



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 أم القرى
بمكة المكرمة

السنة الرابعة

المجلد الرابع - العدد الثاني

شعبان ١٤٤٠هـ - مايو ٢٠١٩م



المراسلات

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

(مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية)

ص.ب: 84428 الرمز البريدي: 11671

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الرياض - المملكة العربية السعودية

- هاتف: 118236802 (+966) - فاكس: 118220011 (+966)

- هاتف سكرتير المجلة: 118236783 (+966)

- موقع المجلة: <http://www.pnu.edu.sa/arr/Deanships/Research/Shariah-Arabic>

- البريد الإلكتروني: (info.m.pnu@gmail.com) & (vgs-jssal@pnu.edu.sa)

- المجلة في التويتر: @Jssalpnu

- المجلة في الفيس بوك: <https://www.facebook.com/jssal.pnu>

- المجلة في الانستقرام: <https://www.instagram.com/Jssalpnu>

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

© ٢٠١٩ (١٤٤٠هـ) جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

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

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

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



الهيئة الاستشارية

أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي.

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة
بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

أ. د. صالح بن محمد العقيل.

أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية
رئيس تحرير مجلة الدراسات العقديّة

أ. د. علي بن عبد الله الصياح.

أستاذ الحديث بجامعة الملك سعود
رئيس تحرير مجلة الدراسات الإسلامية

أ. د. أنور عليان أبو سويلم.

أستاذ الأدب والنقد القديم بجامعة مؤتة، الأردن
رئيس تحرير مجلة علوم اللغة العربية سابقاً

أ. د. عبد الرحمن بودرع.

أستاذ اللغويات العربية، ولسانيات النص وتحليل الخطاب
بجامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب



هيئة التحرير

- أ.د. شريفة بنت أحمد الحازمي (رئيسة التحرير).
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ.د. نوال بنت ناصر السويلم (مديرة التحرير).
أستاذ الأدب والنقد المشارك بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ.د. يوسف بن مسلم أبو العدوس.
أستاذ البلاغة والنقد ورئيس جامعة جرش
- أ.د. عبد الرحمن بن عثمان الهليل.
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
- أ.د. البندري بنت عبد العزيز العجلان.
أستاذ النحو والصرف بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ.د. نوال بنت إبراهيم الحلوة.
أستاذ اللغويات بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ.د. ناهدة بنت عطا الله الشمروخ.
أستاذ الفقه بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ.د. مي بنت محمد الحربي.
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ.د. جمال نور الدين إدريس.
أستاذ أصول الفقه بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل
- أ.د. نورة بنت عبد الله الحساوي.
أستاذ الحديث المشارك بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- (سكارتارية التحرير)
- أ. سديم بنت مرزوق الحربي.
- أ. مشاعل بنت عبد العزيز أبابطين.

التعريف بالمجلة

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

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

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، أو الإنجليزية أو أي لغة أخرى 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 بتطوير 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 للجدول والأشكال، وأسود لرأس الجدول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للهامش والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجدول والأشكال، وأسود لرأس الجدول والتعليق.

ثانياً: عناصر البحث:

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

- ١/ مقدمة تتضمن (موضوع البحث، مشكلته، حدوده، أهدافه، منهجه، إجراءاته، خطة البحث).
- ٢/ الدراسات السابقة - **إن وجدت** - وإضافته العلمية عليها.
- ٣/ تقسيم البحث إلى أقسام وفق (خطة 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 رئيس 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 نسختين مجانييتين من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه، وعشر نسخ من مستلآت بحثه.



المحتويات

العنوان

١٧ افتتاحية العدد (رئيسة تحرير المجلة)

البحوث والدراسات

٢١ شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة في القرآن الكريم «دراسة تحليلية»

٢١ د. عبد المنعم بن حواس محمد الحواس
٢١ تحليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

٨٣ أ.د. نبيل بن أحمد بلهي
٨٣ موانع قبول التعديل

١٤١ د. عبد الرحمن محمد عبد مشاقبة
١٤١ مشاراُتُ الغلط في الاستدلال بالعموم على مسائل العقيدة «دراسة نقدية تطبيقية»

١٩٣ د. محمد تيقمونين
١٩٣ أمان الرُّسلِ السُّفراءِ في الفقه الإسلاميّ ضوابطُ ومَعالِمُ، دراسةٌ تطبيقيّةٌ على كتاب (رُسلُ الملوِكِ ومَن يصلُحُ للسُّفارةِ والأمارَةِ)، لابن الفراء

٢٥٣ د. سَعادُ مُحَمَّدُ الشَّايقي
٢٥٣ استلحاقُ ولدِ الزنا في الفقه الإسلاميّ

٣٠٧ د. بندر بن عبد العزيز اليحيى
٣٠٧ الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

٣٧٩ د. محمد بن سعد بن عبد الكريم الشوّاي

العنوان

- ٤٠٥ أ.د. صباح علي السليمان دلالة الإشارة عند النقاد «دراسة وصفية» ❁
- ٤٣٣ د. مصطفى محمد تقي الله بن مايبا طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي ❁
- ٤٧١ د. إبراهيم بن عبد الله بن غانم السماعيل آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي النقدية ❁

English Section

❁ CULTURAL-GLOBALIZATION AND ITS EXTERNAL AND INTERNAL IMPACT ON MUSLIM MARRIAGE

Dr. Mohammed F. Ali al-Fijawi, Sayid S. Hanif & Mek W. Mahmud 521



افتتاحية العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ الرَّحْمَنِ عَلِمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى
نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ صَلَاةً وَسَلَامًا أَتَمَّانَ أَكْمَلَانَ،، أَمَّا بَعْدُ:
تُعَدُّ المَجَلَّاتُ العِلْمِيَّةُ الْمُحَكَّمَةُ أَحَدَ أَهْمِ قَنَوَاتِ التَّوَاصُلِ العِلْمِيِّ العِلْمِيِّ بَيْنَ
الْجَامِعَاتِ المَخْتَلِفَةِ، وَوَسِيلَةَ مَهْمَةٍ مِنْ وَسَائِلِ خِدْمَةِ العِلْمِ وَنَفْعِ المَوْسَسَاتِ وَالمَجْتَمَعَاتِ،
إِضَافَةً إِلَى كَوْنِهَا إِنجَازًا عِلْمِيًّا مُهَمًّا لِلْجَامِعَاتِ وَالكَلِيَّاتِ الَّتِي تُصَدَّرُ عَنْهَا بِوَصْفِهَا
مُؤَشِّرًا مِنَ المؤَشِّرَاتِ الَّتِي تُدَلُّ عَلَى الِاهْتِمَامِ بِحَرَكَةِ البَحْثِ العِلْمِيِّ فِيهَا، وَمِنْ هُنَا تُبْرَزُ
الْحَاجَةُ إِلَى الحِفَازِ عَلَى مَكَانَتِهَا العِلْمِيَّةِ فِي المَجَالَيْنِ العِلْمِيِّ وَالبَحْثِيِّ، وَإِلَى العِنَايَةِ
بِتَطْوِيرِهَا، وَأَضْحَى السَّعْيُ إِلَى الرُّقْيِ بِهَا مَطْلَبًا مُهَمًّا، وَمَقْصِدًا كَبِيرًا، وَمَجَالًا لِنَتَافُسِ
كَثِيرٍ مِنَ الجَامِعَاتِ وَالمَوْسَسَاتِ العِلْمِيَّةِ وَالبَحْثِيَّةِ.

وَمِنَ الأُمُورِ المَهْمَةِ الَّتِي تَرْتَقِي بِهَا المَجَلَّاتُ العِلْمِيَّةُ، وَتَجْعَلُ لَهَا مُتَكَأً عَلِيًّا بَيْنَ
أَوْعِيَةِ النُّشْرِ المَخْتَلِفَةِ؛ التَّصْنِيفِ العَالِمِيِّ، وَلاشَكَّ أَنَّ لِهَذَا الأَمْرَ أَثْرَهُ البَالِغَ فِي
النُّهُوضِ بِوِاقِعِ البَحْثِ العِلْمِيِّ، وَفِي الوُصُولِ بِالمَجَلَّةِ إِلَى آفَاقِ رَحْبَةٍ وَفَضَاءَاتِ عَرِيضَةٍ،
فَتَكُونُ بِذَلِكَ مَقْصِدَ أَقْلَامِ ذَوِي العِلْمِ وَالخِبْرَةِ لِلْكَتَابَةِ وَالنُّشْرِ فِيهَا؛ الأَمْرَ الَّذِي
يُنْعَكِسُ عَلَى جُودَةِ المَنْتَجِ، وَنُوعِهِ، وَتَمْيِيزِهِ، وَمِمَّا تُجَدُّرُ الإِشَارَةُ إِلَيْهِ أَنَّ مَجَلَّةَ العِلْمِ
الشَّرْعِيَّةِ وَاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ فِي جَامِعَةِ الأَمِيرَةِ نُورَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَدْ أَخَذَتْ عَلَى
عَاتِقِهَا هَذَا الأَمْرَ؛ وَبَدَتْ تُعَدُّ السَّيْرَ نَحْوَهُ؛ بِخُطُواتِ مَدْرُوسَةٍ؛ وَعَمَلِ حَثِيثٍ؛ لِلرُّقْيِ
بِالمَجَلَّةِ وَللِوُصُولِ بِهَا نَحْوِ التَّصْنِيفِ العَالِمِيِّ (Scopus and ISI)؛ وَإِنَّا عَلَى أَمَلٍ فِي
تَحْقِيقِ ذَلِكَ قَرِيبًا - إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - لِسُدِّ حَاجَةِ البَاحِثِينَ فِي نُشْرِ بَحُوثِهِمْ مَحَلِّيًّا
وَإِقْلِيمِيًّا وَعَالَمِيًّا، وَتَوْسِيعِ دَائِرَةِ النُّفْعِ،، وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءِ القُصْدِ،،

رئيسة تحرير المجلة

أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية الآداب

البحوث والدراسات

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة في القرآن الكريم «دراسة تحليلية»

د. عبد المنعم بن حواس محمد الحواس^(١)

المستخلص: يتناول البحث دراسة الآيات التي وجه السؤال فيها إلى النبي ﷺ في القرآن الكريم والجواب عليها دراسة تحليلية موضوعية، فقد تناول المبحث الأول الأسئلة عن الأحداث الغيبية الماضية والمستقبلية التي سئل عنها النبي ﷺ، وتتكون من أربعة أسئلة رئيسة وهي: السؤال عن الساعة، والسؤال عن الروح، والسؤال عن أحوال الجبال يوم القيامة، والسؤال عن ذي القرنين، وأما المبحث الثاني فيتناول السؤال عن الأهلة (القمر والهلال)، والمبحث الثالث يتحدث عن السؤال عن الإنفاق، وأما المبحث الرابع فيتناول الأسئلة عن الأحكام الشرعية وتتكون من خمسة أسئلة رئيسة وهي: السؤال عن القتال في الشهر الحرام، والسؤال عن الخمر والميسر، والسؤال عن المأكول والمطعم، والسؤال عن الأنفال (الغنائم)، والسؤال عن المحيض، ويتناول المبحث الخامس السؤال عن البيات.

الكلمات الافتتاحية: سؤال، الأسئلة، الساعة، الروح، الجبال، القمر، الغنائم.

(١) الأستاذ المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الأحساء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: hawwas1@gmail.com

**The Healing of the Hearts in Questions Directed to
the Prophet Muhammad (pbuh) in the Quraan
“An Analytical Study”**

Dr. Abdul Munim Bin Hawwas Muhammad Al-Hawwas

Abstract: This study deal with the verses that contain questions directed to the Prophet Muhammad pbuh in the Quraan as well as their answers in an objective analytical manner, as the first part has addressed the questions about the past and future unseen events put to the Prophet Muhammad pbuh, and they are four main questions: questions about the hour, the soul, the conditions of the mountains on the Day of Judgement, and Dhul Qarnain. As to part two, it addresses questions on the Ahillah (moon and crescent). Part three deals with the question of spending. Part four talks about the questions on matters of Shariah and they are five main questions: asking about the fighting in ash-shahr al-haraam, alcohol and gambling, food, bounty of war, questions as to menstration, and also questions regarding the orphans.

Key words: question, questions, the Hour, the Soul, mountains, moon, bounty of war.

المقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهمية البحث:

لقد بُعث النبي ﷺ وكثير من الأحداث والأحوال الغيبية في الماضي والمستقبل ليس لها عند الناس عمومًا والمسلمين خصوصًا جواب قاطع، وكذا أمور أخرى في العبادات والمعاملات - لاسيما ما كان منها متعلق بعبادات الجاهلية أو التأثر بالأمم الأخرى كالتعامل مع اليتامى وأكل الصيد والحيض وغيرها - كانت تفتقر إلى أجوبة صريحة، تزيل الغموض عنها وتحل إشكالاتها، ولذا فقد أكثر المسلمون من سؤال النبي ﷺ عن كل ما يهمهم في أمور دينهم ودنياهم وآخرتهم، والمشركون كانوا يسألون النبي ﷺ عن الأمور الغيبية، فكان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالجواب من الله تعالى عن جميع تلك الأسئلة، فثبت الإيمان في قلوب المؤمنين، وقيم الحجّة على المشركين.

وفي الوقت الذي سجّل القرآن الكريم فيه أهمّ تلك الأسئلة الموجهة للنبي ﷺ، فإنَّ القرآن لم يُعن بذكر السائلين ولا أوصافهم، وإنّما كانت عنايته واهتمامه في بيان الجواب الشافي للسائلين، إذ هو جواب لا يختص بهم، ولكنّه تشريع للأمة أجمع، ولأهمية هذا الموضوع فقد رغبت في البحث فيه من خلال التتبع والدّراسة التحليلية لتلك الآيات التي تناولت الأسئلة الموجهة للنبي ﷺ والإجابة عنها، وقد سمّيته (شفاء⁽¹⁾ الأفتدة فيما وجّه للنبي ﷺ من الأسئلة في

(1) أعني بالشفاء الإرواء والاكْتفاء، وليس الشفاء من المرض.

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

القرآن الكريم).

أسباب اختيار الموضوع والدراسات السابقة:

- ١ - عناية القرآن الكريم واهتمامه بتلك الأسئلة الموجهة إلى النبي ﷺ والإجابة الصريحة والواضحة عنها.
- ٢ - المجالات المتنوعة التي تناولتها تلك الأسئلة في الأمور الغيبية السابقة واللاحقة، وفي الأحكام الشرعية، والأحداث الكونية.
- ٣ - رغبتني في دراسة تلك الآيات التي تناولت هذه الأسئلة دراسة تحليلية.
- ٤ - إثراء المكتبة التفسيرية ببحثٍ علميٍّ مختصٍّ.

الدراسات السابقة:

لم أجد - بعد البحث والاطلاع - من تناول تلك الآيات بالدراسة من الجانب التفسيري والتحليلي الذي سيتناوله هذا البحث.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الدراسة التحليلية للآيات الكريمة التي تناولت الحديث عن الأسئلة الموجهة للنبي ﷺ والإجابة عليها في القرآن الكريم، والإفادة من تلك الإجابات والتوجيهات الربانية الكريمة.

منهج البحث:

درستُ الآيات التي تناولت الأسئلة الموجهة للنبي ﷺ دراسة تحليلية، من خلال بيان أقوال المفسرين والعلماء في أسباب نزولها ومعانيها وتوجيهاتها، ورجّحت في أكثرها ما أراه راجحًا.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة، وفهرس:



- المبحث الأول: السؤال عن الأحداث الغيبية، وفيه أربعة مطالب:
 - المطلب الأول: السؤال عن الساعة.
 - المطلب الثاني: السؤال عن الروح.
 - المطلب الثالث: السؤال عن الجبال.
 - المطلب الرابع: السؤال عن ذي القرنين.
- المبحث الثاني: السؤال عن الأهلّة.
- المبحث الثالث: السؤال عن الإنفاق.
- المبحث الرابع: السؤال عن الأحكام الشرعية، وفيه خمسة مطالب:
 - المطلب الأول: السؤال عن القتال في الشهر الحرام.
 - المطلب الثاني: السؤال عن الخمر والميسر.
 - المطلب الثالث: السؤال عن المأكل.
 - المطلب الرابع: السؤال عن الأنفال.
 - المطلب الخامس: السؤال عن المحيض.
- المبحث الخامس: السؤال عن اليتامى.
- الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث والتوصيات.
- فهرس المراجع والمصادر.

المبحث الأول

السؤال عن الأحداث الغيبية

وفيه أربعة مطالب:

* المطلب الأول: السؤال عن الساعة:

أخبر القرآن الكريم أن المشركين سألو النبي ﷺ عن زمن يوم القيامة والبعث، ووقت مجيء الساعة، التي يموت فيها الخلق، وذلك في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم، وسأتناول في هذا المبحث هذه المواضع بالدراسة التحليلية.

أولاً: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنَهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً ۚ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٧)، فقد أخبر الله في هذه الآية أن وقت علم إرساء الساعة قد استأثر به تعالى، لم يخبر به أحداً من ملك مقرب ولا نبي مرسل، فقد أخرج مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول قبل أن يموت بشهر: (تسألوني عن الساعة؟، وإنما علمها عند الله، وأقسم بالله ما على الأرض من نفس منقوسة تأتي عليها مائة سنة^(١))، والساعة من الأسماء الغالبة كالنجم للشريا، «وسميت القيامة بالساعة، لوقوعها بغتة، أو لسرعة حسابها، أو على العكس لطولها، أو لأنها عند الله على طولها كساعة من الساعات عند الخلق»^(٢).

(١) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، (٢٥٣٨) باب قوله ﷺ: (لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منقوسة اليوم)، وأخرجه أحمد في المسند (٣٤٤ / ٢٢).

(٢) الكشاف، الزمخشري (١٨٣ / ٢).

وللمفسرين في السائلين عن الساعة في الآية قولان:

الأول: أنهم قوم رسول الله ﷺ من قريش، وهو قول قتادة [ت ١١٧هـ] والحسن ومقاتل ابن سليمان^(١)، قال قتادة: «قالت قريش لمحمد: إن بيننا وبينك قرابة، فأسرر إلينا متى الساعة، فقال الله: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا﴾»^(٢).

الثاني: أنهم قوم من اليهود، وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبيرة وعكرمة^(٣)، قال ابن عباس ﷺ: «قال جبل بن أبي قشير، وشمول بن زيد، لرسول الله ﷺ يا محمد، أخبرنا متى الساعة إن كنت نبياً كما تقول، فإننا نعلم متى هي؟ فأنزل الله ﷻ: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾»^(٤).

وكلا القولين محتمل وقوعه، فنزلت الآية جواباً لهما، وأن المشركين من قريش كانوا يسألون النبي ﷺ عن وقت قيام الساعة استبعاداً وتكذيباً، واليهود يسألونه امتحاناً، ولذا لم يرجح ابن جرير أحد القولين حيث قال: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن قوماً سألوا رسول الله ﷺ عن الساعة، فأنزل الله هذه الآية، وجائز أن يكون كانوا من قريش، وجائز أن يكون كانوا من اليهود، ولا خبر بذلك عندنا يُجوز قطع القول على أي ذلك كان»^(٥).

ثم أنكر الله تعالى على السائلين للنبي ﷺ عن الساعة أنهم سألوه سؤال من أحاط علمه

(١) تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل (٧٨/٢)، النكت والعيون، الماوردي (٢/٢٨٤)، التفسير

الوسيط، الواحدي (٢/٤٣٤)، التفسير الكبير، الرازي (١٥/٤٢٣).

(٢) جامع البيان، الطبري (٩/١٤٠).

(٣) جامع البيان (٩/١٤٠)، أحكام القرآن، الجصاص (٤/٢١١)، النكت والعيون (٢/٢٨٤)، زاد

المسير، ابن الجوزي (٢/١٧٤).

(٤) جامع البيان (٩/١٣٧)، أسباب النزول، لواحدي (ص ٢٢٨).

(٥) جامع البيان (٩/١٣٧).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

بأحوالها فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا﴾ يقول الألوسي: «والكلام استئناف مسوق لبيان خطئهم في توجيه السؤال إلى رسول الله ﷺ، بناءً على زعمهم أنه ﷺ عالمٌ بالمسئول عنه، أو أن العلم بذلك من مقتضيات الرسالة»^(١).

وللمفسرين في معنى ﴿حَفِيٌّ عَنْهَا﴾ ثلاثة أقوال:

الأول: أي: يسألونك كأنك حفي بهم، وعلى هذا القول فيه تقديم وتأخير تقديره: يسألونك عنها كأنك حفي بهم^(٢)، قال ابن عباس رضي الله عنه: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا﴾: كأن بينك وبينهم مودة، كأنك صديق لهم^(٣).

الثاني: بمعنى: كأنك قد استحفيت المسألة عنها فعلمتها، وعلى هذا القول حفيّ فعيلٌ من الإحفاء، وهو الإلحاح والإلحاف في السؤال^(٤)، وهو قول مجاهد والضحاك وابن زيد ومقاتل بن سليمان، ورَجَّحه ابن كثير^(٥)، قال الزمخشري: «وحيقته: كأنك بليغ في السؤال عنها؛ لأن من بالغ في المسألة عن الشيء والتنقير عنه، استحکم علمه فيه وورصن، وهذا التركيب معناه المبالغة»^(٦).

الثالث: كأنك تحب أن يسألك عنها، مسرور بسؤالهم، وهو قول قتادة [ت ١١٧ هـ]^(٧)،

(١) روح المعاني، الألوسي (٥/ ١٢٤).

(٢) إعراب القرآن، النحاس (٢/ ٨٢)، لباب التأويل، الخازن (٢/ ٢٧٨).

(٣) جامع البيان (٩/ ١٤٠)، تفسير ابن أبي حاتم، ابن أبي حاتم (٥/ ١٦٢٦).

(٤) التفسير الكبير (١٥/ ٤٢٤).

(٥) تفسير مقاتل بن سليمان (٢/ ٧٨)، تفسير ابن أبي حاتم (٥/ ١٦٢٦)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٣/ ٥١٨).

(٦) الكشاف (٢/ ١٨٣).

(٧) تأويلات أهل السنة، الماتريدي (٥/ ١٠٧).

وقال ابن قتيبة: «أي: مَعْنِي بطلب علمها. ومنه يقال: تَحَفِّي فلان بالقوم»^(١).

والذي يظهر من سياق الآية أنَّها مستأنفة للإنكار على السائلين في توجيه السؤال للنبي ﷺ على اعتبار أنَّ علمه بوقت الساعة من لوازم نبوته، وعليه فإنَّ القول الثاني في معنى ﴿ حَفِيُّ عَنْهَا ﴾ أي: كأنَّك استحفيت المسألة عن الساعة فعلمتها هو الأرجح في معنى الآية، ولهذا قال تعالى بعدها: ﴿ قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾، قال ابن جرير: «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: معناه: كأنَّك حفي بالمسألة عنها فتعلمها»^(٢).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴾ (الأحزاب: ٦٣)، وقد تقدم الكلام في الآية السابقة عن السائلين وعن تسمية يوم القيامة بالساعة. وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ يدل الحصر بـ(إنَّما) على أنَّ علم هذا الوقت مما أختص الله به وحده دون أحدٍ من خلقه مهما بلغت مكانته عند الله من نبي مرسل أو ملك مقرب، ويؤيد هذا ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان النَّبِيُّ ﷺ بارزاً يوماً للنَّاسِ، فأناه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: (الإيمانُ أنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ، قَالَ: مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، قَالَ: مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، قَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُورُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ.. الحديث)^(٣).

(١) تفسير غريب القرآن، ابن قتيبة (ص ١٧٥).

(٢) جامع البيان (٩/١٤١).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الإيمان (٥٠)، باب سؤال جبريل النَّبِيِّ ﷺ عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم السَّاعة، ومسلم في الصحيح، كتاب الإيمان (٩)، باب الإيمان ماهو؟ وبيان خصاله.

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

قال ابن رجب: «(مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ) يعني: أَنَّ عِلْمَ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ فِي وَقْتِ السَّاعَةِ سَوَاءٌ، وَهَذِهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى اسْتَأْثَرَ بَعْلَمَهَا»^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ إشارة واضحة على أن إخفاء الساعة لا يلزم منه بُعد وقتها، بل قد تكون قريبة الوقوع، يقول أبو السعود: «قوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ﴾ خطابٌ مستقلٌّ له ﷺ، غيرٌ داخلٍ تحت الأمر، مسوقٌ لبيان أنها مع كونها غير معلومةٍ للخلق مرجوةٌ المجيء عن قريب، أي: أيُّ شيءٍ يُعلمك بوقتِ قيامها، أي: لا يُعلمك به شيءٌ أصلاً»^(٢)، وفي هذا الجواب للنبي ﷺ تهديدٌ للسائلين الممتحنين، ودلالةٌ صريحة على عدم معرفته ﷺ الغيب إلا بما أخبره الله تعالى به، يقول القنوجي: «وفي هذا تهديدٌ عظيمٌ للمستعجلين، وإسكاتٌ للممتحنين والمشركين، ولمن يُثبت علمَ المغيبات للأنبياء والصلحاء وغيرهم من الخلق»^(٣).

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنُهَا﴾ فيم أنت من ذكرنها ﴿إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَى﴾ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَن تَخَشَّنَهَا ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحًى﴾ (النازعات: ٤٢-٤٦).

يخبر الله تعالى في هذه الآية عن سؤال الكافرين - كما تقدم في الآيتين السابقتين - للنبي ﷺ عن وقت يوم القيامة، ووقوع الساعة والبعث، وقد كان النبي ﷺ يسأل ربه تعالى عن ذلك فعن عائشة رضي الله عنها قالت: «لم يزل النبي ﷺ يسأل عن الساعة حتى نزلت ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِنَهَا﴾ فانتهى»^(٤).

(١) جامع العلوم والحكم، ابن رجب (١/١٣٥).

(٢) إرشاد العقل السليم، أبو السعود (٧/١١٦).

(٣) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنوجي (١١/١٤٨).

(٤) المسند لإسحاق بن راهويه (٢/٢٧٠)، (٧٧٧)، حلية الأولياء (٧/٣١٤)، جامع البيان للطبري (٣٠/٤٩)، كشف الأستار عن زوائد البزار (٣/٧٨)، (٢٢٧٩)، المستدرک للحاكم (٢/٥٥٨)، =

وللمفسرين في معنى قوله: ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِنَهَا﴾ ثلاثة أقوال:

الأول: أي: فيم يسألك المشركون عنها ولست ممن يعلمها، وهو قول ابن عباس والحسن والكلبي ومقاتل بن سليمان^(١)، وبه قال الواحدي والبغوي ورجحه القنوجي^(٢).

الثاني: فيم تسأل يا محمد عنها وليس لك السؤال، وهو قول عروة بن الزبير، وبه قال السمرقندي ومكي والسمعاني والزمخشري^(٣).

الثالث: التوقف عند ﴿فِيمَ﴾ إنكار لسؤالهم، و﴿أَنْتَ مِنْ ذِكْرِنَهَا﴾ مستأنف، ومعناه: أنت ذكر من ذكراها، ذكره البيضاوي وأبو حيان^(٤)، قال الزمخشري: «فكفاهم بذلك دليلاً على ذنوبها، ومشارفتها، ووجوب الاستعداد لها، ولا معنى لسؤالهم عنها»^(٥).

والقول بأنه نهي للنبي ﷺ عن السؤال عن الساعة هو الراجح، ويدل عليه ماتقدم من قول عائشة رضي الله عنها: «لم يزل النبي ﷺ يسأل عن الساعة حتى نزلت ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِنَهَا﴾ فانتهي»^(٦).

= (٣٨٩٥)، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، قال الهيثمي

في مجمع الزوائد (١٣٣/٧): «رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح».

(١) تفسير مقاتل بن سليمان (٥٨٠/٤)، تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنين (٩٢/٥)، تفسير ابن فورك (١٤٥/٣).

(٢) التفسير الوسيط (٤٢١/٤)، معالم التنزيل، البغوي (٢٠٨/٥)، فتح البيان في مقاصد القرآن (٧٠/١٥).

(٣) بحر العلوم، السمرقندي (٥٤٥/٣)، الهداية إلى بلوغ النهاية، مكي بن أبي طالب (٨٠٤٥/١٢)، الكشاف (٦٩٨/٤).

(٤) أنوار التنزيل، البيضاوي (٢٨٥/٥)، البحر المحيط، أبو حيان (٤٠٢/١٠).

(٥) الكشاف (٦٩٨/٤).

(٦) سبق تخريجه.

* المطلب الثاني: السؤال عن الروح:

الروح يحيا بها البدن، وهي السرُّ الخفيُّ الذي يبقى به الإنسان في حياته وبعد مماته، وقد أخبر القرآن الكريم أن النبي ﷺ سئل عن الروح فقال تعالى: ﴿ وَبَسَّطْنَاكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٨٥). قال عبدالله بن بريدة [ت ١١٥هـ]: «إنَّ الله لم يُطَّلِعْ على الروح ملكًا مقربًا، ولا نبيًّا مُرسلاً»^(١).

وللمفسرين في المراد بالروح في الآية سبعة أقوال:

الأول: أنَّ الرُّوح الذي يكون في الجسد، وهي مشتقة من الريح، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (الحجر: ٢٩)، قوله: ﴿ ثُمَّ سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ﴾ (السجدة: ٩)، نسبة السمعاني والقرطبي وابن جزِّي إلى جمهور المفسرين^(٢).

الثاني: أنَّ الرُّوح القرآن، كما قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ (الشورى: ٥٢)، وهو قول الحسن والضحاك وابن زيد^(٣)، ويرى المراغي أنَّه مناسب لما تقدّمه من قوله: ﴿ وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ ﴾ (الإسراء: ٨٢)، ولما بعده من قوله: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ (الإسراء: ٨٦)^(٤)، قال مكِّي: «وإنَّما سُمِّيَ القرآن روحًا لأنَّه حياةٌ للقلوب والنفوس، لما تصير إليه من الخير بالقرآن»^(٥).

(١) معالم التنزيل (٣/١٥٨).

(٢) تفسير السمعاني، السمعاني (٣/٢٧٣)، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٠/٣٢٣)، التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزِّي (١/٤٥٣).

(٣) تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام (١/١٦١)، تفسير السمعاني (٣/٢٧٣)، المحرر الوجيز، ابن عطية (٥/٤٢٨).

(٤) تفسير المراغي، المراغي (١٥/٨٨).

(٥) الهداية إلى بلوغ النهاية (٦/٤٢٧٧).

الثالث: هو جبريل، كما قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣] وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جبير والشعبي^(١)، وضعف الخلوقي هذا القول^(٢).

الرابع: الرُّوح كهيئة بني آدم، وليسوا بني آدم، لهم أيدٍ وأرجل، وهو قول مجاهد وابن جريج وأبي صالح والأعمش والزجاج^(٣)، وضعفه ابن عطية.

الخامس: روح الميت حين يُقبض، وهو قول قبيصة بن ذؤيب^(٤).

السادس: أنه عيسى ابن مريم، ذكره الماوردي وأبو حيان^(٥).

السابع: الرُّوح حَفَظَةٌ عَلَى الملائكة، فهم للملائكة كالملائكة لبني آدم، وهو قول ابن أبي نجیح^(٦)، قال ابن جزّي: «وهذا ضعيفٌ، مفتقرٌ إلى صحة نقل^(٧)».

والأقوال في المراد بالرُّوح في القرآن كثيرة جدًا يقول أبو حيان: «واختلاف الناس في الرُّوح بلغ سبعين قولاً^(٨)».

- (١) النكت والعيون (٣/٢٦٩)، تفسير السمعاني (٣/٢٧٣)، معالم التنزيل (٣/١٥٨)، مدارك التنزيل، النسفي (٢/٢٧٤).
- (٢) روح البيان، الخلوقي (١٠/٣١٠).
- (٣) الكشف والبيان، الثعلبي (٦/١٣٠)، معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (٥/٢٧٥)، معالم التنزيل (٣/١٥٨).
- (٤) باهر البرهان، الغزنوي (٣/١٥٤٧)، البحر المحيط، أبو حيان (١٠/٢٧٢)، اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل (١٩/٣٥٤).
- (٥) النكت والعيون (٣/٢٦٩)، البحر المحيط (٧/١٠٦).
- (٦) النكت والعيون (٦/١٩٠)، الجامع لأحكام القرآن (١٣/١٦٧).
- (٧) التسهيل لعلوم التنزيل (٢/٤٠٩).
- (٨) البحر المحيط (٧/١٠٦).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

والذي يترجح أن المراد بالروح في هذه الآية هو الذي تكون به حياة الجسد، وهو السرُّ الخفي الذي يبحث الإنسان عن حقيقته منذ القدم، ولذا سأل المشركون النبي ﷺ عنه، وأمَّا المعاني الأخرى للروح مثل جبريل والقرآن وغيرها فإنها تعبيرات خاصة بالقرآن، لم يكن يُعنى بمعرفتها المشركون، ويؤيد هذا المعنى ما رواه ابن جرير عن ابن عباس ؓ أنه قال: «إنَّ اليهود قالوا للنبي ﷺ: أخبرنا عن الروح، وكيف تعذب الروح التي في الجسد، وإنَّما الروح من الله ﷻ»، قال أبو سليمان الدمشقي: «قد ذكر الله تعالى الروح في مواضع من القرآن، فغالب ظني أن الناقلين نقلوا تفسيره من موضعه إلى موضع لا يليق به، وظنوه مثله، وإنَّما هو الروح الذي يحيى به ابن آدم»^(١).

وقوله تعالى: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ أي: من شأنه، ومما استأثر بعلمه دونكم، ولهذا قال بعدها: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ يقول القرطبي: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ دليل على خلق الروح، أي: هو أمرٌ عظيمٌ، وشأنٌ كبيرٌ من أمر الله تعالى، مُبهِمًا له، وتاركًا تفصيله، ليعرف الإنسان على القطع عجزه عن علم حقيقة نفسه، مع العلم بوجودها»^(٢).

* المطلب الثالث: السؤال عن الجبال:

تحدّث القرآن الكريم عن أحوال الخلق يوم القيامة فقال تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُؤًا رَبِّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾ (الحج: ١ - ٢)،

(١) جامع البيان (١٥/١٥٦).

(٢) زاد المسير (٣/٥٠).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٣/١٦٧).

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨)، ولم يأت في تلك الآيات الحديث عن أحوال الجبال في ذلك اليوم العظيم، فسأل الناس النبي ﷺ، فأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يجيب السائلين بأنه تعالى ينسفها فيستأصلها من أصولها ويجعلها كالرمل مستوية لانبات فيها ولا حياة، فقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿١٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٦﴾ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ (طه: ١٠٥-١٠٧).

ومعنى ﴿يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا﴾ قال المفسرون: النسف: التذرية، والمعنى: يصيرها رملاً تسيل سيلاً، ثم يصيرها كالصوف المنفوش، تطيرها الرياح فتستأصلها^(١).

ومعنى ﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا﴾ أي: مستوية، لانبات فيها، وهو قول ابن عباس وابن زيد ومجاهد^(٢)، قال الفراء: «القاع: مستنقع الماء، والصفصف: الأملس، الذي لا نبات فيه»^(٣)، وذكر السمعاني أن القاع هو المكان الواسع المستوي^(٤)، ويقول القنوجي: «والظاهر من لغة العرب أن القاع: الموضع المنكشف، والصفصف: المستوي الأملس»^(٥).

وللمفسرين في معنى قوله: ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ خمسة أقوال:

الأول: العوج: الأودية، والأمت: الروابي، وهو قول ابن عباس ﷺ^(٦).

الثاني: العوج: الانخفاض، والأمت: الارتفاع، وهذا قول مجاهد والحسن وعكرمة

(١) معاني القرآن وإعرابه (٣/٣٧٦)، زاد المسير (٣/١٧٦).

(٢) جامع البيان (١٦/٢١٢).

(٣) معاني القرآن، الفراء (٢/١٩١).

(٤) تفسير السمعي (٣/٣٥٥).

(٥) فتح البيان في مقاصد القرآن (٨/٢٧٦).

(٦) تفسير يحيى بن سلام (١/٢٧٩)، جامع البيان (١٦/٢١٣)، تفسير القرآن العزيز (٣/١٢٧).

والضحك ومقاتل^(١).

الثالث: العوج: الصدوع، والأمت: الآكام وأشباهها، وهو قول قتادة^(٢).

الرابع: العوج: الميل، والأمت: الأثر، مثل الشراك، وهو قول ابن عباس في رواية العوفي^(٣).

الخامس: العوج في العصا والجبل ألا يكون مستويًا، والأمت: أن يغلظ مكان، ويدق

مكان^(٤).

وبالنظر إلى كلام العرب نجد أن العوج بالكسر يطلق على الميل، والأمت هو الارتفاع والهبوط، وذلك أن المقصود من وصف الجبال والأرض بهذه الأوصاف أنها تكون في ذلك اليوم العظيم ملساء خالية من أنواع الميل، ومن الارتفاع والانخفاض، يقول أبو عبيدة: «عوجًا» مجازة مصدر ما عوج من المحاني والمسائل والأودية، والارتفاع يمينًا وشمالًا إذا كسرت أوله، وإن فتحته فهو في كل رمح وسنّ وحائط.. «ولأمتًا» مجازة: لا ربي ولا وطئًا أي: لا ارتفاع ولا هبوط^(٥)، قال الفخر الرازي: «وتحصّل من هذه الصفات الأربع أن الأرض تكون ذلك اليوم ملساء، خالية عن الارتفاع والانخفاض، وأنواع الانحراف والاعوجاج»^(٦).

(١) تفسير مقاتل بن سليمان (٤١/٣)، جامع البيان (٢١٢/١٦)، التفسير الوسيط (٢٢١/٣)، تفسير القرآن العظيم (٣١٦/٥).

(٢) جامع البيان (٢١٢/١٦)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٤٦٩٨/٧)، الجامع لأحكام القرآن (١٣٨/١٤).

(٣) جامع البيان (٢١٢/١٦)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٤٦٩٨/٧)، زاد المسير (١٧٦/٣).

(٤) معاني القرآن وإعرابه (٣٧٦/٣).

(٥) مجاز القرآن، أبو عبيدة (٢٩/٢).

(٦) التفسير الكبير (١٠٠/٢٢).

* المطلب الرابع: السؤال عن ذي القرنين:

تقدّم في مطلب السؤال عن الروح رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، وفيها أنّ مشركي قريش طلبوا من اليهود أن يسيروا عليهم بما يسألون النبي صلى الله عليه وسلم، فطلبوا منهم أن يسألوه عن ثلاثة أمور منها: وسلوه عن رجل طوّاف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها فأُنزل الله تعالى في الجواب عن هذا السؤال قوله: ﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ ۗ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ۚ إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ۚ فَاتَّبَعِ سَبَبًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَنْدَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ۚ قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نَكِرًا ۚ وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً أَحْسَنًا ۗ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ۚ ثُمَّ اتَّبَعِ سَبَبًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا ۚ كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا ۚ ﴾ (الكهف: ٨٣-٩٢).

قال قتادة: «لقي اليهود النبي صلى الله عليه وسلم فتغشوه، قالوا: إن كان نبياً سيعلم، فسألوه عن الروح، وعن أصحاب الكهف، وعن ذي القرنين، فأُنزل الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۗ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۚ ﴾ (الإسراء: ٨٥) يعني: اليهود وقصّ عليهم نبأ أصحاب الكهف، وذي القرنين»^(١). وللمفسرين في ذي القرنين هل هو نبي أو عبد صالح أو غير ذلك ثلاثة أقوال:

الأول: هو عبد صالح، وهو قول علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما وقتادة^(٢)، فعن حبيب بن حمار الأسدي قال: «أتى رجل فسأل علياً وأنا عنده عن ذي القرنين فقال: هو عبد صالح ناصح لله، فأطاع الله فسخر له السحاب فحملة عليه، ومدّ له في الأسباب، وبسط له في النور»^(٣).

(١) تفسير مجاهد، مجاهد (ص ٤٤٢)، جامع البيان (١٥/١٥٥).

(٢) العظمة، ابن أبي الشيخ (٤/١٤٤٥)، بحر العلوم (٢/٣٥٩).

(٣) تفسير عبدالرزاق، الصنعاني (٢/٣٤٣)، التفسير الوسيط (٣/١٦٣)، معالم التنزيل (٣/٢١٢).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

الثاني: كان نبياً، وهو قول عبدالله بن عمرو رضي الله عنه ومجاهد وعكرمة والضحاك^(١)، وذكر الفخر الرازي أن أصحاب هذا القول احتجوا له بأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ والتمكين الكامل في الدين هو النبوة، وبقوله: ﴿وَأَتَيْنَهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ ومقتضى العموم في الإتياء هو أنه آتاه في النبوة سبباً، وبقوله: ﴿قُلْنَا يَنْدَا آلَ قَرْيَبِينَ﴾ وذلك أن الذي يتكلم الله معه لا بد وأن يكون نبياً^(٢).

الثالث: كان ملكاً، وهو قول وهب بن منبه^(٣)، ونسب البغوي إلى أكثر المفسرين أنه كان ملكاً، عادلاً^(٤).

والأظهر أن ذا القرنين عبد صالح، آتاه الله ملكاً وتمكيناً في الأرض، ولا يوجد دليل صحيح من الكتاب أو السنة على نبوته، قال ابن زيد: «لم أسمع بحق أنه كان نبياً»^(٥).

وقد أخبر الله تعالى في الجواب عن السائلين عن ذي القرنين أنه مكن له في الأرض وآتاه من كل شيء سبباً فقال تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ ومعنى السبب هنا وفي قوله بعدها: ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾ هو علم أسباب منازل الأرض وطرقها، وهذا قول مجاهد ومقاتل^(٦)، ورجحه

(١) المصنّف، ابن أبي شيبة (٣٤٦/٦)، التفسير الوسيط (١٦٣/٣)، بحر العلوم (٣٥٩/٢)، زاد المسير (١٠٥/٣).

(٢) التفسير الكبير (٤٩٣/٢١).

(٣) جامع البيان (٩/١٦)، العظمة (١٤٤٤/٤)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٤٤٤٥/٦)، زاد المسير (١٠٥/٣).

(٤) أنوار التنزيل (٢١٢/٣).

(٥) تفسير ابن أبي حاتم (٢٣٨١/٧).

(٦) تفسير مقاتل بن سليمان (٥٩٩/٢)، تفسير يحيى بن سلام (٢٠١/١)، جامع البيان (١٠/١٦)، تفسير ابن أبي حاتم (٢٣١٨/٧).

ابن عطية، وبه قال أكثر المفسرين^(١)، قال ابن زيد: «هذه الآن الطريق، كما قال فرعون: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (غافر: ٣٦) أي: الطُّرُقُ إِلَى السَّمَاوَاتِ»^(٢).

وقال ابن عباس رضي الله عنه: هو العلم الذي أُعطي. وبه قال قتادة والسدي والضحاك وسعيد بن جبير وابن جريج والزجاج^(٣).

وفسّر الحسن السبب بالبلاغ إلى حيث أراد، وبه قال العزُّ بن عبد السلام^(٤).

وحكى الماوردي عن ابن الأنباري أنه قفا الأثر^(٥).

وقيل: من كل شيء يستعين به الملوك؛ من فتح المدائن، وقهر الأعداء، ذكره القرطبي^(٦).

والسبب أعم من أن يختص بأمر واحد من الأمور المذكورة، فهو سبب يكون بالعلم

وبغيره، وللتأكيد على هذا المعنى جاءت صيغة العموم في قوله: ﴿وَأَتَيْنَهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾

يقول الزمخشري: «والسبب ما يتوصل به إلى المقصود من علم، أو قدرة، أو آلة»^(٧).

وكما بلغ الله تعالى ذا القرنين مغرب الشمس، فقد بلغه تعالى مشرقها، وأخبر جل شأنه أن

(١) المحرر الوجيز (٣/٥٣٨)، زاد المسير (٣/١٠٦)، أنوار التنزيل (٣/٢٩١)، التسهيل لعلوم التنزيل (١/٤٧٣)، البحر المحيط (٧/٢٢٠).

(٢) جامع البيان (١٠/١٦)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٦/٤٤٤٥).

(٣) جامع البيان (١٠/١٦)، معاني القرآن وإعرابه (٣/٣٠٧)، تفسير ابن أبي حاتم (٧/٢٣٨١)، تفسير القرآن العزيز (٣/٧٨).

(٤) تفسير يحيى سلام (١/٢١٠)، الكشف والبيان (٦/١٩٠)، تفسير العز بن عبد السلام، العز بن عبد السلام (٢/٢٦٠).

(٥) النكت والعيون (٣/٣٣٧).

(٦) الجامع لأحكام القرآن (١٣/٣٦٨).

(٧) الكشّاف (٢/٧٤٣).

ذا القرنين حين بلغ مشرق الشمس وجدها تطلع على مكان لا يجد أهله ما يسترهم منها من الجبل أو الشجر أو اللباس فقال تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ يَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ﴾ (الكهف: ٩٠) قال قتادة عن هؤلاء القوم: «هم الزنج»^(١)، وقال سعيد بن جبيرة: «قومٌ، حُمْرٌ، قِصَارٌ»^(٢)، وقال وهب بن منبه ومقاتل: «أمة يقال لها: مَنْسَكٌ»^(٣)، وقال الكلبي: «هم قوم تاريس وتاويل»^(٤).

المبحث الثاني

السؤال عن الأهلة

لما كان القمر ليس على هيئة واحدة خلال الشهر، وإنما تختلف أحواله من بداية الشهر حتى نهايته، وليس كالشمس على هيئة واحدة منذ طلوعها حتى الغروب، فقد سأل المسلمون النبي ﷺ عن سبب هذا التغيير في أحوال القمر، فقال تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٩) والسائلون عن الأهلة بعض الصحابة رضي الله عنهم؛ فعن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «نزلت في معاذ بن جبل وثعلبة بن غنمة وهما رجلان من الأنصار قالا: يا رسول الله ما بال الهلال يبدو ويطلع دقيقاً مثل الخيط، ثم يزيد حتى

(١) جامع البيان (١٦/١٤)، تفسير ابن أبي حاتم (٧/٢٣٨٢).

(٢) تفسير ابن أبي حاتم (٧/٢٣٨٢)، تفسير القرآن العظيم (٥/١٩٤).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٣/٣٧١).

(٤) النكت والعيون (٣/٣٣٧)، الجامع لأحكام القرآن (١٣/٣٧١).

يعظم ويستوي ويستدير، ثم لا يزال ينقص ويدق حتى يعود كما كان، لا يكون على حال واحد؟ فنزلت ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾^(١).

وجاء السؤال في الآية عن الأهله مطلقاً، ولم يذكر شيء معين في السؤال عنها، إلا أن الجواب بعد دلّ عن الشيء المسئول عنه، وهو الحكمة من تغير حال القمر في الزيادة والنقصان، فيبدأ عند إهلاله دقيقاً، ثم يكبر، ثم يرجع دقيقاً كالعرجون القديم، قال أبو حيان: «ولا يراد بذلك السؤال عن ذات الأهله، بل عن حكمة اختلاف أحوالها، وفائدة ذلك، ولذلك أجاب بقوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾»^(٢).

