



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم



مجلة

العلوم الشرعية واللغة العربية

Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

علمية - دورية - محكمة

تصدر عن

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

السنة السابعة

المجلد السابع - العدد الثالث

شوال ١٤٤٣هـ - مايو ٢٠٢٢م

مطابع الجامعة
press@pnu.edu.sa





المراسلات

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

(مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية)

ص.ب: 84428 الرمز البريدي: 11671

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الرياض - المملكة العربية السعودية

- هاتف: 118236783 (+966)

- واتساب: 501720113 (+966)

- موقع المجلة:

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

- البريد الإلكتروني: vgs-jssal@pnu.edu.sa

- المجلة في تويتر: @Jssalpnu

© ٢٠٢٢ (١٤٤٣هـ) 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: ١٦٥٨ - ٧٢٦X)

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



الهيئة الاستشارية

- أ. د. شريفة 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. ابتسام بنت زيدان التميمي (مديرة هيئة التحرير).
أستاذة الأدب والنقد المساعدة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- د. نورة بنت محمد الهدب (سكرتيرة هيئة التحرير).
- د. لطيفة بنت صالح 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، أو الفرنسية في مجال البحوث العلمية الأصيلة.



الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤية:

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

الرسالة:

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

الأهداف:

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



قواعد و ضوابط النشر

أولاً: شروط البحث:

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

ثانياً: عناصر البحث:

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

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

ثالثاً: توثيق البحث:

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

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

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

• إضافة بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:

- بدون مكان النشر = **د. م**

- بدون اسم الناشر = **د. ن**

- بدون رقم الطبعة = **د. ط**

- بدون تاريخ النشر = **د. ت**

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

رابعاً: إجراءات البحث:

- يقوم الباحث بتعبئة النماذج الإلكترونية الخاصة به وإرسال بحثه عبر بريد المجلة الإلكتروني: (info.m.pnu@gmail.com).
- إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد تعهداً من الباحث/الباحثين بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
- لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر يتم إرسال خطاب للباحث بـ (**قبول البحث للنشر**)، وعند رفض البحث للنشر يتم إرسال رسالة (**اعتذار**) للباحث.
- في حال (**قبول البحث للنشر**) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو 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

❁ القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

٢١ د. محسن بن حامد المطيري

❁ عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغير» ودلالاتها على

الجرح «دراسة وتحقيق»

٨١ د. حمود نايف الدبوس

❁ نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

١١٩ د. سلطان بن عبد الرحمن العميري

❁ التَّسْعِيرُ وَأَثَرُهُ فِي وَاقِعِ الْمَمْلَكَةِ دَرَأَسَةٌ فِقْهِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ عَلَى الْوَقَائِعِ الْمَسْتَجِدَّةِ

«أَجُورُ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ أَنْمُودَجًّا»

أ. د. سعاد محمد الشايقي، و م. حصة عمر العبد العظيم، و م. ريم عمر

١٨١ العتيبي، و م. مريم حزام القحطاني

❁ المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

٢٣٧ أ. د. مازن بن عبداللطيف بن عبدالله البخاري

❁ القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

٢٨٣ د. جلوس بنت فرج بن شتوي القحطاني

العنوان

- ✦ كتاب الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم
- أ. د. عصام عيد فهمي أبو غريبية ٣٣٥
- ✦ ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي التضمن والالتزام
- «دراسة وصفية تحليلية على عينة من طلاب جامعة الملك عبد العزيز»
- أ. د. محمد سعيد الحويطي ٣٩٣
- ✦ تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام «دراسة في الصور والأفكار»
- د. أحلام واصف مسعد، و د. سحر شريف جاد الله ٤٢٧
- ✦ الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)
- د. ذيب بن مقعد العصيمي ٤٦٥



الافتتاحية العدد

الحمد لله العظيم الجليل، والصلاة والسلام على النبي الهاشمي الخليل،،، وبعد:

فيطيب لهيئة التحرير في مجلة (العلوم الشرعية واللغة العربية) بجامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن أن تقدم لقراءها الكرام العدد الثالث من المجلد السابع من أعداد المجلة؛ والذي جاء متنوعاً في موضوعاته التي انتظمتها في مختلف تخصصات العلوم الشرعية واللغة العربية حيث يطل علينا العدد ببحث في القرآن الكريم بعنوان القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»، وآخر في تخصص السنة الشريفة وعلومها تحت عنوان عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغير» ودلالاتها على الجرح (دراسة وتحقيق)، وقد تضمن العدد دراسة عقدية حول نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف، ودراسة فقهية بعنوان التَّسْعِيرُ وَأَثَرُهُ فِي وَقَعِ الْمَمْلَكَةِ دِرَاسَةٌ فِقْهِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ عَلَى الْوَقَائِعِ الْمَسْتَجِدَّةِ (أَجُورُ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ أَنْمُودَجًا)، وفي الأصول والمقاصد يتحفنا العدد ببحث عن المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»؛ ثم يليه بحث في الدعوة عن القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين، وفي مجالات اللغة العربية حوى العدد دراسة عن الصبغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم، وفي الأدب والنقد يجد القارئ الكريم دراسة في الصور والأفكار حول (تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام)، ومقاربة حجاجية للاستفهام المغلق في القرآن الكريم، وبحثاً آخر في مجال الدراسات العربية بعنوان ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي التضمن والالتزام «دراسة وصفية تحليلية على عينة من طلاب جامعة الملك عبد العزيز».

والمجلة إذ تقدم هذا العمل العلمي المتنوع ترجو للقارئ قراءة نافعة وماتعة، ويحدوها الأمل في رفد الباحثين لها بأبحاثهم التي تصبُّ في خدمة الفرد والمجتمع.

والله الموفق وهو الهادي سواء السبيل.

رئيسة تحرير المجلة

أ.د. شريفة بنت أحمد العازمي

أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة



البحوث والدراسات

القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

د. محسن بن حامد المطيري^(١)

(قدم للنشر في ٠٣/٠٢/١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ١٨/٠٣/١٤٤٢هـ)

المستخلص: يتناول البحث مصطلحا أصوليا بلاغيا وهو مصطلح القول بالموجب، وتبين من خلال البحث أثره في التفسير، وحضوره في الجدل والمناظرة بين الأنبياء وأقوامهم، وظهر من خلال البحث أهمية التطبيقات على مصطلحات البلاغة والأصول، وعناية بعض المفسرين بالتصريح بالمصطلحات، وخاصة كتب الحواشي على التفاسير، وهي مهمة في الخروج بنتائج أكثر دقة حول الدراسات النظرية التي تتكرر فيها بعض الأمثلة، وربما تقتصر على شعر العرب دون الأمثلة القرآنية، وقد درست في البحث سبعة عشر مثالا ترجح لدئ الباحث موافقة اثني عشر مثالا لهذا المصطلح دون خمسة أمثلة، وذلك من خلال عرض هذه الأمثلة على كلام السلف والمحققين من المفسرين، ومن أهم التوصيات: السعي في إصدار موسوعة علمية في المصطلحات التي وردت في كتب التفاسير ودراستها ليستفيد الباحثون في هذه العلوم المختلفة، من كتب التفاسير والأمثلة القرآنية لإثراء الدراسات النظرية التأصيلية.

الكلمات المفتاحية: القول بالموجب، الجدل، المناظرة، التفسير.

(١) أستاذ التفسير المشارك في قسم الدراسات القرآنية بكلية التربية بجامعة الملك سعود.

البريد الإلكتروني: Abozam94@gmail.com



The Impact of "Quoting The Opponent's Words" on Exegesis An Applied Study

Dr. Muhsin bin Hamid Almiteiri

(Received 20/09/2020; accepted 04/11/2020)

Abstract: The research deals with the term (**quoting the speakers' words to argue against them**) which is a rhetorical basic term, and is one of the common terms in argumentation and debate. This research deals with an explanation of the effect of this term on interpretation, and its prominence in argumentation and debate between the prophets and their people, and in the arguments presented against opponents of the Qur'an. The research revealed the importance of applied studies on rhetorical and basic terminology, and the attention of some interpreters to use these terms while interpreting the Holy Qur'an, especially in the footnotes of the books of exegeses. Theoretical studies rely on repeated examples, and perhaps they are limited to the poetry of the Arabs without including any Quranic examples. In this applied study, I have analyzed seventeen examples of 'quoting speakers words', fifteen of which proved the use of this term in exegesis.. And that is achieved by crosschecking these examples with the words of the predecessors and interpreters.

Among the most important recommendations of the study is that linguists and exegesis specialists try to publish a scientific encyclopedia to include the rhetorical basic terms mentioned in the books of exegesis. Researchers can benefit from applied studies in these different sciences related to books of exegesis and Qur'anic examples to enrich genuine research.

Key words: Quote speakers' words, argumentation debate, exegesis.

* * *

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه، وبعد: فإن دراسة أبواب البلاغة والأصول وغيرها من علوم الآلة من الدراسات التأصيلية النافعة للمفسر المتصدي لبيان معنى كلام الله، وذلك لصميم العلاقة بين هذه العلوم، وكلمة العلماء سواء على أهميتها بالنسبة للمفسر، وجمع السكاكي أهميتها للمفسر في سياق كلامه عن ضرورة علم البلاغة إذ قال: (لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما - أي المعاني والبيان - على المرء لمراد الله تعالى من كلامه، ولا أعون على تعاطي تأويل مشتبهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه... ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيقت حقها واستلبت ماءها وروونقها، أن وقعت على من ليسوا من أهل هذا العلم فأخذوا بها في مأخذ مردودة وحملوها على محامل غير مقصودة)^(١). ومن هذه الأبواب مصطلح: القول بالموجب، وهو من علم البديع في البلاغة، وله حضور ظاهر في علمي الأصول والجدل على اختلاف يسير في معناه عند أصحاب هذه العلوم، وسيتضمن البحث دراسة هذا الأسلوب الذي اشترك بين علوم البلاغة والأصول والجدل، وهو طريقة قرآنية شريفة استعملها القرآن في جدال الخصوم حتى قال السبكي: (والقول بالموجب من أحسن ما يجيء به المناظر)^(٢)، وسوف أحاول في هذا البحث استيعاب ما ذكره المفسرون من الأمثلة ودراستها دراسة تطبيقية.

* أهمية الموضوع:

تكمن أهمية البحث في الدراسة التطبيقية لهذا المصطلح، ومقارنتها مع الدراسة النظرية في

(١) مفتاح العلوم، للسكاكي (٤٢١)؛ التحرير والتنوير، ابن عاشور (١/ ٢٠).

(٢) الإبهاج شرح المنهاج، للسبكي (٣/ ١٣٢).

كتب التأصيل البلاغية والأصولية والجدل والمناظرة، ومعرفة مدى حضور هذا الأسلوب في القرآن الكريم لعدّه أصلاً في سائر العلوم الشرعية، وذلك كله من خلال تتبع كتب التفاسير والنظر فيها والرجوع إلى كلام السلف والمحققين من المفسرين لمعرفة دقة إطلاق المصطلح على إحدى الآيات القرآنية.

* مشكلة البحث:

تكرر في علوم الأصول والبلاغة والجدل مصطلح القول بالموجب، وذكروا له أنواعاً وأمثلة قرآنية فكان من الإتمام لدراسة هذا الباب العلمي التنقيب في الأمثلة القرآنية، وإثرائها من خلال كتب التفسير، وتحقيق حضوره في القرآن الكريم، ومعرفة الموافقات منها لمصطلح القول بالموجب والمخالف لأصوله، وذلك من خلال النظر في كلام السلف والمحققين من المفسرين.

* أهداف البحث:

- ١- حصر المواضع الواردة في كتب التفاسير في مصطلح القول بالموجب، ودراساتها ومعرفة الموافقات منها لكلام السلف والمخالف منها، ومعرفة أثرها في التفسير.
- ٢- إثراء الدراسات النظرية بالأمثلة القرآنية في مصطلح القول بالموجب، والنظر في الإضافات العلمية الموجودة في كتب التفسير.
- ٣- تتبع كتب التفاسير المعتمدة بالقول بالموجب، وإبراز منهجيتهم في ذكر هذه المصطلحات.

* منهج البحث:

اعتمدت في البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، وحاولت قدر المستطاع تتبع المواضيع التي قيل فيها بمصطلح القول بالموجب من خلال كتب التفاسير، ثم أقوم بتحليل الآية القرآنية وموافقة هذا المصطلح لهذه الآية من خلال النظر في كلام السلف والمحققين من المفسرين.

* الدراسات السابقة:

بعد تتبع وبحث لم أفد على دراسة اعتنت بالجانب التطبيقي في القول بالموجب في القرآن الكريم، وكتب التفاسير، وكل الدراسات كانت نظرية من خلال بحوث أصولية أو بلاغية، ومنها:

١- القول بالموجب دراسة أصولية تطبيقية، للدكتور عبدالرحمن القرني، الأستاذ في جامعة أم القرى، نشر في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عام ١٤٣٠ هـ، وقد اقتصرت الدراسة على تطبيقات أصولية في علم العلل والقياس ونحوها، ولم يتعرض فيها للآيات القرآنية.

٢- مسألة القول بالموجب، للدكتور خالد العروسي، الأستاذ في جامعة أم القرى، نشر في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، في العدد (٤٣)، في ذي الحجة ١٤٢٨ هـ، وهي دراسة أصولية نظرية، ولم يتعرض فيها للدراسة التطبيقية للآيات القرآنية من خلال كتب التفاسير.

ويتكون البحث مما يلي:

- **المبحث الأول:** تعريف القول بالموجب، وأنواعه ونشأته، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: تعريف القول بالموجب لغة واصطلاحاً.
 - المطلب الثاني: أنواع القول بالموجب، ونشأته.
- **المبحث الثاني:** الأمثلة التطبيقية على القول بالموجب في القرآن الكريم.

المبحث الأول

تعريف القول بالموجب، وأنواعه ونشأته

* المطلوب الأول: تعريف القول بالموجب لغة واصطلاحاً:

تعريف القول بالموجب لغة:

القول: أصله الثلاثي: من الفعل (ق و ل)، وهو كل لفظ قال به اللسان تاماً كان أم ناقصاً، مصدر: قلت أقول قولاً، والجمع أقوال، وجمع الجمع أقاويل، ويتجاوز به عن الاعتقادات والآراء، وهو المراد هنا فإن القول بالموجب: نوع من الاعتقاد والرأي^(١).

وأما الموجب لغة: فأصله من الفعل (أ و ج ب)، يقال: أوجب إيجاباً، وهو بمعنى السقوط، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، أي: سقطت ووقعت، ويطلق على الحكم الشرعي مجازاً فيقال مثلاً: وجب البيع، أي: لزم وقوع^(٢).

واسم المفعول منه: الموجب، بالفتح: وهو القول بمقتضى الدليل، وهو الإطلاق في مصطلحننا، وأما الموجب بالكسر: فهو اسم الفاعل، وهو الدليل الذي دل على الحكم الشرعي.

تعريفه اصطلاحاً: تعددت تعريفات القول بالموجب عند البيانين وتوسعت كثيراً عند الأصوليين لعنايتهم المعروفة بالحدود، ومن أقدم التعريفات عند البلاغيين في هذا المصطلح ما ذكره ابن أبي الإصبع المصري وهو أول من سبق إلى هذا الاصطلاح؛ إذ قال: (رد الخصم كلام

(١) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري، مادة (قال) (٩/٢٣٠)؛ معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (قول) (٥/٤٢)؛ لسان العرب، لابن منظور، مادة (قول) (١١/٥٧٢).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (وجب) (٦/٨٩)؛ لسان العرب، مادة (وجب) (١/٧٩٣).

خصمه من فحوى لفظه^(١).

وهذا التعريف هو أحد نوعي القول بالموجب، وهو الأكثر تداولا بين البلاغيين، وسيأتي ذكر أنواعه.

وأما التعريف الأكثر شمولاً فهو ما عرفه عدد من الأصوليين كابن الحاجب والسبكي بأنه: تسليم دليل المستدل مع بقاء النزاع^(٢).

فيكون الاعتراض حينئذ على المدلول أو الحكم وليس على الدليل، وحاصله: يرجع إلى تسليم ما اتخذته المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه^(٣).

ومما يجدر التنبيه عليه أن ثمة قدراً كبيراً مشتركاً في التعريف والأمثلة بين الأصوليين والبلاغيين، فإنهما يشتركان في التسليم بالدليل دون المدلول، إلا أن الرد عند البلاغيين يكون من فحوى كلام الخصم فيما لا يلتزم الأصوليون بالرد من كلام الخصم لكنهم ينازعون في المدلول، وقد أشار إلى ذلك الفرق اليسير بهاء الدين السبكي والشنقيطي وغيرهما، قال السبكي: (من البديع المعنوي ما يسمى القول بالموجب وهو قريب من القول بالموجب المذكور في الأصول والجدل)^(٤).

ومن تأمل الأمثلة الواردة لدى أصحاب الفنين من القرآن وأشعار العرب وجدتها متوافقة بشكل ظاهر، ولعل أهم الفوارق بينهما أمور:

- (١) تحرير التحرير، لابن أبي الإصبع (٥٩٩)؛ بديع القرآن، لابن أبي الإصبع (٣١٤/٢).
- (٢) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه، للأصفهاني (٢٣٨/٣)؛ الإبهاج شرح المنهاج، للسبكي (١٣١/٣)؛ البحر المحيط، للزركشي (٣٧٣/٧).
- (٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١١١/٤)؛ نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، للإسنوي (٣٤٦).
- (٤) عروس الأفراح، للسبكي (٢٧٨/٢)؛ وانظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي (٣٦٩).

الأول: أن التعريف لدى الأصوليين أعم من جهة الجواب فلا يلتزم بالرد والجواب من فحوى كلام الخصم أو يحمله على عكس معناه، بل يلتزم بمقتضى الدليل دون الاستدلال، وأما الجواب فقد يكون من فحوى كلام الخصم وقد يكون عاما.

الثاني: أن التطبيقات عند البيانين تقتصر على النصوص من القرآن وأشعار العرب، وأما الأصوليون فإنها تمتد تطبيقاتهم أيضا إلى العلل عند أصحاب القياس وفي كلام الفقهاء ومناظراتهم، فهو من أهم القوادح والاعتراضات لدى أصحاب القياس، قال القرافي: (القول بالموجب يدخل في العلل والنصوص وجميع ما يستدل به)^(١).

وأنت ترى الفرق الأول هو المعتبر من جهة الحد والتعريف، وأما الفرق الثاني فيتعلق بحدود تطبيقاته ولا تأثير لها في حده وتعريفه.

وستأتي أثناء التطبيقات بعض الأمثلة التي تندرج تحت تعريف الأصوليين دون البلاغيين.

* المطلب الثاني: أهمية القول بالموجب، وأنواعه:

هذا الباب من جهة البلاغة من إبداعات ابن أبي الإصبع المصري صاحب البديع، ثم ذاع في كتب البلاغة فلا يكاد تأليف من تأليف البلاغة إلا وله فيه ذكر وتبويب خاص، وحضوره وسط علماء الأصول في النصوص الفقهية وفي قوادح القياس والعلل أكثر وأقدم من كتب البلاغة.

وفي منزلة هذا النوع تجد عبارات العلماء ظاهرة فيه، قال ابن معصوم المدني: (هذا نوع من البديع غريب المعنى؛ لطيف المبني؛ راجح الوزن في معيار البلاغة، مفرغ الحسن في قالب الصياغة، وهو الأسلوب الحكيم رضيعا لبان، فرسا رهان؛ حتى زعم بعضهم أن أحدهما عين

(١) شرح تنقيح الفصول، للقرافي (٤٠٢).

الأخر، وليس كذلك، بل بينهما فرق^(١)، وقال الزركشي: (وهو من أحسن وجوه الاعتراضات، وأكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه)^(٢)، وقال ابن عقيل: (القول بموجب العلة أوفى سؤال يرد على العلة لأنه يسقط احتجاج المحتج بها لأن الحجة إنما تقوم على الخصم فيما ينكره لا فيما يقول به)^(٣).

ومما يبين مكانته في المناظرة أن عددا من الاعتراضات والقوادح عند أهل الأصول والجدل إنما ترجع في حقيقتها إلى القول بالموجب^(٤).

وأكثر البلاغيين على أنه ضربان:

الأول: أن تقع صفة من كلام الغير كناية عن شيء أثبت له حكم، فثبت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء، من غير تعرض لثبوت ذلك الحكم وانتفائه، كقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنَّا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْمَدِينَةِ رَدٌّ لَا يُعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨] فإنه لما ذكر صفة العزة وأثبت بها حكما وهو الإخراج من المدينة رد عليه بأن تلك الصفة ثابتة، لكن لا لمن أراد ثبوتها له، فإنها ثابتة لغيره، باقية على اقتضاها للحكم، وهو الإخراج فلم يتعرض لحكم الإخراج بإثبات ولا نفي، فالعزة موجودة، لكن لا له، بل لله ولرسوله وللمؤمنين، وهذا النوع هو الذي اعتنى به علماء الأصول والجدل في القوادح دون النوع الثاني.

(١) أنوار الربيع في أنواع البديع، لابن معصوم المدني (١٩٨/٢).

(٢) البحر المحيط، للزركشي (٣٧٥/٧).

(٣) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (٢٦٦/٢).

(٤) انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، للشنقيطي (٤٨٠)؛ مسألة القول بالموجب، د. خالد العروسي (٣٣).

الثاني: هو حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده، مما يحتمله بذكر متعلقه، وهذا القسم الذي تداوله الناس، ونظمه أصحاب البديعيات، قال السيوطي: (ولم أر من أورد له مثالا من القرآن وقد ظفرت بآية منه وهي قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [التوبة: ٦١])^(١). فسلم لهم قولهم فيه إلا أنه فسره عليه السلام بما هو مدح وثناء عليه، وقد سبق السيوطي إلى هذا المثال الزمخشري في كشافه، وصرح بالمصطلح ابن المنير والطبي في حواشيه على الكشاف^(٢).

ومن أمثله من شعر العرب، قول ابن حجاج البغدادي:

قَالَ: ثَقَّلْتُ إِذْ آتَيْتُ مِرَارًا * قُلْتُ ثَقَّلْتَ كَاهِلِي بِالْأَيَادِي
قُلْتُ: طَوَّلْتُ. قَالَ: لَا، بَلْ تَطَوَّلْتَ * وَأَبْرَمْتُ قَالَ: حَبْلٌ وَدَادِي^(٣)

ففي البيت الأول أراد بالثقل ما يحمله المضيف من أعباء الضيافة، لكن المضيف حمله على معنى أن صاحبه ثقل كاهله بأياديه في تكرير زيارته له، وفي البيت الثاني حمل كلمة «أبرمت» على معنى إبرام حبل الوداد، وقصد المتكلم من «أبرمت» معنى أضجرت وأنزلت الملل^(٤).

وهذا النوع ذهب بعض العلماء مثل السبكي، وابن حجة الحموي إلى أنه من الأسلوب

(١) الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي (١٩٦٠/٥).

(٢) انظر: حاشية الطبي على الكشاف (٢٨٧/٧).

(٣) نسبه لابن حجاج ابن أبي الإصبع، وابن حجة. تحرير التحبير، لابن أبي الإصبع (٥٩٩)؛ خزنة الأدب، لابن حجة الحموي (٢٥٩/١)، وهما لمحمد بن إبراهيم الأسدي في خريدة القصر، للأصبهاني (٢٤/٣)؛ وفي معاهد التنصيص، للعباسي (١٨٠/٣).

(٤) انظر: المطول، للفتنازي (١٠٧/٤)؛ البلاغة العربية، للميداني (٤٩٩/١).

الحكيم^(١)، وبينهما اتفاق في الأسلوب كما هو في عدد من أبواب البلاغة؛ إذ كلاهما فيه تلقي المخاطب عبارته بخلاف معناها، ولكن الفرق في الغاية بينهما ظاهر كما نبه على ذلك ابن معصوم المدني إذ قال في التمييز بينهما: (القول بالموجب يشترك هو والأسلوب الحكيم في كون كل منهما من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، ويفترقان باعتبار الغاية، فإن القول بالموجب غايته رد كلام المتكلم وعكس معناه، والأسلوب الحكيم هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب، بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها على أنه الأولى بالقصد، أو السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على أنه الأولى بحاله أو المهم له)^(٢)... ثم عقب بأمثلة على النوعين ثم قال: (وإذا أنت تأملت مواقع هذا النوع أعني الأسلوب الحكيم ظهر لك كمال الفرق بينه وبين القول بالموجب أتم ظهور، وجزمت بخطأ من جعلهما واحداً كابن حجة)^(٣).

إن جانب الجدل والمخاصمة في القول بالموجب ظاهرة بينة، ولذلك كان أسلوبا من أساليب الجدل واعتنى به أهل العلل والقياسات، خلافا للأسلوب الحكيم فإنه يغلب عليه جانب المتسائل والمستفيد بعيدا عن الجدل والخصومة ورد كلامه، أو إثبات خلاف معناه كما هو في القول بالموجب، وهذا ما عناه ابن معصوم في الغاية من الأسلوبين، وسيمر علينا أثناء البحث كلام للمفسرين يجمع بينهما في التطبيق إذ يرى أنهما بمعنى واحد.

(١) انظر: عروس الأفراح، للسبكي (٢/٢٧٩)؛ خزنة الأدب، للحموي (١/٢٥٨)؛ بغية الإيضاح، للصعدي (٤/٦١).

(٢) الأسلوب الحكيم: تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها له على أنه هو الأولى بالقصد أو السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على أنه الأولى بحاله أو المهم له. الإيضاح، للقزويني (٢/٩٤)؛ المطول، للفتازاني (١/٣٩٦).

(٣) أنوار الربيع في أنواع البديع (٢/٢٠٩).

المبحث الثاني

الأمثلة التطبيقية على القول بالموجب في القرآن الكريم

* الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَاءَ آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ وَأَسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ﴾ [البقرة: ٩٣].

يخبر الله تعالى عن قوله لبيني إسرائيل: واذكروا إذ أخذنا عهودكم، التي أنزلتها إليكم أن تعملوا بما فيها من أمري، وتنتهوا عما نهيتكم فيها بجد منكم في ذلك ونشاط، فأعطيتم على العمل بذلك ميثاقكم؛ إذ رفعنا فوقكم الجبل، وأكد الأمر بقوله: (واسمعوا)، فإن معناه: واسمعوا ما أمرتكم به وتقبلوه بالطاعة، فهو كقول المصلي: سمع الله لمن حمده، أي: استجاب الله، فقالوا حين قيل لهم ذلك: سمعنا قولك، وعصينا أمرك^(١).

هذا مجمل قول المفسرين، وقد اختلف المفسرون في معنى قولهم (سمعنا وعصينا)، هل كان ذلك منهم قولاً أو حالاً؟.

القول الأول: أن قولهم: (سمعنا وعصينا) كان قولاً بلسانهم ويتضمن ذلك الحال، فيكون المعنى هنا على الحقيقة، وهو ظاهر اللفظ، وهو قول إسماعيل بن أبي خالد من السلف وجمهور المفسرين، ومنهم: الطبري والزمخشري والرازي وأبو حيان^(٢)، ومما استدلووا به أنه الحقيقة، والقاعدة: أن الأصل حمل الألفاظ على الحقيقة والظاهر، ولا يجوز حملها على

(١) انظر: تفسير الطبري (٣٥٦/٢)؛ تفسير البغوي (١٢٢/١).

(٢) وممن رجحه أبو حيان والآلوسي والطبي. تفسير الطبري (٣٥٦/٢)؛ الكشف (١٦٦/١)؛

تفسير الرازي (٦٠٤/٣)؛ البحر المحيط، لأبي حيان (٤٩٤/١)؛ روح المعاني، للآلوسي

(٣٢٥/١)؛ حاشية الطبي (٥٨٠/٢).

التأويل والمجاز إلا بدليل.

القول الثاني: أن قولهم (سمعنا) كان قولاً حقيقياً، وأما قولهم: (عصينا) فكان على سبيل الحال بالعصيان الفعلي ولم يكن قولاً حقيقياً، فيحمل على المجاز والتأويل؛ لأنه لم يكن من معهود بني إسرائيل المشافهة لنبيهم بالعزم على المعصية، ولأن هذه الدلالة العملية أقوى من القول المنطوق، ورجحه ابن عاشور ومحمد رشيد رضا^(١).

والقول الأول يجمع القولين فهو متضمن للقول الثاني، وذلك لدلالة قاعدتي الظاهر والحقيقة وقول السلف، والحمل على العموم في الأقوال عند عدم التعارض، فيما القول الثاني يعارض كل هذه القواعد المحكمة.

وبناء على هذين القولين صرح بعض المفسرين أنه من القول بالموجب، ووجه ذلك: أن الله تعالى أمرهم بالسمع الذي يعني الاستجابة للأمر، فأجابوا بالسمع الذي يعني سماع الصوت دون الاستجابة، بل صرحوا بالعصيان، قال الزمخشري: (فإن قلت: كيف طابق قوله جوابهم؟ قلت: طابقه من حيث إنه قال لهم: اسمعوا، وليكن سماعكم سماع تقبل وطاعة، فقالوا: سمعنا، ولكن لا سماع طاعة)^(٢). وبيان استشكال الزمخشري في وجه مطابقة السؤال للجواب: أن جواب قوله: (واسمعوا) إما سمعنا وإما لا نسمع من غير ذكر شيء آخر، فلما زادوا (وعصينا) وما لا مدخل له في الجواب، علمنا أنهم أمروا بسمع مقيد، وهو سماع القبول والطاعة، فأجابوا بنفي المقيد باعتبار نفي قيده، وقالوا: سماعنا سماع معصية، فهو جواب مطابق

(١) وممن رجحه أيضاً الشوكاني ومحمد أبو زهرة والشعراوي. المنار، لمحمد رشيد رضا (١/٣٢٠)؛ التحرير والتنوير (١/٦٠٩)؛ فتح القدير، للشوكاني (١/١٣٣)؛ زهرة التفاسير، لمحمد أبو زهرة (١/٣١٨)؛ تفسير الشعراوي (١/٤٦٧).

(٢) الكشاف (١/١٦٦).

القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

للأمر بسماع القبول والطاعة لا استدراك فيه^(١).

وقد صرح الطيبي والآلوسي بمصطلح القول بالموجب، قال الآلوسي: (وزبدة الجواب أن السماع هناك مقيد، والأمر مشتمل على أمرين: سماع قوله وقبوله بالعمل، فقالوا نمتثل أحدهما دون الآخر، ومرجه إلى القول بالموجب، ونظيره: ﴿ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [التوبة: ٦١])^(٢).

وتنظير الآلوسي بآية التوبة إشارة إلى أنه من النوع الثاني من نوعي القول بالموجب، وهو حمل كلام المتكلم على غير محمله بذكر متعلقه، فقد جاء الأمر بالطاعة والقبول لأمر الله إذ أمرهم بالوفاء بالميثاق والعهد مطلقا باتباع الأوامر واجتناب النواهي، وذلك ما يتضمنه الأمر بالسماع وهو غايته ومقصده إذ لا فائدة من السماع دون العمل، فيما كان من عبث اليهود بالنصوص والأوامر وتعنتهم حملهم اللفظ في جوابهم على خلاف المراد فحملوه على مبتدأ السماع وهو السماع بالصوت، وأوهموا السامع بالاستجابة ثم نقضوا الغاية والثمرة من السماع بإعلان المعصية بالعمل، وأفادوا أن سماعهم لن يتجاوز السماع بالأذن، قال الراغب الأصفهاني: (ووجه ذلك أن الشيء يُسمع به، ثم يتخيل، ثم يفهم، ثم يعقد، ثم يعمل به إن كان ذلك المسموع مما يقتضي عملاً، ولما كان السماع مبدأ، والعمل غاية وما بينهما وسائط صح أن يذكر، ويراد به بعض الوسائط وأن يعني به الغاية وهي العمل، فمن قال معنى (واسمعوا) أي: اعملوا به، فنظر منه إلى الغاية، ومن قال: افهموا واعقلوا فنظر منه إلى البدء أو إلى الوسائط)^(٣).

ونقل ابن عرفة كلام الطيبي، وتعقبه بقوله: (قال الطيبي: هذا من القول بالموجب، ومنه

(١) انظر: حاشية شيخ زاده على البيضاوي (١/٣٥٤)؛ حاشية الشهاب الخفاجي (٢/٢٠٦).

(٢) حاشية الطيبي (٢/٥٨٠).

(٣) تفسير الراغب الأصفهاني (١/٢٦٢).

قول الله تعالى: ﴿يُؤذُونَ النَّبِيَّ وَيُقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [التوبة: ٦١]، قال ابن عرفة: لا بل هو مغالطة^(١) منهم لأن السماع في قوله: (واسمعوا) ليس المراد به حقيقة، بل هو من مجاز إطلاق السبب على مسببه؛ لأن السماع سبب في الطاعة، فكأنهم أمروا بالطاعة فغالطوا في ذلك، وحملوا الأمر بالسماع على حقيقته من أن المراد به الاستماع فقط فقالوا: (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا)^(٢). ومصطلح المغالطة من مصطلحات عبد القاهر الجرجاني التي أطلق عليها السكاكي الأسلوب الحكيم وذكر فيها نوعي القول بالموجب^(٣)، وما ذهب إليه ابن عرفة من المجاز المرسل بعلاقة السببية خلافا للمعنى الحقيقي لا يعارض كونه من القول بالموجب من حمل المعنى على خلاف ما يترقب، ونص كلام الطيبي: (ومرجعه إلى القول بالموجب، أمرهم بالسماع فأجابوه، ولكن على طريق العصيان)^(٤)، فالتفريق عند الطيبي والآلوسي بين التقييد في السماع بالصوت والإطلاق على الاستجابة والعمل، وعند ابن عرفة بين حقيقة السماع ومجاز الاستجابة والعمل التي هي سبب السماع، وسبق كلام الراغب أن لفظ السماع له بدء في سماع الصوت وله غاية وهو العمل، والغالب في لغة القرآن الوارد في سياق المدح والذم والأمر والنهي

- (١) وعرف السيوطي المغالطة: باسم مجاوبة المخاطب بغير ما يترقب، وهو من خلاف مقتضى الظاهر، وممن أطال فيها ابن الأثير وقال: (إن المغالطة هي التي تطلق ويراد بها شيان: أحدهما: دلالة اللفظ على معنيين بالاشتراك الوصفي، والآخر: دلالة اللفظ على المعنى ونقيضه). دلائل الإعجاز، للجرجاني (٢٠٢)؛ شرح عقود الجمان، للسيوطي (٢٩)؛ المثل السائر، لابن الأثير (٢/٢٢٤)؛ معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب (٣/٢٨١).
- (٢) تفسير ابن عرفة (١/٧٧٣).
- (٣) ذكر ذلك المراغي وعبدالرحمن بن حبنكة وأحمد مطلوب. علوم البلاغة، للمراغي (١٤٢)؛ البلاغة العربي، لعبدالرحمن بن حبنكة (٤٩٨)؛ معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب (٣/٢٨١).
- (٤) حاشية الطيبي (٢/٥٨٠).

للمؤمنين والكافرين هو المتضمن للاستجابة والعمل، وهو السماع الذي ينفذ إلى القلب، فالسماع بالأذن إن لم ينفذ إلى القلب فهو موضع الذم في السماع في القرآن^(١).
ويتبين من المناقشة السابقة صحة إطلاق هذا المصطلح على هذه الآية، وأن ذلك أوضح شيئاً من تلاعب اليهود بأمر الله تعالى بالمخالطة والمخادعة في الألفاظ للتخلص من تبعة الحساب والعقاب.

*** الآية الثانية: قوله تعالى:** ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ [الأنعام: ١١٤].
قل يا أيها الرسول: ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا ﴾ أحاكم إليه، فإن غير الله محكوم عليه لا حاكم، وكل تدبير وحكم للمخلوق فإنه مشتمل على النقص، والعيب، والجور، ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ أي: موضحاً فيه الحلال والحرام، والأحكام الشرعية، وأصول الدين وفروعه، الذي لا بيان فوق بيانه، ولا برهان أجلى من برهانه، ولا حكم أعدل منه، ولا قائل أصدق منه^(٢).

وقد ذهب الطيبي إلى أنه من القول بالموجب أو الأسلوب الحكيم، وتبعه الشهاب الخفاجي والألوسي، قال الطيبي في وجه القول بالموجب: (أأزل عن الطريق السوي بأباطيلكم هذه، فأخص غير الله بالحكم، وهو الذي أنزل هذا الكتاب المعجز، الذي أفحكمكم وأبكم فصحاءكم، وكفى به حاكماً بيني وبينكم بإنزال هذا الكتاب المفصل بالآيات البينات، من التوحيد والعدل والنبوة والأمر والنهي، والوعد والوعيد... هذا كله معنى قوله: (مفصلاً)، كأنه تعالى أجابهم على الأسلوب الحكيم والقول بالموجب؛ لأنهم طعنوا في معجزته، أي: القرآن،

(١) انظر: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن جبل (٢/ ١٠٩٩).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٢/ ٦٠)؛ تفسير السعدي (٢٧٠).

فبكتهم به على أحسن وجه، وضم مع ذلك علم أهل الكتاب بأنه حق، لتصديقه ما عندهم، وموافقته له^(١).

وقوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ جملة حالية مؤكدة لإنكار ابتغاء غيره تعالى حكما، والرابط بينها وبين ما قبلها من التحاكم إلى غير الله ظاهر في أن الذي أنزل هذا الكتاب الفصل بين الحق والباطل أحق بالحكمة والعلم والعدل، والرجوع إليه في القضاء والفصل في الأحكام.

ولا يظهر كون المثال من القول بالموجب، وهو حمل كلام لفظ وقع في كلام المخاطب على خلاف مراده، وليس في الآية ما يتضمن ذلك الحمل على خلاف المراد، فإن وجه الإنكار عليهم ورد في التحاكم إلى غير الله، وجاء الرد عليهم بإنزال القرآن مفصلا بجميع الأحكام والأخبار، وهي حجة ملزمة لهم، ولكن لا يظهر فيها أسلوب القول بالموجب أو الأسلوب الحكيم من حمل اللفظ على معنى مخالف للمعنى الذي ذهب إليه، وهو اصطلاح ظاهر المعنى إذ يتكرر اللفظ بين المتكلم والمجيب ويحمل كلا اللفظين على معنى مخالف لخصمه، ولا يصح إطلاقه أيضا على اصطلاح الأصوليين من تسليم الدليل مع بقاء النزاع في المدلول، ولذلك لم يذكر هذا الأسلوب أكثر المفسرين المعتنين بالمصطلحات البلاغية القرآنية كأبي السعود والقونوي وابن عاشور وغيرهم^(٢)، ولم يشر إليه أحد من المفسرين مجرد إشارة أثناء بيانهم للآية، وعبارة الشهاب الخفاجي والألوسي هي نفسها عبارة الطيبي فهي نقل عنه بلا تغيير، فيظهر مما سبق عدم صحة إطلاق هذا الأسلوب على هذه الآية.

(١) حاشية الطيبي (٢٢٠/٦)؛ حاشية الشهاب الخفاجي (١١٧/٤)؛ روح المعاني (٢٥٤/٤).

(٢) انظر: تفسير أبي السعود (١٧٧/٣)؛ حاشية شيخ زاده (٢٠١/٣)؛ حاشية القونوي مع حاشية ابن التمجيد (٢٤٤/٨)؛ التحرير والتنوير (١٥/١٨).

* الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَأَكْتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِعِبَادَتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

يخبر الله عن دعاء موسى للسبعين الذين كانوا معه أنه قال في تمام دعائه: واكتب لنا حسنة الدنيا والآخرة من علم نافع، ورزق واسع، وعمل صالح، والفوز بالجنة في الآخرة، إنا تبنا مقرين بتقصيرنا، قال الله: عذابي أصيب به الأشقياء، ورحمتي عمت خلقي كلهم من البر والفاجر والمؤمن والكافر، وأما الرحمة الخاصة المقتضية لسعادة الدنيا والآخرة فهي خاصة بالمتقين للمعاصي صغارها وكبارها.

ذكر الطيبي عند قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ أن ذلك من القول بالموجب، وقيل أن نخوض في تحقيق قوله يحسن أن نذكر خلاف المفسرين في معنى الآية، فقد اختلف المفسرون في عموم رحمة الله المراد في الآية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن مخرجها عام والمراد بها الخصوص، والمراد أنها وسعت المؤمنين أتباع النبي الأمي ﷺ المتقين لله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] مع كونها لم تمتلك إلا بعض الملك، وهو قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، ورجحه الطبري والرازي^(١).

القول الثاني: أنها على العموم في الدنيا للمؤمن والكافر والبر والفاجر، والخصوص في الآخرة للمؤمن دون الكافر، قاله الحسن وقتادة، وهو قول الواحدي والزمخشري والسعدي^(٢).

(١) انظر: تفسير الطبري (١٥٢/١٣)؛ تفسير الرازي (٣٧٩/١٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٥٤/١٣)؛ التفسير البسيط، للواحدي (٣٩٢/٩)؛ الكشف (١٦٥/٢)؛ تفسير السعدي (٣٠٥).

القول الثالث: أنها على العموم لكل تائب، قاله ابن زيد^(١).

ولا تعارض بين القول الأول والثاني فإن أصحاب القول الأول ربطوا الآية بالآخرة والتوفيق للعمل الصالح فجعلوها خاصة بالمؤمنين، وأصحاب القول الثاني ربطوا الآية بالدنيا والآخرة فعمموا الرحمة على المؤمن والكافر، وجعلوها خاصة بالمؤمنين في الآخرة، قال عطية العوفي في جمع بين القولين: ﴿ وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ ولكن لا تجب إلا للذين يتقون، وذلك أن الكافر يرزق ويدفع عنه بالمؤمنين لسعة رحمة الله للمؤمنين فيعيش فيها، فإذا صار إلى الآخرة وجبت للمؤمنين خاصة كالمستضيء بنار غيره إذا ذهب صاحب السراج بسراجه^(٢).

وأصحاب القول الأول لا يخالفون في عموم رحمة الله للمؤمن والكافر في الدنيا، والنصوص في ذلك كثيرة جدا، ولكنهم حملوها على رحمة التوفيق للعمل الصالح والفوز في الآخرة.

وبعد هذا الترجيح، فإن الطيبي ذهب إلى أن الآية من أسلوب القول بالموجب؛ إذ قال: (طلب موسى ﷺ الغفران والرحمة والحسنة في الدارين لنفسه ولأتمته خاصة، بقوله: ﴿ وَأَكْتَبُ لَنَا ﴾، وتعليقه بقوله: ﴿ إِنَّا هُدَّنَا إِلَيْكَ ﴾، وأجابه تعالى: بأن تقييدك المطلق ليس من الحكمة.. وشاهد الاختصاص ترتب ﴿ فَسَأَلْتُهَا ﴾ على الأوصاف المتواليات، ومنها قوله: ﴿ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]... وأما تطبيق هذا الكلام على دعاء موسى ﷺ فإن قوله: ﴿ فَسَأَلْتُهَا ﴾ كالقول بالموجب؛ لأنه ﷺ جعل العلة الوصف بكونهم تائبين راجعين من الذنوب إليه، بقوله: ﴿ إِنَّا هُدَّنَا إِلَيْكَ ﴾ ولما لم يكن الوصف كافيا قرره وضم معه الوصف بالتقوى، وبأداء الزكاة والإيمان بجميع الكتب المنزلة، وسائر الآيات ومتابعة النبي

(١) انظر: تفسير الطبري (١٥٦/١٣)؛ تفسير ابن أبي حاتم (١٥٧٨/٥)؛ النكت والعيون، للماوردي (٢٦٧/٢).

(٢) الكشف والبيان، للثعلبي (٢٩٠/٤)؛ تفسير البغوي (٢٨٧/٣).

الأمي حبيبه صلوات الله عليه، يعني: الذي يوجب اختصاص الحسنتين معا هذه الصفات المتعددة لا التوبة المجردة.. يعني: أن الحسنه الدنيوية عامة فلا تختص بأمك فإن المؤمن والكافر والبر والفاجر يعيشون برحمته، وأما الحسنه الأخرية فمختصة بالمتقين^(١).

وما ذكره الطيبي ليس من أحد نوعي القول بالموجب على الاصطلاح الذي استقر عند البلاغيين والأصوليين، فليس فيه حمل على لفظ بمعنى خلاف ما يتكلم به المخاطب، وغاية ما في هذا الجواب تقييد الأوصاف التي يستحق بها المؤمن حسنة الآخرة ورحمة الله تعالى الخاصة بالمؤمنين، فلم يحمل اللفظ على خلاف معناه، بل بين لموسى عليه السلام أن من يستحق الرحمة الأخرية هم المتقون من أمة محمد عليه السلام، على أن الألوسي استدرك على الطيبي هذا الجواب فبين أن موسى عليه السلام لم يجانب الصواب في دعائه بالرحمة لأهل التوبة من قومه، فإن لهم نصيبا من الرحمة والمغفرة والفوز بالآخرة، ولم يوافق الطيبي أحد من المفسرين على ذكر هذا الأسلوب عند هذه الآية، بل إن الألوسي رغم نقله كلام الطيبي قد استدرك عليه ما ذكر.

ويظهر مما سبق عدم موافقة هذا الأسلوب البلاغي لهذه الآية، والله أعلم.

*** الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِي عَنْكُمْ فِئْتِكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١٩].**

يقول تعالى للمشركين المحاربين في غزوة بدر: إن تطلبوا النصر والقضاء فقد جاءكم النصر والقضاء، ونصرة المظلوم على الظالم، والمحق على المبطل، وهو إهلاك الكافرين، وذلك على سبيل التهكم بهم، والقول إن الداعي هم المشركون قول عامة السلف والمفسرين، ابن عباس وعكرمة وقتادة والحسن^(٢).

(١) حاشية الطيبي (٦/٦٠٤)؛ روح المعاني، للألوسي (٥/٧٣).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٣/٤٥٠)؛ تفسير ابن أبي حاتم (٥/١٦٧٥).

ويدل عليه سبب النزول أن أبا جهل بن هشام دعا قبل بدر: اللهم أينما كان أفجر لك وأقطع للرحم، فأحنه اليوم، يعني: محمدا ﷺ ونفسه، فأنزل الله: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾^(١). والقول أنهم المؤمنون مخالف لسبب النزول، ولجماهير السلف والمفسرين، ويأباه قوله: ﴿وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وتوجيه ذلك لا يكون إلا بتكلف وتعسف.

وقد ذكر عبدالرحمن بن حبنكة الميداني هذه الآية ضمن أمثلة أخرى للقول بالموجب، وبين وجه ذلك بقوله: (إن تدعو الله بأن ينصركم على الرسول والذين آمنوا معه، فقد جاءكم النصر ولكن على غير ما تطلبون، لقد جاءكم نصر الله لرسوله والذين آمنوا معه عليكم)^(٢). وهو على ذلك من النوع الثاني من القول بالموجب، وهو حمل لفظ كلام المخاطب على خلاف مراده مما يحتمله المعنى.

لقد طلب المشركون النصر من الله والحكم والقضاء بينهم وبين عدوهم، فوقع ما طلبوا ولكن على خلاف مرادهم فالنصر وافق دعاءهم بنصر أهل الحق وهم المؤمنون وإهلاك أهل الباطل وهم أهل الشرك، وذلك هو شأنهم أبدا مع المؤمنين، إنهم لن يرجعوا إلا بنصر هكذا النصر الذي انقلبوا به، يحملون به الخزي والعار، ويتركون في ميدان المعركة سادتهم وأشرفهم، أشلاء ممرغة في التراب، لقد دارت الدائرة على أضل الفريقين وأقطعهما للرحم، وقد تضمن هذا الأسلوب إطماعا لهم في الموافقة لسؤلهم ودعائهم، وإجابتهم لطلبهم، ثم كرا عليه بالنقض

(١) رواه أحمد في المسند (٦٥/٣٩)، برقم (٢٣٦٦١) عن عبدالله بن ثعلبة، وصححه الأرناؤوط؛ والحاكم في كتاب التفسير، تفسير سورة الأنفال، عن عبدالله بن ثعلبة (٣٥٧/٢)، برقم (٣٢٦٤)، وصححه الحاكم.

(٢) البلاغة العربية (١/٥٠١).

من معنى لفظهم بأسلوب التهكم بهم والسخرية بطلبهم، ذلك أنهم كانوا يوقنون بظلمهم وقطيعتهم للمؤمنين، وإخراج أرحامهم من بيوتهم وأرضهم، فاستحقوا هذه السخرية لبيان بطلان دعائهم، وأنهم المستحقون للهزيمة والخزي في الحرب مع المؤمنين، فقد تضمنت الآية أيضا نوعا من التهكم بالمشركين، والسخرية بهم وبدعائهم المبني على الظلم والعدوان إذ ذكر الله أنهم قد جاءهم النصر على دعائهم ولكنه كان نصرا لأهل الإيمان.

*** الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿ وَمِنَّمُ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ اللَّيِّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ ﴾ [التوبة: ٦١].**

هذا المثال من أشهر الأمثلة في القول بالموجب، يخبر الله تعالى فيه عن أذى المنافقين وغيبتهم النبي ﷺ أنه أذن: يسمع من كل أحد ما يقول فيقبله ويصدق، فأجابهم بأنه أذن في الخير والحق وفيما يجب سماعه وقبوله، يصدق بالله، لما قام عنده من الأدلة ويقبل من المؤمنين الخالص من المهاجرين والأنصار، وهو رحمة لمن آمن منكم^(١).

وقد صرح عدد من المفسرين أن ذلك من أسلوب القول بالموجب، وبين وجه ذلك ابن المنير إذ قال: (لا شيء أبلغ من الرد عليهم بهذا الوجه لأنه في الأول إطماع لهم بالموافقة، ثم كر على طمعهم بالحسم وأعقبهم في تنقصه باليأس منه، ويضاهي هذا من مستعملات الفقهاء: القول بالموجب؛ لأن في أوله إطماعا للخصم بالتسليم، ثم بتا للطمع على قرب، ولا شيء أقطع من الإطماع ثم اليأس يتلوه ويعقبه)^(٢).

وممن صرح بهذا الأسلوب أيضا: الطيبي والشهاب الخفاجي وابن التمجيد والآلوسي^(٣)،

(١) انظر: تفسير الطبري (٣٢٤ / ١٤)؛ الكشاف (٢٨٤ / ٢).

(٢) الانتصاف من الكشاف، لابن المنير (٢٨٤ / ٢).

(٣) انظر: حاشية الطيبي (٢٨٧ / ٧)؛ حاشية الشهاب الخفاجي (٣٣٨ / ٤)؛ حاشية ابن التمجيد

(٢٦٥ / ٩)؛ روح المعاني، للآلوسي (٣١٦ / ٥)؛ محاسن التأويل، للقمي (٤٤٤ / ٥).

وهو من النوع الثاني من نوعي القول بالموجب وهو حمل لفظ الأذن الذي وقع في كلامهم على سبيل الذم والعيب على خلاف مرادهم بذكر متعلق له، وهو أذن الخير والرحمة للمؤمنين دون الشر والعقوبة.

إن هذا الأسلوب البلاغي بلغ الغاية في البيان وحسن الجدل ونقض الحجة، وذلك من جنس الحجة التي استدلوا بها فأصبحت دليلاً عليهم، لا لهم، فعملوا غفلة وسلامة قلبه بتصديقهم في كل ما يقولون، أرادوا بذلك عيبه واستنقاصه، فسيق الجواب عليهم على طريقة المقاولة والمحاورة، لإبطال قولهم بقلب مقصدهم إغاطة لهم، وكمداً لمقاصدهم، فأعقب قولهم ببيان بطلانه بأدغ برهان، فكان الجواب من الله إشارة إلى دفاعه عن نبيه، فأمر النبي ﷺ بأن يبلغهم ما هو إبطال لزعمتهم من أصله بصرف مقاتلتهم إلى معنى لائق به، حتى لا يبقى للمحكي أثر.

إن المنافقين كانوا يجدون من النبي ﷺ أدباً رفيعاً في الاستماع إلى الناس بإقبال وسماحة، ويعاملهم بظاهرهم حسب أصول الشريعة ولين عريكته ولطافة نفسه، ويهش لهم ويفسح لهم من صدره، فيسمون هذا الأدب العظيم بغير اسمه، ويصفونه بغير حقيقته، ويقولون: (هو أذن)، أي: سماع لكل قول، يجوز عليه الكذب والخداع وتغلب عليه الغفلة، ولا يفتن إلى غش القول وزوره، من حلف له صدقه، ومن دلس عليه قولاً قبله.

يقولون ذلك تظميناً لأنفسهم أن يكشف النبي ﷺ بواطنهم، أو يفتن إلى نفاقهم، أو يقولونه طعنًا عليه في تصديقه للمؤمنين الخالص الذين يتقلون له ما يطلعون عليه من شؤون المنافقين وأعمالهم وأقوالهم عن الرسول ﷺ وعن المسلمين.

فصدقهم في دعواتهم تلك وسلّم بتغيير المتعلق، ولقنه أن يقول لهم: (هو أذن خير لكم) فهو لا يقبل مما يسمعه إلا الحق وما وافق الشرع، وما فيه الخير والمصلحة للخلق، وليس بأذن في غير ذلك كسماع الباطل والكذب والغيبة والنميمة والجدل، هو كذلك، ولكن بالنسبة إلى

الخير^(١).

والرد عليهم جاء غاية في النقص فهو في أوله يوافقهم على قولهم، ثم يتبعه ما ينقضه عليهم حتى ينقض على رؤوسهم فهم كانوا يعرضون بالرسول فقلب عليهم مرادهم على تقدير تسليم أصل القضية، وجعلها مدحا وثناء عليه وذما لهم بالتعريض بهم، فإن قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ﴾ جاء تفسيرا لقوله: ﴿قُلْ أَذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾، (يؤمن بالله): فهو يعامل الناس بما أمر الله به من المعاملة بالعرفو، والصفح، والأمر بالمعروف، وبأن لا يؤاخذ أحدا إلا ببينة، فالناس في أمن من جانبه فيما يبلغ إليه فكونه يؤمن بالله وازع له عن المؤاخذة بالظنة والتهمة، (ويؤمن للمؤمنين): بتصديقه إياهم لأنهم صادقون لا يكذبون؛ لأن الإيمان وازع لهم عن أن يخبروه الكذب، فكما أن الرسول لا يؤاخذ أحدا بخبر الكاذب فهو يعامل الناس بشهادة المؤمنين، فهو ثناء عليه بذلك يتضمن الأمر به، وفيه تعريض بالمنافقين فإنه لا يسمع أقوالهم إلا شفقة عليهم، لا أنه يقبلها لعدم تمييزه، كما زعموا، وهو رحمة للذين آمنوا حقيقة بهدايتهم للإيمان وتعليمهم، أو أظهروا الإيمان منكم، معشر المنافقين، حيث يقبله، لا تصديقا لكم، بل رفقا بكم، وترحما عليكم، ولا يكشف أسراركم، ولا يفضحكم، ولا يفعل بكم ما يفعل بالمشركين، مراعاة لما رأى تعالى من الحكمة في الإبقاء عليكم^(٢).

* الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجَسٌ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٩٥].

يخبر الله تعالى نبيه أنه سيحلف لكم هؤلاء المنافقون المتخلفون بعد رجوعكم من غزوة

(١) انظر: تفسير الرازي (٩٠/١٦)؛ محاسن التأويل، للقاسمي (٥/٤٤٤)؛ المنار، لمحمد رشيد رضا (٤٤٦/١٠).

(٢) انظر: التحرير والتنوير (١٠/٢٤٤)؛ التفسير القرآني للقرآن، للخطيب (٥/٨٢١).

تبوك، إذا انصرفتم إليهم (لتعرضوا عنهم) فلا توبخوهم ولا تعاتبوهم، (فأعرضوا عنهم): فدعوا تأنيبهم، وخلوهم وما اختاروا لأنفسهم من الكفر والنفاق، (إنهم رجس)، خبثاء نجس فلا نفع مع اعتقاداتهم من عتابهم، (ومأواهم جهنم)، يقول: ومصيرهم إلى جهنم، وهي مسكنهم الذي يأوونها في الآخرة^(١).

هذا مجمل معنى الآية، وقد ذكر ابن عاشور أن الآية تضمنت أسلوب القول بالموجب، وصاحب المنار عبر عنه بالأسلوب الحكيم^(٢)، مع اتفاقهم على التعليل للأسلوبين، ووجه ذلك: أنهم طلبوا الإعراض عنهم رضا وصفحاً وعفواً وذلك لعدم المعاتبة واللوم، فأعطاهم الله سؤالهم لكن لا على وجه إعراض الصفح والعتاب والمصدق، ولكن إعراض الاجتناب والمقت من شيء كرهه، فكان اللفظ محتملاً للمعنيين فكان المعنى لدى المنافقين بمعنى الصفح، وكان المعنى لدى المؤمنين المقت والاحتقار لهم، فحملوا المعنى على خلاف مرادهم، وبضد اعتقادهم، وهو على ذلك من النوع الثاني من القول بالموجب الذي يطلق عليه بعض البلاغيين الأسلوب الحكيم.

قال ابن عاشور: (وصرح بعلّة الحلف هنا أنه لقصد إعراض المسلمين عنهم، أي: عن عتابهم وتقرّيعهم، للإشارة إلى أنهم لا يقصدون تطييب خواطر المسلمين، ولكن أرادوا التملص من مسبة العتاب ولذعه، (فأعرضوا عنهم)، أي: فإذا كانوا يرومون الإعراض عنهم فأعرضوا عنهم تماماً، وهذا ضرب من التقرّيع فيه إطماع للمغضوب عليه الطالب بأنه أجيبت طلبته، حتى إذا تأمل وجد ما طمع فيه قد انقلب عكس المطلوب فصار يأسا لأنهم أرادوا الإعراض عن المعاتبة بالإمساك عنها واستدامة معاملتهم معاملة المسلمين، فإذا بهم يواجهون بالإعراض عن

(١) انظر: تفسير الطبري (١٤/٤٢٥)؛ الكشاف (٢/٣٠٢).

(٢) انظر: التحرير والتنوير (٩/١١)؛ المنار، لمحمد رشيد رضا (٤/١١).

القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

مكالمتهم ومخالطتهم وذلك أشد مما حلفوا للتفادي عنه؛ فهو من تأكيد الشيء بما يشبه ضده^(١)، أو من القول بالموجب^(٢).

وإشارات المفسرين مثل الرازي والبقاعي لهذا الأسلوب أثناء تفسيرهم للآية ظاهرة، وإن لم يصرحوا بالاصطلاح^(٣).

وأما إطلاق الأسلوب الحكيم عليه فقد سبق بيان قرب الأسلوبين في حمل اللفظ على خلاف المعنى المراد، إلا أن القول بالموجب فيه نوع جدل وخصومة وحمل على ضد المعنى خلافا للأسلوب الحكيم الذي يكون من السائل والمستفيد ونحوه، والخصومة هنا ظاهرة إذ الحديث عن المنافقين وأسلوب التعامل معهم، وأما قول ابن عاشور إنه من تأكيد الشيء بما يشبه ضده فيحمل على المعنى في هذا الأسلوب وله وجه صحيح، وإن كان البلاغيون ينصون في حدوده على تضمينه للاستثناء أو الاستدراك، وذكره للاصطلاحين يدل على قربهما في المعنى من جهة النقض على الخصم وقلب الحججة عليه.

ثم ذكر تعالى العلة في وجوب الإعراض عنهم، فقال: (إنهم رجس) يعنى أن المعاتبة لا تنفع فيهم ولا تصلحهم، إنما يعاتب الأديب ذو النية الحسنة، والمؤمن يوبخ على زلة تفرط منه، ليظهره التوبيخ بالحمل على التوبة والاستغفار، والمعنى: أن خبث باطنهم رجس روحاني، فكما يجب الاحتراز عن الأرجاس الجسمانية، فوجب الاحتراز عن الأرجاس الروحانية أولى، خوفاً

(١) عرفه القزويني بقوله: أن يُستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح بتقدير دخولها فيها، أو يُثبت لشيء صفة مدح، ويُعقب بأداة استثناء تليها صفة مدح أخرى له. تلخيص المفتاح، للقزويني (٣٨٠)؛ وانظر: شروح التلخيص (١/٣٨٦-٣٨٩).

(٢) التحرير والتنوير (٩/١١).

(٣) انظر: تفسير الرازي (١٦/١٢٤)؛ نظم الدرر، للبقاعي (٣/٩)؛ التفسير القرآني للقرآن، لعبدالكريم الخطيب (٦/٨٧٥).



من سريانها إلى الإنسان، وحذرا من أن يميل طبع الإنسان إلى تلك الأعمال^(١).

*** الآية السابعة: قوله تعالى:** ﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَلَكُ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَلَكُ أَتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَذِبِينَ ۝ قَالَ يَنْقُومِ آرَاءُهُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَنِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعَمِيتَ عَلَيْكُمْ أَنْزَلْنَا مُكْذِبًا وَأَنْتُمْ هَاهُنَا كَارِهِونَ ۝ وَيَنْقُومِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَا لَآءُ إِنِ اجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّهُمْ مُلْتَقُونَ بِهِمْ وَلِنَكْفِي أَرْبَابَكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ ۝ وَيَنْقُومِ مَن يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ ۝ إِنِّي إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ [هود: ٢٧ - ٣١].

هذه الآيات من حوار نوح مع قومه، والمحاجة بينهم على تقرير نبوته، فقد احتج قومه على نفي نبوته بكونه بشرا مثلهم في الخلق والصورة والجنس، كأنهم كانوا منكرين أن يكون الله يرسل من البشر رسولا إلى خلقه، فجاء الجواب في قوله: ﴿ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا ﴾ فأقرهم الله على بشريته وأنه لم يدع فضلا عليهم إلا بالوحي، ولكن غايته أي أبشركم، وأنذركم، وأما ما عدا ذلك، فليس بيدي من الأمر شيء، فليست خزائن الله عندي، أدبرها وأعطي من أشياء، وأحرم من أشياء، (ولا أعلم الغيب) فأخبركم بسرائركم وبواطنكم، (ولا أقول إني ملك) فلا أدعي رتبة فوق رتبتي، ولا منزلة سوى المنزلة، التي أنزلي الله بها، وهذه الشبهات وهي المال وعلم الغيب والملكية من شبهات الأقوام واعتقاداتهم التي يكررونها على الرسل لتكذيب نبوتهم.

ووجه كون الشبهة والجواب من القول بالموجب، أنهم استدلوا على نفي نبوته ببشريته وعدم ملكيته فلا فضل له عليهم، فوافقهم القرآن على صحة مقتضى الدليل والحجة بكونه بشرا،

(١) انظر: الكشاف (٢/٣٠٢)؛ روح المعاني (٥/٦).

ولكنه نفى صحة الدلالة على نفي النبوة بنفي البشرية فجاء النزاع في الدلالة دون الدليل، وهذا النوع موافق لتعريف الأصوليين في تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع، أو تعريف البلاغيين برد كلام الخصم من فحوى لفظه، فقد أقر لهم ببشريته وعدم ملكيته أو أفضليته عليهم بمال أو علم بالغيب، ولم يقر لهم بدالاتهم على ما ذكروه من نفي النبوة، بل إن إرسال بشر من جنسكم أقرب للعقل في إثبات النبوة، وفيه نوع إطماع لهم بالموافقة على حجتهم ثم كرا على دليلهم ونقضاه بالجواب والإبطال، فقد قال لهم نوح عليه السلام: ﴿إني لم أدع الفضل عليكم بإحدى هذه الثلاث الخصال فأقرهم، ثم فصل الجواب بقوله: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ﴾ أي: رزقه وأمواله حتى استدلوها بعدمها على كذبي فإن النبوة أعز من أن تنال بأسباب دنيوية، ودعواها بمعزل عن ادعاء المال والجاه، ﴿وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾، أي: لا أدعي علم الغيب حتى تسارعوا إلى الإنكار والتكذيب والاستبعاد، ﴿وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾: حتى تقولوا ما نراك إلا بشرا مثلنا فإن البشرية ليست من موانع النبوة بل من مبادئها، أي: إنكم اتخذتم فقدان هذه الأمور الثلاثة ذريعة إلى تكذبي، والحال أنني لا أدعي شيئا من ذلك ولا الذي أدعيه يتعلق بشيء منها وإنما يتعلق بالفضائل النفسانية التي بها تتفاوت مقادير البشر^(١).

وممن صرح بهذا الأسلوب ابن عاشور إذ قال: (هذا تفصيل لما رد به مقالة قومه إجمالاً، فهم استدلوها على نفي نبوته بأنهم لم يروا له فضلا عليهم، فجاء هو في جوابهم بالقول بالموجب أنه لم يدع فضلا غير الوحي إليه كما حكى الله عن أنبيائه عليهم السلام في قوله: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ خُنْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ يُؤْمِنُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [إبراهيم: ١١]، ولذلك نفى أن يكون قد ادعى غير ذلك، واقتصر على بعض ما يتوهمونه من لوازم النبوة وهو أن يكون أغنى منهم، أو أن يعلم الأمور الغائبة)^(٢).

(١) انظر: تفسير أبي السعود (٤/٢٠٣)؛ محاسن التأويل، للقاسمي (٦/٩١).

(٢) التحرير والتنوير (١٢/٥٧)؛ التفسير المحرر، مؤسسة الدرر السنوية (٤/١١٩).

وما صرح به ابن عاشور من الأسلوب أشار إليه عدد من المفسرين ضمن بيانهم لمعنى الآية وإن لم يصرحوا بالمصطلح مثل الزمخشري والبقاعي وأبي السعود وغيرهم^(١).

*** الآية الثامنة: قوله تعالى:** ﴿ قَالُوا إِنَّا نَتَمَرُّ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ ﴾ ^ط قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنَّا نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ^ط [إبراهيم: ١٠ - ١١].

من حجج أقوام الرسل التي تتردد على ألسنتهم ما أخبر الله به في هذه الآية، أنكم مثلنا في الصورة والهيئة والبشرية ولستم ملائكة، تريدون صرفنا عن عبادة ما كان يعبد آباؤنا، وقد صدقتم في قولكم، أي: إنا بشر مثلكم في الأشخاص والخلقة لكن تبايننا بفضل الله الذي يختص به من يشاء^(٢).

وهذا الأسلوب في الآية من القول بالموجب، فقد أراد الأقسام إفحام رسالهم بقطع المجادلة النظرية فأذكروا تخصيصهم بفضل زائد عليهم بإثبات كونهم بشرا، فظنوا أن ذلك أقطع لحجة الرسل لأن المشابهة بينهم وبين قومهم محسوسة لا تحتاج إلى تطويل في الاحتجاج، فظنوا أن ذلك تعجيز لهم، فسلم لهم الرسل أن الأمر كذلك، لكنهم بينوا أن التماثل في البشرية والإنسانية لا يمنع من اختصاص بعض البشر بمنصب النبوة لأن هذا المنصب منصب يمن الله به على من يشاء من عباده، فإذا كان الأمر كذلك فقد سقطت هذه الشبهة، وهو من النوع الثاني عند البلاغيين في القول بالموجب، فهو جواب للخصم من جنس حجته، وقلبه دليلاً وبرهاناً عليه. وقد نص الطيبي وابن عرفة وابن عاشور وغيرهم عند هذه الآية على القول بالموجب^(٣).

(١) انظر: الكشاف (٢/٣٨٨)؛ نظم الدرر، للبقاعي (٩/٢٧٥)؛ تفسير أبي السعود (٤/٢٠٣).

(٢) انظر: جامع البيان، للطبري (١٦/٥٣٨)؛ المحرر الوجيز، لابن عطية (٣/٣٢٨).

(٣) انظر: حاشية الطيبي (٨/٥٦٤)؛ نكت وتنبهات على تفسير القرآن المجيد، للبسيلى (٢/٢٨٩)؛

حاشية ابن التمجيد على البيضاوي (١١/٢٩)؛ روح المعاني، للآلوسي (٧/١٨٧).

قال ابن عاشور: (قول الرسل إن نحن إلا بشر مثلكم جواب بطريق القول بالموجب في علم آداب البحث، وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ببيان محل الاستدلال غير تام الإنتاج، وفيه إطماع في الموافقة، ثم كر على استدلالهم المقصود بالإبطال بتبيين خطئهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَبِنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا أَلَا عَزْمٌ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨]، وهذا النوع من القوادح في علم الجدل شديد الوقع على المناظر، فليس قول الرسل: ﴿إِنْ كُنَّا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ تقريراً للدليل، ولكنه تمهيد لبیان غلط المستدل في الاستنتاج من دليله، ومحل البيان هو الاستدراك في قوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾. والمعنى: أن المماثلة في البشرية لا تقتضي المماثلة في زائد عليها فالبشر كلهم عباد الله، والله يامن على من يشاء من عباده بنعم لم يعطها غيرهم، فالاستدراك رفع لما توهموه من كون المماثلة في البشرية مقتضى الاستواء في كل خصلة^(١).

ومع ثبوت حجة الأقوام في بشرية الأنبياء ونقض الاستدلال بها كما تقدم إلا أنها عند التأمل متناقضة من وجهين:

أحدهما: أنهم تركوا طاعة رسلهم واتباعهم؛ لأنهم بشر مثلهم؛ ثم أطاعوا آباءهم واتبعواهم في عبادة الأصنام، وهم بشر مثلهم، حيث قالوا: ﴿تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَتْ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ فذلك تناقض في القول.

والثاني: أنهم لم يروا الرسل متبوعين؛ لأنهم بشر ثم لا يخلو من أن يكونوا متبوعين استتبعوا غيرهم دونهم، أو كانوا أتباعاً لغيرهم؛ إذ قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢]، فذلك تناقض آخر في القول^(٢).

(١) التحرير والتنوير (١٣/ ٢٠٠)؛ روح المعاني، للآلوسي (٧/ ١٨٧).

(٢) انظر: تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتوريدي (٦/ ٣٧١).

* الآية التاسعة: قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا يَتَأْتِيهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾ ﴿٦﴾ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلْئِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٧﴾ مَا نُنَزِّلُ الْمَلْئِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنظَرِينَ ﴿٨﴾ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ [الحجر: ٦ - ٩].

ذكر ابن عاشور في الآية الأخيرة أسلوب القول بالموجب، والمراد بها: (إننا نحن نزلنا الذكر) وهو القرآن (وإننا له لحافظون) قال: وإننا للقرآن لحافظون من أن يزداد فيه باطل ما ليس منه، أو ينقص منه ما هو منه من أحكامه وحدوده وفرائضه، والهاء في قوله: (له) من ذكر الذكر. ووجه ما ذكره من الأسلوب أنها جاءت في سياق الرد على استهزائهم وتكذيبهم في قولهم: ﴿ وَقَالُوا يَتَأْتِيهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾، قال ابن عاشور: (وكان هذا الجواب من نوع القول بالموجب بتقرير إنزال الذكر على الرسول ﷺ مجازاة لظاهر كلامهم، والمقصود الرد عليهم في استهزائهم، فأكد الخبر بـ(إننا)، وضمير الفصل مع موافقته لما في الواقع كقوله: ﴿ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَفِيقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ [المنافقون: ١]، ثم زاد ذلك ارتقاء ونكاية لهم بأن منزل الذكر هو حافظه من كيد الأعداء)^(١).

ولم يذكر أحد من المفسرين هذا الأسلوب عند هذه الآية، أو يشير إليه أثناء تفسيره للآية، وقول أهل الشرك: ﴿ وَقَالُوا يَتَأْتِيهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾ خرج مخرج الاستهزاء والسخرية، ولم يكن على سبيل الاحتجاج والاستدلال، والقول بالموجب على تعريف الأصوليين: تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع، وليس في الآية أو في الجواب في قوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ما يدخل في الجدل والمناظرة المبنية على الاستدلال، فالمشركون قصدوا السخرية، وليس في ذلك شيء من الاحتجاج أو الحجة والبرهان، وجاء الجواب بما يرد استهزاءهم، ويؤكد نزول الوحي من الله والحفظ لكتابه عن الزيادة والنقصان والتبديل، قال ابن

(١) التحرير والتنوير (٢٠/١٤).

القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

عطية: (وهذا كما يقول لك رجل على جهة الاستخفاف: يا عظيم القدر، فتقول له على جهة الرد والنجة: نعم أنا عظيم القدر ثم تأخذ في قولك فتأمله)^(١).

وفي عبارة ابن عطية إشارة إلى أن القرآن قد ترفع عن هذه السخرية إلى الاحتجاج بما يثبت نزول القرآن من عند الله، «فجاء قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ كبتا لهؤلاء المشركين، وردعا لهم، وإعلانا بما يملأ صدورهم حسدا وحسرة، فقد أبوا إلا أن يجهلوا الجهة التي يقول النبي إنه تلقى الذكر منها، فقالوا: ﴿الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾ ولم يقولوا: ولو على سبيل الاستهزاء نزل الله عليه الذكر، فجاءهم قول الحق ﷺ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ بهذا التوكيد القاطع^(٢).

وقد تكرر استهزاء الأقوام برسولهم كثيرا في القرآن، وأجوبة الأنبياء عليهم، ولم يذكر أحد من المفسرين في هذه الآيات ما يتضمن الاحتجاج والمناظرة التي تدخل ضمن أسلوب القول بالموجب، وفي ذلك توسع وخروج عن مهيع القول بالموجب عند الأصوليين والبلاغيين، فلا يظهر صحة إطلاق مصطلح القول بالموجب على هذه الآية.

*** الآية العاشرة: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنَّ مَتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾**

[الأنبياء: ٣٤].

يقول الله لنبية: وما خلدنا أحدا من بني آدم يا محمد قبلك في الدنيا فنخلدك فيها، ولا بد لك من أن تموت كما مات من قبلك من رسلنا ﴿أَفَإِنَّ مَتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾ يقول: أي: فهل إذا مت خلدوا بعدك، فليهنهم الخلود حينئذ إن كان لهم خلود، وليس الأمر كذلك، بل كل من عليها فان^(٣).

(١) المحرر الوجيز، لابن عطية (٣/٣٥١)؛ ومعنى النجاة: أشد الرد والنهر. لسان العرب (١٣/٥٤٧).

(٢) التفسير القرآني للقرآن، د. عبد الكريم الخطيب (٧/٢١٨).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٨/٤٣٩)؛ تفسير السعدي (٥٢٣).

وقد ذكر ابن عاشور أن هذه الآية متضمنة لأسلوب القول بالموجب، ووجه ذلك أن الآية سبقت بذكر عدة مطاعن للمشركين على النبي ﷺ، فلما ضاقوا به ذرعا، وأعيتهم الوسائل في صده عن دعوته إلى الله كان مما يعزّون به أنفسهم، ويمنّونها الأمانى فيه، أن ينتظروا به تلك الأيام أو السنين الباقية من عمره، وقد ذهب أكثره، فهي سنوات قليلة ينتظرونها على مضض، حتى يأتيه الموت، وهذا ما حكاها القرآن عنهم في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ﴾ [الطور: ٣٠] فتنتهي حينئذ دعوته كما ذهبت دعوات من قبله، فلما كان تمنيهام موته يقتضي أن الذين تمنوا ذلك وتربصوا به كأنهم واثقون بأنهم يموتون بعده فتتم شماتتهم، أو كأنهم لا يموتون أبدا فلا يشمت بهم أحد، وجه إليهم استفهام الإنكار على طريقة التعريض بتزليلهم منزلة من يزعم أنهم خالدون ﴿أَفَلَيْنَ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾، وقد بين ابن عاشور وجه القول بالموجب؛ إذ قال: (ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخَالِدَ﴾ طريقة القول بالموجب، أي: أنك تموت كما قالوا، ولكنهم لا يرون ذلك وهم بحال من يزعمون أنهم مخلدون، فأيقنوا بأنهم يتربصون بك ريب المنون من فرط غرورهم، فالتفريع كان على ما في الجملة الأولى من القول بالموجب، أي: ما هم بخالدين حتى يوقنوا أنهم يرون موتك، وفي الإنكار الذي هو في معنى النفي إنذار لهم بأنهم لا يرى موته منهم أحد^(١)).

وهو على ذلك من القول بالموجب في تسليم الدليل وبقاء النزاع في المدلول، ورد برهانهم من فحوى استدلالهم فأضحى دليلا عليهم لا لهم، فسلم لهم القرآن حججهم بموته، وأن تلك سنة كونية لا تتخلف ثم نفى الله تعالى عنه الشماتة بهذا، ونقض حججهم أنه قضى أن لا يخلد في الدنيا بشرا، فلا أنت ولا هم إلا عرضة للموت، فليس فيما ذكروا حجة، وعلى فرض حججته فإنهم لن يخلدوا في الدنيا، فهو إطماع في الموافقة لهم ثم قلب للدليل عليهم على طريقة

(١) التحرير والتنوير (١٧/٦٢).

الاستفهام، وهو غاية في قطع الحجة من جنس دليلهم، فلا يجدون لها جواباً.

*** الآية الحادية عشرة: قوله تعالى:** ﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾ قَالَ فَعَلْتَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٢١﴾ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٢٢﴾ [الشعراء: ١٨ - ٢٢].

المناظرة والاحتجاج بين فرعون وموسى ﷺ تكررت في القرآن في عدة مواضع، فقد امتن فرعون على موسى بترتيته في كنفه، وشكك في نبوته وصدقه بقتله القبطي وأنت لذلك من الكافرين بنعمتي، فأقر موسى بالقتل ونفي الكفر، ثم قال: إنما وقع مني القتل ضاللاً وجهلاً قبل أن يوحى إلي، ثم وهبني الله النبوة والرسالة، ومنتك علي بالتربية هي نقمة لا نعمة، فهل تدلي علي بهذه المنة لأنك سخرت بني إسرائيل وجعلتهم لك بمنزلة العبيد وأسلمتني من تعبيدك وتسخيرك؟^(١)

وقد صرح الطيبي والآلوسي وابن عاشور بأن هذه الآية والمناظرة تتضمن أسلوب القول بالموجب^(٢)، وبيان ذلك أن فرعون احتج على بطلان نبوة موسى وكذبه في ادعائه الرسالة بأنه أنعم عليه بترتيته في كنفه ثم إنه كفر نعمته بقتله القبطي، ومن كانت عادته كفران النعم لم يكن مرتقياً لمقام النبوة، فأقر موسى خصمه بالقتل وبين أن تلك الفعلة إنما فرطت منه وهو من الجاهلين الذاهبين عن الصواب، فجعل موسى الاعتراف بالفعل جزاء لذلك التهديد على طريقة القول بالموجب، أي لا أتهيب ما أردت، ولكنه كذب فرعون ودفع الوصف بالكفر عن نفسه،

(١) انظر: تفسير الطبري (٣٤٠ / ١٩)؛ تفسير السعدي (٥٩٠)؛ أضواء البيان، للشنقيطي (٨٩ / ٦).

(٢) انظر: حاشية الطيبي (٣٣٨ / ١١)؛ روح المعاني، للآلوسي (٦٨ / ١٠)؛ التحرير والتنوير،

لابن عاشور (١١٤ / ١٩).

وبرأ ساحته بأن وضع الضالين موضع الكافرين ربثاً بمن رشح للنبوة عن تلك الصفة، فجواب موسى فيه اعتراف بظاهر التقرير، وإبطال لما يستتبعه من جعله حجة لتكذيبه برسالته عن الله، ولذلك قابل قول فرعون: ﴿ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾، بقوله: ﴿ وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴾ إبطالاً لأن يكون يومئذ كافراً، ولذلك كان هذا أهم بالإبطال^(١).

وبهذا يظهر وجه الاسترسال في الجواب بقوله: ﴿ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾، فكان فراري قد عقبه أن الله أنعم علي فأصلح حالي وعلمني وأرسلني؛ فليس ذلك من موسى مجرد إطناب بل لأنه يفيد معنى أن الأحوال بأواخرها فلا عجب أن أكون مرسلًا فإن الله أعلم حيث يجعل رسالته، وذلك كله قبل أن يهبني الله النبوة والرسالة، ثم كر علي حجته بامتثانه بالنعمة فأبطلها من أصلها، واستأصلها من جذورها، وسماها بحقيقتها وأنها كانت ظلماً ونعمة وعذاباً علي أبناء بني إسرائيل.

وسواء قيل: إنها نعمة علي موسى بتركه بلا تعييد مع استعباده لبقية أبناء بني إسرائيل، أو إن ذلك علي سبيل الاستفهام الإنكاري أن يكون هذا الاستعباد منة تمنها علي، وهي نعمة وليست بنعمة^(٢)، وهما قولان للمفسرين، فإن كلام موسى علي كلا القولين جواب دامغ ونقض وقلب للحجة علي فرعون بتمته المزعومة، وتكذيب لامتنان فرعون بقلب النعمة نقمة بتكذيبه أن نعمة تربيته ما كانت إلا بسبب إذلال بني إسرائيل إذ أمر فرعون باستئصال أطفال بني إسرائيل الذي

(١) المراجع السابقة.

(٢) ذهب إلى القول الأول: قتادة ورجحه الزمخشري وهو الأقرب من القولين والأليق بمناظرة موسى مع فرعون أنه لن يمتن لفرعون بتركه مع استعباده لأبناء بني إسرائيل، وهو الأظهر أيضاً في دفع حجة فرعون، وإلى القول الثاني ذهب مجاهد والحسن البصري ورجحه الطبري واستدل بالسياق. تفسير الطبري (١٩/٣٤٠)؛ الكشف (٣/٣٠٦).

تسبب عليه إلقاء أم موسى بطفلها في اليم حيث عثرت عليه امرأة فرعون ومن معها من حاشيتها، ويتضمن أن الإحسان إليه مع الإساءة إلى قومه لا يستحق نعته بأنه إحسان ولا منة^(١).

وفي إقرار موسى رباطة جأش وتوكل على ربه، وذكر ما نشأ له من خير عنها، وليعلم فرعون أنه لم يؤثر على نفس موسى بذكر فعلته أمام الملائكة، قال الطيبي: (فإن الجواب مبني على قاعدة القول بالموجب، وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف، فإن الكليم ﷺ قرر ما جعله اللعين جزاء لفعله، حيث قال: ﴿فَعَلَّهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾، فلما قرر ما جعله اللعين جزاء لفعله أتى بقوله: ﴿إِذَا﴾ هذا معنى جواب المصنف عن السؤال، ثم علق بالجواب ما قلعه من سنخه بقوله: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^(٢).

والحاصل أنه نسبة إلى مقابلة الإحسان بالإساءة وقررها بكونه كافراً، فأجاب ﷺ بأن المقابلة حاصلة، ولكن أين الإحسان؟، وما كنت كافراً بك فإنه عين الهدى، بل ضالاً في الإقدام على الفعل وما كنت كافراً بالنعمة منعم أصلاً ولكن كنت فاعلاً لذلك خطأ.

إن في هذا الأسلوب الجدلي الذي واجه به موسى فرعون من الإقرار بالخطأ والإنصاف مع النفس، ثم بيان نقض دليبه على بطلان النبوة بذلك الفعل، ثم قلب النعمة بالنقمة، فيه من البلاغة والفصاحة ما يجعل المنصف أن يسلم بحجة موسى وأحقية هذه الرسالة ومواجهة هذا الطاغية، وفيه من الإطماع لفرعون بثبوت برهانه ثم الكر عليه بالنقض وبيان حقيقة بطلانه، كل ذلك يظهر في هذا الأسلوب البليغ في الجدل والمناظرة.

* الآية الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَتَّبِعُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيَ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١١﴾ قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا

(١) انظر: المحرر الوجيز (٤/٢٢٨)؛ التحرير والتنوير (١٩/١١٣).

(٢) حاشية الطيبي (١١/٣٣٦)؛ وسنخه: أي: أصله.

فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿ص: ٧٥ - ٧٧﴾.

وردت هذه الآية في سياق قصة آدم مع إبليس وعصيان إبليس لأمر ربه في السجود لآدم، وقد نسب الطيبي للزمخشري تضمن هذه الآية لأسلوب القول بالموجب^(١) ووجه ذلك: أن الله تعالى أمر إبليس بالسجود لآدم فامتنع من السجود له، فلما سأله عن علة ذلك تعلل بأنه أفضل منه إذ هو مخلوق من النار وآدم من طين والنار أفضل من الطين، فرأى له فضلا عليه وعلوا لا يليق به السجود له، فأقره الله على ذلك الدليل، وأخبره أن ذلك القياس والعلة كانت في مقابل النص الذي هو الأمر، وفي مقابل الاقتداء بالملائكة التي هي أعظم عند الله منزلة من إبليس وأقربهم منه زلفى، قال الزمخشري: (فإن قلت: ما وجه قوله: ﴿حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ قلت: قد سبق لنا أن ذا اليمين يباشر أكثر أعماله بيديه فغلب العمل باليمين على سائر الأعمال... وتكبر أن يكون سجوده لغير الخالق، وانضم إلى ذلك أن آدم مخلوق من طين وهو مخلوق من نار، ورأى للنار فضلا على الطين فاستعظم أن يسجد لمخلوق مع فضله عليه في المنصب... فقيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، أي: ما منعك من السجود لشيء هو كما تقول مخلوق خلقته بيدي - لا شك في كونه مخلوقا - امثالاً لأمرئ وإعظاماً لخطابي كما فعلت الملائكة... وقيل له: لم تركته مع وجود هذه العلة، وقد أمرك الله به، يعنى: كان عليك أن تعتبر أمر الله ولا تعتبر هذه العلة، ومثاله: أن يأمر الملك وزيره أن يزور بعض سقاط الحشم فيمتنع اعتباراً لسقوطه، فيقول له: ما منعك أن تتواضع لمن لا يخفى على سقوطه، يريد: هلا اعتبرت أمرئ وخطابي وتركت اعتبار سقوطه^(٢).

(١) انظر: حاشية الطيبي (٣٢٣/١٣)، حاشية ابن التمجيد على البيضاوي (٤٥٣/١٥).

(٢) الكشف (١٠٦/٤)، ولا تخفى سوء عبارة الزمخشري في حق آدم ﷺ بقوله: «وتركت اعتبار سقوطه».

وفي قول الزمخشري السابق إنكار لإثبات حقيقة صفة اليدين لله تعالى كما هو مذهبه، وذلك يتضمن إنكار فضيلة آدم ﷺ على سائر الخلق، وهو علة معتبرة في تكريمه بالسجود له. وأوضح الطيبي وجه القول بالموجب في قول الزمخشري إذ قال: (فقيل له على سبيل القول بالموجب: هب أنه كان مخلوقاً من تراب فهلا نظرت إلى أمري فسجدت ولم تنظر إلى تلك العلة فلم تمتنع؟ وإليه الإشارة بقوله: لم تركته مع وجود هذه العلة)^(١). ثم تعقب الطيبي القول بالموجب بقوله: (هذا تطويل وإخفاء للشمس بالطين لحب المذهب، فإنه تعالى علل إنكاره عليه بعدم السجود بهذه العلة التي تدل على تكريمه المسجود له، بدليل قوله: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ﴾ ثم إيراد اللعين ذلك القياس الفاسد حيث قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ فكيف يجعل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيْ﴾ متضمناً لهذا، وقد جعل جواباً للإنكار؟^(٢).

ولا يخفى سوء التمثيل الذي أورده الزمخشري في حق آدم ﷺ مع الملائكة بالوزير مع سقاط الحشم، وفي عبارته دسيسة اعتزالية بتفضيل الملائكة على الأنبياء كما هو مذهبه، وقد صرح بذلك في قوله: (وزلّ عنه أنّ الله سبحانه حين أمر به أعزّ عباده عليه، وأقربهم منه زلفى وهم الملائكة، وهم أحق بأن يذهبوا بأنفسهم عن التواضع للبشر الضئيل، ويستنكفوا من السجود له من غيرهم، ثم لم يفعلوا وتبعوا أمر الله وجعلوه قدام أعينهم، ولم يلتفتوا إلى التفاوت بين الساجد والمسجود له)^(٣).

والقول بالموجب وقبول علة إبليس في عدم السجود بسبب تفضيل النار على الطين آثار عددًا من المفسرين على كلام الزمخشري، منهم ابن المنير والطيبي وابن التمجيد والآلوسي،

(١) حاشية الطيبي (١٣/٣٢٣).

(٢) المرجع السابق (١٣/٣٢٣)، حاشية ابن التمجيد على البيضاوي (١٥/٤٥٣).

(٣) الكشاف (٤/١٠٦).

فإن الإنكار من الله تعالى جاء متقدماً على علة ودليل إبليس الذي تعلل به، وذلك في قوله تعالى لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾، ولم يحصل إقرار من الله تعالى لإبليس على تعليله بإباء السجود، بل أتبعه بالعقوبة والنكال بإخراجه من الجنة، ﴿ قَالَ فَأَخْرِجْ مَهْيَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ۖ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ﴾ [ص: ٧٧ - ٧٨].

قال الآلوسي: (وإخراج الكلام مخرج القول بالموجب مما لا يكاد يقبل؛ فإن سياق القول بالموجب أن يسلم له ثم ينكر عليه لا أن يقدم الإنكار أصلاً... ولعمري إن هذا الرجل عتق أباه آدم ﷺ في هذا المبحث من «كشافه» حيث أورد فيه مثالا لما قرره في الآية جعل فيه سقاط الحشم مثالا لآدم ﷺ، وبر عدو الله تعالى إبليس حيث أقام له عذره و صوب اعتقاده أنه أفضل من آدم لكونه من نار و آدم من طين، وإنما غلطه من جهة أخرى وهو أنه لم يقس نفسه على الملائكة إذ سجدوا له على علمهم أنه بالنسبة إليهم محطوط الرتبة ساقط المنزلة، وكم له من عثرة لا يقال لصاحبها لعا مع الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم في هذا المقام^(١)).

ورد القول بالموجب في هذه الآية ظاهر بعدة قرائن وأدلة، فإن قوله تعالى: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ ﴾ تعليلا يدل على تكرمة المسجود له، وإلا فما مزية ذكر تخصيص خلقه بيديه عن بقية الخلق؟، وبدليل وصف إبليس بالاستكبار والعلو مع كون آدم أعلى منه منزلة: ﴿ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾، مع سبقه ذلك بوصفه بالخليفة في الأرض، وتعليمه أسماء كل شيء، مع تعقيبه بقوله: ﴿ قَالَ فَأَخْرِجْ مَهْيَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ۖ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ﴾، مع قول إبليس بعد ذلك: ﴿ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ ﴾ [الإسراء: ٦٢]، وهذا يضعف أصل

(١) روح المعاني (٢١٦/١٢)، وبعض العبارة منقولة من كلام ابن المنير في: الانتصاف بحاشية الكشاف (١٠٦/٤)، حاشية الطيبي (٣٢٣/١٣)، حاشية ابن التمجيد على البيضاوي (٤٥٣/١٥).

الزمخشري الذي ذهب إليه في القول بالموجب، وهو التسليم لحجة إبليس وتعليه في عدم السجود بغض النظر عن وصفه له بالكبر، فإن الآية جاءت بأشد عبارات الإنكار على إبليس ابتداءً، وتقديمه رأيه السقيم على أمر الله تعالى الصريح بالسجود لآدم، وتركه الاتساء بالملائكة المصطفين. وأما ربط قول الزمخشري بالقول بالموجب هنا بمعتقد الزمخشري في تفضيل الملائكة على الأنبياء كما صرح به ابن المنير ونقله عنه الطيبي وابن التمجيد^(١) فلم يظهر لي صوابه، وذلك أن الزمخشري يرى أن إبليس من الجن كما صرح به عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠]، فلا وجه عنده لتعليل عدم سجود إبليس لآدم بأن إبليس من الملائكة، وأن امتناعه من السجود لفضل الملائكة على الأنبياء، وأنه تعلل بذلك فأقره الله على ذلك^(٢). ومما سبق نقاشه يظهر عدم صحة القول بالموجب عند هذه الآية، وأنه لم يحصل من الله إقرار لإبليس فيما ذكره من تعليل عدم سجوده من تفضيله على آدم بأنه مخلوق من نار وتفضيل النار على الطين، وأن ذلك عند التأمل فيه نوع إقرار لإبليس على عدم سجوده وصحة حجته، وأن عدم سجوده لم يكن كبرا أو عنادا محضا كما نص عليه القرآن، وإنما اختلط بشبهة وقعت لدى إبليس، ولا يخفى ما في ذلك من الضعف والبعد عن الصواب.

*** الآية الثالثة عشرة: قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ فَاَعْمَلْ إِنَّا نَحْمِلُونَ ۝٦٠ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ۝٦١﴾ [فصلت: ٥ - ٦].**

هذه المناظرة بين مشركي قريش والنبي ﷺ ومعنى الآية: أن قلوبهم في أغشية مما تدعوننا

(١) انظر: الانتصاف بحاشية الكشاف، لابن المنير (٤/١٠٦)، حاشية الطيبي (١٣/٣٢٣)، حاشية ابن التمجيد (١٥/٤٥٣).

(٢) وانظر مسألة التفضيل في: مجموع الفتاوى (٤/٣٥٤)، شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/٢٩٠).

إليه من توحيد الله، وتصديقك فيما جئتنا به، وأنا لا نفقه ما تقول، (وفي آذاننا وقر) وهو الثقل والصمم، لا نسمع ما تدعوننا إليه استثقالا لما تدعو إليه وكرهة له، فجاء الجواب (إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) أي: أي بشر مثلكم في الجنس والوظيفة والهيئة، فلست بملك، وإنما خصني الله بالوحي الذي أوحاه إلي وأمرني باتباعه، ودعوتكم إليه، (فاستقيموا إليه) أي: اسلكوا الصراط الموصل إلى الله تعالى، بتصديق الخبر الذي أخبر به، واتباع الأمر، واجتناب النهي^(١).

وقد ذكر الطيبي وابن التمجيد والآلوسي تضمن هذا الحوار أسلوب القول بالموجب^(٢).

وأثار الزمخشري تساؤلا فيه إشارة للقول بالموجب؛ إذ قال: (فإن قلت: من أين كان قوله: (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ) جوابا لقولهم: (قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ؟) قلت: من حيث أنه قال لهم: إني لست بملك، وإنما أنا بشر مثلكم، وقد أوحى إليّ دونكم فصحت بالوحي إليّ _ وأنا بشرٌ _ نبوّي، وإذا صحت نبوّي: وجب عليكم اتباعي)^(٣).

وقد اختلفوا في توجيه القول بالموجب، فذهب بعضهم أن المشركين زعموا أن هناك حاجزاً بينهم وبين فهم كلامه فلا ينتفعون به، وأمره بالعمل على إيمانهم، وإزالة هذه الموانع وانتفاعهم إن استطاع كما أنهم عاملون، فجاء الجواب أمراً نبيه ﷺ أن يجيب عن هذه الشبهة بقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُهُ وَاحِدٌ﴾، وبيان هذا الجواب، وهو المستفاد من الحصر الإضافي في قوله: (إنما) وذلك بحصر مهمته على التبليغ، فإني لا أقدر أن أحملك على الإيمان جبراً وقهراً فأخرج قلوبكم من الأكنة أو الصمم من الآذان أو الحجاب من البين، ولا

(١) انظر: تفسير الطبري (٤٢٨/٢١)؛ تفسير السعدي (٧٤٤).

(٢) انظر: حاشية الطيبي (٥٦٦/١٣)؛ حاشية ابن التمجيد على البيضاوي (١٢٠/١٧)؛ روح المعاني (٣٥٠/١٢).

(٣) الكشاف (١٨٦/٤).

أملك إظهار المعجزات والآيات إلا أن الله ﷻ أوحى إلي فأنا أبلغ هذا الوحي إليكم، فتحققت نبوتي بالوحي، وهذا القدر كاف في إثبات نبوتي، فوجب عليكم تصديقي، فإن شرفكم الله بالتوحيد والتوفيق قبلتموه، وإن خذلكم بالحرمان رددتموه، وذلك لا يشكك في نبوتي ورسالتي، فسلم لهم بعدم قدرته على هدايتهم أو إظهاره للمعجزات إلا بقدرته الله، ثم نقض هذا الاستدلال أنه لا حجة لهم فيه بعدم الإيمان والإعراض فإنه لا يملك لهم إيماناً ولا رشداً^(١).

ومما ذكروا من الأوجه في القول بالموجب، أن المشركين كانوا يتمسكون في رد النبوة بأن مدعيها يجب أن يكون ملكاً ولا يجوز أن يكون بشراً، ولذا لا يصغون إلى قول الرسول ولا يتفكرون فيه، فقله ﷺ: إني لست بملك وإنما أنا بشر من باب القلب عليهم كأنه ﷺ قال: ما تمسكتم به في رد نبوتي من أي بشر هو الذي يصحح نبوتي إذ لا يحسن في الحكمة أن يرسل إليكم الملك فهذا يوجب قبولكم لا الرد والغلو في الإعراض عن قبول دعوتي إلى التوحيد والإيمان، وانتصر الطيبي لهذا التوجيه فقال: (لفظة (إنما) من أدوات الحصر، ومعنى التركيب ها هنا: ما أنا إلا بشر موحى إليه، وإنما يستقيم هذا إذا قيل له: أنت فيما تدعيه من الوحي والرسالة كمدعي ما يوجب الخروج من البشرية والدخول في الملكية.. فكأنهم قالوا: سلمنا دعواك، لكن عندنا ما ينافية، وهو أن الرسالة منحصرة في الملائكة، وما أنت إلا بشر مثلنا... فأجابهم بقوله: (إنما أنا بشر مثلكم) على سبيل القول بالموجب، يعني: لاشك أي بشر ولست بملك، وذلك كيف يقدر في دعواي؟ لأن الرسالة إنما تثبت بالدعوى وتصديقها بالمعجزة، وقد حصل ذلك، وهو دليل قاطع، ولا أترك القاطع وأشتغل بجواب شبهتكم إلا هذا القدر لأن الذي علي الآن الدعوة إلى التوحيد وبيان سبيل الرشاد^(٢). وفي هذا الوجه تسليم لقولهم بعدم ملكيته وأنه من البشر ولا ينافي

(١) انظر: الكشاف (٤/١٨٦)؛ تفسير الرازي (٢٧/٥٤١)؛ التحرير والتنوير (٢٤/٢٣٦)؛ الانتصاف من الكشاف، لابن المنير (٤/١٨٦).

(٢) حاشية الطيبي (١٣/٥٦٦).

ذلك نبوته، فهو إطماع لهم في الموافقة وكر على حجتهم بالنقض والقلب على دليلهم. وهذان التوجيهان تكرر في القرآن كثيرا في احتجاج المشركين على الأنبياء في رد دعوتهم، وفي كلا الوجهين تسليم لمقتضى دليل الخصم وبقاء النزاع في عدم صحة استدلالهم على عدم انتفاعهم، بل وقلب الدليل عليهم من جنس حجتهم، كما كانت البشرية دليلا على النبوة دون الملكية؛ لأنها أقرب لطبيعة البشر وقبول الناس لدعوتهم، فهو على ذلك من النوع الثاني من القول بالموجب عند البلاغيين، وهو التسليم للخصم بالحجة مع نقضها عليه من جنس حجته.

وكلا الوجهين مماثل في أسلوب القول بالموجب لمناظرة الأقسام لرسولهم في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَتْ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ۝ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ خُنُّوا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ ﴾ [إبراهيم: ١٠ - ١١]، ولا يظهر وجود تعارض في الحمل على الوجهين معا، فإن الجواب يحتملها معا في التسليم لحجتهم ثم نقضها من جنس دليلهم، وقد ذكر عدد من المفسرين التوجيهين بلا ترجيح بينهما^(١).

*** الآية الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿ يَقُولُونَ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ ۗ وَاللَّهُ الْأَعَزُّ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ۗ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [المنافقون: ٨].**
هذه الآية من الآيات التي يمثل بها البلاغيون كثيرا في النوع الأول من القول بالموجب، وجاء في البخاري أنها نزلت بسبب قول المنافق عبدالله بن أبي سلول في غزوة بني المصطلق: والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، يعني نفسه الأعز، والنبى ﷺ الأذل^(٢). والمراد بالآية: يقول هؤلاء المنافقون الذين وصف صفتهم قبل ﴿ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ

(١) انظر: تفسير أبي السعود (٣/٨)؛ التحرير والتنوير (٢٤/٢٣٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب التفسير، باب سورة المنافقون، (٦/١٥٤)، برقم (٤٩٠٧).

لِيُخْرِجَ بَ الْأَعَزُّ مِمَّا الْأَذَلُّ ﴿ فيها، ويعني بالأعز: الأشد والأقوى، قال الله جل ثناؤه: (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ) يعني: الشدة والقوة (وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) بالله (وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ) ذلك^(١).

وصرح محمد رشيد رضا وابن عاشور والشعراوي بالقول بالموجب عند هذه الآية^(٢)، وهو النوع الأول من النوعين لدى البلاغيين، وذلك أن تقع صفة من كلام الغير كناية عن شيء أثبت له حكم، فتثبت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء، من غير تعرض لثبوت ذلك الحكم وانتفائه، فإنه لما ذكر صفة العزة وأثبت بها حكما وهو الإخراج من المدينة رد عليه بأن تلك الصفة ثابتة، لكن لا لمن أراد ثبوتها له، فإنها ثابتة لغيره، باقية على اقتضاءها للحكم، وهو الإخراج فلم يتعرض لحكم الإخراج بإثبات ولا نفي، فالعزة موجودة، لكن لا له، بل لله ولرسوله وللمؤمنين، أي: أن تتفق مع خصمك فيما قاله، إلا أنك تحول ما قاله من الشر إلى الخير، فهو يوافقهم على قولهم، ثم يتبعه بما ينقضه عليهم حتى ينقض على رؤسهم، فهم كانوا يعنون أنهم الأعزة، ويعرضون بالرسول والمؤمنين به فقلب عليهم مرادهم على تقدير تسليم أصل القضية وهي إخراج الأعز للأذل بإثبات العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، والتعريض بأنهم هم الأذلون ولو شاء الرسول ﷺ لأخرجهم، ولكنه لا يفعل إلا إذا أظهروا كفرهم؛ لأن قاعدة شرعيته الحكم على الظواهر.

قال ابن عاشور: (وقد أبطل الله كلامهم بقوله: ﴿ وَاللَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وهو جواب بالطريقة التي تسمى القول بالموجب في علم الجدل وهي مما يسمى بالتسليم الجدلي في علم آداب البحث، والمعنى: إن كان الأعز يخرج الأذل فإن

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٣/٤٠٢).

(٢) انظر: المنار، محمد رشيد رضا (١٠/٤٤٦)؛ التحرير والتنوير (٢٨/٢٤٩)؛ أضواء البيان،

للشنقيطي (٨/١٩٢)؛ تفسير الشعراوي (٩/٥٢٤٩).

المؤمنين هم الفريق الأعز، وعزتهم بكون الرسول ﷺ فيهم وبتأييد الله رسوله ﷺ وأوليائه لأن عزة الله هي العزة المحق المطلقة، وعزة غيره ناقصة، فلا جرم أن أولياء الله هم الذين لا يقهرون إذا أراد الله نصرهم ووعدهم به فإن كان إخراج من المدينة فإنما يخرج منها أنتم يا أهل النفاق^(١).

وفي هذا الأسلوب ما يزيد من ذلة المخاطب، فتشعر هذا الخصم بالموافقة فتتفرج أساريره فرحا بالانتصار؛ ثم بعد ذلك تنقض ما قاله؛ فيصاب بالذل، وفيه سخريّة ظاهرة بالخصم ونوع تهكم بذكر الموافقة ثم الكر عليه بالجواب والرد، وذلك يوجب عكس معنى المتكلم لأن حقيقة القول بالموجب ردّ الخصم كلام خصمه من فحوى كلامه فإن موجب قول المنافقين الآنف الذكر في الآية إخراج الرسول المنافقين من المدينة وقد كان ذلك.

وفي اقتران صفة العزة بالله مع الرسول والمؤمنين إشارة إلى أن عزتهم مستمدة من عزة الله ونصرته لأوليائه، وفي ذلك بيان للذلة والمهانة التي كان عليها المنافقون.

*** الآية الخامسة عشرة: قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ ﴿٢٣﴾ فَقَالُوا أَبَشْرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذَا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴿٢٤﴾﴾ [القمر: ٢٣ - ٢٤].**

من جدل الأقوام مع أنبيائهم وحججهم ما ذكره القرآن في تكذيب قوم ثمود لصالح، وقولهم: أبشرا منا نتبعه نحن الجماعة الكبيرة وهو واحد؟ (إِنَّا إِذَا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ) إِنَّا إِذَا بَاتِبَاعِنَا صَالِحًا وَهُوَ بَشَرٌ مِّنَّا وَاحِدٌ لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ: يعني: لفي ذهاب عن الصواب وشقاء وعناء وجنون^(٢).

ووجه القول بالموجب في الآية: أن صالحا ﷺ كان يقول لهم: إن لم تتبعوني كنتم في

(١) التحرير والتنوير (٢٨/٢٤٩).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٢/٥٨٩)؛ الكشاف (٤/٤٣٧).

ضلال عن الحق وسعر، أي: عذاب في الآخرة، فأجابوا بحمل اللفظ على خلاف مراده بصلف وعناد، فقالوا: إن اتبعناك كنا إذا كما تقول من البعد عن الصواب والجنون، فكان مراد صالح السعير في الآخرة فحملوا المعنى على الشقاء والجنون في الدنيا، ومن معاني الشعر التي ذكرها عدد من أهل اللغة: الجنون والشقاء، يقال: ناقة مسعورة، أي: كأنها مجنونة من النشاط، وجمع بينهما المبرد فذهب أن السعير يطلق على الجنون لأنه لا يستقر يُذهب به كذا وكذا لما يلتهب فيه من الحدة^(١).

فالكلام على ذلك من النوع الثاني من القول بالموجب، إلا أنه مبني على كلام مقدر لم يحصل التصريح به في الآية.

وقيل: إن جوابهم على ذلك ترتيباً على ما مضى من وصف حاله من الضعف والوحدة والبشرية ﴿أَبَشْرًا مِمَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ فإن اتبعناه نكن في ضلال وسعر^(٢).
وعلى هذا القول فليس هذا الأسلوب من القول بالموجب.

ولا يبدو وجود تعارض بين القولين فإنه لا يبعد أن ينذر النبي قومه بالبعد عن الحق والصواب ويخوفهم بالنار في الآخرة، مع كون وصفه بالبشرية من حجج الأقوام على أنبيائهم في عدم اتباعهم، فجاء جواب الأقوام محتملاً للجواب عن الأمرين معاً.
وقد صرح الألوسي على أن هذا الأسلوب من التعكيس^(٣) أو القول بالموجب، قال

(١) نسبه الواحدي، للمبرد، ونسب القول بالجنون، لابن عباس (١٠٨/٢١)؛ وانظر: معاني القرآن، للزجاج (٨٩/٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٥٨٩/٢٢).

(٣) التعكيس، أو العكس والتبديل وهو المصطلح المعروف عند عامة البلاغيين: أن يقدم جزءاً في الكلام على جزء آخر ثم يؤخر ذلك المتقدم عن الجزء الأخير، ومن أمثله: عادات السادات سادات العادات، فقدم العادات على السادات ثم عكس فقدم السادات على العادات. بغية=

الآلوسي: (وروي أن صالحاً عليه السلام كان يقول لهم: إن لم تتبعوني كنتم في ضلال عن الحق وسعر فعكسوا عليه لغاية عتوهم، فقالوا: إن اتبعناك كنا إذا كما تقول، فالكلام من باب التعكيس والقول بالموجب)^(١).

وما ذكره الآلوسي سبقه إليه الطيبي وعدد من أصحاب الحواشي، تبعاً للزمخشري والبيضاوي^(٢)، ثم ذكر الطيبي أن العكس في الاصطلاح قريب من القول بالموجب إذ قال: (عكسوا في جوابه، أي: المعنى الذي أورده في الخطاب، وأوردوه في الجواب، وردوا به من غير اعتقاد منهم؛ لأن الضلال الذي هو مقابل للهدى، والسعر من السعير، إنما يستعملهما الأنبياء في إنذاراتهم مع القوم، كما جاء في آخر هذه السورة: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر: ٤٧] لا يعتقدونها، ولذلك قال: كنا إذن كما تقول، وهو قريب من القول بالموجب)^(٣). ومصطلح العكس عند عامة البلاغيين يراد بها المقابلة في المعنى، وليس من باب رد كلام الخصم من لفظه ورد جوابه وحجته من جنس حجته، وعبارة الزمخشري: (فعكسوا عليه فقالوا: إن اتبعناك كنا إذن كما تقول)^(٤). وقد يكون ذلك اصطلاحاً خاصاً عند الزمخشري تبعه عليه المفسرون، وباب التنظير والتأصيل يطلب في كتب البلاغة، وقد يتوسع بعض المفسرين في ذكر هذه المصطلحات ومعانيها، وتنظير الآلوسي والطيبي دليل على قرب معناه اصطلاحاً من القول بالموجب،

=الإيضاح لتلخيص المفتاح، للصعيدي (٢٣/٤)؛ المطول، للتفتازاني (٣٥/٤)؛ بديع القرآن، للمصري (١١١)؛ ولم يذكر أحمد مطلوب في تتبعه التاريخي لهذا المصطلح أحداً من البلاغيين قد خالف في هذا المعنى. المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب (١٦/٢)، (٨٧/٣).

(١) روح المعاني (٨٨/١٤).

(٢) الكشف (٤٣٧/٤)؛ أنوار التنزيل، للبيضاوي (١٦٦/٥)؛ حاشية الشهاب الخفاجي (١٢٥/٨).

(٣) حاشية الطيبي (١٣٢/١٥)؛ حاشية شيخ زاده (٤٢٣/٤).

(٤) الكشف (٤٣٧/٤)؛ حاشية القونوي مع حاشية ابن التمجيد (٣٢٧/١٨).

والمراد هنا بيان وجه القول بالموجب. وجواب الأقوام في حمل لفظ السعر على خلاف معناه من معنى عذاب الآخرة إلى الشقاء والجنون من النوع الثاني في القول بالموجب كما تقدم، وهو حمل اللفظ على خلاف مراد المخاطب مما يحتمله لفظ الخصم، فيوهمه بالموافقة ثم ينقض عليه دليله وبرهانه، وهو دليل على شدة مخاصمة الأقوام لأنبيائهم وحضور أدلتهم في الانتصار لباطلهم. قال الرازي: (فإن قلنا: إن ذلك قاله على سبيل الجواب، فيكون القائل قال لهم: إن لم تتبعوه فإننا إذا في الحال في ضلال وفي سعر في العقبي، فقالوا: لا، بل لو اتبعناه فإننا إذا في الحال في ضلال وفي سعر من الذل والعبودية مجازاً فإنهم ما كانوا يعترفون بالسعير)^(١).

*** الآية السادسة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨].**

أمر الله تعالى في هذه الآية بتوحيده وإخلاص العبادة له وعدم الإشراف معه فقال: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾، أي: لا دعاء عبادة، ولا دعاء مسألة، فإن المساجد التي هي أعظم مجال العبادة مبنية على الإخلاص لله، والخضوع لعظمته، والاستكانة لعزته^(٢). قال بعض المفسرين: إن المراد بالمساجد هي الحرم، وقيل: المراد بها مواضع السجود السبعة، وقيل: الأرض كلها باعتبارها مسجدا لهذه الأمة كما جاء في الحديث الصحيح^(٣). وقد انفرد ابن عاشور بكون الآية متضمنة لأسلوب القول بالموجب، يقول في وجه ذلك: (وفرع على اختصاص كون المساجد بالله النهي عن أن يدعوا مع الله أحدا، وهذا إلزام لهم بالتوحيد بطريق القول بالموجب لأنهم كانوا يزعمون أنهم أهل بيت الله فعبادتهم غير الله منافية لزعمهم ذلك)^(٤).

(١) تفسير الرازي (٢٩/٣٠٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٣/٦٦٥)؛ تفسير السعدي (٨٩١).

(٣) انظر: النكت والعيون، للماوردي (٦/١١٩)؛ تفسير الرازي (٣٠/٦٧٣)؛ والحديث رواه البخاري في كتاب التيمم، باب سورة المائدة (١/٧٤)، برقم (٣٣٥).

(٤) التحرير والتنوير (٢٩/٢٤١).

وبيان الوجه أن المشركين كانوا يرون لأنفسهم فضلا على العرب، ويتفاخرون بكونهم أهل الحرم وهو أحد الأقوال في معنى المساجد، والمساجد لله تعالى، ومع ذلك فقد كان المشركون يصرفون شيئا من العبادة لغير الله، فألزمهم الله من جنس حجتهم ودليلهم، ووافقهم على ما زعموه وأمرهم بإخلاص التوحيد لله، فإن أهل حرم الله هم أحق الناس بالحنيفية والبعد عن الشرك، وترك عبادة الأصنام. وحمل هذه الآية على القول بالموجب بمثل هذه التقديرات في الحوار والجدال فيه تكلف لا يخفى، فإن الأصل في القول بالموجب هو رد كلام الخصم من لفظه وعبارته إذ يقول قولاً ثم يجاب على شبهته من جنس اللفظ، فالتوسع في التقدير على كلام الخصم يخالف أصل القول بالموجب في مخالفة اللفظ مع خلاف المعنى، ولذا فلم يصرح أحد من المفسرين أو يشر مجرد إشارة لما ذكره ابن عاشور من المعنى في القول بالموجب، ولم ترد الآية في سياق الخصومة والجدال، وإنما جاءت في سياق إثبات التوحيد والإفراد لله بالعبادة^(١).

*** الآية السابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ [البينة: ٥]** أخبر الله تعالى عن تفرق أهل الكتاب بعد إرسال نبيه مع كونه كان سببا في اجتماع العرب مع جاهليتهم وعدم معرفتهم به قبل الإسلام، والسبب في ذلك كفر أهل الكتاب به ﴿ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ [البينة: ٤]، وجاءت هذه الآية بيانا أن دين النبي ﷺ موافق لما جاء في كتبهم، فلا حجة لهم في التفرق، ومعنى الآية: أن الله ما أمر أهل الكتاب من اليهود والنصارى في كتبهم التوراة والإنجيل إلا أن يعبدوا الله وحده مائلين عن الشرك، مؤدين للصلاة والزكاة، فأشركت اليهود بربها بقولهم إن عزيرا ابن الله، والنصارى بقولهم في المسيح مثل ذلك، وجحودهم نبوة محمد ﷺ^(٢). وذهب

(١) انظر: الكشاف مع حاشية الطيبي (٦٣/١٦)؛ تفسير البيضاوي مع حاشية القونوي (٣٥٥/١٩).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٥٤١/٢٤)؛ تفسير السعدي (٩٣١).

ابن عاشور إلى كون الآية تتضمن أسلوب القول بالموجب، ووجه القول به، أن أهل الكتاب كانوا عالمين بصفة النبي ﷺ، ويتظنون خروجه للإيمان ويقولون: لا نترك ما نحن عليه حتى تأتينا البينة: ﴿لَمَّا يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١]، فلما بعث إليهم كفروا به، فوافقهم القرآن على حججهم بأن لا يتركوا ما هم عليه، ثم نقضها وجعلها برهانا ودليلا عليهم بأسلوب الحصر المقتضي أن القرآن لم يأت إلا بما جاءت به كتبكم من التوحيد والصلاة والزكاة، فوجب عليكم متابعتها، وهو على ذلك من القول بالموجب في التسليم بدليل الخصم والمنازعة في المدلول، ورد حجته من جنس دليله بل وقلبه دليلا عليه، يقول ابن عاشور: (هذا إبطال ثالث لتصلهم من متابعة الإسلام بعله أنهم لا يتركون ما هم عليه حتى تأتيتهم البينة، وزعمهم أن البينة لم تأتهم، وهو إبطال بطريق القول بالموجب في الجدل، أي إذا سلمنا أنكم موصون بالتمسك بما أنتم عليه لا تنفكون عنه حتى تأتيتكم البينة، فليس في الإسلام ما ينافي ما جاء به كتابكم؛ لأن كتابكم يأمر بما أمر به القرآن، وهو عبادة الله وحده دون إشراك، وذلك هو الحنيفية وهي دين إبراهيم الذي أخذ عليهم العهد به، فذلك دين الإسلام وذلك ما أمرتم به في دينكم)^(١). وما صرح به ابن عاشور وافقه فيه الطيبي وشيخ زاده وإن لم يطلقوا عليه هذا المصطلح^(٢). ولأجل ذلك فقد أفرد الله أهل الكتاب دون المشركين في الآية السابقة؛ إذ قال: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، فإن أهل الكتاب كانوا عالمين بنبوة محمد ﷺ بسبب أنهم كانوا يقرأونها في كتبهم، فوبخهم الله على مخالفتهم، فقد كان من موجب اتفاق كتابهم مع كتاب النبي ﷺ وشرائعه، الموافقة له ومعاضدته، وهم قد عكسوا ذلك لقلّة توفيقهم، وقد كان احتجاجهم قبل النبوة أنهم ينتظرون

(١) التحرير والتنوير (٣٠/٤٧٩).

(٢) انظر: حاشية الطيبي (١٦/٥٣٢)؛ حاشية شيخ زاده (٤/٦٨٣).

البيئة، وهي الكتاب والنبوة الموافقة لما في شريعتهم، قال ابن عباس: ما أمروا في التوراة والإنجيل إلا بالإخلاص في العبادة لله موحدين^(١). وغرض الحصر في قوله: ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ دفع حجة كانوا يحتجون بها في مخالفته لما في كتابهم وشريعتهم، وفضح حقيقتهم في دعواهم الاتباع إن جاءهم ما يعرفون، ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩]^(٢). إن في هذا الأسلوب الجدلي وهو الموافقة ثم النقض للدليل، نوع من المباغطة والمفاجأة التي تسقط حجة الخصم وتجعله يسلم لدليله وينقلب دليلاً عليه، «فهذا هو شرع الله، وتلك أحكام شريعته لكل المؤمنين بشرائع السماء، إنها جميعاً تقوم على هذه الأصول الثابتة: وأولها الإيمان بالله وحده..، ثم إقام الصلاة..، ثم إيتاء الزكاة..، وإذا كان هذا هو ما تدعو إليه الشرائع السماوية جميعاً، فإن الذي يفرق بين هذه الشرائع وبين شريعة الإسلام، هو جائر عن طريق الحق، معتد على حدود الله»^(٣).

الخاتمة والتوصيات

وبعد هذه الدراسة والبحث فإن من أهم النتائج:
أولاً: أن باب القول بالموجب لكونه باباً مشتركاً بين الأصول والبلاغة والجدل يبرز جوانب مهمة في القرآن الكريم.

(١) انظر: معالم التنزيل، للبغوي (٤٩٦/٨).

(٢) انظر: حاشية الطيبي (٥٣٢/١٦)؛ تفسير أبي السعود (١٨٥/٩).

(٣) التفسير القرآني، للقرآن، د. عبد الكريم الخطيب (١٦٤٣/١٦).

القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

ثانياً: من الإضافات في الجانب التطبيقي والتي لم أقف عليها في التأصيل النظري وظهرت من خلال ثلاثة أمثلة، أن العلماء قد يقدرّون لفظ الخصم في القول بالموجب من خلال الجواب الوارد دون التصريح بحجة الخصم ودليله وبرهانه.

ثالثاً: أن أكثر التفاسير عناية بالتصريح بهذه المصطلحات والأساليب هي التحرير والتنوير وروح المعاني، وحواشي الكشاف والبيضاوي والجلالين كالطبيي، والقونوي والشهاب الخفاجي والجمل، وغيرها.

رابعاً: وقفت ودرست في كتب التفاسير على سبعة عشر مثالا قرآنيا في القول بالموجب وذلك من المقارنة بكلام المفسرين من السلف والمحققين، وكان منها اثنا عشر مثالا وافقت هذا الأسلوب، وخمسة أمثلة لم توافقه.

خامساً: تبين من خلال البحث النظري والتطبيقي توسع النظر الأصولي في القول بالموجب على النظر البلاغي، مع وجود قدر كبير مشترك بينهما في المعنى والاصطلاح.

التوصيات:

أولاً: العناية بالمصطلحات الأصولية والبلاغية من خلال الدراسة التطبيقية في آيات القرآن الكريم، وكتب التفاسير، فهي نافعة في التأصيل لطالب العلم، ولها نتائج مثمرة في موافقة الجانب النظري التأصيلي أو مخالفته عند العرض على الجانب التطبيقي.

ثانياً: العناية بالتفاسير والحواشي التي اعتنت بالاصطلاحات، والدراسة التطبيقية على كل تفسير على حدة، ومعرفة المنهجية التي اتبعها المفسر والمقارنة بينها وبين بقية التفاسير.

ثالثاً: إصدار موسوعات للمصطلحات الأصولية والبلاغية الواردة في كتب التفاسير على طريقة العلامة محمد عبد الخالق عزيمة في كتابه العظيم دراسات في أسلوب القرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع

- الإتيقان في علوم القرآن. السيوطي، جلال الدين، د.ط، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦هـ.
- إرشاد العقل السليم. أبو السعود، محمد بن محمد، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. الشنقيطي، محمد الأمين، د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- الإيضاح في البلاغة. القزويني، جلال الدين، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط٣، بيروت: دار الجيل، د.ت.
- البحر المحيط. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ.
- بدائع التفسير. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، جمع: يسري السيد، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ.
- بديع القرآن. ابن أبي الإصبع المصري، عبد العظيم بن ظافر، د.ط، مصر: دار القاهرة، ١٣٧٧هـ.
- البسيط في التفسير. أبو الحسن الواحدي، علي بن الحسن، د.ط، الرياض: جامعة الإمام، ١٤٣٠هـ.
- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة. الصعدي، عبد المتعال، ط١٧، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٢٦هـ.
- التحرير والتنوير. الطاهر ابن عاشور، محمد الطاهر، د.ط، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- التسهيل لعلوم التنزيل. أبو القاسم ابن جزري، محمد بن أحمد، ط١، بيروت: مكتبة الأرقم، بيروت، ١٤١٦هـ.
- تفسير ابن عثيمين. صالح، محمد، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ.
- تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جمع: إِيَاد القيسِي، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.
- تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تحقيق: سامي السلامة، ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ.

القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

- تفسير القرآن العظيم. ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: أسعد الطيب، ط ٣، مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، ١٤١٩هـ.
- تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق: عبد الله شحاتة، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣هـ.
- التفسير القرآني للقرآن. الخطيب، عبد الكريم، د. ط، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٠م.
- تلخيص المفتاح. القزويني، جلال الدين، ط ٢، كراتشي: مكتبة المدينة، ١٤٣٧هـ.
- تهذيب اللغة. أبو منصور الأزهري، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوض، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- تيسير الكريم الرحمن. السعدي، عبد الرحمن، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
- جامع البيان في تأويل آي القرآن. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد شاكر، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. أبو عبد الله القرطبي، محمد بن أحمد، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ.
- حاشية ابن التمجيد على البيضاوي. ابن التمجيد، مصلح الدين الرومي الحنفي، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.
- حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي)، الخفاجي، شهاب الدين، د. ط، بيروت: دار صادر، ٢٠١٦م.
- حاشية شيخ زاده على البيضاوي. شيخ زاده، محيي الدين، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٩٠م.
- حاشية القونوي على البيضاوي. القونوي، عصام الدين إسماعيل، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
- دراسات منهجية في علم البديع. أبو ستيت، الشحات، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ.
- دفع إيهاام الاضطراب عن آي الكتاب. الشنقيطي، محمد الأمين، ط ١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. شهاب الدين الألوسي، محمود بن عبدالله، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- زاد المسير في علم التفسير. أبو الفرج بن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ.
- زهرة التفاسير. أبو زهرة، محمد بن محمد، د.ط، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م.
- صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد بن زهير الناصر، ط ١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم. مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- فتح القدير. الشوكاني، محمد بن علي، ط ١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.
- فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي). شرف الدين الطيبي، الحسين بن عبدالله، ط ١، دبي: جائزة دبي، ١٤٣٤هـ.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. أبو القاسم الزمخشري، محمود بن عمرو، ط ٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
- لسان العرب. جمال الدين بن منظور، محمد بن مكرم، ط ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
- المطول شرح تلخيص المفتاح. التفتازاني، سعد الدين، تحقيق: أحمد السديس، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٤١هـ.
- معالم التنزيل. أبو محمد البغوي، الحسين بن مسعود، تحقيق: عثمان ضميرية وآخرون، ط ٤، الرياض: دار طيبة، ١٤١٧هـ.

