jeddah: King Abdulaziz University, 1431H – 2010G.
- "Alosol fi Annahu " by Ibn Al-Sarraj, reviewed by: Abdulhussein Alfatli, without edition, Beirut: Resalah Institution, without date .
- "Alinsaf fi Masail Alkhilaf baina Annahwein in Basra wa Kufa" by Al-Anbari, Abu Al-Barakat, 1st edition, without city: Modern Library, 1424H – 2003G.
- "Albari? Fi Allugha " by Alqali, Abu Ali, reviewed by: Hesham Al-Taana, 1st edition, Beirut: Dar Alhadarah Al-Arabiya, Baghdad: Al Nahda Library, 1975G.
- "Taj Al-Aroos min Jawahir Alqamoos" by Murtadha Al-Zubaidi, Muhammad bin Muhammad bin Abdulrazzak AL-Husseini, reviewed by: a group of reviewers, without edition, without city: Dar Al-Hidaya, without date .
- "Tadakhul Alosol Allughawia wa Atharah fi binaa Almu?jam ", by As-saadi, Abdulrazzaq, 1st edition, Medina: Deanship of Scientific Research at the Islamic University, 1422H – 2002G.
- "Tahzib Allugha ", Al-Azhari, reviewed by Mohammed Awadh Merheb, 1st edition, Beirut: DAR EHIA AL-TOURATH AL-ARABI, 2001G .
- "Jamharat Al-lugha" by Ibn Duraid, reviewed by: Ramzi Mounir Baalabki, 1st edition, Beirut: DAR AL- ELIM LIL MALAYIN, 1987G.
- "Sir Sina?at Ali?rab " Ibn Jinni, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1421H – 2000G .
- "Shatha Al-Orf fi Fan el-Sarf", EL-Hamalawy, Ahmed, proofread by: Essam Aref, 1st edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1421H – 2010G.
- "Sharh Al-Ashmouni Ala Alfiyat Ibn Malik", by Al Ashmoni, Ali bin Muhammad bin Eissa, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1419H – 1998G .
- "Sharh Attafsil " by Al-Thamanini, reviewed by: Ibrahim Al-Baimi, 1st edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1419H – 1999G.
- "Sharh Shafiat Ibn El Hajeb" by Al-Istrabadhi, Alradhi, with explanation of evidences, Al-Baghdadi, both reviewed by: Muhammad Nur al-Hassan, Muhammed al-Zafzaf and Muhammad Muhi al-Din Abdulhameed, without edition, Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyya, 1395H – 1975H.
- "Alsharh Al-Kabeer ala Lamiat Al-Afaal" by Alhadhrami Al-Shafi, reviewed by: Abdulrahman Hajji, 2nd edition, Cairo: El Thaqafya El Diniyah Bookshop, 1436H – 2015G.

- "Sharh Almufassal" by Ibn Yaeish, introduction by Emil Yaqoub, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1422H – 2001G.
- "Alsahah Taj Allugha wa Sahah Al-Arabiya" by Aljawhari, reviewed by Ahmed Abdulghafour Attar, 4th edition, Beirut: DAR AL- ELIM LIL MALAYIN, 1407H – 1987G .
- "Fath Almut'al ala al-Qasida almusammah Belamiyat Al-afaal", by Almalki, reviewed by: Ibrahim bin Suleiman Al-Baimi, without edition, Medina: Journal of the Islamic University, 1417H- 1418H.
- "Alfi?i Arruba?i fi Lisan al-Arab", a rooting study, by Hassan, Omar Yusuf, Master Thesis, Jordan: University of Jordan, 1995G.
- "Alqamoos Almuheet", by Fairuz Abadi, reviewed by: The Heritage Review Office at Resalah Institution, under supervision of: Muhammad Na'im Al-Arcsoui, 8th edition, Beirut: Resalah Institution, 1426H – 2005G .
- "Alkitab" by Sibawayh, reviewed by: Abdulsalam Haroun, 3rd edition, Cairo: Al-Khanji Bookshop, 1408H – 1988G .
- "Kitab Al-Ain" by Alkhalil Albasri, reviewed by: Mahdi Almakhzoumi and Ibrahim al-Samarrai, without edition, without city, Alhilal Bookshop and publishing house, without date.
- "Kitab Alaf?al" by Ibn Al-Qattaa, 1st Edition, without city, Alam Alkotob, 1430H – 1983G.
- "Alkanash fi fannai Alnahw wa Alsarf" by Abu al-Fida, Imad al-Din Ismail bin Ali, reviewed by: Riad Al-Khawam, without edition, Beirut: Alassrya Bookshop, 2000G .
- "Al-Lubab fi Elal Al-Binaa wal Earaab", by Al Akbry, reviewed by: Abdul-Ilah Al-Nabhan, 1st edition, Damascus, Dar Al-Fikr, 1416H – 1995G.
- "Allamat" by Az-Zajjaji, reviewed by, Mazen Al-Mubarak, 2nd edition, Damascus, Dar Al Fikr, 1405H – 1985G.
- "Lisan Al Arab" by Ibn Manzour, 1st edition, without city, Sader Publishing house, 1997G .
- "Almuharir fi Annahu " by Alharami, reviewed by: Mansour Abdulsamea, 1st edition, Egypt: Dar Al Salam, 1426H – 2005G.
- "Almuhkam wa Almoheet Al-Azam" Ibn Sidah, reviewed by: Abdulhameed Hindawi, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1421H – 2000G .
- "al-Mukhassas" Ibn Sidah, reviewed by, Khalil Ibrahim Jafal, 1st Edition, Beirut, DAR EHIA AL-TOURATH AL-ARABI, 1417H – 1996G.
- "Mu?jam Maqaiis Allugha " Ibn Faris, reviewed by: Abdulsalam Haroun, without edition, without city, Dar al-Fikr, 1399H – 1979G .
- "Almuftah fi Alsarf" by Aljurjani, reviewed by: Ali Tawfiq Alhamad, 1st edition, Amman: Yarmouk University, Beirut: Resalah Foundation, 1407H – 1987G .
- "Almuqtadhab" by Al-Mubarrad, reviewed by: Muhammad Abdul Khaliq Adimah, without edition, Beirut: Alam Al-Kutub, without date.
- "Almumti? Alkabeer fi Altasreef" by Ibn Asfour, 1st edition, Beirut: Lebanon Bookshop, 1996G.



زيادة اللام في الكلمات الرباعية غير المضعفة في تاج العروس

- "Al-Munsif", Explanation of the Book of "Al-Tasreef" by Al-Mazni, Ibn Jinni, 1st edition, without city: DAR EHIA AL-TOURATH AL-Qadeem, 1373H – 1954G.
- "Manhaj Ibn Faris fi Tafsil ma Zada ala thlatha" (critical study in the dictionary of language standards), Bahra, Samer Zuhair. Journal of Studies in Arabic Language and Literature, issue 14, 1434H\2013G .
- "Alnihaya fi Ghareeb Al-Hadeeth w al-Athar" by Ibn al-Atheer, reviewed by: Taher Al-Zawi, Mahmoud Al-Tanahi, without edition, Beirut: Al-Ilmiyya Bookshop: 1399H – 1979G.



الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث

د. سرور المختار اللحاني^(١)

المستخلص: الأدوار الدلالية مبحث لساني حديث يقارب علاقة الرأس الفعلي بالحدود التي يطلبها في البنية النحوية. نرمي من خلال دراسته في هذا البحث الموسوم بـ«الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث» إلى ضبط المعيار الدلالي في تصنيف الأفعال محاولين تمثيل البنية التصورية للأفعال اللازمة والأفعال المتعدية بشكل يلخص الأشكال الكلية لعلاقة التعلق بين مكونات البنية النحوية. تتشكل كل بنية نحوية من عنصر معجمي يمثل رأساً للتركيب ومن عنصر آخر أو أكثر متعلق به يلازمه، وتسمى علاقة الرأس بحدوده أدواراً دلالية. ويقترن كل رأس بحدود ضرورية تسمى أدواراً نووية، وهي توافق متعلقاته التي يختارها لتمام المعنى في البنية النحوية، وقد يقترن بحدود غير ضرورية تسمى أدواراً ملحقة إذا احتاج السياق إلى ذلك.

نحدد في هذا البحث أشكال انتظام الأدوار الدلالية في اللسان العربي، وذلك بدراسة المنظومة النووية للحدود الموضوعات في الأفعال اللازمة والمتعدية. وهي تشتمل على صنفين من الأدوار، الأدوار الحركية والأدوار الحديثة، نعرف من خلالها بنظام اللغة الداخلي الذي يستوعب خصائص مختلف الأبنية. ويعكس هذا المبحث الدور المركزي الذي يضطلع به الرأس الفعلي إذ يقوم بدور دلالي يتمثل في توزيع الأدوار الدلالية ويقوم كذلك بدور وظيفي يتمثل في تحديد وظائف الحدود ومواضعها بالنسبة إليه حسب المقولة التصنيفية التي ينتسب إليها.

الكلمات المفتاحية: دور دلالي، رأس، دور حركي، دور حدثي، بنية نحوية.

(١) أستاذ اللسانيات المشارك بقسم اللغة العربية، كلية الآداب بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، وكلية الآداب

والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة.

البريد الإلكتروني: smlahyani@pnu.edu.sa



Semantic roles in the modern Arabic linguistic studies

Dr. Sorour Mukhtar Al-Lihyani

Abstract: Semantic roles is a modern linguistic research field that studies the relationship between the head of the structure and its arguments in the grammatical structure. Through this study in this paper titled “Semantic roles in the modern Arabic linguistic studies”, we aim to set the semantic criterion in classifying verbs. We try to represent the conceptual structure of the intransitive and transitive verbs in a way that summarizes the universal forms, which formulate the relationship between the constituents of the grammar structure.

Each grammatical structure consists of a lexical element representing the head of the structure and another or more related elements that accompanies it. The relations between the head and its arguments are called semantic roles. The head of the structure is associated with nuclear roles, and may be combined with unnecessary adjunct roles if the context requires it.

We determine, in this work, the regular forms of semantic roles in the Arabic language by studying the nuclear system of the arguments in the intransitive and transitive verbs that includes two types of roles motional roles and event roles.

The nuclear system of the semantic roles defines the internal language system, which combines the characteristics of the various structures. This work reflects the central role played by the verbal head. It has a semantic role in the distribution of semantic roles, and a functional role in determining the functions and positions of the arguments according to the taxonomic classification to which it belongs.

Keywords: Semantic role, Head, Motional role, Event role, Grammatical structure.



المقدمة

نرمي من خلال دراسة (الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث) إلى إبراز أهمية المعيار الدلالي في تصنيف الأفعال ومحاولين تمثيل البنية التصورية (Conceptual Structure) للأفعال اللازمة والمتعدية لكونها بنية دلالية ناقلة للمحتوى المعرفي الذهني ومحددة للأدوار الدلالية، وتمثيلها بشكل يلخص علاقة التعلق بين عناصر البنية النحوية التي تأخذ الشكل التالي:

(١) رأس (حدّ، حدّ، حدّ، ...، حدّ).

تشكّل كلّ بنية نحوية من عنصر معجمي يمثل رأساً للتركيب وعنصر آخر أو أكثر متعلّق به يلزمه. وتتصل هذه العناصر بتصوّر قديم وقارّ في اللسانيات يدرس البنية من الناحية المقولية باعتبارها مشتملة على أفعال لازمة أو متعدية، ومتعدية بنفسها أو بأداة، ومتعدية إلى مفعول أو أكثر. والتعرّف إلى خصائص البنية النحوية يقتضي دراسة خصائص العناصر المكوّنة لها لكونها تفسّر الدلالات المعبر عنها من خلال العبارات التي تمثلها شكلياً. وتسمّى علاقة الرأس (Head) بالحدود (Arguments) التي يطلبها أدواراً دلالية (Semantic Roles).

١ - موضوع البحث:

لقد أتجه اهتمامنا بنظام اشتغال الأبنية في اللسان العربي إلى اعتبار الفعل بنية تطلب عنصراً أو أكثر، والعناصر التي يطلبها الفعل عموماً باعتباره رأساً متضمّنة داخله دلاليّاً وتركيبياً. وتتراوح متعلقاته الضرورية بين (١) (الفاعل) و(٤) (الفاعل - المفعول - المفعول الثاني - والمفعول الثالث). وتمثّل هذا الصنف من الرؤوس الأفعال اللازمة والأفعال المتعدية التي

(١) الحدود هي متعلقات الأفعال، وهي نوعان متعلقات ضرورية لتمام البنية النحوية يتحقّق بها معيار الإفادة ومتعلقات غير ضرورية تلحق بالبنية لتخصيص معناها.

تطلب حدًا ضروريًا أو أكثر لتمام البنية النحوية وحدودًا غير ضرورية. تقترن الحدود الضرورية بأدوار نووية (Nuclear role) ^(١)، نسميها حدودًا موضوعات، وتقترن الحدود غير الضرورية بأدوار ملحقة تقوم بتخصيص الحدود الضرورية إذا احتاج السياق إلى ذلك، نسميها أدوارًا ملحقة.

نعالج في هذا البحث جوانب إجرائية نبين من خلالها أشكال انتظام الأدوار الدلالية في اللسان العربي وذلك بدراسة المنظومة "النووية للحدود الموضوعات في الأفعال اللازمة أو الأفعال المتعدية، وتشتمل هذه المنظومة على صنفين من الأدوار، الأدوار الحركية والأدوار الحديثة.

تعرّف المنظومة النووية للأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث نظام اللغة الداخلي الذي يستوعب خصائص مختلف الأبنية، ويعكس هذا المبحث الدور المركزي الذي يضطلع به الرأس الفعلي إذ يقوم بدور دلالي يتمثل في توزيع الأدوار الدلالية ويقوم كذلك بدور وظيفي يتمثل في تحديد وظائف الحدود ومواقعها بالنسبة إليه حسب المقولة التصنيفية التي ينتسب إليها. ومنطلقنا في هذا المبحث أن الحد الواحد يمكن أن يتغير دوره الدلالي من بنية نحوية إلى بنية أخرى لأنه باتصاله بالرأس الفعلي قد يفيد مجموعة من العلاقات فالحد الواحد (اسمًا مفردًا كان أو مركبًا اسميًا) يمكن أن يقوم بأكثر من دور دلالي واحد في الموضع الإعرابي

(١) المصطلح مأخوذ عن عبد القادر الفاسي الفهري (الفهري، ٨٦، ص ٤٩).

(٢) المنظومة ترجمة للمصطلح الإنجليزي (Module)، وهو مصطلح مأخوذ من الرياضيات ويطلق على العناصر التي تؤلف مجتمعة نظامًا داخليًا متسقًا. وقد استعمل التوليديون هذا المفهوم عندما درسوا النظام النحوي، ورأوا أن البنية النحوية تسيّر لها منظومات نحوية مختلفة فظهر ما يسمى بالنظرية المنظومية (Modular Theory). وهي نظرية تعتبر أن كل منظومة مستقلة عن الأخرى لها آليات خاصة بها تحكمها ولكنها تتكامل وتتنظم في تعاملها مع بعضها. والمنظومة الدلالية هي منظومة من المنظومات النحوية التي تتحكم في تشكيل البنية النحوية.

الواحد، ففي موضع الفاعل مثلاً يمكن أن يكون قائماً بالحدث نحو قولنا (ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا) أو يكون متحماً للحدث نحو قولنا (ضُرِبَ زَيْدٌ) كما يمكن أن يكون مستفيداً نحو قولنا (حَصَلَ زَيْدٌ عَلَى هَدِيَّةٍ) والأمثلة في هذا السياق كثيرة.

ندرس، تبعاً لذلك، العلاقة بين الرأس الفعلي وحدوده الموضوعات لإيجاد مقاييس دقيقة تساعد على تقديم وصف دلالي لأشكال تعلق الأفعال بحدودها وبالأدوار النويّة التي تنتقيها.

٢- مشكلة البحث:

انطلقنا في هذا البحث من التساؤلات التالية: ما نوع العلاقة القائمة بين العناصر المعجميّة في الأبنية النحويّة؟ أي علاقة تركيبية أم علاقة دلالية؟ وإذا كانت علاقة دلالية فهل يحدّد معنى الرأس الفعلي البنية الوظيفية أو البنية الدلالية أو يحدّد البنيتين معاً؟ ثم هل هي علاقة مبنية على منطقتين يحدّد الرأس الفعلي لحدوده؟ وهل يمكن هذا المنطق الداخلي إذا وجد من ضبط الأدوار النويّة والتمييز بين الوظائف التي تقوم بها؟

لا يمكن، بمقتضى ذلك، للرأس الفعلي أن يُدرَس إلا داخل بنية نحويّة، والبنية تحدّد عموماً بإسقاط^(١) الخصائص الدلالية والخصائص الإعرابية في آن. وندعم منطلقاتنا بقدرة الفرد على التمييز بين الاستعمال الصحيح والاستعمال الخاطئ للبنية اللغويّة، وهو ما يفترض حضور هذا المبحث في أذهاننا ويستلزم وجود مقاييس تضبط ظواهر التعامل بين هذه الخصائص.

صغنا أشكال التعامل بين دلالة العناصر المعجميّة والتركيب الذي توجد فيه في اللسان العربي في الفرضيتين التاليتين:

(١) الإسقاط مبدأً تنتظم بمقتضاه عناصر البنية النحويّة بشكل متناسب فيه الأدوار الدلالية مع المواضع الإعرابية، والرأس المعجمي الفعلي هو الذي يحدّد عدد الموضوعات التي يقتضيها التركيب ونوع مقولاتها والأدوار الدلالية التي تسند إليها.

الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث

- البحث في نظام اشتغال الأفعال لكونها تشكّل رؤوساً في اللسان العربي هو بحث في علاقة هذه الرؤوس بحدودها؛ وهذه العلاقة بالاعتماد على مبدأ الرأسيّة تحكمها خصائص تتعامل فيما بينها هي خصائص دلالية وخصائص إعرابية.

- تشارط الخصائص الدلالية الخصائص الإعرابية، ويتجلّى هذا التشارط في هندسة منظوميّة تبرز من خلالها أشكال التعامل بين منظومة الأدوار الدلالية ومنظومة المواضيع الإعرابية، وبفضلها تتحدّد بنية نحويّة سليمة تركيبياً ودلاليّاً تحترم مبدأ الرأسيّة الذي يفترض الانسجام والتوافق بين الدلالي والإعرابي.

ونعني بالتشارط في بحثنا هذه العلاقة الرابطة بين الخصائص الدلالية والخصائص الإعرابية في البنية الواحدة فهو يسمح بتفسير علاقة الدور الدلالي بالوظيفة الإعرابية^(١). وما البحث في التشارط الدلالي والبنوي داخل البنية الواحدة إلا بحث في نظام اشتغال الأفعال في اللسان العربي؛ لذلك نوظف هذا المفهوم للتعرّف على أشكال التعامل بين هذه الخصائص لاستخراج الصورة المنطقيّة التي تفسّر مختلف العلاقات التي تجمع بينها وإمكانات تأويلها.

٣- الدراسات السابقة:

إن دراسة خصائص الرؤوس المعجميّة الدلالية والإعرابية والنظر في المقياس التي تربط الخصائص الدلالية بالخصائص الإعرابية، مبحث بكر لم يخصّه النحاة القدامى بالدراسة لذاته، فلقد كان تناولهم لدور الفعل في البنية النحويّة في شكل ملاحظات متفرّقة مبثوثة في مباحث

(١) اشتقنا علاقة التشارط من منوال محمد صلاح الدّين الشّريف (إن ك) (١٩٩٣-٢٠٠٢م) باعتبارها تمثّل علاقة تلازم نظامي بين بنيتين بمقتضاه إذا كانت الواحدة كانت الأخرى، دون أن يكون بين البنيتين تكافؤ بالضرورة، فهو مفهوم يسمح بتفسير ما يجعلنا قادرين من استبدال الأبنية بعضها ببعض في الخطاب لتدقيق المعنى أو تحسين التركيب، مع المحافظة على الأساسي من المعنى.

مختلفة منها النحوي ومنها الصّرفي ومنها المعجمي، في حين كان تناول المحدثين لهذا المبحث أكثر عمقاً، ودرسه اللسانيون التوليديون انطلاقاً من دور الحقل الدلالي للفعل في تحديد عدد المحلّات الإعرابية التي يقتضيها لعدّهم أنّ الرّأس الفعلي ينهض بخصائص دلالية يسقطها تكون محدّدة لعدد العناصر المكوّنة للتركيب، فجعلنا منطلقنا المقاربة التوليدية (Generative Approach) التي تعتبر الفعل رأس الإسقاط المحدّد الأساسي للعناصر التي يطلبها.

اكتسب هذا المبحث أهميّة بالغة منذ النّصف الثاني من القرن العشرين بفضل الاهتمام بالبحث في قضايا المعجم النّظريّة، وظهرت بوادر الاهتمام به على يد عدد كبير من اللّسانيين المحدثين، وارتبط المفهوم عندهم بأعمال فلمور في إطار النّحو التّوزيعي (Fillmore, 1968)، واقرن بمصطلح الحالة الإعرابية (Case Grammar). والحالات الإعرابية قائمة من الخصائص الدلالية التي يختارها الفعل توافق عدد العناصر التي يقتضيها التّركيب، وتسهم في التّمييز بين الأفعال المتقاربة في المعنى التي تختصّ بسماوات دلالية متميزة.

تجلّى هذا المبحث في نماذج مختلفة اهتمّت بدراسة العلاقات الدلالية التي تربط بين الفعل رأس التّركيب والحدود التي يوزّعها منها نموذج شايف (Chafe, 1970)، ونموذج جون أندرسن (Anderson, 1975)، ثمّ عوّض جافراي غروبر (Gruber, 1965) وراي جاكندوف (Jackendoff Ray, 1972) هذا المصطلح بالأدوار المحوريّة (Thematic roles) في إطار بحثهما في طبيعة العلاقات بين التّراكيب، وقد أسهمت هذه الأعمال في إدراج هذا المفهوم في المقاربة التوليدية، وأصبحت الأدوار الدلالية (Semantic roles) مكوّناً أساسياً يفسّر علاقة الفعل رأس التّركيب بالمقولات التي يوزّعها.

٤ - محتويات البحث:

ننخذ من الفرضيتين السابقتين الواردتين في مشكلة البحث مدخلاً لدراسة هندسة الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي. فنعرّف في المبحث الأوّل بالجهاز الاصطلاحي، ونعيّن في

المبحث الثاني علاقة الرأس الفعلي بالحدود التي ينتهيها، ثم ندرس في المبحث الثالث إمكانية تطبيق هذا المفهوم على اللسان العربي وكيفية توظيفه لدراسة المنظومة النحوية للحدود الموضوعات في الرؤوس الفعلية اللازمة والمتعدية، ونختتم بأهم النتائج التي توصلنا إليها وبتوصيات عامة.

المبحث الأول

الجهاز الاصطلاحي

الأدوار الدلالية مبحث دلالي يهتم بتحقيق العلاقات بين الفعل رأس التركيب والحدود التي يوزعها. وهي تتشكل في عناصر ذات محتوى تصوريّ تؤسس نظامًا من العلاقات البنوية تدرك من خلال علاقة الفعل بحدوده يمكن التعرف عليها من خلال السمات المعجمية للرأس الفعلي. يحدّد رأس البنية عدد الأدوار الدلالية ونوعها وهو الذي يعيّن أيضًا كيفية ارتباط تلك الأدوار بالمواضع^(١) الإعرابية (Syntactic Positions) في البنى المختلفة.

والأدوار الدلالية قسمان:

- القسم الأوّل تمثله الأدوار النحوية، وهي الأدوار التي تقترن بالحدود الموضوعات^(٢)، ويبلغ عددها أربعة أدوار في البنى ذات الرؤوس اللازمة والمتعدية. والحدود الموضوعات، وهي التي نُعنى بدراستها في هذا البحث، هي حدود ضرورية يقتضيها تمام البنية النحوية.

(١) الموضوع محلّ يرتب العناصر المشكّلة للبنية النحوية ويصنّف المقولات. نميّز بمقتضى ذلك بين موضع الفاعل وموضع المفعول، ومحلّ الرفع ومحلّ النصب.

(٢) المعجم العربي: نماذج تحليلية جديدة، عبد القادر الفاسي الفهري، (ص ١٢٥).

- القسم الثاني تمثله الأدوار الملحقة، وهي الأدوار التي تقترن بالحدود اللواحق، وهي حدود غير ضرورية تخصّص المعنى متى اقتضى السياق ذلك وتقترن بأدوار دلالية تمثلها هي الزمان والمكان والسبب والمصاحب والآلة والحالة.

نمثّل للبنية الحديثة التي يتراوح عدد حدودها بين (١) و(٤) بالشكل (٢):

(٢) ج [ف (س، ص، ع، غ)]

ونمثّل للحدود الموضوعات بالشكل (٣) وللأدوار النووية بالشكل (٤).

(٣) ج [رأس] (حد مو١)، (حد مو٢)، ...، (حد مو٤)

حيث: حد مو: حد موضوع

(٤) ج [رأس] (د. نو١)، (د. نو٢)، ...، (د. نو٤)

حيث: د. نو: دور نووي

وقد رأينا أن نصنّف الأدوار النووية التي تقترن بالحدود الموضوعات إلى صنفين:

- الصنف الأول تمثله الأدوار الحركية، وهي أدوار تتغيّر بتغيّر الحركة وتكون مصدرًا أو محورًا أو هدفًا، وقد اشتقنا هذه التسمية من المعنى التي تعبّر عنه، ففي قولنا (ألقى زيد الكرة) صدرت الحركة عن (زيد) لذلك أسند إليه دور المصدر، واقتربت (الكرة) بدور المحور لكونها الذات المتحمّلة لأثر العمل الدال عليه الرأس الفعلي.

- والصنف الثاني تمثله الأدوار الحديثة، وهي أدوار تتغيّر بتغيّر الحدث في البنية الدلالية وتستمدّ من المعاني التي يختارها الرأس الفعلي لحدوده، ففي قولنا (كسر زيد النافذة) قام (زيد) بتنفيذ الكسر فهو القائم بالحدث، ووقع فعل الكسر على (النافذة) لذلك اقترنت بدور المتحمّل للحدث.

المبحث الثاني

الرأس الفعلي والعلاقات التي تربطه بالحدود التي ينتقيها

يندرج اشتغالنا على العلاقة التي تربط الرأس الفعلي بالحدود التي ينتقيها ضمن الأعمال اللسانية التوليدية لاعتبارها الرأس الفعلي محدّدًا لمختلف العلاقات الدلالية والإعرابية المتحكّمة في تشكّل البنية، وقد كانت مختلف المناويل التي اهتمت بدراسة المنظومة الدلالية مقاربات تفسيرية سعى من خلالها أصحابها إلى ضبط قوائم للأدوار وحدّها، ويرجع اختلاف الباحثين في ضبط عدد الأدوار الدلالية وترتيبها إلى تعدّد التصنيفات التي تنتمي إليها الأفعال في اللسان الواحد وإلى الاختلاف الموجود بين الألسنة، وهو ما تذهب إليه خاصّة ربابورت ملكة (Rappaport Hovav Malka) ولافين باث (Beth Levin) في كتاب (التحقّق الحدّي) (Argument (Realization)).⁽¹⁾

سعى اللسانيون، بتقدّم البحث في هذه المسألة، إلى اختصار عدد الأدوار بالقدر الذي يجنب التكرار، وانتهوا إلى ما يسمّى أدوارًا كبرى، وأدوارًا ضرورية وأخرى غير ضرورية. وقد دعا حرص أغلب الباحثين على توفير الصرامة العلمية إلى ضبط قائمة نهائية ومحدودة للأدوار الأساسية تجمع بين مختلف القوائم الموجودة وتصنّفها إلى ثلاثة أصناف أساسية تدعي الكونية تشمل المصدر (Source) والمحور (Theme) والهدف (Goal).⁽²⁾ ويمكن تمثيلها بالشكل (٥).
(٥) الأدوار: [مصدر (قائم بالحدث)، متّصف)، (هدف (متّصف، مستفيد)، محور (متحمّل للحدث))، (محلّ)، (موضوع)، (زمني)...].

(1) Rappaport (M) & Levin (B): Argument realization, Cambridge University Press, 2005, 277p.

(٢) خصائص الرأس الفعلي وظواهر من انتظام المعجم، سرور اللحياي، (ص ١٢٥-١٤١).

إنّ تطبيق هذه الأدوار على ألسنة مختلفة يحتاج إلى عدم إغفال خصوصية كل لسان، ونظرًا إلى كون وجوه تطبيق هذا المبحث الدلالي الذي يدرس المنظومة الدلالية للرؤوس الفعلية على لسان من الألسنة يرتبط بخصوصية اللسان المدروس، يستجلي بحثنا خصائص اللسان العربي وأشكال انتظامه.

وتتخذ منطلقًا للدراسة الأمثلة (٦) و(٧) و(٨) و(٩) و(١٠) و(١١) و(١٢) و(١٣).

(٦) كَرُمَ زَيْدٌ.

(٧) مَاتَ زَيْدٌ.

(٨) خَرَجَ زَيْدٌ.

(٩) ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا.

(١٠) أَعْطَى زَيْدٌ عَمْرًا هَدِيَّةً.

(١١) * كَتَبَ زَيْدٌ الْفَتَاةَ.

(١٢) ضَرَبَ عَمْرٌو.

(١٣) ضَرَبَ عَمْرٌو زَيْدًا.

يطلب الرّأس الفعلي في (٦) و(٧) و(٨) حدًا واحدًا، ويقوم هذا الحد إذا ما اعتمدنا التصنيف الحدّثي للأدوار بدور المتّصف في (٦)، ودور المتحمّل للحدث في (٧)، ودور القائم بالحدث في (٨). وذلك يعني أن الرّأس الفعلي (كَرُمَ) يختار دور المتّصف، والرّأس الفعلي (مَاتَ) يختار دور المتحمّل للحدث، أمّا الرّأس الفعلي (خَرَجَ) فيختار دور القائم بالحدث، واختلاف الأدوار الدلالية التي توزّعها هذه الرؤوس لا ينفي قيامها بنفس الوظيفة لوجودها في موضع إعرابي واحد هو موضع الفاعل، فالمواضع في (٦) و(٧) و(٨) هي نفسها وهي (ف، فا)، بينما اختلف المعنى المعجمي واختلفت الأدوار التي اختارها كلّ رأس فعلي.

ويطلب الرّأس الفعلي (صَرَبَ) في (٩) دورين حديثين هما دور القائم بالحدث والمتحمّل له ويقترن القائم بالحدث (زَيْدٌ) بوظيفة الفاعل بينما يقترن المتحمّل للحدث (عَمْرًا) بوظيفة المفعول. يحقق هذا المثال التوافق بين الأدوار الدلالية والمواضع الإعرابية إذ بفضل حصولنا على البنية الممثلة في (٩). ويفترض تحقق هذه البنية أن تتلاءم الخصائص الانتقائية للرّأس المقولي مع الخصائص الدلالية للرّأس المعجمي، فالضرب من خصائص الإنسان ولذلك تكون إحدى السمات الانتقائية لفاعل الرّأس الفعلي (صَرَبَ) هي <+إنسان>، ويمكن أن يتسم المفعول بسمة <+إنسان> أو <-إنسان> نحو قولنا (صَرَبَ زَيْدٌ كَلْبًا) مثلاً.

ويوزع الرّأس الفعلي (أعطى) في (١٠) ثلاثة أدوار حديثة هي دور القائم بالحدث (زَيْدٌ) ودور المستفيد (عَمْرُو)، ودور الموضوع (هَدِيَّة)، ويتسم الدور الأول بسمة انتقائية أصلية هي <+إنسان> يتفرّع عنها سمتان ثانويتان على الأقل هما <+حي> و<+عاقل> ويقوم بوظيفة الفاعل، ويتسم الدور الثاني بسمة أصلية هي <+إنسان> ويتفرّع عنها سمتان هما <+حي> و<+عاقل> ويقوم بوظيفة المفعول الأول، بينما يتسم الدور الدلالي الثالث بسمة أصلية مختلفة هي <-إنسان> التي يتفرّع عنها سمتان <-حي> و<-عاقل>، ويقوم بوظيفة المفعول الثاني. يسند هذا الرّأس الفعلي إلى كل مقولة معجمية دورًا حديثًا، ووظيفة إعرابية.

بيننا من خلال الأمثلة المحللة أن تحقق البنية النحوية افترض أن يقترن كل عنصر معجمي بالموضع الإعرابي الموافق له، وهو ما يؤكد الصلة الوثيقة بين الدور الدلالي والموضع الإعرابي، ويستفاد من ذلك أنّ المعنى المعجمي هو الذي يحكم العلاقة التي تربط بين الرّأس والدور الدلالي، بينما يحكم الموضع الإعرابي العلاقة التي تربط بين الرّأس والوظيفة الإعرابية، وتبعًا لذلك يمكن أن نرسم إلى (١٠) بالبنية (١٤).

(١٤) [ف: أعطى (س: قائم بالحدث، ص: مستفيد، ع: موضوع)].

حيث: س: فاعل، ص: مفعول، ع: مفعول.

قد لا يتحقق التوافق بين الأدوار الدلالية والمواضع الإعرابية في بعض البنى فتكون الجملة لاحنة نحو (١١) فهذه البنية ترضي قواعد التركيب لأن الرأس الفعلي (كَتَبَ) يحتاج إلى فاعل ومفعول تشكلاً تراتبياً في (زَيْد) و(الفتاة)، ونمثّل لها بـ (١٥).

(١٥) [ف (فا، مف)].

لكن هذه البنية لا تتلاءم مع سلمية الأدوار الحديثة التي يختارها الرأس الفعلي، فـ (كَتَبَ) يطلب دورين هما دور القائم بالحدث ودور الموضوع، أما القائم بالحدث في (١١) فهو (زَيْدُ) وأما الموضوع فهو (الفتاة)، وهذا العنصر المعجمي لا يخضع للقواعد المعجمية الدلالية لأن من خصائصه معجمياً أن يكون غير عاقل <-إنسان> كأن نقول مثلاً (رِسَالَةٌ) أو (قَصِيدَةٌ) أو (نَصًّا)، ولا يستقيم المعنى المعجمي بقولنا (الفتاة)؛ لأنها تتميز بسمات لا يطلبها موضوع الرأس الفعلي (كَتَبَ)، فلهذا الحدّ سمات دلالية يختارها الرأس المعجمي، ولا يصحّ أن نقول (كَتَبَ زَيْدُ الفتاة)، ولكن يصحّ أن نقول (كَتَبَ زَيْدُ القَصِيدَةَ)، ويصحّ أيضاً أن نقول (رَسَمَ زَيْدُ الفتاة)؛ لأن هذا الرأس يختار لحدّه الثاني دوراً سمته <+ إنسان>. ينتقي الرأس الفعلي (كَتَبَ) إذن قائماً بالحدث سمته الأصلية <+ إنسان>، وموضوعاً سمته الأصلية <- إنسان>، فلفتاة خاصية المرسوم وليس المكتوب. وهو تحليل يقصي التحليل التداولي للنصوص الذي يقبل التأويل، ولا يدرج الدلالات المجازية. ولنشكل بنية رأسها (كَتَبَ) نحتاج إلى إقحام عناصر تشرطها الدلالة والتركيب فنحصل على (١٦).

(١٦) كَتَبَ زَيْدُ رِسَالَةً.

يمكن أن يتغيّر الموضع الإعرابي للعنصر المعجمي من بنية إلى أخرى نحو (عَمْرًا) في (٩) و(١٢) فهو الذات المتحمّلة للحدث، ويستفاد من ذلك -كما كنّا بينا- أن الأدوار الدلالية لا تُعرّف بمعزل عن المواضع الإعرابية.

قد يقترن كذلك، اختلاف المواضيع باختلاف في توزيع الأدوار نحو (٩) و(١٣)، ونمثل

لـ(٩) بـ(١٧) ولـ(١٣) بـ(١٨).