والأهله: جمع الهلال، وهو مشتق من قولهم: استهّل الصبّي، إذا بكى حين يولد، وأهّل بالحنج، إذا رفع صوته بالتلبية، فسُمّي هلالاً لأنه حين يُرى يستهّل الناس بالتكبير والدعاء، ويسمى هلالاً أول ليلة والثانية، والثالثة، ثم يكون قمرًا بعد ذلك^(٣).

وجاء اللفظ في الآية بصيغة الجمع ﴿الْأَهْلَةُ﴾ علمًا أن القمر واحد، وذلك باعتبار تعدد الأهله في الشهور، قال الماوردي: «ويريد بالأهله شهورها، وقد يُعبر عن الهلال بالشهر لحوله فيه»^(٤). والمواقيت: جمع ميقات، وهو مفعال من الوقت، «ومعناه: مواقيت لمحل الديون،

(١) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٦٥)، تاريخ دمشق، ابن عساكر (١/٢٥)، بحر العلوم (١/١٢٦)، وذكره الواحدي في أسباب النزول (ص ٥٣) عن الكلبي، وروي هذا السبب في نزول الآية دون ذكر معاذ، وثعلبة رضي الله عنه عن أبي العالية، وعطاء، والضحاك، وقتادة، والسدي، وابن جريج، والربيع بن أنس. جامع البيان (٢/١٨٥)، تفسير ابن أبي حاتم (١/٣٢٢)، تفسير القرآن العظيم (١/٥٢٢).

(٢) البحر المحيط (٢/٢٣٥).

(٣) معاني القرآن وإعرابه (١/٢٥٨)، الصحاح، الجوهري (٥/١٨٥١) (هـ)، مقاييس اللغة، ابن فارس (٦/١٢) (هـ).

(٤) النكت والعيون (١/٢٤٩).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

وانقضاء العدد والأكرية، وما أشبه هذا من مصالح العباد^(١)، وقد أعلم الله تعالى بالأهلة مواقيت الناس في عباداتهم وجميع أحوالهم، وحساب أزمتههم، ولأجل ذلك جعلها مغايرة عن الشمس التي تكون على حال واحدة لا تتغير، يقول ابن جرير: «خالف بين ذلك ربكم لتصويره الأهلة - التي سألتكم عن أمرها، ومخالفة ما بينها وبين غيرها فيما خالف بينها وبينه - مواقيت لكم ولغيركم من بني آدم في معاشهم، ترقبون زيادتها ونقصانها ومحاقها واستسرارها وإهلالكم إياها، أوقات حل ديونكم، وانقضاء مدة إجارة من استأجرتموه، وتصرم عدة نسائك، ووقت صومكم وإفطاركم، فجعلها مواقيت للناس»^(٢).

ولم يوقت الله تعالى للناس في مواقيتهم بغير الأهلة التي جعلها تعالى على هيئتها المتغيرة لتحقيق تلك الحكمة من خلقها، فقال تعالى: ﴿ وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لَتَعْلَمُوا عَدَدَ اللَّيْلِ وَالنَّجْمَاتِ ﴾ (يونس: ٥)، قال الشافعي: «فأعلم الله تعالى بالأهلة جمل المواقيت، وبالأهلة مواقيت الأيام من الأهلة، ولم يجعل علماً لأهل الإسلام إلا بها فمن أعلم بغيرها فبغير ما أعلم الله أعلم»^(٣).

المبحث الثالث

السؤال عن الإنفاق

إن للإنفاق في سبيل الله تعالى فضيلة عظيمة، ومنزلة رفيعة عند الله جل شأنه، وقد وعد الله المنفقين من الخير بالأجر الكبير والجزاء الجزيل، ولأجل نيل هذا الفضل العظيم للإنفاق فقد

(١) المحرر الوجيز (١/ ٢٦١).

(٢) جامع البيان (٢/ ١٨٦).

(٣) الأم، الشافعي (٣/ ٩٦).

سأل الصحابة النبي ﷺ عن كيفية الإنفاق من حيث معرفة المنفق منه، والمنفق عليه، وقد ذكر الله تعالى في كتابه هذين السؤالين للنبي ﷺ من خلال معرفة هذين السبيلين للإنفاق، وسأتناول بإذن الله تعالى هذين الأمرين في هذا المبحث.

الأمر الأول: المنفق منه، وقد جاء السؤال للنبي ﷺ عنه في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩) وللمفسرين في معنى العفو في الآية ثمانية أقوال:

الأول: بمعنى الفضل عن حاجة الأهل، وهو قول عبدالله بن عمر وابن عباس رضي الله عنهما، وسعيد بن جبير وسالم وعكرمة ومحمد بن كعب والسدي وعطاء الخراساني وابن أبي ليلى والزجاج^(١)، ونسبه النحاس والسمعاني إلى أكثر المفسرين^(٢).

الثاني: ما كان عفواً يسيراً، لا يتبين على المنفق مقداره وصدقته في ماله، من قولهم: عفى الأثر، إذا خفي ودرّس، وهو رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما^(٣).

الثالث: هو الوسط من النفقة، ليس فيه إسراف ولا إقتار، وهو قول الحسن وعطاء وعمرو ابن دينار^(٤).

(١) تفسير القرآن من الجامع، ابن وهب (١/١٠١)، معاني القرآن وإعرابه (١/٢٩٣)، التفسير الوسيط (١/٣٢٤).

(٢) الناسخ والمنسوخ، النحاس (ص ١٨٨)، تفسير السمعي (١/٢٢٠).

(٣) جامع البيان (٢/٣٦٤)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٧٢٠)، أحكام القرآن، ابن العربي (١/٢١٤)، زاد المسير (١/١٨٥).

(٤) الكشف والبيان (٢/١٥٢)، النكت والعيون (١/٢٧٨)، معالم التنزيل (١/٢٨١)، اللباب في علوم الكتاب (٤/٤٠).

الرابع: ما طاب من المال، وهو قول الربيع بن أنس وقتادة^(١).
الخامس: هو اليسر من كل شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ ﴾ (الأعراف: ١٩٩) أي:
الميسور من أخلاق الرجال، وهو قول طاوس^(٢)، قال ابن الخطيب: «ويشبه أن يكون العفو عن
الذنب راجع إلى التيسير والتسهيل»^(٣).

السادس: أن يأخذ ما أتوا به من قليل أو كثير، وهو رواية عن ابن عباس^(٤).
السابع: هو الزكاة المفروضة، وهو قول مجاهد وقيس بن سعد^(٥)، قال النحاس: «والزكاة
لعمري شيء يسير من كثير إلا أن هذا القول لا يُعرف إلا عن مجاهد»^(٦).

الثامن: التصدق عن ظهر غنى، حتى لا يبقى كلاً على الناس، وهو مروى عن مجاهد^(٧).
والذي تؤيده اللغة أن العفو هو الفضل والكثرة عن القوت، يقال: عفا القوم، إذا كثروا^(٨)،
فيكون معنى الآية: الإنفاق مما فضل وزاد عن الحاجة، وهذا الذي يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا

(١) جامع البيان (٢/٣٦٥)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٩٣)، الكشف والبيان (٢/١٥٢)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٧٢٠).

(٢) تفسير مجاهد (ص ٢٣٣)، جامع البيان (٢/٣٦٥)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٩٣).

(٣) اللباب في علوم الكتاب (٤/٤٠).

(٤) جامع البيان (٢/٣٦٤)، النكت والعيون (١/٢٧٨)، زاد المسير (١/١٨٥).

(٥) جامع البيان (٢/٣٦٤)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٩٣)، النكت والعيون (١/٢٧٨)، المحرر الوجيز (١/٢٩٥).

(٦) الناسخ والمنسوخ، النحاس (ص ١٨٨).

(٧) النكت والعيون (١/٢٧٨)، معالم التنزيل (١/٢٨١)، الجامع لأحكام القرآن (٣/٤٤٧).

(٨) معاني القرآن وإعرابه (١/٢٩٣)، تفسير القرآن العزيز (١/٢٢٠)، تفسير الراغب الأصفهاني، الراغب (٥/٤٦١).

تَجَعَلَ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿ (الإسراء: ٢٩)، ويؤيد هذا المعنى أيضًا ما أخرجه الشيخان عن حكيم بن حزام رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (اليد العليا خير من اليد السفلى، وأبداً بيمينك تعول، وخير الصدقة عن ظهر غني، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنيه الله)^(١)، وما أخرجه مسلم عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يا ابن آدم إنك أن تبدل الفضل خير لك، وأن تملكه شر لك، ولا تلام على كفاف، وأبداً بيمينك تعول، واليد العليا خير من اليد السفلى)^(٢)، يقول ابن العربي: «وأسعد هذه الأقوال بالتحقيق بالصحة ما عصدته اللغة، وأقواها عندي الفضل، للأثر المتقدم، وللتظير؛ وهو أن الرجل إذا تصدق بالكثير ندم واحتاج، فكلاهما مكروه شرعاً، فإعطاء اليسير حالة بعد حالة أوقع في الدين، وأنفع في المال»^(٣).

الأمر الثاني: المنفق عليه، وقد جاء السؤال عنه والجواب عليه في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٥)، وأكثر المفسرين على أن الخير في الآية هو المال الحلال، قال التستري: «أي: من مال حلال في وجوهه وابتغاء مرضاته»^(٤)، ويقول الراغب الأصفهاني: «فسمى المال خيراً تنبيهاً أن الذي يجوز إنفاقه هو الحلال الذي يتناول اسم الخير كما قال: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ (البقرة: ١٨٠)^(٥).

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الزكاة، حديث (١٤٢٧)، باب لا صدقة إلا عن ظهر غني، ومسلم في الصحيح، كتاب الزكاة، حديث (١٠٣٤)، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، وأن اليد العليا هي المنفقة وأن السفلى هي الآخذة.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، (١٠٣٦)، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى.

(٣) أحكام القرآن، ابن العربي (٢١٤/١).

(٤) تفسير التستري، التستري (ص ٤٥).

(٥) تفسير الراغب الأصفهاني (٤٤٤/١).

والذي يظهر أن النفقة من الخير أعم من أن تختص بالمال، وإنما تشمل جميع وجوه الخير والبر والإحسان من المال وغيره، يقول الفخر الرازي: «قوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ يتناول هذا الإنفاق، وسائر وجوه البر والطاعة، وهذا أولى»^(١)، وقال البقاعي: «﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ أي: مما يُعدّ خيرًا من عين أو معنى، من هذا أو غيره، مع هؤلاء أو غيرهم»^(٢).

والجواب في الآية يدل على أن السؤال لم يقتصر على معرفة المنفق عليهم، ولكن أيضًا معرفة نوع المنفق منه، وقد دل على هذا قوله: «قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾ فلما كان الإنفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروفًا إلى جهة الاستحقاق أردف الله تعالى بيان المنفق منه بذكر المنفق عليه تكميلًا للبيان وتوضيحًا للمستحق للنفقة، قال الزمخشري: «فإن قلت: كيف طابق الجواب السؤال في قوله: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ﴾ وهم قد سألوا عن بيان ما ينفقون وأجيبوا ببيان المصرف؟ قلت: قد تضمن قوله: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾ بيان ما ينفقونه وهو كل خير، وبنى الكلام على ما هو أهم وهو بيان المصرف لأن النفقة لا يعتد بها إلا أن تقع موقعها»^(٣).

وروى الكلبي عن ابن عباس ؓ في سبب نزول هذه الآية أن عمرو بن الجموح وكان عنده مال كثير، سأل النبي ﷺ فقال: «ماذا ننفق من أموالنا؟ وأين نضعها» فنزلت الآية^(٤).

وأخرج ابن جرير عن ابن جريج قال: «سأل المؤمنون رسول الله ﷺ أين يضعون أموالهم؟ فنزلت: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَالْأَنْبِيَاءِ﴾»

(١) التفسير الكبير (٦/٣٨٢).

(٢) نظم الدرر، البقاعي (٣/٢١٤).

(٣) الكشاف (١/٢٥٧).

(٤) تفسير مقاتل (١/١٨٣)، بحر العلوم (١/١٤١)، التفسير الوسيط (١/٣١٨)، معالم التنزيل

(١/٢٧٣)، زاد المسير (١/١٧٩).

السَّبِيلِ ﴿ فَذَلِكَ النِّفْقَةُ فِي التَّطَوُّعِ ﴾^(١).

المبحث الرابع السؤال عن الأحكام الشرعية

وفيه خمسة مطالب:

* المطلب الأول: السؤال عن القتال في الشهر الحرام:

أخبر القرآن الكريم أنّ المسلمين أو الكفار سألوا النبي ﷺ عن القتال في الشهر الحرام، والمراد الأشهر الحُرْم وهي: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٧)، وللمفسرين قولان في السائلين أهم من المسلمين أم الكافرين؟

فإن كان السؤال من المسلمين فهو استفهام عن حكم القتال في الشهر الحرام، وبه قال ابن عباس وعكرمة وقتادة ومقاتل^(٢)، ورَجَّحه الفخر الرازي مستدلاً بأن أكثر الحاضرين عند رسول الله ﷺ من المسلمين، وبأن ما قبل الآية وبعدها خطابٌ للمسلمين، وأيضاً بما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس ﷺ أنه قال: «ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة، حتى قبض، كلهن في القرآن، منها ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾^(٣)، ورَجَّحه

(١) جامع البيان (٢/٣٤٣).

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٨٤)، النكت والعيون (١/٢٧٤).

(٣) التفسير الكبير (٦/٣٨٦). والأثر عن ابن عباس أخرجه الدارمي في السنن (١/٢٤٤)، والبزار في

البحر الزخار (١١/٢٧٤)، والطبراني في الكبير (١١/٤٥٤)، وابن بطة في الإبانة (١/٣٩٨)،

وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/١٠٦٢).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

القنوجي^(١) مستدلاً بسبب نزول الآية الآتي ذكره.
وإن كان السؤال من الكافرين فهو سؤال استنكار لما وقع من بعض المسلمين من القتال فيه، ليعيروا به المسلمين، وهو قول الحسن وعروة ومجاهد^(٢)، ونسبه الماوردي إلى أكثر المفسرين^(٣)، قال الواحدي: «يعني: أهل الشرك يسألون عن ذلك على جهة العيب للمسلمين، باستحلالهم القتال في الشهر الحرام»^(٤).

وقد أمر الله نبيه ﷺ أن يجيب السائلين بأن القتال في الشهر الحرام أمر كبير، لكن الأكبر والأعظم حرمة منه هو الكفر بالله تعالى والصدُّ عن سبيله وعن بيته الحرام، فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: ٢١٧)، قال البغوي: «فلما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن أنيس إلى مؤمني مكة: إذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم أنتم بالكفر وإخراج رسول الله ﷺ من مكة ومنعهم المسلمين عن البيت الحرام»^(٥).

وقد جاء في سبب نزول الآية ما أخرجه النسائي وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن جندب بن عبد الله رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ بعث رهطاً، فبعث عليهم أبا عبيدة، فلما أخذ لينطلق، لكنته بكى صباباً إلى رسول الله ﷺ، فبعث رجلاً مكانه يقال له عبد الله بن جحش وكتب كتاباً، وأمره أن يتوجه وجهاً، وأمره أن لا يقرأ الكتاب حتى يبلغ كذا وكذا، ولا تکرهن أحداً من

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن (١/٤٣٥).

(٢) زاد المسير (١/١٨١).

(٣) النكت والعيون (١/٢٧٤).

(٤) التفسير الوسيط (١/٣٢٠).

(٥) معالم التنزيل (١/٢٧٦).

أصحابك على السير معك فلمّا قرأ الكتاب استرجع ثمّ قال: سمعاً وطاعةً لله ورسوله، فخبّرهم الخبر، وقرأ عليهم الكتاب، فرجع رجالان ومضى بقيّتهم فلقوا ابن الحضرميّ فقتلوه، فلم يدروا ذلك اليوم من رجب أم من جمادى الآخرة»، فقال المشركون للمسلمين: «فعلتم وفعلتم كذا وكذا في الشهر الحرام، فأتوا النبيّ ﷺ فحدّثوه الحديث، فأنزل الله ﷻ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾^(١)، وأخرج عبدالرزاق وابن أبي حاتم عن ابن عباس ﷺ: «قال: لقي واقد بن عبدالله عمرو بن الحضرميّ في أوّل ليلة من رجب، وهو يرى أنّه في جمادى، فقتله، وهو أوّل قتيل من المشركين، فعير المشركون المسلمين قالوا: أتقتلون في الشهر الحرام؟ فأنزل الله ﷻ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ﴾ يقول: وكفر بالله^(٢)، قال ابن جرير: «ولا خلاف بين أهل التأويل جميعاً أنّ هذه الآية نزلت على رسول الله ﷺ في سبب قتل ابن الحضرميّ وقاتله»^(٣).

ولئن كان سبب النزول هو قتل ابن الحضرميّ إلا أنّنا نجد تقديم الشهر على القتال في الآية

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (١٠٧/٨)، (٨٧٥٢)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٤٧٢/٢)، وابن أبي حاتم في التفسير (٣٨٤/٢)، وأبو يعلى الموصلي في المسند (١٠٢/٣)، (١٥٣٤)، وفي المفاريد (ص ٨٤)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٣٤٨/١٢)، (٤٨٨٠)، والطبراني في المعجم الكبير (١٢٦/٢)، (١٦٧٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠/٩)، (١٧٧٤٥)، والواحدي في أسباب النزول (ص ٦٨)، وفي التفسير الوسيط (٣٢٠/١) عن عروة بن الزبير، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٩٨/٦): «رواه الطبراني، ورجاله ثقات»، وقال ابن حجر في العجائب في بيان الأسباب (٥٣٩/١): «وهذا سنده حسن، وقد علّق البخاري طرفاً منه في كتاب العلم من صحيحه».

(٢) تفسير عبدالرزاق (٣٣٩/١)، تفسير ابن أبي حاتم (٣٨٤/٢).

(٣) جامع البيان (٣٤٧/٢).

فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ﴾ ولم يقل: يسألونك عن قتال في الشهر، ويوجه الراغب الأصفهاني ذلك بقوله: «في ذكر الشهر أولاً بنية أن السؤال عن القتال لأجل الشهر لا لغيره، ولو قيل: (يسألونك عن قتال الشهر) لكان يصح أن يفيد أن الغرض في السؤال عن القتال لا لتعظيم الشهر، بل لشيء آخر»^(١).

وفي وصف القتال في الشهر الحرام بأنه كبير في قوله: ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ أي: عظيم مُسْتَنَكِرٌ، وذلك لأن العرب لا تفرع فيه الأسنّة، فيلقى الرجل قاتل أبيه أو أخيه فلا يؤذيه تعظيماً للزمان، قال ابن جرير: «وتُسَمِّيهِ مُضْرُ (الأصم) لسكوت السلاح وقعته فيه»^(٢).

ويدلُّ قوله تعالى: ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ على تحريم القتال في الشهر الحرام، وللعلماء في هذه المسألة قولان، وهما مبنيان على أقوال المفسرين في نسخ هذه الآية، وهي ثلاثة أقوال:

الأول: أن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: ٥) وقوله: ﴿قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (التوبة: ٢٩)، وبقوله: ﴿وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (التوبة: ٣٦)، وهذا قول ابن عباس وابن المسيب ومجاهد والضحاك وسليمان بن يسار والزهري وقتادة والأوزاعي والثوري، ورجحه ابن جرير^(٣)، ونسبه مكي إلى أكثر العلماء والصحابة^(٤)، وقال ابن الجوزي: «وهذا قول فقهاء الأمصار»^(٥).

(١) تفسير الراغب الأصفهاني (١/٤٤٦).

(٢) جامع البيان (٢/٣٤٦).

(٣) جامع البيان (٢/٣٥٣)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٨٤)، النكت والعيون (١/٢٧٤)، المحرر الوجيز (١/٢٨٩)، البحر المحيط (٢/٣٨٤).

(٤) الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٨٠٩).

(٥) زاد المسير (١/١٨١).

واستدل القائلون بالنسخ أيضًا بأن الصحابة رضي الله عنهم اشتغلوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم بفتح البلاد، ومواصلة القتال والجهاد، ولم يُنقل عن أحدٍ منهم أنه توقف عن القتال في الأشهر الحُرْم، قال ابن رجب: «وهذا يدلُّ على اجتماعهم على نسخ ذلك، والله أعلم»^(١).

الثاني: أن القتال باقٍ على حكمه غير منسوخ، وهو قول عطاء^(٢)، وقد حلف بالله ما يحلُّ للناس أن يغزو في الحرم ولا في الشهر الحرام إلا أن يقاتلوا فيه، ومانسخت^(٣)، واستدل بما روي عن جابر رضي الله عنه أنه قال: «لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام إلا أن يُغزى - أو يُغزوا - فإذا حَصَرَ ذلك، أقام حتى ينسَلخ»^(٤)، واستدل القرطبي لعدم النسخ بأن الآيات التي جاءت بعدها عامة في الأزمنة، وهذا خاصٌّ، قال: «والعامُّ لا ينسخ الخاصَّ باتِّفاق»^(٥)، وتعقَّب ابن عرفة بقوله: «إنَّ الأصوليين قالوا: إنَّ العامَّ إذا تأخر عن الخاصِّ فإنَّه ينسخه»^(٦).

الثالث: لاجتياز النسخ؛ وذلك لأنَّ الآية ليس فيها دلالة على تحريم القتال أصلًا في الشهر الحرام، قال الفخر الرازي: «والَّذي عندي أن قوله تعالى: ﴿قُلْ قَاتِلْ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ هذا نكرة

(١) تفسير ابن رجب، ابن رجب (١/٥٢٢).

(٢) الناسخ والمنسوخ، القاسم بن سلام (ص ٢٠٦)، النكت والعيون (١/٢٧٤)، النكت في القرآن الكريم، المجاشعي (ص ١٦٣).

(٣) الكشاف (١/٢٥٨).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣/٣٣٤)، (٢٣/٦٠)، والحاثر في بغية الباحث (٢/٦٧١)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢/٣٨٤)، والقاسم بن سلام في النسخ والمنسوخ (ص ٢٠٦)، والنحاس في النسخ والمنسوخ (ص ١٢١)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٦/٦٦): «رواه أحمد، ورجاله رجال الصَّحيح».

(٥) الجامع لأحكام القرآن (٣/٤٢٣).

(٦) تفسير ابن عرفة، ابن عرفة (٢/٦١٩).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

في سياق الإثبات فيتناول فردًا واحدًا، ولا يتناول كل الأفراد، فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقًا في الشهر الحرام، فلا حاجة إلى تقدير النسخ فيه^(١)، وبمثله قال البيضاوي والنيسابوري^(٢).

والذي يترجح عندي أن الآية منسوخة لما ثبت عن النبي ﷺ بالأدلة الصحيحة الصريحة قتاله المشركين في بعض الأشهر الحرم، منها بيعة الرضوان، وقد عزم النبي ﷺ على قتال المشركين فيها، ثم جرى الصلح، وكان في شهر ذي القعدة، ومنها غزو هوازن وثقيف، وإرساله أبا عامر الأشعري [ت ٨هـ] إلى أوطاس لحرب المشركين، كل ذلك كان في بعض الأشهر الحرم، قال ابن جرير: «وإنما قلنا ذلك ناسخ لقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه غزا هوازن بحنين وثقيف بالطائف، وأرسل أبا عامر إلى أوطاس لحرب من بها من المشركين، في الأشهر الحرم، وذلك في شوال وبعض ذي القعدة، وهو من الأشهر الحرم. فكان معلومًا بذلك أنه لو كان القتال فيهن حرامًا وفيه معصية، كان أبعد الناس من فعله، وأخرى، أن جميع أهل العلم بسيرة رسول الله ﷺ لا تتدافع أن بيعة الرضوان على قتال قريش كانت في ذي القعدة^(٣)، ويقول أبو عبيد: «والناس اليوم بالشغور جميعًا على هذا القول؛ يرون الغزو مباحًا في الشهور كلها، حلالها وحرامها، لا فرق بين ذلك عندهم، ثم لم أر أحدًا من علماء الشام ولا العراق ينكره عليهم، وكذلك أحسب قول أهل الحجاز، والحجة في إباحته عند علماء الشغور قول الله ﷻ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^(٤).

(١) التفسير الكبير (٦/٣٨٧).

(٢) أنوار التنزيل (١/١٣٦)، غرائب القرآن، النيسابوري (١/٥٩٤).

(٣) جامع البيان (٢/٣٥٤).

(٤) الناسخ والمنسوخ، أبو عبيد (ص ٢٠٦).

* المطلب الثاني: السؤال عن الخمر والميسر:

إنَّ من كرم الله تعالى وإحسانه لهذه الأمة أنه لم يوجب عليهم الشرائع دفعة واحدة، ولكنَّه أوجب عليهم مرة بعد مرة، لاسيما ما كانوا به مولعين، لما له في نفوسهم من مكانة، ولضيفهم برهان الكرامة، حتى كانوا يسمونها الغالية، ألا وهي الخمر، فقد جاء السؤال من المسلمين للنبي ﷺ عنها وعن الميسر فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩)، وهذا السؤال في الآية ليس عن ذات الخمر والميسر، وإنما هو عن حكمهما من حلٍّ وحرمة وانتفاع، ويدل على ذلك الجواب في الآية عن السؤال بقوله: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾، ولذا تعدُّ هذه الآية أول آية نزلت في بيان حكم الخمر من حيث الإثم والانتفاع، قال ابن عمر والشعبي ومجاهد وعطاء وقتادة والربيع بن أنس وعبدالرحمن بن زيد: «أول آية نزلت في الخمر ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾»^(١).

وقد جاء في سبب نزول الآية ما أخرجه الإمام أحمد وغيره عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «لما نزل تحريم الخمر، قال: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شفاءً. فنزلت هذه الآية التي في سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ قال: فدُعي عمر، فقرأت عليه، فقال: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شفاءً. فنزلت الآية التي في سورة النساء: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ (النساء: ٤٣) فكان منادي رسول إذا أقام الصلاة نادى: أن لا يقربن الصلاة سكران، فدُعي عمر فقرأت عليه، فقال: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شفاءً. فنزلت الآية التي في المائدة، فدُعي عمر فقرأت عليه، فلما بلغ ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١) قال: فقال

(١) تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٨٩)، المصنّف، ابن أبي شيبة (٧/٢٧٣)، تفسير القرآن العظيم (١/٥٧٨).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

عمر: انتهينا، انتهينا^(١).

وذكر مقاتل والواحدي والبغوي أنها نزلت في جماعة من الصحابة، أتوا رسول الله ﷺ فقالوا: أفتنا في الخمر والميسر، فإنهما مذهبة للعقل، مسلبة للمال^(٢)، وليس بين الروایتين تعارض، فربما سأل عمر ﷺ وسأل غيره من الصحابة، فنزلت الآية جواباً للجميع، لاسيما أن عمر ﷺ من ضمن الصحابة المستفتين في رواية مقاتل والواحدي.

والمراد بالميسر في الآية هو القمار، وهو قول ابن عباس وابن عمر ﷺ وسعيد بن جبیر ومجاهد والضحاك والحسن وقتادة والسدي وابن سيرين وغيرهم^(٣)، قال ابن عباس: «الميسر: القمار، كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله، فأيهما قمر صاحبه ذهب بأهله وماله»^(٤)،

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٥٣)، وأبو داود في السنن (٣/٣٢٥)، (٣٦٧٠)، والترمذي في السنن (١٠٣/٥)، (٣٠٤٩) وقال الترمذي: «وهذا أصح من حديث محمد بن يوسف»، والحاكم في المستدرک (٤/١٥٩)، (٧٢٢٤)، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، وابن كثير في مسند الفاروق (٢/٥٦٧) وقال ابن كثير: «رواه علي بن المديني عن عبيد الله بن موسى، وإسحاق بن منصور كلاهما عن إسرائيل به وعن ابن مهدي عن سفيان عن أبي إسحاق به وقال: «هذا حديث كوفي صالح الإسناد»، وقال ابن حجر في الفتح (٨/٢٧٩): «وصححه علي بن المديني والترمذي»، وكذا قال العيني في عمدة القاري (٢١/١٦٣)، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (٧/٤٩).

(٢) تفسير مقاتل (١/١٨٨)، أسباب النزول، الواحدي (١/٧١)، العجائب في بيان الأسباب، العسقلاني (١/٥٤٥).

(٣) تفسير مجاهد (ص ٢٣٢)، تفسير عبدالرزاق (١/٣٣٩)، جامع البيان (٢/٣٥٨)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٨٩)، زاد المسير (١/١٨٣).

(٤) جامع البيان (٢/٣٥٨)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٧١٥).

قال مكّي بن أبي طالب: «وأشعار العرب تدل على أنّ الميسر كان قماراً بينهم في الجزور خاصة»^(١). وسمي ميسراً لأنهم يقولون: أيسروا واجزروا، وكل شيء جزرته فقد يسرته، والياسر: الجازر، ويقال للضارين بالقдах: ياسرون، لأنّه سبب لتجزئة الجزور^(٢)، وذلك أنّ الرّجل كان يقول في الجاهليّة: أين أصحاب الجزور؟ فيقوم نفرٌ فيشترتون الجزور، فيجعلون لكل رّجلٍ منهم سهماً، ثمّ يقرعون فمن خرج سهمه يبرأ من الثمن، حتّى يبقى آخرهم رّجل، فيكون ثمن الجزور كله عليه وحده، ولا حقّ له في الجزور، ويقتسم الجزور بقيتهم بينهم، فذلك الميسر^(٣).

وللمفسّرين في المراد بالإثم في قوله: «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» أربعة أقوال:

الأول: أنّ شرب الخمر ينقص الدّين، وإثم الميسر: إيقاع العداوة والبغضاء، وهذا قول

ابن عباس^(٤).

الثاني: أنّ شارب الخمر يسكر فيؤذي الناس، وإثم الميسر: أن يقامر الرجل فيمنع الحق

ويظلم، وهذا قول السدّي والعزّ بن عبد السلام^(٥).

الثالث: إثم الخمر: زوال عقل شاربها إذا سكر، وإثم الميسر: ما فيه من الشغل عن ذكر الله

وعن الصلاة، وهو قول مقاتل وابن جرير والسمعاني^(٦).

(١) الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٧١٥).

(٢) تفسير غريب القرآن، ابن قتيبة (١/١٤٥)، تهذيب اللغة، الأزهري (١٣/٤٣) (يسر)، تفسير

الراغب الأصفهاني (١/٤٤٩).

(٣) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٨٨).

(٤) جامع البيان (٢/٣٥٩)، زاد المسير (١/١٨٣)، تفسير العز بن عبد السلام (١/٢١٠).

(٥) جامع البيان (٢/٣٥٩)، النكت والعيون (١/٢٧٦).

(٦) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٨٨)، جامع البيان (٢/٣٦٠)، تفسير السمعي (١/٢١٨)،

الكشاف (١/٢٦١).

الرابع: إثم الخمر: لأنّها توقع العداوة والبغضاء، وتحول بين المرء وعقله، وإثم الميسر: يورث العداوة والبغضاء، وأنّ مال الإنسان يصير إلى غيره بغير جزاء يؤخذ عليه، وهذا قول الزجاج والنحاس والواحدي وابن عادل^(١).

وهي أقوالٌ متقاربةٌ متوافقةٌ، فالاختلاف فيها اختلاف تنوع، لا اختلاف تضاد، فإيداء شارب الخمر للناس إنّما هو بسبب عدم إدراكه وزوال عقله بالمسكر، ومنشأ ذلك النقص في الدّين، والوقوع في الإثم المبين، وكذا العداوة والبغضاء في الميسر إنّما هما بسبب منع الحق والظلم الذي أشغل صاحبه عن ذكر الله وعن الصلاة، فأوقع في الإثم الكبير.

والمراد بمنافع الخمر المذكورة في قوله: ﴿ وَمَنْفَعُ لِلنَّاسِ ﴾ هي: في أثمانها قبل تحريمها، وما يصلون إليه بشرها من اللذة، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ومنافع: فيما يصيبون من لذتها وفرحها إذا شربوا»^(٢)، ويرى القرطبي أنّ أصحّ ما قيل في منافع الخمر - ونسبه أبو حيان إلى أكثر المفسرين - هو الرّبح في التجارة، فإنّهم كانوا يجلبونها من الشام برخصٍ ويبيعونها في الحجاز بربحٍ، وكانوا لا يرون المماكسة في شرائها، فيشتريها طالبُ الخمر بالثمن الغالي^(٣).

والمراد بالمنافع في الميسر: فيما يُصيبون فيه من أنصباء الجزور، وذلك أنّهم كانوا يياسرون على الجزور، فإذا أفلح الرجل منهم على أصحابه نحروا الجزور ثم اقتسموه أعشاراً^(٤)، وذكر مكي والواحدي أنّ منافع الميسر ما كان يفعله أهل المقدرة من العرب؛ فيقامرون على

(١) معاني القرآن وإعرابه (١/ ٢٩١)، معاني القرآن، النحاس (١/ ١٧١)، التفسير الوسيط (١/ ٣٢٢)، اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٣٨).

(٢) جامع البيان (٢/ ٣٦٠)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٣٩٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٤٤١)، البحر المحيط (٢/ ٤٠٣).

(٤) تفسير القرآن العزيز (١/ ٢١٩)، النكت والعيون (١/ ٢٧٦)، تفسير السمعاني (١/ ٢١٨).



الإبل في الشدائد، ويجعلون لحومها للفقراء منهم لتعدّل أحوال الناس^(١).

وفي معنى قوله: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ قولان للمفسرين:

الأول: أن إثمهما بعد التحريم أكبر من نفعهما قبل التحريم، وهو قول ابن عباس والضحاك ومقاتل بن سليمان ومقاتل بن حيان^(٢).

الثاني: أن ما يترتب على شرب الخمر والقمار أكبر من نفعهما، وذلك أنهم إذا شربوا الخمر وثب بعضهم على بعض، وقاتل بعضهم بعضاً، وإذا قاموا وقع بينهم العداوة والبغضاء، وهو قول سعيد بن جبير، ورجحه ابن جرير^(٣).

والذي يظهر أن المراد بالإثم الأكبر من النفع هو ما يترتب على تعاطي الخمر والميسر من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ (المائدة: ٩١)، ولا يمنع أن يقصد بالإثم الأكبر مجاءات الآية بالتدرج في تقريره، وتهيئة النفوس بالتعريض له، وهو التحريم، حتى جاء التصريح به في المائدة، قال قتادة: «ذم الله الخمر بهذه الآية، ولم يحرمها»^(٤)، وقال ابن كثير: «هذه الآية ممهدة لتحريم الخمر على البتات، ولم تكن مصرحة، بل معرّضة»^(٥).

(١) الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٧١٥)، التفسير الوسيط (١/٣٢٢).

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٨٨)، جامع البيان (٤/٣٢٥)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٩٢)، النكت والعيون (١/٢٧٦).

(٣) جامع البيان (٢/٣٦١)، النكت والعيون (١/٢٧٦)، زاد المسير (١/١٨٣).

(٤) التفسير من سنن سعيد بن منصور، سعيد بن منصور (٤/١٥٧٦)، المحرر الوجيز (١/٢٩٥)، البحر المحيط (٢/٤٠٢).

(٥) تفسير القرآن العظيم (١/٥٧٨).

* المطلب الثالث: السؤال عن المأكل:

إن من حرص الصحابة رضي الله عنهم على مرضاة الله تعالى وابتغاء فضله ورحمته أن سألوا النبي ﷺ عن كل ما يهتمهم من أمور دينهم ودنياهم، ومن ذلك سؤالهم عما يحل لهم من المأكل والمطعم فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَاثِمُوهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (المائدة: ٤)، والمسؤول عنه في الآية دلت عليه الإجابة بقوله: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ فدلَّ الجواب على أن السؤال عما يحل من المأكل، ويدل عليه أيضًا ما ورد في سبب نزول الآية، فقد ذكر المفسرون في نزول الآية سببين:

الأول: ما أخرجه الطبراني والبيهقي عن أبي رافع رضي الله عنه قال: «جاء ناس إلى النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله، ما يحل لنا من هذه الأمة التي أمرت بقتلها؟ - يعني الكلاب - فأنزل الله ﷻ: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾^(١).

الثاني: قال سعيد بن جبير: «نزلت هذه الآية في عدي بن حاتم وزيد بن المهلهل الطائيين وهو زيد الخيل الذي سمَّاه رسول الله ﷺ زيد الخير، قالوا: يا رسول الله إننا قوم نصيد بالكلاب والبراة فماذا يحل لنا منها؟ فنزلت هذه الآية»^(٢)، وصحَّح البغوي السبب الثاني في نزول الآية^(٣).

- (١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١/٣٢٥)، (٩٧١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/٣٩٣)، (١٨٨٦٦)، والرويان في المسند (١/٤٥٩)، (٦٩٠)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/٥٧)، (٥٧٢٦)، والطبري في التفسير (٦/٨٨)، والحاكم في المستدرک (٢/٣٤٠)، (٣٢١٢) وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.
- (٢) الكشف والبيان (٤/١٩)، معالم التنزيل (٢/١٥)، البحر المحيط (٤/١٧٧)، تفسير القرآن العظيم (٣/٣٢) وعزاه إلى ابن أبي حاتم.
- (٣) معالم التنزيل (٢/١٥).

والأول أرجح في سبب النزول، لرواية الصحابي أبي رافع رضي الله عنه له، وصحة هذه الرواية عنه. وقوله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ ﴾ بمعنى: وأحل لكم صيد ما علمتم من الجوارح، ولم تذكر (صيد) لدلالة الكلام عليها كما في قوله تعالى: ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ (يوسف: ٨٢).^(١) وأما الجوارح في الآية ففيها قولان للمفسرين:

الأول: كل ما صيد به من سباع البهائم والطيور؛ كالكلب، والفهد، والصقر، والبازي، ونحوها مما يقبل التعليم، وبه قال ابن عباس رضي الله عنه وعبيد بن عمير وخيثمة بن عبد الرحمن ومجاهد وطاوس والحسن، ونسبه السمعاني وابن كثير إلى الجمهور من الصحابة والتابعين والأئمة^(٢).

الثاني: الكلاب خاصة، دون غيرها من السباع، وهو قول ابن عمر والضحاك والسدي^(٣)، واستدل أصحاب هذا القول بالتخصيص في قوله: ﴿ مُكَلِّبِينَ ﴾^(٤)، وتعقبه السمعاني بقوله: «وهذا خلاف شاذ»^(٥).

ولفظ الآية في قوله: ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ ﴾ يفيد العموم، فيشمل كل ما يصاد به من السباع والطيور، ولا يختص بالكلاب، قال أبو عبيد: ﴿ مُكَلِّبِينَ ﴾ فَهَذَا اسْمٌ مُّشْتَقٌّ مِنَ الْكَلْبِ، ثُمَّ

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/١٤٩).

(٢) جامع البيان (٦/٨٩)، الكشف والبيان (٤/١٩)، تفسير السمعاني (٢/١٢)، البحر المحيط (٤/١٧٨)، تفسير القرآن العظيم (٣/٣٢).

(٣) جامع البيان (٦/٨٩)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٣/١٥٩٦)، النكت والعيون (٢/١٤)، المحرر الوجيز (٢/١٥٥).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٧/٢٩٩).

(٥) تفسير السمعاني (٢/١٢).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

دخل فيه صيد الفهد والصقر والبازي فصارت كلها داخلة في هذا الاسم^(١)، قال البغوي: «بل عامة أهل العلم على أن المراد من الجوارح الكواسب من سباع البهائم كالفهد والثمر والكلب ومن سباع الطير كالبازي والعقاب والصقر ونحوها مما يقبل التعليم، فيحل صيدها^(٢)». وقوله تعالى: ﴿تَعْمُوهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾^(٣) أثبت ﴿تَعْمُوهُنَّ﴾ مراعاة للفظ الجوارح، أي: تؤدبون الجوارح فتعلمونهن طلب الصيد لكم من العلم الذي علمكم الله^(٤)، قال الزجاج: «في هذا دليل أن لحم صيد الكلب إذا لم يعلم حراماً، إذا لم تدرك ذكاته^(٥)»، قال السدي: «تعلمونهن من الطلب كما علمكم الله^(٦)»، وقال الفراء: «تؤدبونهن أن لا يأكلن صيدهن^(٧)»، ونقل القرطبي الاتفاق بين العلماء على شرطي التعليم وهما: أن ياتمر إذا أمر، وينزجر إذا رُجر^(٨). ومعنى الإمساك في قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ هو إمساك الجارح صيده على صاحبه، وذلك بأن يكون انبعائه للصيد بأمر صاحبه وإغرائه عليه، أمّا إذا انبعث الجارح من تلقاء نفسه من غير إرسال ولا إغراء من صاحبه فصاد صيداً فإنه لا يحل أكله عند أكثر العلماء، وأجاز أكله عطاء بن أبي رباح والأوزاعي لأن صاحبه إنما أخرجه للصيد^(٩).

(١) غريب الحديث، أبو عبيد (١٦٩/٢).

(٢) معالم التنزيل (١٥/٢).

(٣) بحر العلوم (١/٣٧٠)، معالم التنزيل (١٥/٢).

(٤) معاني القرآن وإعرابه (١٤٩/٢).

(٥) جامع البيان (٩١/٦).

(٦) معاني القرآن (٣٠٢/١).

(٧) الجامع لأحكام القرآن (٣٠٤/٧).

(٨) الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة (١/٥٥٢)، المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح (٨/٥١)،

الجامع لأحكام القرآن (٦٦/٦).

* المطلب الرابع: السؤال عن الأنفال:

لما كانت غزوة بدر هي أول غزوات النبي ﷺ، وكانت أنفالها أول ما يغنم منها في الإسلام، فقد سأل الصحابة ﷺ الرسول عنها فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١) وهذا السؤال قد يكون عن حكم الأنفال ومصرفها لمن هي؟ وذلك لأن الأنفال كانت محرمة على من قبلهم، فأرادوا معرفة الحكم فيها، وهو مانسبه ابن عطية وابن عادل إلى أكثر المفسرين^(١)، قال الواحدي: «أي: عن حكمها وعلمها، سؤال استفتاء»^(٢)، وربما يكون السؤال سؤال طلب بمعنى: يسألونك الأنفال أن تعطيهما منها، وهو قول الضحاك وعكرمة^(٣).

وكلا الأمرين محتمل؛ وذلك لأن قوله تعالى جواباً على السؤال: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ يدل على أنهم سألوا عن حكمها ولمن تصرف؟ وقوله بعدها: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ يدل على أن سؤالهم كان طلباً لها، وأنه سؤال بعد وقوع النزاع والتشاح فيها. وللمفسرين في المراد بالأنفال في الآية ستة أقوال:

الأول: أنها الغنائم، وهو قول ابن عباس ﷺ ومجاهد والضحاك وعكرمة وقتادة وعطاء الخراساني ومقاتل بن حيان وابن زيد^(٤)، وبه قال أبو عبيدة وابن قتيبة والزجاج^(٥)، ونسبه الثعلبي

(١) المحرر الوجيز (٢/٤٩٦)، اللباب في علوم الكتاب (٩/٤٤٣).

(٢) التفسير الوسيط (٢/٤٤٣).

(٣) معالم التنزيل (٢/٢٦٦).

(٤) تفسير مجاهد (ص ٣٥١)، تفسير عبدالرزاق (٢/١١٠)، جامع البيان (١٣/٣٦٠)، تفسير ابن أبي حاتم (٥/١٦٤٩).

(٥) مجاز القرآن (١/٢٤٠)، تفسير غريب القرآن (١/١٧٧)، معاني القرآن وإعرابه (٢/٣٩٩).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

إلى أكثر المفسرين^(١).

الثاني: هي أنفال السرايا، وهو ما ينقله الإمام لبعض السرايا زيادة على قسمهم مع بقية

الجيش، وهو قول الشعبي والحسن وعلي بن صالح بن حيي^(٢)، واستبعده ابن عطية^(٣).

الثالث: ما شدّد من المشركين إلى المسلمين من عبد أو دابة، وما أشبه ذلك، وهو مروى

عن ابن عباس رضي الله عنهما وعطاء بن أبي رباح^(٤)، قال ابن كثير: «وهذا يقتضي أنه فسّر الأنفال بالفيء،

وهو ما أخذ من الكفار من غير قتال»^(٥).

الرابع: هي الخمس من الفيء والغنائم التي جعلها الله تعالى لأهل الخمس، وهو مروى

عن مجاهد^(٦).

الخامس: أنها زيادات يزيد بها الإمام لبعض المقاتلين لما قد يراه من الصلاح، ذكره

الماوردي^(٧).

السادس: أن النفل يكون قبل الزحف، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه ومسروق، قال عبدالله

(١) الكشف والبيان (٤/٣٢٥).

(٢) تفسير ابن أبي حاتم (٥/١٦٥٢)، الناسخ والمنسوخ، النحاس (ص٤٥٦)، الكشف والبيان

(٤/٣٢٥)، النكت والعيون (٢/٢٩٢).

(٣) المحرر الوجيز (٢/٤٩٦).

(٤) جامع البيان (٩/١٦٨)، الناسخ والمنسوخ (ص٤٥٦)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٤/٢٧٠٨)، زاد

المسير (٢/١٨٦).

(٥) تفسير القرآن العظيم (٤/٦).

(٦) جامع البيان (٩/١٦٨)، تفسير ابن أبي حاتم (٥/١٦٥٢)، الناسخ والمنسوخ (ص٤٥٦)، النكت

والعيون (٢/٢٩٢).

(٧) النكت والعيون (٢/٢٩٢).

ابن مسعود رضي الله عنه: «النفل ما لم يلتق الزحفان، أو قال: الصفان، فإذا التقى الصفان، أو قال الزحفان، فالمنعم»^(١).

والأقرب القول الأول وهو أن الأنفال هي الغنائم، وهو ما تدل عليه اللغة؛ فإن النفل في اللغة: هو الزيادة^(٢)، ومنها نفل الصلاة، وهو الزيادة على فرضها، قال ابن فارس: «النفل: الغنم، والجمع أنفال، وذلك أن الإمام يُنفل المحاربين»^(٣)، ولأنها زيادة فيما أحل لهذه الأمة مما كان مُحَرَّمًا على غيرها، ويدل عليه قول النبي ﷺ: «أحللت لي الغنائم»^(٤)، ويدل عليه أيضًا سبب النزول المتقدم من قول ابن عباس رضي الله عنه: «لَمَّا كَانَ يَوْمَ بَدْرٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَنْ صَنَعَ كَذَا وَكَذَا فَلَهُ كَذَا وَكَذَا) قَالَ: فَتَسَارَعَ فِي ذَلِكَ شُبَّانُ الرَّجَالِ، وَبَقِيَتِ الشُّيُوخُ تَحْتَ الرَّايَاتِ، فَلَمَّا كَانَتِ الْغَنَائِمُ جَاءُوا يَطْلُبُونَ الَّذِي جَعَلَ لَهُمْ، فَقَالَ الشُّيُوخُ لَا تَسْتَأْثِرُونَ عَلَيْنَا فَإِنَّا كُنَّا رِذَائِكُمْ وَكُنَّا تَحْتَ الرَّايَاتِ، وَلَوْ أَنْكَشَفْتُمْ أَنْكَشَفْتُمْ إِلَيْنَا، فَتَنَازَعُوا فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ﷻ إِلَى قَوْلِهِ: ﷻ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﷻ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﷻ»^(٥)، قال ابن عطية: «وأوضحها القول الأول الذي تظاهرت الروايات بأسبابه، وناسبه الوقت الذي نزلت الآية فيه»^(٦).