القول بالموجب وأثره في التفسير «دراسة تطبيقية»

- معاني القرآن وإعرابه. أبو إسحاق الزجاج، إبراهيم بن السري، د.ط، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ.
- معاني القرآن. أبو جعفر النحاس، أحمد بن محمد، تحقيق: محمد الصابوني، ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ.
- معجم المصطلحات البلاغية. مطلوب، د.أحمد، ط١، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٤٢٧هـ.
- مفاتيح الغيب. أبو عبد الله الرازي، محمد بن عمر، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تحقيق: صفون داودي، ط١، دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ.
- المنار (تفسير القرآن الحكيم). رضا، محمد رشيد، د.ط، مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م.

Bibliography

- Alitqan fi Olom Alquran (Perfection in the Sciences of the Qur'an), Jalal Al-Din Al-Suyuti, King Fahd Complex, Edition: 1426 AH.
- Irshad Al?aqil Assalim (Guidance of the Sound Mind), Muhammad Bin Muhammad Abu Al-Saud, House of Revival of Arab Heritage, Beirut.
- Adwa' Al-Bayan Fi Idah Al-Qur'an Bi-Al-Qur'an, Muhammad Al-Amin Al-Shanqiti, Dar Al-Fikr, Beirut, Edition: 1415 AH.
- Al-Idah Fi Al-Balaghah, Jalal Al-Din Al-Qazwini, Verified by: Muhammad Abdel-Moneim Khafaji, Dar Al-Jeel, Beirut, Edition: Third.
- Al-Bahr Al-Moheet, Abu Hayyan Al-Andalusi, Muhammad bin Youssef, Dar Al-Fikr, Beirut, Edition: 1420 AH.
- Badaa'i al-Tafsir, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr, Compiled by: Yousry al-Sayyid, Dar Ibn al-Jawzi, Dammam, Edition: First 1414 AH.
- Badi' al-Qur'an, Ibn Abi al-Asba' al-Masry, Dar al-Qahirah, Egypt, Edition: 1377AH.
- Al-Basit fi Al-Tafsir, Abu Al-Hasan Al-Wahidi, Ali bin Al-Hassan, Edition: Al-Imam University, Riyadh, 1430 AH.
- Bughyat Al-Īdāh Li-Talkhīs Al-Miftāh Fī 'ulūm Al-Balāghah, Abd al-Mutaal al-Saeedi, Library of Arts, Cairo, Edition: Seventeenth, 1426 AH.
- Attahir wa Attanwir (Liberation and Enlightenment), Al-Taher Ibn Ashour, Muhammad Al-Taher, Tunisian Publishing House, Tunis, Edition: 1984 AD.
- Al-Tashil li Oloom al-Tanzil, Abu al-Qasim Ibn Juzy, Muhammad bin Ahmad, Al-Arqam Library, Edition: First 1416 AH.
- Tafsir Ibn Otheimin (Interpretation of Ibn Uthaymeen), Muhammad bin Saleh, Dar Ibn al-Jawzi, Dammam, Edition: First, 1426 AH.
- Tafsir Sheikh Alislam Ibn Teimya (Interpretation of Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah), Ahmed bin Abdul Halim, Compiled by: Iyad al-Qaisi, Dar Ibn al-Jawzi, Dammam, Edition: First 1432 AH.
- Tafsir Alquran Al?azim (Interpretation of the Great Qur'an), Abu Al-Fida Ibn Kathir, Ismail bin Omar, Verified by: Sami Al-Salama, Dar Taiba, Edition: Second, 1420 AH.
- Tafsir Alquran Al?azim (Interpretation of the Great Qur'an), Ibn Abi Hatim Al-Razi, Abdul Rahman bin Muhammad, Verified by: Asaad Al-Tayyib, Nizar Al-Baz Library, Edition: Third, 1419 AH.
- Tafsir Muqatil bin Suleiman (Interpretation of Muqatil bin Suleiman), Verified by: Abdullah Shehata, House of Revival of Heritage, Beirut, Edition: First, 1423 AH.
- Attafsir Alqurani Lilquran (The Qur'anic Interpretation of the Qur'an), Abdel Karim Al-Khatib, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo.
- Talkhis Al-Miftah, Jalal Al-Din Al-Qazwini, Al-Madina Library, Karachi, Edition: Second, 1437 AH.

- Tahdhib Al-Lugha, Abu Mansour Al-Azhari, Muhammad bin Ahmed, Verified by: Muhammad Awad, House of Revival of Arab Heritage, Beirut, Edition: First, 2001AD.
- Tayseer Al-Karim Al-Rahman, Abdul Rahman bin Saadi, Verified by: Abdul Rahman Al-Luwaihaq, Al-Resala Foundation, Edition: First, 1420 AH.
- Jami? Al-Bayan Fi Tawil Ay Alquran, Muhammad bin Jarir Al-Tabari, Verified by: Ahmed Shaker, Al-Resala Foundation, Edition: First, 1420 AH.
- Al-Jami? Li Ahkam Al-Quran, Abu Abdullah Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmed, Dar Al-Kutub Al-Masryah, Edition: Second, 1384 AH.
- Hashiyat Ibn Al-Tamjid ?la Al-Baydhawi, Ibn al-Tamjid, Musleh al-Din al-Rumi al-Hanafi, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut.
- Hashiyat Al-Shehab Al-Khafaji' ?ala Tafsir Al-Baydawi (Inayat Al-Qadi wa Kifayat Al-Radi), Shehab Al-Din Al-Khafaji, Dar Sader, Beirut.
- Hashiyat Sheikhzadeh ?la Al-Baydawi, Mohieddin Sheikhzadeh, Heritage Revival House, Beirut.
- Hashiyat Al-Qunawi ?la Al-Baydhawi, Issam Al-Din Ismail Al-Qunawi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut.
- Dirasat Manhajia fi ?ilm Albadei? (Systematic Studies in Budaiya Science), Al-Shahat Abu Steit, Edition: First, 1414 AH.
- Dafa? Iiham Al-Iadhtirab ?an Ay Al-Kitab, Muhammad Al-Amin Al-Shanqiti, Ibn Taymiyyah Library, Cairo, Edition: First, 1417 AH.
- Ruh Al-Ma?ani Fi Tafsir Al-Quran Al-'Azim Wa As-Sab? Al-Mathani, Shihab al-Din al-Alusi, Mahmoud bin Abdullah, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Edition: First, 1415 AH.
- Zad Al-Masir Fi ?ilm Al-Tafsir, Abu al-Faraj ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali, Verified by: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, Edition: First, 1422 AH.
- Zahrat Al-Tafasir, Muhammad Muhammad Abu Zahra, House of Arab Thought, Beirut.
- Sahih Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, Verified by: Muhammad bin Zuhair Al-Nasser, Dar Touq Al-Najat, Edition: First, 1422 AH.
- Sahih Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj Al-Nisaburi, Verified by: Muhammad Fouad Abdel-Baqi, House of Revival of Arab Heritage, Beirut.
- Fath al-Qadir, Muhammad bin Ali al-Shawkani, Dar Ibn Katheer, Damascus, Edition: First, 1414 AH.
- Futuh Al-Ghayb Fi Al-Kashf ?n Qina? Al-Rayb (Hashiyat Al-Taibi), Sharaf al-Din al-Taibi, al-Hussein bin Abdullah, Dubai Award, Edition: First, 1434 AH.
- Al-Kashaaf ?an Haqayiq Ghawamidh Al-Tanzil, Abu Al-Qasim Al-Zamakhshari, Mahmoud Bin Amr, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, Edition: Third, 1407 AH.
- Lisan Al-Arab, Jamal Al-Din Bin Manzoor, Muhammad Bin Makram, Dar Sader, Beirut, Edition: Third, 1414 AH.
- Majmoo? Al-Fatwa, Ahmed bin Abdul Halim Ibn Taymiyyah, Verified by: Abdul Rahman bin Qasim, King Fahd Complex, Medina, Edition: 1416 AH.

- Al-Muharrir Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz, Ibn Attia Al-Andalusi, Abdel-Haq Bin Ghaleb, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut, Edition: First, 1422 AH.
- Al-Mutawwal Sharh Talkhees Al-Miftaah, Saad Al-Din Al-Taftazani, Verified by: Ahmed Al-Sudais, Al-Rushd Library, Riyadh, Edition: First 1441 AH.
- Ma?alim Al-Tanzil, Abu Muhammad Al-Baghawi, Al-Hussein bin Masoud, Verified by: Othman Dhamiriya and others, Dar Taiba, Riyadh, Edition: Fourth 1417 AH.
- Ma?ani Alquran wa I?rabuh (Meanings of the Qur'an and its Syntax), Abu Ishaq Al-Zajjaj, Ibrahim bin Al-Sirri, World of Books, Beirut, Edition: 1408 AH.
- Ma?ani Alquran (Meanings of the Qur'an), Abu Jaafar al-Nahhas, Ahmed bin Muhammad, Verified by: Muhammad al-Sabouni, Umm al-Qura University, Edition: First 1409 AH.
- Mu?jam Almutalhat Albalaghia (Dictionary of Rhetorical Terms), Dr. Ahmed Matlab, Arab Encyclopedia House, Beirut, Edition: First 1427 AH.
- Mafatih Al-Ghayb, Abu Abdullah Al-Razi, Muhammad bin Omar, House of Revival of Arab Heritage, Beirut, Edition: First 1420 AH.
- Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an, Al-Ragheb Al-Isfahani, Al-Hussein bin Muhammad, Verified by: Safoun Daoudi, Dar Al-Qalam, Damascus, Edition: First 1412 AH.
- Al-Manar (Interpretation of the Holy Qur'an), Muhammad Rashid Rida, Egyptian Book Authority, 1990 AD.

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغير» ودلالاتها على الجرح «دراسة وتحقيق»

د. حمود نايف الدبوس^(١)

(قدم للنشر في ٠٥/٠٨/١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ٢٢/١٠/١٤٤٢هـ)

المستخلص: هذا البحث عبارة عن دراسة لفظية من ألفاظ الجرح والتعديل التي اختص بها البخاري؛ وهي قوله في بعض الرواة: «سكتوا عنه»، وتكمن أهمية البحث في مكانة البخاري في علم الجرح والتعديل، وأيضًا علاقة عبارات الجرح والتعديل التي يطلقها العلماء على الرواة بقبول حديث الراوي وردّه، وتكمن مشكلة البحث أن ظاهر عبارة «سكتوا عنه» تحتمل معنيين؛ الأول: أن العلماء سكتوا عن الكلام على حال الراوي، فلم يتعرضوا له بجرح ولا تعديل، والثاني: أن العلماء سكتوا عن رواية حديث الراوي كونه شديد الضعف، ولم ينص البخاري صراحة على أحد المعنيين، وأيضًا كان استخدامه لهذه العبارة قليل جدًّا، وقد اختص بإطلاقها على الرواة دون غيره من العلماء، فلهذه الأمور المجتمعة قمت بإعداد هذا البحث، ويهدف البحث إلى بيان معنى عبارة البخاري «سكتوا عنه» التي يطلقها على بعض الرواة، ومعرفة أقوال علماء الجرح والتعديل المتقدمين -غير البخاري- في الرواة الذين حكم عليهم البخاري بقوله: «سكتوا عنه»، وقد توصل البحث إلى أن عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري من ألفاظ الجرح الشديد، وأنها تدل على ترك حديث ذلك الراوي.

الكلمات المفتاحية: سكتوا عنه، البخاري، الجرح، الضعفاء، الصغير.

(١) أستاذ مساعد بقسم التفسير والحديث، كلية الشريعة، جامعة الكويت.

البريد الإلكتروني: humoud.aldabbous@ku.edu.kw



The phrase "Sakato ?anhu" according to Al-Bukhari in his book "Al-Dhu?afaa Assaghir" and its significance for discrediting – A study and investigation

Dr. Hammoud Nayef Al-Dabbous

(Received 18/03/2021; accepted 03/06/2021)

Abstract: This research is a study of one of Al-Jarh (discrediting) and Al-Ta?dil (confirming) utterances that Al-Bukhari specifically used. It is his comment on some narrators by saying "They remained silent about him or Sakato ?anhu." The importance of research lies in the style of Al-Bukhari in the science of Al-Jarh and Al-Ta?dil, as well as the relationship of the expressions of Al-Jarh and Al-Ta?dil that scholars use for the narrators when they accept the narrator's hadith and when they reject it. The expression "Sakato ?anhu" has two meanings. The first: the scholars kept silent from speaking in the case of the narrator, so they did not subject him to Al-Jarh or Al-Ta?dil, and the second: the scholars remained silent about the narration of the narrator's hadith being very weak, and Al-Bukhari did not explicitly state any of the two meanings, and also his use of this phrase was very rare, and he is the only one among scholars, to use it for the narrators. Because of these combined matters I prepared this research, and the research aims to clarify the meaning of the phrase of Al-Bukhari "Sakato ?anhu" which he gives to describe some of the narrators, and to know what the scholars - other than Al-Bukhari – said about the narrators whom Al-Bukhari judged by the expression: "They remained silent about him", and the research concluded that the phrase "Sakato ?anhu" according to Al-Bukhari is one of the terms of severe discrediting, and it indicates that the narrator's hadith has been abandoned.

Key words: sakato ?anhu, Al-Bukhari, aljurh, aldu?afaa, Al Sagheer.

* * *

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هاديَّ له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمَّدًا عبده ورسوله.

أما بعد، فهذا البحث عبارة عن دراسة لفظية من ألفاظ الجرح والتعديل التي اختص بها البخاري، وهي قوله في بعض الرواة: «سكتوا عنه»، ومعرفة معنى هذه العبارة، وتكمن أهمية البحث في عدة أمور منها:

١ - ضرورة معرفة معاني ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل التي يطلقها العلماء على رواة الحديث.

٢ - مكانة البخاري في علم الجرح والتعديل، فلا يخفى على القارئ كتب البخاري في هذا المجال ككتاب «التاريخ الكبير»، و«الأوسط»، و«الضعفاء الصغير».

٣ - علاقة عبارات الجرح والتعديل التي يطلقها العلماء على الرواة بقبول حديث الراوي ورده.

* مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في أن ظاهر عبارة «سكتوا عنه» تحتمل معنيين؛ الأول: أن العلماء سكتوا عن الكلام على حال الراوي، فلم يتعرضوا له بجرح ولا تعديل، والثاني: أن العلماء سكتوا عن رواية حديث الراوي كونه شديد الضعف، ولم ينص البخاري صراحة على أحد المعنيين، وأيضًا كان استعماله لهذه العبارة قليل جدًّا، وقد اختص بإطلاقها على الرواة دون غيره من العلماء، فلهذه الأمور المجتمعة قمت بإعداد هذا البحث.

* أهداف البحث:

١ - بيان معنى عبارة البخاري «سكتوا عنه» التي يطلقها على بعض الرواة.

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغیر»...

٢- ذکر أقوال العلماء في بيان معنى هذه العبارة.

٣- معرفة أقوال علماء الجرح والتعديل المتقدمين - غير البخاري - في الرواة الذين حكم عليهم البخاري بقوله: «سكتوا عنه».

* محددات البحث:

مما تجدر الإشارة إليه أن هذا البحث قائم على دراسة لفظة «سكتوا عنه» التي أطلقها البخاري على الرواة في كتابه «الضعفاء الصغیر»، وليس بقية كتبه الأخرى، وفي حال كانت ترجمة الراوي الذي قال فيه البخاري «سكتوا عنه» موجودة في كتبه الأخرى فقد أوردت عباراته أيضًا، وأشارت إليها.

* الدراسات السابقة:

وقفت على بعض الدراسات في هذا الموضوع:

١- كتاب بعنوان: «قول البخاري سكتوا عنه» للدكتور مسفر الدميني، والكتاب قد طبع قديمًا في عام (١٩٩١م)، وطبعته ونشرته دار المغني، الرياض، السعودية، ولم أستطع الوقوف على الكتاب بعد البحث.

٢- مقال بعنوان: «هل استعمل البخاري لفظ سكتوا عنه في غير ظاهره؟»، للدكتور عبدالعزيز بن إبراهيم الرميح، والمقال منشور في شبكة الألوكة بتاريخ ١١/٨/٢٠٠٩م، الموافق ١٩/٨/١٤٣٠هـ.

وتقع المقالة في ثلاث صفحات تقريبًا، وناقش فيها الباحث السؤال الذي وضعه عنوانًا لمقالته، ومقالته مختصرة حيث ذكر فيها بعض الأمثلة من أقوال البخاري على الرواة، وبعض نصوص العلماء حول معنى عبارة البخاري «سكتوا عنه».

٣- بحث بعنوان: «قول الإمام البخاري سكتوا عنه - دلالتها عنده وعند غيره من النقاد»، للأستاذ مصطفى أبو زيد، والبحث منشور في مجلة كلية الآداب بقنا، مصر، العدد ٣٩، سنة

٢٠١٢م، الصفحات من ٢٥٢ إلى ٢٨٧.

وقد توصل الباحث مصطفى أبو زيد - حفظه الله تعالى - إلى أن عبارة «سكتوا عنه» تدل على الضعف الشديد، وهذه النتيجة توافق ما توصلت إليه في بحثي، والفرق بين الباحثين هو في الطريقة التي أوصلت إلى النتيجة، فالباحث مصطفى أبو زيد - حفظه الله تعالى - قد توصل إلى نتيجة من خلال أقوال البخاري الأخرى في الرواة الذين قال فيهم عبارة «سكتوا عنه»، وأما الطريقة التي توصلت فيها إلى النتيجة فهي من خلال أقوال البخاري الأخرى في الرواة الذين قال فيهم عبارة «سكتوا عنه»، وأيضاً من خلال أقوال علماء الجرح والتعديل الآخرين في هؤلاء الرواة حيث كانت أقوالهم تدل على تضعيفهم الضعف الشديد وعلى تركهم.

* منهج البحث:

البحث قائم على منهجين:

الأول: المنهج الاستقرائي: حيث استقرت كتاب «الضعفاء الصغير» للبخاري، وحصر الرواة الذين أطلق عليهم البخاري عبارة «سكتوا عنه».

الثاني: المنهج التحليلي: حيث درست الرواة الذين حصرتهم من خلال معرفة أقوال علماء الجرح والتعديل المتقدمين - غير البخاري -، وأيضاً من خلال معرفة أقوال البخاري الأخرى في هؤلاء الرواة إن وجدت.

* خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، وفيها: خطة البحث، وأهميته، والهدف منه، ومنهجي فيه، ثم تمهيد، وقد ذكرت فيه بعض الأمور المتعلقة بعبارة «سكتوا عنه»، كالمعنى اللغوي، وأقوال العلماء في معنى عبارة البخاري، وغيرها من الأمور الأخرى، وبعد التمهيد ذكرت التراجم التي تناولها البحث، ثم خاتمة البحث، وفيها: أهم النتائج التي توصلت إليها في الدراسة.

التمهید

سنتحدث في التمهید عن بعض الأمور المتعلقة بعبارة «سكتوا عنه»، قبل أن نذكر الرواة الذين حكم عليهم البخاري بهذه العبارة، وهذه الأمور:

الأمر الأول: المعنى اللغوي لعبارة «سكتوا عنه»:

السكوت في اللغة خلاف النطق والكلام، قال ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»: «سَكَتَ»: السُّنُّ وَالْكَافُ وَالتَّاءُ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْكَلَامِ^(١).

وإذا أخذنا المعنى اللغوي فإن عبارة «سكتوا عنه»؛ إما أنها تعني أن العلماء سكتوا عن الكلام على حال الراوي، فلم يتعرضوا له بجرح ولا تعديل، وإما أن العلماء سكتوا عن رواية حديث الراوي كونه شديد الضعف، وكلا المعنيين ظاهر العبارة، وسيتبين لنا في الأمور القادمة المقصد من هذه العبارة، وأنها بمعنى أن العلماء سكتوا عن رواية حديث الراوي كونه شديد الضعف.

الأمر الثاني: استعمال البخاري لهذه العبارة على الرواة من حيث القلة والكثرة:

كان استعمال البخاري لهذه العبارة قليل جداً، والدليل على ذلك أن هذه العبارة من عبارات الجرح - كما سيأتي بيانه -، وإذا نظرنا إلى كتاب «الضعفاء الصغیر» للبخاري، وهو كتاب مختص بالرواة المجروحين، نجد البخاري استعملها (١٣) مرة فقط، مع أن كتابه يحوي (٤١٣)، أي بنسبة (٣.١٤٧٪).

الأمر الثالث: اختصاص البخاري بإطلاق هذه العبارة على الرواة عن بقية علماء الجرح

والتعديل الآخرين:

كان استعمال العلماء الآخرين - غير البخاري - لهذه العبارة على الرواة نادراً جداً،

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (٣/٨٩)، مادة: «سَكَتَ». وانظر: لسان العرب، ابن منظور، (٢/٤٣)، مادة: «سَكَتَ».

وبالمقارنة بين نسبة إطلاقهم لهذه العبارة مع إطلاق البخاري لها نستطيع أن نقول: إنَّ البخاري اختص بها دون غيره، فلو أخذنا كتاب ابن أبي حاتم نموذجًا، كونه أكثرَ مِنْ ذِكْرِ أقوالِ أبيه، وأبي زرعة، ويحيى بن معين، وغيرهم من العلماء المتقدمين، فنجد فقط ترجمتين حكم عليهما أبو حاتم الرازي بـ«سكتوا عنه»^(١) مع أن الكتاب يحوي (٢٣٨٣) ترجمة، ولا يوجد غير هذين المثالين.

ولو أخذنا كتابًا آخر مختصًا بالضعفاء والمجروحين؛ ككتاب ابن عدي «الكامل في ضعفاء الرجال»، وميزة الكتاب أنه مختص بالضعفاء والمجروحين، ويذكر أقوال العلماء المتقدمين في الراوي، وفيه (٢٢٠٦) ترجمة، فسنجد (٢٦) ترجمة حكم عليها البخاري بـ«سكتوا عنه»^(٢)، ولن نجد أحدًا غير البخاري أطلق هذه العبارة من العلماء في كتاب ابن عدي، وهذا يؤكد أمرين: الأول: اختصاص البخاري بها، الثاني: ندرتها أو عدمها عند غيره.

الأمر الرابع: كلام العلماء على معنى عبارة البخاري «سكتوا عنه»:

عند رجوعي إلى كلام العلماء لمعرفة دلالة عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري، وجدت عدة

- (١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (١١٥/٢)، رقم (٣٤٧)، (٢٨٦/٧)، رقم (١٥٤٩).
- (٢) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (٣٦٨/١)، رقم (٦٢)، (٣٩٠/١)، رقم (٧١)، (٣٩٣/١)، رقم (٧٢)، (٤٠٦/١)، رقم (٧٩)، (٤٢٦/١)، رقم (٩٨)، (٥١٢/١)، رقم (١٤١)، (٥٤٣/١)، رقم (١٥٧)، (٥٣١/٢)، رقم (٤٠٩)، (٢٦٨/٣)، رقم (٥٠٥)، (١٦٥/٤)، رقم (٧٠٦)، (٢٠١/٥)، رقم (٩٦٨)، (٣٢٠/٥)، رقم (١٠٠٥)، (٤٥٣/٥)، رقم (١١٠٧)، (٥٥٧/٥)، رقم (١١٧٩)، (٢٧١/٦)، رقم (١٣٢١)، (١٥٠/٧)، رقم (١٥٧٧)، (٣٢٩/٧)، رقم (١٦٤٥)، (٣٥٥/٧)، رقم (١٦٥٠)، (٤٤٦/٧)، رقم (١٦٨٧)، (٥١٢/٧)، رقم (١٧٤٢)، (١٨٥/٨)، رقم (١٩١٤)، (٢٧٦/٨)، رقم (١٩٧٠)، (٢٨٣/٨)، رقم (١٩٧١)، (٣٣٤/٨)، رقم (١٩٩٠)، (٤٠٠/٨)، رقم (٢٠٢٠)، (٤٩١/٨)، رقم (٢٠٦٧).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغار»...

أقوال في بيان معنى هذه العبارة، وأقوالهم متفقة على أن عبارة البخاري «سكتوا عنه» من ألفاظ الجرح الشديد، وأنها تدل على ترك حديث الراوي؛ فقول البخاري في حق أحد الرواة «سكتوا عنه» أي سكتوا عن رواية حديثه، أي تركوه فلا يروون عنه.

قال محمد بن أحمد بن حماد الدولابي (ت: ٣١٠هـ) - صاحب كتاب «الكنى والألقاب» - :
(قال محمد بن إسماعيل - البخاري - : إبراهيم بن يزيد، أبو إسماعيل الخوزي، المكي، سكتوا عنه، يزوي عن عمرو بن دينار، قال ابن حماد - الدولابي - : يعني سكتوا عنه: تركوه)^(١).
وقال الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) في «الموقظة»: (أما قول البخاري: «سكتوا عنه»، فظاهرها أنهم ما تعرّضوا له بجرح ولا تعديل، وعلمنا مقصده بها بالاستقراء، أنها بمعنى: «تركوه»)^(٢).
وقال ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ) في «اختصار علوم الحديث»: (البخاري إذا قال، في الرجل: «سكتوا عنه»، أو «فيه نظر»، فإنه يكون في أدنى المنازل وأردئها عنده، لكنه لطيف العبارة في التجريح، فليعلم ذلك)^(٣).

وقال العراقي (ت: ٨٠٦هـ) في «شرح التبصرة والتذكرة»: (فلان فيه نظر، وفلان سكتوا عنه، وهاتان العبارتان يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه)^(٤).
وذكر السخاوي (ت: ٩٠٢هـ) في «فتح المغيث» عبارات الجرح، فذكر منها لفظ: «فيه نظر»، و«سكتوا عنه»، ثم قال: (وكثيراً ما يُعبّر البخاري بهاتين الأخيرتين فيمن تركوا حديثه)^(٥).

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (١/٣٦٨)، رقم (٦٢).

(٢) الموقظة، الذهبي، (ص ٨٣).

(٣) اختصار علوم الحديث، ابن كثير، (ص ١٠٦).

(٤) شرح التبصرة والتذكرة، العراقي، (ص ٣٣).

(٥) فتح المغيث، السخاوي، (٢/٢٩٠).

الأمر الخامس: مناقشة قول الذهبي: (أما قول البخاري: «سكتوا عنه»، فظاهرها أنهم ما تعرّضوا له بجرح ولا تعديل، وعلمنا مقصده بها بالاستقراء، أنها بمعنى: «تركوه»^(١))، فهل هذه العبارة على خلاف ظاهرها كما ذكر ذلك الذهبي؟

والجواب: أن ظاهر عبارة «سكتوا عنه» تدل على معنيين، الأول: أن العلماء سكتوا عن الكلام على حال الراوي، فلم يتعرضوا له بجرح ولا تعديل، والثاني: أن العلماء سكتوا عن رواية حديث الراوي كونه شديد الضعف، فلم يرووا عنه، وكلا المعنيين ظاهر العبارة، فمن الخطأ أن نأتي ونستظهر أحد المعنيين، ثم نقول: إن الآخر خلاف الظاهر.

وبعد أن ذكرنا في التمهيد بعض الأمور المتعلقة بعبارة «سكتوا عنه»، نأتي الآن إلى استقراء هذه العبارة في كتاب «الضعفاء الصغير» للبخاري، ومعرفة أحكام علماء الجرح والتعديل - غير البخاري - في حق هؤلاء الرواة، وأيضاً معرفة أقوال البخاري الأخرى في هؤلاء الرواة إن وجد، فإذا وجدنا أحكام العلماء الآخرين في حق هؤلاء الرواة، وكذا أقوال البخاري الأخرى تدل على التضعيف الشديد والترك فهذا يحسم المسألة في معنى هذه العبارة.

ذكر الرواة الذين حكم عليهم البخاري

بقوله: «سكتوا عنه» في كتابه «الضعفاء الصغير»

١ - «إبراهيم بن عثمان أبو شيبة العبّسي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغير»، وفي «التاريخ الكبير»، و«الأوسط»: (سكتوا عنه)^(٢).

(١) الموقظة، (ص ٨٣).

(٢) الضعفاء الصغير، البخاري، (ص ١٣)، رقم (٥)؛ التاريخ الكبير، (١/ ٣١٠)، رقم (٩٨٢)؛ التاريخ الأوسط، (٢/ ١٨٥)، رقم (٢٢٣٨).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغار»...

وقال البخاري في «العلل الكبير»: (ذَاهِبُ الْحَدِيثِ)^(١).

- أقوال العلماء الآخرين:

نَقَلَ الْعَقِيلِيُّ عَنْ شُعْبَةَ أَنَّهُ قَالَ: (لَا تَرَوْا عَنْهُ، فَإِنَّهُ رَجُلٌ مَذْمُومٌ)^(٢)، وَنَقَلَ أَيْضًا عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ أَنَّهُ قَالَ: (أَزِمٌ بِهِ)^(٣)، وَقَالَ ابْنُ سَعْدٍ: (ضَعِيفُ الْحَدِيثِ)^(٤)، وَنَقَلَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَابْنُ عَدِيٍّ عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ أَنَّهُ قَالَ: (لَيْسَ بِثِقَةٍ)^(٥)، وَنَقَلَ الْعَقِيلِيُّ عَنْ يَحْيَى أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ: (ضَعِيفٌ)^(٦)، وَنَقَلَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ أَنَّهُ قَالَ: (مَنْكَرُ الْحَدِيثِ... مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ)^(٧)، وَنَقَلَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَبِي حَاتِمٍ أَنَّهُ قَالَ: (ضَعِيفُ الْحَدِيثِ، سَكَتُوا عَنْهُ، وَتَرَكُوا حَدِيثَهُ)^(٨)، وَنَقَلَ أَيْضًا عَنْ أَبِي زُرْعَةَ أَنَّهُ قَالَ: (ضَعِيفٌ)^(٩)، وَقَالَ الْجَوْزْجَانِيُّ: (سَاقِطٌ)^(١٠)، وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: (ضَعِيفُ الْحَدِيثِ)^(١١)، وَذَكَرَهُ الْعَقِيلِيُّ فِي «الضَعْفَاءِ» وَذَكَرَ أَقْوَالَ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي تَضْعِيفِهِ^(١٢)، وَقَالَ

(١) العلل الكبير، الترمذي، (ص ٣٩٢).

(٢) الضعفاء الكبير، العقيلي، (١/٥٩)، رقم (٥٤).

(٣) المرجع السابق، (١/٥٩)، رقم (٥٤).

(٤) الطبقات الكبرى، ابن سعد، (٦/٣٥٨)، رقم (٢٦٨٤).

(٥) الجرح والتعديل، (٢/١١٥)، رقم (٣٤٧)، الكامل في ضعفاء الرجال، (١/٣٩٠)، رقم (٧١).

(٦) الضعفاء الكبير، (١/٥٩)، رقم (٥٤).

(٧) الجرح والتعديل، (٢/١١٥)، رقم (٣٤٧).

(٨) المرجع السابق، (٢/١١٥)، رقم (٣٤٧).

(٩) المرجع السابق، (٢/١١٥)، رقم (٣٤٧).

(١٠) الشجرة في أحوال الرجال، الجوزجاني، (ص ٩٢)، رقم (٧٠).

(١١) العلل، ابن أبي حاتم، (٦/١٠٨)، رقم (٢٣٦٤).

(١٢) الضعفاء الكبير، (١/٥٩)، رقم (٥٤).

أبو داود: (ضعيف الحديث)^(١)، وقال النسائي: (متروك الحديث)^(٢)، وذكره الدارقطني في «الضعفاء والمتروكين»^(٣)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان إذا حَدَّثَ عن الحكم جَاءَ بِأَشْيَاءَ معضلة، وكان مِمَّا كثر وهمه، وفحش خَطْوُهُ، حَتَّى خَرَجَ عن حد الإحتجاج به، وتركه يَحْيَى بن معين)^(٤)، وذكره ابن عدي في «الضعفاء الكبير»، وذكر أقوال أهل العلم في تضعيفه، وذكر بعض أحاديثه المنكرة ثم قال: (ولأبي شيبه أحاديث غير صالحة غير ما ذكرت عن الحكم وعن غيره، وهو ضعيف على ما بينته)^(٥).

٢- «إبراهيم بن يزيد أبو إسماعيل الخوزي».

قال البخاري في «الضعفاء الصغير»، و«التاريخ الكبير»: (سكتوا عنه)^(٦).

وقال في «التاريخ الأوسط»: (قال يحيى بن سليم: إبراهيم بن يزيد بن يزرائية القرشي، لا يحتجون بحديثه)^(٧).

أقوال العلماء الآخرين:

ترك حديثه عبد الله بن المبارك، قال أبو إسحاق الطالقاني: (سألت عبد الله، يعني ابن المبارك، عن حديث من حديث إبراهيم الخوزي، فأبى أن يحدثني عنه، فقال له عبد العزيز

(١) سؤالات الأجرى لأبي داود، الأجرى، (ص ٢٨١)، رقم (١٨٦٣).

(٢) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ٤٢)، رقم (١١).

(٣) الضعفاء والمتروكين، الدارقطني، (١/٢٤٩)، رقم (٧).

(٤) المجروحين، ابن حبان، (١/١٠٤).

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال، (١/٣٩٠)، رقم (٧١).

(٦) الضعفاء الصغير، (ص ١٤)، رقم (١٢)؛ التاريخ الكبير، (١/٣٣٦)، رقم (١٠٥٨).

(٧) التاريخ الأوسط، البخاري، (٢/١٠٩)، رقم (١٩٧٤).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغار»...

بن أبي رزمة: حدثه يا أبا عبد الرحمن، فقال: تأمرني أن أعود في ذنب تبت منه^(١)، وقال عمرو بن علي الفلاس: (كان يحيى، وعبد الرحمن لا يُحدِّثان عن إبراهيم بن يزيد الخُوزي^(٢))، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبي زرعة أنه قال: (منكر الحديث سكن مكة، وهو ضعيف الحديث)^(٣)، ونَقَلَ العقيلي وابن أبي حاتم عن يحيى بن معين أنه قال: (ليس بشيء)، وقال أيضًا: (ليس بثقة)^(٤)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أحمد بن حنبل أنه قال: (متروك الحديث)^(٥)، وقال ابن نمير: (إبراهيم الخوزي كان الناس يتقون حديثه)^(٦)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (ضعيف الحديث منكر الحديث)^(٧)، وقال ابن سعد: (ضعيف)^(٨)، وذكره العقيلي في «الضعفاء الكبير»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه^(٩)، وقال النسائي: (متروك الحديث)^(١٠)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (روى عن عمرو بن دينار، وأبي الزبير، ومحمد بن عباد بن جعفر مناكير كثيرة وأوهامًا غليظة، حتى يسبق إلى القلب أنه المتعمد لها، وكان أحمد بن حنبل رحمه الله سيئ

(١) الضعفاء، أبو زرعة، (٢/٥٤٤)؛ الجرح والتعديل، (٢/١٤٦)، رقم (٤٨٠)؛ الضعفاء الكبير، (٧٠/١)، رقم (٧٢).

(٢) الضعفاء الكبير، (٧٠/١)، رقم (٧٢).

(٣) الجرح والتعديل، (٢/١٤٦)، رقم (٤٨٠).

(٤) المرجع السابق، (٢/١٤٦)، رقم (٤٨٠)؛ الضعفاء الكبير، (٧٠/١)، رقم (٧٢).

(٥) الجرح والتعديل، (٢/١٤٦)، رقم (٤٨٠).

(٦) المرجع السابق، (٢/١٤٦)، رقم (٤٨٠).

(٧) المرجع السابق، (٢/١٤٦)، رقم (٤٨٠).

(٨) الطبقات الكبرى، (٦/٤٠)، رقم (١٦٣٣).

(٩) الضعفاء الكبير، (٧٠/١)، رقم (٧٢).

(١٠) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ٤٢)، رقم (١٤).

الرَّأْيِ فِيهِ^(١)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، وقال: (هو في عداد من يُكتب حديثه، وإن كان قد نُسب إلى الضعف)^(٢).

٣- «حجاج بن نصير أبو مُحَمَّد الفساطي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغير»: (سكتوا عنه)^(٣).

وقال البخاري في «التاريخ الكبير»: (يتكلم فيه بعضهم)^(٤)، وقال في «التاريخ الأوسط»: (يَتَكَلَّمُونَ فِيهِ، قَالَ الْبُخَارِيُّ: أَمَا أَنَا فَقَدْ ضَرَبْتُ عَلَى حَدِيثِ حَجَّاجِ بْنِ نَصِيرٍ)^(٥).

- أقوال العلماء الآخرين:

نَقَلَ الْعَقِيلِيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ أَنَّهُ قَالَ: (ضَعِيفٌ)^(٦)، وَنَقَلَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ أَنَّهُ قَالَ: (الْحَجَّاجُ بْنُ نَصِيرٍ ذَهَبَ حَدِيثُهُ)^(٧)، وَنَقَلَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَبِي حَاتِمٍ أَنَّهُ قَالَ: (الْحَجَّاجُ بْنُ نَصِيرٍ مَنَكَرَ الْحَدِيثَ، ضَعِيفَ الْحَدِيثِ، تُرِكَ حَدِيثُهُ، كَانَ النَّاسُ لَا يَحْدُثُونَ عَنْهُ)^(٨)، وَنَقَلَ أَيْضًا عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: (حَجَّاجٌ تُرِكَ حَدِيثُهُ)^(٩)، وَذَكَرَهُ الْعَقِيلِيُّ فِي «الضَّعْفَاءِ»، وَنَقَلَ أَقْوَالَ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي تَضْعِيفِهِ^(١٠)، وَقَالَ الْعَجَلِيُّ: (كَانَ مَعْرُوفًا بِالْحَدِيثِ، وَلَكِنَّهُ أَفْسَدَهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ

(١) المجروحين، (١/١٠٠).

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال، (١/٣٧٤)، رقم (٦٢).

(٣) الضعفاء الصغير، (ص٣٢)، رقم (٧٦).

(٤) التاريخ الكبير، البخاري، (٢/٣٨٠)، رقم (٢٨٤٥).

(٥) التاريخ الأوسط، (٢/٣٢٩)، رقم (٢٧٨٤).

(٦) الضعفاء الكبير، (١/٢٨٥)، رقم (٣٤٦).

(٧) الجرح والتعديل، (٣/١٦٧)، رقم (٧١٢).

(٨) المرجع السابق، (٣/١٦٧)، رقم (٧١٢).

(٩) العلل، (٥/٥٠٧)، رقم (٢١٤٢).

(١٠) الضعفاء الكبير، (١/٢٨٥)، رقم (٣٤٦).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغیر»...

بالتلقين، كان يلقن، وأدخل في حديثه ما ليس منه، فترك^(١). وقال أبو داود: (تَرَكُوا حَدِيثَهُ)^(٢)، وقال النسائي: (ضعيف)^(٣)، وقال الدارقطني: (أجمعوا على تركه)^(٤)، وذكره ابن حبان في «الثقات» وقال: (يخطيء ويهيم)^(٥)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال بعض أهل العلم في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر، ثم قال ابن عدي: (ولحجاج بن نصير أحاديث وروايات عن شيوخه، ولا أعلم له شيئاً منكراً غير ما ذكرت، وهو في غير ما ذكرته صالح)^(٦).

٤ - «عبد الله بن زياد بن سمعان»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغیر»، و«التاريخ الأوسط»: (سكتوا عنه)^(٧)، وقال في «التاريخ الكبير»: (سكتوا عنه... كان مالك يضعفه)^(٨).

- أقوال العلماء الآخرين:

نقل ابن أبي شيبة عن علي بن المدني أنه قال: (ضَعِيفٌ ضَعِيفٌ)^(٩)، وذكر العقيلي أن ابن المبارك ترك حديثه^(١٠)، ونقل ابن أبي حاتم عن مالك أنه قال: (كَدَّابٌ)^(١١)، ونقل العقيلي عن

(١) معرفة الثقات، العجلي، (ص ١٠٩)، رقم (٢٥٧).

(٢) الضعفاء الكبير، (١/٢٨٥)، رقم (٣٤٦).

(٣) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ٩٢).

(٤) الضعفاء والمتروكين، الدارقطني، (٨/١)، رقم (١٧٤).

(٥) الثقات، ابن حبان، (٨/٢٠٢).

(٦) الكامل في ضعفاء الرجال، (٢/٥٣١)، رقم (٤٠٩).

(٧) الضعفاء الصغیر، (ص ٦٤)، رقم (١٨٥)؛ التاريخ الأوسط، (٢/١١٤)، رقم (١٩٨٥).

(٨) التاريخ الكبير، البخاري، (٥/٩٦)، رقم (٢٧١).

(٩) ابن أبي شيبة، سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المدني، (ص ١٣٢)، رقم (١٦٧).

(١٠) الضعفاء الكبير، (٢/٢٥٧)، رقم (٨٠٩).

(١١) الجرح والتعديل، (٥/٦٠)، رقم (٢٧٩)؛ الضعفاء الكبير، (٢/٢٥٧)، رقم (٨٠٩).

يحيى بن معين أنه قال: (كذاب)^(١)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن يحيى أنه قال أيضاً: (ضعيف الحديث، ليس بشيء)^(٢)، ونَقَلَ العقيلي عن أحمد بن حنبل أنه قال: (ليس بشيء)^(٣)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أحمد أنه قال أيضاً: (متروك الحديث، كان إبراهيم بن سعد يرميه بالكذب)^(٤)، وقال أيضاً: (سمعت إبراهيم بن سعد يَحْلِفُ بالله: لقد كان ابن سمعان يَكْذِبُ)^(٥)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (ابن سمعان ضعيف الحديث، سبيله سبيل الترك)^(٦)، وقال ابن أبي حاتم: (امتنع أبو زرعة من أن يقرأ علينا حديث ابن سمعان وقال: هو لا شيء)^(٧)، وذكره العقيلي في «الضعفاء الكبير» ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه^(٨)، وقال الجوزجاني: (ذهب)^(٩)، وقال النسائي: (متروك الحديث)^(١٠)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كَانَ مِمَّنْ يَرُوهُ عَمَّنْ لَمْ يَرِهِ وَيَحْدِثُ بِمَا لَمْ يَسْمَعْ)^(١١)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر، ثم قال ابن عدي: (وهذه الأحاديث

(١) الضعفاء الكبير، (٢/٢٥٧)، رقم (٨٠٩).

(٢) الجرح والتعديل، (٥/٦٠)، رقم (٢٧٩).

(٣) الضعفاء الكبير، (٢/٢٥٧)، رقم (٨٠٩).

(٤) الجرح والتعديل، (٥/٦٠)، رقم (٢٧٩).

(٥) المرجع السابق، (٥/٦٠)، رقم (٢٧٩)؛ الضعفاء الكبير، (٢/٢٥٧)، رقم (٨٠٩).

(٦) المرجع السابق، (٥/٦٠)، رقم (٢٧٩).

(٧) المرجع السابق، (٥/٦٠)، رقم (٢٧٩).

(٨) الضعفاء الكبير، (٢/٢٥٧)، رقم (٨٠٩).

(٩) الشجرة في أحوال الرجال، (ص ٢٤٤)، رقم (٢٥٠).

(١٠) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ١٥١)، رقم (٣٣٩).

(١١) المجروحين، (٢/٧).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغار»...

التي أُمليتها بأسانيد غير محفوظة، ولا بن سمعان من الحديث أحاديث صالحة، ورأيت أروى الناس عنه عبد الله بن وهب، والضعف على حديثه ورواياته بيِّن^(١)، وقال الدارقطني: (متروك)^(٢).

٥- «عمران بن زيد العمي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغار»: (سكتوا عنه)^(٣).

- أقوال العلماء الآخرين:

قبل البدء في ذكر أقوال العلماء الآخرين نبين أن «عمران بن زيد العمي» لم أقف على ترجمته بهذا الاسم إلا عند البخاري في «الضعفاء الصغار»، وقال ابن أبي حاتم في «بيان خطأ البخاري في تاريخه»: (عمران بن زيد العمي، وإنما هو عمران بن زيد التغلبي عن زيد العمي، سمعت أبي يقول كما قال)^(٤).

ويُعكر كلام ابن أبي حاتم هذا، ما ذكره ابن أبي حاتم نفسه في «الجرح والتعديل» في ترجمة «عمران بن زيد التغلبي» حيث قال: (عمران بن زيد أبو يحيى الملائي الطويل الكوفي التغلبي، ليس هو ابن الحواري، ولا العمي)^(٥).

وبناء على ما سبق ذكره؛ فإما أن يكون «العمي» غير «التغلبي» فإن كان كذلك فلم أقف على ترجمته إلا عند البخاري، وإما أن يكون «العمي» هو «التغلبي» فإن كان كذلك فإن «التغلبي» قد اختلف فيه، والأكثر على تضعيفه.

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، (٥/٢٠٥)، رقم (٩٦٨).

(٢) الضعفاء والمتروكين، الدارقطني، (٢/١٥٩)، رقم (٣٠٦).

(٣) الضعفاء الصغار، (ص ٨٧)، رقم (٢٧٢).

(٤) بيان خطأ البخاري في تاريخه، ابن أبي حاتم، (ص ١٤٨)، رقم (٦٩٢).

(٥) الجرح والتعديل، (٦/٢٩٨)، رقم (١٦٥٢).

فممن ضعفه أبو حاتم، وقال: (شيخ يكتب حديثه، ليس بالقوي)^(١)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (مُنكر الحديث على قلته يروي عن الأثبات مالا يشبه حديث الثقات)^(٢)، وذكره ابن عدي في «الضعفاء» ونقل قول يحيى بن معين في تضعيفه، وذكر له بعض الأحاديث المنكرة، ثم قال: (وعمران هذا هو قليل الحديث)^(٣).

وأما من وثقه فعلي بن المدني، فقد نقل ابن أبي شيبة عنه أنه قال: (كان عندنا ثقة ثبًا)^(٤). وأما يحيى بن معين فقد اختلفت أقواله فيه، وأكثرها على تضعيفه، فقال مرة: (لا بأس به)^(٥)، وقال في موضع آخر كما نقله ابن أبي حاتم: (ليس يحتج بحديثه)^(٦)، وقال مرة أخرى: (ضعيف)^(٧). وبناء على ما سبق ذكره من أقوال العلماء، فالراجح في أمره أنه شديد الضعف؛ لنكارة حديثه مع قلته، ولكثرة من جرحه.

٦- «القاسم بن عبد الله العمري»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغير»: (سكتوا عنه)^(٨)، وقال في «التاريخ الكبير»: (سكتوا عنه، مدني، قال أحمد: كان يكذب)^(٩).

(١) الجرح والتعديل، (٦/٢٩٨)، رقم (١٦٥٢).

(٢) المجروحين، (٢/١٢٥).

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال، (٦/١٦٤)، رقم (١٢٦٦).

(٤) سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المدني، (ص٦٩)، رقم (٤٦).

(٥) تاريخ يحيى بن معين - رواية الدوري -، يحيى بن معين، (٤/٦٣)، رقم (٣١٥٩).

(٦) الجرح والتعديل، (٦/٢٩٨)، رقم (١٦٥٢).

(٧) سؤالات ابن محرز ليحيى بن معين، يحيى بن معين، (ص١٠٤)، رقم (١٧٠).

(٨) الضعفاء الصغير، (ص٩٥)، رقم (٣٠٢).

(٩) التاريخ الكبير، البخاري، (٧/١٦٤)، رقم (٧٣٠).

- أقوال العلماء الآخرين:

قال ابن أبي شيبة: (سألت علياً - أي: ابن المديني - عن القاسم بن عبد الله العمري؟ فقال: ذاك ضعيف عندنا، ليس بشيء) (١)، وقال عبد الله بن أحمد: (سألتُ أبي عن القاسم بن عبد الله بن عمر بن حفص العمري؟ فقال: أف أف، ليس بشيء) (٢)، وقال عبد الله بن أحمد أيضاً: (سمعتُ أبي يقولُ القاسم بن عبد الله بن عمر العمري هو عندي كان يكذب) (٣)، ونقل ابن أبي حاتم عن أحمد بن حنبل أنه قال: (كذاب، كان يضع الحديث، ترك الناس حديثه) (٤)، ونقل العقيلي وابن أبي حاتم عن يحيى بن معين أنه قال: (ضعيف، ليس بشيء) (٥)، ونقل ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (متروك الحديث) (٦)، ونقل ابن أبي حاتم عن أبي زرعة أنه قال: (ضعيف، لا يساوي شيئاً، متروك الحديث، منكر الحديث) (٧)، وذكره العقيلي في «الضعفاء» ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه (٨)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان رديء الحفظ، كثير الوهم، ممن يقلب الأسانيد حتى يأتي بالشيء الذي يشبه المعمول) (٩)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر، ثم قال ابن عدي: (وللقاسم

(١) سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني، (ص ١١٣)، رقم (١٢٨).

(٢) العلل ومعرفة الرجال - رواية عبد الله بن أحمد -، أحمد بن حنبل، (٤٧٨ / ٢)، رقم (٣١٣٦).

(٣) المرجع السابق، (١٨٦ / ٣)، رقم (٤٨٠٣).

(٤) الجرح والتعديل، (١١٢ / ٧)، رقم (٦٤٣).

(٥) المرجع السابق، (١١٢ / ٧)، رقم (٦٤٣)؛ الضعفاء الكبير، (٤٧٢ / ٣)، رقم (١٥٢٩).

(٦) الجرح والتعديل، (١١٢ / ٧)، رقم (٦٤٣).

(٧) المرجع السابق، (١١٢ / ٧)، رقم (٦٤٣).

(٨) الضعفاء الكبير، (٤٧٢ / ٣)، رقم (١٥٢٩).

(٩) المجروحين، (٢١٢ / ٢).

غير ما ذكرت من الحديث، وعامة رواياته مما، لا يُتَابَعُ عَلَيْهِ^(١).

٧- «محمد بن الفضل بن عطية المرزوي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغير»: (سكتوا عنه)^(٢).

وقال البخاري في «التاريخ الكبير»: (رماه ابن أبي شيبة)^(٣)، وقال في «العلل الكبير»: (ذاهبُ

الحديث)^(٤).

- أقوال العلماء الآخرين:

نقل العقبلي وابن أبي حاتم عن يحيى بن معين أنه قال: (كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ كَذَّابًا)^(٥)،

وقال مرة: (ليس بشيء)^(٦)، ونقل ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (متروك الحديث)^(٧)،

وقال أيضًا: (ذاهب الحديث، ترك حديثه)^(٨)، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: (قَالَ أَبِي: مُحَمَّدُ

بن الفضل بن عطية ليس بشيء، حَدِيثُهُ حَدِيثُ أَهْلِ الْكُذْبِ)^(٩)، ونقل ابن أبي حاتم عن أبي زرعة

أنه قال: (ضعيف)^(١٠)، ونقل ابن أبي حاتم عن عمر بن علي الفلاس أنه قال: (متروك الحديث

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، (٧/١٥١)، رقم (١٥٧٧).

(٢) الضعفاء الصغير، (ص ١٠٥)، رقم (٣٣٧).

(٣) التاريخ الكبير، البخاري، (١/٢٠٨)، رقم (٦٥٥).

(٤) العلل الكبير، (ص ٣٨٩).

(٥) الجرح والتعديل، (٨/٥٧)، رقم (٢٦٢)؛ الضعفاء الكبير، (٤/١٢٠)، رقم (١٦٧٩).

(٦) الجرح والتعديل، (٨/٥٧)، رقم (٢٦٢)؛ الضعفاء الكبير، (٤/١٢٠)، رقم (١٦٧٩).

(٧) العلل، (٦/٤٥٧)، رقم (٢٦٦٣).

(٨) الجرح والتعديل، (٨/٥٧)، رقم (٢٦٢).

(٩) العلل ومعرفة الرجال - رواية عبد الله بن أحمد -، (٢/٥٤٩)، رقم (٣٦٠١).

(١٠) الجرح والتعديل، (٨/٥٧)، رقم (٢٦٢).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغیر»...

كذاب^(١). وذكره العقيلي في «الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه^(٢)، وقال الجوزجاني: (كان كذاباً. سألت ابن حنبل عنه، فقال: ذاك عجب يجيئك بالطامات)^(٣)، وقال النسائي: (متروك الحديث)^(٤). وقال الدارقطني: (متروك)^(٥)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان مِمَّن يَرَوِي الموضوعات عن الأثبات، لا يحل كِتَابَةُ حَدِيثِهِ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْإِعْتِبَارِ، كان أبو بكر بن أبي شيبة شديد الحمل عليه)^(٦)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر ثم قال ابن عدي: (عَامَّةُ حَدِيثِهِ مَا لَا يَتَابِعُهُ الثَّقَاتُ عَلَيْهِ)^(٧).

٨- «محمد بن مروان الكوفي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغیر»: (سكتوا عنه، لا يكتب حديثه ألبتة)^(٨)، وقال في «التاريخ الكبير»، و«الأوسط»: (سكتوا عنه)^(٩).

- أقوال العلماء الآخرين:

نَقَلَ ابن أبي حاتم عن يحيى بن معين أنه قال: (ليس بثقة)^(١٠)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبيه

(١) الجرح والتعديل، (٥٧/٨)، رقم (٢٦٢).

(٢) الضعفاء الكبير، (٤/١٢٠)، رقم (١٦٧٩).

(٣) الشجرة في أحوال الرجال، (ص ٣٤٢)، رقم (٣٧٧).

(٤) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ٢٢٠)، رقم (٥٤٢).

(٥) العلل، الدارقطني، (٥/١٤٠)؛ سؤالات البرقاني للدارقطني، البرقاني، (ص ٦١)، رقم (٤٥٢).

(٦) المجروحين، (٢/٢٧٨).

(٧) الكامل في ضعفاء الرجال، (٧/٣٥٤)، رقم (١٦٥٠).

(٨) الضعفاء الصغیر، (ص ١٠٥)، رقم (٣٤٠).

(٩) التاريخ الكبير، البخاري، (١/٢٣٢)، رقم (٧٢٩)؛ التاريخ الأوسط، (٢/٢٤٥)، رقم (٢٤٧٠).

(١٠) الجرح والتعديل، (٨/٨٦)، رقم (٣٦٤).

أبي حاتم أنه قال: (ذاهب الحديث، متروك الحديث، لا يُكتب حديثه ألبتة)^(١)، ونقل العقيلي عن ابن نمير أنه قال: (كذاب)^(٢)، ونقل العقيلي عن أحمد بن حنبل أنه قال: (محمد بن مروان أدرَكْتُهُ، قد كبر فترَكْتُهُ)^(٣). وقال أبو نعيم: (محمد بن مروان السدي صاحب الكلبى ساقط في أكثر رواياته)^(٤)، وذكره العقيلي في «الضعفاء» ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه^(٥)، وقال الجوزجاني: (ذاهب)^(٦)، وقال النسائي: (متروك الحديث)^(٧)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات، لا يحل كتابته حديثه إلا على جهة الاعتبار، ولا الاحتجاج به بحال من الأحوال)^(٨)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر، ثم قال ابن عدي: (عامة ما يرويه غير محفوظ، والضعف على رواياته بين)^(٩).

٩- «مُسَيَّب بن شريك أبو سعيد التميمي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغير»، و«التاريخ الكبير»، و«الأوسط»: (سكتوا عنه)^(١٠).

- (١) الجرح والتعديل، (٨/٨٦)، رقم (٣٦٤).
- (٢) الضعفاء الكبير، (٤/١٣٦)، رقم (١٦٩٦).
- (٣) المرجع السابق، (٤/١٣٦)، رقم (١٦٩٦).
- (٤) الضعفاء، أبو نعيم الأصبهاني، (ص ١٤٣)، رقم (٢٢٤).
- (٥) الضعفاء الكبير، (٤/١٣٦)، رقم (١٦٩٦).
- (٦) الشجرة في أحوال الرجال، (ص ٧٨)، رقم (٥٣).
- (٧) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ٢١٩)، رقم (٥٣٨).
- (٨) المجروحين، (٢/٢٨٦).
- (٩) الكامل في ضعفاء الرجال، (٧/٥١٣).
- (١٠) الضعفاء الصغير، (ص ١١٠)، رقم (٣٦١)؛ التاريخ الكبير، (٧/٤٠٨)، رقم (١٧٨٩)؛ التاريخ =

- أقوال العلماء الآخرين:

قال ابن سعد: (كان ضعيفاً في الحديث لا يحتج به)^(١). وَنَقَلَ ابن أبي حاتم عن يحيى بن معين أنه قال: (لا شيء)^(٢)، وَنَقَلَ ابن أبي حاتم عن أحمد بن حنبل أنه قال: (ترك الناس حديثه)^(٣)، وَنَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (ضعيف الحديث كأنه متروك)^(٤)، وذكره العقيلي في «الضعفاء»، ونقل قول البخاري فيه^(٥)، وقال مسلم: (متروك الحديث)^(٦)، وقال الجوزجاني: (سكت الناس عن حديثه)^(٧)، وقال النسائي: (متروك الحديث)^(٨)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان شيخاً صالحاً، كثير الغفلة، لم تكن صناعة الحديث من شأنه، يروي فيخطئ، ويحدث فيهم من حيث لا يعلم، فظهر من حديثه المعضلات التي يرويه عن الأثبات، لا يجوز الاحتجاج به، ولا الرواية عنه إلا على سبيل التعجب)^(٩)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال العلماء في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر^(١٠).

=الأوسط، (٢/٢٤٠)، رقم (٢٤٤٧).

- (١) الطبقات الكبرى، (٧/٢٣٩)، رقم (٣٤٩٠).
- (٢) الجرح والتعديل، (٨/٢٩٤)، رقم (١٣٥٣).
- (٣) المرجع السابق، (٨/٢٩٤)، رقم (١٣٥٣).
- (٤) المرجع السابق، (٨/٢٩٤)، رقم (١٣٥٣).
- (٥) الضعفاء الكبير، (٤/٢٤٣)، رقم (١٨٣٧).
- (٦) الكنى والأسماء، مسلم النيسابوري، (١/٣٦٣)، رقم (١٣٢٧).
- (٧) الشجرة في أحوال الرجال، (ص٣٣٢)، رقم (٣٦٠).
- (٨) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص٢٢٨)، رقم (٥٧١).
- (٩) المجروحين، (٣/٢٤).
- (١٠) الكامل في ضعفاء الرجال، (٨/١٢٢)، رقم (١٨٧٣).

١٠ - «وهب بن وهب أبو البخترى القاضى»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغير»، و«التاريخ الأوسط»: (سكتوا عنه)^(١)، وقال في «التاريخ الكبير»: (سكتوا عنه، كان وكيع يرميه بالكذب)^(٢).

- أقوال العلماء الآخرين:

قال أبو زرعة: (كذاب)^(٣)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أحمد بن حنبل أنه قال: (مطروح الحديث)^(٤)، وقال أيضًا: (كان كذابًا يضع الحديث، روى أشياء لم يروها أحد)^(٥)، وقال أيضًا: (أكذب الناس)^(٦)، وقال ابن سعد: (كان ضعيفًا في الحديث، لا يُحتج به)^(٧)، وقال يحيى بن معين: (كذاب خبيث)^(٨)، وقال أيضًا: (يضع الحديث)^(٩)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (كان كذابًا)^(١٠)، وقال مسلم: (متروك الحديث)^(١١)، وقال الجوزجاني: (كان يكذب ويجسر)^(١٢)،

(١) الضعفاء الصغير، (ص ١١٦)، رقم (٣٨٦)؛ التاريخ الأوسط، (٢/٣٢٠)، رقم (٢٧٥٤).

(٢) التاريخ الكبير، البخاري، (٧/١٧٠)، رقم (٢٥٨١).

(٣) الضعفاء، (٢/٦٦٦)، رقم (٣٤٨).

(٤) الجرح والتعديل، (٩/٢٥)، رقم (١١٦).

(٥) المرجع السابق، (٩/٢٥)، رقم (١١٦).

(٦) المرجع السابق، (٩/٢٥)، رقم (١١٦).

(٧) الطبقات الكبرى، (٧/٢٣٩)، رقم (٣٤٩٠).

(٨) تاريخ يحيى بن معين - رواية الدوري -، ابن معين، (٣/١٧٥)، رقم (٧٧٩).

(٩) المرجع السابق، (٣/١٨٣)، رقم (٨٢٣).

(١٠) الجرح والتعديل، (٩/٢٥)، رقم (١١٦).

(١١) الكنى والأسماء، مسلم، (ص ١٥٣)، رقم (٤٤١).

(١٢) أي يتجرأ على الكذب. قال ابن فارس: «(جَسَرَ): الْجِيمُ وَالسَّيْنُ وَالرَّاءُ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ وَجُرْأَةٍ.»

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغیر»...

فسقط ومال)^(١)، وذكره العقيلي في «الضعفاء»، ونقل أقوال العلماء في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر، ثم قال العقيلي: (لا أعلم لأبي البختري حديثاً مستقيماً، كلها بواطيل)^(٢)، وقال أبو أحمد الحاكم: (ذهب الحديث)^(٣)، وقال النسائي: (متروك الحديث)^(٤)، وقال الدارقطني: (متروك)^(٥)، وقال أيضاً: (كذاب)^(٦)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان ممن يضع الحديث على الثقات، كان إذا جنه الليل سهر عامة ليله يتذكر الحديث ويضعه، ثم يكتبه ويحدث به، لا تجوز الرواية عنه، ولا كتابة حديثه إلا على جهة التعجب)^(٧)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في جرحه، وبعض حديثه المنكر، ثم قال ابن عدي: (هو ممن يضع الحديث)^(٨).

١١ - «هيثم بن عدي الطائي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغیر»، و«التاريخ الكبير»، و«الأوسط»: (سكتوا عنه)^(٩).

=فَالْجَسْرَةُ: النَّاقَةُ الْقَوِيَّةُ، وَيُقَالُ هِيَ الْجَرِيئَةُ عَلَى السَّيْرِ. انظر: معجم مقاييس اللغة، (١/٤٥٧)، مادة: (جَسْر).

- (١) الشجرة في أحوال الرجال، (ص ٢٢٩)، رقم (٢٣١).
- (٢) الضعفاء الكبير، (٤/٣٢٤)، رقم (١٩٢٩).
- (٣) الأسمي والكنى، أبو أحمد الحاكم، (٢/٣٢٩)، رقم (٨٦٥).
- (٤) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ٢٤٠)، رقم (٦٠٥).
- (٥) العلل، الدارقطني، (١٣/٣٦).
- (٦) الضعفاء والمتروكين، الدارقطني، (٣/١٣٥)، رقم (٥٥٦).
- (٧) المجروحين، (٣/٧٤).
- (٨) الكامل في ضعف الرجال، (٨/٣٣٣)، رقم (١٩٩٠).
- (٩) الضعفاء الصغیر، (ص ١١٧)، رقم (٣٩٠)؛ التاريخ الكبير، (٨/٢١٨)، رقم (٢٧٧٥)؛ التاريخ=

- أقوال العلماء الآخرين:

قال أبو زرعة: (ليس بشيء) (١)، وقال مرة: (سكتوا عنه) (٢)، ونقل العجلي وابن أبي حاتم عن يحيى بن معين أنه قال: (ليس بثقة، كان يكذب) (٣)، ونقل العجلي عن علي بن المديني أنه قال: (الهيثم بن عدي أوثق عندي من الواقدي، ولا أرضاه في الحديث، ضعيف، ولا في الأنساب، ولا في شيء) (٤)، ونقل ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم: (متروك الحديث، محله محل الواقدي) (٥)، وقال الجوزجاني: (ساقط قد كشف قناعه) (٦)، وقال العجلي: (كذاب) (٧)، وذكره العجلي في «الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه (٨)، وقال النسائي: (متروك الحديث) (٩)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان من علماء الناس بالسير وأيام الناس وأخبار العرب، إلا أنه روى عن الثقات أشياء كأنها موضوعة، يسبق إلى القلب أنه كان يدلسها، فالترق) (١٠) تلك

= الأوسط، (٢/٢٦٥)، رقم (٣٥٤٩).

(١) الضعفاء، (٢/٤٣١).

(٢) المرجع السابق، (٢/٦٦٨).

(٣) الجرح والتعديل، (٩/٨٥)، رقم (٣٥٠)؛ الضعفاء الكبير، (٤/٣٥٢)، رقم (١٩٥٩).

(٤) الضعفاء الكبير، (٤/٣٥٢)، رقم (١٩٥٩).

(٥) الجرح والتعديل، (٩/٨٥)، رقم (٣٥٠).

(٦) الشجرة في أحوال الرجال، (ص٣٣٩)، رقم (٣٧٣).

(٧) معرفة الثقات، (٢/٣٣٧)، رقم (١٩٢٤).

(٨) الضعفاء الكبير، (٤/٣٥٢)، رقم (١٩٥٩).

(٩) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص٢٤١)، رقم (٦٠٨).

(١٠) أي التصقت تلك الأحاديث الموضوعية به. انظر معنى كلمة لرق: معجم مقاييس اللغة،

(٥/٢٤٤)، مادة: (لرق). لسان العرب، (١٠/٣٢٩)، مادة: (لرق).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغار»...

المعضلات به، وَوَجَبَ مجانبة حديثه على علمه بالتاريخ ومعرفة بالرجال^(١)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، ونقل أقوال أهل العلم في تضعيفه، وبعض حديثه المنكر^(٢).

١٢- «يحيى بن عبد الحميد بن عبد الرحمن أبو زكريا الحماني».

قال البخاري في «الضعفاء الصغار»: (يتكلمون فيه... سكتوا عنه)^(٣)، وقال في «التاريخ الكبير»: (يتكلمون فيه، رماه أحمد وابن نمير)^(٤)، وقال في «الأوسط»: (كان أحمد وعلي يتكلمان فيه)^(٥).

- أقوال العلماء الآخرين:

غالب العلماء على جرحه؛ فقد نقل عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه أحمد أنه قال: (ما زلنا نعرفه أنه يسرق الأحاديث، أو يتلقطها، أو يتلقفها)^(٦)، وذكر عبد الله بن أحمد بعض الأحاديث التي أنكرها أحمد على يحيى الحماني، ونقل العقيلي عن ابن هانئ أنه قال: (قلت لأبي عبد الله في حديث رواه ابن الحماني عنه، فنفض يده، ثم قال: ابن الحماني، ابن الحماني، قد طلب وسمع، ثم قال: ولو اقتصر على ما سمع لكان فيه كفاية)^(٧)، ونقل ابن حاتم عن أحمد بن حنبل أنه قال: (قد استبدل)^(٨)، وقال أيضًا: (كان يكذب جهارًا)^(٩)، وذكره أبو زرعة في

(١) المجروحين، (٩٣/٣).

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال، (٤٠٠/٨)، رقم (٢٠٢٠).

(٣) الضعفاء الصغير، (ص ١٢٠)، رقم (٣٩٨).

(٤) التاريخ الكبير، (٢١٨/٨)، رقم (٢٧٧٥).

(٥) التاريخ الأوسط، (٣٥٧/٢)، رقم (٢٨٦٨).

(٦) العلل ومعرفة الرجال - رواية عبد الله بن أحمد -، (٤١/٣).

(٧) الضعفاء الكبير، (٤١٢/٤)، رقم (٢٠٣٩).

(٨) الجرح والتعديل، (١٦٨/٩)، رقم (٦٩٥).

(٩) المرجع السابق، (١٦٨/٩)، رقم (٦٩٥).

«الضعفاء»^(١)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (لين)^(٢)، وقال ابن أبي حاتم: (ترك أبو زرعة الرواية عن يحيى الحماني، وكان أبي يروي عنه)^(٣). وذكره العقيلي في «الضعفاء»^(٤)، وقال ابن الجنيد: (سمعت إسماعيل بن موسى نسيب السدي يقول: جاءني يحيى الحماني، وسألني عن أحاديث عن شريك، فذهب فرواها عن شريك، وقال: هو كذاب)^(٥)، وقال ابن أبي حاتم: (سألت علي بن الحسين بن الجنيد عن يحيى الحماني يُكتب حديثه؟ قال: لا)^(٦)، وقال الدارمي: (كان ابن الحماني شيعاً فيه غفلة، لم يكن يقدر أن يصون نفسه كما يفعل أصحاب الحديث)^(٧)، وقال الجوزجاني: (ساقط، متلون، تُرك حديثه فلا ينبعث)^(٨)، وذكره ابن عدي في «الكامل في الضعفاء»، وقال: (أرجو أنه لا بأس به)^(٩)، وذكره العقيلي في «الضعفاء»^(١٠)، وقال النسائي: (ضعيف)^(١١). وأما من وثقه فيحيى بن معين، وقال: (ثقة)^(١٢)، وقال أيضاً: (صدوق مشهور، ما بالكُوفَة

(١) الضعفاء، (٢/٦٦٩)، رقم (٣٦١).

(٢) الجرح والتعديل، (٩/١٦٨)، رقم (٦٩٥).

(٣) المرجع السابق، (٩/١٦٨)، رقم (٦٩٥).

(٤) الضعفاء الكبير، (٤/٤١٢)، رقم (٢٠٣٩).

(٥) الجرح والتعديل، (٩/١٦٨)، رقم (٦٩٥).

(٦) المرجع السابق، (٩/١٦٨)، رقم (٦٩٥).

(٧) الجرح والتعديل، (٩/١٦٨)، رقم (٦٩٥).

(٨) الشجرة في أحوال الرجال، (ص١٣٦)، رقم (١١٨).

(٩) الكامل في ضعفاء الرجال، (٩/٩٨)، رقم (٢١٣٨).

(١٠) الضعفاء الكبير، (٤/٤١٢)، رقم (٢٠٣٩).

(١١) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص٢٤٨)، رقم (٦٢٥).

(١٢) تاريخ يحيى بن معين - رواية الدوري -، (٣/٢٦٩)، رقم (١٢٧٣).

عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغیر»...

مثل ابن الحماني^(١).

والذي يظهر من أمره أنه ضعيف الحديث؛ لكثرة من ضعفه، ولتهمته بسرقة الأحاديث، ولبعض رواياته المنكرة، ولذا قال الذهبي في «المغني في الضعفاء»: (حافظ، مُنكر الحديث، وقد وثَّقه ابن معين وغيره، وقال أحمد بن حنبل: كان يكذب جهارًا، وقال النسائي: ضعيف^(٢))، وقال ابن حجر في «التقريب»: (حافظ إلا أنهم اتهموه بسرقة^(٣)).

١٣ - «يوسف بن خالد السَّمْتِي»:

قال البخاري في «الضعفاء الصغیر»: (سكتوا عنه^(٤)).

وقال في «التاريخ الكبير»: (يوسف بن خالد بن عمير البَصْرِيّ السمتي القُرَشِيّ، سكتوا عنه... قال ابن معين وعمرو بن علي: يوسف يكذب^(٥)).

وقال في «التاريخ الأوسط»: (قال ابن معين: وغمزوا يوسف بكذب، واسم السَّمْتِي: يوسُف بن خالد، أبو خالد البَصْرِيّ، سكتوا عنه^(٦)).

- أقوال العلماء الآخرين:

قال ابن سعد: (كان ضعيفًا في الحديث^(٧))، وقال يحيى بن معين: (ليس بثقة^(٨))، وقال أيضًا:

(١) تاريخ يحيى بن معين - رواية الدارمي -، يحيى بن معين، (ص ٢٣٢)، رقم (٨٩٩).

(٢) المغني في الضعفاء، الذهبي، (٧٣٩/٢)، رقم (٧٠٠٦).

(٣) تقريب التهذيب، ابن حجر، (ص ٥٣٩)، رقم (٧٥٩١).

(٤) الضعفاء الصغیر، (ص ١٢٢)، رقم (٤١٠).

(٥) التاريخ الكبير، (٣٨٨/٨)، رقم (٣٤٢٦).

(٦) التاريخ الأوسط، (٢٤٦/٢)، رقم (٢٤٧٣).

(٧) الطبقات الكبرى، (٢١٤/٧)، رقم (٣٣٢٧).

(٨) تاريخ يحيى بن معين - رواية الدارمي -، (ص ٢٣٢)، رقم (٨٩٧).

(زنديق، كذاب، لا يُكْتَبُ عنه شَيْءٌ) ^(١)، وقال مسلم: (كان يحيى بن معين، وعمرو بن علي يُكذبانهُ) ^(٢)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبيه أبي حاتم أنه قال: (ذاهب الحديث) ^(٣)، ونَقَلَ ابن أبي حاتم عن أبي زرعة أنه قال: (ذاهب الحديث، ضعيف الحديث، اضرب على حديثه، كان يحيى بن معين يقول: كان يكذب) ^(٤)، وقال العجلي: (ليس بثقة، وقال مرة: متروك الحديث) ^(٥)، وقال النسائي: (متروك الحديث) ^(٦)، وقال أبو أحمد الحاكم: (متروك الحديث) ^(٧)، وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: (كان يضع الحديث على الشيوخ، ويقرأ عليهم ثم يرويهَا عنهم، لا تحل الرواية عنه بحيلة، ولا الإحتجاج به بحال) ^(٨)، وذكره ابن عدي في «الضعفاء» ونقل أقوال أهل العلم في جرحه، وذكر له بعض الأحاديث المنكرة، ثم قال: (وليوسف غير ما ذكرت من الحديث، ورواياته فيها نظر، وكان من أصحاب أبي حنيفة، وقد أجمع على كذبه أهل بلده) ^(٩).

- (١) تاريخ يحيى بن معين - رواية الدوري -، (١٣٣/٤)، رقم (٣٥٥٦).
- (٢) الكنى والأسماء، مسلم، (٢٨٣/١)، رقم (٩٩٨).
- (٣) الجرح والتعديل، (٢٢٢/٩)، رقم (٩٢٥).
- (٤) المرجع السابق، (٢٢٢/٩)، رقم (٩٢٥).
- (٥) تهذيب التهذيب، ابن حجر، (٤١٢/١١)، رقم (٨٠٣).
- (٦) الضعفاء والمتروكين، النسائي، (ص ٢٤٦)، رقم (٦١٨).
- (٧) الأسماء والكنى، (٢٦٦/٤)، رقم (١٩٥٢).
- (٨) المجروحين، (١٣١/٣)، رقم (١٢٢٧).
- (٩) الكامل في ضعفاء الرجال، (٤٩٧/٨)، رقم (٢٠٦٧).

الخاتمة

بعد عرض ودراسة الرواة الذين حكم عليهم البخاري بقوله: «سكتوا عنه» في كتابه «الضعفاء الصغیر»، وعددهم ثلاثة عشر راويًا، يتبين لنا أن عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري من ألفاظ الجرح الشديد، وأنها بمعنى تركوا حديث ذلك الراوي، وأن من قيل في حقه هذه العبارة فهو راو متروك، ودل على ذلك ثلاثة أمور:

الأول: جميع الرواة الذين حكم عليهم البخاري بقوله «سكتوا عنه» قد حكم عليهم علماء الجرح والتعديل المتقدمون الآخرون - غير البخاري - بالضعف الشديد والترك، بل بعض الرواة قد أطلق العلماء عليهم وصف الكذب.

الثاني: بعض الرواة الذين حكم عليهم البخاري بقوله «سكتوا عنه» قد وجد أن البخاري أطلق عليهم في مواضع أخرى الجرح الشديد، وبعضهم ينقل البخاري أقوال العلماء الآخرين في جرحهم.

الثالث: اتفق العلماء الذين بينوا معنى عبارة البخاري «سكتوا عنه» أنها من ألفاظ الجرح الشديد، وأنها تدل على ترك حديث الراوي.

وأما التوصيات، فلعل من أهمها:

١- دعوة الباحثين بتوجيه أبحاثهم لدراسة ألفاظ الجرح والتعديل الخاصة التي أطلقها البخاري على الرواة.

٢- من الموضوعات التي يمكن بحثها: الرواة الذين أطلق عليهم البخاري عبارة «سكتوا عنه» وأخرج لهم في الكتب الستة.

٣- ضرورة الاطلاع على الأبحاث التي كتبت حول الإمام البخاري لمعرفة مكانته وأهمية كتبه، وأيضًا حتى لا تُكرر الكتابة في نفس مواضيع تلك الأبحاث.

قائمة المصادر والمراجع

- الأسامي والكنى. أبو أحمد الحاكم، محمد بن محمد (ت: ٣٧٨هـ)، تحقيق: يوسف بن محمد الدخيل، ط ١، المدينة المنورة: دار الغرباء الأثرية، ١٩٩٤ م.
- الإمام الجوزجاني ومنهجه في الجرح والتعديل مع تحقيق كتابيه (الشجرة في أحوال الرجال) و(أمارات النبوة). دراسة وتحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط ١، باكستان، فيصل آباد: الناشر: حديث أكاديمي / السعودية، الرياض: دار الطحاوي، ١٤١١هـ - ١٩٩٠ م.
- بيان خطأ البخاري في تاريخه. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، د. ط، الهند: دائرة المعارف العثمانية، د. ت.
- التاريخ الأوسط. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، حلب: دار الوعي، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧ م.
- التاريخ الكبير. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت: ٢٥٦هـ)، د. ط، الهند: دائرة المعارف العثمانية، د. ت.
- تاريخ يحيى بن معين رواية الدارمي. ابن معين، يحيى بن معين (ت: ٢٣٣هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، د. ط، دمشق: دار المأمون للتراث، د. ت.
- تاريخ يحيى بن معين رواية الدوري. ابن معين، يحيى بن معين (ت: ٢٣٣هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، ط ١، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م.
- الثقات. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد (ت: ٣٥٤هـ)، ط ١، الهند: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣ م، د. ت.
- الجرح والتعديل. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ - ١٩٥٢ م.



عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغیر»...

- اختصار علوم الحديث. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- سؤالات الأجرى لأبي داود السجستاني. الأجرى، محمد بن الحسين (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق: أبي عمر محمد بن علي الأزهرى، ط ١، القاهرة: الفاروق الحديثة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني. ابن أبي شيبة، علي بن عبد الله (ت: ٢٣٤هـ)، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، ط ١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ.
- سؤالات البرقاني للدارقطني. البرقاني، أحمد بن محمد بن أحمد (ت: ٤٢٥هـ)، تحقيق: عبدالرحيم محمد أحمد القشقرى، ط ١، باكستان: كتب خانة جميلي، ١٤٠٤هـ.
- سؤالات ابن محرز ليحيى بن معين. ابن معين، يحيى بن معين (ت: ٢٣٣هـ)، تحقيق: أبو عمرو محمد الأزهرى، ط ١، القاهرة: الفاروق الحديثة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- شرح التبصرة والتذكرة. العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين (ت: ٨٠٦هـ)، تحقيق: ماهر ياسين فحل، ط ١، القاهرة: دار المحدثين، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- الضعفاء. أبو زرعة الرازي، عبيد الله بن عبد الكريم (ت: ٢٦٤هـ)، ط ١، المدينة النبوية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الضعفاء. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت: ٤٣٥هـ)، تحقيق: الدكتور فاروق حمادة، د.ط، المغرب: دار الثقافة، د.ت.
- الضعفاء الصغیر. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.
- الضعفاء الكبير. العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو (ت: ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط ١، بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- الضعفاء والمتروكين. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: د. عبد الرحيم محمد القشقرى، الناشر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- الضعفاء والمتروكين. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: بوران الضناوي، وكمال يوسف الحوت، ط ١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- الطبقات الكبرى. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت: ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- العلل. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين، ط١، السعودية: الناشر: مطابع الحميضي، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- العلل الكبير. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: صبحي السامرائي، وأبو المعاطي النوري، ومحمود خليل الصعيدي، ط١، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٩هـ.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- فتح المغيث. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت: ٩٠٢هـ)، تحقيق: د. عبد الكريم الخضير، ود. محمد بن عبد الله آل فهيد، ط٢، الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٣٢هـ.
- الكامل في ضعفاء الرجال. ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (ت: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- الكنى والأسماء. مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، ط١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- المجروحين. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت: ٣٥٤هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.
- معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د. ط، د. م: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- معرفة الثقات. العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.



عبارة «سكتوا عنه» عند البخاري في كتابه «الضعفاء الصغرى»...

- المغني في الضعفاء. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور نور الدين عتر، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.
- الموقظة. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدَّة، ط٢، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤١٢هـ.





Bibliography

- Al-Asami wa Al-Kuna, Abu Hmed Al-Hakim, Muhammad bin Muhammad (d.: 378 H), verification by: Yusuf bin Muhammad al-Dakhil, 1st Edition, Medina: Dar al-Ghurabaa Archaeological, 1994 AD.
- Imam Al-Jawzjani wa manhajahu fi Al-Jarh wa Al-Ta`dil with his book verification (Al-shajra fi Ahwal Alregal) and (Amarat Al-Nebwa), study and verification: Abdul-Alim Abdul-Azim Al-Bastawi, 1st Edition, Pakistan, Faisalabad: Publisher: Hadith Academic / Saudi Arabia, Riyadh: Dar Al-THawi, 1411 H, 1990 AD.
- Bayan Khata' Al-Bukhari fi Tarihkuh, Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman bin Muhammad bin Idris al-Razi (d.: 327 H), investigated by: Abd al-RHman bin YHya al-Muallami al-Yamani, (d. T), India: The Ottoman Department of Knowledge, (dt).
- Altarikh Al-Awsat, Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim (d.: 256 H), edited by: Mahmoud Ibrahim Zayed, 1st Edition, Aleppo: House of Consciousness, Cairo: Dar Al-Ultra Library, 1397 H, 1977 AD.
- Altarikh Al-Akabar, Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim (d. 256 H), (d. T), India: The Ottoman Encyclopedia (n.d.).
- Tarikh Yahya bin Ma'in, the narration of Al-Darmi, Ibn Ma'in, Yahya bin Ma'in (T.: 233 H), verified by: Dr. Hmad Muhammad Nur Saif, (d. D), Damascus: Dar al-Ma'mun Heritage, (d. D).
- Tarikh Yahya bin Ma'in, the narration of Al-Douri, Ibn Ma'in, Yahya bin Ma'in (T.: 233 H), verified by: Dr. Hmad Muhammad Nur Saif, 1st floor, MakkH Al-MukarramH: Center for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage, 1399 H, 1979 AD.
- Al-Thiqaat, Ibn Hibban, Muhammad bin Hibban bin Ahmed (d.: 354 H), First Edition, India: The Ottoman Encyclopedia, 1393 H, 1973 AD.
- Al-Jarh wa Al-Ta'idil, Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman bin Muhammad bin Idris al-Razi (d.: 327 H), 1st Edition, Beirut: House of Revival of the Arab Heritage, 1271H, 1952 AD.
- Ekhtisar Oloum Al-Hadith, Ibn Katheer, Abu al-Fida Ismail bin Omar (d.: 774 H), edited by: Hmad Muhammad Shaker, 2nd Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, (n.d.)
- Su'alat Al-Ajri Labu Dawud al-Sijistani, al-Ajri, Muhammad ibn al-Husayn (d.: 360 H), verified by: Abu Omar Muhammad bin Ali al-Azhari, 1st Edition, Cairo: Al-Farouq Modern, 1431 H, 2010 AD.
- Su'alat Ibn Abi Shaybah LiAli bin Al-Mudaini, Ibn Abi ShaybH, Ali bin AbdullH (d.: 234 H), verification by: Muwaffaq AbdullH Abd al-Qadir, 1st Edition, Riyadh: Knowledge Library, 1404 H.
- Su'alat Al-Barqani Li-Al-Darqutni, Al-Barqani, Hmed bin Muhammad bin Hmed (d.: 425 H), verification by: Abdul-RHim Muhammad Hmad Al-Qashqari, 1st edition, Pakistan: Books KhanH Jumaili, 1404 H.



- Su'alat Ibn Mhrezli- Yahya bin Ma'in, Ibn Ma'in, YHya bin Ma'in (d.: 233 H), edited by: Abu Amr Muhammad Al-Azhari, 1st Edition, Cairo: Al-Farouq Modern, 1430 H, 2009 AD.
- Sharh al-Tabasra wa al-Tazkara, Iraqi, Abu al-Fadl Zain al-Din Abd al-RHim ibn al-Husayn (d.: 806 H), edited by: MHer Yassin FHI, 1st Edition, Cairo: Dar al-Muhadditheen, 1432 H, 2011 AD.
- Al-Dhu'afaa, Abu Zar'H Al-Razi, Ubayd AllH bin Abdul Karim (T: 264 H), 1st Edition, Al-MadinH Al-NabawiyyH: Deanship of Scientific Research at the Islamic University, 1402 H, 1982 AD.
- Al-Dhu'afaa, Abu Naim, Hmed bin AbdullH Al-AsbHani (d.: 435 H), verification by: Dr. Farouk Hamadeh, (N.d.), Morocco: House of Culture, (n.d.).
- Al-Dhu'afaa Al-Saghir, Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin IbrHim (d.: 256 H), verification by: Mahmoud IbrHim Zayed, 1st Edition, Aleppo: Dar Al-Awa', 1396H.
- Al-Dhu'afaa Al-Kabeer, Al-Aqili, Abu Ja'far Muhammad Bin Amr (d.: 322 H), edited by: Abd al-Mu'ti Amin Qalaji, 1st Edition, Beirut: The Scientific Library House, 1404 H, 1984 AD.
- Al-Dhu'afaa Wa Al-Matrokin, Al-Daraqutni, Abu Al-Hassan Ali bin Omar bin Hmed (T.: 385 H), verification by: Dr. Abdul RHim Muhammad Al-Qashqari, Publisher: The Journal of the Islamic University of MadinH.
- Al-Dhu'afaa wa Almatrokin, Al-Nasa'i, Abu Abdul Rahman Hmad bin Shuaib (d.: 303 H), edited by Buran Al-Dinawi and Kamal Yusef Al-Hout, Edition 1, Beirut: The Cultural Books Foundation, 1405 H, 1985 AD.
- Altabaqat Al-kubra, Ibn Saad, Abu AbdullH Muhammad bin Saad bin Munea (d.: 230 H), edited by: Muhammad Abdul Qadir Atta, 1st Edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1410 H, 1990 AD.
- Al-?Illal, Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman bin Muhammad al-Razi (d.: 327 H), edited by: a team of researchers, 1st Edition, Saudi Arabia: Publisher: Al-Humaidi Press, 1427 H, 2006 AD.
- Al-?Illal Al-Kabeer, Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa (d.: 279 H), edited by: Subhi Al-Samarrai, Abu Al-Maati Al-Nuri, and Mahmoud Khalil Al-Saidi, 1st Edition, Beirut: The World of Books, Arab Renaissance Library, 1409 H.
- Al-?illal Al-warida Fi Al-Ahadith Al-nabawya, Al-Daraqutni, Abu Al-Hasan Ali bin Omar (d.: 385 H), edited by: MHfouz Al-RHman Zain AllH Al-Salafi, 1st Edition, Riyadh: Dar TaibH, 1405 H, 1985 AD.
- Fath Al-Moghith, Al-Sakhawi, Muhammad bin Abdul-Rahman (T.: 902 H), verified by: Dr. Abdul Karim Al-Khudair, and Dr. Muhammad bin AbdullH Al FHid, 2nd floor, Riyadh: Dar Al Minhaj Library, 1432 H.
- Al-Kamil fi Dhu'afaa Al-Rijal, Ibn Uday, Abu Hmed bin Uday al-Jarjani (d.: 365 H), verification by: Adel Hmad Abdul-Muawad, and Ali Muhammad Muawad, 1st Edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1418 H, 1997 AD.
- Al-Kuna Wa Al-Asmaa, Muslim, Muslim ibn al-Hajjaj al-Nisaburi (d.: 261 H), verified by: Abd al-RHim Muhammad Hmad al-Qashqari, 1st Edition, Medina: Publisher: Deanship of Scientific Research at the Islamic University, 1404 H, 1984AD.

د. حمود نايف الدبوس

- Lisan Al-Arab, Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram Al-Afriqi (T.: 711 H), 3rd Edition, Beirut: Dar Sader, 1414 H.
- Al-Majrouhin, Ibn Hibban, Muhammad bin Hibban bin Hmed Al-Busti (d.: 354 H), verification by: Mahmoud IbrHim Zayed, 1st Edition, Aleppo: Dar Al-Awa`, 1396 H, (n.d.).
- Mul'jam Maqayees Al-lugha, Ibn Faris, Hmad bin Faris bin Zakaria al-Qazwini al-Razi (d.: 395 H), edited by: Abd al-Salam Muhammad Harun, (d. T), publisher: Dar al-Fikr, 1399 H, 1979 CE, (d.
- Ma'arifat Al-Thiqaat, Al-Ajali, Hmed bin AbdullH bin Saleh (T.: 261 H), verified by: Abdul-Alim Abdul-Azim Al-Bastawi, 1st Edition, Al-MadinH Al-MunawwarH: Al-Dar Library, 1405 H, 1985 AD.
- Al-Mughni fi Al-dua'afaa ', Al-DhHabi, Muhammad bin Hmad bin Othman Al-DhHabi (d.: 748 H), verified by: Dr. Nouredin Ater, (d. T), (d. M), (n.d.).
- Al-mwoqiza, Al-DhaHabi, Muhammad bin Hmed bin Othman (d.: 748 H), edited by: Abd al-FattH Abu GhuddH, 2nd Edition, Aleppo: Library of Islamic Publications, 1412 H.

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

د. سلطان بن عبد الرحمن العميري^(١)

(قدم للنشر في ٠٨/٠٢/١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ١٣/٠٥/١٤٤٢هـ)

المستخلص: تقوم فكرة البحث الأساسية على بيان معنى التأويل وتحديد المقصود بأئمة السلف في البحث العقدي، ويقصد إلى إبراز الأدلة التي تضمنها كلام أئمة السلف الدالة على أنهم لم يكونوا مؤولة في صفات الله تعالى، وإثبات أن التأويل ليس من المسالك المقبولة في منهجهم، وتدعيمها بأقوالهم الدالة على ذلك، ويهدف إلى الكشف عن أصول الأغلاط التي وقع فيها من نسب إليهم التأويل في صفات الله تعالى من أتباع علم الكلام، وذكر الأمثلة التي تثبت وقوعهم في تلك الأغلاط.

الكلمات المفتاحية: التأويل، السلف، الصفات، المتكلمون.

(١) أستاذ مشارك بقسم العقيدة، في جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

البريد الإلكتروني: saomairi@uqu.edu.sa



Assigning the Interpretation of God Attributes to *Salaf* 'Predecessors' Scholars

Dr. Soltan Ibn Abd El Rahman El Emiry

(Received 15/10/2020; accepted 28/12/2020)

Abstract: The idea of the research is based on clarifying the meaning of Interpretation, and determining what is meant by the term in the aqeedah (creed) researches of the predecessors (*Salaf*) scholars.

The study is intended to highlight the evidence which is included in the words of predecessors (*Salaf*) scholars, indicating that they were not practicing interpretation of the attributes of God Almighty, and that interpretation is not one of the acceptable paths in their approach. The study supports this claim with *Salaf* own words that indicate that they did not interpret the attributes of God.

And it aims to reveal the origins of the mistakes made by those who assigned predecessors (*Salaf*) scholars to Interpretation of the attributes of God Almighty among the followers of theology (Theologians), showing those mistakes with examples.

Key words: Interpretation, *Salaf* - Ancestors, attributes, Theologians.

* * *



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.. أما بعد:

فإن الأئمة لهم مكانة عظيمة في نفوس كثير ممن جاء بعدهم، ولأقوالهم هيبه ووقع في النفوس، وهي الأقوال الموافقة لما كان عليه النبي ﷺ في الدين، ف تحرير مقالاتهم وبيان ما تتضمنه من أدلة وبراهين على أصول الاعتقاد يعد من الأعمال المنهجية الضابطة لأصول المنهج الصحيح، والدافع للانحرافات العقديّة التي ابتليت بها الأمة عبر تاريخها.

ولأجل ما لأئمة السلف من هيبه ومكانة حرص كثير من المتأخرين من أتباع علم الكلام على أن يصل ما يتبناه من أقوال بهم، وأن يجعل عقائده منقولة عنهم، ف ترى كثيرًا من أتباع علم الكلام يدعون أن ما هم عليه من المقالات العقديّة إنما هي امتداد لما كان عليه الصحابة وأئمة التابعين والأئمة المشهورون المتبوعون.

وقد اشتهر في التاريخ العقدي نسبة مقالات كلامية منحرفة كثيرة إلى أئمة السلف، ومن أشهر تلك المقالات: مقالة التفويض، وتعني: أن نصوص الصفات من المتشابهة التي لا يمكن للبشر معرفة المراد منها، وقد كُتبت أبحاث عديدة في نقد هذه المقالة، وفي نقد نسبتها إلى أئمة السلف^(١).

ومن المقالات الكلامية التي لا يقل انتشار نسبتها إلى أئمة السلف عن انتشار نسبة التفويض: مقالة التأويل، والزعم بأن أئمة السلف قد أولوا بعض الصفات عن ظاهرها إلى معنى

(١) انظر: مذهب التفويض في نصوص الصفات، أحمد القاضي، ومقالة التفويض، محمد محمود آل خضير.

آخر، فالقارئ للكتب الكلامية يجد نسبتها الإجمالية أو التفصيلية منتشرة فيها. وفكرة هذا البحث منحصرة في معالجة نسبة التأويل إلى أئمة السلف، بحيث يركز النظر فيه على بيان الأدلة والبراهين التي تضمنتها مقالات أئمة السلف في كونهم لم يكونوا مؤولة للصفات، وعلى الكشف عن أصول الأغلاط التي وقع فيها من نسب التأويل إليهم، فجمع البحث بين البناء والنقد.

* مشكلة البحث:

يمكن تحديد المشكلة التي يقصد البحث إلى معالجتها عبر الأسئلة التالية:

الأول: هل أئمة السلف وقع منهم التأويل في صفات الله تعالى؟

الثاني: ما الأدلة التي تضمنها كلام أئمة السلف الدالة على انتفاء تأويل صفات الله عنهم؟

الثالث: ما الأغلاط التي وقع فيها من نسب تأويل صفات الله تعالى إلى أئمة السلف؟

* أهداف البحث:

يقصد البحث إلى تحقيق عدد من الأهداف، من أهمها:

الأول: تحقيق مذهب السلف في صفات الله وتأكيد انتفاء التأويل عنه.

الثاني: إبراز الأدلة التي تضمنها كلام أئمة السلف الدالة على انتفاء تأويلهم للصفات

الإلهية.

الثالث: الكشف عن أصول الغلط التي وقع فيها من نسب تأويل صفات الله إلى أئمة

السلف.

* الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة جمعت بين الأفكار التي يقوم عليها البحث بحيث يركز النظر فيه إلى

استخلاص الأدلة والبراهين التي تضمنها كلام أئمة السلف في كونهم ليسوا مؤولة للصفات، وفي

الكشف عن أصول الأغلاط المنهجية التي وقع فيها من نسب التأويل إليهم.

وأقرب رسالة في موضوعها إلى فكرة البحث مما وقفت عليه: التأويل عند المفسرين من السلف، الطاهر عامر، أستاذ التفسير بكلية العلوم الإسلامية، بجامعة الجزائر. ولكن المؤلف أطال جدًا في بيان معنى التأويل والفرق بينه وبين التفسير وبيان أنواع التأويل واستعراض المراحل التاريخية للتأويل والتفسير وبيان العلاقة بين التأويل والمجاز، ولم يذكر إلا أمثلة قليلة مما يتعلق بالعتيقة، فلم يذكر الأدلة الدالة على أن أئمة السلف ليسوا مؤولة في الصفات، ولم يذكر أصول الغلط عند من نسب التأويل إليهم.

* منهج البحث:

سلكت في هذا البحث عددًا من مناهج البحث العلمي، وأصولها ثلاثة: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج النقدي.

* خطة البحث:

- يقوم هيكل البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.
- أما المقدمة، ففيها: بيان فكرة البحث ومشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومناهج البحث المتبعة فيه.
- وأما التمهيد، ففيه: بيان معنى التأويل وبيان المقصود بأئمة السلف.
- وأما المبحث الأول، ففيه: بيان الأدلة التي تضمنها كلام أئمة السلف النافية لوقوع تأويل صفات الله منهم.
- وأما المبحث الثاني، ففيه: بيان أصول الغلط التي وقع فيها من نسب تأويل صفات الله تعالى إلى أئمة السلف.
- وأما الخاتمة، ففيها: أهم النتائج وأهم التوصيات.

التمهيد

مفهوم التأويل والمقصود بأئمة السلف

أولاً: معنى التأويل:

يطلق التأويل في لغة العرب وفي النصوص الشرعية على معانٍ متعددة، والذي يدل عليه مجموع كلام علماء اللغة والتفسير أن أصولها ترجع إلى معنيين أساسيين: الأول: التفسير والتوضيح، والثاني: المرجع والمآل، وقد اختلفت مسالك العلماء، فمنهم من يقتصر على ذكر معنى واحد من ذينك المعنيين، ومنهم من يذكرهما جميعاً.

وممن جمع بين المعنيين أبو عبيدة، حيث يقول: «التأويل: التفسير، والمرجع: مصيره»^(١)، ويقول الطبري: «وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير»^(٢). وهذان المعنيان لهما أمثلة عديدة في نصوص الكتاب والسنة وأشعار العرب^(٣). ولكن المتأخرين من علماء الأصول وعلم الكلام أحدثوا معنى ثالثاً لمصطلح التأويل غير معروف عند المتقدمين من علماء السلف، وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل فيه.

فأضحى هذا المعنى هو الشائع والمنتشر في مقالات المتأخرين من علماء الكلام وغيرهم، فإذا أطلق لفظ التأويل لا يتبادر إلى الذهن إلا ذلك المعنى فقط.

(١) مجاز القرآن، أبو عبيدة (١/٨٦).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٥/٢٢٠).

(٣) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، سليمان الغصن (١/٤٨٨ - ٤٩٦).

وقد اختلف تعبير المتأخرين في بيان حقيقة التأويل، فمنهم من يعرفه من حيث هو من غير نظر إلى كونه صحيحًا أو خطأ فلا يذكر في التعريف القرينة الصارفة، ومنهم من يعرفه من حيث كونه صحيحًا فيذكر في التعريف قيد القرينة الصارفة، وممن جمع بين الأمرين الأمدي، حيث يقول: «الحق في ذلك أن يقال: أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطان، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده»^(١).

ويقول الزركشي في تعريف التأويل اصطلاحًا: «صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن حمل دليل فصحيح، وحيث فيصير المرجوح في نفسه راجحًا للدليل، أو لما يظن دليلًا ففاسد، أو لا شيء فلعب، لا تأويل»^(٢).

وما يذكره المتأخرون من حدود للتأويل بالمفهوم المعروف عندهم لا يخرج عما قرره الأمدي والزركشي في كلامهما، فكل كلامهم يرجع إلى أن التأويل صرف ونقل مركب من ثلاثة أمور: معنى ظاهر، ومعنى مرجوح، وقرينة تصرف دلالة اللفظ من المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح.

والقرينة المعتبرة عند أتباع علم الكلام في تأويل الصفات الإلهية ونصوصها ترجع إلى الأصول العقلية التي أحدثوها، وأهمها يرجع إلى: التجسيم والتشبيه والتركيب والحدوث^(٣). فكل الصفات التي أولوها إنما كانوا ينطلقون فيها من تلك المعاني كلها أو بعضها، فهي المرادة بالقرائن الصارفة في نصوص الصفات في الأعم الأغلب.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي (٢/٥٣).

(٢) البحر المحيط، الزركشي (٥/٣٧).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٧/١٤١).

والمعنى الثالث للتأويل هو الذي يقصد البحث إلى تحرير موقف أئمة السلف منه، وهل وقعوا فيه أم لا؟

ثانيًا: المراد بأئمة السلف:

اختلف الدارسون في تحديد المدة الزمنية التي تمثل عصر أئمة السلف^(١)، فمنهم من قصرها على الصحابة ومنهم من قصرها على الصحابة والتابعين، وجمهور العلماء جعلوها شاملة للقرون الثلاثة التي جاء الثناء عليها في النصوص الشرعية، وهم الصحابة والتابعون وأتباع التابعين، كما في حديث عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»^(٢).

والأقرب أن أئمة السلف أوسع ممن كانوا في القرون الثلاثة، فلا شك أن أئمة المسلمين الذين كانوا في القرون الثلاثة مندرجون في دائرة السلف، ولكن هناك أئمة آخرون لا يشك أحد في كونهم من أئمة السلف الذين ضبطوا علم الصحابة والتابعين وأدركوه وعلّموا غوره وعمقه، وكان لهم أبلغ الأثر في بناء العلوم الإسلامية وتأسيس قواعدها وضبط مسالكها والدفاع عنها ضد المنحرفين عنها، وأقوالهم معتبرة في بناء مذهب السلف، كالإمام أحمد وأبي زرعة الرازي وإسحاق بن راهويه والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبي داود وغيرهم كثير، ممن أطبقت الأمة على تقديرهم والإقرار لهم بالإمامة في الدين والعلم.

ولأجل هذا نبه عدد من العلماء إلى أن دائرة أئمة السلف تتجاوز القرون الثلاثة، وفي بيان هذا يقول ابن رجب: «وفي زماننا يتعين كتابة كلام أئمة السلف المقتدئ بهم إلى زمن الشافعي

(١) انظر: وسطية أهل السنة والجماعة، محمد باكريم (٧-١١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، (٧/١٨٤)، (٢٥٣٣)، بسنده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

وأحمد وإسحاق وأبي عبيد^(١).

وعلى جعل أئمة السلف المقتدى بهم في العقائد والأخلاق وغيرها شاملاً للعلماء بعد القرون الثلاثة سار عدد من العلماء المؤلفين في العقائد، يقول حرب الكرماني: «هذا مذهب أئمة العلم، وأصحاب الأثر المعروفين بالسنة، المقتدى بهم فيها، وأدركت من أدركت من علماء العراق والحجاز والشام عليها، فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أو عاب قائلها، فهو مبتدع خارج عن الجماعة، زائل عن سبيل السنة ومنهج الحق. قال: وهو مذهب الإمام أحمد وإسحاق، وبقي بن مخلد، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور، وغيرهم ممن جالسنا، وأخذنا عنهم العلم»^(٢).

فأنت ترى أنه حين ذكر العلماء المعتبر بهم في تأسيس أصول الدين وبيان معالمها لم يقتصر على من كان في القرون الثلاثة، وإنما ذكر غيرهم، كالإمام أحمد وابن راهويه والحميدي وغيرهم. وجعل محمد بن يوسف البناء دائرة أئمة السلف الذين يجب الأخذ بما كانوا عليه شاملة لما كان عليه أحمد ووكيع وغيرهما، حيث يقول: «فأظهر الله ﷻ دينه بهم في كل زمان ينقل بعضهم عن بعض؛ مثل: أحمد بن حنبل عن يحيى بن سعيد عن أيوب عن ابن سيرين عن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ.

ومثل: وكيع عن سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله ﷺ عن النبي ﷺ، ومثل: مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ، ومثل: سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ، كل هؤلاء في زمانهم ونظرائهم في زمانهم قد أشار النبي ﷺ إلى الأول منهم وأشار إلى الآخر منهم، ما يزالون كذلك إلى آخر الأمر، فمن

(١) بيان فضل علم السلف على الخلف، ابن رجب (٦).

(٢) السنة، حرب الكرماني (٢٧).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

أخذ عن هؤلاء العصابة في كل زمان وعمل بما أمروا ولزمه: فقد لزم السنة إن شاء الله^(١). ويقول الآجري: «علامة من أراد الله به خيرًا: سلوك هذا الطريق، كتاب الله، وسنن رسول الله ﷺ، وسنن أصحابه ﷺ، ومن تبعهم بإحسان، وما كان عليه أئمة المسلمين في كل بلد إلى آخر ما كان من العلماء، مثل: الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك ابن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، والقاسم بن سلام، ومن كان على مثل طريقتهم، ومجانبة كل مذهب يذمه هؤلاء العلماء»^(٢). فالمسلك المتبع عند المؤلفين من علماء أهل السنة في العقائد تصريحًا أو إقرارًا أو تطبيقًا يقوم على أن أئمة السلف الذين تعد أقوالهم مرجعًا في بيان منهج أهل السنة والجماعة ليسوا من كانوا في القرون المفضلة فقط، وإنما تشمل من بعدهم كما سبق ذكره، وبناء عليه فتحديد زمن أئمة السلف بالقرون المفضلة ليس دقيقًا. وتحصل مما سبق أن موضوع البحث مقتصر على مناقشة نسبة تأويل الصفات الإلهية أو نصوصها إلى أئمة السلف بحجة أنها تنافي كمال الله تعالى.

المبحث الأول

الأدلة على أن أئمة السلف لم يكونوا مؤولة في الصفات

يقوم مذهب أئمة السلف على أن الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه أو أثبتها له رسوله ﷺ يجب أن تثبت له سبحانه على ظاهرها بما يليق بجلاله وكماله، ويعتقدون أن نصوص تلك الصفات يجب أن تجرى على ظاهرها المتبادر إلى الأذهان من خلال لغة العرب من غير تعطيل

(١) الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصفهاني (١/٣٠٠).

(٢) الشريعة، الآجري (١/٣٠١).

ولا تشبيهه، من غير تفريق بين أنواع الصفات المختلفة.

وهذا المعنى معلوم بالضرورة من مذهب أهل السنة، وقد تواردت مقالات أئمة السلف على تقريره وتأكيد، فقد درج أئمة السلف على هذا المعنى جيلاً بعد جيل ورعيلاً يعقبه رعيلاً.

وإثبات استقرار هذا المعنى في عقيدة أئمة السلف يمكن أن يكون من طرق:

الطريق الأول: من خلال جمع مقالاتهم التي قرروا فيها ذلك المعنى، وقد اجتهد كثير من العلماء في جمع مقالات أئمة السلف التي صرحوا فيها بإثبات الصفات ومنع تأويلها وإنكارهم على من أولها، ومن أشهر من قام بذلك الذهبي في كتابه «العلو للعلي الغفار»، فإن أصل فكرته ترتيب مقالات أئمة السلف في الصفات مرتبة على القرون.

الطريق الثاني: أن يثبت ذلك من خلال إبراز المعاني التي تضمنتها الروايات المنقولة عن أئمة السلف في إثبات الصفات والإنكار على الجهمية، فأقولهم في هذا الباب تضمنت عددًا من المعاني التي تعد أدلة وبراهين على كونهم مثبتين لصفات الله على ظاهرها اللائق بها ومحرمين لتأويلها عن ظاهرها.

وسنسلك في هذا البحث الطريق الثاني؛ لكونه ليس مطروقا، ولكونه يتضمن التركيز على المعاني التي تعد براهين ظاهرة في إثبات صحة ما ينسب إلى أئمة السلف من إثبات صفات الله على ظاهرها، ولأن فيه جمعاً بين نقل المقالات وبيان ما تتضمنه من أدلة وبراهين. وسنذكر أهم الأدلة المتضمنة في كلام أئمة السلف عند حديثهم عن معتقدهم في صفات الله، مع قدر من الأمثلة على كل دليل، من غير قصد إلى استيعاب كل ما ورد عنهم.

الدليل الأول: إيجاب إمرار نصوص الصفات كما جاءت، وهذا المعنى تواردت على تقريره مقالات أئمة السلف، وجاء بالفاظ وتراكيب مختلفة، تارة يُقتصر فيه على الأمر بالإمرار كما جاءت، وتارة يذكر مع ذلك ترك التفسير، وتارة يذكر ترك الكيف والتكليف، وتارة يجمع ذلك كله، وقد قالوها في كل الصفات، ولم يفرقوا بين نوع ونوع منها.

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

ومن مقالاتهم المشهورة قول الأوزاعي: «كان الزهري ومكحول يقولان: أمروا هذه الأحاديث كما جاءت»^(١)، وسئل سفيان عن أحاديث الصفات، فقال: «أمروها كما جاءت»^(٢)، وقال سفيان: «هي كما جاءت، نقر بها، ونحدث بها بلا كيف»^(٣)، وقال وكيع: «نسلم هذه الأحاديث كما جاءت، ولا نقول: كيف كذا؟ ولا لم كذا؟»^(٤)، وقال الترمذي: «وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت، ويؤمن بها، ولا تفسر، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه»^(٥).

وهذه المقالات من أئمة السلف تدل على أنهم يرون أن النصوص الواردة في الصفات كلها تفهم كما جاءت على مقتضى اللغة العربية، كما تفهم سائر النصوص الشرعية الأخرى؛ وذلك أن ما ورد في النصوص ألفاظ لها معان معروفة في اللغة، فالأمر بإجرائها كما جاءت يدل بالضرورة على وجوب فهمها بما يتبادر إلى الأذهان منها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «قولهم: أمروها كما جاءت. يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معان، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا ألفاظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا ألفاظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة»^(٦).

ومما يدل على ذلك أنهم قالوا تلك الجمل في مواجهة المعطلة الذين أولوا نصوص الصفات وصرفوها عن ظاهرها، فقصدوا إلى إبطال قولهم ومناقضته، فأوجبوا إجراءها على

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٦٢/٥).

(٢) المرجع السابق (٢٧٤/٧).

(٣) المرجع السابق (٤٦٧/٨).

(٤) المرجع السابق (١٦٥/٩).

(٥) جامع الترمذي (٢٧٤/٤).

(٦) الفتوى الحموية، ابن تيمية (٣٠٧).

ظواهرها التي جاءت بها، ومن الشواهد على ذلك: قول عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عليه السلام عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت؟ فقال أبي: «بلى، إن ربك ﷻ تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت»^(١)، وقال الدارقطني: «إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره»^(٢)، فهذا القول يبين أن نفي تلك الأمور جاءت في سياق الرد على المعطلة وليس لنفي أصل الكيفية أو نفي أصل إدراك المعنى.

وهذا ما فهمه العلماء الذين جاءوا من بعدهم، وفي بيان ذلك يقول الأزهري: «أخبرني محمد بن إسحاق السعدي عن العباس الدوري أنه سأل أبا عبيد عن تفسيره وتفسير غيره من حديث النزول والرؤية، فقال: هذه أحاديث رواها لنا الثقات عن الثقات حتى رفعوها إلى النبي ﷺ؛ وما رأينا أحداً يفسرها، فنحن نؤمن بها على ما جاءت ولا نفسرها». فقال معلقاً: «أراد أنها ترك على ظاهرها كما جاءت»^(٣)، فبين الأزهري أن معنى كلام السلف إجراءها على ظاهرها.

الدليل الثاني: استعمال قيود تنافي التأويل، ويعدها أتباع المدرسة الكلامية من الشواهد

الدالة على التشبيه والتجسيم في موازينهم.

ومن ذلك استعمال عبارة: بائن من خلقه، وعبارة: استوى على العرش بذاته، وعبارة: يجيء بذاته، فعن يوسف بن موسى البغدادي أنه قال: قيل لأبي عبد الله أحمد بن حنبل: الله ﷻ فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه، وقدرته وعلمه بكل مكان؟ قال: نعم، على العرش وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان»^(٤) وقال أبو حاتم: «سألت أبي وأبا زرعة عن

(١) السنة، عبد الله بن أحمد رقم (٥٣٣).

(٢) كتاب الصفات، الدارقطني (٦٩).

(٣) تهذيب اللغة، الأزهري (٥٦/٩).

(٤) العلو، الذهبي (١٧٦/١).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

مذاهب أهل السنة في أصول الدين، فقالوا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار [فكان من مذهبهم]: أن الله على عرشه بائن من خلقه، كما وصف نفسه، بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً^(١). ويقول ابن أبي شيبة: «توفرت الأخبار على أن الله تعالى خلق العرش فاستوى عليه بذاته، ثم خلق الأرض والسموات، فصار من الأرض إلى السماء ومن السماء إلى العرش، فهو فوق السموات وفوق العرش بذاته»^(٢)، وقال ابن أبي زيد: «وأنه فوق عرشه المجيد بذاته، وعلمه في كل مكان»^(٣).

واستعمال هذه الألفاظ مشتهر جداً عند أئمة السلف حتى قال أبو نصر السجزي: «أئمتنا: الثوري ومالك وابن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وعبد الله بن المبارك وفضيل بن عياض وأحمد وإسحاق متفقون على أن الله فوق عرشه بذاته، وأن علمه بكل مكان»^(٤)، وقال أبو عمرو الطلمنكي: «أجمع المسلمون من أهل السنة على أن الله استوى على العرش بذاته»^(٥). وهذه التراكيب تدل دلالة ظاهرة على أن أئمة السلف لم يكونوا مؤولة في الصفات؛ إذ إن هذه التراكيب تنافي التأويل تمام المنافاة، لكونها تدل على الإثبات الحقيقي للصفة، وثبوت عدم تأويل في صفة العلو والنزول والاستواء يستلزم عدم تأويلهم للصفات الأخرى؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

ومما يدل على ذلك ويؤكد أنه عددًا من علماء الأشاعرة عدوا استعمال تلك الألفاظ تشبيهاً وتجسيماً، قال ابن جماعة: «فمن جعل الاستواء في حقه تعالى ما يفهم من صفات المحدثين،

- (١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/١٩٧).
- (٢) كتاب العرش، لابن أبي شيبة (٢٩١).
- (٣) رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٤).
- (٤) نقله الذهبي في العرش (٣٤١).
- (٥) نقله ابن تيمية في درء التعارض (٢/٣٥)، والذهبي في العلو (٢٦٤).

وقال: استوى بذاته، أو قال: استوى حقيقة، فقد ابتدع بهذه الزيادة^(١)، وقال الحصني دمشقي: «زاد بعضهم استوى على العرش بذاته، فزاد هذه الزيادة، وهي جرأة على الله بما لم يقل»^(٢).
فهذه المقالات فيها إقرار من علماء الأشاعرة بأن من يستعمل تلك الألفاظ التي توارد أئمة السلف على استعمالها لا يكون مؤولاً أبداً.

ومما يدخل في هذا الدليل استعمال ألفاظ متعددة في صفة اليد لله تعالى تناقض التأويل الكلامي، وتؤكد على أن أئمة السلف كانوا يعتقدون أن لله يداً حقيقية، وقد تابعت أقوالهم ومقالاتهم في تأكيد إثباتها، وتضمنت أقوالهم المقررة لهذه الصفة أو صافاً متعددة تكشف عن حقيقة اعتقادهم في هذه الصفة، وأنهم يثبتون يداً حقيقية لله تعالى ولا يؤولونها بما يناقض الحقيقة.

ومن ذلك أنهم ذكروا أن يد الله يقع بها الجمع والضم، فقد صح عن سلمان الفارسي أنه قال: «خمر الله طينة آدم أربعين ليلة، ثم جمعه بيده - وأشار حماد بن سلمة بيده - فخرج طيبه بيمينه وخبيثه بشماله»^(٣). قال: هكذا، ومسح حماد إحدى يديه على الأخرى، وهكذا فعل حجاج الأعور، فصرح الصحابي الجليل سلمان الفارسي بأن الله جمع بيده، فاليد حصل بها الجمع إذن.
ومن ذلك أنهم ذكروا أن يد الله يقع بها المسح، فقد صح عن عبد الله بن سلام أنه قال في قصة خلق آدم ﷺ: «ثم مسح بيديه، فأخرج فيهما من هو خالق من ذريته إلى أن تقوم الساعة، ثم قبض يديه، ثم قال: اختر يا آدم، فقال: أختار يمينك يا رب، وكلتا يديك يمين، فبسطها، فإذا فيها

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ابن جماعة (١٠٧).

(٢) دفع شبه من شبه وتمرد ونسب إلى السيد الجليل الإمام أحمد، تقي الدين الحصني (١٩).

(٣) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (١٥٣/٢)، وابن منده في التوحيد (٩٢/٣)، وصحح إسناده الذهبي في كتابه إثبات اليد لله (٢٤).

ذريته من أهل الجنة»^(١).

فهذا الأثر من أقوى ما يبين حقيقة ما يعتقد أئمة السلف في صفة اليد الإلهية، فيه أن يدي الله تعالى وقع بهما المسح، وأنه خرج فيهما ذرية آدم جميعهم، ثم حصل بهما بعد ذلك القبض، ثم حصل بهما بعد ذلك البسط، فهذه الأوصاف مجتمعة تدل على أن ذلك الصحابي كان يعتقد أن الله يدين حقيقتين يحصل بهما كل تلك الأمور المخصوصة.

وذكروا أن يد الله يحصل بها المس واللمس، فعن عكرمة أنه قال: «إن الله لم يمس بيديه شيئاً إلا ثلاثاً، خلق آدم بيده، وغرس الجنة بيده، وكتب التوراة بيده»^(٢)، وعن خالد بن معاذ قال: «إن الله لم يمس بيده إلا آدم...»^(٣).

فهذان الأثران وغيرهما يفسران معنى خلق الله تعالى لآدم بيده، وأن ذلك الخلق كان بلمس اليد، وليس بمجرد القدرة فقط، كما يقول المؤولة.

فتخصيص السلف لهذه الأمور دون غيرها بلمس اليد أو بالخلق باليد، دليل على أهم يرون أن اليد ليس هي القدرة ولا النعمة؛ لأن قدرة الله ونعمته عامة لكل الأشياء، وليست خاصة بهذه الأشياء الثلاثة.

فهذه الأمور تدل دلالة ظاهرة على أن أئمة السلف كانوا يعتقدون أن يدي الله يدان حقيقتان، يحصل بهما اللمس والمسح والكتابة والقبض والبسط والأخذ والإعطاء وغير ذلك من الأفعال التي تقع باليدين الحقيقتين.

(١) أخرجه الفريابي في القدر رقم (١)، والآجري في الشريعة (٤٣٤)، وصحح إسناده الذهبي في إثبات اليد لله تعالى (٢٥).

(٢) أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في السنة، رقم (٥٧٣)، وصحح إسناده الذهبي في إثبات اليد لله تعالى (٢٩).

(٣) أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في السنة، رقم (٥٧٤).

ومما يدل على ذلك أن أئمة الكلام يرون أن نسبة تلك الأوصاف إلى صفة اليدين لله تعالى يستلزم أنهما يدان حقيقتان، وهذا الاستلزام يقتضي عندهم إثبات الجسمية المشابهة للمخلوقات كما يزعمون، ولهذا لجؤوا إلى تأويلها وصرفها عن ظاهرها.

الدليل الثالث: تصريحهم بوجوب حمل نصوص الصفات على ظاهرها، يقول الإمام أحمد: «الإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روي عن النبي ﷺ من الأحاديث الصحاح، وأن النبي قد رأى ربه... والحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي ﷺ والكلام فيه بدعة ولكن نؤمن به كما جاء على ظاهره ولا نناظر فيه أحدًا»^(١).

ويقول الدارمي: «قد عرفنا بحمد الله تعالى من لغات العرب هذه المجازات التي اتخذتموها دلسة وأغلوطة على الجهال، تنفون بها عن الله حقائق الصفات بعلل المجازات، غير أنا نقول لا يحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب، لا أن تعترض صفات الله المعروفة المقبولة عند أهل البصر، فنصرف معانيها بعللة المجازات إلى ما هو أنكر، ونرد على الله بداحض الحجج وبالتالي هي أعوج، وكذلك ظاهر القرآن وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلى العموم حتى يأتي متأول برهان يبين أنه أريد بها الخصوص»^(٢).

ويقول ابن أبي عاصم: «جميع ما في كتابنا السنة الكبير الذي فيه الأبواب من الأخبار التي ذكرنا أنها توجب العلم، فنحن نؤمن بها لصحتها، وعدالة ناقلها، ويجب التسليم بها على ظاهرها، وترك تكليف الكلام في كفيها»^(٣).

(١) أصول السنة، الإمام أحمد (٢٤)، وطبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (١/٤٦١).

(٢) الرد على بشر المريسي، الإمام الدارمي (٢/٨٥٥).

(٣) العلو للعلي الغفار، الذهبي (١/١٩٧).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

وتوارد على تأكيد هذا المعنى عدد من أئمة السنة المتأخرين عن عصر أئمة السلف كالطبري وأبي عمرو الطلمنكي والصابوني وابن عبد البر وغيرهم^(١).

الدليل الرابع: تفسيرهم لعدد من الصفات بما يدل عليه معناها الظاهر، ومن أشهر الصفات التي فسرها أئمة السلف بمعناها الظاهر صفة الاستواء، فقد كثرت مقالات السلف في تفسير هذه الصفة؛ لأنها من أول الصفات التي أولها المعطلة، ومن أكثر ما خاضوا في تأويلها وصرّفها عن ظاهرها.

وقد تنوعت المعاني التي نقلت عن أئمة السلف في صفة الاستواء على العرش، ومما نقل عنهم: أنهم فسروها بالعلو والارتفاع والصعود والقعود والاستقرار.

فعن الفراء أنه قال: «قال ابن عباس: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٩]، أي: صعد»^(٢)، وفي رواية أخرى أن ابن عباس فسر الاستواء بالقعود^(٣).

وأبي العالية قال: ﴿اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]: ارتفع^(٤)، وروى عن مجاهد أنه قال: ﴿اسْتَوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٩]: علا على العرش^(٥)، وروى ابن جرير الطبري عن الربيع بن أنس: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، يقول: ارتفع إلى السماء^(٦)، وعن بشر بن عمر أنه قال: «سمعت

(١) انظر: التبصير في معالم أصول الدين، الطبري (١٤١)، والعلو، الذهبي (١٣١٥/٢)، وعقيدة السلف أصحاب الحديث، الصابوني (٢٦).

(٢) الأسماء والصفات (٢/٣١٠).

(٣) نقله ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية عن تفسير السدي (٢٥١).

(٤) صحيح البخاري (٩/٥١).

(٥) المرجع السابق.

(٦) تفسير الطبري (١/٤٢٩).

غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]: ارتفع^(١). وعن نبطويه قال: «حدثني أبو سليمان داود بن علي قال: كنا عند ابن الاعرابي فأتاه رجل، فقال له: ما معنى قول الله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فقال: هو على عرشه كما أخبر ﷻ، فقال: يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه، إنما معناه: استولى. قال: اسكت، ما أنت وهذا؟ لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد فإذا غلب أحدهما قيل: استولى^(٢). فقد أقر ابن الأعرابي صحة السؤال عن المعنى وأجاب عنه، ولو كان مذهبه التفويض لأنكر أصل السؤال، ولو كان مذهبه التأويل لأقر السائل على المعنى الذي حدده، ولكنه أنكر عليه ذلك، فدل جوابه على أنه لا يتبنى التفويض ولا التأويل في صفة الاستواء. وعن أبي العباس ثعلب أنه قال: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]: علا، ثم قال: هذا الذي يعرف من كلام العرب^(٣)، وقال الأخفش في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، أي: علا، يقال: استويت فوق الدابة وعلى ظهر البيت، أي: علوته^(٤). وتوارد هذا العدد من المقالات عن الأئمة والعلماء يدل على أن الدخول في تفسير صفة الاستواء وتفسيرها على ظاهرها ليس قضية خفية في عهد السلف، وإنما هو قضية مشهورة ومنقولة ومتداولة باستفاضة ظاهرة. ومما يدخل في هذا المعنى موقف أئمة السلف من مسألة الإقعاد على العرش، فقد أنكرت الجهمية هذه الفضيلة للنبي ﷺ، فقام أبو بكر المروزي بتأليف كتاب جمع فيه فتاوى أئمة

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/٣٩٧).

(٢) المرجع السابق (٣/٤٤٢).

(٣) المرجع السابق (٢/٣٩٩).

(٤) تهذيب اللغة (١٣/١٢٥).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

السلف الذين أيدوا «مجاهد» في إثباته لتلك الفضيلة، وممن أفتاه في ذلك: «أبو داود صاحب السنن، وعبد الله بن الإمام أحمد، وإبراهيم الحربي، ويحيى بن أبي طالب، وأبو جعفر الدقيقي، ومحمد بن إسماعيل السلمى الترمذي، وعباس بن محمد الدوري، ومحمد بن بشر بن شريك بن عبد الله النخعي»^(١).

وأفتاه أيضًا: «أبو قلابة عبد الملك بن محمد الرقاشي، وأبو بكر بن حماد المقرئ، وعلي بن داود القنطري، ومحمد بن عمران الفارسي الزاهد، وإسماعيل بن إبراهيم الهاشمي، ومحمد بن يونس البصري، وأحمد بن أصرم المزني، ومحمد بن علي، وأبو بكر بن صدقة، وعلي بن سهل، والحسن بن الفضل، وهارون بن العباس الهاشمي، وأبو عبد الله بن عبد النور، وإبراهيم الأصبهاني.