(١٧) ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا

| | |
|-----------------|-----------------|
| | |
| | |
| حد ^٢ | حد ^١ |
| | |

قائم بالحدث متحمّل للحدث

(١٨) ضَرَبَ عَمْرٌو زَيْدًا

| | |
|-----------------|-----------------|
| | |
| | |
| حد ^٢ | حد ^١ |
| | |

قائم بالحدث متحمّل للحدث

يمكن الترتاب في الحدود التي يوزعها الرأس الفعلي (ضَرَبَ) من التمييز بين الأدوار والوظائف. يختار الرأس الفعلي متعلقاته، وبفضل هذا الاختيار يمكن توزيع الأدوار والوظائف اعتمادًا على مقياس الترتاب الذي يفترض أن يكون القائم بالحدث سابقًا للمتحمّل للحدث، وأن يكون الفاعل قبل المفعول وهكذا. وتبعًا لذلك كانت البنية (٩) مختلفة عن البنية (١٣) رغم اشتغال البنيتين على نفس العناصر المعجمية.

لقد افترضنا من خلال دراستنا لهذا المبحث أن الرؤوس الفعلية تحكمها قواعد علاقوية ترصد التعامل بين دلالة العناصر والتركييب الذي توجد فيه نظرًا إلى العلاقة الوطيدة التي تربط بين الدلالة والتركييب. وبيننا من خلال عرضنا لهذه النماذج المختلفة والمتنوعة أن العنصر

المعجمي الواحد قد يقوم بأدوار دلالية مختلفة، وأنه يمكن أن يكون للموضع الإعرابي الواحد أكثر من دور دلالي واحد.

وأثبتنا أن الرأس المعجمي هو الذي يوزع الأدوار الدلالية، بينما يقدم الرأس المقولي المواضيع الإعرابية، ويقوم كل موضع إعرابي بوظيفة. ولا نحصل على بنية سليمة إلا إذا وقع الاتفاق الكامل بين الخصائص الدلالية القائمة في الأساس المعجمي وبين الوظائف الآتية من الأساس المقولي، وهذا المعنى فإن سلامة البناء تشترط توفر الانسجام بين الخصائص الدلالية والخصائص الإعرابية.

دعمنا منطلقاتنا التوليدية - التي تدرس البنية التركيبية على وجه الحقيقة - بالنتائج التي استخلصها راي جاكندوف (Ray Jackendoff) في كتابه (البنية الدلالية) (١٩٩٥) من تحليله لعدد كبير من البنى اللازمة والمتعدية، وفيها ربط الأدوار الدلالية بالمواضع الإعرابية التي تحتلها بحيث يسند الرأس الفعلي دوراً يتلاءم مع موضع في البنية الإعرابية^(١).

تفترض الإجابة عن كيفية التمييز بين الأدوار الدلالية المتعددة للحد الواحد، تبعاً لما تقدم، أن نقول إن الموضع الإعرابي يساعد على فهم الدور الدلالي، وبالمقابل يساعد الدور الدلالي على فهم الموضع الإعرابي. والاختلاف في المواضع يعكس اختلافاً في قواعد الانتقاء، فهل يمكن القول بوجود علاقة تشارط داخلي بين الدور الدلالي والموضع الإعرابي؟

(١) خصائص الرأس الفعلي وظواهر من انتظام المعجم، سرور اللحياياني، (ص ١٥٣-١٧٢).

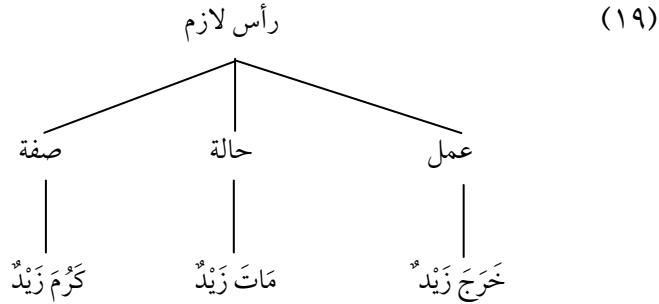
المبحث الثالث

المنظومة النويّة للحدود الموضوعات في الرؤوس الفعلية اللازمة والمتعدية: الأدوار الحركية والأدوار الحديثة

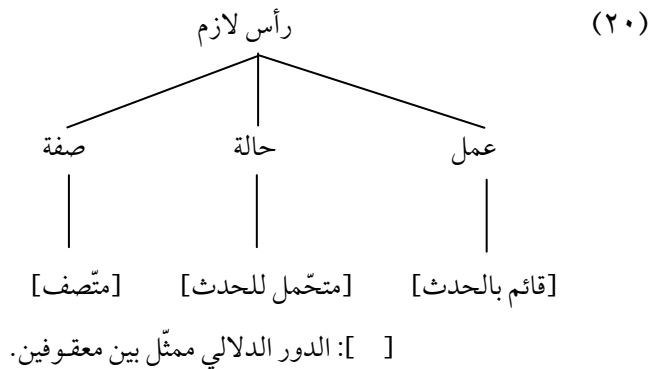
نسعى في هذا القسم من البحث أن نستدلّ على أن الرأس الفعلي هو المحدد للمنظومة النويّة للحدود الموضوعات في الرؤوس الفعلية اللازمة والرؤوس الفعلية المتعدية، وأن الخصائص الإعرابية تشارط الخصائص الدلالية بحيث توجد علاقة تشارط بين الرأس الفعلي والمواضع التي يطلبها، وبين الرأس الفعلي والأدوار الدلالية التي يوزّعها، واستناداً إلى ذلك، فإنّ كلّ بنية إعرابية تتوفر على منظومة دلالية حسب المقولة التصنيفية التي ينتمي إليها الرأس، ويمكن ضبط الخصائص الدلالية لهذه المنظومة من تمثّل بنيتها التصورية، وتمثيل علاقة الأدوار الدلالية بالسّمات المتفرّعة عنها.

٣-١ - المنظومة النويّة للرؤوس الفعلية اللازمة

يطلب الرأس الفعلي اللازم حدّاً موضوعاً يقوم بوظيفة الفاعل، وتختلف هذه الأدوار التي يقوم بها هذا الحدّ من رأس فعلي إلى آخر باختلاف دلالة ذلك الرأس، فالرأس الدالّ على حدث من صنف العمل يطلب قائماً بالحدث، والرأس الدالّ على حالة يطلب متحملاً للحدث، والرأس الدالّ على صفة يطلب ممتصفاً، ويمكن أن نمثّل لذلك بالشكل (١٩).



فالرأس الفعلي (كْرَمَ) في (٦) اختار (مُتَّصِفًا)، والرأس الفعلي (مَاتَ) في (٧) اختار حدًا موضوعًا (مُتَحَمَّلًا) لعدم دلالة على الصفة بل هو مفعول به، أما (خَرَجَ) في (٨) فهو رأس دال على عمل لذلك طلب حدًا موضوعًا (قائمًا بالحدث)، ونمثل لذلك بالشكل (٢٠).

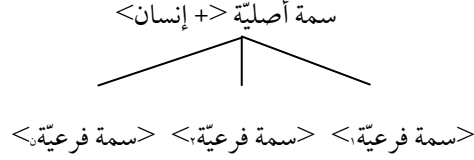


يقوم الحدّ الموضوع بثلاثة أصناف من الأدوار النويّة دور (المتّصف) ودور (المتحمّل للحدث) ودور (القائم بالحدث).

وقد ميّز بعض الدارسين المحدثين بين (القائم بالحدث) إرادة أو قصدًا منه و(القائم بالحدث) دون إرادة أو قصد في مثل قولنا (سَقَطَ زَيْدٌ) في مقابل (خَرَجَ زَيْدٌ)، وهذا يعني أن السّمة الدلاليّة الأساسيّة يمكن أن تتفرّع عنها سمات فرعيّة هي <± مُريد> و<± مُنفذ> و<± مُؤثّر> و<± مُبادِر>، وغيرها من السّمات^(١)، ونمثل لذلك بالشكل (٢١).

(١) قام كروز (Cruse 1973) مثلاً بضبط السّمات التّمييزيّة للقائم بالحدث في أربعة أصناف كبرى (ن: كروز عن دستمرتان، ٢٠٠١م، ص ٢٢) هي:

- الصّنف الأوّل <<المريد>> (Volutive): هو الذي تقوم فيه الدّات بفعل إرادي، نحو <<تُحرّكُ سلْمَى أوراَقُ الشّجْرةِ>> ف <<سلْمَى>> هي القائمة بالحدث الذي يتّسم بسمة =



يمكن اعتماد تصنيف آخر للأدوار الدلالية ينتفي فيه هذا التعدد الملاحظ في أصناف الأدوار التي يطلبها الرأس اللازم انطلاقاً مما وفّرت لنا الدراسات اللسانية الحديثة من إمكانات للتصنيف، وهذا التصنيف هو تصنيف حركي للأدوار يتغيّر بتغيّر الحركة، وفيه نسنّد إلى الحدّ

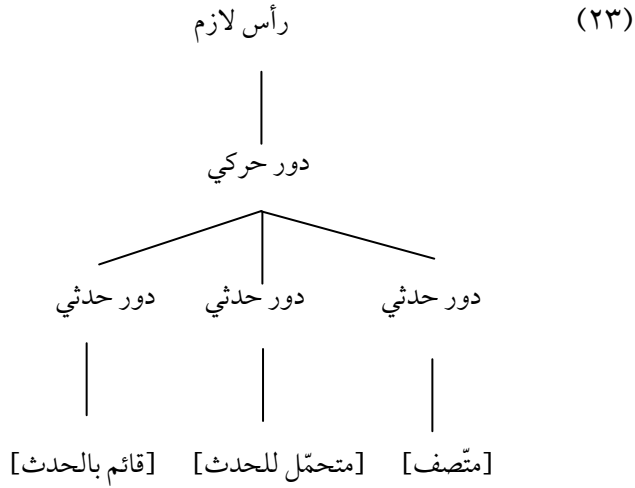
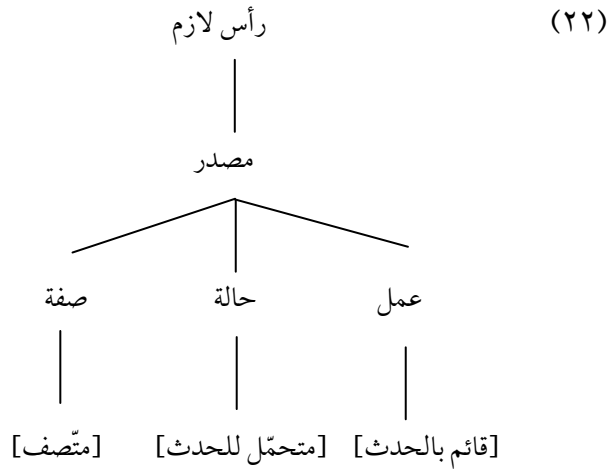
=<+مريد> لقيامها بفعل التحريك بإرادتها وبدون مؤثرات خارجية.

- الصّنف الثاني <<المنفّذ>> (Agentive): هو الذي يقع عليه فعل لا إرادي، والأفعال التي تسند دور المنفّذ اللاإرادي ولا تؤدي إلى قيام ذات أخرى بعمل هي أفعال غير متعدية، نحو <<أورقت الشجرة>> ف <<الشجرة>> في هذا السياق ليست قائماً بالحدث وإن احتلت محله بل يمكن أن نعتبرها منفّذاً لإرادياً أو متحمّلاً لحدث لا إرادي أو كذلك متأثراً بحدث لا إرادي.

- الصّنف الثالث <<المؤثر>> (Effective): يدرج كلّ القائمين بالحدث اللاإراديين الذين يؤثرون في مشاركين آخرين، نحو <<يُحرّك الهواء أوراق الشجرة>>، ف <<الهواء>> هو المؤثر للأثر الذي ألحقه بأوراق الشجرة، وهو يختلف عن <<المنفّذ>> لكونه يشارك ذاتاً أخرى في عمل.

- الصّنف الرابع <<المبادر>> (Initiative): يوجّه القائمين بالحدث بشكل غير مباشر، نحو <<تدعو سلمى أختها إلى مغادرة المكان>> ف <<سلمى>> هي التي قامت بالحدث بشكل غير مباشر بقيامها بدعوة أختها إلى مغادرة المكان، فهي إذن المريدة للحدث والمبادرة بالقيام به؛ لكنّها ليست المنفّذة له. وتكون كلّ سمة مشحونة بشحنة موجبة أو شحنة سالبة.

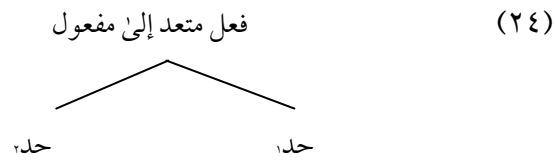
الموضوع الأول دور (المصدر) لكونه يدل على الحركة المنجزة، في حين تعدّ الأدوار المتغيرة التي يقوم بها هذا الحدّ أدوارًا حديثة تتغير بتغير الحدث في البنية الدلالية، ونمثّل لذلك بالشكل (٢٢) كما نمثّل لـ (٦) و(٧) و(٨) بالشكل (٢٣).



٢-٣- المنظومة النويّة للرؤوس الفعلية المتعدية

٣-٢-١- المنظومة النويّة للرؤوس الفعلية المتعدية إلى مفعول

تطلب الرؤوس الفعلية المتعدية إلى مفعول حدين من الحدود الموضوعات، نمثل لذلك بالشكل (٢٤).



ندرس هذه الظاهرة بالاعتماد على الأمثلة التالية:

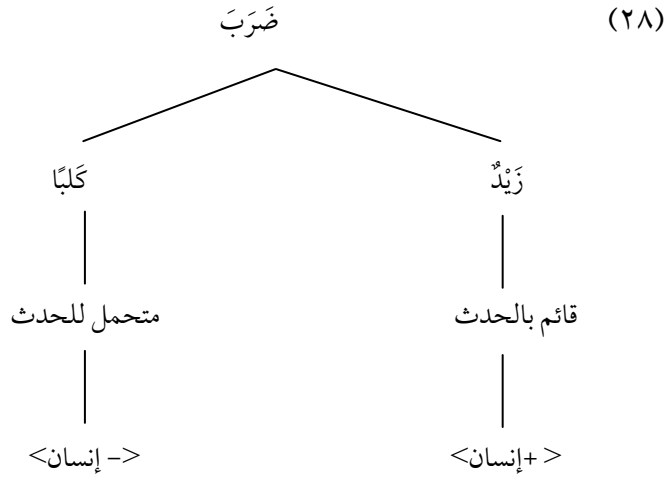
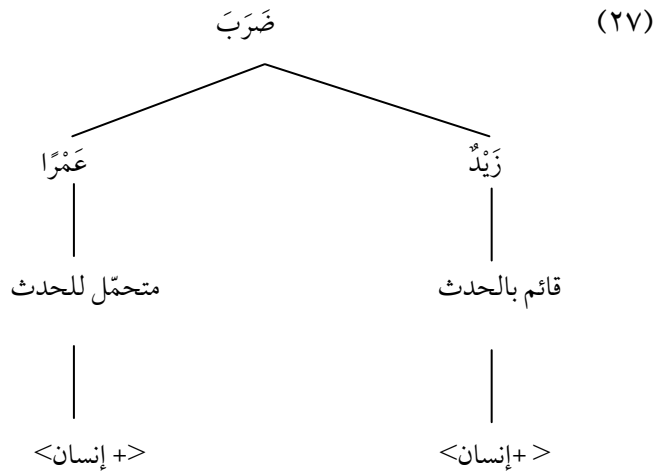
(٩) ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا.

(٢٥) *ضَرَبَ كَلْبٌ عَمْرًا.

(٢٦) ضَرَبَ زَيْدٌ كَلْبًا.

يقوم الحدّ الأوّل (زَيْدٌ) في (٩) و(٢٥) و(٢٦) بدور (القائم بالحدث) لدلالة الرّأس الفعلي على المتعدّي من الأحداث، ويختصّ هذا الضّارب بسمة <+ إنسان> في (٩) وبسمة <- إنسان> في (٢٥)، ويتّقي كذلك دور (المتحمّل للحدث)، ويختصّ هذا المضروب بسمة <± إنسان>، وذلك لأنّ المتحمّل لحدث الضرب قد يكون إنساناً كما في (٩) وقد لا يكون كما في (٢٦)، والتّقابل بين سمة <+ إنسان> و<- إنسان> يرصد العلاقة بين القائم بالحدث (زَيْدٌ) والمتحمّل للحدث (عَمْرًا) في (٩)، وبين القائم بالحدث (زَيْدٌ) والمتحمّل للحدث (كَلْبًا) في (٢٦). كما أنّ التّقابل في السّمات الدلالية بين القائم بالحدث (كَلْبٌ) والمتحمّل للحدث (عَمْرًا) في (٢٥) هو الذي يجعل هذه البنية لاحنة، ولا يمكن أن تعدّ صحيحة إلا إذا حملناها على المجاز لأنّ الضرب يفترض قائماً بالفعل <+ إنسان> يكون <+ عاقل> في مقابل <- إنسان>

يكون <- عاقل>؛ وبالتالي لا يمكن أن تكون العلاقة القائمة بين الكلب وعمرو علاقة ضرب بل شيئاً آخر كأن نقول (عَصَّ كَلْبٌ عَمْرًا) مثلاً أو (افترَسَ أَسَدٌ عَمْرًا)... ونمثّل لذلك بالأشكال (٢٧) و(٢٨):



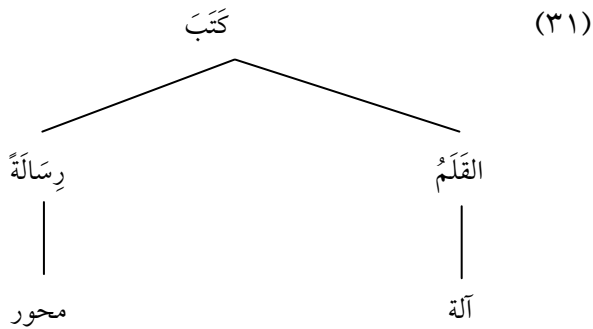
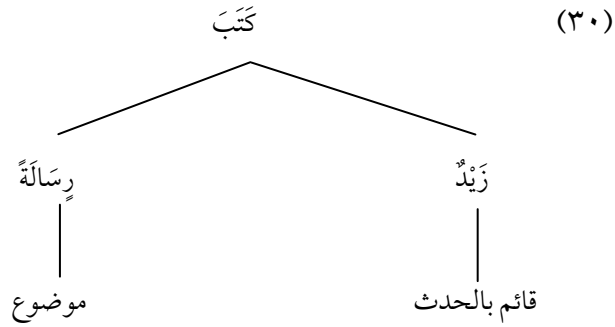
الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث

يمكن أن يُسند الرأس الفعلي إلى الحدّ الموضوع الثاني دورًا آخر غير دور المتحمّل للحدث؛ لأنّه قد يكون ممثلاً لمضمون الحدث نحو (١٦) و(٢٩).

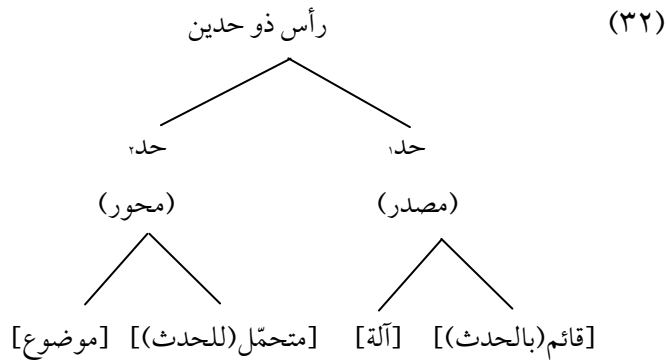
(١٦) كَتَبَ زَيْدٌ رِسَالَةً.

(٢٩) كَتَبَ الْقَلَمُ رِسَالَةً.

إن زَيْدًا في (١٦) (مصدر) لكونه القائم بالحدث، والقَلَمُ في (٢٩) هو الآلة التي يتحقّق بها الحدث، أمّا الرّسالة فهي موضوع الكتابة ومحورها في (١٦) و(٢٩). ونمثّل لذلك بـ (٣٠) و(٣١).



بيّنا أن الحدّ الموضوع قد يقوم بأكثر من دور دلالي، وهذا الدور يرتبط بنوع الحدث الصادر عن الرّأس الفعلي؛ لذلك افترضنا وجود تصنيف آخر للأدوار يمكن من خلاله أن ينتفي هذا التعدّد، وهو التّصنيف الحركي للأدوار، وانطلاقاً من هذه الفرضيّة ربطنا الفاعل إلى أعلى دور دلالي وهو المصدر، وربطنا المفعول إلى الدور الذي يسفله وهو دور المحور. يمثلاً موضع الحدّ الموضوع الأوّل إذن دور (المصدر)، وهو دور حركي يمكن أن يسند إليه دوران حدثيّان، دور (القائم بالحدث) أو دور (الآلة) التي يتحقّق بها الحدث؛ ويمثلاً موضع الحدّ الموضوع الثّاني بدور (المحور)، وهو دور حركي يمكن أن يسند إليه دوران حدثيّان، دور (المتحمّل للحدث) أو دور (الموضوع)، ونمثّل لذلك بالشكل (٣٢).



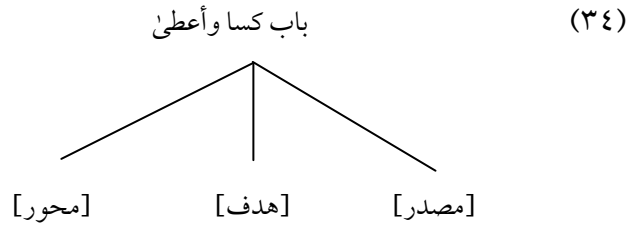
٣-٢-٢- المنظومة النّويّة للرؤوس الفعلية المتعدّية إلى مفعولين

تنقسم الرّؤوس الفعلية المتعدّية إلى مفعولين في النّظرية النّحويّة العربيّة إلى قسمين:
 - القسم الأوّل تمثله (كسوت) و(أعطيت) وما شابههما؛ وهو ما كان متعدّياً إلى مفعولين وكان المفعول الأوّل غير الثّاني، ويشمل كذلك كلّ الرّؤوس الفعلية التي تنتقل من (فعل) إلى (أفعل) نحو (٣٣) و(١٠).
 (٣٣) كَسَا زَيْدٌ عَمْرًا ثَوْبًا.

(١٠) أَعْطَى زَيْدٌ عَمْرًا هَدِيَّةً.

إن (زَيْدًا) في (٣٣) هو (الكَّاسِي)، و(الكَّاسِي) هو فاعل الحدث و(القائم) به، وهو كذلك (المصدر) لصدور الحدث عنه. و(عَمْرًا) هو (المكْسُو)؛ و(المكْسُو) هو (المتحمّل للحدث) وهو (الهدف) من وقوع الحدث؛ و(تَوْبًا) هو (المكْتَسَى)، و(المكْتَسَى) هو (الموضوع)، وهو (المحور) كذلك.

ثم إنَّ (زَيْدًا) في (١٠) هو (القائم) (بحدث الإعطاء) وهو (مصدر) الحركة، و(عَمْرًا) هو (الآخِذُ)، ويسند إليه دور (الهدف) الحركي، و(هَدِيَّةً) هو (المعطُو)، ويسند إليه دور (المحور) الحركي، ونمثّل لذلك بالشكل (٣٤).



وينتمي إلى هذا القسم من الأفعال أيضًا الأفعال التي تنتقل من (فَعَلَ) إلى (أَفْعَلَ)، وهي الأفعال الدالة على الجعلية نحو قولنا:

(٣٥) أَضْرَبْتُ زَيْدًا عَمْرًا.

التي تفيد (جَعَلْتُ زَيْدًا يُضْرِبُ عَمْرًا).

إن هذا الصنف من الرؤوس الفعلية - أي الأفعال الواردة على وزن أفعل - تختار ثلاثة أدوار دلالية حركية هي دور [المصدر] ودور [الهدف] ودور [المحور] نحو (٣٥)، فالمتكلم هو مصدر الضرب لأنه جعل عمرًا يضرب من زيد وهو (القائم) (بحدث الضرب)، و(زَيْدًا) هو الهدف من الضرب لأنه الضارب، و(عَمْرًا) هو محور الضرب لأنه المضروب (مَوْضُوع) الضرب، ونمثّل لذلك بـ (٣٦).



(٣٦) أَضْرَبْتُ زَيْدًا عَمْرًا

| | | |

ف فا مف١ مف٢

| | |

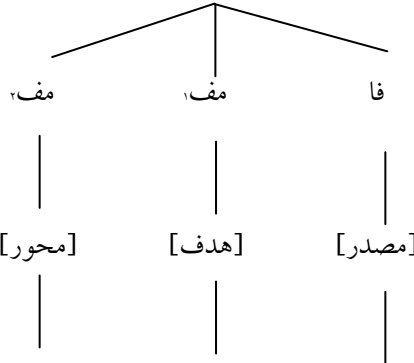
مصدر هدف محور

تفيد الرّؤوس الفعلية المتعدية إلى مفعولين التي يدخل فيها باب كَسَا وأَعْطَى وما شابهَهُمَا معنى الجعلية، ومعنى (الحَدَث الجعلي) في الرّأس الفعلي (أَعْطَى) اشتقاقياً تعبّر عنه الهمزة، لكنّه في الرّأس الفعلي (كَسَا) في (٣٣) معجمي خالص.

بيناً أن هذا الصّنف من الرّؤوس الفعلية تطلب ثلاثة أصناف من الأدوار الحركية هي المصدر والمحور والهدف حيث يُربط الفاعل إلى أعلى دور دلالي وهو المصدر ويُربط المفعول إلى الدور الذي يسفله وهكذا، وتطلب ثلاثة أصناف من الأدوار الحديثة هي القائم بالحدث والتمثّل للحدث والموضوع.

ونرصد لهذا الصنف من الأفعال الشكل (٣٧).

(٣٧) باب كسا وأعطى وما شابههما



[[قائم بالحدث]] [[مُتَحَمِّل للحدث]] [[مَوْضُوع الحدث]]

- القسم الثاني تمثله أفعال القلوب وأفعال التحويل؛ وهو قسم الرؤوس الفعلية التي تحتاج إلى المفعولين، ولا نستغني عن أحدهما لترابطهما، فالمفعول الأول أصله مبتدأ، والمفعول الثاني أصله خبراً، والاقتران على المفعول الأول دون الثاني هو بمثابة حذف جزء من الكلمة، وهذه العلاقة شبيهة بعلاقة المضاف بالمضاف إليه التي لا يمكن أن نستغني عن أحد طرفيها.

وأفعال القلوب صنفان، فمنها ما يفيد الشك أو الرجحان، ومنها ما يفيد اليقين، أما أفعال القلوب الدالة على الرجحان فتمثلها (ظنّ وأخواتها)، ومنها نذكر ظنّ، وخال، وحسب، وزعم، وجعل، وتوهم، وهب (في صيغة الأمر)؛ وأما أفعال القلوب الدالة على اليقين فتمثلها (علم وأخواتها)، ونذكر منها خاصة رأى، وعلم، ووجد، ودري، وتعلم (بمعنى أعلم)، والفي، وجعل (بمعنى اعتقد).

وينتمي إلى هذا القسم من الأفعال أيضاً أفعال التحويل، وتمثلها (جعل وأخواتها)، ومنها جعل، وصير، واتخذ، وترك، وردّ، وحول، وصاغ، وبدل، وغير، وحور.

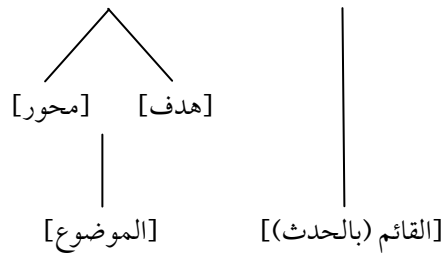
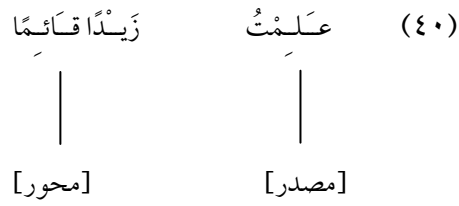
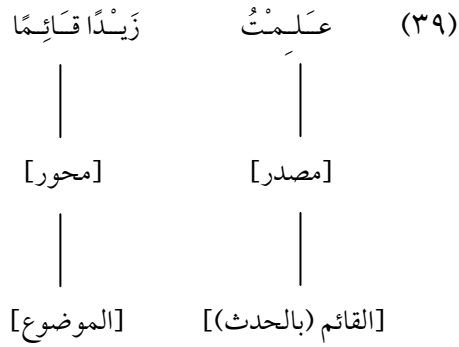
نمثل لهذا الصنف من الأفعال بالبنية (٣٨).

(٣٨) عَلِمْتُ زَيْدًا قَائِمًا.

يعتبر رضي الدين الأسترابادي أن مضمون المفعولين هو مفعول واحد لأنّ المعلوم في (٣٨) هو مصدر المفعول الثاني مضافاً إلى الأول وهو (قِيَامُ زَيْدٍ) أي أنّ المَعْلَمَ في (٣٨) هو المتكلم، والمتكلم هو مصدر العلم أو الحدث، والمَعْلُوم هو (قِيَامُ زَيْدٍ) لأن قيام زيد هو (مضمون الجزء الثاني مضافاً إلى الأول)^(١). وتبعاً لذلك، يكون المحور هو (قِيَامُ زَيْدٍ) نظراً إلى العلاقة التي تربط بين المفعولين، وهو (موضوع) (العلم)؛ ويمكن أن يتفرّع هذا الدور الحركي

(١) شرح الكافية، رضي الدين الأسترابادي، (١/١٢٧).

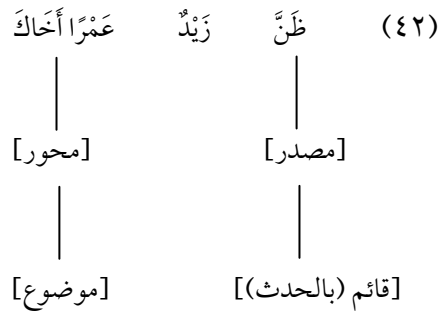
إلى دورين لأن (قِيَامَ زَيْدٍ) أصلها (زَيْدًا قَائِمًا)، و(زَيْدًا) هو (هَدَفُ الْعِلْمِ) و(قَائِمًا) هو (مَجُورٌ الْعِلْمِ)، ونمثّل لذلك بالشكل (٣٩) و(٤٠).



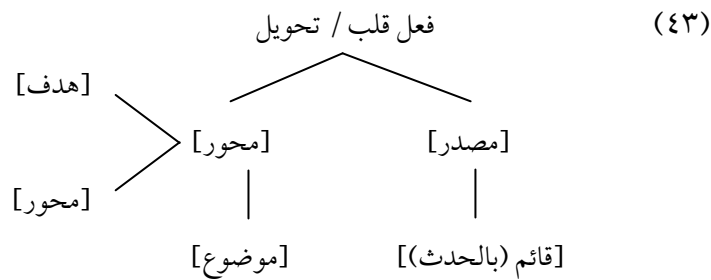
إنّ ما يقال عن (عَلِمَ) يصحّ في رأينا على مختلف أفعال القلوب وأفعال التحويل. نوضح ذلك بالبنية (٤١).

(٤١) ظَنَّ زَيْدٌ عَمْرًا أَخَاكَ.

الظَّن في (٤١) هو (زَيْدٌ) و(المظنون) هو (أَخَاكَ عَمْرُو)، والأخ هو محور الظنّ أو القائم بفعل الظنّ، وعمراً هو الهدف لكونه هو المقصود بالظنّ أو هو موضوع الظنّ، ونمثل لذلك بـ(٤٢).



ويأخذ هذا الصنف من الرّؤوس الشكل (٤٣).



إن تمثيل هذا الصنف من الرّؤوس الفعلية يفسّر إحدى الإشكاليات التي أثارناها في هذا البحث، وهي هل يربط الدور الدلالي الواحد إلى الوظيفة الإعرابية الواحدة؟ جاءت في رأينا الإجابة عن هذا الإشكال مضمّنة في الإشكالية التي أثارتها أفعال القلوب وأفعال التحويل، وهي هل يعدّ المفعولان بنية واحدة أو لا؟

لقد بيّنا من خلال النماذج الإجرائية التي اختبرناها إمكان ارتباط الدور الدلالي الواحد في أفعال القلوب وأفعال التحويل بوظيفتين إعرابيتين لحاجة هذا الصنف من الرّؤوس الفعلية إلى

المفعولين للصلة المعنوية التي تربط بينهما، ويمكن أن يتفرّع عن دور المحور الذي يقوم به المفعولان، دوران دليّان هما دور المحور ودور الهدف إذا عدنا العلاقة الرابطة بين المفعولين هي علاقة بين المبتدأ والخبر.

٣-٢-٣- المنظومة النويّة للرؤوس الفعلية المتعدية إلى ثلاثة مفاعيل.

يختصّ هذا الصّنف من الرؤوس الفعلية بأنّه منقول ممّا كان يتعدّى إلى مفعولين، وهو يتعدّى بفضل الهمزة من (فَعَلَ) إلى (أَفْعَلَ) ويطلب مفعولاً إضافياً، ويمثّل هذا الصّنف (أَعْلَمَ وَأَخَوَاتُهَا) وهي أَعْلَمَ، وَأَزَى، وَنَبَأَ، وَأَخْبَرَ، وَحَدَّثَ، وَأَنْبَأَ، وَخَبَّرَ. ف (٤٠) تصبح (٤١).

(٤١) أَعْلَمْتُكَ زَيْدًا قَائِمًا.

يقتضي الرّأس الفعلي (عَلِمَ) المتعدّي إلى مفعولين باقترانه همزة التعدية (أَعْلَمَ) المتعدّي إلى ثلاثة مفاعيل أربعة حدود موضوعات. يقوم الحدّ الأوّل بدور [المصدر]، والحدّ الثاني بدور [الهدف] والحدّ الثالث بدور [المحور]. ونمثّل لذلك بـ (٤١) المنقول عن (٤٠).

كنا بيّنا أنّ المتكلّم هو المعلّم، والمعلّم يقوم بدور [المصدر]، وضمير المخاطب هو المفعول الرّائد على المفعولين الأصليين في البنية (٤٠)، وتمثّل الذات المعلّمة من طرف المعلّم، لذلك تقوم بدور [الهدف]، أمّا (زَيْدًا قَائِمًا)، فهما مفعولان يقومان بدور [المحور]، ورغم تغيّر موضعهما، فإنّهما يقومان بنفس الدّور الحركي باعتبار الصّلة المعنوية التي تربط بينهما، ونمثّل لذلك بـ (٤٢) و (٤٣).

(٤٢) أَعْلَمْتُكَ مَعْلُومًا

| | | |
|--------|-------|--------|
| | | |
| [مصدر] | [هدف] | [محور] |

(٤٣)

أَعْلَمْتُكَ زَيْدًا قَائِمًا

| | |

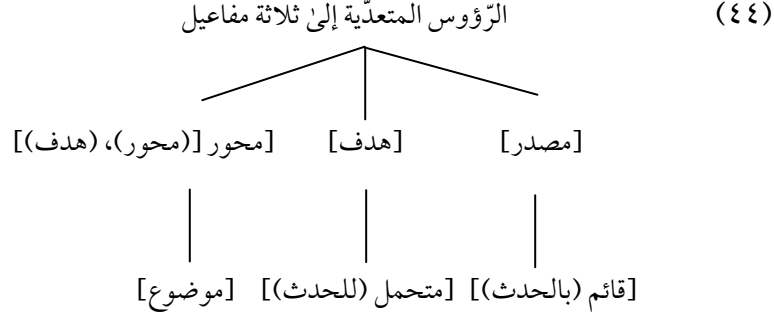
[مصدر][هدف] [محول][هدف، محور]

لم يتغيّر المعلّم والمعلوم، وقاما بنفس الأدوار الحركية التي أسندها إليها الرّأس الفعلي (عَلِمَ)، وكذلك بنفس الدّور الحداثي وهو (الموضوع)، ولذلك لا فرق بين (عَلِمَ) و(أَعْلَمَ)، ولا تأثير للعلاقة الاشتقاقية على هذين الدّورين الدلاليين.

لا يتضح الفرق إلا عند اقتران الرّأس الفعلي (أَعْلَمَ) بدور محوري دلالي إضافي، وهو دور الهدف الذي يسند إلى المفعول الجديد الذي ظهر بظهور همزة التعدية، ويسند إلى هذا الدّور الحركي الدّور الحداثي (المتحمّل) (للحدث).