(١) تفسير ابن أبي حاتم (٥/١٦٥٢)، تفسير القرآن العظيم (٤/٥).

(٢) الفروق اللغوية، العسكري (ص ١٧٠).

(٣) مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/٤٤٥).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح من حديث جابر رضي الله عنه، كتاب فرض الخمس، (٣١٢٢)، باب قول النبي ﷺ: «أحللت لي الغنائم».

(٥) سبق تخريجه.

(٦) المحرر الوجيز (٢/٤٩٦).

* المطلب الخامس: السؤال عن المحيض:

الحيض حالة متكررة في حياة المرأة، وجزء من طبيعة بدنها، ولا بد لها من معرفة أحكامها في الطهارة والعبادة، ولا تقتصر تلك المعرفة عليها بل الرجل أيضًا في حاجة إلى كيفية التعامل الشرعي مع المرأة حال الحيض، ولذا سأل المسلمون النبي ﷺ عن المحيض فقال تعالى: ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وقد جاء في سبب نزول الآية أَنَّ العرب في المدينة وما والاها كانوا قد استنؤا بسنة بني إسرائيل والمجوس في تجنب مؤاكلة الحائض ومساكتها فنزلت الآية، فقد أخرج مسلم عن أنس رضي الله عنه أَنَّ اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يُجامعوهنَّ في البيوت، فسأل أصحاب النبي ﷺ فأنزل الله تعالى ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ إلى آخر الآية، فقال رسول الله ﷺ: (اصنعوا كلَّ شيءٍ إلا النكاح)^(١).

وذكر مقاتل بن سليمان والواحدي أَنَّ السائل للنبي ﷺ هو عمرو بن الدحداح الأنصاري رضي الله عنه^(٢)، قال الواحدي: «قال المفسرون: كانت العرب في الجاهلية إذا حاضت المرأة منهم لم تؤاكلها ولم تشاربها ولم تساكنها في بيت كفعل المجوس، فسأل أبو الدحداح رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: يا رسول الله ما نضع بالنساء إذا حضن؟ فأنزل الله هذه الآية»^(٣).

والمحيض مصدر قولك: حاضت المرأة تحيض حيضًا ومحيضًا، مفعول من الحيض،

(١) صحيح مسلم، كتاب الحيض، (٣٠٢)، باب اتكاء الرجل في حجر زوجته وهي حائض، وقراءة القرآن.

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٩١).

(٣) أسباب النزول، الواحدي (ص ٧٥).

والمراد به نفس الحيض، وأصل الحيض: الانفجار والسيلان، وهو خروج الدم من الرحم على وصف مخصوص في وقت مخصوص^(١). والأذى ما يكره ويغم من كل شيء، وسُمي هنا أذىً لتتن ريحه وقذره ونجاسته^(٢).

وفي المراد بالاعتزال في قوله: ﴿فَاعْتَرَلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ ثلاثة أقوال للمفسرين:

الأول: اعتزال جميع بدنها أن يباشره الزوج بشيء من بدنه، وهو قول ابن عباس وعبيدة السلماني^(٣).

الثاني: أن يعتزل موضع الأذى، وهو موضع خروج الدم، وهو قول ميمونة وأم سلمة ورواية عن ابن عباس، والشعبي ومجاهد والحسن ومقاتل ومحمد بن الحسن، ونسبه الماوردي وابن كثير إلى جمهور المفسرين^(٤).

الثالث: أن تتزر الحائض فيعتزل ما بين السرّة إلى الرُكبة، وهو قول عائشة رضي الله عنها، وشريح وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومالك^(٥)، ورجّحه ابن جرير^(٦)، قال ابن عطية: «وهذا أصح ما ذهب إليه في هذا الأمر»^(٧).

قلت: وهو الراجح، لما أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت إحدانا إذا كانت

- (١) تفسير الراغب الأصفهاني (٤٥٦/١)، تفسير القرآن العزيز (٢٢٢/١)، معالم التنزيل (٢٨٥/١).
- (٢) التفسير الوسيط (٣٢٧/١)، التفسير الكبير (٤١٤/٦).
- (٣) جامع البيان (٣٨٢/٢)، النكت والعيون (٢٨٢/١)، المحرر الوجيز (٢٩٨/١).
- (٤) جامع البيان (٣٨٢/٢)، تفسير ابن أبي حاتم (٤٠١/٢)، النكت والعيون (٢٨٢/١)، تفسير القرآن العظيم (٤٣٨/١).
- (٥) جامع البيان (٣٨٣/٢).
- (٦) جامع البيان (٣٨٣/٢).
- (٧) المحرر الوجيز (٢٩٨/١).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

حائضًا، فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها أمرها أن تتزّر في فور حيضتها، ثم يباشرها، قالت: وأيّكم يملك إربته، كما كان يملك إربته^(١).

ومعنى ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾ أي: ولا تتجامعوهن، فالاقتراب هنا هو الجماع، يقال: قرب الرجل امرأته، إذا جامعها^(٢).

وللمفسّرين قولان في المراد بالطهر في قوله: ﴿حَتَّى يَطْهَرَنَّ﴾:

الأول: بمعنى انقطاع الدم، وهو قول مجاهد وعكرمة والحسن، ونسبه مكي إلى الجمهور^(٣)، ودليل هذا القول قراءة التخفيف في ﴿يَطْهَرَنَّ﴾، وهي قراءة ابن كثير وابن عامر وأبي عمرو ونافع وحفص^(٤).

الثاني: أي: حتى يغتسلن من الحيض، وهو قول مقاتل بن حيان ومقاتل بن سليمان^(٥)، ودليله قراءة التشديد في {يَطْهَرَنَّ}، وهي قراءة عاصم وحمزة والكسائي وخلف^(٦). ويرى النّحاس أن قراءة التخفيف محتملة لمعنى الاغتسال كقراءة التشديد^(٧)، وزاد

(١) صحيح البخاري، كتاب الحيض، (٣٠٢)، باب مباشرة الحائض.

(٢) التفسير الوسيط (١/٣٢٧)، تفسير السمعاني (١/٢٢٣)، معالم التنزيل (١/٢٨٥).

(٣) جامع البيان (٢/٣٨٥)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٤٠١)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١/٧٢٩)، النكت والعيون (١/٢٨٢).

(٤) الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي (٢/٣٢١)، التيسير في القراءات السبع، أبو عمر الداني (ص ٨٠).

(٥) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٩١)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٤٠١).

(٦) المبسوط في القراءات العشر، ابن مهران (ص ١٤٦)، النشر في القراءات العشر، ابن الجزري (٢/٢٢٧).

(٧) معاني القرآن، النّحاس (١/١٨٣).

ابن عطية فرأى أن كل واحدة من القراءتين تحتل أن يراد بها الاغتسال ويراد بها انقطاع الدم^(١)، وتعقبه ابن رجب بقوله: «وفي ذلك نظر؛ فإن قراءة التشديد تدل على نسبة فعل التطهر إليها، فكيف يراد بذلك مجرد انقطاع الدم ولا صنع لها فيه»^(٢).

قلت: وقوله تعالى بعدها: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرَ﴾ يقوي القول بأن المراد بالطهر في قوله: ﴿حَتَّى يَطْهُرَ﴾ هو الاغتسال بالماء بعد انقطاع الدم، قال ابن جرير: «وفي إجماع الجميع من الأمة على أن الصلاة لا تحل لها إلا بالاغتسال، أوضح الدلالة على صحة ما قلنا: من أن غشيانها حرام إلا بعد الاغتسال، وأن معنى قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرَ﴾ فإذا اغتسلن فصرن طواهر الطهر الذي يجزيهن به الصلاة»^(٣).

المبحث الخامس

السؤال عن اليتامى

كان العرب يتحرّجون من مخالطة اليتيم، فلا يأكلون معه، ويتقون ماله فلا يشاركونه فيه، فأخبر القرآن الكريم عن سؤال المسلمين للنبي ﷺ عن هذه الحال فقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠)، وذكر مقاتل بن سليمان أن السائل للنبي ﷺ هو ثابت بن رفاعة الأنصاري^(٤).

(١) المحرر الوجيز (١/٢٩٨).

(٢) تفسير ابن رجب، ابن رجب (١/١٦٧).

(٣) جامع البيان (٢/٣٨٧).

(٤) تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٨٨).

وفي سبب نزول الآية قولان للمفسرين:

الأول: ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ قال: «ذلك أن الله لما أنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ ... الآية (النساء: ١٠)، كره المسلمون أن يضموا اليتامى إليهم وتحرجوا أن يخالطوهم في شيء، وسألوا النبي ﷺ عن ذلك، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾^(١)، وبهذا السبب في نزول الآية قال سعيد بن جبير والنخعي والشعبي وعطاء وقتادة والربيع وعبدالرحمن بن أبي ليلي^(٢).

الثاني: أن اتقاء مال اليتيم واجتنابه كان من أخلاق العرب، فكانوا لا يأكلون معه في قصعته، ولا يستخدمون له خادمًا، فسألوا النبي ﷺ عن ذلك لمشقته عليهم، فنزلت الآية، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه والضحاك والسدي^(٣).

والإصلاح في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ يتناول صلاح اليتيم في تربيته وخلقته وحسن استقامته، ويتناول أيضًا صلاح ماله بالحفظ والشمير والنماء، فيدخل فيه أولًا صلاح نفس اليتيم؛ فهو الأهم في دينه وحسن عاقبته، ثم صلاح ماله، فتربية اليتيم على إقامة الفرائض والتخلُّق بالفضائل وكريم السجايا مما يجب على الولي كما يجب عليه في تربية ولده، في توجيهه وتقويمه على الأدب والفضل، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله ممَّا أُضْرِبَ يتيمي؟ قال: (مِمَّا كُنْتَ ضَارِبًا مِنْهُ وَلَدَكَ، غَيْرَ وَاقٍ مَالِكَ بِمَالِهِ، وَلَا مُتَأَثِّلٍ مِنْ مَالِهِ مَالًا)^(٤)، فبين

(١) الناسخ والمنسوخ، القاسم بن سلام (ص ٢٣٨)، أسباب النزول، الواحدي (ص ٧٢)، العجائب في بيان الأسباب (١/٥٤٧).

(٢) جامع البيان (٢/٣٧١)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٩٤)، تفسير القرآن العزيز (١/٢٢٠).

(٣) جامع البيان (٢/٣٧٢)، الكشف والبيان (٢/١٥٣).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (١/١٥٧)، (٢٤٤)، وابن المقرئ في المعجم (١/١٩٥)، =

النبي ﷺ أن إصلاح اليتيم يشمل صلاحه في تربيته ودينه، وصلاحه في حفظ ماله وصيانتها وتنميته، يقول أبو حيان: «الإصلاح لليتيم يتناول إصلاحه بالتعليم والتأديب، وإصلاح ماله بالتنمية والحفظ»^(١).

وفي معنى المخالطة في قوله: ﴿وَإِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ أربعة أقوال للمفسرين:
الأول: أن المقصود بالمخالطة في الأكل والشرب والمسكن والخدم، وذلك أن القوم ميّزوا طعام اليتامى عن طعامهم، وشرابهم عن شرابهم، ومسكنهم عن مسكنهم، فأباح الله لهم خلط الطعامين، والشرابين، والاجتماع في مسكن واحد، كما يفعل الرجل بمال ولده، وهو قول عائشة وابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد والضحاك وطاووس والربيع، وعليه أكثر المفسرين^(٢)، قال ابن عباس: «المخالطة: أن تشرب من لبنه ويشرب من لبنك، وتأكل من قصعته وتأكل من قصعتك، وتأكل من ثمرته ويكل من ثمرتك»^(٣).

الثاني: أن المراد بالمخالطة هو الانتفاع بأموال اليتامى بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل الذي يقوم به الولي، ذكره الفخر الرازي وابن عادل^(٤).

= (٦٠٥)، وأبونعيم الأصفهاني في حلية الأولياء (٣/٣٥١)، وسعيد بن منصور في سننه (٣/١١٥٩)، (٥٧٢)، وابن أبي شيبة في المصنّف (٤/٣٩١)، (٢١٣٧٧)، والحسين بن حرب في البرّ والصلة (١/١١٠)، (٢١٠)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/١٦٣): «رواه الطبراني في الصّغير، وفيه معلّى بن مهدي، وثقه ابن حبان وغيره وفيه ضعف، وبقية رجاله ثقات»، وحسنه الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان (٦/٣٠٣).

(١) البحر المحيط (٢/٤١١).

(٢) جامع البيان (٢/٣٧٣)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٩٤)، التفسير الوسيط (١/٣٢٥).

(٣) تفسير ابن أبي حاتم (٢/٣٩٤).

(٤) التفسير الكبير (٦/٥١)، اللباب في علوم الكتاب (٤/٤٦).

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

الثالث: أن المعنى: أن يخلطوا أموالهم بأموال اليتامى على سبيل الشركة، بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة لليتيم^(١).

الرابع: أن المقصود بالمخالطة: المصاهرة، على نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ (النساء: ٣)، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَى النَّسَاءِ﴾ (النساء: ١٢٧)، ورجحه أبو مسلم وابن عادل^(٢)، على اعتبار أن الخلط هو المصاهرة، وأما الشركة فهي التي تكون في المال، والشركة داخلة بقوة في قوله: ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ وأن قوله تعالى: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ﴾ يدل على أن الخلط هو المصاهرة.

قلت: لفظ (المخالطة) جاء في الآية عامًا مطلقًا، فتخصيصه بنوع من أنواع الخلط يلزم منه قرينة صريحة تخصص هذا العام، وعليه فإن المخالطة تشمل الخلط في الأكل والشرب والمال والمصاهرة، يقول القنوجي: «والأولى عدم قصر المخالطة على نوع خاص، بل يشمل كل مخالطة، كما يستفاد من الجملة الشرطية»^(٣).

الخاتمة

فبعد الانتهاء من البحث أجمل النتائج الآتية:

١ - معنى الثقل في قوله: ﴿ثَقُلْتِ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف: ١٨٧) هو ثقل معرفة وقت مجيء الساعة على أهل السماوات والأرض.

(١) التفسير الكبير (٥٢/٦).

(٢) اللباب في علوم الكتاب (٤٦/٤).

(٣) فتح البيان في مقاصد القرآن (٤٤٣/١).

- ٢ - المراد بقوله: ﴿كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا﴾ (الأعراف: ١٨٧) أي: كأنك استحفيت المسألة عن الساعة فعلمتها.
- ٣ - الصحيح في معنى قوله: ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ (طه: ١٠٧) أي: ملساء، لا ترى فيها أي نوع من الميل أو الارتفاع والانخفاض.
- ٤ - الذي يدل عليه علم التاريخ أن اسم ذي القرنين هو الإسكندر.
- ٥ - ذو القرنين عبد صالح، آتاه ملكًا وتمكينًا في الأرض.
- ٦ - الحكمة في إفراد الحج بالذكر في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوْقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩) لأهمية معرفة أشهر الحج بالأهله، ولأنه لا يقضى بعد انتهاء وقته كالصلاة والصوم.
- ٧ - العفو في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ أَعَفَوْا﴾ (البقرة: ٢١٩) هو الفضل والكثرة عن القوت، وأن المراد بالنفقة في الآية هو نفقة التطوع.
- ٨ - قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ (المائدة: ٤) يفيد العموم في كل ما يصاد به من السباع والطيور، ولا يختص بالكلاب.
- ٩ - الشرطان اللذان اتفق عليهما العلماء في تحقق التعلّم في الصائد الجارح هما: أن يأتهم إذا أمر، وأن ينزجر إذا زجر.
- ١٠ - الصحيح في المراد بالأنفال في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلْ﴾ (الأنفال: ١) هو الغنائم.
- ١١ - الراجح في المراد بالاعتزال في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرَلُوا﴾ (البقرة: ٢٢٢) هو أن يعتزل الرجل من الحائض ما بين السرة والركبة عند المباشرة.

فهرس المصادر والمراجع

- (١) أحكام القرآن، ابن العربي، محمد بن عبدالله. تخريج: محمد عبدالقادر، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
- (٢) أسباب النزول، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. تخريج وتدقيق: عصام بن عبدالمحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
- (٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، البيضاوي، أبو سعيد عبدالله بن عمر. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- (٤) بحر العلوم، السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. تحقيق: علي محمد معوض وزملاؤه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- (٥) البحر المحيط، الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- (٦) تأويلات أهل السنة، الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- (٧) التسهيل لعلوم التنزيل، الغرناطي، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن جزي. تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الأولى، ١٤١٦هـ.
- (٨) تفسير ابن أبي حاتم (تفسير القرآن العظيم) الرازي، عبدالرحمن بن محمد بن إدريس ابن أبي حاتم. تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- (٩) تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) الدمشقي، إسماعيل بن كثير. دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- (١٠) تفسير البغوي (معالم التنزيل)، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. تحقيق: محمد عبدالله النمر وزملائه، دار طيبة، الرياض، السعودية، ١٤٠٩-١٤١٢هـ.

- (١١) تفسير الراغب الأصفهاني، الأصفهاني، الحسين بن محمد بن محمد بن المفضل. دراسة وتحقيق: د. عادل بن علي الشدي، مدار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- (١٢) تفسير السمعاني، السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي. تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، أبي بلال غنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- (١٣) تفسير الطبري، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (١٤) تفسير العز بن عبد السلام، ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. تحقيق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- (١٥) تفسير غريب القرآن، الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- (١٦) تفسير ابن فورك، الأصبهاني، محمد بن الحسن ابن فورك. تحقيق: علاء عبد القادر بندويش، جامعة أم القرى - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- (١٧) تفسير القرآن، الصنعاني، عبدالرزاق بن همام. تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- (١٨) تفسير القرآن من الجامع، القرشي، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم. تحقيق: ميكوش موراني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- (١٩) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- (٢٠) تفسير القرآن العزيز، المالكي، محمد بن عبد الله بن عيسى المري المعروف بابن أبي زَمِين. حَقَّقَه: أبو عبد الله حسين بن عكاشة وزميله، الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- (٢١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الرازي، محمد بن عمر. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

- (٢٢) تفسير مجاهد، المكي، مجاهد بن جبر المكي. تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- (٢٣) تفسير مقاتل، البلخي، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي. تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- (٢٤) تفسير يحيى بن سلام، البصري، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة. تحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- (٢٥) الحجة للقراء السبعة، الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجايي، دارالمأمون للتراث، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- (٢٦) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، الألوسي، محمود بن عبدالله. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- (٢٧) زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- (٢٨) سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك. تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.
- (٢٩) سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي. إعداد وتعليق: عزت عبید الدعاس، عادل السيد، دار الحديث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ.
- (٣٠) سنن ابن ماجه، القزويني، الحافظ عبدالله بن محمد بن يزيد، وبحاشيته زوائد البوصيري. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- (٣١) السنن الكبرى، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. دار المعرفة، بيروت، توزيع: دار المعرفة، الرياض.
- (٣٢) السنن الكبرى، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- (٣٣) الصَّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، الجوهري، إسماعيل بن حماد. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

- (٣٤) صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- (٣٥) صحيح مسلم، النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت.
- (٣٦) العجائب في بيان الأسباب، العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، الأحساء، السعودية.
- (٣٧) العظمة، الأصبهاني، عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان المعروف بأبي الشيخ. تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- (٣٨) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دار الوطن، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- (٣٩) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين. تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- (٤٠) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان الحسيني. عني بطبعه وقدم له: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٤١) الكشاف، الزمخشري، محمود بن عمر. مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٢هـ.
- (٤٢) لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي. تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- (٤٣) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- (٤٤) اللباب في علوم الكتاب، الدمشقي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٩هـ.

شفاء الأفتدة فيما وجه إلى النبي ﷺ من الأسئلة...

- (٤٥) مجاز القرآن، البصري، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي. تحقيق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- (٤٦) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، الحافظ علي بن أبي بكر. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
- (٤٧) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- (٤٨) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود. حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- (٤٩) المسند، الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل. المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ.
- (٥٠) المصنّف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، الحافظ عبد الله بن محمد. تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- (٥١) معاني القرآن، النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- (٥٢) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- (٥٣) معاني القرآن، الفراء، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وزملائه، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- (٥٤) الناسخ والمنسوخ، النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس. تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- (٥٥) الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام. تحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد، شركة الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

- (٥٦) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي. تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.
- (٥٧) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- (٥٨) النكت في القرآن الكريم، المجاشعي، علي بن فضال بن علي بن غالب. دراسة وتحقيق: د. عبد الله عبد القادر الطويل، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- (٥٩) النكت والعيون، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري. راجعه: السيد بن عبد المقصود، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- (٦٠) الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، القيسي، مكي بن أبي طالب. تحقيق: مجموعة رسائل جامعية، جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- (٦١) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وزملائه، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.


List of Sources and References

- (1) Ahkam Al-Quraan, Ibn Al-Arabi, Muhammad Ibn Abdullah. *Takhreej*: Muhammad Abdul Qadir, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1408H.
- (2) Asbab An-Nuzool, (Circumstances of Revelation), Al-Waahidi, Abul Hasan Ali Bin Ahmad, takhreej and audit: Issam Bin Abdul Muhsin Al-Humaidan, Dar Al-Islah, Dammam, 2nd ed., 1412H.
- (3) Anwar At-Tanzeel wa Asrar At-Taaweel (Tafseer Al-Baydhawi), Al-Baydhawi, Abu Saeed Abdullah Ibn Umar, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1408H.
- (4) Bahr Al-Uloom, As-Samarqandi, Abul Layth Nasr Bin Muhammad Bin Ahmad Bin Ibrahim, edited by: Ali Muhamamd Muawwadh and colleagues, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1413H.
- (5) Al-Bahr Al-Muheet, Al-Andalusi, Abu Hayyan Muhammad Bin Yusuf, Dar Al-Fikr, Beirut, 2nd ed., 1403H.
- (6) Taaweelat Ahlus-Sunnah, (Interpretations of Ahlus-Sunnah), Al-Maatureedi, Abu Mansour Muhammad Bin Muhammad Bin Mahmoud, edited by: Dr Majdi Ba Salloum, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1426H.
- (7) At-Tasheel li Uloom Al-Quran, Al-Ghurnati, Muhammad Bin Ahmad Bin Muhammad Bin Abdullah Ibn Jazy, edited by: Dr Abdullah Al-Khaalidi, Dar Al_Arqam Bin Abi Al-Arqam Co., Beirut, 1st ed., 1416H.
- (8) Tafseer Ibn Abi Haatim (Tafseer Al-Quran Al-Atheem), Ar-Razi, Abdur Rahman Bin Muhammad Bin Idrees Ibn Abi Haatim, edited by: Asaad Muhammad At-Tayyib, Nizar Mustafa Al-Baaz Bookstore, Makkah Al-Mukarramah, 1st e., 1417H.
- (9) Tafseer Ibn Katheer (Tafseer Al-Quran Al-Atheem), Ad-Dimashqi, Ismaeel Ibn Katheer, Dar Al-Fikr, Beirut, 1407H.
- (10) Tafseer Al-Baghawi (Maalim At-Tanzeel), Al-Baghawi, Abu Muhammad Al-Husain Bin Masood, edited by: Muhammad Abdullah An-Nimr and colleagues, Dar Taybah, Riyadh, Saudi Arabia, 1409H – 1412H.
- (11) Tafseer Ar-raghib Al-Asfahani, Al-Asfahani, Al-Husain Bin Muhammad Bin Al-Mufadhal, studied and edited by: Dr Aadil Bin Ali Ash-Shiddi, Madar Al-Watan Publishers, Riyadh, 1st ed., 1424H.
- (12) Tafseer As-Samaani, As-Samaani, Abul Muthaffar Mansour Bin Muhammad Bin Abdul Jabbar At-Tamimi, edited by: Abi Tamim Yasir Ibn Ibrahim, Abi Bilal Ghunaim Bin Abbas, Dar Al-Watan, Riyadh, 1st ed., 1418H.
- (13) Tafseer At-Tabari, At-Tabari, Abu Jaafar Muhamamd Bin Jarir, Dar Al-Fikr, Beirut, 1408H.
- (14) Tafseer Al-Izz Bin Abdus Salam, Ibn Abdus Salam, Abu Muhammd Izzuddin Bin Abdul Aziz Bin Abdus Salam, edited by: Dr Abdullah Bin Ibrahim Al-Wahbi, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1st ed., 1416H.

- (15) Tafseer Ghareeb Al-Quran, Ad-Daynoori, Abu Muhammad Abdullah Bin Muslim Bin Qutaibah, edited by: Ahmad, Saqr, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1398H – 1978.
- (16) Tafseer Ibn Fourak, Al-Asbahani, Muhamamd Ibn Al-Hasan Ibn Fourak, edited by: Ilal Abdul Qadir Bandaweesh, Umm Al-Qura University- Saudi Arabia, 1st ed., 1430H.
- (17) Tafseer Al-Quran, As-Sanaani, Abdur Razzaq Bin Hammad, edited by: Dr Mustafa Muslim Muhammd, Ar-Rushd Bookstore, Riyadh, Saudi Arabia, 1st ed., 1410H.
- (18) Tafseer Al-Quraan min Al-Jaami, Al-Qurashi, Abu Muhammad Abdullah Bin Wahb Bin Muslim, edited by: Miklush Murani, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st ed., 2003.
- (19) Tafseer Al-Qurtubi (Al-Jaami li Ahkam Al-Quran), Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Abi Bakr, edited by: Dr Abdullah Bin Abdul Muhsin At-Turki, Ar-Risalah Foundation, Beirut, 1st ed., 1427H.
- (20) Tafseer Al-Quran Al-Aziz, Al-Maaliki, Muhammad Bin Abdullah Bin Isa Al-Marri known as Ibn Abi Zamanain, edited by: Abu Abdullah Husaib Bin Ukashah and colleagues, Al-Faarooq Al-Hadeethah, Cairo, 1st ed., 1423H.
- (21) At-Tafseer Al-Kabeer (Mafateeh Al-Ghaib), Ar-Razi, Muhammad Ibn Umar, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, Beirut, 3rd ed., no date.
- (22) Tafseer Mujaahid, Al-Makki, Mujaahid Bin Jabr Al-Makki. Edited by: Dr Muhammad Abdus Salam Abun Neel, Dar Al-Fikr Al-Islami Al-hadeethah, Egypt, 1st ed., 1410H.
- (23) Tafseer Muqatil, Al-Balkhi, Muqatil Bin Sulaiman Bin Basheer Al-Azdi, edited by: L Abdullah Mahmoud Shahatah, Dar Ihya At-Turath, Beirut, 1st ed., 1423H.
- (24) Tafseer Yahya Bin Sallam, Al-basri, Yahya Bin Sallam Bin Abi Thaalabah, edited by: Dr Hend Shalaby, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1415H.
- (25) Al-Hujjah lil Qurra As-Sabaah, Al-Faarisi, Abu Ali Al-Hasan Bin Ahmad Bin Abdul Ghaffar, edited by: Badruddin Qahwaji, and Basheer Juwajabi, Dar Al-Mamoon for Culture, Damascus, Beirut, 2nd ed., 1413H.
- (26) Rooh Al-Maani fi tafseer Al-Quraan Was-Saba Al-Mathani, Al-Aloosi, Mahmoud Bin Abdullah, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, Beirut, Lebanon.
- (27) Zad Al-Maseer fi Ilm At-tafseer, Ibn Al-Jawzi, Jamaluddin Abul Faraj Abdur Rahman Bin Ali Bin Muhammad, edited by: Abdur Razzaq Al-Mahdi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1st ed., 1422H.
- (28) Sunan At-Tirmithi, At-Tirmithi, Muhammad Ibn Isa Bin Sawrah Bin Musa Bin Adh-Dhahhak, edited by: Bashar Awwad Maroof, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, 1998.
- (29) Sunan Abi Daood, As-Sijistani, Abu Daood Sulaiman Bin Al-Ashath Al-Azdi, prepared and commented on by: Izzat Ubaid Ad-Daas, Aadil As-Syed, Dar Al-Hadeeth, Beirut, 1st ed., 1388H.

- (30) Sunan Ibn Majah, Al-Qazweeni, Al-Haafith Abdullah Bin Muhammad Bin Yazeed, and its footnote is Zawa'id Al-Bawseeri, edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, Al-Ilmiyyah Bookstore, Beirut, Lebanon.
- (31) As-Sunan Al-Kubra, Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad Bin Al-Husian, Dar Al-Maarifah, Beirut, distributed by: Dar Al-Maarifah, Riyadh.
- (32) As-Sunan Al-Kubra, An-Nisaaie, Abu Abdur Rahman Ahmad Bin Shuaib, edited by: Dr Abdul Ghaffar Sulaiman Al-bandari, and Syed Kusrawi Hasan, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1411H.
- (33) As-Sihah (Taj Al-Lughah and Sihah Al-Arabiah), Al-Jawhari, Ismaeel Bin Hammad, edited by: Ahmad Abdul Ghafoor Attar, dar Al-Ilm Lil Malayeen, Beirut, 3rd ed., 1404H.
- (34) Saheeh Al-Bukhari, Al-Bukhari, Muhammad Ibn ismaeel Abu Abdullah Al-Jufi, edited by: Muhammad Zuhair Bin Nasir An-Nasir, Dar Tawq An-najah, 1st ed., 1422H.
- (35) Saheeh Muslim, An-Naysaboori, Abul Husain Mulim Bin Al-Hajjaj Al-Qushairi, edited by: Muhamamd Fuaad Abdul Baqi, Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiah, Cairo, distributor: Al-Maktab Al-islami, Beirut.
- (36) Al-Ujab fi bayan Al-Asbab, Al-Asqalani, Ahmad Ibn Ali Ibn Muhammad Bin Ahmad Ibn Hajar, edited by: Abdul Hakeem Muhammad Al-Anees, Dar Ibn Al-Jawzi, Al-Ahsa, Saudi Arabia.
- (37) Al-Athamah, Al-Asbahani, Abdullah Bin Muhamamd Bin Jaafar Bin Hayyan known as Abi Ash-Shaikh, edited by L Ridhaa Ullah Bin Muhammad Idrees Al-Mubarkafuri, Dar Al-Aasimah, Riyadh, 1st ed., 1408H.
- (38) Umdat Al-Qari Sharh Saheeh Al-Bukhari, Al-Aini, Badruddin Mahmoud Bin Ahmad Bin Musa Bin Ahmad, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, Beirut, Dar Al-Watan, Riyadh, Saudi Arabia.
- (39) Gharaib Al-Quran wa Raghaib Al-Furqan, An-Naysaaboori, Nithamuddin Al-Hasan Bin Muhammd Bin Husain, edited by: Shiekh Zakaia Umairat, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1416H.
- (40) Fathu Al-Bayan fi Maqasid Al-Quran, Al-Qannouji, Abu at-tayyib Muhammad Siddiq Khan Al-Husaini, printed and introduced by: Abdullah Bin Ibrahim Al-Ansari, Al-Asriah Bookstore, Saida, Beirut, 1412H.
- (41) Al-Kashaf, Az-Zamakshari, Mahmoud Ibn Umar, Isa Al-Babi Al-Halabi Press, Egypt, 1392H.
- (42) Lubab At-Taawel fi Maani At-Tanzeel, Al-Khazin, Abul Hasan Ali Bin Muhammad Bin Ibrahim Bin Umar Ash-Sheehi, edited by: correction of Muhammad Ali Shaheen, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1415H.
- (43) Al-Kashf Wal-Bayan an Tafseer Al-Quran, Ath-Thaalabi, Ahmad Bin Muhammad Bin Ibrahim, edited by: Imam Abi Muhammad Bin Aashoor, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1422H.
- (44) Al-Lubab fi Uloom Al-Kitab, Ad-Dimashqi, Abu Hafs Sirajuddin Umar Bin Ali Bin Aadil, edited by: Aadil Ahmad Abdul mawjood, and Ali Muhammad Muawwidh, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1419H.

- (45) Majaz Al-Quran, Al-Basri, Abu Ubaidah Muammar Bin Muthanna At-Tayma, edited by: Muhammad Fawad Sazkeen, Al-Khaanji Bookstore, Cairo, 1381.
- (46) Mujamma Az-Zawaid wa Manba Al-Fawaid, Al-Haythami, Al-Haafith Ali Bin Abi Bakr, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 2nd ed., 1402H.
- (47) Al-Muharrar Al-Wajeez fi Tafseer Al-Kitab Al-Aziz, Al-Andalusi, Abdul Haqq Bin Ghalib Bin Abdur Rahman Bin Attiah, edited by: Abdus Salam Bin Abdush-Shaafi Muhamamd, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1422H.
- (48) Madarik At-Tanzeel wa Haqaiq At-Taweel, An-Nasfi, Abul Barakat Haafithuddin Abdullah Bin Ahmad Bin Mahmoud, edited by: Yusuf Ali Badaiwi, Dar Al-Kalim At-Tayyib, Beirut, 1st ed., 1419H.
- (49) Al-Musnad, Ash-Shaybani, Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Al-Maktab Al-Islami, Beirut, 5th ed., 1405H.
- (50) Al-Musannaf fil hadeeth wal Aathar, Ibn Abi Shaybah, Al-Haafith Abdullah Bin Muhamamd, edited by: Saeed Muhammad Al-Lahham, Dar Al-Fikr, Beirut, 1st ed., 1409H.
- (51) Maani Al-Quran, An-nahhas, Abu Jaafar Ahmad bin Muhammad, edited by: Muhammad Ali As-Saabooni, Umm Al-Qura University, Makkah Al-Mukarramah, 1st ed., 1409H.
- (52) Maani Al-Quran wa I'rabuh, Az-Zajjaj, Ibrahim Bin As-Sirri Bin Sahl, edited by: Abdul Jaleel Abduh Shalabi, Aalam Al-Kutub, Beirut, 1st ed., 1408H.
- (53) Maani Al-Quran, Al-Farra, Yahya Bin Ziyad Bin Abdullah Bin Manthoor, edited by; Ahmad Yusuf An-Najati and colleagues, Dar Al-Masriah for Authorship and Translation – Egypt, 1st ed., no date.
- (54) An-Naasikh Wal-Mansookh, An-Nahhas, Abu Jaafar Ahmad Bin Muhammad Bin Ismaeel Bin Yunus, edited by: Dr Muhammad Abdus Salam Muhammad, Al-Falah Bookstore, Kuwait, 1st ed., 1408H.
- (55) An-Naasikh Wal-Mansookh fil Quran Al-Aziz wa ma Feeh min Al-Faraidh wa As-Sunan, Al-Harawi, Abu Ubaid Al-Qasim Bin Sallam, edited by: Muhammad Bin Saleh Al-Mudaifir, Ar-Rushd Bookstore, Riyadh Co., 2nd ed., 1418H.
- (56) An-Nathr fil Qiraat Al-Ashr, Ibn Al-Jazri, Shamsuddin Abul Khair Muhammad Bin Muhammad Bin Muhammad Bin Ali. Edited by: Ali Muhamamd Adh-Dhabba', Grande Trade Bookstore.
- (57) Nathm Ad-Durar fi tanasub Al-Ayat wa As-Suwar, Al-baqaie, Ibrahim Bin Umar Bin Hasan Ar-Ribat Bin Ali Bin Abi Bakr, Dar Al-Kitab Al-Islami, Cairo.
- (58) An-Nukat fil Quran Al-Kareem, Al-Mujaashie, Ali Bin Fadhal Bin Ali Bin Ghalib, studied and edited by: Dr Abdullah Bin Abdul Qadir At-Taweel, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1428H.
- (59) An-Nukat Wal-Uyoon, Al-Maawurdi, Abul Hasan Ali Bin Muhammad Bin Muhammad Bin Habib Al-Basri, revised by: As-Syed Bin Abdul Maqsood, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1412H.
- (60) Al-Hidayah ila Buloogh An-Nihayah fi Ilm Maani Al-Quran wa Tafseeruh wa Ahkamuh, Al-Qaysi, Makki Bin Abi Talib, edited by: a group of university studies, Sharjah University, 1st ed., 1429H.



شفاء الأفتدة ففما وجه إى النبى ﷺ من الأسئلة...

- (61) Al-Waset fi Tafseer Al-Quran Al-Majeed, Al-Waahidi, Abul Hasan Ali Bin Ahmad Bin Muhammad Bin Ali, edited by: Aadil Ahmad Abdul Mawjood and colleagues, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1415H.

تعليلُ متن الحديث باختصار وقراءته عند المحدثين النقاد

أ. د. نبيل بن أحمد بلهي

المستخلص: هذا البحث يعالج جزئيةً دقيقةً في علم علل الحديث، إذ يتكلم عن طريقة الأئمة النقاد في تعليل متن الحديث الذي ظاهره الصحة، بوقوع اختصار مُخِلٍّ بالمعنى فيه من قبيل بعض الرواة، حيث تناول قضية اختصار الحديث الذي هو: ذكر بعض الحديث دون البعض الآخر، ومذاهب العلماء في جوازه، والفرق بينه وبين تقطيع الحديث والرواية بالمعنى، وطريقة النقاد في استعمال هذا المسلك في نقد المتن، وأهم المصطلحات التي يستعملونها من أجل هذا الغرض، مع التركيز على جمع وإحصاء القرائن الإسنادية والتمنية التي يستعين بها النقاد لمعرفة هذا النوع من الخطأ الذي يقع في متن الحديث، كل ذلك باستحضار الأمثلة التطبيقية من كتب علل الحديث.

الكلمات المفتاحية: اختصار الحديث، الرواية بالمعنى، نقد المتن، قرائن التعليل، نقاد الحديث.

(١) أستاذ الحديث وعلومه بقسم الكتاب والسنة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.

البريد الإلكتروني: nabil.belhi@gmail.com



The Defect of and Evidence for *Ikhtisar* in a Hadith Text According to Hadith Critics

Prof. Nabeel Bin Ahmad Balhi

Abstract: This research deals with a small issue in the world of *hadith* defects, as it discusses the methods of the scholars and critics in classifying as defective the text of *hadith* that appears *saheeh*, but which contains an abridgment that affects the meaning by some of the narrators, and it deals with the topic of shortness of *hadith* which is: mentioning a part of the *hadith* and not the rest, and the opinions of the scholars in allowing the same, and the difference between shortening the *hadith*, *taqtee al-hadith*, and narrating by meaning, and the method of the critics in using this door to criticize the text, and the most important terminologies that are used for this purpose, whilst focusing on collecting evidence for the chain and text of the *hadith* that are used by the critics to uncover this genre of mistake that occurs in the *hadith* text, all this by presenting applicable examples from the book *Ilal Al-Hadith*.

Key words: Shortness of a *hadith*, narrating by meaning, criticizing the text, evidence of defect, *hadith* critics.



مقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد، فإنّ الله سبحانه قد حفظ سنة نبيه ﷺ بأن قيّض لها علماء ينفون عنها ما كدر وبيقون ما صفى، فقد اعتنى نقاد الحديث بنقد الأسانيد والتمتون في مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي، فألّفوا كتباً في علل الحديث يوضّحون فيها أوام الثقات وغيرهم، والأخطاء الخفية التي لا تدرك إلا بسعة الحفظ وطول الممارسة، فتميّزوا عن غيرهم بمعرفة هذا العلم الشريف حتّى أضحى علمهم هذا عند من لا يعرف كهانة، وهو في الحقيقة علم له أصول وقواعد ومسالك مطروقة عند أهله، ولعلّ من أهم القضايا المطروحة بشدّة في هذا العصر هي قضية: نقد التمون وتعليلها، واتهام النقاد بتقصيرهم في هذا الشأن، لذلك ارتأيت أن أبيّن مسلكاً من مسالك نقد التمون عند المحدثين النقاد، وهو: إعلال متن الحديث بالاختصار، وطريقة النقاد في الإعلال عبر هذا المسلك، وعباراتهم، والقرائن المساعدة على ذلك.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يعالج مشكلة التشكيك في السنة النبوية، بدعوى أن الرواة كانوا يختصرون التمون ويروونها بالمعنى، وأن المحدثين لا يميّزون بين الألفاظ النبوية الأصلية وبين تصرفات الرواة، كما تظهر أهمية البحث في بيان الطريقة المنضبطة للنقاد في التعليل بالاختصار، التي كثيراً ما يعترض عليها بعض المتأخرين بدعوى صحة الإسناد وتعدد اللفظ.

أهداف البحث:

- يهدف هذا البحث إلى بيان ما يلي:
- بيان علاقة اختصار متن الحديث بعلم العلل.
- التأكيد على دقّة نقاد الحديث في تمييز الألفاظ النبوية الأصلية من الألفاظ التي تصرف

تعليلُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

فيها الرواة تصرفاً مخللاً بالمعنى.

- جمع تطبيقات الأئمة النقّاد في إعلال المتون باختصار، واستخراج منهجهم من خلالها.

- إبراز القواعد والقرائن التي يعتمدها النقّاد في تعليل المتون عبر هذا المسلك.

مشكلة البحث:

يفترض في هذا البحث أن يجيب عن الأسئلة الآتية:

- ما معنى اختصار الحديث وما حكمه، وكيف يكون علة في المتن؟
- ما هي طريقة النقّاد في تعليل المتن باختصار، وما هي عباراتهم في ذلك؟
- ما هي القرائن التي يعتمدها النقّاد في الحكم على اللفظ المختصر بأنه معلول؟
- ما مدى اعتماد النقّاد على هذا المسلك في التعليل في كتب العلل وغيرها؟

منهج البحث:

استعملت في هذا البحث المنهج الاستقرائي في جمع تعليقات النقّاد للأحاديث باختصار من كتب العلل، ثم المنهج التحليلي الاستنباطي، في استخراج معالم هذا المسلك في النقْد.

الدراسات السابقة، والجديد في البحث:

بعد البحث والتنقيب في الفهارس والمواقع العلمية، التي تعنتي بالبحوث في هذا المجال، لم أجد من كتب في هذه الجزئية في علم العلل، وإنما وقعتُ على بحوث ذات صلة بموضوع بحثي، أقربها بحثان:

الأول: رسالة دكتوراه بعنوان (اختصار المتن ومنهج البخاري فيه من خلال كتابه الجامع الصحيح)^(١)، للباحث: محمد عبد الكريم الحنبرجي، اعتنى فيها بدراسة ظاهرة اختصار الحديث

(١) هي: رسالة دكتوراه مقدّمة إلى كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، أيار ٢٠١٠م. تحت =

وتقطيعه عن الإمام البخاري، وذكر في مقدمة بحثه دراسة عن الاختصار عمومًا، وجعل فيها مطلبًا عنوانه: إعلال المتن المختصر، في ثلاث صفحات على حسب ما ورد في فهرس الموضوعات.

الثاني: بحث محكم بعنوان: (العلل الناشئة عن الرواية بالمعنى)^(١)، للدكتور: ياسر أحمد الشمالي، تناول فيه العلل التي تنشأ بسبب رواية الحديث بالمعنى، والذي له علاقة وطيدة بالاختصار فهو أحد فروع الرواية بالمعنى، وقد أفدت منه جزاه الله خيرًا.

وبعد الانتهاء من كتابة البحث وقفتُ على بحث ثالث له علاقة بالموضوع، عنوانه: (أثر اختصار متن الحديث في الاستنباط)^(٢)، للدكتور: سليمان بن عبد الله السعود. وهو بحث جيد يلتقي تمامًا مع الموضوع العام لبحثي، لكنه تناول الجانب الفقهي لاختصار متن الحديث وأثره في الاستنباط، وليس هو في جانب النقد الحديثي وعلم العلل، كما هو الحال في هذا البحث. وللباحث كذلك بحث آخر بعنوان: (اختصار الحديث وأثره في الرواية والمرويات، دراسة بحثية تحليلية) لم أقف عليها.

وأما الجديد الذي يقدمه البحث، فهو تسليط الضوء على منهج النقد في التعليل بالاختصار، كمسلك من مسالك تعليل المتون، وحصص أهم القرائن التي يُستعان بها على إدراك هذه العلة الخفية، كل ذلك من خلال التطبيقات العملية لأئمة النقد الذين هم القدوة في هذا الشأن، والمنظرون لهذا الفن، الشيء الذي يوجب على من جاء بعدهم سلوك مسلكهم في النقد

=إشراف، الدكتور: باسم فيصل الجوابرة. ولم أستطع الحصول عليها إنما اطلعت على العرض المختصر لمحتواها.

- (١) هو: بحث محكم منشور في مجلة جامعة دمشق، المجلد (١٩)، العدد الثاني، سنة ٢٠٠٣م.
- (٢) هو: بحث محكم منشور في مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، المجلد (٩)، العدد (١)، محرم ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م.

تعليلُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

والتمحيص، وهذه الجزئية أحسب أنه لم يفردها أحد بالبحث، وهي مهمة في ميدان الدفاع عن السنة ومنهج النقّاد في الحفاظ عليها وتنقيتها.

خطة البحث:

- المقدمة: فيها تمهيد للبحث بذكر مشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة له.
- المبحث الأول: اختصار متن الحديث ومذاهب العلماء فيه، واصطلاحاتهم في التعليل به.
 - المطلب الأول: مفهوم اختصار الحديث والفرق بينه وبين (الرواية بالمعنى) و(تقطيع الحديث).
 - المطلب الثاني: مذاهب المحدثين في مشروعية اختصار الحديث.
 - المطلب الثالث: استعمال النقّاد لهذا المسلك في التعليل.
 - المطلب الرابع: مصطلحات النقّاد في إعلال المتن باختصار.
- المبحث الثاني: قرائن تعليل المتن باختصار عند المحدثين النقّاد.
 - المطلب الأول: قرينة تقارب المعنى مع اتحاد المخرج.
 - المطلب الثاني: قرينة اشتهاؤ اللفظ المطوّل وغرابة اللفظ المختصر.
 - المطلب الثالث: قرينة اشتمال اللفظ المطوّل على قصّة، وتجرّد اللفظ المختصر منها.
 - المطلب الرابع: قرينة التراجم المعللة؛ أن يُعرَفَ عن الراوي الوهم في الاختصار.
 - المطلب الخامس: قرينة كون الراوي المختصر يهّم في حديث شيخ دون سائر الشيوخ.
 - المطلب السادس: قرينة كون الراوي المختصر يخطئ في حديث أهل بلد دون بلد آخر.
 - المطلب السابع: قرينة كون من اختصر الحديث يروي من حفظٍ ومن أتمّه يروي من كتابٍ.
 - المطلب الثامن: قرينة اضطراب الراوي في لفظ الحديث مرّة يرويّه تامّاً ومرّة يرويّه مختصراً.
- الخاتمة: نتائج البحث.

المبحث الأول

اختصار متن الحديث ومذاهب العلماء فيه ، واصطلاحاتهم في التعليل به

* المطلب الأول: مفهوم اختصار الحديث والفرق بينه وبين (الرواية بالمعنى) و(تقطيع الحديث).