وكذلك أفتى من الأئمة قبل هذه الطبقة إسحاق بن راهويه، وأبو عبيد القاسم بن سلام، ومحمد بن مصعب العابد، وبشر الحافي، وهارون بن معروف، وجماعة غيرهم من أئمة الحديث والفقهاء يطول ذكرهم، اختصرت نصوص قولهم، لكنهم يقولون ما معناه إن هذا الخبر يسلم كما جاء، ولا يعارض - يعني خبر مجاهد»^(٢).

وليس المقصود هنا تحقيق القول في هذه القضية، وإنما المقصود منها إثبات أن عددًا كبيرًا من أئمة السلف المشهورين خاضوا في هذه القضية وصرحوا بإثباتها والأخذ بها، وجعلوا ذلك فاصلًا بينهم وبين الجهمية، وهذا يدل بالضرورة على أنهم لم يكونوا مفوضة في صفة الاستواء ولا مؤولة؛ إذ لو كانوا كذلك لما خاضوا في هذه المسألة ولما صرحوا بها؛ لأن إثبات هذه الفضيلة للنبي ﷺ لا يمكن أن يتصور إلا مع تصور معنى الاستواء على العرش والعود عليه،

(١) العرش (٢١٨).

(٢) المرجع السابق (٢٦٥).



وإثبات كونها حقيقة.

ومما يدل على أن هذا الإثبات مناقض للتأويل أن عددًا من أئمة المذهب الأشعري أنكروا قضية إقعاد الله للنبي ﷺ على العرش بحجة أن ذلك تشبيه وتجسيم^(١)، وقد صرح ابن فورك بأنه لا يأخذ بأثر مجاهد وأنه يجب تأويله على معنى النصر والتأييد^(٢).

وهذا إقرار ضماني من علماء الأشاعرة بأن أولئك الأئمة من السلف لم يكونوا مؤولة في صفة الاستواء على العرش، بل كانوا يستعملون ألفاظًا ظاهرة في الإثبات وفي العلم بالمعنى، ولهذا اضطروا إلى تأويل ما جاء عنهم.

ولابد من التأكيد هنا بأن من أهل السنة من أنكر قضية إقعاد الله للنبي ﷺ على العرش، ولكن إنكاره راجع إلى أن هذه القضية لم تثبت في النصوص وإلى أن ذلك مخالف للنصوص الصريحة الصحيحة في تفسير المقام المحمود^(٣)، وليس راجعًا إلى أن ذلك يقتضي التشبيه والتجسيم كما يقول علماء الأشاعرة.

الدليل الخامس: استعمال أسلوب تحقيق الصفة، ومعنى ذلك: أن أئمة السلف يستعملون الإشارة الحسية في بيان المقصود من الصفة، وقد جاء استعمال هذا الأسلوب في عدد من الصفات، كصفة السمع والبصر واليد والأصابع والضحك.

والأمثلة الواردة في هذا المعنى كثيرة، ومن ذلك: حديث أبي يونس سليم بن جبير مولى أبي هريرة، قال: «سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء: ٥٨]، رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه والتي

(١) انظر: إيضاح الدليل، ابن جماعة (٢٧٨).

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك (٣٣٩).

(٣) انظر: العلو، الذهبي (٧١٦).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

تليها على عينه، قال أبو هريرة: رأيت رسول الله ﷺ يقرؤها ويضع إصبعه، قال ابن يونس: قال المقرئ: يعني: أن الله سميع بصير، يعني: أن الله سمعاً وبصراً^(١)، قال أبو داود: وهذا رد على الجهمية.

ومن ذلك ما جاء في حديث عن أنس: أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، قال حماد بن سلمة: هكذا، وأمسك سليمان بطرف إبهامه على أنملة أصبعه اليمنى، قال: فساخ الجبل^(٢).

وقال عبد الله بن الإمام أحمد بعدما روى حديث وضع المخلوقات على أصابع الله: «قال أبي ﷺ: جعل يحيى يشير بأصابعه، وأراني أبي كيف جعل يشير بإصبعه؛ يضع إصبعاً إصبعاً حتى أتى على آخرها»^(٣).

وقال ابن منده بعد أن روى حديث تقليب قلوب العباد بين أصابع الله: «ووصف سفيان الثوري بالسبابة والوسطى فحركهما، وهذا حديث ثابت باتفاق، وكذلك حديث النواس بن سمعان حديث ثابت، رواه الأئمة المشاهير ممن لا يمكن الطعن على واحد منهم»^(٤).

فهذا الأسلوب يدل على أن أئمة السلف كانوا يعتقدون أن الصفات تثبت لله تعالى على ظاهرها وأنها لا تؤول عما يدل عليه ظاهرها، ولأجل هذا استعملوا من الأساليب ما يحقق ثبوت

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الجهمية، ٤/٣٧٣، (٤٧٢٨)، بسنده عن أبي هريرة ﷺ، وصححه الألباني.

(٢) رواه الترمذي في جامعه، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة الأعراف، (٥/٢٦٥)، (٣٠٧٤)، بسنده عن أنس بن مالك ﷺ، وصححه الألباني.

(٣) السنة، عبد الله بن الإمام أحمد (١/٢٦٤).

(٤) الرد على الجهمية (٤٧).

ذلك الظاهر على ما يليق بالله تعالى.

ويشكل على هذا ما روي عن الإمام مالك رضي الله عنه أنه نهى عن الإشارة باليد في أثناء الحديث عن الصفات الإلهية؛ فعن عبد الله بن وهب قال: سمعت مالكا يقول: «من وصف شيئا من ذات الله مثل قوله: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأشار بيده، ومثل قوله: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، وأشار إلى عينه أو شيئا من بدنه، قُطِعَ ذلك منه. يقول الإمام مالك: قطع ذلك منه؛ لأنه شبه الله بنفسه»^(١).

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه الرواية منقطعة عن الإمام مالك، فالإسناد الذي ذكره ابن عبد البر منقطع ليس متصلاً، وبناء عليه فثبوته عن الإمام مالك غير محقق.

الوجه الثاني: أن الإمام مالك لم يمنع من ذلك لأنه لا يثبت ظاهر الصفات، وإنما منع من ذلك لأجل أن يقع بعض جهلة المسلمين في توهم ما لا يليق بالله تعالى، فنهيه في الحقيقة يدل على إثباته لظاهر الصفات وليس على تأويله لها.

الدليل السادس: أقوالهم التي فيها نفي جميع الحالات المنافية للأخذ بالظاهر، فأئمة السلف يقررون أن نصوص الصفات يجب الإيمان بها من غير تغيير ولا تبديل ولا تشبيه ولا تأويل ولا مجاز، ونحو ذلك من المعاني، وفي بيان هذا المعنى يقول محمد بن الحسن الشيباني: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب عز وجل من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم، وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا»^(٢).

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/ ١٤٥).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٨٠).

وينقل الصابوني عن أئمة السلف عقيدتهم فيقول: «بل يتتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه، ولا تكييف له ولا تشبيه، ولا تشبيه تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب، وتضعه عليه - يعني تضع المعنى عليه في هذا اللفظ - بتأويل منكر مستنكر ويجرونه على الظاهر، ويكلون علمه على الله»^(١).

ويقول ابن خزيمة: «إن الأخبار في صفات الله موافقة لكتاب الله تعالى، نقلها الخلف عن السلف قرناً بعد قرن من لدن الصحابة والتابعين إلى عصرنا هذا، على سبيل الصفات لله تعالى والمعرفة والإيمان به والتسليم لما أخبر الله تعالى في تنزيله ونبية الرسول ﷺ عن كتابه، مع اجتناب التأويل والجحود وترك التمثيل والتكييف»^(٢).

الدليل السابع: إيجاب اعتقاد صفات الله تعالى على حقيقتها، فأئمة السلف أوجبوا على المسلم أن يعتقد أن الصفات التي أخبر الله بها عن نفسه محمولة على حقيقتها اللائقة به، وأنه لا يجوز للمسلم أن يعتقد فيها أي اعتقاد مخالف لما يعرفه الناس من حقيقة الصفة.

يقول الإمام الشافعي: «الله ﷻ أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه ﷺ أمته لا يسع أحدا من خلق الله قامت عليه الحجة - إلى أن قال -: وإن كان الوارد بذلك خبراً يقوم في الفهم مقام المشاهدة في السماع؛ وجبت الدينونة على سامعه بحقيقته والشهادة عليه، كما عاين وسمع من رسول الله ﷺ، ولكن ثبت هذه الصفات، ونفي التشبيه»^(٣).

فظاهر كلام الشافعي أنه يجب على المسلم أن يتدين الله تعالى بإثبات الصفات على حقيقتها المعروفة مع نفي التشبيه والتمثيل عنها.

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٣).

(٢) ذم التأويل، ابن قدامة (١٨).

(٣) اعتقاد الإمام أبي عبد الله الشافعي، الهكاري (٢٠).

ويحكي أبو يعلى إجماع الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم على ذلك، حيث يقول: «الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها ولم يتعرضوا لتأويلها، ولا صرفها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغاً لكانوا أسبق لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة، بل قد روي عنهم ما دل على إبطاله»^(١).

الدليل الثامن: طريقة نقضهم لمذاهب المؤولة، فإن أئمة السلف كانوا في نقضهم لتأويلات المعطلة ينطلقون من أنهم خالفوا ظواهر النصوص وخرجوا عن ظاهرها الذي جاءت عليه، ولم ينقدوهم لكونهم لم يقدموا قرائن غير صحيحة لتأويلهم، فنقدهم للمعطلة كان متوجهاً إلى أصل التأويل وليس إلى قرينته ولا إلى المعنى الذي حددوا فقط، فلو كانوا مؤولة لكان نقدهم للمعطلة متوجهاً إلى نقد القرينة الصارفة أو إلى كونهم حددوا معنى خاطئاً، ولكنهم لم يقتصروا على ذلك، وإنما نقدوا أولاً أصل تأويلهم، وأنكروا عليهم مجرد الخروج عن الظاهر، ثم بعد ذلك يقومون بنقد ما قدموه من تأويلات باطلة.

وإذا ذكر أئمة السلف المعاني التي يخالفها المؤولة لا يذكرون إلا المعاني الظاهرة للنصوص، ولو كانوا مؤولة لذكروا أن المؤولة يخالفون كذا وكذا من المعاني التي لا يدل عليها الظاهر.

وهذا المسلك يظهر كثيراً في طريقة نقد الدارمي لتأويلات بشر المريسي، ومن ذلك قوله: «نحن قد عرفنا بحمد الله تعالى من لغات العرب هذه المجازات التي اتخذتموها دلسة وأغلوطة على الجهال تنفون بها عن الله حقائق الصفات بعلل المجازات، غير أنا نقول لا يحكم للأعرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأعرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب، لا أن تعترض صفات الله

(١) إبطال التأويلات، أبو يعلى (١/ ٧١).

المعروفة المقبولة عند أهل البصر فنصرف معانيها بعلّة المجازات»^(١).

وحين ذكر أبو عمر الظلمنكي أصل الإشكال عند الجهمية ذكر أنه راجع إلى أنهم لم يحملوا الكلام على الحقيقة وحملوه على المجاز، وجعل أصل ضلالهم خروجهم عن ظاهر النصوص، حيث يقول: «قال أهل السنة في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥]، أن الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز، فقد قال قوم من المعتزلة والجهمية: لا يجوز أن يسمى الله ﷻ بهذه الأسماء على الحقيقة، ويسمى بها المخلوق، فنفوا عن الله الحقائق من أسمائه، وأثبتوها لخلقه، فإذا سئلوا: ما حملهم على هذا الزيغ؟ قالوا: الاجتماع في التسمية يوجب التشبيه»^(٢).

الدليل التاسع: تنصيبهم على أن صفات الله يجب أن تفهم على ما تعرفه العرب من كلامها، وقد تواردت على تأكيد هذا المعنى مقالات كثير من العلماء، يقول ابن قتيبة: «الواجب علينا أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته أو حيث انتهى رسوله ﷺ ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب من جهة المعنى، ونضعه له ونمسك عما سوى ذلك»^(٣)، ويقول السجزي: «الواجب أن يعلم أن الله تعالى إذا وصف نفسه بصفة هي معقولة عند العرب، والخطاب ورد بها عليهم بما يتعارفون بينهم ولم يبين سبحانه أنها بخلاف ما يعقلونه، ولا فسرها النبي ﷺ لما أداها بتفسير يخالف الظاهر فهي على ما يعقلونه ويتعارفونه»^(٤).

وأئمة السلف لا يقصدون من ذلك ما يمكن أن يعرفه العرب من المعاني لتلك الألفاظ،

(١) نقض الدارمي على المريسي، الإمام الدارمي (٢/ ٨٥٥).

(٢) العلو للعلي الغفار (٢٤٦).

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، ابن قتيبة (٤٤).

(٤) رسالة السجزي إلى أهل زيد، السجزي (٢٧٧).

وإنما يقصدون المعاني الظاهرة المتبادرة من الألفاظ؛ لأن المؤولة لم يأتوا بمعاني لا تعرفها العرب في كثير من تأويلاتهم، وإنما يأتون بمعاني مخالفة للظاهر.

الدليل العاشر: وصف المعطلة لأهل السنة والجماعة، فإن المعطلة أطبقوا على أن أئمة السلف كانوا مشبهة، وهذا يدل على أنهم كانوا لا يخرجون عن ظواهر النصوص؛ إذ لو لم يكونوا كذلك لما وصفهم المعطلة بالتشبيه.

ومن المعلوم أن المؤولة يرون أن ظاهر نصوص الصفات يقتضي التشبيه، فإذا وصفوا من أخذ بظاهرها بالتشبيه فإن ذلك يدل دلالة ظاهرة على أنهم يقرون بأنه يأخذ بظاهرها.

وقد تواردت مقالات المعطلة في وصف أهل السنة بكونهم من المشبهة، ولو لم يكن أئمة السلف مثبتين للصفات على ظاهرها لما كان لوصف المعطلة لهم بالتشبيه معنى.

يقول إسحاق بن راهويه: «علامة جهم وأصحابه دعواهم على أهل السنة والجماعة ما أولعوا به من الكذب أنهم مشبهة»^(١)، ويقول أبو زرعة: «المعطلة النافية الذين ينكرون صفات الله ﷻ التي وصف بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ... وينسبون رواها إلى التشبيه، فمن نسب الواصفين ربهم ﷻ بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ من غير تمثيل ولا تشبيه إلى التشبيه فهو معطل ناف، ويستدل عليهم بنسبتهم إياهم إلى التشبيه أنهم معطلة نافية»^(٢).

ولهذا يقول الرازي: «اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل ﷺ وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين»^(٣)، ويقول ابن تيمية بعد أن استقرأ كتب المعتزلة: «جُل المعتزلة تدخل عامة الأئمة مثل: مالك وأصحابه، والثوري وأصحابه، والأوزاعي

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/٥٣٢).

(٢) نقله عنه أبو القاسم التيمي في الحجة في بيان المحجة (١/٢٠٣).

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي (٦٦).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

وأصحابه، والشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد وغيرهم، في قسم المشبهة^(١).

اعتراض وجوابه:

فإن قيل: لا ننكر أن أئمة السلف كانوا ينكرون تأويل الصفات، وأن هذا هو الشائع عنهم، ولكن هذا لا يمنع أن يرد التأويل عنهم في بعض الصفات، فيكون التأويل مسلماً مقبولاً عندهم وإن كان أقل استعمالاً عندهم من الإثبات.

قيل: هذا الاعتراض غير صحيح؛ فإن جملة تلك الأدلة كما أنها تدل على أن أئمة السلف كانوا مثبتين لصفات الله ومحرمين لتأويلها، فإنها تدل في الوقت نفسه على أن هذا الإثبات وذلك المنع من التأويل شامل لكل الصفات، ويدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: أن قاعدتهم في إمرار النصوص كما جاءت وحمل النصوص على ظاهرها وعلى ما تعرفه العرب وتحريم التأويل والمجاز وغير ذلك؛ جاءت بصيغ تدل على أن الحكم عام في كل الصفات، فمن يدعي الاستثناء فعليه تقديم الدليل الصحيح المصحح لما ادعاه، وهذا ما لم يقدمه صاحب الدعوى.

الأمر الثاني: أن لأئمة السلف نصوصاً بأقوال صريحة على أن حكم باب الصفات واحد، وقد تواردت مقالاتهم على ذلك، يقول سفيان بن عيينة: «كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقرأته تفسيره، لا كيف ولا مثل»^(٢)، ويقول أبو عثمان الصابوني حين ذكر حاصل مذهب أئمة الحديث في الصفات: «وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت به الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعزة والعظمة

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٥/١١٠).

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧٣٦).

والإرادة والمشية والقول والكلام والرضا والسخط والحب والبغض والفرح والضحك وغيرها^(١).

وحين ذكر ابن منده اعتقاد أهل السنة في الأسماء والصفات قال: «ففيما ذكرناه دليل على جميع الأسماء والصفات التي لم نذكرها، وإنما ينفي التمثيل والتشبيه النية والعلم بمباينة الصفات والمعاني، والفرق بين الخالق والمخلوق، وفي جميع الأشياء فيما يؤدي إلى التمثيل والتشبيه عند أهل الجهل والزيغ»^(٢).

الأمر الثالث: أن عددًا من التفاصيل التي تنافي التأويل مما سبق ذكره جاءت في الصفات التي يدعي أصحاب ذلك الاعتراض أن أئمة السلف كانوا يتأولونها، وهي الصفات الذاتية، فما سبق نص صريح في مناقضة دعواهم.

الأمر الرابع: أن أئمة السلف قالوا تلك المقالات في معرض الرد على الجهمية، ومن المعلوم أن الجهمية ينفون كل الصفات الإلهية ويتأولون نصوصها، ولأجل هذا فإن عددًا من أئمة السلف حين يذكر ما زاغت فيه الجهمية وما يناقض مذهبهم يذكر جملة من الصفات، متنوعة في طبيعتها، بعضها من الصفات الذاتية وبعضها من الصفات الفعلية الاختيارية، ومن ذلك قول ابن الماجشون: «أما بعد... فقد فهمت ما سألت عنه، فيما تابعت الجهمية في صفة الرب العظيم»^(٣)، ثم ذكر عددًا من الصفات التي زاغت فيها الجهمية، وهي مسألة رؤية الله يوم القيامة وصفة القدم والضحك والسمع والبصر والعين واليد والقبض، وبين أن أئمة السلف يثبتون ذلك كله من غير تأويل ولا تكييف.

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٣٩).

(٢) التوحيد، ابن منده (٨/٣).

(٣) الفتوى الحموية (٣١٣).

المبحث الثاني

إبطال نسبة التأويل إلى أئمة السلف

نسب عدد من أتباع علم الكلام أو المتأثرين بهم التأويل إلى أئمة السلف، وذكروا أن التأويل لم يسلم منه أحد، فكل طوائف الأمة وقعت في التأويل حتى أئمة السلف في زعمهم، وهذه النسبة قديمة، فإن الثلجي نسب إلى ابن عباس أنه تأول عددًا من الصفات، ومن ذلك أنه يتأول قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، بأنه ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه^(١).

ويقول أبو محمد الجويني: «ما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما يوهم بظاهاها تشبيهاً، فللسلف فيه طريقان: أحدهما: الإعراض عن الخوض فيها وتفويض علمها إلى الله تعالى، وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة وإليها ذهب كثير من السلف... والطريقة الثانية: الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردها عن صفات الذات إلى صفات الفعل، فيحمل النزول على قرب الرحمة، واليد على النعمة، والاستواء على القهر والقدرة»^(٢).

وفي نسبة التأويل إلى بعض أئمة السلف يقول النووي في التعليق على أحد الأحاديث: «هذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيه مذهب مشهوران للعلماء سبق إيضاحهما في كتاب الإيمان ومختصرهما أن أحدهما: وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهاها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق، والثاني: مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف، وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما

(١) انظر: الرد على بشر المريسي (٢٤٨).

(٢) إتحاف السادة المتقين، الزبيدي (١٠٩/٢).

يليق بها بحسب مواطنها»^(١).

ويقول البوطي: «ما أكثر من ذهب من هذه القرون الثلاثة في تفسير آيات الصفات وملحقاتها الثابتة في كلام المصطفى ﷺ إلى التأويل التفصيلي الذي لا يعجب من يسمون أنفسهم اليوم بالسلفية»^(٢)، ويقول مؤلفا كتاب «أهل السنة الأشاعرة»: «كلا الطريقتين: التفويض والتأويل بشرطه ثابت عن سلف الأمة»^(٣).

وذكروا على ذلك أمثلة متعددة سيأتي ذكر كثير من تفاصيلها في أثناء المناقشة والرد. ولا شك أن نسبة التأويل إلى أئمة السلف غير صحيحة، وبيان عدم صحتها يمكن أن يكون بطريقتين: **الأول: الطريق الإجمالي**، وذلك يكون بعرض الأدلة التي تبين حقيقة مذهب السلف وأنه لم يقع منهم التأويل في صفات الله تعالى كما سبق بيانه في المبحث الأول.

والثاني: الطريق التفصيلي، وذلك ببيان أن الذي نقلوه عن أئمة السلف متلبس بالغلط، وأنه لا يدل على أنهم وقعوا في تأويل الصفات، وهذا الطريق يمكن أن يكون بمسلكين: **الأول**: أن يكون الاعتماد في نقدها على نقل تلك التأويلات المنسوبة إلى السلف ويبين ما في كل واحد منها من الغلط، وهذا يطول جدًا ويتفرع فيه الكلام كثيرًا.

والثاني: أن يكون الاعتماد في نقدها منطلقًا من أصول الغلط الكلية التي اشتملت عليها تلك الدعاوى، بحيث يذكر أصل الغلط أولاً ويبين معناها، ثم يذكر قدر من الأمثلة التي تندرج ضمنه.

وسيكون المعتمد في هذا البحث المسلك الثاني؛ لأنه يعتمد على المعاني المنهجية،

(١) شرح صحيح مسلم، النووي (٣٦/٦).

(٢) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، البوطي (١٣٤).

(٣) الأشاعرة أهل السنة شهادة علماء الأمة وأدلتهم، حمد السنان وفوزي العنجري (٧٤).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

ويكشف عن أصول الأغلاط المؤثرة، فيكون بذلك جامعاً بين النقد المنهجي والنقد التفصيلي. وأتباع علم الكلام الذين نسبوا التأويل إلى أئمة السلف وقعوا في أغلاط منهجية متعددة، من أهمها:

الغلط الأول: الاعتماد على الروايات الضعيفة، وعدم التمييز بين الصحيح والضعيف من الآثار، ومعنى هذا: أن عدداً من التأويلات التي نسبها بعض المتكلمين إلى أئمة السلف ليست صحيحة الإسناد إليهم ولا تثبت عنهم، فلا تقوم بها الدعوى.

ومن أمثلة ذلك ما نسبته بشر المريسي إلى ابن عباس من أنه تأول صفة الاستواء، بأن قال في معناه: ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه، وأنه قال: استوى له أمره وقدرته فوق بريته^(١).

وقد بين الدارمي بأن هذا المنقول عن ابن عباس ليس له سند صحيح، وإنما هو مكذوب مفترى عليه، وشنع على بشر المريسي في صنيعة هذا، وذكر أن من يريد أن يعدل عن المحجة فإنه يحتج لمذهبه بما لا تقوم به المحجة^(٢).

ومن أمثلة ذلك ما نقل عن ابن عباس بأنه أول صفة المعجىء، فقد نقل النسفي عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، بأنه جاء أمره وقضاؤه^(٣).

ولكن هذا الأثر لا يصح عن ابن عباس، والنسفي لم يذكر له إسناداً، وليس منقولاً عن ابن عباس في الكتب المسندة.

ومن أمثلة ذلك ما نسب إلى أبي بن كعب أنه فسر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

(١) نقله عنه الدارمي في نقضه عليه (١/٤٥٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/٤٥٠-٤٥١).

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي (٣/٦٤١)، وانظر في نسبة التأويل إلى ابن عباس في هذه الآية: الأشاعرة أهل السنة، حمد السنان وفوزي العنجري (٢٣٢).

[النور: ٣٥]، بأنه مزين السموات والأرض^(١).

وهذه الرواية لا تثبت عن أبي بن كعب، فلا أصل لها عن أبي، وهي بالكذب عليه أشبه، فإن تفسير أبي لهذه الآية معروف، رواه عنه أهل الحديث، وفيها التصريح بإثبات النور صفة لله تعالى^(٢).
ومن أمثلة ذلك ما روي عن الإمام مالك عن حبيب بن أبي حبيب قال: حدثني مالك قال: «ينزل ربنا ﷻ أمره، فأما هو فدائم لا يزول»^(٣).

ولكن هذه الرواية لا تصح عن الإمام مالك؛ لأن حبيب بن أبي حبيب تلميذ الإمام مالك كذاب في الحديث، يقول عبد الله بن الإمام أحمد: «سمعت أبي وذكر حبيب الذي قرأ على مالك بن أنس، فقال: ليس بثقة، كان حبيب يحيل الحديث ويكذب، وأثنى عليه شراً وسوءاً»^(٤)، ويقول ابن داود: «كان من أكذب الناس»^(٥)، ويقول ابن عدي: «حبيب هذا أحاديثه كلها موضوعة عن مالك وعن غيره»^(٦).

وللأثر إسناد آخر من طريق محمد بن علي الجبلي عن جامع بن سودة عن مطرف عن مالك أنه سئل عن حديث النزول فقال: «ينزل أمره»^(٧).

(١) انظر: الأسماء والصفات، البيهقي (١/١٣٣)، والأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، ابن العربي (٢/١٩٠)، وانظر في الاحتجاج بها على التأويل: مختصر الصواعق المرسله، الموصلي (١/٤١٩).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسله (١/٤٢٦-٤٢٧).

(٣) سير أعلام النبلاء (٨/١٠٥).

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي (٢/٤١١).

(٥) ميزان الاعتدال، الذهبي (١/٤٥٢).

(٦) الكامل في ضعفاء الرجال (٢/٤١١).

(٧) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/١٤٣).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

ولكن هذا الإسناد ضعيف، فمحمد بن علي الجبلي رافضي، يقول عنه الخطيب: قيل: إنه كان رافضياً^(١).

وبين ابن القيم أن هذا التأويل المنقول عن مالك له إسنادان كلاهما ضعيف، حيث يقول: «هذه الرواية لها إسنادان: أحدهما: من طريق حبيب كاتبه، وحبيب هذا غير حبيب، بل هو كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح والتعديل ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله، والإسناد الثاني فيه مجهول لا يعرف حاله، فمن أصحابه من أثبت هذه الرواية، ومنهم من لم يثبتها؛ لأن المشاهير من أصحابه لم ينقلوا عنه شيئاً من ذلك»^(٢). وكذلك أوماً إلى ضعف هذه الرواية الإمام الذهبي حيث يقول: «لا أعرف صالحاً، وحبيب مشهور، والمحمفوظ عن مالك رضي الله عنه رواية الوليد بن مسلم أنه سأله عن أحاديث الصفات، فقال: أمرها كما جاءت، بلا تفسير. فيكون للإمام في ذلك قولان إن صحت رواية حبيب»^(٣).

ومن ذلك ما روي عن الأوزاعي من أنه تأول صفة النزول، وفي نسبة ذلك إليه يقول ابن العربي: «أما الأوزاعي وهو إمام عظيم فنزع بالتأويل حين قال: وقد سئل عن قول النبي ﷺ: «ينزل ربنا»، فقال: يفعل الله ما يشاء، ففتح باباً من المعرفة عظيماً ونهج إلى التأويل صراطاً مستقيماً»^(٤).

وهذا النقل عن الأوزاعي غير صحيح، فليس له إسناد صحيح، وهو مخالف لما هو مشهور عن الأوزاعي من الإقرار بإثبات الصفات على ظاهرها، فضلاً عن أن قوله: يفعل ما يشاء

(١) ميزان الاعتدال (٣/٦٥٧).

(٢) مختصر الصواعق المرسلّة (١/٤٧٥).

(٣) سير أعلام النبلاء (٨/١٠٥).

(٤) القبس شرح الموطأ، ابن العربي (١/٢٨٨).

لا يدل على نفي حقيقة النزول، وإنما غاية ما فيه أنه صفة فعلية متعلقة بمشيئته وإرادته سبحانه^(١). ومن ذلك ما نقل عن الإمام أحمد أنه أول عددًا من النصوص، قد توارد عدد من المتكلمين وغيرهم على النقل عنه، يقول الغزالي: «سمعت بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ، قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»، وقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن»^(٢).

وهذه المنقول مع اشتهاؤه عن الإمام أحمد ليس له سند صحيح، ولا يعرف أحد من تلاميذ أحمد ينقله عنه، ولهذا يقول ابن تيمية: «أما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن بعض الحنبليين، أن أحمد لم يتأول إلا ثلاثة أشياء - فذكر الأحاديث الثلاثة - فهذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه. وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف، لا علمه بما قال، ولا صدقه فيما قال»^(٣).

ومن أمثلة ذلك ما نسبه الخطابي وغيره إلى الإمام البخاري من تأويل صفة الضحك، حيث يقول: «قال أبو عبد الله: معنى الضحك الرحمة»^(٤).

ولكن هذا التأويل لا يثبت عن البخاري، وقد أبطله ابن حجر وبين مستنده في ذلك، حيث يقول: «قال - أي: الخطابي - وقال أبو عبد الله: معنى الضحك هنا الرحمة، قلت: ولم أر ذلك في النسخ التي وقعت لنا من البخاري»^(٥).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥/٤٠٩).

(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي (١/١٠٤)، وانظر: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل (٩١).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/٣٩٨)، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٦/١٢٦).

(٤) أعلام الحديث، الخطابي (٣/١٩٢١).

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (٨/٦٣٢).

الغلط الثاني: الخلط بين البحث في الصفة والبحث في دليل الصفة، ومعنى هذا الغلط: أن هناك فرقاً بين الحديث في الصفة وبين الحديث في دليل الصفة، فمن أول دليل من الأدلة المتعلقة بصفة ما ليس معناه أنه يؤول الصفة ذاتها، فإن تأويله لذلك النص قد يكون راجعاً إلى أنه لا يراه متعلقاً بالصفة التي يثبتها، وهذا كثير الورود في الصفات، فهناك قدر من النصوص يظن كثير من الناس أنها متعلقة بصفة ما، فيحكم على من فسرها بتفسير يخالف إثبات الصفة بأنه متأول، وهذا خطأ ظاهر.

وفي التنبيه على هذا الغلط يقول ابن تيمية: «لا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد فإن دل على هذا حمل عليه وإن دل على هذا حمل عليه، وهذا كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء، وإن كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه كما في قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُيُوتَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِّنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢].

فتدبر هذا فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضوع إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المرید أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالاً على الصفة وظاهراً فيها. ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا. وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك؛ بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى - إضافة صفة - من آيات الصفات. كقوله تعالى: ﴿فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية^(١).

(١) مجموع الفتاوى (١٤/٦).

وبناء عليه، فمن وجدنا من أئمة السلف يفسر نصًّا من النصوص التي قد تكون متعلقة بصفة بالصفات على خلاف ظاهر، فليس معنى ذلك أنه يؤول تلك الصفة نفسها.

ومن أمثلة ذلك ما نسبته بعضهم إلى ابن عباس وغيرهم أنه تأول صفة الساق؛ لكونه فسر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، بأنه يكشف عن شدة^(١).

ولكن هذا غير صحيح؛ لأن ابن عباس وغيره من أئمة السلف لا يرون هذه الآية من النصوص الدالة على صفة الساق لله تعالى، فإن لفظ الساق جاء نكرة في سياق الإثبات ولم يصفه الله إلى نفسه، وهذا التركيب لا يدل على أن الآية تتحدث عن صفة من صفات الله، فما قاله أولئك الأئمة ليس من باب التأويل وصرف اللفظ عن معناه الظاهر، وإنما هو حمل للفظ على ما يدل عليه السياق، فتفسيرهم كان للآية الكريمة وليس لبيان الموقف من صفة الله تعالى^(٢).

ومن أمثلة ذلك ما نسبته بعضهم إلى مجاهد والشافعي أنهما أولاً صفة الوجه^(٣)؛ لكونهما فسرا قوله تعالى: ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، بأن المراد بها القبلة^(٤).

وهذا الفهم غير صحيح؛ لأن البحث في هذه الآية في تحديد دلالتها والمراد منها، وليس في تحديد الموقف من صفة الوجه، وفي بيان هذا الغلط يقول ابن تيمية في سياق حديثه عن هذه الآية: «من قال من السلف والأئمة لم يقولوه لأنهم ينفون وجه الله الذي يراه المؤمنون في الآخرة، وإنما قالوه لأن ذلك ظاهر الخطاب عندهم؛ لأن لفظ الوجه مشهور أنه يقصد به الجهة، والقبلة

(١) انظر: الأشاعرة أهل السنة (٢٣٤).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٧٣/٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٥/٦).

(٤) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٤٥٩/٢)، وانظر في القول بأن هذا تأويلاً من مجاهد والشافعي: الأشاعرة أهل السنة (٢٣٦).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

هي الجهة، وقد أخبر أن وجهه ثم، أي: في ذلك المكان، وهذا يناسب أن يكون قبلته في ذلك المكان، لأن صفته ليست في مكان، فهذا القول ليس عندنا من باب التأويل الذي هو مخالفة الظاهر أصلاً، وليس المقصود نصر هذا القول، بل بيان توجيهه، وأن قائله من السلف لم يكونوا من نفاة الصفة، ولا ممن يقول ظاهر الآية ممتنع^(١).

ومما يؤكد ذلك أن الإمام الشافعي نص على إثبات صفة الوجه لله تعالى، وأنه لا يفرق بين إثباته وإثبات سائر الصفات كما سبق نقل كلامه.

ومن أمثلة ذلك ما روي عن مجاهد، فقد اشتهر عنه أنه فسر قول الله ﷻ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، قال: أي: تنتظر ثوابها^(٢)، وجعل بعض المتكلمين ذلك دليلاً على أن بعض السلف وقع في التأويل^(٣).

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن قول مجاهد ليس إنكاراً للرؤية؛ وإنما هو تفسير لدليل من أدلتها، فمجاهد لم يقل هذا التفسير لأنه ينكر الرؤية؛ وإنما قال بهذا التفسير اجتهاداً منه في فهم نص من النصوص، فلا يصح لأحد أن ينسب إلى مجاهد إنكار الرؤية بناء على هذا التفسير؛ لأن مجاهدًا لم يكن يتحدث عن إثبات الرؤية من عدمها؛ وإنما كان يتحدث في تفسير نص من النصوص.

ثم إن مجاهدًا روي عنه أنه يرى أن هذه الآية دالة على إثبات الرؤية، فقد قال له رجل: إن أناسًا يقولون: إنه يرى. فقال: ألا تسمع إلى قول الله ﷻ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، يقول: نضرة من السرور إلى ربها ناظرة^(٤)، وروي عن مجاهد أنه فسر الزيادة في قوله تعالى:

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٧٤).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٤/ ٧٢).

(٣) انظر: الرد على الجهمية، الدارمي (١٢٨).

(٤) أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده (٣/ ٧٩٦).

﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، بأنها النظر إلى الله تعالى^(١)، فكل هذا يؤكد على أن تفسير ذلك ليس دالاً على تأويله لصفة الرؤية.

الغلط الثالث: الغلط في فهم المراد من الصفة ذاتها، ومعنى ذلك: أن بعض المتكلمين يتوهم أن معنى معيناً في ظاهر صفة من الصفات، فإذا وجد أئمة السلف لم يقرروا ذلك المعنى ظن أنهم يتأولونها عن ظاهرها.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك ما وقع في صفة المعية، فإن عدداً من المتكلمين توهموا أن المعية تقتضي المخالطة بالذات، فلما وجدوا أئمة السلف يفسرونها بالعلم والتأييد توهموا أن ذلك تأويلها منهم، يقول ابن جماعة: «قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، اعلم أن إضافة معية القرب بالمسافة إلى الله محال كما تقدم، فوجب تأويلها بما نقلته الأئمة من السلف عن ابن عباس وغيره وهو أن المراد معية العلم»^(٢).

وجعل هذا التوهم مستنداً له في تأويل الصفات الأخرى، وفي هذا يقول: «كما صح التجوز في المعية في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، و﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، و﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، فكذلك صح التجوز في العلو والفوقية بعلو الرتبة والسلطنة»^(٣).

وهذا التوهم خطأ؛ لأن المعية لا تقتضي من حيث أصلها المخالطة بالذات، فتفسيرها بالعلم والتأييد ليس تأويلاً لها ولا خروجاً عن ظاهر النص فيها، وإنما هو بيان لمعناها من حيث الأصل، يقول ابن قدامة: «فإن قيل: فقد تأولتم آيات وأخباراً فقلتم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧٩٧).

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل (١٤٧).

(٣) المرجع السابق (١١٠).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

مَا كُنْتُمْ ﴿[الحديد: ٤]، أي: بالعلم ونحو هذا من الآيات والأخبار فيلزمكم ما لزمنا. قلنا: نحن لم نتأول شيئاً وحمل هذه الألفاظ على هذه المعاني ليس بتأويل؛ لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ بدليل أنه المتبادر إلى الأفهام منها»^(١).

وفي الإشارة إلى هذا الغلط يقول ابن تيمية: «من الناس من سلك هذا المسلك - توهم أن الظاهر يقتضي معاني خاطئة ثم صرفه - في نفس المعية، ويقول: إنه محمول على ما دل عليه السياق. وإن كان خلاف ظاهر الإطلاق أو محمول على خلاف الظاهر لدلالة الآيات أن الله فوق العرش ويجعل بعض القرآن يفسر بعضاً، لكن نحن بينا أنه ليس في ظاهر المعية ما يوجب ذلك؛ لأننا وجدنا جميع استعمالات «مع» في الكتاب والسنة لا توجب اتصالاً واختلاطاً فلم يكن بنا حاجة إلى أن نجعل ظاهره الملاصقة ثم نصرفه»^(٢).

ومن أمثلة ذلك دعوى أن ابن عباس يتأول صفة اليدين؛ لأنه روي عنه في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، أي: بقوة وقدرة^(٣).

وهذا غير صحيح، وهو سوء فهم للمراد من الآية، فإن الأيد هنا ليست جمع كالأيدي، وإنما المراد بها القوة والقدرة، وقد نبه على هذا المعنى عدد من العلماء، وفي بيان ذلك يقول ابن خزيمة: «زعم بعض الجهمية: أن معنى قوله: «خلق الله آدم بيديه» أي: بقوته، فزعم أن اليد هي القوة، وهذا من التبديل أيضاً، وهو جهل بلغة العرب، والقوة إنما تسمى الأيد بلغة العرب، لا

(١) ذم التأويل (٤٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/٢٢).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٧/٥٢)، وانظر في جعل ذلك تأولاً من ابن عباس لصفة اليدين: التوحيد، ابن خزيمة (١/١٩١)، والأشاعرة أهل السنة (٢٣٣).

اليده، فمن لا يفرق بين اليد والأيد، فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتابيب أخرج منه إلى التروس والمناظرة»^(١).

ومن أمثلة ذلك دعوى أن ابن عباس ومجاهد يؤولان صفة الجنب؛ لأنهما فسرا قوله تعالى: ﴿فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، أي: ما تركت من طاعة الله أو ما فرطت في أمر الله^(٢). وهذا غير صحيح؛ فإنه لم يقل أحد: إن الجنب صفة من صفات الله، ولا كانوا يتعاملون مع هذه الآية على أنها من آيات الصفات، فالغلط ممن بنى توهمًا خاطئًا عن تلك الآية ثم طفق ينسب قولاً إلى أئمة بناء على ذلك الغلط، وقد بين هذا الغلط الدارمي، حيث يقول: «ادعى المعارض أيضًا زورًا على قوم أنهم يقولون في تفسير قول الله: ﴿يَحْسَرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، قال: يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو وليس على ما يتوهمونه.

فيقال لهذا المعارض: ما أرخص الكذب عندك وأخفه على لسانك!! فإن كنت صادقًا في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم قاله، وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك، وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك، إنما تفسرها عندهم: تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله، فسماهم الساخرين، فهذا تفسير الجنب عندهم، فما أنباك أنهم قالوا: جنب من الجنوب؟! فإنه لا يجهل هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلًا عن علمائهم»^(٣).

ومما يدخل في هذا الغلط ما توهمه الغزالي وغيره في كون الإمام أحمد تأول تلك

(١) التوحيد (١/١٩١).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٠/٢٣٤)، وانظر في جعل ذلك تأويلًا من ابن عباس ومجاهد: الأشاعرة أهل السنة (٢٣٤).

(٣) الرد على بشر المريسي (٢/٨٠٧).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

الأحاديث الثلاثة التي سبق نقلها^(١)، والحق أن المتكلمين توهموا أنها تدل على إثبات الصفة خطأ منهم، فإن تلك الأحاديث في تركيبها وسياقها ما يدل على أنها ليست من نصوص الصفات. أما حديث: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه»^(٢)، فهو صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة الله، ولا هو نفس يمينه؛ لأنه قال: يمين الله في الأرض، فقيده بكونه في الأرض، وهذا لا يليق بصفات الله، وقال: «فمن قبله و صافحه فكأنما صافح الله وقبل يمينه»، ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحاً لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرًا، وأنه محتاج إلى التأويل!

وأما حديث: «إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن»^(٣)، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه، ولا في قول القائل: هذا بين يدي ما يقتضي مباشرته ليديه، وإذا قيل: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، لم يقتض أن يكون مماسًا للسماء والأرض.

(١) انظر: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل (٩١، ١٦٦).

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخه (٣٢٨ / ٦)، والكامل في ضعفاء الرجال (٢ / ٢٦٣)، وقد ضعف جماعة من العلماء هذا الحديث، لأن في إسناده إسحاق بن بشر الكاهلي، يقول ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢ / ٨٥): «هذا حديث لا يصح، وإسحاق بن بشر قد كذبه أبو بكر بن أبي شيبة وغيره. وقال الدارقطني: «هو في عداد من يضع الحديث»، ويقول ابن عدي بعد أن أورد الحديث عن إسحاق بن بشر: «هو في عداد من يضع الحديث».

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، (٨ / ٥١)، (٢٦٥٤)، بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

وأما حديث: «إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن»^(١)، فإن فيه ما يبين معناه، وهو قوله: «من جهة اليمن»، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه وفتحوا الأمصار، فيهم نفس الرحمن عن المؤمنين الكريات، فالتقييد في الحديث يدل على أن المراد به فعل من أفعال الله وهو تنفيس الله للكريات عن المؤمنين، وليس المراد به صفة قائمة بذاته^(٢).

ولكن المتكلمين فهموا هذه الأحاديث غلطاً، فلما وجدوا بعض أئمة السلف نقلت عنهم روايات في تفسيرها تخالف ما فهموه منها ظنوا أن ذلك تأويلاً لظاهرها، والأمر ليس كذلك.

الغلط الرابع: الخلط بين الحديث عن الصفة والحديث عن مقتضاها أو لوازمها أو ما يدخل في معناها، ومعنى هذا أن بعض أئمة السلف يفسر صفة من الصفات ببعض مقتضياتها وآثارها ويذكر بعض ما يدخل في معناها، أو يفسرها ببعض لوازمها فيتوهم المؤول أنه هذا تأويل منهم للصفة وإخراج لها عن ظاهرها.

وهذا الفهم فيه غفلة عن طريقة أئمة السلف في التفسير والبيان، فإنهم كثيراً ما يبينون المعنى بذكر بعض أفراده أو شيء من مقتضياته ولوازمه ولا يدل هذا على أنهم ينكرون أصل معنى الصفة، يقول ابن تيمية: «من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسر من

(١) رواه الطبراني في مسند الشاميين، مسند حريز بن عثمان الرحبي، حريز عن شبيب أبي روح، (١٩٤/٢)، (١٠٨٣) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه (١٦/٥٧٦)، (١٠٩٧٨) بلفظ: «أجد نفس ربكم من قبل اليمن»، وانظر في بيان ضعفه: السلسلة الضعيفة، الألباني (١٠٩٧)، ثم تراجع الشيخ الألباني وصححه في السلسلة الصحيحة برقم (٣٣٦٧).

(٢) انظر في بيان المراد من هذه الأحاديث وغيرها: مجموع الفتاوى (٦/٣٩٧)، والقواعد المثلى، محمد العثيمين (٩٧-١٠٠).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

الأسماء، أو بعض أنواعه؛ ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى، بل قد يكونان متلازمين^(١).

ومن أمثلة ذلك ما نسب إلى ابن عباس أنه فسر صفة النور بأنه الهادي، فقد روي عنه أنه قال في قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، أي: هادي أهل السموات والأرض، وروي عن ابن مسعود أنه قال: منور السموات والأرض^(٢)، وقد اعتمد عليه بعض المؤولة في نسبة التأويل إلى ابن عباس وابن مسعود^(٣).

وفي نقد هذا الصنيع وبيان أصل الإشكال فيه يقول ابن القيم: «لو صح ذلك عن ابن عباس فليس مقصوده به نفي حقيقة النور عن الله، وأنه ليس بنور ولا نور له، كيف وابن عباس هو الذي سمع من النبي ﷺ قوله في صلاة الليل: «اللهم لك الحمد، أنت نور السموات والأرض ومن فيهن»، وهو الذي قال لعكرمة لما سأله عن قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، قال: ويحك ذاك نور؛ إذا تجلّى بنوره لم يدركه شيء...»

والقرآن والحديث وأقوال الصحابة صريحة بأنه ﷺ نور السموات والأرض، ولكن عادة السلف أن يذكر أحدهم في تفسير اللفظة بعض معانيها ولازمًا من لوازمها أو الغاية المقصودة منها أو مثالًا ينبه السامع على نظيره، وهذا كثير في كلامهم لمن تأمله، فكونه سبحانه هاديًا لا ينافي كونه نورًا. وأما ما ذكره عن ابن مسعود أنه بمعنى منور وأنها في مصحفه كذلك، فهذا لا ينافي كونه في نفسه نورًا وأن يكون النور من أسمائه وصفاته بل يؤكد ذلك^(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٦/٣٩٠).

(٢) لم أجد من نقل هذا التفسير عن ابن مسعود إلا ما أشار إليه ابن القيم في كلامه المنقول، ولكنه مروي عن عدد من التابعين.

(٣) انظر: الأشاعرة أهل السنة (٢٣٣).

(٤) مختصر الصواعق المرسله (١/٤٢٦).

ومن أمثلة ذلك ما روي عن ابن عباس أنه أول صفة العينين؛ لكونه فسر قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أي: بمرأى منها^(١)، فقد ادعى بعض الدارسين أن هذا تأويل من ابن عباس^(٢).

وهذا غير صحيح، فمع التسليم بصحة الأثر عن ابن عباس رضي الله عنه، فإنه لا يدل على أنه يؤول صفة العين، وإنما غاية ما يدل عليه أنه فسرها ببعض لوازم ثبوتها لله تعالى، وفي بيان ذلك يقول الدارمي: «أما تفسيرك عن ابن عباس في قوله: ﴿فَأِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، أنه قال: بحفظنا وكلاءتنا، فإن صح قولك عن ابن عباس في قوله: ﴿فَأِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، أنه قال: بحفظنا وكلاءتنا فإن صح قولك عن ابن عباس، فمعناه الذي ادعيناه لا ما ادعيت أنت. يقول: بحفظنا وكلاءتنا بأعيننا؛ لأنه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بكلاية إلا وذلك الكالي من ذوي الأعين»^(٣).

ومن أمثلة ذلك ما روي عن مجاهد من أنه فسر قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، بأنها منتظرة ثواب ربها، فإن هذا التفسير لا يلزم منه إنكار الرؤية؛ لأن تفسيره بانتظار الثواب لا ينفي عدم الرؤية؛ لأن رؤية الله تعالى يوم القيامة من ثواب المؤمنين، بل هي أعظم ثواب يعطاه المؤمنون، وهذا الوجه أشار إليه القصاب؛ حيث يقول: «ومن قال: إنها منتظرة تنتظر الثواب، فليس بخلاف لما دل عليه القرآن؛ إذ لا ثواب أجل من انتظار رؤية الله سبحانه»^(٤).

الغلط الخامس: إغفال الروايات المناقضة للتأويل، ومعنى ذلك: أن أكثر الأئمة الذين نُقل

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٢٦/٢٢).

(٢) انظر: الأشاعرة أهل السنة (٢٢٣).

(٣) الرد على بشر المريسي، الدارمي (٢/٨٣٠).

(٤) النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، للقصاب (٤/٤٥٤).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

عنهم التأويل لهم أقوال أخرى تناقض التأويل في الصفة نفسها التي زعموا وقوع التأويل فيها، ولكن من ينقل عنهم التأويل لا يراعي ذلك ولا يعدّه فيما ينسبه إليهم.

ومن أمثلة ذلك أن الإمام مالك رويت عنه روايات صحيحة فيها أن نصوص الصفات تمر كما جاءت ولم يستثن منها صفة دون صفة، بل قد جاء عنه الإقرار بصفة النزول لله تعالى خاصة وأنها حق، قال زهير بن عباد: «كل من أدركت من المشايخ: مالك وسفيان وفضيل بن عياض وعيسى وابن المبارك ووكيع كانوا يقولون: النزول حق»^(١).

وكذلك الإمام أحمد، فمع أن عددًا من المتكلمين ينقلون عنه تأويل حديث: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، فإنه رويت عنه روايات متعددة صريحة في إثبات اليد لله تعالى والأصابع، ومن ذلك ما نقله ابنه عبد الله، حيث يقول: «سمعت أبي ﷺ، حدثنا يحيى بن سعيد بحديث سفيان، عن الأعمش، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبيدة، عن عبد الله، عن النبي ﷺ: «إن الله يمسك السماوات على أصبع». قال أبي ﷺ: جعل يحيى يشير بأصابعه، وأراني أبي كيف جعل يشير بإصبعه، يضع إصبعًا إصبعًا حتى أتى على آخرها»^(٢).

فهذه الروايات وغيرها عن الإمامين مالك وأحمد تدل على نقيض ما ينقله عنهم بعض المتكلمين من التأويل، وهي أصح نقلاً وأظهر دلالة وأشهر بين أتباعهم وتلاميذهم، ومع ذلك فهي لا تنقل في كلام أولئك المتكلمين!

الغلط السادس: إغفال سياق الكلام، ومعنى هذا: أن بعض أئمة السلف قد يرد عنه كلام في ظاهره ما يدل على أنه قد أول صفة من الصفات، ولكنه لم يقل ذلك في سياق تفسير الصفة وبيان معتقده فيها، وإنما قال ذلك في سياق الرد على المخالفين والقصد إلى إلزامهم بما يبطل قولهم،

(١) أصول السنة، ابن أبي زمنين (١١٣).

(٢) السنة، عبد الله بن الإمام أحمد (٤٨٩)، وانظر: إبطال التأويلات (٣٢٢/٢).

فينقل بعض المتكلمين ذلك التفسير على أنه جاء في تقرير العقيدة وبيان معنى الصفة من حيث هي .

وهذا خطأ ظاهر في نقل المذاهب، فإن المرء يسلك في المناظرات مسالك يكون القصد منها إلزام المخالف وإبطال قوله، وليس لتقرير مذهبه من حيث الأصل، فيتوسع في الإيراد والنقض، ولأجل هذا نبه عدد من العلماء على أن المذاهب لا تؤخذ من كتب الردود ولا سياقاتها، وإنما تؤخذ من كتب التأصيل والتعديد والبناء^(١).

ومن أشهر الأمثلة على ذلك ما جاء عن الإمام أحمد أنه قال في قوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ رُبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢]، أي: جاء ثوابه، ما رواه حنبل أنه قال: «احتجوا علي يومئذ بقوله: يجيء «البقرة» يوم القيامة، وتجيء «تبارك»، وقلت لهم: الثواب، قال تعالى: ﴿ وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا ﴾ [الفجر: ٢٢]، إنما تأتي قدرته»^(٢).

وهذه الرواية اعتمد عليها بعض الحنابلة في تأويل عدد من الصفات الفعلية، ومنها تأويل صفة النزول: بأنه نزول قدرته، وفي بيان هذا المعنى يقول أبو يعلى: «حكى شيخنا - أبو عبد الله ابن حامد - عن طائفة من أصحابنا أنهم قالوا: «ينزل» معناه: قدرته، ولعل هذا القائل ذهب إلى ظاهر كلام أحمد في رواية حنبل...»^(٣).

وهذه الرواية يمكن أن تناقش من عدة أوجه، منها: تغليب حنبل في روايته عن الإمام أحمد، فإنه قد انفرد بهذه الرواية دون غيره ممن حكى مشاهد محنة خلق القرآن، فمشاهد خلق القرآن نقلها صالح بن الإمام أحمد، وعبد الله بن الإمام أحمد وغيرهما، وكلهم لم يذكروا أن الإمام

(١) انظر: قواعد وضوابط منهجية للردود العقديّة، أحمد قوشتي (١/٤١٩).

(٢) الروايتين والوجهين، أبو يعلى (٦٠).

(٣) المرجع السابق (٦٠).

أحمد ربط بين حديث: «تجيء سورة البقرة وآل عمران...»، وبين قول الله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وأن المراد بها جميعاً إتيان الثواب، أو إتيان الأمر، ولم يذكر ذلك إلا حنبلي، وحنبلي له انفرادات أخرى غير هذا الانفراد غلطه فيها عدد من تلاميذ الإمام أحمد، كالخلال وغيره، فربما نقله ذلك مما غلط فيه^(١).

ومن الأوجه الصحيحة التي تبين الحق في هذه الرواية أن يقال: إنها جاءت في سياق الإلزام والرد على الجهمية وليس في سياق التقرير والبناء، وبيان ذلك أن الجهمية كانوا يقولون: القرآن وصف بأنه يجيء، والمجيء من صفات المخلوقات فالقرآن مخلوق إذن، فرد عليهم الإمام أحمد على جهة الإلزام لهم، فقال: إذا كنتم تقولون في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، أي: جاء ثوابه، فقولوا هذا القول في مجيء القرآن بأنه يجيء ثوابه، فلا يكون فيها دليل على خلق القرآن.

وفي بيان هذا الإلزام يقول ابن تيمية: «قال قوم منهم - الحنابلة - إنما قال ذلك إلزاماً للمنازعين له، فإنهم يتأولون مجيء الرب بمجيء أمره. قال: فكذلك قولوا: يجيء كلامه مجيء ثوابه، وهذا قريب»^(٢)، ويوضح ابن رجب وجه الإلزام في كلام الإمام أحمد فيقول: «منهم من قال: إنما قال ذلك إلزاماً لمن ناظره في القرآن، فإنهم استدلوا على خلقه بمجيء القرآن، فقال: إنما يجيء ثوابه، كقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، أي: كما تقولون أنتم في مجيء الله، أنه مجيء أمره، وهذا أصح المسالك في هذا المروي»^(٣).

الغلط السابع: الخلط بين الاجتهاد العقدي وبين الخطأ العقدي، ومعنى هذا الغلط: أن

(١) انظر: طبقات الحنابلة (١/١٤٣)، وسير أعلام النبلاء (١٣/٥٢).

(٢) الاستقامة، ابن تيمية (١/٧٥).

(٣) فتح الباري في شرح صحيح البخاري (٧/٢٢٩).

هناك أقوالاً قال بها بعض أئمة السلف، هي خاصة بهم، قد أنكرها عليهم أئمة السلف الآخرون، ولم يجعلوها من الأقوال المعتبرة لديهم، فلا يصح أن تجعل قولاً في مذهب أئمة السلف، وإنما غاية ما يمكن أن يقال: إنه قول خاص بذلك المعين أخطأ فيه، فلا يتابع عليه. فهذه الأقوال التي من قبيل الخطأ لا يصح أن تجعل قولاً لأئمة السلف ولا مذهباً معتدلاً فيه، وليس من الجادة العلمية المعتقد بها الاعتماد على مثل هذا النوع من الأقوال، وفي التنبيه على خطر هذا المسلك يقول الدارمي: «الذي يريد الشذوذ عن الحق، يتبع الشاذ من قول العلماء، ويتعلق بزلاتهم، والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم، وينقلب مع جمهورهم، فهما آيتان بينتان يستدل بهما على اتباع الرجل، وعلى ابتداعه»^(١).

ومن أشهر الأمثلة على ذلك ما وقع من ابن خزيمة في الموقف من حديث الصورة، فإنه تأوله على خلاف ظاهره^(٢)، ولكن هذا الصنيع منه مخالف لجماهير أئمة السلف، ولهذا عده عدد من العلماء من الأقوال التي لا تعبر عن مذهب أهل السنة، وفي بيان ذلك يقول أبو الحسن الكرجي: «تأويل من لم يتابعه عليه الأئمة فغير مقبول وإن صدر ذلك التأويل عن إمام معروف غير مجهول، نحو ما ينسب إلى أبي بكر محمد بن خزيمة تأويل الحديث: «خلق الله آدم على صورته»، فإنه يفسر ذلك بذلك التأويل ولم يتابعه عليه من قبله من أهل الحديث لما روينا عن أحمد رضي الله عنه ولم يتابعه أيضاً من بعده، حتى رأيت في كتاب الفقهاء للعبادي الفقيه أنه ذكر الفقهاء وذكر عن كل واحد منهم مسألة تفرد بها، فذكر الإمام ابن خزيمة وأنه تفرد بتأويل هذا الحديث: «خلق الله آدم على صورته»، على أني سمعت عدة من المشايخ روي أن ذلك التأويل مزور مربوط على ابن خزيمة وإفك افتري عليه، فهذا وأمثال ذلك من التأويل لا ثقيله ولا يلتفت إليه،

(١) الرد على الجهمية، (١٢٤).

(٢) انظر: التوحيد وإثبات صفات الرب (١/٨٤).

بل نوافق ونتابع ما اتفق الجمهور عليه»^(١).

ومن الأمثلة على ذلك ما وقع من شريح القاضي من إنكار صفة التعجب لله تعالى، بحجة أن التعجب لا يكون إلا مع الجهل بالسبب، فعن الأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال: «قرأ عبد الله ﷺ: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصفات: ١٢]، قال شريح: إن الله لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم، قال الأعمش: فذكرت لإبراهيم فقال: إن شريحاً كان يعجبه رأيه، إن عبد الله كان أعلم من شريح، وكان عبد الله يقرأها بل عجبت»^(٢).

وما صنعه شريح خطأ من جهتين؛ الأولى: أن التعجب ليس منحصرًا في الجهل بالسبب، وإنما قد يكون التعجب بسبب خروج الشيء عن أقرانه، والثانية: أن النصوص الشرعية صريحة في إثبات هذه الصفة، ولهذا أنكر عليه إبراهيم النخعي وبين أن رأيه مخالف لابن مسعود وغيره من الصحابة^(٣).

ومما يدخل في هذا الغلط الموقف من تفسير مجاهد لقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، بأنها منتظرة ثواب ربها، فإن عددًا من علماء أهل السنة عدوا هذا التفسير خطأ من مجاهد وجعلوه قولاً شاذًا لا يمثل ما عليه أئمة السلف، يقول ابن منده: «أجمع أهل التأويل كابن عباس وغيره من الصحابة ومن التابعين محمد بن كعب، وعبد الرحمن بن سابط، والحسن بن أبي الحسن، وعكرمة، وأبي صالح، وسعيد بن جبيرة، وغيرهم أن معناه إلى وجه ربها ناظرة، والآخرون نحو معناه، ومن روى عنه أن معناه أنها تنتظر الثواب فقول شاذ لا يثبت»^(٤)، ويقول

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/٤٠٤).

(٢) المستدرک، الحاكم، كتاب التفسير، تفسير سورة الصفات (٢/٤٣٠)، (٣٨٠٦)، بسنده عن عبد الله بن مسعود ﷺ. قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/٤٩٢).

(٤) الرد على الجهمية، ابن منده (٥٤).

ابن عبد البر: «قول مجاهد هذا مردود بالسنة الثابتة عن النبي ﷺ وأقوايل الصحابة وجمهور السلف وهو قول عند أهل السنة مهجور، والذي عليه جماعتهم ما ثبت في ذلك عن نبيهم ﷺ»^(١).
الغلط الثامن: إغفال الاختلاف في المنطلقات، ومعنى هذا الغلط: أن من نسب التأويل إلى أئمة السلف أعرض عن المنطلقات المؤثرة في التأويل الكلامي، فمن المعلوم أن التأويل الكلامي قائم على مقدمتين أساسيتين:

الأولى: أن قيام الصفات بذات الله تعالى - كلها أو صنف منها - ممتنع لاستلزامه نسبة النقص إلى الله تعالى، **والثانية:** أن ظاهر نصوص الصفات يتضمن نسبة النقص إلى الله تعالى (التجسيم والتشبيه والحدوث).

وهاتان المقدمتان ليستا معتدًا بهما عند أئمة السلف الذين نقلوا عنهم تلك الآثار، فهم لم يؤولوا تلك النصوص - على التسليم بكونها تأويلاً - لأجل أنهم يعتقدون أن قيام الصفات بذات الله ممتنع، ولا لأجل أن تلك النصوص تدل على نسبة النقص لله تعالى.

وإنما حددوا تلك المعاني بناء على أمور مختلفة إما أن تكون متعلقة بالسياق أو بمعنى فردي مجرد، فمن أراد أن يثبت بأن أئمة السلف موافقون للتأويل الكلامي فعليه أن يثبت بأنهم أخذون بتلك المقدمات ومسلمون بها، فإن لم يثبت ذلك، فكلامه مجرد دعوى لا أثر لها.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك موقف مجاهد من آية إثبات الرؤية وموقف شريح من صفة العجب وموقف ابن خزيمة من حديث الصورة، فإنهم وإن أخطأوا في تفسير تلك النصوص أو إنكار تلك الصفة، فإن مما لا شك فيه أن مواقفهم تلك ليست مبنية على أصول كلامية عقلية مما هو مستقر في علم الكلام.

فشريح مثلاً حين أنكر صفة العجب، لم ينكرها بناء على أصل كلامي كلي، فلم ينكرها

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/١٥٧).

لأنها تقتضي التجسيم أو لأنه ينكر قيام الصفات الاختيارية بذات الله مثلاً، وإنما بناء على معنى مخصوص توهمه في صفة العجب بخصوصها، وهو ظنه أن العجب لا يكون إلا مع الجهل. وكذلك ابن خزيمة حين أول حديث الصورة لم يؤوله بناء على أصل كلامي عنده، بحيث يجعله قاعدة يفهم من خلالها النصوص الشرعية الواردة في صفات الله تعالى، وإنما أوله بناء على فهم مفرد مجرد، كان مخطئاً فيه ومخالفاً لما عليه أئمة السلف قبله وبعده.

وقد ذكر ابن الجوزي أن الإمام أحمد تأول قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، بأنه جاء ثوابه. وادعى أن الإمام أحمد إنما أول هذا التأويل لأجل الأدلة العقلية الكلامية، حيث يقول: «قال أحمد بن حنبل: وإنما صرفه إلى ذلك أدلة العقل فإنه لا يجوز عليه الانتقال»^(١).

وهذا خطأ ظاهر من ابن الجوزي، فإنه لا دليل على ما ذكره عن الإمام أحمد ولا في الرواية ما يشير إلى ذلك، وما هو مروى عن الإمام أحمد ومستفيض عنه يدل دلالة ظاهرة على أنه لا يعتد بالأدلة الكلامية ولا يلتفت إليها.

الغلط التاسع: الاعتماد على أقوال من لا يعتد بهم من أئمة السلف، ومعنى هذا الغلط: أن بعض من ينسب التأويل إلى أئمة السلف ويسعى إلى جعله مسلماً معتدّاً به في صفات الله تعالى ونصوصها، ينقل أقوالاً لعلماء لا يعدون من أئمة السلف قرروا فيها تأويل عدد من الصفات، فقد نقل بعضهم في سياق إثبات أن تأويل الصفات مذهب صحيح معتدّ به عن الخطابي والبيهقي وأبي نصر القشيري وابن دقيق العيد والنووي وابن الجوزي وابن الأثير وغيرهم أقوالاً فيها تأويل للصفات الإلهية بما يتوافق مع تأويلات المتكلمين^(٢).

وهذا المسلك غير صحيح؛ فلا يصح أن ينسب إلى أئمة السلف قول بناء على تقرير

(١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ابن الجوزي (١١٠).

(٢) انظر: أهل السنة الأشاعرة، شهادة علماء الأمة وأدلتهم (١٧١-٢١٢)

المتأخرين ممن دخلت عليه بعض المواد الكلامية أو تأثر بأصول علم الكلام، فالعبرة في تحديد مذهب السلف بما قالوه، وبما قرروه في مقالاتهم المنقولة عنهم.

ونحن لا ننكر أن أولئك العلماء لهم جهود مشكورة في العلوم الشرعية إلا أن أقوالهم ليست حجة في تحديد ما يعتقدُه أئمة السلف في صفات الله وأسمائه، وإنما الحجة في ذلك ما تتضمنه الروايات المنقولة عنهم، وقد بلغت من الكثرة والتفصيل ما يبين المراد ويزيل الإشكال ويدفع الاعتراض.

الغلط العاشر: الوقوع في التناقض، ومعنى ذلك: أن جمهور من ينسب التأويل إلى أئمة السلف لا ينسبه إليهم في كل الصفات، وإنما يستثني الصفات التي يثبتها أصحابه، فأتباع المذهب الأشعري الذين اجتهدوا في نسبة التأويل إلى علماء السلف وجمعوا ما أمكنهم جمعه من الآثار التي يرون فيها مستنداً لدعواهم، تراهم ينصون على أن تلك الدعوى لا تشمل الصفات السبع التي يثبتونها، بل ينصون على أنه لم يرد عن أئمة السلف التأويل في تلك الصفات. يقول مؤلف كتاب «الأشاعرة أهل السنة» بعدما ذكرا أن كلام السلف في التفويض والتأويل لا يشمل الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة وإنما هو متعلق بالصفات الذاتية والاختيارية: «ومما يعضد هذا القول أنه لم ينقل عن أحد من السلف الصالح رضوان الله عليهم أنه قال في شيء من صفات المعاني: أمرها كما جاءت بلا كيف أو تفسير ولا تكييف... إلخ، وما هذا إلا لفطنتهم لهذا الفارق بين النوعين من الألفاظ»^(١).

وهذا التقرير غير صحيح، وفيه مجازفة في الحكم بالنفي، فإن أقوال أئمة السلف ظاهرة في أنهم يجعلون الصفات من باب واحد، وينصون على أن جميعها يمر كما جاء في النصوص، وأن جميعها يثبت على ظاهرها وعلى حقيقته، ويحرم فيها التأويل والحمل على المجاز.

(١) أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم (١٩٤).

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

يقول سفيان بن عيينة: «كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل»^(١)، فجعل الحكم عامّاً في جميع الصفات ولم يستثن صفة دون صفة. وحين ذكر أبو عثمان الصابوني مذهب أئمة الحديث في الصفات قال: «وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت به الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعزة والعظمة والإرادة والمشية والقول والكلام والرضا والسخط والحب والبغض والفرح والضحك وغيرها»^(٢)، فذكر أنواعاً من الصفات وعدد منها من صفات المعاني عند الأشاعرة، كالسمع والبصر والعلم والكلام والإرادة. وهذا القول هو المعروف عن الأئمة المتقدمين، يقول الحافظ أبو القاسم التيمي: «مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وأحمد ويحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي وإسحاق بن راهويه: أن صفات الله التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله من السمع والبصر والوجه واليدين وسائر أوصافه، إنما هي على ظاهرها المعروف المشهور من غير كيف يتوهم فيها ولا تشبيه ولا تأويل»^(٣).

فهذه المقالات تدل على أن أئمة السلف لم يكونوا يفرقون بين صفات الله تعالى في كونها تثبت على ظاهرها ولا يجوز تأويلها، فمن نسب إليهم التفريق بين نوع ونوع فهو مخطئ بلا ريب.

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧٣٦).

(٢) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٣٩).

(٣) العلو للعلي الغفار (٢٦٣).



خاتمة البحث

الحمد لله الذي يسر بمنه وكرمه إتمام هذا البحث، الذي أسأل الله تعالى أن يجعله نافعا مباركا، وقد انتهيت فيه إلى عدد من النتائج والتوصيات، من أهمها:

الأول: أن مذهب السلف في صفات الله جارٍ على الإثبات، وأن انتفاء التأويل عنه قطعي بين.

الثاني: إبراز الأدلة التي تضمنها كلام أئمة السلف الدالة على انتفاء تأويلهم للصفات الإلهية.

الثالث: الكشف عن أصول الغلط التي وقع فيها من نسب تأويل صفات الله إلى أئمة السلف.

الرابع: أوصي بعد دراسة هذا الموضوع بضرورة دراسة المقالات العقيدية التي نسبها المبتدعة إلى أئمة السلف في كل أبواب العقيدة، وأهمها الإيمان والقدر، وبيان ما في كلام السلف مما ينقضها والكشف عن أصول الغلط التي وقع فيها من نسبها إليهم.



قائمة المصادر والمراجع

- إبطال التأويلات. أبو يعلى، محمد بن الحسن، تحقيق: محمد النجدي، ط ١، د.م: مكتبة دار الإمام الذهبي، ١٤٠١هـ.
- إتحاف السادة المتقين. الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، د.ط، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٤هـ.
- اجتماع الجيوش الإسلامية. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، تحقيق: زائد النشيري، ط ١، السعودية: دار عالم الفوائد، ١٤٣١هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام. الأمدي، علي ابن أبي علي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، د.ط، د.م: المكتب الإسلامي، د.ت.
- إحياء علوم الدين. الغزالي، محمد بن محمد، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تحقيق: عمر محمد، ط ١، د.م: دار الراية، ١٤١٢هـ.
- الأشاعرة أهل السنة شهادة علماء الأمة وأدلّتهم. السنان، حمد؛ والعنجري، فوزي، ط ١، د.م: دار الضياء، ١٤٢٧هـ.
- أصول السنة. ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله، تحقيق: عبد الله البخاري، ط ١، د.م: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٥هـ.
- اعتقاد الإمام أبي عبد الله الشافعي. الهكاري، علي بن أحمد، تحقيق: عبد الله البراك، ط ١، السعودية: دار الوطن، ١٤١٩هـ.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. الرازي، محمد بن عمر، تحقيق: علي سامي النشار، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- أعلام الحديث. الخطابي، أبو سليمان، حمد بن محمد، تحقيق: د. محمد بن سعد آل سعود، ط ١، السعودية: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ.

- الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى. ابن العربي، محمد بن عبد الله، تحقيق: عبد الله التوراني، ط ١، د.م: دار الحكمة الكتانية، ١٤٣٦ هـ.
- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل. ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي، ط ١، د.م: دار السلام، ١٤١٠ هـ.
- البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط ١، د.م: دار الكتبي، ١٤١٤ هـ.
- بيان تليس الجهمية. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: يحيى الهندي وآخرين، ط ١، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٤٢٦ هـ.
- بيان فضل علم السلف على الخلف. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، بدون بيانات.
- التبصير في معالم أصول الدين. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: علي الشبل، ط ١، السعودية، دار العاصمة، ١٤١٦ هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، أبو عمر، يوسف بن عبد الله، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد بن عبد الكبير البكري، د.ط، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ.
- تهذيب اللغة. الأزهرى، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، د.م: دار إحياء التراث، ٢٠٠١ م.
- التوحيد ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته على الاتفاق والتفرد. ابن منده، محمد بن إسحاق، تحقيق: علي فقيهي، ط ١، د.م: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٣ هـ.
- التوحيد وإثبات صفات الرب. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، ط ٥، د.م: د.ن، ١٤١٤ هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: عبد الله التركي، ط ١، السعودية: دار هجر، ١٤٢٢ هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: هشام سمير، ط ١، د.م: عالم الكتب، ١٤٣٢ هـ.

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

- الحجة في بيان المحجة. الأصفهاني، إسماعيل بن محمد، تحقيق: محمد المدخلي وآخر، ط ٢، د.م: دار الراية، ١٤١٩هـ.
- درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط ١، السعودية: طبع جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ.
- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. ابن جوزي، عبدالرحمن بن أبي الحسن، تحقيق: حسن السقاف، ط ١، د.م: دار الإمام النووي، ١٤١٣هـ.
- دفع شبه من شبه وتمرد. الحصني، محمد بن عبد المؤمن، تحقيق: محمد الكوثري، د.ط، د.م: دار الكليات الأزهرية، د.ت.
- ذم التأويل. ابن قدامة، عبد الله بن محمد، تحقيق: بدر البدر، ط ١، د.م: الدار السلفية، ١٤٠٦هـ.
- الرد على الجهمية. الدارمي، عثمان بن سعيد، تحقيق: بدر البدر، ط ٢، د.م: دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ.
- الرد على بشر المريسي. الدارمي، عثمان بن سعيد، تحقيق: رشيد الألمعي، ط ١، د.م: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ.
- رسالة السجزي إلى أهل زيد. السجزي، عبيد الله بن سعيد، تحقيق: محمد باكریم، ط ٢، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٣هـ.
- الروايتين والوجهين. أبو يعلى، محمد بن الحسن، تحقيق: سعود الخلف، ط ١، د.م: أضواء السلف، ١٤١٩هـ.
- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. البوطي، محمد سعيد، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨هـ.
- السنة. عبد الله ابن الإمام أحمد، تحقيق: محمد سعيد القحطاني، ط ١، د.م: دار ابن القيم، ١٤٠٦هـ.
- سير أعلام النبلاء. الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: جماعة من الباحثين، ط ٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

- شرح اعتقاد أهل السنة. اللالكائي، هبة الله بن الحسن، تحقيق: أحمد الغامدي، ط ٣، د.م: دار طيبة، ١٤٢٣هـ.
- عقيدة السلف أصحاب الحديث. الصابوني، إسماعيل بن عبد الرحمن، بدون بيانات.
- العلو للعلي الغفار. الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: أشرف عبد المقصود، ط ١، د.م: أضواء السلف، ١٤١٦هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي، د.ط، د.م: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن الحنبلي، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرين، ط ١، د.م: دار الغرباء، ١٤١٧هـ.
- الكامل في ضعفاء الرجال. ابن عدي، عبد الله بن عدي، تحقيق: يحيى غزاوي، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ.
- مجاز القرآن. أبو عبيد، معمر بن مثنى، تحقيق: محمد فواد سزكين، د.ط، د.م: دار الخانجي، د.ت.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، جمع عبد الرحمن بن قاسم، د.ط، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٨هـ.
- مختصر الصواعق المرسله. الموصلي، محمد بن محمد، تحقيق: سيد إبراهيم، ط ١، د.م: دار الحديث، ١٤٢٢هـ.
- مشكل الحديث وبيانه. ابن فورك، محمد بن الحسن، تحقيق: موسى محمد علي، ط ٢، د.م: عالم الكتب، ١٩٨٥م.
- ميزان الاعتدال. الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: علي البجاوي، ط ٢، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ.
- النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام. القصاب، أحمد محمد، تحقيق: جماعة من المحققين، ط ١، د.م: دار ابن القيم، ١٤٢٤هـ.

Bibliography

- Ebttaal Al- Taaweelat, Abu yaali, Mohmad Bin Al Hasan, reviewed by: Mohmad Al Nagdy, 1st Edition, Maktabat Dar Al Emam Al Zahaby, 1401 H.
- Ethaaf Asaada Al Motaqin, Al Zoubaidy, Mohmad Bin Mohmad Al Hussaini, published in Dar Tebaat Bairut, Moasasat Al Tareekh Al Arabi, 1414H.
- Ejtima? Al juyoush Al Islamia, Ibn Al Kaim, Mohmad Bin Abi Bakr Bin Ayoub, revised by: Zaaid Al Nisheeri, 1st Edition, K.O.S.A., Dar Alam Al Fawaid, 1431H.
- Al Ehkaam fe Osoul Al Ahkaam, Al Aamedi, Ali Bin Abi Ali, revised by: Abd Al Razaak Afeefi, no edition, no publication place, Al Maktab Al-Islami, undated.
- Ehiaa Oloum Al Deen, Al Ghazali, Mohmad Bin Mohmad, no edition, Bairut, Dar Al-Maarefa, undated.
- Al Ekhtelaf fe Al Lafz wa Al Rad A?a Al Gahmia, Ibn Kotaiba, Abdallah Bin Moslim, revised by: Omar Mohmad, 1st Edition, no publication place, Dar Al Raaya, 1412H.
- Al Asha?ira Ahl Al Sonnah Shahadat Olmaa Al Omma Wa Adelatahom, Hamad Asanan wa Fawzi Al Angari, 1st Edition, no publication place, Dar Al Deiaa, 1427H.
- Osoul Al Sonnah, Ibn Abi Zamanain, Mohmad Bin Abdallah, revised by: AbdAllah Al Boukhari, 1st edition, no publication place, Al Ghourabaa Al Atharyah library, 1415H.
- E?tqad Al Emam Abi AbdAllah Al Shafei, Al Hakari, Ali Bin Ahmed, revised by: AbdAllah Al Barak, 1st Edition, K.O.S.A., Dar Al Watan, 1419H.
- E?teqadat Feraq Al Moslimeen wa Al Moshrekeen, A-Razi, Mohmad Bin Omar, revised by: Ali Sami Al Nashar, no edition, Bairut, Dar Al Koutob Al Elmaia, no date.
- A?laam Al Hadith, Al Khatabi, Abu Sulaiman, Hamad Bin Mohmad, revised by: Dr. Mohmad Bin Saad Al Souod, 1st Edition, K.O.S.A., Markaz Al Bouhouth Al Elmaia wa Ehiaa Al Tourath Al-Eslami Bi Gameat Om Al Kora, 1409H.
- Al Amad Al Aqsa fe Sharh Asmaa Allah Al Hosna Wa Sefatoh Al Ola, Ibn Al Arabi, Mohmad Bin Abdallah, revised by: AbdAllah Al Tourati, 1st Edition, Dar Al Hekma Al Ketania, 1436H.
- Edhah Al-Daleel Fe Qat? Hojaj Ahl Al Ta?teel, Ibn Gomaat, Mohmad Bin Ebrahim, Revised by: Wahbi Sulaiman Ghaougi, 1st Edition, no publication place, Dar Al Salam, 1410H.
- Al Bahr Al Mouheet fe Osoul Al Fiqh, Al Zarkashi, Mohmad Bin Abd Allah Bin Bahader, revised by: Magmoua Min Al Bahtheen, 1st Edition, no publication place, Dar Al Koutabi, 1414H.
- Bian Talbees Al Gahmia, Bin Taimia, Ahmed Bin Abd Al Haleem, revised by: Yehia Al Heneidi wa Akhareen, 1st Edition, K.O.S.A., Magmaa Al Malek Fahd Letebaaet Al Moushaf, 1426H.
- Bian Fadl Elm Al Salaf ?la Al Khalaf, Ibn Ragab, Abd Al Rahman Bin Ahmed, Bidoun Bianaat.

- Al Tabseer fe Ma'alim Osoul Al Deen, Al Tabari, Mohmad Bin Gareer, revised by: Ali Al Shebl, 1st Edition, K.O.S.A., Dar Al Aseema, 1416H.
- Al Tamheed Lema fe Al Moutaa Min Al-Ma'ani wa Al Asaneed, Ibn Abd Al Bar, Abou Omar, Yousef Bin Abd Allah, revised by: Moustafa Bin Ahmed Al Olwei, Mohmad Bin Abd Al Kabeer Al Bakree, Al Maghreb, Wezaret Omoom Al Awkaf wa Al Shouoon Al Eslamyia, no edition, 1387H.
- Tahtheeb Al Lougha, Al Azhari, Mohmad Bin Ahmed, revised by: Mohmad Awad Moraeb, 1st Edition, no publication place, Dar Ehiaa Al Tourath, 2001H.
- Al Tawheed wa Marefat Asmaa Allah Azza Wa Jalla Wa Sifatuh ?la Al Etefaaq wa Al Tafarud, Ibn Mandah, Mohmad Bin Eshaak, revised by: Ali Foukaihi, 1st Edition, no publication place, Maktabet Al Oloum wa Al Houkm, 1423H.
- Al Tawheed Wa Ethbat Sifaat Alrrab, Ibn Khouzima, Mohmad Bin Eshaak, revised by: Abd Al Azeed Al Shahwaan, 5th Edition, no publication place,, 1414H.
- Jami? Al Baian ?an Taaweel Ay Al Qura'n, Al Tabari, Mohmad Bin Gareer, revised by: Abd Allah Al Tourkei, 1st Edition, K.O.S.A., Dar Hagr, 1422H.
- Al Jami? Liahkaam Al Qura'n, Al Kourtobi, Abu Abd Allah Mohmad Bin Ahmed, revised by: Hisham Sameer, 1st Edition, no publication place, Alam Al Koutob, 1432H.
- Al Hujja fe Bian Al Mahagja, Al Asfahaani, Esmail Bin Mohmad, revised by: Mohmad Al Modkhali wa Aakher, 2nd Edition, no publication place, Dar Al Rayia, 1419H.
- Dara' Ta'arudh Al ?aql wa Al Naql, Ibn Taimia, Ahmed Bin Abd Al Haleem, revised by: Mohmad Rashad Salem, 1st Edition, K.O.S.A., Tabeit Gameiat Al Emam Mohmad Bin Souod, 1403H.
- Daf? Shubah Al Tashbeeh Bi Akouf Al Tanzeeh, Ibn Al Gouzi, Abd Al Rahman Bin Abi Al Hasan, revised by: Hasan Al Sakaaf, 1st Edition, no publication place, Dar Al Emaam Al Nawawei, 1413H.
- Daf? Shubah man Shabah wa Tamarad, Al Housnei, Mohmad Bin Abd Al Moumen, revised by: Mohmad Al Kouthari, no edition, no publication place... Dar Al Kouliaat Al Azharia, undated.
- Zam Al Ta'weel, Ibn Koudama, Abd Allah Bin Mohmad, revised by: Badr Al Badr, 1st Edition, no publication place, Dar Al Salafia, 1406H.
- Al Rad ?la Al Gehmia, A-Darmi, Othman Bin Said, revised by: Badr Al Badr, 2nd Edition, no publication place, Dar Ibn Al Atheer, 1416H.
- Al Rad ?la Beshr Al Mereisei, A-Darmi, Othman Bin Saeed, revised by: Rasheed Al Almaaei, 1st Edition, no publication place, Maktabet Al Rasheed, 1418H.
- Resalet Al Sagzei Ila Ahl Zoubeid, A-Sagzei, Obeid Allah Bin Saeed, revised by: Mohmad Bakareem, 2nd Edition, Al Madinah Al Monaurah, Emadat Al Bahth Al Elmeei Bil Al Gamaa Al Eslamyia, 1423H.
- Al Rewayatain wa Al Wajhain, Abou Yaali, Mohmad Bin Al Hasan, revised by: Souod Al Khalaf, 1st Edition, no publication place, Adwaa Al Salaf, 1419H.
- Al Salfeih Marhla Zamania Moubaraka La Mathheb Islami, Al Boutee, Mohmad Saeed, 1st Edition, Bairut, Dar Al Fekr, 1408H.

نسبة تأويل الصفات إلى أئمة السلف «دراسة عقديّة»

- Al Sunna, Abd Allah Ibn Al Emam Ahmad, revised by: Mohmad Saeed Al Kahtani, 1st Edition, no publication place, Dar Ibn Al Kaim, 1406H.
- Seir A?laam Al Nublaa, Al Zahbi, Mohmad Bin Ahmed, revised by: Gamaat Men Al Bahtheen, 3rd Edition, Bairut, Mouasasat Al Resalah, 1405H.
- Sharh E?tiqad Ahl Al Sunna, Al Lallkaaei, Hebat Allah Bin Al Hasan, revised by: Ahmed Al Ghamdi, 3rd Edition, no publication place, Dar Taiba, 1423H.
- Aqkeidat Al Salaf Ashaab Al Hadith, Al Sabouni, Esmail Bin Abd Al Rahman, Bidouoon Bianaat.
- Al ?low LilAli Al Ghafaar, Al Zahabi, Mohmad Bin Ahmed, revised by: Ashraf Abd Al Maksoud, 1st Edition, no publication place, Adwaa Al Salaf, 1416H.
- Fath Al Bari Sharh Saheeh Al Boukhari, Ibn Hagar, Ahmed Bin Ali, no edition, no publication place, Dar Al Maereefa, 1379H.
- Fath Al Barea Fe Sharh Saheeh Al Boukhari, Ibn Ragab, Zein A-Deen Abd Al Rahman Bin Al Hanbali, revised by: Mamoud Bin Shaban Bin Abd Al Maksoud, wa Akhareen, 1st Edition, no publication place, Dar Al Ghourabaa, 1417H.
- Al Kamel fe Dhou?afaa Al Rejal, Ibn Odai, Abd Allah Bin Odai, revised by: Yahia Ghezawei, 1st Edition, Bairut, Dar Al Fikr, 1409H.
- Magaz Al Qura'n, Abou Obeid, Mouamar Bin Mouthana, Dar Al Khangei, revised by: Mohmad Fouad Sezkeen, Bidoun Bianaat.
- Majmou? Al Fatawa, Ibn Taimeia, Ahmed Bin Abd Al Haleem, Gamaa Abd Al Rahman Bin Kasem, no edition, K.O.S.A., Gameiat Al Emam Mohmad Bin Souod, 1418H.
- Mukhtasar Al Sawa?iq Al Mursala, Al Mousli, Mohmad Bin Mohmad, revised by: Saïd Ebraheem, 1st Edition, no publication place, Dar Al Hadeeth, 1422H.
- Moushkil Al Hadith wa Bianco, Ibn Fourk, Mohmad Bin Al Hasan, revised by: Mousa Mohmad Ali, 2nd Edition, no publication place, Alam Al Koutob, 1985H.
- Mizan Al E?tidal, Al Zahbi, Mohmad Bin Ahmed, revised by: Ali Al Begawei, 2nd Edition, Bairut, Dar Al Maerefah Lil Tebaat wa Al Nashr, 1382H.
- Al Noukat Al Dala ?la Al Baian Fe Anwa? Al Oloum wa Al Ahkaam, Al Kasaab, revised by: Gamaat Men Al Mouhkeeken, 1st Edition, no publication place, Dar Ibn Al Kaim, 1424H.

التَّسْعِيرُ وَأَثْرُهُ فِي وَاقِعِ الْمَمْلَكَةِ دِرَاسَةٌ فِقْهِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ عَلَى الْوَقَائِعِ الْمَسْتَجِدَّةِ «أَجُورُ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ أَنْمُودَجًا»

أ. د. سعاد محمد الشايقي^(١)، م. حصة عمر العبد العظيم^(٢)، م. ريم عمر العتيبي^(٣)، م. مريم حزام القحطاني^(٤)

(قدم للنشر في ١٢/٠٨/١٤٤٠هـ؛ وقبل للنشر في ٠٤/٠٢/١٤٤١هـ)

المُسْتَخْلَصُ: يتناول هذا البحث موضوع التسعير وأثره في واقع المملكة- دراسة فقهية تطبيقية على أجور العاملين في القطاع الخاص. يهدف البحث إلى بيان حكم تحديد حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص في المملكة، وتوضيح أثر التحديد على كل من المواطن، القطاع الخاص، والدولة. وقد سلطنا فيه المنهج التحليلي الاستنباطي. وخلصنا فيه إلى نتائج عدة منها جواز التسعير على الراجح إذا لم تتم صيانة حقوق الناس إلا به، أما إذا كانت مندفعة بدونه فيحرم، وعلى ذلك يجوز لولي الأمر تحديد حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بذلك، ووجوب مراعاة تحديد الحد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص لكل من طرفي العقد، وهما: رب العمل والعامل، ونوع العمل، ويرجع في ذلك كله إلى أهل المشورة والخبرة، وأن التسعير يؤثر في القطاع الخاص على المواطن من خلال الطمأنينة على دخله الثابت، وإقباله على العمل فيه، وأداء التكامل بين القطاعين العام والخاص، ويؤثر التسعير على القطاع الخاص من خلال تحسين مخرجاته، وارتقاء العلاقة بين العامل والعمل، واستقطاب الكفاءات العالية، وارتفاع تكلفة مصاريف التشغيل في القطاع الخاص، ويؤثر على الدولة من خلال تحقيق هدفها في زيادة نسبة التوطين، وتقوية اللحمة بينها وبين المجتمع، وتخفيف الضغط عنها في توظيف المواطنين، ورفع الاقتصاد المحلي وقد ألحقنا بالبحث بعض التوصيات، منها استثمار القطاع الخاص بإقامة مشاريع تعود على الدولة بالتوازن، وتحقيق الكفاية الذاتية، تكوين لجان لدراسة الآثار السلبية المترتبة على وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص على القطاع الخاص؛ للتقليل منها.

الكَلِمَاتُ الْمُفْتَاخِيَّةُ: التسعير، الأثر، الوقائع المستجدة، الأجرة، العمالة، القطاع الخاص.

(١) أستاذ الفقه وأصوله بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية الآداب، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل / الدمام.

البريد الإلكتروني: salshaigi@iau.edu.sa

(٢) محاضر في تخصص الفقه وأصوله، بقسم الدراسات القرآنية، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل.

البريد الإلكتروني: hissah-omar@hotmail.com

(٣) محاضر في تخصص الفقه وأصوله، بقسم الدراسات الإسلامية، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل.

البريد الإلكتروني: 2170500010@jau.edu.sa

(٤) محاضر في تخصص الفقه وأصوله، بقسم الدراسات الإسلامية، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل.

البريد الإلكتروني: anbara1440@gmail.com





Fixing Wages and its Effect on the Kingdom: An applied Jurisprudential Study on the Emerging Facts A Case Study on Private Sector's Wages

Prof. Soad ALShaigi, M.A Hissa Albduladhem, M.A Reem AlOtabi, and M.A Marim AlQahtani

(Received 17/04/2019; accepted 03/10/2019)

Abstract: This paper deals with the subject of setting fixed wages for the workers of the private sector and its impact on the emerging facts in the Kingdom.

The study aims to show the rule on deciding a minimum wage for workers in the private sector in the Kingdom, and to clarify the impact of the decision on the citizen, the private sector and the state. The study used the analytical deductive method.

The study reached the conclusion that it is permissible to decide the minimum wages if people's interest will not be granted unless it is decided. However, if people can go on smoothly without this decision, then it is not allowed to fix wages. If it can go without fixation, then it is not allowed, hence, the guardian can decide a minimum rate for the private sector when it is necessary for the two parties of the contract: the employer and the employee as well as deciding the nature of the work. All this must be done after crosschecking with specialized experts.

Fixing wages affects the citizen by making him reassured about a regular income, on working with interest and it affects integration between the private and the public sectors. It affects the private sector by improving its outcome and it strengthens the relation between the work and the worker. It attracts highly competent work force and it increases the cost of operating expenses. It affects the state by realizing its vision of increasing the number of working citizens, strengthening its relation with the society, reducing the pressure of unemployment and increasing the local income.

The study recommends that the private sector can invest on projects that helps balance the national income, it helps self- sufficiency and it recommends that committees are to be formed to investigate the negative effects on fixing minimum wages for the private sector on the private sector itself and how to lessen these effects.

Keywords: fixing wages, influence, emerging facts, wage, working force, private sector.

* * *

مُقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد:

فقد أوضح ربنا ﷺ بما أنزله في كتابه، وما شرعه على لسان نبيه محمد ﷺ أسس الدين وأركانه التي تنظم عبادات الناس ومعاملاتهم، وتتميز هذه الأسس في أبواب المعاملات - خاصة -؛ بكونها قواعد إجمالية تنضبط بها فروع الأحكام المتغيرة بتغير الأحوال والأزمان. وتحقق مصالح الخلق الدنيوية في تعاملاتهم المالية بطرق عدّة، نحو: البيوع، والإيجارات، والهبات، إلى آخر ما تعتقد به العقود، والأصل في هذه العقود المالية أن يُقدّم فيها كلٌّ من الطرفين للآخر ما تتحقق به فائدته ونفعه، وفق ما يراه كل واحد منهما؛ لأنه حرٌّ متصرفٌ فيما يملك ويفعل، لكن هذه العقود قد تخضع لتدخل طرف ثالث يلزمها بتقديم هذه الأموال أو المنافع بسعر معين، وهو ما يسميه الفقهاء بالتسعير، ويكتنف هذا التسعير الكثير من الآراء والأحكام.

ولذا رأينا أن نسبر غور هذا الأمر ببحث، وسمناه بما يلي:

(التَّسْعِيرُ وَأَثْرُهُ فِي وَاقِعِ الْمَمْلَكَةِ - دِرَاسَةٌ فِقْهِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ عَلَى الْوَقَائِعِ الْمَسْتَجِدَّةِ - أَجُورُ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ أَنْمُودَجًا).

* مُشْكَلَةُ الْبَحْثِ:

هل يجوز تحديد سعر أدنى لأجور العمال في القطاع الخاص؟ وكيف يؤثر هذا التسعير على واقع المملكة؟

* حُدُودُ الْبَحْثِ:

الحُدُودُ الْمُؤَصِّوَعِيَّةُ: حكم التسعير عند الفقهاء قديماً، وشروطه، وحكم مخالفته، وربطه بأجور العمال، وإسقاط الحكم على واقع القطاع الخاص في المملكة، وبيان أثر ذلك.

الحدود المكانية: يقتصر البحث على بيان حكم التسعير في القطاع الخاص وأثره في

المملكة العربية السعودية.

* أهداف البحث:

- ١- بيان حكم تحديد حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص في المملكة.
- ٢- توضيح أثر تحديد حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص على كل من: المواطن، والقطاع الخاص، والدولة.

* منهج البحث:

يقوم هذا البحث على المنهج التحليلي الاستنباطي الاستقرائي.

* الدراسات السابقة:

هناك بعض الدراسات التي تناولت موضوع التسعير من أهمها:

- ١- التسعير في الفقه الإسلامي والأنظمة الوضعية لناصر إسماعيل بورورو.
 - ٢- التسعير في الفقه الإسلامي لحسيب عرقاوي.
- حيث ركز الباحث في الدراسة الأولى على إجراء مقارنة في التسعير بين النظام الإسلامي والنظام الاقتصادي والاشتراكي، والبحث الثاني تناول موضوع التسعير بصفة عامة في الفقه الإسلامي. إلا أننا لم نجد بحمد الله من تناول موضوع تسعير أجور العاملين في القطاع الخاص وأثره على واقع المملكة العربية السعودية، وهذا ما تميزت به هذه الدراسة حيث تم تأصيل هذا الأمر من الناحية الشرعية.

* خطة البحث:

- يتكون هذا البحث من تمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة، وجاءت على النحو الآتي:
- التمهيد، وفيه تعريف بمفردات العنوان: التسعير، الأثر، الوقائع المستجدة، الأجرة، العمالة، القطاع الخاص.

- المَبْحَثُ الْأَوَّلُ: التَّسْعِيرُ حُكْمُهُ وَشُرُوطُهُ وَأَرْكَانُهُ، وَيَشْتَمِلُ عَلَى ثَلَاثَةِ مَطَالِبَ:
 - المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: حُكْمُ التَّسْعِيرِ.
 - المَطْلَبُ الثَّانِي: شُرُوطُ التَّسْعِيرِ.
 - المَطْلَبُ الثَّلَاثُ: أَرْكَانُ التَّسْعِيرِ.
- المَبْحَثُ الثَّانِي: حُكْمُ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا سَعَّرَ بِهِ وَعُقُوبَةُ الْمُخَالَفِ، وَيَشْتَمِلُ عَلَى مَطْلَبَيْنِ:
 - المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: حُكْمُ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا سَعَّرَ بِهِ.
 - المَطْلَبُ الثَّانِي: عُقُوبَةُ مُخَالَفِ التَّسْعِيرِ.
- المَبْحَثُ الثَّلَاثُ: أَنْوَاعُ الْأُجْرَةِ وَأَحْوَالُ التَّسْعِيرِ فِي أُجْرَةِ مَنَافِعِ الْعُمَالِ، وَيَشْتَمِلُ عَلَى مَطْلَبَيْنِ:
 - المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: أَنْوَاعُ الْأُجْرَةِ.
 - المَطْلَبُ الثَّانِي: أَحْوَالُ التَّسْعِيرِ فِي أُجْرَةِ مَنَافِعِ الْعُمَالِ.
- المَبْحَثُ الرَّابِعُ: وَضْعُ حَدِّ أَذْنَى لِأُجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ وَالتَّكْيِيفُ الْفِقْهِيُّ لَهُ، وَيَشْتَمِلُ عَلَى مَطْلَبَيْنِ:
 - المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: تَحْدِيدُ الْحَدِّ الْأَذْنَى لِأُجُورِ الْعَامِلِينَ، وَيَشْتَمِلُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَفْرَعٍ:
 - الْفَرْعُ الْأَوَّلُ: نَظَرِيَّةُ الْأَجْرِ الْحَدِّيِّ.
 - الْفَرْعُ الثَّانِي: نَظَرِيَّةُ إِنْتَاجِيَّةِ الْعَمَلِ.
 - الْفَرْعُ الثَّلَاثُ: نَظَرِيَّةُ الْمُسَاوَمَةِ.
 - المَطْلَبُ الثَّانِي: التَّكْيِيفُ الْفِقْهِيُّ لَوْضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأُجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ.
- المَبْحَثُ الْخَامِسُ: أَثَرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأُجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ عَلَى وَاقِعِ الْمَمْلُوكَةِ، وَيَشْتَمِلُ عَلَى ثَلَاثَةِ مَطَالِبَ:
 - المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: أَثَرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأُجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ عَلَى الْمَوْاطِنِ.

- المَطْلَبُ الثَّانِي: أَثْرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأَجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ عَلَى الْقِطَاعِ الْخَاصِّ.
- المَطْلَبُ الثَّلَاثُ: أَثْرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأَجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ عَلَى الدَّوْلَةِ.
- خَاتَمَةٌ: تَعَرَّضْتُ فِيهَا إِلَى أَهَمِّ النَّتَائِجِ الَّتِي تَوَصَّلَتْ إِلَيْهَا فِي هَذَا الْبَحْثِ، وَبَعْضِ التَّوَصِيَّاتِ.

التَّمْهِيدُ

وَفِيهِ التَّعْرِيفُ بِمُفْرَدَاتِ الْعُنْوَانِ

أولاً: تَعْرِيفُ التَّسْعِيرِ:

التَّسْعِيرُ لُغَةً: هُوَ تَقْدِيرُ السَّعْرِ، وَجَمْعُهُ أَسْعَارٌ، وَقَدْ أَسْعَرُوا وَسَعَّرُوا بِمَعْنَى وَاحِدٍ: اتَّفَقُوا عَلَى سَعْرِ^(١)، وَالسَّعْرُ مَا يَقُومُ عَلَيْهِ الثَّمَنُ، وَيُقَالُ لَهُ سَعْرٌ إِذَا زَادَتْ قِيَمَتُهُ، وَلَيْسَ لَهُ سَعْرٌ إِذَا أَفْرَطَ رِخْصَهُ^(٢).

وَأَمَّا التَّسْعِيرُ إِصْطِلَاحًا، فَقَدْ عُرِّفَ بِعِدَّةِ تَعْرِيفَاتٍ، مِنْهَا:

عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ: «تَقْدِيرُ الثَّمَنِ»^(٣)، وَهُوَ مُطَابِقٌ لِمَعْنَى اللَّغَوِيِّ، أَي: أَنَّهُمْ اكْتَفَوْا بِالتَّعْرِيفِ اللَّغَوِيِّ عَنِ الْإِصْطِلَاحِيِّ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى وَاحِدٌ، فَالتَّسْعِيرُ هُوَ تَقْدِيرُ الثَّمَنِ وَالْإِزَامُ النَّاسِ بِهِ مِنْ قَبْلِ السُّلْطَانِ أَوْ نَائِبِهِ لِمَصْلَحَةٍ^(٤).

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (٤/ ٣٦٥)، مادة (س، ع، ر).

(٢) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون (١/ ٤٣٠)، مادة (س، ع، ر).

(٣) الاختيار لتعليل المختار، أبو الفضل الحنفي (٤/ ١٦١)، ط/ مطبعة الحلبي - القاهرة.

(٤) فقد ورد في الهداية شرح البداية، المرغيناني: «ولا ينبغي للسلطان أن يسعّر على الناس... ولأن=

وَعِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ: «تحديد حاكم السوق لبائع المأكول فيه قدرًا للمبيع بدرهم معلوم»^(١).
يتضح لنا من خلال هذا التعريف حصر المالكية التسعير في المبيع بالأشياء المأكولة فقط،
مع أنه يدخل فيه غيره من الأمتعة والأموال.
وَعِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ: «أن يأمر الوالي السُّوقَةَ ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، ولو في وقت
الغلاء؛ للتضييق على الناس في أموالهم»^(٢).
فهذا التعريف ليس كسابقه، فلم يخص المبيع في التسعير بالأطعمة، بل ذكره بلفظ الأمتعة
وهي شاملة للمأكول وغيره.

وَعِنْدَ الحَنَابِلِيَّةِ: «أن يسَّعِر الإمام أو نائبه على الناس سِعْرًا، ويجبرهم على التبايع به»^(٣).
نلاحظ على هذا التعريف أنه فسَّر التسعير بنفسه، وهذا يستلزم الدور.
وَعَرَفَهُ الإِمَامُ الشُّوكَانِي^(٤): «أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين

= الثمن حق العاقد فإليه تقديره، فلا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه إلا إذا تعلق به دفع ضرر العامة»
(٣٧٧/٤)، وورد في المحيط البرهاني، برهان الدين البخاري: «ولأن الثمن حق البائع؛ لأنه يقابل
ملكه، فيكون التقدير إليه إلا إذا أغلى فيه» (١٤٦/٧).

- (١) شرح حدود ابن عرفة، محمد بن قاسم الأنصاري المالكي (٢٥٨/١).
- (٢) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، أبو يحيى السنيكي (٣٨/٢).
- (٣) كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي الحنبلي (١٨٧/٣)، ط/ دار الكتب العلمية.
- (٤) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء.
ولد بهجرة شوكان (من بلاد خولان، باليمن) ونشأ بصنعاء. وولي قضاءها سنة (١٢٢٩هـ)، ومات
حاكمًا بها (١٢٥٠هـ)، له (١١٤) مؤلفًا، منها: (نيل الأوطار من أسرار متقني الأخبار - ط)،
و(الدرر البهية في المسائل - الفقهية - خ)، و(فتح القدير - ط) في التفسير خمسة مجلدات،
و(إرشاد الفحول - ط) في أصول الفقه، و(السييل الجرار - ط) جزآن، في نقد كتاب الأزهار.=

التسعير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

أمرًا أهل السوق ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة»^(١).

بالنظر إلى التعاريف السابقة نجد أنها متقاربة في المعنى، لكن ما ذكره الشوكاني أشمل، ويدل على أن تقدير الثمن لا بد وأن يكون ممن يملك سلطة التقدير، كالحاكم أو من يقوم مقامه، على أن يكون عادلاً وملزماً للجميع.

ثانياً: تعريف الأثر:

لُغَةً: الهمزة والشاء والراء، له ثلاثة أصول: تقديم الشيء، وذكر الشيء، ورسم الشيء الباقي.^(٢) وهو العلامة ولمعان السيف، والسنة الباقية آثار وأثور^(٣)، والأثر بقية الشيء، جمعه آثار وأثور، والأخير بالضم، وقال بعضهم: الأثر ما بقي من رسم الشيء^(٤).

اصطلاحاً: هو ما يترتب على الشيء وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء^(٥)، والأثر له ثلاثة معانٍ: الأول: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشيء، والثاني: بمعنى العلامة، والثالث: بمعنى الجزء^(٦). والذي نقصده بالأثر في هذا البحث ما يترتب على الشيء من الأمور.

= ينظر: البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، (٢/٢١٤)، الأعلام، الزركلي، (٦/٢٩٨).

(١) نيل الأوطار، الشوكاني، (٥/٢٦٠).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة، القزويني الرازي (١/٥٣)، مادة (أ، ث، ر).

(٣) ينظر: المعجم الوسيط (١/٥)، مادة (أ، ث، ر).

(٤) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، (١٠/١٢)، مادة (أ، ث، ر).

(٥) ينظر: قواعد الفقه، البركتي، (١/١٥٩).

(٦) التعريفات، الجرجاني، (١/٩)، مادة (أ، ث، ر).

ثالثاً: تعريف الوقائع:

لُغَةً: مفردها واقعة، وهي النازلة من صروف الدهر^(١)، يقال: وقع على الشيء، وكذلك وقع الشيء من يده - يقع بفتحهما - وقعاً وقوعاً أي: سقط، وهي اسم من أسماء القيامة^(٢)، قال تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ (الواقعة: ١).

رابعاً: تعريف المُستجدَّة:

لُغَةً: استجد يستجد استجداداً، فهو مستجدٌ، والمفعول مستجدٌ للمتعدّي، واستجدَّ الأمر: صار حديثاً، واستجدَّ قصيدة: نظم قصيدة جديدة.^(٣) واستجدَّ الشيء صار جديداً، والشيء استحدثه وصيَّره جديداً.^(٤)

تعريف الوقائع المُستجدَّة اصطلاحاً: هي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون من الحنفية لما سئلوا عنها ولم يجدوا فيها رواية لأئمة مذهبهم.^(٥)

خامساً: تعريف الأجر:

الأجر لُغَةً: يأتي الأجر بمعانٍ عدة، من بينها أنه يأتي بمعنى الثواب والجزاء.^(٦)
الأجر اصطلاحاً: عُرِّفَ الأجر بتعريفات عدة^(٧)، سأكتفي بتعريف المالكية؛ كونه مطابقاً

(١) ينظر: لسان العرب، (٤٠٣/٨)، مادة (و، ق، ع).

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، (٣٥١/٢٢)، مادة (و، ق، ع).

(٣) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد، (٣٤٨/١)، مادة (ج، د).

(٤) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (١٠٩/١)، مادة (و، ق، ع).

(٥) ينظر: رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، (٦٩/١).

(٦) ينظر: مختار الصحاح، زين الدين الرازي، (١٣/١)، مادة (أ، ج، ر)، كتاب العين، أبو عبد الرحمن

الخليل الفراهيدي، (١٧٣/٦)، مادة (أ، ج، ر)، القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (٣٤٢/١)،

مادة (أ، ج، ر).

للمعنى اللغوي، فالأجر هو العوض الذي يدفعه المستأجر للمؤجر في مقابلة المنفعة التي يأخذها منه^(١).

سادساً: تعريف العامل:

لُغَةً: العين والميم واللام أصل واحد صحيح، وعمل يعمل عملاً فهو عامل، واعتمَلَ الرجل إذا عمل بنفسه^(٢)، والعَمَال بضم العين وتشديد الميم جمع عامل، وهو الذي يتولَّى أمور الرجل في ماله وملكه وعمله^(٣)، ومن يعمل في مهنة أو صناعة والذي يأخذ الزكاة من أربابها^(٤).

وَاصْطِلَاحًا: هو كل شخص طبيعي يعمل لمصلحة صاحب عمل وتحت إدارته أو إشرافه مقابل أجر ولو كان بعيداً عن نظراته، كما عرفه نظام العمل^(٥).

- (١) عند الحنفية: هو العوض عن العمل. ينظر: رد المحتار على الدر المختار، (٤/٦)، ط/ دار الفكر.
- وعند الشافعية: الأجرة تعني العوض. روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، (١٧٣/٥)، وعند الحنابلة: هو العوض في عقد المعاوضة منتهى الإيرادات، ابن النجار، (٦٤/٣).
- (٢) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي المالكي، (٤/٢).
- (٣) ينظر: مقاييس اللغة، (٤/١٤٥)، مادة (ع، م، ل).
- (٤) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، (١/٧٣٦٠)، مادة (ع، م، ل).
- (٥) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، (٣/٣٠٣).
- (٦) ينظر: نظام العمل الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٥١): المادة الثانية، الباب الأول: التعريفات والأحكام العامة، الفصل الأول: التعريفات، (ص ١٢)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي - سندات المقارنة وسندات الاستثمار إعداد فضيلة الشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع - مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة المؤلف: تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة العدد (١٣)، (ص ١٤٨٣).

وما يعيننا في هذا البحث هو المعنى الثاني في الاصطلاح.

سابعاً: القِطَاعُ الخَاصُّ:

القِطَاعُ لُغَةً: القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد، يدل على صرم وإبانة شيء من شيء. يقال: قطعت الشيء أقطعه قطعاً^(١)، والقطع: سهم قصير النصل عريض، والجمع قطع^(٢).

الخَاصُّ لُغَةً: خَصَّه بالشيء خصوصاً وخصوصية بضم الخاء وفتحها والفتح أفصح، واختصه بكذا خَصَّه به، والخاصة ضد العامة.^(٣) وخصَّ الشيء يخصُّه خصوصاً فهو خاص من باب قعد: ضد عم، واختص مثله^(٤).

القِطَاعُ الخَاصُّ اصطلاحاً: المنظّمات الخاصة التي تتكون من الشركات والمؤسسات التي تتميز بأن ملكيتها تعود لأصحابها^(٥).

إذن المراد بالتسعير وأثره في واقع المملكة من خلال أجور العاملين في القطاع الخاص: تحديد الثمن من قبل الجهات المختصة، وما يترتب عليه في العصر الحديث من استحقاق العامل الأجر.

- (١) ينظر: مقاييس اللغة، (١٠١/٥)، مادة (ق، ط، ع).
- (٢) ينظر: جمهرة اللغة، أبو بكر الأزدى، (٩١٥/٢)، مادة (ق، ط، ع).
- (٣) ينظر: مختار الصحاح، (٩١/١)، مادة (خ، ص).
- (٤) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، (١٧١/١)، مادة (خ، ص).
- (٥) ينظر: إدارة منظمات الأعمال الخاصة، كاسر المنصور وعبد الحميد دياب، (ص ٧١).

المبحث الأول

التسعير حكمه وشروطه وأركانه

* المطلب الأول: حكم التسعير.

اختلف الفقهاء في حكم التسعير على قولين:

القول الأول: تحريم التسعير، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية^(١) إذا لم يتعدّ أرباب السلع في القيمة تعدياً فاحشاً، والمالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤).

استدلوا على ذلك بالمنقول من الكتاب، والسنة، وفعل الصحابي، وبالمعقول:
أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩)، فاشتراط الآية التراضي^(٥) والتسعير لا يتحقق به التراضي.

وأما السنة:

١ - قوله ﷺ: (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه)^(٦). فوجه الدلالة من الحديث

- (١) ينظر: الهداية، (٩٣/٤)، ط/ المكتبة الإسلامية، بدائع الصنائع، الكاساني (١٢٩/٥)، ط/ دار الكتاب العربي، الاختيار لتعليل المختار، الموصلي، (١٧٢/٤)، ط/ دار الكتب العلمية.
- (٢) ينظر: البيان والتحصيل، ابن رشد، (٣١٣/٩)، (٣٥٥).
- (٣) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي، (٩٠١/٥)، مغني المحتاج، الشرييني (٣٨/٢)، (٤٩٢)، أسنى المطالب، (٣٨/٢)، روضة الطالبين، (٤١١/٣).
- (٤) ينظر: مطالب أولي النهى، السيوطي، (٦٢/٣). كشاف القناع، البهوتي، (٢٦٥/٣)، ط/ دار الفكر، المغني، ابن قدامة، (١٦٤/٤)، الإنصاف، المرادوي، (٣٣٨/٤).
- (٥) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٢٣/٥).
- (٦) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أبي حرة الرقاشي، (٧٣/٥)، رقم الحديث (٢٠٧١٤)، =

عدم جواز التسعير؛ لأنه أخذ لمال الغير بغير وجه حق.

٢- عن أنس رضي الله عنه قال: غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس: يا رسول الله، غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال)^(١).

والدلالة من وجهين:

أ- أنه صلى الله عليه وسلم لم يسعر^(٢)، وقد سأله ذلك، ولو جاز لأجابهم إليه.

ب- أنه علل بكونه مظلمة والظلم حرام^(٣).

٣- عن عمر رضي الله عنه: أنه مرَّ بحاطب^(٤) سوق المصلى وبين يديه غرارتان^(٥) فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما فسعر له مدين لكل درهم. فقال له عمر رضي الله عنه: قد حدثت بعيرٍ مُقبلة من الطائف، تحمل زبيباً، وهم يعتبرون بسعرك، فما أن ترفع في السعر، وإما أن تدخل زبيك البيت فتبيعه كيف

=وعلق على أحاديثه شعيب الأرناؤوط، فقال: حديث صحيح لغيره.

(١) سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في التسعير، (٢٨٦/٣)، رقم الحديث (٣٤٥٣)، حكم عليه الألباني فقال: صحيح.

(٢) قال ابن القيم: «وإنما لم يقع التسعير في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، لأنهم لم يكن عندهم من يطحن ويخبز بكراء، ولا من يبيع طحيناً وخبزاً، بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه ويخبزونه في بيوتهم، وكان من قدم بالحب لا يتلقاه أحد، بل يشتريه الناس من الجالين، وكذلك لم يكن في المدينة حائك، بل كان يقدم عليهم بالثياب من الشام واليمن وغيرهما، فيشترونها ويلبسونها». الطرق الحكمية، ابن القيم، (٢١٣/١).

(٣) ينظر: المغني، (١٦٤/٤).

(٤) المعني: حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه، الصحابي الجليل (ت ٣٠هـ).

(٥) تشنية غرارة وهي وعاء يتخذ للتبين وغيره، لسان العرب (٣٢/١١)، مادة (غ، ر، ر).

شئت. فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطباً في داره فقال له: إن الذي قلت ليس بعزمة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبيع وكيف شئت فبيع^(١).

ومن المعقول:

- ١- أن المال للبائع، فلم يجز منعه من بيعه بما تراضى عليه المتبايعان^(٢).
- ٢- أن الثمن حق العاقد فأليه تقديره^(٣).
- ٣- أن الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حرج عليهم^(٤).
- ٤- أن التسعير سبب الغلاء؛ لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعتهم بلداً يُكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها، ويطلبها المحتاج فلا يجدها إلا قليلاً فيرفع في ثمنها ليحصلها، فتغلو الأسعار ويحصل الإضرار بالجانبين: جانب الملاك في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري في منعه من الوصول إلى غرضه فيكون حراماً^(٥).

القول الثاني: جواز التسعير ولكن ليس على إطلاقه.

فذهب الحنفية إليه إن تعدى أرباب الطعام عن القيمة تعدياً فاحشاً، وهو ضعف القيمة، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا به بعد مشورة أهل الرأي والبصيرة^(٦).

(١) ينظر: السنن الكبرى، البيهقي، كتاب البيوع، باب التسعير (٢٩/٦)، رقم الحديث (١١٤٧٧).

(٢) ينظر: المغني، (٤/١٦٤).

(٣) ينظر: الهداية، (٤/٩٣)، ط/ المكتبة الإسلامية.

(٤) ينظر: نيل الأوطار، (٥/٢٦٠).

(٥) ينظر: الشرح الكبير على متن المقنع، ابن قدامة، (٤/٤٤).

(٦) ينظر: الهداية، (٤/٩٣)، ط/ المكتبة الإسلامية، الاختيار لتعليل المختار، (٤/١٧٢)، ط/ دار

الكتب العلمية.

وهو قول المالكية إذا كان الحاكم عدلاً ورآه مصلحة، على أن يكون التسعير لغير الجالب - المستورد -، أما التسعير للجالب فلا يجوز^(١).

وهو قول ابن تيمية وابن القيم على تفصيل منهم^(٢) بحيث يحرم التسعير إذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه كما لو ارتفعت الأسعار لقلّة المعروض وكثرة الخلق^(٣). ويباح التسعير بل يعتبر واجباً، إذا تضمن العدل بين الناس، كأن يمتنع أرباب السلع من بيعها، مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فالتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به^(٤).

أدلة القائلين بالجواز:

١ - المصلحة المرسلة المتعلقة بحق العامة^(٥).

(١) ينظر: البيان والتحصيل، (٣١٣/٩)، المنتقى، الباجي، (١٨/٥). وللمالكية قول بجواز التسعير للجالب وغيره إذا كان الإمام عدلاً وكان فيه مصلحة للمسلمين. ينظر: النوادر والزيادات، النفزي، (٤٥٠/٦)، للشافعية قول بالجواز حال الغلاء، ذكره الشوكاني في نيل الأوطار، (٢٦٠/٥)، وقال: هو مردود.

(٢) ينظر: الحسبة، ابن تيمية، (ص ١١٨-٣٠٩)، الطرق الحكمية، (ص ٢٠٦، ٢١٧)، وأما بقية الحنابلة من متقدمين ومتأخرين فلا يجيزون التسعير من قبل الإمام في أي حال.

(٣) ينظر: الطرق الحكمية، (ص ٢٠٦)، ط/ دار البيان.

(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٠٦)، ط/ دار البيان.

(٥) نص عليها الشوكاني في نيل الأوطار عند تعريفه للتسعير فقال: «التسعير: هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمراً أهل السوق ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنع من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة». ينظر: نيل الأوطار (٢٧٦/٥)، ط/ دار الحديث، وكذلك الباجي في المنتقى عند قوله: «وليس يجبر الناس على البيع، وإنما يمنعون من البيع بغير السعر =

التسعير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

٢- أن الثمن حق العاقد، فإليه تقديره، ولا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه، إلا إذا تعلق به دفع ضرر العامة؛ صيانة لحقوق المسلمين^(١).

٣- عموم الأدلة التي تحرّم الظلم كقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَقْرَبُ أَهْلَكْتَهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ (الكهف: ٥٩)، ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ (يونس: ١٣).

٤- قواعد الشريعة العامة ومقاصدها التي يُفهم منها دفع الضرر الكلي العام بضرر أدنى خاص، كقاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، (والضرر الأشد يُدفع بالضرر الأخف).
القولُ الرَّاجِحُ: (التفصيل).

يجوز التسعير، بل يجب إذا رأى الحاكم أن صيانة حقوق الناس وحاجتهم لا تتم إلا به بعد مشورة أهل الخبرة والرأي، أما إذا كانت حاجة الناس مندفعة دونه فيحرم التسعير استصحاباً لأصل حرية التعامل بين الناس ما داموا واقفين عند حدود الله دون ظلم ولا غش ولا احتكار، ويقاس على ذلك تسعير الأجور فيجوز تسعيره لدفع الضرر عن الناس، ومراعاة مصالحهم، وهذا مما أمرت به الشريعة الإسلامية.

* المَطْلَبُ الثَّانِي: شُرُوطُ التَّسْعِيرِ.

اشترط القائلون بجواز التسعير عدة شروط، منها:

الأوّل: تَوَاطُؤُ البَائِعِينَ ضِدَّ المُشْتَرِينَ أَوْ العَكْسِ.

إذا تواطأ أرباب السلع ضد المشتريين على أن يبيعوا السلعة بسعر فاحش ليلجئوا المشتري

=الذي يحده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة». ينظر: المنتقى، (١٨/٥).

(١) ينظر: الهداية، (٩٣/٤)، ط/المكتبة الإسلامية، الاختيار لتعليل المختار، (١٧٢/٤)، ط/دار الكتب العلمية.

لشراؤها بهذا الثمن لحاجته إليها، أو تواطأ الناس على عدم شراء سلع معينة بقصد ظلم التجار؛ لبيعوها بأقل من ثمن المثل، ففي كلا الحالتين يتدخل ولي الأمر بالتسعير، وهذا ما ذكره الحنفية، فقالوا: لا يترك القسام يشتركون كي لا تصير الأجرة غالية بتواكلهم؛ لأن في ذلك تعاون منهم على الإثم والعدوان، والله أمر بالتعاون على البر والتقوى وعند عدم الشركة يبادر كلهم إليه خيفة الفوت فيرخص السعر^(١).

الثاني: أَنْ تَكُونَ لِلنَّاسِ حَاجَةً إِلَى السَّلْعَةِ أَوْ الْمَنْفَعَةِ.

إذا احتاج الناس لسلمة معينة فإن لولي الأمر تسعير السلمة؛ منعاً للظلم، وما احتاج إلى بيعه وشراؤه عموم الناس فإنه يجب ألا يباع إلا بثمن المثل: إذا كانت الحاجة إلى بيعه وشراؤه عامة^(٢). وكذا إذا احتاج الناس إلى منفعة أو صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء، فلولي الأمر أن يلزمهم بها بأجرة المثل في حال امتناعهم؛ لا تتم مصلحة الناس إلا بها، ولا يمكنهم من المطالبة بالزيادة عن عوض المثل، ولا يجعل للناس طريقاً لظلمهم بإعطائهم دون حقهم، وكذا إذا احتاج الناس لسلمة معينة، ولهذا قال طائفة من أصحاب أحمد والشافعي: إن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية، لحاجة الناس إليها، والخلاصة أنه إذا لم تتم المصلحة إلا بالتسعير، سّر عليهم الإمام تسعير عدل، وإذا قامت مصلحتهم بدونه لم يفعل^(٣).

الثالث: أَنْ يَكُونَ هُنَالِكَ إِحْتِكَاؤٌ مِنَ التُّجَّارِ أَوْ الصُّنَّاعِ.

من التجار من يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام مثلاً، فيحبسه عنهم ويريد إغلاؤه عليهم، وهو ظالم للخلق المشتريين، فإن لولي الأمر أن يكرههم على بيع ما عندهم بقيمة

(١) ينظر: الحسبة، (ص ٢٥٥)، وينظر أيضاً: فتح القدير، ابن الهمام (٩/٤٣٩)، علماً بأن هذه الشروط عند القائلين بجواز التسعير.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: الطرق الحكمية، (٢/٦٤٧، ٦٨٣)، ط/عالم الفوائد. مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/٧٩).

التسعير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل^(١).

وشروط تسعير السلع هي ذاتها شروط تسعير الأجور، كتواطؤ أرباب العمل ضد العمال، وحاجة الناس إلى الأيدي العاملة أو إلى صناعة معينة، واحتكار التجار الأيدي العاملة الأجنبية الرخيصة.

* المَطْلَبُ الثَّالِثُ: أَرْكَانُ التَّسْعِيرِ.

الأَوَّلُ: المُسَعَّرُ.

وهو الحاكم أو نائبه، أو أي موظف يوكل إليه الحاكم مهمة التسعير^(٢)، ومشورة أهل الخبرة^(٣).

الثَّانِي: المُسَعَّرُ عَلَيْهِمْ.

وهم أهل السوق أو الجالِبون^(٤) وكذا المشترون.

الثَّالِثُ: المَبِيعُ المُسَعَّرُ.

يشمل سائر السلع والأمتعة^(٥)، والأعمال والمنافع^(٦).

ويقاس على تسعير السلع تسعير أجور العمال، فالمُسَعَّرُ: هو الحاكم، المُسَعَّرُ عَلَيْهِمْ: هم أصحاب العمل، المُسَعَّرُ: هو أجر العامل.

(١) ينظر: الحسبة، (ص ٢٣٦).

(٢) ينظر: كشف القناع، (٣/١٨٧)، ط/ دار الكتب العلمية. نيل الأوطار، (٥/٢٧٦).

(٣) ينظر: بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، فتحي الدريني، (١/٤٩٧).

(٤) في تخصيص أحدهما دون الآخر خلاف بين أهل العلم.

(٥) ينظر: نيل الأوطار، (٥/٢٧٦).

(٦) ينظر: بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، (١/٤٩٧).

المَبْحَثُ الثَّانِي

حُكْمُ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا سَعَّرَ بِهِ وَعُقُوبَةُ الْمُخَالَفِ

إذا سَعَّرَ الإمامُ سلعةً معينة، وكان التسعير جائزاً أو واجباً كما تقدّم بيانه^(١)، فباع التاجر بغير ما سَعَّرَ الإمام، فهل بيعه خلاف التسعير صحيح؟ وهل يعاقب على مخالفته التسعير؟

هذا ما سيتضح في المباحث الآتية:

*** الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: حُكْمُ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا سَعَّرَ بِهِ.**

للفقهاء في هذه المسألة قولان:

الْقَوْلُ الْأَوَّلُ: إذا خالف البائع تسعير الإمام في بيعه صحيح، نصّ على ذلك الحنفية^(٢)، وأكثر الشافعية^(٣)، وابن تيمية وابن القيم من الحنابلة^(٤)، وهو ظاهر قول المالكية على منع الإجماع على

(١) للاستزادة ينظر: حكم التسعير في الفصل الأول، المبحث الأول المطلب الأول.