بيّنا أن الرّأس الفعلي المتعدّي إلى ثلاثة مفاعيل لا يختلف عن الرّأس الفعلي المتعدّي إلى مفعولين باعتبار أن المفعولين الذين تكرر ذكرهما في التّركيبين يقومان بنفس الدّور الدلالي، وهذا يعني إمكان ربط الدّور الدلالي الواحد إلى أكثر من وظيفة إعرابية إذا توفّر الترابط المعنوي الذي دونه لا يتمّ المعنى، وبه يعدّ عنصران مكوّناً واحداً. وما اقتضاء هذا الصّنف من الرّؤوس الفعلية المبتدأ والخبر إلا اقتضاء لمكوّني الجملة الاسمية معاً لأنّه بهما يتمّ معناها.

ويتعيّن في هذا السّياق أن لا ننكر دلالة عنصري هذا المكوّن الممثلين في شكل جملة اسمية على معنيين يمكن أن نستشفهما من العلاقة التي كانت لهما قبل اقترانهما بالرّأس الفعلي، فهما في الأصل مبتدأ وخبر، ويمكن أن تقترن كلّ وظيفة إعرابية بدور دلالي. هذه العلاقة بين المكوّنين تتجلّى في مستوى آخر متفرّع عن المستوى الأصلي، ونمثّل لذلك بالشكل (٤٤).



الخاتمة

أسهم التحليل الإجرائي، الذي قمنا به في هذا البحث، في الاستدلال على وجود علاقة تشارط بين الخصائص الدلالية والخصائص الإعرابية التي يختزنها الرأس الفعلي، وبيننا أن المنظومة النحوية للرؤوس الفعلية، اللازمة والمتعدية، تخضع لنظام يحددها، وهذا النظام يُعيّنه الرأس المعجمي الفعلي الذي يشكّل بنية تشترط عناصرها المكوّنة لها دلاليًا. لقد مكّنت الخصائص الدلالية الممثلة في الأدوار الدلالية والسّمات الدلالية المتفرّعة عنها من تمثّل البنية تصوّرية للرؤوس الفعلية الناقلة للمحتوى الدلالي، ولخصنا أشكالها الممثلة لعلاقة التعلّق بين مكوّنات البنية النحوية في (٢٣) و(٣٢) و(٣٧) و(٤٣) و(٤٤)، وانتهينا إلى أنّ الأدوار النحوية للحدود الموضوعات صنفان:

- الصّنف الأوّل يسمّى أدوارًا حركيّة، وتُرتّب كالآتي:

مصدر < هدف < محور.

- الصّنف الثاني يسمّى أدوارًا حديثة، وتُرتّب كالآتي:

القائم (بالحدث) / الآلة < المتحمل (للحدث) < الموضوع.

الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث

يسند أعلى دور دلالي إلى أعلى وظيفة إعرابية لوجود سلمية للأدوار يكون فيها المصدر قبل الهدف، والهدف قبل المحور؛ وسلمية للوظائف الإعرابية يكون فيها الفاعل قبل المفعول، والمفعول الأول قبل المفعول الثاني والثاني قبل الثالث.

عرضنا في هذا البحث تصوّرًا عامًا للمنظومة النوية للحدود الموضوعات في الرؤوس الفعلية اللازمة والمتعدية، وهي -في تقديرنا- مقاييس (Parameters) تضبط الملكة اللغوية الخاصة باللسان العربي وتوجهه.

التوصيات:

سعيًا من خلال مقارنة منظومة الأدوار الدلالية في اللسان العربي إلى تحديد التشكل النحوي لعلاقة التعلق المعجمي بين الرأس الفعلي لكونه مقولة عاملة، والحدود التي يطلبها من الناحيتين الدلالية والتركيبيّة. ويندرج هذا البحث في مشروع علمي يسعى إلى تحديد مبادئ انتظام العناصر المعجمية داخل النظام، ومما تقدّم نوصي بما يلي:

- يُدرّس تصنيف الرؤوس الفعلية في اللسان العربي داخل مجموعات تجمع بينها خصائص مشتركة، ويقتضي تجريد الخصائص الدلالية والإعرابية دراسات من الصنف الذي قمنا به.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، غاليم، محمد، دار توبقال للنشر، ١٩٨٧م.
- خصائص الرّأس الفعلي وظواهر من انتظام المعجم، اللحياني، سرور، منشورات كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، ٢٠١٠م.
- دليل المستعمل في النّحو، قاموس المصطلحات اللّسانية الأَدنويّة، إنجليزي - فرنسي - عربي، وعربي - إنجليزي - فرنسي، اللحياني، سرور، منشورات كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، ٢٠١٧م.
- شرح الكافية، الأسترابادي، رضي الدّين، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، جزآن، ١٩٩٥م.
- الشرط والإنشاء النّحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات، الشريف، محمد صلاح الدّين، منشورات كليّة الآداب، منوبة، بتونس، جزآن، ٢٠٠٢م.
- المعجم العربي، نماذج تحليليّة جديدة، الفهري، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، ١٩٨٦م.

المراجع الأعجمية:

- Anderson, john, 2004, Concepts and Consequences of Case grammar, 22 p.
- _____ 1975, La Grammaire Casuelle, Université d'Edimbourg, Langages 38, 56p.
- _____ 1998, The Domain of Semantic Roles, Studies in Linguistics in honor of Bela Korponay, (1-38).
- Butt, Miriam, 2006, Theories of case, Cambridge university press, 258p.
- Chafe, Wallace.L, 1970, Meaning and the structure of language, University Press, Chicago, 360p.
- Chomsky, Noam, 1991, Théorie du gouvernement et du liage, Tra. Fr. par Pierre Pica, Ed. du Seuil, Paris 610p.
- Destermartin (F), 2000-2001, Les rôles thématiques et la recherche en sémantique, Problématiques et perspectives, Mémoire de maitrise, 96 p.
- Dowty, David, 1991, Thematic proto – roles and argument selection, LANGAGES 67, (547- 619).

الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث


- Dubois- Charlier, Françoise, 1975, Avant – Propos: Les premiers articles de Fillmore, LANGAGES, (3 - 170).
- Fillmore, Charles. J, 1975, Quelques Problèmes posés à la Grammaire casuelle, LANGAGES, (65- 80).
- Gruber, Jeffrey.S, 1965, Studies in lexical relations, Massachusetts Institute of technology, 303p.
- Jackendoff, Ray, 2002, Precis of: Foundation of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution, Oxford University Press, 506 p.
- _____ 1983, Semantics and Cognition, MIT Press, Cambridge, 281 p.
- _____ 1990, Semantic Structure, MIT Press, Cambridge, 322 p.
- Levin, Beth, 2005, Semantic Prominence and argument Realization VI, The dative alternation and the ranking of recipients, goals, and themes, course 123, MIT, 17 p.
- Pustejovsky, James, 1998, The Generative Lexicon, MIT Press, 288 p.
- Radford, Andrew, 1988, Transformational Grammar, Cambridge University Press, New York, 621 p.
- Rappaport Hovav, Malka, & Levin, Beth, 2005, Argument realization, Cambridge University Press, 277p.
- Riegel, Martin, 1924, La grammaire des Cas, Manchester, 88 p.
- Tesnière, Lutien,1988, Eléments de syntaxe structurale, ed. Klincksiek, Paris, 674p.



Bibliography

- Argument realization, Rappaport Hovav, Malka, & Levin, Beth, Cambridge University Press, 2005, 277p.
- A User's Guide to Grammar: A Dictionary of Minimalist Llinguistic Terms, English - French - Arabic, and Arabic - English - French, Lahyani, Sourour, Faculty of Letters, Arts and Humanities of Manouba, Tunisia, 2017, 392p.
- Case Grammar, Riegel, Martin, Manchester, 1924, 88 p, (Frensh Edition).
- Casual grammar, Anderson, John, University of Edinburgh, Languages 38, 1975, 56p.
- Concepts and Consequences of Case grammar, Anderson, John, 2004, 22 p.
- Elements of structural syntax, Tesniere, Lutien, ed. Klincksiek, Paris, 1988, 674p, (Frensh Edition).
- Foreword, The first articles by Fillmore, Dubois-Charlier, Françoise, LANGAGES, 1975, (3 – 17), (Frensh Edition).
- Meaning and the structure of language, Chafe, Wallace.L, University Press, Chicago, 1970, 360p.
- Precis of Foundation of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution, Jackendoff, Ray, Oxford University Press, 2002, 506 p.
- Semantics and Cognition, Jackendoff, Ray, MIT Press, Cambrige, 1983, 281 p.
- Semantic Generation in Rhetoric and Lexicon, Galim, Muhammad, Toubkal Publishing House, 1987, 198p.
- Semantic Prominence and argument Realization VI, The dative alternation and the ranking of recipients, goals, and themes, Levin, Beth, course 123, MIT 2005, 17 p.
- Semantic Structure, Jackendoff, Ray, 1990, MIT Press, Cambridge, 322 p.
- Sharh Al-Kafiyyah, Al-Astrabathi, Radhi Al-Din, Dar Al-Kutub Al-Ulumiyyah, Beirut, Lebanon, 1995, 2v.
- Some Problems posed to the Casual Grammar, Fillmore, Charles.J, LANGAGES, 1975, (65-80), (Frensh Edition).
- Studies in lexical relations, Gruber, Jeffrey.S, Massachusetts Institute of technology, 1965, 303p.
- The Arabic Lexicon, Al-Fihri, Abdel-Qader Al-Fassi, New Analytical Models, Toubkal Publishing House, 1986, 201p.
- The condition and the grammatical construction of the universe, a study of the simple foundations generating structures and semantics, Al-Sharif, Muhammad Salah al-Din, Faculty of Arts, Manouba, Tunisia, 2002, 2v.
- The Domain of Semantic Roles, Anderson John, Studies in Linguistics in honor of Bela Korponay, 1998 (1-38).
- The Generative Lexicon, Pustejovsky, James, MIT Press, 1998, 288 p.
- Thematic proto – roles and argument selection, Dowty, David, LANGAGES 67, 1991, (547- 619).





الأدوار الدلالية في الدرس اللساني العربي الحديث

- Thematic roles and research in semantics: Problematics and perspectives, Destermartin (F) Master's thesis, 2000-2001, 96 p, (Frensh Edition).
- The properties of the head of the verb and some phenomena of lexicon regularities, Lahyani, Sourour, Faculty of Letters, Arts and Humanities of Manouba, Tunisia, 2010, 400 p.
- Theories of case, Butt, Miriam, Cambridge university press, 2006, 258p.
- Theory of government and binding, Chomsky, Noam, Tra. Fr. by Pierre Pica, Ed. du Seuil, Paris, 1991, 610 p, (Frensh Edition).
- Transformational Grammar, Radford, Andrew, Cambridge University Press, New York, 1988, 621 p.

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

د. عبد العزيز بن صالح الدعيلج^(١)

المستخلص: تهدف هذه الدراسة إلى تتبع صيغ التفضيل في أسماء الله ﷻ، ودراسة خصائص التراكيب الواردة فيها، وتجليه ما في الآيات من صور فنية وبيانية، وتبيان أثرها في المقامات التي وردت فيها، وإبراز الخصائص والسمات للتفضيل في أسماء الله ﷻ، وتحقيق بلاغة القرآن الكريم وإعجازه في جانب المفردة والسياق والتركيب.

الكلمات المفتاحية: التفضيل، أسماء الله، الحسنى، بلاغة، القرآن الكريم.

(١) أستاذ مشارك، قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي، كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.
البريد الإلكتروني: drazizdr@gmail.com



The Connotation of Superlative Forms of Noble Names of God in the Holy Quran

Dr. Abdul Aziz bin Saleh Al duailij

Abstract: This study aims to trace the superlative forms in the names of God and to study the properties of their structures and to clarify the manifestation of the artistic and rhetoric images in the verses and its impact on the texts that are mentioned in it and to highlight the characteristics and features of superlative forms in the names of God Almighty and to reveal the miraculous style of the Holy Quran in the use of the lexis, structure and context.

Key words: Superlative forms, The Noble Names of God, Eloquence, the Holy Quran.

* * *



مقدمة

أهمية الموضوع :

إنَّ العلم بأسماء الله ﷻ وصفاته لهو من أعظم الموضوعات قدراً وأشرفها شأنًا، والاعتناء به اعتناء بباب عظيم من أبواب الديانة، ومن القواعد المقررة عند أهل العلم أنَّ شرف العلم بشرف المعلوم، ولما أن كان هذا العلم متعلقاً بالله تعالى كان أعظم العلوم وأجلّها، ولذا جعل ابنُ القيم علم الأسماء والصفات من أشرف علوم الخلق^(١)، وكيف لا يكون كذلك وأعظم العلم هو العلم بالله تعالى، وأعظم العلم به سبحانه العلم بأسمائه وصفاته، بل إنَّ ذلك جِماع العلم. ولا يخفى ما للمتكلم البليغ من قدرة على إيصال المعنى المراد إلى المتلقي، والتأثير فيه، بأجود عبارة، وأفضل وجه، وكلما ارتفع شأن المتكلم في البلاغة، كانت قدرته على إيصال المعاني والتأثير في المتلقي أعلى، والناظر في القرآن الكريم يجد أن المعاني في نظمه العظيم قد نقلت إلى المتلقي ببلاغة بلغت حد الإعجاز والتحدي، ومن بين طرق إيصال المعنى في النظم القرآني كان أسلوب «التفضيل في أسماء الله ﷻ». وقد اشتمل القرآن الكريم على التفضيل في أسماء الله عز وجل بدلالاته المتعددة وصيغته المختلفة؛ وأدّى دورًا بارزًا في تنويع المعاني القرآنية عن طريق تجرّده وعدم التصريح بالمفضول، وبما تضمّنه من الدلالة على التفاوت والتفاضل الحاصل بأدنى مشاركة. ومن هنا كانت أهمية هذه الدراسة .

أسباب الاختيار:

ولقد دفعني لاختيار هذا الموضوع عدة أسباب، منها:

١ - كون هذه الدراسة في القرآن الكريم الذي تستقى منه الأساليب البلاغية المؤثرة.

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية (٢/ ٣٧٩).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

- ٢- تعلق صيغة التفضيل بأسماء الله ﷻ كثيرا في كتاب الله ﷻ.
- ٣- ارتباط التفضيل بفواصل الآيات القرآنية.
- ٤- التنوع البارز للتفضيل في أسماء الله ﷻ.
- ٥- عدم الوقوف على دراسة بلاغية وبيانية تُجلى التفضيل في أسماء الله ﷻ وصفاته.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

- ١- تتبع صيغ التفضيل في أسماء الله ﷻ.
- ٢- دراسة خواص التراكيب في أسماء الله ﷻ عن طريق التفضيل والمفاضلة.
- ٣- تجلية ما في الآيات من صور فنية وبيانية، وتبيان أثرها في المقامات التي وردت فيها.
- ٤- إبراز الخصائص والسمات للتفضيل في أسماء الله ﷻ.

الدراسات السابقة:

في ضوء البحث والتنقيب لم أجد دراسة خصت صفات الله ﷻ الواردة بصيغة اسم التفضيل بدراسة بلاغية وبيانية.

منهج الباحث:

سأعتمد بإذن الله تعالى في دراستي المنهج الوصفي التحليلي لدراسة الدلالة البيانية لاسم التفضيل في صفات الله ﷻ.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن تكون خطته مشتملة على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، كل مبحث يشتمل على عدة مطالب، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع على النحو الآتي:

- المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الباحث، وخطة البحث.

- **التمهيد:** ويشتمل أولاً: على حديث عن أهمية العلم بأسماء الله ﷻ وصفاته، وثانياً: التفاضل في أسماء الله الحسنی.
- **المبحث الأول:** ما ورد بصيغة التفضيل من الأسماء المطلقة، ويضمّ:
 - المطلب الأول: الأعلى.
 - المطلب الثاني: الأكرم.
- **المبحث الثاني:** ما ورد بصيغة التفضيل في الأسماء المضافة، ويضمّ:
 - المطلب الأول: أرحم الراحمين.
 - المطلب الثاني: أحكم الحاكمين.
 - المطلب الثالث: أسرع الحاسبين.
 - المطلب الرابع: أحسن الخالقين.
 - المطلب الخامس: خير الناصرين، الرازقين، الحاكمين.
- **الخاتمة:** وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع.**

تمهيد

أولاً: أهمية العلم بأسماء الله ﷻ وصفاته.

العلم بأسماء الله ﷻ وصفاته من أهم العلوم وأعظمها، ومن عرف أسماء الله وصفاته، وتبصر معانيها الصحيحة، عرف ربه ﷻ، وعرف الطريق إلى الثناء عليه، والتمجيد له، وتعظيمه، والقرآن الكريم كلام الله تعالى، والعلم بأسماء الله وصفاته لهو من أعظم الموضوعات قدراً وأشرفها شأنًا، والاعتناء به اعتناء بباب عظيم من أبواب الديانة، ومن القواعد المقررة عند أهل

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

العلم أن شرف العلم بشرف المعلوم، ولما أن كان هذا العلم متعلقاً بالله تعالى كان أعظم العلوم وأجلّها، ولذا جعل ابن القيم علم الأسماء والصفات من أشرف علوم الخلق^(١)، وكيف لا يكون كذلك وأعظم العلم هو العلم بالله تعالى، وأعظم العلم به سبحانه العلم بأسمائه وصفاته، بل إن ذلك جماع العلم. وقد جاءت هذه الدراسة للنظر في أسماء الله ﷻ عن طريق اسم التفضيل، الذي كان له حضور بارز في باب الأسماء والصفات ونعوت الكمال للباري ﷻ، ف«تأمل خطاب القرآن تجد ملكاً له الملك كله وله الحمد كله، أزمّة الأمور كلها بيده ومصدرها منه ومرادها إليه مستويا على سرير ملكه لا تخفى عليه خافية في أقطار مملكته عالماً بما في نفوس عبيده مطلقاً على أسرارهم وعلانيتهم منفرداً بتدبير المملكة يسمع ويرى ويعطي ويمنع ويثيب ويعاقب ويكرم ويهين ويخلق ويرزق ويميت ويحيي ويقدر ويقضي ويدبر الأمور نازلة من عنده دقيقها وجليلها وصاعدة إليه لا تتحرك في ذرة إلا بإذنه ولا تسقط ورقة إلا بعلمه فتأمل كيف تجده يثني على نفسه ويمجد نفسه ويحمد نفسه وينصح عباده ويدلّهم على ما فيه سعادتهم وفلاحهم ويرغبهم فيه ويحذّرهم مما فيه هلاكهم ويتعرّف إليهم بأسمائه وصفاته ويتجّب إليهم بنعمه وآلائه فيذكّرهم بنعمه عليهم ويأمرهم بما يستوجبون به تمامها ويحذّرهم من نقمه ويذكّرهم بما أعد لهم من الكرامة إن أطاعوه وما أعد لهم من العقوبة إن عصوه...»^(٢) ومن استقرأ الأسماء الحسنى وجدها مدائح وثناءً تقصر بلاغات الواصفين عن بلوغ كنهها، وتعجز الأوهام عن الإحاطة بالواحد منها ومع ذلك فلله سبحانه محامد ومدائح وأنواع من الشناء لم تتحرك بها الخواطر ولا هجست في الضمائر ولا لاحت لمتوسم ولا سنحت في فكر^(٣).

(١) مدارج السالكين، ابن القيم (٢/٣٧٩).

(٢) الفوائد، ابن القيم (٢٨).

(٣) ينظر: طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم (١٣٦).

ثانيا: التفاضل في أسماء الله الحسنى.

وردت تسمية الأسماء الحسنى في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠)، وهذا بيان لعظيم جلاله وسعة أوصافه، بأن له الأسماء الحسنى، أي: له كل اسم حسن، وضابطه: أنه كل اسم دال على صفة كمال عظيمة، وبذلك كانت حسنى، فإنها لو دلت على غير صفة، بل كانت علما محضا لم تكن حسنى، وكذلك لو دلت على صفة ليست بصفة كمال، بل إما صفة نقص أو صفة منقسمة إلى المدح والقدح، لم تكن حسنى، فكل اسم من أسمائه دال على جميع الصفة التي اشتق منها، مستغرق لجميع معناها^(١). والحسنى تأنيث الأحسن كالكبرى والأكبر والصغرى والأصغر، أي: بالغة في الحسن غايته، قال ابن عباس رضي الله عنهما: وكل أسمائه حسن^(٢)؛ وذلك لأنها متضمنة لصفات كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه، لا احتمالا ولا تقديرا. فأسماء الله ﷻ أحسن الأسماء وأكملها، وليس في الأسماء أحسن منها، ولا يقوم غيرها مقامها ولا يؤدي معناها. ومن حسنها ما فيها من التعظيم والإجلال والإكبار لله ﷻ، فالحسن في أسماء الله تعالى يكون باعتبار كل اسم على انفراده، ويكون باعتبار جمعه إلى غيره، فيحصل بجمع الاسم إلى الآخر كمال فوق كمال^(٣). وسميت الأسماء الحسنى؛ لأنها حسن في الأسماع والقلوب، وتدل على توحيده، وكرمه وجوده، ورحمته، وأفضاله^(٤). كما أنها تدل على أحسن مسمى، وأشرف مدلول، ومن تمام كونها حسنى أنه لا يدعى إلا بها، ولذلك قال تعالى: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(٥).

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي (٣٠٩).

(٢) جامع البيان، الطبري (١٣/ ٢٨١)، تفسير ابن أبي حاتم (٥/ ١٦٢٣).

(٣) ينظر: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، العثيمين (٧).

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٧/ ٣٢٥).

(٥) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي (٣٠٩).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

وفي وصفها بذلك خمسة أقوال:

الأول: ما فيها من معنى التعظيم؛ فكل معنى معظم يسمى به سبحانه.

الثاني: ما وعد عليها من الثواب بدخول الجنة.

الثالث: ما مالت إليه القلوب من الكرم والرحمة.

الرابع: أن حسبها شرف العلم بها، فإن شرف العلم بشرف المعلوم، والباري أشرف

المعلومات؛ فالعلم بأسمائه أشرف العلوم.

الخامس: أنه معرفة الواجب في وصفه والجائز والمستحيل عليه؛ فيأتي بكل ذلك على

وجهه ويقرره في نصابه... ومن حصل هذه المعاني في أسماء الله نال الحسن من كل طريق،

وحصل له القطع بالتوفيق^(١).

وأسماء الله تعالى أعلام وأوصاف، أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما

دلت عليه من المعاني، وهي باعتبار الأول مترادفة لدلالاتها على مسمى واحد، وهو الله ﷻ،

وباعتبار الثاني متباينة، لدلالة كل واحد منهما على معناه الخاص. ف«الحي، العليم، القدير،

السميع، البصير، الرحمن، الرحيم، العزيز، الحكيم» كلها أسماء لمسمى واحد وهو الله ﷻ،

لكن معنى الحي غير معنى العليم، ومعنى العليم غير معنى القدير. وكل اسم من أسمائه سبحانه

يتضمن صفة من صفاته، ولا تتنافى اسميته مع وصفيته^(٢)، قال ابن القيم: «أسماء الرب تعالى هي

أسماء ونعوت فإنها دالة على صفات كماله فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية»^(٣)، وصفات الله

كلها عليا، صفات كمال ومدح، ليس فيها نقص بوجه من الوجوه، كالحيوة، والعلم، والقدرة،

(١) أحكام القرآن، ابن العربي (٢/٣٣٨).

(٢) ينظر: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، العثيمين (٧).

(٣) بدائع الفوائد (١/٢٤).

والسمع، والبصر، والحكمة، والرحمة، والعلو، وغير ذلك لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ (النحل: ٦٠)^(١)، ولأن الرب كامل فوجب كمال صفاته. وإذا كانت الصفة نقصاً لا كمال فيها فهي ممتنعة في حقه كالموت والجهل، والعجز، والصمم، والعمى، ونحو ذلك لأنه سبحانه عاقب الواصفين له بالنقص، ونزه نفسه عما يصفونه به من النقائص، ولأن الرب لا يمكن أن يكون ناقصاً لمنافاة النقص للربوبية.

ويرى أهل السنة والجماعة أن الأسماء الحسنى تفاضل، ومسألة تفاضل الأسماء مبنية على مسألة أخرى تتعلق بكلام الله تعالى وتفاضل بعضها بعضاً، وهذا القول هو ما عليه السلف الصالح وسائر الصحابة والتابعين، فالآيات التي تشتمل على تعديد أسماء الله الحسنى، وبيان صفاته، والدلالة على عظمته وقدسيته، أفضل من غيرها، بمعنى أن مخبراتها أسنى وأجلّ قدراً. وكذلك النصوص التي تدل على أن بعض أسماء الله أفضل من بعض، ومن ذلك النصوص التي وردت فيها الأسماء بصيغة التفضيل «الأعلى»، و«الأكرم»، وصيغة المبالغة «القهار»، «الغفار»، «الغفور»، «الحسيب»، «الحفيظ» فهذه الأسماء أفضل من الأسماء التي وردت بصيغة الفاعل «القاهر»، «الحاسب»، «الحافظ»، «العالم»؛ لأنها أبلغ في الثناء على الرب^(٢). وتفاضل أسماء الله تعالى يدل على أنها متباينة المعاني، وأن ترادفها إنما هو من جهة المسمى، أي من حيث كونها جميعاً أسماء لذات واحدة هو الله ﷻ، أما من حيث معانيها فهي متباينة، ووجه دلالة تفاضلها على ذلك: أن التفاضل لا يكون إلا بين شيئين فصاعداً، إذ الواحد من كل وجه المترادف من كل وجه لا يعقل فيه شيء أفضل من شيء والأسماء إذا كانت مترادفة المعاني لا يكون في واحد منها زيادة دلالة على الآخر، بل يقوم كل واحد منها مقام الآخر، ويدل على ما يدل عليه الآخر من

(١) القواعد المثلى (١٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٥ / ٥٠، ٥٧)، أسماء الله الحسنى، د. عبد الله الغصن (٨٥).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

معنى سواء بسواء، وليست أسماء الله كذلك، بل إن كل اسم منها يدل على معنى غير المعنى الذي يدل عليه غيره منها، ولذلك وقع التفاضل فيها ولا يقع التفاضل في الأسماء المترادفة، وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيراً بمرادف محض، بل هو على سبيل التقريب والتفهم.^(١) ويدل تفاضل أسماء الله كذلك على أنها أسماء تدل على معان وصفات، وليست أعلاماً محضة لا مفهوم لها إلا مجرد الدلالة المحضة على مسماهما، فإن الأعلام المحضة لا تدل على معان ولا يشتق منها أوصاف للمسمى، ولذلك لا يقع فيها التفاضل إذ لا وجه لتفاضلها، إذ لا يفهم منها جميعها إلا معنى واحد وهو الدلالة على المسمى لا غير. أما أسماء الله فهي معان وأوصاف، ولذلك تشتق منها الأوصاف لله، ويقع فيها التفاضل، ولا يقع التفاضل في الأعلام المحضة. ويدل على تفاوت الأسماء الحسنى في الفضل، وجود أسماء منها دالة على صفة واحدة، واشتقاقها واحد، مع الاختلاف في مبانيها، مثل: التقدير المقتدر القادر، والغفور الغفار الغافر، والرحمن الرحيم، ونحو ذلك فإن كلاً منها معدود اسماً مستقلاً، وهي متغايرة متفاضلة، دل على تفاضلها صيغ مبانيها، فإن فعلاً وفعيلاً وفعالان صيغ مبالغة و(فعال) أبلغ من (فاعل)، ثم (فعالان) أبلغ من (فعيل)، ولذا ذكر ابن جرير أنه لا تمنع بين أهل العلم بلغات العرب أن الرحمن أبلغ من الرحيم^(٢)، وهو مذهب أكثر العلماء^(٣).

والحاصل أن أسماء الله متفاضلة غير متساوية في الفضل بعضها أفضل من بعض، وإن كانت أسماء لمسمى واحد، ولا يقتضي هذا التفاضل نقصاً، بل يدخل في التفاضل بين كمالين عليين، بمعنى: أن هناك فاضل وأفضل، وعظيم وأعظم، وكامل وأكمل، والمتأمل في كتاب ربنا

(١) بدائع الفوائد (١/١٦٨).

(٢) جامع البيان (١/٤٢).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (٢/٥٠٤)، معترك الأقران (١/٤١٢).

عز شأنه يرى أنه تعالى يخصص بعض أسمائه، وصفاته في البيان، على سعتها، وشمولها، وآثار متعلقاتها دون غيرها، وكانت هذه الأسماء من خلال مواقعها في الآيات القرآنية محققة أسمى درجات البلاغة والفصاحة، ومضيئة الدلالة البيانية في ورودها من خلال السياق.

المبحث الأول

ما ورد بصيغة التفضيل من الأسماء المطلقة

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: الأعلى.

صفة العلو لله سبحانه من صفات الذات التي دل الكتاب والسنة والعقل والفطرة عليها، وجاء السمع مؤكداً بما آمن به العباد بفطرتهم، وبعقولهم من أن الله يُدعى من فوق، وترفع إليه أكفُّ الضراعة، وقلوب العباد مشدودة إلى فوق، ولو في حال وضعهم جباههم على الأرض ساجدين لربهم الأعلى الذي يراهم من فوقهم، ويجب دعوتهم، وهم ساجدون له سبحانه. وهذا الاعتقاد ضروري لا يستطيع أي إنسان دفعه عن نفسه، ومن الحكمة اللطيفة أن شرع الله لعباده أن يقولوا في سجودهم: «سبحان ربي الأعلى» شرع لهم ذلك على لسان نبيه ﷺ، وفي هدي رسوله إشارة إلى علوه الدائم، حتى لا يفهم من سجود العبد على الأرض أن معبوده أسفل منه - حاشاه - بل كلما يزداد العبد خضوعاً وتذلاً، لمعبوده العلي العظيم يزداد منه قرباً معنوياً ومعية خاصة، تخصص خواص عباده المؤمنين^(١). ف(الأعلى) على وزن أفعل التفضيل، هو الذي ارتفع عن غيره وفاقه في وصفه، وكل من علا مهما كان فالله أعلى منه والله أعظم منه والله أجل منه، مهما كان له

(١) الفواكه العذاب في معتقد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (في الصفات)، حمد بن ناصر بن عثمان بن

معمر النجدي التميمي الحنبلي، ت: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، (ص ٥٥).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

العلو في الأرض ومهما كان متصفا بالمنزلة والمكانة، والله ﷻ ذو العُلُو وذو العلا وذو العلاء والمعالى. والعلوي: يعطي صفة العلو بكل المعاني، أما الأعلى: ففيه معنى المفاضلة، بمعنى أن له العلو ولا أحد يعلوه، وهو الأعلى من كل أحد ومن كل شيء، فاسم الله تعالى الأعلى دل على علو الشأن عن جميع النقائص والعيوب المنافية للألوهية والربوبية.

وقد ورد في الذكر الحكيم اسم الله (الأعلى) بصيغة التفضيل ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى: ١) في مقام التنزيه والتقديس والتعظيم مسبوqa بالتسبيح، فقال بعضهم: معناه: عظم ربك الأعلى، لا رب أعلى منه وأعظم، وقال آخرون: بل معنى ذلك: نزهة يا محمد اسم ربك الأعلى، أن تسمي به شيئاً سواه، ينهاه بذلك أن يفعل ما فعل من ذلك المشركون من تسميتهم آلهتهم بعضها اللات وبعضها العزى^(١)، وفي دلالة اسم التفضيل (الأعلى) إفادة أنه تعالى أعلى وأجل وأعظم من كل ما يصفه به الواصفون، ومن كل ذكر يذكره به الذاكرون، فجلال كبريائه أعلى من معارفنا وإدراكاتنا، وأصناف آلائه ونعمائه أعلى من حمدنا وشكرنا، وأنواع حقوقه أعلى طاعاتنا وأعمالنا.^(٢) وقد أجرى النظم الكريم على لفظ (ربك) صفة (الأعلى) وما بعدها من الصلوات الدالة على تصرفات قدرته ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۖ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۖ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى ۖ﴾ (الأعلى: ٢-٥) فهو مستحق للتنزيه لصفات ذاته ولصفات إنعامه على الناس بخلقهم في أحسن تقويم، وهدايتهم، ورزقهم، ورزق أنعامهم، للإيماء إلى موجب الأمر بتسبيح اسمه بأنه حقيق بالتنزيه استحقاقاً لذاته ولو صفه بصفة أنه خالق المخلوقات خلقاً يدل على العلم والحكمة وإتقان الصنع وبأنه أعم بالهدى والرزق الذين بهما استقامة حال البشر في النفس والجسد، وأوثر الصفت الثلاث الأولى لما لها من المناسبة لغرض السورة^(٣). فلفظ الأعلى

(١) جامع البيان، الطبري (١٠/٨٥٨٩-٨٥٩٠).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، الفخر الرازي (٣١/١٢٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٣٠/٢٧٧).

اسم يفيد الزيادة في صفة العلو، ولذلك إذا لم يُذكر مع وصف الأعلى مُفَضَّل عليه أفاد التفضيل المطلق، والقصد؛ القصد إلى المضي بالعلو إلى نهايته القصوى بغير حدود ولا قيود، و«ليان أن العلو مطلقاً له سبحانه، أي علو الذات وعلو القدر وعلو القهر»^(١). والخطاب هنا للرسول ﷺ.

* المطلب الثاني: الأكرم.

والكرم في العربية نقيض اللؤم، ودلالته على العزة مألوفة في الاستعمال لكرام الناس. والإكرام ضد الإهانة والإذلال^(٢). فالكريم صفة مشبهة للموصوف بالكرم والكرم صفة ذاتية ثابتة لله ﷻ بالكتاب والسنة^(٣)، ومن أسمائه: (الكريم) وهو القادر على كل شيء، وإذا وعد وفي وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء ولا يبالي كم أعطى ولمن أعطى وإن رفعت حاجة إلى غيره لا يرضى وإذا جُفِيَ عاتب وما استقصى ولا يضيع من لاذ به والتجأ ويغنيه عن الوسائل والشفعاء فمن اجتمع له جميع ذلك لا بالتكلف فهو الكريم المطلق وذلك لله ﷻ فقط^(٤). وقال الزجاجي:

(١) ينظر: توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، أحمد بن عيسى (٣٩٩/١).

(٢) ينظر: كتاب العين، الخليل بن أحمد (٣٦٨/٥)، جمهرة اللغة، ابن دريد (٧٩٨/٢)، تهذيب اللغة، الأزهرى (١٣٢/١٠)، الصحاح، الجوهري (٢٠١٩/٥).

(٣) وقد ورد في السنة حديث عبد الله بن جعفر، قال: قال رسول الله ﷺ: (ألا أعلمك كلمات لم أعلمها حسناً ولا حسيناً، إذا طلبت حاجة وأحببت أن تنجح، فقل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له العلي العظيم، ولا إله إلا الله وحده لا شريك له الحكيم الكريم، ثم سل حاجتك). مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة (٤٠/٦)، فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل (٧١١/٢)، مسند الإمام أحمد بن حنبل (١١٩/٢)، سنن الترمذي (٤٠٨/٥)، السنن الكبرى، النسائي (١٣١/٧).

(٤) المقصد الأسمى في شرح معاني أسماء الله الحسنی، أبو حامد الغزالي (١١٧).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

«الكريم: الجواد، والكريم: العزيز، والكريم: الصّفوح. هذه ثلاثة أوجه للكريم في كلام العرب، كلها جائز وصف الله ﷻ بها، فإذا أريد بالكريم الجواد أو الصفوح؛ تعلق بالمفعول به؛ لأنه لا بدّ من مُتكرم عليه ومصفوح عنه موجود، وإذا أريد به العزيز؛ كان غير مقتض مفعولاً^(١). و(الأكرم) اسم دل على المفاضلة في الكرم، وهو الأحسن والأنفس والأوسع والأشرف، والأعلى من غيره في كل وصف كمال، وهو الذي لا يوازيه كرم، ولا يعادله في كرمه نظير. والفرق بين الكريم والأكرم أن الكريم دل على الصفة الذاتية والفعلية معاً؛ كدلالته على معاني الحسب والعظمة والسعة والعزة والعلو والرفعة وغير ذلك من صفات الذات، وأيضاً دل على صفات الفعل؛ فهو الذي يصفح عن الذنوب، ولا يمنّ إذا أعطى فيكدر العطية باليمن، وهو الذي تعددت نعمه على عباده بحيث لا تحصى، وهذا كمال وجمال في الكرم، أما الأكرم فهو المنفرد بكل ما سبق في أنواع الكرم الذاتي والفعلي؛ فهو سبحانه أكرم الأكرمين، له العلو المطلق على خلقه في عظمة الوصف وحسنه، ومن ثمّ له جلال الشأن في كرمه، وهو جمال الكمال وكمال الجمال^(٢). جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ (العلق: ٣) فانفردت آية العلق بصيغة التفضيل ﴿ الْأَكْرَمُ ﴾ معرفة بأل، بما يفيد اختصاصه تعالى بهذه الرتبة العليا على عموم إطلاقها. والأكرم يعني المتجاوز عن جهل العباد^(٣). واستقراء آيات سورة العلق، يشهد بأن صيغتي الأفعال والفعلي، تفيدان الإطلاق إلى أقصى المدى، بغير حد أو قيد مفاضلة.