الاختصار لغة: مأخوذ من الخَصَرَ وهو وسط الإنسان، ومنه اختصار الكلام وهو أخذ أواسطه وترك ما تشعب منه، قال ابن فارس: «والاختصار في الكلام: ترك فضوله واستيجاز معانيه. وكان بعض أهل اللغة يقول الاختصار أخذ أواسط الكلام وترك شعيه»^(١).

وقال ابن منظور: «واختصار الكلام: إيجازه. والاختصار في الكلام: أن تدع الفضول وتستوَجِرَ الذي يأتي على المعنى، وكذلك الاختصار في الطريق. والاختصار في الجز: أن لا تستأصله. والاختصار: حذف الفضول من كل شيء»^(٢).

وأما اصطلاحاً: فقد عرف طاهر الجزائري اختصار الحديث بقوله: «هو حذف بعضه والاقتصار في الرواية على بعضه»^(٣).

وعرفه الدكتور نور الدين عتر، فقال: «أن يروي المحدث بعض الحديث ويحذف البعض الآخر، بشرط أن لا يكون متعلقاً به»^(٤).

واختصار الحديث من مباحث علم الرواية لذلك يُذكر في كتب المصطلح تحت باب

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (٢/ ١٨٩).

(٢) لسان العرب، ابن منظور: (٤/ ٢٣٤).

(٣) توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، طاهر الجزائري: (٢/ ٣٢٣).

(٤) منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر: (ص ٢٣١).

تعليلاً متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

(النقصان من الحديث) أو باب (رواية بعض الحديث دون البعض الآخر). وله علاقة وطيدة بمصطلحين آخرين هما: (الرواية بالمعنى) و(تقطيع الحديث) فالاختصار قد يؤدي إلى الرواية بالمعنى، وتقطيع الحديث هو أحد أنواع الاختصار، وقد يسمّى أحدها باسم الآخر، لذلك قال السخاوي في تعريف الاختصار: «الاقتصار في الرواية على بعض الحديث، وربما عبّر عنه بالاختصار مجازاً، وتفريق الحديث الواحد على الأبواب»^(١).

وعند التدقيق نجد أن هذه المصطلحات الثلاثة لها معانٍ متقاربة جداً يجمعها أصل واحد هو: إحداث تغيير في صورة متن الحديث النبوي، وهذا التغيير إمّا أن يكون بالاختصار على ذكر بعض الألفاظ دون البعض الآخر، فهو الاختصار، وإمّا أن يكون باستبدال بعض الألفاظ بألفاظ أخرى مقاربة لها في المعنى، وهي: الرواية بالمعنى، وإمّا بتفريق ألفاظ الحديث على الأبواب فهو: تقطيع الحديث. من هذا المنطلق نجد أن علماء الحديث فرقوا بين هذه الأنواع الثلاثة في كتب مصطلح الحديث على النحو الآتي^(٢):

الرواية بالمعنى: هي أن يروي الراوي ما سمعه بالمعنى دون اللفظ^(٣).

اختصار الحديث: هو الاقتصار على بعض الحديث، وحذف بعضه^(٤).

تقطيع الحديث: هو تفريق الحديث على الأبواب إذا كان مشتملاً على عدّة أحكام^(٥).

(١) فتح المغيث، السخاوي: (٣/١٣٤).

(٢) انظر، قواعد التحديث للقاسمي: (ص ٣٧٥ - ٣٨٥).

(٣) انظر، شرح التبصرة والتذكرة، زيد الدين العراقي: (١/٥٠٦).

(٤) شرح التبصرة والتذكرة، زيد الدين العراقي: (١/٥٠٩). توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، طاهر

الجزائري: (٢/٣٢٣).

(٥) انظر، غرر الفوائد المجموعة، رشيد العطار: (ص ٢٧٩). فتح المغيث السخاوي: (٣/١٣٤).

ولعلَّ أقدم من أُثِرَ عنه هذا التفريق الخطيب البغدادي في الكفاية: فبَوَّبَ عليّ الأول بقوله: (باب: ذكر الحكاية عمن قال: يجب أداء حديث رسول الله ﷺ عليّ لفظه، ويجوز رواية غيره عليّ المعنى). وبَوَّبَ عليّ الثاني بقوله: (باب: ذكر الرواية عمن أجاز النقصان من الحديث ولم يُجِزْ الزيادة فيه). وبَوَّبَ عليّ الثالث بقوله: (باب: ما جاء في تقطيع المتن الواحد وتفريقه في الأبواب)^(١).

وأما نقاد الحديث وصيارفة هذا الشأن، فالذي وقفت عليه من خلال تتبُّعي لتطبيقاتهم العملية، أنَّهُم لا يفرِّقون بين مصطلح «اختصار الحديث» ومصطلح «الرواية بالمعنى»، فيقولون عن الحديث المرويِّ بالمعنى إنَّه مختصر، وهكذا الحديث المختصر قد يقولون عنه إنَّه مرويٌّ بالمعنى؛ لأنَّ الغالب عليّ من يختصر الحديث أنه يرويه بالمعنى الذي فَهَمَهُ منه، مثال ذلك ما ذكره ابن أبي حاتم في كتاب العلل قال:

«وسألتُ أبي عن حديث رواه: إسحاق بن منصور، عن حماد بن سلمة، عن عاصم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ؛ - مثل حديث يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب - : (في الرجل لا يقدر أن ينفق عليّ امرأته، قال: يُفَرِّقُ بينهما)؟ قال أبي: وَهَمَ إسحاق في اختصار هذا الحديث؛ وذلك أنَّ الحديث إنما هو: عاصم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: (ابدأ بمن تعول... تقول امرأتك: أنفق عليّ أو طلقني...)»^(٢).

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٨٨ - ١٩٣).

(٢) وتام لفظ الحديث هو ما أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢٤٣٦) عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: (خير الصدقة ما أبقت غني، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول). تقول امرأتك: أنفق عليّ أو طلقني، ويقول مملوكك: أنفق عليّ أو بعني، ويقول ولدك: إليّ من تكلنا.

(٣) علل الحديث، ابن أبي حاتم: (٤/ ١١١ - ١١٢).

تعليقُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

الشاهد من هذا النصّ أنّ صنيع (إسحاق بن منصور) في هذا الحديث، صورته صورة الرواية بالمعنى حيث أبدل ألفاظ الحديث بما فهمه من معانيها، وليس صنيعه من قبيل الاختصار على بعض الحديث دون بعضه الآخر، ومع هذا سمّاه أبو حاتم الرازي اختصاراً وهذا يدلُّ على أنّ الأمر واسع في اصطلاحاتهم.

وعلى هذا النحو جرّت القضية عند بعض المتأخرين من المحدثين، يدخلون الاختصار في الرواية بالمعنى، فابن دقيق العيد مثلاً يقول في حديث: (لا وضوء إلا من صوت أو ريح): «وهو - والله ﷻ أعلم - حديث مختصر بالمعنى من حديث أطول منه»^(١).

* المطلب الثاني: مذاهب المحدثين في مشروعية اختصار الحديث.

لا اختلاف بين المحدثين أنّ أداء الحديث بلفظه من غير زيادة، ولا نقصان ولا تغيير هو الأولي والأحوط، لكن إذا احتاج الراوي إلى هذا الاختصار الذي يسمّى عند بعض أهل العلم (الاقتصار على بعض الأحاديث أو النقصان من الحديث)، فهل يشرع له فعل ذلك؟ اختلف أهل العلم في ذلك على أربعة أقوال:^(٢)

القول الأول: المنع من اختصار الحديث حفاظاً على اللفظ النبوي، وسدّاً لباب الخطأ في نقله، وهو المنقول عن جماعة من المحدثين: قال يزيد بن زريع: «لا أقدم ألفاً ولا واوًا، كان

(١) الإمام في معرفة أحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد: (٢/٢٦٧).

(٢) انظر، الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٨٩ - ١٩٠). الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض: (ص ١٨٠). معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح: (ص ٢١٥ - ٢١٦). فتح المغيث شرح ألفية الحديث السخاوي: (٣/١٣٤ - ١٣٨). شرح التبصرة والتذكرة، العراقي: (١/٥٠٩ - ٥١٠). توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، طاهر الجزائري: (٢/٣٢٣ - ٣٢٥).

أيوب يختصر الحديث وأنا أكرهه»^(١). وقال عباس الدوري: «سئل أبو عاصم النبيل: يُكره الاختصار في الحديث؟ قال: نعم، لأنهم يخطئون المعنى»^(٢). وكان النظر بن شميل يقول: «سمعت الخليل بن أحمد، يقول: لا يحلُّ اختصار الحديث؛ لأن النبي ﷺ قال: (رحم الله امرأً سمع مقالتي فآذاها كما سمعها) فمتى اختصر لم يفهم المبلغ معنى الحديث»^(٣).

وهو مذهب الإمام مالك في حديث النبي ﷺ خاصةً أمّا كلام غيره فلا يرى به بأساً، قال يعقوب بن شيبة: «كان مالك لا يرى أن يُختصر الحديث، إذا كان عن رسول الله ﷺ»^(٤).

قلت: الظاهر من أقوال أصحاب هذا المذهب أنهم منعوا اختصار الحديث احتياطاً وزيادةً في الثبوت، وحتى لا يتجرأ من لا يحسن المعاني على اختصار الحديث فيقع في الوهم.

القول الثاني: جواز اختصار الحديث والنقص منه مطلقاً من غير تفصيل، ولا تقييد بشرط. قال الخطيب البغدادي: «وقال كثير من الناس: يجوز ذلك للراوي على كلِّ حالٍ، ولم يُفصّلوا»^(٥).

قلت: هذا الإطلاق من غير تقييد الاختصار بشروط غير مَرَضِيٍّ، فقد يختصر الراوي فيقلب المعنى، وقد وجد ذلك من بعض الرواة، يتبين ذلك لمن طالع كتب علل الحديث.

القول الثالث: إذا رُوِيَ الحديث من وجه آخر على وجه التمام جاز اختصاره وإلا فلا، سواءً كان ذلك من الراوي نفسه أو من غيره.

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم: (٢٦٤/٩).

(٢) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٩١).

(٣) المصدر السابق: (ص ١٩١).

(٤) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٩١). وانظر، جامع بيان العلم وفضله،

ابن عبد البر: (١/٣٥٠). الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض: (ص ١٧٨).

(٥) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٩٠).

تعليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

قال الخطيب البغدادي: «وقال بعض من أجاز الرواية على المعنى: إنَّ النقصان من الحديث جائز: إذا كان الراوي قد رواه مرّةً أخرى بتمامه: أو عليمٌ أن غيره قد رواه على التمام: ولا يجوز له إن لم يعلم ذلك ولم يفعله»^(١).

القول الرابع: جواز اختصار الحديث بشرط أن يكون من عالمٍ عارفٍ، بحيث لا يحذف ما له تعلقٌ بغيره، وما يختلُّ المعنى بحذفه، وهذا مذهب الجمهور، وهو القول الراجح - إن شاء الله - الذي عليه عمل غالب المحدثين.

قال النووي - بعد ذكر الخلاف -: «والصحيح التفصيل وجوازه من العارف إذا كان ما تركه غير متعلّق بما رواه، بحيث لا يختلُّ البيان ولا تختلف الدلالة بتركه، وسواء جوّزناها بالمعنى أم لا، رواه قبل تاماً أم لا»^(٢).

وقال الحافظ ابن حجر: «أمّا اختصار الحديث: فالأكثر من على جوازه، بشرط أن يكون الذي يختصره عالمًا؛ لأنَّ العالم لا يُنقص من الحديث إلا ما لا تعلق له بما يُبقيه منه، بحيث لا تختلف الدلالة، ولا يختلُّ البيان، حتّى يكون المذكور والمحذوف بمنزلة خبرين، أو يدلُّ ما ذكره على ما حذفه، بخلاف الجاهل فإنّه قد يُنقص ما له تعلق، كترك الاستثناء»^(٣).

شروط جواز اختصار متن الحديث:

بعد أن بيّنا مشروعية اختصار الحديث عند جماهير المحدثين، يجدر بنا الوقوف عند شروط هذا الاختصار، حتّى ينضبط هذا الأمر فلا يخرج إلى تغيير المعاني وقلبها؛ فإنَّ العلماء متفقون على أنه من لم تتوفر فيه هذه الشروط لا يجوز له التصرّف في اختصار الحديث:

(١) المصدر السابق: (ص ١٩٠).

(٢) التقريب والتيسير، النووي: (ص ٧٤).

(٣) نزّه النظر شرح نخبة الفكر، ابن حجر: (ص ١١٩).

أولاً: أن يكون المختصر عالمًا بصيرًا بما يحيل المعاني، دقيقًا في استنباطه واستدلاله، له من الفقه ما يحجزه عن الخروج عن مراد رسول الله ﷺ من حديثه.

قال ابن حبان وهو يعدُّ صفات من تقبل روايته: «والعلم بما يحيل من معاني ما يرُوي، هو أن يعلم من الفقه بمقدار ما إذا أدَّى خبراً أو رواه من حفظه أو اختصره، لم يُحِلِّه عن معناه الذي أطلقه رسولُ الله ﷺ إلى معنى آخر»^(١).

ثانياً: أن لا يُفَصَّص من الحديث ما له تعلُّق بغيره فيفسد المعنى ولا يتمُّ الكلام، كحذف الاستثناء والشرط ونحوها، يقول السخاوي وهو يفرِّق بين اختصار العالم والجاهل: «بخلاف الجاهل فإنه قد ينقص ما له به تعلُّق كثير الاستثناء، أما إذا اختلف الحكم بترك بعضه كالغاية من حديث (النهي من بيع الثمار حتى تزهى) والاستثناء من حديث (النهي عن بيع الفضة بالفضة والذهب بالذهب إلا سواء بسواء) فلا يجوز تركه»^(٢).

ثالثاً: أن لا يكون الاختصار في الأحاديث المتعبَّد بلفظها كأحاديث الأدعية والأذكار ونحوها؛ لأنَّ ألفاظها توقيفية يجب أداؤها كاملة، قال السخاوي: «فيحتمل أنَّ المنع لكون ألفاظ الأذكار - كما سيأتي في الفصل الثاني عشر - توقيفية، ولها خصائص وأسرار لا يدخلها القياس، فتجب المحافظة على اللَّفْظ الذي وردت به»^(٣).

* المطلب الثالث: استعمال النَّقَاد لهذا المسلك في التعليل وعباراتهم فيه.

ذهب نقاد الحديث الأوائل إلى جواز اختصار الحديث بشروطه، منهم من صرَّح بذلك، ومنهم من طبَّق ذلك عملياً في كتبه، كالبخاري، ومسلم، وأبي داود، وغيرهم، ولا يُعرَفُ

(١) صحيح ابن حبان، أبو حاتم ابن حبان: (١/١٥٢).

(٢) الغاية شرح الهداية في علم الرواية، السخاوي: (ص ١١٣).

(٣) فتح المغيث شرح ألفية الحديث، السخاوي: (٣/١٣١).

تعليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

عن واحدٍ منهم القول بمنع اختصار الحديث ابتداءً.

يقول الإمام مسلم في مقدّمة صحيحه: «فلا بُدَّ من إعادة الحديث الذي فيه ما وصفنا من الزيادة، أو أن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن»^(١).
وأما صنيع البخاري في اختصاره الحديث وتقطيعه على الأبواب فمعلوم مشهور، قال ابن حجر: «وكان من رأي المصنّف جواز اختصار الحديث والرواية بالمعنى والتدقيق في الاستنباط»^(٢).

وقال أبو داود في رسالته لأهل مكّة في وصف سنّته: «وربّما اختصرتُ الحديث الطويل؛ لأنّي لو كتبتُه بطوله لم يعلم بعض من سمعه ولا يفهم موضع الفقه منه، فاخصرتُ لذلك»^(٣).
وهذا لم يمنعهم من نقد الاختصار المخلّ بالمعنى الذي لم يستوف الشروط، إذا وقع من الرواة سواء كانوا ثقات أم دونهم في الدرجة، والمقصود بالاختصار المخلّ هو أن يعمد الراوي ثقة كان أم غير ثقة إلى حديثٍ طويل فيختصره من عنده، فيحذف شيئاً مهمّاً تتغير دلالة الحديث بسببه، فهنا يعلّق النقّاد اللفظ المختصر ولو كان صادراً عن ثقة حافظ، إذا دلّت القرائن على خطئه، ولا يعني هذا أنهم لا يجوّزون الاختصار من أساسه، وإنّما يقصدون أنّ هذا الاختصار لم تتوفر فيه الشروط التي اشترطوها كتغيير المعنى وإحالاته، لذلك يُعلّون اللفظ المختصر،

(١) صحيح مسلم - المقدمة -، مسلم بن الحجاج: (ص ٤٠). ويرى الرشيد العطار أن مذهب مسلم في صحيحه هو ترك اختصار المتن، قال في غرر الفوائد المجموعة (١/٢٢٢): «والظاهر من مذهبه أنّه لا يختصر من الحديث شيئاً وإن اختصر منه شيئاً لضرورة نَبّه عليه». قلت: لعلّ هذا شرطه في كتابه ولا يعني هذا أنه لا يُجوّز الاختصار من أصله.

(٢) مقدمة فتح الباري، ابن حجر: (ص ١٥).

(٣) رسالة أبي داود إلى أهل مكّة، أبو داود السجستاني: (ص ٢٤).

ويرجّحون اللفظ التام^(١).

قال الحافظ ابن رجب - وهو ينتقد متن حديث عائشة عن النبي ﷺ: (انقضي شعرك واغتسلي) -: «.. وهذا - أيضاً - يوهم أنه قال لها ذلك في غسلها من الحيض، وهذا مختصر من حديث عائشة الذي خرّجه البخاري، وقد ذكر هذا الحديث المختصر للإمام أحمد، عن وكيع، فأنكره. قيل له: كأنه اختصره من حديث الحج؟ قال: ويحلُّ له أن يختصر؟! - نقله عنه المروزي - ونقل عنه إسحاق بن هانئ، أنه قال: هذا باطل. قال أبو بكر الخلال: إنما أنكر أحمد مثل هذا الاختصار الذي يخلُّ بالمعنى، لا أصل اختصار الحديث^(٢)».

فالاختصار المخلُّ علةٌ خفية قد تقع في أحاديث الثقات فلا يُفطنُ لها، لذلك كان الأئمة يحرصون على جمع الطرق ومعرفة المخرج، ومقارنة الألفاظ، حتّى يتبين المخطئ من المصيب، قال ابن أبي خيثمة: «حدثنا محمد بن يزيد، قال: وسمعت يحيى بن آدم، يقول: ما رأيت أحداً يختصر الحديث إلا وهو يخطئ؛ إلا ابن عيينة. حدثنا محمد بن يزيد، قال: وسمعت الكسائي يقول: ما رأيت أحداً يروي الحروف إلا وهو يخطئ فيها؛ إلا ابن عيينة، وكان شعبة كثير الخطأ فيها^(٣)».

وقال عنبسة بن عبد الواحد: «قلت لابن المبارك: عَلِمْتَ أَنَّ حَمَّادَ بْنَ سَلَمَةَ كَانَ يَرِيدُ أَنْ يَخْتَصِرَ الْحَدِيثَ فَيَقْلِبُ مَعْنَاهُ؟ قَالَ: فَقَالَ لِي: أَوْ فَطِنْتَ لَهُ^(٤)».

وقال أبو حاتم - وهو ينتقد حديث أبي هريرة: (في الرجل لا يقدر أن ينفق على امرأته،

(١) ينظر، لمحات موجزة في أصول علل الحديث، نور الدين عتر: (ص ٦٠ - ٦٢).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب الحنبلي: (٢/ ١٠٤ - ١٠٥).

(٣) التاريخ الكبير، ابن أبي خيثمة: (١/ ٢٧٠).

(٤) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٩٢).

تعليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

قال: يفرِّق بينهما) - : «وَهُمَ إِسْحَاقُ فِي اخْتِصَارِ هَذَا الْحَدِيثِ»^(١).

وقال أبو حاتم بن حبان - منتقداً حديث أشعث بن سوار: (نهى النبي ﷺ المهاجرين أن يصبغوا ثيابهم بالورس والزعفران عند الإحرام) - : «فَأَمَّا ذِكْرُ الْمُهَاجِرِينَ وَخُصُوصِيَّةِ إِيَّاهُمْ دُونَ الْأَنْصَارِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ كَذِبٌ، لَمْ يَخْصُ الْمُسْتَفِيُّ ﷺ بِهَذَا الْحُكْمِ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ دُونَ غَيْرِهِمْ إِلَّا النِّسَاءَ، وَإِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيَّ مِنْ أَحْرَمٍ أَنْ يَلْبَسَ ثَوْبًا مَصْبُوعًا بَوْرَسٍ أَوْ زَعْفَرَانٍ فَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ أَشْعَثُ أَرَادَ أَنْ يَخْتَصِرَ مِنَ الْحَدِيثِ شَيْئًا فَإِذَا بِهِ قَدْ أَقْلَبَهُ وَغَيَّرَ مَعْنَاهُ»^(٢).

تنبيه: من المهم أن نذكر هنا أن بعض الأئمة قد ينبه على الاختصار في متن الحديث، فيقول: (هذا مختصر) أو (اختصره فلان) ولا يقصد بذلك تعليل اللفظ المختصر، وإنما يشير فقط إلى أن هذه القطعة من الحديث مأخوذة من حديث طويل وأنه لم يرو هكذا في الأصل على سبيل الاختصار.

مثال ذلك قول الترمذي في سننه: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَيْبَانٌ، عَنْ قَتَادَةَ، فِي قَوْلِهِ: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم: ٥٧) قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (لَمَّا عُرِجَ بِي رَأَيْتُ إِدْرِيسَ فِي السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ).

وفي الباب عن أبي سعيد عن النبي ﷺ. وهذا حديث حسن صحيح، وقد رواه سعيد بن أبي عروبة، وهمام، وغير واحد، عن قتادة، عن أنس، عن مالك بن صعصعة، عن النبي ﷺ حديث المعراج بطوله، وهذا عندي مختصر من ذلك»^(٣).

قلت: لا يقصد الترمذي هنا تعليل اللفظ المختصر، فهو قطعة من اللفظ المطول، مفهوم

(١) علل الحديث، ابن أبي حاتم: (٤/١١١).

(٢) المجروحين، ابن حبان: (٤/١١١).

(٣) السنن، أبو عيسى الترمذي: (٥/٣١٦).

المعنى غير متعلق بغيره، وإنما قصد الترمذي التنبيه على أنه ليس بحديث آخر، إنما هو الحديث المشهور في قصة معراج النبي ﷺ^(١).

* المطلب الرابع: مصطلحات النقاد في إعلال المتن بالاختصار.

يستعمل نقاد الحديث مصطلحات خاصة وعامة في التنبيه على الاختصار المخلل بالمعنى، يحسن بنا إحصاؤها وفهم المراد منها، فإن من عادتهم النقد بالإشارات الخفية والعبارات المختصرة التي لا يفتن لها إلا من تأملها، ومن خلال تتبع صنيعهم في إعلالهم متن الحديث بالاختصار، يمكن أن تقسم العبارات والمصطلحات التي يستعملونها في هذا المسلك إلى قسمين:

القسم الأول: اصطلاحات خاصة.

وهي ألفاظ مخصوصة بهذا المسلك في التعليل، لا تستعمل في غيره، والغالب أن يكون فيها أحد مشتقات لفظ الاختصار، ومن بين ما وقفت عليه الآتي: (اختصر فلان متن هذا الحديث، غلط فلان في اختصاره، وهم فلان في اختصار هذا الحديث، هذا اختصار من الحديث، اختصره وأخطأ فيه، هذا الخبر عندي مختصر، أراد أن يختصره فأخطأ فيه - هَذَا اخْتِصَارٌ عِنْدَنَا مِنْ فُلَانٍ اخْتِصَرَ الْحَدِيثَ - هذا حديث مختصر من حديث طويل وليس هو بصحيح على هذا اللفظ)^(٢).

(١) انظر أمثلة أخرى عن ذلك في: سنن الترمذي (٢٩٤١)، وسنن النسائي (١٨٩ - ٤٤٢ - ٧١٢ - ٧٣١).

(٢) انظر هذه العبارات في: علل الحديث لابن أبي حاتم (١٠٧) و(٢٤٤) و(١٢٩٣). سنن أبي داود (١٩٢). مسند البزار (٣٧٢٣). صحيح ابن خزيمة (١٢٣٢). تحفة الأشراف في معرفة الأطراف، المزني: (٢١٦/٤) - من كلام يعقوب بن شيبة - علل الأحاديث في صحيح مسلم لابن عمّار =

تعليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

والملاحظ أنّ من هذه المصطلحات ما فيه تقييد الاختصار بالخطأ، أو الوهم، أو الغلط، ومنها ما ليس فيه تقييد، ولكن السياق يدلُّ على أنّ ذلك الاختصار كان على سبيل الخطأ.

القسم الثاني: اصطلاحات عامّة.

وهي ألفاظ عامة تدلُّ على الخطأ والوهم في سياق متن الحديث، يتبيّن بعد البحث وجمع أقوال النّقّاد أنّهم يقصدون بها الخطأ في اختصار المتن، وقد وقفتُ على بعض الألفاظ في ذلك:

١ - (وهم فلان في لفظ متن هذا الحديث) ومما وقفت عليه في ذلك قول ابن أبي حاتم: «سمعت أبي وحدثنا بحديث عن عيسى بن يونس الرملي، عن مؤمل بن إسماعيل، عن عبد العزيز بن مسلم، عن شميظ بن عجلان، عن رجل يقال له: زهير، عن أنس: (أن رجلاً من أهل الصفة مات وترك متاعاً، فباع النبي ﷺ متاعه فيمن يزيد) قال أبي: زهير هذا هو: أبو بكر الحنفي، ووهم مؤمّل في لفظ متن هذا الحديث»^(١).

ومقصوده أنّ الراوي (مؤمّل) وهم حين اختصر لفظ الحديث، فقد أخرج أبو داود بطوله^(٢)؛ لذلك قال ابن الملقن: «وهو بعض من حديث طويل»^(٣).

وقال ابن حجر: «ورواه أبو داود أيضاً والترمذي والنسائي مختصراً»^(٤).

٢ - (أخطأ فيه فلان) ويقصدون بالخطأ الاختصار في المتن، قاله أبو بكر البزار، في الحديث الذي اختصره شعبة فقال: (أنّ النبي ﷺ نهى عن التزعر). قال أبو بكر البزار: «وإنّما

= الشهد (١١). سنن أبي داود (٧٤٨).

(١) انظر، علل الحديث ابن أبي حاتم: (٣/٥٩٧ - ٥٩٨).

(٢) أخرج أبو داود في سننه (٢/١٢٠) برقم (١٦٤١).

(٣) البدر المنير، ابن الملقن: (٦/٥١٣).

(٤) التلخيص الحبير، ابن حجر: (٣/٣٤).

نهى أن يتزعفر الرجل فأخطأ فيه شعبة»^(١).

وقد بين ابن حبان نوع هذا الخطأ، فبَوَّبَ في صحيحه قائلاً: «ذكر الخبر المستقصى للفظة المختصرة التي تقدم ذكرنا لها: أخبرنا الحسن بن سفيان، قال: حدثنا إبراهيم بن محمد الشافعي، قال: حدثنا حماد بن زيد، عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس: (أن النبي ﷺ نهى أن يتزعفر الرجل)»^(٢).

٣ - (غلط فيه فلان إنما هو مستخرج من قصة) استعملها الحافظ ابن عمّار الشهيد في نقده لمتن مختصر من قصة طويلة، وهو ما أخرجه مسلم في صحيحه (٩١٧) من حديث: أبي خالد الأحمر، عن يزيد بن كيسان، عن أبي حازم، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَقُنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». قال أبو الفضل ابن عمار الشهيد: «هذا غلط فيه أبو خالد الأحمر إنما هو مستخرج من قصة أبي طالب أن النبي ﷺ قال له: (قل لا إله إلا الله أشهد لك بها يوم القيامة)»^(٣). قلت: المعنى أن اللفظ التام للحديث فيه قصة النبي ﷺ مع عمّه أبي طالب، لكنّ أبا خالد الأحمر اختصره ورواه بصيغة الأمر العام بالتلقين.

٤ - (حديث مضطرب المتن) وهذا من أعجب ما وقع في كلامهم! وهو قولهم عن الحديث المختصر المروي بالمعنى: (هذا حديث مضطرب المتن) ويقصدون بالاضطراب المعنى اللغوي الذي هو: الاختلال وفساد الأمر، ولا يقصدون المعنى الاصطلاحي للاضطراب الذي هو: رواية الحديث على وجوه متعدّدة متكافئة بحيث لا يمكن الترجيح بينها. وقد استعمل هذا الاصطلاح أبو حاتم الرازي فيما نقله عنه ابنه عبد الرحمن في العلل قال:

(١) المسند، أبو بكر البزار: (٥١/١٣).

(٢) صحيح ابن حبان: (٢٧٩/١٢ - ٢٨٠).

(٣) علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم، ابن عمّار الشهيد: (ص ١١١ - ١١٢).

تعليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

«وسألتُ أبي عن حديث حدّثنا به محمد بن عوف، عن علي بن عياش، عن شعيب بن أبي حمزة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر؛ قال: (كان آخر الأمر من رسول الله ﷺ ترك الموضوع مما مسّت النار). فقال أبي: هذا حديث مضطرب المتن؛ إنّما هو: (أنّ النبي ﷺ أكل كتفًا، ثم صلّى ولم يتوضأ)؛ كذا رواه الثقات عن ابن المنكدر، ويمكن أن يكون شعيب بن أبي حمزة حدّث من حفظه؛ فوهم فيه»^(١).

قلت: صورة هذه العلة في الحديث هي الاختصار المخلّ بالمعنى؛ لأنّ شعيب بن أبي حمزة اختصر الحديث على النحو الذي فهمه فغيّر معناه، وليس في الحديث اضطرابٌ بحيث تعدد أوجهه وتتساوي في القوة؛ لأنّ الوجه الذي جاء به شعيب بن أبي حمزة مرجوح كما صرح بذلك أبو حاتم في آخر كلامه، وقد جاء تفسير ذلك واضحًا في كلام الإمام أبي داود، قال الحافظ ابن حجر: «وقال أبو داود: هذا اختصار من حديث: (قَرَّبْتُ للنبي ﷺ خبزًا ولحمًا فأكل، ثم دعا بوضوء فتوضأ قبل الظهر، ثم دعا بفضله طعامه فأكل، ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ)»^(٢).

وقال ابن حبان: «هذا خبر مختصرٌ من حديثٍ طويل، اختصره شعيب بن أبي حمزة متوهمًا لنسخ إيجاب الوضوء مما مسّت النار مطلقًا، وإنّما هو نسخ لإيجاب الوضوء مما مسّت النار، خلا لحم الجزور فقط»^(٣).

وبسبب عدم فهم مقصود عبارة أبي حاتم: (هذا حديث مضطرب المتن) لم يرتض ابن دقيق العيد وصف الحديث بالاضطراب - وكأنّه حملة على المعنى الاصطلاحي - فاستبعد قوله، ورجّح قول أبي داود أنّه مختصر، قال ابن دقيق: «الذي ذكره أبو داود أقرب مما ذكره

(١) علل الحديث، ابن أبي حاتم: (١/٦٤٥). و(٢/٠٧-٠٨).

(٢) التلخيص الحبير، ابن حجر: (١/٢٠٥). وانظر، سنن أبي داود: (١/١٣٨).

(٣) صحيح ابن حبان، أبو حاتم ابن حبان: (٣/٤١٩).

أبو حاتم فإنَّ المَتَّيَّنَ متباعدة اللفظ - أعني قوله: (كان آخر الأمر)، وقوله: (أكل كَتَفًا، ثم صلى ولم يتوضأ) -، ولا يجوز التعبير بأحدهما عن الآخر. والانتقال من أحدهما إلى الآخر إنَّما يكون عن غفلة شديدة. وأمَّا ما ذكره أبو داود: أنَّه اختصار من حديث الأول فأقرب، لأنَّه يمكن أن يعبر بهذه العبارة عن معنى الرواية الأولى^(١).

قلت: إنَّ الأئمة، أبا حاتم الرازي، وأبا داود، وابن حبان، متفقون على نقد المتن باختصار، وكلُّ واحد منهم عبَّر بعبارته الخاصَّة فليس بينهم اختلاف حتَّى يُرَجَّح قول واحد منهم، ولعلَّ منشأ الخطأ عند ابن دقيق هو تنزيل كلام أبي حاتم على المعنى الاصطلاحي المتأخر للاضطراب، فلمَّا لم ينطبق عليه استبعد كلامه، وهذا يؤكِّد ضرورة استقراء عبارات المتقدمين في نقد الحديث وفهمها في ضوء تطبيقاتهم وعدم محاكمتها إلى ما هو مشهور عندنا في كتب مصطلح الحديث المتأخرة.

المبحث الثاني

قرائن تحليل المتن باختصار عند المحدثين النقاد

أَسْتَهْلُ هذا المبحث ببيان معنى القرينة عند أهل هذا الفنِّ، ومدى تأثيرها في الحكم على الحديث، فأقول:

القرينة لغة: من الاقتران، وهو المصاحبة مع الارتباط، قال ابن منظور: «والقرينة: فعيلة بمعنى مفعولة من الاقتران، وقد اقترن الشيئان وتقارنا... وقارن الشيءُ الشيءَ مقارنة وقراناً: اقترن به وصاحبه. واقترن الشيءُ بغيره وقارنته قراناً: صاحبتَه»^(٢).

(١) الإمام في معرفة أحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد: (٢/ ٤٠٤).

(٢) لسان العرب، ابن منظور: (٣٣٦/١٣).

تعليُّلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

وأما اصطلاحاً فقد عرّفها الجرجاني فقال: «أمرٌ يشير إلى المطلوب»^(١). والمقصود بالقرينة في علم النقد الحديثي: العلامة الظاهرة في الحديث المصاحبة لعلّة خفية تدلُّ عليه، فقرائن التعليل هي الأمارات التي تدلُّ الناقد على وجود علّة خفية وهي هنا الوهم في اختصار الحديث، فإذا اجتمعت القرائن الإسنادية والمُتَنِّيَّة في ذهن الناقد يغلب عليه الظنُّ أنّ الحديث خطأ، وقد يجزم بذلك. فقد تقدّم معنا أنّ الأئمة النقاد يرون جواز الاختصار بشروطه كما هو مذهب الجماهير، ومع هذا نجدهم يعلّون بعض المتون بالاختصار، والحامل لهم على ذلك هو وجود قرائن تحتفُّ بالرواية تدلُّهم على أنّ الراوي قد وهم في اختصاره وأحال معنى الحديث إلى معنى آخر توهمه، لذلك كان الاختصار المخلّ بالمعنى علّة من بين العلل المُتَنِّيَّة التي يعنى بمعرفتها والتفتيش عنها الأئمة النقاد، ولإدراك هذه العلة القادحة يستحضر الأئمة النقاد طرق الحديث بألفاظه، وينظرون في اختلاف الرواة في سياق متنه، قال الحافظ ابن حجر: «بعض الرواة يختصر الحديث وأنّ المتعین على من يتكلّم على الأحاديث أن يجمع طرقها ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحّت الطرق ويشرحها على أنّه حديث واحد فإنّ الحديث أولى ما فسّر بالحديث»^(٢).

ويستعين الأئمة النقاد بجملة من القرائن الإسنادية والمُتَنِّيَّة تدلُّهم على الخطأ والوهم في المتن على رأس هذه القرائن: التفرّد والمخالفة، إضافة إلى قرائن أخرى تنصمُّ إلى ذلك، سنوضّح معالمها من خلال تطبيقات الأئمة في تعليل ونقد المتون بالاختصار، مع التنبيه على أنّه لا يكون وجود قرينة واحدة من تلك القرائن دليلاً قاطعاً على الخطأ، وإنما يُعَلُّ النقاد الأحاديث بمجموع قرائن وملابسات ترجّح جانب الخطأ في الرواية.

(١) التعريفات، علي الجرجاني: (ص ١٧٤).

(٢) فتح الباري، ابن حجر: (٤٧٥ / ٦).

ولقد وقفتُ من خلال تتبعي لنصوص الأئمة في كتب العلل وغيرها على ثمانِ قرائنٍ أساسٍ بعضها من جهة السند وبعضها من جهة المتن، قد تكون متداخلة فيما بينها لكن يمكن تفصيلها فيما يلي:

* المطلب الأول: قرينة تقارب المعنى مع اتحاد المخرج.

وهي القرينة الأم في هذا الباب؛ لأنها من أقوى الأدلة على وقوع الاختصار في متن الحديث، والمقصود بهذه القرينة أن يردَ حديثان معناهما متقاربٌ يدلان على شيء واحد، أحدهما بلفظ مطوّل تام والآخر مختصر، وعند جمع طرق الحديثين والمقارنة بين أسانيدهما، نجد أنّهما خرجا من مخرج واحد وهو (مدار الإسناد)؛ فحينئذ يقوى الظن أنّهما حديث واحد وأنّ الثاني مختصر من اللفظ الأول؛ لأنّه باتحاد المخرج يُستبعد تعدّد الواقعة أو تعدّد اللفظ الصادر عن الشيخ، إذ الأصل أن ينقل جميع الرواة عن الشيخ لفظاً واحداً، فإذا وجدنا عند بعض الرواة لفظاً مختصراً يقارب اللفظ الذي رواه باقي الرواة عن الشيخ علمنا أنّ الراوي قد لحقه الوهم باختصار الحديث.

قال ابن دقيق العيد: «يُعرف كون الحديث واحداً باتحاد سنده ومخرجه، وتقارب ألفاظه»^(١).

وقال الحافظ العراقي: «وإذا كان مخرج الحديث واحداً فالأصل عدم التعدد»^(٢).
أما إذا اختلف المخرج وتباعدت الألفاظ، فيقوى حينئذ الظن أنّهما حديثان مرويان من وجهين مُستقلّين وإن اتفقا في المعنى؛ فإنّ الأحاديث يصدّق بعضها بعضاً، فلا يمكن تعليل اللفظ الأول بالثاني فاختلف مخرج الحديث مانع من ذلك.

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد: (٢/ ٢٤).

(٢) انظر، فتح الباري، ابن حجر العسقلاني: (١١/ ٦٠٥).

تعليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

قال الحافظ العلائي: «إذا اختلفت مخارج الحديث، وتباعدت ألفاظه، فالذي ينبغي أن يُجعلاً حديثين مُستقلّين. وهذا لا إشكال فيه... وأما إذا اتّحد مخرج الحديث وتقاربت ألفاظه، فالغالب حينئذٍ على الظنّ أنّه حديث واحد وقع الاختلاف فيه على بعض الرواة، لا سيّما إذا كان في سياقة واحدة تبعد أن يتعدّد مثلها في الوقوع»^(١).

وقال ابن حجر: «إذا اختلفت مخارج الحديث وتباعدت ألفاظه أو كان سياق الحديث في حكاية واقعة يظهر تعدّدها، فالذي يتعيّن القول به أن يُجعلاً حديثين مستقلّين»^(٢).

مثال تطبيقي:

قال ابن أبي حاتم في العلل: «وسمعتُ أبي وذكر حديث شعبة، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا وضوء إلا من صوتٍ أو ريحٍ). قال أبي: هذا وهم؛ اختصر شعبة متن هذا الحديث؛ فقال: لا وضوء إلا من صوتٍ أو ريحٍ. ورواه أصحاب سهيل، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: (إذا كان أحدكم في الصلاة، فوجد ريحاً من نفسه؛ فلا يخرجنَّ حتّى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً)»^(٣).

قلت: قد خالف جماعة من أصحاب (سهيل بن أبي صالح) - شعبة بن الحجّاج في متنه - فَرَوُوهُ بغير هذا اللفظ المختصر، وهم: (جرير بن عبد الحميد، حمّاد بن سلمة، عبد العزيز الدراوردي، زهير بن معاوية، محمد بن جعفر، يحيى بن المهلب، خالد بن عبد الله الواسطي، علي بن عاصم)^(٤) ثمانيتهم: عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال:

(١) نظم الفرائد، العلائي: (ص ١١٢).

(٢) النكت على ابن الصلاح، ابن حجر: (٢/ ٧٩١).

(٣) العلل، ابن أبي حاتم: (١/ ٥٦٤).

(٤) طريق جرير بن عبد الحميد أخرجه مسلم (٣٦٢) وطريق خالد الواسطي أخرجه ابن خزيمة في =

(إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً، فأشكّل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً). هذا لفظ مسلم.

والقرينة التي قادت إلى معرفة وقوع الإمام المتقن (شعبة بن الحجاج) في الاختصار المخلّ، هي تقارب المعنى مع اتحاد المدار، فأما تقارب المعنى: فبمقارنة المتن الأول مع الثاني، يتبين أن معاهما وموضوعهما واحد، وهو ترك الخروج من الصلاة لمن شك في الطهارة حتى يحصل له اليقين إما بسمع صوت أو شم رائحة، ومعظم ألفاظ المتن المختصر موجودة في المتن المطول، فيقوى الاحتمال حينئذٍ أنهما حديث واحد، وأما اتحاد المدار: فعند تخريج الحديث وجمع طرقه يتبين أن له مخرجاً واحداً يدور عليه الحديث، وهو الراوي (سهيل بن أبي صالح) ثم بالمقارنة والاعتبار وجدنا أن أكثر أصحاب سهيل بن أبي صالح - وهم ثمانية - رَوَوْهُ باللفظ المطول، وانفرد شعبة فرواه باللفظ المختصر، فعلمنا حينئذٍ أنه حديث واحد خرج من مخرج واحد، إذ يبعد أن يحدث الشيخ بحديث على وجهين فينقل الرواة وجهاً دون الآخر، فمن خلال هذه الملابسات المتعلقة بالرواية يقوى الظن أن شعبة اختصر الحديث فوهم فيه مخالفاً غيره، خاصة وأن اللفظ المختصر يوهم أن نواقض الوضوء محصورة في الحدث الذي علامته سماع الصوت وشم الرائحة، ومعلوم أن هذا الظاهر مصادم للنصوص الأخرى الدالة على أن النوم والبول والغائط من نواقض الوضوء.

=صحيحه (٢٨) وأما طريق عبد العزيز الدراوردي فأخرجها الترمذي في السنن (١٤٩) وطريق يحيى المهلب أخرجها الطبراني في الأوسط (١٥٦٥) وأما طريق حماد بن سلمة فأخرجها أبو داود في السنن (١٧٧) وأما طريق زهير بن معاوية فأخرجها أبو عوانة في مستخرجه (٧٤١) وطريق محمد بن جعفر أخرجها البيهقي في السنن الكبرى (٧٨٠). وطريق علي بن عاصم أخرجها البيهقي في السنن الكبرى (٣٣٧٥).

* المطلب الثاني: قرينة اشتهاُر اللفظ المطوَّل و غرابة اللفظ المختصر.

وصورة هذه القرينة أن يخالف راوي اللفظ المختصر غيره من الرواة عن الشيخ، الذين رَوَوْهُ باللفظ التام، بما يشعر أنَّه لم يضبط الحديث على وجهه، فالرواية المشهورة عند المحدثين باللفظ المطوَّل من أوجه متعددة، تعلُّ الرواية التي انفرد بها الراوي وإن كان ثقة، إذ الأصل أن يتَّفَق الرواة على شيخهم في سياق اللفظ الذي سمعوه في مجلس واحد، فإذا انفرد أحدهم بلفظ مختصر محيل للمعنى الأصلي، علمنا أنَّه لحقه الوهم حين اختصر المتن، فإن قيل: يحتمل أنَّ الشيخ حدَّث تلاميذه باللفظين مرة المختصر ومرة التام؟ فالجواب: أنَّه لو كان الأمر كذلك يبعد أن يشتهر اللفظ الأوَّل دون الثاني؛ لأنَّ دواعي نقل اللفظين متكافئة.

فكثرة الرواة للفظ التام وشهرته في مقابل تفرُّد الراوي بلفظ مختصر، قرينة مرجَّحة لقول الأكثر على قول الفرد الواحد الأقل عدداً؛ لأنَّ احتمال الخطأ بالنسبة للفرد أقوى، قال الخطيب البغدادي: «ويرجَّح بكثرة الرواة لأحد الخبرين؛ لأنَّ الغلط عنهم والسهو أبعد، وهو إلى الأقل أقرب»^(١).

وقد أشار إلى هذه القاعدة الحافظ ابن حجر، وهو ينتقد تفرُّد (وهب بن جرير) عن شعبة بلفظ الحديث: (لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب) - فقال: «فأمَّا السند واحد متَّحدٌ، فلا ريب في أنَّه حديث واحد اختلف لفظه، فتكون رواية وهب بن جرير شاذَّة بالنسبة إلى ألفاظ بقية الرواة، لاتفاقهم دونه على اللفظ الأول؛ لأنَّه يبعد كل البعد أن يكون أبو هريرة رضي الله عنه سمعه باللفظين ثم نُقِلَ عنه ذلك فلم يذكره العلاء لأحد من رواه على كثرتهم إلا لشعبة، ثم لم يذكره شعبة لأحد من رواه على كثرتهم إلا لوهب بن جرير»^(٢).

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ٤٣٦).

(٢) النكت على ابن الصلاح، ابن حجر: (٢/ ٨٠٨).

مثال تطبيقي:

قال ابن أبي حاتم الرازي: «سألتُ أبي عن حديث رواه مروان الفزاري، عن أبي حيَّان التيميِّ، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمَّى الْأُنْثَى مِنَ الْخَيْلِ: الْفَرَسَ)؟ فقال: هذا حديث مشهورٌ، رواه جماعة عن أبي حيَّان، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: (أَنَّهُ ذَكَرَ الْعُلُولَ، فَقَالَ: لَا أَلْفَيْنَ أَحَدُكُمْ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى عُنُقِهِ فَرَسٌ). فاختصر مروان هذا الحديث لما قال: (يَحْمِلُهَا عَلَى رَقَبَتِهِ)؛ أي: جعل الفرس أنثى حين قال: (يَحْمِلُهَا)، ولم يقل: (يَحْمِلُهَا)»^(١).

قلت: الحديث أخرجه أبو داود في السنن (٢٥٤٦) والحاكم في المستدرک (٢٦٣٩) وابن حبان في صحيحه (٤٦٨٠) والبيهقي في السنن الكبرى (١٢٩٠٠) كلُّهم من طريق: مروان بن معاوية، حدثنا أبو حيَّان التيميِّ، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمَّى الْأُنْثَى مِنَ الْخَيْلِ: الْفَرَسَ).

وقد خالف (مروان بن معاوية) جمعٌ من أصحاب أبي حيَّان في لفظ الحديث، وهم: (يحيى بن سعيد القطان، إسماعيل بن عُلَيَّة، عبد الرحيم بن سليمان، أيوب السخيتاني، جرير بن عبد الحميد، سفيان الثوري، أبو أسامة حماد بن أسامة، يعلى بن عبيد، أبو إسحاق الفزاري)^(٢)

(١) علل الحديث، ابن أبي حاتم: (٣/٣٢٢).