(٢) ينظر: الهداية شرح البداية، (٧/٢٢٦)، ط/ إدارة القرآن، المحيط البرهاني، (٧/١٤٦)، البحر الرائق، (٨/٣٧١)، مجمع الأنهر، داماد أفندي، (٤/٢١٥)، حاشية ابن عابدين، (٩/٥٧٤)، ط/ دار عالم الكتب. «وللمشتري أن يرجع بفرق الثمن على البائع إن خالف التسعير عند الحنفية». ينظر: مجمع الأنهر، (٢/٥٤٩)، الاختيار لتعليل المختار، (٤/١٦١)، ط/ مطبعة الحلبي - القاهرة. درر الحكام، ملا خسرو، (١/٣٢٢).

(٣) ينظر: فتح العزيز بشرح الوجيز، الرافعي، (٨/٢١٧)، روضة الطالبين، (٣/٤١٤)، أسنى المطالب، (٢/٣٨)، مغني المحتاج، (٢/٥١)، حاشية البجيرمي، (٢/٢٢٥).

(٤) يصح بيعه، ويلزم بيعها بقيمة المثل. ينظر: الحسبة في الإسلام، (١/١١٨)، الطرق الحكمية، (١/٢٠٦)، ط/ دار البيان.

(٥) وأما بقية الحنابلة من متقدمين ومتأخرين فلا يجيزون التسعير من قبل الإمام في أي حال - كما تقدم في الفصل السابق -، وعلى هذا فلا يدخلون في هذه المسألة والتي تليها.

التسعير^(١).

أدلة هذا القول:

الدليل الأول: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه)^(٢).

وجه الاستدلال: أن الناس مسلطون على أموالهم، وليس لأحد أن يأخذها ولا شيئاً منها بغير طيب أنفسهم، إلا في المواضع التي تلزمهم والتسعير ليس منها^(٣).

الدليل الثاني: أنه لا يجوز الحجر على الحر الذي جاز أمره، ونفذ تصرفه، والتسعير على الناس إيقاع حجر في أموالهم^(٤).

القول الثاني: لا يصح البيع بخلاف تسعير الإمام، وهو قول عن الشافعية^(٥).

(١) قال القيرواني (ت٣٨٦هـ): «ومن باع أرخص من ذلك، لم يمنعه إن فعله واحد أو اثنان، فأما إن كثروا، فليحمل من بقي على ذلك، أو يخرجوا. قال: ولا يجبرون على التسعير». النوادر والزيادات، (٦/٤٥١)، وقال ابن عبد البر (ت١٠٧١هـ): «ولم ير مالك ﷺ أن يخرج أحد من السوق إن لم ينقص من السعر، قال: وحسبه من كرهه الشراء منه اشترى من غيره». الكافي في فقه أهل المدينة، (٢/٧٣٠). وقال المازري (ت٥٣٦هـ): «وإن قلنا بجواز التسعير حط هؤلاء مقدار ما يقتضيه التسعير عليهم لو انفردوا، ولا يلزمهم أن يرجعوا إلى ما باع به المرخصون». شرح التلقين، (٢/١٠١٥).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الأول من المبحث الأول.

(٣) ينظر: مختصر المنزني، (٨/١٩١)، المجموع شرح المذهب، النووي، (١٢/١١٤)، ط/ مكتبة الإرشاد.

(٤) ينظر: الهداية شرح البداية، (٧/٢٢٦)، ط/ إدارة القرآن. مغني المحتاج، (٢/٥١).

(٥) بحر المذهب، الروياني، (٥/١٧٧)، ط/ دار الكتب العلمية، ولم ينسبه إلى أحد. وأشار الرافعي =

دَلِيلُهُمْ: أن البائع في هذه الحالة في حكم المحجور عليه؛ لجواز الحجر على مخصوص، فتصرّفه لا يصح بغير أمر الولي^(١).

وَالرَّاجِحُ صحة البيع بخلاف التسعير؛ لقوة أدلة هذا القول، ولأن حمل العقود على الصحة أولى، لأن (الأصل في العقود الصحة)^(٢)، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وعقد البيع إذا اكتملت أركانه وتوفرت شروطه فهو ملزم^(٣)، ولأن المراعي في جواز التسعير حال الجمهور، ولا يتضررون ببيع واحد خلاف التسعير. والله تعالى أعلم.

* الْمَطْلَبُ الثَّانِي: عُقُوبَةُ مُخَالَفِ التَّسْعِيرِ.

ذهب الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، إلى جواز تعزير وتأديب من باع خلاف تسعير إمام المسلمين^(٤).

=والنووي إلى وجود هذا القول في كتاب تنمة الإبانة عن فروع الديانة لعبد الرحمن المأمون المتولي. ينظر: فتح العزيز بشرح الوجيز، (٢٥٣/٨)، روضة الطالبين، (٤١٣/٣)، ولم نقف على نسخة محققة لهذا الباب من مخطوط كتاب التتمة.

- (١) ينظر: بحر المذهب، (١٧٧/٥).
- (٢) ينظر: الأشباه والنظائر، السبكي، (٢٥٣/١)، المنشور في القواعد الفقهية، الزركشي، (١٥٥/١)، القواعد، ابن رجب، (٣٤٠/١).
- (٣) ينظر: الذخيرة، القرافي، (٢٠/٥).
- (٤) ينظر: البحر الرائق، (٣٧١/٨)، النوادر والزيادات، (٤٥١/٦). وحدد بعضهم العقوبة بأن يخرج من السوق لو زاد في السعر أو نقص، دون تحديد ذلك بمخالفة تسعير الإمام. ينظر: التلقين في الفقه المالكي، البغدادي، (١٥٢/٢)، أسهل المدارك، الكشناوي، (٣٠٥/٢)، فتح العزيز بشرح الوجيز، (٢١٧/٨)، روضة الطالبين، (٤١٤/٣)، أسنى المطالب، (٣٨/٢)، الغرر البهية، الأنصاري، (٥٣٢/٤)، مغني المحتاج، الشربيني، (٥١/٢)، حاشية البجيرمي، (٢٢٥/٢).

التسعير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

لكن ينبغي للقاضي وللسلطان ألا يعجل بعقوبة من باع فوق ما سَعَّر^(١)؛ بل يعظه ويزجره، وإن رفع إليه ثانياً فعل به كذلك وهدَّده، وإن رفع إليه ثالثاً حبسه وعزَّره؛ حتى يمتنع^(٢). وحدد بعض المالكية العقوبة بأن يخرج من زاد عن السعر أو نقص عنه من السوق، دون تحديد ذلك بمخالفة تسعير الإمام^(٣).

وَأَدِلُّهُمْ:

الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ: أن في مخالفة التسعير مجاهرة بمخالفة ما أمر به ولي أمر المسلمين، وطاعة ولاة الأمر واجبة^(٤).

الدَّلِيلُ الثَّانِي: ويمكن أن يُستدل لهم أيضاً بأن في تأديبه وتعزيره ردع ومنع له، وهذا يدفع الضرر عن الناس خاصة في أوقات الغلاء والمجاعات.

المَبْحَثُ الثَّلَاثُ

أنواع الأجرَة وأحوال التسعير في أجرَة منافع العمال

* المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: أنواع الأجرَة.

ذكر الفقهاء أن كل ما يصلح ثمنًا في البيع يصح أن يكون أجرَة في الإيجارات^(٥)، وتتنوع

(١) وخرج أكثر الحنابلة من هذه المسألة كما ذكرنا في المسألة السابقة، ولم نقف على نص لابن تيمية وابن القيم في هذه المسألة.

(٢) ينظر: البحر الرائق، ابن نجيم، (٨ / ٣٧١).

(٣) ينظر: التلقين في الفقه المالكي، البغدادي، (٢ / ١٥٢)، أسهل المدارك، الكشناوي، (٢ / ٣٠٥).

(٤) ينظر: مغني المحتاج، (٢ / ٥١)، حاشية البجيرمي، (٢ / ٢٢٥).

(٥) ينظر: الذخيرة، (٥ / ٣٧٥).

الأجرة إلى:

- **أُجْرَةُ النُّقُودِ:** وذلك بأن يكون النقد مقابل المنفعة، وذلك هو الأصل.
- **أُجْرَةُ بِالْعُرُوضِ:** تكون العروض مقابل المنفعة، كالعامل يعمل في شركة أو مصنع على أن يحصل على بعض السلع والمواد المصنوعة^(١).
- **أُجْرَةُ بِالنَّفَقَةِ:** وفيها تكون الأجرة هي النفقة على الأجير من طعام وكساء وزاد رحلة مقابل المنفعة^(٢).
- **أُجْرَةُ بِالْمَنْفَعَةِ:** وذلك بأن يحصل الأجير منفعة مقابل المنفعة التي بذلها في عقد الإجارة، كأن يعلمه علماً أو حرفة أو كل ما يصدق عليه وصف النفع^(٣).
- **أُجْرَةُ بِالْحِصَّةِ:** وذلك بأن تكون الأجرة حصة محددة من الإنتاج، تُحدّد عند العقد لا تزيد ولا تنقص، ويمكن أن تكون الأجرة بحصة شائعة من الإنتاج، كقاطف الثمار بجزء منها وعصر الليمون بنصفه^(٤).
- **أُجْرَةُ بِالمِثْلِ:** وهو ليس نوعاً مستقلاً من الأجر لكن يُعطى العامل إذا فسد عقد الإجارة، فيعطى أجرة مثله إذا قام بمثل ما قام به من العمل، بأن يطلب من أهل الخبرة في مثل العمل الذي قام به العامل أن يقدروا المجهود الذي بذله وما يستحق عادة في مثل ذلك العمل^(٥).

(١) ينظر: روضة الطالبين، (١٧٦/٥).

(٢) ينظر: الذخيرة، (٣٧٨/٥).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، (٤/١٩١)، ط/ دار الكتب العلمية. روضة الطالبين، (١٧٦/٥).

(٤) ينظر: الذخيرة، (٣٧٦/٥)، روضة الطالبين، (١٧٧/٥).

(٥) ينظر: الذخيرة، (٥/٤٧٥)، البحر الرائق، (٧/٣١١)، الحاوي الكبير، (٤/٧٠٣)، ط/ دار الفكر.

الإنصاف، المرادوي، (٦/٨٨).

* المَطْلَبُ الثَّانِي: أَحْوَالُ التَّسْعِيرِ فِي أَجْرَةِ مَنَافِعِ الْعُمَّالِ.

يقسم الفقهاء الإجارة على عمل الأشخاص إلى ضربين:

الضرب الأول: الأجير الخاص، والضرب الثاني: الأجير المشترك أو الأجير العام. فالأجير الخاص: هو الذي يؤجر نفسه مدة معلومة لخدمة أو خياطة أو رعاية شهرًا أو سنة أو أكثر، سُمِّي خاصًا لاختصاص المستأجر بمنفعته في تلك المدة دون سائر الناس^(١). والأجير المشترك: هو الذي يقع العقد معه على عمل معين كخياطة ثوب أو بناء حائط، سُمِّي مشتركًا؛ لأنه يعمل للمستأجر وغيره، يتقبَّل أعمالًا كثيرة في وقت واحد، فيشتركون في منفعته فيضمن ما جنت يده.^(٢)

وَلِلتَّسْعِيرِ فِي مَنَافِعِ الْعُمَّالِ حَالَتَانِ، وَهُمَا:

الْحَالَةُ الْأُولَى/ التَّسْعِيرُ فِي الْأَحْوَالِ الْعَادِيَةِ الَّتِي لَا غَلَاءَ فِيهَا:

تقدّم التفصيل في هذه الحالة في الفصل الأول من حكم التسعير، ويقاس عليه تسعير أجور العاملين.

فالأصل أنه إذا كانت حاجة الناس مندفعة في الأحوال العادية التي لا غلاء فيها في الأسعار، فتترك الأجور دون تحديد للحد الأدنى لها، حيث يحرم التسعير استصحابًا لأصل حرية التعامل بين الناس ما داموا واقفين عند حدود الله دون جور أو ظلم. أما إذا كان هنالك ضرر كارتفاع الأسعار فيجوز تحديد أجور العاملين مراعاة لمصالحهم، كما سيتضح في تفصيل الحالة الثانية،

(١) ينظر: بداية المبتدي، المرغيناني، (١/١٩٠)، المحيط البرهاني، (٧/٥٨٦)، مرشد الحيران، محمد قدری، (١/٨١)، مواهب الجليل، الحطاب الرعيني، (٦/١٥٦)، الحاوي الكبير، (٧/٤٢٥)، ط/ دار الكتب العلمية. المجموع، (١٥/٩٩-١٠٠)، ط/ دار الفكر. المقنع، ابن قدامة، (١/٢٠٩)، العدة، ابن قدامة، (١/٢٩٩).

(٢) المراجع السابقة.

وهو مما أمرت به الشريعة الإسلامية.

الحالة الثانية/ التسعير في حالة غلاء الأسعار:

يجوز تحديد التسعير في أجره منافع العمال في حالة غلاء الأسعار، وتقدر بأجرة المثل؛ لما فيه من المصلحة العامة ودفع الضرر، وهذا عند الملكية والشفعية، يزيد ذلك ما جاء في مجموع الفتاوى: «وإذا تضمن - أي: التسعير في حال الغلاء - العدل بين الناس مثل: إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل، فهو جائز بل واجب»^(١).

المبحث الرابع

وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص والتكليف الفقهي له

* المطلب الأول: تحديد حد أدنى لأجور العاملين.

إن لتحديد الأجور عددًا من النظريات في ظل الاقتصاديات المعاصرة، وأشهرها ثلاث نظريات، وهذا ما سنوضحه في الأفرع الآتية:
- الفرع الأول: نظرية الأجر الحدي.

وتسمى بحد الكفاف، وهي تقوم على تحديد الأجور وفقًا للمعدل الذي يكفي لمعيشة العامل وعائلته لا أكثر، وترى هذه النظرية أن كل ارتفاع عن هذا المعدل يترتب عليه عدد من الأمور، منها: رفع مستوى المعيشة، وبالتالي انخفاض نسبة الوفيات، وزيادة عدد السكان، مما

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، (٧٦/٢٨)، ينظر أيضًا: الحاوي، (٤٠٨/٥)، دار الكتب العلمية، نيل الأوطار، (٢٦٠/٥).

يؤدي إلى زيادة عرض العمال، ثم انخفاض مستوى الأجور عن حد الكفاف، مما يعني انخفاض مستوى المعيشة، وارتفاع نسبة الوفيات^(١).

- الفرع الثاني: نظرية إنتاجية العمل.

وتسمى أيضاً بالإنتاجية الحدية، وصندوق الأجور الحقيقية، وهذه النظرية راجت خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ويؤكد واضعو هذه النظرية أن الأجور تُحدّد وفقاً لمخزونات السلع، أي: قيمة ما ينتجه العامل، بعد دفع قيمة عناصر الإنتاج الأخرى^(٢).

- الفرع الثالث: نظرية المساومة.

وهي قائمة على القوة النسبية للتفاوض بين رب العمل والنقابات العمالية، وعلى مستوى العرض والطلب على العمل.

فعندما تكون الأحوال الاقتصادية حسنة والطلب على العمال عالياً ترتفع الأجور، والعكس بالعكس، فهذه النظرية لا تفترض أن للأجر حداً واحداً، بل هناك عدد من الأجور الممكنة التي تحدد عن طريق التفاوض، والعرض والطلب على العمل^(٣).

* المطلب الثاني: التكييف الفقهي لوضع حد أدنى للأجور العاملين في القطاع الخاص. صورة المسألة:

سعيًا لمعالجة مشكلة تدني أجور العاملين في القطاع الخاص، تلجأ الدول إلى وضع حد أدنى لأجور العاملين في هذه القطاعات، فيمنع رب العمل من توظيف عمال بأدنى من الحد

(١) ينظر: الاقتصاد السياسي الحديث، توفيق بيضون، (ص ٢٢٥)، النظرية الاقتصادية الجزئية «رؤية إسلامية»، مروة البغدادي، (ص ٣٢٤).

(٢) ينظر: الاقتصاد السياسي الحديث، (ص ٢٢٦)، التسعير في نظر الشريعة الإسلامية، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، العدد الرابع لسنة ١٣٩٨هـ، (ص ٢٥٤).

(٣) ينظر: الاقتصاد السياسي الحديث، (ص ٢٢٦-٢٢٧).

المسموح، وإلا سيتم حرمان المؤسسة من المميزات التي تطرحها الدول لدعم القطاع الخاص.
التكليفُ الفقهيُّ للمسألة:

إن علاقة رب العمل في القطاع الخاص مع العامل محمولة على صورة الأجير الخاص، حيث إن العامل في القطاع الخاص ملتزم مع رب العمل بالعمل مدة محددة، تكون منفعة العامل فيها محبوسة لصالح رب العمل، بهذا خرج العامل في القطاع الخاص من صورة الأجير المشترك.

كما أن النظر في حكم تحديد ولي الأمر لأجرة العامل في القطاع الخاص راجع إلى مسألة التسعير، فتقاس مسألة تسعير الأجور على مسألة تسعير السلع والجامع بينهما هو احتياج الناس لبعض المهن والصناعات ومنع الظلم والاستغلال الذي قد يقع من بعض أرباب المهن، وقد ترجع سابقاً حرمة التسعير في حال اندفاع حاجة الناس دونه، أما إذا دعت له الحاجة فهو جائز. وبناء على ذلك؛ فإنه يجوز لولي الأمر تحديد حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بذلك، مثل أن ترتفع أسعار السوق، وتندنى أجور العمال بحيث لا تكفي حاجة الإنسان وأسرته.

ومما يجب أن يُراعَى في تحديد حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص - وهي ضوابط تم استنباطها مما سبق ذكره من أحوال وضوابط - على النحو الآتي:

١- أن يقتصر ذلك على حالة الحاجة إليه؛ لأن الأصل حرمة التسعير؛ حفاظاً على الحريات في العقود والتعاملات بين الناس.

٢- مراعاة كل من طرفي العقد، وهما رب العمل والعامل في تحديد الحد الأدنى للأجور، بحيث لا يكون هذا الحد مجحفاً في حق طرف دون الآخر.

٣- مراعاة نوع العمل في تحديد الحد الأدنى للأجور، فلا يُساوى بين الأعمال المتفاوتة في المنفعة والجهد بأجر واحد، ويرجع في ذلك إلى أهل المشورة والخبرة.

المَبْحَثُ الخَامِسُ
أَثْرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأَجُورِ العَامِلِينَ
فِي القِطَاعِ الخَاصِّ عَلى وَاقِعِ المَمْلَكَةِ

لمعرفة أثر وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص على واقع المملكة تم إعداد استبانة خاصة وتوزيعها على العاملين في القطاع الخاص والحكومي^(١). فحُدُودُ الاستبانة هو التركيز على معرفة أثر وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص على واقع المملكة، من خلال ثلاثة محاور رئيسة:

- أَثْرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأَجُورِ العَامِلِينَ فِي القِطَاعِ الخَاصِّ عَلى المُوَاطِنِ.
 - أَثْرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأَجُورِ العَامِلِينَ فِي القِطَاعِ الخَاصِّ عَلى القِطَاعِ الخَاصِّ.
 - أَثْرُ وَضْعِ حَدِّ أَذْنَى لِأَجُورِ العَامِلِينَ فِي القِطَاعِ الخَاصِّ عَلى الدَّوَلَةِ.
- الحُدُودُ الزَّمَانِيَّةُ: تم إجراء هذه الدراسة عام ١٤٤٠ هـ.

الحُدُودُ المَكَانِيَّةُ: اقتصر تطبيق الدراسة على شريحة من العاملين في منطقة الدمام، حيث تم توزيع عدد من الاستبانات الإلكترونية. بلغ عدد الاستبانات المستردة (٦١) استبانة، وقد اعتمدت أسلوب ليكرت الخماسي الرتبي فأعطيت الدرجات كما يلي: «موافق بشدة (٥)، موافق (٤)، موافق إلى حد ما (٣)، غير موافق (٢)، غير موافق بشدة (١)».

بعد توزيع الاستبانة ظهرت لنا عدة نتائج يمكن استخلاصها من الجداول الآتية:

(١) راجع الملحق في آخر البحث.

الجدول رقم (١) يوضح التوزيع التكراري والنسبي لأفراد عينة البحث

النسبة المئوية	التكرار	الجنس	
%١١.٥	٧	ذكر	الجنس
%٨٨.٥	٥٤	أنثى	
%١٠٠	٦١	المجموع	
%٠	٠	أقل من ٢٠ عامًا	العمر
%٢٥	١٥	من ٢٠ عامًا وأقل من ٣٠ عامًا	
%٤٩.٢	٣٠	من ٣٠ عامًا وأقل من ٤٠ عامًا	
%٢٦.٢	١٦	من ٤٠ فأكثر	
%١٠٠	٦١	المجموع	
%١٤.٨	٩	أعزب	الوضع الاجتماعي
%٨٣.٦	٥١	متزوج	
%١.٦	١	أخرى	
%١٠٠	٦١	المجموع	
%٠	٠	أقل من ثانوي	المستوى الدراسي
%١٣.١	٨	ثانوي أو معهد متوسط	
%٧٠.٥	%٤٣	جامعي	
%١١.٥	٧	ماجستير	
%٤.٩	٣	دكتوراه	
%١٠٠	٦١	المجموع	
%٤٥.٩	٢٨	موظف	الفئة الوظيفية
%١.٦	١	عامل	
%٤.٩	٣	مدير (رئيس)	
%٢٤.٦	١٥	معلم	
%٢٣	١٤	عضو هيئة تعليمية	
١٠٠	٦١	المجموع	

التسكير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

من الجدول السابق يتضح لنا أن العاملين أغلبهم من النساء بنسبة (٨٨.٥٪) مقابل (١١.٥٪) من الرجال، أما بالنسبة لمتغير العمر فقد كان أفراد العينة أكثرهم من الفئة العمرية (من ٣٠ عامًا وأقل من ٤٠) بنسبة (٤٩.٢٪)، تليها فئة (٤٠ فأكثر) بنسبة (٢٦.٢٪)، ثم فئة (٢٠ عامًا وأقل من ٣٠ عامًا) بنسبة (٢٤.٦٪)، بينما خلت الدراسة من الفئة العمرية (أقل من ٢٠ عامًا).

كما أن أفراد العينة أغلبهم متزوجون بنسبة (٨٣.٦٪) مقابل (١٤.٨٪) من العازبين، والفئة الأخرى من المطلقين بنسبة (١.٦٪).

أما ما يخص المستوى الدراسي (المؤهل العلمي) فقد كان (٧٠.٥٪) من الجامعيين، يليها الحاصلون على شهادة الثانوية بنسبة (١٣.١٪)، ثم حملة الماجستير بنسبة (١١.٥٪)، ثم الدكتوراه بنسبة (٤.٩٪).

أما عن الفئة الوظيفية فنجد (٤٥.٩٪) من الموظفين، يليها فئة المعلمين بنسبة (٢٤.٦٪)، ثم عضو الهيئة التدريسية بنسبة (٢٣٪)، ثم فئة العمال بنسبة (١.٦٪).

مما سبق يتضح أن الفئة المؤثرة في الدراسة أغلبهم من النساء ومن الفئة العمرية (٣٠ وأقل من ٤٠ عامًا) وغالبهم من المتزوجين، وهم جامعيون وموظفون في مختلف القطاعات.

* المَطْلَبُ الأوَّل: أثرُ وضع حدِّ أدنى لأجورِ العاملين في القطاع الخاصِّ على المواطنين.

جدول رقم (٢) يوضح أثر وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع

المؤسَّس الحِسابي	موافق بشدة		موافق		موافق إلى حد ما		موافق		موافق بشدة		الفرضية	م
	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي		
٤.٣٨	%٠	٠	%٦.٦	٤	%١٣.١	٨	%١٦.٤	١٠	%٦٣.٩	٣٩	أشعر بالطمأنينة لوجود دخل ثابت.	١
٤.٢٨	%٣.٣	٢	%١.٦	١	%١٣.١	٨	%٢٧.٩	١٧	%٥٤.١	٣٣	أقبل على العمل بالقطاع الخاص إن لم يتأثر راتبتي بالريح أو الخسارة لدى المؤسسة.	٢
٣.٢٥	%١.٦	١	%٣١.١	١٩	%٢٧.٩	١٧	%١٩.٧	١٢	%١٩.٧	١٢	أفضل العمل بالقطاع الخاص لوجود دخل ثابت.	٣
٣.٤٣	%٦.٦	٤	%٢١.٣	١٣	%١٩.٧	١٢	%٢٧.٩	١٧	%٢٤.٦	١٥	تكافؤ فرص العمل لدى القطاعين الخاص والعام (حكومي) عند وجود حد أدنى للراتب بالقطاعين.	٤
٤.٠٣	%٣.٣	٢	%٩.٨	٦	%١٨	١١	%١٨	١١	%٥٠.٨	٣١	أشعر بالرضا لوجود قانون لحمايتي عند العمل بالقطاع الخاص.	٥
٣.٨٠	%٤.٩	٣	%١٣.١	٨	%١٨	١١	%٢٤.٦	١٥	%٣٩.٣	٢٤	يحضني الحد الأدنى للراتب في القطاع الخاص على رفع كفاءتي الوظيفية.	٦
٤.٠٧	%٣.٣	٢	%٤.٩	٣	%١٣.١	٨	%٣٩.٣	٢٤	%٣٩.٣	٢٤	أسعى للارتقاء بأدائي الوظيفي عند وجود حد أدنى للراتب.	٧

من الجدول السابق تتضح لنا الآثار الآتية:

▪ **طَمَأْنِينَةُ الْمُوَاطِنِ عَلَى دَخْلِ ثَابِتٍ:**

إنَّ (٤.٣٨) وهو المتوسط الحسابي من عينة الدِّراسة أي: ما يعادل الموافق المرتفع يرون أن وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص يورث لدى المواطن شيئاً من الطمأنينة على دخله، بحيث لا يتأثر بما تتعرض له القطاعات الخاصة من تفاوت في الربح والخسارة.

▪ **الإِقْبَالُ عَلَى الْقِطَاعِ الْخَاصِّ:**

أما ما يخص الإقبال على القطاع الخاص فإنَّ (٤.٢٨) من عينة الدِّراسة أي: ما يعادل الموافقة المرتفع يرون أن الإقبال مُشَاهِدٌ عَلَى الْقِطَاعَاتِ الْخَاصَّةِ، سواء أكان على مستوى المدارس والتعليم فيها، أو على مستوى المصارف الخاصة، أو على مستوى الشركات التجارية والمستشفيات، حتى إن الاستقرار في العمل في القطاع الخاص أصبح مما يرغبه المواطن ويسعى إليه، وبالخصوص إذا وضعنا في الحسبان بعض المميزات التي تمنحها القطاعات الخاصة لمنسوبيها. ولذا نجد أن (٣.٢٥) من عينة الدِّراسة أي: ما يعادل (الموافقة إلى حد ما) يفضلون العمل بالقطاع الخاص لوجود دخل ثابت.

▪ **أَدَاءُ التَّكَامُلِ بَيْنَ الْقِطَاعَيْنِ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ:**

نستطيع أن نقول بتكافؤ فرص العمل في القطاع الخاص مقابل القطاع الحكومي، وهذا ما أكدته استطلاع الرأي في عينة الدراسة أن (٣.٤٣) أي: ما يعادل خيار الموافقة يرون أن القطاع الخاص ما وجد إلا لأداء تكامل يعجز القطاع الحكومي بمفرده عن سدّه، ولذا لا تكاد تجد أسرة إلا وأحد أفرادها من العاملين في القطاع الخاص، إما لعدم وجود فرصة عمل في القطاع الحكومي، مما جعل القطاع الخاص محل أنظار الشباب العاطل أو الباحث عن عمل بديلاً أولياً، أو لأسباب أخرى جعلت المواطن يزهد في العمل الحكومي لقلّة الدخل، أو كون طبيعة العمل شاقة أو مرهقة ولا تتناسب مع حالة المواطن أو غيرها من الأسباب، كما أننا نجد أن

(٤٠٣) من عينة الدراسة أي: فئة الموافقين يشعرون بالرضا لوجود قانون لحمايتهم وهو الذي يكفل لهم وجود حد أدنى من الرواتب يضمن لهم الحياة الكريمة بين أقرانهم، ويرى (٣٠٨٠) من عينة الدراسة أن وجود حد أدنى للراتب يساعدهم ويحفزهم على رفع كفاءتهم الوظيفية، كما يرى (٤٠٧) أن هذا الأمر يسهم في الارتقاء بالأداء الوظيفي.

* المطلب الثاني: أثر وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص على القطاع الخاص.

جدول (٣) أثر وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص على القطاع الخاص

م	الفرضية	موافق بشدة		موافق		موافق إلى حد ما		غير موافق		غير موافق بشدة		المؤسست الحسابي
		النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	
١	أعتقد أن وضع حد أدنى للرواتب يعمل على تحسين إنتاجية العمل بالمؤسسة.	٤٤.٣%	٢٧	٣٤.٤%	٧	١١.٥%	٥	٨.٢%	١	١.٦%	٤.١١	
٢	يزداد ولائي وثقتي بالمؤسسة التي أعمل بها كلما ازداد تحفيزي وتشجيعي.	٧٠.٥%	٤٣	٢٧.٩%	١	١.٦%	٠	٠%	٠	٠%	٤.٦٩	
٣	زيادة الحافز المالي للعاملين بالمؤسسة يعمل على تطويرها.	٧٠.٥%	٤٣	٢٦.٢%	٢	٣.٣%	٠	٠%	٠	٠%	٤.٦٧	
٤	تقلل بعض المؤسسات نشاطها بسبب ارتفاع مصاريف التشغيل.	٢٣%	١٤	٤١%	١٦	٢٦.٢%	٥	٨.٢%	١	١.٦%	٣.٧٥	
٥	ترتفع أسعار السلع بارتفاع رواتب العاملين بالمؤسسة.	١٩.٧%	١٢	٤٢.٦%	٩	١٤.٨%	١٢	١٩.٧%	٢	٣.٣%	٣.٥٦	

من الجدول السابق تتضح لنا الآثار الآتية:

▪ **تُحْسِنُ مُخْرَجَاتِ الْقِطَاعِ الْخَاصِّ:**

إنَّ (٤.١١) من عينة الدراسة يرون أن تحفيز الموظفين إلى العمل بجهد أكبر ورفع الروح المعنوية لديهم نتيجة الرضا العام عن مستوى الرواتب؛ يؤدي إلى تحسين إنتاجيتهم، والارتقاء بمستوى كفاءتهم، مما ينعكس إيجاباً على مستقبل المؤسسة في تحسن إنتاجيتها.

▪ **إِزْتِنَاءُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْعَامِلِ وَالْقِطَاعِ الْخَاصِّ:**

إنَّ (٤.٦٩) من عينة الدراسة أي: ما يعادل (فئة الموافقون بشدة) يرون أن التحفيز يعزز من نجاح بيئة العمل، ويساهم في تحسين مستوى الأداء لدى العاملين فيها عن طريق تشجيعهم على الاستمرار في العمل، وزيادة ولائهم وثقتهم بالمؤسسة، وكذلك زيادة روح التعاون بين الإدارة والعاملين، وبالتالي الرقي بمستوى المؤسسة بشكل عام.

▪ **إِسْتِقْطَابُ الْكَفَاءَاتِ الْعَالِيَةِ:**

إنَّ (٤.٦٧) من عينة الدراسة يرون أن الرغبة في استقطاب الكفاءات العالية المتنوعة للعمل ومحاولة جذبها لشغل الوظائف الشاغرة لديها عن طريق الحافز المالي، وتطويرها عبر الدورات التدريبية المقدمة لهم؛ يؤدي إلى مواكبة المؤسسة مع التطورات التنموية والإدارية التي تعيشها المملكة في أغلبية قطاعاتها الخاصة.

▪ **إِزْنَاءُ تَكْلُفَةِ مَصَارِيْفِ التَّشْغِيلِ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ:**

إنَّ (٣.٧٥) من عينة الدراسة يرون أن إجبار وإلزام القطاع الخاص بحد أدنى لأجور العاملين يرفع من مصاريف التشغيل لدى المؤسسة خاصة إذا رغبت المؤسسة في استقطاب الكفاءات العالية، وهذا يؤدي بدوره إلى إحجام بعض المالكين عن الاستمرار في مؤسساتهم أو تقليل حجم نشاطها بسبب ارتفاع مصاريف التشغيل، وزيادة الأسعار على المستهلكين لتغطية التكلفة التي تترتب على زيادة الرواتب، مما يستلزم تدخل القطاع الحكومي لدعم القطاع

الخاص، وإلا سيؤدي الأمر إلى ارتفاع أسعار السلع وتفاقمها أيضاً، مما أكدته عينة الدراسة كما اتضح في الجدول أعلاه، حيث وصلت الموافقة على هذا الأمر إلى (٣.٥٦).

*** المَطْلَبُ الثَّلَاثُ: أَثْرُ وَضْعِ حَدِّ أَدْنَى لِأَجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ عَلَى الدَّوْلَةِ.**

جدول (٤) أثر وضع حد أدنى لرواتب العاملين في القطاع الخاص على الدولة

م	الفرضية	موافق بشدة		موافق		موافق إلى حد ما		غير موافق		المؤسست الحسابي
		النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	النسبة	التكرار العددي	
١	وضع حد أدنى للرواتب بالقطاع الخاص يعمل على استقرار المواطنين بها.	٥٤.١%	٣٣	٣٢.٨%	٢٠	٤.٩%	٣	٤.٩%	٣	٤.٣٠
٢	يزداد ارتباط الفرد بمجتمعه عند شعوره بالاستقرار الوظيفي.	٦٨.٩%	٢٤	٢٧.٩%	١٧	٣.٣%	٠	٣.٣%	٢	٤.٥١
٣	يعمل الاستقرار الوظيفي على ارتباط الفرد بحكومته.	٥٤.١%	٣٣	٣٧.٧%	٢٣	٦.٦%	١	٦.٦%	١	٤.٤٤
٤	يمثل العامل بالقطاع الخاص قوة شرائية في السوق المحلي.	٤٧.٥%	٢٩	٤٤.٣%	٢٧	٦.٦%	١	٦.٦%	١	٤.٣٨
٥	التوطين بالقطاع الخاص يخفف العبء على القطاع الحكومي.	٥٥.٧%	٣٤	٣٢.٨%	٢٠	٩.٨%	١	٩.٨%	١	٤.٤٣

من الجدول السابق تتضح لنا الآثار الآتية:

▪ زيادة نسبة التوطين.

إنَّ (٤.٣٠) من عينة الدراسة يرون أن وضع حد أدنى لرواتب العاملين يعمل على استقرار

التسعين وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

المواطنين بالمملكة، يُفَعَّلُ التوطين أو ما يسمى بالسعودة والذي يعتبر هدفاً من أهداف نظام العمل في المملكة، جاء في المادة السادسة والعشرين من نظام العمل: «على جميع المنشآت في مختلف أنشطتها، وأياً كان عدد العاملين فيها، العمل على استقطاب السعوديين وتوظيفهم، وتوفير وسائل استمرارهم في العمل»^(١).

وبوضع حد أدنى للرواتب في القطاع الخاص يزداد استقرار المواطنين فيها، مما يحقق أحد أهم الأهداف التي تسعى إليها المملكة.

▪ تَقْوِيَةُ اللُّحْمَةِ بَيْنَ الدَّوْلَةِ وَالْمُجْتَمَعِ.

إنَّ (٤.٥١) من عينة الدراسة يرون أن بوسع حد أدنى لأجور العاملين يعمل على زيادة الاستقرار الوظيفي وعلى ارتباط الفرد بمجتمعه، كذلك تعمل على تقوية اللحمة بين الفرد وحكومته أيضاً بنسبة قريبة من النسبة السابقة حيث وصلت إلى (٤.٤٤)، فكلما سعت الدولة لتحقيق المعيشة الكريمة لكافة العاملين في القطاع الخاص، والذين يمثلون شريحة واسعة من المجتمع، يزيد ذلك من ارتباط الفرد بحكومته ومجتمعه.

▪ إِرْتِفَاعُ الاِفْتِصَادِ المَحَلِّيِّ بِزِيَادَةِ الدَّخْلِ القَوْمِيِّ.

إنَّ (٤.٣٨) من عينة الدراسة يرون أن العامل في القطاع الخاص بصفته مواطناً يمثل قوة شرائية في السوق المحلي، فكلما زاد دخله زادت قدرته، واتسع نطاقه في الاستهلاك، مما يزيد الحركة في السوق المحلي.

▪ تَخْفِيفُ الصَّغْطِ عَنِ الدَّوْلَةِ فِي تَوْظِيفِ المَوْاطِنِينَ.

إنَّ (٤.٤٣) من عينة الدراسة يرون ارتفاع أجور العاملين في القطاع الحكومي، واتسام العمل فيه بالأمان والاستقرار، يزيد من الطلب المجتمعي للالتحاق به، وهذا يضع على عاتق

(١) نظام العمل الصادر بالمرسوم الملكي رقم: (م/٥١)، وتاريخ ٢٣/٨/١٤٢٦هـ.

الدولة عبئًا ضخماً في انفرادها بتوفير الأجور لجميع المواطنين، فازدهار التوطين في القطاع الخاص يخفف من هذا العبء الضخم.

خاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، والشكر لله ظاهراً وباطناً، وصلى الله وسلم وبارك على خير خلق الله، وآله وصحبه ومن اتبع هداه، وبعد:

فقد اجتمع لنا بعد هذا البحث مجموعة من النتائج والفوائد، نجملها فيما يلي:

- التعريف المختار للتسعير: هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمراً أهل السوق ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة.

- يرى بعض أهل العلم تحريم التسعير إذا لم يتعد أرباب السلع تعدياً فاحشاً، ويرى آخرون الجواز ولكن ليس على إطلاقه، والراجح جواز التسعير بل وجوبه إذا لم تتم صيانة حقوق الناس إلا به، أما إذا كانت مندفعة بدونه فيحرم.

- قيد جواز التسعير بشروط أربعة: تواطؤ البائعين ضد المشترين أو العكس، وحاجة الناس إلى السلعة، أو إلى صناعة معينة، وحال احتكار التجار.

- للتسعير ثلاثة أركان: المسعّر وهو السلعة، والمسعّر وهو ولي الأمر أو من ينبيهه، والسعر.

- الراجح من أقوال أهل العلم صحة البيع خلاف التسعير.

- يجوز تعزيز من باع خلاف التسعير، لكن ينبغي للقاضي وللسلطان ألا يعجل بعقوبته؛ بل يوعظ، ثم يجر، ثم يهدد، ثم يعزّر.

- تتنوع الأجرة إلى أجرة نقود، وعروض، وأجرة بالنفقة، وأجرة بالمنفعة.
- إن كل ما يصلح ثمنًا في البيع يصح أن يكون أجرة في الإيجارات.
- الأجير الخاص هو من يعمل لمعين عملاً مؤقتًا، والأجير المشترك هو الذي يعمل للمؤجر ولغيره، والعامل في القطاع الخاص أجير خاص.
- يجوز لولي الأمر تحديد حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بذلك.
- يُرَاعَى في تحديد الحد الأدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص رب العمل والعامل، ونوع العمل، فلا يُساوئ بين الأعمال المتفاوتة في المنفعة والجهد بأجر واحد، ويرجع في ذلك كله إلى أهل المشورة والخبرة.
- وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص يؤثر على المواطن تأثيرًا إيجابيًا تتمثل في الطمأنينة على دخله الثابت، وإقباله على القطاع الخاص، وأداء التكامل بين القطاعين العام والخاص.
- وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص له تأثير إيجابي على القطاع الخاص يتمثل في تحسين مخرجاته، وارتقاء العلاقة بين العامل والقطاع الخاص، واستقطاب الكفاءات العالية، وارتفاع تكلفة مصاريف التشغيل في القطاع الخاص.
- وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص له تأثير إيجابي على الدولة، يتمثل في تحقيق هدفها في زيادة نسبة التوطين، وتقوية اللُّحمة بينها وبين المجتمع، وتخفيف الضغط عنها في توظيف المواطنين، كما يساهم في رفع الاقتصاد المحلي.

التوصيات:

- نختم البحث بعدد من التوصيات على النحو الآتي:
- استثمار القطاع الخاص في إقامة مشروعات تخدم الدولة وتسعى في رقيها؛ ليعود على



الدولة بالتوازن والتكافؤ، وتحقيق الكفاية الذاتية.

- تكوين لجان لدراسة الآثار السلبية المترتبة على وضع حد أدنى لأجور العاملين في

القطاع الخاص على القطاع الخاص؛ للتقليل منها.

وفي الختام، فكل ما في هذا من العمل من صواب فهو من الله، وكل ما فيه من خطأ فهو من

أنفسنا ومن الشيطان، ونسأل الله أن يتقبل هذا العمل، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وصلى الله

على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



(مُلْحَق)

وَضْعُ حُدِّ أَدْنَى لِأَجُورِ الْعَامِلِينَ فِي الْقِطَاعِ الْخَاصِّ

تم إعداد هذه الاستبانة؛ للتعرف على تأثير إلزام القطاع الخاص بوضع حد أدنى لرواتب العاملين لديهم من المواطنين، وتأثير هذا الأمر على المواطن، والقطاع الخاص، والدولة، ولأهمية هذه الاستبانة نأمل منكم الإجابة عن العبارات الآتية، وسيتم التعامل بسرية تامة مع بياناتكم ومعلوماتكم، فقد صُمِّمت هذه الاستبانة لغايات البحث العلمي؛ لكونها من متطلبات إجراء البحث، مع فائق الشكر لتعاونكم واهتمامكم.

معنى وضع حد أدنى لأجور العاملين: الحد الذي يضمن للشخص الحياة الكريمة بين

أقرانه.

* المحور الأول: بيانات عامة.

الاسم (اختياري):

- الجنس: ذكر. أنثى.
- العمر: أقل من ٢٠ عامًا. من ٢٠ وأقل من ٣٠ عامًا.
- من ٣٠ وأقل من ٤٠ عامًا. من ٤٠ وأقل من ٥٠ عامًا.
- الوضع الاجتماعي:
 - أعزب. متزوج. أخرى.
- المستوى الدراسي:
 - أقل من ثانوي. ثانوي أو معهد متوسط. جامعي.
 - ماجستير. دكتوراه.
- ما فتتك الوظيفة؟
 - موظف. عامل. رئيس (مدير). معلم. عضو هيئة تدريسية.



*** المحور الثاني: أثر وضع حد أدنى لرواتب العاملين في القطاع الخاص على المواطن.**

- ١- أشعر بالطمأنينة لوجود دخل ثابت.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٢- أقبل على العمل بالقطاع الخاص إن لم يتأثر راتبي بالربح أو الخسارة لدى المؤسسة.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٣- أفضل العمل بالقطاع الخاص لوجود دخل ثابت.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٤- تكافؤ فرص العمل لدى القطاعين الخاص والعام (حكومي) عند وجود حد أدنى للراتب بالقطاعين.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٥- أشعر بالرضا لوجود قانون لحماية عند العمل بالقطاع الخاص.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٦- يحفزني الحد الأدنى للراتب في القطاع الخاص على رفع كفاءتي الوظيفية.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٧- أسعى للارتقاء بأدائي الوظيفي عند وجود حد أدنى للراتب.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.

*** المحور الثالث: أثر وضع حد أدنى لأجور العاملين في القطاع الخاص على القطاع الخاص.**

- ١- اعتقد أن وضع حد أدنى للرواتب يعمل على تحسين إنتاجية العمل بالمؤسسة.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٢- يزداد ولائي وثقتي بالمؤسسة التي أعمل بها كلما ازداد تحفيزي وتشجيعي.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.



التسعير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

- ٣- زيادة الحافز المالي للعاملين بالمؤسسة يعمل على تطويرها.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٤- تقلل بعض المؤسسات نشاطها بسبب ارتفاع مصاريف التشغيل.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٥- ترتفع أسعار السلع بارتفاع رواتب العاملين بالمؤسسة.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.

* المحور الرابع: أثر وضع حد أدنى لرواتب العاملين في القطاع الخاص على الدولة.

- ١- وضع حد أدنى للرواتب بالقطاع الخاص يعمل على استقرار المواطنين بها.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٢- يزداد ارتباط الفرد بمجتمعه عند شعوره بالاستقرار الوظيفي.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٣- يعمل الاستقرار الوظيفي على ارتباط الفرد بحكومته.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٤- يمثل العامل بالقطاع الخاص قوة شرائية في السوق المحلي.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.
- ٥- التوطين بالقطاع الخاص يخفف العبء على القطاع الحكومي.
 موافق بشدة. موافق. موافق إلى حد ما. غير موافق. غير موافق بشدة.

فَهْرَسُ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ

- الاختيار لتعليل المختار. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي. تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن. ط ١، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م. ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- إدارة منظمات الأعمال الخاصة. المنصور، كاسر نصر ودياب، د. عبد الحميد أحمد. ط ١، د.م: خوارزم العلمية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- أسنى المطالب شرح روضة الطالب. الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، زين الدين أبو يحيى السنيكي. تحقيق: محمد محمد تامر. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٠م.
- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك. الكشناوي، أبو بكر بن حسن بن عبد الله. ط ٢، د.م: دار الفكر، د.ت.
- الأشباه والنظائر. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. ط ١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- الأعلام. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي. ط ١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
- الاقتصاد السياسي الحديث. بيضون، توفيق سعيد. ط ٣، د.م: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. المرادوي، علاء الدين علي سليمان. تحقيق: محمد حامد الفقي. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ابن النجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف المصري الحنفي. ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات. ط ١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي. الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل. تحقيق: طارق فتحي السيد. ط ١، د.م: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

التسعير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله. الدّرّيني، فتحي. د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة. المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين. د.ط، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صباح، د.ت.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، علاء الدين. ط ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م. ط ٢، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع. الشوكاني، محمد بن علي. د.ط، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- البناية شرح الهداية. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد. تحقيق: محمد حجي وآخرون. ط ٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الملقّب بمرتضى. المحقق: مجموعة من المحققين. د.ط، د.م: دار الهداية، د.ت.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الحنفي. ط ١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ.
- التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر. د.ط، د.م: دار سحنون، د.ت.
- التسعير في نظر الشريعة الإسلامية. د. الصالح، محمد أحمد. مجلة البحوث الإسلامية. العدد الرابع، ١٣٩٨هـ، ص ٢٥٤.
- التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- التلقين في الفقه المالكي. الثعلبي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي. تحقيق: محمد بو خبزة الحسني التطواني. ط ١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ.

- توضيح الأحكام من بلوغ المرام. البسام، أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم التميمي. ط ٥، مكة المكرمة: مكتبة الأسد، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط ١، د. م: دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.
- جمهرة اللغة. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي. المحقق: رمزي منير بعلبكي. ط ١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧ م.
- الجوهرة النيرة. الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي اليمني الحنفي. ط ١، د. م: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢ هـ.
- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار). ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض. ط ١، د. م: دار عالم الكتب، ١٤٢٣ هـ. ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- حاشية البجيرمي على شرح المنهج (التجريد لنفع العبيد). البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي. د. ط، د. م: مطبعة الحلبي، ١٣٦٩ هـ.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي. د. ط، د. م: دار الفكر، د. ت.
- الحاوي الكبير. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. ط ١، بيروت: دار الفكر، د. ت. المحقق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- الحسبة في الإسلام. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي. حققه وعلق عليه: علي بن نايف الشحود. ط ٢، د. م: د. ن، ١٤٢٥ هـ وعدل بتاريخ ١٤٢٨ هـ.

التسكير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

- الذخيرة. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. تحقيق: محمد حجي وآخرون. ط ١، د.م: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. تحقيق: زهير الشاويش. ط ٣، د.م: المكتب الإسلامي، ١٤١٢ هـ.
- سنن أبي داود. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- السنن الكبرى وفي ذيله الجواهر النقي. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. ط ١، الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٤ هـ.
- شرح التلقين. المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي. تحقيق: محمد المختار السلامي. ط ١، د.م: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨ م.
- الشرح الكبير على متن المقنع. ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين. أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار. د.ط، د.م: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ت.
- شرح حدود ابن عرفة. الأنصاري، محمد بن قاسم، أبو عبد الله، الرصاع التونسي المالكي. ط ١، د.م: المكتبة العلمية، ١٣٥٠ هـ.
- شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي. ط ١، د.م: عالم الكتب، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- الطرق الحكمية. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. ط ١، (د.ط)، د.م: مكتبة دار البيان، د.ت. ط ٢، المحقق: نايف بن أحمد الحمد. الطبعة الأولى، د.م: دار عالم الفوائد، ١٤٢٨ هـ.
- العدة شرح العمدة. المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين. د.ط، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٠ م.
- العناية شرح الهداية. البابري، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي. د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

- العين. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي. د. ط، د. م: دار ومكتبة الهلال، د. ت.
- الغرر البهية في شرح منظومة البهجة الوردية للعمر بن مظفر ابن وردى. الأنصاري، زكريا بن محمد. ضبط نصه وفصل المنظومة وخرج أحاديثه: محمد عبد القادر عطا. ط ١، د. م: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- فتح العزيز بشرح الوجيز في الفقه الشافعي (الشرح الكبير). الرافعي، عبد الكريم بن محمد القزويني. د. ط، د. م: دار الفكر، د. ت.
- الفقه الميسر. الطيار، عبد الله بن محمد، والمطلق، عبد الله بن محمد، والموسى، محمد بن إبراهيم. ط ١، الرياض: مدار الوطن للنشر، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. ط ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- قواعد الفقه. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. ط ١، كراتشي: الصدف، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- القواعد. ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن، البغدادي الدمشقي السلامي. د. ط، د. م: دار الكتب العلمية، د. ت.
- الكافي في فقه أهل المدينة. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي. تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني. ط ٢، د. م: مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ.
- كشف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي. ط ١ / د. ط، د. م: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ. ط ٢ / د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي. ط ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

التسكير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. داماد أفندي شيخي زاده عبد الرحمن بن محمد بن سليمان. خرّج آياته وأحاديثه: خليل عمران منصور. ط ١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم الحراني، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. د.ط، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- المجموع شرح المذهب للشيرازي. النووي، محيي الدين بن شرف. حققه وعلق عليه وأكمّله بعد نقصانه: محمد نجيب المطيعي. ط ١/د.ط، د.م: مكتبة الإرشاد، (د.ت). ط ٢/د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة. ابن مازة، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز، البخاري الحنفي. تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي. ط ١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
- مختار الصحاح. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي. المحقق: يوسف الشيخ محمد. ط ٥، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية-الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- مختصر المزني. المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم. د.ط، د.م: دار المعرفة، ١٤١٠هـ.
- مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان. قدرى باشا محمد. ط ٢، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٠٨هـ - ١٨٩١م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل. ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله الشيباني. د.ط، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي ثم الحموي. د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.
- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده. ط ٢، د.م: المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

- معجم اللغة العربية المعاصرة. د. أحمد مختار عبد الحميد عمر. ط ١، د.م: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية، مصطفى إبراهيم، الزيات أحمد، عبد القادر حامد، النجار محمد. د.ط، القاهرة: دار الدعوة، د.ت.
- معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي. المحقق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، د.م: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الشرييني، شمس الدين محمد بن الخطيب. ط ١/ اعنتني به: محمد خليل عيتاني. ط ١، د.م: دار المعرفة، ١٤١٨هـ. ط ٢/ د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- المغني. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي. د.ط، د.م: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. حققه وعلق عليه: محمود الأرناؤوط، ياسين محمود الخطيب. ط ١، جدة - المملكة العربية السعودية: مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- المنتقى شرح الموطأ. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي. ط ١، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.
- منتهى الإرادات. ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي. المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط ١، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- المنشور في القواعد الفقهية. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. ط ٢، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥هـ.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. الخطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المالكي. ط ٣، د.م: دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- نظام العمل. الصادر بالمرسوم الملكي رقم: م/٥١، وتاريخ: ٢٣/٨/١٤٢٦هـ، المادة الثانية، والمادة السادسة والعشرون.

التسعير وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

- النظرية الاقتصادية الجزئية (رؤية إسلامية). البغدادي، مروة فتحي. ط ١، د.م: مكتبة المتنبّي، ١٤٣٨هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد الطناحي. د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات. أبو زيد القيرواني، عبد الله بن عبدالرحمن. تحقيق: محمد الأمين بوخبزة. ط ١، د.م: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.
- نيل الأوطار. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني. تحقيق: عصام الدين الصبابطي. ط ١، مصر: دار الحديث، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- الهداية شرح بداية المبتدي. المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر. ط ١/اعتنى بإخراجه وتنسيقه وتخريج أحاديثه: نعيم أشرف نور أحمد. ط ١، د.م: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٤١٧هـ. ط ٢/المحقق: طلال يوسف. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت. ط ٣/د.ط، د.م: المكتبة الإسلامية، د.ت.

Bibliography

- *al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar*. Al-Musali, Abdullah Ibn Mahmud Ibn Mudud al-Musali al-Hanafi, Majd Al-Din Abu Al-Fadl Al-Hanafi. Edited by: Abd al-Latif Muhammad Abd al-Rahman, 1st Edition, Cairo: Al-Halabi Press, 1359H - 1937. 2nd Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1429H - 2005.
- *Idarat Munazamat Ala?mal Alkhasa (Private Business Organizations Management)*. Al-Mansour, Kasir Nasr and Diab, Dr. Abdul Hamid Ahmed. 1st Edition, (d.m), KHAWARIZM ACADEMIC, 1432H - 2011.
- *asna al mataleb sharh rawdat al-talib*. Al-Ansari, Zakariya bin Muhammad bin Zakaria, Zain Al-Din Abu Yahya Al-Sunaiki. Edited by: Muhammad Muhammad Tamer. 1st Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1422H - 2000.
- *ashal almadarik sharh irshad alsaalik fi madhhab imam al'ayimat malik*. Al-Kishnawi, Abu Bakr bin Hassan bin Abdullah, 2nd Edition, (d.m), Dar Al-Fikr, (d.t).
- *al'ashbah wa alnazayir*. Al-Subki, Taj Al-Din Abdul-Wahhab bin Taqi Al-Din. I 1, (d.m), Dar al-Kutub al-Ilmiya. 1411H.
- *al-a?lam*. Al-Zarkali, Khair Al-Din bin Mahmoud bin Muhammad bin Ali bin Faris Al-Dimashqi. 15th Edition, Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin, 2002.
- *Aliqtisad assiasi Alhadith (Modern Political Economy)*. Beydoun, Tawfiq Said. 3rd Edition, (d.m), University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, 1414H.
- *alinsaf fi maerifat alraajih min alkhilaf ?alaa madhhab alamam 'ahmad bin hanbal*. Al-Mardawi, Aladdin Ali Suleiman. Edited by: Muhammad Hamid Al-Fiqi. (D.T), Beirut: DAR IHYA AL-TURATH AL-ARABI, (D.T).
- *al-Bahr ar-Raiq sharh Kanz ad-Daqaiq*. Ibn al-Nujaim, Zain al-Din Ibn Ibrahim Ibn Muhammad Almarouf Almasri Al-Hanafi. Recorded and extracted its verses and hadiths: Zakaria Omeirat. 1st Edition, (d.m), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1418H.
- *bahr almadhhab fi furu? almadhhab alshaafieii*. Al-Ruyani, Abu Al-Mahasin Abdul-Wahed bin Ismail. Edited by: Tariq Fathi Al-Sayed. 1st Edition, (d.m), Dar al-Kutub al-Ilmiya, 2009.
- *buhuth muqaranat fi alfiqh al'islami wa usuluh*. Al-Derini, Fathi. (D. T), Beirut: AR-RESALAH PUBLISHERS, 1429H - 2008.
- *bidayat almubtadi fi fiqh al'imam abi hanifa*. Al-Marginani, Ali bin Abi Bakr bin Abdul Jalil Al-Farghani, Abu Al-Hassan Burhan Al-Din. (DT), Cairo: Muhammad Ali Sobh Bookshop and Press, (D.T).
- *Bada'i? Al-Sanai? Fi Tartib Al-Sharai?*. Kasani, Aladdin. 1st Edition, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1982. 2nd Edition, (d.m), Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1406H - 1986.
- *albadr altaali? bimahasin ma ba?d alqarn alsaabi?*. Al-Shawkani, Muhammad bin Ali. (Dr. I), Cairo: Dar al-Kitab al-Islami, (DT).
- *Al-Binaya Sharh Al Hidayah*. Al-Aini, Abu Muhammad Mahmoud bin Ahmed bin Musa bin Ahmed bin Hussein Al-Ghitabi Al-Hanafi Badr Al-Din, 1st Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1420H - 2000.

- *albayan wa altahsil wa alsharh wa altawjih wa altaeil limasayil almustakhraja*. Ibn Rushd Al-Qurtubi, Abu Al-Walid Ahmed. Edited by: Muhammad Hajji and others. 2nd Edition, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 408H -1988.
- *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razzaq Al-Hussaini, Abu Al-Fayd, nicknamed Mortada. Edited by: A group of verifiers. (D.T), (D.M), Dar Al-Hedaya, (D.T).
- *tabyin alhaqayiq sharh kanz aldaqayiq*. Al-Zaila'i, Othman bin Ali bin Mahjen Al-Barei, Fakhr Al-Din Al-Hanafi. 1st Edition, Cairo, al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1313H.
- *al-Tahrir wa'l-Tanwir*. Ibn Ashour, Mohamed Eltaher, (D.T), (D.M), Dar Sahnoun, (D.T).
- *altas'ir fi nazar alshari'a al'islamia*. Dr. Al-Saleh, Muhammad Ahmad. Islamic Research Journal, 4th Edition, 1398H·the page 254.
- *Al-Ta'rifat*. Al-Jarani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zain Al-Sharif. Edited by: Edited and corrected by a group of scholars under the supervision of the publisher. 1st Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyya, 1403H - 1983.
- *At Talqin fi al-fiqh al-Maliki*. Al-Thalabi, Abu Muhammad Abdul-Wahab bin Ali bin Nasr Al-Baghdadi Al-Maliki. Edited by: Muhammad Bu Khubza Al-Hassani Al-Tetoani. 1st Edition, (d.m), Dar al-Kutub al-ilmiyya, 1425H.
- *Tawdh al-ahkam min Bulugh al-maram*. Al-Bassam, Abu Abdul Rahman Abdullah bin Abdul Rahman bin Saleh bin Ibrahim Al-Tamimi. 5th Edition, Makkah Al-Mukarramah: maktabat al'asadi, 1423H - 2003.
- *aljami? almusnad alsahih almukhtasar min umur rasul Allah (PBUH) wa sunanih wa ayaamih*. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Jaafi. Edited by: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, 1st edition (d.m), Dar Touq Al-Najat, 1422H.
- *jamharat al-Lugha*. Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad Ibn Al-Hassan Al-Azdi. Edited by: Ramzi Mounir Baalbaki, 1st edition, Beirut, Dar El Ilm Lilmalayin, 1987.
- *al-Jawhara al-Nayra*. Al-Zubaidi, Abu Bakr bin Ali bin Muhammad Al-Hadadi Al-Abadi Al-Yamani Al-Hanafi, 1st edition, (d.m), al-Maba'ah al-Khayriyah, 1322H.
- *hashiat ibn 'abidin (rad almuhtar alaa alduri almukhtar sharh tanwir alabsar)*. Ibn Abdeen, Muhammad Amin bin Omar. Study, verication and commentary: Adel Ahmed Abdel Mawgod and Ali Mohamed Awad. I 1, (d.m), Dar Alam Al-Kutub, 1423H. 2nd edition, Beirut: Dar Al-Fikr, 1412H - 1992.
- *hashiat albijarmi 'ala sharh almanhaj (altajrid linaf? al'abid)*. Al-Bajirmi, Suleiman bin Muhammad bin Omar Al-Masri Al-Shafi'i. (D.T), (D.M), Al-Halabi Press, 1349H.
- *hashiat aldasuqi 'alaa alsharh alkabir*. Al-Desouki, Muhammad bin Ahmed bin - Arafa Al-Maliki. (D.T), (D.M), Dar Al-Fikr, (D.T).
- *alhawī alkabir*. Al-Mawardi, Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Basri. 1st edition, Beirut: Dar Al-Fikr, (D.T). Edited by: Sheikh Ali Muhammad Moawad, Sheikh Adel Ahmed Abdel Mawgod. 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1419H-1999.

- *alhisba fi alislam*, ibn Taymia, Taqiu al-Din Abu al-Abbas Ahmed Ibn Abd al-Halim Ibn Abd al-Salam Ibn Abdullah Ibn Abi al-Qasim Ibn Muhammad al-Harabi al-Hanbali al-Dimashqi. Edited and commented on by: Ali bin Nayef Al-Shahoud. 2nd edition, (d.m), (d.n), 1425H and amended in the year 1928H.
- *aldhakhira*. Al-Qarafi, Abu Al-Abbas Shihab Al-Din Ahmed bin Idris bin Abdul Rahman Al-Maliki. Edited by: Muhammad Hajji and others. 1st edition, (d.m), Dar al-Gharb al-Islami, 1994.
- *rawdāt altaalibin wa umdat almuftin*. Al-Nawawi, Muhyiddin Yahya bin Sharaf. Edited by: Zuhair Al-Shawish. 3rd edition (d.m.), al-maktab al-islami, 1412H.
- *sunan abi dawud*. Al-Sijistani, Abu Dawood Suleiman bin Al-Ash'ath. (Dr.), Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi (D.T).
- *alsunan alkuabraa wa fi dhaylih aljawhar alnaqi*. Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmed bin Al-Hussein bin Ali. 1st edition, India: *majlis daerat alma'arif alnizamia*, 1344H.
- *sharh altalqin*. Almazri, Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Omar Al-Tamimi. Edited by: Muhammad Al-Mukhtar Al-Salami. 1st edition, (d.m), Dar al-Gharb al-Islami, 2008.
- *alsharh alkabir ?ala matn almuqana?*. Ibn Qudamah, Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Ahmad al-Maqdisi al-Jamaili al-Hanbali, Abu al-Faraj, Shams al-Din. Supervised by: Muhammad Rashid Reda Sahib Al-Manar. (D.T), (D.M), Dar Al-Kitab Al-Arabi for Publishing and Distribution, (D.T).
- *sharh hudud ibn ?arafa*. Al-Ansari, Muhammad bin Qasim, Abu Abdullah, Alrisa Altuwnisi Almaliki. 1st edition (d. m), al-maktaba al-ilmia, 1350H.
- *sharh muntaha al-iradat*. Al-Bahooti, Mansour bin Yunus bin Salah Al-Din bin Hassan bin Idris Al-Hanbali. 1st edition, (d. m), alam al kutub, 1414H - 1993.
- *al turuq al hikmaia*. Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayoub ibn Saad Shams al-Din. 1st edition /(D.T), (D.M), Dar Al-Bayan, (D.T). 2nd edition, edited by: Nayef bin Ahmed Al-Hamad. 1st edition, (d.m), Dar Alam Al-Fawaed, 1428H.
- *al-udah sharh al-umdah*. Al-Maqdisi, Abdul Rahman bin Ibrahim bin Ahmed, Abu Muhammad Bha' Al-Din. (D.T), Cairo, Dar Al-Hadith, 1424H-2000.
- *al ?inayah sharh al hidaya*. Al-Babarti, Muhammad bin Muhammad bin Mahmoud, Akmal Al-Din Abu Abdullah Ibn Sheikh Shams Al-Din Ibn Sheikh Jamal Al-Din Al-Rumi. (D.T), (D.M), Dar Al-Fikr, (D.T).
- *al-?ayn*. Al-Farahidi, Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed bin Amr bin Tamim Al-Basri. Edited by: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai. (D.T), (D.M), dar wa maktabat al-hilal, (D.T).
- *al gharar albahiah fi sharh manzumat al bahjah alwardiat lil-umar ibn muzaffar ibn wardi*. Al-Ansari, Zakaria bin Muhammad. Its text, and hadiths edited and verified by: Muhammad Abdul Qadir Atta. 1st edition, (d.m), Dar al-Kutub al-ilmia, 1418H.
- *fatah al-aziz bisharh alwajiz fi alfiqh alshaafiei (alsharh alkabir)*. Al-Rafei, Abdul Karim bin Muhammad Al-Qazwini. (D.T), (D.M), Dar Al-Fikr, (D.T).

- *al-fiqh al-muyassar*. Al-Tayyar, Abdullah Muhammad, and Al-Mutlaq, Abdullah Muhammad, and Al-Musa, Muhammad bin Ibrahim, 1st edition, Riyadh: Madar Al-Watan for Publication, 1432H - 2011.
- *Al-Qamus Al-Muhit*. Al-Fayrouz Abadi, Majd Al-Din Abu Taher Muhammad bin Yaqoub. Edited by: The Office of Heritage Investigation at the Resala Foundation, under the supervision of: Muhammad Naim Al-Arqossi. 8th edition, Beirut: Al-Resala Foundation for Printing, Publication and Distribution, 1436H - 2005.
- *qawa?id alfiqh*. Al-Barakti, Muhammed Ameer Al-Ehsan Al-Mujadadi. 1st edition, Karachi, Al-Sadaf, 1407H - 1986.
- *alqawa?id*. Ibn Rajab al-Hanbali, Zain al-Din Abd al-Rahman bin Ahmad al-Hassan, al-Baghdadi al-Dimashqi al-Salami. (D.T), (D.M), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, (D.T).
- *alkafi fi fiqh ahl almadina*. Ibn Abd al-Bar, Abu Omar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Asim al-Nimri al-Qurtubi. Edited by: Mohamed Mohamed Ahyed Ould Madik Al-Mauritani. 2nd edition, (D.T), Riyadh Modern Library.
- *Kashshaf al-qina? ?an matn al-iqna?*. Al-Bahooti, Mansour bin Yunus bin Salah Al-Din bin Hassan bin Idris Al-Hanbali. 1st edition /(d. i), (d.m), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1402H. 2nd edition /(D.T), Beirut, Dar Al-Fikr, (D.T).
- *lisan al-arab*. Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram bin Ali, Abu al-Fadl Jamal al-Din al-Ansari al-Ruwaifae al-Afriqi. 3rd edition, Beirut: Dar Sader, 1414H.
- *Majma? al-Anhur Fi Sharhi Multaqa al-Abhur*. Damad Effendi Sheikhi Zada Abdulrahman bin Muhammad bin Suleiman. Its ayah and hadiths edited by: Khalil Imran Mansour, 1st edition, (d.m), Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1419H.
- *Majmu? al Fatawa*, Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad ibn Abd al-Halim al-Harani, Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim. (D.T), Al Madinah Al Nabawiyah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1416H-1995.
- *al-Majmu? sharh al-Muhadhdhab lil-Shirazi*. Al-Nawawi, Muhyiddin bin Sharaf. Edited, commented on, and completed after being reduced: Muhammad Najeeb Al-Mutaie. 1st edition /(D.T), (D.M), Al-Irshad Library, (D.T). 2nd edition /(D.T), (D.M), Dar Al-Fikr, (D.T).
- *almuhit alburhaniu fi al fiqh alnuemani fiqh al imam abi hanifa*. Ibn Maza, Burhan Al-Din Abu Al-Maali Ahmed bin Abdulaziz, Al-Bukhari Al-Hanafi. Edited by: Abdul Karim Sami Al-Jundi. 1st edition, (d.m), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1424H.
- *Mukhtar Al-Sahah*. Al-Razi, Zain Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir Al-Hanafi. Edited by: Youssef Al-Sheikh Muhammad Taha, Beirut - Saïda: Al-Asriya Library - Al-Dar Al-Namouzajeyah, 1420H - 1999.
- *Mukhtasar al-Muzani*, Almuzni, Ismail bin Yahya bin Ismail, Abu Ibrahim. (D.T), (D.M), House of Knowledge. 1410H.
- *murshid al heiran ilaa ma?rifat ahwal al-insan*. Qadri Pasha Muhammad. 2nd edition, Cairo: The Great Amiri Press, 1308H - 1891.
- *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Ibn Hanbal, Ahmed Abu Abdullah Al Shaibani. (D.T), Cairo: Cordoba Foundation, (D.T).
- *al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir*. Al-Fayoumi, Ahmed Muhammad bin Ali and then al-Hamwi. (D.T), Beirut, al-maktabat al-ilmia, (D.T).

- *Matalib uli al-nuha fi sharh Ghayat al-muntaha*. Al-Suyuti, Mustafa bin Saad bin Abdo. 2nd edition, (D.M), The Islamic Office, 1415H - 1994.
- *Mu'jam Allughat Alarabiat Almu'asira*. Dr. Ahmed Mukhtar Abdel Hamid Omar. 1st edition, (D.M), World of Books, 1429H-2008.
- *Al-Mujam Al-Wasit*. The Arabic Language Complex, Mustafa Ibrahim, Al-Zayat Ahmed, Abdel Qader Hamid, Al-Najjar Muhammad. (D.T), Cairo: Dar Al-Dawah, (D.T).
- *Mu'jam Maqayyis al-Lughah*. Ibn Faris, Ahmed bin Zakaria Al-Qazwini Al-Razi. Edited by: Abd al-Salam Muhammad Haroun, (D.T), (D.M), Dar al-Fikr, 1399H - 1979.
- *Mughniy almuhtaj ila ma'rifat ma'ani alfaz alminhaj*. Al-Sherbiny, Shams Al-Din Muhammad bin Al-Khatib. I 1 / Take care of: Muhammad Khalil Eitan. 1st edition, (D.M), Dar Al-Maarifa, 1418H. 2nd edition /(D.T), Beirut: Dar Al-Fikr, (D.T)
- *al-Mughni*. Ibn Qudamah, Abu Muhammad Muwaffaq al-Din Abdullah bin Ahmed bin Muhammad al-Jama'ili al-Maqdisi, then al-Dimashqi al-Hanbali. (D.T), Cairo Library, 1388H - 1998.
- *al-Muqni? fi fiqh al-Imaam Ahmad bin Hanbal Al-Shaibani*. Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad Muhammad al-Maqdisi. Edited and commented on by: Mahmoud Al-Arnaout, Yassin Mahmoud Al-Khatib, 1st Edition, Jeddah - Saudi Arabia: Al-Sawadi Bookshop for Distribution, 1421H - 2000.
- *Muntaqa Sharh al-Muwatta*. Al-Baji, Abu Al-Walid Suleiman bin Ayoub bin Warith Al-Tajbi Al-Qurtubi. 1st Edition, Egypt: Al-Saada Press, 1332H.
- *Muntaha al-Iradat*. Ibn al-Najjar, Taqi al-Din Muhammad ibn al-Hanbali, edited by: Abdullah ibn Abd al-Muhsin al-Turki. 1st Edition, (D.M), Al-Resala Foundation, 1419H - 1999.
- *Al Manthur fi al Qawa'id al Fiqhiyah*. Zarkashi, Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahader. 2nd Edition, Kuwaiti Ministry of Awqaf, 1405H.
- *Mawahib AL-Jalil li Sharh Mukhtasar Khalil*. Alhitab Alrrueyny, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abdul Rahman Al-Tarabulsi, Al-Mghrabi Al-Maliki. 3rd Edition, (D.M), Dar Al-Fikr, 1412H - 1992.
- *Nizam Al'amal (Labor Law)*, Issue by Royal Decree No. M/51, dated: 23/8/1426H, Article Two, Article Twenty-six.
- *An Nazaria Aliqtisadia Aljuzeia Microeconomic Theory (an Islamic view)*. Al-Baghdadi, Marwa Fathi. 1st Edition, (D.M), Al-Mutanabbi Bookshop, 1438H.
- *An-nihaya fi gharib al-hadith wa'l athar*. Ibn al-Atheer, Majd al-Din Abu al-Saadat al-Mubarak bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim al-Shaibani al-Jazari. Edited by: Taher Ahmad Al-Zawi and Mahmoud Muhammad Al-Tanahi. (D.T), Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyah, 1399H - 1979.

التسعين وأثره في واقع المملكة دراسة فقهية تطبيقية

- *al-nawadir wa al-ziyadat ?ala ma fi almudawanat min ghayriha min al'umahat.* Abu Zaid al-Qayrawani, Abdullah Abd al-Rahman. Edited by: Mohamed El Amine Boukhabza. 1st Edition, (D.M), Dar Al-Gharb Al-Islami, 1999.
- *Nayl al-Awtar.* Al-Shawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah Al-Yamani. Edited by: Issam El-Din El-Sababy. 1st Edition, Egypt: Dar Al-Hadith, 1413H - 1993.
- *Al-Hidayah fi Sharh Bidayat al-Mubtadi.* Al-Marginani, Burhan Al-Din Abu Al-Hassan Ali bin Abi Bakr. 1st Edition/ Taken care of, produced, coordinated and edited its hadiths by: Naim Ashraf Nour Ahmed. 1st Edition, (D.M), Department of the Qur'an and Islamic Sciences, 1417H. 2nd Editor: Talal Youssef. (D.T), Beirut: Arab Heritage Revival House (D.T). 3rd Edition (D.T), (D.M), The Islamic Library, (D.T).

* * *

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

أ. د. مازن بن عبد اللطيف بن عبد الله البخاري^(١)

(قدم للنشر في ١٩/٠٨/١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ٢٦/٠٩/١٤٤٣هـ)

المستخلص: اقتصر هذا البحث على دراسة المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا دراسة تطبيقية، وجاء في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وتضمن المبحث الأول التعريف بالمقاصد التحسينية من خلال تعريف المقاصد التحسينية، وأقسامها، ومكملاتها، وطرق معرفتها، وتمييزها عن المقاصد الحاجية، وتضمن المبحث الثاني التعريف بالوصايا والأخلاق، من خلال التصور التام للوصية، وبيان خصائص الأخلاق في الشريعة الإسلامية، ثم كان المبحث الثالث وفيه دراسة تطبيقية للمقاصد التحسينية في كتاب الوصايا وفيه ستة مطالب، ونهجت في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث تم استقراء مواطن المقاصد التحسينية في باب الوصايا من مظانها، ثم الوقوف على أقوال أهل العلم التي تظهر المقاصد التحسينية في باب الوصايا، وتطبيقها على المسائل المبحوثة، وجاءت الخاتمة متضمنة أهم النتائج والتوصيات التي كشفت عنها الدراسة، أن تنزيل المقاصد التحسينية على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيداً من النظر والتحديد، وهذا يستدعي بدوره مزيداً من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي، وذلك في ضوء الاعتماد على بعض القواعد والأعراف الاجتماعية التي ينبغي الاعتداد بها في تشغيل القواعد الأصولية، وتطبيق الأحكام الشرعية التحسينية بناءً على قاعدة «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»، وأن التقصيد الجزئي خادمٌ للمكلفين، وأخذٌ بيدهم في طريق التعبد السليم، فمن أدرك المقاصد الجزئية صان نفسه عن الممارسة الصورية الفجة للشعائر والأحكام، وعبد الله على بصيرة، وذاق من حلاوة عبادته ما يزيد شداً على حبل الدين، واستزاد من الطاعة وذلك من أعظم الخيرات، وكذلك لا بد من الكتابة في موسوعة المقاصد الجزئية ترتب على الأبواب الفقهية المعروفة، وكذلك إنجاز بحوثٍ عن التقصيد النوعي تعني بمساره التاريخي وضوابطه ووظائفه، فما زال علم المقاصد يحتاج إلى مزيدٍ من البحث العلمي.

الكلمات المفتاحية: المقاصد، المقاصد التحسينية، الوصايا، الأخلاق، تطبيقية.

(١) أستاذ أصول الفقه بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة.

البريد الإلكتروني: Mbukary@Kau.edu.sa



Improvement Objectives in the book entitled 'Al-Wasaya' (Wills): An Applied Study

Prof. Mazin Abdulattif Albukhari

(Received 01/04/2021; accepted 27/04/2022)

Abstract: This study is limitedly concerned with improvement objectives in the book entitled 'Al-Wasaya (Wills): An Applied Study'. It consists of an introduction, three sections and a conclusion.

In the first section, a definition of improvement objectives is provided by explaining its, types and complementary aspects, methods of identification and distinction when compared to requirement objectives. The second section has shed light on definition of wills and ethics through full perception of will and characteristics of ethics in Islamic Shariah. The third section is an applied study to the improvement objectives in the book entitled 'Al-Wasaya' or (Wills) through six sub-titles. To this aim, the researcher has employed the analytical inductive methodology where the aspects of improvement purposes have been induced in the Chapter entitled 'Al-Wasaya'. Afterwards, quotations of the scholars highlighting the improvement objectives have been recognized and applied to the issues - subject to investigation.

Eventually, a conclusion of the study has referred to the most significant findings and recommendations. First, improvement objectives applied to partial and special cases require more consideration and further identification - a matter that would in turn need further study to comprehend the nature and mechanism of individual vs. societal interaction in the light of having a number of social customs and traditions. This will be duly observed when applying the fundamental rules and improved provisions of Islamic Shariah given the rule of 'what is known by custom is as a condition'. Partial intention is deemed a tool serving those charged 'mukalafin', leading them on the path of proper worship. Hence, whosoever realizes partial objectives will protect himself from the crude shameful practice of rituals and rulings, and worship ALLAH with insightfulness, and then he/ she will taste the sweetness of his worship that adds to his Religion increased obedience and this is one of the greatest good deeds.

Moreover, it is recommended that scholars write in an encyclopedia of partial objectives arranged in alignment with known jurisprudential chapters. Also, there should be research on qualitative objective concerned with its historical course, its constraints and functions as the discipline concerned with Shariah Purposes and objectives is still in need of further academic research and studies.

Key words: Purposes, Purposes Improvement, Commandments, Ethics, Applied.

مقدمة

الحمد لله الذي أرشد الخلق إلى أكمل الآداب، وفتح لهم من خزائن رحمته وجوده كل باب، أنار بصائر المؤمنين فأدركوا الحقائق وطلبوا الثواب، وأعمى بصائر المعرضين عن طاعته فصار بينهم وبين نوره حجاب، هدى أولئك بفضلته ورحمته وأضل الآخرين بعدله وحكمته، إن في ذلك لذكرى لأولى الألباب، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك العزيز الوهاب، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث بأجل العبادات، وأكمل الآداب، صلى الله عليه وعلى جميع الآل والأصحاب، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم المآب، وسلم تسليمًا.

أما بعد؛ إن المقاصد التحسينية وسيلة لحفظ المقاصد الضرورية والحاجية، وتعد مظهرًا من مظاهر الحضارة، وكمال الشريعة، وارتقاءً بالنفس البشرية، فمكارم الأخلاق من أسس مقاصد الشريعة الذي تتوحد فيه المقاصد الأصلية والتبعية؛ لأن موضوعها الإنسان الذي استخلفه الله في الأرض، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال النبي ﷺ: (بعثت لأتمم صالح الأخلاق)»، وتنجلي المقاصد التحسينية عند شح النفس، والتمسك بالدنيا، وإن باب الوصايا من أظهر تلك المواطن، فهو مقدم على الميراث فقال تعالى: ﴿مَنْ بَعَدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا﴾ [النساء: ١١]، وشح النفس والتعلق بالدنيا يظهر في الميراث، مع أن الميراث ينتقل إلى من انتفع بهم العبد في الدنيا، فإن الله ﷻ أوصى الآباء بالأبناء في هذا الوطن، فقال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ [النساء: ١١]، فعند نقل المال إلى غير هؤلاء تكون النفس أكثر شحًا، وتعلقًا بالدنيا، فجاءت الشريعة تعالج

(١) المستدرک، للحاکم (٢/ ٦٧٠)، حدیث رقم (٤٢٢١)، من حدیث أبي هريرة ؓ، قال الحاکم: «هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم».

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

مرض النفوس، وتخرج الدنيا من القلوب، بوسائل وأساليب تحقق تلك المقاصد التحسينية؛ لتكمل الأخلاق وتهذب، فإن النظر في الشريعة من مدخل مقاصدها لترتيب كلياتها وبيان ما يندرج تحتها من جزئيات؛ هو الشرط المنهجي لإنجاز المهمة الحضارية، فالدراسة المقاصدية بأنواعها وتقسيماتها تعد الأوراق العلمية الاجتهادية المتضمنة البحث، والتحليل، والتقويم، والإثراء العلمي في الجانب التنزيلي لتطبيقات المقاصد، وتروم الدراسة في هذا البحث حول هذا المحور فجاء بعنوان: «المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا دراسة تطبيقية».

وقد اقتضت مني هذه الدراسة الرجوع إلى مصادر متعددة، ومراجع مختلفة؛ لاستقاء المادة العلمية، فقد تناغمت في مرجعية هذا البحث المصادر المقاصدية والأصولية، والمدونات الحديثية، والأمهات الفقهية، والدراسات الأكاديمية حسب مقتضى الدراسة؛ والله أسأل التوفيق.

* موضوع البحث:

يكمن موضوع هذا البحث فيما يلي:

- ١- إظهار كمال الشريعة، ورقي الأخلاق، وتهذيب النفس.
- ٢- إظهار اهتمام الشريعة بالجانب السلوكي والأخلاقي.
- ٣- إظهار التكامل المادي والتكافل الاجتماعي بين المسلمين.
- ٤- الوقوف على مقاصد الشارع الحكيم فيما شرعه من أحكام للوصايا.
- ٥- تناغم الفقهاء في استنباط المقاصد والسعي إلى تحقيقها؛ إرضاءً للشارع ﷺ.

* مشكلة البحث:

لقد واجهت في هذا البحث عدة مشكلاتٍ أُلخصها فيما يلي:

- ١- ندرة المصادر والمراجع العلمية التي اهتمت بالدراسات التطبيقية للمقاصدية التحسينية، فعند جمعي للمقاصد التحسينية في باب الوصايا بذلت جهداً كبيراً؛ لتحصيل تلك الغاية، وذلك من خلال التنقيب في كتب المذاهب الفقهية الأربعة، والمنفردة؛ راجياً من ذلك



الوقوف على المقاصد التحسينية.

٢- الاهتمام المقتضب لبعض جوانب المقاصد التحسينية، كمكملات المقاصد التحسينية، وقلة استعمال الفقهاء للمقاصد التحسينية، فكان الوقوف على مادة علمية للمقاصد التحسينية في باب الوصايا شيئاً عزيزاً.

وقد جاء البحث ليجيب على ما يلي:

- ١- ما تعريف المقاصد التحسينية؟
- ٢- ما طرق معرفة المقاصد التحسينية؟
- ٣- ما تعريف الوصايا؟
- ٤- ما التطبيقات التحسينية في باب الوصايا؟

* حدود البحث:

يقتصر هذا البحث على المقاصد التحسينية، وقد تبين من خلال البحث والتنقيب عما يتصل بموضوع المقاصد التحسينية أنه موضوعٌ واسعٌ، متشعب الجهات، متعدد المسؤوليات؛ لذا فإن الدراسة قد اقتصرت على المقاصد التحسينية في باب الوصايا.

* أهداف البحث:

تتلخص أهداف البحث فيما يلي:

- ١- تعريف المقاصد التحسينية.
- ٢- طرق معرفة المقاصد التحسينية.
- ٣- الفرق بين المقاصد التحسينية وغيرها من المقاصد.
- ٤- تعريف الوصايا.
- ٥- تعريف الأخلاق.
- ٦- إظهار المقاصد التحسينية في باب الوصايا، وذلك باستقراء الضوابط والحكم والعلل



المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

الشرعية، وما يبني عليها من فروعٍ فقهيةٍ.

٧- حصر المقاصد التحسينية المتفرقة في بابٍ واحدٍ، ومرجعٍ واحدٍ.

٨- التجديد في الدراسة التطبيقية لعلم المقاصد الشرعية، وذلك من خلال الاقتصار على

المقاصد التحسينية في باب الوصايا.

٩- العمل على مقتضى التعبد لدى المكلفين، والاجتهاد قدر الإمكان، واستفراغ الوسع

في موافقة مقاصد تصرفاتهم مع مقاصد الشارع التي وضعها لهم في شريعته؛ لأن من أهم دواعي

تشغيل النظر المقاصدي هو تنزيل الأحكام الشرعية حسب الحاجات الضرورية والحاجية

والتحسينية، وفي هذا الصدد يقول الشيخ ابن بيه وهو يتحدث عن حالات الاستنجاذ بالمقاصد:

«المراد بالاستنجاذ هو إدراك طبيعة التعامل مع المقاصد وبالمقاصد، وأنها ليست ترفاً ذهنياً

ولا ثقافةً عامةً يتعاطاها الصحفي والاجتماعي، ولا موضوعاً فلسفياً مجرداً أو نظرياً، إنها أداة

لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة، وبالتالي لتكون كذلك؛ لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى

أرض العمليات، ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات»^(١).

* منهج البحث:

يقوم البحث على جانبين؛ جانبٍ نظريٍّ وجانبٍ تطبيقيٍّ، وأسلك في هذا البحث مسلكين

رئيسيين:

الأول: المنهج الاستقرائي: حيث يتناول البحث استقراء مواطن المقاصد التحسينية في

باب الوصايا من مظانها من كتب الفقه، وأصوله، وقواعده، وكتب المقاصد الشرعية، وربما

أتطرق لغيرها من العلوم لكونها وسيلةً إلى المقصود.

الثاني: المنهج التحليلي: حيث يتناول البحث الوقوف على أقوال أهل العلم التي تظهر

(١) مشاهد من المقاصد، ابن بيه، (ص ١٥٤).

المقاصد التحسينية في باب الوصايا، وتطبيقها على المسائل المبحوثة.

وأما منهجي في ترتيب البحث وتنسيقه فمن خلال الالتزام بالمعايير العلمية المعروفة وهي:

١- عزو الآيات القرآنية الكريمة إلى مواضعها، بين معكوفتين [السورة: رقم الآية]، وألتزم

بكتابة الآية بالرسم العثماني.

٢- تخريج الأحاديث النبوية الواردة في البحث والآثار، فإن كان الحديث في الصحيحين أو

أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو إلى أحدهما، فإن لم يكن فيهما بحث في السنن وغيرها من المسانيد

وكتب الحديث، ثم نقلت حكم العلماء أو أحدهم على الحديث واكتفي به مرة واحدة في أول موطن

يذكر فيه الحديث، كما أنني أذكر اسم الصحابي الراوي للحديث، وجعلت متن الحديث بين

قوسين (...)، وخرجته في الهامش بذكر اسم الكتاب، والجزء، والصفحة، ورقم الحديث.

٣- التعريف بالمصطلحات الغريبة والغامضة الواردة بالبحث، فإن كانت تخص فرقة، أو

مذهباً معيناً رجعت إلى كتبه وبينت مراده، مع بيان الحكم الشرعي فيه.

٤- أنسب الآيات الشعرية لقائلها مع إحالتها إلى الدواوين الشعرية، أو المصادر الأدبية،

وكل هذا على قدر الطاقة والاستطاعة.

٥- أتناول المسائل العلمية معظماً فيها الدليل، مرتدياً ثوب الإنصاف.

٦- ألتزم بقواعد اللغة العربية، وعلامات الترقيم.

٧- تضمن البحث خاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات، التي تعطي فكرة واضحة عما

يتضمنه البحث، وما توصلت إليه.

٨- ألحقت البحث فهرساً للمصادر والمراجع.

مصاحباً في هذا كله التركيز على موضوع البحث، واجتناب الاستطراد.

*** إجراءات البحث:**

يقوم البحث كما سبق بيانه على جانبين:

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

١- جانبٌ نظريٌّ: تقوم إجراءاته على التقسيمات والتعريفات من مظانها من كتب أهل العلم.

٢- الجانب التطبيقي: تقوم إجراءاته على ما يلي:

أولاً: جمع الأدلة في كل مسألة من مسائل الدراسة التطبيقية.

ثانياً: البحث عن المقاصد التحسينية في المسائل المبحوثة من خلال أقوال أهل العلم، ونظرتهم المقاصدية.

ثالثاً: الوقوف على المقصد التحسيني في كل مسألة وإظهاره.

* تبويب البحث:

يبوب البحث على ثلاثة أقسام:

أولاً: المقدمة:

وفيها مدخلٌ للبحث من خلال بيان موضوع البحث، وحدوده التي تقوم على ثلاثة ركائز وهي: بيان معنى المقاصد التحسينية، ثم بيان معنى الوصايا، ثم التطبيق بينهما ببيان المقاصد التحسينية في باب الوصايا.

وفيها مشكلة البحث التي تقوم على أسئلةٍ يجاب عنها في أهداف البحث، ومن خلال الطرح العلمي.

وفيها منهج البحث الذي أتبعه في البحث، وألتزم فيه بالمعايير العلمية، وطريقة سير إجراءات البحث.

كل هذا ليقف القارئ على ما يُقدّم عليه بنظرةٍ سريعةٍ موجزةٍ، وكيف يسير متن البحث.

ثانياً: محتوى البحث.

ويسير متن البحث على طريقةٍ علميةٍ تصل بالقارئ إلى الغاية المنشودة التي أسعى إليها

من خلاله، والبحث يقوم على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمقاصد التحسينية، وغاية هذا المبحث تصور المقاصد التحسينية تصوراً تاماً، وتميزها عن غيرها من أقسام المقاصد، وذلك من خلال ترتيب معرفي فأبدأ بتعريف المقاصد التحسينية، ثم معرفة أقسام المقاصد التحسينية، ثم معرفة مكملات المقاصد التحسينية، ثم معرفة طرق معرفة المقاصد التحسينية، وأختم هذا المبحث بالفرق بين المقاصد التحسينية والمقاصد الحاجية، وذلك بعد التصور التام للمقاصد التحسينية.

المبحث الثاني: التعريف بالوصايا والأخلاق، والغاية منه التصور التام لمعنى الوصايا والأخلاق، وذلك من خلال الترتيب المعرفي التراكمي، فأبدأ بتعريف الوصايا لغةً واصطلاحاً، ثم مشروعية الوصية من خلال الأدلة الشرعية، وبيان ماهيتها بمعرفة أركان الوصية، ثم تعريف الأخلاق لغةً واصطلاحاً، ومعرفة خصائص الأخلاق في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: الدراسة التطبيقية للمقاصد التحسينية في كتاب الوصايا، وهذا هو الجانب التطبيقي في البحث، ويكون هذا من خلال ستة مطالب، في كل مطلب مسألة تظهر من خلالها المقاصد التحسينية.

ثالثاً: الخاتمة.

وفيها خلاصة البحث، وعصارة الفكر، التي نلخص فيها الرحلة المعرفية، ونرسخ في القلوب والعقول أهم ركائزها، وأدمج إليها ما أطمح إليه من استكمال المسيرة العلمية في هذا الباب.

* الدراسات السابقة:

اطلع الباحث على جميع ما توصل إليه من الدراسات السابقة المنوطة بالمقاصد التحسينية في باب الوصايا، فلم يجد عنواناً مطابقاً لهذا العنوان، أو مضموناً تاماً مثل مضمون البحث، وبعد التتبع والتقصّي وجد بعض الدراسات السابقة التي تتشابه مع البحث في بعض الوجوه، وتنحصر في نوعين:

الأول: دراسات تتعلق بالمقاصد التحسينية:

وفي هذا النوع وقفت على رسالةٍ وحيدةٍ، وهي «المقاصد التحسينية دراسةً أصوليةً تطبيقيةً». إعداد الباحثة: فاطمة عبد الرحمن رده السفياي. وهي رسالةٌ قدمت لنيل درجة الماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، وذلك في عام ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م، وتتكون الرسالة من باين: الباب الأول فيشمل ستة فصولٍ:

الفصل الأول: يشمل تمهيداً، وثلاثة مباحث، وفيه تعريف المقاصد التحسينية.

الفصل الثاني: يشمل ثلاثة مباحث في أقسام المقاصد التحسينية.

الفصل الثالث: يشمل ثلاثة مباحث في مكملات المقاصد التحسينية.

الفصل الرابع: يشمل ثلاثة مباحث في طرق معرفة المقاصد التحسينية.

الفصل الخامس: يشمل ثلاثة مباحث في علاقة المقاصد التحسينية بالمقاصد الضرورية.

الفصل السادس: يشمل ثلاثة مباحث في علاقة المقاصد التحسينية بالمقاصد الحاجية.

أما الباب الثاني: ففيه تمهيدٌ، وأربعة فصولٍ.

الفصل الأول: تطبيقاتٌ على المقاصد التحسينية من قسم العبادات، وفيه عشر مسائل.

الفصل الثاني: تطبيقاتٌ على المقاصد التحسينية من قسم العادات وفيه عشر مسائل.

الفصل الثالث: تطبيقاتٌ على مكملات المقاصد التحسينية من قسم العبادات وفيه عشر

مسائل.

الفصل الرابع: تطبيقاتٌ على مكملات المقاصد التحسينية من قسم العادات وفيه عشر مسائل.

وينفرد بحثي عن تلك الدراسة من خلال محل الدراسة التطبيقية، حيث أن دراسة المقاصد

التحسينية في باب الوصايا لم تتطرق إليها تلك الرسالة.

الثاني: دراساتٌ تتعلق بباب الوصايا:

إن باب الوصايا مفصلٌ في كتب الفقهاء، ولا أستطيع أن أحصي ما كتب فيه، ولكن مناط

دراستي مختلف عما كتبه الفقهاء؛ لأن دراستي للوصايا دراسة مقاصدية، ودراستهم للوصايا دراسة فقهية، وعلى هذا تكون دراستي دراسة تطبيقية، وهي مختلفة عن الدراسة الفقهية الموجودة في كتب الفقه.

* تقسيم البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو التالي:

- المقدمة.
- المبحث الأول: التعريف بالمقاصد التحسينية؛ وفيه خمسة مطالب:
 - المطلب الأول: تعريف المقاصد التحسينية.
 - المطلب الثاني: أقسام المقاصد التحسينية.
 - المطلب الثالث: مكملات المقاصد التحسينية.
 - المطلب الرابع: طرق معرفة المقاصد التحسينية.
 - المطلب الخامس: الفرق بين المقاصد التحسينية والمقاصد الحاجية.
- المبحث الثاني: التعريف بالوصايا والأخلاق؛ وفيه أربعة مطالب:
 - المطلب الأول: تعريف الوصايا.
 - المطلب الثاني: مشروعية الوصية.
 - المطلب الثالث: أركان الوصية.
 - المطلب الرابع: تعريف الأخلاق.
 - المطلب الخامس: خصائص الأخلاق في الشريعة الإسلامية.
- المبحث الثالث: الدراسة التطبيقية للمقاصد التحسينية في كتاب الوصايا؛ وفيه ستة مطالب:
 - المطلب الأول: حث من ماله كثير التوصية بجزء من ماله لغير الورثة يتراوح بين خمسة وثلاثة.

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

- المطلب الثاني: جواز إجازة الورثة ما زاد على الثلث للأجنبي، أو الوصية للوارث إمضاءً لقول المورث.
- المطلب الثالث: تنفيذ وصية المورث في دفنه في مكان محدد.
- المطلب الرابع: جواز الوصية بكل المال لمن لا وارث له.
- المطلب الخامس: جواز الرجوع في الوصية حال حياة الموصي؛ لمراعاة كماليات الورثة.
- المطلب السادس: ليس للموصي إليه أن يوصي إلا أن يجعل إليه.
- الخاتمة؛ وفيه أهم النتائج والتوصيات.
- قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول

التعريف بالمقاصد التحسينية

وفيه خمسة مطالب:

* المطلب الأول: تعريف المقاصد التحسينية.

التعريف بالمقاصد التحسينية يكون من جهتين، جهة بالتعريف الإفرادي، حيث نُعرف كلمة المقاصد وكلمة التحسينية، وجهة بالتعريف اللقبى، حيث نُعرف المقاصد التحسينية إجمالاً، ولا يتحصل التعريف باللقب إلا بعد تصور المفردات، فنشرع أولاً بالتعريف الإفرادي.

تعريف المقاصد لغةً واصطلاحاً:

لغةً: جمع مقصد، والمقصد مصدرٌ ميميٌّ مشتقٌّ من الفعل قصد؛ فالقاف والصاد والبدال أصولٌ ثلاثَةٌ وهي تدل على^(١):

(١) انظر: مقياس اللغة، ابن فارس، (٥/ ٩٥)، مادة (ق ص د).

١- إتيان شيء وأمه^(١): قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ [النحل: ٩].

٢- التوسط وعدم الإفراط والتفريط^(٢): قال تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩].

٣- امتلاء الشيء: فالناقة القصيدة هي المكتنزة الممتلئة لحمًا^(٣).

٤- انكسار الشيء: يقال انقصد الرمح أي انكسر نصفين حتى يبين^(٤).

اصطلاحًا: لقد سلك الفقهاء في تعريف المقاصد مسلكين:

الأول: التعريف بالرسم: حيث سلك المعروفون من خلاله تقريب معنى المقاصد دون الالتزام بشروط التعريف، وكان هذا التعريف غالبًا في تعريفات المتقدمين، قال الأمدى: «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد»^(٥).

الثاني: التعريف بالحد: سلك المعروفون من خلاله إدراك الشمول في التعريف لجميع أقسام المقاصد الشرعية، قال الطاهر بن عاشور: «عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»^(٦).

التعريف بالحد وإن كان كتبه المتأخرون إلا أنه مستقى من علم الأوائل، وهو أجمع وأمنع؛ لأن علم المقاصد قد استقل بذاته ورسمت حدوده.

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، (٣/٣٥٣)، مادة (ق ص د).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، الأزهرى، (٨/٢٧٦)، مادة (ق ص د).

(٣) انظر: مقييس اللغة، (٥/٩٥)، مادة (ق ص د).

(٤) انظر: العين، الخليل بن أحمد، (٥/٥٥)، مادة (ق ص د).

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدى، (٣/٢٧١).

(٦) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، (٢/٢١).

تعريف التحسينية لغةً واصطلاحاً:

لغةً: من حَسَّنَ الشيء فهو حسن^(١)، قال ابن فارس: «الحاء والسين والنون أصلٌ واحدٌ، فالحسن ضد القبح»^(٢)، وبضم الحاء يدل على الجمال^(٣)، قال الراغب: «الحسن: عبارةٌ عن كل مبهجٍ مرغوبٍ فيه، وذلك ثلاثةٌ أُضرب: مستحسنٌ من جهة العقل، ومستحسنٌ من جهة الهوى، ومستحسنٌ من جهة الحس»^(٤).

تعريف المقاصد التحسينية لقباً:

لقد كان للعلماء في تعريف المقاصد التحسينية اتجاهان:

الاتجاه الأول: عرفها على أنها ما لا يندرج تحت الضروري أو الحاجي، فعرفها الغزالي عندما تكلم عن الرتبة الثالثة من المصالح التي هي مقصود الشرع فقال: «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجةٍ، ولكن يقع موقع التحسين، والتزيين، والتيسير للمزايا، والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات»^(٥).

وعرفها الرازي فقال: «التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة، فهي التي تجري مجرى التحسينات، وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم»^(٦).

الاتجاه الثاني: عرف المقاصد التحسينية وحدها بما تتميز به عن غيرها، فقال الشاطبي: «هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المذنبات التي تأنفها العقول الراجحات،

(١) انظر: العين، (٣/١٤٣)، مادة (ح س ن).

(٢) مقاييس اللغة، (٢/٥٧).

(٣) انظر: تاج العروس، الزبيدي، (٤١٨/٣٤)، مادة (ح س ن).

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، (ص ٢٣٥).

(٥) المستصفى، الغزالي، (ص ١٧٥).

(٦) المحصول، الرازي، (٥/١٦١).

ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق^(١)، وقال الطاهر بن عاشور: «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها، فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك سواءً كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية، والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية»^(٢).

وتعريف هذا الاتجاه هو الراجح عندي؛ لتوافر شروط التعريف فيه، حيث إنه جامع مانع.

* المطلب الثاني: أقسام المقاصد التحسينية.

تنقسم المقاصد التحسينية إلى عدة أقسام؛ وذلك بسبب اعتبار التقسيم، ومنها:

أولاً: أقسام المقاصد التحسينية باعتبار قصد الشارع لها.

تنقسم المقاصد التحسينية بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١ - مقاصد تحسينية أقرها الشارع: وهي التي ثبت اعتبارها بالشرع، أو استنبطت بالعقل، مما يؤدي إلى كمال الأخلاق، ويصح القياس عليها، كما سعت الشريعة إلى تفرغ ذهن القاضي والحاكم عما يشغله أثناء القضاء كالجوع وغير ذلك^(٣)، فقال ﷺ: (لا يقضين حكمً بين اثنين وهو غضبان)^(٤).

(١) الموافقات، الشاطبي، (٢/٢٢).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، (٣/٢٤٣).

(٣) انظر: المحصول، (٥/١٥٥)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، (٣/٢٣٨).

(٤) متفق عليه: أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، (٩/٦٥)، حديث رقم (٧١٥٨)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، (٣/١٣٤٢، ١٣٤٣)، حديث رقم (١٧١٧).

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

٢- مقاصدٌ تحسينيةٌ أبطلها الشرع: وهي التي تخالف النص الشرعي، أو تخالف مقصدًا ضروريًا أو حاجيًا، كما أفتى يحيى بن يحيى الليثي الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي صاحب الأندلس بأن يكفر عن جماعة في نهار رمضان بالصيام لا بعثق رقبة؛ لمقصد تأديب نفس الأمير، ولكن هذا المقصد ملغى؛ لأن الشارع خير بين الصيام والإطعام والإعتاق من غير تفرقة بين مَلِكٍ وغيره^(١).

٣- مقاصدٌ تحسينيةٌ مسكوتٌ عنها: وهي ما لم يشهد الشرع لاعتبارها ولا لإلغائها بدليل خاص^(٢)، كما اشترى عمر رضي الله عنه دار صفوان بن أمية، واتخذها سجنًا لمعاقبة أهل الجرائم، فلم يرد في ذلك دليلٌ خاصٌ، ولم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر رضي الله عنه، ولكنه يندرج تحت دليل عام، فالسجن من العقوبات الشديدة؛ ولذا قرن بالعذاب الأليم في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يُسَجِّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٥]، وهذا من أجل التأديب وإصلاح النفوس، ويندرج تحت المصالح المرسله^(٣).

ثانيًا: أقسام المقاصد التحسينية باعتبار ما تتعلق به.

تنقسم المقاصد التحسينية باعتبار ما تتعلق به إلى خمسة أقسام، حيث إنها تتعلق بالضروريات الخمس:

١- مقاصدٌ تحسينيةٌ تتعلق بحفظ الدين: قال الشاطبي: «مكمله ثلاثة أشياء وهي: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله،

(١) انظر: التحيير شرح التحرير، المرادوي، (٣٤٠٦/٧)، نشر البنود على مراقبي السعود، عبد الله الشنقيطي، (١٨٨/٢).

(٢) انظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (٢١/٣)، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الجيزاني، (ص ٢٣٥).

(٣) انظر: المصالح المرسله، الشنقيطي، (ص ١٢).

وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال^(١).

٢- مقاصدٌ تحسينيةٌ تتعلق بحفظ النفس: قال الشاطبي: «مكمله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد»^(٢).

٣- مقاصدٌ تحسينيةٌ تتعلق بحفظ العقل: قال الشاطبي: «إنها راجعةٌ إلى العمل بمكارم الأخلاق، وما يحسن في مجاري العادات»^(٣).

٤- مقاصدٌ تحسينيةٌ تتعلق بحفظ النسل: قال الشاطبي: «كالإمسك بالمعروف، أو التسريح بالإحسان، من عدم التضييق على الزوجة، وبسط الرفق في المعاشرة»^(٤).

٥- مقاصدٌ تحسينيةٌ تتعلق بحفظ المال: قال الشاطبي: «كأخذه من غير إشراف نفسٍ، والتورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج»^(٥).

* المطلب الثالث: مكملات المقاصد التحسينية.

أوضح الشاطبي أن لكل قسمٍ من أقسام المقاصد الثلاثة مكملاتٌ، فقال: «كل مرتبةٍ من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتممة والتكملة، مما لو فرضنا فقدته لم يخل بحكمتها الأصلية»^(٦). عرفها الشاطبي: «هي الأحكام التي تجعل المصلحة التحسينية تامةً وكاملةً ومكتسبةً على

(١) الموافقات، (٤/٣٤٧).

(٢) المرجع السابق، (٤/٣٤٧-٣٤٨).

(٣) المرجع السابق، (٤/٣٥١-٣٥٢).

(٤) المرجع السابق، (٤/٣٥٢).

(٥) المرجع السابق، (٤/٣٥٢).

(٦) المرجع السابق، (٢/٢٤).

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

أحسن الوجوه وأفضلها»^(١).

وعرفها ابن النجار الفتوحى: هي ما لا تستقل تحسينياً بنفسه، بل بطريق الانضمام، فلها تأثيرٌ فيه، لكن لا بنفسها^(٢).

وقد استنبط العلماء شروطاً للمكملات وهي:

١- ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال؛ وذلك أن كل تكملةٍ يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك؛ حتى لا تبطل أو تفوت أو تضيع هذه المصلحة بوجود ما يكملها ويتمها.

٢- أنا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، وكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت، وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمٌ كلياً، وحفظ المروءات مستحسنٌ، فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى.

٣- أن يكون المكمل مع المصلحة الحقيقية كالفرع مع الأصل، إلا إذا خشي على الأصل من زواله بسبب الفرع، فيضحى عندئذ بالفرع محافظةً على بقاء الأصل^(٣).

* المطلب الرابع: طرق معرفة المقاصد التحسينية.

نستطيع أن نحصر طرق معرفة المقاصد التحسينية من خلال مسلكين:

المسلك الأول: الاستنباط المباشر من القرآن والسنة.

ويتحقق ذلك من خلال استخلاص المقاصد من ظواهر النصوص، أو استخلاص

(١) الموافقات، (١/٩٧).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، ابن النجار، (٤/١٦٤).

(٣) انظر: الموافقات، (٢/٢٦)، علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، (ص ٩٧).

المقاصد من خلال معرفة علل الأحكام الشرعية، كأمره تعالى بالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من الأوامر، ونهيه عن الفواحش والمعاصي وغيرها من المحرمات، وكل تلك الأوامر معلقةً بحكم، ومقاصد جلب الخير والنفع للإنسان، ودفع الشر والضرر عنه^(١).

المسلك الثاني: الاستخراج من المقاصد الأصلية والجزئية.

فالمقاصد الأصلية: هي المقاصد التي شرعت ابتداءً، كالتناسل وإعمار الكون، وهذا المقصد الأصلي من الزواج، وأما المقاصد التابعة فهي المقاصد التي شرعت بدرجته ثانية بعد المقاصد الأصلية؛ بقصد تقويتها وتأكيد لها، كالاستمتاع بالزوجة، والأنس بالذرية، وتحقيق الراحة النفسية.

وأما الاستخراج من المقاصد الجزئية فيتحقق بتتبع العلل الكثيرة الثابتة، التي تحدد حكمةً واحدةً مشتركةً؛ فتصبح هذه الحكمة بمثابة المقصد الكلي الأصلي، كمقصد الأخوة ودوام العشرة، المستخرج من علل النهي عن الخطبة، والنهي عن الوقوع في العرض أو المال، أو الكرامة بالغيبة أو النميمة والغضب والتغريب وغير ذلك^(٢).

* المطلب الخامس: الفرق بين المقاصد التحسينية والمقاصد الحاجية.

نستطيع أن نفرق بين المقاصد التحسينية والمقاصد الحاجية من خلال ما يتعلق به المقصد، وما يستطيع المكلف أن يستغني عنه بلا حرج:

١- الفرق بين المقاصد التحسينية والمقاصد الحاجية من ناحية محل المقصد، فإن دوران الحاجيات على التوسعة والتيسير، ورفع الحرج، ودوران التحسينيات على الكمالات ومحاسن

(١) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، (ص ٥٧)، علم المقاصد الشرعية، (ص ٦٧).

(٢) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، (ص ١٩٧)، علم المقاصد الشرعية، (ص ٦٩).

العادات، فالحرج يتحقق من خلال التقصير في الحاجيات، ولا يتحقق إذا كان التقصير في التحسينيات^(١).

٢- الفرق بين المقاصد التحسينية والمقاصد الحاجية من ناحية التقديم والترجيح عند الاجتماع، فإن الحاجيات تقدم على التحسينيات^(٢).

المبحث الثاني

التعريف بالوصايا والأخلاق

وفيه أربعة مطالب:

* المطلب الأول: تعريف الوصايا.

لغة: جمع وصية^(٣)، مصدر «وصى»، قال ابن فارس: «الواو والصاد والحرف المعتل: أصل يدل على وصل شيء بشيء^(٤)»، والوصايا ترجع إلى هذا الأصل؛ لأنه كلامٌ يوصى أي يوصل؛ ولأن الميت لما وصى بها، وصل ما كان فيه من أيام حياته بما بعده من أيام مماته^(٥). اصطلاحًا: هي تملكٌ مضافٌ إلى ما بعد الموت بطريق التبرع، سواءً كان ذلك في الأعيان أو في المنافع^(٦).

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، (ص ١٥٧).

(٢) انظر: الموافقات، (٤٢/٢).

(٣) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (٢٤٥٣/٣).

(٤) مقاييس اللغة، (١١٦/٦)، مادة (وص ي).

(٥) انظر: الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، ابن المبرد، (٥٦٥/٣).

(٦) انظر: البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، (٣٨٧/١).

* المطلب الثاني: مشروعية الوصية.

تثبت مشروعية الوصية بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، ومن تلك الأدلة:

١ - قوله تعالى: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ ﴾ [النساء: ١١].

وجه الدلالة: وصف الوصية بقوله: ﴿ يُوصِي بِهَا ﴾، هو الترغيب في الوصية والندب إليها^(١).

٢ - عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، قال: جاء النبي ﷺ يعودني وأنا بمكة، وهو يكره أن يموت بالأرض التي هاجر منها، قال: (يرحم الله ابن عفراء)، قلت: يا رسول الله، أوصي بمالي كله؟ قال: (لا)، قلت: فالشطر، قال: (لا)، قلت: الثلث، قال: (فالثلث، والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تدعهم عائلةً يتكففون الناس في أيديهم)^(٢).

وجه الدلالة: قال ابن بطال: «ذكر الله الوصية في كتابه ذكراً مجملاً، ثم بين النبي ﷺ أن الوصايا مقصورة على ثلث مال الميت؛ لإطلاقه ﷺ لسعد الوصية بالثلث في هذا الحديث»^(٣).

٣ - والإجماع نقله غير واحدٍ من أهل العلم، قال ابن المنذر: «وأجمعوا أن الوصية إلى المسلم الحر الثقة العدل جائزة»^(٤).

٤ - الوصية عقدٌ إذا طبق عليه الشروط العامة لانعقاد العقود وصحتها في العاقد والمعقود عليه لا يصح؛ ولكن الشارع رخص فيه وأجازها؛ سداً لحاجة الناس ودفعاً للحرج^(٥).

(١) انظر: محاسن التأويل، القاسمي، (٣/٤٢).

(٢) متفق عليه: أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس (٣/٤)، حديث رقم (٢٧٤٢)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث (٣/١٢٥٠)، حديث رقم (١٦٢٨).

(٣) شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (٨/١٤٤).

(٤) الإجماع، ابن المنذر، (ص ٧٧).

(٥) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، (ص ١٢٢).

* المطلب الثالث: أركان الوصية.

اختلف الفقهاء في أركان الوصية، وهذا الاختلاف طردّي في كل عقود المعاملات، حيث أن الحنفية يرون أن أركان العقود ركنان؛ الإيجاب والقبول، أما الجمهور فيزيدون عندهم في أركان العقود، وعلى هذا نرى اتجاهين في تحديد أركان الوصية؛ وهما:

الأول: يرى الجمهور أن أركان الوصية أربعة، وهي: (الموصي، الموصي له، الموصي به، الصيغة)^(١).

الثاني: اختلف الحنفية في تحديد أركان الوصية على ثلاثة أقوال، قول إنها الإيجاب من الموصي والقبول من الموصي له، وقول إنها الإيجاب من الموصي وعدم الرد من الموصي له، وقول بأنه الإيجاب فقط^(٢).

ولعل الخلاف هنا سائغ حيث يرى الحنفية أن ماهية العقود المبادلة، وتتحقق بالإيجاب والقبول، ومع ذلك فهم يتناولون الموصي، والموصي له، والموصي به بالدراسة الفقهية^(٣).

* المطلب الرابع: تعريف الأخلاق.

لغة: جمع خُلُق، قال ابن فارس: «الخاء واللام والقاف أصلان؛ أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء»^(٤)، والخلق أي الدين والطبع والسجية، وهي من الأصل الأول؛ لأن

- (١) التاج والإكليل لمختصر خليل، أبو عبد الله المواق، (٥١٣/٨)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، (٩٧/٦)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي، (٤٧٢/٢).
- (٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، (٣٣١/٧)، قره عين الأخيار، ابن عابدين، (٢٢٩/٧).
- (٣) مجلة الأحكام العدلية، فقهاء في الخلافة العثمانية، (ص ٣٣).
- (٤) انظر: مقاييس اللغة، (٢١٣/٢)، مادة (خ ل ق).

صاحبه قد قدر عليه، ومن الأصل الثاني أن حقيقة الخلق أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها، ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة، وأوصافها، ومعانيها، ولهما أوصافٌ حسنةٌ وقيحةٌ، والثواب والعقاب^(١)، وفرق الراغب بين الخلق والخُلُق فقال: «والخُلُقُ والخُلُقُ في الأصل واحدٌ، كالشرب والشرب، لكن خص الخلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة»^(٢).

اصطلاحاً: يدور التعريف الاصطلاحي للأخلاق بين تعريف لمطلق الأخلاق، وتعريف مقيد لها كالأخلاق الإسلامية.

التعريف العام: هي غرائزٌ كامنةٌ تظهر بالاختيار، وتقهر بالاضطرار^(٣).

وقيل: هي عبارةٌ عن هيئةٍ للنفس راسخةٌ تصدر عنها الأفعال بسهولة، ويسر من غير حاجةٍ إلى فكرٍ ورويةٍ^(٤).

أما تعريف الأخلاق الإسلامية: هي التزامٌ بما ورد في القرآن والسنة من الزامات وتوجيهات إلهية تقتضي رفعة الإنسان والسمو به إلى آفاقٍ علويةٍ، وتحقيق إنسانية الإنسان بما هو على فطرته^(٥).

* المطلب الخامس: خصائص الأخلاق في الشريعة الإسلامية.

تتميز الأخلاق في الشريعة الإسلامية بعدة خصائص منها:

١- الإيثارة: من خصائص الأخلاق الإسلامية أن فائدتها متعديةٌ إلى الآخرين، بل بتقديم

(١) انظر: لسان العرب، (١٠/٨٦)، مادة (خ ل ق).

(٢) المفردات في غريب القرآن، (١٠/٨٦).

(٣) انظر: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، الماوردي، (ص ٥).

(٤) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، (٣/٥٣)، التعريفات، الجرجاني، (ص ١٠١).

(٥) انظر: نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مجموعة باحثين، (١/٦٥).

الآخر على النفس، قال تعالى: ﴿ وَيُؤْتِرُونَكَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [الحشر: ٩].

٢- الوسطية والواقعية: من خصائص الأخلاق الإسلامية أنها وسطٌ بين التشدد والرهبنة، فقال النبي ﷺ: (ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟ لكنني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)^(١).

٣- معللة المراد: كلما فهم العبد المراد من الخلق تخلق به على أكمل صورة، وجمع بين كل صورته، وتعلقه بغيره من الأخلاق، فلا يضع خلق الإحسان عند غير أهله، ولا الشدة عند غير أهلها، قال النخعي: «كانوا يكرهون أن يذلووا أنفسهم فيجتري عليهم السفهاء»^(٢).

٤- العالمية: من خصائص الأخلاق الإسلامية أنها تعم المسلم وغير المسلم، فإن الاختلاف في الدين لم يقتض الأخلاق السيئة، بل الأخلاق الإسلامية تعم الجميع، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨].

٥- ملاءمة الفطرة والعقل: إن الأخلاق الإسلامية تتوافق مع الفطرة فيميل أصحاب الفطرة السوية لها كقوامة الرجل على المرأة، وتتوافق مع العقل حيث أنه أقدر على القوامة، قال تعالى: ﴿ أَلرِّجَالُ قَوْمٌ عَلَىٰ النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ [النساء: ٣٤].

٦- الشمولية: شملت الأخلاق الإسلامية جميع مناحي حياة الفرد المسلم، فيما بينه وبين نفسه، وبينه وبين غيره، وبينه وبين ربه، قال تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا آدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ [البقرة: ٢٠٨].

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تآقت نفسه إليه، ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤمن بالصوم (٢/١٠٢٠)، حديث رقم (١٤٠١).

(٢) مفاتيح الغيب، الرازي، (٢٧/٦٠٤).

المبحث الثالث

الدراسة التطبيقية للمقاصد التحسينية في كتاب الوصايا

وفيه ستة مطالب:

* **المطلب الأول:** حث من ماله كثير التوصية بجزء من ماله لغير الورثة يتراوح بين خمسه وثلاثة. استنبط الفقهاء من قول النبي ﷺ: (إنك أن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكفون الناس في أيديهم)^(١)، أن المتوفى إن كان ماله قليلاً، وله ورثة فقراء فالأفضل أن لا يوصي^(٢)، ثم اجتهدوا في تحديد المال الكثير، واستنبطوا أن الوصية بأقل من الثلث أفضل؛ لذات العلة، وهذا ما مدح الوصية ولكن بالجزء القليل، فعن عليّ ﷺ قال: (لأن أوصي بالخمس أحب إلي من أن أوصي بالربع، وأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث، ومن أوصى بالثلث فلم يترك شيئاً)^(٣)، وقد رجحوا أن تكون الخمس استدلالاً بعمل الصحابة ﷺ، فقد أوصى أبو بكر ﷺ بالخمس، وقال: أوصي بما رضي الله به لنفسه ثم تلا: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١]^(٤)، وعن ابن عباس قال: الذي يوصي بالخمس أفضل من الذي يوصي بالربع، والذي يوصي بالربع أفضل من الذي يوصي بالثلث^(٥).

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (٧/٣٣١)، المقدمات الممهديات، ابن رشد الجد، (٣/١١٨).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب الوصايا، باب كم يوصي الرجل من ماله (٩/٦٦)، حديث رقم (١٦٣٦١).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب الوصايا، باب كم يوصي الرجل من ماله (٩/٦٦)، حديث رقم (١٦٣٦٣).

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبير، كتاب الوصايا، باب من استحب ترك الوصية إذا لويترك شيئاً=

وتتجلى لي المقاصد التحسينية في هذا المطلب من خلال خمسة محاور:

الأول: أن الوصية فيها عائدٌ على الموصي بعد موته؛ لما فيه من الأجر والثواب بسبب ماله، وفيها إيصال خيرٍ وإحسانٍ إلى أخيه المؤمن، ولا سيما إذا قصد به أن يتوسع في النفقة على عياله، وهذا من باب التوسعة ومكارم الأخلاق^(١)، فعن أبي الدرداء رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم عند وفاتكم)^(٢).

الثاني: أن الوصية بهذا القدر فيها توسعةٌ على الموصي له، وعلى أهل بيته بلا جهدٍ أو عناءٍ، إنما رزق ساقه الله لهم، وهذا من المقاصد التحسينية^(٣).

الثالث: أن الوصية بهذا القدر فيها توسعةٌ على الورثة، وأبعد لوحشة الورثة، والزيادة على ذلك فيها إضرارٌ بهم^(٤)، وهذا متحققٌ في قول النبي ﷺ: (إنك أن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكففون الناس في أيديهم)^(٥).

الرابع: أن الوصية في هذه الحالة تكون صلةً بالأجانب، والترك يكون صلةً بالأقارب، فكان أولى، وإن كان ماله كثيراً، فإن كانت ورثته فقراءً فالأفضل أن يوصي بما دون الثلث ويترك المال لورثته؛ لأن غنية الورثة تحصل بما زاد على الثلث إذا كان المال كثيراً، ولا تحصل عند قلته^(٦).

الخامس: أن النظام البشري قائمٌ على أوامر كثيرة، أعلاها منزلةٌ أصرة القرابة والزوجية،

= كثيراً استبقاء على ورثته (٢٩/١٣)، حديث رقم (١٢٧٠٢).

(١) انظر: البناية شرح الهداية، (١٠٦/١١).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤٥/٤٧٥)، حديث رقم (٢٧٤٨٢).

(٣) انظر: البناية شرح الهداية، (١٠٦/١١).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (١٩٨/٢).

(٥) سبق تخريجه.

(٦) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (٣٣١/٧).

فكان هذا موجبا لانتقال مال الميت بعده إلى هذه العناصر من أسرته، تأكيداً لتلك الروابط ودعمًا لها^(١).

*** المطالب الثاني: جواز إجازة الورثة ما زاد على الثلث للأجنبي، أو الوصية للوارث إمضاء لقول المورث.**

أجمع الفقهاء على أن الوصية بما زاد على الثلث متوقفة على إجازة الورثة، قال ابن هبيرة: «وأجمعوا على أن ما زاد على الثلث إذا أوصى به من ترك بنين وعصبة أنه لا ينفذ إلا الثلث، وأن الباقي موقوفٌ على إجازة الورثة فإن أجازوه نفذ، وإن أبطلوه لم ينفذ»^(٢)، وقد استنبط الفقهاء أن الإمضاء متوقفٌ على إجازة الورثة من خلال قول النبي ﷺ: (إنك أن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكففون الناس في أيديهم)^(٣)، فإن النهي هنا نهي إرشادٍ، فإن الورثة قد تجيز الوصية، فتحصل الوصية بالزائد على الثلث^(٤)؛ ولأن الوصية بما زاد على الثلث اجتمع فيها حقان، حق الميت الوصية بالثلث، وحق الورثة ما زاد على الثلث، فإن أجازوا الوصية فقد مضت للموصي إليه، وملاك جواز الوصية هو ما لا يضر بالورثة من تركهم في حاجة، أو قصد حرمانهم وإبعادهم عن ماله، كما يفعل بعض المغرضين، فكونهم وافقوا على إمضاء ما زاد على الثلث دليلٌ على أن هذا برضاهم، حيث وافقوا عليه^(٥).

قال أبو أمامه الباهلي رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: (إن الله ﷻ

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (٢/١٩٨).

(٢) اختلاف الأئمة العلماء، ابن هبيرة، (٢/٧٠).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر: الفوائد السننية في شرح الألفية، البرماوي، (٣/٢٧٣).

(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (٢/١٩٨).

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

قد أعطى لكل ذي حقِّ حقه، فلا وصية لوارث^(١)، قال الفقهاء أنه مقيدٌ بإجازة الورثة، فإذا وجدت الإجازة فقد زال المانع، فيأخذ الموصي له بطريق الوصية، ويأخذ أيضاً بطريق الإرث^(٢). وتظهر عندي المقاصد التحسينية في جواز إجازة الورثة ما زاد على الثلث للأجنبي، أو الوصية للوارث إمضاءً لقول المورث من خلال ثلاثة محاور:

الأول: إن سماح الوارث بحقه لغيره دليل على سخاء نفسه^(٣).

الثاني: أن النظام البشري قائمٌ على مقابلة الإحسان بالإحسان، فالتوصية بأزيد من الثلث يتضمن إحساناً من الموصي إليه إلى الموصي، فإنفاذها يستحسن من باب مجازته على إحسانه^(٤). **الثالث:** أن إجازة الورثة بإنفاذ ما زاد على الثلث يندرج تحت باب من أبواب البر بالميت، سواءً كان أباً أو أمًّا؛ فلعل الميت كان يرجو الخير في ذلك، أو مكافأةً على ما لا يعلمه غيره، فمن باب البر به كان الإمضاء^(٥).

* المطلب الثالث: تنفيذ وصية المورث في دفنه في مكان محدد.