واختيار اسم التفضيل هنا «ليعلم أن اختياره واصطفاه لرسالته ونبوته، وتعليم القرآن ابتداء إحسان منه إليه، وتفضل عليه، لا بحق له عليه؛ إذ ذكر في موضع المنّة والفضل والكرم؛ إذ الأكرم

(١) اشتقاق أسماء الله، الزجاجي (١٦٧).

(٢) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، محمد بن أحمد القرطبي (١/١١٢-١١٣).

(٣) الهداية إلى بلوغ النهاية، مكّي بن أبي طالب (١٢/١٣٥٠).

هو الوصف بغاية الكرم؛ كالأعلم وصف بإحاطة العلم وكماله^(١). فدلالة (الأكرم) دلالة كمال في الصفة، أي الذي له الكمال في زيادة كرمه على كل كرم، ينعم على عباده النعم التي لا تحصى، ويحلم عنهم فلا يعاجلهم بالعقوبة مع كفرهم وجحودهم لنعمه وركوبهم المناهي وإطراحهم الأوامر، ويقبل توبتهم ويتجاوز عنهم بعد اقرار العظائم، فما لكرمه غاية ولا أمد، وكأنه ليس وراء التكرم بإفادة الفوائد العلمية تكرم، حيث قال: ﴿الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^(٢) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ^(٣) (العلق: ٣ - ٥) فدل على كمال كرمه بأنه علّم عباده ما لم يعلموا، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم^(٤). فصيغة (أفعل) للمبالغة في كرمه سبحانه بأنه لا يوازيه كريم ولا يعادله في الكرم نظير، كثير الصفات واسعها، كثير الكرم والإحسان، واسع الجود، إذ كرمه يزيد على كل كرم، وجملة ﴿وَرَبُّكَ﴾ استثنائية خبرية أفادت أن الله أكرم من كل من يرتجي منه الإعطاء، فيسير عليه أن يفيض عليك هذه النعمة، نعمة القراءة، من بحر كرمه. وفي تعريف طرفي الجملة الخبرية، ما يفيد القصر، أي قصر صفة الكرم على الله وحده، ثم أراد أن يزيده اطمئنانا بهذه الموهبة الجديدة، فوصف مانحها بأنه الذي علّم بالقلم، أي أفهم الناس بواسطة القلم كما أفهمهم بواسطة اللسان. والقلم آلة جامدة لا حياة فيها، ولا من شأنها في ذاتها الإفهام. فالذي جعل من الجماد الميت الصامت آلة للفهم والبيان، ألا يجعل منك قارئاً مبيّناً وتاليا معلماً وأنت إنسان كامل؟ ثم أراد أن يقطع الشبهة من نفسه، ويبعد عنه استغراب أن يقرأ ولم يكن قارئاً، فقال: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ٥) فهل يستغرب من هذا المعلم الذي ابتداء العلم للإنسان ولم يكن سبق له علم بالمرّة، أن يعلمك القراءة وعندك كثير من العلوم سواها ونفسك مستعدة بها لقبول غيرها؟^(٥). ويربط

(١) تأويلات أهل السنة، الماتريدي (١٠/٥٧٧-٥٧٨).

(٢) الكشف، الزمخشري (٤/٢٢٤).

(٣) محاسن التأويل، القاسمي (٩/٥٠٩).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

الشنقيطي مجيء هذه الصفة بسياق السورة بقوله: «والواقع أن مجيء الوصف هنا بالأكرم بدلا من أي صفة أخرى، لما في هذه الصفة من تلاؤم للسياق، ما لا يناسب مكانها غيرها لعظم العطاء وجزيل المنة. فأولاً: رحمة الخليفة بهذه القراءة التي ربطت العباد برهم وكفى. وثانياً: نعمة الخلق والإيجاد، فهما نعمتان متكاملتان، الإيجاد من عدم بالخلق، والإيجاد الثاني من الجهل إلى العلم، ولا يكون هذا كله إلا من الرب الأكرم سبحانه»^(١). «والحق أن البيان القرآني حين قيد أفعال التفضيل في آية الحجرات بإضافتها إلى ضمير المخاطبين، جعل أكرميتهم محدودة بنطاق الناس الذين خاطبهم في الآية. واستأثر سبحانه بصيغة «الأكرم» على الإطلاق ونظيره الأعلى... لافتاً إلى حس العربية الأصيل حين تأتي بأفعال التفضيل معرفاً بأل، وغير مميز، فتفيد من العموم والإطلاق ما لا تفيد الصيغة نفسها من المفاضلة مقيدة بمضاف إليه لا تتجاوزه أو مميزة بوجه تفاضل لا تعدوه»^(٢) والخطاب للنبي ﷺ على جهة التأنيس، كأنه يقول: امض لما أمرت به وربك ليس كهذه الأرباب، بل هو الأكرم الذي لا يلحقه نقص، فهو ينصرك ويظهرك»^(٣).

المبحث الثاني

ما ورد بصيغة التفضيل من الأسماء المضافة

وفيه خمسة مطالب:

* المطلب الأول: أرحم الرحمين.

صفة الرحمة صفة فعلية تتعلق بمشيئة الله تعالى، قائمة بذاته سبحانه تقتضي التفضل

(١) أضواء البيان، الشنقيطي (٣٥٢ / ٩).

(٢) التفسير البياني، عائشة بنت الشاطيء (٢٢ / ٢).

(٣) المحرر الوجيز، ابن عطية (٥٠٢ / ٥).

والإنعام^(١)، وهي صفة ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فلا يختلف السلف والخلف في - الجملة - في وصفه تعالى بالرحمة، بل إثبات أن الله رحيم، وهو أرحم الراحمين، هذا الإثبات أمر فطري لا يتوقف فيه إنسان ما. وقد جاء اسم التفضيل مشتقا من صفة الرحمة في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الأعراف: ١٥١) والسياق يتجلى فيه الاعتذار من موسى عليه السلام عنه وعن أخيه، وجاءت فاصلة الآية فيه مجلية وصف الرب ﷻ بصفة الرحمة؛ لأنه سبحانه أحق من يرحم عباده «وارحمنا برحمتك الواسعة عبادك المؤمنين، فإنك أنت أرحم بعبادك من كل من رحم شيئا»^(٢). قال ابن عاشور: «وأرحم الراحمين الأشد رحمة من كل راحم»^(٣). وكل من يرحم فهو إنما يرحم برحمته سبحانه. وفيه دليل على الترغيب في الدعاء؛ لأن من هو أرحم الراحمين تؤمل منه الرحمة، وفيه تقوية لطمع الداعي في نجاح طلبته^(٤). وقوله: ﴿وَأَدْخَلْنَا فِي رَحْمَتِكَ﴾ يعطي الرحمة معنى الشمول، أي التي وسعت كل شيء بجعلها شاملة لنا، واجعلنا مغمورين فيها، وهو أبلغ من «وارحمنا» كما أن التذييل في قوله: ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ فيه ثناء يدل على مزيد الثقة في الرجاء، والدعاء في جملته أقوى في استعتاب هارون من الاعتذار له، وأدلى على تخيب أمل الأعداء في شيء مما يثير حفيظة الشماتة^(٥).

وفي مقام آخر في موضعين من سورة يوسف يظهران اللجأ إلى الله تعالى، وقوة الاتصال به

(١) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، السفاريني (١/٢٢١).

(٢) جامع البيان، الطبري (١٣/١٣٣).

(٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور (٩/١١٨).

(٤) لباب التأويل، الخازن (٢/٢٥٢).

(٥) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا (٩/١٨٠).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

في السراء والضراء: الأول: ﴿ قَالَ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ ۖ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف: ٦٤)؛ فدلالة اسم التفضيل (أرحم) أي: هو بكل مكروب وملهوف أرحم من كل راحم؛ لأن كل من يرحم إنما يرحمه برحمة نالها منه^(١). وهذه الدلالة تعطي قيمة استخدام هذه الصيغة في مثل هذا المقام؛ وفيه «اعتراف بأن الله هو ذو الرحمة الواسعة، فأرجو منه حفظه، وألا يجمع على مصيئته ومصيبة أخيه»^(٢). وفيه من التوكل على الله ﷻ ما لا يخفى، ولذلك ربطه ابن كثير بضعف الإنسان وحاجته فقال: «أي: هو أرحم الراحمين بي، وسيرحم كبري وضعفي ووجدي بولدي، وأرجو من الله أن يرده عليّ، ويجمع شملي به، إنه أرحم الراحمين»^(٣). ولا شك أن قوله: ﴿ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ عزاء له، يعزّي به نفسه في حزنه على يوسف، وذلك بتسليم الأمر لله سبحانه، والاستسلام لقدره، والرضا بمقدوره، وأنه سبحانه لو أراد حفظ يوسف لحفظه، فهو خير الحافظين، لا يقع شيء في هذا الوجود إلا بأمره، وهو أرحم الراحمين فما ينزل بالناس من مكروهه، هو واقع بهم من ربّ رحيم، فهو رحمة بالنسبة لما هو أفسى منه وأوجع^(٤). والثاني: جاء في قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ۖ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف: ٩٢) في مقام الاعتذار الوارد من أخوة يوسف ﷺ، وكان يوسف ﷺ موقفا حليما يأبى عليه فضله وإحسانه وبره بأهله إلا أن يؤكد الصفح والمغفرة، بل ويطلب لهم من الله الرحمة والغفران، وتأمل كيف ابتدأ فقال: ﴿ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ ۖ ﴾ فدعا لهم بمغفرة ما فرط منهم؛ ليكون عقاب الدارين مزالا عنهم. وقد زادهم تكريما بالدعاء

(١) ينظر: تأويلات أهل السنة، الماتريدي (٦/٢٦١).

(٢) البحر المحيط، أبو حيان (٦/٢٩٥).

(٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤/٣٩٩).

(٤) التفسير القرآني، عبد الكريم الخطيب (٧/١٥).

لهم بالمغفرة، ولذلك فقد استنبط بعض العلماء من قوله: ﴿ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ تحقيق حصول المغفرة لهم؛ لأنه عفا عنهم، فالله أولى بالعتو والرحمة لهم، وبيان للوثوق بإجابة الدعاء^(١). وإن رحمة الله لأوسع وأرحب، فلن يحرمهم الله سبحانه مغفرته ورحمته. وتضرع أيوب عليه السلام مخاطبا ربه بوصفه باسم التفضيل (أرحم) في قوله: ﴿ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (الأنبياء: ٨٣) وفي أمر أيوب عليه السلام وما ذكره الله تعالى من شأنه هاهنا وفي غيره من القرآن من العبر والدلائل ما ليس في غيره؛ لأنه تعالى مع عظيم فضله أنزل به من المرض العظيم ما أنزله مما كان عبرة له ولغيره ولسائر من سمع بذلك وتعريفا لهم أن الدنيا مزرعة الآخرة، وأن الواجب على المرء أن يصبر على ما يناله من البلاء فيها، ويجتهد في القيام بحق الله تعالى ويصبر على حالتي الضراء والسراء^(٢). وفي هذا الموضوع تعرض الآية دعاء أيوب واستجابة الله للدعاء؛ لأن السياق سياق رحمة الله بأنبيائه، ورعايته لهم في الابتلاء. وأيوب هنا في دعائه لا يزيد على وصف حاله: ﴿ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ ﴾ ووصف ربه بصفته: ﴿ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ ثم لا يدعو بتغيير حاله، صبرا على بلائه، ولا يقترح شيئا على ربه، تأدبا معه وتوقيرا. فهو نموذج للعبد الصابر لا يضيق صدره بالبلاء، ولا يتململ من الضر الذي تضرب به الأمثال في جميع الأعصار. ذكر الواحدي وهذا تعريض منه بمسألة الرحمة، إذ أثنى عليه بأنه الأرحم وسكت^(٣). وذكر الزمخشري أنه «ألطف في السؤال حيث ذكر نفسه بما يوجب الرحمة، وذكر ربه بغاية الرحمة ولم يصرح بالمطلوب»^(٤). ولذلك فإن قوله: ﴿ مَسَّنِيَ الضُّرُّ ﴾ ليس تصريحاً بالدعاء، ولكنه ذكر نفسه

(١) محاسن التأويل، القاسمي (٦/٢١٥).

(٢) التفسير الكبير، الفخر الرازي (٢٢/١٧١).

(٣) التفسير الوسيط، الواحدي (٣/٢٤٧).

(٤) الكشف، الزمخشري (٣/١٣٠).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

بما يوجب الرحمة، ووصف ربه بغاية الرحمة ليرحمه، فكان في ذلك من حسن التلطف ما ليس في التصريح بالطلب^(١). وذكر ابن القيم أنه «جمع في هذا الدعاء بين حقيقة التوحيد، وإظهار الفقر والفاقة إلى ربه، ووجود طعم المحبة في التملق له، والإقرار له بصفة الرحمة، وأنه أرحم الراحمين والتوسل إليه بصفاته سبحانه، وشدة حاجته هو وفقره. ومتى وجد المبتلى هذا كشفت عنه بلواه. وقد جرب أنه من قالها سبع مرات ولا سيما مع هذه المعرفة كشف الله ضره»^(٢). وجاءت الإجابة سريعة بالفاء المقرعة على ما قبلها، ﴿فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّهِ﴾ (الأنبياء: ٨٤)، والسين والتاء للمبالغة في الإجابة، أي استجبنا دعوته العرضية بإثر كلامه وكشفنا ما به من ضرر، إشارة إلى سرعة كشف الضر عنه، والتعقيب في كل شيء بحسبه، وهو ما تقتضيه العادة في البرء وحصول الرزق وولادة الأولاد^(٣).

* المطلب الثاني: أحكم الحاكمين.

من صفات الله تعالى العظيمة صفة الحكمة في الخلق والإيجاد والتشريع، فالله ﷻ ما شرع أمراً من الأوامر، وما خلق شيئاً من المخلوقات إلا لحكمة عظيمة وغاية حميدة، وصفة الحكمة صفة ذاتية لا تنفك عن الله جل في علاه، وأجمل ما يقال في معناها: أن الله ﷻ يضع الشيء في موضعه. ووردت صفة الحكمة في جانب الله تعالى باسم التفضيل (أحكم) في قوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ أَبْنَىٰ مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود: ٤٥) ضمن حوار نوح ﷺ مع ربه ﷻ في قصة الغرق وسؤاله النجاة له؛ إعلاماً بأن نوحاً حملته شفقة الأبوة، وتعطف الرحم والقراية، على طلب نجاته، لشدة تعلقه به، واهتمامه بأمره. وقد راعى مع

(١) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي (٢/٢٧).

(٢) الفوائد، ابن القيم (٢٠١).

(٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور (١٧/١٢٧).

ذلك أدب الحضرة، وحسن السؤال فقال: ﴿ وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ ﴾ فاستعطف ربه بالاسترحام، وعرض بقوله: ﴿ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ ﴾ إلى أن العالم العادل والحكيم لا يخلف وعده^(١). واكتفى نوح عليه السلام بذلك دون أن يصرح بمطلوبه، وهو نجاة ابنه تأدبا مع الله - تعالى - وحياء منه - سبحانه - واعتقادا منه بأنه - سبحانه - عليم بما يريد، وخبير بما يجول في نفسه. وهذا لون من الأدب السامي، سلكه الأنبياء عليهم السلام في مخاطبتهم لربهم ﷻ، قال ابن عطية: «ثم حسن المخاطبة بقوله: ﴿ وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ ﴾ وبقوله: ﴿ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ ﴾ فإن هذه الأقوال معينة في حجة^(٢)». وقال ابن عاشور: «والاقتصار على هذه الجمل الثلاث في مقام الدعاء تعريض بالمطلوب؛ لأنه لم يذكره، وذلك ضرب من ضروب التأدب والتردد في الإقدام على المسؤول عنه استغناء بعلم المسؤول^(٣)».

* المطلب الثالث: أسرع الحاسين.

صفة السرعة فعلية اختيارية ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة الصحيحة. وقد عدّ الحافظ أبو عبد الله بن منده رحمته الله (السرّيع) من أسماء الله في كتاب التوحيد^(٤) مستشهداً بحديث أبي هريرة مرفوعاً: (إن الله قال: إذا تلقاني عبدي بشبر؛ تلقيته بذراع، وإذا تلقاني بذراع؛ تلقيته بباع، وإذا تلقاني بباع؛ جئتته أتيته بأسرع)^(٥)؛ فالله ﷻ سرّيع في حسابه، سرّيع عقابه، سرّيع في إتيانه ومجيئه،

(١) محاسن التأويل، القاسمي (١٠٢/٦).

(٢) المحرر الوجيز، ابن عطية (١٧٦/٣).

(٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور (٨٥/١٢).

(٤) التوحيد ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته على الاتفاق والتفرد، ابن منده (١٣٧/٢).

(٥) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، باب الحث على ذكر الله تعالى، حديث رقم (٢٦٧٥)، (٢٠٦١/٤).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

ومعنى السريع في صفاته تعالى ﷻ أنه سريع الحساب لعباده وأن أفعاله تسرع فلا يبطل منها شيء عما أراد؛ لأنه بغير مباشرة ولا علاج، ولا كلفة وإنما أمره لشيء إذا أراد أن يقول له «كن فيكون». وقد تنوع التفضيل في صفة السرعة مقيدة ومضافة بين ذكر الحساب وذكر المكر في مقامين مختلفين:

الأول: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الأناج: ٦٢) وفاصلة الآية تبين شدة سرعة الله ﷻ للحساب، إذ لما أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يبين للمشركين أنه على بينة من ربه فيما بلغهم إياه من رسالته، وأن ما يستعجلون به من عذاب الله ونصره عليهم - تعجيزا أو تهكما أو عنادا - ليس عنده، وإنما هو عند الله الذي قضت سنته أن يكون لكل شيء أجل وموعد لا يتقدم ولا يتأخر عنه، وأنه تعالى هو الذي يقضي الحق ويقضه على رسوله ويده تنفيذ وعده ووعيده - قفى على ذلك بيان كون مفاتيح الغيب عنده، وكون التصرف في الخلق بيده، وكونه هو القاهر فوق عباده لا يشاركه أحد من رسله ولا غيرهم في ذلك حتى يصح أن يطالبوا به... ثم إنه تعالى بين ما في هذه الآية من الإجمال في الموت، والرجوع إلى الله للحساب والجزاء مبتدئا ذلك بذكر قهره لعباده، واستعلائه عليهم، وإرساله الحفظة لإحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم^(١). قال مقاتل: «هو أسرع حسابًا من غيره وذلك قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِنَا حَسِيبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧)»^(٢). وقال الطبري مبينا أثر التفضيل بقوله «أسرع» في فاصلة الآية: «وهو أسرع من حسب عددكم وأعمالكم وآجالكم وغير ذلك من أموركم، أيها الناس، وأحصاها، وعرف مقاديرها ومبالغها؛ لأنه لا يحسب بعقد يد، ولكنه يعلم ذلك ولا يخفى عليه منه خافية»^(٣) فهو

(١) ينظر: تفسير المنار، محمد رضا (٧/٤٠١).

(٢) تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان (٥٦٥).

(٣) جامع البيان، الطبري (١١/٤١٣).

تذييل وابتداء كلام مضمونه التنبيه وهزّ نفس السامع، وتعريفه للجنس، أي جميع أنواع التصرفات في العباد له سبحانه، ولا حكم إلا له سبحانه، ف«ألا» حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبية المخاطب لما بعده إذا كان مهما؛ لثلاث يفوته منه شيء، وقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ يفيد الحصر، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء في ذلك اليوم، لا على سبيل الصورة والإضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة^(١). وربط صاحب المنار قيمة ذكر التفضيل بالسرعة المتناهية وقصر الزمن، فقال: «يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره، لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره؛ لأنه لا يشغله شأن عن شأن. فاسم التفضيل فيه على غير بابه؛ إذ لا محاسب هنالك غيره، أو هو بالنسبة إلى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة... والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين إحصاء للأعمال ومحاسبة عليها^(٢)». وهو يتضمن وعدا ووعدا؛ لأنه لما أتى بحرف المهلة في الجمل المتقدمة وكان المخاطبون فريقين، فريق صالح وفريق كافر، وذكر أنهم إليه يرجعون كان المقام مقام طماعية ومخالفة فالصالحون لا يحبون المهلة والكافرون بعكس حالهم، فعجلت المسرة للصالحين والمساءة للمشركين^(٣).

الثاني: ﴿وَإِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسَّيَهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ (يونس: ٢١) في الحديث عن حال المشركين عند إصابة الرخاء بعد الشدة والفرج بعد الكرب، ورجح مقاتل أن المقصود بالناس كفار مكة^(٤)، باستهزائهم وتكذيبهم بالقرآن والرسالة، وكان الرد قويا وحاسما أي: أسرع محالا بكم، واستدراجا لكم وعقوبة منكم،

(١) تفسير المنار، محمد رضا (٧/٤٠٥).

(٢) المرجع السابق (٧/٤٠٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٧/٢٨٠).

(٤) تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان (٢/٢٣٤).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

من المكر في آيات الله^(١) فجاء اسم التفضيل معبرا عن سرعة المكر في جانب الله ﷻ، فما يأتيهم من العذاب أسرع في إهلاكهم مما أتوه من المكر في إبطال القرآن، وحقيقة مكر الله ﷻ ومعنى هذه الصفة: أنه ﷻ يستدرج العبد ويملي له، حتى إذا أخذه لم يفلته، فييسر له الأمور حتى يظن أنه في غاية الأمان، فيكون ذلك استدراجا في حقه^(٢). «فإن قلت: ما وصفهم بسرعة المكر، فكيف صح قوله: ﴿أَسْرَعُ مَكْرًا﴾؟ قلت: بلى دلت على ذلك كلمة المفاجأة، كأنه قال: وإذا رحمتهم من بعد ضراء فاجئوا وقوع المكر منهم، وسارعوا إليه قبل أن يغسلوا رؤوسهم من مسّ الضراء، ولم يتلبثوا ريثما يسيغون غصتهم. والمعنى: أن الله تعالى دبر عقابكم وهو موقعه بكم قبل أن تدبروا كيف تعملون في إطفاء نور الإسلام»^(٣). ولما كان صدر الآية متضمنا سرعة مكرهم بما تحمله لفظة (من) المشعرة بابتداء الغاية أي: ينشئ المكر إثر كشف الضراء لا يمهل ذلك ولفظ (إذا) الفجائية الواقعة جوابا لـ(إذا) الشرطية، أي في وقت إذافة الرحمة فاجأوا بالمكر. وختمت الآية بقوله: ﴿إِنْ رُسُلَنَا يَكْتُوبُونَ مَا تَمَكُّرُونَ﴾ تحقيقا للانتقام، وتنبیها على أن ما دبروا في إخفائه لم يخف على الحفظة فضلا أن يخفى على الله تعالى^(٤). كما أنها تعليل من جهته تعالى لأسرعية مكره سبحانه غير داخل في الكلام الملقن... فإن كتابة الرسل لما يمكرون من مبادئ بطلان مكرهم وتخلف أثره عنه بالكلية، وفيه من المبالغة ما لا يوصف، وتلوين الخطاب بصرفه عن رسول الله ﷺ إليهم للتشديد في التوبيخ^(٥).

(١) جامع البيان، الطبري (٤٩/١٥).

(٢) العقيدة الواسطية، إثبات صفتي المكر والكيد لله تعالى، محمد خليل هراس (١٢٤).

(٣) الكشاف، الزمخشري (١٨٦/٢).

(٤) أنوار التنزيل، البيضاوي (٨٩/٣).

(٥) إرشاد العقل السليم، أبو السعود العمادي (١٣٣/٤).

* المطلب الرابع: أحسن الخالقين.

الخالق صفة من صفات الله الفعلية الثابتة بالكتاب والسنة، وهي مأخوذة أيضاً من اسميه (الخالق) و(الخالق)، والخلق في كلام العرب ابتداء الشيء على مثال لم يسبق إليه^(١). وقد ارتبطت لفظة الحسن بصفات الله تعالى ووردت باسم التفضيل، وأخبر تعالى بأن حكمه أحسن الأحكام وتقديره أحسن التقادير. وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى اعتبار الأسماء المضافة وعدّها ضمن الأسماء الحسنى، قال: «وكذلك أسماءه المضافة مثل: أرحم الراحمين، وخير الغافرين، ورب العالمين، ومالك يوم الدين، وأحسن الخالقين، وجامع الناس ليوم لا ريب فيه، ومقلب القلوب، وغير ذلك مما ثبت في الكتاب والسنة، وثبت في الدعاء بها بإجماع المسلمين»^(٢).

وقد ورد اسم التفضيل (أحسن) في جملة من الآيات، وعدد من المقامات، فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (الصفات: ١٢٥)، والآية شروع فيما نصح به إلياس عليه السلام، والبعل بلغة اليمن «الإله» وكان صنما من ذهب ببعلك بأرض الشام فكسره إلياس عليه السلام، ثم هرب منهم. «وكل شيء في القرآن: (بعل) يعني الزوج. غير واحد في الصفات ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا﴾ يعني ربا»^(٣). والمعنى: وتدعون عبادة أحسن من قيل له خالق. ويحتمل المعنى أحكم وأتقن، والآية جاءت بأسلوب الاستفهام إنكارا عليهم أن يعتقدوا أن غير الله إله، وقد أشار فيه إلى المقتضي للإنكار المعني بالهمزة. ولما كان هذا الإنكار سبباً للإصغاء، كرره مفصلاً بسببه فقال: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا﴾ وفيه زجر وتوبيخ لهم على فعلهم. وجاء الفعل (وَدَّر) ومادته تدور

(١) تهذيب اللغة، الأزهري (١٦/٧)، المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (٤/٥٣٥)، اللسان، ابن منظور (١٠/٨٥).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٢/٤٨٥).

(٣) تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان (٥/٦٩).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

على ما يكره، والمقام مقام الغضب والتهويل صادر من إلياس عليه السلام فناسب هذا اللفظ. وقد أريد هنا تبشيع حالهم في الإعراض عن ربهم وأنهم بلغوا الغاية في الإعراض.

* المطلب الخامس: خير الناصرين، الرازقين، الحاكمين.

قد تحذف همزة (أفعل) في التفضيل في ثلاث كلمات، هي: خير وشر وحب، وهي أسماء تفضيل أصلها: أخير وأشر وأحب، وقد حذفت همزاتها لكثرة استعمالها، ويجوز إثباتها على قلة في خير وشر، أما إثباتها في حب فهو كثير. قال السيوطي: «ويقال: هو أخير منه في لغة رديئة والشائع خير منه بلا همز»^(١). وفي اللسان: «فإن أردت معنى التفضيل قلت: فلانة خير الناس ولم تقل خيرة، وفلان خير الناس ولم تقل أخير، لا يثنى ولا يجمع؛ لأنه في معنى أفعل»^(٢). وقد وردت لفظة (خير) في القرآن الكريم بأسلوب التنكير والتعريف مراعاة للسياق والمقام، وتوعدت بين ذكرها مفردة وورودها مقترنة بمعطوف آخر، كما أن أغلب ذكرها في جانب التعريف جاء بطريق الإضافة تمييزاً للمتصف بها، وغالب ذكرها في فواصل الآيات تنبيهاً على أحقية المفضل المذكور.

ومما جاءت فيه الخيرية مطلقة، قوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ﴾ (النمل: ٥٩)، والأمر هنا للنبي محمد عليه السلام، أمر رسوله بعد ما قص عليه القصص الدالة على كمال قدرته وعظم شأنه وما خص به رسله من الآيات الكبرى والانتصار من العدا - بتحميده والسلام على المصطفين من عباده شكراً على ما أنعم عليهم، وقد حفلت سورة النمل من أولها إلى ما قبل هذه الآية بذكر قصص بعض الأنبياء والرسل مع

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، معرفة الرديء المذموم من اللغات، جلال الدين السيوطي (١٧٨/١، ١٧٩).

(٢) لسان العرب، ابن منظور، فصل الخاء المعجمة (٤/٢٦٤).

أقوامهم. وبعد ذلك شرع النظم الحكيم في بيان صفات الله ﷻ وآثار قدرته ورحمته وهيمته على جميع الكائنات. وقد حملت الآية خطابين، خطابا لرسول الله ﷺ في صدر الآية بالأمر بالحمدلة، ثم انتقل الخطاب للمشركين إلزاما بالحجة عليهم، وجاء في عجز هذه الآية الاستفهام للإنكار والتقرير والتوبيخ والتبكيك والتهمك بحال هؤلاء المشركين، والتنبيه على مواضع التباين بين الله تعالى، وبين الأوثان التي يُعبر بها (ما) التي هي لما لا يعقل^(١). قال البيضاوي: «إلزام لهم وتهكم بهم، وتسفيه لرأيهم، إذ من المعلوم أنه لا خير فيما أشركوه رأسا حتى يوازن بينه وبين من هو مبدأ كل خير»^(٢). وفي إثارة اسم التفضيل (خير) دعوة للتأمل ليصل المخاطب بعد التفكير إلى تعيين أحد الطرفين، وهو الله ﷻ. قال مقاتل: «كان النبي ﷺ إذا قرأ هذه الآية قال: بل الله خير وأبقى وأجل وأكرم»^(٣). وقال ابن عطية: «وفي هذا التفضيل بلفظة (خير) أقوال: أحدها أن التفضيل وقع بحسب معتقد المشركين إذ كانت تعتقد أن في آلهتها خيرا بوجه ما، وقالت فرقة: في الكلام حذف مضاف في موضعين، التقدير أتوحيد الله خير أم عبادة ما تشركون؟»

(١) ينظر: الكشاف، الزمخشري (٣/٣٧٥)، التفسير الكبير، الفخر الرازي (٢٤/٥٦٢)، أنوار التنزيل، البيضاوي (٤/١٦٤)، البحر المحيط، أبو حيان (٨/٢٥٥).

(٢) أنوار التنزيل، البيضاوي (٤/١٦٤).

(٣) تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان (٣/٣١٣). وأخرجها البيهقي في الشعب (٥/٤٧)، برقم (١٩١٥)، في الباب التاسع: باب استحباب التكبير عند الختم من رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر قال «كان على بن الحسين يذكر أن النبي ﷺ إذا ختم القرآن - فذكر حديثا طويلا - وفيه والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير أم ما يشركون؟ بل الله خير وأجل وأبقى وأكرم وأعظم مما يشركون»، قال الزيلعي: «وقد روي في ختم القرآن حديث منقطع بسند ضعيف إلا أنه ليس فيه من يعرف بالكذب ووضع الحديث». تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري (٣/١٧).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

«فما» في هذه الآية بمعنى الذي، وقالت فرقة «ما» مصدرية وحذف المضاف إنما هو أولاً تقديره أتوحيد الله خير أم شرككم؟...^(١). وذكر ابن جزي: «فدخلت خير التي يراد بها التفضيل لتبكيهم وتعنيفهم، مع أنه معلوم أنه لا خير فيما أشركوا أصلاً»^(٢). وعبر بـ (خير) لإيهام أن المقام لإظهار رجحان إلهية الله تعالى على أصنامهم استدراجاً لهم في التنبيه على الخطأ مع التهكم بهم إذ آثروا عبادة الأصنام على عبادة الله. والعامل لا يؤثر شيئاً على شيء إلا لداع يدعو إلى إثارة، ففي هذا الاستفهام عن الأفضل في الخير تنبيه لهم على الخطأ المفرط والجهل المورط لتنتفح بصائرهم إلى الحق إن أرادوا الهداء. والمعنى: الله الحقيقي بالإلهية أم ما تشركونهم معه.^(٣)

ومما وردت فيه (خير) بصيغة التنكير الدال على العموم معطوفاً عليه في قصة سحرة موسى عليه السلام: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (طه: ٧٣) وذلك على لسان السحرة الذين آمنوا وواجهوا فرعون بإيمانهم، وتصديقهم لتوحيد الله؛ طلباً لمغفرته لهم مما وقعوا فيه من الخطايا والسحر. وجاء الرد منهم قويا بهذه الفاصلة في مقابل مقالة فرعون بالتهديد لهم بشدة العذاب وطول البقاء، أي: «أفضل منك وأدوم منك يا فرعون فإنك تموت ويبقى الرب وحده - تعالى جده -، لقول فرعون: ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ أَنِّيَأَأَأَشَدُّ عَدَاَبَأَأ وَأَبْقَى﴾ (طه: ٧١)»، ولعل التفضيل في جانب الجزاء والعذاب، وعلى ذلك فالذي وقع في السحرة من هذا التهديد، هو مجرد توقعات لهذا العذاب، كما تصوّره

- (١) والذين قالوا: إن و«(خير) هاهنا ليس بمعنى أفضل منك، وإنما هو مثل قول الشاعر: أتهجوه ولست له بكفء فشر كما لخير كما الفداء فالمعنى فالذي فيه الشر منكما للذي فيه الخير الفداء. ولا يجوز أن يكون بمعنى من لأنك إذا قلت: فلان شر من فلان ففي كل واحد منهما شر». ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٣/ ٢٢٠).
- (٢) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي (٢/ ١٠٥).
- (٣) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٩/ ٢٠).
- (٤) تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان (٣/ ٣٣).

فرعون. أما العذاب الذي سيأخذهم به فرعون، فهو عذاب حاضر واقع في الحال، وهو عذاب - على تلك الصورة - فظيع مهول، ولهذا وازن فرعون بين عذابه، والعذاب الذي توعد موسى السحرة به، وأراهم أن عذابه أشد، فجاء الرد حازما وقويا «وهل كان يقع في الحسبان أن جماعة من رعايا فرعون، وعابديه، الذين ولدوا - كما ولد آبائهم - في ظل ربوبيته، وسلطان ألوهيته - هل كان يقع في الحسبان أن يجيء يوم يقف فيه هؤلاء العباد في وجه هذا الإله موقف التحدي، بل والاستخفاف والسخرية؟ ولكنه الإيمان، يفعل المعجزات، ويقلب الأوضاع والمواضع»^(١).
فذلك مقابلة لوعيده مقابلة تامة.

وقد ورد اسم التفضيل (خير) مضافا في حق الباري سبحانه في سياق التحدي والمقارنة، وجاء قوله تعالى: ﴿بَلِ اللَّهِ مَوْلَانِكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٠) تحذيرا للمؤمنين عن طاعة الكافرين والمنافقين؛ فإن طاعتهم تورث الردى في الدنيا والآخرة؛ وذلك لأن الكفار لما أرجفوا أن النبي ﷺ قد قُتل، ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين إلى الكفر، منع الله المسلمين بهذه الآية عن الالتفات إلى كلام أولئك المنافقين، فالآية استئناف ابتدائي تحمل تحذيرا، ليتوصل منه إلى معاودة التسلية، على ما حصل من الهزيمة^(٢)، ولهذا قَالَ: ﴿إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٩) ثم أمرهم بطاعته ومولاته، والاستعانة به، والتوكل عليه، وارتبطت الخيرية هنا بالنصرة والتأييد «وإنما كان تعالى خير الناصرين لوجوه: الأول: أنه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد، والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك، والكريم الذي لا يبخل في جوده، ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه، والثاني: أنه ينصرك في الدنيا والآخرة، وغيره ليس كذلك،

(١) التفسير القرآني للقرآن، الخطيب (٨/٨٠٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٤/١٢١).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

والثالث: أنه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة... وغيره ليس كذلك^(١). وخير الناصرين هو أفضل الموصوفين بالوصف، فيما يراد منه، وفي موقعه، وفائدته، فالنصر يقصد منه دفع الغلب عن المغلوب، فمتى كان الدفع أقطع للغالب كان النصر أفضل، ويقصد منه دفع الظلم فمتى كان النصر قاطعا لظلم الظالم كان موقعه أفضل، وفائدته أكمل، فالنصر لا يخلو من مدحة؛ لأن فيه ظهور الشجاعة وإباء الضيم والنجدة^(٢). وفي هذا دلالة على أن من قاتل لنصر دين الله فإنه لا يُخذل ولا يُغلب؛ لأن الله مولاه و(بل) هنا للإضراب الانتقالي لترك الكلام الأول من غير إبطال وأخذ في كلام غيره؛ لأنه - سبحانه - بعد أن حذر المؤمنين من إطاعة الكافرين وما يترتب عليها من مضار، انتقل إلى توجيههم إلى ما فيه عزتهم وكرامتهم وسعادتهم، والعامل يطلب النصر من الله تعالى؛ لأنه هو الذي ينصر على العدو ويدفع عنهم كيده «وفي لفظة (بل) تطف وتنبه أن من المحال أن يكون من تخصص بموالة الله، وعرف أن العز منه أن يعتمد غيره أو يقصد سواه»^(٣). وفي اختيار لفظة (المولى) دقة ودلالة؛ لأن هذا اللفظ لا يدل على النصر والعون فقط، وإنما يدل على كمال المحبة والمودة والقرب، والنصرة تجيء ملازمة لهذه المعاني، فمن كان الله محبا له، كان - سبحانه - ناصرا له لا محالة^(٤). قال النحاس: «المولى الناصر، فإذا كان ناصرهم لم يغلبوا»^(٥).