(٢) رواية يحيى القطان أخرجه البخاري في صحيحه (٣٠٧٣) ورواية إسماعيل بن عُلَيَّة أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٣١) ورواية عبد الرحيم بن سليمان أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣٣٥٣٠) ورواية أيوب السخيتاني أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٨٢٠٧) ورواية جرير بن عبد الحميد أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده (١٨٧) ورواية سفيان الثوري أخرجه أبو عوانة في مستخرجه (٧٠٨١) ورواية أبي أسامة أخرجه أبو عوانة في مستخرجه (٧٠٧٧) ورواية يعلى بن عبيد أخرجه يعقوب بن شيبة في مسنده (٦٠) ورواية أبي إسحاق الفزاري أخرجه هو في السير (٤٨٦).

تعليقُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

عَسَرَتْهُمْ: عن أبي حيان، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة، قال: قام فينا رسول الله ﷺ ذات يوم، فذكر الغُلُولَ، فعظّمه وعظّم أمره، ثم قال: (لا أُلْفِينَ أَحَدَكُمْ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رَقَبَتِهِ بَعِيرٌ لَهُ رُغَاءٌ، يَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَغْنَيْ، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا، قَدْ أَبْلَغْتُكَ، لَا أُلْفِينَ أَحَدَكُمْ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رَقَبَتِهِ فَرَسٌ لَهُ حَمْحَمَةٌ، فَيَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَغْنَيْ، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا، قَدْ أَبْلَغْتُكَ...) وفي بعض الروايات (فَرَسٌ لَهَا حَمْحَمَةٌ) بتأنيث الضمير.

والقرينة التي قادت إلى معرفة هذه العلة هي تفرد مروان بن معاوية بلفظٍ غريب مخالفًا بذلك اللفظ المشهور الذي رواه الجماعة، و(مروان بن معاوية الفزاري) وإن كان ثقة حافظًا إلا أنه قد خالفه من هم أكثر عددًا وهم (عشرة) فيهم الثقات الأثبات جبال الحفظ والإتقان مثل (سفيان الثوري، وأيوب السخيتاني، ويحيى بن سعيد القطان) الذين يقدم الواحد منهم على مروان فكيف باجتماعهم؟ وقد اشتهر عنهم الحديث باللفظ المطول، وأغرب مروان بن معاوية فرواه بلفظ مختصر فأوهم فيه، لذلك قال أبو حاتم: «هذا حديث مشهور، رواه جماعة عن أبي حيان... فاختصر مروان هذا الحديث»^(١).

* المطلب الثالث: قرينة اشتمال اللفظ المطول على قصة وتجرد اللفظ المختصر منها.

صورة هذه القرينة أن يختلف الرواة في سياق متن الحديث فيرويه أحدهم بسياق تامّ فيه قصة معينة لها ارتباط بالحديث، ويرويه آخر بلفظ مختصر مُجَرَّدٍ عن تلك القصة، فنقاد الحديث يعدّون ذكر الراوي لتفاصيل حديثه والقصة المرتبطة به دليلًا على اعتناؤه بروايته وتثبته فيها وأنه تكلف حفظها كما سمعها من غير تصرّف في الألفاظ، وفي المقابل الراوي الذي اختصر المتن وجرّده عن القصة يغلب على الظنّ أنه تصرّف في المتن باختصار أو التقطيع أو الرواية بالمعنى

(١) علل الحديث، ابن أبي حاتم: (٣/٣٢٢).

وهذا يدلُّ على عدم تَبَيُّهٍ وأنَّ روايته مرجوحة^(١).

قال الإمام أحمد بن حنبل: «إذا كان في الحديث قصَّةٌ دلَّ على أنَّ راويه حفظه»^(٢).
وقال الخطيب البغدادي: «وقد يُرَجَّحُ أحدُ الخبرين بأن يكون مرويًا في تضاعيف قصَّة مشهورة متداولة معروفة عند أهل النقل، لأنَّ ما يرويه الواحد مع غيره أقرب في النفس إلى الصحَّة مما يرويه الواحد عاريًا عن قصة مشهورة»^(٣).
وممن صرَّح باستعمال هذه القرينة في التعليل بالاختصار الإمام الدارقطني، فقد جاء في كتابه العلل: «وسئل عن حديث: عطاء بن أبي رباح، عن أبي هريرة: (جاءت امرأة عرَّضت نفسها على النبي ﷺ، فزوَّجها رجلاً على أن يعلمها عشرين آية)... الحديث.
فقال: يرويه عسل بن سفيان، واختلف عنه؛

فرواه الحجاج بن الحجاج، عن عسل، عن عطاء، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.
وخالفه شعبة، رواه عن عسل، عن عطاء مرسلاً، عن النبي ﷺ.
قال الشيخ: حديث الحجاج غير مدفوع، لأنَّه أتى بالقصَّة على وجهها، وشعبة اختصرها»^(٤).

مثال تطبيقي:

وجدتُ أبا حاتم استعمل هذه القرينة في الإعلال من غير تصريح، وهو ما ذكره ابن أبي حاتم في مسأله فقال: «وسألْتُ أبي عن حديث رواه مروان الفزاري، عن يزيد بن كيسان، عن أبي حازم،

- (١) انظر، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، الحازمي: (ص ١١). فتح الباري، ابن حجر: (١٦٨/٤). مقارنة المرويات، إبراهيم اللاحم: (٢/٦١).
- (٢) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني: (١/٣٦٣).
- (٣) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ٤٣٥).
- (٤) العلل، أبو الحسن الدارقطني: (١١/١٠٤).

تعليلُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

عن أبي هريرة: (أن رسول الله ﷺ صَلَّى رَكَعَتِي الْفَجْرِ حِينَ طَلَعَتِ الشَّمْسُ)؟ قال أبي: غلط مروان في اختصاره؛ إنّما (كان النبي ﷺ في سفر، فقال لبلال: من يكلؤنا الليلة؟ فقال: أنا، فغلبه النوم حتّى طلعت الشمس، فقام النبي ﷺ وقد طلعت الشمس، فأمر بلالاً أن يؤذن، وأمر الناس أن يصلّوا ركعتي الفجر، ثم صلّى بهم الفجر). فقد صلّى السنّة والفريضة بعد طلوع الشمس^(١). قلت: الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (١١٥٥) وابن حبان في صحيحه (٢٦٥٢) وأبو يعلى في مسنده (٦١٨٥) والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٤١٤٢) كلّهم من طريق: مروان بن معاوية، عن يزيد بن كيسان، عن أبي حازم عن أبي هريرة (أن النبي ﷺ نام عن ركعتي الفجر، فقضاهما بعدما طلعت الشمس).

وهذا اللفظ الذي جاء به (مروان بن معاوية) الفزاري مختصراً مختلّ المعنى، وقد رواه غيره باللفظ المطوّل الذي فيه ذكر القصّة الكاملة في نومه ﷺ في سفر حتّى طلعت الشمس، وأنّه صلّى النافلة والفريضة معاً بعد طلوع الشمس، فقد أخرج مسلم هذا الحديث (٦٨٠) من طريق: يحيى بن سعيد، حدثنا يزيد بن كيسان، حدثنا أبو حازم، عن أبي هريرة، قال: عرّسنا مع نبي الله ﷺ، فلم نستيقظ حتّى طلعت الشمس، فقال النبي ﷺ: (ليأخذ كل رجل برأس راحلته، فإنّ هذا منزل حضرنا فيه الشيطان)، قال: ففعلنا، ثم دعا بالماء فتوضأ، ثم سجد سجدين، وقال يعقوب: ثم صلّى سجدتين، ثم أقيمت الصلاة فصلّى الغداة.

والقريظة الدالة على خطأ (مروان بن معاوية الفزاري) أنّه روى الخبر مجرداً عن القصّة فأسقط صلاة النبي ﷺ لفريضة الصبح بعد طلوع الشمس، ورواه (يحيى بن سعيد القطان) مع القصة مستوفياً أحداثها ذاكراً أنّ النبي ﷺ صلّى مع النافلة الفريضة، ولا شك أنّ رواية الخبر كاملاً مع القصّة دليل على الحفظ، وأن من اختصر فجرد الخبر عن القصة فذاك دليل وهمه.

(١) علل الحديث، ابن أبي حاتم: (١٠٣/٢).

والفرق بين اللفظين أنّ اللفظ المختصر يوهم أنّ النبي ﷺ صَلَّى نافلة الفجر بعد طلوع الشمس اختياريًا، بينما اللفظ المطوّل يدلُّ أنّه إنّما فعل ذلك اضطرارًا لما نام عن الصلاة فأيقظتهم الشمس.

* المطلب الرابع: قرينة التراجم المعلّلة؛ أن يُعرّف عن الراوي الوهم في الاختصار.

فمن المعلوم أنّ الكشف عن علل أحاديث الرواة يحتاج إلى دقة بالغة في رصد أحوال الراوي النقدية فلا يشفي الغليل فيها الأحكام العامة على الرواة والتي تخرج مخرج الغالب من حال الراوي، بل لا بدّ من البحث الحثيث والتنقيب الدقيق عن أخصّ هذه الأحوال وعلاقتها بالعلة المطروحة، فقد يشيرون في ترجمة الراوي أنّه ربما غلط في اختصار الألفاظ وأحوال المعاني، وقد وقع في ذلك من بعض الثقات المتقنين ممن وُصفوا بالوهم في الاختصار مثال ذلك:

قال عَبَسَةَ بن عبد الواحد: «قلت لابن المبارك: عَلِمْتَ أنّ حماد بن سلمة كان يريد أن يختصر الحديث فيقلب معناه؟ قال: فقال لي: أو فَطِنْتَ له؟»^(١).

وقال الإمام أحمد: «أبو عوانة كتابه صحيح، وأخبار يجيء بها، وطول الحديث بطوله، وهشيم أحفظ، وإنّما يختصر الحديث، وأبو عوانة يطوّل، ففي جميع حاله أصحّ حديثًا عندنا من هشيم»^(٢).

وقال الخلال: «وابن أبي شيبة في مصنّفاته يختصر مثل هذا الاختصار المخلّ بالمعنى»^(٣).

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٩٢).

(٢) المعرفة والتاريخ، الفسوي: (٢/ ١٦٩).

(٣) فتح الباري، ابن رجب الحنبلي: (٢/ ١٠٥).

تعليلُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

وقال الخطيب البغدادي في سليمان بن حرب: «كان سُلَيْمان يروي الحديث على المعنى فتتغير ألفاظه في روايته»^(١).

وقال أبو عبد الله الحاكم: «وعاصم بن كليب لم يخرج حديثه في الصحيحين، وذلك أنه كان يختصر الأخبار يؤدّيها على المعنى»^(٢).

ولقد جُربَ هذا النوع من الخطأ على كبار الحفاظ من الثقات المتقنين فكيف بمن دونهم في الحفاظ والإتقان، فهذا (شعبة بن الحجاج) الثقة المتقن أمير المؤمنين في الحديث، مع حفظه وتثبته أُحصيت له أوهامٌ في اختصار الحديث، فمن كان هذا حاله عند أئمة الجرح التعديل ثم روى حديثاً مختصراً مخالفاً غيره ممن رواه على التمام، عد ذلك من جملة أخطائه.

مثال تطبيقي:

بَوَّبَ ابن حبان في صحيحه فقال: «ذكر الزجر عن استعمال الزعفران أو طيب فيه الزعفران:

أخبرنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار، قال: حدثنا علي بن الجعد، قال: حدثنا شعبة، عن إسماعيل بن إبراهيم، عن عبد العزيز بن صهيب، عن أنس بن مالك: (أن النبي ﷺ نهى عن التزَعْفُر). * ذكر الخبر المستقصى للفظة المختصرة التي تقدم ذكرنا لها:

- أخبرنا الحسن بن سفيان، قال: حدثنا إبراهيم بن محمد الشافعي، قال: حدثنا حماد بن زيد، عن عبد العزيز بن صهيب، عن أنس: (أن النبي ﷺ نهى أن يتزعفر الرجل)»^(٣).

(١) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: (٤٤ / ١٠).

(٢) انظر، مختصر خلافيات البيهقي، لأبي العباس الإشبيلي: (٧٥ / ٢).

(٣) صحيح ابن حبان: (٢٧٩ / ١٢ - ٢٨٠). قال الحافظ ابن حجر في الفتح (٣٠٤ / ١٠): «ورواه شعبة عن ابن علية عند النسائي مطلقاً، فقال: «نهى عن التزعفر». وكأنه اختصره وإلا فقد رواه عن إسماعيل فوق العشرة من الحفاظ مقيداً بالرجل، ويحتمل أن يكون إسماعيل اختصره لما حدث به شعبة».

وتفسير ذلك ما رواه الرامهرمزي في كتابه - المحدث الفاصل - عن إسماعيل بن عليّة قال: «روى عنيّ شعبة حديثاً واحداً فأوهم فيه، حَدَّثْتُه عن عبد العزيز بن صهيب، عن أنس: (أنَّ النَّبِيَّ ﷺ نهى أن يتزعر الرجل) فقال شعبة: (إنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن التزعر). وكان شعبة حفظ عن إسماعيل، فأنكر إسماعيل لفظ التزعر؛ لأنَّه لفظ العموم، وإنَّما المنهي عنه الرجال، وأحسب شعبة قصد المعنى، ولم يظن لما فطن له إسماعيل»^(١). قال الخطيب البغدادي - معقَّباً -: «فلهذا قلنا: إنَّ رواية الحديث على اللفظ أسلم من روايته على المعنى»^(٢).

قلت: من القرائن الدالَّة على أن شعبة هو الذي وهم في اختصار الحديث، ما ذُكِرَ في ترجمته أنَّه يهيم في بعض الألفاظ، قال أبو بكر الأثرم: «سمعت أبا عبد الله يقول: كان شعبة يحفظ، لم يكتب إلا شيئاً قليلاً، وربما وهم في الشيء»^(٣). وقال أبو داود: «سمعت أحمد يقول ابن أبي عدي روى عن شعبة أحاديث يرفعها نكرها عليه سمعت أحمد يقول: أخاف أن شعبة لم يكن يقوم على الألفاظ هو ذا يُخْتَلَفُ عليه»^(٤). وكان الكسائي يقول: «ما رأيت أحداً يروي الحروف إلا وهو يخطئ فيها؛ إلا ابن عيينة، وكان شعبة كثير الخطأ فيها»^(٥).

قلت: وقد أخذ على شعبة الوهم في اختصار بعض الأحاديث منها حديث: (لا وضوء إلا

(١) المحدث الفاصل، الرامهرمزي: (ص ٣٨٩).

(٢) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ١٦٨).

(٣) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: (١٠/٣٥٣).

(٤) سؤالات أبي داود للإمام أحمد، أحمد بن حنبل: (ص ٣٥٣).

(٥) التاريخ الكبير، ابن أبي خيثمة: (١/٢٧٠).

تعليلُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

من صوت أو ريح» قال أبو حاتم: «هذا وهم؛ اختصر شعبة متن هذا الحديث»^(١).

* المطلب الخامس: قرينة كون الراوي المختصر يهّم في حديث شيخ دون سائر الشيوخ.

صورة هذه القرينة أن يكون الراوي ممن عرف بالوهم في حديث شيخ دون سائر الشيوخ لاعتبارات تاريخية، كصغر السنّ، وعدم طول المصحابة وغيرها^(٢).

فإذا روى هذا الراوي متناً مختصراً عن ذلك الشيخ مخالفاً بذلك الرواة الآخرين الذين رَوَوْهُ على وجه التمام، شكّل ذلك ظناً قوياً أن هذا الاختصار في اللفظ هو من جملة الأوهام لحديث الراوي عن ذلك الشيخ، فيعلُّ اللفظ المختصر من أجل ذلك.

قال الحافظ ابن رجب: «النوع الثالث قوم ثقّات في أنفسهم لكن حديثهم عن بعض الشيوخ فيه ضعف بخلاف حديثهم عن بقية شيوخهم وهؤلاء جماعة كثيرون»^(٣).

قلت: يمكننا التمثيل لذلك بـ: (قبيصة بن عقبة السوائي) الذي وثّقه جمع من أهل العلم، واستثنوا من حديثه ما رواه عن سفيان الثوري خاصة؛ لأنّه سمع منه وهو صغير فكان يغلط فيه، ولا يأتي به على وجهه، قال حنبل بن إسحاق وهو يسأل الإمام أحمد: «قلت له: فما قصة قبيصة في سفيان؟ فقال أبو عبد الله: كان كثير الغلط، قلت له: فغير هذا؟ قال: كان صغيراً لا يضبط، قلت له: فغير سفيان؟ قال: كان قبيصة رجلاً صالحاً ثقةً، لا بأس به في تدنيّه، وأي شيء لم يكن عنده في الحديث، يذكر أنّه كثير الحديث»^(٤).

(١) العلل، ابن أبي حاتم: (١/٥٦٤).

(٢) انظر، مقارنة المرويات، إبراهيم اللاحم: (١/٤٨٧).

(٣) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: (٢/٧٨١).

(٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: (٤/٤٩٣).

وقال يحيى بن معين: «قبصة ثقة في كل شيء إلا في حديث سفيان ليس بذاك القوي، فإنه سمع منه وهو صغير»^(١).

فإذا روى من كان هذا حاله حديثاً عن سفيان بلفظ مختصر، مخالفاً غيره ممن رواه باللفظ المطوّل، شكّل ذلك قرينةً قويةً على غلطه في اختصار متن الحديث، وانتفى احتمال ورود الحديث بلفظين من الأصل.

مثال تطبيقي:

مثال ذلك قول البزار في مسنده: «حدثنا محمد بن الليث أبو الصباح الهدادي، قال: حدثنا قبيصة، قال: حدثنا سفيان، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم (تَوَضَّأَ وَانْتَضَحَ) [قال أبو بكر] وأما حديث قبيصة؛ أنه تَوَضَّأَ وَانْتَضَحَ، فأخطأ فيه، إنمّا كان نضح قدميه، فحمّله على نضح الفرج إذ اختصره»^(٢).

فقد أخطأ قبيصة في الحديث الذي سمعه من سفيان الثوري حين اختصره فزاد لفظة نضح فرجه، فقد أخرج الدارمي رواية (قبيصة عن سفيان) في سننه (٧٧٢) بلفظ: (تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً، وَنَضَحَ فَرْجَهُ) والبزار في مسنده (٥٢٨٠) بلفظ: (تَوَضَّأَ وَانْتَضَحَ). قال البيهقي: «قوله: (ونضح) تفرّد به قبيصة، عن سفيان ورواه جماعة عن سفيان دون هذه الزيادة»^(٣).

قلت: خالف قبيصة كل من (يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرزاق، والمؤمل بن إسماعيل، وأبو عاصم)^(٤) فرَوَوْهُ عن: سفيان، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن

(١) تهذيب الكمال، المزي: (٤٨٤/٢٣).

(٢) مسند البزار (البحر الزخار): (٤٢٤/١١) - (٤٢٦).

(٣) السنن الكبرى، البيهقي: (٢٥٠/١).

(٤) طريق يحيى بن سعيد القطان أخرجها البخاري في صحيحه (١٥٧) وطريق عبد الرزاق أخرجها في مصنفه (١٢٨) وطريق المؤمل بن إسماعيل أخرجها البغوي في شرح السنة (٢٢٦) وطريق =

تعليلاً متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

النبي ﷺ (توضاً غرفة غرفة). ولم يذكروا فيه قضية نضح الفرج.

والحديث مشهور من وجوه متعددة عن (زيد بن أسلم) بلفظ مطوّل منها ما أخرجه أحمد في مسنده (٢٤١٦): حدثنا أبو سلمة الخزازي، قال: أخبرنا ابن بلال، عن زيد بن أسلم، عن عطاء ابن يسار، عن ابن عباس: أنه «توضاً فغسل وجهه، ثم أخذ غرفة من ماء فتمضمض بها، واستنثر، ثم أخذ غرفة فجعل بها هكذا، - يعني أضافها إلى يده الأخرى -، فغسل بها وجهه، ثم أخذ غرفة من ماء، فغسل بها يده اليمنى، ثم أخذ غرفة من ماء، فغسل بها يده اليسرى، ثم مسح برأسه، ثم أخذ غرفة من ماء، ثم رش على رجله اليمنى حتى غسلها، ثم أخذ غرفة أخرى، فغسل بها رجله اليسرى، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ».

فقبیصة وهم حين حمل الرش والنضح على أنه للفرج، والصحيح أنه كان للرجل، والقرينة التي قادت إلى معرفة خطئه هي معرفتنا بضعفه في حديث سفيان خاصة؛ لأنه سمع منه حال الصغر فكان يغلط عليه، فإذا أضيف إلى ذلك مخالفته للثقات الأثبات من أصحاب سفيان كيحيى القطان، جزمنا أنه وهم في اختصاره الحديث وروايته بالمعنى كما قال أبو بكر البزار^(١).

* المطلب السادس: قرينة كون الراوي المختصر يضبط حديث أهل بلد دون سائر البلدان.

صورة هذه القرينة أن يكون الراوي ممن عرّف بضبط أحاديث أهل بلد خاصة، أمّا غيرها من البلدان فيخلط في أحاديث أهلها ولا يضبطها، فإذا روى من كان هذا حاله حديثاً مختصراً عن غير أهل ذلك البلد الذين يضبط حديثهم، وخالفه غيره فرَوَّه على وجه التمام، علمنا أن اختصاره كان على سبيل الوهم؛ لأنه لا يعول على مثله في الانفراد بلفظ عن أهل بلد عرّف

=أبي عاصم النبيل أخرجها الدارمي في سننه (٧٥٧).

(١) قد فاتت هذه العلة مُحَقَّق سنن الدارمي فقال (٤/٢٥٤): «كأن قبیصة تفرد بهذه الزيادة، وقبیصة ثقة، والتفرد من الثقة مقبول!!».

بالتخليط في حديثهم. قال الحافظ ابن رجب: «الضرب الثاني: من حدّث عن أهل مصر أو إقليم فحفظ حديثهم، وحدّث عن غيرهم فلم يحفظ... فمنهم (إسماعيل بن عياش الحمصي، أبو عتبة) إذا حدّث عن الشاميين فحديثه عنهم جيّد، وإذا حدّث عن غيرهم فحديثه مضطرب»^(١). قلت: (إسماعيل بن عياش الحمصي) صدوق في روايته عن الشاميين، مخلّط في غيرهم، فإذا انفرد بلفظ حديث مختصر خالفه فيه غيره، وكان شيخه الذي يروى عنه من غير أهل الشام، شكّل ذلك قرينة قوية على خطئه حين اختصر الحديث.

فقد ذكروا في ترجمته أنّه مرضيٌّ في روايته عن الشاميين أمّا إذا روى عن الحجازيين والعراقيين، فإنّه يهيم في الألفاظ ويحيل المعاني، قال مُحَمَّد بن عثمان بن أبي شيبة: «سمعت يحيى بن معين يقول: إسماعيل بن عياش ثقةٌ فيما روى عن الشاميين، وأمّا روايته عن أهل الحجاز فإنّ كتابه ضاع، فخلّط في حفظه عنهم. وقال مضر بن مُحَمَّد الأسدي، عن يحيى: إذا حدّث عن الشاميين، وذكر الخبر، فحديثه مستقيم، وإذا حدّث عن الحجازيين والعراقيين، خلّط ما شئت»^(٢).

وقال عمرو بن علي: «إذا حدّث عن أهل بلاده فصحيح، وإذا حدّث عن أهل المدينة، مثل هشام بن عروة، ويحيى بن سعيد، وسهيل بن أبي صالح، فليس بشيء»^(٣).

مثال تطبيقي:

يمكن التمثيل له بما أخرجه البزار في مسنده: «حدّثنا محمد بن عبد الرحيم، قال: نا إبراهيم بن مهدي، قال: نا إسماعيل بن عياش، عن يحيى بن سعيد، عن عروة بن الزبير، عن أبي حميد

(١) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: (٧٧٣/٢).

(٢) تهذيب الكمال، المزي: (١٧٤/٣).

(٣) تهذيب الكمال، المزي: (١٧٦/٣).

تعليلُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

الساعدي رحمه الله، قال: قال رسول الله ﷺ: (هَدَايَا الْعَمَالِ غُلُولٌ). قال: وهذا الحديث رواه إسماعيل بن عيَّاش واختصره وأخطأ فيه، وإنَّما هو عن الزهري، عن عروة، عن أبي حميد أنَّ النبي ﷺ بعث رجلاً على الصدقة^(١). قلت: شيخ إسماعيل بن عيَّاش في هذا الحديث (يحيى بن سعيد الأنصاري) وهو: حجازي، ورواية إسماعيل عن الحجازيين ليست بمستقيمة، فانفراده باللفظ المختصر دليل على وهمه، قال الدارقطني: «.. رواه إسماعيل بن عيَّاش، عن يحيى بن سعيد، عن عروة، عن أبي حميد الساعدي، مختصراً عن النبي ﷺ: (هدايا الأمراء غُلُولٌ). ورواه المُشمَعِلُ بْنُ مِلْحَانَ، عن يحيى بن سعيد، عن هشام، عن أبيه، عن أبي حميد بطوله»^(٢).

ويؤكد ذلك أنَّ (الزهري، وهشام بن عروة، وعبد الله بن ذكوان) رَوَوْهُ عن: عروة بن الزبير، عن أبي حميد الساعدي باللفظ المطوَّل، قال: «استعمل رسول الله ﷺ رجلاً من الأسد، يقال له: ابْنُ اللَّتِيَّةِ - قال عمرو: وابن أبي عمر - على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا لي، أهدي لي، قال: فقام رسول الله ﷺ على المنبر، فحمد الله، وأثنى عليه، وقال: (مَا بَالُ عَامِلٍ أْبَعْتُهُ، فَيَقُولُ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذَا أَهْدِي لِي، أَفَلَا قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ، أَوْ فِي بَيْتِ أُمِّهِ، حَتَّى يَنْظُرَ أَيُّهُدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا؟ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَنَالُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى عُنُقِهِ بَعِيرٌ لَهُ رِعَاءٌ، أَوْ بَقَرَةٌ لَهَا حَوَارٌ، أَوْ شَاةٌ تَبْعِرُ»، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَتَيْ إِبْطَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ، هَلْ بَلَغْتُ؟) مَرَّتَيْنِ»^(٣).

قال الحافظ ابن حجر: «وهو من رواية إسماعيل بن عيَّاش عن يحيى، وهو من رواية

(١) مسند البزار (البحر الزخار): (١٧٢/٩).

(٢) العلل، أبو الحسن الدارقطني: (١٧٩/١٤).

(٣) أخرجه البخاري (٧١٧٤) ومسلم (١٨٣٢) واللفظ له.

إسماعيل عن الحجازيين وهي ضعيفة، ويقال إنّه اختصره من حديث الباب كما تقدّم بيان ذلك في الهبة وأورد فيه قصّة بن اللتبية^(١).

* المطلب السابع: قرينة كون من اختصر الحديث يروي من حفظ ومن أتمه يروي من كتاب.

وهذه القرينة متعلّقة بمعرفة طريقة الراوي في أداء حديثه، فكون الراوي يروي من كتاب بلفظ تامّ مطوّل فهذا مؤشّر قويّ على ضبط الألفاظ، فإذا خالفه راوٍ آخر يروي من حفظه فاختصر الحديث واتّحد المخرج، فهذا مؤشّر على وهمه وعدم ضبطه؛ لأنّ الذاكرة قد تخون فينسئ الراوي الحديث بطوله فيحدّث به على المعنى مختصراً إيّاه فيقع في الوهم، فترجيح لفظ الحديث المروي من كتاب خيرٌ من احتمال ورود الحديث على لفظين، قال الإمام أحمد: «حدّثونا قومٌ من حفظهم، وقومٌ من كتبهم، فكان الذين حدّثونا من كتبهم أتقن»^(٢).

وأخرج الترمذي في علله الصغير عن منصور، قال: «قلتُ لإبراهيم النخعي: ما لِسالم بن أبي الجعد أتمّ حديثاً منك؟ قال: لأنّه كان يكتب»^(٣).

وسئِل الإمام أحمد أيُّ أصحاب الزهري أحبُّ إليك؟ قال: «مالك أحبُّهم إليّ في قلّة روايته، وبعده معمر... قيل له: يونس، وعقيل؟ قال: هؤلاء يحدّثون من كتاب، وكان معمر يحدّث حفظاً فيحذف منها - من الأحاديث - وكان أطلبهم للعلم»^(٤).

وسئِل الإمام أحمد: «أبو عوانة أثبت، أو شريك؟ فقال: إذا حدّث أبو عوانة من كتابه فهو

(١) فتح الباري، ابن حجر: (١٣/١٦٤).

(٢) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: (١/٣٤٧).

(٣) العلل الصغير، أبو عيسى الترمذي: (ص ٧٤٨).

(٤) مسائل الإمام أحمد رواية ابن هانئ، أحمد بن حنبل: (٢/٢٠٧).

تعليلُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

ثبتُ، وإذا حدث من غير كتابه ربما وهم... قال: وأبو عوانة أكثر رواية عن أبي بشر من شعبة وهشيم في جميع الحديث، أبو عوانة كتابه صحيح، وأخبار يجيء بها، وطول الحديث بطوله وهشيم أحفظ، وإنما يختصر الحديث، وأبو عوانة يطوِّله، ففي جميع حاله أصحُّ حديثاً عندنا من هشيم»^(١).

مثال تطبيقي:

قال أبو داود في سننه: «حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا وكيع، عن سفيان، عن عاصم - يعني ابن كليب -، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن علقمة قال: (قال عبد الله بن مسعود: ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ قال: فصللي فلم يرفع يديه إلا مرة)^(٢)».

فرواية وكيع عن سفيان بلفظ: (فصللي فلم يرفع يديه إلا مرة) اختصرها وكيع فانقلب معناها مخالفاً بذلك الأحاديث الصحيحة في الباب لذلك قال أبو داود: «هذا حديث مختصر من حديث طويل، وليس هو بصحيحٍ على هذا اللفظ»^(٣).

وبين الإمام أحمد أن الوهم من وكيع فقال: «كان وكيع يقول هذا من قبل نفسه يعني (ثم لا يعود)... هذا لفظ غير لفظ وكيع، وكيع يُبَيِّح الحديث لأنه كان يحمل نفسه في حفظ الحديث»^(٤).
وأما أبو حاتم الرازي فجعل الوهم من الثوري نفسه، فقال: «هذا خطأ؛ يقال: وهم فيه الثوري، وروى هذا الحديث عن عاصم جماعة، فقالوا كلهم: (إن النبي ﷺ افتتح، فرفع يديه، ثم ركع، فطَبَّقَ، وجعلها بين ركبتيه). ولم يقل أحد ما رواه الثوري»^(٥).

(١) المعرفة والتاريخ، الفسوي: (١٦٨/٢ - ١٦٩).

(٢) أخرجه أبو داود (٧٤٨)، والترمذي (٢٥٧)، والنسائي (١٠٥٨).

(٣) السنن، أبو داود السجستاني: (٦٥/٢) - حاشية المحقق -.

(٤) العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل - رواية عبد الله -: (٣٦٩/١ - ٣٧٠).

(٥) علل الحديث، ابن أبي حاتم: (١٢٤/٢).

والصحيح هو اللفظ التام المطول الذي رواه الحافظ المتقن: عبد الله بن إدريس، عن عاصم بن كليب، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن علقمة، عن عبد الله، قال: (علمنا رسول الله ﷺ الصلاة، فكبر، ورفع يديه، ثم ركع فطبق يديه بين ركبتيه)^(١).
والقرينة التي ترجح رواية ابن إدريس المطولة على رواية وكيع عن سفيان الثوري المختصرة، هي كون رواية عبد الله بن إدريس من كتاب ورواية وكيع عن سفيان من حفظ، وإلى ذلك أشار البخاري في إعلال اللفظ الذي جاء به سفيان، حين قال: «وقال أحمد بن حنبل: عن يحيى بن آدم قال: نظرت في كتاب عبد الله بن إدريس عن عاصم بن كليب ليس فيه: (ثم لم يعد). فهذا أصح؛ لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم؛ لأن الرجل ربما حدث بشيء ثم يرجع إلى الكتاب فيكون كما في الكتاب»^(٢).

*** المطلب الثامن: قرينة اضطراب الراوي في لفظ الحديث، مرة يرويه تاماً ومرة يرويه مختصراً.**
وصورة ذلك أن يروي الراوي عن الشيخ الحديث بلفظين أحدهما تاماً والآخر مختصر، فيتابعه بعض الرواة على اللفظ التام دون اللفظ المختصر، وبعد المقارنة بين اللفظين يظهر الاختلاف في دلالة كل واحد منهما. فرواية الراوي الحديث على الوجهين مشعر بعدم ضبطه إذ الأصل عدم تعدد اللفظ، ثم متابعة الرواة له على اللفظ التام دون المختصر دليل أن اللفظ المختصر رواه بالمعنى ولم يسمعه من الشيخ كذلك.
يقول الخطيب البغدادي: «فَمِمَّا يوجب تقوية أحد الخبرين المتعارضين وترجيحه على الآخر: سلامته في متنه من الاضطراب، وحصول ذلك في الآخر، لأن الظن بصحة ما سلم متنه

(١) أخرجه البخاري في جزء رفع اليدين في الصلاة (٣٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٥٤١).

(٢) رفع اليدين في الصلاة، البخاري: (ص ٧٩-٨٢).

تعليلاً متناً الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

من الاضطراب يقوى، ويضعف في النفس سلامة ما اختلف لفظ متنه. فإن كان اختلافاً يؤدي إلى اختلاف معنى الخبر، فهو أكد وأظهر في اضطرابه وأجدر أن يكون راويه ضعيفاً قليلاً الضبط لما سمعه، أو كثير التساهل في تغيير لفظ الحديث»^(١).

وقال ابن حجر في حديث الصمّاء في صيام يوم السبت: «لكن هذا التلوّن في الحديث الواحد بالإسناد الواحد مع اتّحاد المخرج، يوهّن راويه وينبئ بقلّة ضبطه، إلا أن يكون من الحفاظ المكثّرين المعروفين بجمع طرق الحديث، فلا يكون ذلك دالاً على قلّة ضبطه»^(٢).

من أجل هذا ترجّح الرواية التي لم يقع فيها اضطراب على الرواية التي اضطرب فيها صاحبها، فإنّ ذلك أحد أوجه الترجيح، قال الحازمي: «أن يكون أحد الراويين لم يضطرب لفظه، والآخر قد اضطرب لفظه، فيرجح خبر من لم يضطرب لفظه؛ لأنّه يدلّ على حفظه وضبطه وسوء حفظ صاحبه»^(٣). فإذا اضطرب الراوي في لفظ حديث مرة برويه مختصراً ومرة برويه مطوّلاً، ثم وجدنا الرواة الآخرين تابعوه على اللفظ المطوّل دون المختصر، شكّل ذلك قرينة قويّة على وهمه في الاختصار.

مثال تطبيقي:

يمثّل لذلك بالحديث الذي أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٦١١٨) ومن طريقه: الترمذي في السنن (١٥٣٢) وابن ماجه (٢١٠٤) وأحمد في المسند (٨٠٨٨) وأبو يعلى في المسند (٦٢٤٦) وأبو عوانة في المستخرج (٥٩٩٧) كلّهم: من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: (من حلف فقال: إن شاء الله لم يحنث). هكذا مختصراً.

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي: (ص ٤٣٤).

(٢) التلخيص الحبير، ابن حجر: (٢/٤١٤).

(٣) الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، الحازمي: (ص ١٤).

ثم حدّث به عبد الرزاق مرّة أخرى باللفظ التام كما جاء ذلك عند البخاري في صحيحه (٥٢٤٢) ومسلم (١٦٥٤) من طرق: عن عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: «قال سليمان بن داود عليه السلام: لأطوفنّ الليلة بمائة امرأة، تلد كل امرأة غلاماً يقاتل في سبيل الله، فقال له الملك: قل إن شاء الله، فلم يقل ونسي، فأطاف بهن، ولم تلد منهن إلا امرأة نصف إنسان. قال النبي صلى الله عليه وآله: (لو قال: إن شاء الله لم يحنث، وكان أرجى لحاجته)». فهذا الاضطراب من عبد الرزاق في رواية الحديث مرّة بلفظ مختصر ومرّة بلفظ المطول دليل على وهمه، خاصّة إذا علمنا أن المخرج واحد فيبعد الحمل على التعدد، حينئذ يكون هذا الاضطراب قرينة قوية على أن عبد الرزاق اختصر الحديث، وأنّ الصحيح هو اللفظ المطول الذي تابعه عليه الجماعة، لذلك قال الترمذي في سننه: «سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه عبد الرزاق اختصره من حديث معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (إن سليمان بن داود قال: لأطوفنّ الليلة على سبعين امرأة تلد كل امرأة غلاماً فطاف عليهنّ فلم تلد امرأة منهنّ إلا امرأة نصف غلام) فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: (لو قال: إن شاء الله، لكان كما قال). هكذا روي عن عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، هذا الحديث بطوله، وقال: (سبعين امرأة) وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (قال سليمان بن داود لأطوفنّ الليلة على مائة امرأة)». فقد صرح البخاري في هذا النصّ النقدي أن عبد الرزاق روى الحديث عن معمر بطوله، فاستدلّ بذلك البخاري على أن الحديث المختصر خطأ من عبد الرزاق، والقرينة هي اضطرابه في لفظه.

(١) السنن، الترمذي: (١٠٨/٤).

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، بعد هذه الإطالة على جانب من جوانب نقد المتن عند نقّاد الحديث، وبيان طريقتهم في تعليق متن الحديث بالاختصار، يمكننا أن نخلص إلى جملة من النتائج نلخصها في ما يلي:

أولاً: إن اختصار متن الحديث أمرٌ مشروع في مذهب المحدثين النقّاد لمن تأهل لذلك، والتزم الشروط التي وضعها المحدثون من أجل ذلك.

ثانياً: من مسالك تعليق المتن عند نقّاد الحديث، التعليق بالاختصار إذا كان مخلاً بالمعنى غير مستوفٍ الشروط، وقد ينبّهون على وقوع الاختصار ولا يقصدون تعليق اللفظ المختصر، وإنما هو مجرد التنبيه حتى لا يظنّ الظانّ أنهما حديثان.

ثالثاً: إن مصطلحات الأئمة النقّاد للتعبير عن الاختصار في الحديث واسعة، بل ومتداخلة فيما بينها، فقد يسمّون الرواية بالمعنى اختصاراً، ويسمّون تقطيع الحديث اختصاراً، وقد يُجولون فيطلقون على الاختصار المخلّ بالمعنى أنّه خطأٌ وهم، فلا ينبغي تنزيل الاصطلاحات والتقسيمات المتأخرة على كلامهم.

رابعاً: إن كثيراً من المعاصرين يصحّحون متوناً مروية على الاختصار لكون ظاهر الإسناد صحيحاً، ولا ينتبهون إلى الاختلاف بين الرواة في سياق الألفاظ، ولا لتنبية النقّاد على العلة الخفية في المتن، بل ويستدركون عليهم بأن الحديث مروى باللفظين ولا يلتفتون إلى قضية اتحاد المخرج وهذا من القصور العلمي في نقد الأحاديث.

خامساً: إن نقّاد الحديث يحكمون على المتن بأنّه مختصر على سبيل الوهم بعد جمع طرق الحديث والمقارنة فيما بينها، ويعتمدون على قرائن في السند والمتن تدلّهم على هذا الخطأ، وأمّا من خالف طريقتهم فيصحّح اللفظين بدعوى تعدد الواقعة على طريقة التجويز العقلي!

سادسًا: هناك قرائن متعددة تدلُّ على وقوع الاختصار المخل في متن الحديث، استخرجها الباحث من تطبيقات النقاد في كتب العلل وغيرها، ينبغي أن تكون محلَّ عناية لمن يتولَّى الحكم على الأحاديث تصحيحًا وتضعيفًا.

سابعًا: إنَّ القرينة الأمَّ في تعليل المتن بالاختصار هي اتحاد مخرج الحديث وتقارب ألفاظه، فمتى وقع هذا الاتحاد والتقارب في اللفظين علمنا أنهما حديث واحد روي مرَّةً مختصرًا ومرَّةً تامًّا، فإذا كان الراوي المختصر خالف من هو أو ثق أو أكثر عددًا، جزم الناقد أنَّ اللفظ المختصر خطأ من الراوي.

التوصيات:

يوصي الباحث بما يلي:

- ١ - تتبع وإحصاء الرواة الذين عرفوا بالاختصار المخل وإحالة المعاني، وإفرادهم بدراسة وافية.
- ٢ - تتبع هذا المسلك في نقد المتن بالاختصار في كتب معينة (التعليل بالاختصار في علل ابن أبي حاتم - التعليل بالاختصار في مسند البزار).

قائمة المصادر والمراجع

- (١) أثر اختصار متن الحديث في الاستنباط (دراسة نظرية تطبيقية)، السعود، سليمان بن عبد الله، مجلة جامعة القصيم، م (٩)، العدد (١) محرم ١٤٣٧هـ.
- (٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي، تحقيق: محمد حامد الفقي، (د.ط)، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ.
- (٣) اختصار المتن ومنهج البخاري فيه من خلال كتابه الجامع الصحيح، الحنبرجي، محمد عبد الكريم، رسالة دكتوراه، الأردن، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠١٠م.
- (٤) الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي الهمداني، ط ٢، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩هـ.
- (٥) الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط ١، تونس، دار التراث والمكتبة العتيقة، ١٣٧٩هـ.
- (٦) الإمام في معرفة أحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي وهب، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، (د.ط)، دار المحقق للنشر والتوزيع (د.ت).
- (٧) البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الأنصاري، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحي وآخرون، ط ١، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ.
- (٨) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، حققه: د. بشار عواد معروف، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
- (٩) التاريخ الكبير (المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة)، ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، ط ١، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٧هـ.
- (١٠) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، أبو الحجاج المزي، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، ط ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.

- (١١) كتاب التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.
- (١٢) تقريب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: بشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت، ١٤٣٤هـ.
- (١٣) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، ط١، مصر، مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ.
- (١٥) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجاج المزي، جمال الدين يوسف، حققه وضبطه وعلق عليه: الدكتور بشار عواد معروف، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.
- (١٦) توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، طاهر الجزائري، تحقيق: أبو همام محمد بن علي الصومعي، ط١، القاهرة، دار الإمام أحمد، ١٤٣٣هـ.
- (١٧) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ.
- (١٨) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي، تحقيق: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ.
- (١٩) رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه، أبو داود السجستاني، سليمان ابن الأشعث بن إسحاق بن بشير، تحقيق: محمد الصباغ، (د.ط)، بيروت، دار العربية، (د.ت).
- (٢٠) رفع اليدين في الصلاة، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، تحقيق: بدیع الدين الراشدي، ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٦هـ.

تعليقُ متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

- (٢١) سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: د. زياد محمد منصور، ط ١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤ هـ.
- (٢٢) سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، تحقيق: شَعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، ط ١، بيروت، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ.
- (٢٣) سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، تحقيق وتعليق: أحمد شاکر وآخرون، ط ٢، القاهرة، مطبعة البايب الحلبي، ١٣٧٥ هـ.
- (٢٤) سنن الدارمي (فتح المنان شرح وتحقيق كتاب الدارمي أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن)، الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، شرح وتحقيق: نبيل بن هاشم الغمري، ط ١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٩ هـ.
- (٢٥) سنن النسائي (المجتبى)، أبو عبد الرحمن النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ هـ.
- (٢٦) السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردي الخراساني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ.
- (٢٧) السير، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء بن خارجة بن حصن الفزاري، تحقيق: فاروق حمادة، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨ هـ.
- (٢٨) شرح التبصرة والتذكرة (ألفية العراقي)، أبو الفضل العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ هـ.
- (٢٩) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، ط ٢، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢١ هـ.

- (٣٠) صحيح ابن حبان (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، ابن حبان، محمد بن حبان ابن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعَدَّ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨ هـ.
- (٣١) صحيح ابن خزيمة، أبو بكر بن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح ابن بكر السلمي النيسابوري، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، (د.ط)، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ.
- (٣٢) صحيح البخاري، أبو عبد الله البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.
- (٣٣) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- (٣٤) علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم، ابن عمّار الشهيد، أبو الفضل محمد بن أبي الحسين، تحقيق: أبو النضر خالد بن خليل الدرهمي القيسي، ط ١، الرياض، دار الصيمعي، ١٤٣٠ هـ.
- (٣٥) علل الحديث، ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي، تحقيق فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط ١، (د.م)، (د.ن)، ١٤٢٧ هـ.
- (٣٦) العلل الصغير، أبو عيسى الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورَة بن موسى بن الضحّاك، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، ط ٢، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٥ هـ.
- (٣٧) العلل الناشئة عن الرواية بالمعنى، الشمالي، ياسر بن أحمد، مجلة جامعة دمشق، م (١٩)، (٢)، ٢٠٠٣ م.
- (٣٨) العلل ومعرفة الرجال (رواية ابنه عبد الله)، أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ط ٢، الرياض، دار الخاني، ١٤٢٢ هـ.

تعليلاً متن الحديث بالاختصار وقرائنه عند المحدثين النقاد

- (٣٩) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، تحقيق: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، ط ١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ.
- (٤٠) الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، شمس الدين السخاوي، أبو الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، تحقيق: أبو عائش عبد المنعم إبراهيم، ط ١، مصر، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ٢٠٠١م.
- (٤١) غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، الرشيد العطار، يحيى بن علي بن عبد الله بن علي بن مفرج، أبو الحسين، رشيد الدين القرشي الأموي، تحقيق: محمد خرشاف، ط ١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ.
- (٤٢) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، (د.ط)، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، (د.ت).
- (٤٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج، تحقيق: محمود شعبان بن عبد المقصود ومهدي عبد الخالق الشافعي وآخرون، ط ١، المدينة النبوية، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٦هـ.
- (٤٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- (٤٥) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، تحقيق: د. عبد الكريم بن عبد الله الخضير ومحمد بن عبد الله آل فهيد، ط ٢، الرياض، مكتبة دار المنهاج، ١٤٣٣هـ.
- (٤٦) قواعد التحديث في فنون مصطلح الحديث، القاسمي، محمد جمال الدين، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٣٤هـ.

- (٤٧) لمحات موجزة في أصول علل الحديث، نور الدين عتر، ط ١، القاهرة، دار السلام، ١٤٣٤هـ.
- (٤٨) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، أبو حاتم ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد الدارمي البُستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، حلب، دار الوعي، ١٣٩٦هـ.
- (٤٩) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، أبو محمد الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن بن خلّاد الفارسي، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، ط ٣، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- (٥٠) مسائل الإمام أحمد - رواية ابن هانئ -، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني تحقيق: زهير الشاويش، (د.ط)، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.
- (٥١) مسند البزار (البحر الزخار)، أبو بكر البزار، أحمد بن عمر بن عبد الخالق العتكي، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، ط ١، المدينة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ.
- (٥٢) مقارنة المرويات، اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، ط ١، بيروت، مؤسسة الريان، ١٤٣٣هـ.
- (٥٣) معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، أبو عمرو بن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، تقي الدين، تحقيق: نور الدين عتر، (د.ط)، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ.
- (٥٤) المعرفة والتاريخ، الفسوي، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي، أبو يوسف، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ.
- (٥٥) منهج النقد في علوم الحديث، عتر، نور الدين محمد الحلبي، ط ٣، دمشق، دار الفكر، ١٤١٨هـ.
- (٥٦) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط ١، الرياض، مطبعة سفير، ١٤٢٢هـ.
- (٥٧) نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليمين من الفوائد، العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكليدي، تحقيق: بدر البدر. ط ١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤١٦هـ.