قال بعض الفقهاء بوجوب امتثال الوصية في الدفن حتى لو كان بعد الدفن، قال العدوي: «لو أوصى أن يدفن بمكانٍ فيجب أن يتبع فلو دفن في غيره ينقل ما لم تنتهك حرمة»^(٦)، فكان

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث (٣/٥٠٤)، حديث رقم

(٢١٢٠). قال الترمذي معقباً: «حديث حسن صحيح».

(٢) انظر: المبسوط، السرخسي، (٢/٢٩).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (٢/١٩٨).

(٤) انظر: المرجع السابق، (٢/١٩٨).

(٥) انظر: التبصرة، اللخمي، (٨/٣٦٤٧).

(٦) حاشية العدوي على شرح الخرشبي لمختصر خليل، العدوي، (٢/١٤٣).

تنفيذ الوصية بعد الدفن مشروطاً بعدم ارتكاب مفسدةٍ أعظم من المصلحة المرجوة، وبعض الفقهاء حمل امتثال الوصية في الدفن على الاستحباب، قال الدميري: «وإذا أوصى أن يدفن في المقبرة الفلانية، أفتى القفال بأنه كما لو أوصى أن يصلي عليه فلان، لا يلزم الورثة امتثال ذلك لكن يستحب»^(١)، وكان تنفيذ الوصية مشروطاً بشروطٍ منها؛ ألا يكون مكان الدفن مضرراً بالورثة كأن يدفن في بيتٍ من التركة أو منبع ماءٍ، قال ابن الحاج: «من أوصى أن يدفن في فسقيةٍ فإنه لا تنفذ وصيته، وقد قال ابن عبد الحكم فيما هو أيسر من هذا وهو أن من أوصى أن يبنى على قبره بيتٌ فقال: لا؛ ولا كرامة؛ فالمنع هنا من باب أولى وأحرى»^(٢).

وعلى هذا فإن خلت الوصية بالدفن في مكانٍ محددٍ من ضررٍ، أو دفن في مكانٍ خلاف وصيته، وإذا نقل إلى مكان الوصية لا ضرر في ذلك، عمل بالوصية، وعد هذا العمل من باب العمل بالمقاصد التحسينية، حيث أن الدفن في المكان الموصي به يعد إكراماً للميت؛ وأن هذا من حقوقه، قال العز بن عبد السلام: «واعلم أن حقوق العباد ضربان: أحدهما: حقوقهم في حياتهم، والثاني: حقوقهم بعد مماتهم من أنواع إكرامهم، وغسلهم، وحملهم وتكفينهم، ودفنهم، وتوجيههم إلى القبلة، والصلاة عليهم، والدعاء لهم، والزيارة، والاستغفار»^(٣). وهذا ما وقفت عليه من مقاصد تحسينية من خلال كلام أهل العلم، وترجح عندي من خلال الفهم المقاصدي.

* المطلب الرابع: جواز الوصية بكل المال لمن لا وارث له.

إذا مات المورث ولا وارث له ولم يوص لأحدٍ فإن تركته تصير إلى بيت مال المسلمين،

(١) النجم الوهاج في شرح المنهاج، الدميري، (٣/٦٠).

(٢) المدخل، ابن الحاج، (٣/٢٧١).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، (١/١٦٦).

وقد انعقد الإجماع على ذلك، قال ابن هبيرة: «وأجمعوا على أن من مات ولا وارث له من دعوى فرضٍ ولا تعصيبٍ ولا رحمٍ فإنه لبيت مال المسلمين»^(١)، ولو وصى بجميع ماله ولا وارث له صح عند أكثر أهل العلم^(٢)؛ لأن الشارع منعه فيما زاد على الثلث وكان له ورثة، فمن لا وارث له لا يعترض عليه فيما صنع في ماله؛ لأن العلة قد زالت، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا^(٣)، واستدلوا أيضاً بقول ابن مسعود رضي الله عنه: (أيما رجل توفي وليست له عصبَةٌ، فإن ماله وصيةٌ كله)^(٤)، وفي رواية أنه قال لعمر بن شحيب: (إنكم معشر اليمن من أجدر قوم أن يموت الرجل ولا يدع عصبَةً فليضع ماله حيث شاء)^(٥).

وإن إمضاء الوصية بكل المال حيث لا وارث له تعد من المقاصد التحسينية لما فيها من إكرامٍ للميت، وأن حقه أغلب في هذا المال، ولعل من أوصى لهم يكونون أشد برّاً به بعد موته، وأكثر نفعاً له، أو كان ذلك إكراماً له منهم على ما بذلوه له في حياته، وهذا ما ترجح عندي من المقاصد التحسينية.

* المطلب الخامس: جواز الرجوع في الوصية حال حياة الموصي؛ لمراعاة كماليات الورثة.

أجمع الفقهاء على جواز الرجوع في الوصية في حياة الموصي، وممن نقل الإجماع

(١) اختلاف الأئمة العلماء، (٩٧/٢).

(٢) انظر: التجريد، القدوري، (٤٠٥٢/٨)، التلقين، القاضي عبد الوهاب، (٢/٢١٨)، المغني، ابن قدامة، (٦/٢٢٠).

(٣) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، (٥/٤٤٢)، الأشباه والنظائر، ابن الملقن، (٢/١٢٢).

(٤) الخلافات بين الإمامين، للبيهقي (٥/٢١٧)، حديث رقم (٣٨٠٢).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة (٦/٢٢٥)، حديث رقم (٣٠٩٠٣).

ابن المنذر فقال: «وأجمعوا على أن الرجل أن يرجع في كل ما يوصي به إلا العتق»^(١)، وإن كان الاستثناء في العتق فإن أكثر الفقهاء على إمضائه قال ابن قدامة: «وأجمع أهل العلم على أن للموصي أن يرجع في جميع ما أوصى به، وفي بعضه، إلا الوصية بالإعتاق، والأكثر على جواز الرجوع في الوصية به أيضا»^(٢).

وجواز الرجوع في الوصية في حياة الموصي مبناه على أنه تبرع لم يتم؛ لأن القبول فيه بعد الموت، فيملك الرجوع كالرجوع عن الإيجاب في البيع قبيل القبول، وإذا ثبت أنه يصح الرجوع فيه فكل فعل يوجد من الموصي فيه دلالة على تبقية الملك لنفسه يكون رجوعاً، وكل فعل يدل على إبقاء العقد وتنفيذ الوصية لا يدل على الرجوع^(٣).

وإن الرجوع في الوصية حال حياة الموصي تعد من المقاصد التحسينية؛ لأن توصيته لآخر تعد من المحاسن ومكارم الأخلاق، فكونه يرجع فيها، فهذا دليل بالمفهوم على أنه رأى مصلحة أرجح في غير ذلك، فإن كان ذلك لمراعاة كماليات الورثة كان أولى.

وقد انجلت لدي المقاصد التحسينية من خلال ما يلي:

الأول: أن الرجوع في الوصية فيه توسعة على الورثة، وأبعد لوحشة الورثة، وإمضاء الوصية فيه إضرار بهم^(٤)، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك فقال: (إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عائلة يتكففون الناس في أيديهم)^(٥).

الثاني: أن إمضاء الوصية يجتمع فيه حقان، حق صلّة بالأجانب، وحق صلّة بالورثة، وحق

(١) الإجماع، (ص ٧٨).

(٢) المغني، (٦/١٨٨).

(٣) انظر: تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، (٣/٢٢٣).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (٢/١٩٨).

(٥) سبق تخريجه.

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

الورثة أغلب من حق الأجنب، فكان العمل على سد احتياجاتهم والسعي إلى تحسين معيشتهم أولى من الأجنب^(١).

الثالث: أن النظام البشري قائم على الوفاء لمن استند الإنسان عليهم في الدنيا وتزين بهم، كما قال تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]، ويتنظر نفعهم له بعد موته كما قال النبي ﷺ: (إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)^(٢)، فكان هذا موجباً لانتقال مال الميت بعده إلى هذه العناصر من أسرته، تأكيداً لتلك الروابط ودعمًا لها^(٣).

* المطلب السادس: ليس للموصي إليه أن يوصي إلا أن يجعل إليه.

قال الفقهاء أن ما لا يجوز للموصي إليه أن يوصي به نوعان:

الأول: ما لا يملكه شرعاً.

الثاني: ما يمتنع لحق الغير^(٤).

فلا يجوز للموصي إليه أن يوصي إلا أن يجعل إليه، ويتحقق له الملك التام.

وعلى هذا فقد ترجحت عندي المقاصد التحسينية من خلال ما يلي:

الأول: أن للموصي أن يرجع في وصيته، فلو وصى الموصي إليه لغيره بتلك الوصية، فقد ألغيت وصية الموصي إليه، وذلك وسيلةً لوغر الصدر ووقوع البغضاء بين الجميع، وهذا منهئي

(١) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (٧/ ٣٣١).

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (٣/ ١٢٥٥)، حديث رقم (١٦٣١)، من حديث أبي هريرة رضى الله عنه.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (٢/ ١٩٨).

(٤) انظر: وبل الغمامة في شرح عمدة الفقه، عبد الله الطيار، (٥/ ٩٣).

عنه شرعاً^(١).

الثاني: أن وصية الموصي إليه دون تملك يعد صورةً من صور الغرر بالآخرين، والشريعة نزهت المعاملات عن ذلك لما فيه من ضرر^(٢).

الخاتمة

وأهم النتائج والتوصيات

لقد استوعبت جهدي في النظر والتدقيق في كلام أهل العلم، فنهلت من عذب كلامهم، وعمق أفكارهم، اعتماداً على الأدلة الشرعية، وقد خلصت إلى نتائج وتوصيات، ومن أهم النتائج ما يلي:

- ١- الشريعة الإسلامية شريعةٌ سمحةٌ، يجلو في تكاليفها مراعاة الجانب الأخلاقي.
- ٢- مكارم الأخلاق من أسس مقاصد الشريعة الذي تتوحد فيه المقاصد الأصلية والتبعية لأن موضوعها الإنسان الذي استخلفه الله في الأرض.
- ٣- إن التقصيد الجزئي خادمٌ للمكلفين، وأخذٌ بيدهم في طريق التعبد السليم، فمن أدرك المقاصد الجزئية صان نفسه عن الممارسة الصورية الفجة للشعائر والأحكام، وعبد الله على بصيرة، وذاق من حلاوة عبادته ما يزيده شداً على حبل الدين، واستزاد من الطاعة وذلك من أعظم الخيرات.
- ٤- تظهر المقاصد التحسينية عند معالجة الشريعة لأعراض النفوس ودناءة الطباع، وهذا

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (٣/٤٩٣).

(٢) انظر: المرجع السابق، (٣/٤٩٣)، علم المقاصد الشرعية، (ص ٢١).

يغلب في جانب المعاملات أكثر من جانب العبادات.

٥- من مقتضيات التعبد لدى المكلفين الاجتهاد قدر الإمكان، واستفراغ الوسع في موافقة مقاصد تصرفاتهم مع مقاصد الشارع التي وضعها لهم في شريعته، لأن من أهم دواعي تشغيل النظر المقاصدي هو تنزيل الأحكام الشرعية حسب الحاجات الضرورية والحاجية والتحسينية.

ومن أهم التوصيات:

١- إن تنزيل المقاصد التحسينية على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيداً من النظر والتحديد، وهذا يستدعي بدوره مزيداً من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي، وذلك في ضوء الاعتماد على بعض القواعد والأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل القواعد الأصولية، وتطبيق الأحكام الشرعية التحسينية بناءً على قاعدة «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً».

٢- أوصي الباحثين والمهتمين وطلاب الدراسات العليا في الجامعات والمعاهد بالكتابة في موسوعة للمقاصد الجزئية ترتب على الأبواب الفقهية المعروفة، وكذلك إنجاز بحوث عن التقصيد النوعي تعني بمساره التاريخي وضوابطه ووظائفه، فما زال علم المقاصد يحتاج إلى مزيد من البحث العلمي.

٣- على طلاب العلم والباحثين والمهتمين إدراك طبيعة التعامل مع المقاصد والعمل بالمقاصد، وأنها ليست ترفاً ذهنياً ولا ثقافة عامة يتعاطاها الصحفي والاجتماعي، ولا موضوعاً فلسفياً مجرداً أو نظرياً، بل إنها أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة، وبالتالي؛ لتكون كذلك؛ لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى أرض العمليات، ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات.

قائمة المصادر والمراجع

- الإجماع. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط ١، د.م: دار المسلم للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- الإحكام في أصول الأحكام. الأمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.
- إحياء علوم الدين. الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- اختلاف الأئمة العلماء. ابن هبيرة، يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي، تحقيق: السيد يوسف أحمد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- الأشباه والنظائر. ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري، تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى، ط ١، الرياض: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط ١، الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- البناية شرح الهداية. بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، د.ط، القاهرة: دار الهداية، د.ت.
- التاج والإكليل لمختصر خليل. أبو عبد الله المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٤م.
- التبصرة. اللخمي، علي بن محمد الربيعي، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، ط ١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

المقاصد التحسينية في كتاب النوصايا «دراسة تطبيقية»

- التجريد. القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، ط ٢، القاهرة: دار السلام، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- التجميع شرح التحرير في أصول الفقه. المرادوي، علي بن سليمان بن أحمد، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين و عوض القرني وأحمد السراح، ط ١، جدة: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- تحفة الفقهاء. علاء الدين السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك. الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، تحقيق: محي هلال السرحان وحسن الساعاتي، د.ط، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع. بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، ط ١، القاهرة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- التلقين. القاضي عبد الوهاب، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، تحقيق: محمد بو خبزة الحسني التطواني، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- تهذيب اللغة. الأزهرري، محمد بن أحمد بن الأزهرري، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل. العدوي، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، د.ت، بيروت، دار الفكر للطباعة، د.ت.
- الخلافات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، ط ١، القاهرة: دار الروضة للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى. ابن المبرد، يوسف بن حسن بن عبد الهادي، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، ط ١، جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: زهير الشاويش، ط ٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

- سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، تحقيق: بشار عواد معروف، د. ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.
- السنن الكبير. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، القاهرة: مركز هجر للبحوث، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- شرح الكوكب المنير. ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- شرح صحيح البخاري. ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط٢، جدة: مكتبة الرشد، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، القاهرة: دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.
- صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٩ هـ.
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع. جغيم، الدكتور نعمان، ط١، د. م: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.
- علم أصول الفقه. خلاف، عبد الوهاب، د. ط، القاهرة: مكتبة الدعوة، د. ت.
- علم المقاصد الشرعية. الخادمي، نور الدين بن مختار، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- العين. الخليل بن أحمد، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د. ط، د. م: دار الهلال، د. ت.
- الفوائد السنية في شرح الألفية. البرماوي، محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، ط١، القاهرة: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.

المقاصد التحسينية في كتاب النوصايا «دراسة تطبيقية»

- قره عين الأختيار لتكملة رد المحتار. ابن عابدين، محمد علاء الدين بن محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز، د.ط، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- المبسوط. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- مجلة الأحكام العدلية. فقهاء في الخلافة العثمانية، تحقيق: نجيب هواويني، د.ط، د.م. د.ن، د.ت.
- محاسن التأويل. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- المحصول. الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، تحقيق: طه جابر، ط٣، الرياض: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- المدخل. ابن الحاج، محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي، د.ط، د.م: دار التراث، د.ت.
- المستدرك على الصحيحين. أبو عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- المستصفى. أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- المسند. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ط١، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- مشاهد من المقاصد. ابن بيه، ط١، د.م: الإسلام اليوم، ١٤٣١هـ.
- المصالح المرسله. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ.

- مصنف ابن أبي شيبة. أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، د. ط، الرياض: مكتبة الرشد، د. ت.
- مصنف عبد الرزاق الصنعاني. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.
- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. الجيزاني، محمد حسين، ط ٥، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٧ هـ.
- معجم اللغة العربية المعاصرة. مختار، أحمد، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- المغني. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، د. ط، د. م: مكتبة القاهرة، د. ت.
- مفاتيح الغيب. الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، ط ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط ١، بيروت: دار القلم، ١٤١٢ هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، د. ط، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د. ط، د. م: دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- المقدمات الممهديات. ابن رشد الجد، محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: الدكتور محمد حجي، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- الموافقات. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط ١، د. م: دار ابن عفان، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- النجم الوهاج في شرح المنهاج. الدميري، محمد بن موسى بن عيسى بن علي، ط ١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- نشر البنود على مراقي السعود. الشنقيطي، عبد الله، د. ط، المغرب: مطبعة فضالة بالمغرب، د. ت.

المقاصد التحسينية في كتاب الوصايا «دراسة تطبيقية»

- نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم. مجموعة باحثين، ط ٤، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الريسوني، أحمد، ط ٢، د.م: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- وبل الغمامة في شرح عمدة الفقه. الطيار، عبد الله، ط ١، الرياض: دار الوطن للنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ.

Bibliography

- Al-Ijma' (consensus) ', Ibn al-Mundhir, Muhammad bin Ibrahim bin al-Mundhir al-Nisaburi, edited by: Fuad Abdel Moneim Ahmed, 1st Edition, Dar Al-Muslim for Publishing and Distribution, 1425 AH - 2004 AD.
- Al-Ihkam fi Osool Alahkam (in the Fundamentals of Rulings), Al-Amdi, Ali bin Abi Ali bin Muhammad bin Salem, investigation by: Abd Al-Razzaq Afifi, Beirut, the Islamic Office.
- Ihyaa Oloom Addin (Reviving the science of religion), Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali Al-Tusi, Beirut, Dar Al-Maarif
- Ikhtilaf Ala aima Al?ulmaa (Difference between the scholars imams,) Ibn Habira, Yahya bin Habira bin Muhammad bin Hubayrah al-Dahli, edited by: Sayyid Yusuf Ahmad, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1423 AH - 2002 AD.
- Al-aShabah wa anNazaer, Ibn Al-Malqin, Omar Bin Ali Al-Ansari, investigated by: Mustafa Mahmoud Al-Azhari, 1st Edition, Riyadh, Ibn Al-Qayyim House for Publishing and Distribution, 1431 AH - 2010 AD.
- E?lam Al-Mowaqe'in, ?an Rabb Al?alamin, Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Saad, investigated by: Mashhur bin Hassan Al Salman, 1st ed., Riyadh, Ibn Al-Jawzi House for Publishing and Distribution, 1423 AH.
- Badaa'i? al-Sana'i? fi Tartib Asharai?, Al-Kasani, Abu Bakr bin Masoud bin Ahmed, 2nd floor, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1406 AH - 1986 AD.
- Al-Benaya, Sharh Al-Hidaya, Badr Al-Din Al-Aini, Mahmoud bin Ahmed bin Musa bin Ahmed, 1st floor, Beirut, Dar Al-Kotob Al-Alami, 1420 AH - 2000 AD.
- Taj Al-?arous that is of the jewels of the dictionary, Al-Zubaidi, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razzaq Al-Husseini Al-Zubaidi, Cairo, Dar Al-Hidaya.
- At-Taj wa alIkhlil Limukhtassar Khalil, Abu Abdullah Al-Mawak, Muhammad bin Yusuf bin Abi Al-Qasim bin Yusef Al-Abdari Al-Gharnati, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1416 AH - 1994 AD.
- Al-Tabasrah, Al-Lakhmi, Ali bin Muhammad Al-Rabai, investigation by: Dr. Ahmed Abdul-Karim Najeeb, 1st Edition, Ministry of Endowments and Islamic Affairs in Qatar, 1432 AH - 2011 AD.
- Al-Tajreed, al-Quduri, Ahmed bin Muhammad bin Ahmed bin Jaafar bin Hamdan, edited by: The Center for Jurisprudence and Economic Studies, 2nd Edition, Cairo, Dar Al-Salam, 1427 AH - 2006 AD.
- Al-Tahbeer, (Explanation of Al-Tahrir in Usul Al-Fiqh), Al-Mardawi, Ali bin Suleiman bin Ahmed, edited by: Abd al-Rahman Al-Jabreen, Awad Al-Qarni and Ahmad Al-Sarrah, 1st Edition, Jeddah, Al-Rashed Library, 1421 AH - 2000 AD.
- Tuhfat al-Fuqahaa, Ala al-Din al-Samarqandi, Muhammad bin Ahmad bin Abi Ahmed, 2nd floor, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ulmiyyah, 1414 AH - 1994 AD.
- Tasheel Al-Nazar wa Ta?ajeel Al-Zafar fi Akhlaq Almalik (in the morals of the king), Al-Mawardi, Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habib, investigation by: Mohi Hilal Al-Sarhan and Hassan Al-Saati, Beirut, Arab Renaissance House.

- Tashneef Al-Masami? bejam? Al-Jawame?, Badr al-Din al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah bin Bahadur, investigated by: Sayed Abdel Aziz and Abdullah Rabi'i, 1st Edition, Cairo, Cordoba Library for Scientific Research, 1418 AH - 1998 AD.
- Al-Ta'reefat, Al-Jarjani, Ali bin Mohammed bin Mohammed Al-Zain, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1403 AH - 1983 AD.
- Al-Talqeen, Al-Qadi Abd al-Wahhab, Abd al-Wahhab bin Ali bin Nasr al-Tha'labi al-Baghdadi, investigated by: Muhammad Bu Khubaza al-Hasani al-Tetwani, 1st Edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1425 AH - 2004 AD
- Tahzeeb Al-Lugha, Al-Azhari, Muhammad bin Ahmed bin Al-Azhari, investigated by: Muhammad Awad Terrif, 1st Edition, Beirut, House of Revival of Arab Heritage, 2001 AD.
- Hashiat Al-'adawi (footnote under al-Khurshi's commentary by Khalil's briefed book), al-Adawi, Ali bin Ahmad bin Makram al-Saidi, Beirut, Dar al-Fikr for printing.
- Alkhilafiat bayna Alimmamin (Conflicts between Al-Shafi'i and Abu Hanifa and his companions), by Al-Bayhaqi, Ahmed bin Al-Hussein bin Ali bin Musa, 1st Edition, Cairo, Dar Al-Rawda for Publishing and Distribution, 1436 AH - 2015 AD.
- Al-Dur Al-Naqi fi Sharh Alfaz Al-Kharqi, Ibn Al-Mabrad, Yusuf bin Hassan bin Abdul-Hadi, Edited by: Radwan Mukhtar Bin Gharbia, 1st Edition, Jeddah, Society House for Publishing and Distribution, 1411 AH - 1991 AD.
- Rawdat Al-Talebeen wa Omdat Al-Mofteen, Al-Nawawi, Yahya Bin Sharaf, edited by: Zuhair Al-Shawish, 3rd Edition, Beirut, Islamic Office, 1412 AH - 1991 AD.
- Sunnan Al-Tirmidhi, al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa bin Surah bin Musa bin al-Dahhak, investigation by Bashar Awad Maarouf, Beirut, Dar al-Gharb al-Islami, 1998 AD.
- Assunnan Alkabir (Major sunnah book), Al-Bayhaqi, Ahmed bin Al-Hussein bin Ali bin Musa, edited by: Abdullah bin Abdul-Mohsen Al-Turki, 1st Edition, Cairo, Hajar Research Center, 1432 AH - 2011 AD.
- Sharh Al-Kawkab Al-Munir, Ibn al-Najjar, Muhammad bin Ahmed bin Abdulaziz bin Ali al-Fotuhi, edited by: Muhammad al-Zuhaili and Nazih Hammad, 2nd edition, Obeikan Library, 1418 AH - 1997 AD.
- Sharh Sahih al-Bukhari (explanation), Ibn Battal, Ali bin Khalaf bin Abd al-Malik, edited by: Yasser Ibrahim, 2nd floor, Jeddah, Al-Rashed Library, 1423 AH - 2003AD.
- Sharh Muntaha Al-Iradat, Al-Bahooti, Mansour Bin Yunis Bin Salah Al-Din, 1st Edition, Beirut, The World of Books, 1414 AH - 1993 AD.
- Sahih Al-Bukhari, Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail Bin Ibrahim Bin Al-Mughaira, Edited by: Muhammad Zuhair Bin Nasser Al-Nasser, First Edition, Cairo, Dar Touq Al-Najat, 1422 AH.
- Sahih Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj Abu Al-Hassan Al-Qushairy, edited by: Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, 1st Edition, Beirut, House of Revival of Arab Heritage, 1409 AH.

- Turroq Alkashf ?an Ma qasid Ashari? (Methods for Detecting legislator objectives), Dr. Nouman Jaghaim, 1st Edition, Dar Al-Nafaes for Publishing and Distribution, 1435 AH - 2014 AD.
- ?ilm Osool Alfiqh (Fundamentals of Jurisprudence), Abd al-Wahhab Khallaf, Cairo, Da`wah Library.
- ?ilm Almaqasid Ashar?ia (The Science of Legal Purposes), Nour al-Din Ibn Mukhtar al-Khademi, 1st Edition, Al-Obaikan Library, 1421 AH - 2001 AD.
- Al-Ain, Al-Khalil bin Ahmed, Al-Khalil bin Ahmed bin Amr bin Tamim Al-Farahidi, investigation by: Mahdi Al-Makhzoumi and Ibrahim Al-Samarrai, Dar Al-Hilal.
- Alfawid Assunia fi Sharh Alalfia (Sunni Benefits in Al-Alfiyah explanation), Al-Barmawi, Muhammad bin Abdul-Daem bin Musa Al-Nuaimi, edited by: Abdullah Ramadan Musa, 1st Edition, Cairo, Islamic Awareness Library for investigation and publication, 1436-2015 AD.
- Qurrat Ayn Al-Akhyyar Litakmilat Radd Almuhtar , Ibn Abdin, Muhammad Alaa al-Din bin Muhammad Amin bin Omar bin Abdul Aziz, Beirut, Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution.
- Qawa?id Alahkam fi Masalih Alanam (The rules of rulings in the interests of the people), Al-Ezz Bin Abd Al-Salam, Abdul-Aziz Bin Abd Al-Salam Bin Abi Al-Qasim Bin Al-Hassan Al-Salami, edited by: Taha Abdul-Raouf Saad, Cairo, Al-Azhar Colleges Library, 1414 AH - 1991
- Lisan al-Arab, Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram bin Ali, 3rd Edition, Beirut, Dar Sader, 1414 AH.
- Al-Mabsut, Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmed bin Abi Sahl, Beirut, House of Knowledge, 1414 AH - 1993 AD.
- Majalat Alahkam Al?adlia (The Journal of Legal Rulings), Jurists in the Ottoman Caliphate, edited by: Naguib Hawaini.
- Mahasin Al-Ta`wil, Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din bin Muhammad Saeed bin Qasim al-Hallaq, edited by: Muhammad Basil Uyun al-Soud, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1418 AH.
- Al-Mahsul, Al-Razi, Muhammad Bin Omar Bin Al-Hassan Bin Al-Hussein Al-Taymi, Edited by: Taha Jaber, 3rd Edition, Riyadh, Al-Risalah Foundation, 1418 AH - 1997 AD.
- Al-Madkhal, Ibn al-Hajj, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Abdri al-Fassi, House of Heritage.
- Al-Mustadrak ?ala Al-Sahihin, Abu Abdullah Al-Hakim, Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamdawiya, investigation by: Mustafa Abdul-Qadir Atta, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1411 AH - 1990 AD.
- Al-Mustasfi, Abu Hamid Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, investigated by: Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1413 AH - 1993 AD.

- Al-Musnad, Ibn Hanbal, Ahmed bin Muhammad bin Hanbal, edited by: Shuaib Al-Arna`ut and Adel Morshed, 1st Edition, Foundation for the Message, 1421 AH - 2001 AD.
- Mashahid min Al-Maqasid, Ibn Bayah, 1st Edition, Islam Today, 1431 AH.
- Al-Masaleh Al-Morsala, (The sent interests), Al-Shanqeeti, Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar, 1st Edition, Makkah Al-Mukarramah, House of Alam Al-Fawas for Publishing and Distribution, 1426 AH.
- Musannaf Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr bin Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad bin Ibrahim bin Othman bin Khwasti al-Absi, edited by: Kamal Yusef al-Hout, Riyadh, Al-Rashed Library.
- Musanaf Abdul Razzaq Al-Sanaani , Abdul Razzaq Bin Hammam Bin Nafi Al-Hamiri Al-Yamani, achieved by: Habib Al-Rahman Al-Azami, 2nd Edition, Beirut, The Islamic Office, 1403 AH.
- Ma?alim Osool Alfiqh ?inda Ahl Assunna wa Aljama?a (Milestones of Fundamentals of Jurisprudence among the Sunnis and the group of Fagih), Muhammad Husayn Al-Jizani, 5th Edition, Riyadh, Dar Ibn al-Jawzi, 1427 AH.
- Mu?jam Allugha Alarabia Almu?asir (The Dictionary of Contemporary Arabic Language), Ahmad Mukhtar, 1st Edition, Beirut, The World of Books, 1429 AH - 2008 AD.
- Al-Mughni, Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmed bin Muhammad bin Qudama, Cairo Library.
- Mafatih Al-Ghaib (the Unseen keys), Al-Razi, Muhammad Bin Omar Bin Al-Hassan Bin Al-Hussein, 3rd Edition, Beirut, House of Revival of Arab Heritage, 1420 AH.
- Almufradat fi Gharib Alquran (Qur'anic strange vocabulary), Al-Ragheb Al-Asfahani, Al-Hussein Bin Muhammad, edited by: Safwan Adnan Al-Dawoudi, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Qalam, 1412 AH.
- Maqasid Ashari?a Alislamia (The Objectives of Islamic Law), Al-Taher Bin Ashour, Muhammad Al-Taher Bin Muhammad Bin Muhammad Al-Taher Bin Ashour, investigation by: * Muhammad Al-Habib Ibn Al-Khawjah, Ministry of Endowments and Islamic Affairs in Qatar, 1425 AH - 2004 AD.
- Maqayeis Allugha (Standards of Language), Ibn Faris, Ahmad bin Faris bin Zakaria al-Qazwini, edited by: Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr, 1399 AH - 1979 AD.
- Almuqadimat Allmumahidat (Preamble introductions), Ibn Rushd Al-Jad, Muhammad bin Ahmed bin Rushd, edited by: Dr. Muhammad Hajji, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1408 AH - 1988 AD.
- Al-Mowafaqat(The approvals), Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad Al-Lakhmi, investigation by: Mashhour bin Hassan Al Salman, 1st Edition, Ibn Affan House, 1417-1997 AD.
- Al-Najm Al-Wahaj fi Sharh Alminhaj, Al-Damiri in explaining the curricula, Al-Damiri, Muhammad bin Musa bin Isa bin Ali, 1st floor, Jeddah, Dar Al-Minhaj, 1425 AH - 2004 AD.



- Nashr Al-bonod ?ala Maraqi Al-Saud, Abdullah Al-Shanqeeti, Morocco, Fadala Press, Morocco.
- Nudarat Al-Na?im fi Makarim Akhlaq Arrasul Alkarim (of the honors of the noble Prophet's ethics), a group of researchers, 4th ed., Jeddah, Al-Wasila House for Publishing and Distribution.
- Nazariat Al-Maqasid (Objectives Theory) by Imam Al-Shatibi, Ahmad Al-Raysouni, ed. 2, The International House of Islamic Books, 1412 AH - 1992 AD.
- Wabel Al-Ghamama fi Sharh Omdat Alfiqh (in Explaining the main book of Jurisprudence), Abdullah Al-Tayyar, 1st Edition, Riyadh, Dar Al-Watan for Publishing and Distribution, 1432 AH.



القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

د. جلوس بنت فرج بن شتوي القحطاني^(١)

(قدم للنشر في ٢٨/٠٦/١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ٠٣/٠٨/١٤٤٢هـ)

المستخلص: انطلاقاً من أهمية قضية «القيم الاجتماعية» في المجتمع المسلم، في ظل الأوضاع التي تعيشها البشرية اليوم؛ فقد أصّل القرآن الكريم حقوق المجتمع تأصيلاً شرعياً، وقد تناول هذا البحث بعض القيم التي وردت في القرآن، مثل: قيمة السلام والسماحة التي يحتاجها العالم في الوقت الراهن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو أساس قوة المجتمع وتماسكه، وقيمة المحبة وحسن المعاملة بمعناها العميق، التي بتطبيقها ينتشر الأمن والأمان بين الناس. ولهذه القيم الثابتة المصدر، المرنة في التطبيق، الشاملة لجوانب الحياة؛ أثرٌ في دخول كثير من غير المسلمين في دين الله؛ لذلك كان الهدف الرئيس للبحث: إبراز أهم القيم الاجتماعية الواردة في القرآن، وأثرها في دعوة غير المسلمين.

والبحت مقسّم إلى: مقدّمة، وتمهيد وثلاثة مباحث، وخاتمة. تناول التمهيد مفهوم القيم الاجتماعية ودعوة غير المسلمين؛ وتناول المبحث الأول أسس تحديدها في القرآن، أما المبحث الثاني فتناول بعض القيم التي وردت في القرآن، وتعدّ من أهم ما أثر في الحياة الاجتماعية لغير المسلمين ودعاهم للدخول في الإسلام، وتمثّل في قيم: السلام والسماحة، والمحبة وحسن المعاملة... والحرص على هداية غير المسلمين. أما المبحث الثالث فتناول كيف ظهر هذا الأثر، وكيف كان له الأثر في ترقيق القلوب غير المؤمنة؛ فأمنت ودخلت في الإسلام، ثم أعقب ذلك خاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات، وكان من أهمها: أن القيم الواردة في القرآن أثّرت في تأكيد العدالة بين الناس، وبيّنت أهمية الحاجة إلى الإيمان، ونشر مكارم الأخلاق، وكان لها الأثر في دخول الكثير من غير المسلمين إلى الإسلام.

الكلمات المفتاحية: دعوة غير المسلمين، الحاجة إلى الإيمان، الأساس العملي، السلام والسماحة، المحبة وحسن المعاملة.

(١) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود - الرياض.

البريد الإلكتروني: Galqahtani1@ksu.edu.sa



Social values in the Holy Quran and their Impact on Calling non-Muslims to Embrace Islam

Dr. Glaus Faraj S. Alqahtani

(Received 10/02/2021; accepted 16/03/2021)

Abstract: Based on the importance of "social values" in the Muslim community, especially in the current conditions we live in today, the Holy Qur'an has put the foundations of the rights of the society according to Sharia. Thus, this research addresses some of the values mentioned in the Holy Qur'an, such as the value of peace and tolerance that the world of today needs. It also addresses the value of promotion of virtue and the prevention of vice, being the basis of community strength and unity, and the value of love and good conduct in its deep meaning, with which security and safety spread among people. Such proven and flexibly applicable values that comprise all aspects of life, have a role in the conversion of many non-Muslims into Islam.

The main objective of this research is to highlight the most important social values stated in the Holy Qur'an, and their impact on calling non-Muslims to believe in Islam.

The research is divided into a preface, an introduction, three chapters, and a conclusion. The introduction handles the concept of social values with relation to calling non-Muslims to embrace Islam. The second chapter focuses on some of the values mentioned in the Holy Qur'an, which represent the most important factors that socially influenced non-Muslims and caused them to convert to Islam. Those values include peace and tolerance, peace-loving and kindness, and concern for the guidance of non-Muslims. As for the third chapter, it dealt with how this impact emerged, and how it softened the hearts of non-Muslims and caused them to believe and embrace Islam.

The research ends with key findings and recommendations. One of these findings is that the values mentioned in the Holy Qur'an have spread justice among people. It also showed the importance of religious faith and the promotion of good morals, as well as their impact on non-Muslims and their conversion into Islam.

Key words: Calling non-Muslims to Islam; Need for religious faith; Practical Basis; Peace and Tolerance; Peace-loving and Good conduct.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

فمن أهم أسباب الرقي الحضاري ومقومات النهضة: التمسك بالقيم الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، سواء على المستوى الفردي أو الأسري أو الاجتماعي؛ حيث إنه سبب في شيوع المحبة والألفة والتماسك والترابط في المجتمع، والتعايش السلمي مع الأمم الأخرى.

وتعدّ القيم الاجتماعية قاعدة أساسية لبناء المجتمعات؛ إذ تُبنى عليها معظم القوانين والأحكام، وهي الأساس الذي تقوم عليه مبادئ الشريعة الإسلامية، كما أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين القيم والإيمان، قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُؤُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَنَّى السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧).

كما تُعدّ القيم الاجتماعية من أقوى ما تُبنى به المجتمعات، فهي الضمان لاستقرار المجتمعات وازدهارها، وكان بداية انهيار الأمم لما انهارت القيم والأخلاق فيها. وتنطلق القيم في المجتمع المسلم من توجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فهي قيم ربانية المصدر والغاية، وقد تضمن القرآن الكريم قواعد تنظيمية وتشريعية واقتصادية واجتماعية، وزخرت آياته بالكثير من القيم الاجتماعية، التي ركزت على كثير من العلاقات الإنسانية؛ لتأثيرها في تحقيق صلاح الفرد والمجتمع، وأثرها الكبير في دخول الكثير من غير المسلمين في هذا الدين الشامل

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

والكامل الذي عالج جميع جوانب الحياة.

* مشكلة البحث:

تمرّ المجتمعات - باختلاف ألوانها وأحجامها - بتغيّرات مختلفة، من حيث العناصر الثقافية التي تتناولها ومعدل سرعتها، وتمرّ كثير من المجتمعات غير المسلمة بمراحل تغيّر على نطاق واسع؛ لعدم ثبات مصادرها؛ لذلك فإن إبراز القيم الاجتماعية التي جاءت في القرآن الكريم، والتي أسهمت في الحفاظ على بناء المجتمع وتماسكه، ونشر الحب والألفة؛ لها الأثر الكبير في دخول غير المسلمين إلى الإسلام.

ويسعى هذا البحث إلى التّعرف على طبيعة القيم الاجتماعية المذكورة في القرآن الكريم، وأثرها في دخول غير المسلمين إلى الإسلام، وفي ضوء ذلك يمكن صياغة مشكلة البحث في السؤال الرئيس الآتي:

ما أثر القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم لإنجاح دعوة الداعي في دخول غير المسلمين إلى الإسلام؟ ويتفرّع منه الأسئلة الآتية:

س ١- ما مفهوم القيم الاجتماعية؟

س ٢- ما مفهوم دعوة غير المسلمين؟

س ٣- ما أسس تحديد القيم الاجتماعية في القرآن الكريم؟

س ٤- ما أهم القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم؟

س ٥- ما أثر القيم الاجتماعية في دعوة غير المسلمين؟

* أهمية البحث:

تزيد أهمية القيم الاجتماعية في المجتمع الإسلامي عن غيره من المجتمعات، فيمتدح الله ﷻ رسوله الكريم ﷺ بامتلاكه قدراً عظيماً منها، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤). وتعلو هذه القيم لترتبط بقيمة الإيمان بالله ﷻ.

والدعوة إلى الله بين المسلمين، ودعوة غير المسلمين إلى دين الله؛ إنما هي دعوة إلى اكتساب القيم وتعزيزها في النفس وفي الغير؛ حتى تصل إلى الغاية من الدين: «إتمام مكارم الأخلاق».

وتمثل العناية بالقيم الاجتماعية في إظهار صورة الإسلام المشرقة مع غير المسلمين في المعاملة الطيبة والحسنة، وأثر ذلك في هداية الكثير منهم في اعتناق الإسلام، ويمكن إيجاز أهمية البحث فيما يأتي:

١- توعية المجتمع المسلم بأهمية الالتزام بما جاء في القرآن الكريم من قيم اجتماعية علمًا وعملاً.

٢- يفيد الدعاة إلى الله باستغلال أهم الوسائل والأساليب لنجاح دعوتهم، ومن ذلك إبراز أهمية القيم الاجتماعية في القرآن الكريم عن غيرها من القيم الاجتماعية في القوانين الوضعية.

٣- أهمية تطبيق القيم الاجتماعية وأثرها الفعال في تطبيق الدعوة.

* أسباب اختيار الموضوع:

١- وجود مادة علمية شرعية ضمن نصوص الكتاب فيما يتعلق بجانب القيم الاجتماعية.
٢- حاجة الدعاة إلى وسائل وأساليب لإنجاح دعوتهم، وإبراز أهم القيم الاجتماعية في القرآن الكريم، التي لها أثر في استجابة غير المسلمين للدعوة.

* أهداف البحث:

يتمثل الهدف الرئيس للبحث في إبراز أهم القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم وأسس تحديدها، وجمع الآيات المتعلقة بهذا الموضوع وتحليلها. ويمكن أن يحقق البحث الأهداف الآتية:

١- التعريف بالقيم الاجتماعية، ودعوة غير المسلمين.

٢- بيان أسس تحديد القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم.

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

٣- إبراز أهمية القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم في تحقيق السّلم والسلام، ونشر المحبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤- أثر القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم بدخول غير المسلمين في الإسلام.

* حدود البحث:

(موضوعية) البحث في القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم، دون غيرها من القيم، وأسسها وأثرها في دخول غير المسلمين إلى الإسلام.

* الدراسات السابقة:

أغلب الدراسات التي تناولت القيم الاجتماعية كانت من الناحية التربوية، ومتصلة بعلم الاجتماع وعلم النفس، ولم تجد الباحثة دراسة تناولت القيم الموجودة التي سيتناولها البحث وأثرها في دعوة غير المسلمين؛ لكن هناك بعض الدراسات التي توافقت في العنوان فقط، وقد استفادت منها الباحثة، وهي:

١- الانعكاسات التربوية للقيم الاجتماعية في القرآن الكريم على طلبة الجامعة الإسلامية بغزة.

بحث مقدّم إلى المؤتمر العلمي الدولي الأول للقرآن الكريم ودوره في معالجة قضايا الأمة، الذي ينظمه مركز القرآن الكريم والدعوة الإسلامية، كلية أصول الدين - الجامعة الإسلامية، غزة، د. فؤاد علي العاجز، ومحمود عبد المجيد عساف، ١٨-١٩ ذي الحجة، ١٤٢٩هـ.

وقد هدف البحث إلى التّعرف على القيم الاجتماعية المُستمدّة من القرآن الكريم، وأهم الانعكاسات التربوية لهذه القيم على طلبة الجامعة الإسلامية، والكشف عمّا إذا كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات أفراد العينة من طلبة الجامعة الإسلامية حول الانعكاسات التربوية للقيم الاجتماعية في القرآن الكريم.

واتفق هذا البحث مع البحث الحالي في أن القيم الاجتماعية من القرآن كثيرة؛ لكن اختلفا في أن البحث الحالي تناول القيم التي لها تأثير في دخول غير المسلمين إلى الإسلام، بينما تناول البحث السابق أثر القيم الاجتماعية في الشباب.

٢- المقومات الاجتماعية في القرآن من خلال سورة الحجرات، كمال ابن قروية، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة - المعهد الأعلى للشريعة، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

تناولت الدراسة تقديم سورة الحجرات (تسميتها، وأغراضها، وسبب نزولها)، وبيان أصل خلق الناس ودعوتهم للتعارف والتألف، كما تناولت الآداب الفردية والجماعية، ووجوب طاعة الله ورسوله والانقياد لأوامر الله ورسوله، ووجوب احترام الرسول وتعظيم شأنه، ووجوب الثبوت من الأنبياء والأخبار، وتناولت الآداب العامة، وأثار المقومات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الأول والمعاصر.

٣- القيم الاجتماعية المتضمنة في سورة النور، ودرجة إسهام معلمي التربية الإسلامية في إكسابها للطلبة، بحث منشور في مجلة الجامعة الأردنية، عبد الكريم محمود الصلاحين، وعلي محمد علي، وناصر إبراهيم الشرعة، مع (٤٥)، الجامعة الأردنية - عمادة البحث العلمي.

هدف البحث إلى استنباط القيم الاجتماعية المتضمنة في سورة النور، حيث حُلل محتوى السورة الكريمة، وبيّنت النتائج أنها تضمّنت (٢٤) قيمة اجتماعية، وتكررت هذه القيم (٥٨) مرة، ولم تظهر فروق دالة إحصائية في استجابات أفراد العينة تُعزى لأي من متغيرات الدراسة المستقلة.

وفيما سبق؛ يتضح أن هاتين الدراستين تناولتا القيم الاجتماعية من خلال سورتي الحجرات والنور فقط دون غيرهما من السور، ولا يوجد تشابه بينهما وبين البحث الحالي.

٤- قيم التسامح في القرآن الكريم وأثرها في تحقيق السلم المجتمعي، د. أحمد عليوي، و د. أحمد رشيد حسين، منشور في الموقع الإلكتروني ResearchGate عام ٢٠١٨م.

تناول الكتاب مفهوم قيم التسامح والسلم المجتمعي، ومحركات التسامح في القرآن

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

الكريم: المحرك الديني، والمحرك الخُلقي، والمحرك الاجتماعي السياسي، كما تناول أثر غياب التسامح عن المجتمع، وجوانب التسامح، وإبراز التسامح في المجالات المختلفة بالقرآن. وقد اتفق هذا الكتاب والبحث الحالي في المطلب الأول من المبحث الثاني في العنوان فقط.

* منهج البحث:

منهج البحث استقرائي استنباطي.

* إجراءات البحث:

- كتابة الآيات بين قوسين مزهرين «.....»، مع تخريج الآية بذكر اسم السورة ورقم الآية بجوارها مباشرة في المتن.

- تخريج الأحاديث والحكم عليها إذا كانت في غير الصحيحين.

- اقتصرْتُ على أهم القيم الاجتماعية التي وردت في القرآن، وكانت من أهم وسائل الداعية في إنجاح دعوته لغير المسلمين.

- إذا كان المرجع مقالة منشورة في مؤتمر أو مجلة علمية، أذكر بيانات المرجع كاملة في الحاشية.

* خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

• المقدمة: وفيها مشكلة البحث، وأسئلته، وبيان أهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، وخطته، ومنهجه.

• التمهيد: مفهوم القيم الاجتماعية ودعوة غير المسلمين، وفيه مطلبان:

▪ المطلب الأول: مفهوم القيم الاجتماعية وأهميتها.

▪ المطلب الثاني: مفهوم دعوة غير المسلمين وأهميتها.

- المبحث الأول: أسس تحديد القيم الاجتماعية في القرآن الكريم، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: الأساس الفطري.
 - المطلب الثاني: الأساس العقلي.
 - المطلب الثالث: الأساس العملي في الإسلام.
- المبحث الثاني: القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم، وفيه سبعة مطالب:
 - المطلب الأول: السماحة والسلام.
 - المطلب الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
 - المطلب الثالث: المحبة وحسن المعاملة.
 - المطلب الرابع: الرفق.
 - المطلب الخامس: التقدير والاحترام.
 - المطلب السادس: الثبات على الحق.
 - المطلب السابع: الحرص على هداية غير المسلمين.
- المبحث الثالث: أثر القيم الاجتماعية في دعوة غير المسلمين، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: تأكيد العدالة بين الناس.
 - المطلب الثاني: إثبات الحاجة إلى الإيمان.
 - المطلب الثالث: نشر مكارم الأخلاق.
- الخاتمة: تضمّنت أهم النتائج، والتوصيات.
- فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

مفهوم القيم الاجتماعية ودعوة غير المسلمين

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: مفهوم القيم الاجتماعية:

تهتم القيم بإقامة موازنة بين الأشياء، أو في إصدار حكم بناء على ضوابط اجتماعية تحدّد المرغوب والمرفوض، وفيما يأتي عرض لبعض التعريفات التي تناولت هذا المصطلح.

القيم في اللغة: جمع قيمة، وعرفها ابن منظور بأنها: ثمن الشيء بالتقويم، وأطلق على ثمن الشيء قيمة؛ لأنه يقوم مقام الشيء^(١). ويذكر الفيروزآبادي أن «القيمة بالكسر واحدة القيم، وقومت السلعة واستقمتها: ثمنتها، وقومتها: عدلته فهو قويم ومستقيم»^(٢).

وأمر قيم: مستقيم، وقوله تعالى: ﴿ فِيهَا كُنْتُ قِيَمَةً ﴾ (البينة: ٣): أي مستقيمة تبيّن الحق من الباطل على استواء وبرهان. والقيم: السيد وسائس الأمر^(٣).

القيم في الاصطلاح: عُرّفَت القيم بأنها: «صفة عقلية، والتزام وجداني يوجّه فكر الإنسان واتجاهاته ومواقفه وسلوكه»^(٤).

والقيم في (قاموس علم الاجتماع) هي: تصوّر أو إدراك - صريحاً كان أو ضمناً - يُحدّد ما هو مرغوب فيه، بحيث يسمح للأفراد بالاختيار بين الأساليب المتغيرة للسلوك والوسائل،

(١) ينظر: لسان العرب، (١٢/ ٥٠٠)، مادة (قيم).

(٢) القاموس المحيط، (٢/ ٧٦٨)، مادة (قيم).

(٣) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، (٦/ ٥٩٢).

(٤) القيم في الظاهرة الاجتماعية، د. فتحي ملكاوي وآخرون، (ص ٣٠).

والأهداف الخاصة بالفعل^(١).

التعريف الإجرائي للقيم: هي المبادئ والأفكار والأفعال المقصودة التي يقوم بها الفرد أو المجتمع، وتصبح معيارًا للحكم على الأشياء.

القيم الاجتماعية في الاصطلاح: عرّفها الأستاذ عبدالرحيم الرفاعي بأنها: «مجموعة المعايير والفضائل التي جاء بها الإسلام، ثم أصبحت محل اعتقاد واعتزاز لدى الإنسان المسلم عن اقتناع واختيار، ثم صارت موجّهات لسلوكه، ومرجعًا لأحكامه في كل ما يصدر عنه من أقوال وأفعال تنظّم علاقته بالله، وبالكون وبالمجتمع، وبالإنسانية جميعًا»^(٢).

ويُعرّفها (أبو العينين) بأنها: «تلك القيم التي تساعد الإنسان على وعي وإدراك وضبط وجوده الاجتماعي؛ ليكون أكثر فاعلية، بحيث تضبط حاجة الإنسان للارتباط بغيره من الأفراد»^(٣).

وفي ضوء هذه التعريفات، يمكن أن تُعرّف الباحثة القيم الاجتماعية إجرائيًا بأنها: مجموعة من الضوابط والأحكام والمبادئ التي تنظّم حياة الناس، وتضبط حاجاتهم بعضهم ببعض.

أهمية القيم الاجتماعية:

تقوم المجتمعات الإنسانية والأمم على القيم الثابتة، وتحدّد طبيعة العلاقة والتعامل للأفراد مع بعضهم بعضًا، فالقيم أهم دعائم المجتمعات في كل مكان وزمان، وهي معايير ضابطة للسلوك البشري السليم، وتحدّد هذه القيم تحت إطار تربوي عام، ومنهج حياة لا بد من التمسك به.

(١) ينظر: قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف غيث، (ص ٥٠٦).

(٢) القيم الأخلاقية لدى طلاب جامعة طنطا: دراسة ميدانية، عبدالرحيم الرفاعي، (ص ٣).

(٣) القيم الإسلامية والتربية: دراسة في طبيعة القيم ومصادرها ودور التربية الإسلامية في تكوينها وتنميتها، علي خليل أبو العينين، (ص ٢٥١).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

وتبرز أهمية القيم الاجتماعية في توجيه الفرد باتباع الآخرين والتأثير فيهم؛ لتبني مواقف ومعتقدات أو اتجاهات يُعتقد أنها جديرة بالاهتمام، كما أنها تساعد المجتمع على مواجهة التغيرات أيًا كانت^(١).

وتساعد القيم الإسلامية في المحافظة على تماسك المجتمع ووحدته واستقراره، بالإضافة إلى دورها الفعّال في تمكين المجتمع من مواجهة التغيرات التي قد يتعرض إليها بين حين وآخر، كما أنها تحمي المجتمع من النزوات والشهوات الطائشة، والأناية المفرطة، ويعمل على ربط أجزاء ثقافة المجتمع ببعضها.

* المطلب الثاني: مفهوم دعوة غير المسلمين وأهميتها:

مفهوم الدعوة:

في اللغة: للدعوة لغة معانٍ شتى، منها: الرجاء، والاستغاثة، والطلب، والحثّ، والنداء، والنسب، والتسمية وغير ذلك من المعاني^(٢).

وتأتي بمعنى الدعاء^(٣)، والدعوة هي الطلب، يُقال: دعا بالشيء: طلب إحضاره.

ودعاه إلى الدين، وإلى المذهب: حثّه على اعتقاده وساقه إليه^(٤).

في الاصطلاح: عرّف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الدعوة بقوله: «الدعوة إلى الله هي الدعوة إلى الإيمان به، وبما جاءت به رسله، بتصديقهم بما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا، وذلك يتضمن الدعوة إلى الشهادتين، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت.

(١) ينظر: القيم الشخصية في ظل لتغيرات الاجتماعية وعلاقتها بالتوافق المهني، د. أبو عطيط سفيان، (ص ٧٩).

(٢) ينظر: لسان العرب، (٤/٢٥٨)، مادة (دَعَا).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة، (٣/١٢٢)، مادة (دَعَا).

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة، (٢/٢٧٩)، مادة (دعا).

والدعوة إلى الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره، والدعوة إلى أن يعبد العبد ربه كأنه يراه^(١).

مفهوم غير المسلمين:

هم الذين يدينون بغير دين الإسلام، وينقسم هؤلاء إلى قسمين رئيسين: أهل الكتاب وأهل النحل الوضعية، كالبودية والهندوسية وغيرها. ولأهل الكتاب من بين غير المسلمين منزلة خاصة في المعاملة والتشريع، والمراد بأهل الكتاب: من قام دينهم على كتاب سماوي، وإن حُرّف وبدّل بعد، كاليهود والنصارى الذين قام دينهم على التوراة والإنجيل^(٢).

أهمية دعوة غير المسلمين:

جاء الإسلام ليكون الرسالة الخاتمة للرسالات، والدعوة العامة للبشر كلهم على اختلاف: أديانهم ومللهم وأصولهم وأعراقهم، يقول الله ﷻ: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف: ١٥٨).

فمحمد رسول للناس جميعاً، وعلى ذلك جرت سنته، ففي الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن نبي الله ﷺ كتب إلى كسرى وقيصر والنجاشي، وإلى كل جبار، يدعوهم إلى الله تعالى، وليس النجاشي الذي صلى عليه النبي ﷺ^(٣). وفي الحديث عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: (أعطيت خمسا لم يُعطهن أحد قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعِلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأَيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأُحِلَّت لي المغانم ولم تُحَلِّ لأحد قبلي،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، (١٥٧/١٥ - ١٥٨).

(٢) ينظر: دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، د. عبد الله اللحيدان، (ص ٤٣).

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب كتاب النبي ﷺ إلى ملوك الكفار، (١١٢/١٢).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصةً وبعثت إلى الناس عامة^(١). قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وفي القرآن من دعوة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومن دعوة المشركين، وعباد الأوثان وجميع الإنس والجن، ما لا يحصى إلا بكلفة، وهذا كله معلوم بالضرورة من دين الإسلام^(٢). ولذلك كانت حاجة الناس مُلحّة في كل زمان ومكان إلى هداية الله ووجيهه، واليوم يتطلّع العالم من جديد إلى من يهديه إلى الحق، فالعالم اليوم في حاجة إلى دعوة عالمية تحترم قيمة الإنسان، وتقدّر كرامته، وتحوطه بسياج اليقين، وتطبعه على البر والرحمة. في حاجة إلى دعوة تضع الأمور في نصابها، وتأخذ الحق للضعيف، وتنصر المظلوم، وتشيع العدل بين الناس^(٣)».

وما دُمنّا نعتقد أن الدعوة عالمية؛ لذلك وجب تبليغ كل الناس الإسلام، فالمسلمون مسؤولون عن تبليغ الإسلام إلى غير المسلمين ودعوتهم إليه في كل زمان ومكان. ومن خلال ما سبق؛ يتضح أهمية دعوة غير المسلمين، حيث إن غير المسلمين باتجاهاتهم وثقافتهم وتقاليدهم يؤثرون في المسلمين؛ فدعوتهم إلى الإسلام ودخولهم فيه؛ يُقلّل من هذا الخطر^(٤).

- (١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، باب التيمم (١/١٢٨/٣٣٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب جعلت لي الأرض مسجداً (٥/٦٥/٥٢١).
- (٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، (١/٣٣٦).
- (٣) ينظر: الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، محمد الراوي، (ص ٣٣).
- (٤) دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، (ص ٢٤).

المبحث الأول

أسس تحديد القيم الاجتماعية في القرآن الكريم

تتميّز القيم الإسلامية بالعلو؛ لتمييز مصادرها الدينية وصحتها؛ مما يكمل الفطرة السليمة والعقول الصحيحة؛ إذ إن البشرية جميعاً ستنعم بنظامها الرباني، الذي يقود إلى صلاح الدين والدنيا إذا دخلت في الإسلام كافة. وتعتمد مصادر القيم على الحضارات الأخرى؛ لهذا تتخبط وتختلف باختلاف الزمان والمكان؛ مما يجعل تعميمها وتحولها غير متاح ولا ممكن. ويستعرض هذا المبحث أهم الأسس لتحديد القيم الاجتماعية، التي تجعلها شاملة كاملة، صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

* المطلب الأول: الأساس الفطري:

الفطرة في اللغة: «تعني «الخَلْقَة» أو «الصَّبْغَة»، وقد فطره يفطره بالضم، فطراً: أي خلقه، والفطرة: ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به^(١)»، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠). والمعنى أنه يُولد على نوع من الجبلة، وهو فطرة الله وكونه، متهيئاً مستهدفاً لقبول الحنيفية طوعاً لا إكراهاً، وطبعاً لا تكلفاً^(٢). وفي أصل الفطرة: الميل إلى كل فضيلة وخير، والكراهية لكل رذيلة وشر. وقد جاءت النصوص الإسلامية لتؤكد (الفطرة)، وأن الدين في الحقيقة ينسجم معها؛ لأنها واقع أصيل. ويتميز الدين الحنيف الذي فطرت عليه الإنسانية بكونه ديناً قيماً على الحياة، قادراً على

(١) مقاييس اللغة، (٤/٥١٠)، مادة (فطر)، ولسان العرب، (٥/٥٦)، مادة (فطر).

(٢) ينظر: الفائق في غريب الحديث، محمود عمر الزمخشري، (٣/١٢٧)، وتاج العروس، (١٣/٣٢٩)، مادة (فطر).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

التحكّم فيها، وصياغتها في إطارها العام^(١).

ويؤكد ابن تيمية رحمه الله أن أثر العقل في إدراك الحسن والقبيح نابع من القوة الفطرية لدى الإنسان، يقول: «الناس إذا قالوا: العدل حسن، والظلم قبيح؛ فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة، يحصل لها بوجوده لذة وفرح نافع لصاحبه، ولغير صاحبه يحصل به اللذة والفرح وما تنعم به النفوس»^(٢).

وهذه القوة الفطرية نابعة من تكوين النفس الإنسانية الأولى، حيث خلقها الله ﷻ وعرفها الخير والشر: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾ (الشمس: ٧-٨).
وهذا أيضاً إلى طريقي الفضيلة والرذيلة: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾ (البلد: ٨ - ١٠).

* المطلب الثاني: الأساس العقلي:

أصل مادة العقل في اللغة: الحبس والمنع، وسُمِّي عقل الإنسان عقلاً؛ لأنه يعقله: أي يمنعه من التورط في الهلكة^(٣). وهو الحجر والنهي^(٤).

ويُطلق على الهيئة المحمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته، ويُطلق على المعاني المجتمعة في الذهن، التي تكوّن مقدمات تستنبط منها الأغراض والمصالح، وكذلك

(١) ينظر: القيم الأخلاقية المشتركة في الحضارات الإنسانية: دراسة في ضوء العقيدة الإسلامية، بحث منشور في مؤتمر كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز: القيم الأخلاقية تواصل إنساني وتعاون، د. فوز كردي، ١٤٣٥هـ، (ص ٦٥).

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، (ص ٤٣٠).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة، (٩/٤)، مادة (عقل).

(٤) ينظر: لسان العرب، (٤٠٨/١١)، مادة (عقل).

يُطلق على القوة المتهية لقبول العلم، التي يدرك الإنسان بها صفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها^(١).

وعندما خاطب القرآن الكريم العقل، لم يكن خطابه مشتتاً على تعقيدات فلسفية، ولم يكن غامضاً؛ بل كان سهلاً ميسراً، وكان تحريراً للعقل البشري من غموض الفكر الفلسفي. فالإيمان أساسه الإقناع العقلي، وما تستطيع قوة في الأرض أن تجبر إنساناً من داخله على اعتناق مذهب أو دين؛ إلا إذا كانت تمتلك ما يشدُّ القلوب لها، وهذا مبدأ القرآن الكريم^(٢).

وقد اتجه القرآن الكريم في خطابه للمدعوين إلى الإقناع العقلي؛ لذلك كان من وظائف العقل عند الإمام ابن تيمية رحمه الله التمييز بين الحسن والنافع، ويتعد عن القبيح والضار، يقول: «أخص خصائص العقل عند الإنسان، أن يعلم ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره وما يتركه»^(٣).

والعقل مرتبط بالإنسان، ويعرض له من النقص والمرض ما يعرض للإنسان عموماً؛ لذا يظل مفتقراً إلى ما يكمله ويوجهه من خارج نفسه، وقد جاءت الكتب الإلهية بخطاب الناس بالمعقولات الصحيحة الفطرية، وقد بُعث الرسل بتقرير الفطرة وتكميلها، وتوجيه الناس إلى الصراط المستقيم^(٤).

* المطلب الثالث: الأساس العملي في الإسلام:

الأساس العملي في الإسلام له العديد من المعاني التعبديّة، خصوصاً إن كان مقروناً بنية حسنة، كأن يؤمن مآلاً للنفقة ويتصدّق به على الفقراء والمساكين؛ بل إن أجر العمل إن كان

(١) ينظر: معيار العلم، الغزالي، (ص ١٦٢)، ومفردات ألفاظ القرآن، للأصفهاني، (ص ٥٧٧).

(٢) ينظر: منهج القرآن في تربية المجتمع، د. عبد الفتاح عاشور، (ص ٤٤٨).

(٣) الرد على المنطقيين، (ص ٤٢٩).

(٤) ينظر: القيم الأخلاقية المشتركة في الحضارات الإنسانية: دراسة في ضوء العقيدة الإسلامية، (ص ٦٦).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

مقرونًا بمثل تلك النوايا؛ فإنه يربو عن بعض عبادات النافلة والطاعات.

ويُمثّل الأساس العملي في القرآن الكريم أحد أهم معايير التقويم المجتمعي للأفراد، فإن كان الفرد عاملاً منتجاً؛ فإن ذلك يدلّ على ثقافته ووعيه، ويرى أهل العلم أن العمل، وطلب الكسب والسعي؛ له واجب مفروض على كل مسلم قادر عليه^(١)، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥).

وقد ذكر ابن كثير رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: «أي فسافروا حيث شئتم من أقطارها، ترددوا في أقاليمها وأرجائها في أنواع المكاسب والتجارات، واعلموا أن سعيكم لا يجدي عليكم شيئاً إلا أن ييسره الله لكم؛ ولهذا قال: ﴿وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾، فالسعي في السبب لا ينافي التوكل»^(٢).

وقد عدّ الإسلام العمل عبادة، وعدّه في سبيل الله، ولم يرخص أبداً أن يجلس الإنسان ويقعد عن طلب الرزق بدعوى التوكل على الله، أو بدعوى التفرغ للعبادة، فلا بد من المشي في مناكبها، والتحرّك في جوانبها، والسعي فيها وطلب رزق الله، وهذه عبادة.

جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله: (إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ إِلَّا يَتَّقُمْ حَتَّى يَغْرَسَهَا فَلْيَفْعَلْ)^(٣).

ويوضّح هذا الحديث أهمية إتقان العمل، وأن يظل الفرد عاملاً منتجاً إلى يوم القيامة.

(١) ينظر: القيم الأخلاقية المشتركة في الحضارات الإنسانية: دراسة في ضوء العقيدة الإسلامية، (ص ٦٦).

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٤/ ٤٢٤).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ٢٧٤٤ / ١٣١٨١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (١/ ٣٨ / ٩) وقال: سند صحيح على شرط مسلم.

وعن المقدم بن معد يكره الكندي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: (مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنْ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عليه السلام كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ)^(١).

يُشير الحديث إلى تفضيل العمل وأهميته، وأن من خير ما يأكله المسلم ما يكون من نتاج يده وكده؛ فالأساس العملي في الإسلام يمثل أهم معايير التقييم المجتمعي للأفراد، فإن كان الفرد منتجًا عاملاً؛ دلّ على ثقافته ووعيه.

إن غياب المنهج الرباني عن واقع التطبيق العملي في حياة الأفراد والجماعات يؤدي إلى انحراف سلوك الأفراد وانتشار الفساد، فمنهج الإسلام يعدُّ ضابطاً لسلوك الإنسان، فهو يحوي العقوبات والتعزيرات ومظاهر السلوك الحسن والقبیح، وغيابه ينذر بسوء عاقبته في الدنيا والآخرة.

والمنهج القرآني شامل متوازن، لا يركّز على العبادة دون السلوك، ولا يهتم بالفرد دون المجتمع، أو يُعنى بالعقيدة ويهمل العمل، إنما يشمل جوانب النفس كلها، ويعمل في كل ميادين الحياة^(٢).

ومما سبق؛ يتضح أن القيم الاجتماعية التي ذكرها القرآن لها أسس ارتكزت عليها، وسهّل تطبيقها ونشرها في كل مجتمع آمن بها وطبقها؛ ومن ثمّ تنعكس على قوة المجتمع وتماسكه.

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، (٢٠٧٢ / ٥٧ / ٣).

(٢) ينظر: دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، (ص ٧٨).

المبحث الثاني

القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم

ورد في القرآن الكريم الكثير من القيم الاجتماعية التي تنظم حياة المجتمع، وتبني مجتمعاً سامياً وسليماً ونبيلاً، فالإسلام دين شامل ومتكامل لجميع جوانب الحياة، وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من موضع إلى انحطاط الأمم وهلاكها بسبب فساد القيم الاجتماعية فيها. وسيعرّج هذا المبحث على بعض القيم الاجتماعية التي بلغت كمالها، وذلك بكمال مصدرها وأسسها، وقد أثرت هذه القيم في إعجاب غير المسلمين بهذا الدين الشامل الكامل الصالح لكل زمان ومكان.

* المطلب الأول: السلام والسماحة:

تعدّ قضية السلام من القضايا الكبرى في التاريخ، وعلى الرغم من ميل الفطرة السليمة إليها؛ لكن وقائع التاريخ ومجريات أحداثه أغفلتها في كثير من الأحوال، أو تلاعبت بدلالاتها ومفهومها، وأدخلتها ساحة المزایدات السياسية، والتفسيرات الدينية المؤدلجة، وتقاذفتها المطامع والمصالح وصراع القوى^(١).

وجاء تأكيد الشريعة الإسلامية لمعنى السلام، فالسلام من أسماء الله ﷻ كما أن لفظ الإسلام في معناه مشتق من السلام، فالذي يسلم أمره إلى البارئ ﷻ ويدع لأوامره، ويخضع لأحكامه وتشريعاته؛ إنسان يملأ قلبه السلام بهذه العقيدة، وهذا اليقين بالله تعالى الذي تنسحب آثاره إلى جميع جوانب حياته الشخصية وتعاملاته مع الناس.

(١) ينظر: دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، محمد عبدالله دراز، (ص ٢١-٣٦) (بتصرف).

وقد ورد لفظ (السلام) في القرآن الكريم بصيغ مختلفة في أربعين ومئة موضعاً، حيث ورد في اثني عشر ومئة موضعاً بصيغة الاسم، ومن ذلك قوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء: ٩٤). وورد في ثمانية وعشرين موضعاً بصيغة الفعل، منها قوله سبحانه: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: ٢٧).

كما ورد لفظ (السلام) في القرآن الكريم على سبعة معانٍ رئيسة، وهي: اسم من أسماء الله، والإسلام، والتحية المعروفة، والسلامة من الشر، والثناء الحسن، والخير، وخصوص الشيء من كل شائبة^(١).

وقد حث النبي ﷺ المسلمين على إفشاء السلام بينهم؛ لما يشيعه السلام من بث روح المودة والمحبة والألفة بين الناس، التي تؤدي بدورها إلى إشاعة السلام بين مكونات المجتمع الإسلامي، فجعل السلام تحية الصالحين، وبه يُحيون أنفسهم في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَحَيِّبُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ (يونس: ١٠). وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦). وقال تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةً طَيِّبَةً﴾ (النور: ٦١).

وأكدت الشريعة الإسلامية مفهوم السلام، من خلال تحريم كافة أشكال الاعتداء على الإنسان وتجريمها، سواء كان ذلك على نفسه، أو ماله، أو عرضه، فنفس الإنسان مصونة في الشريعة الإسلامية من خلال تشريعات شاملة كاملة؛ تضمن الحدود التي شرعها الله لحفظ النفس الإنسانية من الأذى المعنوي أو المادي، وتضمنت أحكام القصاص التي تؤكد حرمة دم الإنسان ووجوب الاقتصاص له، وأحكام أهل الذمة الذين يعيشون بين المسلمين، حيث تضمن

(١) ينظر: السلام في القرآن: دراسة موضوعية، يوسف بن سعيد عطوة، (ص ٢٤).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

حقوقهم العيش بسلام، جنبًا إلى جنب مع المسلمين، وتحريم الاعتداء على أموالهم أو أرواحهم.

ومع مجيء الإسلام عمل النبي ﷺ على إشاعة السلام بين الناس، حيث كانت بادرة السلام الأولى بعد الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وجمع راية المسلمين تحت عقيدة الإسلام، بالإضافة إلى كتابة معاهدة مع يهود المدينة المنورة. ومن أعظم الوسائل لتحقيق السلام: الاطلاع على سيرة المصطفى ﷺ فهو بحق رسول الأمن والأمان، وهو ﷺ الصورة الحية لتطبيق جميع معاني سلام الفرد، وسلام الأسرة، وسلام المجتمع، والسلام مع غير المسلمين. ولفظ الإسلام مأخوذ من السلام، والسلام غاية كل عاقل؛ ولهذا فإن كل من دخل في الإسلام يكون في سلم وأمان.

وعندما دخل النبي ﷺ مكة يوم الفتح، أظهر معنى هذه القيمة الاجتماعية، وتأثيرها في المجتمع السابق غير المسلم، فأمر بنشر السلام والأمان، وذلك من أجل أن تصل رسالة السلام التي دعا إليها القرآن الكريم إلى كل الأرض، وقد جعل الإسلام الأصل في العلاقات هو السلم. والسلام هو الاتفاق والانسجام والهدوء. وهناك سلام بين الدول، وسلام بين الجماعات البشرية، وسلام داخل الأسرة، وسلام بين المرء وذاته؛ وبناءً عليه يكون السلام الاجتماعي هو الهدوء والاستقرار^(١).

والسماحة قيمة أصيلة من قيم الإسلام الرفيعة، التي تجعل من الفرد رجبًا سمحًا في استيعاب المخالف، فالشريعة لم تأت للتضييق والحرص.

وتبرز هذه القيمة أيضًا في تعامل الإسلام بالسماحة مع غير المسلمين؛ حتى في حالة

(١) ينظر: قيم التسامح في القرآن الكريم وأثرها في تحقيق السلم المجتمعي: د. أحمد عليوي، و د. أحمد رشيد، (ص ١٤).

الحرب، فقد نهى عن قتل النساء والأطفال والشيوخ، فعن بريدة رضي الله عنه قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْ صَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: (اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهم ما آجابوك فأقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام..)^(١).

* المطلب الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهما الأثر العظيم في نشر الطمأنينة والأمان والاتحاد والقوة والنصر للمسلمين، وهما سبب الخيرية والفلاح لهذه الأمة، قال الله ﷻ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

والمعنى: كنتم خير الناس للناس، أمة محمد ﷺ المؤمنة هم خير الناس للناس؛ لأنهم يعلمونهم ويرشدونهم ويدعونهم إلى الله، ويفقهونهم في دين الله، ويأمرونهم بالمعروف، وينهونهم عن المنكر؛ فهذا صاروا خير الناس للناس^(٢).

وحاجة المجتمعات إليها ماسة في سائر العصور، فالإنسان موصوف بالظلم والجهالة، كما أخبر الله عنه بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). هذا مع صفات نقص أخرى جُبل عليها من السهو والنسيان وغيرها، فجاء الشرع أمرًا بالتواصي بالحق، والتواصي بالصبر، كما في سورة العصر، يقول تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر: ٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بأداب الغزو، (٣/١٣٥٧/١٧٣١).

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، (٢/٨٠).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

وقد رتب الفلاح والخيرية على القيام بتلك المسؤولية، قال الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤). وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠). قال القرطبي رحمه الله في هذه الآية: «مدح لهذه الأمة ما أقاموا ذلك وما اتصفوا به، فإن تركوا التغيير، وتواطؤوا على المنكر؛ زال عنهم اسم المدح، ولحقهم اسم الذم، وكان ذلك سبباً لهلاكهم»^(١).

وفي كتاب الله تعالى يتبين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان وظيفة الأنبياء الكرام، فإبراهيم عليه السلام نهى قومه عن المنكر، فقال: ﴿أَفْتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٦)، وأعمل يده في الأصنام تكسيرا، قال الله تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (الصافات: ٩٣)، وقال سبحانه: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٥٨). ويدرك العقل كذلك أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وخطر تركهما، قال ابن تيمية رحمه الله: «كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالتعاون والتعاون والطبع. فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفساد، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر ونهْي»^(٢).

والأمر الناهي الذي لا يقدم على أمره ولا على نهيه أمر أحد ولا نهيه عند المسلمين؛ هو الله تعالى وقد بعث رسوله صلى الله عليه وسلم بالأمر والنهي، قال ابن تيمية رحمه الله: «فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (٤/١٧٤).

(٢) الحسبة، ابن تيمية، (٤/١).

الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١). ولما كان الله ﷻ خالق الخلق، ومدبر أمورهم، كان أعرف بما يصلحهم وما يفسدهم؛ فلهذا كان فيما يأمر به - وهو المعروف - من المصالح ما لا يوجد فيما يأمر به غيره، وكان فيما ينهى عنه - وهو المنكر - من المفاسد ما لا يوجد فيما ينهى عنه غيره؛ وبهذا يعلم وجه أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلاً^(١).

وقد بين النبي ﷺ أن من أعظم الذنوب ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال رسول الله ﷺ: (لا يحقرن أحدكم نفسه، يرى أن عليه مقالاً ثم لا يقول فيه، فيقول الله ﷻ يوم القيامة: ما منعك أن تقول في كذا؟ فيقول: خشية الناس، فيقول: إياي كنت أحق أن تخشى)^(٢).

وشدد موسى ﷺ النكير على السامري، فقال له: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ (طه: ٩٧). وقال عيسى ﷺ للحواريين: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ١١٢)، وكانت حياة نبينا ﷺ كلها أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ودلت الآيات على استحقاق بني إسرائيل اللعنة؛ لتركهم النهي عن المنكر، يقول تعالى:

(١) الحسبة، (١١/١).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب أبواب الأئمة، باب ما جاء في إكثار ماء المرقمة (٤/٢٧٤/٢٧٤)، وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (٢/١٣٢٨/٤٠٠٨)، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (٤/٤٧٠/١٩٧٠).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

﴿لُعِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (المائدة: ٧٨-٧٩).

وهذا زجر شديد لمن ترك الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ويدل هذا على وجوبه؛ إذ لو لم يكن واجباً لما استحق كل هذا التشديد في الزجر على تركه.

وذم الله تعالى بني إسرائيل ووبخهم؛ لقولهم الإثم وأكلهم السحت، فقال ﷺ: ﴿وَتَرَى كَثِيرًا مَبْهُمٍ يُسْرِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّيْنِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٦٢﴾﴾ (المائدة: ٦٢-٦٣).

وذم علماءهم؛ لعدم قيامهم بنهيمهم، وفي الآية دلالة على أن تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه، فالتوبيخ شامل.

ومما سبق؛ يتضح أن أهم ما يحقق الأمن في المجتمع المسلم؛ تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبدونها لا يستقر أمر المجتمع على حال؛ بل يسوده التردد والانتقال بين المذاهب الوضعية بحسب الظروف والأحوال كما في المجتمعات الأخرى غير المسلمة في هذا العصر.

* المطلب الثالث: المحبة وحسن المعاملة:

جاء هذا الدين بعقيدته الراسخة بالوحدانية لله ﷻ، وشموليته لمتطلبات الإنسان في كل عصر ومصر، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وبمكانته الثابتة في التعاليم الراسخة، وفي القلوب بالتصديق وحسن الامتثال، يرسم منهجاً وتكاملاً لأتباعه في جوانب الحياة عامة، ولمن يدعو إليه خاصة، فقد دعا إلى المحبة وحسن الخلق، ورسم أمثل الطرق في التعامل مع الآخرين؛ بل يأمر بالتي هي أحسن في كل أمر.

يقول ابن القيم رحمه الله: «إذا غرست شجرة المحبة في القلب، وسقيت بماء الإخلاص،



ومتابعة المحب؛ أثمرت أنواع الثمار، وآتت أكلها كل حين بإذن ربها^(١).

ويقول الرَّاعِبُ عليه السلام: «لو تحابَّ النَّاسُ، وتعاملوا بالمحبة؛ لاستغنوا بها عن العدل، فقد قيل: العدل خليفة المحبة، يُستعمل حيث لا توجد المحبة؛ ولذلك عَظَّمَ اللهُ تعالى المنة بإيقاع المحبة بين أهل الملة، فقال عليه السلام: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مريم: ٩٦). أي محبة في القلوب، تنبيهاً أن ذلك أجلب للعقائد، وهو أفضل من المهابة، فإن المهابة تنفر، والمحبة تؤلف. وقد قيل: طاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة، فإن طاعة المحبة من داخل، وطاعة الرهبة من خارج، وهي تزول بزوال سببها، وكل قوم إذا تحابوا تواصلوا، وإذا تواصلوا تعاونوا، وإذا تعاونوا عملوا، وإذا عملوا عمروا، وإذا عمروا عمروا..»^(٢).

وقال عليه السلام: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾ (طه: ٣٩). فالله ألقى محبته على موسى، فحببه إلى آسية امرأة فرعون؛ حتى تبتته وغذته وربته، وإلى فرعون؛ حتى كف عنه عاديته وشره. وقد قيل: إنما قيل: وألقيت عليك محبة مني؛ لأنه حبه إلى كل من رآه^(٣)، تمهيداً لقبوله ودعوته الإلهية. وقال الشوكاني: «ألقى الله على موسى محبة كائنه منه تعالى في قلوب عباده، لا يراه أحد إلا أحبه. وقيل: جعل عليه مسحة من جمال لا يراه أحد من الناس إلا أحبه..»^(٤).

وأثنى الله تعالى على حب الأنصار للمهاجرين، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَن هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩).

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم (١١/٣).

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة، لأبي القاسم الحسين المعروف بالراغب الأصفهاني، (ص ٢٥٧).

(٣) ينظر: جامع البيان، الطبري (٥٨/١٦).

(٤) فتح القدير، الشوكاني (٤٣١/٣).



القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

فالدعوة الإسلامية دعوة السلام والمحبة ونشر الحب بين أفراد المجتمع؛ إذ إن الدين الإسلامي دين حياة، ومشاعر ونفس وجسد، فهو دين يعمل على إشاعة مظاهر الحب ونشرها في كل جوانب الحياة.

وتحرص السنة النبوية دائماً على تنمية هذه المشاعر في نفس كل مسلم؛ لتشيع روح المحبة والود في المجتمع الإسلامي، واضعاً معالم لهذه المحبة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْ لَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمْوَهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ)^(١).

وفي هذا الحديث الشريف تنمية للمحبة المتبادلة بين المسلمين، سواء من يعرف بعضهم بعضاً أم لا.

والمحبة من أساس الدعوة المحمدية، يصرّ عليها القرآن الكريم، ويدعو إليها الرسول ﷺ في كل موقع يكون فيه المسلم على علاقة مع الآخر - مسلماً كان أو غير مسلم - ذاك أن المسلم حين تمتلئ نفسه بالحب الإلهي العميق المتجذّر في ذاته، والمتغلغل في كيانه؛ يعي أهمية التفاعل مع الآخر، وضرورة إرساء علاقات الودّ والتفاهم معه.

والمسلمون كافة إخوة في دين الله، هذه حقيقة القربى، وهذا هو موضع الاتصال بالأخوة العامة المقدّسة، يجمعهم حب الله الذي خلقهم. فالحب حين يكون له هذا العمق لارتباطه بجذور الفطرة؛ يكون صمام الأمان للمجتمع وحصنه الحصين، وهكذا تأتي تلك الإشراقات القرآنية لتؤكد انفتاح الدعوة إلى التعايش والمحبة.

وتبرز أهمية المحبة في دخول المدعويين إلى الإسلام، إذا جعلها الداعية أحد أساليبه في

(١) أخرجه الإمام مسلم، في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، وأنّ محبة المؤمنين من الإيمان، وأنّ إفشاء السلام سبباً لحصولها، (١/ ٧٤ / ٥٤).

دعوته إلى الله، ويوضح أن الدين الإسلامي أكثر الأديان سلمًا وسلامًا وأمنًا؛ إذ لا بد من دفع الشبهات التي ألصقت بهذا الدين من إرهاب وغيره، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران: ٦٤).

ومن الصور النبوية في وقع وأثر المحبة والمعاملة الحسنة على غير المسلمين دلائل ومنها جلي في الدعوة إلى الله ﷻ، ومنها:

لما أسرت خيل رسول الله ﷺ ثمامة بن أثال سيد اليمامة، أسروه وأتوا به مقيدًا إلى المسجد، فَرَبَطُوهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: (مَا عِنْدَكَ يَا ثَمَامَةُ؟) فَقَالَ: عِنْدِي خَيْرٌ يَا مُحَمَّدُ، إِنْ تَقْتُلْنِي تَقْتُلْ ذَا دَمٍ، وَإِنْ تُنْعِمُ تُنْعِمَ عَلَيَّ شَاكِرٍ، وَإِنْ كُنْتَ تَرِيدُ الْمَالَ، فَسَلْ مِنْهُ مَا شِئْتَ حَتَّى كَانَ الْعُدُ - وَكَرَّرَهَا ثَلَاثًا - فَقَالَ ﷺ: (أَطْلِقُوا ثَمَامَةَ، فَاَنْطَلِقْ إِلَيَّ نَجِلٌ قَرِيبٌ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَاغْتَسَلْ ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ. يَا مُحَمَّدُ، وَاللَّهِ مَا كَانَ عَلَيَّ الْأَرْضِ وَجْهٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ وَجْهِكَ؛ فَقَدْ أَصْبَحَ وَجْهَكَ أَحَبَّ الْوُجُوهِ إِلَيَّ، وَاللَّهِ مَا كَانَ مِنْ دِينٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ دِينِكَ؛ فَأَصْبَحَ دِينُكَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيَّ، وَاللَّهِ مَا كَانَ مِنْ بَلَدٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ بَلَدِكَ؛ فَأَصْبَحَ بَلَدُكَ أَحَبَّ الْبِلَادِ إِلَيَّ، وَإِنَّ خَيْلَكَ أَخَذْتَنِي، وَأَنَا أُرِيدُ الْعُمْرَةَ، فَمَاذَا تَرَى؟ فَبَشَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَمَرَهُ أَنْ يَعْتَمِرَ...)^(١).

في لحظات غرست هذه المحبة في قلب الصحابي ثمامة، بعدما شاهد حب الصحابة وتوقيرهم لنبيهم، وحسن معاملتهم له، وعندما فتح قلبه للنور الذي أنزله الله، في لحظات أحب رسول الله ﷺ ووجهه وبلده.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الاغتسال إذا أسلم وربط الأسير أيضًا في المسجد، (١/٩٩/٤٦٢).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

وقد أمر النبي ﷺ صحابته بالإحسان إليه، ورجع إلى أهله... وأمر ﷺ بِلِقَاحَتِهِ - أي ناقته - أن يشرب ثمامة من حليها. وأمر بأن يجمع له من طعام أهل بيته، ليطعموه ويكرموه، ولا زال رسول الله ﷺ يتودد إليه ويتردد عليه، ويدعوه إلى الإسلام. فقد هزته الأخلاق المحمدية والتربية النبوية هزاً، فملكته عليه زمام قلبه، وأسرت جوارحه في أسر جديد! بيد أن هذا الأسر عن حب ورضاً وطواعية.

وموقف آخر لأحد مشركي قريش، بل أحد أكابر بني ثقيف، وما رآه من توقير وتعظيم ومحبة الصحابة للنبي ﷺ مما جعل للنبي الهيبة في قلوب أعدائه، والتعجب من شأنه؛ حتى أسلموا وحسن إسلامهم، وهو موقف لعروة بن مسعود رضي الله عنه قبل إسلامه في صلح الحديبية، وكانت له اليد البيضاء في تقرير الصلح حين رجع إلى قريش، فقال: (أَيُّ قَوْمٍ، وَاللَّهِ لَقَدْ وَفَدْتُ عَلَى الْمُلُوكِ، وَوَفَدْتُ عَلَى قَيْصَرَ، وَكِسْرَى، وَالنَّجَاشِيِّ، وَاللَّهِ إِنْ رَأَيْتُ مَلِكًا قَطُّ يُعْظِمُهُ أَصْحَابُهُ مَا يُعْظِمُ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ مُحَمَّدًا. وَاللَّهِ إِنْ تَنَحَّمْ نُخَامَةً إِلَّا وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَذَلِكَ بِهَا وَجْهٌ وَجِلْدَةٌ، وَإِذَا أَمَرَهُمْ ابْتَدَرُوا أَمْرَهُ، وَإِذَا تَوَضَّأُوا كَادُوا يَقْتَتِلُونَ عَلَى وَضُوئِهِ، وَإِذَا تَكَلَّمَ خَفَضُوا أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَهُ، وَمَا يُجِدُونَ إِلَيْهِ النَّظَرَ تَعْظِيمًا لَهُ، وَإِنَّهُ قَدْ عَرَضَ عَلَيْكُمْ خُطَّةَ رُشْدٍ فَاقْبَلُوهَا)^(١). وفي رواية: (وما أراكم إلا ستصيبكم قارعة)، فانصرف هو ومن اتبعه إلى الطائف. وقد أعلن إسلامه حين عودة النبي من الحديبية للمدينة المنورة.

كذا في قصة أسر صفية رضي الله عنها لما وقعت بأيدي المسلمين فيما وقع من سبايا اليهود، فيروي ابن إسحاق^(٢) أن بلالاً كان يسوق صفية ومعها امرأة أخرى من نساء السبي إلى مكان من ناحية

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، (٣/١٩٣/٢٧٣١).

(٢) ينظر: سيرة ابن إسحاق: السير والمغازي، (ص ٢٦٤)، خبر زواج صفية بنت حيي بن أخطب رضي الله عنه ثابت في الصحيحين. أما قوله لبلال: «أنزعت منك الرحمة...»، فمن رواية إسحاق بن يسار، =

الجيش، فمرّ بهما على قتلى اليهود، فدعا النبي ﷺ بلالاً وعاتبه قائلاً: (أنزعت منك الرحمة يا بلال، حتى تمر بامرأتين على قتلى رجالهما؟) نظر النبي ﷺ إلى صفة فلفت نظره ثباتها ورباطة جأشها، ورقة تعبيرها عن حزنها، وربما استشف ما بداخلها من إيمان وصفاء وإنكار لمواقف قومها، فأقبل عليها.. فقال لها: (يا صفة، اختاري؛ فإن اخترت الإسلام أمسكتك لنفسي، وإن اخترت اليهودية، فعسى أن أعتقك فتلحقني بقومك) فقالت: (يا رسول الله، لقد هويت الإسلام، وصدقت بك قبل أن تدعوني ومالي في اليهودية، ومالي فيها والد ولا أخ، وقد خيرتني بين الكفر والإسلام، فالله ورسوله أحب إليّ من العتق وأن أرجع إلى قومي)، وخبر زواج صفة بنت حبي بن أخطب ﷺ ثابتة في الصحيحين، أوردها الإمام البخاري ومسلم في صحيحهما عن إعتاقها، ثم تزوجها وكان صداقها إعتاقها^(١).

وكان لحسن معاملة النبي ﷺ لجميع طبقات المجتمع، ورحمته وعطفه على حال النساء والضعفاء؛ أثرها ووقعها الدعوي في اختيار صفة ﷺ النبي والإسلام على اللحاق بقومها.

* المطلب الرابع: الرفق:

الرفق: لين الجانب بالقول والفعل^(٢) حثّ عليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنَّفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وقد طبّقها الرسول ﷺ في حياته ودعوته، فعن عائشة ﷺ قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها فقلت: وعليكم السام واللّعة. قالت:

=والد محمد بن إسحاق صاحب (السيرة) معلقاً.

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب أبواب صلاة الخوف، باب التكبير والغسل بالصبح، (٢/١٥/٩٤٧)، والإمام مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوجها، (٤/١٤٥/١٣٦٥).

(٢) ينظر: دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد بن علان الشافعي، (٣/٨٩).



القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ)^(١). وقالت ﷺ عن النبي ﷺ قال: (إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانُهُ)^(٢).

فالرفق سمة بارزة في دعوته ﷺ والرفق في موضعه قوة للداعية ودعوته، وبه انجذب كثير من الناس إلى دين الله، وبالغلظة والعنف في غير موضعها؛ انجفل كثير من الناس عن دين الله^(٣).

وتتطلب شخصية الداعية القدرة على التعامل مع الناس بالرفق، فقد تعجبت السيدة عائشة ﷺ من موقف النبي ﷺ حين استأذن رجل بالدخول عليه، فقال: (بِئْسَ أَحْوُ الْعَشِيرَةِ، وَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ). فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النَّبِيُّ ﷺ فِي وَجْهِهِ وَأَنْبَسَطَ إِلَيْهِ، فَلَمَّا انْطَلَقَ الرَّجُلُ، قَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، حِينَ رَأَيْتَ الرَّجُلَ قُلْتَ لَهُ: كَذَا وَكَذَا، ثُمَّ تَطَلَّقْتَ فِي وَجْهِهِ وَأَنْبَسَطْتَ إِلَيْهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (يَا عَائِشَةُ، مَتَى عَهْدَتَنِي فَحَاشَا، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ)^(٤).

لقد كانت مواقف النبي ﷺ تنسم بطابع الرفق وهو يبلغ دعوته إلى الناس بكافة طوائفهم مع اختلاف مشاربهم: مؤمنين، أو منافقين، أو مشركين - فلم يكن يُعَنِّفُ أحداً، أو يقسو على أحد، وهو يبلغه دعوته، وكان يحضُّ على الرفق ويُرَغِّبُ فيه، وكان من ثمار ذلك؛ أن بلغت

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، (٨/١٢/٦٠٢٤).

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، (٤/٢٠٠٤/٢٥٩٤).

(٣) ينظر: دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، (ص ١٩٦).

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً، (٨/١٣/٦٠٣٢)، والإمام مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب مداراة من يتقى فحشه، (٤/٢٠٠٢/٢٥٩١).

دعوته ﷺ الآفاق، واستجاب لدعوته الكثيرون بقلوب تملؤها القناعة والرضا^(١).

* المطلب الخامس: التقدير والاحترام:

النفس الإنسانية بصفة عامة مكرّمة ومعظمة، وهذا الأمر على إطلاقه، وليس فيه استثناء بسبب اللون، أو الجنس، أو الدين، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٠).

وهذا التكريم عام وشامل للمسلمين وغير المسلمين، فالاحترام قيمة إنسانية عامة أعطاها الإسلام عناية واهتمامًا ومكانة كبيرة؛ جعلتها تمتد لتشمل كثيرًا من العلاقات التي تربط المسلم بغيره. وقد كان تقدير الرسول ﷺ واحترامه لغير المسلمين واضحًا، يعطي كل ذي منزلة منزلًا، فعن جبير بن مطعم ﷺ قال: قال الرسول ﷺ في أسارى بدر: (لو كان المطعم بن عدي حيًّا، ثم كلمني في هؤلاء التنني؛ لتركتهم له)^(٢). وكان المطعم بن عدي قد مات مشرکًا.

وعن أنس بن مالك ﷺ قال: كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فمرض، فأتاه النبي ﷺ يعودده فقعد عند رأسه فقال له: (أسلم)، فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم، فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: (الحمد لله الذي أنقذه من النار)^(٣).

كان الرسول ﷺ مضرب الأمثال في احترامه للناس، فقد كتب إلى هرقل: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، إِلَيَّ هِرَقْلُ عَظِيمِ الرُّومِ، السَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ أَتَبَعِ

(١) ينظر: دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، (ص ١٩٨).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب ما من النبي ﷺ على الأسارى من غير أن يخمس، (٤/٩٤/٣١٣٩).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، (٢/٩٤/١٣٥٦).

الهُدَى، أَمَا بَعْدُ^(١).

فلم يشتمه، ولم يدعه بما يسيء إليه؛ بل أنزله المكانة التي هو فيها؛ حتى أعجب به أعداؤه قبل أصحابه، فكانت تلك القيمة سبباً في دخول كثير من الناس في الإسلام.

* المطلب السادس: الثبات على الحق:

الثبات على الحق هو لزوم الدليل الصحيح على منهج أهل السنة والجماعة^(٢)، وقد ورد في الكتاب الكريم مواطن كثيرة عن الثبات، قال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (إبراهيم: ٢٧). أي يثبت الله الذين آمنوا بالقول الحق الراسخ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله في الدنيا، وعند مماتهم بالخاتمة الحسنة، وهنا إشارة إلى توفيق الله لأوليائه بالثبات^(٣). قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٤). ولولا أن ثبتناك على الحق، وعصمتناك عن موافقتهم؛ لقاربت أن تميل إليهم ميلاً قليلاً من كثرة المعالجة، ورغبتك في هدايتهم؛ فهذا دليل على أهمية الثبات، وطلبها من الله بصدق وإخلاص^(٤).

وقد سطر الرسول ﷺ وأصحابه أروع صور الثبات على الحق، ففي حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: (كَانَ أَوَّلَ مَنْ أَظْهَرَ إِسْلَامَهُ سَبْعَةٌ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ، وَعَمَارٌ، وَأُمُّهُ سُمَيَّةُ، وَصُهَيْبٌ، وَبِلَالٌ، وَالْمَقْدَادُ، فَأَمَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَمَنَعَهُ اللَّهُ بِعَمِّهِ أَبِي طَالِبٍ، وَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ فَمَنَعَهُ اللَّهُ

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب كيف يكتب الكتاب إلى أهل الكتاب، (٦٢٦٠/٥٨/٨).

(٢) ينظر: الثبات على الحق، عبد الله محمد الدوسري، (ص ٢٧).

(٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي، (ص ٤٢٥).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، (٣٠٠/١٠).

بِقَوْمِهِ، وَأَمَّا سَائِرُهُمْ فَأَخَذَهُمُ الْمُشْرِكُونَ، وَالْبَسُوهُمْ أَذْرَاعَ الْحَدِيدِ، وَصَهَرُوا فِي الشَّمْسِ، فَمَا مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَاتَاهُمْ عَلَى مَا أَرَادُوا؛ إِلَّا بِأَلَا، فَإِنَّهُ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فِي اللَّهِ، وَهَانَ عَلَى قَوْمِهِ، فَأَخَذُوهُ فَأَعْطَوْهُ الْوِلْدَانَ، فَجَعَلُوا يَطُوفُونَ بِهِ فِي شِعَابِ مَكَّةَ، وَهُوَ يَقُولُ: أَحَدٌ أَحَدٌ^(١).

وكان ذلك الصبر من صدق إيمانهم، وقوة عزمهم وثباتهم على الحق، فإن الثبات على الحق دليل على سلامة المنهج، وداعية إلا الثقة به، وبه تنصر الدعوة، ويتأثر المدعوون بها.

* المطلب السابع: الحرص على هداية غير المسلمين:

يقول الحق تعالى: ﴿ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۗ ﴾ (النحل: ١٢٥) في هذه الآية الكريمة بيان لإبراز معالم المنهج النبوي في دعوة غير المسلمين، وإرشاد للنبي ﷺ لدعوة الناس كلهم.

ومن أعظم جوانب الإحسان إلى غير المسلمين، الحرص على إيصال الدعوة لهم وهدايتهم، ومن حقهم على المسلمين أن يروا الإسلام في واقع المسلمين.

قال سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمته الله: «إن واجب المسلم بالنسبة إلى غير المسلم أمور متعددة، منها: الدعوة إلى الله ﷻ وهي أن يدعو إلى الله، ويبين له حقيقة الإسلام حيث أمكنه ذلك، وحيث كانت لديه البصيرة؛ لأن هذا أكبر إحسان يهديه إلى مواطنه، وإلى جميع من اجتمع به من اليهود والنصارى وغيرهم من اليهود والنصارى، أو غيرهم من المشركين؛ لقول النبي ﷺ: (من دل على خير؛ فله أجر فاعله)^(٢).

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل سلمان وأبي ذر والمقداد، (١/٥٣/١٥٠) وحسنه الألباني في صحيح وضعيف ابن ماجه، (١/٢٢٢).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز، (٤/٢٦٦).

(٣) أخرجه الإمام مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بركوب أو غيره، (٧/٤٢/١٨٩٢).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

فعلى الداعية أن يحرص على هداية غير المسلمين، ويختار أنسب الوسائل والأساليب في دعوتهم إلى الإسلام^(١)، مقتدياً بالرسول - عليه أفضل الصلاة والتسليم - الذي كان شفيقاً بالناس، حريصاً على هدايتهم، ومواقفه التي تبين حرصه على هداية الناس لا تحصى، فقد دعا الناس في جميع الأماكن والأزمان والأحوال، ودعا جميع أصناف الناس، كما استخدم جميع الأساليب والوسائل المشروعة المتاحة له، وكان يوجه دعوته إلى من أحبوه ومن أبغضوه ومن آذوه، ومن يستمع إلى دعوته ومن أعرض عنها. وبعث ﷺ الرسائل إلى الملوك والرؤساء ممن لم يتمكن من الذهاب إليهم بنفسه^(٢).

لقد كان غير المسلمين في المجتمع الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين يلقون الحرص التام من الصحابة لهدايتهم، فعثمان بن عفان ﷺ دعا إلى الإسلام أبا حفصة، وكان طبيباً يهودياً؛ فأسلم على يديه^(٣).

فعلى الداعية أن يهتدي بهدي النبي ﷺ وأصحابه فلن تستقيم له دعوة أو تؤتي ثمارها، إلا أن يحذو حذوه ﷺ كما أنه دعوته لن تُعطي ثمارها، ولن يستجيب المدعو إلا إذا كانت دعوته مصحوبة بشفقة وحرص من الداعية على هدايته.

فهذه بعض القيم الاجتماعية التي وردت في القرآن الكريم، إلا أن هناك قيم أخرى عظيمة في القرآن العظيم لم يتناولها البحث، كالحياة والإحسان والإيثار والتعاون، وغيرها من القيم الشاملة الكاملة التي أوردها القرآن الكريم.

(١) ينظر: أصناف المدعويين وكيفية دعوتهم، حمود الرحيلي، (ص ٧).

(٢) ينظر: الحرص على هداية الناس في ضوء النصوص وسير الصالحين، فضل إلهي، (ص ١٨-١٩).

(٣) ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٥/ ١٨٩).

المبحث الثالث

أثر القيم الاجتماعية في دعوة غير المسلمين

سادت القيم الاجتماعية النبيلة في واقع الناس بين المسلمين بعضهم بعض، وبينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، وهذا الواقع وهذه القيم التي جسدها النبي ﷺ في دعوته، وأظهر وجهًا مشرقًا لإنسانية الإسلام؛ فدخل الناس في دين الله أفواجًا.

وقد أثر تطبيق القيم الاجتماعية الواردة في القرآن الكريم في تأكيد العدالة بين الناس، وهم محتاجون إلى إيمان يملأ قلوبهم وأرواحهم؛ فالبشرية جميعًا محتاجة إلى إيمان تطمئن وتستقر به، كما أنها أثرت في انتشار مكارم الأخلاق، التي تُعدّ وسيلة مهمة في اجتذاب غير المسلمين إلى الإسلام.

* المطلب الأول: تأكيد العدالة بين الناس:

من آثار تطبيق القيم الاجتماعية التي وردت في القرآن الكريم، تأكيد العدالة بين الناس؛ فقد خصّ الله ﷻ أمة محمد بالعدل، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ اِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۗ﴾ (المائدة: ٨). فالآية رخصة في البر والعدل مع غير المسلمين، وكفر الكافر لا يمنع من العدل معهم^(١).

وجاءت أحاديث كثيرة تؤكد العدالة والمعاملة المُنصفة مع أهل العهد والذمة، وتوعّد من يظلمهم بأن يكون الرسول ﷺ حجيجهم يوم القيامة، قال ﷺ: (أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ اِنْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ؛ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)^(٢). فإن إثبات العدالة

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، (٦/١١٠).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والأمانة والفي، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا=

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

من أكبر الأسباب التي سهّلت دخول الناس في الإسلام.

وأحكام الشريعة الإسلامية التي تتعلق بالعلاقة بين المسلمين وغيرهم؛ تعكس منظوراً تتجلى فيه العدالة بين الناس، التي لن تجد أبداً في المعاملة أو العلاقة تعالياً، أو كبراً، أو اشمئزاً، أو كراهية؛ بل على العكس من ذلك ستجد رحمة وبراً وعدلاً وقسطاً^(١). والهدي في معاملة غير المسلمين، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ تُخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨).

ففي هذه الآية يوضح الله تعالى أنه لا ينهى المؤمنين عن الإحسان إلى الكفرة الذين يقاتلون في الدين، كالنساء والضعفة منهم: (أن تبرؤهم): أي تحسنوا إليهم (وتقسطوا إليهم): أي تعدلوا؛ فإن الله يحب المقسطين^(٢).

والعدل كما وصى به القرآن الكريم والسنة النبوية، امثله الصحابة - رضوان الله عليهم - ومن بعدهم قولاً وعملاً مع المسلمين وغير المسلمين على السواء؛ بل كان الصحابة رضي الله عنهم يوضون بأهل الذمة وينهون عن ظلمهم^(٣).

قال خالد بن الوليد: (لَا تَمْشِ ثَلَاثَ خُطَى لِتَأْمَرَ عَلَى ثَلَاثَةِ نَفَرٍ، وَلَا تَرْزَأَ مُعَاهِدًا إِبْرَةً فَمَا فَوْقَهَا، وَلَا تَبِعَ إِمَامَ الْمُسْلِمِينَ غَائِلَةً)^(٤).

=بالتَّجَارَاتِ، (٣/ ١٧١ / ٣٠٥٢)، وصححه الألباني، ينظر: صحيح وضعيف أبي داود، (٩٥/٢).

(١) ينظر: المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق، د. علي جمعة، (ص ٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، (١٨/ ٥٨).

(٣) ينظر: دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، (ص ١٦٢).

(٤) أخرجه أبي عبيد في كتاب الأموال، (ص ١٩٨)، (ح ٤١٧).

وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت: قدمت أمي وهي مشرقة في عهد قريش إذ عاهدوا، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، إن أمي قدمت وهي راغبة، أفأصلها؟ قال: (نعم، صلي أملك)^(١).

فأمرها أن تقبل هديتها، وأن تدخلها بيتها. فهذه الصلة تكون بالإذن لها بأن تدخل بيتها، وتكون بالإحسان إليها بالقول والفعل والمال والمواساة، مع أنها مشرقة؛ مما يدل على عظم الإسلام ومبادئه في الأمر بالعدالة والمعاملة الحسنة لغير المسلمين.

وقد منح الإسلام لغير المسلمين من سماحته وعطفه ورعايته ما لم يمنحه أي دين آخر؛ مما كان له الأثر في دخول كثير من غير المسلمين في الإسلام. قال أبو يوسف في كتاب (الخراج): «فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم، وحسن السيرة فيهم؛ صاروا أشداء على عدو المسلمين، وعاوناً للمسلمين على أعدائهم»^(٢). وهذا العدل كان كفيلاً بأن ينشر الدعوة في الآفاق.

* المطلب الثاني: إثبات الحاجة إلى الإيمان:

إن تطبيق القيم الاجتماعية ونشرها في المجتمع المسلم، والتعامل مع المدعويين بها وممارستها؛ لها الأثر في التأكيد، وإثبات أن كل فرد بحاجة إلى الإيمان، فإن من عناية الله تعالى بالخلق، فطرتهم على الإيمان به وتوحيده، والإقبال عليه سبحانه، والتعلق به دون سواه، كما قال تعالى: ﴿ فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠).

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب الهدية للمشركين، (٣/١٦٤/٢٦٢٠).

(٢) كتاب الخراج، (ص ١٣٩).

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

ومن أعظم تكريم الله للخلق إرسال الرسل، وإنزال الكتب والدعوة إليه سبحانه، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥).

ومن تمام عناية ﷺ بالخلق أنه أكرمهم بحمل ميراث الدعوة بعد الأنبياء والرسل - عليهم الصلاة والسلام - ولم يجعل الدعوة قاصرة عليهم^(١)؛ لذلك كانت الحاجة إلى نشر الإيمان وتبليغ الدعوة للناس لها أهمية بالغة في الدين الإسلامي، كما تبرز أهمية الدعوة إلى الله في صفاء عقيدتها، وكمال شريعته، وسمو أخلاقها، ورفعة توجيهاتها، والناس مفتقرون إلى هذه الدعوة العظيمة؛ لدلالاتهم على الخير، وتثبيتهم على الرشد، وتأسيس التوحيد في قلوبهم، وغرس الإيمان في عقولهم، وتنمية الفضائل في مسالكهم، ونزع الرذائل من طرقهم^(٢).

والمتمأمل في مجمل العلاقات الإنسانية، يرى أنه لا بد لها من عقيدة تؤمن بها، وشريعة تحكمها، وحدود تقف عندها، وآداب تجملها. والذي يرصد أحوال المجتمعات البشرية في هذا العصر؛ يجد تفرقها وضياعتها، وفقدان الأمن والأمان والاستقرار. ومهما حاول الناس أن يتلمسوا مخارج لهم من الضياع؛ فلن يجدوا غير طريق الإيمان بالله والتمسك بذلك، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَلْتُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

مما سبق؛ يتضح أن على الدعوة إلى الله في هذا العصر الجهد في تبليغ هذا الدين، ويؤدون ما كلفوا به من أمانة، فالعالم أشد حاجة إلى من يبصره بدين الإسلام، وإلى من يعلمه عقيدته وأحكامه العادلة، وتعاليمه ومحاسنه السمحة.

(١) ينظر: الأسس العلمية لمنهج الدعوة الإسلامية، د. عبد الرحيم المغذوي، (ص ٥١).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٥٢).

* المطلب الثالث: نشر مكارم الأخلاق:

من الآثار المهمة في تطبيق القيم الاجتماعية بالمجتمع الإسلامي نشر مكارم الأخلاق، والمتأمل في الدعوة الإسلامية يجدها تدعو إلى كريم الأخلاق ونبيل الطباع؛ إذ لم تدع خلقاً كريماً إلا رَغبت فيه، ولا خلقاً ذمياً إلا حذرت منه.

والمتأمل في كتاب الله تعالى، يجد أن صاحب الأخلاق الفاضلة هو نبينا محمد ﷺ داعية الإسلام الأول، الذي قال الله تعالى في حقه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤).

كما وصف الله تعالى بعض أخلاق نبيه ﷺ بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٢٨).

ولذا كان ﷺ المثل الكامل للخلق الكامل^(١)، وحينما سُئلت أم المؤمنين عائشة ﷺ عن خلقه قالت: (فإن خلق نبيكم كان القرآن)^(٢).

وسيرة النبي ﷺ وكمال عقله وخلقته، واستقامة نفسه، وسلامة ما يدعو إليه؛ كانت وما زالت القوة الداعية إلى الإسلام قديماً وحديثاً^(٣). روى البخاري عن أنس بن مالك ﷺ قال: (كنت أمشي مع النبي ﷺ وعليه برد نجراني غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي فجذبه جذبة شديدة؛ حتى نظرت إلى صفحة عاتق النبي ﷺ قد أثرت به حاشية الرداء من شدة جذبته، ثم قال: مر لي من مال الله الذي عندك، فالتفت إليه فضحك، ثم أمر له بعتاء)^(٤). إن أخلاق النبي وحلمه

(١) ينظر: زاد المعاد في هدى خير العباد، للإمام ابن القيم الجوزية، (١/٣٧).

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب جامع صلاة الليل، (١/٥١٣/٧٤٦).

(٣) ينظر: الدعوة إلى الإسلام، أبو زهرة، (ص ٦٥).

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفه=

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

وصبره؛ أثرت في كثير من الناس بدخولهم في الإسلام، فقد كان يتألف قلوب المدعويين على الدعوة.

وكان من ثمرات ذلك أن أعلن النجاشي تأييده للدعوة الجديدة واتباعها؛ لأنه آمن بأن دفاعه عنهم دفاع عن القيم والأخلاق ذاتها التي جاء بها المسيح ﷺ بل دفاع عن كل الرسل والرسالات، وعبر عن ذلك بقوله: (إِنَّ هَذَا وَالَّذِي جَاءَ بِهِ عَيْسَى لِيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ، انْطَلَقَا فَوَاللَّهِ لَا أُسْلِمُهُمْ إِلَيْكُمْ وَلَا أَكَادُ)^(١).

وعلى الداعية أن يُعزِّز دعوته لغير المسلمين؛ بهدف الرسالة وغاياتها، وتجديد معاني التزكية التي أرسل من أجلها الرسل، وأنزلت من أجلها الكتب.

وفي المرافعة الناجحة التي قدّمها الصحابي الجليل جعفر بن أبي طالب أمام النجاشي، كان بيانه وخطابه مرتكزاً على إبراز القيم الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام، وذلك بقوله: (أيها الملك، كنا قومًا أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونُسيء الجوار، ويأكل القوي الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله تعالى لنوحّده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمر بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدم، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، وأمر بالصلاة والزكاة، قال: فعدّد عليه أمور الإسلام، فصدّقناه، وآمنا به واتبعناه على ما جاء به، فعبدنا الله وحده، فلم نشرك به

=قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، (٤/٩٤/٣١٤٩).

(١) أخرجه أحمد في مسنده، (٣٧/١٧٠/٢٢٤٩٨)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: رجاله رجال الصحيح غير إسحاق، وقد صرح بالسماع، (٦/٢٤).

شيئاً، وحرّمتنا ما حرّم علينا، وأحللنا ما أحلّ لنا، فعدا علينا قومنا فعذبونا ففتنونا عن ديننا ليردّونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله....^(١).

ونجح هذا الخطاب الذكي والحكيم في الوصول إلى عقل النجاشي وقلبه في تشكيل قناعة لديه بصحة الرسالة وعظمتها، فإن الداعية الذي تربّى على يد الرسول ﷺ كان ناجحاً في أسلوبه وخطابه، ومعرفته بأثر إبراز مكارم الأخلاق في دعوته لغير المسلمين، وكيف تنجح هذه الدعوة، واستمالة قلوبهم إلى الدخول في الإسلام.

الخاتمة

بعد هذه الجولة فيما ورد في القرآن من أهم القيم الاجتماعية التي لها أثر في دعوة غير المسلمين؛ يمكن تلخيص نتائج البحث في النقاط الآتية:

١- الأساس الفطري والعقلي والعملي؛ من أهم الأسس التي وردت في القرآن الكريم لتحديد القيم الاجتماعية.

٢- دعوة غير المسلمين مطلوبة من المسلمين جميعاً، بقدر استطاعة كل منهم.

٣- يبيّن القرآن الكريم والسنة المطهرة المنهج السليم في دعوة غير المسلمين.

٤- أكّد البحث أن قيمة المحبة والسماحة والسلام لها الأثر الواضح في استمالة قلوب المدعوين.

٥- أهمية التقدير والاحترام، والحرص على هداية المدعوين في دخول كثير من المسلمين إلى الإسلام.

(١) سبق تخريجه في الهامش السابق من حديث جعفر رضي الله عنه.

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

- ٦- إن أهم ما يحقق الأمن في المجتمع المسلم؛ تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- ٧- القيم الواردة في هذا البحث جسدها النبي ﷺ في دعوته، وأظهر وجهًا مشرقًا للإسلام، فدخل الناس في دين الله أفواجًا.
- ٨- تطبيق القيم التي وردت في القرآن أكد حاجة دعوة غير المسلمين إلى الإيمان، وإلى نشر مكارم الأخلاق بينهم.
- ٩- العدالة المطلقة بين الناس إحدى آثار تطبيق القيم الاجتماعية الإسلامية في المجتمع.
- ١٠- إن دعوة غير المسلمين لا تؤتي ثمارها المطلوبة إلا باستعمال المنهج النبوي في مخاطبتهم.

التوصيات:

- ١- على الدعاة الاهتمام بالوسائل والأساليب الحديثة؛ لإنجاح دعوتهم، ومنها: إبراز القيم الأخلاقية والفردية والنفسية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وتأصيلها علميًا.
- ٢- توصي الباحثة بدراسة المؤثرات المجتمعية في المجتمع غير المسلم؛ ومن ثم تقديم الخطاب الدعوي المناسب لهم.
- ٣- القيام بدراسة ميدانية عن أثر القيم الاجتماعية في دعوة غير المسلمين.

قائمة المصادر والمراجع

- الأسس العلمية لمنهج الدعوة الإسلامية. المغذوي، عبد الرحيم، ط ٢، الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ.
- إشراقات الحب في القرآن الكريم. عسيران، محمد حسن، المؤتمر الرابع، عمان-الأردن: مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، شعبان عام ١٤٢٨هـ، ص ٨.
- أصناف المدعوين وكيفية دعوتهم. الرحيلي، محمود، د.ط، الرياض: د.ن، د.ت.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد، تحقيق: إبراهيم المرزوي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤م.
- تفسير الطبري. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد شاكر، د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م.
- تهذيب اللغة. الأزهرى، حمد أحمد، تحقيق: عبدالحليم النجار، د.ط، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. السعدي، عبد الرحمن، تحقيق: عبدالرحمن اللويحق، د.ط، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبدالله، تحقيق: أطفيش أحمد، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، ط ٢، السعودية: دار العاصمة، ١٤١٩هـ.
- الحب في القرآن الكريم. الهاشمي، غازي، ط ١٠، الأردن: المكتبة الوطنية، ١٤٣٦هـ.
- الحرص على هداية الناس في ضوء النصوص وسير الصالحين. إلهي، فضل، الرياض: مكتبة المعارف، ط ١، ١٤١١هـ.

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

- الحسبة. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: تقي الدين الشهود علي، ط ١٢، د.م: دار الكتب العلمية، د.ت.
- دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولة. دراز، محمد، د.ط، الكويت: دار القلم، ١٩٨٠م.
- الدعوة إلى الإسلام. أبو زهرة، محمد، د.ط، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- دعوة غير المسلمين إلى الإسلام في مدينة الرياض. اللحيان، عبد الرحمن بن إبراهيم، ط ١، الرياض: مطابع جامعة الإمام، ١٤١٧هـ.
- الرد على المنطقيين. ابن تيمية، تقي الدين، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- روح المعاني. الألوسي، أبو الفضل محمود، ط ٤، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.
- زاد المعاد في هدى خير العباد. ابن القيم الجوزية، محمد، ط ٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ.
- السلام في القرآن الكريم: دراسة موضوعية. عطوة، يوسف، رسالة ماجستير، اليمن، العلوم والتكنولوجيا، ٢٠٠٨م.
- سيرة النبي ﷺ. ابن هشام، أبو محمد، تحقيق: السيد مجدي، د.ط، مصر: دار الصحابة للتراث بطنطا، ١٤١٦هـ.
- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). الفارابي، أبو نصر، د.ط، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.
- علم الأخلاق الإسلامية. بالجن، مقداد، ط ٢، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ.
- الفائق في غريب الحديث والأثر. الزمخشري، أبو القاسم، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد إبراهيم، ط ٢، لبنان: دار المعرفة، د.ت.
- القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين، ط ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ.

د. جلوس بنت فرج بن شتوي القحطاني

- القيم الأخلاقية المشتركة في الحضارات الإنسانية من دراسة ضوء العقيدة الإسلامية. كردي، فوز، مؤتمر كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز للقيم الأخلاقية، جدة: جامعة الملك عبدالعزيز، ١٤٣٥هـ، ص ٥٧ - ٧٤.
- القيم الأخلاقية لدى طلبة جامعة طنطا. الرفاعي، عبدالرحيم، رسالة دكتوراه، مصر: كلية التربية، جامعة طنطا، ١٩٨٥م.
- القيم الأخلاقية وأثرها في بناء المشروع الإنساني. الكيلاني، عبدالرحمن، د.م: جريدة الغد، ١٣ يونيو ٢٠١٧م.
- القيم الإسلامية التربوية: دراسة في طبيعة القيم ومصادرها ودور التربية الإسلامية في تكوينها وتنميتها. أبو العينين، علي، د.ط، د.م: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٨٨م.
- قيم التسامح في القرآن الكريم وأثرها في تحقيق السلم المجتمعي. عليوي، أحمد؛ ورشيد، أحمد، د.ط، العراق: بوابة البحث، ٢٠١٨م.
- القيم الشخصية في ظل التغيير الاجتماعي وعلاقتها بالتوافق المهني. سفيان، أبو عطيط، رسالة دكتوراه، الجزائر: جامعة منشوري كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠١١م.
- لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- مجموعة فتاوى ابن تيمية. قاسم، عبد الرحمن، د.ط، السعودية: مطابع السعودية، د.ت.
- المحكم والمحيط الأعظم. المرسي، علي بن إسماعيل، تحقيق: عبدالمجيد هنداوي، ط٢١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن القيم، محمد، تحقيق: محمد البغدادي، ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٦هـ.
- المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق. جمعة، علي، د.ط، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٤م.
- معجم التعريفات. الجرجاني، علي، تحقيق: محمد المنشاوي، د.ط، د.م: دار الفضيلة، د.ت.

القيم الاجتماعية في القرآن الكريم وأثرها في دعوة غير المسلمين

- معجم مفردات ألفاظ القرآن. الأصفهاني، أبو القاسم شمس الدين إبراهيم، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أبي الحسين أحمد، تحقيق: عبدالسلام هارون، د.ط، د.م: دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- معيار العلم في فن المنطق. الغزالي، أبو حامد، د.ط، مصر: دار المعارف، ١٩٦١م.
- منهج القرآن في تربية المجتمع. عاشور، عبد الفتاح، د.ط، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م.
- النظرية الخلقية عند ابن تيمية. عفيفي، محمد، د.ط، د.م: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ.
- واقع القيم لدى المراهقين في المؤسسة التربوية: دراسة ميدانية بثانوية بوحنة مسعود. بحث مكمل لنيل درجة الماجستير، صوكو: سهام، الجزائر، جامعة القسطنطينية، ٢٠٠٨م.
- وفيات الأعيان. ابن خلكان، أحمد بن يحيى. د.ط، بيروت: دار الثقافة، د.ت.

Bibliography

- Abu Elenein, Ali. Alqyyam Alislamia Attarbwia (*Islamic Educational Values*): A study of the nature of values and their sources and the role of Islamic education in their formation and development. Lajnat Al-Taalif wa Al-Nashr Press, 1988.
- Abu Zahra, Mohamed. Adda?wa ila Alislam (*The Call to Islam*). Cairo: Dar Al Fikr Al Arabi, (n.d.).
- Afifi, Mohammed. Annazria Alkhuluqia ?inda Ibn Taymyyah (*The Moral Theory of Ibn Taymiyyah*). King Faisal Center for Research and Islamic Studies, 1408 AH.
- Al Qurtubi, Abu Abdullah. *Al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Al-Qurtubi reviewed by: Afeesh Ahmad, (2nd ed.). Cairo: Dar Elkotob Elmasriyah, 1384 AH (1964).
- Al-Alousi, Mahmoud. *Rouh Al-Maani*, (4th ed.). Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1405 AH.
- Alazhari, Hamad Ahmed. *Tahthib Allughah*, verified by Abdulhalim Elnaggar. Eldar Elmasriyah for Authorship and Translation, (n.d.).
- Al-Farabi, Abu Nasr. *As-Sahah (Taj al-Lughah wa Sahah al-Arabiyyah)*. Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin Publishers, 1407 AH.
- Al-Fayrouz Abadi, Majd Al-Din. *Al-Qamoos Al-Muheet*, (8th ed.). Beirut: Al-Risala Foundation, 1426 AH.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Mi?yar al-?ilm fi Fan al-Manttiq*. Egypt: Dar Al-Ma'arif, 1961.
- Alhashemi, Ghazi. *Alhub fi Alquran Alkareem (Love in the Holy Quran)*, (10th ed.). Jordan: The National Library, 1436 AH.
- Al-Isfahani, Ibrahim. *Muajam Mufradat Alfadh al-Qur'an*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, (n.d.).
- Aliwi, Ahmad, and Ahmad Rashid. *Qiyam Attasamuh fi Alquran Alkareem (The Values of Tolerance in the Holy Qur'an) and its Impact on Attaining Societal Peace*. Iraq: Research Gate, 2018.
- Al-Jurjaniy, Ali. *Muajam al-Ta?rifat*, verified by Mohamed Elminshawi. Dar Al-Fadila, (n.d.).
- Alkilani, Abdulrahman. *Alqiyam Alislamia wa Atharaha fi Binaa Almashrou? Alinsani (Ethical Values and Their Impact on Building the Humanitarian Legacy)*. *Al-Ghad Newspaper*, June 13, 2017.
- Alluhaidan, Abdulrahman. *Da?wat Ghair Almuslimin Lilislam fi Arriyadh (Calling non-Muslims to Islam in the city of Riyadh)*, (1st ed.). Imam University Press, 1417 AH.
- Almaghthawi, Abdulrahim. *Alossuss Al?ilmiah Limanhaj Adda?wa Alislamia (The Scientific Foundations of the Islamic Call Approach)*, (2nd ed.). Riyadh: Dar Al Hadarah for Publishing and Distribution, 1431 AH.
- Al-Mursi, Ali. *Al-Mohakkim wa al-Muhiit al-Aadham*, edited by Abdulmajeed Hindawi, (21st ed.). Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 1421 AH.
- Alruhaili, Mahmoud. *Assnaf Almad?wiin wa Kayfiat Da?watahum (The Categories of People Targeted by Islam Call and How to Call Them)*. Riyadh, (n.d.).