وجاء (خير الرازقين) بالإضافة في قوله تعالى: ﴿ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا

(١) التفسير الكبير، الفخر الرازي (٩/٢٨٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٤/١٢٢-١٢٣).

(٣) تفسير الراغب الأصفهاني، الراغب الأصفهاني (٣/٩٠٧).

(٤) ينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي (٢/٢٩٢).

(٥) معاني القرآن، النحاس (١/٤٩٣).

مَا يَدَّةٌ مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عَيْدًا لِّأَوْلَادِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٤﴾ (المائدة: ١١٤) وفي مقام الدعاء يستحسن الثناء على الله ﷻ بما هو أهله، وهذا ما فعله عيسى ﷺ، أن أجاب قومه إلى ما سألوا من مسألة ربه مائدة تنزل عليهم من السماء ودعا الله تعالى بهذا الدعاء؛ لما علم صحة قصدهم وأنهم لا يريدون تعجيزاً ولا تجربة، وفي دعاء عيسى ﷺ أدب العبد المجتبي مع إلهه ومعرفته بربه، فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الألوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والترية والإحسان خاصة.^(١) وختمه بسؤال الله ﷻ الرزق، والإشارة بأنه خير الرازقين. وتأمل في هذا الترتيب من عيسى ﷺ فإنه لما طلب المائدة وذكر أغراضه فيها قدم الأغراض الدينية وأخر غرض الأكل حيث قال: ﴿وَأَرْزُقْنَا﴾ ثم انتقل من الرزق إلى الرازق: ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾... وهو عروج مرة أخرى من الخلق إلى الخالق ومن غير الله إلى الله ومن الأخص إلى الأشرف.^(٢) فجاءت هذه الفاصلة تذييلاً جارياً مجرى التعليل، أي خير من يرزق؛ لأنه خالق الأرزاق ومعطيها بلا عوض.

وارتبطت (خير) بالحاكمية في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ تَحْكُمَ اللَّهُ ۗ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (يونس: ١٠٩) في خاتمة سورة يونس بالخطاب التوجيهي للنبي ﷺ على سبيل الديمومة والاستمرار في الاتباع لمنهج الله والصبر على الأذى في سبيل ذلك، وتحمل في طياتها وعدا للنبي ﷺ بأن يغلبهم - كما وقع - تقتضيه قوة اللفظ. والتعبير بـ(خير الحاكمين)؛ لأنه المطلع على السرائر فلا يحتاج إلى بينة وشهود، فلا يمكن الخطأ في حكمه لاطلاعه على السرائر اطلّاعه على الظواهر، وقد حكم بنصر نبيه وإظهار دينه وبقتل المشركين وأخذ الجزية من أهل الكتاب، وفيها ذلهم وصغارهم، قال أبو حيان: «وهو وعد منه تعالى بإعلاء كلمته

(١) ينظر: تفسير المنار، رضا (٧/٢١١).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، الفخر الرازي (١٢/٤٦٤).

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

ونصره على أعدائه كما وقع^(١). «وهذه الفاصلة ثناء وتذييل لما فيها من العموم، أي وهو خير الحاكمين بين كل خصمين في هذه القضية وفي غيرها، فالتعريف في الحاكمين للاستغراق بقريته التذييل والأخيرية من الحاكمين أخيرية وفاء الإنصاف في إعطاء الحقوق. وهي هنا كناية عن معاقبة الظالم؛ لأن الأمر بالصبر مشعر بأن المأمور به معتدى عليه، ففي الإخبار بأن الله خير الحاكمين إيماء بأن الله ناصر رسوله ﷺ والمؤمنين على الذين كذبوا وعاندوا. وهذا كلام جامع فيه براعة المقطع^(٢). وغير خاف ما في هذه الآيات من التسلية لنبيه ووعده للمؤمنين ووعده للكافرين، وهو الختام المناسب الذي يلتقي مع مطلع السورة، ويتناسق مع محتوياتها بجملتها على طريقة القرآن في التصوير والتنسيق «فيجيء ختامها متلاقيا مع بدئها، ويكون ما بين البدء والختام، عرضا شارحا لمضمون البدء والختام»^(٣).

الخاتمة

- الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله: وبعد: فقد خرجت هذه الدراسة بما يلي:
- ١- أهمية الفاصلة في كتاب الله ﷻ، فالفاصلة في صفات الله ﷻ تتميز بملائمتها لموقعها في النظم القرآني.
 - ٢- قيمة الصفة الإلهية وحسن اختيارها.
 - ٣- ملائمة المفردة القرآنية متمثلة في صيغة اسم التفضيل لموقعها في السياق القرآني.

(١) البحر المحيط، أبو حيان (٣٤٧/٥).

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور (٣١٠/١١).

(٣) التفسير القرآني للقرآن، الخطيب (١٠٩٨/٦).

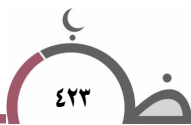


٤- بروز تلك الصفات الإلهية في فاصلة الآيات القرآنية، واتخاذها موقع التذييل في النظم القرآني.

٥- مدى التناسب بين فاصلة الآية ومفتتحها ومقطعها من خلال الصفات الإلهية.

٦- بيان الكمال الإلهي المطلق باختيار تلك الصفات في مقاماتها.

هذا، ويوصي الباحث بتتبع العلاقة القائمة بين أسماء الله ﷻ وصفاته وسياق الآيات.



قائمة المصادر والمراجع

- أحكام القرآن، ابن العربي، أبو بكر، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- أسماء الله الحسنى، الغصن، عبد الله، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ.
- الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، القرطبي، محمد بن أحمد، ضبط وإخراج أ.د. محمد حسن جبل وطارق أحمد محمد، ط ١، طنطا، دار الصحابة للتراث، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- اشتقاق أسماء الله، الزجاجي، أبو القاسم، ت. د. عبد الحسين المبارك، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، محمد الأمين، د. ط، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، بنت الشاطي، عائشة محمد، ط ٣، القاهرة، دار المعارف، د. ت.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، البيضاوي، عبد الله بن عمر، د. ط، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت.
- أنوار الربيع في أنواع البديع، المدني، ابن معصوم، ت: شاعر هادي شكر، ط ١، النجف، مطبعة النعمان، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- بحر العلوم، السمرقندي، نصر بن محمد، ت: د. محمود مطرجي، د. ط، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- البحر المحيط في التفسير، الأندلسي، أبو حيان، ت: صدقي محمد جميل، د. ط، دار الفكر - بيروت، ١٤٢٠هـ.
- بدائع الفوائد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، د. ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت.
- التبيان في أيمان القرآن، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ت: عبد الله بن سالم البطاطي، ط ١، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ.

- تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، الزيلعي، جمال الدين، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط ١، الرياض، دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ.
- تحرير التحييب في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، المصري، ابن أبي الإصبع، تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمد شرف، د.ط، الجمهورية العربية المتحدة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ت.
- التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ابن جزي، ت: الدكتور عبد الله الخالدي، ط ١، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ.
- تفسير ابن فورك من أول سورة المؤمنون - آخر سورة السجدة، ابن فورك، محمد بن الحسن، دراسة وتحقيق: علال عبد القادر بندويش، عاطف بن كامل بن صالح بخاري، ط ١، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، العمادي أبو السعود، د.ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت.
- تفسير الإمام ابن عرفة، الورغمي، محمد بن محمد بن عرفة، ت: د. حسن المناعي، ط ١، تونس، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، ١٩٨٦م.
- التفسير البياني للقرآن الكريم، بنت الشاطي، عائشة محمد، ط ٧، دار المعارف - القاهرة، د.ت.
- تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر، د.ط، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت.
- تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، الهرري، محمد الأمين، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي مهدي، ط ١، بيروت، لبنان، دار طوق النجاة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- تفسير الراغب الأصفهاني، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، د. عادل بن علي الشدي، ط ١، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- تفسير الفاتحة والبقرة، العثيمين، محمد بن صالح، ط ١، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

- تفسير القرآن، ابن عبد السلام، عز الدين، ت: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، ط ١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، رضا، محمد رشيد، د. ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- تفسير القرآن العزيز، الإلبيري، محمد بن عبد الله، ت: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، ط ١، القاهرة، مصر، الفاروق الحديثة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، محمد عبد الرحمن، ت: أسعد محمد الطيب، ط ٣، المملكة العربية السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ت: سامي بن محمد سلامة، ط ٢، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- التفسير القرآني للقرآن، الخطيب، عبد الكريم يونس، د. ط، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.
- التفسير الكبير، الرازي، فخر الدين، ط ٤، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، الماتريدي، أبو منصور، ت: د. مجدي باسلوم، ط ١، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- تفسير مقاتل بن سليمان، الأزدي، مقاتل بن سليمان، ت: عبد الله محمود شحاته، ط ١، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث، ١٤٢٣هـ.
- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، طنطاوي، محمد سيد، ط ١، الفجالة، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.
- تفسير يحيى بن سلام، التيمي، يحيى بن سلام، ثعلبة، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، ط ١، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- تهذيب اللغة، الأزهري، أبو منصور، ت: محمد عوض مرعب، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

د. عبد العزيز بن صالح الدعيح

- التوحيد ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته على الاتفاق والتفرد، ابن منده، محمد بن إسحاق، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي، ط ١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، ابن عيسى، أحمد بن عيسى، ط ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، محمد بن جرير، ت: أحمد عبد الرزاق البكري وآخرين، ط ١، القاهرة، دار السلام، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- الجامع الكبير (سنن الترمذي)، الترمذي، محمد بن عيسى، ت: بشار عواد معروف، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.
- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، القرطبي، محمد بن أحمد، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط ٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- جمهرة اللغة، ابن دريد، محمد بن دريد، ت: رمزي منير بعلبكي، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، ت: الدكتور أحمد محمد الخراط، د. ط، دمشق، دار القلم، د. ت.
- روح البيان، الخلوقي، إسماعيل حقي، د. ط، بيروت، دار الفكر، د. ت.
- السنن الكبرى، النسائي، أحمد بن شعيب، ت: حسن عبد المنعم شلبي، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- شرح العقيدة الطحاوية، الحنفي، ابن أبي العز، ت: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، ط ١٠، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

- شرح العقيدة الواسطية، ويليه ملحق الواسطية، هراس، محمد بن خليل، ضبط نصه وخرّج أحاديثه ووضع الملحق: علوي بن عبد القادر السقاف، ط ٣، الخبر، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ.
- شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر، حققه وراجع أصوله وحقق أحاديثه د. عبد العلي عبد الحميد حامد، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ط ٢، القاهرة، مصر، دار السلفية، ١٣٩٤هـ.
- العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، الذهبي، شمس الدين، ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، ط ١، الرياض، مكتبة أضواء السلف - الرياض، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، القيرواني، الحسن بن رشيق، ت: د. محمد قرقران، ط ١، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- كتاب العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ت: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، د. ط، دار ومكتبة الهلال، د. ت.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، العسقلاني، ابن حجر، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- الفروق اللغوية، العسكري، أبو هلال، ت: حسام الدين القدسي، د. ط، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- فضائل الصحابة، الشيباني، أحمد بن حنبل، تحقيق: د. وصي الله محمد عباس، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الفوائد، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- الفواكه العذاب في معتقد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الصفات، آل معمر، حمد بن ناصر، ت: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی، العثيمين، محمد بن صالح، ط ٣، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، أبو بكر، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، محمود بن عمر، بيروت، لبنان، د. ط، دار المعرفة، د. ت.
- لسان العرب، الأفرقي، محمد بن منظور، ط ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، السفاريني، شمس الدين، ط ٢، دمشق، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- المجلي في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی، العثيمين، محمد بن صالح، ت: كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، ط ١، دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحلیم، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د. ط، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- محاسن التأويل، القاسمي، جمال الدين، ت: محمد باسل عيون السود، ط ١، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، عبد الحق بن غالب، ت: عبد السلام عبدالشافی محمد، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، محمد بن سيده، ت: عبد الحميد هنداوي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

دلالة التفضيل في أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم

- مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، السلطان، عبد العزيز بن محمد، ط ١٢، الرياض، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، جلال الدين، ت: فؤاد علي منصور، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية، ابن عبد الوهاب، محمد، شرح محمود شكري الألوسي، ت: د. يوسف محمد السعيد، ط ١، د.م، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، القشيري، مسلم بن الحجاج، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، الشيباني، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- معالم الكتابة ومغانم الإصابة، القرشي، عبد الرحيم بن علي بن شيث، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- معاني القرآن، النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، ت: محمد علي الصابوني، ط ١، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٩ هـ.
- المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، الراغب، ت: صفوان عدنان الداودي، ط ١، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢ هـ.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، الغزالي، أبو حامد، ت: بسام عبد الوهاب الجابي، ط ١، قبرص، مطبعة الجابي الجفان والجابي، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، إبراهيم بن عمر، د.ط، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، القيسي، مكّي بن أبي طالب، ت: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، ط ١، الشارقة، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

د. عبد العزيز بن صالح الدعيج

- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، علي بن أحمد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، ط ١، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

Bibliography

- Ahkam al-Qur'an, Ibn al-Arabi, Abu Bakr, reviewed its origins, produced his hadiths and commented on it: Muhammad Abd al-Qadir Atta, third edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1424 AH, 2003 AD.
- Asmaa Allah Alhusna, Al Ghosn, Abdullah, Dar Al Watan, Riyadh, 1417 AH.
- Al-Asni fi Sharh Asmaa Allah Alhusna, Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmed, adjusted and interpreted by Professor Muhammad Hassan Jabal and Tariq Ahmed Muhammad, First Edition, Tanta, Dar Al-Sahaba Heritage, 1416 AH-1995AD.
- Ishtiqaq Asmaa Allah, Al-Zajaji, Abu Al-Qasim, translated by: Dr. Abdul-Hussein Al-Mubarak, Second Edition, Beirut, Al-Risala Institution, 1406 AH -1986 AD.
- Adwaa Al-Bayan fi Idhah AlQur'an bi alQur'an, Al-Shanqeeti, Muhammad Al-Amin, Cairo, Ibn Taymiyyah Library, 1413 AH, 1992 AD.
- Ali?jaz Albayani lilquran wa Masail Ibn al-Azraq, Bint al-Shati, Aisha Muhammad, Third Edition, Cairo, Dar al-Ma'arif.
- Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta`wil (Tafsir al-Baidawi), Al-Baidawi, Abdullah bin Omar, Dar Sader, Beirut, Lebanon.
- Anwar al-Rabee? fi Anwaa? Al Badi?, al-Madani, Ibn Masum, translated by: Shakir Hadi Shukr, First Edition, Najaf, An-Nu'man Press, 1389 AH, 1969AD
- Bahr al-Ulum, al-Samarqandi, Nasr bin Muhammad, translated by: Dr. Mahmoud Mutraji, Dar Al Fikr - Beirut.
- Al-Bahr Al-Muhit fi Al-Tafsir, Al-Andalusi, Abu Hayyan, translated by Sidqi Muhammad Jamil, Dar Al-Fikr - Beirut, 1420 AH.
- Badai? Al-Fawaid, Ibn al-Qayyim, Muhammad Ibn Abi Bakr, Arab Book House, Beirut, Lebanon.
- Al Tebyaan fi Ayman alQur'an, Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr, translated by: Abdullah bin Salem Al-Battati, First Edition, Makkah Al-Mukarramah, Dar Alem Al-Fawaed, 1429 AH.
- Takhrij Alahadith wa Alathar Alwaqi?a fi Tafsir al-Kashaf lil-Zamakhshari, al-Zayla'i, Jamal al-Din, edited by Abdullah bin Abd al-Rahman al-Saad , First Edition, Riyadh, Dar Ibn Khuzaymah, 1414 AH.
- Tahrir Al tahbeer fi Sina?at Ashi?r wa Annathr wa Bayan Ijaz alQuran, Al-Masry, Ibn Abi Al-Isbaa, Presented and verified by Dr. Hefni Muhammad Sharaf, United Arab RepublicSupreme Council for Islamic Affairs - Revival of Islamic Heritage Committee.
- Al-Tasheel Loloom Attanzil, Al-Kalbi, Ibn Jazi, translated by: Dr. Abdullah Al-Khalidi, First Edition, Beirut, Dar Al-Arqam Bin Abi Al-Arqam Company, 1416 AH.
- Tafsir Ibn Fork min Bidayat Surat al-Mu'minun - Akhir Surat al-Sajdah, Ibn Fork, Muhammad ibn al-Hasan, study and verification: Allal Abdul Qadir Bendwish, Atef bin Kamel bin Salih Bukhari, First Edition, Kingdom of Saudi Arabia, Umm Al-Qura University, 1430 AH -2009.

- Tafsir Abi Al-Saud (Guiding the sound mind to the merits of the Holy Qur'an), Al-Emadi Abu Al-Saud, House of Revival of Arab Heritage, Beirut, Lebanon.
- Tafsir Imam Ibn Arafah, Al-Warghami, Muhammad bin Muhammad bin Arafah, translated by: Dr. Hassan Al-Mannai, First Edition, Tunisia, Research Center at Al-Zaytouna College, 1986 AD.
- Attafsir Albayani lilQuran Alkarim, Bint Al-Shati, Aisha Muhammad, Seventh Edition, Dar Al Maaref - Cairo.
- Tafsir al-Tahrir wa Attanweer, Ibn Ashour, Muhammad al-Taher, Tunisia, Dar Sahnoun for publishing and distribution.
- Tafsir Arrouh wa Arrayhan fi Rawabii Oloom Alquran Hills, Al-Hariri, Muhammad Al-Amin, supervised and revised by: Dr. Hashem Muhammad Ali Mahdi, First Edition, Beirut, Lebanon, Dar Touq Al Najat, 1421 AH -2001 AD.
- Tafsir Al-Ragheb Al-Isfahani, Al-Ragheb Al-Asfahani, Abu Al-Qasim Al-Hussein Bin Muhammad, Verification and study: Dr. Mohamed Abdel Aziz Bassiouni, Dr. Adel bin Ali Al-Sheddi, First Edition, Riyadh, Dar Al-Watan, 1424 AH - 2003 AD.
- Tafsir suratai Al-Fatiha wa Al-Baqara, Al-Uthaimin, Muhammad bin Saleh, First Edition, Kingdom of Saudi Arabia, Ibn Al-Jawzi House, 1423 AH.
- Tafsir alQur'an, Ibn Abd al-Salam, Izz al-Din, translated by: Dr. Abdullah bin Ibrahim Al-Wahbi, First Edition, Beirut, Dar Ibn Hazm, 1416 AH / 1996 AD.
- Tafsir alQur'an al-Hakim (Interpretation of al-Manar), Reda, Muhammad Rashid, Cairo, Egyptian General Book Authority, 1990 AD.
- Tafsir alQur'an Alaziz, Al-Albari, Muhammad bin Abdullah, translated by: Abu Abdullah Hussein bin Okasha - Muhammad bin Mustafa Al-Kenz, First Edition, Cairo, Egypt, Al-Farouq Modern, 1423 AH -2002 AD.
- Tafsir al Qur'an Al'azim, Ibn Abi Hatim, Muhammad Abd al-Rahman, translated by: Asaad Muhammad al-Tayyib, Third Edition, Kingdom of Saudi Arabia, Nizar Mustafa al-Baz Library, 1419 AH
- Tafsir alQur'an Al'azim, Ibn Kathir, Ismail bin Omar, translation: Sami bin Muhammad Salama, Second Edition, Riyadh, Taibah House for Publishing and Distribution, 1420 AH -1999 AD.
- Tafsir alQur'an lilQuran, al-Khatib, Abd al-Karim Yunis, Cairo, House of Arab Thought.
- Al-Tafsir Al-Kabeer, Al-Razi, Fakhr El-Din, Fourth Edition, Beirut, Lebanon, House of Revival of the Arab Heritage, 1422 AH, 2001 AD.
- Tafsir al Matriddi (interpretations of the Sunnis), Al-Matreddi, Abu Mansour, translated by: Dr. Majdi Basloum, First Edition, Beirut, Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1426 AH -2005 AD.
- Tafsir Muqatil bin Suleiman, Al-Azdi, Muqatil bin Suleiman, translated by: Abdullah Mahmoud Shehata, First Edition, Beirut, Lebanon, House of Revival of Heritage, 1423 AH.
- Atafsir al wasit lilQur'an Alkarim, Tantawi, Muhammad Sayed, First Edition, Faggala, Cairo, Dar Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution, 1988 AD.

- Tafsir Yahya Bin Salam, Al-Taymi, Yahya Bin Salam, Tha`labah, Presented and verified by: Dr. Hind Shalaby, First Edition, Beirut, Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1425 AH -2004 AD.
- Tahzib Allugha, Al-Azhari, Abu Mansour, translated by: Muhammad Awad Mareb, First Edition, Beirut, House of Revival of the Arab Heritage, 2001 AD.
- Attawhid wa ma`rifat Asmaa Allah Azza wa Jal wa Sifatih alitifaq wa attafarud, Ibn Mandah, Muhammad bin Ishaq, verified , commented on it and interpreted his hadiths: Dr. Ali bin Muhammad Nasir al-Faqihi, First Edition, Medina, Library of Science and proverbs, Medina, 1423 AH -2002 AD.
- Tawdhih Almaqasid wa Tashih Alqawa?id fi Sharh Qasidat Imam Ibn al-Qayyim, Ibn Issa, Ahmad Ibn Issa, Third Edition, Beirut, Islamic Office, 1406 AH.
- Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Manan, al-Saadi, Abd al-Rahman bin Nasir, translated by: Abd al-Rahman bin Mualla al-Luhaq, First Edition, The Resala Establishment , 1420 AH - 2000 CE.
- Jame' al-Bayan ?an Tawil Ayy AlQur'an, al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, translated by: Ahmad Abd al-Razzaq al-Bakri and others, First Edition, Cairo, Dar al-Salaam, 1425 AH - 2005 AD.
- Aljami? Alkabar (Sunan al-Tirmidhi), al-Tirmidhi, Muhammad ibn Issa, translated by: Bashar Awad Maarouf, First Edition, Beirut, Dar al-Gharb al-Islami, 1988 AD.
- Al-Jami? lihakam Al-Qur'an (Interpretation of al-Qurtubi), al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, translated by Ahmad al-Bardouni and Ibrahim Atfeesh, Second Edition, Cairo, Dar al-Kutub al-Masriya, 1384 AH - 1964 CE.
- Al-Jami? al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Omoor Rasoul Allah Sunnah wa Ayamah Sahih Al-Bukhari, Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, translated by: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, First Edition, Dar Touq Al-Najat, 1422 AH.
- Jamharat Allugha , Ibn Duraid, Muhammad Ibn Duraid, translated by: Ramzi Munir Baalbaki, First Edition, Beirut, Dar Al-Alam Al-Malayn, 1987 AD.
- Al-Durr Al-Mawsoon fi Oloom Al-Kitab Al-Maknoon, Al-Samin Al-Halabi, Ahmad Ibn Yusuf, translated by: Dr. Ahmad Muhammad Al-Kharrat, Damascus, Dar Al-Qalam.
- Rouh al-Bayan, al-Khalouti, Ismail Hakki, Beirut, Dar Al-Fikr.
- AsSunan Alkubra , Al-Nisaei, Ahmed Bin Shuaib, translated by: Hassan Abdel-Moneim Shalaby, First Edition, Beirut, Al-Risala Establishment, 1421 AH - 2001 AD.
- Sharh Al?aqida Attahawiyah, Al-Hanafi, Ibn Abi Al-Ezz, translated by: Shuaib Al-Arna`ut - Abdullah Ibn Al-Mohsen Al-Turki, Tenth Edition, Al Resalah Establishment, 1417 AH - 1997 AD.
- Sharh Al?aqida alWasitiyyah, followed by the Appendix of Al-Wasitiyyah, Haras, Muhammad bin Khalil, adjusting his text and outputting his hadiths, and placing the appendix: Alawi bin Abdul Qadir al-Saqqaf, Third Edition, Al-Khobar, Dar Al-Hijrah for Publishing and Distribution, 1415 AH.

- Shu?ab Aliman, Al-Bayhaqi, Abu Bakr, verified, reviewed its origins, and verified his hadiths. Abdul-Ali Abdul-Hamid Hamid, First Edition, Riyadh, Al-Rushd Library, 1423 AH, 2003 AD.
- Al-Sahhah ,Taj Allugha wa Sihah Al-Arabiya, Al-Gohary, Ismail bin Hammad, translated by: Ahmad Abd Al-Ghafour Attar, Fourth Edition, Beirut, Dar Al-Alam Al-Malayn, 1407 AH - 1987 AD.
- Tariq Al-Hegraatin wa Bab Al-Sa?adatinin, Ibn Al-Qayyim, Muhammad Ibn Abi Bakr, the second Edition, Cairo, Egypt, Al-Salafiya House, 1394 AH.
- Al-Al?ou lil?ali Alghaffar fi Idhah Sahih Alakhbar wa SaqimahaAl-Dhahabi, Shams Al-Din, translated by: Abu Muhammad Ashraf bin Abdul-Maqsoud, First Edition, Riyadh, Adwaa Al-Salaf Library - Riyadh, 1416 AH - 1995 AD.
- Al-Umda fi Mahasin Ashi?r wa Adabihi, Al-Qayrawani, Al-Hassan Bin Rashiq, translated by: Dr. Muhammad Qarqazan, First Edition, Beirut, Lebanon, House of Knowledge, 1408 AH, 1988 AD.
- Kitab Al?ain, Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed, translated by: Dr. Mahdi Makhzoumi, d. Ibrahim Al-Samarrai, Al Helal House and Library.
- Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari, Al-Asqalani, Ibn Hajar, classified his books , chapters and hadiths: Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, Beirut, Dar Al-Marifa, 1379 AH
- Alforouq Alluhawia, Al-Askari, Abu Hilal, translated by: Hussam Al-Din Al-Qudsi, Beirut, Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1401 AH, 1981 AD.
- The Virtues of the Companions, Al-Shaibani, Ahmed bin Hanbal, verified by: Dr. Wasi Allah Muhammad Abbas, First Edition, Beirut, Al-Risala Foundation, 1403 AH - 1983 AD.
- Alfawaid, Ibn al-Qayyim al-Jawziya, Muhammad ibn Abi Bakr, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Second edition, 1393 AH - 1973 AD.
- Alfawakih Alothab fi Mu?taqad Asheikh Mohammed bin Abdalwahhab fi Assifat, Al Muammar, Hamad bin Nasser, translated by: Abdul Rahman bin Abdullah Al-Turki, Second Edition, Al-Risala Establishment , 1416 AH, 1996 AD.
- Alqawa?id Almuthla fi Sifat Allah wa Asmaihi Alhusna, Al-Uthaimin, Muhammad Bin Saleh, Third Edition, Al-Madinah Al-Munawwarah, Islamic University, 1421 AH - 2001 AD.
- Alkitab Almusanaf fi Alahadith wa Alathar, Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr, verified by: Kamal Yusuf Al-Hout, First Edition, Riyadh, Al-Rushd Library, 1409 AH.
- Alkashaf ?an Haqaiq Atanzil wa Oyoun Alaqaawil fi Wojouh Attawil, Al-Zamakhshari, Mahmoud Bin Omar, Beirut, Lebanon, Dar Al-Marifa.
- Lisan Al Arab, African, Muhammad bin Manzur, third Edition, Beirut, Sader House - 1414 AH.
- Lawami? Alanwar Albahia wa Sawati? Alasrar Alathria lisharh Adduah Allmudheia fi ?aqqd Alfirqa Almardhiah, al-Saffarini, Shams al-Din, Second Edition, Damascus, Al-Khafiqn Foundation and its Library, - 1402 AH - 1982 AD.

- Almuji fi Sharh Alqawa'id Almutla fi Sifat Allah wa Asmaihi Alhusna, Al-Uthaimin, Muhammad bin Saleh, translated by: Kamilah bint Muhammad bin Jassim bin Ali Al Jaham Al-Kuwari, First Edition, Ibn Hazm House, 1422 AH - 2002 AD
- Majmou' Alfatawa, Ibn Taymiyyah al-Harrani, Ahmad ibn Abd al-Halim, translated by: Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, Madinah al-Nabawiyyah, Kingdom of Saudi Arabia, King Fahd Complex for the Edition of the Holy Qur'an, 1416 AH / 1995 AD.
- Mahasin Attawil, Al-Qasimi, Jamal Al-Din, translated by: Muhammad Basil Oyoun Al-Soud, First Edition, Beirut, Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - 1418 AH
- Almuharir Alwajiz fi Tafsir Kitab Allah Alazziz, Ibn Attiyah, Abdul Haq Bin Ghaleb, translated by: Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad, First Edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1422 AH.
- Almuhamkam wa Almuhit Alazzam, Ibn Sayyidah, Muhammad ibn Sidah, translated by: Abd al-Hamid Hindawi, First Edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1421 AH - 2000 AD.
- Mujhtasar Alasila wa Alajwiba 'ala Al'aqida Alwasotoa, A l Salman, Abdul Aziz bin Muhammad, Edition 12, 1418 AH - 1997 AD.
- Al-Mizhar fi Oloom Allugha waw a Anwa'ha, Al-Suyuti, Jalal Al-Din, translated by: Fuad Ali Mansour, Scientific Books House - Beirut, First Edition, 1418 AH - 1998 AD
- Almasail Alati Khalaf fiha Rasoul Allah Ahl Aljahilia, Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad, explained by Mahmoud Shukri al-Alusi, First Edition, translated by: Dr. Yusef Muhammad Al-Saeed, 1425 AH, 2004 AD.
- Almusnad Assahih Almukhtasar binaql Al'adl 'an Al'adl ila Rasoul Allah, may Allah bless him, al-Qushayri, Muslim ibn al-Hajjaj, translated by: Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, House of Revival of Arab Heritage - Beirut.
- Musnad alImam Ahmad Ibn Hanbal, Al-Shaibani, Ahmad Ibn Hanbal, verified by: Shuaib Al-Arna'out, Adel Morshed and others, First Edition, Beirut, Al-Risala Establishment, 1421 AH -2001 AD.
- Ma'alim Alkitab wa Maghanim Alisaba, Al-Qurashi, Abdul Rahim Bin Ali Bin Sheth, Translated by: Muhammad Husayn Shams al-Din, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, First Edition, Beirut, Lebanon, 1408 AH, 1988 AD.
- Ma'ani Al Qur'an, al-Nahas, Abu Jaafar Ahmad bin Muhammad, translated by: Muhammad Ali al-Sabuni, First Edition, Makkah al-Mukarramah, Umm al-Qura University, 1409 AH.
- Almufradat fi Gharib Al-Qur'an, Al-Isfahani, Al-Ragheb, translated by: Safwan Adnan Al-Daoudi, First Edition, Damascus, Beirut, Dar Al-Qalam, Al-Dar Al-Shamiya - 1412 AH.
- Almaqsad Alasna fi Ma'ani Asmaa Allah Alhusna, Al-Ghazali, Abu Hamed, translated by: Bassam Abdel-Wahhab Al-Jabi, Edition 1, Cyprus, Al-Jabi Al-Javan and Al-Jabi Press, 1407 AH - 1987 AD.



- Nazm Addurar fi Tanasub Alayat wa Assuar, Al-Buqai, Ibrahim bin Omar, Cairo, The Islamic Book House.
- Alhidaya ila Bulugh Annihaya fi ?ilm Alma?ani wa Tafsirih, wa Ahkamih, wa Jumal min Funoonih wa ?uloomih, Al-Qaisi, Makki bin Abi Talib, translated by: A collection of university theses at the College of Graduate Studies and Scientific Research - University of Sharjah, under the supervision of Prof. Dr. Al-Shahid Al-Bouchikhi, First Edition, Sharjah, Books Research Group and Sunnah - College of Sharia and Islamic Studies - University of Sharjah, 1429 AH - 2008 AD.
- Alwasit fi Tafsir Alquran Almajid, Al-Wahidi, Ali bin Ahmed, investigation and commentary: Sheikh Adel Ahmad Abdul-Muawjid and others, First Edition, Beirut, Lebanon, Scientific Books House, 1415 AH - 1994 AD.





تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

د. محمد بن عبد الواحد المسعود^(١)

المستخلص: تهدف هذه الدراسة إلى قراءة في موضوع «الموت» في ديوان: «حديقة الغروب» لغازي القصيبي مع تجلية الموضوعات الفرعية التي خرج إليها، وامتداداته، وتحولاته، وتفريعاته، وتنويعاته، وشبكة العلاقات الموضوعاتية التي ينتظمها النص الشعري، وذلك لتجلية وعي د. غازي القصيبي (الشاعر) بالموت حدثًا وموضوعًا، والنوازع النفسية المتحكمة في تردد موضوعاته، وقد سرت في البحث وفق مقاربة موضوعاتية. أثرت دائرة الزمن في موقف القصيبي من الموت (حدثًا وموضوعًا)، وما نتج عن ذلك من حركية موضوعاتية، نقلت (الموت) من موضوعات: الرحيل، الزوال، الفناء، الانقطاع إلى موضوعات: العلاقات الصادقة، الصبر، التحسر، الهلاك والدمار، الزهد. وقد ارتبط ذلك التأثير بالنوازع النفسية لدئي القصيبي؛ فنازع التفاني - مثلاً - متحكم في حركية موضوع الموت / العلاقات الصادقة، فالموت في الماضي - من حيث هو حدث - خارج عن دلالاته المادية المتمثلة في الفناء والزوال إلى دلالاته المعنوية المتمثلة في صدق العلاقة أو زيفها بين الميت والقصيبي؛ الذي نزع في رؤيته للموت - بحسب مدونة البحث - إلى الجانب المعنوي أكثر من الجانب المادي؛ ولسان حال المدونة: لئن كان الموت قادرًا على قطع العلاقة بالميت من الناحية الحسية / المادية؛ فإنها مستمرة في صورتها المعنوية.

الكلمات المفتاحية: الموت، الزمن، القصيبي، الموضوعاتية، النوازع النفسية، الوعي.

(١) الأستاذ المشارك بقسم الأدب، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض - المملكة العربية السعودية.

البريد الإلكتروني: mamasaud1400@gmail.com





Research Subject: Manifestations of Death in Diwan of: Hadiqat Al Ghoroub by Ghazi Al Gosaibi

Dr. Mohammed Bin Abdel Wahid Al Masaud

Abstract: This study aims at reading the theme of "death" in Diwan "Hadiqat Al Ghoroub" by "Ghazi Al Gosaibi" with manifestation of the emerging sub-themes, in addition to its extensions, shifts, branches, varieties and the thematic relationships organized in the poetic text in order to make clear the awareness of Dr. Ghazi Al Gosaibi (the poet) of death as an event and topic as well as psychological tendencies that control the repetition of his topics. the researcher has been objective in approaching the study.

The time circuit had an effect on the situation of Al Gosaibi from the death (as an event and theme) and the thematic movement resulting from that moved death from themes of: departure, disappearance, mortality, and disruption to the themes of genuine relations of friendship, patience, bemoaning, destruction and asceticism.

That influence has been associated with the psychological tendencies with the Gosaibi- for example the tendency of devotion, which is the controller of the movement of the theme of death\ truthful relationships. Death in the past- as being an event- is beyond its material significance represented in mortality and disappearance to its meaningful significance represented in the truth or fake relationship between the dead and Al Gosaibi, who tends- in his vision of death to the moral aspect more than that of the material one according to the research ; and to conclude one can say if death is able to interrupt the relation with the dead materially; then this relation continues in its moral image.