تعليلُ متن الحديث باختصار وقرائنه عند المحدثين النقّاد

(٥٨) النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط١، المدينة النبوية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ.



List of Sources and References

- (1) Athar IktisarMatn Al-Hadith Fil-Istinbat (DirasahNathariahTatbeeqiyyah), (The Effect of Shortening the Hadith Text on Deduction (An Applied Theory Study)), As-Saud, Sulaiman Bin Abdullah, Al-Qassim University Journal, Journal no. 9, no. 1 Muharram 1437H.
- (2) Ihkam Al-AhkamSharhUmdat Al-Ahkam, Ibn Daqiq Al-Eid, TaquiddinAbulFathMuhammd Bin Ali, Edited by: Muhammad Hamid Al-Faqqi, (n,d), As-Sunnah Al-Muhammadiyah Bookstore, Cairo, 1372H.
- (3) Ikhtisar Al-MatnwaManhaj Al-BukhariFeeh min KhilalKitabih Al-Jaami As-Saheeh, Al-Hanbarji, Muhammad Abdul Karim, Ph.D thesis, Jordan, College of Higher Studies, Jordanian University, 2010.
- (4) Al-Iitibar fi An-Nasikhwa Al-Mansookh min Al-Aathar, Al-Hazimi, Abu Bakr Muhammad Ibn Musa Ibn Uthman Al-Hazimi Al-Hamadani, 2nd ed., Hyderabad, Circle of Ottoman Knowledge, 1359H.
- (5) Al-IlmaailaMaarifatUsoolAr-RiwayahwaTaqyeed As-Samaa, Al-QadhiIyadh, Iyadh Bin Musa Al-Yahsabi, Edited by: Asseyyed Ahmad Saqr, 1st ed., Tunis, Dar At-Turath and Antique Bookstore, 1379H.
- (6) Al-Imam fi MaarifatAhadeeth Al-Ahkam, Ibn Daqiq Al-Eid, TaquiddinAbulFath Muhammad Bin Ali Wahab, Edited by: Saad Bin Abdullah Aal Hamid, (n,d), Dar Al-Muhaqqiq Press, (n,d).
- (7) Al-Badr Al-Munir fi Takhreej Al-Ahadithwa Al-Athar Al-Waqiah fi Ash-Sharh Al-Kabeer, Ibn Al-Mulaqqin, Abu HafsiSirajuddin Umar Bin Ali Al-Ansari, Edited by: Mustafa AbulGhayth Abdul Hayy and others, 1st ed., Riyadh, Dar Al-Hijrah Press, 1425H.
- (8) Taareekh Baghdad, Al-Khatib Al-Baghdadi, Abu Bakr, Ahmad Bin Ali Al-Khateeb, Edited: Dr Bashar AwwadMaarroof, 1st ed., Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1422H.
- (9) At-Taareekh Al-Kabeer (known as Taareekh Ibn Abi Khuthaimah), Ibn Abi Khuthaimah, Abu Bakr Ahmad, Edited by: Salah Bin FathiHilal, 1st ed., Cairo, Al-Farooq Al-Hadithah Press, 1427H.
- (10) Tuhfat Al-Ashraf Bimarifat Al-Atraf, AbulHajjaj Al-Mazzi, Jamaluddin Yusuf Bin Abdur Rahman Al-Mazzi, Edited by: Abdus Samad Sharafuddin, 3rd ed., Beirut, Al-Maktab Al-Islami, 1403H.
- (11) Kitab At-Tareefat, (The Book of Definitions), Al-Jurjani, Ali Bin Muhammad Bin Ali Az-Zain Ash-Sharif, Edited by: A group of scholars under the supervision of the publisher, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403H.
- (12) Taqrib At-Tathheeb, Ibn Hajar, Ahmad Bin Ali Bin Hajar Al-Asqalani, Edited by: BasharAwwadMaarroof, and Shuaib Al-Arnaoot, 1st ed., Beirut, 1434H.
- (13) At-Taqribwa At-TayseerLimarifatSunan Al-Baseer An-Natheer fi Usool Al-Hadith, An-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Sharaf, Edited by: Muhammad Uthman Al-Khasht, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1405H.



- (14) At-Talkhees Al-Habeer fi Takhreej Ahadith Ar-Raafie Al-Kabeer, Ibn Hajar Al-Asqalani, AbulFadhl Ahmad Ibn Ali Bin Muhammad Bin Ahmad Bin Hajar, Edited by: Abu Aasim Hasan Bin Abbas Bin Qutub, 1st ed., Egypt, Qurtuba Foundation, 1416H.
- (15) Tahtheeb Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal, AbulHajjaj Al-Mazzi, Jamaluddin Yusuf, Edited and commented on it: Dr Bashar Awwad Maarooof, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1413H.
- (16) Tawjeeh An-Nathar Ila Usool Ahl Al-Athar, Taahir Al-Jazairi, Edited by: Abu Hammam Muhammad Bin Ali As-Sawmaie, 1st ed., Cairo, Dar Al-Imam Ahmad, 1433H.
- (17) Jami Bayan Al-Ilm wafadhlih, ibn Abdul Barr, Abu Umar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abdul Barr Al Qurtubi, edited by: Abi Al-Ashbal Az-Zuhairi, 1st ed., Dammam, Dar Ibn Al Jawzi, 1444H.
- (18) Al Jarh Wa At-tadeel, ibn Abi Hatem, Abu Muhammad Abdur Rahman bin Muhammad bin Idrees bin Al Munther At-Tammimi, Al Handhali, Ar-Razi, edited by: Circle of Ottomon Studies, 1st ed., Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1271H.
- (19) Risalat Abi Dawood ila Ahl Makkah wa Ghairihim Fi Wasf Sunnatih, (Abu Dawud's letter to the people of Makkah and others in the description of his sunnah), Abu Dawood As-Sujstani, Sulaiman ibn Al-Ashath ibn Ishaq bin Basheer, edited by: Muhammad As-Sabbagh, (n, d), Beirut, Dar Al Arabia, (n, d).
- (20) Rafa Al-Yadain fi As-Salah, (Raising the hands in prayer), Al Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, edited by: Badeuddin Ar-Rashidi, 1st ed., Beirut, Dar bin Hazm, 1416H.
- (21) Suaalaat Abi Dawood lil-Imam ibn Hanbal fi Jarh Ar-Ruwaawa Tadeelihim, Abu Abdullah Ahmed ibn Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Ash-Shaybani, edited by: Dr. Ziyad Muhammad Mansoor, 1st ed., Al Madinah Al Munawwarah, Al Uloomwa Al Hikam Bookstore, 1414H
- (22) Sunan Abi Dawood, Abu Dawood As-Sijstani, Sulaiman bin Al-Ashath bin Ishaq bin Basheer bin Shidad bin Amr Al-Azdi, edited by: Shuaib Al-Arnaoot – Muhammad Kamil Karah Balali, 1st ed., Beirut, Dar Ar-Risalah Al-Aalamiyyah, 1430H
- (23) Sunan At-Tirmithi, Abu Isa At-Trimithi, Muhammad ibn Isa bin Sawrah bin Musa bin Ad-Dhahak, edited and commented on by: Ahmed Shakir and others, 2nd ed., Cairo, Al Babi Al Halabi press, 1375H
- (24) Sunan Ad-Darimi (Fath Al-Mannan Sharhwa Tahqeeq Kitab Ad-Darimi Abi Muahmmad Abdullah bin Abdur Rahman), Ad-Darimi, Abu Muhammad Abdullah bin Abdur Rahman, explained and edited by: Nabil bin Hashim Al Ghamri, 1st ed., Beirut, Dar Al Bashair Al Islamiyyah, 1419H.
- (25) Sunan An-Nisaaie (Al Mujtaba), Abu Abur Rahman An-Nisaaie, Ahmed bin Shuaib bin Ali Al-Khurasani, edited by: Abul Fattah Abu Ghuddah, 2nd edition, Halab, Al-Matboot Al Islamiyyah Bookstore, 1406H.

- (26) As-Sunnan Al-Kubra, Abu Bakr Al-Bahiqi, Ahmed ibn Al-Hussain bin Ali bin Musa Al-Khusrawjirdi Al-Khuraasani, edited by: Muhammad badulQaadir Ata, 3rd ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1424H.
- (27) As-Siyar, Abu IshaqIbrahim Bin Muhammad Bin Al-Haarith Bin Asma Bin Khaarijah Bin Hisn Al-Fazari, edited by: Farooq Hamadah, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1408H.
- (28) Sharh At-Tabsirahwa At-Tathkirah (Alfiyyat Al-Iraqi), Abu Al-Fadhl Al-Irqi, ZainuddinAbdr Raheem bin Al-Hussain bin Abdur Rahman bin Abi Bark, edited by: Abdul Lateef Al-Hamim-Mahir Yasin Fahl, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1423H.
- (29) SharhIlal At-Tirmithi, Ibn Rajb Al-Hanbali, ZainuddinAbdur Rahman bin Ahmed bin Rajab bin Al-Hasan, edited by: Dr. HamamAbdurRahmee Saeed, 2nd ed., Riyadh, Ar-Rushd Bookstore, 1421H
- (30) Sahih ibn Hibban (Al-Ihsan fi TaqreebSaheeh ibn Hibban), ibn Hibban, Muhammad bin Hibban ibn Ahmed bin Hibban bin Muath bin Maabad At-Tammimi, Abu Hatem, Ad-Darimi, Al-Bustim, edited by: Shuaib Al-Arnaaoot, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1408H.
- (31) Saheeh Ibn Khuzaimah, Abu Bakr bin Khuzaimah, Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah bin Al-Mugheerah bin Salih bin Bakr Al-Silmi An-Naysaboori, edited by: Dr. Muhammad Mustafa Al-AAthami, (n.d), Beirut, Al Maktab Al-Islami, 1400H.
- (32) Saheeh Al Bukhari, Abu Abdullah Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibraheem, edited by: Muhammad Zuhair bin Nasir Al-Nasir, 1st ed., Beirut, Dar Tawq An-Najah, 1422H.
- (33) Saheeh Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj, Abu Al-Hassan Al-Qushairi An-Naysaboori, edited by: Muhammad Fuad Abdul Baqi, (n.d), Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, (n.d).
- (34) Ilal Al-Ahadeeth fi Kitab Saheeh Muslim, ibn Ammar Ash-Shaheed, Abu Al-Fadhl Muhammad bin Abi Al-Hussain, edited by: Abu An-Nadhr Khalid bin Khaleel Ad-Darhami Al-Qaysi, 1st ed., Riyadh, Dar As-Saymaie, 1430H.
- (35) Ilal Al-Hadeeth, Ibn Abi Hatim, Abu Muhammad Abdur Rahman bin Abi Hatim Muhammad bin Idrees Al-HandhaliAr-Razi, edited by a group of researchers under the supervision of: Saad bin Abdullah Al-Hameed and Khalid bin Abdur Rahman Al-Juraisi, 1st ed., (n.d), 1427H.
- (36) Al-Ilal As-Sagheer, Abu Isa At-Tirmithi, Muhammad bin Isa bin Sawrah bin Musa bin Ad-Dhahak, edited by: Ahmed Muhammad Shakir and others, Cairo, Al-Babi Al-Halabi Press, 1375H.
- (37) Al-Ilal An-Nashiah An Ar-RiwayahbilMaana, (The defects arising from narration of meaning), Ash-Shamali, Yasir bin Ahmed, Damascus University Journal, J (19), (2), 2003.
- (38) Al-IlalwaMaarifatAr-Rijal (his son Abdullah's narration), Ahmed bin Hanbal, Abu Abdullah Ahmed bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Ash-Shaybani, edited by: Wasiullah bin Muhammad Abbas, 2nd edition, Riyadh, Dar Al-Khani, 1422H.

- (39) Al-Ilal Al-Waaridah fil Ahadeeth An-Nabawaiyyah, Ad-Darqutni, Abul Hasan Ali bin Umar bin Ahmed bin Mehdi bin Masood bin An-Numan bin Dinar Al-Baghdadi, edited by: Muhammad bin Salih bin Muhammad Ad-Dabasi, 1st ed., Dammam, Dar ibn Al-Jawzi, 1427H.
- (40) Al-Ghayah fi Sharh Al-Hidayah fi IlmAr-Riwayah, Shamsuddin As-Sakhawi, Abu Al-Khair Muhammad bin Abdur Rahman bin Muhammad bin Abi Bakr bin Uthman bin Muhammad, edited by: Abu Aaish Abdul Munim Ibrahim, 1st ed., Egypt, MaktabatOulad Ash-Shaikh liTurath, 2001.
- (41) Garar Al-Fawaid Al-Majmooat fi Bayan ma Waqaa fi Saheeh Muslim min Al-Ahadeeth Al-Maqtooah,Ar-Rasheed Al-Attar, Yahah bin Ali bin Abdullah bin Ali bin Mufrij, Abu Al-Hussain, Rasheduddin Al-Qurashi Al-Umawi, edited by: Muhammad Kharshaf, 1st ed., Al Madinah Al-Munawwarrah,Al-UloomWa Al-Hikam Bookstore, 1417H.
- (42) Al-Kifayah fi IlmAr-Riwayah, Al-Khateeb Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed bin Ali bin Thabit bin Ahmed bin Mehdi, edited by: Abu Abdullah As-Surqi and Ibrahim Hamdi Al-Madani, (n.d), Al-Madinah Al-Munawwarrah, Al-Maktabah Al-Ilmiyyah, (n.d).
- (43) Fath Al-Bari SharhSaheeh Al-Bukhari, Ibn Rajab Al-Hanbali, ZainuddinAbu Al-Faraj, edited by: Mahmood Shaaban bin Abdul Maqsood and Mehdi Abdul Khaliq As-Shafaei and others, 1st ed., Al-Madinah An-Nabawiyyah, Maktabah Al-Ghurbaa Al-Aathariyyah, 1416H.
- (44) Fath Al-Bari SharhSaheeh Al-Bukhari, Ibn Hajr Al-Asqalani, Ahmed bin Ali bin Hajar Abu Al-Fadhal Ash-Shafaei, numbered his books, chapters, and ahadeeth: Muhammed Fuad Abdul Baqi, corrcetd and supervised the printing: Muhibbuddin Al-Khateeb, (n,d), Beirut, Dar Al-maarifah, 1379.
- (45) Fath Al-Mugheeth bi SharhAlfiyyah Al-Hadeeth, As-Sakhawi, Shamsuddin Muhammad bin Abdur Rahman, edited by: Dr. Abdul Karim bin Abdullah Al-Khudair and Muhammad bin AbduallahAalFuhaid, 2nd ed., Ar-Riyadh, Maktabah Dar Al-Minhaj, 1433H.
- (46) Qawaid At-Thadeeth fi FunoonMustalah Al-Hadeeth, Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin, edited by: Mustafa Shaikh Mustafa, 1st ed., Beirut, Risalah Foundation Publishers, 1434H.
- (47) LamahatMoujizah fi UsoolIlal Al-Hadeeth, NooruddinItar, 1st ed., Cairo, Dar As-Salam, 1434H.
- (48) Al-MajrooheenMinalMuhadditheenwa Ad-Duafaawa Al-Matrookeen, Abu Haatim Ibn Habban, Muhammad Bin Hibban Bin Ahmad Bin Hibban Bin Muath Bin Maabad Ad-Daarimi, Al-Busti, edited by: Mahmood Ibrahim Zayid, 1st ed., Halab, Dar Al-Waie, 1396H.
- (49) Al-Muhaddith Al-Fasil BaynAr-RawieWa Al-Waie, Abu Muhammad Ar-Ramahurmuzi, Al-Hasan Bin Abdur Rahman Bin Khllad Al-Faaris, edited by: Dr Muhammad Ajjaj Al-Khateeb, 3rd ed., Beirut, Dar Al-Fikr, 1404H.

- (50) Aasaail Al-Imam Ahmad – Ibn Hani's narration- , Ibn Hanbal, Abu Abdullah Ahmad Bin Muhammad Bin Hanbal Ash-Shaybani, edited by: Zuhair Ash-Shaweesh, (n.d), Beirut, Al-Maktab Al-Islami, 1400H.
- (51) Musnad al-Bazzar (Al-Bahr Az-Zakhar), Abu Bakr Al-Bazzar, Ahmad Ibn Umar Bin Abdul Khaaliq Al-Atki, edited by: DrMahfuthurrahmanZainullah, 1st ed., Al-Madinah Al-Nabawiah, Al-Uloomwa Al-Hikam Bookstore, 1409H.
- (52) Muqaranat Al-Marwiyyat (Comparing the Narrations), Al-Iahim, Ibrahim Bin Abdullah, 1st ed., Beirut, Arrayyan Foundation, 1433H.
- (53) MaarifatAnwaUloom Al-Hadith (Muqaddimat Ibn As-Salah), (Knowing the Different Types of the Sciences of Hadith (Introduction by Ibn As-Salah)), Abu Amr Bin As-Salah, Uthman Bin Abdur Rahman, Taquiddin, edited by: NooruddinItr, (n.d), Beirut, Dar Al-Fikr Al-Muasir, 1406H.
- (54) Al-Maarifahwa At-Taareekh, (Knowledge and History), Al-Fasawi, Yaqub Bin Sufyan Bin Jawan Al-Farisi, Abu yusuf, edited by: AkramDhiyaa Al-Umari, 2nd ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1401H.
- (55) Manhaj An-Naqd fi Uloom Al-Hadth, (Method of Criticism in Hadith Sciences), Itr, Nooruddin Muhammad Al-halabi, 3rd ed., Damascus, Dar Al-Fikr, 1418H.
- (56) Nuzhah An-Nadhr fi TawdeehNukhbat Al-Fikr fi MustalahAhl Al-Athar, Ibn Harj, Abu Al-Fadhal Ahmed bin Ali bin Muhammad bin Ahmed bin Hajar Al-Asqalani, edited by: Abudllah bin DaifullahAr-Ruhaili, 1st ed., Ar-Riyadh, Safeer Press, 1422H.
- (57) Nathm Al-faraid Lima Tadammanahu Hadith Dhil-YadainMinal-Fawaid, Al-Allaie, Salahuddin Khalil Bin Keekaldi, edited by: Badr Al-Badr, 1st ed., Dammam, Dar Ibn Al-Jawzi, 1416H.
- (58) An-Nukat ala Kitab Ibn As-Salah, Ibn Hajar Al-Asqalani, AbulFadhl Ahmad Bin Ali Bin Muhammad Bin Ahmad, edited by: Rabi Bin Hadi Umair Al-Madkhali, 1st ed., Al-Madinah AL-Munawwarah, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, 1404H.

موانع قبول التعديل^(١)

د. عبدالرحمن محمد عبد مشاقبة^(٢)

المستخلص: تتناول هذه الدراسة مسألة من أهم مسائل الجرح والتعديل وهي الموانع التي تحول دون القبول - في بعض الأحيان - لتعديل الرواة من قبل النقاد. وقد اعنتت هذه الدراسة بجمع هذه الموانع ودراستها وتصنيفها في قسمين: الأول موانع التعديل المتفق عليها بين نقاد الحديث، والثاني موانع التعديل المختلف فيها بينهم وسبب هذا الاختلاف. ويهدف هذا البحث إلى جمع موانع قبول التعديل في مكان واحد وإفرادها بدراسة خاصة فيها ذلك أن هذه الموانع متناثرة في بطون كتب علوم الحديث عامة وكتب الرجال وعلم الجرح والتعديل خاصة، ومن ثم دراستها دراسة علمية جادة وتمحيصها وبيان المتفق عليه منها من المختلف فيه. ويهدف كذلك إلى بيان موضوعية علماء الحديث ونقاده، وتمحيصهم الأقوال وبيان ما يقبل منها، وما يرد، وما تحول الموانع دون قبوله.

الكلمات المفتاحية: التعديل، موانع، المحدثون، التراجم، علم الرجال.

(١) هذا البحث تم دعمه من خلال البرنامج البحثي العام بعمادة البحث العلمي - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية بالرقم (38-139-G.R.P).

(٢) أستاذ السنة وعلومها المساعد في كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد.
البريد الإلكتروني: amashagba@kku.edu.sa



Limitations to Accepting the *Taadeel* of Narrators

Dr. Abdul-Rahman Muhammad Abd Mushaqabah

Abstract: This study deals with one of the most important *jarh and taadeel* issues which is the circumstances when narrators are not accepted by critics.

This study has gathered these circumstances or limitations, studied, and grouped them into two parts: the first are the limitations agreed upon by the scholars of *hadeeth*, and the second part are the limitations differed on by the scholars of *hadeeth* and the reason behind the differences.

The aim of this study is to compile the limitations of accepting the *taadeel* of a narrator in one study as these circumstances are scattered within the books on *hadeeth* sciences in general and especially the books on *jarh and taadeel*, then to study the same in a scientific manner, and prune and present the circumstances that are agree upon and where there is a difference of opinion.

It also aims to exhibit the objectivity of the scholars and critics of *hadeeth*, and to show what is acceptable and what is not from among the sayings, and what are the limitations to accepting a narrator.

Key words: *taadeel*, limitations, scholars of *hadeeth*, dictionary, *ilm-riyal*.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، أما بعد:

فإن مسألة الجرح والتعديل وثبوتها من أهم مسائل علم الحديث الشريف وأدقها، إذ هي الأساس والمنطلق في قبول العلماء للحديث أو رده، وما يترتب على ذلك من آثار وأحكام. ولا يخفى على أحد من أهل العلم بالحديث أن علم الجرح والتعديل يخضع لاعتبارات عدة وشروط محددة حتى يكون الحكم الصادر من علماء الجرح والتعديل ونقاده بحق الرواة دقيقاً ومحددًا لمرتبة ذلك الراوي، وسبب هذا الدقة التي يتبعها نقاد علم الجرح والتعديل في أحكامهم على الرواة وبيان مراتب تعديلهم أو تجرييحهم للوصول إلى درجة الحديث الشريف صحةً وضعفًا

إلا أن هذا الأمر - أعني تعديل الرواة أو تجرييحهم - يبقى اجتهاد بشر، وهم معرضون للخطأ أو النسيان، فلربما عدل الناقد راويًا أو جرحه بناءً على صفات لا علاقة لها بالتعديل أو التجريح، أو ربما صدر هذا التعديل أو التجريح من غير متأهل له، أو في ظرف معين، وهذا قد يؤثر في الحكم على الحديث الشريف - وهو المقصود من هذه العملية - فيصحح الحديث بناء على هذا القول أو يضعف.

لمثل هذه الأمور وغيرها وضع علماء الجرح والتعديل ضوابط لقبول تعديل الرواة أو تجرييحهم، فلم يقبلوا كل تعديل أو تجريح وصلهم، بل دققوا في أقوال علماء الجرح والتعديل وفحصوها ومحصوها فكانت هناك موانع تمنعهم في بعض الأحيان من قبول تعديل بعض الرواة أو تجرييحهم.

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في أنه يعالج هذه المسألة ويسلط الضوء عليها،

وسيتخصص هذا البحث بدراسة موانع قبول التعديل عند المحدثين وجمعها، ذلك أن هذه الموانع ليست مجموعة في كتاب أو منصوص عليها أو حتى مرتبة بل هي متناثرة فنجد بعضها في باب من أبواب الجرح والتعديل، وأخرى في باب آخر من أبواب علوم الحديث، وبعضها نستخلصه من خلال تراجم رجال الحديث وهذا كله تطلب مزيداً من الجهد وقراءة متأنية لقواعد هذا العلم من أجل حصر هذه الموانع ووضعها في هذه الدراسة.

أهداف البحث:

- ١ - جمع موانع قبول التعديل عند نقاد الحديث
- ٢ - دراسة هذه الموانع وتحليلها.
- ٣ - تفصيل القول في هذه الموانع وبيان الموانع المتفق عليها عند المحدثين والموانع المختلف فيها عندهم.
- ٤ - بيان موضوعية نقاد الحديث وتوافقهم على النظر فيما وصلهم من أقوال في الرواة وتمحيصها.

وستحاول هذه الدراسة أن تجيب على الأسئلة التالية:

- ١ - كم عدد هذه الموانع؟
- ٢ - هل الأخذ بهذه الموانع متفق عليه عند جميع نقاد الحديث؟
- ٣ - هل لهذه الموانع وجود تطبيقي عملي عند المحدثين أم أنها موانع نظرية؟

الدراسات السابقة:

من خلال بحثي وإطلاعي وسؤال أهل الاختصاص عن هذا الموضوع لم أفق على دراسة علمية أفردت هذه المسألة بالجمع والدراسة، نعم بعض أجزاء هذه المسألة وأفردتها معلومة، لكن بعضها تجده في كتب علوم الحديث وبعضها الآخر في كتب الرجال أو كتب الجرح والتعديل، فلم تجمع وتنظم وترتب بدراسة مفردة خاصة بها، وهذا ما يميز هذه الدراسة بجمع

المتناثر في بطون الكتب في مكان واحد ليسهل على الدارس والطالب أن يجدها في مكان واحد مع تحليلها ونقدها.

منهج البحث:

اتبع الباحث في دراسته المناهج التالية للوصول إلى نتائج دقيقة وموضوعية:

• المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء كتب الرجال للأئمة المتقدمين وكتب الجرح والتعديل وأصوله والمباحث الخاصة بهما من كتب علوم الحديث أيضاً؛ لجمع موانع التعديل التي يذكرونها، وكذلك قراءة بعض المباحث الأصولية التي تشترك مع المحدثين في هذا الباب، وأكثر كتاب أفاد في هذا الموضوع في جانبه النظري هو كتاب الكفاية في علوم الرواية للخطيب البغدادي، ومن بعده استفاد منه، وقد اعتمد الخطيب في بعض مباحثه على كلام الأصوليين، أما في الجانب التطبيقي وذكر الأمثلة فقد تنوعت المصادر والمراجع في هذا البحث من كتب العلل والسؤالات وكتب الجرح والتعديل وتراجم الرواة.

• المنهج الاستنباطي: وذلك باستخراج الموانع من خلال تراجم الرجال وأقوال نقاد الحديث وجهابذته ودراسة أحوال الرواة الذين نقلت هذه العبارات في تراجمهم، والظروف المحيطة برواياتهم للوصول إلى الضوابط أو القرائن التي كانت حائلاً دون قبول التعديل فيهم.

• المنهج النقدي المعتمد على التحليل وذلك بدراسة هذه الموانع وتصنيفها وبيان مدى وجاهتها وقوتها في ميزان المحدثين، وكذلك بيان الموانع التي اتفقوا على الأخذ بها واعتبارها مانعاً حائلاً دون قبول تعديل من وجدت فيه، وكذلك بيان الموانع التي وقع فيما بينهم اختلاف فيها وفي الأخذ بها وبيان سبب هذا الاختلاف.

وطلباً للاختصار أيضاً وحتى لا يزيد حجم هذا البحث فقد خرجت الأحاديث الواردة في هذا البحث تخريجاً مختصراً يفي بالغرض المقصود منه، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بذلك، وإن لم يكن فيهما فإني أيضاً آثرت عدم التطويل؛ لحصول الفائدة

بالتخريج المختصر، مع الإشارة إلى طرقه الأخرى، ولأن التوسع في تخريج الأحاديث سيزيد في حجم البحث.

خطة البحث:

- اقتضت طبيعة البحث أن يكون في تمهيد، ومطلبين، وخاتمة.
- التمهيد: مفهوم التعديل.
- المطلب الأول: موانع قبول التعديل المتفق عليها عند المحدثين.
- المطلب الثاني: موانع قبول التعديل المختلف فيها.
- الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

التمهيد

مفهوم التعديل

التعديل لغة: على وزن التفعيل: وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، من العدل ضد الجور، وفي أسماء الله ﷻ: العدل، هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، والعدل من الناس: المرضي قوله وحكمه. وقال الباهلي^(١): رجل عدل وعادل: جازت الشهادة. ورجل عدل: رضاً ومقنع في الشهادة.

وهو أيضاً التسوية، وعدل الحكم تعديلاً أقامه، والميزان سواه، وعدل فلاناً زكاه^(٢).

(١) هو أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي الأديب، من أهل البصرة، روى كتب الأصمعي كلها، توفي ٢٣١ هـ، الأعلام، الزركلي، (١/١٠٩).

(٢) ينظر: مادة (عدل) تهذيب اللغة، الأزهري، لسان العرب، ابن منظور، القاموس المحيط، الفيروزآبادي، وتاج العروس، الزبيدي.

التعديل اصطلاحاً: وصفٌ متى التحق بالراوي أو الشاهد اعتبر قولهما وأخذ به، وعُرف أيضاً: وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته^(١).

المطلب الأول

موانع قبول التعديل المتفق عليها عند المحدثين

* المانع الأول: التعديل على الهيئة الظاهرة.

عدّل بعض علماء الجرح والتعديل بعض الرواة بالنظر إلى هيئته ومظهره، وهذا التعديل القائم على المظهر والهيئة لا يقبل باتفاق أهل العلم بالحديث؛ لأن الظاهر لا يكون أبداً مرآة عن الباطن.

ومن أمثلة التعديل على الهيئة الظاهرة ما رواه الخطيب في «الكفاية»^(٢) بسنده عن يعقوب بن سفيان. قال: سمعت إنساناً يقول لأحمد بن يونس: «عبد الله العمري، ضعيف». قال: «إنما يُضعّفه رافضي مبغض لأبائه، ولو رأيت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت أنه ثقة»^(٣)، فاحتج أحمد بن يونس أن عبد الله العمري ثقة بما ليس حجة.

قلت: أحمد بن يونس من أهل الكوفة، وكان أحمد بن حنبل يلقبه بشيخ الإسلام^(٤)، وهو

(١) جامع الأصول، ابن الأثير، (١/١٢٦)، المختصر في علم رجال الأثر، عبد الوهاب عبد اللطيف، (ص ٤٣)، ولقد آثرت الاختصار جداً في هذا التمهيد إذ لا يخلو مؤلف من المؤلفات في الجرح والتعديل من ذكر مفهوم التعديل بشقيه بإسهاب مما لا فائدة من تكراره هنا.

(٢) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، (ص ٩٩).

(٣) المعرفة والتاريخ، الفسوي، (٢/٦٦٥).

(٤) تهذيب الكمال، المزي، (١/٣٧٧).

من تلاميذ عبدالله العمري، ومع ذلك فإن الصفات التي ذكرها: حسن الهيئة وجمال اللحية ووفرتها وخضابها، التي عدّل الراوي لأجلها، يشترك فيها العدل وغيره^(١)، فلا يقبل تعديل اعتمد على هذه الصفات.

وإذا نظرنا في ترجمة العمري هذا نجد أن جمهور نقاد الحديث وعلماء الجرح والتعديل على تضعيفه، فقد قيل لابن حنبل: «كيف حديث عبد الله بن عمر؟ فقال: كان يزيد في الأسانيد، ويخالف، وكان رجلاً صالحاً»^(٢). وسئل عنه أيضاً: فلم يرضه، وقال: لين الحديث^(٣).

وقال علي بن المديني: «ضعيف»، وقال البخاري: «ذاهب الحديث لا أروي عنه شيئاً»^(٤)، وقال أيضاً: «كان يحيى بن سعيد يُضعّفه»^(٥)، وقال يعقوب بن شيبة: «ثقة، صدوق، وفي حديثه اضطراب»، وقال صالح جزرة: «لين، مختلط الحديث»^(٦)، وقال أبو أحمد الحاكم: «ليس بالقوي عندهم»^(٧)، وقال ابن حبان: «كان ممن غلب عليه الصلاح والعبادة حتى غفل عن ضبط الأخبار، وجودة الحفظ للأثار، فرفع المناكير في روايته، فلما فحش خطؤه استحق الترك»^(٨).

فلما شك العلماء بتوثيق أحمد بن يونس له سألوه عن سبب هذا التعديل، فذكر سبباً لا

(١) علم الجرح والتعديل دراسة وتطبيق، عبد الموجود عبد اللطيف، (ص ٣٦).

(٢) الضعفاء الكبير، العقيلي، (٢/ ٢٨٠).

(٣) العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، (١/ ٨٨).

(٤) علل الترمذي الكبير، جمع أبو طالب القاضي، (ص ٣٨٩).

(٥) التاريخ الكبير، البخاري، (٥/ ١٤٥).

(٦) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، (١٠/ ٢٠) وما بعدها.

(٧) تهذيب التهذيب، ابن حجر، (٥/ ٢٨٦).

(٨) المجروحين، ابن حبان، (٧/ ٢)، مع هذا التضعيف فيه نجد أن بعض أهل العلم قد عدله منهم: ابن معين والعجلي وابن عدي.



يصلح له، فلم يقبلوا تعديله.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما وقع للإمام مالك، مع شدة نقله وتحريه، وهو الذي لا يروي إلا عن ثقة^(١)، فقد قيل له في روايته عن عبدالكريم بن أبي المخارق، فقال: «غرني بكثرة جلوسه في المسجد»^(٢)، يعني لما ورد من كونه - أي المسجد - بيت كل تقي^(٣).

(١) ذكر ذلك عنه غير واحد من أهل العلم فقد قال ابن عيينة: «كان مالك لا يبلغ [من] الحديث إلا صحيحاً ولا يحدث إلا عن ثقة»، ترتيب المدارك (١/ ١٥٠).
وقال علي بن المديني: «إن مالكا لم يكن يروي إلا عن ثقة»، (إسعاف المبطل) (ص ٢).
وقال أحمد: «كل من روى عنه مالك فهو ثقة». وقال أيضاً: «لا تبال أن لا تسأل عن رجل روى عنه مالك ولا سيما مدني»، شرح علل الترمذي (١/ ٣٧٧)، (٢/ ٨٧٦).
وقال البخاري: «ما أعرف لمالك بن أنس رجلاً يروي عنه مالك يستحق أن يترك حديثه غير عطاء الخراساني»، العلل الكبرى للترمذي (ص ٢٧١).
وقال ابن معين: «لا تريد أن تسأل عن رجال مالك، كل من حدث عنه ثقة إلا رجلاً أو رجلين». وقال أبو سعيد الأعرابي: «كان يحيى بن معين يوثق الرجل لرواية مالك عنه، سئل عن غير واحد فقال: ثقة روى عنه مالك». إسعاف المبطل (ص ٤).
وينظر: شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، (١/ ٣٧٧).

(٢) لم أجد هذا القول في كتب المتقدمين وأول من أشار إليه هو الحافظ ابن عبد البر وسيأتي، وفي ميزان الاعتدال للذهبي ما يفيد أن مالكا ترك الرواية عنه آخرأ واعتذر لما تبين أمره قائلاً: «غرني بكثرة بكائه في المسجد»، (٢/ ٦٤٦).

(٣) قلت: تفسير كون الإمام مالك قال ذلك بناء على هذا الحديث ذكره السخاوي في «فتحه» (٢/ ٢٨)، ولم أجد هذا التفسير عند غيره، واغترار مالك بجلوس ابن أبي المخارق في المسجد وبكائه فيه لا يقتصر على الحديث المذكور، بل لما يعلمه كل مسلم من فضل المكوث في المسجد، وفيه أحاديث، منها: من السبعة الذين يظلمهم الله في ظله «ورجل قلبه معلق بالمساجد»، =

وعبدالكريم هذا قد أجمع نقاد الحديث على ضعفه، بل على تركه^(١)، قال ابن عبدالبر فيه: «وعبدالكريم هذا ضعيف لا يختلف أهل العلم بالحديث في ضعفه،... وكان حسن السمّت غرّ مالكا منه سمّته ولم يكن من أهل بلده فيعرفه»^(٢).

وما ذكره الإمام مالك رحمه الله من صفات في ابن أبي المخارق يشترك فيها الثقة وغيره، فقد يتصف الراوي بأمر عديدة مثل: كثرة العبادة وملازمة المسجد، والصدق، والصحة في البيع

=ولكن لعل اقتصار السخاوي على الحديث المذكور؛ لأن فيه ما يدل على تعديل من يجلس في المسجد، وهو قوله: (بيت كل تقى) وهذا الحديث من رواية أبي الدرداء رضي الله عنه، أخرجه الطبراني في معجميه الكبير (٢٥٤ / ٦)، والأوسط (٢١٤ / ١)، والقضاعي في مسنده (٧٧ / ١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٨١ / ٤)، ومداره على صالح المري وهو مجمع على ضعفه. انظر ترجمته: التاريخ الكبير (٢٧٣ / ٤)، الكامل لابن عدي (٦٠ / ٤)، المجروحين لابن حبان (١٧٣ / ١)، تهذيب التهذيب لابن حجر (٣٣٤ / ٤)، وله طريق أخرى أخرجه معمر في جامعه (٩٦ / ١١)، ومن طريقه أخرجه أبو نعيم في الحلية (٢١٤ / ١) وفي إسنادها: (عن صاحب لنا)، وللحديث طرق أخرى ضعيفة لا تصح مرفوعة للنبي صلى الله عليه وسلم، قال الدارقطني في العلل بعد أن ذكر الاختلاف فيه (٢٣٠ / ٦): «ورواه حماد بن سلمة ومطعم بن المقدم الصنعاني، عن محمد بن واسع: أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان، ولم يذكر بينهما أحد، والمرسل هو المحفوظ».

(١) فقد ضعفه سفيان بن عيينة وأحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال (٤٠١ / ١)، ويحيى بن معين وقال: «ليس بشيء في الحديث». تاريخ ابن معين رواية الدارمي، (ص: ١٨٦)، وأيوب وغيرهم، وقال أبو داود: «ما روى مالك عن أضعف منه»، وقال الدارقطني: «ولا نعلم مالكا روى عن أحد يترك حديثه غير عبد الكريم بن أبي المخارق أبي أمية البصري». سؤالات الحاكم، الدارقطني (ص: ٢٨٧)، وانظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٥٩ / ٦)، والكامل ابن عدي (٣٧ / ٧)، والمجروحين، ابن حبان (١٤٥ / ٢)، وتهذيب التهذيب، ابن حجر (٣٧٦ / ٦).

(٢) التمهيد، ابن عبدالبر، (٦٥ / ٢٠).

والشراء، والأمانة ورد الودائع، ومع ذلك لا يكون عدلاً ضابطاً في روايته، والتعديل على مثل هذه الأمور لا يقبل لأن هذه الصفات يشترك فيها العدل وغيره.

* المانع الثاني: التعديل المخالف لجرح مفسّر^(١).

نقل الخطيب البغدادي اتفاق أهل العلم على أن الجرح إذا كان مفسراً فهو مقدم على التعديل سواء كان الجارحون أكثر أو أقل، فلا يقبل التعديل إذا عارضه جرح مفسّر، قال الخطيب: «اتفق أهل العلم على أن من جرحه الواحد والاثنان وعدّله مثل عدد من جرحه فإن الجرح به أولى، والعلة في ذلك أن الجارح يخبر عن أمر باطن قد علمه، ويصدق المعدل ويقول له: قد علمت من حاله الظاهرة ما علمتها، وتفردت بعلم لم تعلمه من اختبار أمره»^(٢).

قال السيوطي: «وذلك لأن مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل، ولأنه مصدق للمعدل فيما أخبر به عن ظاهر حاله، إلا أنه يخبر عن أمر باطن خفي عنه»^(٣).

فقول الجارح في الرجل زيادة علم يجب الأخذ بها؛ لأنه بالأخذ بها تصديق لكل من الجارح والمعدل، والأخذ بقول المعدل وحده تكذيب للجرح، والجمع بين القولين أولى من تكذيب أحدهما على أن التكذيب خلاف الظاهر^(٤).

قلت: الأمثلة التي ذكرتها في المانع الأول ينفع إيرادها هنا أيضاً، فأحمد بن يونس عدل عبدالله العمري تعديلاً خالف فيه جرحاً مفسراً من أكثر من إمام.

(١) تجد الكلام على هذه النقطة في كتب المصطلح عند حديثهم عن مسألة تعارض الجرح والتعديل.

(٢) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، (ص ١٠٥).

(٣) تدريب الراوي شرح تقريب النووي، السيوطي، (ص ١٨٦).

(٤) ينظر: علم الجرح والتعديل، دراسة وتطبيق، عبد الموجود عبد اللطيف، (ص ٤٤).

* المانع الثالث: التعديل على الإبهام^(١).

إذا قال الإمام: حدثني الثقة، أو قال: حدثني من لا أتهم من غير أن يسميه، لم يقبل تعديله حتى يسميه؛ لأنه وإن كان ثقة عنده فربما لو سماه، لكان ممن جرحه غيره بجرح قادح، بل إن إضرابه عن تسميته ريبة توقع تردداً في القلب، فلا يقبل إلا تسمية المروي عنه. وهذا ما جرح له الخطيب حيث قال: «... ووصفه إياه بالثقة غير معمول به ولا معتمد عليه في حق السامع لجواز أن يعرف إذا سماه الراوي بخلاف الثقة»^(٢)، وجرح لهذا ابن الصلاح^(٣)، والنووي^(٤)، والسيوطي^(٥) وآخرون.

ويوجد هنا مسألتان:

المسألة الأولى:

إذا قال العدل: كل من رويت عنه فهو ثقة، وإن لم أسمه، أو قال: كل أشياخي ثقات^(٦)،

(١) يقصد بالتعديل على الإبهام وصف الراوي بالعدالة مع إغفال ذكر اسمه في الرواية، وبذكر ذلك يتضح الفرق بين قولنا (التعديل على الإبهام) وبين قولنا (الإبهام في التعديل) فالأولى ما ذكرنا، والثانية تعني التعديل غير المفسر (المجمل) ذكرت هذا لأن بعض المؤلفين وضعوا هذه العناوين مما توقع في الشك والحيرة، فليعلم.

(٢) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، (ص ٣٧٣-٣٧٤).

(٣) مقدمة ابن الصلاح، (ص ١١).

(٤) التقريب، النووي، (ص ٤٩).

(٥) تدريب الراوي، السيوطي، (ص ١٦٩)، وانظر: قواعد التحديث، القاسمي، (ص ١٩٦).

(٦) هذه المسألة قريبة في المقصود منها من المانع السابع الآتي ذكره بعد قليل، إلا أنها تفترق عنه في أن الكلام هنا أن ينص الثقة نفسه بقوله: «كل من رويت عنه ثقة، وإن لم أسمه»، أما في المانع السابع فتعد استنتاجاً من بعض العلماء أن العدل إذا روى عن غيره فيعتبر هذا تعديلاً منه له، وسبب ذكر =

قالوا: هذا تعديل من هذا القائل لهم تضاف إليه غير أننا لا نعمل بتزكيته على ما اختاره المحققون بناءً على ما ذكرناه سابقاً من أنه لو ذكره لربما وجد فيه مطعناً^(١)، وقد أبهم الشافعي عدداً من الرجال وكان بعضهم متفقاً على ضعفه عند أهل الحديث مثل إبراهيم بن أبي يحيى كما سنبين ذلك بعد قليل.

لكن إذا ثبت لنا بطريقة من الطرق معرفة اسم هذا الراوي المبهم^(٢) وتيقنا منه فإن هذا التعديل من الإمام يقبل.

المسألة الثانية:

دواعي الإبهام، يعدّل الراوي شيخه ويبهمه لأسباب عديدة، منها^(٣):

١ - الشك فيمن حدّثه مع يقينه بأن من حدّثه ثقة، قال البيهقي في ذكره أسباب الإبهام عند الإمام الشافعي: «و حين صنّف الشافعي الكتب الجديدة بمصر لم يكن معه أكثر كتبه، كذلك حين صنّف الكتب القديمة بالعراق، لم يكن معه أكثر كتبه، فربما كان يشك فيمن حدّثه، ولا يشك في ثقته، فيقول: أخبرنا الثقة»^(٤).

٢ - صغر سنه، أو أنه كان حياً وقت التحديث عنه، قال الشافعي: «لا تحدّث عن حيٍّ؛ فإن الحي لا يؤمن عليه النسيان»، قال البيهقي معلقاً: «فيحتمل أنه كان يحتاط لنفسه فلا يسمّي من

= هذه المسألة هنا هو تعلقها بمسألة الإبهام في التعديل، ويمكن ذكرها في المانع السابع أيضاً.

- (١) المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، فاروق حمادة، (ص: ١٨٠).
- (٢) كأن يذكر الإمام اسمه مصرحاً به في موضع آخر، أو يبين تلميذ هذا الإمام الملازم له أنه المبهم هو فلان، وغيرها من طرق الكشف عن الإبهام.
- (٣) يُنظر: دراسة الأسانيد، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن محمد العثيم، (ص: ٥٧).
- (٤) مناقب الشافعي، البيهقي، (٢/ ٣١٧).

يحدّث عنه وهو حي؛ لهذا المعنى أو غيره»^(١).

٣ - من أجل أنه ثقة عنده، ولكن تكلم فيه غيره بما لا يوجب جرحه عنده.

٤ - من أجل أنه معروف للسامعين وقت الحديث.

٥ - يقين الراوي بأن من حدثه عن فلان هو ثقة.

* المانع الرابع: تعديل غير المُعدّل والمُجرح.

وهو غير العارف بأسباب التعديل والتجريح وبم يكون الرجل عدلاً؟ وبم يكون مجروحاً، إن كان هو في نفسه ثقة، فلربما جرح بشيء لا يعد سبباً للتجريح كمن جرح شخصاً شاهده يبول قائماً، أو عدلّ بأمر لا يقبل تعديله به.

وقد بين ذلك الخطيب البغدادي أحسن بيان فقال: «ما يعرف به صفة المحدث العدل الذي يلزم قبول خبره على ضربين؛ فضرب منه يشترك في معرفته الخاصة والعامة، وهو الصحة في بيعه وشرائه، وأمانته، ورد الودائع، وإقامة الفرائض، وتجنب المآثم، فهذا ونحوه يشترك الناس في علمه، والضرب الآخر: هو العلم بما يجب كونه عليه من الضبط واليقظ، والمعرفة بأداء الحديث وشرائطه، والتحرز من أن يدخل عليه ما لم يسمعه، ووجوه التحرز في الرواية، ونحو ذلك مما لا يعرفه إلا أهل العلم بهذا الشأن، فلا يجوز الرجوع فيه إلى قول العامة، بل التعويل فيه على مذاهب النقاد للرجال، فمن عدلوه وذكروا أنه يعتمد على ما يرويه جاز حديثه، ومن قالوا فيه خلاف ذلك وجب التوقف عنه»^(٢).

قال ابن حجر: «تقبل التزكية من عارف بأسبابها لا من غير عارف؛ لئلا يزكي بمجرد ما

(١) المصدر نفسه، (٢/٣١٧).

(٢) الكفاية، الخطيب البغدادي، (ص ٩٢).

يظهر له ابتداء من غير ممارسة واختبار»^(١).