- Al-Saadi, Abdulrahman. *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsiir Kalam al-Manan*, reviewed by Abdulrahman Alluwaihiq. Al-Risala Foundation, 1420 AH.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Tafsiir al-Tabari*, verified by Ahmed Shaker. Beirut: Al-Risala Foundation, 2000.
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim. *Al-Faa'iq fi Gharib al-Hadith wa al-Atahr*, edited by Ali Elbejawi and Mohammed Ibrahim, (2nd ed.). Lebanon: Dar Al Maarifa, (n.d.).
- Alzubaidi, Mohammed. *Taj al-Arous fi Jawahir Alqamoos*, verified by Ibrahim Almarzi. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1984.
- Ashour, Abdelfattah. *Manhaj Alquran Fi Tarbiat Almujtama' (The Qur'an Approach to Community Education)*. Egypt: Al-Khanji Library, 1990.
- Atwa, Yusef. «*Al-Salam fi Al-Qur'an Al-Karim: An Objective Study*.» MA Thesis, University of Science and Technology, Yemen, 2008.
- Diraz, Mohammed. *Dirasat Islamia fi Al'alaqat Alijtima'ia wa Addawla (Islamic Studies on Social Relations and the State)*. Kuwait: Dar Al-Qalam, 1980.
- Elahi, Fadl. *Alhirss 'ala Hidayat Annas fi Dhaw Annossoos wa Sirat Assalihin (Keenness on Guiding People in Light of Islamic Texts and Lives of Earlier Righteous People)*, (1st ed.). Riyadh: Al-Maarifah Library, 1411 AH.
- Elrifaei, Abdelrahim. *Alqiyyam Alakhlaqiah Littulab Jami'at Tanta (Ethical Values among Students of Tanta University)*, PhD diss., Faculty of Education, Tanta University, Egypt, 1985.
- Gomaa, Ali. *Almusawa Alinsania fi Alislam baina Annazria wa Atattbiq (Human Equality in Islam between Theory and Practice)*. Cairo: Dar Al-Ma'arif, 2014.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, Muhammad, *Zad al-Ma'ad fi Hadiy Khair al-Ibbad*, (ed. 27). Beirut: Al-Risalah Foundation, 1415AH.
- verified Ibn al-Qayyim, Muhammad. *Madarij al-Salikiin bayn Iyyak Naabud wa Iyyak Nasta'in*, verified by Muhammad Al-Baghdadi, (3rd ed.). Beirut: Dar AlKitab Al Arabi, 1416AH.
- Ibn Faris, Ahmad *Muajam. Maqayis al-Lughah*, verified by Abdelsalam Haroun, Dar al-Fikr, 1399 AH.
- Ibn Hisham, Abu Muhammad. *Sirat Annabi (Salla Allahu 'alihi wa Salam (Life of Muhammad)*, verified Elsayed Magdy. Egypt: Dar Al-Sahabah for Heritage in Tanta, 1416 AH.
- Ibn Khallkan, Ahmed. *Wafiyat al-Aayan*. Beirut: Dar Al Thaqafa (n.d.).
- Ibn Manzur, Jamal al-Din. *Lisan al-Arab*, (3rd ed.), Beirut: Dar Sader, 1414 AH.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. *Al-Hisbah*, verified by Taqi al-Din al-Shahid Ali, (12th ed.). Dar Al Kotob Al Ilmiyah, (n.d).
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. *Arrad 'ala Almantiqiin (The Response to Logicians)*. Beirut: Dar Al Maarifa, (n.d.).
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. *Aljawab Assahih 'ala man Baddala Din Almasih (The Right Response to Those Who Deviated the Faith of Christ)*, (2nd ed.). Saudi Arabia: Dar Al-Asimah, 1419 AH.

د . جلوس بنت فرج بن شتوي القحطاني

- Kurdi, Fouz. Alqiyam Almushtaraka (*Shared Ethical Values in Human Civilizations in Light of the Islamic faith*), 57-74. Prince Nayef bin Abdulaziz Chair for Ethical Values Conference, King Abdulaziz University, Jeddah, 1435 AH.
- Osseiran, Mohammed Hasan. *Ishraqat al-Hob fi al-Qur'an Alkareem* Fourth Conference, 8. Amman, Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 1428 AH.
- Qasim, Abdulrahman. *Fatawa Ibn Taymiyyah*, Saudi Press (n.d.).
- Sofiane, Abu Atait. Alqiyam Alshakhsia (*Personal Values in Light of Social Change and Their Relationship to Professional Adaptation*),» PhD diss., Faculty of Human and Social Sciences, University of Manchuri, Algeria, 2011.
- Soko, Seham. Waqi? Alqiyam lada Almurahiqin fi Almoassassa Atarbawiah «*The Reality of Values Among Adolescents at Educational Institutions: A field study in a secondary school in Bouhna Masoud*,» Master's Supplementary Research Study, University of Constantinople, Algeria, 2008.
- Yalajin, Miqdad. ?ilm Alakhlaq Alislamia (*The Science of Islamic Ethics*), (2nd ed.). Riyadh: Dar `Alam al-Kutub, 1424 AH.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

أ. د. عصام عيد فهمي أبو غربية^(١)

(قدم للنشر في ٠١/٠٥/١٤٤٠هـ؛ وقبل للنشر في ٢٥/٠٧/١٤٤٠هـ)

المستخلص: يتناول هذا البحث الصيغ الصرفية لمادة (س ء ل) في القرآن الكريم دون غيرها من مترادفات جاءت في السياق القرآني، مبيّنا هذه اللفظة في اللغة، ومتبّعاً السياقات المختلفة التي وردت عليها في النصّ القرآنيّ. وقد اعتمد الباحث في بحثه على المنهج الوصفي التحليلي الاستقرائي الذي يهتم بوصف الظاهرة، وتحليلها، واستقرائها. وانتهى البحث إلى نتائج؛ منها: كثرة مجيء هذه المادة فعلاً، وبروز دور المعنى في التحوّل في الاستعمال من الفعلية إلى الاسميّة وبالعكس، وورود الأمر من (سأل) على صيغتي: (سأل) و(اسأل)، وغيرها. وقد أوصى الباحث بدراسة مفردات القرآن على كافة المستويات اللغوية، وبخاصّة المستوى الصرفي، والمستوى الدلاليّ.

الكلمات المفتاحية: اللغة، النحو، المعنى، الصرف، السؤال.

(١) أستاذ النحو والصرف والعروض بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن.

البريد الإلكتروني: essam.aid1974@gmail.com



Morphological Forms for the root of ‘Suaal’ (Question) in the Holy Quran

Dr. Essam Eid Abu Gharbia

(Received 07/01/2019; accepted 01/04/2019)

Abstract: This paper deals with the morphological derivations of the stem (S A L) that means ‘ask’, in the Holy Quran without referring to any other synonyms that appeared in the Quranic context, clarifying this word in the language, and tracing the different contexts mentioned in the Quranic text. In this paper, the researcher used an inductive descriptive analytical approach, which is concerned with describing the phenomenon, analyzing it, and extrapolating it. The paper ended up with results, including: the large number of the uses of the derivatives of this stem, and the prominent role of the meaning when the usage shifts from verbal to nominal and vice versa, for example, there is the imperative from (S A L), ask, on two forms: (S L) and (A S A L), and others. The researcher recommended studying the vocabulary of the Holy Quran on all language levels, especially the morphological and the semantic level.

Key words: Language, Syntax, Meaning, Morphology, Questioning.



مقدمة البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فقد تنوعت طرائق العربية في الدلالة على السؤال؛ فهناك طريقة السؤال المباشر الذي يأتي عن طريق استعمال أداة من أدوات الاستفهام؛ كـ«ما»، و«من»، و«أين»، و«متى»، و«هل»،... إلخ. وهناك الطريقة غير المباشرة؛ كارتفاع الصوت أو انخفاضه، وحركات الرأس أو العينين... إلخ.

* موضوع البحث وأسباب اختياره:

يركز هذا البحث على دراسة الصيغ الصرفية الواردة في القرآن الكريم لمادة (س ء ل) نفسها دون غيرها، وإظهار أبنيتها وتصاريفها في التركيب القرآني؛ رغبة في تسليط الضوء على تلك المادة في القرآن الكريم، وتجليه دورها البنيوي من خلال إظهار صيغها التصريفية، وتتبع دلالاتها.

* هدف البحث:

يهدف البحث إلى إبراز الصيغ الفعلية لتلك المادة (س ء ل) سواء أكانت مجردة أم مزيدة، مع بيان أزمنة أفعال (س ء ل) الواردة في القرآن الكريم، وإبراز الصيغ الاسمية التي جاءت عليها مادة (س ء ل)؛ كالمصادر، والجموع، والمشتقات، وتأثيرها في الآية، وبيان أهمية السياق في تحديد دلالة (س ء ل) في القرآن الكريم.

* الدراسات السابقة:

أفاد الباحث من الدراسات السابقة المتصلة بموضوع البحث سواء التي تتناول السؤال في القرآن الكريم من وجهة نظر أخرى غير الوجهة اللغوية، أو الدراسات التي تتعلّق بالبنية في القرآن أو الحديث أو الشعر أو النثر، وما أكثرها في الرسائل أو الكتب أو الأبحاث! أو الدراسات التي

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

تتناول ألفاظاً قرآنية غير لفظة السؤال؛ كألفاظ النعمة والهدى والسَّمْع في القرآن الكريم، وغيرها ممَّا هو موجود في ثبوت المصادر والمراجع. ودراستنا تختلف عن سواها في أنَّها تخصُّ بالتَّبَع والاستقصاء والتحليل الدراسة الصرفية لمادة (س ء ل)، مع توظيف السياق والمعنى فيها؛ اقتناعاً بأنَّ المبنى والمعنى كجناحي طائر لا يستطيع أن ينهض إلاَّ بهما معاً^(١).

* خطة البحث:

- عني الباحث بالدراسة الصرفية لمادة (س ء ل) في القرآن الكريم. واقتضى ذلك أن يُقسَمَ البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، وصلب، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.
- أما المقدمة؛ فخصَّصْتُ للحديث عن ملامح البحث الرئيسة.
 - وأما التمهيد؛ فكان للحديث عن الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمادة (س ء ل) واستعمالاتها في القرآن الكريم.
 - وأما صلب البحث؛ فكان من خلال ثلاثة مباحث:
 - المبحث الأول: وفيه حديث عن الصيغ الفعلية لتلك المادة (س ء ل)، مع بيان أزمنة أفعال السؤال.
 - المبحث الثاني: وفيه حديث عن الصيغ الاسمية لتلك المادة؛ كالمصادر، والجموع، والمشتقات، وإيثار صيغة على أخرى، وتأثير ذلك على المعنى.
 - المبحث الثالث: وفيه حديث عن أثر السياق في دلالة مادة (س ء ل) في القرآن الكريم.
 - وقد ختمت البحث بخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات.
 - ثم فهرس للمصادر والمراجع.

(١) النُّحُو والدَّلالة. مدخل لدراسة المعنى النُّحُوِّي الدَّلالي، د. عبداللطيف، محمد حماسة، (ص ١٠).

* منهج البحث:

فرضت طبيعة الموضوع اتّباع المنهج الوصفي التحليلي الاستقرائي؛ فجمع الباحث الكلمات التي وردت فيها مادة (س ء ل) في القرآن الكريم، ومن ثم صنّفها وحلّلها ودرسها على مستوى البنية الصرفية، ولم يُغفل دلالة السياق في أثناء ذلك. وقد تجاوز البحث حدود الوصفية؛ حيث توقّف عند جوانب من استعمالات هذه المادة؛ مثل: كثرة مجيئها فعلاً، وسرّ التحوّل في الاستعمال من الفعلية إلى الاسمية وبالعكس.

التّمهيد

الدّلالة اللغوية والاصطلاحية لمادة (س ء ل) واستعمالاتها في القرآن الكريم

(س ء ل) في اللغة:

السُّؤْلُ: ما يَسْأَلُهُ الإنسان^(١). يُقال: سَأَلَ يَسْأَلُ سُؤْلاً وَسَأَلَهُ وَمَسَأَلَهُ وَتَسَأَلَا وَسَأَلَهُ، أَي: طلب واستدعى^(٢). «قال أبو ذؤيب^(٣)»
أَسْأَلْتُ رَسَمَ الدَّارِ أَمْ لَمْ تُسْأَلِ * عَنِ السَّكَنِ، أَمْ عَنْ عَهْدِهِ بِالْأَوَائِلِ؟
وسألتُ أسألُ، وسَلْتُ أسلُ، والرَّجُلانِ يتسَاءلانِ ويتَسَايَلانِ. وجمُعُ المسأَلَةِ مسائلُ بالهمز. فإذا حذفوا الهمزة قالوا: مَسَلَةٌ^(٤).

- (١) مختار الصحاح. الشيخ الإمام الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، (س ء ل)، (ص ١١٩).
- (٢) محيط المحيط (قاموس مطوّل للغة العربيّة). تأليف: البستاني، المعلم بطرس، (س ء ل)، (ص ٣٨٩).
- (٣) ديوان الهذليين، نسخة مصوّرة عن دار الكتب، (١/ ١٣٩).
- (٤) لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، (س ء ل)، (ص ١٩٠٦).

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

وفي المعجم الوسيط^(١): سَأَلَ المحتاج النَّاسَ: طلب منهم الصَّدَقَةَ. وسَأَلَ فلانًا الشَّيْءَ: استعطاه إيَّاه. والسَّأَلَ: الفقير. والسَّأَلَ: كثير السؤال. والسُّؤَالَ: طلب الصَّدَقَةَ، وما يطلب من طالب العلم الإجابة عنه في الامتحان، والجمع أسئلة. والسُّؤَلَةُ: السُّؤُولُ. والسُّؤَلَةُ: كثير السؤال. والمسألة: مصدر، وتستعار للمفعول.

وقد تُخَفَّفُ همزة سَأَلَ؛ «فيقال: سَأَلَ يَسْأَلُ. وقال^(٢):

وَمُرْهَقٍ سَأَلَ إِمْتَاعًا بِأُصْدَتِهِ * لَمْ يَسْتَعِنْ وَحَوَامِي الْمَوْتِ تَعْشَاهُ
والأمر منه: سَلَّ، بحركة الحرف الثاني من المستقبل، ومن الأول: اسأَلَ. ورجلٌ سُوَّلَةٌ: كثير السؤال. وَتَسَاءَلُوا، أي: سَأَلَ بعضهم بعضًا^(٣). و«أَسَأَلْتُهُ سُؤْلَتَهُ وَمَسَأَلْتُهُ: أي قضيت حاجته»^(٤).

وعلى أيِّ؛ فَإِنَّ (سَأَلَ) في اللغة - كما قال السيوطي -: «بالهمز: طلب الشيء والاستفهام عنه. وسال بغير همز من المعنيين المذكورين، ومن السَّيْلِ»^(٥).

(س ء ل) في الاصطلاح:

يتتمي السؤال إلى مجال دلالي يقترب من عدَّة مفردات مستعملة في القرآن الكريم؛ منها: الطَّلَب، والدَّعَاء، والالتماس، والجدال، والحجاج، والمنازعة، وغيرها. وقد عرَّفَه الكفويُّ بأنَّه

(١) المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربيَّة، (س ء ل)، (ص ٤١١).

(٢) الصَّحاح. تاج اللغة وصحاح العربيَّة، الجوهريُّ، (س ء ل)، (٥/١٧٢٣). ولسان العرب. ابن منظور، (س ء ل)، (ص ١٩٠٦).

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق نفسه.

(٥) معترك الأقران في إعجاز القرآن. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، (٣/٢٠٧).

«استدعاء معرفة أو ما يؤدي إلى المعرفة، أو ما يؤدي إلى المال»^(١). وله أقسام؛ منها: سؤال الجدل، وحقه «أن يطابق جوابه بلا زيادة ولا نقص»^(٢). وسؤال التعلّم والإرشاد: و«حقّ المعلم أن يكون فيه كطبيب يتحرّى شفاء سقيم؛ فيبيّن المعالجة على ما يقتضيه المرض، لا على ما يحكيه المريض»^(٣).

وقد وردت مادة (س ء ل) (اسماً وفعلاً) في القرآن الكريم مائة وتسعاً وعشرين مرّة في سبع وأربعين سورة من سور القرآن الكريم البالغ عددها مائة وأربع عشرة. بعض هذه الصيغ كان في السور المكيّة؛ كإبراهيم ومحمد، وبعضها كان في السور المدنيّة؛ كالبقرة والنساء. وقد تعدّدت معاني هذه المادة وتنوّعت بحسب الظروف والملابسات التي تحيط بالكلام، أو ما يُسمّى بسياق الحال، كما تعدّدت بحسب السياق اللغويّ كذلك. وكان أبرز معانيها في القرآن الكريم^(٤):

أ- طلب الفتوى: في مثل قوله - تعالى -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]. بمعنى «يستفتونك».

(١) الكلبيّات (معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة). الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسينيّ (ت ١٠٩٤هـ)، (ص ٥٠١).

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق نفسه.

(٤) ينظر: الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز. الدامغانيّ، (ص ٢٦٨، ٢٦٩). وينظر: تهذيب الصحاح، تأليف: الزنجاني، محمود بن أحمد، (س ء ل)، (ص ٦٥٨)، والصحاح، الجوهري، (س ء ل)، (ص ١٧٢٣)، ودلالة الألفاظ. أنيس، إبراهيم، (ص ٥١)، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (١/ ٥٤١، ٥٤٦)، والمعجم الوسيط، (س ء ل)، (ص ٤١١).

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

- ب- المحاسبة والمناقشة: في مثل قوله - تعالى -: ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ٦]. أي: «فلنحاسبن». وقوله - تعالى -: ﴿ وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ﴾ [البقرة: ١١٩]. أي: «لا تحاسب». وقوله - تعالى -: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الحجر: ٩٢]. أي: «لنحاسبنهم».
- ج- طلب المعروف والصدقة والعطية: في مثل قوله - تعالى -: ﴿ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا ﴾ [البقرة: ٢٧٣]. أي «لا يطلبون منهم صدقة أو عطية».
- د- طلب الالتماس: في مثل قوله - تعالى -: ﴿ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَمُوسَى ﴾ [طه: ٣٦]. أي «أوتيت ما تطلب». وقوله - تعالى -: ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾ [الأنعام: ٩٠].
- هـ- الاستيضاح والاستخبار: في مثل قوله - تعالى -: ﴿ فَسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٩]. أي «فاستوضح، أو فاستخبر». وقوله - تعالى -: ﴿ وَإِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ﴾ [التوبة: ٦٥].
- و- الدعوة على النفس أو الغير: في مثل قوله - تعالى -: ﴿ سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴾ [المعارج: ١]. بمعنى «دعا داع على نفسه وقومه».
- ز- الطلب والدعاء؛ ومنه قوله - تعالى -: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾ [البقرة: ١٨٦].
- ح- المخاصمة والتعنت؛ كما حكى القرآن عن منكري البعث في قوله - تعالى -: ﴿ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [النبأ: ١].
- ط- التعليم؛ ومنه قوله - تعالى -: ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣]، و[الأنبياء: ٧].
- ي- المراجعة في الكلام والاعتراض؛ ومنه قوله - تعالى -: ﴿ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [هود: ٤٦].

الصيغ الصرفية لمادة (س ء ل) في القرآن الكريم^(١):

تتميّز المفردات القرآنية بأنَّ كلَّ واحدة منها قد وُضعت في مكانها المناسب بحيث لا يمكن استبدال لفظه سواها بها أو اختيار مفردة أخرى مكانها. يقول ابن عطية: «إنَّ كتاب الله لو نزعته منه لفظه، ثم أدير لسان العرب على لفظه غيرها لم يوجد، ونحن يتبيّن لنا البراعة في أكثره، ويخفى علينا وجهه في مواضع لقصورنا عن مرتبة العرب - يومئذٍ - في سلامة الدّوق، وجودة القريحة»^(٢). ويؤكد ذلك الراغب الأصفهاني بقوله: «ألفاظ القرآن هي لبُّ كلام العرب وزُبدته، واسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مَفزَعُ حُذَاق الشّعراء والبُلغاء في نظمهم ونثرهم. وما عداها وعدا الألفاظ المتفرّعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطيب الثمرة، وكالحثالة والتبنّ بالإضافة إلى لبّوب الحنطة»^(٣).

وإذا نظرنا إلى (س ء ل)^(٤) نجد أنّ السؤال وإجابته من الأفعال الكلامية الإنجازية التي لا

(١) جاءت مادة (س ء ل) في القرآن الكريم على صورة الماضي «سأل»، والمضارع «يسأل»، والأمر «سل»، واسم الفاعل «سائل»، والمصدر «سؤال»، واسم المفعول «مسئول».... وغيرها. وقد تفاعلت الصوائت القصيرة والطويلة مع صوامت الأبنية السابقة من أجل تمييز معاني الكلمات ودلالاتها إلى جانب فائدتها الصرفية والنحوية.

(٢) المحرّر الوجيز. ابن عطية، أبو محمد بن عبد الحق الأندلسي، (١/٤٩).

(٣) المفردات في غريب القرآن. تأليف: الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ)، (ص٦).

(٤) الفعل سأل من الأفعال الإنجازية؛ فإذا قال المتكلم «اسأل» فإنَّ هذا يدلُّ على إنجاز فعل في الواقع ضمن قول شيء هو السؤال، وهو يحدث أثرا معينا على المخاطب؛ كأن يستجيب للأمر أو يرفض الاستجابة.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

تقتصر على مجرد القول، بل تتضمن قيامًا بفعل ضمن قول، إضافة إلى أن الإجابة عن السؤال لها تأثير عملي في العملية التواصلية بين المرسل والمتلقي. فإذا قال المتكلم: «لا تسأل»؛ فإن هذا الفعل الكلامي يتكوّن - حسب رأي جون أوستن - من: فعل لغوي (هو لا تسأل)، وفعل إنجازي (هو النهي عن السؤال)، وفعل تأثيري (يتمثل في ردّ فعل المخاطب بالاستجابة أو الرّفص).

وإذا نظرنا إلى عملية السؤال نفسها في القرآن الكريم؛ فسوف نجد أن:

- ١- المرسل (أو السائل أو المتكلم) لم يكن واحدًا؛ فقد يكون مؤمنًا أو كافرًا أو كتابيًا.
- ٢- والمستقبل (أو المستؤل أو المجيب أو المتلقي) لم يكن واحدًا؛ فقد يكون إلهاً أو رسولاً أو بشرًا.
- ٣- وموضوعات السؤال لم تكن واحدة؛ فقد تكون أسئلة طبيعية، أو تاريخية، أو عقائدية، أو تشريعية.

وتتعدّد الأنماط الإنجازية في مادة (س ء ل)؛ اعتمادًا على العلاقات بين المرسل والمستقبل، وإدراكًا لسياق الكلام. وقد تراوحت الأنماط الإنجازية ل (سأل) في القرآن الكريم بين الخبر والاستفهام والأمر والنهي والنفي والشرط والنداء وغيرها. ومن اللافت للنظر حضور مادة (س ء ل) بالصيغة الخبرية، مع أنها دلالة تتّجه إلى الطلب، وذلك في آيات كثيرة؛ منها: قوله - تعالى -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ١﴾ [الأنفال: ١].

وبناء على الافتراضات أو المعطيات التواصلية المسبقة والمرتبطة بسياق المتكلم بالمخاطب^(١)؛ فمقتضى هذا الإخبار افتراض أن هناك أنفالا أو غنائم، وأن هناك مسوغًا يدعو

(١) سواء أكانت افتراضات مسبقة دلالية أم افتراضات مسبقة تداولية. ينظر: الوظائف التداولية في المسرح، (ص ٢٢، ٢٣).

للسؤال عنها، وأن المخاطب قادر على الإجابة عن هذه السؤال. واختيار الإخبار بالفعل المضارع فيه استحضار لصورة الحدث (السؤال عن الأنفال)؛ حتى لكانه يحدث الآن، وفيه دلالة على إلحاحهم في السؤال عن الأنفال بشكل دائم مستمر.

ومنه قوله - تعالى -: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ٦]. وقد دلّ الإخبار في (يسأل) على الاستخفاف والاستهزاء. ذكر السيوطي ذلك التفسير قائلاً: «يسأل الإنسان على وجه الاستخفاف والاستهزاء متى يوم القيامة؟. وهذا لجهله إمّا على أن مات فقد قامت قيامته، وهو يشاهد الموت بغتة؛ فكيف يستبدها؟، وليس الخبر كالمعاينة، لكن الجاهل أعمى، ولا يقال لهذا جاهل بل أحمق»^(١).

وقوله - تعالى -: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: ١]. وقوة الإنجاز تكمن في تقديم متعلق الفعل، واختيار صيغة المفاعلة والمشاركة الدالة على صدور السؤال من طرفين؛ للدلالة على دخول منكري البعث بعد الموت من المشركين في متاهات كلامية لا طائل من ورائها؛ فلا هدف ولا مقصد.

لقد تنوّعت مفردات (س ء ل) في القرآن الكريم؛ لتنوّع المسئول عنه وتعدّده بحسب السياق القرآني؛ فهناك: سؤال اليهود عن ذي القرنين: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٨٣]. وهناك سؤال عن الساعة والبعث والجزاء؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنُهَا﴾ [النازعات: ٤٢]. وهناك سؤال عن المحيض؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وسؤال عن الخمر والميسر؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وسؤال عن الشهر الحرام؛ مثل قوله

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن، (٣/٤٣٨).

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

- تعالى -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وسؤال أهل الذكر بغرض التعليم؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وسؤال عن اليتامى؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّتِي تَمَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وسؤال عن الروح؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥]. وتتميز كل مفردة من مفردات السؤال في القرآن الكريم بميزات رائعة؛ مثل: جمال وقعها في السمع، واتساقها الكامل مع المعنى، واتساع دلالتها لما لا تتسع له عادة دلالة الكلمات الأخرى.

سوف نتناول في هذا المبحث الأبنية والأوزان لمادة (س ء ل) في القرآن الكريم^(١)؛ فهناك صيغ صرفية فعلية جاءت في المرتبة الأولى، وهناك صيغ صرفية اسمية تأخرت في عدد مرات ورودها عن الصيغ الفعلية، ولعل طبيعة السؤال تتناغم مع ما يفيد الفعل من دلالة على التجدد والحدوث. وهاك تفصيل ذلك:

(١) فرّق فيرث بين نوعين من المورفيمات: سمّي الأول: دالّ الماهية، وسمّي الآخر: دالّ النسبة؛ «فجذر الكلمة المكوّن من حروفها الأصلية يشكّل دال الماهية، والحروف الزائدة الأخرى التي تدخل على الجذر وتحدّد نوع الكلمة أو عددها تشكّل دوال النسبة». فدالّ الماهية في «سائل، وسؤال، ومسئول، ومسئولون، وغيرها» هو (س ء ل)؛ لأن كل الصيغ تحمل دلالة هذا الجذر، ولكن الصيغ السابقة: اسم الفاعل، والمصدر، واسم المفعول، والجمع، كلها دوالّ نسبة. ينظر: علم الدلالة بين النّظر والتّطبيق. الكراعين، د. أحمد نعيم، (ص ٩٨).

المبحث الأول

الصيغ الفعلية لمادة (س ء ل) في القرآن الكريم

الفعل ركن رئيس في البناء اللغوي. والأفعال - كما يقول آدم سميث (A.Smith) - نطفة اللغات^(١). والزمن أبرز ما فيها؛ ف«لا ينفصل تعريف الفعل عند القدماء عن محتواه الزمني وشكله الصرفي، أو صيغته»^(٢). وقد عُني به النحويون أيما عناية؛ فقسّموه إلى: صحيح ومعتل، وتام وناقص، ومجرد ومزيد، ولازم ومتعدد، ومؤكّد بالنون وغير مؤكّد، ومبني للمعلوم ومبني للمجهول، وهكذا. وقد تعدّدت أبنية أفعال مادة (س ء ل) في القرآن الكريم؛ فجاءت مجردة (سأل - سُئِلَ - سئل...)، وجاءت مزيدة (تساءل - يتساءلون...). وتعدّدت أزمتهما؛ فجاءت بصيغة الماضي، وصيغة المضارع، وصيغة الأمر. وقد افتتحت ثلاث سور قرآنية بصيغة السؤال الفعلية هي: الأنفال، والمعارج، والنبأ. اثنتان جاءتا على صيغة المضارع في قوله - تعالى -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله - تعالى -: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: ١]، وواحدة على صيغة الماضي في قوله - تعالى -: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: ١]. وكان عدد مرات ورود مادة (س ء ل) فعلاً في القرآن الكريم خمس عشرة ومائة مرة بنسبة ١٤.٨٩٪. وغلبة صيغ مادة (س ء ل) الفعلية في النصّ القرآني، وكثرة دورانها - دلالة على أنّ الأصل الغالب في السؤال هو التجدد والحدوث والحركة وعدم الثبوت أو الاستمرار. كما تنوّعت صيغ السؤال بين ماضٍ ومضارع وأمر؛ دلالة على شموليّة هذا الفعل الزمنيّة، واتّساقاً مع طبيعة السؤال نفسه. وبيان ذلك على النحو الآتي:

- (١) حيث يحمل الفعل «دلالة بنيته المورفولوجية، كما يقدم لنا سمات الفاعل ومكوناته الأساسية، إضافة إلى الدلالة الزمانية التي تعين على تحديد قيمة الدلالة العامة للصيغة المعجمية». ينظر: علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي. عبدالجليل، منقور، (ص ١٣١).
- (٢) دلالة الزمن في العربية: دراسة النسق الزمني للأفعال. جحفة، عبدالمجيد، (ص ٤٦).

١- الفعل الماضي:

جاء الفعل الماضي من مادة (سأل) مبنياً للمعلوم، كما جاء مبنياً للمجهول على صور كثيرة؛ منها: ﴿سَأَلَ﴾ [المعارج: ١]، و﴿سَأَلَهَا﴾ [المائدة: ١٠٢]، و﴿سَأَلْتَكَ﴾ [البقرة: ١٨٦]، و﴿سَأَلْتُكَ﴾ [الكهف: ٧٦]، و﴿سَأَلْتُمُوهَ﴾ [البقرة: ٦١]، و﴿سَأَلْتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، و﴿سَأَلُوا﴾ [النساء: ١٥٣]، و﴿سَأَهُمْ﴾ [الملك: ٨]، و﴿سَأَلْتُمُوهُ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، و﴿سُئِلَ﴾ [البقرة: ١٠٨]. وهو وإن كان فيها جميعاً يدل على حدث السؤال في الزمن المحدد؛ فإنه يستدعي سمات انتقائية لفاعله في السياق القرآني. وقد احتلَّ الفعل الماضي المرتبة الثانية في نسبة الورد بعد الفعل المضارع. وكان عدد مرات وروده إحدى وعشرين مرة بنسبة ١٨.٢٦٪ من نسبة مرات ورود الصيغ الفعلية لـ (س ء ل). وقد جاءت جلَّ هذه النسبة في سياق سؤال غير مباشر. وأهم الأنماط التي جاء عليها خمسة أنماط رئيسة هي:

* النمط الأول: فعل ماضٍ مبني للمعلوم (سأل) مسنداً لضمير رفع متحرك:

وقد ورد الفعل الماضي من مادة (س ء ل) مسنداً لضمير رفع متحرك في سياقات متعددة؛ أبرزها إثبات قدرة الخالق ﷻ في آيات كثيرة؛ منها قوله - تعالى -: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقْنَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩]، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِهِمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَاِنِّي يُؤْفِكُونَ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَاِنِّي يُؤْفِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مِّنْ نَّزْلِ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦٣]. فالآيات الكريمة تعليم للرسول ﷺ أن يسأل قومه عن أمور عظيمة؛ كخلق السموات والأرض، ونزول الماء من السماء، وغيرها. وأيضاً في الآيات حث على تحريك العقول التي يمكن بها اكتشاف أن الله ﷻ هو الخالق الرازق القادر على كل شيء. وقد جاء هذا النمط (الفعل الماضي

المبني للمعلوم «سأل» المسند لضمير رفع متحرك) في سياقات أخرى في آيات أخرى^(١).

*** النمط الثاني: فعل ماضٍ مبني لما لم يُسمَّ غير مسند للضمائر (سُئِلَ):**

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى -: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾ [البقرة: ١٠٨]. وفي هذه الآية حثُّ على عدم التعنُّت في سؤال الرسول ﷺ، كما حدث من بني إسرائيل قوم موسى ﷺ. ومما ورد على هذا النمط قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا أَلْمَوْا دَاوُدَ سَأَلْتَهُ﴾ [التكوير: ٨]. والفعل الماضي في الآية مبني لما لم يُسمَّ فاعله؛ لأنه ليس المهم ذكر الفاعل في هذا الموقف الغليظ، بل المهم هو حدث السؤال عن سبب قتل الموؤدة؛ فماذا جنت تلك المسكينة؟، وماذا فعلت؛ حتى تلقي هذا المصير؟.

وإذا نظرنا إلى السياق القرآني: ﴿وَإِذَا أَلْمَوْا دَاوُدَ سَأَلْتَهُ﴾ (أ) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (ب) وَإِذَا أَلْمَوْا دَاوُدَ سَأَلْتَهُ (ج) نجد أن المقاطع الصوتية للفواصل القرآنية القصيرة فيها قد شكَّلت إيقاعاً سجعياً جميلاً بين فاصلة مادة السؤال «سَأَلْتَهُ» والفواصل السابقة (كُورَتْ)، (أَنكَدَرَتْ)، (سُيِّرَتْ)، (عُطِلَتْ)، (حُيِّرَتْ)، (سُجِرَتْ)، (زُوجَتْ) [التكوير: ١-٧] والفواصل اللاحقة (قُتِلَتْ)، (ذُئِبِرَتْ)، (كُشِطَتْ)، (سُعِرَتْ)، (أُزْلِفَتْ)، (أَحْضَرَتْ) [التكوير: ٩-١٤].

وقد ناسب ذلك الإيقاع دلالة صيغة السؤال على التوبيخ. ولا شك أن مشاكلة الفاصلة في الآيات الكريمة وتناسقها ليست هي السبب الوحيد في اختيار الفواصل؛ فليس صعباً أن يأتي القرآن بألفاظ وكلمات تؤدِّي المعاني نفسها والدلالات عينها التي تؤديها كلمات الفاصلة المسجوعة؛ لأن أساس اختيار الفواصل إنما هو مراعاة المعنى أولاً وقبل كل شيء؛ فالفواصل تبع للمعاني.

(١) ينظر مثلاً: [البقرة: ٦١]، و[سبأ: ٤٧]، و[الأحزاب: ٥٣]، و[يونس: ٧٢]، و[إبراهيم: ٣٤]، و[الكهف: ٧٦]، و[التوبة: ٦٥].

* النمط الثالث: فعل ماضٍ مبني للمعلوم غير مسند للضمائر (سأل):

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى - : ﴿سَأَلُ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: ١] هكذا، بأسلوب الجنس التكراري (سأل - سائل) الدال على استعجالهم العذاب؛ لأن حالهم حال المستبعد لوقوعه. ومن ثم لا يهَم اسم السائل بقدر تأكيد السؤال عن العذاب والطلب له. ومعلوم أن العذاب سيقع يقيناً على الكافرين طلبوا ذلك أم لم يطلبوا؛ «فلماذا هم يطلبونه استهزاء؟»^(١).

* النمط الرابع: فعل ماضٍ مبني للمعلوم مسند لضمير رفع ساكن (سألوا):

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى - : ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾ [النساء: ١٥٣]. وقد جاء السؤال في هذه الآية مرة مضارعاً (يسألك) بسؤال اليهود النبي ﷺ الإتيان بكتاب من السماء، ومرة أخرى ماضياً (سألوا) بسؤالهم موسى ﷺ سؤالاً أكبر من هذا السؤال؛ حيث طلبوا رؤية الله جهرة. وفي السؤالين جهل بالله وعناد شديد وتعنت. وقد «نسب سؤال موسى إليهم، والذين سألوا إنما هم سلفهم؛ لأن الخلف والسلف سواسية في الأخلاق والصفات... فينسب إلى المتأخر ما فعله المتقدم»^(٢).

* النمط الخامس: فعل ماضٍ مبني لما لم يسم فاعله مسند لضمير رفع ساكن (سئلوا):

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى - : ﴿وَلَوْ دَخَلَتْ عَلَيْهِمْ مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سِئِلُوا الْفِتْنَةَ لَأَتَوْهَا وَمَا تَلْبَثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: ١٤]. فليس المهم في هذا السياق الداخل أو السائل، بل المهم هو إظهار ما يضمه هؤلاء المنافقون من خبث، وكيف أنهم يسرعون إلى الشرك عند أول صدمة تحصل لهم من العدو؟ «فإيمانهم طلاء ظاهري لا أثر له في نفوسهم بحال»^(٣).

(١) تفسير المراغي. تأليف: المراغي، أحمد مصطفى، (١٩٦/١٠).

(٢) المرجع السابق، (٣٤٨/٢).

(٣) المرجع السابق، (٣٥٦/٧).

وينبغي الإشارة إلى أنّ زمن الفعل الماضي في مادة (س ء ل) لم ينحصر للدلالة على حَدَثٍ تَمَّ في الزمن الماضي وانتهى، بل إنّه قد يتحوّل - في بعض الأحيان - من الدلالة على الزمن الماضي إلى الزمن المستقبلي؛ لوجود قرينة تصرف زمنه وتحوّله من الماضي إلى المستقبل. ومن ذلك «إِذَا» الشرطيّة في قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]. فدلالة المستقبل في الفعل الماضي المجرّد «سَأَلَ» على وزن (فَعَلَ) كانت لاقتراانه بالظرف الشرطيّ (إِذَا) الذي يحوّل دلالة الزمن ومعنى الصيغة إلى الاستقبال. وقد أفادت «إِذَا» الفعل «سَأَلَ» دلالة التحقيق.

إنّ التعبير بالماضي مع الدلالة على المضارع في الآية السابقة فيه دلالة على أنّ سؤال العباد ربهم قديم، وفيه - أيضًا - دلالة على أنّ سؤال العبد ربّه متحقّق الوقوع لا محالة. ومثله قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

وأيضاً؛ فإنّ الفعل الماضي المجرّد (سَأَلَ) على وزن (فَعَلَ) قد دلّ على القُرب؛ لدخول «قد» عليه في مثل قوله - تعالى -: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٢]؛ فالفعل الماضي «سَأَلَ» المسبوق بقَد يدلّ على أنّ انتهاء وقوع الحدث في زمن ماضٍ قريب من لحظة التكلّم وأنّ معظم دلالاته الفرعيّة تدور حول هذه الدلالة التي لا تؤدّيها صيغة «فعل» دون «قد»؛ كأن تدلّ على وقوع الحدث في الماضي القريب المتّصل بالحاضر، وذلك مثل قولك: «قد جعلت»^(١). وفي الآية توضيح للقضية الأساسية وهي كراهية السؤال. ولذلك جاءت هذه الآية للإبانة والتوضيح واستحضار الأحداث الماضية.

(١) التحويل الزمنيّ للفعل الماضي في العربية. جلول، البشير، (بحث بمجلة المخبر)، (أبحاث في اللغة والأدب الجزائريّ)، الجزائر: جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد السادس، ٢٠١١م، (ص٦).

٢- الفعل المضارع:

احتلَّ الفعل المضارع المرتبة الأولى في عدد مرات ورود أفعال مادة «سأل» في القرآن الكريم. وقد ورد ثمانياً وسبعين مرةً بنسبة ٦٧.٨٢٪ من مرات ورود الصيغ الفعلية لـ (س ء ل) في القرآن الكريم. ولعلَّ دلالة الفعل المضارع على إحضار الصورة، وقدرته على التصوير الدقيق حتى لكأنَّ العين ترى حَدَثَ السؤال، والأذن تسمعه - يناسب كثرة مجيء الفعل المضارع في سياقات دالة على التجدد في حدوث السؤال؛ لأنَّ السؤال أمر متجدد لا انقطاع فيه. كما أنَّ القرائن السِّيَاقِيَّةَ تتضافر من أجل تأكيد دلالة الفعل المضارع على التجدد والحدوث والاستمرارية؛ فالأسئلة حاضرة بارزة في كل زمان، وليست أحداثاً خالية من الزمن، بل إنَّها تتجدد دوماً في كلِّ حين. وقد جاء الفعل المضارع مجرداً كما جاء مزيداً، وجاء مبنياً للمعلوم كما جاء مبنياً للمجهول، مثبتاً ومنفياً، مبنياً ومعرباً، مرفوعاً ومنصوباً ومجزوماً. وقد جاءت جميع حروف المضارعة سابقة للفعل المضارع، على النحو الآتي:

أ- فعل مضارع مبدوء بهمزة المضارعة: وقد ورد في عشرة مواضع؛ منها قوله - تعالى -:

﴿ قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۗ ﴾ [الأنعام: ٩٠].^(١)

ب- فعل مضارع مبدوء بنون المضارعة: وقد ورد في خمسة مواضع؛ منها قوله - تعالى -:

﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ۗ ﴾ [الأعراف: ٦].^(٢)

ج- فعل مضارع مبدوء بياء المضارعة: وقد ورد في أربعة وأربعين موضعاً؛ منها قوله - تعالى -:

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ ۗ ﴾ [البقرة: ١٨٩].^(٣) وقوله - تعالى -:

﴿ وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ ۗ ﴾

(١) وينظر: [هود: ٢٩، ٤٧، ٥١]، و[الفرقان: ٥٧]، و[الشعراء: ١٠٩، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠]، و[الشورى: ٢٣].

(٢) وينظر: [الحجر: ٩٢]، و[طه: ١٣٢]، و[سبأ: ٢٥].

(٣) وينظر: [البقرة: ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٧٣]، و[النساء: ١٥٣]، و[المائدة: ٤]، =

لَيْتَسَاءُ لَوْأَ بَيْنَهُمْ ﴿ [الكهف: ١٩]. ولو أخذنا المقاطع الصَوْتِيَّةَ للفعل المضارع المبدوء بالياء في: «لَيْتَسَاءُ لَوْأَ»؛ فسندجدها مكوّنة من ستة مقاطع هي: (ص ح / ص ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح / ص ح ح). ولا شك أنّ طول الحوار والأخذ والرّد بين أصحاب الكهف في هذه الآية وما بعدها قد انسجم مع التشكيل المقطعي لصيغة «لَيْتَسَاءُ لَوْأَ» التي تتكون من ستة مقاطع صوتية بعضها قصيرٌ، وبعضها طويل، وقد تنوّعت فيها الحركات من فتح وكسر وضمّ. وأيضاً؛ فإنّ ما اشتملت عليه الصيغة من حروف مدّ (الألف والواو) قد أعطى المتلقي نغمة مريحة جعلته يأنس بالآية الكريمة ويعيش في جوّها العام. ولا شك أنّ صيغة (تساءل) التي تدلّ على المشاركة والمفاعلة أدلّ على المعنى المراد من صيغة (سأل)، وكأن كل واحد من السائلين كان يسأل أخاه؛ فيطول هذا السؤال ويمتدّ ذلك الحوار، مع ما في صيغة التساؤل من دلالة على المخاصمة والمجادلة والتشارك في السؤال. واللام قبل الفعل للصيرورة أو العاقبة.

د- فعل مضارع مبدوء ببناء المضارعة: وقد ورد في تسعة عشر موضعاً؛ منها قوله - تعالى -: ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١]. ولعلك تلحظ حذف التاء من (تساءلون) على صيغة (تفاعلون) التي تدلّ على المشاركة^(١)؛ فكيف تتصور المساءلة بين الله والبشر؟. وقد

= [الأعراف: ١٨٧]، [الأنفال: ١]، [الإسراء: ٨٥]، [الكهف: ١٩، ٨٣]، [طه: ١٠٠]، [الأنبياء: ٢٣]، [المؤمنون: ١٠١]، [القصص: ٦٦، ٧٨]، [العنكبوت: ١٣]، [الأحزاب: ٨، ٢٠، ٦٣]، [يس: ٢١]، [الصفات: ٥٠]، [الزخرف: ١٩]، [محمد: ٣٦، ٣٧]، [الطور: ٢٥]، [الذاريات: ٢٢]، [الرحمن: ٢٩، ٣٩]، [المتحنة: ١٠]، [المعارج: ١٠]، [المدثر: ٤٠]، [القيامة: ٦]، [النازعات: ٤٢]، [النبأ: ١].

(١) وينظر: [البقرة: ١٠٨، ١١٩، ١٣٤، ١٤١]، [المائدة: ١٠١]، [يوسف: ١٠٤]، [هود: ٤٦]، [النحل: ٥٦، ٩٣]، [الكهف: ٧٠]، [الأنبياء: ١٣]، [المؤمنون: ٥٧]، [سبأ: ٢٥]، [الزخرف: ٤٤]، [الطور: ٤٠]، [القلم: ٤٦]، [التكاثر: ٨].

(٢) لقد ربط علماء العربية القدامى بين الصيغة والدلالة؛ فذكروا أنّ صيغة (أفعل) مثلاً تدلّ على=

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

أجاب عن ذلك مفسرو القرآن^(١)؛ فذكروا أن صيغة التفاعل يجوز أن تكون مستعملة في معنى تكرير الفعل، أي: يكثر سؤال كل أحد منهم سؤالاً متكرراً، أو هو من تعدد السؤال لأجل تعدد السائلين. يقول ابن عاشور نقلاً عن الزمخشري في تفسير «تساءلون» في قوله - تعالى -: ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١]^(٢): «هو كقولك تداعينا. ونقل عنه - أيضاً - أنه قال هنا: إذا كان المتكلم مفرداً يقال: دعوت، وإذا كان المتكلم متعدداً يقال: تداعينا، ونظيره، رميته وتراميناه ورأيت الهلال وتراءىنا، ولا يكون هذا تفاعلاً من الجانبين»^(٣) أي هو فعل من جانب واحد ذي عدد كثير.

وقوله - تعالى -: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَحِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ [النحل: ٥٦]. وأصل «لْتُسْأَلُنَّ»: «لْتُسْأَلُونَنَّ»: حُذِفَتْ نون الرفع لتوالي الأمثال؛ فالتقى ساكنان هما الواو والنون؛ فحذفت الواو لالتقاء الساكنين، وبقيت الضمة دليلاً عليها (أو قصرت الواو). ولاشك أن لفظة السؤال بعد هذه التغييرات أخف في النطق؛ حيث إنَّ الجهد العضلي الذي

=الدخول في الشيء، وصيغة (فاعل) تدلُّ على المشاركة، وصيغة (فعل) تدلُّ على التكثير. وهكذا. ينظر: المغني في تصريف الأفعال ويليه كتاب اللباب من تصريف الأفعال. د. عضيمة، محمد عبد الخالق، (ص ١٢٣) فما بعدها.

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر، (٢٩/٣٢٦). والتفسير البسيط. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨ هـ)، (٦/٢٨٥).

(٢) وينظر: [البقرة: ١٠٨، ١١٩، ١٣٤، ١٤١]، و[المائدة: ١٠١]، و[يوسف: ١٠٤]، و[هود: ٤٦]، و[النحل: ٥٦، ٩٣]، و[الكهف: ٧٠]، و[الأنبياء: ١٣]، و[المؤمنون: ٥٧]، و[سبأ: ٢٥]، و[الزخرف: ٤٤]، و[الطور: ٤٠]، و[القلم: ٤٦]، و[التكاثر: ٨].

(٣) تفسير التحرير والتنوير، (٢٩/٣٢٦). والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨ هـ)، (٢/٦).

يتطلبه توالي النونين قد زال. إضافة إلى أنها أكد في بيان المعنى المتمثل في توبيخ المشركين الذين يجعلون لآلهتهم نصيباً من الحرث والأنعام؛ فأقسم الله ﷻ ليسألنهم عن ذلك الذي افتروه. وفي إيقاع «لُتْسَأَلْنَ» بتغييراتها إشعار برهبة السؤال وثقله على النفس، وإيحاء بما سيحدث من أمور.

وبمتابعة مادة (س ء ل) في القرآن الكريم رُصِدَ عَدَدٌ مِنَ الْأَنْمَاطِ الَّتِي جَاءَتْ عَلَيْهَا صِيغَةُ الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ هِيَ:

* النمط الأول: فعل مضارع مبني للمعلوم مسند لضمير رفع ساكن:

ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى -: ﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾ [طه: ١٠٥]^{١٠}. والفعل المضارع «يسألونك» بطبيعته يدلُّ على التجدد والحدوث، وإتيانه على هذه الصورة في القرآن مسنداً لواو الجماعة مدعاة لاستحضار حدث السؤال، وكأنه يحدث الآن. ومنه قوله - تعالى -: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنُهَا ﴾ [فيم أنت من ذكرنها] [النازعات: ٤٢-٤٣]. وينبغي الإشارة - هنا - إلى أن سورة طه في هذا الموضوع تنفرد بأنها الوحيدة التي دخلت فيها «الفاء» على الفعل «قُلْ» في هذا التركيب المصوغ من فعل السؤال، والذي تكرر إحدى عشرة مرة في القرآن الكريم^{١١}؛ منها قوله - تعالى -: ﴿ وَسَأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْبَقْرَةَ ﴾ [البقرة: ٢١٩].

* النمط الثاني: فعل مضارع مبني للمعلوم غير مسند للضمائر وغير مؤكَّد بالنون:

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى -: ﴿ لَيْسَ لَكَ الصَّدِيقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٨].

(١) ومثلها: ﴿ يَتَسَاءَلُونَ ﴾، و﴿ لَيْتَسَاءَلُوا ﴾ في: [الصفات: ٢٧]، و[الطور: ٢٥]، و[المؤمنون: ١٠١]، و[القصاص: ٦٦]، و[المدثر: ٤٠]، و[النبا: ١]، و[الكهف: ١٩].

(٢) [البقرة: ١٨٩، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٢]، و[المائدة: ٤]، و[الأعراف: ١٨٧]، و[الأنفال: ١]، و[الإسراء: ٨٥]، و[الكهف: ٨٣].

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

والسؤال - هنا - تعليلٌ لأخذ العهد والميثاق الذي أخذه الله - تعالى - على أولي العزم من الرسل المذكورين في الآية السابقة (نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم ومحمد عليهم الصلاة والسلام). و«قد جرت العادة أن الملك إذا أرسل رسولاً، وأمره بشيء وقبله - كان ذلك ميثاقاً عليه؛ فإذا أعلمه بأنه سيسأله عمّا يقوله ويفعل - كان ذلك تغليظاً للميثاق؛ حتى لا يزيد ولا ينقص في الرسالة»^(١).

* النمط الثالث: فعل مضارع مبني لما لم يُسمَّ فاعله غير مسند للضمائر وغير مؤكَّد بالنون:

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى - : «وَلَا تَسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» [البقرة: ١١٩]. وهذه قراءة على أن «لا» نافية، والمعنى: لا تسأل أيها النبي - عن عصيانهم، ولماذا لم يؤمنوا؟؛ فما أنت إلا مبلغ. وكلُّ إنسان مسئول عن ذنبه، ولا يسأل عنه غيره. وهناك قراءة أخرى على النهي «لا تسأل»^(٢) - بفتح التاء وتسكين اللام -؛ حيث جاء الفعل المضارع المبني لما لم يُسمَّ فاعله مسبوقةً بـ«لا» النافية؛ لتفخيم ما وقع فيه أهل الكفر من العذاب وتهويله؛ حيث لا يسأل عمّا حلَّ بهم من عذاب؛ لفظاعته وبشاعته^(٣). يقول الزمخشري معلقاً على قراءة النهي: «ثمبي عن السؤال عن أحوال الكفرة والاهتمام بأعداء الله. وقيل: معناه تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب؛ كما تقول: كيف فلان؟، سائلاً عن الواقع في بليته؛ فيقال لك: لا تسأل عنه؛ ووجه التعظيم أن المستخبر يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته؛ فلا تسأله ولا تكلفه ما

(١) تفسير المراغي، (٧/ ٣٤٩).

(٢) قراءة الجمهور المتواترة بالرفع لما لم يُسمَّ فاعله، وقراءة نافع ويعقوب بالجزم مبنيًا للمعلوم. ينظر: شرح طيبة النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد النويري، (٢/ ١٨٠). وينظر: إتحاف فضلاء البشر، أحمد بن محمد البنا، (١/ ٤١٤)، وتخريج قراءات فتح القدير، إيهاب فكري، (ص ٦٥).

(٣) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، (ص ٣١٢).

يضجره، أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره؛ لإيحاشه السامع وإضحاره؛ فلا تسأل^(١).
ومنه قوله - تعالى -: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩].^(٢) فالفعل
«يُسأل» مبني للمجهول وغير مسند لأي من الضمائر الساكنة أو المتحركة، كما أنه غير مؤكّد
بالنون.

*** النمط الرابع: فعل مضارع مبني لما لم يُسمَّ فاعله مسند لضمائر الرفع الساكنة وغير مؤكّد
بالنون:**

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى -: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ^٣
وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤].^(٣) فالفعل المضارع «تُسألون» مبني للمجهول ومسند
لضمير الرفع السّاكن: «وواو الجماعة»، وغير مؤكّد بالنون.

*** النمط الخامس: فعل مضارع مبني للمعلوم غير مسند لضمائر الرفع ومؤكّد بالنون:**

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى -: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ^٤
الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦].^(٤) فالفعل المضارع «نَسألن» مبني للمعلوم وغير مسند لأي من الضمائر،
وهو مبني؛ لتأكيد بنون التوكيد. وقد تكرر الفعل مرتين؛ تأكيداً للسؤال، وإظهاراً له، مع دلالة
على التوبيخ والتقريع. يقول الزمخشري: «فإن قلت: فإذا كان عالمًا بذلك وكان يقصه عليهم؛
فما معنى سؤالهم؟. قلت: معناه التوبيخ والتقريع والتقرير إذا فاهو به بألسنتهم، وشهد عليهم

(١) الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (١/٣١٦).

(٢) ومثلها في: [الأنبياء: ٢٣]، و[القصص: ٧٨]، و﴿تُسألُ﴾ في [البقرة: ١١٩]، و﴿نُسألُ﴾ في [سبأ: ٢٥].

(٣) ومثلها في: [سبأ: ٢٥]، و﴿يُسألون﴾ في: [الأنبياء: ٢٣]، و[الزخرف: ١٩].

(٤) ومثلها في: [النحل: ٩٣]، و[التكاثر: ٨]. ومثلها: ﴿وَلَيَسْأَلُنَّ﴾ في [العنكبوت: ١٣].

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

أنبياءهم»^(١). وقد يراد بالتوبيخ والتقريع والتقريب غير المخاطب «كأن يكون الخطاب موجّهاً إلى الرسل ﷺ، والمراد توبيخ من كذب بها. وهذا النوع قريب من التعريض»^(٢).

* النمط السادس: فعل مضارع مبني لما لم يُسمَّ فاعله مسندٌ للضمائر ومؤكّدٌ بالنون:

وقد ورد هذا النمط في مثل قوله - تعالى -: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ ۗ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ [النحل: ٥٦]، وبناء الفعل المضارع «لُتْسَأَلُنَّ» لما لم يُسمَّ فاعله وإسناده إلى واو الجماعة المحذوفة وتأكيده بالنون؛ للدلالة على عظم السؤال، وأنه شيء جليل. وتبني الإشارة إلى أنَّ الفعل المضارع ورد في بعض بنى مادة (س ء ل) مجرداً، كما ورد في بعضها مزيداً. والزيادة في البنية المزيدة (تساءل - يتساءلون...) تُحقق دلالات ومعاني تعجز البنى المجردة عن تحقيقها أو الإيفاء بها؛ فربما يتطلّب الموقف والسياق شدة في الفعل وزيادة في الحدث، وهذا يناسبه الزيادة في بنية مادة (س ء ل). وكمثال على ذلك عندما نقرأ قول الله - تعالى -: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبا: ١-٢]. نجد صيغة السؤال «يَتَفَاعَلُونَ» قد ناسبت هذا التعتُّب والمخاصمة والجدل القائم بين الكافرين المعاندين بعضهم بعضاً في الإيمان بهذا اليوم وعدم الإيمان به، وتساؤلهم عمّا يحدث بعد الموت يوم القيامة. وقد اختيرت الصيغة الفعلية الملائمة لإنكارهم وقوع البعث واختلافهم في أمره. وأوثر الفعل المضارع ولم يختر الاسم؛ فلم يقل الله - تعالى -: «عَمَّ التَّسْأُولُ» أو «عَمَّ تَسْأُولُكُمْ»؛ للدلالة على أنَّ حدوث التساؤل عن النبا العظيم يحدث حالاً بعد حال، وكأنَّ السامع محاضر تلك الحال بسمعه وبصره. «وإيراد الكلام بصورة السؤال والجواب أقرب إلى التفهيم والإيضاح، وتثبيت الجواب

(١) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (٢/ ٤٢٤)، والبلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، (ص ٢٩٩).

(٢) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، (ص ٢٩٩).



في نفس السائل»^(١).

ولعله من المناسب الإشارة إلى أن صيغة الفعل المضارع في مادة (س ء ل) تتأكد دلالتها على المستقبل؛ لقرينة لفظية أو معنوية؛ كالمسين، أو سوف، أو «لا»، أو لام القسم، أو نون التوكيد، أو «لن» الناصبة، أو «إن» الشرطية، أو «لو» المصدرية، أو أدوات الترجي، أو كان في السياق أخبار تتحدث عن أمور مستقبلية... وهكذا.

ومما ورد في القرآن مضارعاً أريد به المستقبل في مادة السؤال قوله - تعالى - : ﴿ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أَحَدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف: ٧٠]. وقوله - تعالى - : ﴿ يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَسْيَاءِ ۖ إِنَّ تَبَدُّ لَكُمْ تَسْوُكُمُ ﴾ [المائدة: ١٠١].

وحاصل القول: غلب الفعل المضارع على غيره؛ لكونه دالاً على التجدد والاستمرار؛ ليتجلى لنا أن السؤال (من المؤمنين / الكافرين / أهل الكتاب) للرسول والأنبياء والرسالات متجدد ومستمر في كل زمان ومكان، كما أن المضارع يستعمل للحكاية واستحضار الصورة.

٣- فعل الأمر:

اختلف النحويون في زمن فعل الأمر. والأشهر - كما ذكر السيوطي - أن «الأمر مستقبل أبداً؛ لأنه مطلوب به حصول ما لم يحصل أو دوام ما حصل»^(٢). وقد أتى فعل الأمر في المرتبة الثالثة والأخيرة من حيث نسبة الورود. وكان عدد مرات وروده ست عشرة مرة بنسبة ١٣.٩١٪ من نسبة ورود مادة (س ء ل) فعلاً في القرآن الكريم. وقلة أفعال الأمر يبين أن المقصد من الأسئلة هو مآلها وغايتها وحكمتها.

وقد أخذ مجيء مادة (س ء ل) فعل أمر في القرآن الكريم نمطين:

(١) تفسير المراغي، (١٠/٣٠٢).

(٢) همع الهوامع، السيوطي، (١/١٦).

* النمط الأول: فعل أمر من (سأل) غير محذوف الهمزة على صيغة (اسأل):

وقد وردت هذه الصورة في أربع عشرة آية؛ منها سؤال أهل العلوم والمعارف والاختصاص في قوله - تعالى -: ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣]، و[الأنبياء: ٧]، وسؤال أهل الخبرة والدراية في مثل قوله - تعالى -: ﴿ الرَّحْمَنُ فَسَأَلَ بِهِءَ حَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وسؤال الرسول ﷺ يهود المدينة: ﴿ فَسَأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ ﴾ [الإسراء: ١٠١]، وسؤال إبراهيم عليه السلام قومه حين كسر الأصنام سؤال تحد: ﴿ فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وسؤال العادين في قوله - تعالى -: ﴿ فَسَأَلَ الْعَادِينَ ﴾ [المؤمنون: ١١٣]، وسؤال يهود المدينة عن أهل القرية في قوله - تعالى -: ﴿ وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ ﴾ [الأعراف: ١٦٣]. وفي الآية الأخيرة إثبات على أن مصدر هذا القرآن الكريم هو الله العزيز الحكيم، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا. فالآية تنتهج نهجًا دقيقًا في سؤال غير المسلمين من أهل الكتاب عمدًا وقع في القرية التي كانت مجاورة البحر؛ تأكيدًا لشرعية القرآن، وإثباتًا لصدق النبي ﷺ أمام قومه. ومثلها سؤال أحبار اليهود ورهبان النصراني في قوله - تعالى -: ﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسَأَلِ الَّذِينَ يَقرءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ [يونس: ٩٤]. وفي صيغة الأمر (اسأل) تعليم وإجازة للنبي ﷺ سؤال غير المسلم إن أراد الاستيثاق من معرفة شيء ما.

* النمط الثاني: فعل أمر من (سأل) محذوف الهمزة على صيغة (سَلْ):

وأصل (سَلْ) - كما يذكر الفخر الرازي^(١) -: (اسأل)؛ فتركت الهمزة التي هي عين الفعل؛ لكثرة الدَّور في الكلام تخفيفًا، ونُقِلَتْ حركتها إلى الساكن الذي قبلها، ومن ثمَّ استغني عن همزة الوصل. وقيل^(٢): إنَّ (سَلْ): من: (سال يسال)؛ مثل: (خاف يخاف)، والأمر فيه: (سل)؛ مثل: (خَفْ).

(١) التفسير الكبير، الفخر الرازي، (٢/٦).

(٢) السابق نفسه. في لهجة أهل الحجاز يسهلون الهمزة، ويعاملون (سأل) معاملة (خاف)؛ فيقولون =

وقد ورد هذا النمط ﴿سَلَّ﴾ من دون همزة مَرَّتَيْنِ^(١): في قوله - تعالى - : ﴿سَلِّمْهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ﴾ [القلم: ٤٠]. وصيغة الأمر (سَلَّ) طلب من الله للنبي ﷺ أن يسأل قومه المكابرين المعارضين له المتقولين على الله: «أي ضامن بما يقولونه ويدعون صحته؟»^(٢). وفي هذا تعليم للرسول ﷺ استخدام «مهارة السؤال» في إثبات الحججة أو نفيها لإثبات العقيدة الصحيحة وإبطال العقيدة الفاسدة الضالة؛ حيث يُسوَّى بين الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية^(٣). وكلمة (سَلَّ) في هذه الآية «معلّقة عن مطلوبها الثاني، لما كان السؤال سبباً لحصول العلم جاز تعليقه كالعلم»^(٤). وقد أفادت الصيغة معنى التقرّيع. ذهب إلى ذلك الزمخشري؛ حيث قال: «وهذا السؤال سؤال تقرّيع؛ كما تسأل الكفرة يوم القيامة»^(٥).

وفي قوله - تعالى - : ﴿سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَهُمْ مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ﴾ [البقرة: ٢١١]. وليس المقصود - كما يقول الرازي^(٦) - «سل بني إسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها؛ وذلك

= (سال)، والأمر منه: (سَلَّ)؛ كما قالوا في (خاف): (خَفَّ).

(١) [القلم: ٤٠]، و[البقرة: ٢١١]. وربما يكون هذا النمط على لهجة أهل الحجاز الذين يسهّلون الهمزة، ويعاملون (سأل) معاملة (خاف)؛ فيقولون (سال)، والأمر منه: (سَلَّ)؛ كما قالوا في (خاف): (خَفَّ).

(٢) تفسير البحر المحيط. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ)، (٨/ ٣٠٩).

(٣) منهج معرفي وتعليمي: السؤال في القرآن الكريم، عمران نزال، (ص ٧٥-٨٣).

(٤) تفسير البحر المحيط، (٨/ ٣٠٩)، وينظر: البرهان في علوم القرآن. للإمام الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، (٤/ ١٦٥).

(٥) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (١/ ٤١٩).

(٦) التفسير الكبير، الفخر الرازي، (٦/ ٢). والمأمور بالسؤال - كما يذكر الطاهر بن عاشور - هو الرسول؛ «لأنه الذي يترقب أن يجيبه بنو إسرائيل عن سؤاله؛ إذ لا يعبثون بسؤال غيره؛ لأن المراد =

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

لأن الرسول ﷺ كان عالمًا بتلك الأحوال بإعلام الله - تعالى - إياه، بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الإعراض عن دلائل الله - تعالى - .

ولعل مما يلفت النظر في صيغتي الأمر: (سَلْ)، و(اسأَلْ) جملة أمور:

١- (سَلْ) قد تكون فعل أمر من (سأل)، وقد تكون فعل أمر من (سال - يسال)؛ مثل (خاف - يخاف)، وقد تكون فعل أمر من السيل (والسائل واد من أودية جهنم). والأول أصح^(١). أمّا (اسأَلْ)؛ ففعل أمر من (سَأَلَ).

٢- (سَلْ) وردت في النَّصِّ القرآنيِّ مرَّتين: وجاء مفعولهما الثاني معلقًا عن العمل. يقول الطاهر بن عاشور معلقًا على قوله - تعالى - : ﴿سَلَّ بَيْتَ إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَهُمْ مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ﴾ [البقرة: ٢١١]: «وحي سؤال أن يتعدى إلى مفعولين من باب (كَسَا)؛ أي: ليس أصل مفعوليه مبتدأ وخبرًا. وجملة «كم آتيناهم» لا تكون مفعوله الثاني؛ إذ ليس الاستفهام مطلوبًا بل هو عين الطلب، ففعل «سَلَّ» معلق عن المفعول الثاني لأجل الاستفهام، وجملة «كم آتيناهم» في موقع المفعول الثاني سادة مسده. والتعليق يكثر في الكلام في أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفي أو لام ابتداء أو لام قسم، وألحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال. قال في «التسهيل»: «ويشاركهن فيه» - أي: في التعليق - «مع الاستفهام: نَظَرَ، وَتَفَكَّرَ، وَأَبْصَرَ، وَسَأَلَ»^(٢). أمّا (اسأَلْ)؛ فقد ورد أربع عشرة مرّة.

=بالسؤال سؤال التقرير للتقريع، ولفظ السؤال يجيء لما تجيء له أدوات الاستفهام. والمقصود من التقرير إظهار إقرارهم لمخالفتهم لمقتضى الآيات فيجيء من هذا التقرير التقريع فليس المقصود تصريحهم بالإقرار؛ بل مجرد كونهم لا يسعهم الإنكار. ينظر: تفسير التحرير والتنوير، (٢/٢٨٩).

(١) تفسير البغوي (معالم التنزيل)، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، (٢/٢١٩).

(٢) تفسير التحرير والتنوير، (٢/٢٨٩).

٣- (سَلَّ) وردت في النَّصِّ القرآنيِّ في المرَّتين في بداية الكلام مباشرة؛ فلم يسبقها شيء، فإذا سبقت بشيء؛ كالفاء أو الواو جاز استعمال (سَلَّ) و(اسأَلْ). والأكثر (اسأَلْ). وعلى هذه الصُّورة جاء القرآن. ومثل (سَلَّ) و(اسأَلْ) في ذلك: (مُرَّ) و(أومُرَّ). ذكر القرطبي أن «للعرب في سقوط ألف الوصل في «سَلَّ» وثبوتها في «واسأَلْ» وجهين: أحدهما: حذفها في إحداهما»^(١) وثبوتها في الأخرى، وجاء القرآن بهما، فاتُّبع خطُّ المصحف في إثباته للهمزة وإسقاطها. والوجه الثاني: أنه يختلف إثباتها وإسقاطها باختلاف الكلام المستعمل فيه، فتُحذف الهمزة في الكلام المبتدأ؛ مثل قوله: ﴿سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [البقرة: ٢١١]، وقوله: ﴿سَلَّهُمْ أَيُّهُمْ بِدَلِكْ زَعِيمٌ﴾ [القلم: ٤٠]. وثبتت في العطف؛ مثل قوله: ﴿وَسَعَلَ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].^(٢)

المبحث الثاني

الصيغ الاسمية لمادة (س ل) في القرآن الكريم

تعددت الصيغ الاسمية لمادة (س ل) في القرآن الكريم؛ فجاءت على صورة المصدر أو المشتق أو غيرهما. كما جاءت هذه الأسماء مرفوعة، ومنصوبة، ومجرورة، حسب الموقع الإعرابي. وكان عدد مرات ورود (س ل) اسمًا في القرآن الكريم أربع عشرة مرة بنسبة ١٠.٨٥٪. وهاك التفصيل:

١- المصادر:

المصدر ما يدلُّ على الحدث من غير تعرُّض لزمانٍ أو ذات وهو أصل المشتقات عند

(١) الجامع لأحكام القرآن والمبني لما تضمنه من السنة وآي القرآن (= تفسير القرطبي). تأليف:

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ)، (٣/ ٣٩٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن والمبني لما تضمنه من السنة وآي القرآن (= تفسير القرطبي)، (٣/ ٣٩٩).

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

البصريين^(١). وقد وردت صيغتان من صيغ أبنية المصادر لمادة السؤال: إحداهما على وزن (فُعَال)، والأخرى على وزن (فُعَل). وكلاهما من الفعل الثلاثي المجرّد (سَأَلَ). وقد تجرّد فيهما من الألف واللام. وهما البيان:

* النمط الأول: المصدر على صيغة «فُعَال»:

وقد ورد ذلك مرة واحدة في قوله - تعالى -: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ﴾ [ص: ٢٤]، أي: بسؤاله نعتك؛ حيث أضيف المصدر «سؤال» إلى الهاء، ثم حذفت هذه الهاء؛ فأضيف المصدر إلى الاسم الظاهر «نعجة». وفي ذكر المصدر تركيز على الحدث نفسه دون لوازمه من زمن أو غيره؛ فليس المهمّ شخص السائل أو المسئول أو زمن السؤال. وإنّما المهمّ هو حدث السؤال نفسه. وفي هذا إنكارٌ لفعل صاحب النعاج الكثيرة وتهجين لطمعه^(٢). ولا شكّ أن إفراغ الزمن عن المصدر يُتيح لحدث السؤال التحرك في أيّ زمن. وإضافة المصدر «السؤال» إلى مفعوله «وتعديته إلى مفعول آخر بـ «إلى»؛ كأنه قيل: «لقد ظلمك» بإضافة نعتك إلى نعاجه على وجه السؤال والطلب، أو لقد ظلمك بسؤال نعتك مضافة إلى نعاجه^(٣).

(١) التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين. تأليف: العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (٥٣٨-٦١٦هـ)، (ص ١٤٣) فما بعدها. اسم المصدر كالمصدر، بيد أنه يخالفه في كون حروفه أنقص من حروف فعله دون تعويض. ينظر: شرح التسهيل (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد). الجياني الأندلسي، جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالك الطائي (ت ٦٧٢هـ)، (٢/٤٤٨) فما بعدها، و(كتاب) أمالي ابن الحاجب. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان (ت ٦٤٦هـ)، (٢/٨٥٠) فما بعدها.

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. الألوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ)، (١٨١/٢٣).

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (١٨١/٢٣).

* النمط الثاني: المصدر على صيغة «فعل»^(١):

وقد ورد ذلك مرة واحدة في قوله - تعالى - : ﴿ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ ﴾ [طه: ٣٦]؛ أي طلبتك وبغيتك. وقد جاء «سؤل» مصدرا مقترنا بالضمير «الكاف»؛ فاكسب التعريف من الإضافة. والإتيان بالمصدر - هنا - أدل على المعنى مما لو حلَّ الفعل محلَّه؛ فقيل: «ما تسأل» أو «ما سألت»؛ فإتيان الفعل تحديداً للزمن. وتحديد الزمن يُرتَّب تغييراً في الدلالة. وصيغة المصدرية تتسع للمصدرية والمفعولية معا.

لقد كان الأنسب للمعنى المصدر لا الفعل؛ حيث كان سؤل موسى ومطلوبه شرح الصدر، وتيسير الأمر، وفك عقدة اللسان، وجعل أخيه هارون وزيراً له، وشد أزره به، وإشراكه معه في الرسالة - أمراً ثابتاً ملازمًا لا ينفك عنه في الأزمنة كلها، ولم يكن السؤال أمراً عارضاً. ومن ثمَّ أجاب الله طلبته، وأعطاه مرغوبه؛ مناً عليه وكرماً منه^(٢).

٢- المشتقات:

المشتقات في اللغة العربية: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، واسم الزمان، واسم المكان، واسم التفضيل، واسم الآلة^(٣). وبعضهم أضاف إليها المصدر الميمي، والمصدر

(١) وقيل: (سؤل) من أوزان اسم المفعول التي تحوّلت إلى الاسمية؛ مثل: (نكر) بمعنى منكور، و(خُبث) بمعنى (مخبوث). ذكر القرطبي أن السؤل من أوزان اسم المفعول؛ فقال: «السؤل: الطلبة، فُعل بمعنى مفعول؛ كقولك: خُبز بمعنى مخبوز، و«أكل» بمعنى مأكول». الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي القرآن (= تفسير القرطبي)، (١٤/٥٦). وينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (١٦/١٨٦). والمعنى يتسع للمصدرية والمفعولية.

(٢) تفسير المراغي، (٦/٩٢).

(٣) الصرف الوافي: دراسة وصفية تطبيقية في الصرف وبعض المسائل الصوتية، د. نهر، هادي، (ص ٧٥).

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

الصَّنَاعِيّ، والمصدر الدَّال على المرّة، والمصدر الدَّال على الهيئة^(١). وقد جاء منها في موضوع مادة (س ء ل) في القرآن الكريم ما يأتي:

(أ): اسم الفاعل: وهو وصف يدلُّ على الحدث والفاعل الذي تنسب له الصفة من الأشياء والأشخاص وغيرهما^(٢). وقد وردت صيغة اسم الفاعل لمادة السؤال سبع مرات؛ جاء في ستّة منها معرّفًا بالألف واللام، كما جاء في السابعة منكرًا ومنونًا.

ومن أمثلة اسم الفاعل المعرف بالألف واللام قوله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٦١﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: ٢٤-٢٥]^(٣). وقد دلَّ اسم الفاعل «السائل» المصوغ من الفعل الثلاثي المجرد (سأل) على من قام بالسؤال، سواء أوقع منه السؤال كثيرًا أم قليلًا؟؛ فمن الثابت أن للسائل الذي يسأل ويستجدي نصيبًا معلومًا في المال. هذا أمر مقرر^(٤).

ومثله قوله - تعالى -: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ١٠]؛ حيث جاءت لفظة (السائل) معرّفة بـ(أل) في سياق خطاب موجّه للنبي ﷺ، وبالتبعية يوجّه الخطاب إلى أمته - أيضًا -؛ لأنه قدوتها وقائدها - بعدم زجر السائل ونهره، بل بوجوب إطعامه وقضاء حاجاته. ولفظة (السائل) وإن كان ظاهرها يشير إلى أنه سائل المال؛ فإنها تحتمل أن يراد بها سائل المال وسائل العلم وسائل الدين^(٥)؛ للتنويه على أن كل من يطلب خيرًا لنفسه أو يزيح شرًا عنها في مال أو دين

(١) الصرف الوافي: دراسة وصفية تطبيقية في الصرف وبعض المسائل الصوتية، د. نهر، هادي، (ص ٧٥).

(٢) نحو الألفية: شرح معاصر وأصيل لألفية ابن مالك. د. عيد، محمد، (ص ٦١١).

(٣) وإذا كان قد ورد في الآية مفردا فإنه ورد مجموعا في مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٍ لِلسَّائِلِينَ﴾ [يوسف: ٧].

(٤) الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (٤/ ١٥٩)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (٢٩/ ٦٣)، وتفسير المراغي، (١٠/ ٢٠٠).

(٥) أحكام القرآن، ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله (ت ٥٤٣هـ)، (٤/ ١٦٤).

أو علم لا يُنْهَرُ ولا يُزْجَر - هذا هو الحكم العام -، بل ينبغي ملاحظة هؤلاء والتَّهْدُبُ معهم إلا إذا رأيت في أحدهم أنه يتعبك ويرهقك ولا يكتفي بسؤالك وحدك، بل يسألك ويسأل غيرك ويلج في السؤال. في هذه الحالة يجوز أن تنهره؛ زجرًا له وتأديبًا. ومثل هذا المعنى لا يتأتى في حالة التنكير «وأما سائلًا فلا تنهر»؛ حيث يشمل النهر ويعم كل سائل: غنيًا كان أو فقيرًا، عالمًا أو جاهلًا، مذنبًا أو ثابتًا^(١). يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي في تفسير هذه الآية: «أي لا يصدر منك إلى السائل كلام يقتضي رده عن مطلوبه؛ بنهر وشراسة خلق، بل أعطه ما تيسر عندك أو رده بمعروف وإحسان. وهذا يدخل فيه السائل للمال، والسائل للعلم. ولهذا كان المعلم مأمورًا بحسن الخلق مع المتعلم، ومباشرته بالإكرام والتحنُّن عليه، فإن ذلك معونة له على مقصده، وإكرامًا لمن كان يسعى في نفع العباد والبلاد»^(٢).

وأما اسم الفاعل النكرة المنون؛ فقد جاء في قوله - تعالى -: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَقَعْ﴾ [المعارج: ١]. ومعمول اسم الفاعل - هنا - محذوف تقديره: «سأل سائلٌ من الكفار المستؤلِّ بعذابٍ واقع». وعمل اسم الفاعل يُقَرِّبه من دلالة الفعل المضارع الدال على التجدد والتغير والاستمرار. والتنوين فيه يدلُّ على التنكير الذي يفيد الشمول والعموم. وكأن هذا السؤال طلب للكافرين جميعًا أو لفريق منهم؛ حيث يريدون معرفة «العذاب الواقع» وعلى من سيقع؟، ومن سيشمله ذلك العذاب؟^(٣).

إن التعبير بالنكرة (سائل) مقصود؛ إذ المراد معرفة ما سأل عن السائل، وعلى من سيقع العذاب؟ وبمن سيحل؟، وليس شخص السائل. فكأن السؤال كان سؤال الكفار جميعًا أو فريق منهم

(١) تفسير المراغي (١٠/٤٤٧)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (٣٠/٤٠٩).

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تأليف: العلامة الشيخ السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (ص ١٦٨١).

(٣) تفسير الطبري، (٢٣/٢٤٨) فما بعدها.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

حَصَلَ عَلَى لِسَانِ أَحَدِهِمْ. وَفِيهَا مَعْنَى التَّهَكُّمِ بِهَذَا الْعَذَابِ وَالِاسْتِهَانَةِ بِهِ، بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَكَّدَ أَنَّهُ وَاقِعٌ لَا مُحَالَةَ سَأَلَ السَّائِلُونَ عَنْهُ أَوْ لَمْ يَسْأَلُوا؛ فَلَا مَرَّ مَحْتَمٍ، وَعَلَى الْجَمِيعِ أَنْ يَسْتَعْدُوا لَهُ^(١).

(ب) اسم المفعول: وهو وصف مشتق مصوغ من الفعل المبني لما لم يُسَمَّ فاعله؛ للدلالة على من وقع عليه الفعل^(٢). وقد جاء اسم المفعول للفعل «سئِلَ» في خمسة مواضع في القرآن الكريم: جاء مفردًا في أربعة منها، كما جاء جمعًا سالمًا في موضع واحد. وقد أتى في جميع المواضع فاصلة لآية كريمة.

ومما جاء مفردًا قوله - تعالى - : ﴿ هُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَتْ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا ﴾ [الفرقان: ١٦]^(٣). فكلمة (مسئولا) جاءت وصفًا لما وقع عليه الفعل «وعداً مسئولاً» أي: «وعداً واجباً» - كما ذكر الطبري^(٤) - «وذلك أن المسئول واجبٌ، وإن لم يُسأل كالدين». ويقول: ذلك نظير قول العرب: لأعطينك ألفاً وعداً مسئولاً، بمعنى أنه واجبٌ لك، فتسأله^(٥). وقد ساعد جرس اللفظة وإيقاعها الصَوْتِي ومدّها الواوي في رسم صورة الجنة وما يحدث لأصحابها؛ فالجنة - كما قال الشيخ الشعراوي رحمته الله - : «مسئولة من أصحاب الشأن، ومسئولة من الملائكة الذين يستغفرون لنا»^(٦). وفي اختيار التعبير باسم المفعول دلالة على ثبوت معنى سؤال الوعد

(١) تفسير التحرير والتنوير، (١٥٣/٢٩) فما بعدها.

(٢) نحو الألفية: شرح معاصر وأصيل لألفية ابن مالك، (ص ٦٢٥).

(٣) ومثلها: ﴿ إِنَّ أَلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء: ٣٤]. وقد ذكر السيوطي أن (مسئولا) «يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون من الطَّلَب؛ أي يُطلب منه الوفاء بالعهد. والثاني: أن يكون المعنى يُسأل عنه يوم القيامة، هل وفَّى به أم لا؟». ينظر: معترك الأقران، السيوطي، (٢/٣٦٠).

(٤) تفسير الطبري، (٤١٤/١٧).

(٥) السابق نفسه.

(٦) تفسير الشعراوي، (١٧/١٠٣٨٨).

ووجوبه؛ كأنَّ الأمر انتهى وثبت واستقرَّ.

وأما المرة التي ورد فيها اسم المفعول جمعاً؛ ففي قوله - تعالى -: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾ [الصفافات: ٢٤]؛ حيث ورد اسم المفعول (مسئولون) جمعاً للمذكر السالم. وقد أظهرت الواو المدية ما في صيغة (مسئولون) (جمع المذكر السالم) من طاقات تعبيرية دالة على التوبيخ. وفي المدِّ إطالة لأمد صورة الحبس في الموقف؛ حتى يُسألوا عما كسبت أيديهم وعن عقائدهم الزائفة. وهذا مناسب لبيان مدى العذاب النفسي الذي سيكونون فيه. واختير اسم المفعول، ولم يختر الفعل «إنهم يسألون»؛ للدلالة على الثبوت، وكأنَّهم ملاحظون بالسؤال بشكل متَّصل يلازمهم ولا ينفك عنهم؛ إذ الحقيقة الثابتة أنَّهم سيقفون للسؤال أمام الله يوم القيامة عن كلِّ صغيرة وكبيرة، وهذا منتهى التوبيخ والتبكيك والتقريع والتعنيف في المحاسبة^(١).

فائدة: الملحوظ أنَّ صيغة (س ء ل) في القرآن الكريم ليس بها جموع تكسير ولا جموع بالألف والتاء، كما أنه ليس بها ألفاظ مثناة؛ فقد جاءت بعض مشتقات (س ء ل) في القرآن الكريم مفردة، كما جاءت بعض مشتقاتها مجموعة جمعاً مذكراً سالماً. ولكلِّ من هذه الأبنية حكمة وراء استعماله اقتضت أن يأتي بصيغة المفرد أو يأتي بصيغة الجمع.

ومن ألفاظ (س ء ل) التي جاءت بصيغة الجموع في القرآن الكريم ورود اسم الفاعل (السائلين) مجموعاً جمعاً مذكراً سالماً في ثلاث آيات؛ للدلالة على الثبات والاستقرار؛ منها قوله - تعالى -: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٌ لِّلسَّالِئِينَ ﴾ [يوسف: ٧٧]؛ حيث جاء اسم الفاعل المجموع «السائلين» من الفعل الثلاثي المجرد (سأل)؛ للدلالة على أن خبر يوسف وإخوته كان عجبياً يستحق أن يخبر عنه السائلين الراغبين في معرفة أخبارهم وقصصهم على

(١) تفسير المراغي، (٨/ ١٦٥)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (٢٣/ ٨٠).

(٢) وينظر: [البقرة: ٧٧]، و[الصفافات: ١٠].

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

وجه الحقيقة والاعتبار بها^(١).

ومنها ورود اسم المفعول مجموعاً جمعاً مذكراً سالماً مرة واحدة بصيغة (مسئولون) جمع (مسئول) في قوله - تعالى - : ﴿ وَفُؤَهُمُ إِلَهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾ [الصفات: ٢٤]. وقد سبقت الإشارة إلى هذه الآية آنفاً.

المبحث الثالث

أثر السياق في دلالة مادة (س ء ل) في القرآن الكريم

لا شك أن المادة (س ء ل) وما تصرف منها اكتسبت حيويتها من تركيبها داخل السياق القرآني، اعتماداً على أن لكل مفردة استعمالين: أحدهما معجمي، والآخر دلالي تكتسبه من السياق الذي يحدد قيمتها الفنية والجمالية^(٢). ومن ذلك قوله - تعالى - : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾ [البقرة: ١٨٦]. ولعلك تلحظ في الجواب أنه قال: «فإنني قريب»، ولم يقل: «فقل إنني قريب»، كما هي عادة القرآن في كثير من آيات السؤال^(٣)؛ إظهاراً لمدى قرب الله من عباده، وتأكيداً على سرعة تحقق الاستجابة عقب السؤال، وهذا ما تشير إليه أداة الشرط «إذا». وفي حذف «قل» وعدد بإجابة الدعاء بشروطه، وإشارة إلى أن العبد في حالة الدعاء مُسْتَعْنٍ عن

(١) تفسير القرآن العظيم. ابن كثير القراشي الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، (٣٧٢/٤). وتفسير المراغي، (٣٨٢/٤).

(٢) جماليات الوحدة الصرفية لدى النحاة والبلاغيين، سامي عوض وعادل نعامة، (ص ٦٩).

(٣) [يَسْأَلُونَكَ] ... [قُلْ]: ينظر: [البقرة: ١٨٩، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢]، و[الأعراف: ١٨٧]، و[الأنفال: ١]، و[الإسراء: ٨٥]، و[الكهف: ٨٣]، و[طه: ١٠٥].

الواسطة، وهو دليل على أنه أشرف المقامات؛ فإن الله - سبحانه - لم يجعل بينه وبين الداعي واسطة، وفي حالة غير هذه الحالة تجيء الواسطة^(١).

ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣]. فالعلان (سألتموهن) و(اسألوهن) متحذان في المادة ولكنهما مختلفان في الصيغة؛ إذ الأول ماضٍ، والثاني أمر. والشرط - هنا - هو أن يطلب أحد من أزواج رسول الله ونساء المؤمنين سؤالاً أو معلومة أو شيئاً يتمتعون به من ماعون وغيره، والجواب يكون حقيقة بقضاء هذا الطلب، وطريقة أن يتم هذا السؤال من وراء ستر بينكم وبينهن - كما ذكر المراغي^(٢).

ومنه قول الله - تعالى -: ﴿كَلَّمَ الْأَقْيَ فِيهَا فَوَجَّحَ سَأَلَهُمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨]. ف«كَلَّمَ» أُلْقِيَ فِي النَّارِ جَمَاعَةً مِنَ الْكُفَّارِ سَأَلَ الْجَمَاعَةَ خَزَنَتُ جَهَنَّمَ: أَلَمْ يَأْتِكُمْ فِي الدُّنْيَا رَسُلٌ رَبُّكُمْ تَنْذِرُكُمْ شَدِيدٌ بِأَسْوَ عَظِيمٍ عِقَابِهِ^(٣). وأداة الشرط في الآية هي «كَلَّمَ»، وجملة الشرط هي «أُلْقِيَ»، وجملة الجواب هي «سَأَلَهُمْ خَزَنَتَهَا». والسؤال في قوله - تعالى -: ﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتَهَا﴾ سؤال تفرّيع وتوبيخ وتبكييت وليس سؤال استعلام^(٤)، وقد ارتبط الجواب دلاليًا وهو سؤال الخزنة بالشرط وهو إلقاء جماعة في النار. وفي السؤال «عذابٌ روحاني لهم منضم إلى عذابهم الجسماني» - كما ذكر الألوسي^(٥).

ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَن خَلَقَهُمْ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَن نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولُنَّ

(١) البرهان في علوم القرآن، (٤/ ٥٤).

(٢) تفسير المراغي (٨/ ٢٥).

(٣) المرجع السابق، (١٠/ ١٥١).

(٤) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (٢٩/ ١١).

(٥) السابق نفسه.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

اللَّهُ ﴿ [العنكبوت: ٦٣]، وقوله - تعالى - : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [العنكبوت: ٦١]، وقوله - تعالى - : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [الزمر: ٣٨].

وقد اجتمع في الآيات القسم والشرط. وعند اجتماعهما يكون الجواب للسابق منهما وهو القسم (الذي تدلُّ عليه اللام الموطئة للقسم)، ويحذف جواب الثاني وهو جواب الشرط؛ لدلالة الأول عليه. وعلى هذا فإن جواب القسم في الآيتين هو قوله - تعالى - : ﴿ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾، بهذا الفعل المضارع المؤكَّد باللام والنون والمسند إلى واو الجماعة المحذوفة لأجل التخفيف. وفي الآيات إثبات لقدرة الخالق، وطلب للرسول ﷺ أن يسأل قومه عن أمور عظيمة؛ كخالق السموات والأرض، ومُنزل الماء من السماء، وغيرها؛ حتى يُحرِّك الغافلون عقولهم. ومن ثمَّ يكتشفون أن لهذا الكون خالقًا رازقًا واحدًا هو الله القادر على كل شيء.

وقد حذفت الياء من «تسألن» في قوله - تعالى - : ﴿ قَالَ يَنْفُخُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ [هود: ٥٥]. والأصل ذكر الياء «تسألني». وقد حذفت في هذه السورة ولم تحذف في آية أخرى مشابهة في قوله - تعالى - في سورة الكهف: ﴿ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف: ٧٠]. ووجودها وحذفها لم يكن عبثًا، بل كان مناسبًا للمعنى؛ فحذفت الياء من آية هود؛ لورودها في إطار سؤال نوح ربِّه غرق ابنه. وقد قال الله - تعالى - : ﴿ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ [هود: ٤٦].^(١) أما إبقاؤها في آية الكهف؛ فمناسب من حيث اشتراط الخضر على موسى ﷺ إذا صحبه أن لا يسأله

(١) وقد ساعد حذف الياء وبقاء الكسرة دليلًا عليها على التخفيف. ينظر: إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، العكبري (٢/ ٤٠)، والبيان في غريب إعراب القرآن، ابن الأنباري، (١٦/٢).

عن شيء حتى يكون هو الذي يخبره؛ فالخضر كان يتوقع من موسى أن يسأله عمّا يقوم به. أما في قصة نوح في سورة هود؛ فليس هناك إلا سؤال واحد، وهو عن شأن ابنه؛ ففي الكهف إطالة في الأسئلة ناسبها ذكر الياء، وفي هود قصر في الأسئلة ناسبها حذف الياء^(١).

وقد ذكر الزركشي^(٢) أن حذف الياء وإبقاءها لم يأتِ اعتباطاً، بل جاء مقصوداً مراداً؛ فحذف الياء من «تسألن»؛ لأنّ علم هذا المسئول غيبٌ ملكوتيّ، بدليل قوله - تعالى -: ﴿ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [هود:٤٦]، وهذا بخلاف إثباتها في قوله: ﴿ فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف:٧٠]؛ لأنّ هذا سؤالٌ عن حوادث الملك في مقام الشاهد؛ كخرق السفينة في [الكهف:٧٢]، وقتل الغلام في [الكهف:٧٤]، وإقامة الجدار في [الكهف:٧٧]^(٣).

كما حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه في مثل قوله - تعالى -: ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾ [يوسف:٨٢]. والتقدير: «واسأل أهل القرية»، فالمفعول به الحقيقي وهو المضاف «أهل» قد حذف، وأقيم المضاف إليه مقامه؛ فلا يُعقل أن تسأل القرية أو تجيب، وإنما يُسأل أهلها، ولهذا ففي الكلام حذف؛ فالحكم الذي يجب للقرية في الحقيقة قبل الحذف هو الجزر، والنصب فيها مجاز، وهو نقل الكلمة عن حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها^(٤). ويناقد ابن جني هذه الفكرة ويحللها ويفسّر كيف يفضي الحذف إلى المجاز؟ عندما يذكر أن قوله - تعالى -: ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾ [يوسف:٨٢] فيه المعاني الثلاثة: الاتساع، والتشبيه، والتوكيد؛ حيث يقول: «أما الاتساع؛ فلأنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في

(١) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني. د. السامرائي، فاضل، (ص٢٩).

(٢) البرهان في علوم القرآن، (١/٣٩٩).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن، (١/٣٩٩).

(٤) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص٤١٦).

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

الحقيقة سؤاله. وهذا نحو ما مضى؛ ألا تراك تقول: وكم من قرية مسئولة. وتقول: القُرَى وتَسألُك؛ كقولك: أنت وشأنك؛ فهذا ونحوه اتساع. وأما التشبيه؛ فلأنها شُبِّهت بمن يصحّ سؤاله لَمَّا كان بها ومؤلفاً لها. وأما التوكيد؛ فلأنه في ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على من ليس من عادته الإجابة؛ فكأنهم تضمَّنوا لأبيهم ﷺ أنه إن سأل الجمادات والجبال أنبأته بصحة قولهم. وهذا تناهٍ في تصحيح الخبر أي لو سألتها لأنطقها الله بصدقنا، فكيف لو سألت مَنْ مِنْ عادته الجواب. وكيف تصرَّفت الحال فالاتساع فاشٍ في جميع أجناس شجاعة العربية^(١).

كما حذف مفعولي الفعل «سأل» أو أحدهما في مثل قوله - تعالى -: ﴿أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: ٦١]. أي: ما سألتموه (من بقل الأرض وقتائها وفومها وعدسها وبصلها). ويوجد دليل على المحذوف يمكن للمتلقي تحديده:

فإنَّ لكم ما سألتم [وهُ]

← Ø

يمارس المتلقي ما أسماه «هاليداي» و«رقية حسن» «إبدالاً من الصفر» أو «استبدالاً بالصفر». فالمكان الخالي (وهُ) Ø في هذه الآية يُعدُّ من وجهة نظرهما صفرًا. وحتى يحدث التماسك الجملي وملء الفراغ يجب أن ينشأ إبدال في وعي المتلقي بين ما ورد في النص السابق أو الجملة الأولى وما ينوب مكانه من ضمير الغياب والصفر في الجملة الثانية. ومن خلال المرجعية المتحققة بين العنصر المذكور والعنصر المحذوف والإبدال عن دليل وقربنة تشير للمحذوف يتبدئ التماسك، ويتحقق السبك النصي - بما يُعزِّز الدلالة ويقوِّمها^(٢).

(١) الخصائص. صنعة: ابن جني، أبو الفتح عثمان، (٤٤٧/٢)، وينظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. د. حمودة، طاهر سليمان، (ص ١٠٤). وعلم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تحليلية، تأصيلية، نقدية. د. الداية، فايز، (ص ٤٣٦، ٤٣٧).

(٢) لسانيات النَّصِّ (مدخل إلى انسجام النَّصِّ). خطَّابي، محمد، (ص ٢١، ٢٢). وينظر: السجع =

لقد أثيرى حذف المفعول به المعنى؛ حيث يهتم المستقبل بالفعل نفسه وما ارتبط به من علاقات في الجملة. وقد أكد الخطيب القزويني أغراض حذف المفعول به؛ حيث يقول: «الفعل المتعدي إذا أسند إلى فاعله ولم يذكر له مفعول؛ فهو على ضربين:

الأول: أن يكون الغرض إثبات المعنى في نفسه للفاعل على الإطلاق أو نفيه عنه كذلك، أي من غير اعتبار عمومته وخصوصه، ولا اعتبار تعلقه بمن وقع عليه؛ فيكون المتعدي حينئذ بمنزلة اللازم؛ فلا يُذكر له مفعول؛ لئلا يتوهم السامع أن الغرض الإخبار به باعتبار تعلقه بالمفعول، ولا يُقدَّر - أيضًا -؛ لأن المقدَّر في حكم المذكور.

الضرب الثاني: أن يكون الغرض إفادة تعلقه بمفعول؛ فيجب تقديره بحسب القرائن، ثم حذفه من اللفظ إما للبيان بعد الإيهام كما في فعل المشيئة إذا لم يكن في تعلقه بمفعوله غرابة... وإما لدفع أن يتوهم السامع في أول الأمر إرادة شيء غير المراد... وإما للقصد إلى التعميم في المفعول، والامتناع عن أن يقصره السامع على ما يُذكر معه دون غيره، مع الاختصار، كما تقول: «قد كان منك ما يؤلم» أي: ما الشرط في مثله أن يؤلم كلَّ أحدٍ وكلَّ إنسان... وإما للرعاية على الفاصلة...»^(١).

ومما يدل على أثر السياق في الدلالة حين حذف مفعول فعل السؤال قوله - تعالى -:

﴿ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩]، أي: يسأله من في السموات والأرض حوائجهم ومهامهم من طلوع الشمس إلى غروبها^(٢)؛ فالجميع يسألونه، فسؤال أهل السموات (وهم الملائكة) تسيح بحمد ربهم، واستغفار لمن في الأرض، وطلب رضا الله - تعالى، وسؤال مَنْ في

=القرآني دراسة أسلوبية، (ص ٢١٨).

(١) الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع. تأليف: القزويني، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن قاضي القضاة سعد الدين أبي محمد عبد الرحمن، (١/١٠٦-١١١).

(٢) تفسير التحرير والتنوير، (٢٧/٢٥٤).

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

الأرض (وهم البشر) طلب نعم الحياة والنجاة في الآخرة ورفع الدرجات في الآخرة. وقد حذف مفعول «يسأله»؛ لإفادة التعميم^(١). يقول السيوطي معلقاً على هذه الآية: «أي: يسألونه حوائجهم؛ فمنهم من يسأله بلسان المقال، ومنهم من يسأله بلسان الحال؛ لأن جميعهم مفتقر لفضله ونواله وإمداده»^(٢).

خاتمة

أ- أهم نتائج الدراسة:

توصّل الباحث إلى مجموعة من النتائج؛ أهمّها:

١- بلغ مجموع تكرار مادة (س ء ل) واشتقاقاتها في القرآن الكريم مائة وتسعاً وعشرين مرة موزعة على سبع وأربعين سورة من مجموع أربع عشرة ومائة سورة بنسبة ٤١.٢٢٨٪. ووفرة هذه المادة واشتقاقاتها في القرآن الكريم تدلّ على عناية النّصّ القرآنيّ بالسؤال بشكل لافت للنظر؛ لأهمّيّته، ومكانته الرفيعة في الإسلام.

٢- تنوّعت الأبنية الصّرفيّة لمادة (س ء ل) في القرآن الكريم بين الاسميّة والفعليّة. وقد تقدّمت الصيغ الفعليّة على الصيغ الاسميّة؛ حيث بلغ عدد مرات ورود مادة (س ء ل) فعلاً في القرآن الكريم خمس عشرة ومائة مرة بنسبة ٨٩.١٤٪. وإذا ما أضيف وجود صفة الفعلية في مشتقّات المادة؛ فإنّ ذلك يدلّ على أنّ الأصل الغالب في السؤال هو التجدد والحدوث والحركة.

(١) تفسير التحرير والتنوير، (٢٧/٢٥٤).

(٢) معترك الأقران في إعجاز القرآن. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، (٣/٤٢٢).

٣- دلّ تنوع استخدام الصيغ الفعلية لمادة (س ء ل) في السياق القرآني، وتعدّد بناء الفعل (سأل) في القرآن الكريم من حيث الزمن بين ماضٍ ومضارع وأمر - على شمولية هذا الفعل الزمنية، وقد اتّسق بذلك مع طبيعة السؤال نفسه.

وقد احتلّ الفعل المضارع المرتبة الأولى بنسبة ٦٧.٨٢٪، والفعل الماضي المرتبة الثانية بنسبة ١٨.٢٦٪، وفعل الأمر المرتبة الثالثة بنسبة ١٣.٩١٪. وقد دلّ كثرة ورود الفعل المضارع على التجدد والاستمرار واستحضار الصورة؛ إضافة إلى شموليتها المتكلم والمخاطب والغائب.

٤- نوع القرآن في استخدام فعل الأمر من مادة (س ء ل)؛ فجاء بصيغتي (اسأل) و(سل)، وبينهما فروق دقيقة، ومجيؤهما لمعنى مراد ينسجم مع الآية والسياق.

٥- (سأل) من الأفعال الإنجازية التي تنجز فيها الأفعال بالكلمات، وهو كذلك من الأفعال التأثيرية التي تترك آثاراً معينة في الواقع. ولهذا الفعل التواصلي أطراف؛ أبرزها: السائل أو المرسل، والمجيب أو المتلقّي، وموضوع السؤال. وقد دعمت إحياءات السياق القرآني واستعمالاته القوة الإنجازية لـ(سأل) بشكل ناجح.

٦- للسياق دور مهم في فهم دلالة (س ء ل) في القرآن الكريم.

ب- أهم التوصيات والاقتراحات:

يوصي الباحث بما يأتي:

١- دراسة مواد القرآن الكريم؛ مثل: (شجر)، و(بخل)، و(غفر)، وغيرها - دراسة لغوية في كافة المستويات، واستخلاص الدلالات الخاصة بكل مادة.

٢- الاستفادة من النظريات والمقولات الحديثة في دراسة المواد اللغوية؛ كمقولات التداولين والسياقين والبنويين وغيرهم.

٣- العمل على إنجاز معجم لغوي شامل لألفاظ القرآن الكريم يتناول القضايا اللغوية

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

المختلفة لكل مادة على حدة، ويظهر دلالاتها، وتتولى الإشراف عليه هيئة أو جهة علمية.
٤- دراسة مادة (س ء ل) دراسة صرفية دلالية في كتب السنّة الصحيحة، وفي دوواين الشعراء، وفي أفعال العرب النثرية؛ بغية استخراج الدرر اللغوية الموجودة فيها.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر «المسمّى» منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات. الشَّيخُ البَنَّاءُ، أحمد بن محمد (ت ١١١٧هـ)، حقَّقه وقَدَّم له: د. شعبان محمد إسماعيل، ط ١، بيروت: عالم الكتب، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
- أحكام القرآن. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله (ت ٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبدالقادر عطا، ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.
- إعراب القرآن المنسوب للزجاج. تحقيق ودراسة: إبراهيم الإيباري، د. ط، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ت.
- ألفاظ الرؤية والرؤيا في القرآن الكريم (دراسة لغوية). القتلي، رفاه عبد الحسين مهدي، رسالة ماجستير، العراق: كلية الآداب، جامعة الكوفة، شوال ١٤٢٥هـ = كانون الأول ٢٠٠٤م.
- ألفاظ السمع في القرآن الكريم (دراسة لغوية). الحلفي، شكيب غازي بصري، رسالة ماجستير، العراق: كلية الآداب، جامعة الكوفة، صفر ١٤٢٩هـ = آذار ٢٠٠٨م.
- ألفاظ الغفران في القرآن الكريم (دراسة لغوية). المشهدي، سحر ناجي فاضل، رسالة ماجستير، العراق: كلية الآداب، جامعة الكوفة، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م.
- (كتاب) أمالي ابن الحاجب. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان (ت ٦٤٦هـ). دراسة وتحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، د. ط، بيروت: دار الجيل، عمَّان: دار عمَّار، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.
- إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (٥٣٨-٦١٦هـ)، تصحيح وتحقيق: الأستاذ إبراهيم عطوة عوض، ط ١، القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٠هـ = ١٩٦١م.
- الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع. القزويني، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن قاضي القضاة سعد الدين أبي محمد عبد الرحمن، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

- البرهان في علوم القرآن. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، القاهرة: دار التراث، د.ت.
- بلاغة أسلوب الفصل والوصل في القرآن. د. جمال، مسرت، مجلة الداعي الشهرية: الصادرة عن دار العلوم ديونيد، العدد (٦)، السنة (٣٤) (دراسات إسلامية)، جمادى الثانية ١٤٣١هـ = مايو، ويونيو ٢٠١٠م.
- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني. د. السامرائي، فاضل، ط١، عمّان: دار عمّار، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
- البلاغة والأسلوبية. د. عبدالمطلب، محمد، ط١، القاهرة: الشركة المصرية العالمية، لونغمان، ١٩٩٤م.
- البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني. د. حسّان، تَمّام، د.ط، القاهرة: عالم الكتب، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.
- البيان في غريب إعراب القرآن. الأنباري، أبو البركات، تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، مراجعة: مصطفى السقا، د.ط، القاهرة: المكتبة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م.
- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (٥٣٨-٦١٦هـ)، تحقيق ودراسة: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.
- التحليل الصوتي للنص (بعض قصار سور القرآن أنموذجاً). قبها، مهدي عناد أحمد، رسالة ماجستير، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١١م.
- التحويل الزمني للفعل الماضي في العربية. جلول، البشير، (بحث بمجلة المخبر)، (أبحاث في اللغة والأدب الجزائري)، العدد السادس، الجزائر: جامعة محمد خيضر، بسكرة، ٢٠١١م، ص٦.
- تخريج قراءات فتح القدير. فكري، إيهاب، ط١، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.
- التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة «الأفعال الكلامية» في التراث اللساني العربي. د. صحراوي، مسعود، ط١، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥م.

- التداوليّة من أوستن إلى غوفمان. بلانشيه، فيليب، ترجمة: صابر الحباشة، ط ١، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ٢٠٠٧م.
- تفسير البحر المحيط. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط ١، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.
- التفسير البسيط. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق: د. محمد بن صالح بن عبدالله الفوزان، أشرف على طباعته وإخراجه: د. عبدالعزيز سطم آل سعود، ود. تركي بن سهود العتيبي، د. ط، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي، ١٤٣٠هـ.
- تفسير التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر، د. ط، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- تفسير القرآن العظيم. ابن كثير القراشي الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط ٢، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
- تفسير المراغي. المراغي، أحمد مصطفى، خرّج آياته وأحاديثه: باسل عيون السود، ط ١، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- تهذيب الصحاح. الزنجاني، محمود بن أحمد، تحقيق: عبد السلام هارون، وأحمد عبد الغفور عطا، غني بنشره: محمد سرور الصّبّان، د. ط، مصر: دار المعارف، د. ت.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. العلامة الشيخ السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، اعتنى به تحقيقاً ومقابلة: عبد الرحمن بن معلّ اللويحق، طبعة جديدة محقّقة، د. ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (= تفسير الطبري). الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن (= تفسير القرطبي). القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.
- جماليات تحوّل الوحدة الصرفية لدى النحاة والبلاغيين. د. عوض، سامي، ونعام، عادل، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية: سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (٢٨)، العدد (١)، ٢٠٠٦م.
- الخصائص. صنعة: ابن جنبي، أبو الفتح عثمان، تحقيق: محمد علي النجار، د. ط، القاهرة: المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، د. ت.
- الدلالات التربوية لأسلوب السؤال والجواب في السنة النبوية. دخان، خليل محمد، إشراف: الدكتور محمود خليل أبو دَفِّ، رسالة ماجستير، غزة: كلية التربية، الجامعة الإسلامية، ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م.
- دلالة الألفاظ. أنيس، إبراهيم، ط ٥، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤م.
- دلالة الزمن في العربية: دراسة النسق الزمني للأفعال. جحفة، عبدالمجيد، ط ١، الدار البيضاء بالمغرب: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٦م.
- ديوان الهذليين. نسخة مصوّرة عن دار الكتب، المكتبة العربية للتراث، د. ط، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. الألوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ)، د. ط، بيروت: إدارة الطابعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- السؤال في ضوء القرآن الكريم (دراسة موضوعية). كحيل، وردة مصطفى، رسالة ماجستير، غزة: كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.
- السؤال والجواب في آيات الكتاب. سالم، عطية محمد، ط ١، المدينة المنورة: دار الجوهرة، ١٤٢٦هـ.
- السبك النصي في القرآن الكريم: دراسة تطبيقية في سورة الأنعام. حيال، أحمد حسين، رسالة ماجستير، العراق: كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، محرم ١٤٣٣هـ = تشرين الثاني ٢٠١١م.

- شرح طيبة النشر في القراءات العشر. النويري، أبو القاسم محمد بن محمد بن علي (ت ٨٥٧هـ)، تقديم وتحقيق: د. مجدي محمد سرور، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.
- شرح التسهيل (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد). الجياني الأندلسي، جمال الدين محمد بن عبدالله ابن مالك الطائي (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، وطارق فتحى السيد، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.
- شرح اللمع. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبدالمجيد تركي، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
- الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، يناير ١٩٩٠م.
- الصرف الوافي: دراسة وصفية تطبيقية في الصرف وبعض المسائل الصوتية. د. نهر، هادي، د. ط، الأردن: دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، ١٩٩٨م.
- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. د. حمودة، طاهر سليمان، د. ط، الإسكندرية: الدار الجامعية، د. ت.
- علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي. عبد الجليل، منقور، د. ط، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب، ٢٠٠١م.
- علم الدلالة بين النظر والتطبيق. الكراعين، د. أحمد نعيم، ط ١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.
- علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تحليلية، تأصيلية، نقدية. د. الداية، فايز، ط ٢، دمشق: دار الفكر، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.
- (كتاب) العين. الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، د. ط، سلسلة المعاجم والفهارس، د. ت.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)، حققه وخرّج أحاديثه: د. عبدالرحمن عميرة، وضع فهارسه وشارك في تخريج أحاديثه: لجنة التحقيق والبحث العلمي بدار الوفاء، د. ط، د. م: د. ن، د. ت.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد عوض، ط ١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية). الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت ١٠٩٤هـ)، قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه: د. عدنان درويش ومحمد المصري، ط ٢، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.
- لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير القرآن الكريم للخازن). الإمام الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، وقد حُلّي هذا الكتاب بالتفسير المسمّى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، د. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، د. ط، القاهرة: دار المعارف، القاهرة (طبعة جديدة محقّقة ومشكولة شكلاً كاملاً ومدبّلة بفهارس مفصّلة)، د. ت.
- لسانيات النّصّ (مدخل إلى انسجام النّصّ). خطّابي، محمد، ط ١، د. م: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م.
- المحرّر الوجيز. ابن عطية، أبو محمد بن عبد الحقّ الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط ١، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
- محيط المحيط (قاموس مطوّل للغة العربيّة). البستاني، المعلم بطرس، د. ط، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧م.
- مختار الصحاح. الشيخ الإمام الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، د. ط، بيروت: طبعة مدققة بإخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، ١٩٨٦م.
- معالم التنزيل (= تفسير البغوي). البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت ٥١٦هـ)، حقّقه وخرّج أحاديثه: محمد عبدالله النمر وعثمان جمعة ضميريّة وسليمان مسلم الحرش، ط ١، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

- معترك الأقران في إعجاز القرآن. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، ضبطه وصحّحه وكتبه فهارسه: أحمد شمس الدين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم. د. ط، القاهرة: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، طبعة منقحة، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٨م/١٩٨٩م.
- معجم التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد السيد (ت ٨١٦هـ)، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، د. ط، القاهرة: دار الفضيلة، د. ت.
- المعجم الوسيط. ط ٤، القاهرة: مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
- المغني في تصريف الأفعال ويليهِ كتاب اللباب من تصريف الأفعال. د. عضيمة، محمد عبدالخالق، ط ٢، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، د. ط، طهران: عنيت بنشره المكتبة المرتضوية، د. ت.
- منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات = (ينظر: إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر).
- منهج معرفي وتعليمي: السؤال في القرآن الكريم. نزال، عمران، مجلة المعرفة، العدد (١٧٤)، رمضان ١٤٣٠هـ = سبتمبر ٢٠٠٩م.
- نحو الألفية: شرح معاصر وأصيل لألفية ابن مالك. د. عيد، محمد، د. ط، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٩٠م.
- النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي. د. عبداللطيف، محمد حماسة، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.
- نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام؟. أوستين، ترجمة: عبدالقادر قنبي، د. ط، د. م: أفريقيا الشرق، ١٩٩١م.
- نظرية الحدث الكلامي من أوستن إلى سيرل. جلولي، العيد، د. ط، مجلة الأثر: العدد الخاص: أشغال الملتقى الدولي الرابع في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة (الجزائر)، د. ت.

Bibliography

- The Holy Quran.
- Ithaf Fodlaa Al-bashar bi-Al-qiraat Al-arba?ata ?ashar «called» Montahaa Al-amany wa Al-masaraat in Oulum Alqiraat. Al-Banna, Ahmed bin Mohammad (d. 1117 ah.), verified and introduced by: Dr. Shaaban Mohammad Ismail, 1st ed., Beirut: The World of Books, Cairo: Al-Azhar Colleges Library, 1407 ah = 1987 ad.
- Ahkam Al-Quran. Ibn Al-Arabi, Abu Bakr Mohammad bin Abdullah (d. 543 ah.), reviewed his origins and extracted his hadiths and commented on them: Mohammad Abdul Qadir Atta, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 3rd ed., 1424 ah. = 2003 ad.
- E?arab Al-Quran Al-mansub Lial-zajaj. Investigation and study: Ibrahim Al-Ibiari, (n.e.), Cairo: Dar Al-Kitab Al-Masry, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Libani, (n.d.).
- Alfaz Arroeia wa Arroeita (The words of opinion and vision in the Holy Quran (A linguistic study)). Al-Katly, Rofah Abdul Hussein Mahdi, MSc, Iraq: College of Arts, University of Kufa, Shawwal 1425 ah. = December 2004 ad.
- Alfaz Assama? Fi AlQuran Alkarim (Hearing words in the Holy Quran (A linguistic study)). Al -Halfi, Shakib Ghazi Basri, MSc, Iraq: College of Arts, University of Kufa, Safar 1429 ah. = March 2008 ad.
- Alfaz Alghufrana fi Alquran Alkarim (The words of forgiveness in the Holy Quran (A linguistic study)). Al -Mashhadi, Sahar Naji Fadel, MSc, Iraq: College of Arts, University of Kufa, 1428 ah. = 2007 ad.
- Amali Ibn Al -Hajib. Ibn al -Hajib, Abu Amr Othman (d. 646 ah). Study and investigation: d. Fakhr Salim Suleiman Qaddara, (n.e.), Beirut: Dar Al -Jeel, Amman: Dar Ammar, 1409 ah. = 1989 ad.
- Imlaa Ma manna bihi Al-Rahman fi Wojoh Al-e?rab wa Al-qiraat fi Jamie? Al-Quran. Written by: Al-Akbari, Abu Al-Baqa Abdullah bin Al-Hussein bin Abdullah (538-616 ah.), Correction and Investigation: Professor Ibrahim Atwa Awad, 1st ed., Cairo: Company and Mustafa Al-Babi Al-Halabi and his children in Egypt, 1380 ah. = 1961 ad.
- Al-Idah fi Oulum Al-balagha: meanings, statement and innovation. Written by: Al -Qazwini, Abu Abdullah Jalal al -Din Mohammad ibn Qadi al -Qudah, Saad Al -Din Abu Mohammad Abd al -Rahman, (n.e.), Beirut: Dar Al -Kutub Al -Alami, (n.d.).
- Al-borhan fi Oulum Al-Quran. By Imam Al-Zarkashi, Badr Al-Din Mohammad bin Abdullah, investigation: Mohammad Abu Al-Fadl Ibrahim, (n.e.), Cairo: Dar Al-Turath, (n.d.).
- Balaghat Osloob Alfasl wa Alwasl (The eloquence of the method of separation and connection in the Quran). Dr.. Jamal, Misrat, Al-Da'i Monthly Magazine: Issued by Dar Al Uloom Dionid, (6), Year (34) (Islamic Studies), Jumada Al-Thani 1431 ah. = May and June 2010 ad.
- Balaghat Alkalima Fi Atta?bir Alqurani (The eloquence of the word in the Quranic expression). Dr. Al-Samarrai, Fadel, 1st ed., Amman: Dar Ammar, 1420 ah. = 1999ad.

- Albalagha wa Alosloobia (Rhetoric and stylistics). Dr. Abdel Muttalib, Mohammad, 1st ed., Cairo: The Egyptian International Company, Longman, 1994 ad.
- Al-Bayan fi Rawai? Al-Quran: A linguistic and stylistic study of the Quranic text. Dr. Hassan, Tammam, (n.e.), Cairo: World of Books, 1413 ah. = 1993 ad.
- Al-Bayan fi Gharib E?rab Al-Quran, written by: Al-Anbari, Abu Al-Barakat, investigated by: Dr. Taha Abdel Hamid Taha, Reviewed by: Mostafa El-Sakka, (n.e.), Cairo: The Arabic Library, The Egyptian General Book Authority, 1390 ah = 1970 ad.
- Al-tabyin fi Mazahib Al-nahawiiyeen wa Al-basariiyen wa Al-kufiyyeen. Written by: Al-Akbri, Abu Al-Baqa Abdullah bin Al-Hussein bin Abdullah (538-616 ah.), investigation and study: Dr. Abd Al-Rahman bin Suleiman Al-Uthaymeen, 1st ed., Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1406 ah. = 1986 ad.
- Attahlil Asawti Lilnass (Phonetic analysis of the text (some short surahs of the Quran as a model)). Qabha, Mahdi Inad Ahmed, Master Thesis, Palestine: An-Najah National University, 2011 ad.
- Attahwil Azzamani Lilfi?l Almadhi fi Alrabia (Temporal conversion of the past tense in Arabic). Jalloul, Al-Bashir, (research in Al-Mokhabar magazine), (research in Algerian language and literature), (6), Algeria: Mohamed Khider University, Biskra, 2011 ad.
- Takhrij Qiraat Fath Al-Qadeer. Fikri, Ihab, 1st ed., Cairo: The Islamic Library, 1430 ah. = 2009 ad.
- Attadawlia ?inda Alarab (Pragmatics for Arab Scholars: A pragmatic study of the phenomenon of "verbal verbs" in the Arab linguistic heritage). Dr. Sahrawi, Massoud, 1st ed., Beirut: Dar Al-Taliaa, 2005 ad.
- Attadawlia min Austin ila Ghoffman (Pragmatics from Austin to Goffman). Blanchett, Philip, translated by: Saber Al-Habasha, 1st ed., Syria: Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution, Lattakia, 2007 ad.
- Tafsir Albahr Almuhati. Abu Hayyan Al-Andalusi, Mohammad bin Yusuf (d. 745 ah.), study, investigation and commentary: Sheikh Adel Ahmed Abdel-Mawgod and Sheikh Ali Mohammad Moawad, 1st ed., Beirut: Mohammad Ali Beydoun Publications, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 1422 ah. = 2001 ad.
- Altafsir Albasit. Al-Wahidi, Abu Al-Hassan Ali bin Ahmed bin Mohammad (d. 468 ah.), investigation: Dr. Mohammad bin Saleh bin Abdullah Al-Fawzan, supervised printing and directed by: Dr. Abd Al-aziz Sattam Al Saud, and Dr. Turki bin Suhoud Al-Otaibi, (n.e.), Riyadh: Imam Mohammad bin Saud Islamic University, Deanship of Scientific Research, 1430 ah.
- Tafsir altahrir walttanwyr, Ibn Ashour, Mohammad Al-Taher, (n.e.), Tunis: Tunisian House for Publishing, 1984 ad.
- Tafsir Al-Quran Al-azim. Ibn Kathir Al-Qurashi Al-Dimashqi, Abu Al-Fida Ismail bin Omar (d. 774 ah.), investigation: Sami bin Mohammad Al-Salama, 2nd ed., Riyadh: Dar Taiba for Publishing and Distribution, 1420 ah. = 1999 ad.
- Tafsir Al-Maraghi. Written by: Al-Maraghi, Ahmed Mustafa, extracted by his verses and hadiths: Basil Oyoum Al-Soud, 1st ed., Beirut: Mohammad Ali Beydoun Publications, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1418 ah. = 1998 ad.

- Tahzeeb Al-Sahah, authored by: Al-Zanjani, Mahmoud bin Ahmed, investigated by: Abdel Salam Haroun and Ahmed Abdel Ghafour Atta, published by: Mohammad Surur Al-Sabban, (n.e.), Egypt: Dar Al-Maaref, (n.d.).
- Taysir Al-karim Al-rahman fi Tafsir Kalam Almnnan. Written by: the scholar Sheikh Al-Saadi, Abdul Rahman bin Nasser, he took care of it for investigation and interview: Abdul Rahman bin Mualla Al-Luhaiq, a new verified edition, (n.e.), Beirut: Foundation of the message, (n.d.).
- Jami? Al-Bayan ?an Ta'wil Aey Alquran(the interpretation of the verse of the Quran (Tafsir Al-Tabari)). Al-Tabari, Abu Jaafar Mohammad bin Jarir (d. 310 ah.), investigation: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, in cooperation with the Center for Islamic Research and Studies, 1st ed., Cairo: Dar Hajar, 1422 ah. = 2001ad.
- Al-jami? li'ahkam alQuran wa Almubein Lima Tadhamanhu min Assunna wa Aey Alquran (and the clarifier of what it contains from the Sunnah and any Quran (Tafser Al-Qurtubi)). Written by: Al-Qurtubi, Abu Abdullah Mohammad bin Ahmed bin Abi Bakr (d. 671 ah.), investigation: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, 1st ed., Beirut: Al-Resala Foundation, 1427 ah = 2006 ad.
- Jamaliat Tahoul Alwihda AsserfiaLada annuhat wa Albalaghein (Aesthetics of the transformation of the morphological unit of grammarians and rhetoricians). Dr. Awad, Sami, and Naama, Adel, Tishreen University Journal for Studies and Scientific Research: Series of Arts and Humanities, 28(1), 2006 ad.
- Al-khasayis: Workmanship: Ibn Jinni, Abu Al-Fath Othman, investigation: Mohammad Ali Al-Najjar, (n.e.), Cairo: Scientific Library, Egyptian Book House, (n.d.).
- Addilalat Attarbawia Losloob Assual wa Aljawab fi Assunnah Annabaweia (Educational implications of the question-and-answer method in the Prophetic Sunnah). Dukhan, Khalil Mohammad, supervised by Dr. Mahmoud Khalil Abu Daf, MSc, Gaza: College of Education, Islamic University, 1431 ah. = 2010 ad.
- Dilalat Al-Alfaz. Anis, Ibrahim, 5th ed., Cairo: Anglo-Egyptian Library, 1984 ad.
- Dilalat Al-Zaman fi Arabia: a study of the temporal pattern of verbs. Jahfa, Abdel Majid, 1st ed., Casablanca, Morocco: Dar Toubkal Publishing, 2006 ad.
- Diwan Al-Hathaleiyn. A photocopy of Dar Al-Kutub, The Arab Heritage Library, (n.e), Cairo: The National House for Printing and Publishing, 1385 ah. = 1965 ad.
- Ruh Al-ma?ani fi Tafsir Al-Quran Al-azim wa Al-sab?a Al-mathani. Al-Alusi Al-Baghdadi, Abu Al-Fadl Shihab Al-Din Al-Sayyid Mahmoud (d. 1270 ah.), (n.e.), Beirut: Al-Muniria Printer Department, Arab Heritage Revival House, (n.d.).
- Assual fi Dhaw Alquran Alkarim (The question in the light of the Holy Quran (An objective study)). Kahil, Warda Mustafa, MSc, Gaza: College of Fundamentals of Religion, Islamic University, 1430 ah. = 2009 ad.
- Assual wa Aljawab fi Ayat Alkitab (Question and answer in the verses of the book). Salem, Attia Mohammad, 1st ed., Medina: Dar Al-Jawhara, 1426 ah.
- Assabk Annassi fi Alquran Alkarim (Textual casting in the Holy Quran: An applied study in Surat Al-An'am). Hayal, Ahmed Hussein, MSc, Iraq: College of Arts, Al-Mustansiriya University, Muharram 1433 ah. = November 2011 ad.

- Sharh Tibat Al-nashr fi Al-qiraat Al-ashr. Al-Nuwairi, Abu Al-Qasim Mohammad bin Mohammad bin Ali (d. 857 ah.), presented and investigated by: Dr. Magdi Mohammad Sorour, 1st ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1424 ah. = 2003 ad.
- Sharh Al-tashil (Tashil Al-fawayid wa Takmil Al-maqasid). Al-Jiani Al-Andalusi, Jamal Al-Din Mohammad bin Abdullah bin Malik Al-Tai (d. 672 ah), investigation: Mohammad Abdul-Qadir Atta, and Tariq Fathi Al-Sayed, 1st ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1422 ah = 2001 ad.
- Sharah Al-lam?. Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim, edited, presented and indexed: Abdul Majeed Turki, 1st ed., Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1408 ah. = 1988 ad.
- Asahhah: Taj Allugha wa Sahhah Alarabia. Written by: Al-Gawhari, Ismail bin Hammad, investigation: Ahmed Abdel Ghafour Attar, 4th ed., Beirut: Dar Al-Ilm for Lilmalayini, January 1990 ad.
- Al-sarf Al-wafi: an applied descriptive study of morphology and some phonetic issues, Dr. Nahr, Hadi, (n.e.), Jordan: Dar Al-Amal for Publishing and Distribution, Irbid, 1998 ad.
- Dhahirat Alhazf fi Addars Allughawi (The phenomenon of deletion in the language lesson). Dr. Hammouda, Taher Soliman, (n.e.), Alexandria: University House, (n.d.).
- ?ilm Addalala (Semantics: Its Origins and Investigations in the Arab Heritage). Abdul Jalil, Manqour, (n.e.), Damascus: Book Union Publications, 2001 ad.
- ?ilm addalala bayn Annazria wa Attatbiq (Semantics between theory and application. Al-Kara'in, Dr. Ahmed Naim, 1st ed., Beirut: University Institution for Studies, Publishing and Distribution, 1413 ah. = 1993 ad.
- ?ilma Addalala Alarabi Annazriat wa Attatbiq (Arabic semantics, theory and application, an analytical, fundamental, and critical study). Dr. Al-Daya, Fayez, 2nd ed., Damascus: Dar Al-Fikr, 1417 ah. = 1996 ad.
- (Kitab) Al-?ayn. Al-Farahidi, Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed (d. 175 ah.), investigation: Dr. Mehdi Makhzoumi and d. Ibrahim Al-Samarrai, (n.e.), a series of dictionaries and indexes, (n.d.).
- Fath Al-Qadeer (combines the art of narration and the know-how of the science of tafsir. Written by: Al-Shawkani, Mohammad bin Ali bin Mohammad (d. 1250 ah.), verified and extracted by his hadiths: Dr. Abdul Rahman Amira, compiled his indexes and participated in the graduation of his speeches, by the Investigation and Scientific Research Committee at Dar Al-Wafa, (n.e.), (n.d.).
- Al-kashaf ?an Haqayiq Al-tanzil wa O'yun Al-aqawil fi Wojoh Al-taawil. Al-Zamakshari, Abu Al-Qasim Jarallah Mahmoud bin Omar Al-Khwarizmi (d. 538 ah.), investigation, commentary and study: Adel Ahmed Abdel Mawgoed, and Ali Mohammad Awad, 1st ed., Riyadh: Al-Obeikan Library, 1418 ah. = 1998 ad.
- Al-kuleiyat (a glossary of terms and linguistic differences). Al-Kafwi, Abu Al-Baqa Ayoub bin Musa Al-Husseini (d. 1094 ah.), interviewed him on a handwritten copy and prepared it for printing and indexing: Dr. Adnan Darwish and Mohammad Al-Masri, 2nd ed., Beirut: Al-Resala Foundation, 1419 ah. = 1998 ad.