Key Words: Death, Time, Al Gosaibi, Thematic, Psychological Tendencies, Awareness.

* * *



المقدمة

أولاً: موضوع البحث ومشكلته:

شغل موضوع «الموت» الفكر الإنساني على مر العصور، واعترته أثناء ذلك جملة من التفسيرات والآراء والمفاهيم، فعلى الرغم من إقرار النفس البشرية بتحقيقه إلا أنها اختلفت في تفسيره، وبيان كنهه، وتشاءت من سماع داله والوقوف على مدلوله؛ لما يحمله من ظلال دلالية سلبية تتجلى في نفور النفس البشرية منه، وهروبها من الحديث عنه، حتى وإن كان على سبيل الوعظ أو التوجيه، رغم إقرارها بتحقيقه - كما أسلفت - ما يوهن شجاعة الحديث عنه. وكما قال أحد المفكرين: «أن ثمة شيء لا يمكن أن يحدث فيهما المرء: الشمس والموت»^(١)؛ فضلاً عن انطواء موضوع (الموت) على جملة من المفارقات، منها: أن الموت - من حيث هو - جامع بين الكلية المطلقة والفردية الشخصية؛ فهو حقيقة ثابتة تقرها الإنسانية جمعاء، بيد أنه فردي وشخصي وخاص، فكل حي يموت بنفسه، ولا يمكن لأحد أن يموت نيابة عنه، أو بدلاً منه، ومن المفارقات - أيضاً - جمعه بين المعلوم والمجهول، فكل مخلوق يقر بتحقيق موته عاجلاً أم آجلاً ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ (يونس: ٤٩)، ولكنه يجهل زمن الموت ومكانه وظروفه وملايساته العامة والخاصة^(٢).

وقد أثارت الباحثة تعددية تفسير «الموت» والموقف منه - من حيث هو حدث أو موضوع - لذا حرصت على قراءة موضوع «الموت» ومقارنته في الخطاب الشعري؛ ذلك أن «الموت» موضوع بارز جداً، ويشكل محوراً مهماً تدور عليه رحي الفكر والفن عامة، والشعر

(١) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٩-١٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩-١٠).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

خاصة في جميع الثقافات البشرية^(١)؛ لما يحمله من حقائق ومفارقات وصعوبات على الفهم والإدراك لكونه تلك الظاهرة الكونية التي خلقها الله تعالى، وجعلها نهاية كل حي.

وقد اختار الباحث مقارنة موضوع «الموت» في ديوان: «حديقة الغروب» لغازي

القصيبي^(٢)؛ لجملة من الأسباب، أهمها:

- ١- عدم وجود دراسات سابقة في حدود اطلاع الباحث.
- ٢- سيطرة موضوع «الموت» على ديوان «حديقة الغروب» على اختلاف آليات تجليه، وتنوع موضوعاته الفرعية التي كشفت رؤية القصيبي للموت حدثاً وموضوعاً.
- ٣- الكشف عن مظاهر ارتباط «الموت» - من حيث هو موضوع أو حدث - بنضج الشخصية، وقوتها الحضارية والثقافية؛ فقد جلت المدونة نضجاً في تصور «الموت» حيث لم يعد - في جملة من النماذج - رحيلاً وفناء بل بقاء واستمراراً وديمومة.
- ٤- تعدد النوازع النفسية المتحكمة في حركية موضوع «الموت» في الديوان محل الدراسة.

ثانياً: أهداف البحث:

- ١- الوقوف على مفهوم الموت، وتنوع دلالاته دينياً وأدبياً وفلسفياً وحضارياً.

(١) انظر: الموت في الشعر العربي من الأصول إلى نهاية القرن III (الثالث) هـ/ IX (التاسع) م، عبدالسلام (٥).

(٢) د. غازي بن عبدالرحمن القصيبي (١٣٥٩هـ-١٤٣١هـ) شاعر وروائي ودبلوماسي ووزير وأكاديمي. أصدر جملة من الدواوين منها: أشعار من جزائر اللؤلؤ، قطرات من ظمأ، معركة بلا راية، أنت الرياض، الحمى، يافدى ناظريك، قراءة في وجه لندن. وقد جمع أغلب شعره في مجموعة كاملة. انظر: معجم الأدباء والكتاب (ضمن مشروع: الموسوعة الثقافية الشاملة للمملكة العربية السعودية) الدائرة للإعلام المحدودة، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م (٢٩٧-٢٩٨)، وصحيفة الجزيرة، العدد: (١٣٨٣٦) الاثنين ٦ رمضان ١٤٣١هـ.

٢- بيان وجهة النظر الإسلامية للموت وحقيقته وكنهه.

٣- تجلية موقف الدكتور: غازي القصيبي من الموت حدثاً وموضوعاً.

٤- كشف الموضوعات الفرعية لموضوع (الموت) في مدونة البحث، وامتداداتها، وتحولاتها، وتفريعاتها، وتنوعاتها، وشبكات العلاقات الموضوعاتية التي انتظمتها^(١)، وهي شبكة «أشبه ما تكون بالشجرة التي يمثل الموضوع الرئيس جذعها، وتحمل الموضوعات الفرعية غصونها، وقد يتولد عن هذه الغصون فروع أصغر»^(٢)؛ ومن ثم التوصل إلى معرفة وعي القصيبي بالموت، ونوازعه النفسية المتحكمة في تردد موضوعاته/ ثيماته^(٣).

ثالثاً: منهج البحث:

سأسير في هذا البحث وفق المنهج الموضوعاتي؛ لقدرته على سبر أغوار موضوع «الموت» في ديوان: «حديقة الغروب»؛ الذي يمثل الفكرة الجوهرية في الديوان، وسأبدأ تلك المقاربة بقراءة الموضوعات/ الثيمات الصغرى له، وحصر عناصرها المتكررة/ الملححة (الأصوات، الألفاظ، العبارات، الصور، ونحو ذلك)، وتصنيفها، وتبويبها، مع مقارنة الموضوعات الصغرى وما اعترضها من تغيرات وتنوعات، وربط تكراريتها بالموضوع الرئيس «الموت»؛ من أجل كشف موقف القصيبي رحمه الله من الفكرة الجوهرية لديوانه، وما يرتبط بها من نوازع نفسية متأصلة لديه؛ تكشف الخصوصية التعبيرية والجمالية لديه^(٤). وإضافة إلى ذلك فإن الباحث سينزع إلى

(١) انظر: سحر الموضوع عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، لحمداني (١١٣).

(٢) الموضوعية البنيوية: دراسة في شعر السياب، حسن (٣٩).

(٣) انظر: البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٣٩).

(٤) انظر فكرة (الخصوصية التعبيرية والجمالية): سحر الموضوع عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، لحمداني (١١٧).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

التأويل - بحسب الحاجة - وفق المناهج: الاجتماعي، والتاريخي، والنفسي، وبعض المقاربات السردية، بيد أن ذلك لا ينفي قيام المنهج على المقاربة الموضوعاتية.

رابعاً: مدونة البحث:

سيقارب الباحث ديوان: «حديقة الغروب» للدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي؛ الصادر في مدينة الرياض عن شركة العبيكان للأبحاث والتطوير في ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، وعدد صفحاته: (٧٨) صفحة من القطع الصغير.

ويتكون الديوان من إحدى عشرة قصيدة، هي بحسب ترتيب فهرس الديوان:

| الصفحة | عنوان القصيدة |
|--------|----------------|
| ١٣ | حديقة الغروب |
| ١٩ | بدر الرياض |
| ٢٣ | دمع الخيل |
| ٢٥ | محسون! |
| ٣٥ | حياة! |
| ٤١ | لبنان |
| ٤٧ | عادل |
| ٥٣ | شاعر البحرين |
| ٥٩ | عن امرأة نارية |
| ٦٣ | لك الحمد |
| ٦٩ | يا أعز الرجال |



خامسًا: خطة البحث:

- المقدمة: تتضمن تعريفًا بموضوع البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهج البحث، وأبرز المعوقات والصعوبات في سبيل إنجازه، وخطته.
- التمهيد:
 - ١- مفهوم الموت: لغة واصطلاحًا.
 - ٢- الموت في الفلسفات والحضارات.
 - ٣- الموت في المنظور الإسلامي.
 - ٤- معجم الموت في ديوان حديقة الغروب.
- مدخل: موضوعات الموت وتجليات الزمن.
- المبحث الأول: الموت وتجليات الماضي:
 - ١- الموت/ العلاقات الصادقة.
 - ٢- الموت/ الصبر.
 - ٣- الموت/ التحسر.
- المبحث الثاني: الموت وتجليات الحاضر:
 - الموت/ الهلاك والدمار.
- المبحث الثالث: الموت وتجليات المستقبل:
 - الموت/ الزهد بالدنيا.
- المبحث الرابع: الموت والنوازع النفسية:
 - ١- التفاني.
 - ٢- التفكير.
 - ٣- الطمأنينة.



تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

- الخاتمة: وتتضمن أبرز نتائج الدراسة، وتوصياتها العلمية.
- فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

أولاً: مفهوم الموت: لغة واصطلاحاً:

مفهوم الموت في اللغة:

ورد في لسان العرب أن الموت، هو: السكون. فكل ما سَكَنَ، فقد مات. يقال: ماتت النار موتاً: برد رمادها، فلم يبق من الجمر شيء. وماتت الريح: ركدت، وسكنت، ومات الرجل وهمد: إذا نام. ومات الماء بهذا المكان إذا نشفته الأرض، وكل ذلك على المثل. وعليه فالموت ضد الحياة بأشكالها كافة، ومن ذلك تسمية النوم موتاً؛ لأنه يزول معه العقل والحركة؛ تمثيلاً وتشبيهاً، لا تحقيقاً.

ويقع الموت على أنواع بحسب أنواع الحياة: فمنها ما هو بإزاء القوة النامية الموجودة في الحيوان والنبات، كقوله تعالى: ﴿يُنحَى الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الحديد: ١٧)، ومنها زوال القوة الحسية، كقوله تعالى: ﴿يَلِيَّتْنِي مِثُّ قَبَلِ هَذَا﴾ (مريم: ٢٣)، ومنها زوال القوة العاقلة، وهي الجهالة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (الأنعام: ١٢٢)، ومنها الحزن والخوف المكدر للحياة، كقوله تعالى: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ (إبراهيم: ١٧)، ومنها المنام، كقوله تعالى: ﴿وَالَّتِي لَمَّا تَمَّتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (الزمر: ٤٢)، وقد قيل: المنام: الموت الخفيف، والموت: النوم الثقيل؛ وقد يستعار الموت للأحوال الشاقة: كالفقر والذل والسؤال والهزم والمعصية، وغير ذلك^(١).

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٢/٩٠-٩٤).

مفهوم الموت في الاصطلاح:

الموت «انقطاع تعلق الروح بالبدن، ومفارقته، وحيلولة بينهما، وتبدل حال، وانتقال من

دار إلى دار»^(١).

ثانياً: الموت في الفلسفات والحضارات:

اختلفت الأطروحات الفلسفية في حقيقة الموت وماهيته وموقف الإنسان منه، ففي اليونان القديمة ظهرت فكرة التصالح مع واقعة الموت، وفي ذلك يقول (إفرايم ليسنج) في بحثه الشهير «تصور القدماء لفكرة الموت»: الموت لم يكن مخيفاً بالنسبة لأبناء العصور القديمة. وقد عارض جملة من الباحثين رأي (ليسنج) كما في قول (أروين رود): إنه ما من شيء كان مقيتاً بالنسبة للإغريق كالموت، ويقول (كنفورد): إن الوعي الكاسح بالفناء يشيع العتمة في التيار الرئيسي للفكر الإغريقي بأسره، وتقر (ايديث هاملتون) بأن الإغريق كانوا يدركون على نحو تخالجه الرهبة، عدم يقينية الحياة وجسامة الموت، ويؤكدون مراراً قصر الجهود البشرية وعمقها كافة. وفي مواجهة تلك الرؤية للموت طرح الإغريق المثل الأعلى للوقوف البطولي في وجه الموت، وكما يقول (باورا): نظر أنصار المثل الأعلى البطولي إلى الموت باعتباره ذروة الحياة وقمة اكتمالها، وبوصفه آخر المحن التي يتعرض لها الإنسان وأشدّها قسوة، والاختبار الحقيقي لقيمته^(٢). أما (سقراط) فيرى أن الموت قد يكون خيراً من الحياة، وأن عظمة الإنسان تتمثل في

(١) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي (١/١١٢).

(٢) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٣٤). وآراء (كنفورد)، و(ايديث هاملتون)، و(باورا) نقلاً عن: الفكر الديني الإغريقي، كونفورد (١٦)، الدرب الإغريقي، هاميلتون (٤٩)، التجربة الإغريقية، باورا (٤٩)، وانظر: دلالية الموت في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر (فترة التحولات ١٩٨٨-٢٠٠٠م)، هروال (٢٢).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

تقبله لوضعه الإنساني بحس المسؤولية وبقوة عارمة للشخصية في مواجهة الموت^(١). غير أن (أفلاطون) يرى أن الموت هو انعقاد النفس من سجن الجسد وانطلاقها إلى الخلود^(٢). وقد انتقل تلميذه (أرسطو) من خلود النفس إلى خلود العقل؛ فعند الموت لا يفنى العقل، بل يطلق سراحه، ويعود إلى مصدره الأصلي^(٣). ويرى (أبيقور) أن الموت هو نهاية الجسد والروح، ولهذا لا ينبغي أن نرهبه^(٤). وفي ذلك يقول: «الموت لا يعني شيئاً بالنسبة لنا [هكذا] حيث إنه طالما كنا موجودين فإنه غير موجود، ولكنه حينما يحل فإننا لا نكون موجودين، وهكذا لا يثير القلق في الأحياء ولا الموتى، فهو بالنسبة للأوائل [هكذا] ليس موجوداً، أما الآخرون فإنه لا يصبح لهم وجود حينما يحل»^(٥)، وبذلك يكون توقع الموت - بحسب رأي أبيقور - هو المقلق المؤلم، بل هو خوف أجوف^(٦). وعلى الرغم من دعوته إلى التَّخَفُّف من سطوة رهبة من الموت؛ إلا أنه عارض من ينتقصون من قدر الحياة، ويؤكدون أن الخير الأسمى أن لا يولد المرء؛ ذلك أن

- (١) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٤٧)، وانظر: دلالية الموت في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر، هروال (٢٢-٢٣).
- (٢) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٥٣-٥٥)، وانظر: دلالية الموت في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر، هروال (٢٣).
- (٣) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٥٣-٥٥)، وانظر: الموت في الشعر العربي السوري المعاصر، مشوح (٦١).
- (٤) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٦٩-٧٠)، وانظر: دلالية الموت في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر، هروال (٢٣).
- (٥) الموت في الفكر الغربي، شورون (٧٠).
- (٦) انظر: المرجع السابق (٧٠).

الحياة - عند أبيقور - يمكن أن تكون خيراً إذا ما تعلم الإنسان كيف يحيا وكيف يموت^(١). وفي العصر الحديث تنوعت آراء الفلاسفة حول الموت؛ فد(ديكارت) يرى أن النفس تبقى بعد فناء الأجساد، ويرى (باسكال) أن أفضل ما في هذه الحياة، هو الأمل في حياة أخرى. أما (سبينوزا) - الذي ركز الوجود على العقل - فيرى أن الوجود لا يفنى؛ لأن العقل البشري لا يمكن تدميره بصورة مطلقة. وقد رفض (لينز) فكرة الفناء النهائي، وأن ما يحدث عند الموت هو تحولات فحسب. أما (هيجل) فيرى أن الموت تصالح الروح مع ذاتها. ويرى (شالر) أن البقاء بعد الموت معقول ومحتمل، أما (شوبنهاور) فيرى أن الموت هو الهدف الحق للحياة، ويدعو (فويرباخ) إلى أن تعاش الحياة بكامل امتلائها؛ رغم الموت^(٢).

ثالثاً: الموت في المنظور الإسلامي:

الموت في تصور الإسلام من مقدمات اليوم الآخر، ويطلق عليه اسم (القيامة الصغرى)، ويقصد بها: وفاة الإنسان، وانتهاء أجله بقبض روحه من جسده بأمر الله تعالى، وبها ينتقل الإنسان من الدنيا إلى الآخرة. قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (الزمر: ٤٢). وتمر النفس الإنسانية - وفق تصور الإسلام - بدور أربع في حياتها الدنيوية والأخروية، فالله تعالى ينقل النفس في هذه الدور من حال إلى حال حتى تبلغ دار القرار، وفي كل دار شأن يختلف عن شأن الدار الأخرى، وهذه الدور هي^(٣):

- (١) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٧٠).
- (٢) انظر: المرجع السابق (١٢٩-١٥٤، ١٧٧-١٨١، ١٨٩-٢٢٥)، وانظر: دلالية الموت في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر، هروال (٢٣).
- (٣) انظر: الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، والرد على أهل الشرك والإلحاد، الفوزان (٢٥٧-٢٥٨).
- (٤) انظر: الحياة البرزخية من الموت إلى البعث، خليفة (٧).

١- بطن الأم: ينتقل الإنسان في هذه الدار من خلق إلى خلق حتى يصبح بشراً سوياً. وتوصف هذه الدار بأنها أقصر الدور الأربع أمداً، وأضيقها مجالاً، وأخفها أثراً. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿٢٣﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿٢٤﴾﴾ (المؤمنون: ١٢-١٦).

٢- الحياة الدنيا: وتوصف هذا الدار بأنها دار العمل، التي كلف الإنسان فيها بجملته من المعتقدات والعبادات والقيم، وتتميز بالطول مقارنة بالدار الأولى، تبدأ بولادة الإنسان وتنتهي بوفاته وانتقاله إلى الدار الثالثة.

٣- دار البرزخ (القبر): وتبدأ بموت الإنسان، وخروج روحه من جسده، وتنتهي بالبعث. قال تعالى: ﴿وَمَنْ وَرَأَيْهِمْ بَرَزَ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٠). أما مدتها فغير معلومة؛ فقد تمتد لمئات السنين والقرون.

٤- دار الجزاء والحساب: وهي دار الخلود والبقاء الأبدي، وهي الحياة الحقيقية التي عبر عنها الشارع الحكيم في قوله: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤). أما مدة هذه الدار فسرمدية أبدية ينعم فيها المؤمنون الصادقون بجنات الخلد، ويذوق فيها الكافر العذاب المقيم^(١). قال تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ^ط تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ^ط أُكُلُهَا دَائِمٌ^ط وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا^ط وَعُقْبَى^ط الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ (الرعد: ٣٥)، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِى النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ ﴿١٠٦﴾﴾ (هود: ١٠٦-١٠٧). إن مفهوم الموت عند المسلمين واضح، وحقيقته ظاهرة مستقرة ثابتة، لا تتخالطها

(١) انظر: الحياة البرزخية من الموت إلى البعث، خليفة (٨-١٣).

الشكوك ولا التكهنات أو الاختلافات؛ فالمسلمون جميعاً يؤمنون بأن وجودهم في هذه الحياة سيبتهى بالموت، الذي ينقلهم إلى دار البرزخ (القبر)، ثم يعثون للحساب والجزاء؛ لذا اتسمت حياتهم بالاستقرار النفسي، والعمل وفق أوامر الشارع الحكيم ونواهيهِ؛ للظفر ببشارة الطمأنينة عند الموت، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ أَرْجَعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً﴾ (٢٨) فَأَدْخُلِي فِي عِبْدِي (٢٩) وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿ (الفجر: ٢٧ - ٣٠)؛ فالنفس التي آمنت بربها، ورضيت بأوامره ونواهيهِ، وقنعت بعبادته، وصبرت على قضائه وقدره، وشكرت نعماءه - تلك النفس - تُبشر عند فراق الدنيا بقاء الله ﷻ، ورحمته، ورضوانه^(١). وبذلك تكون الطمأنينة حاضرة في نفس المؤمن في الحياة الدنيا، وعند الموت، وفي البرزخ، وفي الدار الآخرة.

رابعاً: معجم الموت في ديوان حديقة الغروب:

الموضوع - في الدراسات الموضوعاتية - كل عنصر لغوي يعود بالحاح في الأثر الأدبي^(٢)؛ لذا صار الاطراد/ التكرار مقياساً مهماً لتحديد الموضوع/ الموضوعات في الأعمال الأدبية^(٣) ويقوم إجراء التكرار في المنهج الموضوعاتي على اعتبار الوحدات النصية التي يتم تواترها في النص ذات أهمية كبيرة ودور فعال لتوجيه الدارس نحو موضوعاتية النص، مما يساعده على تتبع تعديلاتها المنتشرة فيه، ولذا فهو مطالب بتتبع جميع أنواعه وتحديد مواقعها، ثم القيام بعملية تحليلها لاستكشاف تركيبها اللغوية ودلالاتها الفنية^(٤).

(١) انظر: تفسير السمرقندي، المسمى بحر العلوم، السمرقندي (٤٧٨/٣).

(٢) انظر: البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٥١)، نقلاً عن: النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأروبا، أبو منصور (١٨٩).

(٣) انظر: المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن (٤١).

(٤) البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٨).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

إن الموضوعات الكبرى في العمل الأدبي، هي تلك التي تشكل المعمارية غير المرئية لهذا العمل، وبذلك فهي تزود الدارس بمفتاح تنظيم النص، وهذه الموضوعات هي التي تتطور وتتوسع مضامينها، ويقع الدارس عليها بغزارتها الاستثنائية^(١). وعلى الدارس - وهو يقارب النصوص - أن يضع جداول للنصوص التي تتجلى فيها تكرارية الموضوع، مع رسم حدود مضمونه ودلالته، وما مر به من تغيرات وتنوعات وصولاً إلى اكتشاف موضوعاتية النص، ودلالاتها الفنية والنفسية^(٢).

بيد أن الدارس سيكون أمام إشكالتين: الأولى هي العلاقة بين الموضوع والكلمة. أما الثانية فتتمثل في آلية إحصاء الكلمات التي تجسد تكرارية الموضوع في العمل الأدبي؛ لذا فإن على الدارس أن يدرك أولاً أن الإحصاء - على أهميته - لا يقود إلى حقائق نهائية؛ ذلك أن الموضوع يتجاوز الكلمات - غالباً - بشموليته وامتداده، ومن ثم تنشأ صعوبة أخرى؛ فبناء معجم للتواتر اللفظي يفترض أن معنى الكلمات يبقى ثابتاً من موقع إلى آخر، بيد أن الحقيقة أن المعنى يتبدل ويتغير، سواء في ذاته، أو في ما يلفه من معانٍ وسياقات تدعمه وتجعل منه معنى، لذا تدرس المعاني - لدى تناولها موضوعياً - بطريقة شمولية، متعددة القيمة، مما يعني تفادي الجمود في معجم التواتر اللفظي الذي يبنيه المنهج الموضوعاتي^(٣).

وخلاصة القول: إن الغزارة/ التكرار - على أهميتها/ أهميته - ليست المعيار النهائي لتحديد الموضوعات المهيمنة في العمل الأدبي، ذلك أن من التكرار ما قد يكون بلا قيمة دالة أو

(١) انظر: المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن (٤١).

(٢) انظر: البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٥١)، نقلاً عن: النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأروبا، أبو منصور (١٨٩).

(٣) انظر: المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن (٤١).

معنى جوهري أو موضوعاتية واضحة؛ إضافة إلى أن الغزارة/ التكرارية لا تعني المطابقة أو الثبات، وإنما هي أشبه بإعادة إنتاج للموضوعات؛ فتكرارية شروق الشمس في عمل أدبي - مثلاً - لا تعني تطابق دلالات الشروق؛ إذ لا يتكرر منه إلا عناصره الأساس (الشمس - فعل الشروق) بينما تختفي العناصر أو التفاصيل الدقيقة التي تصنع الاختلاف؛ مما ينفي التطابق بين شروق وشروق آخر^(١). وبرغم كل هذه الصعوبات يبقى إجراء الغزارة/ التكرارية «من أهم الإجراءات التي يقوم عليها المنهج الموضوعاتي؛ لما يمتلكه من قدرة على الإقناع، بسبب ارتباط مجال نشاطه بالفكر؛ حيث يمكنه ذلك من نقل العناصر أو أحداث العمل الأدبي التي تكررت فيه، من مجال العاطفة والخيال لتناولها في مجال فكري محسوس هو مجال العد والحساب، وهكذا يفرض العد نفسه في المنهج الموضوعاتي»^(٢).

إن الموضوعاتية «تعلن عن نفسها في النص بفضل تكرار نفسها في مشاهد التعديلات التي تصنعها فيه، فالتعديلات هي الموضوعاتية نفسها في حالات التكرار، وهذا يعني أن التكرار يتجاوز في الموضوعاتية مستوى مفردات اللغة وجملها وفقراتها ليهتم بمتابعة ترددات مشاهد النص التي تصنعها الموضوعاتية بتعديلاتها المستمرة لصناعة عالم النص الخيالي بجملته؛ وهكذا فالموضوعاتية تلتقي مع الأسلوبية حول العمل بمبدأ تتبع التواترات المختلفة في النص، ثم يفترقان حول الغاية المرجوة من وراء ذلك، والتي هي في النقد الموضوعاتي القيام بتحليل النص الأدبي للوقوف على جماليته عن طريق اكتشاف موضوعاتيته، ومتابعة تعديلاتها

(١) انظر: المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن (٤٣)، وانظر: البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٩١-٩٢).

(٢) البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٩١-٩٢)، وانظر: مناهج النقد الأدبي، وغيلسي (١٤٩-١٥١).

عبر عالم النص^(١).

وقد تكرر موضوع «الموت» في ديوان: «حديقة الغروب»، وظهرت تلك التكرارية في معجم قائم على مستويات أربعة، هي: التكرار اللفظي، والتكرار الاشتقائي، والترادف المعجمي، والترادف المجازي، بيد أن المقاربة لم تركز إلى الإحصاء المجرد لتكرارية «الموت»، بل انتقلت إلى تفسيرها وتأويلها وتحليلها في ضوء النص الشعري الواردة فيه؛ وبذلك يكون تحديد المعجم اللفظي للموت ليس إلا خطوة أولية، تنتقل المقاربة الموضوعاتية منها إلى الخطوة الثانية، وهي تحليل النص الأدبي، وكشف الحركية الموضوعاتية لموضوع «الموت» وما اعترضه من تعديلات وتغيرات وتنوعات؛ وصولاً إلى اكتشاف العلاقات بين موضوعات/ ثيمات «الموت»، وما تحمله من نزعات نفسية^(٢)؛ ذلك أن الموضوعات في العمل الأدبي، لا تأخذ معنى إلا من خلال علاقة الواحد منها بالآخر، وكما يتحدد الإنسان بعلاقاته، يتحدد الموضوع بعلاقاته مع الموضوعات الأخرى، فالموضوع يكتسب معناه من خلال ما يعقده مع غيره من وجوه ارتباط^(٣).

١- التكرار اللفظي:

ويقصد بهذا المستوى التكرار اللفظي لكلمة «الموت». وعلى الرغم من أهمية هذا المستوى في إبراز التكرار، إلا أن حضوره قليل في معجم «الموت» في مدونة البحث. ويمكن حصر شواهد ذلك المستوى في الجدول الآتي:

(١) البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٩٢-٩٣).

(٢) انظر: سحر الموضوع عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، لحمداني (١١١).

(٣) انظر: المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن (٤١-٤٣).



| عنوان القصيدة | التكرار |
|------------------------------|---------------|
| لبنان ^(١) | الموت |
| لك الحمد ^(٢) | الموت - موتاً |
| يا أعز الرجال ^(٣) | الموت؟! |

٢- التكرار الاشتقائي:

ويقصد بهذا المستوى تكرار لفظة (الموت) بالاشتقاقات الصرفية المتنوعة. ويمكن حصر

شواهد ذلك المستوى في الجدول الآتي:

| عنوان القصيدة | التكرار |
|---------------------------|----------------------|
| بدر الرياض ^(٤) | الميتين - ولم يمت |
| لبنان ^(٥) | تموت - تموت - الممات |

٣- الترادف المعجمي:

ويقصد بهذا المستوى تكرار «الموت» بالألفاظ المرادفة لللفظة «الموت» بدلالاتها

المعجمية. ويمكن حصر شواهد ذلك المستوى في الجدول الآتي:

- (١) حديقة الغروب، القصبي (٤٤).
- (٢) المرجع السابق (٦٤، ٦٦).
- (٣) المرجع السابق (٧٦).
- (٤) المرجع السابق (٢١، ٢٢).
- (٥) المرجع السابق (٤١).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

| عنوان القصيدة | التكرار |
|-----------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| حديقة الغروب ^(١) | مضيتُ (٣ مرات) - الغروب - خريف - لقياك |
| بدر الرياض ^(٢) | انتحروا - ما انتحر - دمرهم |
| محسون ^(٣) | ترقد - النوم الأخير - المنون - الفجيعة - يخمد - يبلى - قضى عمره - قضوا على - تحصد - يتبدد |

- (١) حديقة الغروب، القصيبي (١٥-١٧، ٢١)، يقال: مضى الشيء: خلا وذهب، ومضى بسبيله: مات. لسان العرب، ابن منظور (١٥/٢٨٣). غربت شمس: اندثر، تلاشى، اختفى. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/١٦٠١). خريف العمر: نهايته. المرجع السابق (١/٦٣٤). يقال: لقي فلان ربه: مات. المعجم الوسيط، عطية (٨٣٦).
- (٢) حديقة الغروب، القصيبي (٢٢). يقال: انتحر الشخص: قتل نفسه عمدًا. مجمع اللغة العربية المعاصرة، عمر (٣/٢١٧٦). يقال: دَمَر الشَّخْصُ: هلك. المرجع السابق (١/٧٦٧).
- (٣) حديقة الغروب، القصيبي (٢٥-٣٠، ٣٣). يقال: رَقَدَ رَقْدَتَهُ الأَخِيرَةَ: مات. معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/٩٢٤). يقال: نام نومته الأخيرة: مات، ونَوَمَتِ الإِبِلُ: ماتت. المرجع السابق (٣/٢٣٠٨). المنون: الموت. لسان العرب، ابن منظور (١٣/٤١٥) الفجيعة: الرزية الموجعة بما يكرم، والفواجع: المصائب المؤلمة التي تفجع الإنسان بما يعز عليه من مال أو حميم، والمقصود بها هنا: الموت. المرجع السابق (٨/٢٤٥). حمد: مات. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (١/٦٩٤). يقال: بَلِيَ: فني وزال، والمقصود هنا: الموت. المرجع السابق (١/٢٤٥). قَضَى فلانٌ نَحْبَهُ أو أَجَلَهُ: مات، وقَضَى عمره: أفناه، وأزاله. المرجع السابق (٣/١٨٢٨). قَضَى عليه: قتله. لسان العرب، ابن منظور (١٥/١٨٧). يقال: حصدهم بالسيف: قتلهم. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (١/٥٠٥). يقال: تبدد الشيء: تفرق، تشتت، وفني، ولم يبق منه أثر. المرجع السابق (١/١٦٩).

| عنوان القصيدة | التكرار |
|-----------------------------|---------------------------------------------------|
| حياة ^(١) | بارد (٥ مرات) - نامي (٣ مرات) |
| لبنان ^(٢) | الوفاة - قتيل |
| عادل ^(٣) | قاتل - غيابك - المودّع - مضيت - غاب - فقدت - راحل |
| شاعر البحرين ^(٤) | غاب - مرتحل |
| لك الحمد ^(٥) | الردي - ترحل |

(١) حديقة الغروب، القصبي (٣٥-٣٩). يقال: برَدَ الرجلُ يَبْرُدُ بَرْدًا: مات، لسان العرب، ابن منظور (٣/٨٥). يقال: نام نومته الأخيرة: مات، ونوِّمت الإبل: ماتت. مجمع اللغة العربية المعاصرة، عمر (٣/٢٣٠٨).

(٢) حديقة الغروب، القصبي (٤٢، ٤٤).

(٣) المرجع السابق (٤٨-٥٠). غاب: اختفى، وتوارى، وزال، والمقصود به هنا: اختفاؤه بالموت. مجمع اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/١٦٥٣). المودّع: الميت. انظر: المرجع السابق (٣/٢٤١٨). يقال: مضى الشيء: خلا وذهب، ومضى بسبيله: مات. لسان العرب، ابن منظور (١٥/٢٨٣). غاب: اختفى، وتوارى، وزال، والمقصود به هنا: اختفاؤه بالموت. مجمع اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/١٦٥٣). فقد فلان صديقه: مات. المرجع السابق (٣/١٧٢٨). راحل: ميت. المرجع السابق (٢/٨٦٩).

(٤) حديقة الغروب، القصبي (٥٤). غاب: اختفى، وتوارى، وزال، والمقصود به هنا: اختفاؤه بالموت. مجمع اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/١٦٥٣). مرتحل: ميت. المرجع السابق (٢/٨٧٠).

(٥) حديقة الغروب، القصبي (٦٥-٦٦). الردي: الهلاك، والموت. لسان العرب، ابن منظور (١٤/٣١٦). ترحل إخواني: ماتوا. مجمع اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/٨٧٠).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

| عنوان القصيدة | التكرار |
|------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| يا أعز الرجال ^(١) | قتيل - يزول - رحيل - يمضي - الردئ (مرتان) الحمام - نم قريراً |

٤- الترادف المجازي:

ويقصد بهذا المستوى تكرار «الموت» بالألفاظ المرادفة للفظة «الموت» بدلالاتها المجازية. ويمكن حصر شواهد ذلك المستوى في الجدول الآتي:

| عنوان القصيدة | التكرار |
|-----------------------------|-------------------------|
| حديقة الغروب ^(٢) | الطير هاجر - حان إبحاري |
| دمع الخيل ^(٣) | ترجّل فارس |
| محسون ^(٤) | يرجع للثرى |

- (١) حديقة الغروب، القصيبي (٦٩، ٧١، ٧٧-٧٨). يقال: زال يزول: هلك، مات. معجم الرائد، مسعود (٤١١). الرحيل: الموت. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/ ٨٧٠). يقال: مضى الشيء: خلا وذهب، ومضى بسيله: مات. لسان العرب، ابن منظور (١٥/ ٢٨٣). الردئ: الهلاك، والموت. المرجع السابق (١٤/ ٣١٦). الحمام: قضاء الموت وقدره، وفي الحديث: ذكر الحمام كثيراً، وهو: الموت. المرجع السابق (١٢/ ١٥١). الردئ: الهلاك، والموت. المرجع السابق (١٤/ ٣١٦). النوم: الموت. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (٣/ ٢٣٠٨).
- (٢) حديقة الغروب، القصيبي (١٦-١٧). هاجر: تركه وخرج إلى غيره؛ بسبب وفاته. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (٣/ ٢٣٢٥). أبحر الشخص: ركب البحر، سافر على متن سفينة ونحوها، والمقصود هنا: الموت أو دنو الأجل. المرجع السابق (١/ ١٦٢).
- (٣) حديقة الغروب، القصيبي (٢٤). ترجّل فارس: نزل عن دابته، ومشى؛ والمقصود هنا: الوفاة. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/ ٨٦٤).
- (٤) حديقة الغروب، القصيبي (٢٨).

| التكرار | عنوان القصيدة |
|------------------------------|------------------------------|
| ألقي على الوجه الغطاء | حياة ^(١) |
| ندسك في اللحد - دماء الطفولة | لبنان ^(٢) |
| الأحباب في وحشة القبر | لك الحمد ^(٣) |
| الزمان الذي دفناه ظهرًا | يا أعز الرجال ^(٤) |

كشف الوقوف على المعجم عن جملة من النتائج، هي:

١- سيطرة موضوع «الموت» على ديوان «حديقة الغروب».

٢- تنوعت آليات تجلي موضوع «الموت» في مستويات أربعة.

٣- غلب على المعجم مستويان: الترادف المعجمي (تسع قصائد)، والترادف المجازي (سبع قصائد)، وقلّ التكرار اللفظي (ثلاث قصائد)، والتكرار الاشتقائي (قصيدتان)؛ ويستخلص من ذلك:

أ- البرهنة على خروج «الموت» في الديوان -محل الدراسة- عن موضوع الفناء/ الزوال؛ المرتبط - غالبًا - بلفظ «الموت» واشتقاقاته، أما مرادفاته المعجمية أو دواله المجازية؛ فيقل فيها ذلك الارتباط. وقد عزز القصيبي بذلك حركية موضوع «الموت»؛ القائمة على تنوع موضوعاته، وحركيتها، وتلك الموضوعات: العلاقات الصادقة، الصبر، التحسر، الهلاك والدمار، والزهد، وسيقف الباحث عليها في المباحث اللاحقة.