فالمعدل والمجرّح يشترط فيه ما يشترط في الراوي مضافاً إليه العلم بأسباب الجرح والتعديل ولذا فإن الحد الأدنى - وهو العدالة - موجود عند الاثنين ولكن الحد الأعلى - وهو العلم بأسباب الجرح والتعديل - غير موجود عند الاثنين، إذ قد يكون راوياً ولكنه لا يعلم شيئاً من أسباب الجرح والتعديل فتقبل روايته ولا يقبل تجريحه وتعديله^(٢).

قلت: فإذا كان تعديل غير العالم بأسباب الجرح والتعديل وإن كان ثقة لا يقبل باتفاق، فمن باب أولى المجرّح أيضاً لا يقبل تعديله ولا تجريحه، فإذا كان هو في نفسه ضعيفاً كيف قوله في غيره من الرجال؟! قال ابن حبان: «من أمحل المحال أن يجرح العدل بكلام المجرّح»^(٣)، وقال ابن حجر: «ينبغي أن لا يقبل الجرح والتعديل إلا من عدل متيقظ»^(٤).

* المانع الخامس: تعديل المتساهلين في شروط التعديل.

قسّم العلماء من تكلم في رواية الحديث إلى عدة أقسام، وذكروا منهم من يتساهل في التعديل، وكان من أهل هذا القسم - أي من المتساهلين في التعديل - ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والعجلي، وسأخصص الكلام في هذا المانع عن ابن حبان لكونه أشهر من نُسب له هذا الوصف.

(١) نزّهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ابن حجر العسقلاني، (ص ١٣٨)، وينظر: الرفع والتكميل، اللكنوي، (ص ٥٢-٥٤).

(٢) علم أصول الجرح والتعديل، أمين أبو لاوي، (ص ٢٧٦).

(٣) الثقات، ابن حبان، (٥/ ٢٣٠).

(٤) نزّهة النظر، ابن حجر، (ص ١٣٨).

وكان ابن حبان وُصف بأنه من المتساهلين في تعديل الرواة بسبب منهجه في توثيق المجاهيل، الذي يقوم على توثيق الراوي المجهول إذا روى عن ثقة وكان الراوي عنه ثقة ولم يَرَوْ منكرًا، وأيضًا بسبب تعديله بعض الرواه الضعفاء وذكره لهم في «ثقاته» دون أن يوثقهم غيره، فالعلماء على عدم قبول تعديل الراوي إذا كان هذا التعديل من إمام متساهل كابن حبان إذا لم يعدله غيره خاصة إن كان غيره قد ضعّفه.

قلت: ليس هنا مكان بحث صحة هذه المسألة من عدمها بالنسبة لابن حبان، وإن كنت لا أراه متساهلاً في التعديل ذلك التساهل الذي يمنع الاستفادة من أحكامه، لكن ذكرت هذا المانع بناء على أقوال أهل العلم أن ابن حبان من المتساهلين في التعديل، وسأذكر مثالاً واحداً تطبيقياً يبين عدم تساهله في توثيق المجاهيل فيما أرى والله أعلم.

ترجم ابن حبان في ثقاته لأيوب الأنصاري، وقال في ترجمته: «يروي عن سعيد بن جبير روى عنه مهدي بن ميمون لا أدري من هو ولا ابن من هو»^(١)، فهذا الراوي لم يعرفه ابن حبان، لكن كون شيخه هو سعيد بن جبير، وهو ثقة ثبت فقيه^(٢)، وكون تلميذه هو مهدي بن ميمون، وهو ثقة أيضاً^(٣)، ذكره ابن حبان في ثقاته مع أنه لا يدري من هو.

هذا المنهج الذي سار عليه ابن حبان في توثيقه للمجاهيل ولأجله وصف بالتساهل^(٤)،

(١) الثقات، ابن حبان، (٦/٦٠).

(٢) التقريب، ابن حجر، (ص ٢٣٤).

(٣) المصدر نفسه، (ص ٥٤٨).

(٤) أما ما ذكر أن منهجه هو قوله بأن رواية العدل عن راوٍ تعد تعديلاً له فليس بصحيح. انظر: الرفع والتكميل، اللكنوي، (ص ٣٣٥ وما بعدها). قلت: ذلك أنه لا يعتد برواية العدل عنه فقط بل يجب أن يكون تلميذه ثقة أيضاً ولم يأت بمتن منكر مع خلو الراوي نفسه من الجرح، فهذه قرائن تنظر كلها معاً وليس واحدة منها فقط.

ولابن أبي حاتم الرازي قولاً قريباً من هذا، حيث سأل والده عن رواية الثقات عن رجل غير ثقة مما يقويه؟ قال إذا كان معروفاً بالضعف لم تقوه روايته عنه وإذا كان مجهولاً نفعه رواية الثقة عنه^(١).

قال ابن حجر متقدماً تساهل ابن حبان فيما ذهب إليه: «وهذا الذي ذهب إليه ابن حبان من أن الرجل إذا انتفت جهالة عينه كان على العدالة إلى أن يتبين جرحه مذهب عجيب، الجمهور على خلافه، وهذا مسلكه في كتاب (الثقات) فإنه يذكر خلقاً ممن نص عليهم أبو حاتم وغيره أنهم مجهولون، وكان عند ابن حبان جهالة العين ترتفع برواية واحد مشهور وهو مذهب شيخه ابن خزيمة، ولكن جهالة حاله باقية عند غيره»^(٢).

وقال السخاوي عند حديثه عن كتاب «الثقات» لابن حبان: «لكنه يدرج فيهم من زالت جهالة عينه، بل من لم يرو عنه إلا واحداً، ولم يظهر فيه جرح كما سلف في الصحيح الزائد على الصحيحين، وفي مجهول العين أيضاً، وذلك غير كاف في التوثيق عند الجمهور، وربما يذكر فيهم من أدخله في الضعفاء؛ إما سهواً أو غير ذلك»^(٣).

واكتفي هنا بذكر مثالين استدلل بها أهل العلم على تساهل ابن حبان:

الأول: أيوب بن سويد: أجمع نقاد الحديث على تضعيفه، منهم: ابن المبارك^(٤)، وأحمد^(٥)

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (٣٦/٢)، ذكره في باب (رواية الثقة عن غير المطعون عليه أنها تقويه، وعن المطعون عليه أنها لا تقويه)، ونرى من خلال هذين النقلين أن شرط ابن حبان أشد وأقوى.

(٢) لسان الميزان، ابن حجر، (١/١٤).

(٣) فتح المغيبي، السخاوي، (٤/٣٤٩).

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (٢/٢٣).

(٥) المصدر نفسه.

وابن معين^(١)، والبخاري^(٢)، والجوزجاني^(٣)، والنسائي^(٤)، وغيرهم^(٥) إلا أن ابن حبان ذكره في الثقات^(٦). قال الذهبي: «العجب من ابن حبان ذكره في الثقات فلم يصنع جيداً»^(٧)، فلم يقبل تعديله وذكره في ثقاته.

الثاني: الحسين بن الحسن الأشقر الكوفي: كذبه جماعة من النقاد منهم: أبو معمر الهذلي^(٨)، وقال البخاري: فيه نظر^(٩)، وقال في موضع آخر: «عنده مناكير»^(١٠)، وقال: أبو زرعة منكر الحديث^(١١)، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي^(١٢)، وكذا قال النسائي^(١٣)، والدارقطني^(١٤)، وقال

- (١) التاريخ، ابن معين (رواية الدارمي)، (ص ٦٨)، وقال: «ليس بشيء».
- (٢) التاريخ الكبير، البخاري، (١ / ٤٧١)، وقال: «يتكلمون فيه».
- (٣) أحوال الرجال، الجوزجاني، (ص ٢٦٦)، وقال: «واهي الحديث».
- (٤) الضعفاء والمتروكون، النسائي، (ص ١٦)، وقال: «ليس بثقة».
- (٥) انظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (٢ / ٢٥٠)، وتاريخ مصر، ابن يونس المصري، (٢ / ٤٣)، وتهذيب الكمال، المزي، (٣ / ٤٧٤).
- (٦) (٨ / ١٢٥).
- (٧) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، (١ / ٢٨٧).
- (٨) الضعفاء والمتروكون، ابن الجوزي، (١ / ٢١١).
- (٩) التاريخ الكبير، البخاري، (٢ / ٣٨٥).
- (١٠) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (٣ / ٢٣٣).
- (١١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (٣ / ٥٠).
- (١٢) المصدر السابق، (٣ / ٤٩).
- (١٣) الضعفاء والمتروكون، النسائي، (ص ٣٣).
- (١٤) الضعفاء والمتروكون، الدارقطني، (٢ / ١٥٠).

الجوزجاني: كان غالباً من الشّتامين للخيرة^(١)، وقال الأزدي: «ضعيف»^(٢)، وقال ابن عدي: «روى حديثاً منكراً والبلاء عندي منه»^(٣)، وذكره العقيلي في الضعفاء^(٤)، وغيرهم كثير^(٥)، ومع ذلك ذكره ابن حبان في الثقات^(٦)، هذه المخالفة من ابن حبان لهؤلاء العلماء لم يقبلوا تعديله لهذا الراوي وذكره له في الثقات، فإذا وثق ابن حبان أو غيره من الأئمة المتساهلين بالتعديل رجلاً نصّ عليهم غيره بالجهالة أو الضعف أو جرّحهم فلا يقبل التعديل فيهم من ابن حبان ومن كان في مثل حاله في التساهل.

* المانع السادس: التعديل المخالف لقول جمهور الأئمة.

إذا عدّل أحد الأئمة راوياً وهو بهذا التعديل خالف أئمة الجرح والتعديل، فإن تعديله لا يقبل، من أجل ذلك لم يقبل العلماء تعديل الإمام الشافعي لرواة بسبب مخالفته لنقاد الحديث في هذا التعديل، من هؤلاء الرواة الذين عدّلهم ولم يقبل الأئمة تعديله لهم: إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، قال العلماء: إذا قال الشافعي: «أخبرني من لا أتهم»، فإن

(١) أحوال الرجال، الجوزجاني، (ص ١٠٧).

(٢) الضعفاء والمتروكون، ابن الجوزي، (١/٢١١).

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (٣/٢٣٣).

(٤) الضعفاء الكبير، العقيلي، (١/٢٤٩).

(٥) انظر: تهذيب الكمال، المزني، (٦/٣٦٦)، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٥/٥٢)، وميزان الاعتدال له، (١/٥٣١)، والكاشف له، (ص ٣٣٢)، وتهذيب التهذيب، ابن حجر، (٢/٣٣٥)، والكشف الحثيث، سبط ابن العجمي، (ص ٩٨).

(٦) الثقات، ابن حبان، (٨/١٨٤).

مراده بهذا القول هو إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى^(١).

وإبراهيم هذا تركه ابن المبارك وكذّبه مالك^(٢)، وابن القطان وابن مهدي وابن معين وأحمد ابن حنبل^(٣) وأبو حاتم، ونهى سفيان بن عيينة عن الرواية عنه، وقال البخاري: «تركه ابن المبارك والناس»، وقال أبو إسحاق السعدي: «... فيه ضروب من البدع، فلا يُشْتَغَلُ بحديثه فإنه غير مقنع ولا حجة»، وقال النسائي: «متروك الحديث»، وذكره الدارقطني في كتابه «الضعفاء والمتروكون»، وكذا ابن شاهين، وقال الذهبي: «أحد العلماء الضعفاء»، وذكر ابن سبط العجمي أنه نُقِلَ عن النسائي أنه قال فيه «وضاع»^(٤).

مع كل هذه الأقوال فيه وإجماع العلماء على تركه وتكذيبه نجد الإمام الشافعي لا يتهمه، ويقول فيه: «لأن يَحْرَّ إبراهيم من بُعد أحب إليه من أن يكذب وكان ثقة في الحديث»^(٥).

(١) ذكر ذلك ابن عدي في الكامل، (١/٣٥٥)، وانظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٨/٤٥٠).

(٢) ونهى عن الرواية عنه.

(٣) وقال أيضاً: «كل بلاء فيه»، و«قد ترك الناس حديثه».

(٤) انظر ترجمته: التاريخ الكبير، البخاري، (١/٣٢٣)، والتاريخ الصغير له، (ص ١٣)، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (٢/١٢٥-١٢٦)، والضعفاء والمتروكون، النسائي، (ص ١١)، والضعفاء والمتروكون، الدارقطني، (ص ٢٥٠)، وتاريخ الضعفاء والكذابين، ابن شاهين، (ص ٤٨)، والمجروحين، ابن حبان، (١/١٠٥)، والكامل، ابن عدي، (١/٣٥٤)، والضعفاء والمتروكون، ابن الجوزي، (١/٥١)، وتهذيب الكمال، المزي، (٢/١٨٥)، وتاريخ الإسلام، الذهبي، (٤/٨٠٥)، والسير له، (٨/٤٥٠)، وميزان الاعتدال له، (١/٥٧)، وتهذيب التهذيب، ابن حجر، (١/١٥٨)، والكشف الحثيث، ابن سبط العجمي، (ص ٤٠).

(٥) الكامل، ابن عدي، (١/٣٥٦)، ذكر بعض أهل العلم أن الشافعي لم يوثقه وإنما لا يتهمه بالكذب، وفرق بين المعنيين، قلت: لكن يعكّر على كلامهم هذا تصريحه هنا حين قال: «وكان ثقة في»

فالشافعي هنا خالف أئمة الجرح والتعديل في تعديله إبراهيم بن أبي يحيى، وعلى هذا فإن تعديله لا يقبل^(١).

* المانع السابع: تعديل من روى عنه العدل.

ذكر الخطيب البغدادي زعم بعض أهل العلم بالحديث أن رواية العدل عن غيره تعد تعديلاً له^(٢)، ويبيّن أن من زعم هذا الزعم احتج بأن العدل لو كان يعلم فيه جرحاً لذكره، وهذا باطل؛ لأنه يجوز أن يكون العدل لا يعرف عدالته، فلا تكون روايته عنه تعديلاً ولا خبراً عن صدقه، بل يروي عنه لأغراض يقصدها.

ودلل الخطيب على كلامه بأنه وجد جماعة من العدول الثقات روى عن قوم أحاديث أمسكوا في بعضها عن ذكر أحوالهم، مع علمهم بأنها غير مرضية، وفي بعضها شهدوا عليهم بالكذب في الرواية.

منهم: الشعبي حيث قال: حدثني الحارث وكان كذاباً^(٣)، وسفيان الثوري حيث قال: حدثنا ثوير بن أبي فاختة، وكان من أركان الكذب^(٤).

=الحديث»، فيتبين أن قصد الشافعي تعديله وليس نفي تهمة الكذب عنه.

(١) اعتذر ابن حبان لتوثيق الشافعي له بأن الشافعي رضي الله عنه كان يجالسه في حديثه ويحفظ عنه حفظ الصبي، المجروحين، ابن حبان (١/١٠٧).

(٢) انظر: الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، (ص ٨٩ وما بعدها)، تدريب الراوي، السيوطي، (ص ١٧١)، أصول الجرح والتعديل، نورالدين عتر، (ص ٦٨)، وعلم أصول الجرح والتعديل، أمين أبو لاوي، (ص ٢٧٦).

(٣) أخرجه البخاري في «التاريخ الأوسط»، (١/٢٨٢).

(٤) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، (ص ٨٩).

ولا يُعترض هنا بأنهم رَوَوْا عنهم وبينوا حالهم، فقد ذكر ابن حجر أنهم رَوَوْا عنهم في مواضع أُخر وسكتوا عنهم، قال: «وقد روى هؤلاء كلهم في مواضع أُخر عن سمي ساكتين عن وصفهم بما وصفوهم به فكيف تكون رواية العدل عن الرجل تعديلاً له»^(١).

قال ابن رجب: «إن رواية ثقة عن رجل لا تدل على توثيقه، فإن كثيراً من الثقات رَوَوْا عن الضعفاء كسفيان الثوري وشعبة وغيرهما وكان شعبة يقول: لو لم أحدثكم إلا عن الثقات لم أحدثكم إلا عن نفر يسير»^(٢)، وقال يحيى القطان: «إن لم أرو إلا عن أرضي ما رويت عن خمسة أو نحو ذلك»^(٣).

قلت: هذا رأي جمهور أهل العلم من المحدثين.

وقال بعضهم: إن رواية العدل تعتبر تعديلاً منه لمن روى عنه، وحجتهم في ذلك: أن الرواية تتضمن التعديل من جهة أن العدل لو عَلِمَ فيمن روى عنه جرحاً لذكره لئلا يكون غاشياً في الدين^(٤).

وهناك قول ثالث فيه تفصيل وهو: إن كان ذلك العدل قد عَلِمَ أنه لا يروي إلا عن ثقة، فروايته توثيق لمن روى عنه، وإلا فلا تعد روايته توثيقاً^(٥).

(١) لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، (١/٢١٠).

(٢) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، (١/٣٧٧)، وقول شعبة كما ذكره الخطيب في الكفاية (ص ٩٠) هو: «لو لم أحدثكم إلا عن ثقة لم أحدثكم عن ثلاثين».

(٣) المصدر نفسه، (١/٣٧٧).

(٤) ينظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، (ص ٩١).

(٥) اختصار علوم الحديث، ابن كثير، (ص ٩٦)، ويبيّن ضعف هذا القول، وقال السخاوي أيضاً: «هذا هو الصحيح عند الأصوليين كالسيف الأمدي وابن الحاجب وغيرهما، بل وذهب إليه جمع من المحدثين وإليه مئيل الشيخين وابن خزيمة في صحاحهم، والحاكم في مستدركه»، فتح المغيث، =

قلت: الأمثلة كثيرة تبين ضعف هذين القولين - الثاني والثالث - وعدم انتهاضهما، ومما يدل على ضعفهما ما مر بنا قبل قليل من أن الإمام مالك، وهو ممن لا يروي إلا عن ثقة، قد روى عن ابن أبي المخارق المتفق على ضعفه، فكيف تكون مجرد رواية العدل عن شخص تعديل له؟

* المانع الثامن: تعديل الصغير.

اتفق جمهور العلماء على أن البلوغ يعد شرطاً من شروط قبول الرواية وتواتروا على ذكره في باب «صفة من تقبل روايته»، فغير البالغ (الصغير) لا تقبل روايته، وعلى هذا الشرط قاس العلماء عدم قبول تعديله للرواة أو جرحه لهم من باب أولى.

وبيّن الخطيب السبب في ذلك، فقال: «لأجل أن الغلام وإن كانت حاله ضبط ما سمع والتعبير عنه على وجهه فإنه غير عارف بأحكام أفعال المكلفين وما به منها يكون العدل عدلاً والفاسق فاسقاً، وإنما يكمل لذلك المكلف، فلم يَجْزُ لأجل ذلك قبول تزكيته؛ ولأنه لا تعبد عليه في تزكية الفاسق وتفسيق العدل فإذا لم يكن لذلك خائفاً من مأثم وعقاب لم يؤمن منه تفسيق العدل وتعديل الفاسق، وليس هذا حال المرأة والعبد فافترق الأمر فيهما»^(١).

* المانع التاسع: ضعف الإسناد إلى الناقد المنقول عنه لفظ التعديل.

إن ضعف الإسناد الموصول إلى الناقد الذي نُقل عنه لفظ التعديل أو عدم صحته، يوجب سقوط نسبة هذا القول إليه، وعدم قبوله أو الاعتماد عليه، ذلك أن نقاد الحديث أخضعوا أقوال العلماء في الجرح والتعديل إلى قواعد علم الحديث قبولاً ورداً، فمتى ما استوفى قول الناقد هذه

=السخاوي، (٢/٤٤-٤٥).

(١) الكفاية، الخطيب، (ص ٩٧)، فتح المغيث، السخاوي، (٢/١٢)، والنكت الوافية، البقاعي،

(١/٥٩٧)، وانظر: أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال، نورالدين عتر، (ص ٧٨).

الشروط اعتمد عليه وقُبل، وإذا اختل شرطٌ منها رُدَّ ذلك القول وكان مانعاً من قبوله.
ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الخطيب البغدادي بسنده عن سليمان بن أحمد قال:
«سمعت عبدالرحمن بن مهدي يقول: ما رأيت شامياً أثبت من فرج بن فضالة»^(١).
قال ابن حجر معلقاً: «لا يغتر أحد بالحكاية المروية في توثيقه عن ابن مهدي فإنها من
رواية سليمان بن أحمد وهو الواسطي وهو كذاب»^(٢).

قلت: هذا تعديل ورد من ابن مهدي في فرج بن فضالة لكن ابن حجر بيّن لنا أن هذا
التعديل ينبغي أن لا يقبل وأن لا يلتفت إليه، ذلك أن الإسناد الذي وصل به هذا القول إلينا لا
يصح؛ لوجود راوٍ كذاب فيه، ويضاف إلى ذلك أن الأقوال في ضعف فرج هذا كثيرة^(٣)، منها قول
البخاري عن ابن مهدي نفسه أنه كان لا يحدث عن فرج بن فضالة، وكان يقول: «حدّث عن
يحيى بن سعيد أحاديث منكرة مقلوبة»^(٤).

وهذه الأقوال في ضعف فرج لا يعارضها تعديل لم يثبت صحة إسناده إلى قائله^(٥).
ومن الأمثلة أيضاً: ما رواه أحمد بن أبي يحيى أبو بكر الأنماطي عن الإمام أحمد بن حنبل
أنه قال في عبدالله بن مسلم بن هُرْمَز صالح الحديث^(٦).

(١) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، (١٤/٣٧٧).

(٢) تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، (٨/٢٦٢).

(٣) ينظر: المصدر نفسه، (٨/٢٦١).

(٤) التاريخ الصغير، البخاري، (٢/١٦٠).

(٥) يُستفاد من هذا المثال أيضاً: أن التعديل المبهم لا يقبل إذا عارضه جرح مفسر، وكذلك يستفاد أنه
إذا تعارض تعديل للراوي مع جرح فيه، فإنه ينظر في ثبوت إسناد القولين المتعارضين فربما لم
يثبت أحدهما فيزال التعارض.

(٦) تهذيب التهذيب، ابن حجر، (٦/٣٠).

وأبو بكر هذا كذبه إبراهيم بن أُرَومة^(١)، وقال فيه ابن عدي: «له غير حديث منكر عن الثقات»، وقال أيضاً: «قد روى تاريخاً في الرجال عن يحيى بن معين وأحمد بن حنبل»^(٢). قلت: فهذا النقل عن ابن حنبل في تعديل عبدالله بن مسلم بن هرمز لا يقبل لكون الإسناد لابن حنبل لا يصح؛ لوجود راوٍ كذاب فيه، لذلك قال ابن حجر معلقاً على نقل الأنماطي عن ابن حنبل: «والذي في الأصل عن أحمد رواية عبدالله بن أحمد عن أبيه»، أي أنها هي المعتمدة وهي الثابتة.

* المانع العاشر: أن يكون سبب التعديل موافقة الراوي للناقد في مذهبه أو كون الراوي شيخ

الناقد.

أشار العلماء لهذا المانع عند ذكرهم للشروط الواجب توافرها في الجرح والمعدل وهو السلامة من التعصب، ولكنهم عند ذكرهم لهذا لا يذكرون إلا جانب الجرح ويغفلون جانب التعديل، فترى أمثلتهم كلها على جرح لا يقبل بسبب التحامل والتعصب، ولا يذكرون الجانب الآخر وهو التعديل الذي لا يقبل بسبب التعصب أو موافقة الناقد في مذهبه أو كونه في حال شيخه ألطف منه فيما كان خلاف ذلك، أو كان هذا الراوي قد أحسن إلى الناقد. وأول من وجدته أشار إلى هذا الجانب هو الحافظ الذهبي في الموقظة إذا قال: «قد يكون نفسُ الإمام فيما وافق مذهبه أو في حال شيخه ألطف منه فيما كان بخلاف ذلك»^(٣)، ولم يذكر مثلاً على ذلك.

(١) الكامل، ابن عدي، (١/٣٢١)، وميزان الاعتدال، الذهبي، (١/١٦٢).

(٢) الكامل، ابن عدي، (١/٣٢٢).

(٣) الموقظة، الذهبي، (ص ٨٤).

ولم يتيسر لي الوقوف على مثال في ذلك مع طول البحث، والأمثلة على عكس ذلك كثيرة، أي تجريح الراوي لأنه مخالف للناقد في مذهبه أو لكونه قريباً له. لكنني وقفت على بعض الأمثلة مما تفيد في توضيح هذه النقطة وتدل عليها دلالة واضحة. من ذلك ما ذكره الفسوي في تاريخه: «قيل له - أي لأحمد بن حنبل -: سفيان الثوري كان أحفظ أو ابن عيينة؟ فقال: كان الثوري أحفظ وأقل الناس غلطاً، وأما ابن عيينة فكان حافظاً إلا أنه كان إذا صار في حديث الكوفيين كان له غلط كثير، وقد غلط في حديث الحجازيين في أشياء. قيل له: فإن فلاناً يزعم أن سفيان بن عيينة كان أحفظهما. فضحك ثم قال: فلان حسن الرأي في ابن عيينة فمن ثم!»^(١).

فبيّن الإمام أحمد أن سبب تقديم سفيان بن عيينة عند ذلك الرجل من أجل أنه حسن الرأي فيه لذلك قدّمه، لا لمعرفة علمية فيه أو لمستند علمي في قوله. ومثال آخر: قال أبو زرعة: قال عبدالرحمن بن مهدي لأحمد بن حنبل: بين إسحاق بن أبي اسرائيل، ومحمد بن جابر قرابة؟ قال أحمد: لا. فقال عبدالرحمن: لأني إذا ذكرته تغيّر وجهه، فقال: إنه رحل إليه. حدثنا جعفر بن محمد بن نوح، قال: سمعت محمد بن عيسى بن الطباع يقول: قال لي أخي، يعني إسحاق بن عيسى، ذكرت ذات يوم محمد بن جابر بحديث شريك عن أبي إسحاق قال: فرأيت قد ألحقه بين سطرين كتاب طري^(٢). فتبيّن بذلك أن سبب تغير وجه إسحاق بن أبي اسرائيل هو عدم رغبته سماع ما يسوؤه في شيخه محمد بن جابر من أجل أنه قد رحل إليه، والله تعالى أعلم. ومثال ثالث ربما يكون من أظهر الأمثلة في الدلالة على هذه المسألة:

(١) المعرفة والتاريخ، الفسوي، (٢/ ١٦٣-١٦٤).

(٢) سؤالات البرذعي، لأبي زرعة، (٢/ ٤٧٤-٤٧٥)، أي: أنه أضاف الترجمة وأدخلها في الكتاب.

ترجم الذهبي في «السير»^(١) لأبي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي، وقال فيه: الشيخ، العالم، العابد، شيخ الشيعة... له فضل وجلالة، فيا ليته ثقة،... وله أحاديث يرويها في المثالب^(٢).

وقال عباس: سمعت ابن معين يوثق أبا الصلت،... قلت (أي الذهبي): جُبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وكان هذا باراً بيحيى، ونحن نسمع من يحيى دائماً، ونحتج بقوله في الرجال، ما لم يتبرهن لنا وهن رجل انفرد بتقويته، أو قوة من وهاه.

المطلب الثاني

موانع قبول التعديل المختلف فيها عند المحدثين

* المانع الأول: التعديل لكل من يحمل علم الحديث الشريف.

قال ابن عبد البر: «كل حامل علم معروف العناية به، فهو عدل محمول في أمره أبداً على العدالة حتى يتبين جرحه في حاله أو في كثرة غلطه»^(٣).

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١١/٤٤٦-٤٤٧)، ينظر الأقوال في أبي الصلت هذا: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (٦/٤٨)، تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، (١١/٤٦)، تهذيب التهذيب، ابن حجر، (٦/٣١٩)، ومما قيل فيه: أن أبا زرعة ضرب على حديث أبي الصلت، وقال أبو حاتم: لم يكن عندي بصدوق، وقال النسائي وغيره: ليس بثقة، وقال الدارقطني: قيل عنه: إنه قال: كلب للعلوية خير من جميع بني أمية.

(٢) يقصد مثالب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

(٣) التمهيد، ابن عبد البر، (١/٢٨)، وانظر: علم الجرح والتعديل قواعده وأئتمته، عبد المهدي بن عبد الهادي، (ص ٢٢ وما بعدها).

واستدل لذلك بقول رسول الله ﷺ: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)^(١).

ومعنى كلام ابن عبد البر: أن كل من اشتهر بين الحفاظ بأنه من أصحاب الحديث وأنه معروف العناية بهذا الشأن فهو مقبول الحديث إلى أن يظهر فيه جرح، وقال بقوله: إسماعيل بن إسحاق القاضي وابن سيد الناس والذهبي وغيرهم.

ويستأنس لهذا الرأي بما ذكره الخطيب في «الكفاية» عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر: «لا يؤخذ العلم إلا عمّن شهد له بالطلب»، قال أبو زرعة معلقاً: سمعت أبا مسهر يقول: «إلا جليس العالم، فإن ذلك طلبه»، قال الخطيب: «أراد أبو مسهر بهذا القول أن من عُرفت مجالسته للعلماء وأخذ عنهم أغنى ظهور ذلك من أمره أن يُسأل عن حاله»^(٢).

ونقل السخاوي من وافق ابن عبد البر فيما ذهب إليه، فقال: ونحوه قول ابن المواق^(٣) من

(١) الحديث مروى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم، منهم: علي بن أبي طالب وابن عمر وأبي هريرة وعبد الله ابن عمرو وجابر بن سمرة وأبي أمامة، وكلها ضعيفة لا يصح منها شيء، وقد حكى ابن عبد البر نفسه عن طرق هذا الحديث أنها مضطربة غير مستقيمة، قال العراقي في التقييد والإيضاح: «أشهر طرق الحديث رواية معان بن رفاعة السلامي عن إبراهيم بن عبد الرحمن عن النبي ﷺ هكذا رواه ابن أبي حاتم في مقدمة الجرح والتعديل وابن عدي في مقدمة الكامل والعقيلي في تاريخ الضعفاء في ترجمة معان بن رفاعة وقال إنه لا يعرف إلا به... وقد روي هذا الحديث متصلاً من رواية جماعة من الصحابة رضي الله عنهم،... وكلها ضعيفة لا يثبت منها شيء وليس فيها شيء يقوى المرسل المذكور» والله أعلم.

(٢) الكفاية، الخطيب، (ص ٨٧).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن أبي يحيى بكر بن خلف ابن المواق المراكشي، القرطبي، المالكي، له عدة مصنفات، منها «بغية النقاد»، «شيوخ الدارقطني»، «شرح مقدمة مسلم»، ولي قضاء بلنسية، =

المتأخرين: «أهل العلم محمولون على العدالة، حتى يظهر منهم خلاف ذلك»^(١)، وقال ابن الجزري^(٢): «إن ما ذهب إليه ابن عبد البر هو الصواب وإن رده بعضهم»، وسبقه المزي فقال: «هو في زماننا مرضي، بل ربما يتعين»، ونحوه قول ابن سيد الناس: «لست أراه إلا مرضياً»، وكذا قال الذهبي: «إنه حق، قال: ولا يدخل في ذلك المستور؛ فإنه غير مشهور بالعناية بالعلم، فكل من اشتهر بين الحفاظ بأنه من أصحاب الحديث، وأنه معروف بالعناية بهذا الشأن، ثم كشفوا عن أخباره فما وجدوا فيه تلييناً، ولا اتفق لهم علم بأن أحداً وثقه، فهذا الذي عناه الحافظ، وأنه يكون مقبول الحديث إلى أن يلوح فيه جرح»^(٣).

وقد خالف هذا الرأي غير واحد من العلماء منهم:

- ابن الصلاح حيث قال: «وفيما قاله - أي ابن عبد البر - اتساع غير مرضي»^(٤)، قال

= (ت ٦٤٢ هـ)، تنظر ترجمته: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، (٥/١٥٢).

(١) التقييد والإيضاح، العراقي، (ص ١٣٩)، نقلاً عن كتاب «بغية النقاد» لابن المواق، ونقل عنه السخاوي في فتح المغيث (٢/١٨)، وقد حُقق قطعة من كتاب «بغية النقاد»، وهذا النص غير موجود فيها.

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير، شمس الدين، العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي، الشهير بابن الجزري: شيخ الإقراء في زمانه. من حفاظ الحديث، ولد ونشأ في دمشق، وابتنى فيها مدرسة سماها (دار القرآن) ورحل إلى مصر مراراً له الكثير من المصنفات في القراءات والتفسير والحديث وغيرها. (ت ٨٣٣ هـ)، الأعلام، الزركلي، (٧/٤٥).

(٣) فتح المغيث، السخاوي (٢/١٨-٢٠)، وفيه نقولات أخرى مهمة، وانظر: الموقظة، الذهبي، (ص ٨٠).

(٤) مقدمة ابن الصلاح، (ص ١٠٦).

الدكتور نورالدين عتر: «وكان ابن الصلاح لاحظ في ذلك إلى الشَّبه بالمستور وهو غير حجة»^(١).
 - النووي حيث قال: «وتوسع ابن عبد البر فيه..... وقوله هذا غير مرضي»^(٢).
 - قال السخاوي: «وعلى كل حال من صلاحيته للحجة أو ضعفه، فإنما يصح الاستدلال به أن لو كان خيراً، لا يصح حمله على الخبر لوجود من يحمل العلم وهو غير عدل وغير ثقة، فلم يبق له محمل إلا على الأمر ومعناه أنه أمر للثقات بحمل العلم لأن العلم إنما يقبل عنهم. والدليل على ذلك أن في بعض طرقه عند أبي حاتم: «ليحمل هذا العلم» بلام للأمر»^(٣).
 والذي أميل إليه هو الرأي الموافق لابن عبد البر خاصة بعدما بينوا قصده عليه السلام من عبارته.

* المانع الثاني: تعديل المرأة.

اختلف العلماء في قبول التعديل الصادر من المرأة إلى وجهين:

١ - أكثر العلماء من أهل المدينة وغيرهم على أنه لا يقبل في التعديل النساء، لا في الرواية ولا في الشهادة، وقد ذكر الخطيب البغدادي ذلك عنهم نقلاً عن أبي بكر الباقلاني^(٤)، ومع نقل

(١) أصول الجرح والتعديل، نورالدين عتر، (ص ٦٧)، وكان الذهبي في كلامه المتقدم قبل قليل يرد على ابن الصلاح فيما ذهب إليه.

(٢) التقريب والتيسير، النووي، (ص ٤٩)، وانظر: تدريب الراوي، السيوطي، (ص ١٦٥).

(٣) فتح المغيث، السخاوي، (١٧/٢).

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة، كان ثقة عارفاً بالكلام صنف الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية، ذكره القاضي عياض في طبقات الفقهاء المالكية، قال: وهو الملقب بسيف السنة ولسان الأمة المتكلم على لسان أهل الحديث (ت ٤٠٣هـ). تنظر ترجمته: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (٣/٣٦٤)، الوافي بالوفيات، الصفدي (٣/١٤٧).

الباقلاني ذلك عنهم إلا أنه لا يوافقهم فيما ذهبوا إليه، بل ذهب إلى القول بقبول تعديل المرأة مطلقاً في الرواية^(١).

قال الطحاوي في كتابه «اختلاف العلماء»: «قال مالك: لا يجوز تعديل النساء بوجه لا في مال ولا غيره. وقال الشافعي: لا تعدل النساء ولا يجرحن ولا يشهد على شهادتهن إلا الرجال...، ومن لم يجز تزكية النساء فإنما ذهب إلى ذلك، والله أعلم، لنقصان النساء عن معرفة وجوه التزكية؛ لأن من شرط مالك والشافعي في التزكية أن يقول: أراه عدلاً رضى أو عدلاً عليّ وليّ، ولأن هذا لا يعلم إلا بالاختبار لأحوال الرجال وطول المباشرة في المعاملة وغيرها، والنساء لا يمكنهن تعرف أحوال الرجال من هذه الوجوه»^(٢).

٢ - ذهب الخطيب في الكفاية والفخر الرازي^(٣) وغيرهما إلى قبول تزكيتهما مطلقاً، وقال الخطيب أن الأصل في هذا هو سؤال النبي ﷺ بريدة في قصة الإفك عن عائشة أم المؤمنين وجوابها له^(٤).

- (١) الكفاية، الخطيب البغدادي، (ص ٩٨ وما بعدها)، والتقييد والإيضاح، زين الدين العراقي، (ص ١٤٣)، شرح نخبة الفكر، القاري، (ص ٧٣١).
- (٢) مختصر اختلاف العلماء، الجصاص، (ص ١٧٧)، وهو مختصر لكتاب الطحاوي المفقود، انظر أيضاً: شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (٨ / ٣٨).
- (٣) هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الملقب بفخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، فريد عصره ونسيج وحده (ت ٦٠٦هـ). تنظر ترجمته (طبقات الشافعية الكبرى، السبكي (٨ / ٨١)، ووفيات الأعيان، ابن خلكان (٤ / ٢٥١).
- (٤) الكفاية، الخطيب البغدادي، (ص ٩٨)، والتقييد والإيضاح، زين الدين العراقي، (ص ١٤٣ - ١٤٤)، وتدريب الراوي، السيوطي، (ص ١٧٤)، وعلم الجرح والتعديل قواعده وأئتمته، عبدالمهدي بن عبدالهادي، (ص ٢٠).

وقد وافق الخطيب على هذا الرأي جمهور المحدثين، واستدلوا لذلك بقصة حادثة الإفك التي أخرجها البخاري في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها^(١)، وسأكتفي بنقل مواضع منه رغبة بالاختصار ومكتفياً بموضع الشاهد منه، حسب ما يظهر لي، جاء في الحديث قول علي بن أبي طالب لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله، لم يضيّق الله عليك، والنساء سواها كثير، وسل الجارية تصدقك، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بريرة، فقال: (يا بريرة هل رأيت فيها شيئاً يريبك؟)، فقالت بريرة: لا والذي بعثك بالحق.

وجاء في الحديث أيضاً: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل زينب بنت جحش عن أمري، فقال: (يا زينب، ما علمت ما رأيت)، فقالت: يا رسول الله، أحمي سمعي وبصري، والله ما علمت عليها إلا خيراً، قالت: وهي التي كانت تساميني، فعصمها الله بالورع.

قلت: هذان الموضعان فيهما الشاهد على قبول تعديل النساء، وأول عبارة تستوقفنا في ذلك قول علي بن أبي طالب لرسول الله صلى الله عليه وسلم: (سل الجارية تصدقك)، وفيها إشارة إلى أن بريرة أهل لسماع شهادتها وقولها في عائشة، ثم اختيرت بريرة لسؤالها كونها أعرف الناس بعائشة رضي الله عنها لملازمتها إياها، ويظهر لنا في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبريرة: (يا بريرة هل رأيت فيها شيئاً يريبك؟)، فقالت بريرة: لا والذي بعثك بالحق. أنها مطالبة بالإفصاح والإخبار عن أمر غير معروف للآخرين، وبهذا اجتمع في بريرة صفة العدالة بقول علي رضي الله عنه: (سل الجارية تصدقك)، وصفة المعرفة كونها الملازمة لعائشة رضي الله عنها، لذلك كان قولها معتبراً ومعتداً به.

ثم أيضاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش رضي الله عنها عن أمر عائشة رضي الله عنها، فقالت: (والله ما علمت عليها إلا خيراً).

ففي سؤال النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وزينب عن عائشة رضي الله عنها، ثم أخذه بقولهما واعتماده عليه دليل

(١) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب تعديل النساء بعضهم بعضاً، حديث رقم (٢٦٦١).

على جواز تعديل النساء.

قال ابن حجر: «الغرض منه هنا - أي من إيراد الحديث في باب تعديل النساء - سؤاله ﷺ بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها واعتماد النبي ﷺ على قولها حتى خطب فاستعذر من عبدالله بن أبي وكذلك سؤاله زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها أيضاً»^(١). ثم ذكر ابن حجر أن في الترجمة إشارة إلى قبول تعديل النساء بعضهم ببعض، إلا أنه بين أن الجمهور على جواز قبول تعديل النساء مع الرجال، وهذا الرأي هو الراجح والله تعالى أعلم.

* المانع الثالث: تعديل العبد.

اختلف في تعديل العبد أيضاً إلى قولين:

الأول: ذهب الخطيب البغدادي والرازي والباقلاني إلى أن الجرح والتعديل يثبت بقول العبد^(٢)، وذلك لأنه خبر، وخبر العبد مقبول بإجماع^(٣). قال القاضي الباقلاني في معرض حديثه عن قبول تعديل المرأة والعبد: «ولا شيء يمنع من ذلك، من إجماع أو غيره، ولو حصل على منعه توقيف أو إجماع لمنعناه وتركنا له القياس،...، والذي يدل على ما قلناه أن أقصى حالات العدل وتعديله أن يكون بمثابة المخبر والخبر والشاهد والشهادة،...، ويجب أيضاً قبول تزكية العبد للمخبر دون الشاهد؛ لأن خبر {العبد}^(٤)»

- (١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، (٥/٢٧٣)، قلت: لم أظفر مع طول البحث على قول لإحدى النساء في الجرح والتعديل.
- (٢) الكفاية، الخطيب البغدادي، (ص ٩٧).
- (٣) المصدر نفسه، (ص ٩٣ وما بعدها)، وزاد في ذلك الموضوع أن جماعة من السلف أجازوا شهادة العبد العدل.
- (٤) في المطبوع (العدل) وهو تصحيف

مقبول وشهادته مردودة، والذي يوجب القياس وجوب قبول تزكية كل عدل ذكر وأنثى، حر وعبد، لشاهد ومخبر، حتى تكون تزكيته مطابقة للظاهر من حاله، والرجوع إلى قوله وانتفاء التهمة والظنة عنه، إلا أن يرد توقيف أو إجماع، أو ما يقوم مقام ذلك على تحريم العمل بتزكية بعض العدول المرضيين، فيصار إلى ذلك، ويترك القياس لأجله^(١).

قال الإمام النووي: يقبل تعديل العبد والمرأة العارفين^(٢)، وبين السيوطي سبب القبول بقوله: «لقبول خبرهما»^(٣).

وقال ابن جماعة: «ويقبل تعديل العبد والمرأة إذا كانا عارفين به»^(٤).

قال اللكنوي: «تقبل تزكية كل عدل وجرحه ذكراً كان أو أنثى، حرّاً كان أو عبداً، صرح به العراقي في شرح ألفيته»^(٥).

الثاني: ذهب أكثر الفقهاء من أهل المدينة إلى أن الجرح والتعديل لا يثبتان بقول العبد والمرأة^(٦).

(١) الكفاية، الخطيب البغدادي، (ص ٩٧ وما بعدها)، ولم أجد هذا النقل في كتب الباقلاني المطبوعة، وكل من يستشهد بكلامه، يوثقه من الخطيب البغدادي.

(٢) التقريب، النووي، (ص ٥٠).

(٣) تدريب الراوي، السيوطي، (١/ ٣٧٩).

(٤) المنهل الروي، ابن جماعة، (ص ٦٣)، وينظر: الخلاصة في معرفة الحديث، شرف الدين الطيبي، (ص ١٠٠)، وشرح التبصرة والتذكرة، العراقي، (١/ ٣٢٩)، والتقييد والإيضاح، (ص ١٤٤)، وعلم الجرح والتعديل، قواعده وأئتمته، عبدالمهدي عبدالهادي، (ص ٢٠).

(٥) الرفع والتكميل، اللكنوي، (ص ٥٣)، وانظر: تعليقات المحقق عبدالفتاح أبي غدة.

(٦) ويراجع في هذا الرأي ما تقدم ذكره في مسألة قبول تعديل المرأة، فراراً من التكرار والإعادة، إذ العلماء قد جمعوا بين العبد والمرأة عند كلامهم عن قبول تعديلهما.

قلت: الراجح قول جمهور المحدثين وعملهم في قبول تعديل العبد^(١).

* المانع الرابع: التعديل من شخص واحد.

نقل الخطيب في الكفاية أقوال العلماء في العدد المقبول في التعديل فذكر^(٢):

- ١ - قول بعض الفقهاء أنه لا يجوز أن يقبل في تعديل المحدث والشاهد أقل من اثنين وردوا ذلك إلى الشهادة في حقوق الأدميين وأنها لا تثبت بأقل من اثنين.
- ٢ - وقول قوم من أهل العلم أنه يكفي في تعديل المحدث والشاهد تزكية الواحد إذا كان المزكي بصفة من يجب قبول تزكيته.
- ٣ - وقول كثير من أهل العلم أنه يكفي في تعديل المحدث المزكي الواحد، ولا يكفي في تعديل الشاهد على الحقوق إلا اثنان^(٣).

ثم ذكر الخطيب رأيه فقال: «والذي نستحبه أن يكون من يزكي المحدث اثنين للاحتياط فإن اقتصر على تزكية واحد أجزاء، يدل على ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل في تزكية سُنَيْن أبي جميلة قول عريفه وهو واحد...، ويدل على ذلك أيضا أنه قد ثبت وجوب العمل بخبر الواحد، فوجب لذلك أن يقبل في تعديله واحد».

وقصة سُنَيْن «أنه وجد منبوزاً في زمان عمر بن الخطاب، قال: فجئت به إلى عمر بن الخطاب، فقال: «ما حملك على أخذ هذه التَّسَمَة؟» فقال: وجدتها ضائعة فأخذتها، فقال له

(١) الكفاية، الخطيب، (ص ١٦)، وانظر: شرح موقظة الذهبي، لأبي المنذر محمود المنيأوي، (ص ٤٦)، علم أصول الجرح والتعديل، أمين أبو لاوي، (ص ٢٧٤).

(٢) الخطيب، الكفاية، (ص ٩٦).

(٣) ينظر في هذه الأقوال: المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، (ص ٢٧١)، المحصول، الرازي، (٤/٤٠٩)، تشنيف المسامع، الزركشي، (٢/١٠٣٠)، وغيرها من كتب أصول الفقه.

عريفه: يا أمير المؤمنين إنه رجل صالح، فقال له عمر: أكذاك؟ قال: نعم...»^(١).
وهذه القصة أخرجها البخاري في صحيحه معلقة في كتاب الشهادات، باب إذا زكى رجل رجلاً كفاه، ويدل تبويب البخاري عليها على أنه رأي في هذه المسألة.
قال السيوطي: «والصحيح أن الجرح والتعديل يثبتان بواحد لأن العدد لم يشترط في قبول الخبر، فلم يشترط في جرح راويه وتعديله، ولأن التزكية بمنزلة الحكم وهو أيضاً لا يشترط فيه العدد»^(٢).

- (١) موطأ الإمام مالك، كتاب الأفضية، باب القضاء في المنبوذ، (٤/١٠٦٨)، حديث رقم (٢٧٣٣).
- (٢) تدريب الراوي، السيوطي، (١/٣٦٣)، وانظر: علم الجرح والتعديل دراسة وتطبيق، عبدالموجود عبد اللطيف، (ص ٢٨-٢٩).