الصيغ الصرفية لمادة (السؤال) في القرآن الكريم

- Lubab Al-taawil fi Ma?ani Al-tanzil (Tafsir Al-Quran Alkarim by Al-Khazin). Imam Al-Khazen, Ala Al-Din Ali bin Mohammad bin Ibrahim Al-Baghdadi, and this book was decorated with the interpretation called the understandings of revelation and the facts of interpretation by Abu Al-Barakat Abdullah bin Ahmed bin Mahmoud Al-Nasfi, (n.e.), Beirut: Dar Al-Maarifa, Beirut, (n.d.).
- Lisan Al-arab. Ibn Manzoor, Mohammad bin Makram bin Ali Abu Al-Fadl, (n.e.), Cairo: Dar Al-Maaref, Cairo (new edition verified and fully formed and appended with detailed indexes), (n.d).
- Lisaniat Annass (Linguistics of the text (Introduction to the harmony of the text)). Khattabi, Mohammad, 1st ed., The Arab Cultural Center, 1991 ad.
- Al-mohrir Al-wajiz. Ibn Attia, Abu Mohammad ibn Abd Al-Haq Al-Andalusi, investigation: Abd Al-Salam Abd Al-Shafi Mohammad, 1st ed., Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1993 ad.
- Mohit Al-mohit (an extended dictionary of the Arabic language). Written by: Al-Bustani, Al-Moallem Boutros, (n.e.), Beirut: Library of Lebanon, 1987 ad.
- Mukhtar Al-Sahhah. Sheikh Imam Al-Razi, Mohammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir, (n.e.), Beirut: Audited edition, directed by the Department of Dictionaries in the Library of Lebanon, 1986 ad.
- Ma?alim Al-tanzil (Tafsir Al-Baghawi). Al-Baghawi, Abu Mohammad Al-Hussein bin Masoud (d. 516 ah.), Edited and extracted his hadiths: Mohammad Abdullah Al-Nimr, Othman Juma'a Dhamiya and Suleiman Muslim Al-Harsh, 1st ed., Riyadh: Dar Taiba, 1409 ah. = 1989 ad.
- Moatarak Al-aqran fi Ijaz Alquran. Al-Suyuti, Abu Al-Fadl Jalal Al-Din Abd Al-Rahman bin Abu Bakr (d. 911 ah.), recorded and corrected it and its index books: Ahmed Shams Al-Din, 1st ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1408 ah. = 1988ad.
- Mo?jam Alfaz Alquran alkarim (A dictionary of the words of the Holy Quran). (n.e.), Cairo: The Academy of the Arabic Language in Cairo, revised edition, 1409 ah. = 1988/1989 ad.
- Mo?jam Al-ta?rifat. Al-Jarjani, Ali bin Mohammad al-Sayyid (d. 816 ah.), investigation and study: Mohammad Siddiq al-Minshawi, (n.e.), Cairo: Dar al-Fadilah, (n.d.).
- Al-mo?jam Al-wasit. 4th ed., Cairo: Arabic Language Academy, Al-Shorouk International Library, 1425 ah. = 2004 ad.
- Al-Mughni fi Tasrif Ala?al (The Conjugation of Verbs, followed by the Book of Al-Labbab from the Conjugation of Verbs). Dr. Odayma, Mohammad Abdul-Khaliq, 2nd ed., Cairo: Dar Al-Hadith, 1420 ah. = 1999 ad.
- Almufradat fi Gharib Alquran (Vocabulary in the strange of the Quran. Written by: Al-Ragheb Al-Isfahani, Abi Al-Qasim Al-Hussein bin Mohammad (d. 502 ah.), investigation and control: Mohammad Sayed Kilani, (n.e.), Tehran: I publish it in the Martazavia Library, (n.d).
- Montaha Al-ma?any wa Almasarat fi Oulum Alqiraat = (See: Ithaf Fodlaa Al-bashar with Al-qiraat Al-arbaa Ashar).

- Manhaj Maʿarafi wa Taʿalimi (Cognitive and educational curriculum: the question in the Holy Quran). Nazzal, Imran, Knowledge Magazine, (174), Ramadan 1430 ah. = September 2009 ad.
- Nahwa Al-alfia: A Contemporary and Authentic Explanation of Ibn Malik's Millennium. Dr. Eid, Mohammad, (n.e.), Cairo: Youth Library, 1990 ad.
- Annahw wa Addalala (Syntax and Semantics: An Introduction to the Study of Syntactic Semantic Meaning), Dr. Abdul Latif, Mohammad Hamasah, 1st ed., Cairo: Dar Al-Shorouk, 1420 ah = 2000 ad.
- Nazriat Afʿal Alkalam Alʿama (The theory of general speech acts, how do we accomplish things with speech?). Austin, translated by: Abdul-Qader Quneibi, East Africa, (n.e.), 1991 ad.
- Nazriat Alhadath Alkalmi min Austin ila Seirl (Speech event theory from Austin to Searle). Jallouli, Al-Eid, (n.e.), Al-Athar Magazine: Special Issue: Works of the Fourth International Forum on Discourse Analysis, Kasdi Merbah University, Ouargla (Algeria), (n.d.).

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي التضمن والالتزام «دراسة وصفية تحليلية على عينة من طلاب جامعة الملك عبدالعزيز»

أ. د. محمد سعيد الحوطي^(١)

(قدم للنشر في ١١/٠٣/١٤٤٠هـ؛ وقبل للنشر في ٢٢/٠٦/١٤٤٠هـ)

المستخلص: قامت الدراسة بإجراء تجربة على عينة من طلاب جامعة الملك عبد العزيز للتحقق من بعض الفروض المتعلقة بدلالاتي الالتزام والتضمن، وقد بلغ عدد العينة (١١٧) طالباً، وقد توصل البحث بعد تحليل الاختبار إلى عدد من النتائج، أهمها: وجود فئتين من الطلاب، الفئة الأولى اعتمدت على دلالة الالتزام فقط في ملاحظة العلاقة التي تربط بين الأسماء والمسميات، وبلغ عددهم (٤٠) طالباً ونسبتهم (٣٤.١٩٪)، أما الفئة الثانية فقد استعملت دلالاتي الالتزام والتضمن في ملاحظة العلاقة التي تربط بين الأسماء والمسميات، وبلغ عددهم (٧٧) طالباً ونسبتهم (٦٥.٨١٪). وتوصلت الدراسة إلى أن استعمال دلالة التضمن في ملاحظة العلاقة التي تربط بين الأسماء والمسميات قد بلغ (١٣٥) استعمالاً بنسبة (٥.٧٧٪) من المجموع الكلي للعلاقات في عينة الدراسة، في حين بلغ استعمال دلالة الالتزام (٢٢٠٥) استعمالاً، بنسبة (٩٤.٢٣٪). ولم تسجل الدراسة عند أي طالب اعتماده التام على دلالة التضمن في ملاحظة جميع العلاقات. وقد أثبت البحث وجود فروق في نسبة الاعتماد على الدلالات بين الأسماء والمسميات المختلفة من حيث كونها حسية (طبيعية أو غير طبيعية) أو معنوية، وكانت الفروق كبيرة جداً، فكان العدد الأكبر من الملاحظات من نصيب العلاقات التي تربط بين أسماء المسميات الحسية الطبيعية؛ إذ بلغ عدد المجموعات (٧٢٦) وكان الأقل من نصيب العلاقات التي تربط بين أسماء ثلاثة أنواع من المسميات هي المسميات الحسية الطبيعية، والحسية غير الطبيعية، والمعنوية، إذ بلغ عدد مجموعاتها (٢٠) مجموعة.

الكلمات المفتاحية: ملاحظة، علاقات، أسماء، مسميات، دلالة التضمن، دلالة الالتزام.

(١) أستاذ اللغويات بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، السعودية.

البريد الإلكتروني: malhaweti@kau.edu.sa



Observing the relation between Names and Nominatums through Incorporational and Implicational Signification: A Descriptive analytical Study on a Sample of King Abdulaziz University Students

Prof. Mohammed Saeed Al-Haweti

(Received 19/11/2018; accepted 27/02/2019)

Abstract: This study tests a sample on King Abdulaziz University students to verify certain hypotheses in terms of the concepts of incorporational Signification and implicational Signification. The total of the sample in this study is (117) students. The search has come out with the following results: There are two categories of students; the first relied on implicational Signification in the relationship between Names and Nominatums, the number of this category is (40) students, in percentage (34.19%), the second category who uses incorporational Signification and connects the relationship between Names and Nominatums with total number of (77) students, in percentage (65.81%); while the percentage of using incorporational signification was (135), in percentage (5.77%) from the total of the relations of sample study. The use of incorporational Signification came to be (2205) time in percentage (94.23%). The study did not record any student who depends on implicational signification to observe all relationships. The study proved that there are differences in the percentages of reliance on significations between Names and different Nominatums (natural or unnatural) or abstract, and differences were very large; where the largest number of observations of the relationships is between the natural sensual Nominatums, which its group numbers was (726) groups, and the least share was in relationships that link the names of three types of Nominatums; natural sensual Nominatums and unnatural sensory and abstract, the total numbers was (20) groups.

Key Words: Observation, Relations, Names, Nominatums, Incorporational Signification, Implicational Signification.

مقدمة

يتفاوت الأفراد في قدراتهم الذهنية، ولهذا الأمر علاقة قوية بمدى قوة الملاحظة والتدبر في الأشياء محل النظر، فمتى كانت الملاحظة قوية عند الناظر وكانت له معرفة أكثر بخصائص المسميات، فإنه سيلتفت إلى أمور لا يلتفت إليها غيره من الناس. ومن الأمور المتعلقة بهذا التفاوت ملاحظة العلاقة بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي التضمن والالتزام، وهذا هو موضوع هذه الدراسة، وقبل الشروع فيها يحسن بنا البدء بتعريف هاتين الدالتين.

الدلالة التضمنية:

عرف محمد بن علي الجرجاني دلالة التضمن بقوله: «هي دلالة اللفظ على جزء ما وُضع له، كدلالة البيت على السقف وحده، أو الحائط وحده»^(١)، هذا التعريف هو المتداول للدلالة التضمنية، ومعظم ما اطلع الباحث عليه من تعريفات حديثة وأمثلة وجددها تدور في فلكه، ومن ذلك تعريف الأستاذ الدكتور محمد حسن مهدي بخيت: «هي دلالة اللفظ على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له... كدلالة لفظ البيت على السقف وحده أو الجدار وحده»^(٢).

الدلالة الالتزامية:

عرف محمد بن علي الجرجاني دلالة الالتزام بقوله: «هي دلالة اللفظ على مصاحب المسمى الخارجي عنه... كدلالة الضاحك على الإنسان بواسطة حكم العقل بأنه لم يوجد من مفهوم الضاحك غير الإنسان»^(٣)، وهذا التعريف أيضاً هو المتداول للتعريف بهذه الدلالة فيما اطلع

(١) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، الجرجاني، محمد بن علي، (ص ١٤٩).

(٢) علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، بخيت، محمد حسن مهدي، (ص ١٤٠). وانظر: المرشد

السليم في المنطق الحديث والقديم، حجازي، عوض الله، (ص ٤٧).

(٣) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، (ص ١٤٩).

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي...

عليه الباحث، ولا يكاد يخرج عنه المحدثون أيضًا، بل ويكررون أمثله، ومن ذلك تعريف الأستاذ الدكتور محمد حسن مهدي بخيت: «هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الأصلي واللازم له ذهنيًا، كدلالة الإنسان على الضاحك، الخارج عن معنى الإنسان، اللازم له»^(١).

* مشكلة الدراسة:

ذكر العلماء القدامى - وخصوصًا علماء البلاغة والمنطق وأصول الفقه - أن دلالاتي التضامن والالتزام نوعان من أنواع الدلالة اللفظية الوضعية^(٢)، وعرفوها وضربوا أمثلة عليها من غير بيان أكثرهما استعمالًا عند الناس، مع أن الناس لا ينفكون من الاعتماد عليها في ملاحظة ما يربط بين الأسماء والمسميات من علاقات، ومع طول القراءة والبحث لم يقف الباحث على معلومة تفيد أكثرهما استعمالًا.

* أسئلة الدراسة:

إن عدم تطرق القدماء لأكثر هاتين الدالتين استعمالًا ولّد عند الباحث عددًا من الأسئلة

- (١) علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، (ص ١٤٠). وانظر: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، (ص ٤٧).
- (٢) انظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، فخر الدين محمد، (١/ ٢١٩) وما بعدها، والبحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، بدر الدين بن بهادر، (٢/ ٣٧) وما بعدها، ونهاية الوصول في دراية الأصول، الأرموي، صفى الدين محمد، (١/ ١٢١)، ومفتاح العلوم، السكاكي، أبو يعقوب يوسف، (ص ٥٥٦)، والفوائد الغيائية في علوم البلاغة، الإيجي، عضد الدين، (ص ١٤٥)، والإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، (ص ١٤٩)، ومعيار العلم في المنطق، الغزالي، أبو حامد، (ص ٤٣)، و متن تهذيب المنطق والكلام، التفتازاني، سعد الدين، (ص ٤)، وأساس الاقتباس في المنطق، الطوسي، نصير الدين، (ص ٣٥)، والشمسية في القواعد المنطقية، الكاتبي، نجم الدين عمر، (ص ٢٠٥).

هي: هل هناك ميل إلى نوع معين من هاتين الدالتين أكثر من النوع الآخر في ملاحظة العلاقة التي تربط بين الأسماء والمسميات؟ فإذا كانت الإجابة بـ(نعم)، فأى واحد من هذين النوعين يُستعمل أكثر من الآخر؟ وهل يلاحظ هذا الرابط من خلال مكونات المسميات؛ أي بالدلالة التضمنية، أم يلاحظ ما يتعلق بها مما ليس من مكوناتها؛ أي بالدلالة الالتزامية؟ وهل يميل الناظر عند النظر في العلاقة بين الأسماء والمسميات إلى ما كان نوعه حسياً طبيعياً فقط أم حسياً غير طبيعي فقط أم معنوياً فقط أم بها معاً؟ وأيها أكثر من غيرها؟

* أهمية الدراسة:

تكمن أهمية معرفة الأكثر استعمالاً من هاتين الدالتين في أن ذلك يطلعنا على معرفة الوسيلة التي يعتمد عليها الإنسان أكثر في ملاحظته لِمَا يَرَبط به بين الأسماء والمسميات من علاقات. ويمكن توضيح فكرة هاتين الدالتين بالمثالين التاليين:

المثال الأول: عندما يرغب شخصان في إيجاد علاقة بين حيواني (الفهد) و(النمر)، فيقول الأول: (الفهد كالنمر في ذيله)، ويقول الآخر: (الفهد كالنمر في تربصه للفريسة). نلاحظ من المقولتين السابقتين أنّ الشخص الأول لاحظ علاقة حسية تُعدُّ جزءاً من مكونات (الفهد) و(النمر) وهي: (الذيل). و(الذيل) داخل في دلالة التضمن لكل منهما؛ لأنه جزء من مكوناتهما، في حين لاحظ الشخص الثاني علاقة معنوية، هي: (التربص)، و(التربص) داخل في دلالة الالتزام لكل منهما؛ لأنه ليس جزءاً من مكوناتهما.

المثال الثاني: عندما يرغب شخصان في إيجاد علاقة بين رَجُلين، الأول اسمه (زيد) والثاني اسمه (الجاحظ)، فيقول الأول: (زيد كالجاحظ في عينيه)، ويقول الآخر: (زيد كالجاحظ في أدبه). نلاحظ من المقولتين السابقتين أنّ الشخص الأول لاحظ علاقة حسية تُعدُّ جزءاً من مكونات (زيد) و(الجاحظ) وهي: (العين)، و(العين) داخل في دلالة التضمن لكل منهما؛ لأنها جزء من مكوناتهما، في حين لاحظ الشخص الثاني علاقة معنوية، هي: (الأدب)، و(الأدب)

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالتها...

داخل في دلالة الالتزام لكل منهما؛ لأنه ليس جزءاً من مكوناتهما.

* فرضيات الدراسة:

يفترض الباحث وجود فروق في نسبة الاعتماد على نوع من نوعي الدلالات (التضمنية والالتزامية) بين أفراد مجتمع الدراسة عند ملاحظة العلاقة التي تربط بين الأسماء والمسميات، ووجود فروق في نسبة الاعتماد على الدلالات بين الأسماء والمسميات المختلفة من حيث كونها حسيّة (طبيعيّة أو غير طبيعيّة) أو معنويّة.

* هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة ما إذا كان طلاب الجامعة يعتمدون في ملاحظة العلاقة بين الأسماء والمسميات على الدلالة التضمنية فقط أو الدلالة الالتزامية فقط أو بهما معاً، ومعرفة الدلالة الأكثر شيوعاً بين الدالتين، كما تهدف إلى معرفة نسبة الاعتماد على الدلالات بين الأسماء والمسميات المختلفة من حيث كونها حسيّة (طبيعيّة أو غير طبيعيّة) أو معنويّة.

* الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث إلا على مقالتي علميتين متعلقتين بالدلالة الالتزامية، ومقالتي علميتين متعلقتين بالدلالة التضمنية ولا علاقة لهذه المقالات بما في هذه الدراسة^(١).

(١) انظر: الدلالة التطابقية والدلالة الالتزامية، فاخوري، عادل، (مج ٣)، (٢٠٠٤)، من (ص ٣٤٩ إلى ص ٣٥٢)، والإيماء بين دلالة الوضع والالتزام في إثبات العلية والأثر التشريعي، أبو الريش، موسى بن عايش، (س ١١)، (٢٠٠٤)، من (ص ١٥٩ إلى ص ١٨٨)، ومفهوم النص بين الدلالة الحرفية والدلالة التضمنية، الحمد، علي توفيق، (مج ٢٥)، (٩٤)، من (ص ٤٥ إلى ص ٦٨)، ودلالة التضمن بين الأصوليين والنحاة: دراسة تحليلية، العمامي، سالمه صالح محمد، (٩٤)، من (ص ٥٥ إلى ص ٩٦).

* منهج الدراسة:

اتبع الباحث المنهج الوصفي في هذه الدراسة.

* إجراءات الدراسة:

لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة عن أسئلتها والتحقق من فرضياتها أنشئ اختبار مناسب لهذا الغرض يتناسب مع هذه الفئة العمرية جرى تحكيمه من مجموعة من أهل الاختصاص واعتماده بعد تعديل ما يلزم، ويمكن بتحليل الإجابات في هذا الاختبار الوصول إلى نتائج تصف الواقع الفعلي لمجتمع الدراسة المتمثل في عينة من طلاب برنامج الانتظام في جامعة الملك عبدالعزيز.

* تبويب الدراسة:

قسمت الدراسة إلى قسمين الأول نظري، وهو تمهيد مختصر يُعرف بالدلالة ويذكر أنواعها المتعلقة بهذه الدراسة، مع التعريف بهذه الأنواع وذكر أمثلة لها وذكر نبذة مختصرة عن جهود العلماء القدامى في دراستها. والقسم الثاني: تطبيقي، وفيه بيان عن نوع الاختبار المقدم لعينة الدراسة، ثم تحليل للاختبار، وتحليل للملاحظات المتعلقة بكل من الفرضية الأولى والثانية، ثم عرض لنتائج الدراسة.

أولاً: التمهيد.

عرّف عصام الدين الحنفي الدلالة بقوله: «كون الشيء [بحالة] بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة»^(١). إن هذا التعريف ربما يصعب فهمه عند البعض؛ لذا يحسن قبل تجاوزه أن نأتي على شرحه؛ فقوله: (كون) أي وجود. وقوله: (الشيء) أي الدال، كاللفظ على سبيل المثال أو ما يقوم مقامه، ومثال اللفظ كلمة (أسد) فإنها تُعدُّ دالاً، ومدلولها

(١) الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، عصام الدين الحنفي، إبراهيم بن محمد، (٢/١٠٧).

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالتها...

ذاك الحيوان المفترس المعروف، ومثال ما يقوم مقامه الضوء الأخضر في إشارات المرور، وهذا الضوء يُعدّ دالاً، ومدلوله السماح بالمرور. وقولنا: (بحالة) - وهي إضافة يستلزمها السياق - يقصد بها صفة هذا الدال أو هيئته التي هو عليها. وقوله: (يلزم): أي عدم الانفكاك، وقوله: (العلم به): أي التفات الذهن إلى الدال. وقوله: (العلم بشيء آخر): أي: التفات الذهن إلى المدلول. وقوله: (عند العلم بالعلاقة) أي أن هذا العلم بالشيئين والانتقال الذهني بينهما يكون باعتقاد الشخص وجود رابط ما بوجه من الوجوه أو جد هذا التعلق بينهما.

ويمكن إجمال ما سبق بقولنا: إن وجود الدال بهيئة أو صفة يستلزم انتقال الذهن من إدراكه إلى إدراك مدلوله عند اعتقاد وجود رابط بينهما. فمثلاً حمرة الوجه غير المعتادة عند شخص ما تُعدّ دالاً على حالته، فينتقل الذهن من إدراك كون هذه الحمرة غير المعتادة في وجهه إلى إدراك وجود غضب أو خجل أو إجهاد أو نحو ذلك، والعلاقة التي جمعت بينهم هي غليان الدم في العروق.

وإذا انتهينا من شرح التعريف فيحسن بنا الانتقال إلى جهود العلماء في دراسة الدلالة وخصوصاً المتعلقة بهذا البحث. إن الناظر إلى جهود العلماء القدامى في دراسة الدلالة يجد تبهرهم في دراستها، وخصوصاً علماء أصول الفقه؛ لأن الدلالة ركن مهم في فهم اللغة التي بها نتعبد الله ﷻ، ونستطيع فهم كتابه وسنة نبيه، فضلاً عن أهميتها في التواصل الجيد والفهم الصحيح بين الناس والإفادة منها في حياتنا اليومية، والمطلع على جهود العلماء الذين تناولوا الجانب الدلالي يجد تقسيمات متعددة لها، فكل علماء علم من العلوم - كأصول الفقه والمنطق والبلاغة واللغة - تطرقوا إلى الدلالة بما يخدم علمهم، لذا نجد اتفاقاً في بعض التقسيمات، وتوسعاً في دراسة بعضها عند بعضهم دون الآخر بحسب طبيعة فنهم وحاجتهم إليها، فضلاً عن تأثر هذه العلوم ببعض عند تناول موضوع الدلالة، فنجد العالم الواحد يؤلف في البلاغة والمنطق، أو في أصول الفقه والمنطق، ولا يكاد يخفي على مطلع على هذه المؤلفات تأثر



علومها ببعض.

قسم الأمدي (ت ٦٣١ هـ) الدلالة إلى قسمين، دلالات لفظية ودلالات غير لفظية^(١)، وقصد بالدلالة غير اللفظية ما كان الدال إليها غير اللفظ، كدلالة حمرة الوجه على الخجل أو الغضب. أما الدلالة اللفظية فهي ما كان الدال إليها لفظاً، وهذه الأخيرة مقسمة إلى ثلاثة أنواع، أولها: الدلالة اللفظية الطبيعية، كقولنا (أخ) للدلالة على الإحساس بالألم، وثانيها: الدلالة اللفظية العقلية، كدلالة الكلام على وجود إنسان خلف الباب مثلاً، وثالثها: الدلالة اللفظية الوضعية، وهذه الأخيرة هي التي تعيننا في هذا البحث، ولأنه بهذه الدلالة الوضعية يجد العقل علاقة ينتقل بها بين الدال (اللفظ) والمدلول (المسمى)^(٢).

حصر الزركشي أنواع (الدلالة اللفظية الوضعية) في ثلاثة، هي: المطابقة والتضمن والالتزام، وذكر أن الدلالة تكون دلالة مطابقة إذا دل اللفظ على مسماه الذي وُضع له، كقولنا (نقطة) فإنها تدل على مسماهها، أما دلالة التضمن فهي دلالة اللفظ على جزء مسماه الموضوع له، وهذه الدلالة تتحقق إذا كان المسمى له أجزاء، ويمكن أن نضرب مثلاً عليها بدلالة الوجه على الأنف؛ لأن الأنف جزء من مكونات الوجه، أما دلالة الالتزام فهي دلالة اللفظ على شيء خارج عن مسماه، وضرب الزركشي مثلاً عليها بالكاتب والضاحك، ويلاحظ في مثاله هذا أنهما يتعلقان بالإنسان وليس جزءاً منه. وأتى الزركشي بمثال مكون من كلمة واحدة اجتمعت فيها الدلالات الثلاث، وهي كلمة (عشرة)، فقال إنها تدل على كل أفرادها بالمطابقة، وعلى الخمسة بالتضمن، وعلى الزوجية بالالتزام^(٣).

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، علي بن محمد، (١/٣٢).

(٢) للزيادة، انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهاوني، محمد علي، (١/٧٨٨-٧٩٢).

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، (٢/٣٧).



ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالتها...

وقد نبه الرازي إلى أن دلالة الالتزام لا يجب فيها اللزوم الخارجي دائماً بل يكفي أن يكون اللزوم ذهنياً ظاهراً^(١). وهو يقصد هنا أنه لا يشترط في التلازم عدم الانفكاك في الخارج بين اللزوم والملزوم، كما في عدم انفكاك وجود الظل مع وجود الجسم في النهار، بل يجوز فيه الانفكاك في الخارج في بعض الأحوال، ومثال ذلك الأسود، فهو يلازم الأبيض في الذهن باعتبار علاقة الضدية، مع أنهما متنافران في الخارج^(٢).

ما سبق هو لمحة مختصرة جداً عن بعض جهود علماء أصول الفقه في تناولهم للدلالة المتعلقة بهذا البحث، والمقام لا يتسع لعرض كل المسائل التي تطرقوا لها، ولمعرفة هذه المسائل يمكن الرجوع إلى الكتب المطولة، وخصوصاً المتأخرة منها كالبحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، والتحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرادي، والضياء اللامع في شرح جمع الجوامع للزيلطني، ونفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي^(٣)، ففيها مباحث متعددة ومفصلة تتعلق بدلالاتها التضمن والالتزام.

وإذا انتقلنا إلى علماء البلاغة فالناظر إلى جهودهم يجد اهتماماً كبيراً منهم في دراسة أساليب التعبير الفني، وإن أكبر ميدان لهذا هو الشعر العربي الذي يستطيع الشاعر فيه أن يعبر عن الشيء الواحد بكلمات متعددة لا تكاد تحمل معانيها الوضعية؛ لهذا نجد البلاغيين يعتمدون

(١) انظر: المحصول في علم أصول الفقه، (١/٢١٩-٢٢٠).

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، (٢/٤٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (٢/٣٧-٤٦)، والتحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المرادي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، (١/٣١٦-٣٢٦)، والضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، الزيلطني، أحمد بن عبدالرحمن، (٢/٧٠-٨١)، ونفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس، (٢/٥٤٦-٥٦٥).

على دلالاتي التضمن والالتزام في دراساتهم لعلم البيان أكثر من اعتمادهم على دلالة المطابقة^(١)؛ لأن دلالة المطابقة عادة ما تخلو من الصور الفنية والأخيلة، في حين تصلح للغة القانونية أو الكتابة العلمية.

إن المطلع على مقدمات باب البيان في كتب علماء البلاغة المتقدمة يجد إشارات مقتضبة وبسيطة عن أنواع الدلالات الوضعية اللفظية (المطابقة والتضمن والالتزام) كما هو الحال في كتب المنطق، فمثلاً نجد عضد الدين الإيجي يذكرها عرضاً في كتابه الفوائد الغيائية في علوم البلاغة من غير شرح أو تمثيل^(٢)، ونجد السكاكي في المفتاح يمر مروراً سريعاً على الدلالات الثلاث (المطابقة والتضمن والالتزام)، وبالكاد يأتي على التعريف بها وضرب مثال واحد لكل منها مع شرحه شرحاً مقتضباً^(٣)، في حين نجد صاحب كتاب الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة - بعد تعريفه لدلالتى المطابقة والتضمن وضرب مثال لكل منهما - فصل في شرح دلالة الالتزام قليلاً، وضرب أمثلة متعددة لصور دلالة الالتزام، ومثل لبعضها بكلمات مفردة وبعضها بجمل تامة، ومن أمثلته بالكلمات المفردة: دلالة (السقف) على الحائط، ودلالة قولنا (أسد يرمي) على شجاعة الجندي، ودلالة (الضحك) على الإنسان؛ معللاً بأن هذا المفهوم لا يوجد عن غير الإنسان، ومن أمثلته بالجمل دلالة قولنا: (زيد كالأسد) على شجاعة زيد، ودلالة قولنا: (زيد كثير الرماد) على كرمه وكثرة ضيافته^(٤)، ويلاحظ من أمثلته هذه أن دلالة الالتزام تكون في المفردات وفي تراكيب التشبيه والكناية والاستعارة.

(١) انظر: الفوائد الغيائية في علوم البلاغة، (ص ١٤٤-١٤٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص ١٤٥).

(٣) انظر: مفتاح العلوم، السكاكي، أبو يعقوب يوسف، (ص ٥٥٦).

(٤) انظر: الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، (ص ١٤٩-١٥٠).

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي...

ما سبق هو لمحة مختصرة جداً عن بعض جهود علماء البلاغة في تناولهم للدلالة المتعلقة بهذا البحث، والمقام لا يتسع لعرض كل المسائل التي تطرقوا لها، وللاستزادة يمكن الرجوع إلى كتبهم وخصوصاً المتأخرة منها مثل: تحقيق الفوائد الغياثية للكرماني، وشروح التلخيص مثل: المطول للتفتازاني، والحاشية على المطول للشريف الجرجاني، والأطول لعصام الدين الحنفي، والمصباح للشريف الجرجاني^(١)؛ ففيها مسائل وشروح موسعة تتعلق بدلالاتي التضمن والالتزام.

وإذا انتقلنا إلى المناطق نجد في كثير من مؤلفاتهم المتقدمة عدم توسعهم أيضاً في دراسة هذه الدلالات كما فعل علماء أصول الفقه وعلماء البيان. فبالكاد قسموا الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني إلى ثلاثة أقسام: المطابقة والتضمن والالتزام، وضربوا أمثلة توضح تعريفهم لها مع شرح موجز جداً^(٢)، ومع تقدم الزمن نجدهم توسعوا في شرح وتحرير تلك المختصرات، كما فعل الخبيصي في كتابه التذهيب، وهو شرح على تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني، وكما في الحاشيتين على التذهيب للدسوقي والعتار^(٣).

(١) انظر: تحقيق الفوائد الغياثية، الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف، (ص ٦٢٠-٦٢٨)، والأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، (٢/١٠٧-١٢١)، والمطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، (ص ٥٠٧-٥١٥)، والحاشية على المطول، الشريف الجرجاني، علي بن محمد، (ص ٣٢٠-٣٣١)، والمصباح، الشريف الجرجاني، علي بن محمد، (ص ٦٢٦-٦٣٨).

(٢) انظر: معيار العلم في المنطق، (ص ٤٣)، ومتن تهذيب المنطق والكلام، (ص ٤)، وأساس الاقتباس في المنطق، (ص ٣٥)، والشمسية في القواعد المنطقية، (ص ٢٠٥).

(٣) انظر: التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام، الخبيصي، عبيد الله بن فضل، (ص ٨٤-١٠٣).



ثانياً: الجانب التطبيقي.

عُرِضَ الاختبار على بعض المحكّمين، وطُوِّرَ بناءً على توصياتهم، ثم أُجْرِيَ الاختبار على عينة عشوائية من طلاب برنامج الانتظام بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، وقد تضمّن الاختبار ما يأتي:

١- عَرَضَ مجموعة من الأسماء المفردة على عينة الدّراسة، وكان ثلث هذه الأسماء لمسميات حسبيّة طبيعيّة، والثلث الثاني لمسميات حسبيّة غير طبيعيّة والثلث الأخير لمسميات معنويّة. والفائدة المرجوة من هذا التنوع هو شمول الدّراسة لما هو مستعمل من الأجناس والأنواع في حياتنا اليومية، مع ملاحظة أن هذا التقسيم غير معلن للفئة المستهدفة. والأسماء هي: (أسد، قلم، كرم، سمكة، سيارة، برّد، صقر، مصباح، زمن، وادي، صاروخ، عنقاء، زيت، مروحة، شجاعة، نخلة، حذاء، تأمّل، جرادة، كرسي، سعادة، جبل، ملعقة، خوف، نهر، سجادة، حزن، مطر، باب، غول).

٢- طُلب من العينة أن تستبعد الأسماء التي لا تعلمها؛ كي نتأكد من أن كلّ فرد من العينة يعي معنى الأسماء جميعها.

٣- طُلب من أفراد العينة أن يُكوّنوا من الأسماء السابقة عشرين مجموعة ترتبط أفرادها بعلاقة ما؛ (بأيّ علاقة أو وجه شبه يتبادر إلى ذهنهم سواء كان قريباً أم بعيداً)، على ألا يقل عدد أفراد المجموعة الواحدة عن اسمين ولا مانع من استعمال الاسم الواحد في أكثر من مجموعة.

٤- طُلب من العينة أن يَضَعوا لكل مجموعة عنواناً، على أن يكون العنوان مُعبّراً عن العلاقة التي رأوا أنها مشتركة بين أفرادها، وطُلب منهم عدم تكرار استعمال العنوان نفسه لمجموعة أخرى.

ووضِعَ لأفراد العينة المثال الافتراضي التالي ليستوعبوا طريقة الحل جيداً:



الجدول رقم (١)

عنوان المجموعة	أمثلة لأفراد المجموعة	تسلسل المجموعة
أسنان	أسد، سمكة، ...	١
أكل اللحم	أسد، صقر، سمكة، ...	٢
الاستخدام	قلم، سيارة، ...	٣
مادة	قلم، سيارة، ...	٤
قوة	أسد، صقر، ...	٥
معنوي	غول، شجاعة، ...	٦

يلاحظ من النموذج السابق أن عنواي المجموعتين الأولى والرابعة يندرجان تحت الدلالة التضمنية، في حين تندرج البقية تحت الدلالة الالتزامية. طبّق الاختبار في الفصل الدراسي الثاني للعام الجامعي ١٤٣٩هـ على مجموعة عشوائية من الطلاب جامعة الملك عبدالعزيز متقاربة عمراً، وقد بلغ عدد أفرادها (١١٧) طالباً.

تحليل الاختبار:

بعد جمع أوراق الاختبار وتحليل الإجابات لوحظ أمران، يتعلق أحدهما بالفرضية الأولى، ويتعلق الآخر بالفرضية الثانية، وذلك على النحو الآتي:

(١) تحليل الملحوظات المتعلقة بالفرضية الأولى:

لوحظ وجود فئتين من الطلاب، الفئة الأولى اعتمدت على دلالة الالتزام فقط في إيجاد علاقة للربط بين الأسماء والمسميات، ومن الأمثلة على الربط بالدلالة الالتزامية عند عينة الدراسة: الربط بين (الأسد) و(الجبل) بعلاقة: الشموخ، والربط بين (الكرسي) و(السيارة) بعلاقة: الراحة، والربط بين (السيارة) و(الصقر) بعلاقة: السرعة، والربط بين (الزمن)

و(الصاروخ) بعلاقة: النهائية، والربط بين (الأسد) و(الغول) بعلاقة: الخوف. أمّا الفئة الثانية فقد استعملت دلالاتي الالتزام والتضمن بنسبٍ مختلفة في إيجاد علاقة للربط بين الأسماء والمسميات، ومن الأمثلة على الربط بدلالة التضمن عند عينة الدراسة: الربط بين (النهر) و(المطر) بعلاقة: الماء، والربط بين (الأسد) و(الصقر) بعلاقة: اللسان، والربط بين (الباب) و(الكرسي) بعلاقة: الخشب، والربط بين (الصقر) و(الجرادة) بعلاقة: الجناح، والربط بين (أسد) و(الصقر) بعلاقة: العظام. وتفصيل ما سبق على النحو التالي:

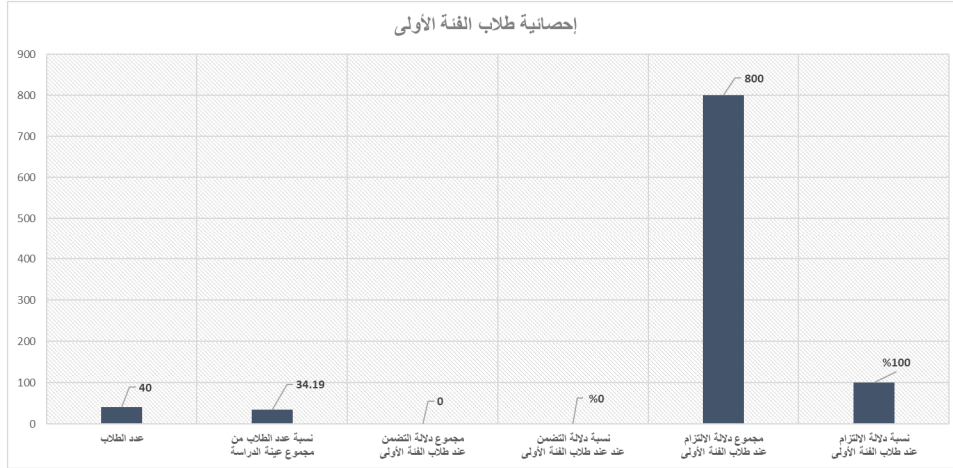
أولاً: الفئة الأولى من الطلاب:

بلغ عدد الطلاب الذين استعملوا الدلالة الالتزامية فقط لإيجاد علاقة للربط بين الأسماء والمسميات (٤٠) طالباً، وبذلك تكون نسبة استعمال الدلالة الالتزامية بلغت ١٠٠٪ عند كل طالب، وعليه يكون عدد المرات التي استعملت فيها دلالة الالتزام: ٨٠٠ مرة لإيجاد علاقة للربط بين الأسماء والمسميات، وبلغت نسبة هؤلاء الطلاب (٣٤.١٩٪) من مجموع عدد الطلاب الذين خضعوا للاختبار، وهذا يدل على وجود فئة غير قليلة من الطلاب يستعملون الدلالة الالتزامية فقط لإيجاد علاقة للربط بين الأسماء والمسميات، ولا يستعملون الدلالة التضمنية مطلقاً. والجدول التالي والرسم البياني يوضحان هذه الإحصائية:

الجدول رقم (٢)

إحصائية الفئة الأولى من الطلاب					
عدد طلاب	نسبة عدد الطلاب من مجموع عينة الدراسة	مجموع دلالة التضمن عند طلاب الفئة الأولى	نسبة دلالة التضمن عند طلاب الفئة الأولى	مجموع دلالة الالتزام عند طلاب الفئة الأولى	نسبة دلالة الالتزام عند طلاب الفئة الأولى
٤٠	٣٤.١٩٪	٠٠	٠٪	٨٠٠	١٠٠٪

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي...



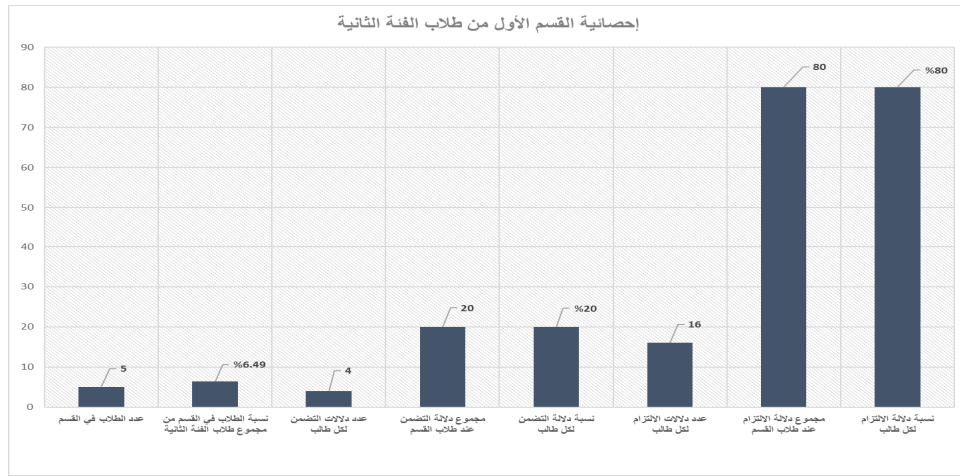
ثانيًا: الفئة الثانية من الطلاب:

بلغ عدد الطلاب الذين استعملوا دلالاتي الالتزام والتضمن في إيجاد علاقة للربط بين الأسماء والمسميات: (٧٧) طالبًا ونسبتهم (٦٥.٨١٪) من مجموع عدد عينة الدراسة. وهذا يدل على أن معظم الطلاب الذين أجري عليهم الاختبار يستعملون الدلالتين لإيجاد علاقة للربط بين الأسماء والمسميات ولا يقصرون النظر في العلاقات على واحدة منهما فقط، كما تبين من خلال الفحص أن النسب متفاوتة بين طلاب الفئة الثانية. وبالنظر إلى عدد استعمالات دلالات التضمن في مقابل عدد استعمالات دلالة الالتزام تبين أن الطلاب في هذه الفئة ينقسمون إلى (٤) أقسام بحسب عدد استعمالات دلالات التضمن، في مقابل عدد استعمالات دلالة الالتزام، وهي على النحو الآتي:

القسم الأول:

كان عددهم (٥) طلاب، ونسبتهم (٦.٤٩٪) من إجمالي هذه الفئة، و(٤.٢٧٪) من إجمالي عينة الدراسة، واستعمل كل واحد منهم دلالة التضمن (٤) مرات في الربط بين الأسماء والمسميات، ودلالة الالتزام (١٦) مرة، وعليه أصبح مجموع استعمالهم لدلالة التضمن في

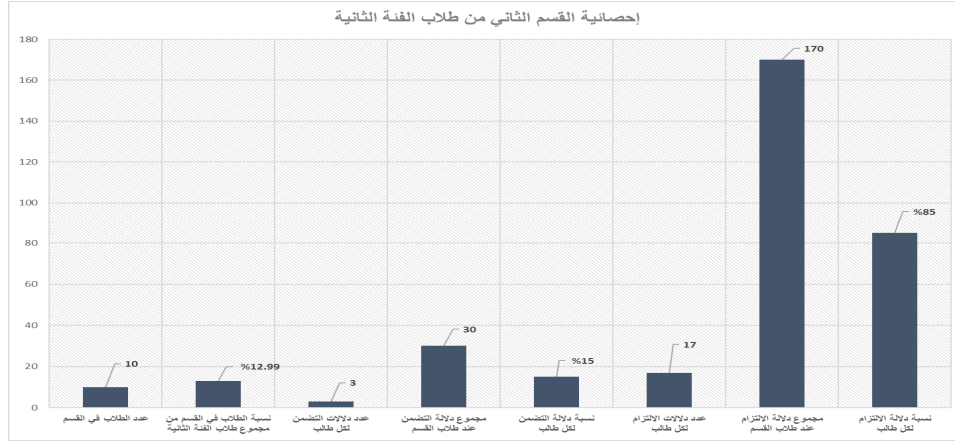
الربط بين الأسماء والمسميات (٢٠) استعمالاً وبلغت نسبتها (٢٠٪) لكل طالب، وكان مجموع استعمالهم لدلالة الالتزام في الربط بين الأسماء والمسميات (٨٠) استعمالاً وبلغت نسبتها (٨٠٪) لكل طالب، والرسم البياني التالي يوضح هذه الإحصائية:



القسم الثاني:

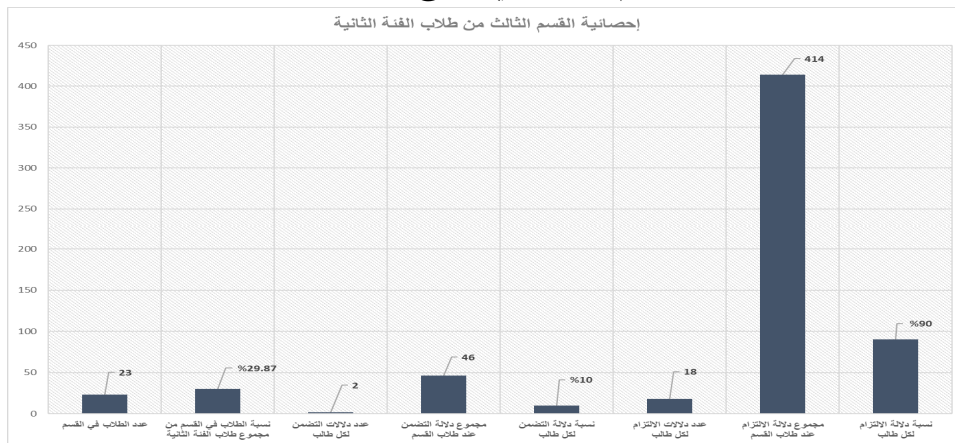
كان عددهم (١٠) طلاب، ونسبتهم (١٢.٩٩٪) من إجمالي هذه الفئة، و(٨.٥٥٪) من إجمالي عينة الدراسة، واستعمل كل واحد منهم دلالة التضمن (٣) مرات في الربط بين الأسماء والمسميات، ودلالة الالتزام (١٧) مرة، وعليه أصبح مجموع استعمالهم لدلالة التضمن في الربط بين الأسماء والمسميات (٣٠) استعمالاً وبلغت نسبتها (١٥٪) لكل طالب، وكان مجموع استعمالهم لدلالة الالتزام في الربط بين الأسماء والمسميات (١٧٠) استعمالاً وبلغت نسبتها (٨٥٪) لكل طالب، والرسم البياني التالي يوضح هذه الإحصائية:

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي...



القسم الثالث:

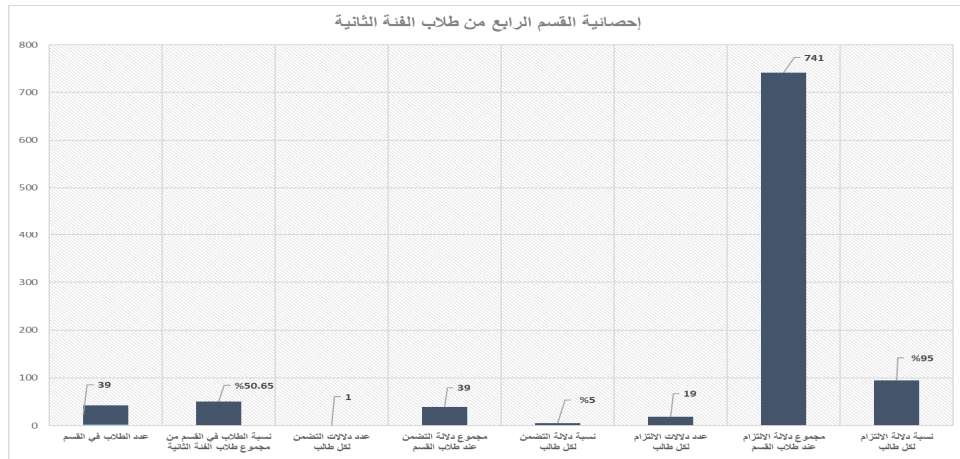
كان عددهم (٢٣) طالباً، ونسبتهم (%٢٩.٨٧) من إجمالي هذه الفئة، و(%١٩.٦٦) من إجمالي عينة الدراسة، واستعمل كل واحد منهم دلالة التضمن (مرتين) في الربط بين الأسماء والمسميات، ودلالة الالتزام (١٨) مرة، وعليه أصبح مجموع استعمالهم لدلالة التضمن في الربط بين الأسماء والمسميات (٤٦) استعمالاً وبلغت نسبتها (%١٠) لكل طالب، وكان مجموع استعمالهم لدلالة الالتزام في الربط بين الأسماء والمسميات (٤١٤) استعمالاً وبلغت نسبتها (%٩٠) لكل طالب، والرسم البياني التالي يوضح هذه الإحصائية:





القسم الرابع:

كان عددهم (٣٩) طالبًا، ونسبتهم (٥٠.٦٥٪) من إجمالي هذه الفئة، و(٣٣.٣٣٪) من إجمالي عينة الدراسة، واستعمل كل واحد منهم دلالة التضمن مرة واحدة في الربط بين الأسماء والمسميات، ودلالة الالتزام (١٩) مرة، وعليه أصبح مجموع استعمالهم لدلالة التضمن في الربط بين الأسماء والمسميات (٣٩) استعمالاً وبلغت نسبتها (٥٪) لكل طالب، وكان مجموع استعمالهم لدلالة الالتزام في الربط بين الأسماء والمسميات (٧٤١) استعمالٍ وبلغت نسبتها (٩٥٪) لكل طالب، والرسم البياني التالي يوضح هذه الإحصائية:



الجدول التالي يبين إحصائية طلاب الفئة الثانية:

الجدول رقم (٣)

إحصائية الفئة الثانية من الطلاب								
القسم	عدد الطلاب	نسبة الطلاب في القسم من مجموع طلاب الفئة الثانية	عدد دلالات التضمن لكل طالب	مجموع دلالة التضمن عند طلاب القسم	نسبة دلالة التضمن لكل طالب	عدد دلالات التضمن لكل طالب	مجموع دلالة التضمن عند طلاب القسم	نسبة دلالة التضمن لكل طالب
الأول	٥	٦.٤٩٪	٤	٢٠	٢٠٪	١٦	٨٠	٨٠٪
الثاني	١٠	١٢.٩٩٪	٣	٣٠	١٥٪	١٧	١٧٠	٨٥٪
الثالث	٢٣	٢٩.٨٧٪	٢	٤٦	١٠٪	١٨	٤١٤	٩٠٪
الرابع	٣٩	٥٠.٦٥٪	١	٣٩	٥٪	١٩	٧٤١	٩٥٪
المجموع	٧٧	١٠٠٪	-	١٣٥	-	-	١٤٠٥	-
نسبة دلالتها التضمن والالتزام عند طلاب الفئة الثانية								
٨.٧٧٪								
٩١.٢٣٪								

يلاحظ من الجدول السابق ما يأتي:

- ١- أن العلاقة بين استعمال دلالة التضمن وعدد الطلاب هي علاقة عكسية، فكلما زاد عدد الطلبة في المجموعة قل استعمالها، وكلما قل عدد الطلبة في المجموعة كثر استعمالها.
- ٢- أن أقصى استعمال لدلالة التضمن عند عينة الدراسة بلغ (٤) استعمالات من أصل (٢٠) استعمالاً في الاختبار الواحد، ونسبتهم ٢٠٪.
- ٣- أن عدد من استعمل دلالة التضمن في حدها الأعلى هم (٥) طلاب فقط من أصل (١١٧) طالباً، ونسبتهم ٢٠٪ من الفئة الثانية.

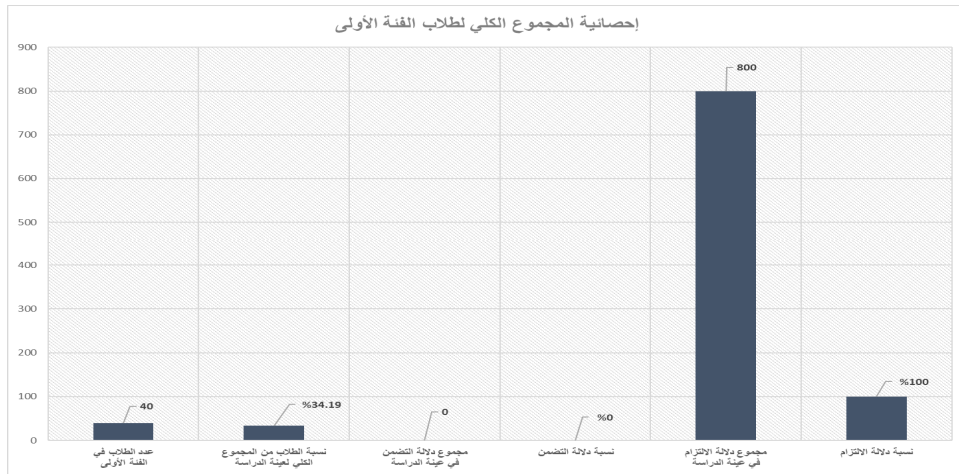
إحصائية المجموع الكلي للفئتين

الجدول رقم (٤)

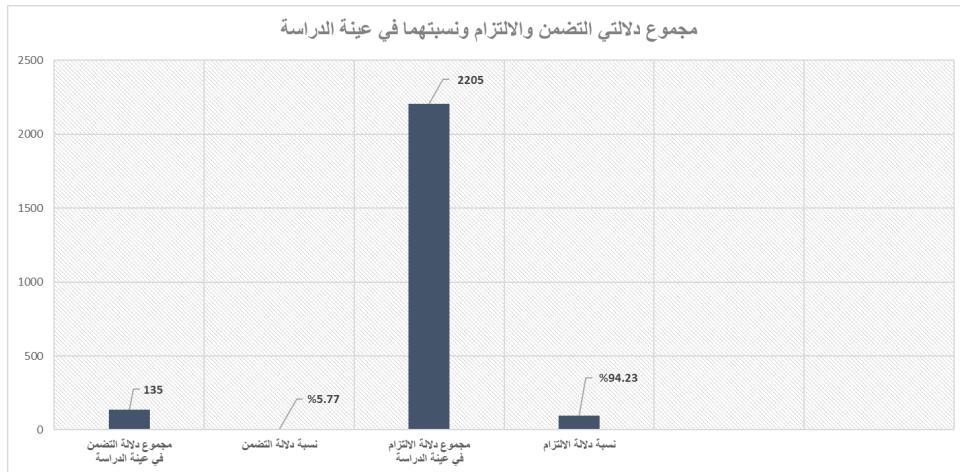
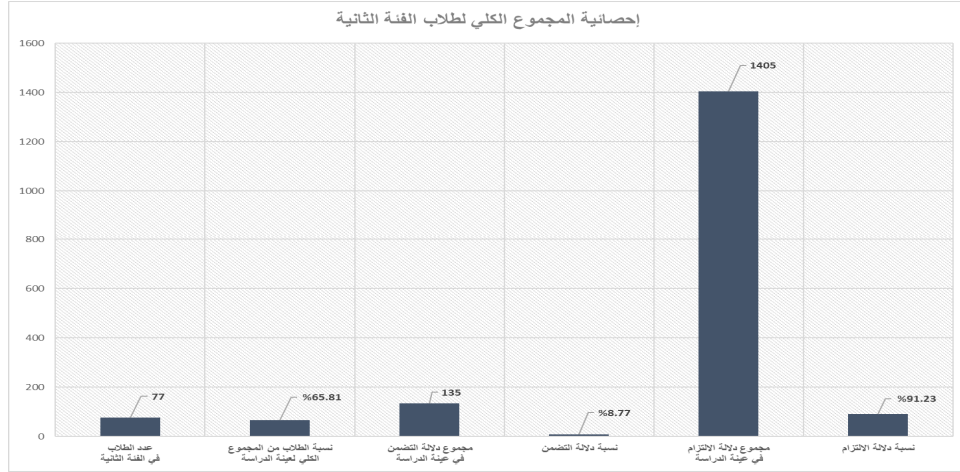
الفئة	عدد الطلاب	نسبة الطلاب من المجموع الكلي لعينة الدراسة	مجموع دلالة التضمن في عينة الدراسة	نسبة دلالة التضمن	مجموع دلالة الالتزام في عينة الدراسة	نسبة دلالة الالتزام
الفئة الأولى	٤٠	٪٣٤.١٩	٠٠	٪٠٠	٨٠٠	٪١٠٠
الفئة الثانية	٧٧	٪٦٥.٨١	١٣٥	٪٨.٧٧	١٤٠٥	٪٩١.٢٣
المجموع	١١٧	-	١٣٥	-	٢٢٠٥	-
نسبة دلالاتي التضمن والالتزام في عينة الدراسة						
المجموع الكلي لاستعمالات دلالاتي التضمن والالتزام في عينة الدراسة						
$٢٣٤٠ = ٢٢٠٥ + ١٣٥$						

يلاحظ من الجدول السابق ما يأتي:

- ١- أن استعمال دلالة التضمن معدوم عند ثلث عينة الدراسة.
 - ٢- أن استعمال دلالة التضمن قليل جدًا مقارنة باستعمال دلالة الالتزام عند عينة الدراسة.
- وفيما يلي ثلاثة رسوم بيانية تبين الإحصائية الكلية للفئتين ونسبهما:



ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي...



(٢) تحليل الملحوظات المتعلقة بالفرضية الثانية:

لوحظ عند تحليل جميع أوراق الإجابات وجود تنوع في نسبة الاعتماد على الدلالات بين الأسماء والمسميات المختلفة من حيث كونها حسيّة (طبيعيّة أو غير طبيعيّة) أو معنويّة، والجدول التالي يوضح عدد المجموعات ونسب كل نوع:

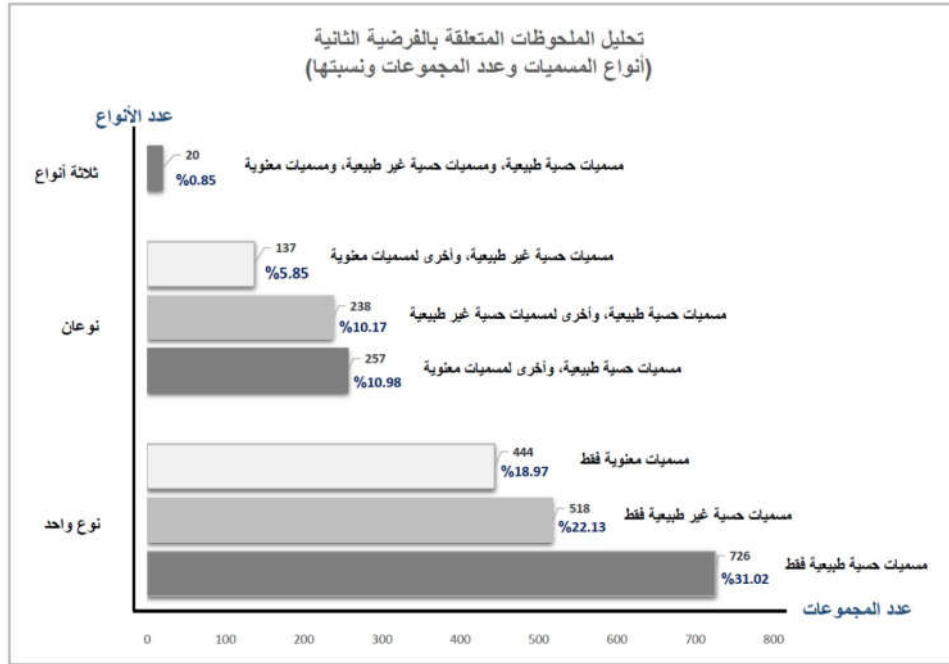
الجدول رقم (٥)

عدد الأنواع	نوع المسميات	عدد المجموعات	النسبة
واحد	١- مسميات حسية طبيعية فقط.	٧٢٦	٪٣١.٠٢
	٢- مسميات حسية غير طبيعية فقط.	٥١٨	٪٢٢.١٣
	٣- مسميات معنوية فقط.	٤٤٤	٪١٨.٩٧
نوعان	١- مسميات حسية طبيعية، وأخرى لمسميات معنوية.	٢٥٧	٪١٠.٩٨
	٢- مسميات حسية طبيعية، وأخرى لمسميات حسية غير طبيعية.	٢٣٨	٪١٠.١٧
	٣- مسميات حسية غير طبيعية، وأخرى لمسميات معنوية.	١٣٧	٪٥.٨٥
ثلاثة	مسميات حسية طبيعية، ومسميات حسية غير طبيعية، ومسميات معنوية.	٢٠	٪٠.٨٥

يلاحظ من الجدول السابق ما يأتي:

- ١- أن النسبة الكبرى من المجموعات مالت نحو إيجاد علاقة بين المسميات ذات النوع الواحد فقط، ثم قلّت إلى حدّ ما بين المسميات ذات النوعين المختلفين، وجاءت في المرتبة الثالثة وبفارق كبير العلاقات التي كانت بين ثلاثة أنواع مختلفة.
 - ٢- كان الميل الأكبر تجاه المسميات المفردة ثم المركبة من أكثر من نوع.
 - ٣- كانت ترتيب المسميات الحسية الطبيعية أولاً، ثم الحسية غير الطبيعية ثم المعنوية.
- والرسم البياني التالي يوضح هذه الإحصائية:

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالتها...



نتائج الدراسة:

أولاً: ما يتعلق بالفرضية الأولى:

- 1- أثبتت الدراسة وجود فروق في نسبة الاعتماد على نوع من نوعي الدلالات (التضمنية والالتزامية) بين أفراد عينة الدراسة عند ملاحظة العلاقة التي تربط بين الأسماء والمسميات.
- 2- لم يكن هناك أي طالب استعمل الدلالة التضمنية فقط في الربط بين جميع الأسماء والمسميات بنسبة ١٠٠٪، وهذا يدل على أن الطلاب الذين أجري عليهم الاختبار لم يكن من بينهم من يحصر النظر في العلاقة بين الأسماء والمسميات بواسطة الدلالة التضمنية فقط.
- 3- بلغ عدد العلاقات التي ربطت بين الأسماء والمسميات (٢٣٤٠) علاقة، وقد تبين أنها نوعان، الأول بلغ فيه عدد العلاقات من خلال الملاحظة بالدلالة الالتزامية (٢٢٠٥) علاقة، والثاني بلغ فيه عدد العلاقات من خلال الملاحظة بالدلالة التضمنية (١٣٥) علاقة.

٤- بلغت نسبة استخدام الدلالة الالتزامية في عينة الدراسة (٩٤.٢٣٪)، في حين بلغت نسبة استعمال الدلالة التضمنية (٥.٧٧٪). وهذا يعطينا دلالة على أن ميول العينة كان نحو استعمال الدلالة الالتزامية، الأمر الذي يطرح سؤالاً عن سبب هذا الميل وهذه النتائج، ويمكن تفسير ذلك بما يلي:

أ- ربما يكون السبب هو قلة العلم أو المعرفة الدقيقة بمكونات المسميات التي وُضعت لها هذه الأسماء ليلحظ أوجه الشبه بينها من خلال مكوناتها؛ لأنه من المعلوم أن توفر المعلومات عن الأشياء عند الفرد سيساعده على التنبه إليها لحظة ظهورها أمامه، لهذا يعتمد من ليس له معرفة دقيقة بمكونات مسميات الأسماء في الاختبار إلى تلمس أدنى علاقة بينها، سواء أكانت قريبة أم بعيدة ليربط بينها مع أنها أسماء دارجة في الاستعمال ويعرفها الجميع معرفة عامة.

ب- وربما يكون السبب هو ضعف الذاكرة عند الطالب، فلم تسعفه في استرجاع معرفته بمكونات المسميات.

ج- وربما يكون السبب هو أن الموقف لا يتحمل الانتظار، فيتلمس الشخص أدنى علاقة ليؤدي عبارته.

ثانياً: ما يتعلق بالفرضية الثانية:

أثبتت الدراسة وجود فروق في نسبة الاعتماد على الدلالات بين الأسماء والمسميات المختلفة من حيث كونها حسية (طبيعية أو غير طبيعية) أو معنوية، وكانت الفروق كبيرة جداً، فكان العدد الأكبر من الملاحظات من نصيب العلاقات التي تربط بين أسماء مسميات حسية طبيعية فقط؛ إذ بلغ عدد المجموعات (٧٢٦) مجموعة ونسبتها (٣١.٠٢٪)، ثم تلتها ما كان بين أسماء مسميات حسية غير طبيعية فقط وقد بلغ عدد المجموعات (٥١٨) مجموعة ونسبتها (٢٢.١٣٪)، ثم ما كان بين أسماء لمسميات معنوية فقط وقد بلغ عدد المجموعات (٤٤٤) مجموعة ونسبتها (١٨.٩٧٪)، ثم ما كان بين أسماء لمسميات حسية طبيعية وأخرى لمسميات

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالتها...

معنوية، وقد بلغ عدد المجموعات (٢٥٧) مجموعة ونسبتها (١٠.٩٨٪)، ثم ما كان بين أسماء لمسميات حسية طبيعية وأخرى لمسميات حسية غير طبيعية، وقد بلغ عدد المجموعات (٢٣٨) مجموعة ونسبتها (١٠.١٧٪)، ثم ما كان بين أسماء لمسميات حسية غير طبيعية، وأخرى لمسميات معنوية، وقد بلغ عدد المجموعات (١٣٧) مجموعة ونسبتها (٥.٨٥٪)، ثم ما كان بين أسماء لمسميات حسية طبيعية ومسميات حسية غير طبيعية ومسميات معنوية، وقد بلغ عدد المجموعات (٢٠) مجموعة ونسبتها (٠.٨٥٪).

ويمكن تفسير وجود هذه الفروق بما يلي:

أ- إن إدراك العلاقات من خلال مكونات المسميات ذات النوع الواحد أيسر من إدراك العلاقات من خلال مكونات المسميات ذات الأنواع المختلفة.

ب- إن إدراك العلاقات من خلال مكونات المسميات الحسية أيسر من إدراك مكونات المسميات المعنوية، لأن المسميات الحسية تدرك بأكثر من حاسة من حواس الإنسان فتسهل معرفتها، أما المسميات المعنوية فتحتاج إلى إعمال عقل وتخيل لها، وربما لا يوفق الإنسان في فهمها وتصورها تصويرًا صحيحًا.

وفي ختام هذه الدراسة، يوصي الباحث بإجراء مزيد من الدراسات اللغوية التجريبية على عينات غير عربية لقياس مدى ملاحظتها للعلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالتها التضمن والالتزام ومقارنتها بنتائج هذه الدراسة، وإجراء دراسات تجريبية أخرى لقياس التغير الدلالي للأسماء عند عينتين من بيئتين لغويتين مختلفتين بالمنهج المقارن أو التقابلي.

يتقدم الباحث بالشكر إلى عمادة البحث العلمي في جامعة الملك عبدالعزيز - جدة، على دعمها العلمي والمادي لهذا المشروع بالمنحة البحثية رقم (١٤٣٩-١٢٥-٢٣٨-G).

قائمة المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام. الأمدي، علي بن محمد، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، ط ١، الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣ م.
- أساس الاقتباس في المنطق. الطوسي، نصير الدين، ترجمة: منلا خسرو، تحقيق: حسن شافعي ومحمد السعيد، د. ط، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤ م.
- الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة. الجرجاني، محمد بن علي، تحقيق: عبدالقادر حسين، د. ط، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٨ هـ.
- الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. عصام الدين الحنفي، إبراهيم بن محمد، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م.
- الإيماء بين دلالة الوضع والالتزام في إثبات العلية والأثر التشريعي. أبو الريش، موسى بن عايش، مجلة الجامعة الأسمرية الإسلامية، زلتين، ليبيا، س ١١، ع ٢٠٤، ٢٠١٤ م، ص ١٥٩ - ١٨٨.
- البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، بدر الدين بن بهادر، تحقيق: عبدالقادر العاني، ط ٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٣ هـ.
- التجميع شرح التحرير في أصول الفقه. المرادي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، تحقيق: عبدالرحمن الجبرين، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠ م.
- تحقيق الفوائد الغيائية. الكرمان، شمس الدين محمد بن يوسف، تحقيق: علي العوفي، ط ١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤ هـ.
- التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام. الخيصي، عبيد الله بن فضل، مراجعة: محمد الشرنوب، د. ط، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٣٦ م.
- الحاشية على المطول. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، تعليق: رشيد أعرضي، ط ١، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧ م.
- دلالة التضمن بين الأصوليين والنحاة: دراسة تحليلية. العمامي، سالمه صالح محمد، مجلة أبحاث، كلية الآداب، جامعة سرت، ليبيا، عدد (٩)، ٢٠١٧ م، ص ٥٥ - ٩٦.

ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالاتي...

- الدلالة التطابقية والدلالة الالتزامية. فاخوري، عادل، مجلة الفكر العربي (معهد الإنماء العربي)، لبنان: مج ٣، ع ٢٠، أبريل، ١٩٨١م، ص ٣٤٩ - ٣٥٢.
- الشمسية في القواعد المنطقية. الكاتبي، نجم الدين عمر، تحقيق: مهدي فضل الله، د. ط، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.
- الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع. الزليطني، أحمد بن عبدالرحمن، تحقيق: عبدالكريم النملة، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.
- الفوائد الغياثية في علوم البلاغة. الإيجي، عضد الدين، تحقيق: عاشق حسين، ط ١، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٤١٢هـ.
- علم المنطق المفاهيم والمصطلحات. بنخيت، محمد حسن مهدي، ط ١، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٣م.
- كشف اصطلاحات الفنون والعلوم. التهاوني، محمد علي، راجعه: رفيق العجم وآخرون، ط ١، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.
- متن تهذيب المنطق والكلام. التفتازاني، سعد الدين، ط ١، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٠هـ.
- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم. حجازي، عوض الله، ط ٦، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د. ت.
- المحصول في علم أصول الفقه. الرازي، فخر الدين محمد، تحقيق: طه العلواني، د. ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
- المصباح. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، تحقيق: فريد النكلاوي، إشراف: كامل الخولي، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، ١٩٧٧م.
- المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، تحقيق: عبدالحميد هندراوي، ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.
- معيار العلم في المنطق. الغزالي، أبو حامد، شرحه: أحمد شمس الدين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.

- مفتاح العلوم. السكاكي، أبو يعقوب يوسف، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، ط ١، بغداد: مطبعة دار الرسالة، ١٤٠٢هـ.
- مفهوم النص بين الدلالة الحرفية والدلالة التضمنية. الحمد، علي توفيق، مجلة جامعة البعث، دمشق: مج ٢٥، ٩٤، د.ت، ص ص ٤٥ - ٦٨.
- نفائس الأصول في شرح المحصول. القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد، د.ط، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت.
- نهاية الوصول في دراية الأصول. الأرموي، صفي الدين محمد، تحقيق: صالح اليوسف وسعد السويح، د.ط، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، د.ت.

Bibliography

- Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, Al-Amidi, Ali bin Muhammad, Commentary: Abdul Razzaq Afifi, 1st Edition, Riyadh: Dar Al-Sumaei, 2003 AD.
- Asās al-iqtibās fī al-mantiq, Al-Tusi, Nasir Al-Din, translated by: Manla Khosrow, verification: Hassan Shafi'i and Muhammad Al-Saeed, d. T, Cairo: The Supreme Council of Culture, 2004 AD.
- Al'iisharat waltanbihat fī ?ilm albalagha, Al-Jurjani, Muhammad bin Ali, verified by: Abdel-Qader Hussein, d., Cairo: Al-Adab Library, 1418 AH.
- al-Aṭwal Sharḥ Talkhis Miftah Alulūm al-balāghah, Issam Al-Din Al-Hanafī, Ibrahim bin Muhammad, verification: Abdel Hamid Hindawi, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2001 AD.
- al'iima' bayna dalalat alwade walaltizam fī 'iithbat alealiat wal'athar altashrieii, Abu Al-Rish, Musa bin Ayes, Al-Asmariya Islamic University Journal, Ziltin, Libya, pp. 11, v. 20, 2014. From P159 To P188.
- al-Baḥr al-muḥīt fī uṣūl al-fiqh, Al-Zarkashi, Badr Al-Din Bin Bahader, verification: Abdul Qadir Al-Ani, 2nd Edition, Kuwait: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1413 AH.
- al-Taḥbīr sharḥ al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh, Al-Muradi, Alaa Al-Din Abi Al-Hassan Ali bin Suleiman, verification: Abdul Rahman Al-Jibreen, 1st Edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 2000 AD.
- Taḥqīq al-Fawā'id al-Ghiyāthiyah, Al-Kirmani, Shams Al-Din Muhammad bin Yusuf, verification: Ali Al-Awfi, i 1, Al-Madinah Al-Munawwarah: Library of Science and Judgment, 1424 AH.
- al-Tadhhīb sharḥ al-tadhhīb fī sharḥ al-iqtibās wa Al-Kalam, Al-Khabaisi, Obaid Allah Bin Fadl, Reviewed by: Muhammad Al-Sharnoubi, d.T, Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press in Egypt, 1936 AD.
- Al- Ḥāshiyat 'alā al-Muṭawwal, Ali bin Muhammad, Commentary: Rashid Ardi, 1st Edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2007 AD.
- Dalalat altadamun bayn al'usuliyn walnahati: dirasat tahlilia, Al-Amami, Salama Saleh Muhammad, Research Journal, College of Arts, University of Sirte, Libya, Issue (9), 2017.
- Al-dilalat altatabuqiāt waldilalat alialtizamia, Fakhoury, Adel, Journal of Arab Thought (Institute of Arab Development), Lebanon: Vol. 3, p. 20, April, 198. From P349 To P352.
- Al-Shamsīyah fī al-qawā'id al-mantiqīyah, Al-Katibi, Najm Al-Din Omar, verification: Mahdi Fadlallah, Beirut: Arab Cultural Center, 1998 AD.
- Al-Ḍiyā' al-lāmi' sharḥ Jami' al-jawāmi', Al-Zalitni, Ahmed bin Abdulrahman, verification: Abdul Karim Al-Namlah, 1st Edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1999AD.
- Al-Fu'aad Al-Ghayahia fī Al-Ulum Al-Balagha, Al-Iji, Adud Al-Din, verification: Ashiq Hussein, 1st Edition, Cairo: Dar Al-Kitab Al-Masry, 1412 AH.

- Eilm almantiq almafahim walmustalahat, Concepts and Terminology, Bakheet, Muhammad Hassan Mahdi, I 1, Irbid: The Modern World of Books, 2013 AD.
- kashaf astilahat alfunun waleulum, Al-Tahouni, Muhammad Ali, revised by: Rafiq Al-Ajam and others, 1st Edition, Beirut: Library of Lebanon Publishers, 1996 AD.
- Matn al-Tahdhib fi al-mantiq wa-al-Kalam, Al-Taftazani, Saad Al-Din, 1st Edition, Cairo: Al-Saada Press, 1330 AH.
- Al-murshid alsalim fi almantiq alhadith walqadim, Hijazi, Awad Allah, 6th edition, Cairo, Muhammadiyah Printing House.
- al-Maḥṣūl fi ‘ilm uṣūl al-fiqh, Al-Razi, Fakhr Al-Din Muhammad, verification: Taha Al-Alwani, d.T., Beirut: Foundation of the Message.
- Al-Miṣbāḥ, Al-Sharif Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, verification: Farid Al-Naklawi, supervised by: Kamel Al-Khouli, PhD thesis, Faculty of Arabic Language, Al-Azhar University, 1977 AD.
- al-Mutawwal: sharḥ Talkhīṣ Miftāḥ Alloom, Al-Taftazani, Saad Al-Din Masoud bin Omar, verification: Abdel Hamid Hindawi, 3rd edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2013 AD.
- Mi?yār al-?ilm fi al-mantiq, Al-Ghazali, Abu Hamid, explained by: Ahmad Shams Al-Din, 1st Edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1410 AH.
- Miftāḥ al-‘ulūm, Al-Sakaki, Abu Yaqoub Youssef, verification: Akram Othman Youssef, 1st Edition, Baghdad: Dar Al-Resala Press, 1402 AH.
- Mafhum alnasi bayn aldilalat alhirfiat waldilalat altadamunia, Al-Hamd, Ali Tawfiq, Al-Baath University Journal, Damascus: Vol. 25, From P45 To P68.
- Nafā’is al-uṣūl fi sharḥ al-Maḥṣūl, Al-Qarafi, Shihab Al-Din Abi Al-Abbas Ahmed bin Idris, verification: Adel Ahmed and Ali Muhammad, d.T., Makkah Al-Mukarramah: Nizar Mustafa Al-Baz Library.
- Nihāyat al-wuṣūl fi dirāyat al-uṣūl, Al-Armawi, Safi Al-Din Muhammad, verification: Saleh Al-Youssef and Saad Al-Suwaih, d.T., Makkah Al-Mukarramah: The Commercial Library.

الملحق

استبانة قياس الفروق في ميول الأفراد نحو الدلالات التضمنية والالتزامية

إعداد: د. محمد بن سعيد الحويطي

أستاذ اللغويات المشارك

- المرحلة الدراسية: بكالوريوس () ماجستير () دكتوراه ()
- الكلية: القسم (إن وُجد): المعدل الدراسي:
- التخصص (إن وُجد): النوع: ذكر () أنثى () العمر:
- حقول معرفية تُكثّر من القراءة فيها (اختياري):
اللغة العربية ()، الفقه وأصوله ()، التفسير ()، فلسفة ()، منطق ()، تاريخ ()، آثار ()،
جغرافيا ()، إعلام ()، الصحافة ()، علم النفس ()، علم الاجتماع ()، طب ()، هندسة ()،
أخرى: ...

تعليمات: فيما يأتي مجموعة من الأسماء، اقرأها بعناية ثم اتبع الإرشادات التي تليها:

(أَسَد، قَلَم، كَرَم، سَمَكَة، سَيَّارَة، بَرْد، صَقْر، مِصْبَاح، زَمَن، وَادِي، صَاوِرُوح، عَنَقَاء، زَيْت،
مَرْوَحَة، شَجَاعَة، نَخْلَة، حِذَاء، تَأْمَل، جَرَادَة، كُرْسِي، سَعَادَة، جَبَل، مِلْعَقَة، خَوْف، نَهْر، سَجَادَة،
حُزْن، مَطَر، بَاب، غُؤْل).

١- ضع دائرة حول الكلمات التي لا تعلمها.

٢- كوّن من الكلمات السابقة مجموعات (بحد أقصى عشرين مجموعة) ترتبط مسمياتها بعلاقة ما (بأيّ علاقة أو وجه شبه يتبادر إلى ذهنك سواء كان قريباً أو بعيداً)، على أن لا يقل عدد

الكلمات في المجموعة الواحدة عن كلمتين ولا مانع من استخدام الكلمة الواحد في أكثر من مجموعة. (انظر المثال التوضيحي خلف الورقة).

٣- ضع عنواناً لكل مجموعة من الكلمات، على أن يكون العنوان معبراً عن العلاقة التي ترى أنها مشتركة بين مسميات هذه الكلمات، مع عدم تكرار استخدام العنوان نفسه لمجموعة أخرى. (انظر المثال التوضيحي المرفق خلف الورقة).

أخي الطالب، إن الإجابة الصحيحة هي التي تُعبّر عن اعتقادك بوجود علاقة بين المسميات التي ستضعها في مجموعة واحدة، واختيارك لـ (عنوان) يُعبر عن هذه العلاقة، وتأكد أن إجابتك سرية ولغرض البحث العلمي فقط، ولن يطلع عليها أحد.

((((انظر خلف الورقة))))

(أَسَد، قَلَم، كَرَم، سَمَكَة، سَيَّارَة، بَرْد، صَقْر، مِصْبَاح، زَمَن، وَادِي، صَارُوخ، عَنَقَاء، زَيْت، مَرَوْحَة، شِجَاعَة، نَخْلَة، حِذَاء، تَأْمَل، جَرَادَة، كُرْسِي، سَعَادَة، جَبَل، مِلْعَقَة، خَوْف، نَهْر، سَجَادَة، حُرْن، مَطَر، بَاب، غُول).

تنبيه	م	كلمات المجموعة	عنوان المجموعة	تضمن	التزام
مثال للإجابة	أ	قلم، سيارة، ...	الاستخدام	تنبيه:	
	ب	قلم، سيارة، صاروخ...	مادة	أمل عدم استعمال	
	ج	أسد، صقر، ...	قوة	أي عنوان مذكور	
	د	غول، شجاعة، ...	معنوي	في هذا المثال	
	هـ	أسد، سمكة، ...	أسنان	أثناء إجابتك	
	و	أسد، صقر، سمكة، ...	أكل اللحم		



ملاحظة العلاقات بين الأسماء والمسميات من خلال دلالتها ...

التزام	تضمن	عنوان المجموعة	كلمات المجموعة	م	تنبيه
				١	تنبه
				٢	
				٣	
				٤	
				٥	
				٦	
				٧	
				٨	
				٩	
				١٠	
				١١	
				١٢	
				١٣	
				١٤	
				١٥	
				١٦	
				١٧	
				١٨	
				١٩	
				٢٠	



تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام «دراسة في الصور والأفكار»

د. أحلام واصف مسعد^(١)، د. سحر شريف جاد الله^(٢)

(قدم للنشر في ١٥/٠٧/١٤٤٣هـ؛ وقبل للنشر في ١٧/٠٨/١٤٤٣هـ)

المستخلص: يهدف هذا البحث إلى قراءة «الخزفيات أو تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام»، قراءة تتأمل الرباعيات التي أخلصت للصور الفنية الحسية القائمة على معاينة صور التحولات التي تصيب الإنسان الكائن الترابي، وبخاصة الصور المتعلقة بالخزف والخزاف، وهي صور مثيرة للخيال والفكر في آن. لقد تأمل الخيام تحولات التراب أو الطين وصاغها في صور حسية تعانين بصرياً وتستثير الفكر المجرد متجاوزاً الفكرة أو الأفكار التقليدية المتكررة حول خلق الإنسان من تراب وعودته إلى التراب، وهي فكرة طرحتها بدءاً النصوص الدينية ورسخت حضورها في الذهن والتاريخ الإنساني، لكن الخيام حول هذه الأفكار إلى صور ومشاهد، وتأملها في الغالب تأملاً بصرياً تجسد في صور شعرية معبرة عن فكر يدرك هشاشة الوجود الإنساني وأنيته التي تؤدي إلى شعور مر بالحياة ومحدوديتها وتحولاتها وانحلالها المستمر إلى عناصر تنشق من التراب وتتجلى في صور متعددة خزفية - طينية مرة، ونباتية أخرى ولكنها في الحالات جميعها تعبر عن هشاشة الإنسان ووجوده الآني وعجزه عن مواجهة قدره وحل ألغازه.

الكلمات المفتاحية: الخيام، الرباعيات، الخزاف، الطين، الوجود، التحولات.

(١) أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية بمركز اللغات بجامعة اليرموك.

البريد الإلكتروني: ahlamm@yu.edu.jo

(٢) أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية بمركز اللغات بجامعة اليرموك.

البريد الإلكتروني: sahammad@yu.edu.jo



The Transformation of Soil in Omar Al-Khayyam's Ruba'iyat

Dr. Ahlam Wasef Masad, and Dr. Sahar Mohammad Aljadallah

(Received 16/02/2022; accepted 20/03/2022)

Abstract: This research aims at reading "The Ceramics or The Transformations of Soil in Omar Al-Khayyam's Ruba'iyat", with contemplation. The Ruba'iyat has been sincere to the sensory artistic images which depend on examining the transformations of images that afflict the human being, this earthly being, mostly those images related to ceramics and pottery; images which provoke the imagination and the intellect at the same time. Al-Khayyam has contemplated the transformation of soil or mud and has reflected them in sensory images that visually examine and evoke abstract thought, transcending the recurring traditional idea or ideas about the creation of man from mud and his return to it. It is an idea that was first put forward by religious texts and its presence was established in the mind and in human history, however, Al-Khayyam has transformed these ideas into images and scenes, and has contemplated such images mostly visually; embodied in poetic images which express an ideology that realizes the fragility of human existence and its temporariness. As a result, this leads to a bitter feeling of life; its limitations, transformations and continuous dissolution into elements that emanate from the soil and manifest themselves in various forms; ceramic images-mud like at times, and plant like at others. However, in all cases they express the fragility of man, his temporary existence, and his inability to confront his destiny and solve his mysteries.

Keywords: Al-Kayyam, Ruba'iyat, ceramics, soil, existence, transformations.

* * *



المقدمة

الخيام شخصية ذات شهرة واسعة مرتبطة بربايعاته التي حظيت كما لم يحظ أي عمل آخر باهتمام واسع في مختلف الثقافات واللغات حيث ترجمت إلى معظم اللغات العالمية ترجمات عديدة متكررة، وما زالت تترجم^(١)، ولسنا هنا بصدد توثيق هذه الربايعات والتحقق من أعدادها وصحة نسبتها إلى الخيام، وإنما النظر في تكوينها الفني، وعمق الفكر الذي تعبر عنه والمرتبط بالإنسان الترابي في وجوده وتحولاته، وستعتمد هذه الدراسة على الربايعات بترجمة عبد الحق فاضل.

تمس الربايعات أهم القضايا التي تشغل الفكر الإنساني مطلقاً: قضية الموت والحياة، وقضية الوجود الآني الهش للإنسان، ومغزى الوجود على الأرض، وقضية نهايتنا التي تساوي بين جميع البشر، فالموت لا يعنى بالغننى والفقر، بالعظمة أو التفاهة، بالمعرفة أو الجهل، وهو ما يضع أمام البشر حقيقة وجودهم الآني. هذه الحقيقة التي يصوغها الخيام في صور تدهشنا، وتبدي عجزنا عن إدراك فعل القدر فينا، أو فهم أغاز الوجود. «إن صور الحادثات لا ترتبط بالحقيقة المطلقة، وإنما ترتبط بأجهزتنا الحسية وجميع ما تدركه إنما يكون إدراكنا له بسبب

(١) انظر عمر الخيام، الترجمات العربية لربايعات الخيام: يوسف بكار. هناك عشرات الترجمات،

منها على سبيل المثال:

- ربايعات عمر الخيام: وديع البستاني.

- ربايعات الخيام: أحمد رامي.

- ربايعات عمر الخيام: أحمد صافي النجفي.

وقد آثرت الباحثان الرجوع إلى ترجمة عبد الحق فاضل في كتابه ثورة الخيام لاعتبارات فنية وجمالية.

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

قابليتنا الحسية»^(١). لقد رأى الخيام ما لا نرى، وأبصر ما لم نبصر، وأرانا ما رأى في صور فنية جسدتها الرباعيات وجعلتها ماثلة أمام العيون.

* أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من معالجته صور تحولات التراب في رباعيات الخيام مستحضرة النصوص الدينية والأدبية السابقة التي تعالج الموضوع نفسه، كما أن البحث يظهر البنية الفنية المتميزة للرباعيات في معالجتها التحولات وبيان صورها المتعددة.

* أهداف البحث:

يهدف هذا البحث ابتداءً إلى الكشف عن الصور المتعددة التي تقدمها الرباعيات، وبيان الكيفية التي شكّلت بها الصور تشكيلاً حسيّاً منبثقاً من معاينة التحولات التي تمثل القدرة الخيالية القادرة على رؤية ما لا يرى في الواقع.

* منهج البحث:

تتبع هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي الذي يقف على النصوص في بناها الفنية، ويعالجها في أبعادها الفكرية الفلسفية.

* الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات التي تناولت رباعيات الخيام ترجمة وتحليلاً ونقداً وتوثيقاً، إلا أن هذا الموضوع تحديداً لم نعثر له على دراسة باستثناء الإشارات المحدودة التي كتبها أديب التقي في تقديمه لترجمة أحمد صافي النجفي لرباعيات الخيام.

* التصورات الفكرية والفلسفية عند الخيام:

تقدم الرباعيات تصوراً شعرياً لفلسفة الخيام في الحياة والموت، حيث يعرض فيها قضية

(١) رباعيات عمر الخيام، أديب التقي، المقدمة.

الإنسان القلق الثائر الذي يطرح جملة من الأسئلة الوجودية، متخذاً من العقل أداة لمحاولة فهم حقائق الكون والإجابة عن هذه التساؤلات التي نثرها في رباعياته، والتي تمثل مذهباً فلسفياً، وإن كان الخيام يدفع عن نفسه وصف الفيلسوف، وربما كان السبب في ذلك يعود إلى طبيعة العصر الذي وجد فيه، إذ عاش في العصر السلجوقي في القرن الخامس الذي يوصف بأنه كان يمثل «أوج آفاق التعصب بحيث أضحت الفلسفة تقريباً هدراً وصار الفلاسفة يعدون ملحدين وزنادقة وكفاراً»^(١) لذلك نجد أنه ينكر أن يكون فيلسوفاً ويبرر مذهبه في الرباعيات على أنه ما هو إلا محاولة لمعرفة كنه ذاته وحقيقة وجوده:

يتظنني الشاني أني فيلسوف!

علم الله بأني لا كما قال السخيف

غير أني وأنا في وكر أتراج وبؤس

لا أقل الآن أن أعرف فيه كنه نفسي!^(٢)

ولكن هذا لا ينفي حقيقة كونه من الفلاسفة المتقدمين في عصره، ويؤكد ذلك رسائله الفلسفية وهي خمس رسائل كانت أجوبة عن أسئلة وجهت إليه واحدة بالفارسية، والأربع الأخرى بالعربية، وهي رسائل تدور حول الجوهر، والوجود، ووجود الشر، مشكلة الإرادة الحرة والحتمية. و«اللافت أنه لم يذكر شاعراً في المصادر القديمة جداً، ربما لأن معاصريه عدوا شعره لا شيء بإزاء فضائله الأخرى، وأنه هو نفسه لم يشر في أي من آثاره إلى أنه شاعر، أو يورد شيئاً لا من رباعياته الفارسية ولا من شعره العربي»^(٣). وهو ما أكدته الشهرزوري في كتابه نزهة

(١) عمر الخيام - أعمال عربية وأخبار تراثية، يوسف بكار، (ص ٢٣).

(٢) ثورة الخيام، (ص ١٦٩).

(٣) عمر الخيام - أعمال عربية وأخبار تراثية، (ص ٢٦).

الأرواح أن الخيام كان: «نيسابوري الآباء والميلاد، وكان تلو أبي علي [ابن سينا] في أجزاء علوم الحكمة، إلا أنه كان سيء الخلق، ضيق العطن، وقد تأمل كتابًا بأصفهان سبع مرات وحفظه، وعاد إلى نيسابور فأملاه، فقبل بنسخة الأصل فلم يوجد بينهما كبير تفاوت، وله ضنة بالتصنيف والتعليم، وله مختصر في الطبيعيات، ورسالة في الوجود، ورسالة في الكون والتكليف، وكان عالمًا باللغة والفقه والتواريخ»^(١). وقد بدأ أثر هذه الفلسفة واضحًا في رباعياته التي جمعت ما بين الوجودية، واللاأدرية، والعدمية، والجبرية مجتريًا بذلك فلسفة خاصة به تحاور وتثور وتمرد على كل القوالب الثابتة في حياة الإنسان.

تشكل تساؤلات الخيام الفلسفية عن الموت والحياة القطب الأكبر الذي تدور حوله الرباعيات، ولم تكن هذه التساؤلات لمجرد البحث عن أجوبة بقدر ما هي محاولة للتسامي والتنفيس عن حالة من الحيرة والعجز التي وصل لها في سعيه لإدراك هذه الحقائق، لقد «كان الخيام يجود على اشتغاله بالفلسفة والرياضيات، بتأملاته الروحية وانفعالات خاطره الفلسفية في قالب رباعيات بين الحين والحين، وأنه كان يصوغ هذه الرباعيات المعدودة، وهي مرآة نفس قلقة متفكرة، مثلما يصوغ الشعراء أشعارهم، ويدونها باسمه»^(٢) والظاهر أن الخيام لم يكن معنيًا بنشر رباعياته، بدليل أنه نظمها بالفارسية، ولو أراد لها الشيوع لكتبها باللغة العربية لغة العصر والعلم آنذاك، والتي كان يتقنها، وبها كتب جل مؤلفاته.

إن مهارة الخيام الفائقة تكمن في قدرته على تحويل أفكاره ومشاعره القلقة حول الوجود من موقف شخصي إلى موقف إنساني عام يبحث في مسألة الموت والحياة، وهو ما منح

(١) نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، شمس الدين الشهرزوري، (٢/٤٨ - ٥١).

(٢) دمي باخيام (لحظة مع الخيام)، (ص ٢٥، ٢٦)، نقلًا عن عمر الخيام، (ص ٣١).

الرباعيات الخلود والشيوع في الغرب والعالم العربي على نحو لم يتح لغيره من كبار الشعراء. والمتأمل في هذه الرباعيات يلحظ هذا الاستغراق الكامل في مسألة الموت والحياة، «كان يفكر دائماً في هاتين القضيتين حتى يمكن أن يقال إن فكره الشعري كان يدور عليهما»^(١)، ولكنه مع ذلك لم يفسد ماء شعره بالفلسفة وتعقيداتها، فقد كان يعرض هذه التصورات المجردة بعيداً عن كل التعقيدات الفلسفية ويقدمها في صور حسية غاية في البساطة، وهو ما جعلها سهلة التناول والمعانية، فهو حين يتحدث عن أصل الوجود الإنساني، نجده يتمثل نظرية المثل لأفلاطون^(٢) التي تجعل العالم الحسي الذي يظنه الإنسان عالمًا حقيقيًا مجرد وهم وغير حقيقي تخضع فيه الموجودات بما فيها جسد الإنسان للvirورة والتحويلات والفساد، أما النفس أو الروح فتقابل عالم المثل الحقيقي، فهي خالدة لا تتغير وتؤكدًا لهذه الفكرة يشبه الوجود بخيال الظل الذي يظهر في ضوء الشمس، لكنه لا يلبث أن يغيب بغياب الشمس، وكذلك الناس في هذا الوجود ما هم إلا محض خيال يظهرون ثم يختفون، كأن لم يكونوا وكأن الحياة في هذه المجرة لم تكن سوى وهم زائل:

ليس هذا الفلكُ الجاري الذي فيه اختلفنا

غير فانوسِ خيالٍ، شَبَّهاً منه عرفنا

هو فانوسٌ كأنَّ الشمس مصباحٌ له

وكأنَّ صُورٌ فيه أتينا وانصرفنا^(٣)

وما دامت الحياة وهمًا، وخيالًا، إذن كل ما فيها باطل لا يستحق العناء:

(١) محور الموت والحياة في رباعيات الخيام، يوسف بكار <https://alrai.com>

(٢) انظر: الجمهورية المدينة الفاضلة، أفلاطون، (ص ٣٢١).

(٣) ثورة الخيام، (ص ٢١١).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

باطل جسمك هذا، أيهذا الغافل
باطل هذا السِّمَّاءُ الذهبيُّ الحافل
وأُسْرنا برهة في دار كونٍ وفسادٍ
فاطرح الهم فهذا هو أيضًا باطلٌ»^(١)

ويظهر في الرباعية السابقة التقاء الخيام الواضح بالنصوص التوراتية:

«باطل الأباطيل قال الجامعة. باطل الأباطيل الكل باطل. ما الفائدة للإنسان من كل تعب الذي يتعبه تحت الشمس. دُور يمضي ودُور يجيء والأرض قائمة إلى الأبد. والشمس تشرق، والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تشرق. الريح تذهب إلى الجنوب وتدور إلى الشمال. تذهب دائرة دورانًا وإلى مداراتها ترجع الريح. كل الأنهار تجري إلى البحر والبحر ليس بملاّن. إلى المكان الذي جرت منه الأنهار إلى هناك تذهب راجعة»^(٢)

ولأن الحياة باطل الأباطيل كما ورد في التوراة، فجدير بالإنسان أن يزهّد فيها، وأن ينصرف عنها لا زهدًا فيها وإنما ليستمتع بما فيها من متع حسية بسيطة، وصاحب العقل الكامل هو من يدرك هذه الحقيقة، فلا ينشغل بهموم الدنيا وكدرها، بل يستمتع بالحياة قبل زوالها، وفي ذلك يقول:

ليس وجه الكون إلا نقشٌ وهمٍ وخيالٍ
والذي يجهل هذا ليس من أهل الكمال
فاقترب يا صاح واشربْ قُدح الجريال واطرب
وانسَ هذا النقشَ، وافرغ من خيالات المحال»^(٣)

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٥٨).

(٢) الكتاب المقدس، الجامعة، (ص ٩٧٢).

(٣) ثورة الخيام، (ص ٢٩٣).

فالإنسان لا يبقى على حاله التي خلق عليها وإنما هو صائر بموته إلى وجود جديد، وهي فكرة فلسفية قديمة تحدث عنها أفلاطون في نهاية كتابه «الجمهورية» حيث تحولت أورفيوس إلى بجعة، وثاميراس إلى بلبل، وآجاكس إلى أسد، وأجاممنون إلى نسر، وصار كلُّ إلى ما اختار في الحياة الجديدة^(١). ولفكرة التحولات هذه حضورها البارز في الثقافات القديمة في فارس والهند والصين. وحضور هذه الفكرة الممنهجة في الثقافة الإسلامية ربما كان بتأثير من تلك الثقافات التي كانت مسألة التحولات فيها مسألة راسخة. فقد ظهرت بمسميات عديدة كان أبرزها ما يعرف بالتناسخ والحلول، خاصة بعدما نشطت حركة الترجمة في النصف الثاني من القرن الأول واطلع العرب على كتبهم، وأخذت بها بعض الفرق والملل وجعلوها مراتب وأصنافاً، يقول البيروني: «قال بعض من مال إلى التناسخ من المتكلمين: إنه على أربع مراتب هي النسخ وهو التوالد بين الناس، لأنه ينسخ من شخص آخر، وضده المسخ ويخص الناس بأن يمسخوا قرده وخنازير وفيلة، والرسخ كالنبات وهو أشد من النسخ لأنه يرسخ ويبقى على الأيام ويدوم كالجبال، وضده الفسخ وهو للنبات المقطوف والمذبوحات لأنها تتلاشى ولا تُعقب»^(٢). أما في الموروث الأدبي، فقد ظهرت نصوص شعرية تمثلت فكرة التحولات التي تطرأ على الوجود الإنساني، وكان من أشهرها ما جاء في قصائد سقط الزند للمعري وذلك في دعوة منه للتأمل والتبصر والزهد في هذا الوجود، وقد بدا أثرها واضحاً في رباعيات الخيام المتمحورة حول فكرة الحياة والموت، يقول المعري:

خَفِّفِ الوَطءَ ما أَظُنُّ أديمَ الـ * أَرْضِ إِلا مِّنْ هذِهِ الأَجسادِ^(٣)

(١) انظر: الجمهورية، (ص ٤٧٤).

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة، البيروني، (ص ٤٨).

(٣) سقط الزند، المعري، القسم الثالث، (ص ٩٧٤).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

وَقَيِّحْ بِنَا، وَإِنْ قَدَّمَ الْعَهْمُ * سُدُّ هَوَانِ الْآبَاءِ وَالْأَجْدَادِ^(١)
ويقول في موضع آخر من اللزوميات مصورًا تحول الجسد بموته إلى طين يصنع منه فخار
يُأكل فيه ويُشرب:

فلا يمسّ فخارًا من العجز عائد * إلى عنصر الفخار، للنفع يضرب
لعل إناء منه يصنع مرة * فيأكل فيه من أراد ويشرب
ويحمل من أرض لأخرى وما درى * فواهاله بعد البلى يتغرب^(٢)

كما نجد صورًا لهذه التحولات في الحكايات الواردة في كتب التراث، ومنها على سبيل
المثال ما جاء في كتاب «سراج الملوك» للطرطوشي (ت: ٥٢٠ هـ) المعاصر للخيام، وكان قد
أنشأ كتابه رغبة في الإرشاد، ووعظ الحكام والولاة، وتحذيرهم من الاغترار بالدار الفانية، ولغاية
«تقديم دليل عمل من شأنه أن يفيد الحاكم السلطاني في ممارسته للسلطة»^(٣).

يروى الطرطوشي في كتابه «سراج الملوك» السبب وراء توجهه إلى التصوف والزهد وذلك
بعد دخوله بغداد عام ٤٧٦ هـ، والتقائه بأحد العراقيين، فيقول: «وهأنا أحكي لك أمرًا أصابني،
طيش عقلي، وبلبل حزمي، وقطع نياط قلبي، ولا يزال مرآة لي حتى يواريني التراب، وذلك أني
كنت يومًا بالعراق وأنا أشرب الماء، فقال لي صاحب لي، وكان له عقل: يا فلان، لعل هذا الكوز
الذي تشرب فيه الماء كان إنسانًا يومًا من الدهر، فمات فصارت ترابًا فاتفق للفخاري أن أخذ تراب
القبر وضربه خزفا، وشواه بالنار فانتظم كوزًا كما ترى، وصار آنية تمتهن ويستخدم، بعد أن كان
بشرًا سويًا يأكل ويشرب وينعم ويلذ ويطرب، فإذا الذي قاله من الجائزات، فإن الإنسان إذا مات

(١) سقط الزند، القسم الثالث، (ص ٩٧٥).

(٢) شرح اللزوميات، المعري، (١/١٠٦).

(٣) الآداب السلطانية، عز الدين علام، (ص ٤٠).

عاد ترابًا كما كان في النشأة الأولى، ثم قد يتفق أن يحفر لحدده، ويعجن بالماء ترابه، فيتخذ منه أنية تمتهن في البيوت، أو لبنة فتبنى في الجدار، أو يطين به سطح البيت، أو يفرش في البلد فيوطأ بالأقدام، أو يجعل طينًا على الجدار، وقد يجوز أن يغرس عند قبره شجرة فيستحيل تراب الإنسان شجرة وورقًا وثمرًا، فترعى البهائم أوراقها، ويأكل الإنسان ثمرها، فينبت منها لحمه، وينشر منها عظمه، أو تأكل تلك الثمرة الحشرات والبهائم، فبينما كان يقتات، صار قوتًا، وبينما كان يأكل صار مأكولًا، ثم يعود في بطن الأرض رجيعًا، فيقذف في بيت الرحاضة، أو بعرا ينبذ بالعراء، ويجوز إذا حفر قبره أن تسفى الرياح ترابه، فتتفرق أجزاءه في بطون الأودية والتلول والوهاد، أليس هذا ما أذهل العقول، وطيش الحلوم، ومنع اللذات، وهان عنده مفارقة الأهلين والمال»^(١)

شكلت هذه الحادثة منعطفًا حادًا عند الطرطوشي دفعته إلى تبني فلسفة جديدة هي فلسفة الزهد في الدنيا، والانصراف عن شهواتها وملذاتها ما دام مصيره أن يصير كوزًا أو لبنة، وهو ما أكسبه الجرأة في قول كلمة الحق في وجه الحاكم ونصحه ليتعظ ويرتدع، ولكن في حالة الخيام نجد أن هذا المصير يدفعه إلى اتجاه مختلف، فما دامت الدنيا إلى زوال، والحياة إلى موت فليستمتع المرء، ويقتنص اللحظة الحاضرة ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، وهو ما يظهر في الرباعيات التي تدعو إلى التمتع بالخمير والمرأة على نحو مطرد.

ويستعين الخيام في صياغة تصوراته الفلسفية عن تحولات الجسد بعد الموت بما استعان به المتصوف العراقي في نصحه «للطرطوشي»، فالرباعيات تلح على استحضر صورة الخزاف وصناعته الأكواز والجرار في سلسلة من المشاهد التي تتجلى فيها صور التحولات التي تصيب جسد الإنسان بعد الموت. فنجد تارة يلجأ إلى عالم المصطنعات من الجمادات الذي تمثله الفخاريات،

(١) سراج الملوك، الطرطوشي، (ص ٩٩-١٠٠).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

وتارة أخرى يلجأ إلى عالم الطبيعة، الذي تمثل في النبات، وفي هذين العالمين؛ عالم الخزف، وعالم النبات يتأمل الخيام عناصر متعته، ممثلة بجام خمر تطرب لها روحه، ويرتاح بها عقله من كدر دنيا الوهم، لذلك لا يغفل أن يختم غالبية رباعياته بدعوة صريحة للتمتع باللحظة الحاضرة بملئها قبل فوات الأوان، وهو ما تكرر في الرباعيات حتى صارت هذه الدعوة كاللزامه لها.

* أضرب التحولات عند الخيام:

يتأمل الخيام بدقة شديدة مصير الإنسان والتحول التي تصيبه بالموت، وقد جاءت في رباعياته على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أن جسد الإنسان سيتحول ليكون جسمًا لغيره من البشر، وهو تصور لم يرد في النصوص الشرعية ما يوافقها، وهذه صورة لم ترد في ديوان الخيام إلا في موضع واحد - حسب ما رأيت - حيث يتخلق من رفاة من مات من البشر طين يخلق منه إنسان آخر:

كان من قبلك في الدنيا رجالٌ ونساءٌ

زينوا الآفاق، كالأنجم لاحوا وأضاءوا

سوف يغدو جسمك المختال طينا، فهو طينٌ

كان جسمًا لألوف الناس من قبلك جاءوا^(١)

أما الضرب الثاني: فإن جسده سيتحول ليكون ترابًا بيد الخزاف؛ ليجبل ويصنع منه كوزًا أو جرة أو غيرها، وهو ما لا يتناقض مع حقيقة أن الإنسان خلق من تراب وإليه يعود، ولذلك فإن الخيام ما نظر إلى الطين في كف الخزاف إلا وظنه طين أبيه:

انظر الكوآز في معمله عن كئيب

مبدعًا من طينه كل طريفٍ مُعجِبٍ

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٢٢).

كلما أبصرتُ كوزًا - وإن كان الغبي

لا يرى شيئًا - أرى في كفه طينَ أبي^(١)

والضرب الثالث: ينضوي تحت تحولات الجسد إلى تراب ينمو فيه الزرع فيغتذي منه

وينمو فيه، ولا يتنافى هذا التصور مع التصورات الدينية.

يا لزهريٍّ مونيٍّ رفَّ على شطاء الغدير

أتراه قد نما فوق حدودٍ وثورٍ؟

فتيقظ، لا تطأه باحتقارٍ وغرور

فلقد أينع من تربةٍ وجه كالزهور^(٢)

والضربان الأخيران مما يدخل ضمن ما يسمى بالفسخ ويقصد به انتقال النفس إلى نبات،

أو الرسخ وهو انتقالها إلى جماد كما قال به بعض التناسخية، وهما مما لا يدخل في التناسخ

الباطل^(٣)، وقد بدا جليًا أن رباعيات الخيام قد راوحت بين هذين الضربين على نحو مطرد، ولم

تذهب إلى رسم صور التحول إلى حيوان أو ما يسمى بالمسخ.

أما اتهام بعضهم للحكيم [عمر الخيام] أنه كان تناسخيًا مستنديًا بمقالتهم تلك إلى ما

يرى أن مدرسة في نيسابور كان قد أصابها الخراب، وكان هناك جمع من الناس يشتغلون في

ترميمها، وحدث أن تسمر أحد الحمير التي تنقل الأجر (اللبن = الطوب) وأحجم عن الدخول

إلى المدرسة، ولم يجد معه الزجر، فإذا بالخيام يقوم ويقرأ هذه الرباعية في أذن الحمار، فما كان

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٢٨).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٣٠).

(٣) يرى من مال إلى القول بالتناسخ أن تحول الجسد البشري إلى تراب أو نبات لا يخالف النص

الشرعي، وذلك خلاف التحول إلى جسد إنسان آخر أو حيوان.

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

منه إلا أن يستجيب ويدخل موصلًا حملة:

يا من راح وعاد حيوانا ضالا

قد ضاع اسمك بين الأسماء

اكتملت الأظافر فصارت حوافر

واستحالت اللحية في الدبر ذبلا

وقد تفضل الخيام قائلاً بعد الاستفسار منه: إن الروح المتعلقة الآن بجسم هذا الحمار، كانت سابقاً روح مدرس مقيم في هذه البقعة، ولأنها لم تعرج وبقيت في الحضيض، وعلى هذا الحال فإن الجحيم عند البعض ليس سوى هذا، فقد استحي أن يدخل، ولكنه سرعان ما دخل حين سمع كلام من يعرفه^(١) فهذه الرواية من الأخبار التي يشكك في صحة نسبتها إلى الخيام؛ لمنافاتها ما عرف به الخيام من رجاحة عقل واستقامة، ومنهم من يرى أن الخيام إنما أراد السخرية منهم ومن نفسه، «وما نخال الخيام إلا قد غلبه عفريت السخر في تلك اللحظة فسخر بنفسه وسخر بمريديه، وقال لهم إنهم كلهم يدخلون الدار ويحملون الأسفار»^(٢) ومع ذلك فإن هذه الحكاية تكشف الكثير مما كان يشاع عن مذهب الخيام الفكري من اتهام له بالكفر والزندقة.

* الصورة الخيامية للتحولات:

لظالما اقترنت الفلسفة بالشعر من حيث اشتراكهما في التأمل واللغة، أو كما يقول هيدغر: «إن كل تفكير تأملي يكون شعراً، وإن كل شعر يكون بدوره نوعاً من التفكير» وقد كانت غاية الخيام في رباعياته تحصيل المعارف الغيبية في الموت والحياة والوجود عامة من خلال التأمل،

(١) موسوعة الخيام، (ص ٨٧).

(٢) مصادفات في الطريق، العقاد، مجلة الرسالة، سنة ١٤، العدد (٦٧٥)، ١٠ حزيران ١٩٤٦م.

وكان لا بد له من أن يلجأ إلى المعلوم الذي يدرك بالحس ليصل إلى المجهول، إذ «لا شيء في العقل لم يدخل بادئ الأمر من سبيل الحواس بوجه ما، وليست حالاتنا في ما تناول التفكير بمعزل عن ذاك الحسي الأسر، لذلك نعبر عن المجرد في حدود الجسم، وتصور غير المألوف بوساطة المألوف، ونعبد غير الحسي بحدود حسية»^(١) وقد أدى ذلك إلى غلبة الصورة الحسية التي صاغ الخيام من خلالها تصوراته الفلسفية عن الوجود، والموت والحياة، حيث يكون التمثيل الحسي أحد طرفي الصورة الفنية، مستمدًا عناصره من عالمي الفخار والزرع، أما طرفها الآخر فهو التمثيل العقلي.

أولاً: عالم الفخاريات:

- الخزاف جاهلاً

يلح الخيام في رباعياته على صورة تحولات الطين التي نجد أصولها في النص الديني الذي يبين حقيقة خلق الإنسان، في قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ ﴾ [الرحمن: ١٤]، ومصيره الذي سينتهي إليه في قوله تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾ [طه: ٥٥]، وقد تكررت صورة الفخاريات في ست وعشرين رباعية من الديوان المعني بالدراسة، حيث يعاين الخيام فيها تحولات الإنسان الذي خلق من تراب كيف يعود مرة أخرى إلى أصله الطيني بالموت، ومن ثم يتحول على يد خزاف حاذق إلى فخارة، أو كوز، أو لبنة، أو جرة، وهي صورة حسية تنهض على تصورات فلسفية نفسية عميقة في الحياة والموت:

ولقد شاهدت خزافاً دؤوباً لا يني

يركل الطين على الدكة كالمتمتهن!

وإذا بالطين يشكو بلغاه قائلاً:

(١) الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، (ص ١٢٩).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

كنتُ يوماً مثلك اليوم، فأسجح وارعني!^(١)
نلاحظ في هذه الرباعية حضور الذات المتكلمة «شاهدتُ»، ثم نرى الخزاف يركل الطين، وإلى هنا تبدو الصورة واقعية تماماً بكل عناصرها، لكن النهاية تمثل الانتقال إلى الخيال الفعال الذي يقبل المشهد صورة ومعنى، وهو ما يتمثل في الخطاب الذي تمارسه كتلة الطين احتجاجاً على فعل الخزاف الذي يمتهنها، فيكون الخطاب «كنت مثلك» إنساناً فعليك أن تعاملني باحترام. هذا نص يحوله خطاب الطين للخزاف من مجرد مشهد حقيقي في صورته الأولى إلى مشهد يمثل رؤية فلسفية ينطقها الطين الذي كان وتحول. ولعل القارئ المتأمل يدرك فعالية القوة المخيلة عند الخيام التي تجعله يعاين صورة الذي كان، وليس صورته الراهنة بيد الخزاف حسب، وهي صورة مثيرة معبرة عن رؤية مدهشة تجاوز ما يقع تحت حاسة البصر إلى رؤية بقوة الخيال لما كانه الطين، وأن تشكيل الصورة في الرباعية تتقاطع فيها الأبعاد الحسية الماثلة بفعالية الإدراك الذي يحيلها إلى فكرة وجودية تنبثق من المشهد الماثل. وهذا ما يتكرر عشرات المرات في الرباعيات معبراً عن موقف من الوجود الذي يتشكل من سلسلة تحولات تصيب التراب، مادتنا التي كَوَّنَّا منها، ونعود إليها على نحو دائري يرسخ فكرة العود الأبدي.

هذه الصورة والرؤية تتكرر في الرباعيات بتنوعات مختلفة متعددة، ولكنها لا تفارق الفكرة المحورية عند الخيام التي لا تنفك عن صور التحولات وكيفية رؤيته لها وتعبيره عنها، فحين نقرأ الرباعية التالية:

إنني حطمت دنأً للحميا موهنا
ثملاً كنتُ فكان الفعل مني أرعنا
فسمعت الدن يشكو قائلاً: يا ابن الفنا

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٢٨).



إننا مثلك كنا وستغدو مثلنا^(١)

نرى كيف تغير المشهد، فقد أصبح الفاعل المتكلم نفسه وليس الخزاف، كما في الرباعية السابقة، وقد كان ثملاً فحطم دنّ الخمر الذي نطق شاكياً هذا الفعل من الكائن الأخرق الفاني وذكره بأنه سيكون ذات يوم دنّاً مثله الآن.

ويعود الخيام في رباعية أخرى لخطاب الكواز:

أيها الكواز، أمسك وارتدع إن كنت تفهم

كم إلى كم تزدري طين الوري لا تتأثم؟

أنت في الدولاب تلقي كف كيخسرو المعظم

وأسارير فريدون، فماذا تتوهم؟^(٢)

لكنه هنا يوجه تأنيباً للكواز الذي يزدري طين البشر معبراً عن الإحساس بأن لا قيمة للعظمة، فكل ذي شأن عظيم فيها سواء أكان رفات الملك أو السلطان يصير طيناً يمتهن، فيلطم ويركل في مصنع الخزاف ليصيرّه في النهاية فخارة أو كوزاً.

وتتكرر هذه الصورة الفكرة مرات عديدة عند الخيام، فهو يتأمل فعل الخزافين بالطين، فيذهب إلى تأنيبهم مرة، ويخاطبهم أخرى مظهرًا حقارتهم في تعاملهم مع طين البشر يقول:

شفت في بعض المباني رجلاً فرداً حقيراً

يركل الطين برجليه امتهاناً وغرورا

فسمعت الطين نادى بلسان الحال: مهلاً

أنت أيضا ستقاسي مثلي الركل كثيراً^(٣)

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٢٦).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٢٩).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

نلاحظ في الرباعية التالية تكرار الفكرة الواردة في الرباعيات السابقة، وهي تدور على امتهان طين البشر المتحول من تراب العظماء، والذين غدوا في يد الكواز مجرد طين لا يقيم له وزناً ويعامله باحتقار، وأن جرار الكواز تشكو فعله إلى الآخرين؛ الجرة تشكو إلى مشتريها ما فعل الكواز بها حيناً، وتؤنبه على فعلته أحياناً أخرى مؤكدة أن الكواز سيكون مصيره ذات يوم مصير الطين الذي يركله ويصنع منه جواره.

إنني ابتعت من الكواز كوزاً ذات مرة
فحكى لي الكوز ما لاقى وأفشى لي سره
قال: إني كنت سلطاناً من العسجد جامي
وغدوت الآن للخمار يا ويلتي جرة^(١)

- الكوز عاشقاً ومعشوقاً

وفي مجموعة أخرى من الرباعيات يتأمل المتكلم العناصر الجمالية في الكواز، فيرى أن الكوز صنع من طينة عاشق حزين شغف قلبه بالمحبوب، فمات عشقاً، وصار تراباً، ومن ثم حوله الكواز إلى كوز، عروته ذراع هذا العاشق التي طالما طوقت جيد الحبيب.

كان هذا الكوز مثلي، عاشقاً جدّ كئيب
سحرته طرّة المحبوب بالحسن العجيب
وتأمل عروّة في جيده مونقةً
فقد كانت ذراعاً طوقت جيد حبيب!^(٢)

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٢٩).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٢٧).

(٣) المصدر السابق، (ص ٢٢٦).

وثمة صور مشهدية تمثل حالاً من التخيل البعيد في التعامل مع الكوز باعتبار ما كان، ففهمه فهم معشوق يدعو للتقيل، وهو يشخص في ذات تمتلك القدرة على وعظ المقبل الذي سيصير إلى ما صار الكوز إليه.

بفم الكوز ألصقت فمي أشفي الغليلا
أبتغي منها التي تنفحني العمر الطويلا
فحككت لي بلسان الحال هذا السر همساً:
إنني عشتُ كما عشتَ.. فعاشرني قليلاً^(١)

هذا الوعي الخيامي الشديد بحتمية التحولات التي تطرأ على الموجودات دون استثناء دفعه إلى تشكيل الصورة المبنية على المفارقة التي تؤكد حقيقة «أن الطبيعة ليست مجرد وجود، بل هي صيرورة، وأنها - أي الطبيعة - عملية جدلية قانونها الخلق المتواصل والإفناء المستمر في الوقت نفسه، والإنسان فيها ليس سوى شكل مخلوق يطاله هذا القانون القائم على الخلق والإفناء»^(٢). ويعتمد في بناء المفارقة على تجاوز المتناقضات؛ فالكواز يخلط في صناعة الكوز بين طين رفات الملك وطين رفات الشحاذ، وهو ما يعمق من مأساة الإنسان في هذا الوجود:

نابني في معمل الكواز فكرٌ في الأمور
ههنا الأستاذ يجثو عند دولا ب يدور
منشئاً للكوز رأساً ويداً - يا للجسور
من محيا ملك أو كف شحاذ فقير^(٣)

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٧٥).

(٢) نظرية المفارقة، خالد سليمان، (ص ٦٣).

(٣) ثورة الخيام، (ص ٢٢٧).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

إن التنافر الشديد في هذه المفارقة لا يقف عند حدود المنزلة والمكانة لكل من الملك والشحاذ بل هو يتعدى الظاهر إلى باطن المشاعر والأحاسيس، فالتنافر الشديد بين الإحساس بالكبرياء والإحساس بالامتهان، والموت الذي يجمع بين هذه المتناقضات يعمق من حس المرارة بعيشة الحياة، فالفناء يلحق الإنسان إن عاش زمنًا طويلاً أو قصيراً، ويلحق بمحيا الملك التي طالما تسامت عزاً وكبراً ويبد الشحاذ التي طالما امتدت ذلاً وسؤالاً ليساوي بينهم في نهاية الأمر؛ فكأن كل ما يحصله المرء من دنياه باطل وقبض ريح لا قيمة له ولذلك يقول في موضع آخر:

إن تعش قرناً أو ألفين في دار الفناء
فستلقى خارج المنزل من غير مراة
ولتكن شحاذ سوق أو أمير الأمراء
فكلا سعريهما في آخر الأمر سواء^(١)

إن هذه التصورات عن الفناء الإنساني جردت الخيام من الإحساس بجدوى الحياة وقيمتها، فإذا به يستصغر كل عظيم إذ يقول:

افرض الدهر بما تأمر مراً... ثم ماذا؟
وافترض أن قد قرأت الكون سفيراً... ثم ماذا؟
هبك قد عشت سعيد القلب عصراً... ثم ماذا؟
ثم بعد العصر عصراً، أو فدهراً... ثم ماذا؟^(٢)

ويتشابه هذا التصور مع ما جاء في «سراج الملوك»: «وقال مالك بن أنس رضي الله عنه: بلغني أن

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٥٦).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٥٥).

ملكًا من ملوك بني إسرائيل ركب يومًا في زي عظيم، فتشرف له الناس ينظرون إليه أفواجًا حتى مر برجل يعمل شيئًا مكبًا عليه لا يلتفت إليه ولا يرفع رأسه، فوقف الملك عليه وقال: كل الناس ينظرون إلي إلا أنت! فقال الرجل إني رأيت ملكًا مثلك وكان علي هذه القرية، فمات هو ومسكين فدفن إلي جانبه في يوم واحد، وكنا نعرفهما في الدنيا بأجسادهما ثم كنا نعرفهما بقبريهما، ثم نسفت الريح قبريهما وكشفت عنهما، فاختلطت عظامهما فلم أعرف الملك من المسكين، فلذلك أقبلت على عملي وتركت النظر إليك»^(١).

وإذا كانت غاية الطرطوشي في تحولاته نصح الملوك والأمراء ليتعظوا ويزهدوا في الدنيا، فإن للخيام غاية مغايرة يدعو فيها إلى التمتع في حياته وفي اللحظة الحاضرة قبل أن يصير جرة تباع وتشتري في الأسواق:

ما لنا بالله أسرى بيد العقل العقام؟

ما حياة المرء يومًا واحدًا أو ألف عام؟

فافتح الراقود واملأ من رحيق الراح جامي

قبل أن نصبح في السوق جزارًا للأنام»^(٢)

ومن صور التحولات الأخرى التي يبالغ بها في تنفيه الوجود صورة تحول الأحياء والحسان إلى تراب تفحصه رجل حيوان، أو أن يتحول ذوو السلطان والجاه إلى لبنة في جدران القصور، وهي صور كفيلة بدفع المرء إلى التأمل والتفكير في هذا المصير القدرى:

قف تأمل في تراب تحت رجل الحيوان

كان أطراف الأحياء وأعطاف الغواني

(١) سراج الملوك، (ص ٤٦).

(٢) ثورة الخيام، (ص ٢٩٤).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

كل آجرة طين في ذرى هذه القصور
لهي كف لمليك أو جبين لوزير^(١)
وقد وظف الطرطوشي هذه الصورة في كتابه سراج الملوك لغاية تنفيه الحياة الدنيا، والزهد
فيها: «وروي أن رجلين تنازعا في الأرض، فأنطق الله لبنة من جدار تلك الأرض، فقالت: إني
كنت ملكاً من الملوك، ملكت الدنيا ألف سنة، ثم مت وصرت رميمًا ألف سنة، فأخذني خزاف
واتخذني خزفًا، ثم أخذني وضربني لبنًا، وأنا في هذا الجدار كذا وكذا سنة فلم تتنازعا في هذه
الأرض؟»^(٢).

ولا يتورع الخيام وهو يناقش قضية الموت في خزفياته عن السؤال عن كنه أفعال الخالق في
الإحياء والإماتة:

أنا إن كنتُ فريد الحسن، موفور الشباب
وردة خدي، وسروًا قامتي، غصًا إهابي
فلماذا ليت شعري زان خلقي واعتنى بي
مذ جلاني الصانع السرمد في ملهى التراب؟^(٣)

ونجده في مقطعة أخرى يشبه موت الإنسان الذي أبدع الخالق صنعه وصوره فأحسن
تصويره، بجام أتقن الخزاف صناعته حدّ أنه جعل يقبله سبعين قبلة كلفًا به، لكنه ما لبث أن ألقى
به إلى الأرض وحطمه دون بيان سبب أو علة:
هو جامٌ أعجب العقل به حتى تدلّه

(١) سراج الملوك، (ص ٢٣٠).

(٢) المرجع السابق، (ص ٢٠٧).

(٣) ثورة الخيام، (ص ٢٠٧).

ولقد قبله من كلفٍ سبعين قُبلة!

يا لخزاف القضا، يبدع جامًا مثل هذا

وتراه يضرب الأرض به من غير علة!^(١)

إن التمثيل الحسي لقضية وجودية غاية في العمق هي قضية الحياة والموت يضاعف من حس المتلقي بالحيرة من خلال العملية الإدراكية التي تربط ما بين الفكرة الفلسفية وصورة الخزاف وهو يحطم تحفته التي أتقن صنعها، هذا الوضوح الحسي في الصورة يحدث أثره العميق في نفس القارئ ذلك أن «أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردّها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم. نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من وجهة النظر والتفكير في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا «ليس الخبر كالمعاينة» ولا الظن كاليقين»^(٢).

لقد نجح الخيام من خلال الصورة الحسية في الكشف عن عبثية الحياة وفق تصوراته الخاصة. وقد يتجاوز الأمر من مجرد السؤال إلى النقد والإنكار؛ فيشبهه حادثة موت الإنسان بكأس متقنة الصنع حسنة الصورة حتى من فقد عقله لا يستطيع من شدة حسنها أن يسحقها:

هي كأس حسنت صنعًا، فما أرشقها!