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٢٨).

(٢) المرجع السابق (٤٢-٤٣).

(٣) المرجع السابق (٦٧).

(٤) المرجع السابق (٧٠).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

ب- تجلية رؤية القصيبي للموت في معزل عن الظلال السلبية للفظة «الموت» لدى المتلقي.

ج- إنشاء رابط فني بين عنوان الديوان، ومحتوياته، وموضوعاتية «الموت»؛ ذلك أن عنوان الديوان قائم على الزمن «الغروب» وتأثيره في مظهر من مظاهر الكون «حديقة»، فقد تحولت «الحديقة» من منظر يبعث الحياة في الشروق إلى منظر يجلب الموت في الغروب، وكذا حال موضوع «الموت» في الديوان فهو متحرك بين الفناء وموضوعات أخرى - سبقت الإشارة إليها في (ب) - بحسب البعد الزمني، وسيقف الباحث على ذلك في المباحث اللاحقة.

مدخل

موضوعاتية الموت وتجليات الزمن

تأثرت موضوعاتية (الموت) في ديوان «حديقة الغروب» بدائرة حدوثه الزمني^(١)، وظهر ذلك في جملة من التغييرات والتعديلات؛ التي نقلته من موضوعات الفناء والانقطاع والرحيل إلى موضوعات أخرى في نماذج تنوع فيها شكل المضمون؛ ذلك أن لكل شاعر تقطيعاً خاصاً للمادة التي تتعامل معها لغته الشعرية^(٢). وقد تنوعت تلك الموضوعات، كما في الجدول الآتي:

(١) المقصود بذلك: زمن وقوع الحدث (الموت)؛ القائم على التقسيم الثلاثي: الماضي، الحاضر، المستقبل. للتوسع في فكرة التقسيم الثلاثي للزمن؛ انظر: الزمن واللغة، المطبوع (٩-١٦)، تحليل الخطاب الروائي (الزمن - السردي - التبيير) يقطين (٦٣-٦٤، ٨٩-٩٠).

(٢) قضية شكل المضمون ابتدعها العالم اللغوي الدانماركي (لوي هيلمسلف) ويشير ذلك المصطلح إلى أن لكل لغة وسيلتها الخاصة في تقطيع العالم بشراً وأشكالاً وألواناً وأشياء... ومن ذلك أنه في العربية يختص الجمع المذكور بالضمير (أنتم)، ويختص جمع المؤنث بد(أنتن)=

| الموت (الموضوع) | زمن الموت (الحدث) |
|-------------------------------------|-------------------|
| العلاقات الصادقة الصبر التحسر | الماضي |
| الهلاك والدمار | الحاضر |
| الزهد بالدنيا | المستقبل |

المبحث الأول

الموت وتجليات الماضي

١- الموت / العلاقات الصادقة:

ارتبط «الموت» - في مفهومه العام - برحيل الميت، وانمحاء أثره، وزوال ذكره، وانعدام علاقته بالأحياء. أما في مدونة البحث فقد تجاوز موضوع «الموت» (الواقع في دائرة الزمن الماضي) ذلك الارتباط؛ إذ صار الموت - بقاء لا زوالاً، وانطلاقاً لا توقفاً، وثباتاً لا انمحاء،

=ويشترك المثنى المذكر والمؤنث في (أنتما)، بينما الفرنسية تكتفي بضمير واحد يغطي كل هذه الضمائر هو (vous). وبذلك يكون للغة العربية وسيلتها الخاصة بها، وللغة الفرنسية وسيلتها الخاصة بها. وقد استخدم (ريشار) - من نقاد الموضوعاتية - هذا المصطلح ليعبر بواسطته عن مفهوم نقدي جديد، فكما أن لكل لغة تعاملاً خاصاً مع العالم تقطعه به على طريقتها، كذلك يرى (ريشار) أن لكل شاعر تقطيعاً خاصاً للمادة التي تتعامل معها لغة الشعرية. انظر: المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن (٨٢-٨٣).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

واستمرارًا لا انقطاعًا، وغدا الرحيل عن الدنيا مقياسًا لصدق العلاقة الإنسانية، ونقائها، وصفائها بين الذات الشاعرة المتكلمة ومرثيها. ومن نماذج ذلك قصيدة «حياة».

يقول القصيبي:

أختاه!

وجهُك باردٌ

وأنا أقبّله.. وتلسعني الدموعُ..

ويرجع الطفلُ المبعثر في السنين..

يعانق الكهلَ اليتيم^(١)

ثم يقول:

أختاه!

وجهك باردٌ

وأنا أحسُّ برودة الأشياء في قلبي..

أحسُّ برودة النصلِ المُغلغلِ

في الصميم^(٢)

لم تتوقف علاقة القصيبي بأخته «حياة» بعد موتها، بل امتدت مجلية صدق العلاقة، ومجسدة بقاءها، وثباتها، وتجدها؛ فلئن كان الموت سببًا في فقدانها وغيابها، فإنه - في الوقت نفسه - قد أسهم في تخليد ذكرها، وبقاء أثرها، وظل يكشف صدق العلاقة بينها وبين أخيها (القصيبي)؛ ذلك أن تحقق وقوع الموت وحتميته، ترسيخ لصدق العلاقة بينهما، ونقائها،

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٣٥-٣٦).

(٢) المرجع السابق (٣٧-٣٨).

وصفائها، ومصداقيتها، وخلوصها من كدر النفاق والكذب.

ومن النماذج قصيدة: «محسون»؛ التي دونها في وداع صديقه د. محسون جلال^(١)، يقول في

مطلعها:

على قمة ترنو إلى البحر ترقدُ * كأنك صقرٌ حيث حلقٌ يُلحدُ

ثم قال:

خيرت للنوم الأخير وسادةً * من الغيم تستدني النجوم فتصعدُ

سموتَ وأنسام الحياة رطبةً * وتسمو وإعصار المنون يعربدُ^(٢)

أبان القصيبي منذ مطلع القصيدة سمو العلاقة بينه وبين صديقه، وتنزهها عن المصالح الدنيوية، ورسخ ذلك بتصوير حال صديقه بعد الموت؛ فقد بقي شامخًا كالصقر المحلق في سماء المجد والسؤدد والعظمة؛ لذا يمكن القول: إن موضوع الموت/العلاقة الصادقة استند إلى موضوع علو المنزلة، بل تماهى معه لتجلية صدق العلاقة بين القصيبي وصديقه.

وقد أدت تخييل ذلك الموضوع - علو المنزلة - إلى تعزيز الموضوع الرئيس في القصيدة؛ ذلك أن صدق العلاقة بينهما موضوع مجرد، يقابله علو محسوس بالتخييل، متجل في القمة والبحر والسماء والصقر، فصار الموضوع المجرد محسوسًا مشاهدًا بالعين المتخيلة، وهذا أقدر على ترسيخ الصدق في العلاقة أكثر من المشهد المحسوس بالعين المبصرة؛ ذلك أن التخييل سيتيح مجالاً أرحب لتصوير أبعاد صدق تلك العلاقة وامتدادها الذي يحكيه امتداد التخييل.

وفي قصيدة «شاعر البحرين» لم يقطع الموت العلاقة بين القصيبي وصديقه أحمد آل خليفة، بل زادها رسوخًا وثباتًا، وجلى صدقها ونقاءها. يقول القصيبي مصورًا تلك العلاقة:

(١) انظر: حديقة الغروب، القصيبي (٢٥).

(٢) المرجع السابق (٢٥-٢٦).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

وأين غاب رفاقي.. بين مرتحلٍ * بلا لقاء.. وحيٍّ لا ألقىه؟
تغيّر الناس.. إلا شاعرًا غردًا * شاب الربيع.. وما شابت قوافيه
بحرين! شاعرك المعطاء أعرفه * يجري الوفاء زللاً في قوافيه
ما خان عهدك.. والأحلام تسعده * وصالان ودك.. والآلام تشقيه
ثم يقول:

يا صاحبي في القوافي! جئتُ محتضناً * عمراً قضينا معاً أبهى لياليه
أقول: «يا شاعر البحرين! معذرة! * إذا عثرتُ بحقٍ لا أوفيه
إذا تعثّر شعري في محابره * كما تعثر دمعي في مآقيه»^(١)

لم تضعف العلاقة الصادقة بين القصيبي وصديقه (شاعر البحرين) أمام ظروف الحياة وفجاعة الموت، بل ظلت مستمرة، في وقت غاب فيه الرفاق والأصحاب بسبب الموت، أو الاستسلام لظروف الحياة. فلم يعد فالموت فناء أو زوالاً، بل دليل صدق ووفاء ونقاء وإخلاص، ولئن تمكن الموت من التفريق بين الصديقين من حيث المادة/الحس، فإن العلاقة بينهما قائمة مستمرة، تجلي وعي القصيبي بأهمية بناء العلاقات على معايير تثبت في حال الشدة، وكما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «عليك ياخوان الصدق، فعش في أكنافهم؛ فإنهم زينٌ في الرخاء، وعدة في البلاء»^(٢). وجملة القول: إن الموت في تجليات الزمن الماضي «جزء من الحياة، واستمرار لها، وعنصر مكون للوجود»^(٣)، وكما قال (نيتشه): «حذار أن تقول: إن الموت مضاد للحياة»^(٤)؛

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٥٤-٥٦).

(٢) الإخوان، ابن أبي الدنيا (٨٤).

(٣) رؤية الموت في شعر محمد القيسي، شعبلو، ملاك سعيد (٢٦).

(٤) نيتشه (خلاصة الفكر الأوربي - سلسلة الفلاسفة)، بدوي، عبد الرحمن (٢٤٢).

فالقصيبي لا يرى الموت نهاية كل شيء في الحياة، بل بداية عهد من العلاقة الصادقة النقية. وتلك الموضوعاتية المتحركة لموضوع «الموت» متسقة مع التصور الإسلامي، وأثره في بناء العلاقات الإنسانية؛ ذلك أن أثرها لا ينتهي بالموت بل يمتد إلى ما بعده إن خيرًا أو شرًا، قال تعالى: ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ (الزخرف: ٦٧)؛ لذا جاء الحث على انتقاء الأصدقاء واصطفائهم، قال النبي ﷺ: (مثل المجلس الصالح والسوء، كحامل المسك، ونافخ الكير، فحامل المسك: إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحًا طيبةً، ونافخ الكير: إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد ريحًا خبيثةً)^(١). كما حضت بعض الأحاديث النبوية على الالتزام بمعايير الخيرية في العلاقة الصادقة؛ المتمثلة في الصدق والإخلاص والنقاء، قال الرسول ﷺ: (خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه...)^(٢). وتذكر القصيبي للميتين (الأخت - الأخ - الصديق) بعد موتهم وتعداد مناقبهم وحسناتهم، من أصدق تجليات تلك الخيرية.

كما أن تلك الحركية الموضوعاتية حاضرة في بعض الفلسفات القديمة من ذلك رأي (نيتشه) - سبقت الإشارة إليه - و(سقراط) الذي يرى أن الموت قد يكون خيرًا من الحياة^(٣). إضافة إلى غيرها من الآراء التي سبق الوقوف عليها في التمهيد، وبذلك يكون وعي القصيبي بالموت وارتباطه بالعلاقة الصادقة، متوائماً مع مبادئه الدينية، ومتسقاً مع النزعة الإنسانية الفطرية؛ التي ترى أن الموت/ العلاقة الصادقة يقابل فكرة الفناء والزوال؛ فالموت وإن بتر العلاقة في صورتها المادية المحسوسة؛ فإنها باقية دائبة في صورتها المعنوية؛ لذا على الإنسان أن يبني علاقاته على الجانب المعنوي دون الاستسلام للمادة والركون إليها. وهذا يفتح باباً آخر

(١) صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، البخاري (٩٦/٧).

(٢) سنن الترمذي، الترمذي (٣٣٣/٤).

(٣) انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٤٧).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

لمقاربة رؤية القصيبي ووعيه بفكرة المادة/ الحس والمعنى، وميله إلى المعنى أكثر من الحس. بيد أن ذلك الحكم يحتاج إلى مزيد بحث في مدونته الشعرية كاملة.

٢- الموت/ الصبر:

رسمت بعض نصوص المدونة (الموت في الزمن الماضي) سبيلاً إلى الصبر، والتجلد، وتحمل هموم الحياة وأحزنها، وأذى الأعداء والحاسدين^(١). ومن نماذج ذلك قصيدة: «لك الحمد». يقول القصيبي:

لك الحمد! والأحلام ضاحكة الثغر * لك الحمد! والأيام دامية الظفر
ثم يقول مصوراً صبره على أذى أعدائه وحاسديه:

أكثم في الأضلاع.. مالو نشرته * تعجبت الأوجاع مني.. ومن صبري
ويشمت بي حتى على الموت.. طعمة * غدت في زمان المكر.. أسطورة المكر
ويرتجز الأعداء.. هذا برمحه * وهذا بسيف حده.. ناقع الحبر
ثم يقول:

لك الحمد! والأحباب في كل سامر * لك الحمد! والأحباب في وحشة القبر
وأشكر إذ تعطي بما أنت أهله * وتأخذ ما تعطي.. فأرتاح للشكر!^(٢)

لم يكن موضوع «الموت» - في الشاهد السابق - مقصوداً لذاته، بل سبيلاً لإظهار صبر القصيبي وقوة تحمله وتجلده أمام هموم الدنيا وأشجانها، وما ينسجه الأعداء من مكائد،

(١) أفصح الوقوف على مدونة البحث عن أن موضوع الموت في تجليات الزمن الماضي غلب عليه الانتقال من موضوع الفناء إلى ديمومة العلاقات الصادقة؛ مع وجود بعض النصوص التي انتقل فيها موضوع الموت إلى الصبر.

(٢) حديقة الغروب، القصيبي (٦٣-٦٧).

ويحيكه الشائون من دسائس ومصائب. وذلك بادٍ في التصريح بحمد الله وشكره منذ عنوان القصيدة - محل الدراسة -، ثم في مطلعها الذي عزز حركية موضوع الموت في القصيدة، وعدم قراره على موضوعات الفناء والانقطاع والرحيل. وتكشف حركية «الموت» -في التجربة السابقة- أن الصبر يعادل الموت من جهة، ويبرزه من جهة؛ وبيان ذلك:

أ- أن الصبر معادل للموت في القدرة على الإفناء؛ فإذا كان حدث الموت قادرًا على القضاء على أي إنسان، فإن الصبر قادر على القضاء على الصعوبات كافة.

ب- أن الصبر يبرز الموت - من حيث هو حدث - وهنا يبرز أثر البعد الديني؛ فقد أمر الإسلام بأن نلوذ بالصبر عند نزول المصائب (الموت مثلاً)، «وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (الأنفال: ٤٦). وما ذاك الأمر إلا لغلبة الصبر، وقدرته على الظفر بالمصائب كافة؛ لذا لاذ القصيبي بربه منذ عنوان القصيدة، قائلاً: لك الحمد؛ معلنا تعلقه بربه، وانتصاره على أحزانه وهمومه بسلاح الصبر.

٣- الموت/ التحسر:

استوعب موضوع الموت (في تجليات الزمن الماضي) تحسر القصيبي، ومعاناته الإنسانية من بعض القيم السلبية، ومن نماذج ذلك قصيدة: «محسون». يقول القصيبي:

وهل يستريح الناس إلا إذا قضاوا * على كل فذٍ.. حيثما يتفرّد؟^(١)

لا يختلف (الموت) - من حيث هو حدث - عن نشر القيم السلبية في المجتمعات الإنسانية؛ فلئن كان الموت يقضي على حياة الإنسان وينقله «من الدنيا إلى الآخرة»^(٢)؛ فإن نشر القيم السلبية في المجتمع يقضي على حياة المجتمعات، ويمنعها من بناء حضارتها، ويعجل في

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٣٠).

(٢) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، الفوزان (٢٥٧).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

فنائها وزوالها؛ لذا تألم القصيبي من ظهور بعض القيم السلبية في المجتمع، كقيم الإحباط، والقنوط، واليأس، وضعف الهمم، وتثبيط العزائم، وإهمال المواهب والقدرات، وسوء التعامل معها، والسعي إلى القضاء عليها. وبذلك امتدت موضوعات الموت (موت محسون) لتتجاوز الحزن على رحيله إلى جعله موضوعاً للتحسر على غياب القيم الإيجابية التي تسهم في بناء المجتمعات الإنسانية وتطورها.

المبحث الثاني الموت وتجليات الحاضر

- الموت/ الهلاك والدمار:

أحال موضوع الموت (في تجليات الزمن الحاضر) - غالباً - إلى جملة من مواقف الموت ووقائعه؛ القائمة على الهلاك والتدمير، ومن نماذج ذلك قصيدة: «بدر الرياض»، يقول القصيبي:

أجابني بدرُ الرياض غاضباً:

«أما ترى الجِراحَ.. والصغار الميِّتَين..

والدُّخانَ.. والشَّرَرَ؟

قل لي، وأنت واحدٌ من البشر،

أهكذا فَعَلَ البَشَرُ؟»

«عفوك! يا بدرَ الرياض

مَنْ قال إنهم بَشَرُ؟

عقولُهم من الحَجَرِ

قلوبُهم من الحَجَرِ



يقودهم إلى سقر
مناقق.. مشعوذ
دمرهم.. ولم يمت
وانتحروا... وما انتحروا!

تنهد البدر.. وغاب
في سحابة الأحزان
وعدت وحدي للسهر^(١)

تسيطر تجليات الهلاك والدمار على موضوعاتية (الموت) في التجربة السابقة؛ فقد تناثرت أشلاء الأطفال الميتين (قتلاً)، وارتفعت ألسنة اللهب في كل مكان؛ فصارت مظاهر الإرهاب (الهلاك والدمار) إفناء للحياة وأسبابها ومظاهرها، بل إبادة لعناصر الكون كافة دون رحمة أو رأفة أو شفقة.

ومن النماذج - أيضاً - قصيدة: «لبنان»، يقول القصيبي:

وفي كلِّ يومٍ.. تَمُوتُ.. وتَحيا..

تَمُوتُ.. وتَحيا..

كَأَنَّكَ وحدك، حِلُّ الحياة..

وعشُّ الممات

وفي كلِّ يومٍ نَجِيئِكَ..

نَحْتَضِنُ الطُفْلَ في مَهْدِهِ..

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٢١-٢٢).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

ثُمَّ تَلُو عَلَيْهِ طُقُوسَ الْوَفَاةِ
نُدُّسَكَ فِي اللَّحْدِ...
ثُمَّ نُعِيدُكَ حَيًّا..
وَنَعَجِبُ مِنْ كَثْرَةِ الْمُعْجَزَاتِ!!^(١)

تسيطر حركية الزمن الحاضر - في التجربة السابقة - على موضوعاتية «الموت»؛ فلبنان تعيش في تدافع دائم بين مظاهر الموت وأسباب الحياة والأمل، وهنا يبرز التحسر على حالها؛ فلا يكاد يشرق فيها طفل الحياة والأمل والتفاؤل؛ حتى يدس في لحد الموت والهموم والدمار في تكرارية تعزز حرص لبنان على فضيلة الحياة والعطاء، ونبذها المتحسر شؤم الموت وبؤسه.

المبحث الثالث

الموت وتجليات المستقبل

- الموت / الزهد:

تلبس موضوع الموت (في تجليات زمن المستقبل) بلباس الزهد في الدنيا، والتنزه عن مفاتنها وشهواتها، وضعف التعلق بها، والإعراض عنها، وانصراف الرغبة إلى ما هو خير منها؛ حيث النقاء، والوضوح، والتخلص من حطام الدنيا، وحصر تطلع القلب وتأمله في لحظة سكون إيماني، تغرس في النفس الأمان والهدوء، وتنبذ عنها الهلع والخوف^(٢). يقول القصيبي في قصيدة:

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٤١-٤٢).

(٢) انظر: تعاطف حميمي مع قصيدة غازي القصيبي: حديقة الغروب؟! (مقال) عبدالله عبدالرحمن الجفري، المجلة الثقافية، التابعة لجريدة الجزيرة، الرياض، العدد: (١٠٨)، الاثنين ٣٠ مايو =

«حديقة الغروب»:

يا عالم الغيب! ذنبي أنت تعرفه * وأنت تعلمُ إعلاني.. وإسراري
وأنت أدري بإيمانٍ مننتَ به * علي.. ما خدشته كل أوزاري
أحببتُ لقياك.. حسن الظن يشفع لي * أيرتجى العفو إلا عند غفّار؟!^(١)
إذا كانت حتمية «الموت» مشكلة كبرى أمام البشرية، ومأساة خانقة، وهاجساً يبعث على
القلق والحيرة والضيق^(٢)؛ فإن غازي القصيبي رحمه الله قد أنشأ إدراكاً لتلك الحقيقة المقررة؛ خرج بها
من دلالتها المقصورة على الفناء والرحيل إلى عوالم إدراكية منفتحة على الإيجابي، ومجسدة
الموت رغبة في الزهد.

وقد عزز القصيبي موضوع (الموت/ الزهد بالدنيا) بموضوعات التطهر والنقاء والتنزه عن
جملة من القيم السلبية (النفاق - الكذب - الخيانة - الغدر - الجحود)، وما ذاك التنزه إلا
برهان على وعي بحقيقة الموت وحتمية تحققه، وما يتبعه - في المنظور الإسلامي - من حساب
وجنة أو نار.

إن ترائي الموت في المستقبل معلل موضوعي لحالة الزهد التي تلبس بها الشاعر؛ فجعلته يسأم
من الحياة وما فيها من ألم وأمل، ويخرج عن بوتقة الارتباط الإنساني بالبقاء^(٣)؛ ذلك أن القصيبي نزع

= ٢٠٠٥م، عبر الرابط الإلكتروني:

<http://www.al-jazirah.com/culture/30052005/fadaat12.htm>

وانظر: نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، حميد (٦/ ٢٢١٨).

(١) حديقة الغروب، القصيبي (١٨).

(٢) انظر: هاجس الموت في شعر صلاح عبد الصبور، الجابري (٢٥٧).

(٣) ومن ذلك قوله:

خمسٌ وستون.. في أجفانٍ إعصارٍ * أما سئمت ارتحالاً أيها الساري؟



تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

إلى الموت/ الزهد؛ طمعاً في وعد الله تعالى^(١)، ويتجلى ذلك في قوله: «أحببت لقياك»^(٢).

ومن النماذج - أيضاً - قصيدة: «يا أعز الرجال»، يقول القصيبي:

هذه سنة الحياة.. غروب * وشروق.. ومنزل.. ورحيل
وكبيرٌ يمضي.. ويأتي صغيرٌ * وفصولٌ وراءهنَّ فصولٌ
أعقل الناس من يعيش.. ويدري * أن هذه الحياة طيفٌ يزول^(٣)

تراوح الدنيا بين غروب وشروق، وبقاء ورحيل، وتتقلب أحوال الناس فيها بين كبير راحل عنها، وطفل أت إليها. وقد وعى القصيبي تلك الحقيقة؛ فنزع إلى الزهد في الدنيا، والشوق إلى لقاء الله تعالى. وهنا تبرز الروح الإيمانية لدى القصيبي - كما في قصيدة حديقة الغروب - فضلاً عن تأثير المدى الزمني لنظم القصيدة في حركية موضوع «الموت»، ونزوعه إلى الزهد في مقابل التشاؤم والحزن بسبب حتمية الموت. وبيان ذلك أن القصيبي نظم القصيدتين في آخر حياته ﷺ^(٤) حيث يقف الإنسان متأملاً دنو أجله، وقرب رحيله، وحينها تنزع به مبادئه الإسلامية إلى الزهد في الدنيا

أما ملكت من الأسفار.. ما هدأت * إلا وألقتك في وعشاء أسفار؟

(حديقة الغروب، القصيبي (١٣)).

(١) قال النبي ﷺ: (من أحب لقاء الله أحب لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه)، قالت عائشة أو بعض أزواجه: (إنا لنكره الموت)، قال: (ليس ذلك، ولكن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته، فليس شيء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء الله وأحب لقاءه، وإن الكافر إذا حضر بُشِّرَ بعذاب الله وعقوبته، فليس شيء أكره إليه مما أمامه، كره لقاء الله وكره لقاءه). صحيح البخاري (١٠٦/٨).

(٢) حديقة الغروب، القصيبي (١٨).

(٣) المرجع السابق (٧١).

(٤) نظمت حديقة الغروب (٢٠٠٥م)، ويا أعز الرجال (٢٠٠٤م)، وتوفي القصيبي (٢٠١٠م).

الفانية، والإقبال على الآخرة الباقية، وبذلك يكون تأثير الزمن في موضوعاتية الموت/ الصبر متراكماً؛ فقد حوّر الزمنُ المستقبل - ابتداء - الموتَ (الحقيقة الثابتة) من عامل سلبي يبعث على التشاؤم والخوف والهلع، إلى عامل إيجابي يحض الإنسان على إدراك حقيقة الدنيا، ويحثه على الزهد فيها، وأعقل الناس - كما أشار القصيبي - من أدرك تلك الحقيقة، ثم عزز المدئ الزمني لنظم القصيدة ذلك التحوير، وأكدته، ورسخه؛ لذا يمكن القول: إن القصيبي جامع بين البرهان الإنساني العام (الموت حقيقة ثابتة في المستقبل)، والبرهان الذاتي الخاص (دنو أجل القصيبي)؛ للحث على الزهد في الدنيا.

المبحث الرابع الموت والنوازع النفسية

- مدخل:

إذا كان مصدر النص الأدبي هو الأديب نفسه؛ فإن موضوعاتية النص؛ سيكون مصدرها الأديب - بالضرورة -، وبخاصة مرحلة الطفولة، وذلك المصدر (وعي الأديب) ما هو في حقيقة الأمر إلا تشكيل لرد فعل داخلي خاص بالأديب عن شيء ما مصدره العالم الخارجي^(١). وقد نص ج.ب. ريشار (من رواد المنهج الموضوعاتي) على أن الموضوع «يبقى مرادفاً للمركب أو العقدة في قاموس التحليل الفرويدي...؛ لأنه يبقى لا شعورياً في أغلب الأحيان، وغامضاً حتى على الكاتب؛ لأن جذوره ضاربة في عهود الطفولة الأولى»^(٢)، بيد أن ذلك لا يعني

(١) انظر: البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٩٩).

(٢) البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٥٣)، نقلاً عن: النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا، أبو منصور (١٨٨).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

- بالضرورة - التوجه بالمنهج الموضوعاتي وجهة نفسية، كما أن ذلك لا يعني أن ينشغل الدارس بالظروف الخارجية للنص - الوعي الطفولي خاصة - بدلاً من الانشغال بالنص، وكشف حركيته الموضوعاتية^(١). وبذلك يكون الوقوف على تجليات الذات في المقاربة الموضوعاتية؛ لكشف النوازع النفسية المتحكمة في تردد الموضوع، وموضوعاته (ثيماته) الصغرى، وحركيتها، وانعكاس ذلك على مضمون النص وبنيته الفنية؛ فعن طريق التحليل النفسي تستطيع القراءة الموضوعية أن تفسح المجال للنوازع الذاتية للأديب حتى تفصح عن نفسها^(٢).

- النوازع النفسية^(٣):

١- التفاني^(٤):

تحكمت نزعة التفاني في تكرارية موضوع «الموت»؛ وتجلت ذلك في موضوعات

(١) انظر البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٦٦)، سحر الموضوع عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، لحمداني (٣٢).

(٢) انظر: المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن (١٥٣).

(٣) استخدم علماء النفس النوازع بمعنى الميول، والحاجات، والشهوات، والغرائز. وهي - النزعات - طاقة داخلية المنشأ تدفع إلى تنفيذ عمل معين، إما حركة أو توقف حركة في حال نشوئها، كما عرفت بأنها توجه تلقائي لعدد معين من الحاجات نحو أشياء تؤمن لها الإشباع، وينظر علماء النفس الحديثون إلى النزعة - بشكل عام - على أنها استعداد داخلي يقود العضوية الحية إلى أن تعيد التوازن الداخلي عندما يكون مصاباً باختلال، وإلى تقليص التوتر الداخلي الذي تسببه الحاجة غير المشبعة. انظر: المعجم الموسوعي في علم النفس، سيلامي (٥/٢٥٢٧)، سيميائية نوازع النفس البشرية في القرآن الكريم، العمري (٨٨-٨٩).

(٤) تفاني في العمل: بذل جهده لإنجازه بصدق وإخلاص، وضحي برغبته أو مصالحه من أجله. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (٣/١٧٤٧)، معجم الرائد، مسعود (٣٧٨).

(العلاقات الصادقة، والصبر، والتحسر)؛ ففي موضوع الموت/ العلاقات الصادقة كشف التفاني عن موقف القصبي من (الموت) - من حيث هو حدث - بعد رحيل الأخ أو الأخت أو الصديق؛ حيث لم يعد (الموت/ الحدث) هو النهاية والفناء والزوال بل هو البقاء والديمومة والاستمرار؛ بقاء العلاقات الصادقة، وديمومة أواصر الارتباط بين القصبي والمتوفى؛ لذا استندت حركية ذلك الموضوع وتكرارته إلى الإحالة إلى الماضي؛ فقد عمل القصبي على «استرجاع تجارب الماضي، وهذا يختلف عن مجرد اكتناز الماضي، فليس المطلوب هو الذاكرة القوية، أو تاريخ الحدث، بل القدرة على بعث التجربة الماضية بحرية، والقدرة على استرجاع الحالة الشعورية الخاصة بهذه التجربة»^(١). وقد برز ذلك في جملة من الصور والذكريات؛ التي تكشف وعي القصبي بأهمية الصدق عند بناء العلاقات الإنسانية، ومن نماذج ذلك استرجاع القصبي في قصيدة «حياة» لتفاصيل علاقته بأخته. يقول القصبي:

كم كنتِ ضاحكةً.. وباكيةً..

وثائرةً.. وهادئةً..

وحانيةً.. وقاسيةً..

كأنك كنتِ تقبسين

أمزجة الحياة

(أم كنتِ أنتِ هي الحياة؟!)

واليومَ وجهك باردٌ

وأنا أغض الطرفَ عنه..

ألوذُّ بالوجه الذي

(١) المنهج الموضوعي، عزام (٤٧).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

خبأته في الذكريات

أيام كنا فرحة السّمار..^(١)

استرجعت ذاكرة القصيبي العديد من ذكريات أخته؛ التي كانت تراوح بين أمزجة الحياة وتقلباتها وتناقضاتها؛ فتارة تكون ضاحكة وتارة باكية، وتارة تكون نائرة وتارة هادئة، وتارة تكون حانية وتارة قاسية. وقد رسخ ذلك الإرجاع الزمني امتداد العلاقة بين الأخ وأخته ورسوخها، كرسوخ الماضي وتحققه، وتفانيهما في تلك العلاقة؛ ذلك أن العلاقة بينهما لم تنقضها تقلبات الحياة، وتبدل أحوالها بل أكدت ثباتها وتمكنها؛ لذا لم يجد القصيبي مهرباً من حزنه بوفاتها، إلا أن يلوذ بوجه أخته المخبأ في دفاتر ذكرياته.

ومن نماذج الإرجاع الزمني - أيضاً - قصيدة: «عادل» التي دونها في وفاة أخيه، ومنها قوله

مصورًا جملة من المواقف بينهما:

أخي! ربّ جرح في الأصالع لا يهدأ * أعانقه.. والليل يُمطرني سُهدا
وأستصرخُ الذكري فتسكبُ صابها * ويا طالما استسقيتُ من نبعها الشهدا
أخي! لست أدري أيّ سهمي قاتلي: * غيابك؟ أم أنني بقيتُ هنا فردا؟

ثم يقول:

مضيتُ... كأننا ما قضينا حياتنا * معاً... ولبسنا العمر بُردًا طوى بُردا
كأنّ الشبابَ الحلو ما كان حولنا * يهبُّ كأنفاسِ الخمائل.. أو أندى

ثم يقول:

ويا ربّ! هذا راحلٌ كان صاحبي * وكان أخي.. أُنصفي ويُصفي لي الوُدّا

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٣٦-٣٧).

وكان صديقي... والشبابُ صديقنا * وصادقني.. والشَّيبُ يحصِّدنا حصدا
وما فرَّ.. والأعداءُ حولي كتائبُ * وما خاف.. والظلماءُ صاحبةُ رعدا^(١)
يهرب القصيبي - في التجربة السابقة - من الواقع إلى الخيال: واقع يجسد موت أخيه
«عادل»، وخيال يُرجع أجمل الذكريات وأصدقها، بيد أن ذلك الهروب النفسي لا يخفف الألم،
بل ينكأ الجروح؛ إذ تحولت الذكريات من مصدر فرح وسرور وسعادة إلى مصدر ألم وحسرة
وحزن!. يقول القصيبي:

وأستصرخُ الذكري فتسكبُ صابها * ويا طالما استسقيتُ من نبعها الشهدا^(٢)
يرسخ اصطدام الواقع والخيال^(٣) تفاني القصيبي، وصدقه، وإخلاصه؛ ذلك أنه هرب من
واقعه بالإرجاع الزمني باحثاً عن أي ذكرى لأخيه، مع علمه أن تلك الذكريات لن تحمل معها إلا
الحزن والألم والتحسر.

ومن النماذج قصيدة: «دمع الخيل» التي استرجع فيها القصيبي ذكريات صديقه الأمير
أحمد بن سلمان بن عبد العزيز، بيد أن القصيبي في هذه القصيدة جعل التذكر جمعي لا فردي؛
ليرسخ أهمية العلاقات الصادقة، وتجليها بعد الانقطاع عن الدنيا. يقول القصيبي:

يا من طوى الأيام.. برقاً خاطفًا! * كالمهر.. يلهثُ في خطاهُ شهابُ
يتساءل الأصحاب: أين مُتَيِّمٌ * بالفوز؟ أين حصانهُ الوثابُ؟
تبكي الجياد.. إذا ترجَّجَ فارسٌ * ومن الصهيل.. توجَّعُ وعذابُ

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٤٧-٥١).

(٢) المرجع السابق (٤٧-٥١). الصاب: شجرٌ مُرٌّ به عصارة بيضاء شديدة المرارة، إذا أصابت العين
أضعفت البصر أو أتلفته. انظر: لسان العرب (١/٥٣٧). وانظر: المعجم الوسيط (٥٢٧).

(٣) للتوسع في فكرة: (الاصطدام بواقع الموت)؛ انظر: الموت في الفكر الغربي، شورون (٢١-٢٤).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

أرأيتَ دمعَ الخيل؟! كم من عبرةٍ * في الروح.. لم تعلمَ بها الأهدابُ^(١)
وجملة القول: إن موضوع الموت/ العلاقة الصادقة لم ينبتَ عن ذكريات القصيبي مع المرثيين، بل استند إلى جملة من الموضوعات المرتبطة بها، في تفاعلية أكسبت الموضوع وضوحًا ورسوخًا؛ لذا يمكن القول: إن حديث القصيبي عن الموت في الزمن الماضي، لم يكن مقصودًا لذاته^(٢) بل كان شاهدًا ودليلاً على وعي القصيبي بأهمية التفاني والإخلاص في العلاقات الإنسانية في العالم أجمع؛ ليكون نبراسًا يكشف السمات العامة لإقامة العلاقات بين البشر؛ فصار الموت - والحالة تلك - بداية حياة جديدة، يمثلها تجدد ذكر محاسن الميت.

أما موضوع (الموت/ الصبر)، فقد سيطر على تكرارته وعي القصيبي بمركزية التفاني في تعامل الإنسان مع الحياة وهمومها وأحزانها؛ ذلك أن إخلاص الإنسان في شؤون حياته كافة ما هو إلا إذعان فطري لخالق الحياة والمدبر لها؛ فقصيدة لك الحمد -مثلًا- أفصححت عن وعي إيماني للقصيبي يتمثل في صدق التعلق بالله تعالى والتوكل عليه، مع إخلاص وتضحية بالرغبات الإنسانية في سبيل رضاه؛ ففي تعامله مع فقد أصدقائه وأحبابه - مثلًا - لم ينزع إلى السخط والاعتراض، بل قال:

لك الحمد! والأحباب في كل سامر * لك الحمد! والأحباب في وحشة القبر
إن هموم الحياة وأحزانها لا تعني نهايتها وزوالها بل امتدادها وديمومتها؛ ذلك أن الكون قائم على التقابلات؛ فهناك يسر وعسر، حسن وقبح، خير وشر، والمسلم - وذاك هو وعي القصيبي - مطالب بالاستجابة لنزعة التفاني والإخلاص في الالتجاء إلى ربه، حتى يجمع بين

(١) حديقة الغروب، القصيبي (٢٣-٢٤).