يا ترى هل يملك السكران أن يسحقها!

كم خدود لغوان، ونهود وقدود

(١) ثورة الخيام، (ص ١٠٠).

(٢) الجرجاني، أسرار البلاغة، (ص ١٠٥، ١٠٨).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

حبُّ من ألفها، أو حقد من مزقها؟^(١)
ونجده في موضع آخر يؤكّد عبثية البحث عن جواب لهذا السؤال إذ يرى أن فناء الوجود
بعد إيجاده وإتقان صنعه مما لا يقاس بعقل ولا منطق:
رب طاس ذهبي - كيف أسرى في البداية؟
وأساس محكم - كيف سيهوي في النهاية؟
ذاك سر ليس يُدرى بقياس وعناية
لا ولا يوزن في ميزان عقل ودراية^(٢)
إن الفكرة التي لا يتقبلها عقل الخيام تكمن في هذه التحولات التي تفضي إلى العدم، والتي
لا يجد لها تعليلاً منطقيًا برأيه، فإذا كانت أصغر الموجودات وأحقرها شأنًا (قطرة، ذرة، بقعة)
تعرف من أين أتت وإلى أين تنتهي، فمن باب أولى أن يعرف الإنسان من أين أتى وإلى أين
يذهب، فيقول:

قطرة كانت من الماء إلى البحر مضت
ذرة كانت من الأرض إلى الأرض انتهت
فأجيني، جئت هذا الكون من جراء ماذا؟
بقعة جاءت فطنت، ظهرت ثم اختفت^(٣)
وقد أثارَت هذه التساؤلات الفلسفية الكثيرين، وجعلت الخيام عرضةً للاتهام بالكفر
والزندقة، وإن كان هناك من برر تساؤلاته باعتبار أنه «كان فيلسوفًا حرًا يطلق لخياله وبنات

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٠٨).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٠٨).

(٣) المصدر السابق، (ص ٢٠٧).

أفكاره العنان، يصول ويجول، متسائلاً بحرية مطلقة عن الأفكار الفلسفية العميقة، التي شغلت وما تزال البشرية جمعاء، وقضايا الكون والوجود، والموت والحياة، والفناء والخلود، والجنة والنار، والثواب والعقاب، وباحثاً عن أجوبة لأسئلة أرقته وقصّت مضجعه^(١) وفي المقابل وجد من الباحثين من أنكروا هذه الرباعيات باعتبارها لا تتسق مع ما عرف من سيرة الخيام المطبوعة على الزهد والدين، ومن الباحثين من اتخذ موقفاً وسطاً فعدّ أن هذه الرباعيات التي قالها الخيام في مرحلة مبكرة من حياته اتسمت بالشك والحيرة، ثم تبعتها مرحلة الإيمان والرجوع إلى الله ويؤكدونها برباعياته التي قالها في الندم والتوبة. وما يهمنا في هذه الدراسة قراءة التحولات الترابية في الصورة الخيامية بعيداً عن السياقات الأخرى.

ثانياً: عالم الزرع:

أما الصورة الأخرى للتحولات التي تصيب الإنسان، فعناصرها مستمدة من عالم الأحياء في الطبيعة، فكما أن جسد الإنسان سيصبح تراباً يصنع منه الفخار، كذلك قد يتحول هذا الجسد بعد موته إلى تراب ينمو فيه الزرع ويغتذي به. وقد تكررت هذه الصورة في خمس عشرة رباعية رسمت فيها صورة التحولات التي تطرأ على الزرع الذي نما فوق ثرى من مات من البشر، مصوراً قصر الحياة الإنسانية، وسرعة زوالها:

وردةً قصت حديثاً للصبأ وانتفضت

نضت الثوب صباحاً، ثم مالت فقضت!

يا لغدر الدهر، في عشرة أيام قصار

برعمًا صارت، فصارت وردة، ثم مضت!^(٢)

(١) عمر الخيام: الفيلسوف المظلوم، بسام ربابعة، (ص ١٤٥ - ١٦٨).

(٢) ثورة الخيام، (ص ٢٣١).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

وهي صورة مستمدة من النص القرآني، إذ يقول ﷻ: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]؛ فالتمثيل القرآني يقدم صورة حسية تمثلت بالتحول السريع الذي يطراً على النبات حتى يصير حطاماً، فكأنه الحياة في سرعة زوالها، وقد تكررت هذه الصورة في غير موضع في القرآن بداعي المشابهة بين حياة الإنسان والزرع في التحولات من ضعف إلى قوة إلى ضعف. وقد شكلت هذه النصوص مادة محورية في تأملات الخيام الوجودية في مصير الإنسان إذ تقترن هذه التحولات الطبيعية بموت الإنسان. فكما أن الورد يزهر وتضوع رائحته أوان تفتحه، حتماً سيأتي عليه حين يغيب في الأرض ويفنى:

انظر الوردة فكّت جيها ريح الصبا

فانتشى البلبل وجدًا، وتغنى طربا

اجلس الآن إلى الورد، فكم من مرة

خرج الورد من الأرض وفيها احتجبا^(١)

يصور الخيام في رباعياته دورة الحياة التي لا تتوقف، فموت الإنسان يزيد من خصوبة الأرض، فكأنه بذرة مخفية في التراب سرعان ما تنتج حياة جديدة، فموت الإنسان ميلاد لحياة جديدة:

يا فؤادي، إن هذا الدهر يوليك الشجن

وستقلو هذه الروح غدا هذا البدن

فاجلس اليوم على الخضرة وانعم بهواك

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٣١).



قبل أن تزدهر الخضرة يوماً من ثراك^(١)

وقد ينمو الزرع فوق ثرى عاشق روى الأرض بدمه، فأنبتت أزهار شقائق النعمان وهي أزهار ضعيفة لا تعيش طويلاً، فكأنها تتماهى في حياتها القصيرة الجميلة مع حياة العاشق القصيرة، مع ما تختزنه هذه الزهرة من حمولة أسطورية مرتبطة بالميثولوجيا الإغريقية التي جعلت من ظهور شقائق النعمان في كل ربيع مشهداً متكرراً يحيي ذكرى موت أدونيس العاشق المغدور الذي كُتب عليه أن يبقى مرهوناً بالتحويلات التي يمر بها كل عام متنقلاً بين عالم الأحياء وعالم الأموات. وفي المقابل يتأمل زهرة البنفسج التي تظهر أيضاً في الربيع لكنها سرعان ما تختفي آخره، فإذا بالشاعر يتخيلها كيف كانت في أصل وجودها حبة خال في وجه حسناء ماتت وصارت تراباً:

كلما شاهدت في البطحاء أزهار الشقائق

فتذكر أنها قد نبتت من دم عاشق!

وتأمل هذه الزهرة من هذا البنفسج

فهي خال كان في خد المليح^(٢)

هذه صور يخلقها الخيال في تأمله للتحويلات التي يراها ماثلة في الطبيعة، فشقائق النعمان نبتت من دم عاشق، والبنفسج كان خالاً في خد فتاة جميلة، هذه رؤية تتم بالخيال الذي يرى ما يقع تحت البصر الحسي، بل يجاوز ذلك إلى رؤية صور حسية مخلقة من الخيال الذي ينتج الصور الخاصة به والتي تتشكل بفعل فكرة التحويلات التي تسيطر على رؤى الخيام، فهو يتأمل الطين بشراً في يد الخزاف، ويدرك حوار الأكواز مع صانعها، ويمضي ليتأمل صور النبات التي

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٧٦).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٣١).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

تمثل شكلاً آخر من التحولات التي تصيب البشر. وهو لا يقف عند حدود عرض الصور، بل يربطها بالفكر الفلسفي الذي يجاوز هذا كله إلى طرح أسئلة الوجود التي تتمحور حول آنية الوجود الإنساني وتحولاته الترابية؛ تحولاته إلى التراب وفيه ومنه. هذه الفكرة قارة في النصوص الدينية والأسطورية التي أرقها الوجود الهش للإنسان وعودته إلى المادة الأولى التراب. إن الخيام يعي هذا كله ولكنه يشكله في صور فنية مدهشة خاصة به جعلت رباعياته نموذجاً فذاً للتعبير الحسي عن أكثر الأفكار تجريداً، وعلى نحو كانت عيون الخيال التي تعمق الرؤيا والرؤية معاً لترينا أن وردة حمراء نمت بصفقة نهر ما هي إلا شفاة فتاة جميلة، وأن الكوز ما هو إلا تراب الملوك والشحاذين يمزج بفضاظة، وأن صورة الكوز وأعضائه ما هي إلا فم حبيب، وعروته ما هي إلا يد عاشق.

إن مما امتاز به الخيام هو قدرته على صياغة أفكاره الفلسفية بلغة شاعرية لا بلغة فلسفية، فوعيه العميق بجمال الطبيعة سريع التحول دفعه إلى ربطه بالجمال البشري الزائل، ورغم ما تتضمنه الصورة الزراعية من جمال ورقة إلا أنها تنطوي على دلالة غاية في الألم والقسوة، فهو حين يرسم صورة الزهر النابت على ضفة الغدير مع ما فيه من جمال ووداعة، لا يلبث أن يعود ويذكر المتلقي بحقيقة التراب الذي نما فيه هذا الزهر، فيتساءل ما إن كان هذا الجمال قد نما وتغذى من حدود وثغور حسان قد واراهن الثرى.

بالزهر مونتق رف على شط الغدير

أتراه قد نما فوق حدود وثغور؟

فتيقظ، لا تطأه باحتقار وغرور

فلقد أينع من تربة وجه كالزهور^(١)

(١) ثورة الخيام (ص ٢٣٠).

وفي الرباعية مثلاً يبدو تأثير الخيام الواضح بالمعري حين ينصح بالترفق في مشيته على الأرض^(١):

خفف الوطاء ما أظن أديم * الأرض إلا من هذه الأجساد^(٢)
ونجده في موضع آخر يرسم هذه التحولات التي هي سمة الوجود كله، فالأرض تشرق
بالخضرة، والدهر يصحو بعد هجوعه، وكذلك الإنسان إن مات أينع من ثراه الروض وأزهر،
وما دام الأمر صائر إلى زوال فليتمتع بالحياة والملذات قبل الفوات:

غسل الغيم حدود الربيع في وجه الربيع

وصحا الدهر الكسير القلب من بعد هجوع!

فاشرب الراح مع الغادة في الروض على

ذكر من فوق ثراه أينع الروض يضيوع^(٣)

وذات المعنى يتكرر في رباعية أخرى، ولكنه يجعل من المدام سببا في كمال العيش الهانئ،
فيقول:

عادت السحب على الأعشاب تبكي هاميه

(١) انظر على سبيل المثال: المقارنة بين المعري والخيام، الصراف، أحمد، مجلة المجمع العلمي العربي، مج ١٠، ج ٩، المجمع العلمي العربي، ١٩٣٠م، (ص ٥٣٧-٥٦١)، المعري والخيام نظرة مقارنة، عطا الله، هيلانة، المعرفة، وزارة الثقافة، س ٣٤، ع ٣٨٩، ١٩٩٦م، (ص ٢٢١-٢٣٧)، تأثير المباني الفكرية لأبي العلاء المعري والخيام في نمط حياتهما المختلفة (رؤية فلسفية أسطورية)، الموسوي، رقية سادات مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، الجامعة الإسلامية، ع ٥٣، ٢٠١٩م، (ص ٦٨٩-٧١١).

(٢) سقط الزند، القسم الثالث، (ص ٩٧٤).

(٣) ثورة الخيام، (ص ٢٧٥).

تحولات التراب في رباعيات عمر الخيام...

أفيحلو العيش من دون المدام القانيه؟
هاهي الخضرة ذي نزهتنا، نزهة مَنْ
سوف تغدو يوم تغدو من ثرانا زاهية؟^(١)
ولا تكتمل الصورة الزراعية عند الخيام إلا بدعوته إلى شرب الخمر، فيقول:
دونك الكأس، ففي اللحد ستلقى مفردا
مفردًا، دون أنيسٍ أو قرينٍ أو خليل
هاكه سرًا مصونًا، لا تُدعُه أبدًا:
أبدًا لا تُزهر الوردة من بعد الذبول^(٢)

والطريف في ذلك أن صورة تحولات الجماد جاءت مقرونة بالبدان، كما سبق وبينت الدراسة، في حين غلبت على تحولات النبات أن جاءت مقرونة بالخمر، وهو ما عرّضه للاتهام بالمجون والفسوق، ولكن من النقاد والدارسين من يرى أن خمرة الخيام كخمرة المتصوفة متعالية على الخمرة الحسية المسكرة، ومكتنزة بالمعاني والدلالات الروحية، وهي أشبه بخمرة ابن الفارض. ومنهم من أخذ يقارن بينها وبين خمرة أبي نواس، ولكن للعقاد رأيًا مخالفًا، فالخيام في رأيه «يطلب اللهو بالخمر والغزل لأنه طلب ما هو أعلى من ذلك في دنياه فلم يجده، ولم يخطر له رجاء وجوده، طلب الحقيقة وطلب أسرار الحياة وطلب النفاذ إلى ما بعد الموت فلم يصل إلى قرار مقنع مريح. فهو من ثم يطلب الخمر والغزل ليتسلى عما هو أعز وأعلى ولكنه مفقود في دنياه»^(٣) فخمرة الخيام خمرة فلسفية فأمام كل هذه التحولات والألغاز الوجودية

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٧٦).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٨١).

(٣) نفس ابن هانئ: بين عمر الخيام وأبي نواس، العقاد، مجلة الهلال، سنة ١٤، ج ١٠، آب ١٩٣٦م، (ص ١١٠٣-١١٠٥).

التي عجز الخيام عن تفسيرها لا يجد أمامه سوى دنان الخمر لتخلصه من شقاء العقل:

لست أحسو الخمر من أجل نشاطٍ أو طربٍ

أو خروجٍ عن طريق الدين أو حدِّ الأدبِ

غير أنني أشتهي الغفلة عن نفسي قليلاً

إنني من أجل هذا أحتسي بنت العنب^(١)

ويقول في موضع آخر:

اطلب الجهل أخوا العقل، وعش في جدلٍ

تشرب الخمر من أيدي سُكاري الأزل!

أيها الجاهل ليس الجهل فنّاً لك مُلقى

إن من لا يدرك الجهل هو الجاهل حقاً!^(٢)

إن محاولة الخيام لإدراك العالم ومحاولة فهمه جعلاً منه إنساناً شقيّاً، وليس في ذلك فائدة له سوى تنغيص عيشه، فلذلك أثر أن يستغل مدة وجوده حياً أن يعيش سعيداً تلك السعادة التي لم يجدها إلا في الخمر التي صارت في رباعيات الخيام الحقيقة الوحيدة التي أدركها عقله وتلذذت بها حواسه، ومن لم يصل إلى تلك القناعة جاهل حق الجهالة.

(١) ثورة الخيام، (ص ٢٦٥).

(٢) ثورة الخيام، (ص ٢١٦).

الخاتمة

لقد كانت الرباعيات مرآة روح الخيام وعقله، التي عكست قلقه الوجودي، وتأملاته في الموت والحياة، من خلال الصورة الحسية التي اتخذ عناصرها من عالم الفخار تجلت صورة التحولات المفضية إلى الفناء مصوِّراً عبثية الحياة ولا جدواها. كما اتخذ من عالم النبات صورة لتحولات الوجود الإنساني على نحو دائري يرسخ فكرة العود الأبدي. وبغض النظر عن مدى صحة نسبة هذه الرباعيات إلى الخيام إلا أنها شكلت مذهباً وطريقة للعيش والتعاطي مع الوجود، حيث تصبح المتعة الحسية الآنية هي الحقيقة الوحيدة التي يطمئن لها، والتي لا تعبأ بما كان وما سيكون بعدها.

التائج:

- توصلت الدراسة إلى أن الخيام استطاع في رباعياته أن يجترح نموذجاً فنياً جديداً من خلال معاينته تحولات التراب، المادة التي يتشكل منها البشر.
- تُشكل الرباعيات بنية فنية ذات طابع بصري يعبر عن فكر يتعلق بوجود الإنسان الهش وأنيته.
- تركز الرباعيات بصورة أساسية على ما أسميناه «الصور الخزفية» والصور النباتية بخاصة.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس: العهد القديم والعهد الجديد. د. ط، د. م: دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٣ م.
- الآداب السلطانية- دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي. العلام، عز الدين، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع ٣٢٤، فبراير ٢٠٠٦ م.
- تأثير المباني الفكرية لأبي العلاء المعري والخيام في نمط حياتهما المختلفة (رؤية فلسفية أسطورية). الموسوي، رقية سادات، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، الجامعة الإسلامية، ع ٥٣، ٢٠١٩ م، ص ٦٨٩-٧١١.
- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. البيروني، محمد بن أحمد، ط ٢، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣ م.
- الترجمات العربية لرباعيات الخيام- دراسة نقدية. بكار، يوسف، د. ط، الدوحة: منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، ١٩٨٨ م.
- ثورة الخيام. فاضل، عبد الحق، ط ١، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١ م.
- الجمهورية المدينة الفاضلة. أفلاطون، تحقيق: الحسن، عيسى، د. ط، عمان: وزارة الثقافة، ٢٠١١ م.
- رباعيات الخيام. رامي، أحمد، د. ط، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٥ م.
- رباعيات عمر الخيام. البستاني، وديع، ط ٣، مصر: دار المعارف، ١٩٥٩ م.
- رباعيات عمر الخيام. النجفي، أحمد الصافي، مصورة طهران عن ط ١، دمشق: د. ن، ١٩٣١ م.
- سراج الملوك. الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد، تحقيق: أبو بكر، محمد فتحي، ط ١، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤ م.

تحويلات التراب في رباعيات عمر الخيام...

- شرح اللزوميات. المعري، أبو العلاء، تحقيق: حامد، سيدة وآخرون، إشراف ومراجعة: حسين نصار، د.ط، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٢م.
- شروح سقط الزند. المعري، أبو العلاء، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، إشراف: طه حسين، ط٣، القاهرة: مصورة عن نسخة دار الكتب، ١٩٨٦م.
- الصورة الأدبية. ناصف، مصطفى، ط٢، د.م: دار الأندلس، ١٩٨١م.
- عمر الخيام - أعمال عربية وأخبار تراثية. بكار، يوسف، ط١، بيروت: دار صادر، ٢٠١٢م.
- عمر الخيام: الفيلسوف المظلوم. ربابعة، بسام، مجلة الدراسات الشرقية «شقيقات»، كلية الآداب، جامعة أسطنبول، العدد الثالث والعشرون، ٢٠١٣م، ص ص ١٤٥ - ١٦٨.
- كتاب أسرار البلاغة. الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق: ريتز. ه، ط٣، بيروت: دار المسيرة، ١٩٨٣م.
- مصادفات في الطريق. العقاد، عباس محمود، مجلة الرسالة، سنة ١٤، العدد ٦٧٥-١٠، حزيران، ١٩٤٦، ص ص ٦٢٥-٦٢٧.
- المعري والخيام نظرة مقارنة. عطا الله، هيلانة، المعرفة، س٣٤، ع٣٨٩، وزارة الثقافة، ١٩٩٦م، ص ص ٢٢١-٢٣٧.
- المقارنة بين المعري والخيام. الصراف، أحمد، مجلة المجمع العلمي العربي، المجمع العلمي العربي، مج١٠، ج٩، ١٩٣٠م، ص ص ٥٣٧-٥٦١.
- موسوعة الخيام - رسائله العلمية والفلسفية والأدبية. ملك، رحيم رضازاده، تحقيق: زنكبادي، جلال، ط١، د.م: منشورات أرجوان - دار التكوين، ٢٠١٣م.
- نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة. الشهرزوري، شمس الدين، تحقيق: السيد خورشيد أحمد، ط١، حيدرآباد - الدكن، الهند: مطبعة مجلس المعارف العثمانية، ١٩٧٦م.
- نظرية المفارقة. سليمان، خالد، أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، مج٩، ع٢، ١٩٩١م، ص ص ٥٥-٨٤.



- نفس ابن هانئ بين عمر الخيام وأبي نواس. العقاد، عباس محمود، مجلة الهلال، سنة ١٤، ج ١٠، آب ١٩٣٦م، ص ص ١١٠٣-١١٠٥.
- محور الموت والحياة في رباعيات الخيام: بكار، يوسف <https://alrai.com>



Bibliography

- ALQuraan Al kareem.
- Alketab Almoqaddas: Al?ahd alqadem walahd alhadeeth,d.t,dar al ketab almoqaddas fe alaalam al a`arabe, 1983.
- Alaadab assouLtaneia- dirasa fe boniat wa thwabet al-khitab al-seiasee: `lallam, Ezz Aldden, alQuwait, `alam al ma`refa, al mgles al watane lthqafah walfonon wala`adab,` 324, febraiar, 2006.
- Taatheer al mbanee al fekreiia leabe al Alla Alma`arrey w ALkhyyam fe namat hyatehma al mokhtalefah(roaya falsafeiah ostoreiah): Al-mosaway, Rouqayyah sadat, magalat al-koleia al-eslameia al game`ah, al game`h al eslameiah, a53, 2019, 689-711.
- Tahqeq ma lelhind men maqalah maqbolah fe al`ql aw martholah: Al-bairone,mohammad ben Ahmad, T2, bairout,`alam Al-kotob, 1983.
- Attarjamat al`arabeiah leroba`iat Al-Khayyam, dirasah naqdeia: Bakkar,Yousef,d.t, Adoha, manshorat markaz alwthaeq wddrasat al-Ensaneiah, jameaat Qatar, 1988.
- Thawrat al Alkhayyam: Fadel. `bdel Alhaq, T 1, al Qahera, lagnat alttaleef wa altargamah wa alnasher, 1951.
- Al-gomhoreia- al-madena al-fadelah: Aflaton, t: Al-hasn, Iesa,d.t, amman, wazara al-thaqafa, 2011.
- Roba?iat al-Alkhayyam: Rami,Ahmad,d.t, Alqahera, maktabat ghareeb, 1985.
- Roba?iat Al-Khayyam: Al-bustanee,Wadee`, T3, mesr, daralm`aref, 1959.
- Roba?iat Omar Al khyyam: Alnagafe, Ahmad Assafe. mosawwarat Tahran `n altab`a aLaola, Demashq, 1931.
- Serag almolok: Altartoushe,AbuBaker Mohammad ebn Mohammad ebn Alwaleed, t: Abu Baker, Mohammad Fathee, T1, alqahera, addar almesreia Al-loubnaneia, 1994.
- Sharh allozomeiat: Al Ma?arey, abu AlaLa, t:Sayyeda Hamed w aakhron, eshraf:Hoseen Nassar,d.t, al Qahera, alhai`a al `ammah al masreiaah lel ketab,1992.
- Shoroh saqt alzend Al Ma?arey, abu AlaLa, t:Mostafa al-ssaqa wa aakhron,eshraf: Taha Hoseen, T 3, mosawwara an noskhatdar al ketab, 1986.
- Assora al-adabeia: Naef,Mostafa,T2,d.m, dar al andalos, d.m, 1981.
- Omar Al-Khayyam-a?mal Arabiah, wakhbar torathia: Bakkar, Yousef, t1,bairout, dar asader, 2012.
- Omar Al Alkhayyam: Al-failasouf Al-mathlom: Rabab`a, Bassam, magalah al derasat al sharqiah "sharqeiya" koliat al aadab, game`at Estanboul, al-a`dad al-thaileth wal`shroun,2013, s 145-168.
- Kitab Asrsr Al-balagh: Al-Gergane,Abdel Al-Qaher, t.Retar. H, t3, Bairout, dar Al-Maserah, 1983.
- Mosadafat fe al-ttareeq: Al?qqad, Abbas mahmod, magalat a-lrresalah, Sanat 14, al`dad 675- 10, hozairan, 1946, s625-627.
- Al ma?arey wa alkhayyam nathrah moqaranah: Ata Allah, Helanah, al m`arefah, sanat34, a389, wzarat al thaqafah,1996. 221-237.

- Al moqaranah bayna Al ma'arrey walkhayyam: Alsarraf, Ahmad, magallat al magma` al `lme al`raby,almagma` al elme alarabe, mag 10, g9, 1930, 537-561.
- Mawso'at al khyyam- rsaeloh al `lmeiah walfalsafiah waladabeiah,t: Malk,Raheem Redazadah: Zenkabade, Glal, T 1,d.m, manshorat argwan-dar attakween, 2013.
- Nozhat alarwah w rawdat alafrah fe tarekh al hokama`a walfalasef: Al-Shahrazore, Shams Al-ddeen, T: Alsayyed Khourshed Ahmad,matba`t magles al m`aref al othmaniaah, t 1,Haidar Aabad- al-dakan, Alhind, 1976.
- Nathareiat al-moufaraqa: Solaiman, Khaled,abhath alyarmouk, selselat alaadab walloghweiat, mg9, a2, 1991, s55-84.
- Nafas ebn Hanee: bayn Omar Al Alkhayyam wa Abu nwwas: Al?qqad, Abbas Mahmod, magahhat al helal,sanat 14, g10, aab10, 1936, 1103-1105.
- Mehwar al-mawt wa al-hyat fe roba'iat Al-Khyyam: Bakkar, Yousef <https://alrai.com>

* * *

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجائية)

د. ذيب بن مقعد العصيمي^(١)

(قدم للنشر في ٠٧/٠٢/١٤٤١هـ؛ وقبل للنشر في ٢٥/٠٤/١٤٤١هـ)

المستخلص: يتناول هذا البحث الاستفهام المغلق في القرآن الكريم ويقاربه حجائياً، فالاستفهام المغلق الدال على التصديق تنحصر الإجابة عنه في الإثبات أو النفي؛ مما يقوي حجة الخطاب القرآني في استفهاماته للمتلقين، والاستفهام بطبيعته التساؤلية يحمل طابعاً حجائياً واضحاً، فهو يتيح المشاركة للمتلقي من خلال الإجابة التي يقتضيتها الاستفهام، كما أنه يحمل طبيعة حوارية هي من صميم النظرية الحجائية الحديثة القائمة على إتاحة الحوار والنقاش؛ إلا أن الاستفهام المغلق يقلل مسارات الخيار في الإجابة أمام المتلقي، مما يكون له الأثر في السيطرة على أحداث الحوار والتحكم في الخطاب. ويهدف البحث إلى الكشف عن أهمية الاستفهام المغلق في القرآن الكريم ووظيفته الحجائية، ويحاول تجلية ذلك من خلال الكشف عن الطاقة الحجائية للاستفهام المغلق، وخاصة ذلك في أدواته (هل والهمزة)، ويحاول الكشف عن دلالات الاستفهام المغلق الحجائية في القرآن الكريم: التقرير والنفي والإنكار والأمر والنهي من خلال تتبع طبقات الدلالة الحجائية التي يحملها الاستفهام المغلق في تلك الدلالات. إن ما يكشفه هذا البحث جزء من إبراز إعجاز الخطاب القرآني، وقدرته على الإقناع من خلال البنية اللغوية التي تمتلك طاقة التأثير والإقناع، كما يكشف البحث الأدوات الحجائية الكامنة في القرآن الكريم من قبيل السلم الحجائي وقانون العبور وغيرها، فتلك الأدوات الحجائية كان لها الأثر الأقوى في توجيه دفة الخطاب القرآني المتوجه إلى أنواع من المخاطبين بهدف التأثير عليهم وإقناعهم، ومن خلال ذلك تبرز طاقة الخطاب القرآني الحجائية.

الكلمات المفتاحية: الاستفهام المغلق، الحجاج، التقرير، الإنكار.

(١) أستاذ البلاغة والنقد المساعد في قسم اللغة العربية، كلية التربية - جامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: theebb930@gmail.com



The Closed Interrogation in the Holy Quran (An Argumentative Approach)

Dr. Theeb Muqid Alosaimi

(Received 06/10/2019; accepted 22/12/2019)

Abstract: This study adopted a descriptive analytical method to investigate the closed interrogation in the holy Quran and to display its argumentative intended answer that is always limited to affirmation or denial consequently, which strengthens the argument of the holy Quran discourse. The closed interrogation with its interrogative intention, includes a clear argument form that allows the recipients to participate in the expected answer. In addition to that it includes conversational style in its nature which is considered a fundamental style of the modern argumentative theory that is based on enabling dialogue and discussion. However, the closed interrogation reduces the answering options of the recipient, such a style has the effect of controlling the discourse.

The research aims to reveal the importance of closed interrogation in the Holy Quran and its argumentative role. It also attempts to show the strength of the closed interrogation and the property of its questions such as (do/does and *Hamza*) and methods of questioning, such as approval, negation, denial and imperative. This has been investigated by the analysis of the verses of the holy Quran, consequently, the research reveals part of the miracle of the Quran discourse, and its ability to persuade through the linguistic structure and the power of its influence and persuasion. The results also show that the closed interrogation is an important argumentative phenomenon in the Holy Quran used to convince recipients.

Keywords: Closed interrogation, Argumentation, Approval, Denial.

* * *



مقدمة

لعل من نافلة القول تأكيد الوظيفة الحجاجية التي يمارسها الخطاب مستغلاً إمكانات اللغة التعبيرية لحمل المخاطب على الاقتناع؛ لاسيما القضايا الحجاجية التي يقف منها المخاطب موقف الراض أو الشاك، والقرآن الكريم جاء لبناء اعتقاد قائم على الاقتناع بأسلوب لغوي معجز، أسلوب يجعل المتلقي ينقاد إليه طوعاً لا إكراهاً. ولعل هذا الجانب الخفي في مقدرة القرآن على الإقناع بأدوات لغوية جعل قريشاً تحار في إطلاق الصفة المناسبة عليه، فلم يجدوا إلا الصفة التي تحمل ذلك التأثير الخفي أعني صفة السحر^(١)، إن هذه السمة الحجاجية اللغوية الكامنة في أسلوب القرآن، والآخذة بألباب المتلقين له تعد من أهم سمات أسلوب القرآن الكريم، التي تحتاج إلى إيضاح جوانبها المختلفة، فالحجاج «هو البديل عن العنف في نظرية الحجاج، إذ يمكن... أن نسعى إلى تحقيق النتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب ننعن بواسطتهما الناس فيقتنعون، فاعتماد هذه الوسيلة أو تلك هو الذي يجعلنا ندرك على أحسن وجه الفرق بين حرية المعتقد والإكراه، وغني عن البيان أن القرآن هو من هذه

(١) قال السيوطي: «أخرج الحاكم عن ابن العباس، قال: جاء الوليد بن المغيرة إلى النبي ﷺ فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأثاه فقال: يا عم، إن قومك يريدون أن يجمعوا لك ما لا يعطوكه؛ فإنك أتيت محمداً لتعرض لما قبله. قال: قد علمت قريش أني من أكثرها مالا. قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك كاره له. قال: وماذا أقول! فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلو عليه، وإنه ليعظم ما تحته. قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه. قال: دعني حتى أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يؤثر يآثره عن غيره». الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي (ص ٧١).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

الناحية حجاج صرف لا لكونه خطاباً فحسب وإنما لأنه يدعو أيضاً بصريح اللفظ إلى عدم الإكراه على الإيمان، وهو ما يقتضي - حجاجياً - أنه حوار وحجاج، ويظهر ذلك في آيات كثيرة منها: ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: ٩٩)^(١)؛ فالعلاقة وطيدة بين هدف القرآن الكريم الإقناعي وتنوع أساليب الخطاب القرآني التي من أهمها أسلوب الاستفهام لما يتضمنه هذا الأسلوب من قدرة حجاجية «فالمملفوظ الاستفهامي يمكنه أن يؤدي في التأليف الحجاجي وظيفه الحجة كما يؤديها أي مملفوظ آخر»^(٢)، ولذا برز الاستفهام في القرآن الكريم لدوره في جذب المتلقي، ووضعه في دائرة المشاركة تمهيداً لوضعه في دائرة الاقتناع التي يهدف إليها القرآن.

وقد تنبه علماء التفسير ودارسو القرآن الكريم لطبيعة الاستفهام في القرآن، وكونه يخرج عن المعنى الحقيقي: طلب الاستخبار إلى دلالة حجاجية، يقول الإمام الزركشي: «قال بعض الأئمة: ما جاء على لفظ الاستفهام في القرآن وإنما يقع في خطاب الله تعالى على معنى أن المخاطب عنده علم ذلك الإثبات أو النفي الحاصل، فيستفهم عنه نفسه تخبره به إذ قد وضعه الله عندها»^(٣)؛ فهذا المعنى الذي يذكره الزركشي هو الدلالة الحجاجية للاستفهام، حيث يتم إرجاع المخاطب إلى نفسه في عملية مساءلة ذاتية تهدف إلى انتزاع الاقتناع والتسليم من المخاطب، بل واقتناع ما يكون في نفسه من تردد أو تشكك أو إنكار، وزيادة على الطاقة الحجاجية هذه فإن الاستفهام يقوم بعملية توجيه المتلقي والسيطرة على أحداث القضية الحجاجية، فرغم ما يمتلكه القرآن من حجة السلطة الحجاجية لكونه نصاً مقدساً من الله ﷻ إلا

(١) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، لعبد الله صولة، بتصرف يسير، (ص ٤٤).

(٢) المظاهر اللغوية للحجاج، الراضي، (ص ٩٥).

(٣) البرهان في علوم القرآن، (٢/ ٢٠٣).

أنه يفتح باب الحوار والتأمل وصولاً إلى الاقتناع من خلال أسلوب الاستفهام الذي ينتقل فيه المخاطب من الدلالة السطحية للاستفهام إلى معان عميقة؛ تتمثل في الأمر أو النهي أو التقرير أو التهديد أو غير ذلك من المعاني، وهذا ما يسميه صولة بقانون العبور^(١)، حيث يعبر المخاطب من معنى الاستفهام المباشر إلى البنية العميقة في الأسلوب الاستفهامي التي يصلها بعد ظاهرة حوارية تأملية تكون قد ألزمتها النتيجة القارة في عمق الاستفهام.

* موضوع البحث:

إن دراسة الدور الحجاجي للاستفهام لاسيما الاستفهام المغلق في القرآن الكريم^(٢) تنطلق من النظرية الحجاجية الحديثة القائمة على قاعدة الإلزام غير المباشر والمؤسس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها وتنوعها داخل الخطاب، والقرآن الكريم جاء رسالة هداية وتوجيه من خلال الأسلوب اللغوي؛ ولذا فإن بنيته اللغوية تحمل قيمة حجاجية لاسيما البنية اللغوية غير المباشرة كالاستفهام المغلق الذي نحن بصدد الحديث عنه وعن قيمته الحجاجية.

* أهمية البحث:

إنه لمن اللازم على المهتمين بدراسة القرآن الكريم والبلاغة القرآنية إبراز أساليب الحجاج فيه، وما هذا البحث إلا محاولة لإبراز دور الاستفهام المغلق في عملية الحجاج والتوجيه الذي يمارسه النص القرآني على المتلقين له، الذين تتناهم نوازع الشك والتساؤلات الذهنية حول قضايا عدة حتى تصل نفوسهم إلى دائرة الاقتناع والتسليم من خلال الحججة اللغوية.

(١) انظر: نظرية في الحجاج، عبد الله صولة (ص ٩٦).

(٢) ذكر الاستفهام بهذا المصطلح الدكتور: عبد الهادي الشهري، مشيراً إلى أنه من أهم الأدوات اللغوية لإستراتيجية التوجيه. انظر: إستراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي الشهري، كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط ١، ٢٠١٥م، (٢/١١٥).

*** مشكلة البحث وأهدافه:**

تكمن إشكالية البحث في تطبيق النظرية الحجاجية على النص القرآني، والتوصل إلى القيم الحجاجية وراء ذلك، ولكن إذا أدركنا إعجاز القرآن البياني واللغوي أدركنا أهمية البحث في ذلك، من خلال طرح مجموعة من التساؤلات:

- ١- ما الاستفهام المغلق؟ وكيف برز في القرآن الكريم؟
 - ٢- ما الوجه الحجاجي لورود ذلك الاستفهام في القرآن الكريم؟
 - ٣- كيف دفع الاستفهام المغلق بالحجة القرآنية قدمًا وأصبحت في خدمة النص القرآني أمام القضايا المطروحة؟
- ومن خلال الإجابة عن هذه الأسئلة تكتمل خيوط البحث ويحقق أهدافه.

*** الدراسات السابقة:**

ولم أجد من الدراسات السابقة ما يتحدث عن الاستفهام المغلق في القرآن الكريم، فالدراسات التي تناولت الاستفهام في القرآن الكريم كان هدفها العرض والإعراب، كما في دراسة محمد على يوسف: أسلوب الاستفهام في القرآن غرضه - إعرابه، أو كانت للأهداف البلاغية العامة للاستفهام، كدراسة محمد إبراهيم محمد شريف لنيل درجة الماجستير، وكان تحت عنوان: أساليب الاستفهام في البحث البلاغي وأسرارها في القرآن.

*** الإضافة العلمية للبحث:**

إن هذا البحث يضيف إلى الدراسات القرآنية دراسة الاستفهام المغلق ومقارنته حجاجيًا، لإبراز جانب من إعجاز القرآن الكريم.

*** منهج البحث وتقسيماته:**

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي للظاهرة للخروج منها بالنتائج الحجاجية التي يحملها الاستفهام المغلق في القرآن الكريم. ولذا جعلته قسمين وخاتمة، تناولت في القسم الأول

الاستفهام المغلق والقيمة الحجاجية من خلال الحديث عن الطاقة الحجاجية للاستفهام المغلق والطاقة الحجاجية لأدواته (هل) و(الهمزة)، والقسم الثاني جليت فيه دلالات الاستفهام المغلق في القرآن الكريم من التقرير والإنكار والأمر والنهي، مسترشداً بتحليل عدد من الآيات الكريمة، ومبرزاً القيمة الحجاجية لتلك الأساليب، والخاتمة وفيها رصد لأهم ما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات.

القسم الأول

الاستفهام المغلق والقيمة الحجاجية

ينظر محللو الخطابات التوجيهية إلى ميزات اللغوية الحجاجية، ومدى نجاعتها في توجيه الجمهور من خلال البناء اللغوي الدقيق لتلك الخطابات، والاستفهام أحد الأساليب المهمة في عملية الحجاج، فهو قائم على إشراك المتلقي في الخطاب من خلال الظاهرة الحوارية فيه «إن الغاية من الاستفهام سواء أكان حقيقياً أم غير حقيقي تتمثل - حسب (ديكرو وأنسكمبر) - في أن يفرض على المخاطب به إجابة محددة، عليها المقتضى الناشئ عن ذلك الاستفهام، فيتم بذلك توجيه دفة الحوار الذي تخوضه معه الوجهة التي تريد، ولما كانت أهم وظيفة ينهض لها الاستفهام هي توجيه باقي الحوار وجهة معينة، ولما كان مفهوم التوجيه هذا هو لب الحجاج عند (ديكرو) كان الاستفهام مظهرًا حجاجيًا مهمًا. ولعل هذا يفسر كثرة الاستفهام في القرآن في مواضع يمكن الاستغناء فيها بمجرد الإثبات أو النفي»^(١)، فلم يكن الانتقال من المباشرة في الخطاب القرآني بالإثبات أو النفي إلى أسلوب الاستفهام المغلق إلا لغرض حجاجي يتمثل في

(١) الحجاج في القرآن (ص ٤٢٧).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

الوصول إلى درجة من الاقتناع لدى المتلقي، ومن خلال معرفة الطاقة الحجاجية للاستفهام المغلق في القرآن ندرك دوره في التوجيه والإقناع، لاسيما وأن القرآن جاء لأصناف من المتلقين يختلف استعدادهم لتلقي الخطاب القرآني مما يؤهل أسلوب الاستفهام لتوجيه أنواع مختلفة منهم.

أولاً: الطاقة الحجاجية للاستفهام المغلق:

الاستفهام المغلق هو الاستفهام الذي تنحصر الإجابة عنه بالإيجاب أو النفي، وتعرف أدوات الاستفهام المغلق بأدوات الاستفهام التي يراد بها التصديق، فأدوات الاستفهام تنقسم ثلاثة أقسام:

١- قسم خاص بالتصديق وهو (هل).

٢- وقسم يكون للتصديق والتصوير وهو (الهمزة).

٣- وقسم لا يكون إلا للتصوير وهو بقية أدوات الاستفهام: (من، ما، أين...^(١)). ومدار هذا التقسيم هو حصول المطلوب من الاستفهام ذلك أن الاستفهام - كما يقول صاحب المطول -: «طلب حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كانت تلك الصورة وقوع النسبة بين الشئين أو لا وقوعها فحصولها هو التصديق، وإلا فهو التصوير»^(٢)، وأمام هذا التقسيم لأدوات الاستفهام يمكننا التساؤل أي من المعنيين: التصديق أو التصوير هو الأصل في دلالة الاستفهام؟ نجد السكاكي يجيب عن هذا التساؤل بأن المعنيين يرجعان إلى دلالة واحدة هي «تعيين الثبوت أو الانتفاء»^(٣)، وهذا المعنى هو الأظهر في جانب التصديق الذي يراد به الإجابة بالإثبات أو النفي.

(١) انظر: مفتاح العلوم، للسكاكي، (ص ٣٠٨).

(٢) المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، للفتازاني، (ص ٤٠٩).

(٣) مفتاح العلوم، (ص ٣٠٨).

ويطيل الإمام السبكي الحديث عن هذا ذاكراً للخلاف فيه، وي طرح أخيراً هذا التساؤل: «وهو أن يقال: الاستفهام لا يكون إلا لطلب التصديق لأنه إذا قصد تعيين المسند إليه فأنت تطلب العلم بوقوع النسبة الخاصة من المسند إليه الخاص... وقد يعكس السؤال أيضًا بأن التصديق يكون بتعيين المفرد أي التصور»^(١) وما يلفت النظر من هذا الكلام هو الإدراك بأن الاستفهام أو السؤال يأتي في مرحلة أخيرة يراد بها الإثبات أو النفي، بمعنى أن هناك سجلاً، أو مرحلة سابقة من الدلالة على مرحلة الاستفهام المغلق قد وجدت بين المتكلم والمتلقي، ويراد من الاستفهام المغلق الوصول إلى مرحلة أخيرة تتوج بالإثبات أو النفي. وهذه المرحلة هي الطاقة الحجاجية الكامنة في الاستفهام المغلق، وإذا أخذنا بقول السكاكي أن الأصل في الاستفهام - أيًا كان - التصديق أدركنا طاقته الحجاجية، لاسيما الاستفهام المغلق في القرآن الذي نص الزركشي على عدم إرادة المعنى الأصلي، بل على معنى أن المخاطب عنده علم ذلك الإثبات أو النفي حاصل^(٢)، وهذه الدرجة الدلالية المهمة في الاستفهام المغلق هي الطاقة الحجاجية القارة فيه فكل «سؤال حيز أو صعوبة أو ضرورة اختيار، فهو إذن نداء لاتخاذ قرار»^(٣).

إن الاستفهام المغلق تختص به الأداة: (هل) و(الهمزة) في بعض استعمالاتها. فما خاصية الحجاج فيهما بهذا المعنى؟

ثانياً: (هل) و(الهمزة) وخاصية الاستفهام المغلق:

لقد اختصت أداة الاستفهام (هل) بالتصديق، بمعنى الاستفهام المغلق، قال ابن هشام في مغني اللبيب: «هل حرف موضوع لطلب التصديق الإيجابي دون التصور ودون التصديق

(١) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، للسبكي، (١/٤٢٨).

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن، (٢/٢٠٣).

(٣) بلاغة الإقناع في المناظرة، لعبد اللطيف عادل، (ص١٠٦).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

السلبى»^(١)، ولكونها للتصديق امتنع معها في تركيب الجملة ما يشعر بخلاف ذلك فامتنع - كما يقول صاحب المفتاح - : «أن يقال: هل عندك عمرو أم بشر؟ باتصال أم دون أم عندك بشر؟ بانقطاعها، وقبح: هل رجل عرفت؟ وهل زيد عرفت؟ دون هل زيداً عرفت؟... لما سبق من أن التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل فينبه وبين هل تدافع»^(٢)، وهذا الاستعمال ل(هل)، وقصرها على الاستفهام المغلق يجعل منها أداة حجاجية بامتياز، وذلك أن حصر معناها في التصديق يضيق مجالات المتلقي في الإجابة، لأن التصديق حكم بالثبوت أو النفي، فهما مساران لا ثالث لهما، ولهذه الدلالة حسن ألا يليها إلا الفعل لأنها بمعنى قد، والفعل المضارع بعدها يتخلص إلى المستقبل^(٣)، وأما سر نزوعها إلى الدخول على الأفعال فلأنها للتصديق والتصديق حكم، والحكم إنما يتوجه إلى الصفات والأفعال، وهذه رحم بينها وبين الأفعال، والرحم الثانية أنها تعمل في الأفعال من حيث إنها تخلص المضارع إلى الاستقبال وهذا نوع من التأثير، ولا يكون التأثير إلا حيث يكون الاختصاص وما يشبهه»^(٤)، وما نستخلصه من هذه الدلالة وهذا الاستعمال ل(هل) هو أنها تضيق مسارات الحوار الذي ينتجه أسلوب الاستفهام، فهي أولاً خاصة بالاستفهام المغلق، الذي يراد به التصديق إثباتاً أو نفيًا، ثم هي ثانياً تنزع إلى التركيب الذي من طبيعته الثبوت والدوام، وهي تخلص المضارع إلى المستقبل وتكون بمعنى حرف التحقيق (قد) مع دلالتها على معنى الاستفهام. وهذه الدلالة تجعل منها أسلوباً حجاجياً مميزاً، يراعي القضية الحجاجية التي يثيرها الاستفهام، كما يراعي درجة الحجاج ذاته بمعنى أنها

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعراب، لابن هشام، (٢/٣٤٩).

(٢) مفتاح العلوم، (ص٣٠٨، ٣٠٩).

(٣) انظر: مغني اللبيب، (٢/٣٥١).

(٤) دلالات التراكيب دراسة بلاغية، أبو موسى، (ص٢١٧).

تكون بمنزلة النتيجة لا المقدمة الحجاجية.

وأما (الهمزة): فقد تفيد التصديق وقد تفيد التصور، وقد تحدث عبد القاهر الجرجاني عن إفادة الهمزة للتصديق، وضرورة أن يكون المسؤول عنه بعدها مباشرة فإذا «قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإن قلت أنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو؟ وكان التردد فيه»^(١) بمعنى أن الإثبات أو النفي متوجه لما بعدها، وهذا من صميم النظرية الحجاجية، فكون المسؤول عنه ما بعدها يفيد زيادة في تضيق الخيارات في الخطاب الاستفهامي، فالخلاف والشك فيما بعدها بمعنى تمحور النتيجة في موضع معين من الاستفهام، فأصبحنا أمام إغلاقين - إن جاز التعبير - : الأول انحصار النتيجة في الإثبات أو النفي، والثاني هو توجه الاستفهام لما بعدها ليس غير. فقله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَدكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنْتَابًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (الإسراء: ٤٠) توجه الاستفهام إلى عملية الاصفاء لا إلى الاتخاذ لغرض حجاجي هو إبطال الزعم الذي زعموه، فكيف وهو الخالق يصطفي لهم الأعلى ويأخذ الأدنى؟ قال ابن عاشور: «أصطفى مع متعلقه بمنزلة فعلين أي قصر البنين عليكم دونه، أي جعل لكم البنين خالصة لا يساويكم هو بأمثالهم، وجعل لنفسه الإناث التي تكرهونها. وفساد ذلك ظاهر بأدنى نظر فإذا تبين فساده على هذا الوضع فقد تبين انتفاء وقوعه، إذ هو غير لائق بجلال الله تعالى»^(٢) فنحن في الحقيقة أمام استفهام قد تضمن نتيجة حجاجية ملزمة، توجه الخطاب فيها من خلال الاستفهام المغلق بالهمزة إلى الفعل الممارس من قبل المتلقين، وهو فعل باطل إذ إنهم لا يملكون الفعل أصلاً، فالمصطفى هو الله سبحانه، وفعلهم محض ضعف وازدراء وتعجب، فالهمزة - كما يقول الزمخشري - :

(١) دلائل الإعجاز في علم المعاني، للجرجاني، (ص ٨٠).

(٢) التحرير والتنوير، لابن عاشور، (١٤/٨٧).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

«للإنكار يعني: أفخصكم ربكم على وجه الخلوص والصفاء بأفضل الأولاد وهم البنون ولم يجعل فيهم نصيباً لنفسه؟ واتخذ دونهم وهن البنات، وهذا خلاف الحكمة، وما عليه معقولكم وعاداتكم، فإن العبيد لا يؤثرون بأجود الأشياء وأصفاها عن الشوب، ويكون أرداها وأدونها للسادات»^(١) فالقضية الحجاجية متعلقة بفعل الاصطفاء، وبمجرد بطلانه يبطل قولهم وفعلهم.

من خلال ما سبق في القسم الأول عرفنا القيمة الحجاجية للاستفهام المغلق، وخاصة أدواته في هذا الإغلاق، فالاستفهام المغلق بأدواته يحمل قيمة حجاجية كبيرة من خلال جذب المتلقي للمشاركة لطبيعة الاستفهام الحوارية، وهذه المشاركة تهدف إلى تضيق خيارات المتلقي في الإجابة، وإلزامه بالنتيجة التي يعرضها الاستفهام المغلق، فلا يجد حيلها إلا التسليم والإذعان، فتصبح حقيقة الاستفهام المغلق ليست الاستفهام المباشر، بل الدلالات العميقة فيه من تقرير أو إنكار أو أمر أو نهي، وهذا ما سيحاول البحث تجليلته في القسم الثاني القادم.

القسم الثاني

الدلالات الحجاجية للاستفهام المغلق

إن دور الاستفهام الحجاجي يبدأ من الجانب التحويري أي جذب المتلقي للمشاركة، وهذا الأسلوب الظاهر في الاستفهام يتضح أكثر في الاستفهام المغلق في القرآن الكريم لكون المشاركة المطلوبة حتمية، ولا يستطيع المتلقي الإعراض عنها، «وذلك لانفتاح القرآن الدائم على المتلقين يأمرهم وينهاهم صراحة أو ضمناً، ويسألهم ويجيبهم صراحة أو ضمناً»^(٢)، وهذا

(١) الكشاف، للزمخشري، (ص ٥٩٨).

(٢) الحجاج في القرآن، (ص ٢٢).

من صلب النظرية الحجاجية الحديثة، لا سيما في ضوء نظرية المساءلة «باعتبار الحجة جواباً، أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدر يستتجه المتلقي ضمناً من ذلك الجواب، ويكون ذلك بطبيعة الحال في ضوء المقام»^(١)، ولدينا في الاستفهام المغلق ما هو صريح وهو السؤال، وما هو ضمني وهو الخيار الذي يترك للمتلقي للإجابة، وهو في السياق نفسه نتيجة حجاجية، فينتج عندنا أسلوب تقرير أو إنكار أو أمر أو نهي، كل ذلك نتائج للاستفهام المغلق. فكيف تكون سيرورة ذلك من خلال النص القرآني؟

أولاً: التقرير:

التقرير من أساليب الاستفهام المغلق التي يتم من خلالها تجاوز ملفوظ الاستفهام إليه ليكون أبلغ في الحجة، بحمل المخاطب عليه من خلال إجابته عن الاستفهام، فالحجاج يعد عملاً لغوياً بالدرجة الأولى لأن «المحاجة علاقة بين عمليين لغويين لا بين قضيتين، وهذه الخاصية تجعله مرتبطاً باللغة الطبيعية، وليس ناتجاً عن منطق صوري... أو منطق طبيعي، هي التي تجعل البحث في الحجاج مؤهلاً نظرياً لبيان الترابطات الخطابية الفعلية، وتفسير توجيه الأقوال للسامع نحو بعض النتائج دون غيرها»^(٢). ويمكننا إبراز الدور الحجاجي اللغوي لأسلوب التقرير من خلال العناصر الآتية:

أ- التقرير يساوي النتيجة الحجاجية:

إن ما تحدث عنه البلاغيون من دلالة الاستفهام على التقرير ما هو إلا النتيجة الحجاجية التي أفرزها الاستفهام المغلق، فالاستفهام في ملفوظه ليس تقريراً، بل هو استفهام مغلق يعطي

(١) الحجاج في المناظرة مقارنة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس، لاتركنمت، أحمد، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، (٢/ ٢٨٤).

(٢) نظرية الحجاج في اللغة، للمبخوت، ضمن كتاب أهم أساليب الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، (ص ٣٦٣).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

المتلقي أحد الخيارين: الإثبات أو النفي والإجابة هي التقرير، سواء أكان ذلك عن طريق الإخبار من جانب المتكلم أم عن طريق طلب الإقرار من المخاطب، قال السيوطي: «المراد به - يعني التقرير - الحكم بثبوته فهو خبر بأن المذكور عقيب الأداة واقع، أو طلب إقرار المخاطب به من كون السائل يعلم، فهو استفهام يقرر المخاطب، أي يطلب منه أن يكون مقرراً به. وفي كلام الفن ما يقتضي الاحتمالين، والثاني أظهر»^(١) فيأذن لدينا استفهام كانت نتيجته حمل المخاطب على الإقرار بما يحتويه، وبما يعلمه أيضاً من هذه النتيجة، وهذا هو البعد الحجاجي للاستفهام المغلق هنا، وعلى هذا فإذا كانت القضية الحجاجية مما يعلمه المخاطب ويغفل عنها أو يكابر فيها يكون التقرير هو نتيجة حجاجية تنتزع منه من خلال إجابته الحتمية، فالتقرير حينها يساوي النتيجة.

فقضية إثبات قدرة الله ﷻ لا ينكرها المخاطب، لكنه يغفل عن نتائجها يأتي الاستفهام المغلق لينهي السجال النفسي والعقلي لدى المخاطب من خلال أسلوب التقرير. ولنا أن نستعرض هذه الآيات لمعرفة النتيجة الحجاجية التي رسمها الاستفهام المغلق من خلال إقرار المخاطب بها:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: ٨١).

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٠٧).

(١) الإتيان في علوم القرآن، (ص ٦٤).

قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي أُنْتِقَامٍ﴾ (الزمر: ٣٧).

لمحاولة تحليل هذه الآيات الدالة على التقرير لابد من السيرورة الزمنية لإدراك فائدة التقرير، فلدينا فيها تذكير الإنسان بكمال قدرة الله ﷻ بدءاً بخلق الإنسان والإقرار الأزلي بربوبية الله، ثم الاتجاه إلى آيات الكون التي يشاهدها المخاطب ويدركها. والملاحظة العامة فيها هي مجيء الاستفهام المغلق مقترناً بالنفي تقوية للحجاج حقيقة استفهام التقرير «أنه استفهام إنكار، والإنكار نفي، وقد دخل على المنفي ونفي المنفي إثبات»^(١). فالآية الأولى ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ هي التقرير الأول الذي أقر به المخاطب في الأزل، قال الزمخشري: «ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته، ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرهم وقال: ألسنت بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى، أنت ربنا شهدنا على أنفسنا أقرنا بوحدانيتك»^(٢) ومن هنا نلاحظ المقدمة الحجاجية المتمثلة في نصب الأدلة، وتلقي العقول لها بالتسليم والاعتراف فتأتي النتيجة (التقرير) والإقرار بوحداية الله ﷻ وربوبيته، ونحن في هذه الآية أمام حوار حقيقي: ألسنت بربكم؟ بلى، شهدنا. ولم تطو إجابة المتلقي كما في باقي الآيات، بل ذكرت صراحة: بلى... وهذا من الناحية الحجاجية يعطي للاستفهام وإجابته المصدقية والحدوث الفعلي، وذلك من خلال بنيات الخطاب ذاته، لأن الحقيقة تتحقق من خلال الحقيقة المصاحبة لأفعال الكلام - كما يذكر (هابرماس)^(٣) فتكون محورية الآية من خلال هذا الحوار، وهذا الاستفهام المغلق الذي حمل إجابة المتلقي وإقراره، فالتقرير الوارد فيها نتيجة حجاجية مع بداية زمن التحوار مع هذا المتلقي الذي سيحتاج إلى مزيد من الاستفهامات المغلقة.

(١) البرهان في علوم القرآن، (٢/٢٠٧).

(٢) الكشف، (ص ٣٩٥).

(٣) انظر: الفلسفة والبلاغة مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، لعمارة ناصر، (ص ٩٢).

وإذا كان هذا بداية الخلق واعتراف بني آدم في الأزل فإنهم قد فسدت عقولهم، وأشركوا بالله الذي اعترفوا بوحديته قبل، وأنكروا قدرة الله على الخلق استكباراً وغفلة، فتأتي آيات تضع مقدمات حجاجية للقضية نفسها، وهي هذا الكون المترامي الأطراف، وضخامة الخلق فيه ليكون الاستفهام المغلق بعدها نتيجة حتمية، قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: ٨١). يقول ابن عاشور عند هذه الآية: «عطف هذا التقرير على الاحتجاجات المتقدمة على الإنسان المعني من قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (يس: ٧٧)، وذلك أنه لما تبين الاستدلال بخلق أشياء على إمكانية خلق أمثالها ارتقى في هذه الآية إلى الاستدلال بخلق مخلوقات عظيمة على إمكان خلق ما دونها، وجيء في هذا الدليل بطريقة التقرير الذي دل عليه الاستفهام التقريري، لأن هذا الدليل لوضوحه لا يسع المقر إلا الإقرار به، فإن البديهة قاضية بأن من خلق السموات والأرض هو على خلق ناس بعد الموت أقدر، وإنما وجه التقرير إلى نفي المقر بثبوته توسعة على المقر إن أراد إنكاراً، مع تحقق أنه لا يسعه الإنكار فيكون إقراره بعد توجيه التقرير إليه على النفي المقصود شاهداً على أنه لا يستطيع إلا أن يقر»^(١) إن هذا الكلام من ابن عاشور يدلنا على الظاهرة الحجاجية الواضحة في التقرير، فهو ارتقاء في الاستدلال لا يملك المتلقي أمامه إلا الإقرار، وهذا دور الاستفهام المغلق. كما أن قيام التقرير على النفي هو جانب آخر في إلزام المتلقي بالإقرار، لأن طبيعة النفي الحجاجية أنه تلفظ على تلفظ «فهو توجيه على توجيه لذلك بمجرد إدماج عامل النفي لتحديد النتيجة بسرعة، ولا يجد المتقبل حرجاً أو كد ذهن في إدراك المفهوم، بل إن عامل النفي بوصفه مفهوماً علاوة على وظيفته التوجيهية في الخطاب الحجاجي فإن له قيمة مضافة وهي على حد عبارة (ديكرو) أنه ضروري لوصف البنية الدلالية العميقة للملفوظ الذي

(١) التحرير والتنوير، (٢٢/ ٢٨٠).

يبدو غير منفي^(١) فاعتماد القرآن الكريم على الاستفهام التقريري المدمج مع النفي غرضه الحجاجي واضح في توجيه المتلقي، وتضييق مسارات الخيار لديه، فإذا كان الاستفهام المغلق يضع المتلقي أمام خيارَي الإثبات أو النفي فإنه يدمج النفي يلزم المتلقي بإجابة واحدة هي: بلى! وبهذا تتحدد النتيجة من خلال التقرير نفسه.

وبصورة أوضح تتحدد النتيجة من خلال الاستفهام التقريري عندما تختتم السورة به في إشارة إلى تقرر النتيجة، وإبرازها أمام المتلقي قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدْرِ عَلَىٰ أَنْ تُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (القيامة: ٤٠). فالتقرير القائم على النفي جاء ختاماً لعرض كثير من الاستدلالات وختاماً للسورة نفسها، فكأن الاستفهام التقريري هو النتيجة التي استقرت من خلال إقرار المتلقي به، أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى؟ ويترك الجواب للمتلقي ليقول: بلى! ولذا فقد ورد عن النبي ﷺ أنه كان إذا قرأها قال: سبحانك بلى^(٢) قال ابن عطية: «ثم وقف تعالى توقيف توبيخ وإقامة حجة بقوله تعالى: أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى»^(٣) فإذاً هي إقامة الحجة وظهور النتيجة متمثلة في الاستفهام المغلق: أليس، ولذا قال ابن عاشور عن هذه الآية إنها: «واقعة موقع النتيجة من الدليل... فإن السورة افتتحت بإنكار أن يحسب المشركون استحالة البعث، وتسلسل الكلام في ذلك بأفانين من الإثبات والتهديد والتشريط والاستدلال إلى أن أفضى إلى استنتاج أن الله قادر على أن يحيي الموتى وهو المطلوب الذي قدم في قوله: ﴿أَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَهُ عَظْمَهُ﴾ ﴿بَلَىٰ قَدْرَيْنَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوِيَ بَنَاتَهُ﴾ (القيامة: ٣-٤)^(٤).

(١) العوامل الحجاجية في اللغة العربية، لعز الدين الناجح، (ص ٥٠٥١).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک، (٢/ ٥٥٤)، رقم الحديث (٣٨٨٢).

(٣) تفسير ابن عطية المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، (ص ١٩٢٧).

(٤) التحرير والتنوير، (٢٩/ ٣٤١).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

ونستطيع أن ندرك بعد هذا العرض كيف أسهم الاستفهام المغلق الدال على التقرير في بناء النتيجة الحجاجية، التي لا يستطيع المتلقي أن يجد عنها محيصًا. فالتقرير فيها ما هو إلا النتيجة الحجاجية من خلال بناء الخطاب اللغوي ذاته، ذلك أن من أهداف الاستفهام التوجيهية «حمل من وجه إليه الاستفهام على إبداء موافقته»^(١).

ب- التقرير وقانون العبور:

بمعنى العبور من الحجة المعطاة إلى النتيجة الحجاجية، أو العبور من المصرح به إلى الضمني - كما في وصف (تولمين) له^(٢) - ويكون هذا في الحجج البارزة والظاهرة للمتلقي فيكون عرضها للعبور من خلالها إلى النتيجة وهي التقرير، هذا في الدلالة العميقة للبنية الحجاجية، وهناك عبور في ملفوظات الخطاب ذاته من خلال العبور من الاستفهام المغلق إلى دلالة التقرير، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا ۖ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۖ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۖ﴾ ... الآيات (النبا: ٦-٨). إن هذه الآيات تحوي مجموعة من الاستفهامات المغلقة الدالة على التقرير، وهو تقرير بآيات وعلامات ظاهرة عيانًا للمتلقي لا يمكنه إنكارها، وهي دالة على قدرة الله ﷻ التي يجادل فيها المتلقي، قال ابن عطية: «ثم وقفهم تعالى على آياته، وغرائب مخلوقاته التي يوجب النظر فيها الإقرار بالبعث والإيمان بالله»^(٣)؛ فالنظر فيها يحتمل المتلقي على الإقرار بقدرة الصانع لها سبحانه، ومن ثم يكون العبور به إلى الإقرار المطلوب وهو الإقرار بقدرة الله على البعث والإيمان به، وهذا الإقرار يردنا إلى الإقرار الأول من المتلقي في الأزل: ألسنت بربكم؟ قالوا بلى، ومن هنا يتأزر هذا الإقرار والإقرار الأول وتقوى النتيجة التي وصلنا إليها من

(١) نظرية في الحجاج، (ص ٣٨).

(٢) انظر: الحجاج في القرآن، (ص ٢٥).

(٣) تفسير ابن عطية، (ص ١٩٣٨).

خلال الحجة الظاهرة. ولا يزال الاستفهام التقريري المغلق معتمداً على النفي، وبذلك يمتلك قوة إضافية، قال ابن عاشور تنبيهاً على هذه السمة: «والاستفهام في ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ تقرير، وهو تقرير على النفي كما هو غالب صيغ الاستفهام التقريري أن يكون بعده نفي، والأكثر كونه بـ(لم) وذلك النفي كالإغراء للمقرّر إن كان يريد أن يفكر، وإنما المقصود التقرير بوقوع جعل الأرض مهاداً لا بنفيه»^(١)، وقد ذكر د. أحمد بدوي أن سر الانتقال من النفي إلى الاستفهام أن الاستفهام يعطي مجالاً للمخاطب للتفكير والتروي^(٢)، ولكن هذا فيما لو كانت القضية تحمل جانباً من الجدل، وعدم الاتفاق، أو عدم الظهور والوضوح، أما إذا كانت ظاهرة كما في الآيات السابقة فالاستفهام حسب قول د. عبد الله صولة: «يمهد سبيل إقرار المخاطب بما يعرض عليه من قضايا إقراراً لا يتطلب منه كد روية ولا طول تفكير... فهو (أي هذا المخاطب بالاستفهام) سرعان ما ينخرط في دورة الخطاب وينسلك في ثناياه خاضعاً له متجاوباً معه مقراً به. وإن أبلغ الحجج وأشدّها إلزاماً للخصم وأكثرها إفحاماً له ما نطق بها هو نفسه، وساهم في صنعها من خلال إجابته عند الاستفهام الموجه إليه»^(٣).

ويتضح قانون العبور أيضاً في بعض الآيات الأخر كما في هذه الآيات التي سنحلل بعضها، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَمًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٢١). وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿١﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٢﴾ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿٣﴾﴾ (البلد: ٨-١٠). وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿١﴾ أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا ﴿٢﴾﴾ (المرسلات: ٢٥-٢٦).

(١) التحرير والتنوير، (٣٠/١٢).

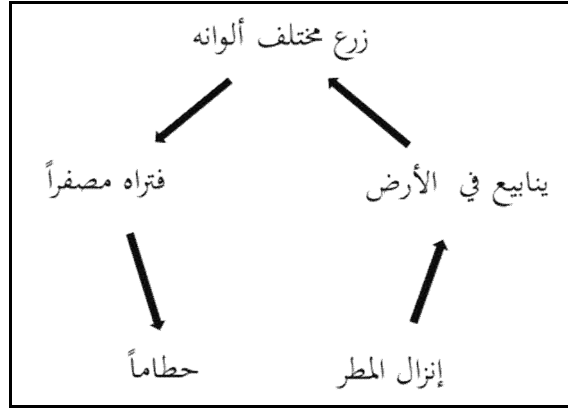
(٢) انظر: من بلاغة القرآن، لأحمد بدوي، (ص ١٢٦).

(٣) الحجج في القرآن، (ص ٤٢٩).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْزُقِ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا ﴾ ... الآية (النور: ٤٣).

إن هذه الآيات تقرر المخاطب بنعم الله ﷻ في الكون وفي نفسه. فالآية الأولى تشتمل على «استفهام تقريرى، والخطاب لكل من يصلح للخطاب، فليس المراد به مخاطبًا معينًا، والرؤية بصرية»^(١) بمعنى أن ما يشاهده المخاطب من تلك الآيات العظيمة لا بد أن يقر بها، فهي نعمة ظاهرة. والآية لم تقتصر على ظاهرة إنزال المطر، بل تعرضه في تسلسل تصاعدي للأحداث حتى يصل التسلسل إلى الذبول والانتهاء، ويمكننا توضيح ذلك من خلال الشكل التالي:



إن ما ترسمه الآية من هذا الشكل يمثل قانون عبور إلى التمثيل بحال الدنيا، التي يعيشها الإنسان، قال الرازي: «اعلم أنه تعالى لما وصف الآخرة بصفات توجب الرغبة العظيمة لأولي الألباب فيها وصف الدنيا بصفة توجب النفرة عنها، وذلك أنه تعالى بين أنه أنزل من السماء ماء وهو المطر... ثم إنه تعالى ينزله إلى بعض المواضع ثم يقسمه فيسلكه ينابيع في الأرض، أي يداخله وينظمه ينابيع في الأرض عيونًا ومسالك ومجاري كالعروق في الأجسام، ثم يخرج به زرعًا مختلفًا ألوانه من خضرة وحمرة وصفرة وبياض وغير ذلك... ثم يهيج... ثم يصير حطامًا

(١) التحرير والتنوير، (٢٤/٦٠).

(إن في ذلك لذكرى) يعني أن من شاهد هذه الأحوال في النبات علم أن أحوال الحيوان والإنسان كذلك وإن طال عمره^(١) إذن نحن في هذه الآية أمام إقرارين؛ الأول: ما يفيد الاستفهام المغلق ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ حيث لا يملك المخاطب خياراً إلا الاعتراف والإقرار بذلك لأنه مشاهد، وواضح الظهور أمامه، والثاني: إقرار ضمني وهو الإقرار بنهاية الدنيا ونهاية الإنسان كما أقر بالأول، فالاستفهام التقريري وإن كان ظاهره الاستفسار «فإنه لا يطلب الخبر، بل يبحث في إقراره على المخاطب ليضعه أمام تبعاته»^(٢) ومن تبعات الإقرار الأول في هذه الآية الإقرار الثاني، الذي يكتمل به الاستفهام التقريري، وتتم به حلقات الخطاب، ويزداد قوة إضافية، فالقالب «التركيبي الاستفهامي قد جعل وسيلة لإضافة قوة إلى قوة المنطوق الإنجازية»^(٣) فأصبح التقرير الثاني ذا قوة إنجازية من خلال التقرير الأول، لاسيما وأن الأول كالمفروغ منه إقراراً.

ويتضح هذا العبور أكثر في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿٦٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ لقرب الحاجة المعطاة من المخاطب، قال ابن عطية: «ثم عدّد الله تعالى على الإنسان نعمه التي بها تقوم الحاجة، وهي جوارحه، وقرن تعالى الشفتين باللسان لأن نعمة العبارة والكلام لا تصح إلا بالجميع»^(٤) فالإقرار بوجود هذه الحواس وأنها من الله عبور إلى الإقرار بوجود العبادة لمانحها سبحانه، ولا يملك المتلقي لهذا الاستفهام المغلق إلا الإقرار به. ومما يلاحظ في هذه الآية الكريمة توجيه الخطاب إلى غائب (له) زيادة في التلطف في الخطاب، فكأن المخاطب ليس في

(١) تفسير الرازي، للرازي، (٢٦/٢٦٤).

(٢) بلاغة الإقناع في المناظرة، (ص ٢١٧).

(٣) تعديل القوة الإنجازية دراسة في التحليل التداولي للخطاب، للعبد، مجلة فصول العدد (٦٥)، (ص ١٥٠).

(٤) تفسير ابن عطية، (ص ١٩٨٠).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

واجهت الخطاب (أنت) فهناك مسافة بين المتكلم سبحانه وبين المخاطب، وهذه المسافة تضمن جانباً كبيراً من التلطف في الخطاب^(١) وتضمن بدورها جانباً كبيراً من حث المخاطب ألا يكون هو المكذب الموجه إليه هذا الخطاب، وكأننا أمام شهود مقرون بالاستفهام. وأخيراً عندما تندمج الحجة بخلق الإنسان تترد النتيجة إلى التقرير الأول: ألسنت بربكم، فعندما يرد التقرير بخلق الإنسان نفسه تكون حلق التقرير قد اكتملت من التقرير الأول إلى التقرير بآيات الله في الكون وفي الإنسان نفسه، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾﴾ (المرسلات: ٢٠-٢٢). إن الاستفهام بطبيعته الحجاجية يجعل المخاطب مسهماً في إنتاج الحجج، يصنعها ويعود فيخضع لها ويتقيد بها من خلال الإجابة عن الاستفهام^(٢) وهذا ما نجده في الآية الكريمة السابقة، فالمخاطب لا يمكنه إلا أن يجيب بما يتماشى مع الحجة المعطاة، ولذلك هو يلزم نفسه بتبعات الإجابة من حيث لا يدري. فالله هو الذي خلق هذا الإنسان لا محالة ولا يمكن لأي بشر إنكار ذلك، ولكن هذا الإقرار عبور إلى إقرار آخر وهو الإيمان بالبعث والنشور الذي ينازع فيه المخاطب، فالتقرير جاء «على ثبوت الإيجاد بعد العدم إيجاباً متقناً دالاً على كمال الحكمة والقدرة ليفضي بذلك التقرير إلى التوبيخ على إنكار البعث والإعادة، وإلى إثبات البعث بإمكانه بإعادة الخلق كما بُدئ أول مرة، وكفى بذلك مرجحاً لوقوع هذا الممكن لأن القدرة تجري على وفق الإرادة بترجيح جانب إيجاد الممكن على عدمه»^(٣) فالحجة قائمة على المتلقي المقر ببدء الخلق، والأسلوب يتجاوز إقراره إلى توبيخ من يصدر منه الإنكار، وفي هذا زيادة في قوة الحجج.

(١) انظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، لطف عبد الرحمن، (ص ٢٤١).

(٢) انظر: الحجج في القرآن، (ص ٤٢٩).

(٣) التحرير والتنوير، (٢٩/٣٩٨).

ج- التقرير والحجة المزدوجة:

إن من دقائق الاستفهام المغلق في القرآن أن يحمل حجة مزدوجة، بمعنى أن يكون الاستفهام الدال على التقرير ذا طاقة حجاجية عميقة يحددها السياق العام للخطاب القرآني، ومن ذلك الاستفهام في سورة الضحى، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۖ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۖ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ۖ ﴾ (الضحى: ٦-٨). فما فائدة تقرير النبي ﷺ بذلك وهو الذي يؤمن به كله؟ وهل هذا التقرير يجرنا إلى تقرير آخر؟ تجيب عائشة عبد الرحمن عن التساؤل الأول بقولها: «فهو تعالى يبيث في نفس الرسول الطمأنينة، ويثبت قلبه بلفته إلى ما أسبغ عليه في أولاه من نعم: كان يتيمًا، بل مضاعف اليتيم فأواه ووقاه مسكنة اليتيم، وكان ضالًّا حائرًا فهده تعالى إلى دين الحق، وكان عائلاً فأغناه بفضله وكرمه، أفما يكفي هذا ليطمئن المصطفى إلى أن الله غير تاركه ولا مودعه؟»^(١) ولكن هذا التقرير في حقيق الأمر يتجاوز المصطفى ﷺ إلى كونه حجة تدفع إلى المشركين الذين فرحوا بانقطاع الوحي، ولذا يقول ابن عاشور مجيباً عن التساؤل الثاني: «والمقصود هو إيقاع اليقين في قلوب المشركين بأن ما وعده الله به محقق الوقوع قياساً على ما ذكره من ملازمة لطفه به فيما مضى، وهم لا يجهلون ذلك»^(٢).

فالتقرير الأول بمثابة الحجة للتقرير الثاني لأن «الملفوظ الاستفهامي يمكنه أن يؤدي في التأليف الحجاجي وظيفة الحجة»^(٣) وهذا ما نجده في الاستفهام المغلق الموجه إلى النبي ﷺ وإذا وضعنا هذا الاستفهام في سياق السورة كلها وجدناه أحد ثلاث حجج، تحملها هذه السورة المكية للمعاندين المشركين الذين كانوا يقفون موقف الإنكار لدعوة الرسول ولنصرة الله له؛

(١) التفسير البياني للقرآن الكريم، لعائشة عبد الرحمن، (١/٤٢).

(٢) التحرير والتنوير، (٣٠/٣٥٢).

(٣) المظاهر اللغوية للحجاج، لرشيد الراضي، (ص٩٦).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

أولى هذه الحجج، القسم في أول السورة ﴿وَالضُّحَىٰ ۝ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ (الضحى: ١-٢). إن هذا القسم لفترة إلى ظاهرة كونية متكررة، ودلالته - كما تقول عائشة عبد الرحمن - «أنه لا عجب في أن يجيء بعد أنس الوحي وتجلي نوره على المصطفى ﷺ فترة سكون يفتر فيها الوحي على نحو ما نشاهده من الليل الساجي يوافي بعد فترة الضحى المتألق»^(١) فهذا الربط بين ظاهرة كونية مسلم بها لدى المتلقي وهي مجيء الليل بعد الضحى والذي لا يعني عدم عودة الضحى، بل سيعود وبين انقطاع الوحي فترة من الزمن هذا الربط حجة مؤسسة على بنية الواقع والتي تعني جعل «الأحكام المسلم بها والأحكام غير المسلم بها عناصر تنتمي إلى كل واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدهما دون التسليم بالآخر»^(٢).

وثاني هذه الحجج التوكيد في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ (الضحى: ٥). فاللام للتوكيد لام ابتداء داخلية على مبتدأ محذوف والتقدير - كما يقول الزمخشري - «ولأنت سوف يعطيك»^(٣)، ويعلل ذلك بقوله: «فإن قلت ما معنى الجمع بين حرفي التوكيد والتأخير؟ قلت: معناه أن العطاء كائن لا محالة وإن تأخر، لما في التأخير من المصلحة. عدد عليه نعمه وأياديه، وأنه لم يخله منها من أول تربيته وابتداء نشئه ترشيحاً لما به يقيس المترقب من فضل الله على ما سلف منه، لئلا يتوقع إلا الحسنى، وزيادة الخير والكرامة، ولا يضيق صدره ولا يقل صبره»^(٤)، أما ثالث الحجج فهي الاستفهام المغلق الدال على التقرير الذي سبق توضيحه؛ حيث

(١) التفسير البياني للقرآن الكريم، (١/٢٦).

(٢) نظرية في الحجاج، (ص٤٩).

(٣) وافق على ذلك ابن عاشور على خلاف ما ذكره ابن الحاجب وابن هشام. انظر: التحرير والتنوير

(٣٥٢/٣٠).

(٤) الكشاف، (ص١٢٠٩).

يتجاوز في دلالاته النبي ﷺ إلى تقرير قريش برعاية الله ﷻ له، وبيان نصرته له إيدانًا بانتصار دعوته، ونقلها من الضعف إلى القوة ومن الهزيمة إلى الانتصار، كما حصل في حياته الخاصة ﷺ فالحجة مزدوجة تبدأ بسلوك شخص إلى سلوك دعوة وأمة.

ويتقوى الحجاج في هذه السورة بالسورة التي بعدها سورة الشرح ﴿الْمَن ذَرَحَ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾؟ (الشرح: ١-٢). «فلاستفهام للتقرير خلافاً للزمخشري الذي يراه للإنكار»^(١) فإذا «مضمونها شبيهه بأنه حجة على مضمون سورة الضحى تبييناً له بتذكيره سالف عنايته به وإنارة سبيل الحق وترفيح الدرجة ليعلم أن الذي ابتدأه بنعمته ما كان ليقطع عنه فضله، وكان ذلك بطريقة التقرير بماض يعلمه النبي ﷺ»^(٢) والسورتان بسياقهما ومناسبتهما يحملان حجة للمعاندین من كفار قريش، فما إن يترسخ لدى الرسول هذا النصر وتلك العناية ويتقوى بها حتى تكون حجة واضحة لأولئك الزاعمين ضعف النبي وتخلى الله عنه.

لقد اتضح مما سبق من تحليل الآيات الكريمة الدالة على التقرير مدى إسهام الاستفهام المغلق في إقناع المتلقي من خلال إجابته التي يتحمل تبعاتها، فينجر إلى الإقرار بما يتضمنه الاستفهام المغلق سواء أكان ذلك من خلال بروز النتيجة الحجاجية من خلال إجابته، أو من خلال قانون العبور الذي يمارسه الاستفهام المغلق على المتلقي، أو من خلال الحجة المزدوجة التي يتجاوز فيها الحجاج سطح الاستفهام وإجابته إلى إقرار آخر هو المقصود من الاستفهام حقيقة.

ثانياً: الإنكار والنفي:

وهما من أساليب الاستفهام المغلق التي تضيق مجال الإجابة، بل تجعلها متماهية مع الاستفهام نفسه القائم على النفي، فما بعد أداة الاستفهام الإنكاري هو المنفي كقوله تعالى:

(١) انظر: التفسير البياني للقرآن الكريم، (ص ٦١).

(٢) التحرير والتنوير، (٣٠/٣٥٩).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

﴿ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴾ (الأحقاف: ٣٥)، وقوله: ﴿ وَهَلْ يُجْزَىٰ إِلَّا الْكَافِرُونَ ﴾ (سبأ: ١٧)، وقوله: ﴿ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ ﴾ (الزمر: ١٩) أي: لست تنقذ من في النار^(١) وقد يتأزر الإنكار والنفي كما في قوله تعالى: ﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾ (الزمر: ٣٦) «فالمراد إنكار ما دخلت عليه الهمزة، وهو النفي وإنكار النفي نفي لذلك النفي»^(٢) وتكمن أهميته الحجاجية من حيث القدرة المضاعفة للنفي، فطبيعة النفي أنه تلفظ على تلفظ، بمعنى توجيه على توجيه مما يجعل النتيجة تتحدد بسرعة ووضوح، فلا يملك المتلقي حيالها إلا التسليم والإذعان.

ويمكننا دراسة أسلوب الإنكار من خلال دلالاته المختلفة كما يلي:

أ- يأتي الاستفهام الإنكاري لتعريف المخاطب أن المدعى ممتنع عليه وليس في قدرته^(٣):

وأهمية ذلك من الناحية الحجاجية هي مخاطبة العاطفة وردها إلى العقل، فإن المخاطب قد ينساق وراء عاطفته لزيادة حرص واهتمام متناسياً قدرته على ذلك، فيأتي هذا الاستفهام المغلق الدال على الإنكار لتتوازن المشاعر والعواطف، وترد إلى العقل والفهم، وفي ذلك حماية للمتلقي من خلال الخطاب نفسه، ومثال ذلك هذه الآيات الكريمة:

قال تعالى: ﴿ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْىَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (الزخرف: ٤٠).

وقال تعالى: ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: ٩٩).

وقال تعالى: ﴿ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ ﴾ (الزمر: ١٩).

إن الإنكار في هذه الآيات متوجه لما بعد الهمزة (أنت) وهو الرسول ﷺ وإذا عرفنا حرصه على هداية قومه ندرك قيمة هذا الاستفهام الإنكاري الذي يبعد عن خاطره مقدرته على تلك

(١) انظر: البرهان، (٢/ ٢٠٤).

(٢) معجم البلاغة العربية، لبدوي طبانة، (٢/ ٨٧٢).

(٣) انظر: البرهان، (٢/ ٢٠٥).

الهداية، وبذلك تطيب نفسه وتعود مشاعره إلى الراحة والهدوء، ولذلك يقول الزمخشري: «كان رسول الله ﷺ يجد ويجتهد في دعاء قومه، وهم لا يزيدون على دعائه إلا تصميمًا على الكفر وتماديًا في الغي»^(١) فلنا أن تصور مدى ما يختلج في نفسه ﷺ والحالة هذه، وقد ألمح ابن عاشور إلى قيمة الاستفهام الإنكاري هنا حيث يقول: «ولما كان من حال الرسول ﷺ في معاودة دعوتهم كحال من يظن أنه قادر على إيصال التذكير إلى قلوبهم نزل منزلة من يظن ذلك فخطوب باستفهام الإنكار، وسلط الاستفهام على كلام فيه قصر بتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي، مع إيلاء الضمير حرف الإنكار، وهو قصر مؤكد وقصر قلب؛ أي أنت لا تسمعهم ولا تهديهم، بل الله يسمعهم ويهديهم إن شاء»^(٢)؛ فالحجاج في هذه الآية حجاج مركب من الاستفهام الإنكاري وأسلوب القصر بتقديم المسند إليه (أنت) وهذا يدلنا على ملاحظتين مهمتين هما:

١- مدى حرص النبي ﷺ على هدايتهم حتى خيل إليه أنه يمتلك تلك الهداية، وهذا ما برز من خلال بنيات الخطاب نفسه، فالإنكار توجه إليه، وقصرت الصفة عليه كذلك.

٢- مع أن الهداية لا يملكها إلا الله سبحانه إلا أن المجال التداولي^(٣) برز في الآية الأولى، فمراعاة حالته ﷺ جعل الخطاب يتجه إليه بكامل طاقته الحجاجية.

أما الآية الثانية فإن مجيء الاسم (أنت) بعد الاستفهام الإنكاري يجعل مدار الإنكار

(١) الكشاف، (ص ٩٩١).

(٢) التحرير والتنوير، (٢٥٧/٢٥).

(٣) التداولية مصطلح ثري المعاني، ولعل التعريف الذي يقرب مجال الممارسة التداولية هو: أنها دراسة الخطاب من خلال المقام، أو دراسة اللغة في الاستعمال أو التواصل. ويمكن الاطلاع على المزيد من خلال كتاب: التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صابر حباشة، صفحات للدراسات والنشر، سوريا - دمشق، الإصدار الأول ٢٠٠٨ م. وكتاب: التداوليات وتحليل الخطاب، جميل حمداوي، مكتبة المثقف.

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

متوجهاً إلى الذات المكروهة، وذلك أن الإكراه في الظاهر مقدور عليه كما يقول الزمخشري^(١) إلا أن حقيقته ليست في استطاعة البشر، ومنهم محمد ﷺ، فقد نزل ﷺ لحرصه على إيمان أهل مكة وحثيث سعيه لذلك بشكل وسيلة صالحة منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان حتى ترتب على ذلك التنزيل إنكاره عليه.

ولأجل كون هذا الحرص الشديد هو محل التنزيل، ومصعب الإنكار وقع تقديم المسند إليه على المسند الفعلي، فقيل: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ﴾ (يونس: ٩٩) دون أن يقال: «أفأنت كره الناس، أو أفأنت مكره الناس؛ لأن تقديم المسند إليه على مثل هذا المسند يفيد تقوي الحكم يفيد تقوية صدور الإكراه من النبي ﷺ لتكون تلك التقوية محل الإنكار»^(٢) فالإنكار متوجه إلى الذات المحاولة للإكراه، وتلك الذات هي محمد ﷺ المدفوع بحرصه على قومه حتى وصل إلى درجة من يحاول الإكراه، وهذا الإكراه وإنكاره يمثل حجاجاً قائماً على مراعاة انفعال المخاطب؛ حيث يقترن بفعل تقويمي ينجزه الخطاب يترتب عليه قدر من العقلانية التي تخفف مبالغة الانفعال واندفاعه^(٣)، فكلمات (تكروه - يكونوا - تنقذ - النار) في الآيات السابقة تدل على مدى اجتهاد الرسول ﷺ في هداية القوم، ومدى العاطفة التي تمثلها هذه الملفوظات، والقيمة الحجاجية في الاستفهام الإنكاري واضحة في رد المخاطب إلى سبيل الاستطاعة لتطيب نفسه ويستقر فؤاده، وزيادة على ذلك فيه كما يقول ابن عاشور: «عريض بالثناء على النبي، ومعدرة له على عدم استجابتهم إياه، ومن بلغ المجهود حق له العذر»^(٤) وما يلفت النظر في الحجاج في هذه

(١) انظر: الكشاف، (ص ٤٧٥).

(٢) التحرير والتنوير، (١١/١٨٣).

(٣) انظر: من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف، لعبيد، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، (٢/٧٣).

(٤) التحرير والتنوير، (١١/١٨٣).

الآية هو قيامها على سلم حجاجي بالأداة اللغوية (حتى) المرادفة ل(إلى) فتفيد انتهاء الغاية^(١) بمعنى بلوغ قمة السلم الحجاجي^(٢)، وهو هنا بلوغ الإكراه على الإيمان، وهذا يدلنا على درجة الحرص الشديد، فطبيعة (حتى) هي نقل الملفوظ من العام إلى الخاص ليكون أكثر حججية وأقوى توجيها إلى النتيجة^(٣) وهو هنا النقل من محاولة الدعوة والإرشاد إلى درجة الإكراه، ولذلك يكون الملفوظ في قمة السلم الحجاجي فإنكاره يعني انتهاء السلم من أعلى قمته إلى أسفله. وبهذا يكون الاستفهام المغلق الإنكاري قد بلغ قمة الحجاج، ويكون المخاطب قد طابت نفسه، ورجعت إلى دورها الطبيعي في الدعوة والتوضيح والإرشاد، وعدم الإكراه والإلزام.

ب- نفي الفعل:

يكون الاستفهام الإنكاري بمعنى نفي الفعل، وذلك إذا وقع الفعل بعد أداة الاستفهام، فيتوجه الإنكار إلى الحدث ابتداء، وفي هذا حمل للمخاطب على إنكار ما كان يحتاج به فتبطل حجته، فبعد أن كان يماري في حدوث الفعل ويتمسك به حجة ينقلب بجوابه إلى منكر له وفي ذلك أبلغ الحججة، ومن ذلك هذه الآيات؛ قال تعالى: ﴿قَالُوا أَنْزَلْنَاكَ الْأَنْزِيلَ لِنُؤْمِنَ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَالُونَ﴾^(٤) قَالَ

(١) انظر: مغني اللبيب، (١/١٤٤).

(٢) السلم الحجاجي هو «عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

أ- كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

ب- كل قول كان في السلم الحجاجي دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه»، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، (ص ٢٧٧).

(٣) انظر: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، (ص ١٣٦).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

وَمَا عَلَّمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿ الشعراء: ١١١-١١٢﴾.

قال تعالى: ﴿ أَنْزَلْنَاهُ مَكْمُومًا وَأَنْتُمْ هَاهُنَا كَرِهُونَ ﴾ (هود: ٢٨).

قال تعالى: ﴿ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴾ (الأحقاف: ٣٥).

قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ﴾ (الرعد: ١٦).

يتجه الإنكار والنفي في هذه الآيات إلى وقوع الفعل، بمعنى عدم الوقوع، ومجيئه على صيغة الاستفهام المغلق يكون أبلغ حجة لأن «الاستفهام في أصل وضعه يتطلب جواباً يحتاج إلى تفكير يقع به هذا الجواب في موضعه، ولما كان المسؤول يجيب بعد تفكير وروية عن هذه الأسئلة بالنفي كان في توجيه السؤال إليه حملاً له على الإقرار بهذا النفي، وهو أفضل من النفي ابتداء»^(١) فالإجابة بالنفي حاصلة حتماً، فالمخاطب من خلال الاستفهام يعد مشاركاً في الخطاب لا بد له أن يكمل فراغات النص، بمعنى الجواب الذي يحتاجه الاستفهام المغلق. في الآية الأولى، يحمل الاستفهام نفي الإيمان وإنكاره بسبب اتباع الأردلين لنوح ﷺ، وقد سلخوا أسلوب الاستفهام إبلاغاً في الحجة، ومجبة للمشاركة التي يضمنها الاستفهام، وكان الجواب المتوقع نفي اتباع الأردلين لتمام استجابتهم للنبي ﷺ، ولكن الخطاب القرآني يأتي بما لم يتوقعوه جواباً، فلم يرد نوح ﷺ بإنكار اتباع الأردلين، لأن ذلك قد وقع فعلاً، فهل هو حجة لعدم إيمانهم؟

إن جواب نوح ﷺ هو استفهام آخر: قال وما علمي بما كانوا يعملون؟ والتدقيق في ذلك يحيلنا إلى أمر مهم يفصله ابن عاشور بقوله: «وجواب نوح عن كلام قومه يحتاج إلى تدقيق في لفظه ومعناه: فأما لفظه فاقتران أوله بالواو يجعله في حكم المعطوف على كلام قومه، تنبيهاً على اتصاله بكلامهم كناية عن مبادرته بالجواب... وأما معناه فهو استفهام مؤذن بأن قومه فصلوا

(١) من بلاغة القرآن، (ص ١٢٦).

إجمال وصفهم أتباعه بالأرذلين بأن بينوا أوصافاً من أحوال أهل الحاجة الذين لا يعبأ الناس بهم، فيأتي بالاستفهام عن علمه استفهاماً مستعملاً في قلة الاعتناء بالمستفهم عنه، وهو كناية عن قلة جدواه لأن الاستفهام عن الشيء يؤذن بالجهل به^(١) إن ما نجده في التعليق هو إبطال حجة الاستفهام المغلق باستفهام غير متوقع وهو أن نوحاً ﷺ ليس لديه علم بما لدى أولئك الأرذلين حتى يؤمنوا، وهذا يجعلهم يتساءلون عن تبعات كل ذلك، فمرد ذلك إلى الله، مما يجعلهم أمام خوف من عدم الإيمان، وهو ما يحيك في صدور الكفار حول الهداية، حتى زعموا في آية أخرى أنه لو كان خيراً لسبقوا إليه: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَئِن لَّذِينَ آمَنُوا لَوَ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ ﴾ (الأحقاف: ١١). وإذا انتقلنا إلى الآية الثانية وجدنا الإنكار والنفي موجَّهًا إلى الفعل كذلك، ﴿ أُنزِلَتْ مَكْمُوهًا ﴾ فالاستفهام «إنكار أن يكون فيه إلزام بهذه البينة بعد أن التبت عليهم»^(٢) وهذه قيمة الاستفهام المغلق الحجاجية، فإذا لم يكن هناك إلزام وأجاب المخاطب بـ(لا) وقع تحت تبعات الجواب الذي قاله وبذلك يكون هذا الأسلوب كما يقول ابن عاشور: «أشد في توقع العقاب العظيم»^(٣) وأما قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴾ فإن الاستفهام الإنكاري يندمج مع القصر، فلدينا قوتان حجاجيتان؛ أولاهما: نفي الفعل وإنكاره وهو الهلاك، والثانية: إثباته للقوم الفاسقين، ويلازم ذلك مفهوم الغياب وهو عدم هلاك غير الفاسقين، وبهذا تكون الآية قد حملت قوة التهديد والوعيد للفاسقين وقوة البشارة للمؤمنين، قال ابن عطية: «وفي الآية وعيد محض وإنذار بين، وذلك أن الله تعالى قد جعل الحسنة بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها ونهى عن الكفر وأوعد عليه بالنار (فلن يهلك على الله إلا هالك) كما قال ﷺ، قال الثعلبي: يقال: إن

(١) التحرير والتنوير، (١٩/١٦).

(٢) دلالات التراكيب، (ص ٢٣٦).

(٣) التحرير والتنوير، (١١/٢٤٥).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴾ أرجى آية في كتاب الله تعالى للمؤمنين^(١) وبهذا تتحقق قيمة الاستفهام المغلق الحجاجية حيث حملت الآية حجتين إحداهما لترهيب الفاسقين والأخرى لترغيب المؤمنين، ويتحدد من خلال هذه الثنائية استيفاء الخطاب القرآني لكافة المتلقين إبلاغاً وتأثيراً.

وتوقف أخيراً عند قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ﴾ لنجد الاستفهام المغلق قد تعلق بأشياء مدركة إدراكاً حسيّاً لا جدال فيه، والإجابة بالنفي والإنكار حاصلة حتمّاً، فلا يمكن لعاقل أن يجيب بالإثبات، فالفرق واضح بين الأعمى والبصير، وبين الظلمات والنور، فالغرض العميق في هذا الاستفهام أن ينكر وينفي المخاطب عدم استواء المهتدي والضال، والمعبود الحق والمعبود الباطل، فمتى أقر المتلقي بإنكار الاستواء بين هذه المحسوسات أصبح ذلك حجة في عدم استواء ما يجادل فيه، ولذلك قال أبو السعود: «هل يستوي الأعمى الذي هو المشرك الجاهل بالعبادة ومستحقها، والبصير الذي هو الموحد العالم بذلك، أو الأول عبارة عن المعبود الغافل والثاني إشارة إلى المعبود العالم بكل شيء، أم هل تستوي الظلمات التي هي عبارة عن الكفر والضلال والنور الذي هو عبارة عن التوحيد والإيمان»^(٢) فهذا الاستفهام في حقيقته قائم على التشبيه بين هذه الثنائيات (الأعمى - البصير - الظلمات - النور) وبين حال الكافر والمؤمن، والمناسبة بينها واضحة كما يقول ابن عاشور «لأن حال المشركين أصحاب العمى كحال الظلمة في انعدام المبصرات، وحال المؤمنين كحال المبصر في العلم وكحال النور في الإفاضة والإرشاد»^(٣).

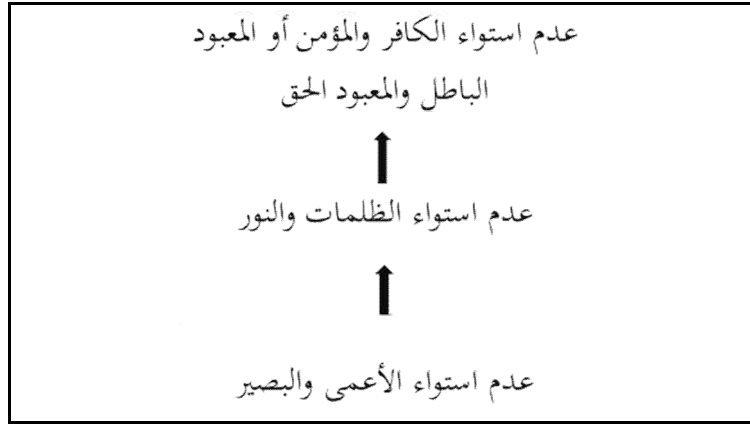
(١) تفسير ابن عطية (ص ١٧١٧).

(٢) تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم، لأبي السعود، (١٣/٥).

(٣) التحرير والتنوير، (١٢/١٦٤).

ومما يقوي الحجج في هذا الاستفهام هو قيامه على السلم الحجج كما يوضحه هذا

الشكل:



إن هذا السلم الحجج يجعل المخاطب أو المتلقي يرتقي في الحججة من خلال إجابته عن الاستفهام المغلق، حتى يصل إلى قمة السلم بمعنى الوصول إلى النتيجة وهي إنكار استواء الكافر والمؤمن، أو المعبود الباطل والمعبود الحق. وبهذا يكتسب الخطاب قوته الحججية من خلال الاستفهام المغلق^(١).

ثالثاً: الأمر والنهي:

من أساليب الاستفهام المغلق المهمة الأمر والنهي، بمعنى الدلالة على طلب الفعل أو طلب الكف عنه^(٢)، وتكمن أهمية الحجج في هذا الأسلوب في أن الأمر والنهي المباشرين أقل نجاحاً في العملية الحججية، إذ إنهما يستمدان طاقتهما الحججية من شخصية الأمر والنهي لا

(١) لمزيد من الأمثلة: قال تعالى: ﴿ هَلْ نُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (النمل: ٩٠)، قال تعالى: ﴿ هَلْ

يُدْهَبْنَ كَيْدُهُمْ مَا يَغِيظُ ﴾ (الحج: ١٥).

(٢) انظر: عروس الأفراح، (١/٤٩٦).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

من الصيغة اللغوية نفسها^(١) ومع أن القرآن الكريم له السلطة المطلقة على البشر لكونه من الله ﷻ الذي لا معقب لحكمه إلا أن أساليب القرآن في الأمر والنهي تأتي بصيغة الاستفهام المغلق؛ مراعاة للنفس البشرية التي تنفر من الأمر والنهي المباشرين، ولهذا فإن الحجاج واضح في هذا الانتقال من الأمر والنهي المباشر إلى صيغة الاستفهام، وبإمكاننا إيضاح ذلك من خلال تحليل الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ﴾ (آل عمران: ٢٠).

وقال تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ﴾ (الأنبياء: ٨٠).

وقال تعالى: ﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ١٧).

وقال تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ (المائدة: ٩١).

فالاستفهام في الآية الأولى موجه لنوعين من المخاطبين هما: الذين أوتوا الكتاب والأميين (فأأسلمتم) بمعنى «أنه قد أتاكم من البينات ما يوجب الإسلام، ويقتضي حصوله لا محالة، فهل أسلمتم أم أنتم بعد على كفركم»^(٢) فلم يكن الاستفهام المغلق إلا بعد بيان ما يوجب الإسلام والإيمان، ولهذا يعلق الزمخشري على هذا الاستفهام بقوله: «وفي هذا الاستفهام استقصار وتعبير بالمعاندة وقلة الإنصاف؛ لأن المنصف إذا تجلت له الحجة لم يتوقف إذعانه للحق، وللمعاندة بعد تجلي الحجة ما يضرب أسداً بينه وبين الإذعان»^(٣) ومما يقوي الاستفهام حجاجياً مجيء الفعل على صيغة الماضي ﴿ أَأَسْلَمْتُمْ ﴾ دون المضارع وذلك «للتنبية على أنه

(١) انظر: الحجاج أطره وتقنياته، لصولة، ضمن كتاب: أهم أساليب الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، (ص ٣٢١).

(٢) الكشف، (ص ١٦٥).

(٣) السابق، (ص ١٦٦).

يرجو تحقق إسلامهم، حتى يكون كالحاصل في الماضي»^(١) ولا يخفى ما في صيغة الماضي من تحقق وقوع الحدث، ولذا عبر به هنا عن المضارع وكأن الإسلام فعلاً قد حصل، وإن لم يكن كذلك فإن وضوح الأدلة والبراهين تجعله بمنزلة الواقع لا محالة.

وأما قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ﴾ فإن الاستفهام المغلق به (هل) ومجيء الجملة بعده اسمية أدل على طلب الشكر من قول: فهل تشكرون، ومن قول: فهل أنتم تشكرون؛ لأن إبراز ما سيتجدد في معرض الثابت أدل على كمال العناية بحصوله^(٢) هذا من خلال بناء مفردات الآية، أما من الناحية الدلالية فإن الأمر جاء على صورة الاستفهام زيادة في الحجة، وإلزام المتلقي بالشكر، قال أبو السعود: «أمر وارد على صورة الاستفهام للمبالغة»^(٣) وبهذا يكون الاستفهام المغلق قد اكتسب قوة مضاعفة، أولاً: من بناء الجملة الاسمية الدالة على الثبات لأمر متجدد، وثانياً: من الانتقال بالخطاب من الأمر المباشر إلى صيغة الاستفهام المغلق، مما يجعل المخاطب ليس مطلوباً منه الأمر مباشرة، بل بعد الإجابة عن الاستفهام المغلق ليكون هو الذي ألزم نفسه بتبعات الجواب.

ونجد في الآية التالية الأمر بالتذكر بأسلوب استفهامي آخر قال تعالى: ﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ فيأتي الأمر به بالاستفهام المغلق مع الفعل المضارع الدال على الاستمرار، والتذكر «التأمل وهو هذه الصيغة لا يطلق إلا على ذكر العقل لمعقولاته، أي حركته في معلوماته»^(٤) فيكون الأمر به أي (التذكر) خطاباً لمن لديه عقل يتذكر به. فهو إشارة إلى أن من فهم هذه الصفة فهو العاقل الذي

(١) التحرير والتنوير، (٣/٥٩).

(٢) انظر: مفتاح العلوم، (ص٣٠٩).

(٣) تفسير أبي السعود، (٦/٨٠).

(٤) التحرير والتنوير، (١١/١٥).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

من شأنه التأمل والتذكر، ومن لم يكن كذلك فهو في الأصل محروم من آتته أي العقل. وبهذا تزداد قيمة الاستفهام المغلق الحجاجية. وأما الاستفهام في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ فهو للأمر كما يقول صاحب البرهان^(١) وتبعه في ذلك السيوطي^(٢)، وعلى الرغم من أن الأمر يتوجه إلى ترك محرم إلا أنه جاء بصيغة الاستفهام، وذلك أبلغ كما يقول الزمخشري^(٣)، وبالنظر إلى التركيب الداخلي لهذا الاستفهام نجد الآية قد حملت قوة حجاجية لغوية يشير إليها ابن عاشور بقوله: «ففي هذا الاستفهام من بديع لطف الخطاب ما بلغ به حد الإعجاز. ولذلك اختير الاستفهام (هل) التي أصل معناها (قد)... فهي لاستفهام مضمّن تحقق الإسناد المستفهم منه وهو ﴿أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾... وجعلت الجملة بعد (هل) اسمية لدلالاتها على ثبات الخبر زيادة في تحقيق حصول المستفهم عنه. فالاستفهام هنا مستعمل في حقيقته، وأريد معها معناه الكنائي؛ وهو التحذير من انتفاء وقوع المستفهم عنه. ولذلك روي أن عمر لما سمع الآية قال: انتهينا! انتهينا!»^(٤) ويضاف إلى ذلك المجال التداولي للخطاب، فقد جاءت الآية لتحريم الخمر التي تتعلق بها نفس الشارب، وجاء بعد تفصيل آثارها السيئة التي تدعو إلى تحريمها وتركها فإيراد «الأمر بصورة الاستفهام - فضلاً عما فيه من تعبير مؤدب لأنك تترك مخاطبك بالخيار بين أن يفعل وألا يفعل - فيه إغراء بالعمل والحث عليه»^(٥)، وكفى بهذا الأسلوب جذباً للمتلقي وتوجيهاً وإقناعاً له.

(١) انظر: البرهان، (٢/ ٢١٠).

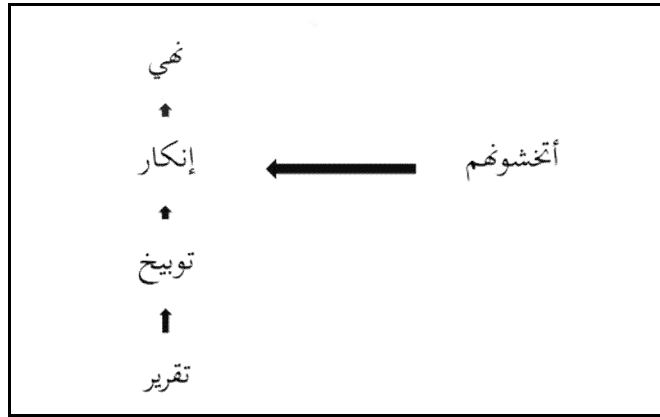
(٢) انظر: معترك الأقران في إعجاز القرآن، (١/ ٣٣١).

(٣) انظر: الكشاف، (٧/ ٣٠٨).

(٤) التحرير والتنوير، (٥/ ٢٨).

(٥) من بلاغة القرآن، (ص ١٢٧).

وأما النهي فمنه قوله تعالى: ﴿أَتَخَشَوْنَهُمْ فَأَلَّ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١٣) فالاستفهام للنهي أي لا تخشونهم^(١) ولكن هناك من المفسرين من يرى أن الاستفهام للتقرير والتوبيخ، قال صاحب الكشاف: «تقرير بالخشية منهم وتوبيخ عليها»^(٢)، وقال ابن عاشور: «الاستفهام فيها إنكار أو تقرير على سبب التردد في قتالهم»^(٣)، وقال محي الدين الدرويش: «الهمزة للاستفهام، ومعناها النهي أي لا تخشونهم»^(٤)، وأمام هذا الخلاف في تحديد دلالة الاستفهام يمكننا أن نقول إن الاستفهام يحتمل هذه المعاني كلها، وكأننا أمام طبقات من دلالات الاستفهام، فالخشية الحاصلة منهم تستوجب التقرير بها والتوبيخ عليها والإنكار لها، ولكن هذه الدلالة لا تنقل الاستفهام إلى معناه الحجاجي الإلزامي إلا بمعنى النهي عن ذلك، ولذا جاء بعدها ﴿فَأَلَّ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ فنحن أمام سلم حجاجي من خلال هذا الاستفهام يمكننا إيضاحه في الشكل التالي:



(١) انظر: البرهان (١/ ٢١٠)، والإتقان في علوم القرآن، (ص ٦٣٨).

(٢) الكشاف، (ص ٤٢٥).

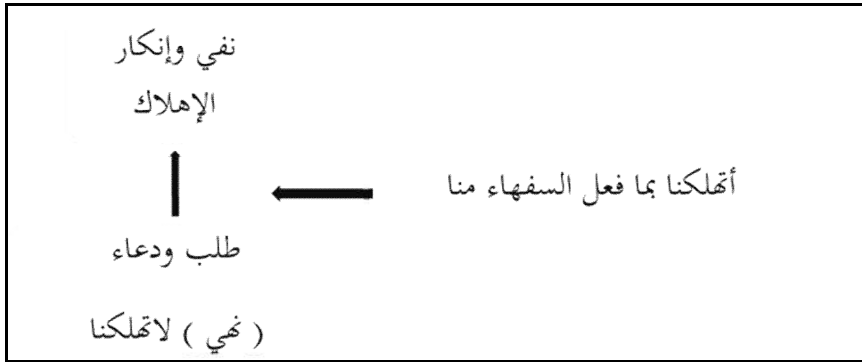
(٣) التحرير والتنوير، (١٠/ ٣٩).

(٤) إعراب القرآن وبيانه، للدرويش، (٤/ ٦٤).

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

إنه من خلال حمل الاستفهام على هذه المعاني كلها ندرك كيف تدرج الخطاب من معنى إلى معنى أعلى منه في السلم الحجاجي؛ ففي أسفل السلم التقرير بالحدث الواقع منهم وهو (الخشية)، ثم الموقف الرباني من ذلك وهو (التوبيخ والإنكار)، ثم الإرشاد إلى العمل والسلوك الصحيح (النهي) لينتقل الخطاب بعد ذلك إلى التوجيه ﴿فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ وهذا يعد قمة الحجاج الذي حمّله الاستفهام لاتساع دلالاته الحوارية والخطابية.

ومن الاستفهام المغلق الدال على النهي الاستفهام المستعمل في الدعاء كقوله تعالى: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ (الأعراف: ١٥٥)؛ فالاستفهام للجحد أي لست ممن يفعل ذلك ثقة برحمة الله ﷻ والمقصود الاستعطف والتضرع، وقيل معناه الدعاء أي لا تهلكنا^(١) قال أبو السعود: «الهمزة إما لإنكار وقوع الإهلاك ثقة بالله ﷻ كما قاله ابن الأنباري، أو للاستعطف كما قاله المبرد أي لا تهلكنا^(٢) فهذه الآراء تبحث عن الدلالة العميقة للاستفهام المغلق، القائم على الدعاء (النهي) والنفي والإنكار، والآية تحتل ذلك، بل هو الطاقة الحجاجية للاستفهام، فلدينا طلب بعدم الإهلال، ثم ثقة في رحمة الله تخرج الاستفهام إلى دلالة جديدة هي نفي وإنكار الإهلاك، فنحن أمام درجتين من السلم الحجاجي داخل الاستفهام كما في هذا الشكل:



(١) انظر: فتح القدير، للشوكاني، (٢/٢٨٧).

(٢) تفسير أبي السعود، (٣/٢٧٧).

من خلال الشكل السابق نلاحظ أسفل السلم وهو ردة الفعل الأولى لدى المؤمن الخائف الدعاء والتضرع، ومن ثم ينتقل بذهنه إلى الثقة بالله ليطمئن ويدرك رحمة الله بعدم وقوع الهلاك وهذا ما يتناسب والخطاب القرآني؛ قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦)، وفي الحديث القدسي: (ورحمتي سبقت غضبي)^(١)، ومن هنا يرتفع الحجاج في قول موسى ﷺ النبي المدرك لرحمة الله ﷻ إلى أعلى درجة في السلم الحجاجي.

الخاتمة

تناول هذا البحث بالدراسة والتحليل أسلوباً قرآنياً مهماً وهو الاستفهام المغلق، وذلك من خلال المقاربة الحجاجية، إبرازاً لدوره في التأثير والإقناع الذي هو من أهم سمات الخطاب القرآني الكريم، واتضح في نهاية البحث النتائج الآتية:

- ١- إن ما يتميز به الاستفهام المغلق من سمة خطابية حوارية تضمن للمتلقي المشاركة من خلال إجابته تجعل منه أسلوباً حجاجياً مهماً؛ فما يقدمه المتلقي من إجابة عن الاستفهام ما هو إلا النتيجة الحجاجية التي يرمي الخطاب إلى بنائها، وإلزام المتلقي بها.
- ٢- إذا كان الاستفهام بطبيعته الحوارية هذه يتيح مجالاً من المشاركة فإن الاستفهام المغلق يقلل مسارات الإجابة، ويوجه الخطاب الوجهة التي يريد المتكلم.
- ٣- اتضح من خلال دراسة أسلوب التقرير الطاقة الحجاجية التي يحملها هذا الأسلوب، من حيث تماهيه مع النتيجة الحجاجية، ومع قانون العبور الحجاجي، وكذلك ما يحمله من حجج مزدوجة اتضح من خلال تحليل الآيات القرآنية الكريمة.

(١) الحديث متفق عليه رواه البخاري، ومسلم.

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

- ٤- برز من خلال البحث الطاقة الحجاجية التي يحملها الاستفهام المغلق في القرآن الكريم، من حيث توجيه دفة الإجابة، وإلزام المتلقي بها.
- ٥- اتضح من خلال دراسة الاستفهام المغلق في القرآن تآزر المقدمات الحجاجية المؤدية إلى النتيجة والحجج المؤسسة على بنية الواقع مما كان له الأثر في تحديد النتيجة الحجاجية وإلزام المتلقي بها.
- ٦- اعتمد الاستفهام المغلق في القرآن الكريم على آليات حجاجية مساندة كالسلالم الحجاجية التي كان لها الأثر في الانتقال بالمتلقي إلى قمة الاقتناع والتسليم.
- ٧- اعتمد الاستفهام المغلق كذلك على قوتين حجاجيتين هما: قوة المقدمات الحجاجية المسلم بها لدى المتلقي، وقوة البناء اللغوي للخطاب الحجاجي الذي يستقي قوته من بناء الملفوظات اللغوية للخطاب.
- وبعد هذه النتائج يمكن للباحث أن يوصي بمزيد من الدراسات لأساليب القرآن المختلفة، ومقاربتها حجاجياً، لا سيما وأن القرآن جاء للإقناع والتوجيه من خلال البناء اللغوي المعجز، كما يوصي بتطبيق النظرية الحجاجية الحديثة في الدراسات البلاغية العربية، فإن البلاغة العربية لا تزال تمد النظرية الحجاجية بكم هائل من الأدوات والأساليب الحجاجية؛ لأن البلاغة العربية تنطلق من قدرة الكلام الحجاجية، لاسيما الكلام البليغ وفي مقدمة ذلك القرآن الكريم والحديث الشريف.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الإتيقان في علوم القرآن. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، حققه: فواز أحمد مرلي، د. ط، بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ٢٠١٠م.
- إعراب القرآن وبيانه. الدرويش، محيي الدين، ط ٤، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٤م.
- إستراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية. الشهري، عبد الهادي، ط ١، عمان - الأردن: كنوز المعرفة، ٢٠١٥م.
- البرهان في علوم القرآن. الزركشي، بدر الدين، د. ط، بيروت - لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩م.
- بلاغة الإقناع في المناظرة. عادل، عبد اللطيف، ط ١، بيروت - لبنان: منشورات ضفاف، ٢٠١٣م.
- التداولية والحجاج مداخل ونصوص. حباشة، صابر، الإصدار الأول، سوريا - دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م.
- التداوليات وتحليل الخطاب. حمداوي، جميل، د. ط، د. م: مكتبة المثقف، د. ت.
- تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم لمزايا القرآن الكريم. أبو السعود، محمد بن أحمد، د. ط، بيروت - لبنان: دار التراث العربي، د. ت.
- التفسير البياني للقرآن الكريم. عبد الرحمن، عائشة، د. ط، د. م: دار المعارف، د. ت.
- تفسير التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر، ط ١، لبنان - بيروت: مؤسسة التاريخ، د. ت.
- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب. الرازي، الفخر، ط ١، د. ط، د. م: دار الفكر، ١٩٨١م.
- الحجاج أطره وتقنياته. صولة، عبد الله، ضمن كتاب: أهم أساليب الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو غلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د. ط، تونس: كلية الآداب منوبة، د. ت.
- الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. صولة، عبد الله، ط ١، بيروت - لبنان: دار الفارابي، ٢٠١١م.

الاستفهام المغلق في القرآن الكريم (مقاربة حجاجية)

- الحجاج في المناظرة مقارنة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس. اتركنرت، أحمد، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ط ١، إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠م.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني. الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- دلالات التراكيب دراسة بلاغية. أبو موسى، محمد محمد، ط ٤، القاهرة - مصر: مكتبة وهبة، ٢٠٠٨م.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. السبكي، بهاء الدين، د. ط، بيروت - لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩م.
- العوامل الحجاجية في اللغة العربية. الناجح، عز الدين، ط ١، صفاقس - تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠١١م.
- فتح القدير. الشوكاني، محمد بن علي، ط ١، دمشق: دار الخير، ١٩٩٢م.
- الفلسفة والبلاغة مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي. ناصر، عمارة، ط ١، الجزائر - الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٩م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. عبد الرحمن، طه، ط ٥، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م.
- الكشاف. الزمخشري، جار الله، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، ط ٣، بيروت - لبنان: دار المعرفة، ٢٠٠٩م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. عبد الرحمن، طه، ط ٣، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، د. ط، د. م: دار ابن حزم، د. ت.
- المستدرک علی الصحیحین. الحاكم، محمد بن عبد الله، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، د. ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د. ت.

- المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. التفتازاني، سعد الدين، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ط ٢، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧ م.
- المظاهر اللغوية للحجاج. الراضي، رشيد، ط ١، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤ م.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، ضبطه: أحمد شمس الدين، ط ١، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ م.
- معجم البلاغة العربية. طبانة، بدوي، ط ٣، الرياض: دار الرفاعي، ١٩٨٨ م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب. ابن هشام، عبد الله جمال الدين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ط، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧ م.
- مفتاح العلوم. السكاكي، أبو يعقوب يوسف، ضبطه: نعيم زرزور، ط ٢، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧ م.
- من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف. عبيد، حاتم، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، علوي، حافظ إسماعيل، ط ١، إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠ م.
- من بلاغة القرآن. بدوي، أحمد، د. ط، الجيزة - مصر: الإدارة العامة للنشر، ٢٠٠٥ م.
- نظرية في الحجاج. صولة، عبد الله، ط ١، تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، ٢٠١١ م.
- نظرية الحجاج في اللغة. المبخوت، شكري، ضمن كتاب أهم أساليب الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، صمود حمادي، د. ط، تونس: كلية الآداب منوبة، د. ت.

* الدوريات:

- تعديل القوة الإنجازية دراسة في التحليل التداولي للخطاب. العبد، محمد. مجلة فصول - القاهرة - العدد ٦٥. خريف ٢٠٠٤ م - شتاء ٢٠٠٥ م. ص ص ١٣٤ - ١٦٣.

Bibliography

- The Holy Quran.
- Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, Jalal Al-Din Abdel Rahman Al-Suyuti, achieved by Fawaz Ahmed Marli, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut - Lebanon 2010.
- I'rab al-Qur'an wa Bayanih, Mohieddin Darwish, Dar Ibn Katheer, Beirut, Fourth Edition 1994.
- Istratigiat Alkhitab (Discourse strategies, a Pragmatic Linguistic Approach), Abdel Hadi Al-Shehri, Kunuz Almaerifa, Amman - Jordan, First Edition 2015.
- Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an, Badr Al-Din Al-Zarkashi, Al-Asriya Library, Beirut - Lebanon 2009.
- Balaghat Aliqna? Fi Almunazra (The Rhetoric of Persuasion in the debate), Abdel Latif Adel, Difaf Publications, Beirut - Lebanon, First Edition 2013.
- Attadawlia wa Alhijaj (Pragmatics and Argument - Introductions and Texts), Saber Habasha, Safahat for Studies and Publishing, Syria - Damascus, First Edition 2008.
- Attadawliat wa Tahlil Alkhitab (Pragmatics and Discourse Analysis), Jamil Hamdawi, Al-Muthaqaf Library, undated.
- Tafsir Abi Assaud (Interpretation of Abi Al-Saud, entitled: Guidance of a sound mind on the merits of the Noble Qur'an), Muhammad bin Ahmed Abu Al-Saud, Dar Al-Turath Al-Arabi, Beirut - Lebanon, undated.
- Al-Tafsir Al-bayani Lil-Qur'an Al-karim, Aisha Abd al-Rahman, Dar al-Maarif, undated.
- Tafsir Al-Tahrir Wal Tanwir, Muhammad Al-Taher Ibn Ashour, History Foundation, Beirut - Lebanon, First Edition, undated.
- Al-Tafsir al-Kabeer wa Mafatih al-Ghayb, Al-Fakhr Al-Razi, Dar al-Fikr, First Edition 1981.
- Alhijaj Ottrahu wa Taqniatahu (Argument Frameworks and Techniques), Abdullah Solah, in the book: The Most Important Methods of Argument in the Western Tradition from Aristotle to Today, University of Arts and Humanities, Tunis - Faculty of Arts - Manouba, undated.
- Alhijaj fi Alquran (The argument in the Qur'an through its most important stylistic characteristics), Abdullah Solah, Dar Al-Farabi, Beirut - Lebanon, 2011.
- Alhijaj fi Almunazra (Argument in the Debate: An argumentative approach to the debate of Abu Saeed Al-Sirafi with Matta bin Yunus), Ahmed Etkinramt, in the book: Argument's Concept and Fields, Modern Book World, Irbid - Jordan, First Edition 2010.
- Dal'il Ali'jaz (Evidence of Miracles in the Science of Meanings), Abdel-Qaher Al-Jurjani, investigated by: Abdel-Hamid Hindawi, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut - Lebanon, First Edition, 2001.
- Dilalat Attarakib (Semantics of Structures, a Rhetorical Study), Muhammad Muhammad Abu Musa, Wahba Library, Cairo - Egypt, Fourth Edition 2008.
- Arus al-afrah fi sharh Talkhis al-miftah, Bahaa El-Din Al-Subki, Al-Mataba Al-Asriya, Beirut - Lebanon 2009.
- Al'awamil Alhijajia fi Allugha Alarabia (Argumentative Factors in the Arabic Language), Izz El-Din Al-Najah, Alaa El-Din Library - Sfax 2011.

- Fath al-Qadir, Mohammed bin Ali Al-Shawkani, Dar al-Khair, Damascus, First Edition 1992.
 - Alfalsafa wa Albalagha (Philosophy and Rhetoric, an Argumentative Approach to Philosophical Discourse), Amara Nasser, Difference Publications, Algeria - Algeria, First Edition 2009.
 - Fi Usul Al-Hiwār wa Tajdīd ?ilm Al-Kalām, Taha Abdel Rahman, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, Fifth Edition 2014.
 - Al-Kashshaf, Jarallah Al-Zamakhshari, investigated by: Khalil Mamoun Shiha, Dar Al-Maarifa, Beirut - Lebanon, Third Edition 2009.
 - Al-Lisān wa-l-Mīzān aw al-Takawthur al-‘Aqlī, Taha Abdel Rahman, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, Third Edition 2012.
 - Al-Muharrir Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz, Abu Muhammad Abdul Haq Ibn Attia, Dar Ibn Hazm, undated.
 - Al-Mustadrak ala al-Sahihayn, by Muhammad bin Abdullah Al-Hakim, studied and investigated by: Mustafa Abdel-Qader Atta, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, undated.
 - Al-Muttawal Sharh Talkhis Miftah Al oloom, Saad Al-Din Al-Taftazani, investigated by Abdul Hamid Hindawi, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut - Lebanon, Second Edition 2007.
 - Almazahir Allughawia Lilhijaj (Linguistic Aspects of Argument), Rashid Al-Radi, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, First Edition 2014.
 - Mu?tarak Al aqran Fi I?jaz Al Quran, Jalal Al-Din Abdel-Rahman Al-Suyuti, investigated by: Ahmed Shams Al-Din, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut - Lebanon, First Edition, 1988.
 - Mu?jam Albalagha Alarabia (Dictionary of Arabic Rhetoric), Badawi Tabana, Dar Al-Rifai - Riyadh, Third Edition, 1988.
 - Mughni Al-Labib ?an Kutub Al-A?arib, Abdullah Jamal Al-Din Ibn Hisham, investigated by: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, Al-Mataba Al-Asriya, Sidon - Beirut 1987.
 - Miftah Al-Ulum, Abu Yaqoub Yousef Al-Sakaki, investigated by: Naim Zarzour, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut - Lebanon, Second Edition 1987.
 - Min Al-ihitijaj bi Al-?awatif ?ilaa Al-ihitijaj lil ?awatif, Hatem Obaid, in the book: Argument’s Concept and Fields, Modern Book World, Irbid - Jordan, First Edition 2010.
 - Min Balaghat Al-Qur’an, Ahmed Badawi, General Administration of Publishing - Giza 2005.
 - Nazaria fi Alhijaj (A Theory in Argument), Abdullah Soula, Meskiliani for Publishing and Distribution, Tunis, First Edition 2011.
 - Nazariat Alhijaj fi Allugha (Argument’s Theory in Language), Shukri Al-Mabkhout, in the book: The Most Important Methods of Argument in the Western Tradition from Aristotle to Today, University of Arts and Humanities, Tunis - Faculty of Arts - Manouba, undated.
- * Periodicals:**
- Ta?dil Alqowa Alinjazia (Adjustment of Achievement Force: A Study in the Pragmatic Analysis of Discourse), Muhammad Al-Abd, Fosoul Journal, Issue 65