(٢) أي الحديث عن الموت بمعنى: الرحيل عن الدنيا إلى الدار الآخرة.

(٣) حديقة الغروب، القصيبي (٦٣-٦٧).



الحمد والصبر فتتكمال حياته الإنسانية.

ومع وعي القصيبي بمركزية الصبر، فإنه استجاب - أحياناً - لطبيعته البشرية التي تنزع للتحسر على الواقع السلبي؛ وذلك ظاهر في موضوع (الموت/ التحسر)؛ الذي سيطرت عليه نزعة القصيبي إلى التفاني في النظر إلى المجتمعات الإنسانية، وإخلاصه في الحرص على قيامها بما يحقق لها النماء والتطور؛ ومن ذلك تحسره في قصيدة «محسون» على إهمال المواهب والقدرات في المجتمعات الإنسانية، وأثر ذلك في تراجع المجتمعات وركونها إلى الركود والتأخر.

إن الموت - من حيث هو حدث مشاهد - والتفاني في الموضوعات الثلاثة، يكشفان عن وعي القصيبي بأهمية صدقه في علاقته، وصبره على همومه وأحزانه، مع خضوع للطبيعة البشرية التي تنبذ انتشار القيم السلبية التي تهدم المجتمعات، وتقضي عليها.

٢- التفكير^(١):

سيطرت نزعة التفكير في زوال الحياة، وحثمية الموت على وعي القصيبي، فراح يتأمل - بقلب المؤمن - سيرته وحياته، وسلوكياته وأفعاله، وما اقترفه من ذنوب وأخطاء. وقد بدا ذلك الوعي في جمع القصيبي بين الخوف، والرجاء، مع النزوع إلى الزهد في الدنيا وما فيها؛ «طلباً لراحة الآخرة»^(٢). ومن تجليات ذلك جملة «أحببت لقياك»؛ التي استخدمها القصيبي في قصيدة: «حديقة الغروب»:

(١) التفكير: التأمل، وإعمال الخاطر في الشيء، وتصرف القلب في معاني الأشياء؛ لدرك المطلوب، وقيل، هو: إحضار ما في القلب من معرفة الأشياء. انظر: لسان العرب (٥/ ٦٥)، التعريفات، الجرجاني (٦٣).

(٢) التعريفات، الجرجاني (١١٥).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

أحببتُ لفيالك.. حسن الظن يشفع لي * أيرتجى العفو إلا عند غفّار؟!^(١)
لم يعد الموت - من حيث هو حدث - مصدر خوف، أو غمة تفسد حياة القصيبي، بل هو وعي وتفكر وأمل/ طمع: وعي بحقيقة الحياة الزائلة، وتفكر في الدار الآخرة الباقية، وأمل/ طمع بعفو الله ومغفرته؛ لذا صار (الموت/ الحدث) محللاً لإعلان الشوق إلى لقاء الله تعالى؛ ولتعزيز ذلك استُدعيّت مفردة (أحببت) من معجم الغزل؛ لما تتضمنه من دلالات الشوق والتعلق والصدق والرغبة في اللقاء. إضافة إلى ما تحلمه تلك المفردة من ضلال دلالية دينية، قال النبي ﷺ: (من أحب لقاء الله أحب لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه). قالت عائشة رضي الله عنها أو بعض أزواجه: (إننا لنكره الموت)، قال: (ليس ذاك، ولكن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته، فليس شيء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء الله وأحب لقاءه، وإن الكافر إذا حضر بُشّر بعذاب الله وعقوبته، فليس شيء أكره إليه مما أمامه، كره لقاء الله وكره الله لقاءه)^(٢). فحسن ظن القصيبي بربه سبحانه؛ جعل (الموت/ الحدث) بشاراً بالرحمة والخير والرضوان، على الرغم من إقرار القصيبي بذنوبه وأوزاره، في مثل قوله:

يا عالم الغيب! ذنبي أنت تعرفه * وأنت تعلمُ إعلاني.. وإسراري
وأنت أدري بإيمانٍ مننت به * علي.. ما خدشته كل أوزاري^(٣)
لم يخرج وعي القصيبي في البيتين بالموت عن مفهومه عند المسلمين - سبقت الإشارة إليه - القائم على الإقرار بتحقيقه، مع الحض على حسن الظن بالله سبحانه، والالتزام بأوامره ونواهيه؛ للفوز بالبشارة والطمأنينة عند الموت قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ أَرْجِعِي

(١) حديقة الغروب، القصيبي (١٨).

(٢) صحيح البخاري (١٠٦/٨).

(٣) حديقة الغروب، القصيبي (١٨).

إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مُرَضِيَةً ﴿٣٠﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٣١﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٢﴾ (الفجر: ٢٧ - ٣٠).

ولم تخل قصيدة «حديقة الغروب» من الدلالات الداعمة لنزعة التفكير في حقيقة الحياة؛ القائمة على المراوحة بين الوجود والفناء؛ إذ كل مخلوق فيها مصيره إلى الفناء والزوال، وتلك المراوحة ظاهرة في تكرار صور الارتحال والانتقال، كقول القصيبي:

خمسٌ وستون.. في أجفان إعصارٍ * أما سئمت ارتحالاً أيها الساري؟
أما مللت من الأسفار.. ما هدأت * إلا وألقتك في وعثاء أسفار؟
ثم يقول:

بلى! اكتفيت!.. وأضناني السرى! وشكا * قلبي العناء!... ولكن تلك أقداري
ثم يقول:

ويا بلاذاً نذرت العمر.. زهرته * لعزها!... دُمت!... إني حان إبحاري
تركتُ بين رمال السبيد أغنيتي * وعند شاطئك المسحور.. أسماري^(١)

يمر الإنسان في حياته بمراحل شتى تبدأ بالطفولة وتنتهي بالهرم والشيخوخة، وذلك برهان مادي محسوس على حقيقة الحياة؛ القائمة على التبدل والانتقال من حال إلى حال وصولاً إلى الموت الفناء. وقد وعى القصيبي تلك الحقيقة؛ فنزع إلى التفكير في الدنيا ونقصها، وسرعة زوالها وفنائها، وألم المزاحمة عليها والحرص على ملذاتها، وما ينتج عن ذلك من النغص والأنكاد والانقطاع والحسرة والأسف؛ ذلك أن طالبها بين هم وخوف وحزن: هم قبل الحصول على ملذاتها، وخوف عند الظفر بها، وحزن بعد فواتها.

ثم نزع القصيبي إلى التفكير في الآخرة وإقبالها وتحقيق وقوعها وديمومتها، وفضل ما فيها

(١) حديقة الغروب، القصيبي (١٣-١٤، ١٧).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

على ما في الدنيا؛ ذلك أن الآخرة هي كمال الله سبحانه: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (الأعلى: ١٧). أما الدنيا فخيالات ناقصة منقطعة مضمحلة^(١). فإذا ما تم التفكير في الحالين (حال الدنيا والآخرة)؛ فإن العقل يقود إلى إثارة ما يقتضي العقل إثارة الزهد فيما يقتضي العقل الزهد فيه؛ ذلك أن الإنسان العاقل مطبوع على أن لا يؤجل النفع العاجل واللذة الحاضرة إلى النفع الآجل واللذة الغائبة المنتظرة، إلا إذا تبين له - بعد التفكير - فضل الآجل على العاجل؛ فقويت رغبته في الأعلى الأفضل^(٢).

وقد تجاوز القصيبي في بعض النصوص التفكير في حتمية الموت إلى التفكير في شمول الموت للمخلوقات كافة، يقول القصيبي:

هذه سنة الحياة.. غروب * وشروق.. ومنزل.. ورحيل
وكبير يمضي.. ويأتي صغير * وفصول وراءهنّ فصول
أعقل الناس من يعيش.. ويدري * أن هذه الحياة طيف يزول^(٣)

فالموت ليس خاصًا بالبشر وحدهم، بل عامًا يشمل جميع المخلوقات، وتلك سنة الله تعالى في الحياة وما فيها؛ لذا نلاحظ عقد المقارنة بين نهاية البشر ونهاية بقية المخلوقات التي أشار إليها القصيبي بمصطلحي الشروق/الحياة، والغروب/الموت^(٤).

(١) انظر: الفوائد، ابن القيم (٩٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩٤).

(٣) حديقة الغروب، القصيبي (٧١).

(٤) انظر: الموت في الشعر العربي من الأصول إلى نهاية القرن III (الثالث) هـ/ IX (التاسع) م، عبد السلام (٧٨).

٣- الطمأنينة^(١):

تنزع النفس البشرية - بفطرتها التي خلقها الله عليها - إلى الطمأنينة والأمن والاستقرار والسكن، وتلمس الأسباب المعينة على تحقق ذلك، مع البعد عما يقابل ذلك من القلق والاضطراب والخوف والفرع والهلاك والتدمير.

وقد تحكمت تلك النزعة - بمفهومها الإنساني العام - على موضوعاتية الموت/الهلاك؛ حيث برز وعي القصبي بضرورة نشر الأمن والسلام في العالم، وتعزيز السماحة والوسطية وقبول الآخر وإنهاء جميع الصراعات والنزاعات والفتن، مع تجلية أثر ذلك في ترسيخ الطمأنينة والاستقرار بين البشرية، وتحقيق التعايش السلمي بين الأمم والشعوب؛ لتتمكن البشرية من تحقيق عمارة الأرض، وبناء حضارات إنسانية متنوعة قوامها توفير حياة كريمة للإنسان. يقول القصبي في قصيدة: «بدر الرياض»:

ولاح لي بدر الرياض شاحباً
عيونهُ مناجمُ الدُمُوعِ
ووجهه خارطة الكَدَرِ

(١) الطمأنينة: اطمأن الرجل اطمئناً وطمأنينة، أي: سكن، واطمأن القلب ونحوه: أمن، وسكن بعد انزعاج، ولم يقلق، واطمأن إلى جاره، وبجاره، ولجاره: ارتاح إليه وسكن، ووثق به، واطمأن إلى نجاحه: تأكد منه بعد شك، والطمأنينة: سكون يقويه أمن صحيح شبيه بالعيان، وطمأنينة القلب: سكونه، واستقراره بزوال القلق، والانزعاج، والاضطراب عنه. انظر: لسان العرب، ابن منظور (٧/٢٧٠٢)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر (٢/١٤١٣)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم (٢/٤٨١)، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ابن القيم (٢٢٠).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

ثم قال:

أجابني بدرُ الرياض غاضبًا:

«أما ترى الجِراحَ.. والصغار الميِّتَين..»

والدُّخانَ.. والشَّرَرَ؟^(١)

إن النزوع إلى الطمأنينة أمر فطري كوني، يشترك فيه البشر مع غيرهم من المخلوقات؛ وذلك متجسد في شحوب البدر، وامتلاء عيونه بالدموع، وارتسام الحزن على ملامحه، وتعجبه - بل غضبه - من موت الأطفال قتلاً؛ بسبب الإرهاب والأفكار الضالة.

وقد رسخ القصيبي في قصيدة «لك الحمد» افتقار المتطرفين لتلك النزعة الفطرية - الطمأنينة - ومحاربتهم لها في الكون كله من خلال الدعوة إلى الموت/ الهلاك والدمار، وإشاعة أسباب الخوف والهلع والقلق. يقول القصيبي:

يهددني دجالهم من جحوره * ولم يدر أن الفأر يزأر كالفأر

جبانٌ يسوق الأغبياء إلى الردى * ويجري إلى أقصى الكهوف من الذعر^(٢)

فهم يعانون من عقدة نقص الطمأنينة الذاتية، والاستقرار النفسي والاجتماعي والسياسي؛ لذا يسعون إلى نشر ذلك في العالم مستعينين بالأغبياء والسذج.

ومن النماذج - أيضًا - قصيدة: «لبنان»، وفيها يقول القصيبي مصورًا تأثير الحروب

والنزاعات:

وفي كلِّ يومٍ.. تموتُ.. وتحيا..

تموتُ.. وتَحيا..

(١) حديقة الغروب، القصيبي (١٩، ٢١).

(٢) المرجع السابق (٦٥).

كَأَنَّكَ وَحْدَكَ، خِلُّ الْحَيَاةِ..
وَعَشْقُ الْمَمَاتِ
وَفِي كُلِّ يَوْمٍ نَجِيئِكَ..
نَحْتَضِنُ الطُّفْلَ فِي مَهْدِهِ..
ثُمَّ نَتَلُو عَلَيْهِ طُقُوسَ الْوَفَاةِ
نَدُسُّكَ فِي اللَّحْدِ..
ثُمَّ نُعِيدُكَ حَيًّا..
وَنَعَجِبُ مِنْ كَثْرَةِ الْمُعْجِزَاتِ!!
ثم يقول:

وَتَحْضِنُ نَصْرَكَ.. أَلْفَ قَتِيلٍ
وَعِشْرِينَ أَلْفَ جَرِيحٍ..
وَعَاصِمَةَ دَكَّهَا الْمَوْتُ..
جَلَّلَهَا الصَّمْتُ..
مَا كَدَّرَتْهُ سِوَى النَّادِيَاتِ^(١)

افتقرت «لبنان» للطمأنينة والهدوء والاستقرار، وتكبدت ويلات الحروب، وكوارثها، ومصائبها، وآثارها السلبية المدمرة، بيد أنها لم تركز إلى ذلك، بل نهضت مرة بعد مرة، وراوحت بين الموت والحياة، واليأس والأمل؛ لتجلي فساد الحروب والتناحر والنزاعات الإنسانية، وتثبت - في الوقت نفسه - نزوع الإنسان إلى مواجهة الموت/الهلاك، وبناء عالم ينعم بالسلم والأمن والأمان، ويقوم على مبادئ التواصل الحضاري بين البشر.

(١) حديقة الغروب، القصبي (٤١-٤٢، ٤٤).

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

ومن الملاحظ نزوع القصيبي إلى استخدام ألفاظ مثل: (الموت - القتل - تموت - الممات - الوفاة...) لموضوع الموت/الهلاك. وقد أسهمت الدلالات السلبية لتلك الألفاظ في التنفير من الحروب، والتحذير من أسبابها، وعوامل وجودها، وتجلية آثارها السلبية التي تنزع إلى خلق جيل يعاني الفقد والحرمان من نزعة إنسانية فطرية مهمة، هي الطمأنينة. إضافة إلى أن تكرارية «الموت» بتلك الألفاظ يحكي واقع الحروب والنزاعات الطائفية والصراعات العرقية؛ المتمثل في تدمير الحياة، والقضاء على أسباب استقرارها؛ ذلك أن كلمة «الموت» وتفريعاتها الاشتقاقية والترادفية، لم تنبت عن الدلالة السلبية للموت (الرحيل عن الدنيا)، وبذلك صار «الموت» نواة تفرع منها موضوع (الهلاك)، ثم تفرعت منه موضوعات (الإرهاب - الحروب - النزاعات الطائفية - الصراعات العرقية)، ثم ارتدت تلك الموضوعات إلى الثيمة الفرعية (الهلاك الدمار) ومنه إلى الموضوع الأساس الموت/الفناء، وهنا تكامل الترابط الموضوعاتي؛ فنبت موضوع النزاعات الطائفية - مثلاً - مرتبط بنبت موضوع الهلاك والدمار، وذلك الموضوع مرتبط بالنفور من الموت والفناء، وهكذا تسير الموضوعات في دائرة وجودية تمتد من أعلى إلى أسفل والعكس في حركية موضوعاتية تفاعلية تكشف نزوع القصيبي - بفطرته التي خلقها الله - إلى الطمأنينة والسكون والاستقرار، ونبذ الحروب وأسبابها ومظاهرها في العالم.

وبعد، فقد تجاوز (الموت) بتلك الحركية الموضوعاتية خروج الروح، إلى موضوع أشمل وأعم، هو الهلاك والدمار للكون كله، ولئن كان أثر التطرف والإرهاب والحروب والنزاعات - من الناحية المادية - مقتصرًا على البشر، فإن حقيقته تدمير للكون، وأسباب الحياة فيه، وبذلك يكون النزوع للطمأنينة مرتبطًا بالوجود ذاته، وضرورة إنسانية للحفاظ على الكون الذي خلقه الله فأحسن خلقه، فالقصيبي لم يكتف بنقل نزعة الرفض للتدمير والهلاك، بل جعلها حاجة كونية، تشارك فيها جميع المخلوقات؛ لتحقيق عمارة الأرض التي تمثل حاجة كونية عامة تشارك فيها جميع المخلوقات.

الختامة

وبعد، فقد تمّ البحث بعد مقارنة موضوعاتية لموضوع «الموت» في ديوان: «حديقة الغروب» للدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي، مع تجلية الموضوعات الفرعية التي خرج إليها، وامتداداته، وتحولاته، وتفرعاته، وتنويعاته، وشبكة العلاقات الموضوعاتية التي ينتظمها النص الشعري، وذاك لتجلية وعي د. غازي القصيبي (الشاعر) بالموت حدثاً وموضوعاً، والنوازع النفسية المتحكمة في تردد موضوعاته، وقد سرت في البحث وفق مقارنة موضوعاتية.

أهم نتائج البحث:

- ١- أثرت دائرة الزمن في موقف القصيبي من الموت (حدثاً وموضوعاً)، وما نتج عن ذلك من حركية موضوعاتية لموضوع «الموت»، نقلته من موضوعات الفناء والانقطاع والرحيل إلى موضوعات: العلاقات الصادقة، الصبر، التحسر، الهلاك والدمار، الزهد.
- ٢- ارتبط تأثير دائرة الزمن بالنوازع النفسية لدى القصيبي؛ فنزاع التناهي - مثلاً - متحكم في حركية موضوع الموت/ العلاقات الصادقة، فالموت في الماضي - من حيث هو حدث - خرج عن دلالاته المادية المتمثلة في الفناء والزوال إلى دلالاته المعنوية المتمثلة في صدق العلاقة أو زيفها بين الميت والقصيبي.
- ٣- قامت تكرارية موضوع (الموت) في ديوان: «حديقة الغروب» على مستويات أربعة، هي: التكرار اللفظي، والتكرار الاشتقائي، والترادف المعجمي، والترادف المجازي.

التوصيات العلمية:

- ١- تمييز المنهج الموضوعاتي بقدرته على سبر أغوار الموضوعات الكبرى في الأدب، وتحليل تكرارها وتنوعها وامتداداتها، وتحولاتها، وتفرعاتها، وربط ذلك بنوازع الأديب؛ لذا يحسن بالدارسين الإفادة منه في ذلك.

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

٢- يحتاج مفهوم «الموت» إلى مزيد من البحث والتحليل في مدونة الأدب العربي؛ ذلك أنه قد شغل المبدعين عبر التاريخ، وحمل الكثير من آرائهم ووعيهم بالكون والأحداث من حولهم.

٣- يفتقر «الموضوع» في الخطاب الأدبي إلى مزيد من الدراسات والمقاربات التي تسبر أغواره، وتكشف ما يمر به من تغيرات تنقله من الدلالة المعجمية إلى الدلالات الإيحائية؛ لذا أحث الباحثين وطلاب الدراسات العليا بمقاربة «الموضوع» في دراسات متخصصة^(١).
وبعد، فأحمد الله ﷻ على التيسير والإعانة والتوفيق، وأسأله جل شأنه أن يجعل ما قدمته خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به العباد. إنه سميع مجيب.

(١) انظر: البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي (٢٠-٢١).

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أولاً: الكتب:
- الإخوان، ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، والرد على أهل الشرك والإلحاد، الفوزان، صالح بن فوزان، ط ٣، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- التجربة الإغريقية، باورا، ص. م. د. ت، نيويورك، منتور، د. ن، ١٩٥٩ م.
- تحليل الخطاب الروائي (الزمن - السرد - التثبير)، يقطين سعيد، ط ٣، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م.
- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، تحقيق ودراسة: إبراهيم، الصادق بن محمد، ط ١، الرياض، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٢٥ هـ.
- التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط ١، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- تفسير السمرقندي (المسمى بحر العلوم) السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط ١، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- حديقة الغروب، القصيبي، غازي بن عبد الرحمن، ط ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- الحياة البرزخية من الموت إلى البعث، خليفة، محمد عبد الظاهر، مصر، دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع.

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

- الدرب الإغريقي، هاميلتون، إديث، نيويورك - منتور، د.ط، د.ن، ١٩٥٩م.
- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، د.ط، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت.
- الزمن واللغة، المطلبي، مالك يوسف، د.ط، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
- سحر الموضوع عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، لحمداني، حميد، ط٢، فاس، المغرب، مطبعة أنفو - برانت، ٢٠١٤م.
- سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج٣)، وإبراهيم عطوة عوض (ج٤، ٥)، ط٢، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، بيروت - لبنان، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- الفكر الديني الإغريقي، كونفورد، ف.م، د.ط، بوسطن - بيكون، د.ن، ١٩٥٠م.
- الفوائد، ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، ط٢، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية، د.ط، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الملك عبد العزيز، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط٣، بيروت - لبنان، دار صادر، ١٤١٤هـ.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- معجم الأدباء والكتاب (ضمن مشروع: الموسوعة الثقافية الشاملة للمملكة العربية السعودية) ط١، الرياض، الدائرة للإعلام المحدودة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

- معجم الرائد - معجم لغوي عصري - مسعود، جبران، ط ٧، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، ١٩٩٢ م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر، أحمد مختار، بمساعدة فريق عمل، ط ١، مصر، عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- المعجم الموسوعي في علم النفس، سيلامي، نوربير، ترجمة: وجيه أسعد، د. ط، دمشق، الجمهورية العربية السورية، وزارة الثقافة، ٢٠٠١ م.
- المعجم الوسيط، إشراف: عطية، شعبان عبد العاطي، وآخرون، ط: ٤، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- مناهج النقد الأدبي، وغيلسي، يوسف، ط ١، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- المنهج الموضوعي - نظرية وتطبيق -، حسن، عبد الكريم، ط ١، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- المنهج الموضوعي، عزام، محمد، د. ط، الجمهورية العربية السورية، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩ م.
- الموت في الشعر العربي السوري المعاصر، مشوح، وليد، د. ط، دمشق - سورية، اتحاد الكتاب العرب، مكتبة الأسد، ١٩٩٩ م.
- الموت في الشعر العربي من الأصول إلى نهاية القرن III (الثالث) هـ/ IX (التاسع) م، عبد السلام، محمد ترجمة: مبروك المناعي، مراجعة: حمادي صمود، ط: ١، بيروت - لبنان، الرباط - المملكة المغربية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ومعهد تونس للترجمة، تونس، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٧ م.
- الموت في الفكر الغربي، شورون، جاك، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: د. إمام عبدالفتاح إمام، د. ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب: (٧٦)، إبريل/ نيسان ١٩٨٤ م.

تجليات الموت في ديوان: حديقة الغروب لغازي القصيبي

- الموضوعية البنيوية: دراسة في شعر السياب، حسن، عبد الكريم، د. ط، بيروت - لبنان، المؤسسة الجامعية لدراسات النشر والتوزيع، ١٩٨٣م.
- نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، ابن حميد، صالح بن عبدالله (إشراف)، ط ٤، جدة، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، د. ت.
- النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا، أبو منصور، فؤاد، ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥م.
- نيتشه (خلاصة الفكر الأوربي - سلسلة الفلاسفة)، بدوي، عبد الرحمن، ط ٥، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٥م.

ثانياً: الرسائل العلمية:

- البنية الموضوعاتية في عوالم نجمة لكاتب ياسين، عبدلي، محمد السعيد، أطروحة (ماجستير)، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، كلية الآداب واللغات (قسم اللغة العربية وآدابها)، جامعة الجزائر، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- دلالات الموت في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر (فترة التحولات ١٩٨٨-٢٠٠٠م) هروال، حياة، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي القديم (شعبة الأدب الجزائري المعاصر)، قسنطينة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، كلية الآداب واللغات (قسم اللغة العربية وآدابها)، جامعة منتوري، ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩م.
- رؤية الموت في شعر محمد القيسي، شعبلو، ملاك سعيد، رسالة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة (الماجستير) في اللغة العربية وآدابها، عمان - الأردن، كلية الآداب والعلوم، جامعة الشرق الأوسط، ٢٠١٦م.
- سيميائية نوازع النفس البشرية في القرآن الكريم، العمري، سائدة حسين محمد، رسالة مقدمة لاستكمال الحصول على درجة الماجستير في تخصص النقد الأدبي، غزة، كلية الآداب (قسم اللغة العربية)، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.



ثالثاً: الصحف والمجلات:

- تعاطف حميمي مع قصيدة غازي القصيبي: حديقة الغروب؟! (مقال) الجفري، عبدالله عبدالرحمن المجلة الثقافية، التابعة لجريدة الجزيرة، الرياض، العدد: (١٠٨)، الاثنين ٣٠ مايو ٢٠٠٥م، عبر الرابط الإلكتروني: <http://www.al-jazirah.com/culture/30052005/fadaat12.htm>
- هاجس الموت في شعر صلاح عبد الصبور (بحث علمي) الجابري، متقدم، مجلة حوليات العلوم والتكنولوجيا، الجزائر، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ١٠ مارس ٢٠١١م: ٢٥٦-٢٦٧.
- الدكتور غازي القصيبي.. مسيرة علم وعمل وأدب، صحيفة الجزيرة، العدد: (١٣٨٣٦) الاثنين ٦ رمضان ١٤٣١هـ.



Bibliography

- The Holy Quran

Firstly: Books

- Al Ikhwan Ibn Abi- Ddunia, Abdulla Bin Muhammed, Study and Authentication: Mustafa Abdel Qader Ata, Edition No.1, Beirut, Dar al Kotob al Ilmiyah, 1409 AH- 1998.
- Al'iirshad 'iilaa Sahih Alaietiqaadi, Walradi Ealaa 'ahl Alshirk Wal'iilhad, Al fawzan, Saleh Bin Fawzan, Edition No. 3, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, Ibn- Al Jawzi House, 1418 ah\ 1997.
- The Greek Experience, by C.M.Bowra, without the publication date, New York, Mentor, without the publisher's name, 1959.
- Tahlil Al- khitab Al- rawayiyi (Time- Narration- Focalisation), Yaqteen Saeed, Edition No. 3, Beirut, Lebanon, Casablanca- Morocco, Markaz Thakafi Arabi for Printing, Publication and Distribution, 1997.
- Altadhkira Bi'ahwal Almawtaa Wa'umur Alakhira, Al- Qurtobi, Abu Abdullah Mohammed Bin Ahmed Bin Abi Bakr Bin Farah Al Ansari Al Khazrajin Shams Eddin, Study and Authentication: Ibrahim, Al Sadeq bin Mohammed, edition No. 1, Riyadh, Dar Al Minhaj Library for Publication and Distribution, 1425 Ah.
- Atta?rifat, Al Jerjani, Ali Bin Mohammed, adjusted and corrected by a group of scientists under supervision of the publisher, Edition No.1, Beirut- Lebanon, Dar Al Kotob Al Ilmyah, 1403 Ah- 1983.
- Tafsir Alsamriqindi(Almusmaa Bahr Aleulum) Alsamriqindi, Abu Ellaith Nast Bin Mohammed, authentication and commenting: Ali Mohammed Mua'awad, Adel Ahmed Abdel Mawjoud, edition No.1, Beirut- Lebanon- Dra Al Kotob Al Ilmyah, 1413 AH- 1993.
- Hadiqat Al Goroub, Al Gosaibi, Ghazi Bin Abdel Rahman, edition No. 1, Riyadh, Obeikan Library, 1428 Ah, 2007.
- Al Hayat Al Barzakhyah Men Al Mawt Ela Al Ba'th, Khalifa, Mohamed Abdel Zaher, without the edition number, Egypt, Dar Aleatesam for Printing, Publication and Distribution, without the publication date.
- The Greek Way by Edith Hamilton, New York- Mentor, without the edition number, without the publisher's name, 1959.
- Alruwh fi Alkalam Ealaa 'arwah Al'amwat Wal'ahya' Bialdalayil min Alkitab Walsana, by Ibnu Al Qayem Al Jawzyah, Moammed Bin Abi Bakr Bin Ayuob Bin Sa'd Shams Al Din, without the edition number, Beirut, Lebanon, Dar Al Kotob Al Ilmyah, without the publication date.
- Azzaman wa allughah, Al Matlabi, Malik Yousif, without the edition number, Egypt, General Egyptian Book Organization (GEBO), 1986.
- Sihr Almawdu? a'n Alnaqd Almawdueatii fi Alriwayat Walshaer, Al Hamdani, Hamid, edition No. 2, Fas, Morocco, Anfo Printer, Prant, 2014.

- Sunan Al Turmozei, Al Turmozei, Mohammed Bin Eisa, authentication and commenting: Ahmed Mohammed Shaker (Part1, 2), Mohammed Fouad Abdel Baki (part 3) and Ibrahim Atwah Awad (part4, 5), edition No. 2, Egypt, Mostafa Al Babi Al Halabi library and printer company, 1395 Ah- 1975.
- Sahih Al Bukhari (the brief sahih musnad from the prophet's matters, deeds and days), peace be upon him- Al Bukhari, Mohammed Bin Ismaeal, authentication: Mohammed Zuhair Bin Naser Al Nasir, edition No. 1, Beirut- Lebanon, Dar Tuk Al Nagah, 1422 Ah.
- The Greek Religious Thought by Conford, without the edition number, Boston, Bacon, without the publisher's name, 1950.
- Al Fawaed, Ibn Al Qayem Al Jawzyah, Shams Al Din Mohammed Bin Abi Bakr, edition No. 2, Beirut- Lebanon, Dar Al Kotob Al Ilmyah, 1393 Ah- 1973.
- Qamous Aladab wa Alodabaa fi Almammlaka Alarabia Assaudia, without the edition number, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, King Abdel Aziz Foundation, 1435 Ah, 2013.
- Lisanul Arab, Ibn Manzour, Mohammed Bin Maram, edition No. 3, Beirut- Lebanon, Dar Sader, 1414 Ah.
- Madarij Alssalikin bayn Manazil 'iyaak Naebud Wa'iyaaak Nastaein, Ibnul Qayem Al Jawzyah, Mohammed Bin Abi Bakr Bin Ayoub Bin Sa'd Shams Al din, authenticated by: Mohamed Al Mua'tasem Bellah Al Baghdadi, edition No.3, Beirut- Lebanon, Dar Al Kitab Al Arabi, 1416 Ah, 1996.
- Muajam Al'odaba' Wa lkottab (included in the project of: the comprehensive cultural encyclopedia for Kingdom of Saudi Arabia) edition No. 1, Riyadh, The limited Information Circular, 1410 Ah\ 1990.
- Mu'jam Al Raaed- is a contemporary linguistic mu'jam-, by Masaud, Jobran, edition No. 7, Beirut- Lebanon, Dar Al Ilm Lilmalayin, 1992.
- Mu'jam Allughah Al Arabya Al Mu'asrah, Omar, Ahmed Mukhtar by assistance of a team work, edition No, 1: Egypt, the world of books, 1429 Ah, 2008.
- Encyclopedia Psychological Dictionary, Norbert Sillamy, translated by: Wajih Asaad, without the edition number, Damascus, Syrian Arabic Republic, Ministry of Culture, 2001.
- Al Mu'jam Al Wasit, supervised by: Sha'ban Abdel Ati,.. et. al, edition No.4, Egypt, Al- Shorouk International Library, 1425 Ah, 2004.
- Manahej Al Naqd Al Adabi, Yousef Wghlisi, edition No. 1, Algeria, Bridges for Publication and Distribution, 1428 Ah, 2007.
- Al Manhaj Al Mawdua'I, theory and application by Abdel Kareem Hassan, edition No. 1, Lebanon, University Studies Foundation for Publication and Distribution, 1400 Ah, 1990.
- Al Manhaj Al Mawdua'I, Mohammed Azzam, without the edition number, Syrian Arabic Republic, Arab Writers' Union, 1999.
- Almawt fi Alshier Al- arabii Al-suwrii Almueasir- Walid Mushawah, without the edition number, Damascus- Syria, Arab Writers' Union, Al Assad Library, 1999.

- Almwat fi Alshier Al- arabii from Al Ausoul to Nehayat Al Qarn III Ah\ IX, by Mohammed Abdel Salam, translated by: Mabrouk Al Mana'y, revised by; Hamadi Samoud, edition No. 1, Beirut- Lebanon, Rabat, Morocco, Mominoun No Borders for Studies and Researches, and Institute of Tunis for Translation, Mominoun No Borders for Publication and Distribution, 2017.
- Death in Western Thoughts, by Jacques Choron , translated by: Kamel Yousef Hussein, revised by: Dr\ Imam Abdel Fattah Imam, without the edition number, Kuwait, National Council for Culture, Arts and Literature Al Ma'aref Worl Chains, Book No. 76, April, 1984.
- Al Mawdu'ia Al Biniawia,: a study in Al Sayab poetry by: Abdel Kareem Hassan, without the edition number, Beirut- Lebanon, University Foundation for Publication and Distribution Studies, 1983.
- Nadrat Alnaeim fi Makarim 'Akhlaq Alrasul Alkarim(salla Allahu Alayhi wassallam), by: Saleh Bin Abdullah Bin Hamid (supervision), edition No.4, Jeddah, Al Wsila for Publication and Distribution, without the publication date.
- Alnaqd Albaniwui Alhadith bayn Lubnan wa'Orubba, By Fuad Abu Mansour, edition No. 1, Beirut, Dar Al- Jeel, 1985.
- Nietzsche, (The abstract of the European thought- chain of the philosophers), Abdel Rahman Badawy, edition No. 5, Kuwait, Agency of printing, 1975.

Secondly: Theses:

- Albinya Almwadueatia fi Awalim Najama, by the writer\ Mohamed Al Saeed Yaseen Abdelly, Master, People's Democratic Republic Algeria, Faculty of Arts and Languages (section of Arabic language and its literatures), Algeria University, 1424 Ah\ 2003.
- Dalaeliyat Almwat fi Alkhitab Alshaeri Aljazayiri Almueasir, (Transitions period 1988- 2000) Hayat Herwal, a supplementary memorandum to get the master degree in the ancient Arabic literature (section of the contemporary Algerian Literature), Constantine- People's Democratic Republic Algeria, Faculty of Arts and Languages (section of Arabic language and its literatures), University of Mentouri- 2008- 2009.
- Roa'yat Al Maout fi Shear Mohammed Al Qaisi, Saeed Malak Sha'bolou, a thesis to complete the requirements of getting the master degree in Arabic Language and its literature 9section of Arabic), Oman- Jordan, Faculty of Arts and Science, Middle East University, 2016.
- Semyaeyat Nawazi? Annafs Albasharyah fil Quran Al Kareem, Saedah Hussein Mohammed Al Omari, a thesis submitted to complete obtaining the master degree in literary criticism specialism, Gaza, Faculty of Arts (Section of Arabic, Islamic University, 1430 Ah\ 2009.

Thirdly: Newspapers and Magazines

- An intimate sympathy between the poem of Ghazi Al Gosaibi (Hadiqat Al Ghoroub), (an article) of Abdullah Abdul Rahman Al Jafry, the Cultural Magazine belongs to Al Jazeera Magazine, Riyadh, Edition No. 108, Monday, corresponding to 30th of May, 2005, via electronic link:
<http://www.al-jazirah.com/culture/30052005/fadaat12.htm>



- Obsession with Death in Poetry of Salah Abdel Sabour Al Jabry, (Hajes Al Mawt fi Shear Salah Abdel Sabour Al Jabri), (a scientific research), advanced, the magazine of Hawliat Al Uloum wa Al Toknologia (About Science and Technology), Algeria, Universite Kasdi Merbah Ourgla, 10th of March 2011, 256- 267.
- Dr\ Ghazi Al Gosaibi.. A Journey of knowledge, Work and Literature, (Masirat Ilm Wa Amal Wa Adab) Al Jazeera Magazine, Edition No. 13836, Monday, 6th of Ramadan, 1431 Ah.