الخاتمة

- الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد:
- تم بتوفيق الله تعالى هذا البحث وقد توصلت من خلاله إلى جملة من النتائج والتوصيات، وهي على النحو التالي:
- ١ - كثرة الموانع التي تحول دون قبول قول ناقد من النقاد في الرواة وتعدددها، وهذا يدل على صعوبة هذه المهمة ودقتها وأنه لا يقوم بها إلا من يملك أدواتها وشروطها.
 - ٢ - لم تمنع هيبة العلماء الكبار أمثال مالك بن أنس والشافعي وابن معين من الرد عليهم وعدم قبول تعديلهم لبعض الرواة.
 - ٣ - عدم التسليم بقول عالم من العلماء في راو من الرواة، دون جمع كافة الأقوال فيه، سواء أكان هذا القول في تعديل الراوي أم تجريجه.
 - ٤ - عدم وجود نساء متخصصات بجرح الرواة وتعديلهم وسبب هذا طبيعة مهمة الجراح والمعدل التي تتطلب المخالطة والمعاملة والملازمة، ولا يمكن للنساء التعرف على ذلك.

أما التوصيات:

- ١ - ضرورة استيعاب جميع الأقوال التي تذكر في الراوي عند دراسة حاله، وعدم إهمال شيء منها، وكذلك الأحوال التي قيلت فيها هذه الأقوال للوصول إلى قول دقيق فيه، خاصة إذا تعارض في الراوي جرح وتعديل.
- ٢ - ضرورة معرفة مراتب نقاد الحديث من حيث التشدد والتساهل، ومن حيث الكلام في الرواة كثرة وقلة، فهي تساعد في بيان ما يقبل من الأقوال في الراوي وما يرد.

موانع قبول التعديل

٣ - العناية بمثل هذه الدراسات التي تظهر منهج المحدثين ودقتهم في الكلام على الرجال.

هذا والله تعالى أعلم.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) إسعاف المبطل برجال الموطن، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، (د. ط)، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، (د. ت).
- (٢) أحوال الرجال، الجوزجاني، أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب، تحقيق: عبدالعليم البستوي، (د. ط)، باكستان، دار حديث أكاديمي، (د. ت).
- (٣) اختصار علوم الحديث، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢، بيروت، دار الكتب العملية، (د. ت).
- (٤) أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال، نورالدين عتر، ط٣، دمشق، دار اليمامة، ١٤٢٢ هـ.
- (٥) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي، ط١٥، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
- (٦) تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني، (د. ط)، (د. م)، دار الهداية، (د. ت).
- (٧) تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين، ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، تحقيق: عبدالرحيم محمد أحمد القشقري، ط١، (د. م)، (د. ن)، ١٤٠٩ هـ.
- (٨) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ابن قايماز، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٣ هـ.
- (٩) التاريخ الأوسط، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، حلب، دار الوعي، ١٣٩٧ هـ.
- (١٠) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢ هـ.

موانع قبول التعديل

- (١١) التاريخ الصغير، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٧هـ.
- (١٢) التاريخ الكبير، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، (د. ط)، حيدر أباد، دائرة المعارف العثمانية، (د. ت).
- (١٣) تاريخ ابن معين (رواية الدارمي)، ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون البغدادي، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، (د. ط)، دمشق، دار المأمون للتراث، (د. ت).
- (١٤) تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، شرحه وعلق عليه صلاح بن محمد بن عويضة، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
- (١٥) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، ط ١، المغرب، مطبعة فضالة، ١٩٦٥م.
- (١٦) تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق: سيد عبدالعزيز، ط ١، مصر، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ١٤١٨هـ.
- (١٧) تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاتي، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، تحقيق: محمد عوامة، ط ١، سوريا، دار الرشيد، ١٤٠٦هـ.
- (١٨) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.
- (١٩) التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط ١، السعودية، المكتبة السلفية، ١٣٨٩هـ.
- (٢٠) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، ط ١، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.

- (٢١) تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، ط١، الهند، ١٣٢٦هـ.
- (٢٢) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ.
- (٢٣) تهذيب اللغة، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- (٢٤) الثقات، ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق: دائرة المعارف العثمانية، ط١، الهند، مطبعة دائرة المعارف، ١٩٧٣م.
- (٢٥) جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط١، (د. م)، ١٣٨٩هـ.
- (٢٦) الجامع الصحيح، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، السعودية، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- (٢٧) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، ط١، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، وبيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ.
- (٢٨) الخلاصة في معرفة الحديث، الطيبي، شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله، تحقيق: أبو عاصم الشوامي الأثري، ط١، (د. م)، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع - الرواد للإعلام والنشر، ١٤٣٠هـ.
- (٢٩) دراسة الأسانيد، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن محمد العثيمين ورفيقه، ط١، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٩م.
- (٣٠) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، ط١، تونس، دار الغرب الإسلامي، ٢٠١٢م.

موانع قبول التعديل

- (٣١) الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، اللكنوي، أبو الحسنات محمد بن عبدالحى، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط١، (د. م)، مكتبة ابن تيمية، (د. ت).
- (٣٢) سؤالات البرذعي لأبي زرعة، أبو زرعة الرازي، عبيدالله بن عبدالكريم، تحقيق: سعدي الهاشمي، ط١، السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٢هـ.
- (٣٣) سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ.
- (٣٤) سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.
- (٣٥) شرح التبصرة والتذكرة، العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق: عبداللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ.
- (٣٦) شرح صحيح البخاري، ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط٢، السعودية، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ.
- (٣٧) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق: همام عبدالرحيم سعيد، ط١، الأردن، مكتبة المنار، ١٩٨٧م.
- (٣٨) شرح الموقظة الذهبي، المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، ط١، مصر، المكتبة الشاملة، ١٤٣٢هـ.
- (٣٩) شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، القاري، أبو الحسن نور الدين علي بن (سلطان) محمد، الملا الهروي القاري، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم (د. ط)، بيروت، دار الأرقم، (د. ت).
- (٤٠) شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، تحقيق: عبدالعلي عبدالحميد، ط١، السعودية، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ.
- (٤١) الضعفاء الكبير، العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، بيروت، المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ.

- (٤٢) الضعفاء والمتروكون، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، تحقيق: عبدالله القاضي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.
- (٤٣) الضعفاء والمتروكون، الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، تحقيق: عبد الرحيم محمد القشقرى، (د. ط)، السعودية، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (د. ت).
- (٤٤) الضعفاء والمتروكون، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، سوريا، دار الوعي، ١٣٩٦هـ.
- (٤٥) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبدالفتاح الحلو، ط ٢، مصر، دار هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ.
- (٤٦) علم أصول الجرح والتعديل، أمين أبو لاوي، ط ١، السعودية، دار ابن عفان، ١٩٩٧م.
- (٤٧) علم الجرح والتعديل دراسة وتطبيق، عبد الموجود محمد عبد اللطيف، ط ١، الكويت، الدار السلفية، ١٩٨٨م.
- (٤٨) علم الجرح والتعديل قواعده وأئمنه، عبد المهدي بن عبد القادر بن عبد الهادي، (د. ط)، (د. م)، (د. ن)، (د. ت).
- (٤٩) علل الترمذي الكبير، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة، ترتيب أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي وآخرون، ط ١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ.
- (٥٠) العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله عباس، ط ١، الهند، الدار السلفية، ١٤٠٨هـ.
- (٥١) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي، ط ١، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ.
- (٥٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، تصحيح محب الدين الخطيب، (د. ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- (٥٣) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أبي بكر، تحقيق: علي حسين علي، ط ١، مصر، مكتبة السنة، ١٤٢٤هـ.

- (٥٤) القاموس المحيط، الفيروزأبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، أشرف على التحقيق: محمد نعيم العرقشوسي، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ.
- (٥٥) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد ابن قاسم الحلاق، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.
- (٥٦) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: محمد عوامة، ط ١، السعودية، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ.
- (٥٧) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبد الله بن عدي، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- (٥٨) الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث، سبط ابن العجمي، برهان الدين الحلبي أبو الوفا إبراهيم بن أحمد بن خليل، تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.
- (٥٩) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، (د. ط)، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ.
- (٦٠) لسان العرب المحيط، ابن منظور الإفريقي، ط ١، بيروت، دار لسان العرب، (د. ت).
- (٦١) لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ١، (د. م)، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م.
- (٦٢) المجروحون من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، سوريا، دار الوعي، ١٣٩٦هـ.
- (٦٣) المحصول، فخرالدين الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: طه جابر العلواني، ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ.
- (٦٤) مختصر «اختلاف العلماء للطحاوي»، الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي بن الجصاص الرازي، تحقيق: عبدالله نذير أحمد، ط ١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ.
- (٦٥) مسند الشهاب، القضاءي، أبو عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر، تحقيق: حمدي السلفي، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ.

- (٦٦) المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، الجد مجد الدين عبدالسلام بن تيمية وأضاف إليه الابن والحفيد، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ت).
- (٦٧) المعجم الأوسط، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، تحقيق: طارق عوض الله، ط ١، مصر، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
- (٦٨) المعجم الكبير، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، تحقيق: حمدي السلفي، ط ٢، مصر، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٥هـ.
- (٦٩) المعرفة والتاريخ، الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ.
- (٧٠) مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث)، ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن، تحقيق: عبداللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ.
- (٧١) مناقب الشافعي، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط ١، مصر، مكتبة دار التراث، ١٣٩٠هـ.
- (٧٢) المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، فاروق حمادة، ط ٢، المغرب، دار نشر المعرفة، ١٩٨٩م.
- (٧٣) المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط ٢، سوريا، دار الفكر، ١٤٠٦هـ.
- (٧٤) الموطأ، مالك بن أنس بن مالك، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط ١، الإمارات، مؤسسة زايد ابن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ١٤٢٥هـ.
- (٧٥) الموقظة في علم مصطلح الحديث، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، سوريا، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤١٢هـ.
- (٧٦) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط ١، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ.

موانع قبول التعديل

- (٧٧) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، تحقيق: نورالدين عتر، ط٣، سوريا، مطبعة الصباح، ١٤٢١هـ.
- (٧٨) النكت الوفية بما في شرح الألفية، البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، ط١، السعودية، مكتبة الرشد، ١٤٢٨هـ.
- (٧٩) الوافي بالوفيات، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، (د. ط)، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ.
- (٨٠) وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، تحقيق: إحسان عباس، ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٤م.



List of Sources and References

- (1) Isaaf Al-Mubatta' Birijal Al-Muwatta, As-Siyooti, JalaluddinAbdur Rahman Bin Abi Bakr, (n.d), Egypt, Grand Trade Bookstore, (n.d).
- (2) AhwalAr-Rijal, (The Conditions of Men), Al-Juzjani, Abu Ishaq Ibrahim Bin Yaacub, edited by: Abdul Aleem Al-Bastoori, (n.d), Pakistan, Dar Hadeeth Academy, (n.d).
- (3) IkhtisarUloom Al-Hadeeth, Ibn Katheer, AbulFadda Ismaeel Bin Umar, edited by: Ahmad Muhammad Shakir, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (n.d).
- (4) Usool Al-Jarhwa At-TadeelwallmAr-Rijal, NooruddinItar, 3rd ed., Damascus, Dar Al-Yamamah, 1422H.
- (5) Al-Aalam, Khairuddin Bin Mahmoud Bin Muhammad Bin Ali Bin Faaris, Az-Zarkali, Ad-Dimashqi, 15th ed., Beirut, Dar Al-Ilm Lil Malayeen, 2002.
- (6) Taj Al-Aroos Min Jawahir Al-Qamoos, Az-Zubaidi, AbulFaydh Muhammad Bin Muhammad Al-Husaini, (n.d), (n.d), Dar Al-Hidayah, (n.d).
- (7) TareekhAsmaAdh-Duafawa Al-Kathabeen, (The History of the Names of Weak Narrators and Liars), Ibn Shaheen, Abu Hafs Umar Bin Ahmad Bin Uthman, edited by: Abdur Raheem Muhammad Ahmad Al-Qashqari, 1st ed., (n.d), (n.d), 1409H.
- (8) Tareekh Al-Islam waWafiyat Al-mashaheerwa Al-Aalam, Ath-Thahabi, Shamsuddin Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman Ibn Qaymaz, edited by: Umar Abdus Salam At-Tadmuri, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1413H.
- (9) At-Taareekh Al-Awsat, Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismaeel, edited by: Mahmoud Ibrahim Zayid, 1st ed., Halab, Dar Al-Wa'ie, 1397H.
- (10) Tareekh Baghdad, Al-Khateeb Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad Bin Ali Bin Thabit, edited by: Bashar AwwadMaroof, 1st ed., Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1422H.
- (11) At-Tareekh As-Sagheer, Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad Bin Ismaeel, edited by: Mahmoud Ibrahim Zayed, 1st ed., Beirut, Dar Al-Maarifah, 1397H.
- (12) At-Taareekh Al-Kabeer, Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ismaeel, (n.d), Hyderabad, Circle of Ottoman Knowledge, (n.d).
- (13) Taareekh Ibn Mueen (Ad-Darimi's Narration), Ibn Mueen, Abu Zakaria Yahya Bin Mueen Bin Awn Al-Baghdadi, edited by: Ahmad Muhammad Noor Saif, (n.d), Damascus, Dar Al-Maamoon for Culture, (n.d).
- (14) TadreebAr-Rawi fi SharhTaareeb An-Nawawi, As-Siyooti, JalaluddinAbdur Rahman Bin Abi Bakr, explanation and commentary by: Salah Bin Muhammad Bin Uwaidhah, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1996.
- (15) Tarteeb Al-MadarikwaTaareeb Al-masalik, Al-QadhiIyadh, AbulFadhil Al-QadhiIyadh Bin Musa Al-Yahsubi, edited by: Ibn Tawheet At-Tanji and others, 1st ed., Morocco, Al-Fadhalah Press, 1965.



- (16) Tashneef Al-Masami Bijama' Al-Jawami' LitajAddin As-Sabki, Az-Zarkashi, Abu Abdullah Badruddin Muhammad Bin Abdullah Bin Bahadur, edited by: Syed Abdul Aziz, 1st ed., Egypt, Qurtuba Bookstore for Scientific Research, 1418H.
- (17) Taqreeb At-Tahtheeb, Ibn Hajar Al-Asqalani, AbulFadhl Ahmad Bin Ali Bin Muhammad, edited by: Muhammad Awamah, 1st ed., Syria, Dar Ar-Rasheed, 1406H.
- (18) At-Taqreeb Wat-TayseerLimaarifatSunan Al-Basheer An-Natheer fi Usool Al-Hadeeth, An-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Sharaf, edited by: Muhammad Bin Uthman Al-Khast, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1405H.
- (19) At-Taqyeedwa Al-IedhahSharhMuqaddimatIbn As-Salah, Al-Iraqi, AbulFadhlZaynuddinAbdur Rahim Bin Al-Husain Ibn Abdur Rahman, edited by: Abdur Rahman Muhammad Uthman, 1st ed., Saudi Arabia, Salafiyah Bookstore, 1389H.
- (20) At-Tamheed Lima fil Muwatta min Al-Maaniwa Al-Asaneed, Ibn Abdul Barr, Abu Umar Yusuf Bin Abdullah Bin Muhammad, edited by: Mustafa Bin Ahmad Al-Alawi, and Muhammad Abdul Kabeer Al-Bakri, 1st ed., Morocco, Ministry of Islamic Affairs, 1387H.
- (21) Tahtheeb At-Tahtheeb, Ibn Hajar Al-Asqalani, AbulFadhl Ahmad Bin Ali Bin Muhammad, 1st ed., India, 1326H.
- (22) Tahtheeb Al-Kamal fi AsmaAr-Rijal, Al-Mazzi, Yusuf Bin Abdur Rahman Bin Yusuf, AbulHajjaj, edited by: Bashar AwwadMaroof, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1400H.
- (23) Tahtheeb Al-Lughah, Al-Azhari, Abu Mansour Muhammad Bin Ahmad Bin Al-Azhari Al-Harawi, edited by: Muhammad Awadh Murib, 1st ed., Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 2001.
- (24) Ath-Thiqat, Ibn Hibban, Abu Haatim Muhammad Ibn Hibban Al-Busti, edited by: Circle of Ottoman Knowledge, 1st ed., India, Circle of Knowledge Press, 1973.
- (25) Jaami Al-Usool fi AhadeethAr-Rasool, Ibn Al-Atheer Al-Jazri, MajduddinAbus-Saadaat Al-Mubarak Bin Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Bin Abdul Kareem Ash-Shaybani Al-Jazri, edited by: Abdul Qadir Al-Arnaoot, 1st ed., (n.d), 1389H.
- (26) Al-Jaami As-Saheeh, Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ismaeel, edited by: Muhammad Zuhair Bin Nasir An-Nasir, 1st ed., Saudi Arabia, Dar Tawq An-Najah, 1422H.
- (27) Al-Jarh Wat-Taadeel, Ibn Abi Haatim, Abu Muhammad Abdur Rahman Bin Muhammad Bin Idrees, 1st ed., India, Cicle of Ottoman Knowledge, and Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1271H.
- (28) Al-Khulasah fi Maarifat Al-Hadeeth, At-Tayyibi, Sharafuddin Al-Husain Bin Muhammad Bin Abdullah, edited by: Abu Aasim Ash-Shawami Al-Athari, 1st ed., (n.d), Islamic Bookstore Printers and Distributors – Ar-Rawad Advertisers and Publishers, 1430H.
- (29) Dirasat Al-Asaneed, Abdul Aziz Bin Abdur Rahman Bin Muhammad Al-Uthaim and his companion, 1st ed., Riyadh, Adhwaa' As-Salaf Bookstore, 1999.

- (30) Ath-Thaylwa At-Takmilah li Kitabay Al-Mawsoolwa As-Silah li Abi Abdullah Muhammad Bin Muhammad Bin Abdul Malik Al-Ansari Al-Awsi Al-marakishi, edited by: Ihsan Abbas and others, 1st ed., Tunis, Dar Al-Gharb Al-Islami, 2012.
- (31) Ar-Rafa' Wat-Takmeel Fil Jarh Wat-Tadeel, Al-Laknawi, AbulHasanat Muhammad Bin Abdul Hayy, edited by: Abdul Fattah Abu Ghuddah, 1st ed., (n.d), Ibn Taymiyyah Bookstore, (n.d).
- (32) Suaalat Al-Barthaie li Abi Zaraah, Abu ZaraahAr-Razi, Ubaidullah Bin Abdul Kareem, edited by: Saadi Al-Haashimi, 1st ed., Saudi Arabia Rectorate of Scientific Research at the Islamic University, 1402H.
- (33) Suaalaat Al-Hakim An-Naysaboori Lid-Dar Qutni, Abu Hasan Ali Bin Umar Bin Ahmad, edited by: Muwaffaq Bin Abdullah Bin Abdul Qadir, 1st ed., Riyadh, Al-Maarif Bookstore, 1404H.
- (34) SiyarAalam An-Nubala, Ath-Thahabi, Shamsuddin Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman, edited by: Shuaib Al-Arnaoot and others, 3rd ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1405H.
- (35) Sharh At-Tabsirah Wat-Tathkirah, Al-Iraqi, AbulFadhlZainuddinAbdur Raheem Bin Al-Husain, edited by: Abdul Latif Al-Hamim and Mahir Yaseen Fahl, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1423H.
- (36) SharhSaheeh Al-Bukhari, Ibn Battal, Abul Hasan Ali Bin Khalaf Bin Abdul Malik, edited by: Abu Tameem Yasir Bin Ibrahim, 2nd ed., Saudi Arabia, Ar-Rushd Bookstore, 1423H.
- (37) SharhIlal At-Tirmithi, Ibn Rajab Al-Hanbali, ZainuddinAbdur Rahman Bin Ahmad, edited by: Hammam Abdur Rahim Saeed, 1st ed., Jordan, Al-Manar Bookstore, 1987.
- (38) Sharh Al-MouqithahAth-Thahabi, Al-Meenawi, AbulMunthir Mahmoud Bin Muhammad Bin Mustafa Bin Abdul Latif Al-Meenawi, 1st ed., Egypt, Ash-Shamilah Bookstore, 1432H.
- (39) SharhNukhbat Al-Fikr fi MustalahatAhl Al-Athar, Al-Qari, Abu Hasan Nooruddin Ali Bin (Sultan) Muhammad, Al-Mala Al-Harawi Al-Qari, edited by: Muhammad Nizar Tamim and Haitham Nizar Tameem (n.d), Beirut, Dar Al-Arqam, (n.d).
- (40) Shuab Al-Iman, Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad Bin Al-Husain Bin Ali Al-Khurasani, edited by: Abdul Aliyy Abdul Hameed, 1st ed., Saudi Arabia, Ar-Rushd Bookstore, 1423H.
- (41) Adh-Dhuafaa Al-Kabeer, Al-Aqeeli, Abu Jaafar Muhammad Ibn Amr Bin Musa Bin Hammad, edited by: Abdul Mutie Amin Qalaji, 1st ed., Beirut, Al-Ilmiyyah Bookstore, 1404H.
- (42) Adh-Dhuafa Wal-Matrookoon, Ibn Al-Jawzi, Jamaluddin Abul Faraj Abdur Rahman Bin Ali Bin Muhammad, edited by: Abdullah Al-Qadhi, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1406H.
- (43) Adh-Dhuafa Wal-Matrookoon, Ad-Dar Qutni, Abul Hasan Ali Bin Umar Bin Ahmad, edited by: Abdur Rahim Muhammd Al-Qashqari, (n.d), Saudi Arabia, Journal of the Islamic University in Madinah, (n.d).

- (44) Adh-Dhuafa Wal-Matroomoon, An-Nisaie, Abu Abdur Rahman Ahmad Bin Shuaib Bin Ali, edited by: Mahmoud Ibrahim Zayed, 1st ed., Syria, Dar Al-Waie, 1396H.
- (45) Tabaqat Ash-Shaafieah Al-Kubra, As-Sabki, Tajuddin Abdul Wahhab Bin Taqiuddin As-Sabki, edited by: Mahmoud At-Tanaji, and Abdul Fattah Al-Hilow, 2nd ed., Egypt, Dar Hajr Printers and Publishers, 1413H.
- (46) IlmUsool Al-Jarh Wat-Taadeel, Ameen Abu Lawi, 1st ed., Saudi Arabia, Dar Ibn Affan, 1997.
- (47) Ilm Al-Jarh Wat-TaadeelDirasahwaTatbeeq, Abdul Mawjood Muhammad Abdul Latif, 1st ed., Kuwait, Ad-Dar As-Salafiyyah, 1998.
- (48) Ilm Al-Jarh Wat-TaadeelQawaiduhwaAimmatuh, Abdul Mahdi Bin Abdul Qadir Bin Abdul Hadi, (n.d), (n.d), (n.d).
- (49) Ilal At-Tirmithi Al-Kabeer, At-Tirmithi, Abu Isa Muhammad Ibn Isa Ibn Sawrah, arranged by Abu Taalib Al-Qadhi, edited by: Subhi As-Saamirraie and others, Abu Al-Maati An-Nawawi, Mahmoud Khalil As-Saiedi, Beirut Aalam Al-Kutub, 1409H.
- (50) Al-IlalwaMaarifatAr-Rijal, (The *Ilal* of Hadeeth and Knowledge of Men), Ahmad Bin Hanbal, Abu Abdullah Ahmad Bin Muhammad Bin Hanbal Ash-Shaibani, edited by: Wasiullah Abbas, 1st ed., India, Ad-Dar As-Salafiyyah, 1408H.
- (51) Al-Ilal Al-Waridah fil Ahadeeth An-Nabawiyyah, Ad-Dar Qutni, Abul Hasan Ali Bin Umar Bin Ahmad, edited by: MahfoothAr-Rahman As-Salafi, 1st ed., Dar Tatbah, Riyadh, 1405H.
- (52) Fath Al-bariSharhSaheeh Al-Bukhari, Ibn Hajar Al-Asqalani, AbulFadhl Ahmad Bin Ali Bin Muhammad, corrected by Muhibbuddin Al-Khateeb, (n.d), Beirut, Dar Al-Maarifah, 1379H.
- (53) Fath Al-MugheethBisharhAlfiyyat Al-Hadeeth Lil Iraqi, As-Sakhawi, Shamsuddin AbulKhair Muhammad Bin Abdur Rahman Bin Muhammad Bin Abi Bakr, edited by: Ali Husain Ali, 1st ed., Egypt, As-Sunnah Bookstore, 1424H.
- (54) Al-Qamoos Al-Muheet, Al-Fairozabadi, Majduddin Abu Taahir Muhammad Bin Yaaqub, supervised the edition: Muhammad Naeem Al-Arqaosi, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1426H.
- (55) Qawaid At-Taheeth min FunoonMustalah al-Hadeeth, Al-Qaasimi, Muhammad Jamaluddin Bin Muhammad Saeed Bin Qasim Al-Hallaq, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1979H.
- (56) Al-Kaashif fi Maarifat man LahuRiwayah fil Kutub As-Sittah, Ath-Thahabi, Shamsuddin Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman, edited by: Muhammad Awamah, 1st ed., Saudi Arabia, Dar Al-Qiblah or Islamic Culture, 1413H.
- (57) Al-Kaamil fi DhuafaaAr-Rijal, Ibn Adiy Al-Jurjani, Abu Ahmad Abdullah Ibn Adiy, edited by: Aadil Abdul mawjood and Ali Muawwidh, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1997.
- (58) Al-Kashf Al-hatheeth Amman RumayaBiwadha' Al-Hadeeth, Sibt Ibn Al-Ajmi, Burhanuddin al-HalabiAbulWafaa Ibrahim Bin Ahmad Bin Khalil, edited by: Subhi As-Saamirraie, 1st ed., Beirut, Aalam Al-Kutub, 1407H.

- (59) Al-Kifayah fi IlmAr-Riwayah, Al-Khateeb Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad Bin Ali Bin Thabit, (n.d), Hyderabad Ad-Dekn, 1357H.
- (60) Lisan Al-Arab Al-Muheet, Ibn Manthoor Al-Ifreeqi, 1st ed., Beirut, Dar Lisan Al-Arab, (n.d).
- (61) Lisan Al-Mizan, Ibn Hajar Al-Asqalani, AbulFadhl Ahmad Bin Ali Bin Muhammad, edited by: Abdul Fattah Abu Ghuddah, 1st ed., (n.d), Dar Al-Bashair Al-Islamiyyah, 2002.
- (62) Al-Majroohon min Al-Muhaditheenwa Ad-Dhuafawa Al-Matrookeen, Ibn Hibban, Abu Haatim Muhammad Ibn HibbanBin Ahmad Bin Hibban, edited by: Mahmoud Ibrahim Zayed, 1s ed., Syria, Dar Al-Waie, 1396H.
- (63) Al-Mahsoul, Fakhruddin Ar-Razi, Abu Abdullah Muhammad Bin Umar Bin Al-Hasan, edited by: Taha Jabir Al-Alawani, 3rd ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1418H.
- (64) A summary of (Ikhtilaf Al-Ulama Lit-Tahawi), Al-Jassas, Abu Bakr Ahmad Bin Ali Bin Al-JassasAr-Razi, edited by: Abdullah Natheer Ahmad, 1st ed., Beirut, Dar Al-Bashair Al-Islamiyyah, 1416H.
- (65) Musnad Ash-Shihab, Al-Qadhaie, Abu Abdullah Muhammad Ibn Salamah Bin Jaafar, edited by: Hamdi As-Salafi, 2nd ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1407H.
- (66) Al-Muswaddah fi Usool Al-Fiqh, AalTaymiyyah, the grandfather MajduddinAbdus Salam Bin Taymiyyah and the son and grandson added to it, edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hameed, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, (n.d).
- (67) Al-Mujam Al-Awsat, At-Tabarani, AbulQasimSulaiman Bin Ahmad Bin Ayyoob, edited by: Tariq Awadhullah, 1st ed., Egypt, Dar Al-Haramain, 1415H.
- (68) Al-Mujam Al-Kabeer, At-Tabarani, AbulQasimSulaiman Bin Ahmad Bin Ayyoob, edited by: Hamdi As-Salafi, 2nd ed., Egypt, Ibn Taymiyyah Bookstore, 1415H.
- (69) Al-Maarifahwa At-Taareekh, (Knowledge and History), Al-Fasawi, Abu Yusuf Yaaqub Bin Sufyan, edited by: AkramDhiyaa Al-Umari, 2nd ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1401H.
- (70) Muqaddimat Ibn As-Salah (MaarifatAnwa' Uloom Al-Hadeeth), (Ibn As-Salah's Introduction (Knowledge of the Types of Hadeeth Sciences)), Ibn As-Salah, Abu Amr Uthman Bin Abdur Rahman, edited by: Abdul Latif Al-Hamim and Maher Yaseen Al-Fahl, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1423H.
- (71) Manaqib Ash-Shaafie, Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad Bin Al-Husain, edited by: Syed Ahmad Saqr, 1st ed., Egypt, Dar At-Turath Bookstore, 1390H.
- (72) Al-Manhaj Al-Islami fil Jarhwa At-Taadeel, Farooq Hamadah, 2nd ed., Morocco, Dar Nashr Al-Maarifah, 1989.
- (73) Al-ManhalAr-Rawiyy fi MukhtasarUloom Al-Hadeeth An-Nabawi, Ibn Jamaah, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ibrahim Bin Saadullah Bin Jamaah, edited by: MuhyiddinAbdur Rahman Ramadhan, 2nd ed., Syria, Dar Al-Fikr, 1406H.

- (74) Al-Muwatta, Malik Ibn Anas Ibn Malik, edited by: Muhammad Mustafa Al-Aathami, 1st ed., United Arab Emirates, Zayed Bin Sultan AalNuhayyan Foundation for Charitable and Humanitarian work, 1425H.
- (75) Al-Mouqithah fi IlmMustalah Al-Hadeth, Ath-Thahabi, Shamsuddin Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Bin Uthman, care of: Abdul Fattah Abu Ghuddah, 2nd ed., Syria, Islamic Publications Bookstore, 1412H.
- (76) Mizan Al-iitidal fi NaqdAr-Rijal, Ath-thahabi, Shamsuddin Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman, edited by: Ali Muhammad Al-bajawi, 1st ed., Beirut, Dar Al-Maarifah Printers and Publishers, 1482H.
- (77) Nuzhat An-nathar fi TawdheehNukhbat Al-Fikr fi MustalahAhl Al-Athar, Ibn Hajar Al-Asqalani, AbulFadhl Ahmad Ibn Ali Bin Muhammad, edited by: NooruddinIar, 3rd ed., Syria, As-Sabah Press, 1421H.
- (78) An-Nukat Al-Waafiyyahbima fi Sharh Al-Alfiyyah, Al-Baqaie, BurhanuddinIbrahim Bin Umar Al-baqaie, edited by: Maher Yaseen Al-Fahal, 1st ed., Saudi Arabia, Ar_Rushd Bookstore, 1428H.
- (79) Al-WafiBilwafiyyat, As-Safadi, Salahuddin Khaleel Bin Aybek Bin Abdullah, edited by: Ahmad Al-Arnaoot, (n.d), Beirut, Dar Ihya At-Turath, 1420H.
- (80) Wafiyyat Al-AayanwaAnbaAbnaa' Az-Zaman, Ibn Khillikan, Abul Abbas Shamsuddin Ahmad Bib Muhammad Bin Ibrahim Bin Abi Bakr, edited by: Ihsan Abbas, 1st ed., Beirut, Dar Saadir, 1994.

مثاراُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ «دراسةٌ نقديةٌ تطبيقيةٌ»

د. محمد تيمونين^(١)

المستخلص: يُعنى هذا البحث بيان أحد مناهج الاستدلال عند المخالفين على أقوالهم المناقضة للكتاب والسنة، وبيان موقف أهل السنة من ذلك، وهو شامل لجانب من الجوانب التأصيلية، مع تطبيقات على مسائل اعتقادية. فقد تعرضت فيه إلى تعريف العام والخاص، مع بيان خصائص أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال، وبيان الفروق المهمة لمنهج المخالفين التي تميزت بها عن منهج أهل السنة، وفيه بيان للعلاقة بين دلالة العموم ودلالة السياق، والقرائن، ثم تم عرض جملة من التطبيقات العقدية على ما تقدم، وهي: بيان تحريم تعلم السحر وعمله، وبيان خطأ من استدل بالنصوص لبيان جوازه، ثم تمت دراسة موقف أهل السنة والجماعة من القول بخلق القرآن، وإبطال شبهة من قال بذلك، وختم البحث ببيان موقف أهل السنة من السماع، والرد على من استدل بعموم الأدلة على جوازه.

الكلمات المفتاحية: أهل السنة، منهج الاستدلال، المخالفون، السحر، خلق القرآن، السماع الصوفي.

(١) الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد.

البريد الإلكتروني: tahkeem@windowslive.com



Areas of Mistake in Reasoning with the General Principle on Matters of Aqeedah “An Applied Criticism Study”

Dr. Muhammad Tayqamunin

Abstract: This paper deals with one of the methods of inference used by the *mukhalifeen* to defend their opinions which go against the Quran and the Sunnah, and it presents the position of *ahl as-sunnah* with regards to the same, and it also encompasses *taseelielements*, with applicable examples on *aqeedah* matters. I have provided the definitions of the general and the detailed, along with the characteristics of *ahl as-sunnah wal-jamaa'ah* in their methodology of inference, and the clear differences of the methodology of the *mukhalifeen*. Moreover, the study presented the relationship between the general and contextual inferences, and evidences, and then it presented numerous *aqeedah* applications on all the previous examples, and they are: the prohibition of learning and practicing magic, and the mistake of using religious texts to allow the same. The paper later studied the position of *ahl as-sunnah wal-jamaa'ah* from the opinion that the Quran is created, and refuted the said argument. The research concluded with the position of *ahl as-sunnah wal-jamaa'ah* from the issue of *samaa'*, and it refuted those who use the general texts to allow it.

Key words: *ahl as-sunnah*, inference methodology, *mukhalifeen*, magic, creation of the Quran, Sufi *samaa'*.



المقدمة

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا، وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مِنْ يَهْدِيهِ اللَّهُ فَلَا مَضَلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، ﴿يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنُتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِيهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، ﴿يَتَأَيُّبُ النَّاسُ أَنُتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأُتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِءَ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١)، ﴿يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنُتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧١﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٧١-٧٠).

أما بعد: فإنَّ الله تعالى جعل القرآن الكريم هداية للناس، ورحمة، وبشرى للمؤمنين الصادقين، وأمرهم أن يتدبروه، لما فيه من الفلاح والنجاح لهم في الدنيا والآخرة، كما حثَّ الشرع الحنيف على تعلم السنة النبوية الصحيحة، ليستنير بها الناس لمعرفة الحق من الباطل. ومن هنا حرص أهل العلم على بيان طرق استنباط الأحكام الشرعية من الوحي المنزل على رسول الله ﷺ، فألفوا في ذلك المصنفات الكثيرة، والمؤلفات العديدة.

إلا أنَّ بعض المخالفين لأهل السنة الذين أسسوا قواعد مذهبهم على آراء باطلة تردها النصوص الشرعية، تجرؤوا على النصوص الشرعية وحملوا ألفاظها ما لا تتحملها، وراحوا يستدلون بها على أقوالهم الفاسدة، محاولين مغالطة الناس وتزييف كلامهم، وتزيينه لهم. أمَّا أهل السنة والجماعة فقد نبهوا على ما في هذا المسلك من الخلل، والزيف، وبينوا ما في تلك الأقاويل من الباطل، وردوا استدلالاتهم الخاطئة، وبينوا القواعد الأساسية التي يعرف منها المفهوم الصحيح من نصوص الوحي.

ومن هذا المنطلق رأيت أن أفرد هذا البحث، لبيان جملة من أوجه الخلل في منهج

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

المخالفين عند استدلالهم بنصوص الكتاب والسنة على أقوالهم الباطلة، وكيفية معالجة أهل السنة لهذا الأمر، فرأيت أن يكون عنوان البحث: «مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ دراسةً نقديةً تطبيقيةً».

أ - أهمية الموضوع:

تبرز أهمية الموضوع من خلال النقاط التالية:

١ - عناية أهل السنة والجماعة بالنصوص الشرعية في تقرير مسائل الاعتقاد، بخلاف أهل الأهواء فليس لهم عناية بها، وهم وإن رجعوا إليها فهي على سبيل الاعتضاد، وليس على سبيل الاعتماد.

٢ - إنَّ الاستدلال بالنصوص لدى بعض المخالفين على القضايا العقدية الباطلة يعد طريقاً من الطرق الملتوية التي لبسوا فيها الحق بالباطل على عامة الناس، وبيان حقيقة ذلك له أهمية كبرى في بيان الحق من الباطل قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ لَّيَسِّبُونَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ﴾ (الأنعام: ٥٥).

٣ - لم يكتف أهل السنة والجماعة ببيان بطلان الأقوال المخالفة لنصوص الكتاب والسنة، بل أتموا ذلك بمناقشة جميع شبهاتهم، بل جعلوا الدلائل التي تمسكوا بها - زوراً - أدلة توهن بيانهم، وتهدم أقوالهم وآراءهم الواهية.

ب - أسباب اختيار الموضوع:

١ - إنَّ المخالفين لأهل السنة لم يعتمدوا في الاستدلال على كثير من المسائل على دلائل الكتاب والسنة، ولم يقصدوا فهم المراد منها؛ فقد أصلوا قواعد لمذاهبهم ثم بحثوا في النصوص، فما وافق ذلك ذكروه على سبيل الاعتضاد، وما خالفه أولوه وحرفوه، أو كذبوه، ولم يستقصوا ما في نصوص القرآن والسنة من ذلك المعنى، ولا نظروا في السياق والقرائن المحتفة بالنصوص.

٢ - عناية البحث بالجانب التطبيقي للمسائل الأصولية وبيان أثرها على مسائل الاعتقاد.

ج - أهداف البحث:

لهذا البحث أهداف عدة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ - بيان أن أهل السنة والجماعة يعتمدون في استدلالهم على مسائل الاعتقاد على نصوص الكتاب والسنة، ويردون إليهما كل قول أو رأي، أو ذوق، أو غيره، وأما المخالفون لهم فأسسوا دينهم على ما ظنوه من المعقولات، ولهذا يذكرون من النصوص ما يؤيد قواعدهم وأصولهم، ولو خالف ذلك القواعد العلمية التي نصَّ عليها أهل العلم.

٢ - بيان وجه من أوجه الاستدلال الخاطيء عند بعض المخالفين في تقرير أصولهم المخالفة للكتاب والسنة، وموقف أهل السنة منه.

٣ - بيان الضوابط التي وضعها أهل العلم لمعرفة المفهوم الصحيح للنصوص الشرعية، وكيفية تطبيقها لاستنباط الأحكام العقدية.

٤ - بيان اكتمال منهج التقد عند أهل السنة والجماعة، واعتداله، فهم لم يرفضوا أقوال المخالفين بمجرد التشهي أو المخالفة، بل أوضحوا ما في تلك الأقوال من الخلل، وما في استدلالهم من الوهم، ومنهج الخطأ في ذلك، وبينوا المعاني الصحيحة للنصوص الشرعية، وما يستفاد منها من أحكام شرعية فقهية وعقدية.

د - منهجية البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي القائم على الاستقراء والتحليل والاستنتاج موافقاً بذلك منهجية كتابة البحوث العلمية.

هـ - خطة البحث:

قسمت البحث إلى المقدمة وفيها: بيان أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجي فيه، وخطته، ثم جعلته في تمهيد، ومبحثين:

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

- التمهيد: التعريف بالمصطلحات الواردة في العنوان.
 - المطلب الأول: مفهوم مثار الغلط في الاستدلال.
 - المطلب الثاني: تعريف العام، والخاص.
 - المطلب الثالث: خصائص أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال إجمالاً.
 - المطلب الرابع: منهج المخالفين لأهل السنة في الاستدلال إجمالاً.
- المبحث الأول: دلالة العام، وأقسامه، وبيان علاقته بدلالة السياق والقرائن.
 - المطلب الأول: دلالة العام، وأقسامه.
 - المطلب الثاني: بيان العلاقة بين دلالة العام ودلالة السياق والقرائن.
- المبحث الثاني: تطبيقات على مسائل الاعتقاد في الاستدلال بالعموم عند بعض المخالفين وبيان موقف أهل السنة منه.
 - المطلب الأول: حكم تعلم السحر.
 - المطلب الثاني: القول بخلق القرآن وموقف أهل السنة منه.
 - المطلب الثالث: السماع الصوفي وموقف أهل السنة منه.
- الخاتمة، وفيها أهم النتائج، والتوصيات.
- الفهارس.

أسأل الله تعالى التوفيق والسداد، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



التمهيد

التعريف بالمصطلحات الواردة في العنوان

* المطلب الأول: مفهوم مثار الغلط في الاستدلال.

أولاً: مفهوم مثار الغلط.

مثار الشيء بالفتح: مدركه ومنشؤه^(١). وعليه فمثار الغلط هو: مدرك الغلط ومنشأ الخطأ وسببه.

ثانياً: تعريف الاستدلال.

الاستدلال في اللغة: طلب الدليل. قال الزبيدي: «تقرير الدليل لإثبات المدلول»^(٢).

وذكر بعض علماء الأصول أنَّ الاستدلال: هو طلب المدلول، ويقع ذلك بالفكر والبحث^(٣).

وقيل: هو إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل^(٤). وقال الطوفي: «طلب الحكم بالدليل من نص أو إجماع أو قياس. وقد يطلق الاستدلال على ما أمكن التوصل به إلى معرفة الحكم، وليس بواحد من الأدلة الثلاثة»^(٥). وعلى هذا فالاستدلال هو طلب الدليل للتوصل إلى الحكم.

(١) انظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، الكفوي، (ص ٨٧٤).

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، (١٤/٣٤٣).

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل، (١٨/١، ٣٣، ١٥٤).

(٤) انظر: الكليات، (ص ١١٤)، وراجع: التعريفات، الجرجاني، (ص ١٨).

(٥) شرح مختصر الروضة، الطوفي، (١/١٣٤).

فالمراد بمشار الغلط في الاستدلال بالعموم: هو بيان منشأ الخطأ وسببه في طلب المدلول بعموم الدليل لدى بعض المخالفين؛ ليتوصل بذلك إلى حكم عقديٍّ مخالف للنصوص الشرعية، ولما هو مقرر عند أهل السنة والجماعة. وفيما يلي أذكر تعريف العام وأتبعه بتعريف الخاص عند الأصوليين.

* المطلب الثاني: تعريف العام، والخاص.

الفرع الأول: تعريف العام.

العام: من عمَّ الشيءُ عموماً إذا شَمِلَ الجَمَاعَةَ، فهو دال على الشمول^(١). وقد عرف الرازي العام فقال: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»^(٢). فقولك: الرجال، مستغرق لجميع ما يصلح له. وتابعه على هذا التعريف جمهور الأصوليين عموماً ممن جاء بعده، منهم: ابن قدامة المقدسي، والقرافي، والزرکشي، وغيرهم، وبعض المعاصرين^(٣). وزاد فيه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، فقال: «كلام مستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، دفعة بلا حصر»^(٤). وتبعه على ذلك بعض المعاصرين^(٥).

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، (٤٢٦/١٢).

(٢) المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، (٣٠٩/٢).

(٣) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن قدامة، (٦٦٢/٢)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي، (١/١٦٦)، البحر المحيط، الزركشي، (٥/٣)، وراجع: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبدالكريم النملة، (١٤٥٩/٤).

(٤) مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، (ص ٢٠٣).

(٥) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، (ص ٤١٣).

الفرع الثاني: تعريف الخاص.

الخاص: هو اللفظ الدال على مسمى واحد، وما دل على كثرة مخصوصة^(١). والذي يقصده الأصوليون هنا هو التخصيص، وهو في اللغة دال على: الانفراد^(٢). وقد قيل في تعريفه اصطلاحًا: «إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه»^(٣). وقيل: «قصر العام على بعض أجزائه»^(٤). وقال بعض المعاصرين: «قصر العام على بعض أفراده بدليل يدل على ذلك»^(٥). وقد تقرر في الأصول: أنه لا يمكن تخصيص العام إلا بدليل يجب الرجوع إليه، سواء كان من المخصصات المتصلة أو المنفصلة^(٦). وسيأتي ذكر تفاصيل دلالة العموم وما فيها من مسائل في المبحث الأول من هذا البحث.

* المطلب الثالث: خصائص أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال إجمالاً.

المراد بأهل السنة والجماعة: أنهم المتمسكون بالمنهج النبوي من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، القائمون بالحق على منهج الكتاب والسنة في جميع أمور الدين من الاعتقاد والسلوك والعمل والقول وغيرها^(٧).

(١) انظر: البحر المحيط، (٣/٢٤٠)، إرشاد الفحول، الشوكاني، (ص ٤٧٧).

(٢) انظر: لسان العرب، (٧/٢٤).

(٣) انظر: المحصول في علم أصول الفقه، (٣/٧).

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير، ابن النجار الفتوحى، (٣/٢٦٧).

(٥) انظر: مذكرة أصول الفقه، (ص ٢١٨). وراجع: منهاج الأصول، البيضاوي، (٢/٣٧٤)، البحر المحيط، (٣/٢٤٠).

(٦) انظر: مذكرة أصول الفقه، (ص ٢١٨).

(٧) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت، السجزي، (ص ٩٩)، مجموع فتاوى ابن تيمية، =

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

وأما مصادر التلقي عندهم: فأهل السنة والجماعة إنما يتلقون الأحكام العقديّة والشرعية والأخلاق والآداب من كتاب الله تعالى، ومن سنة النبي ﷺ الثابتة، وما انبنى عليهما من الإجماع الصحيح، وبالعقل الصحيح والفطرة السليمة، اللذين يقويان نصوص الكتاب والسنة، من باب توارد الأدلة. قال الخطيب البغدادي: "وأما الكتاب والسنة فهما الأصلان اللذان يقدم الاحتجاج بهما في أحكام الشرع على ما سواهما، ويتلوهما الإجماع، وليس يعرفه إلا من عرف الاختلاف"^(١). كما أنّ أهل السنة الجماعة يؤيدون هذه المصادر بالعقل والفطرة. فالأصل عندهم في تقرير مسائل الاعتقاد: أدلة الكتاب والسنة، والعقل تبع لها.

وأما عن منهجهم في الاستدلال: فسأقتصر على ملامح من ذلك في النقاط الآتية على سبيل الإيجاز:

أولاً: الإيمان بكل النصوص الشرعية.

ثانياً: إثبات اشتمال النصوص الشرعية على مسائل الاعتقاد.

ثالثاً: رد التنازع إلى الكتاب والسنة والاعتصام بهما.

رابعاً: رد التأويل الفاسد والتأويل الباطل.

خامساً: الإيمان بالمتشابه والعمل بالمحكم.

سادساً: الأخذ بفهم السلف الصالح للنصوص الشرعية.

إنّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا أقرب عصرًا من النبوة وأعمق صلة بكلام الله ورسوله ﷺ، وأصح لسانًا، وأفصح بيانًا، فلا شك حينئذٍ أن يكون فهمهم

= (٣/ ٣٧٥)، منهاج السنة، ابن تيمية، (٢/ ٤٨٢)، فتح رب البرية بتلخيص الحموية، ابن عثيمين،

(ص ١٠)، مفهوم أهل السنة د. العقل، (ص ٧٨).

(١) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، (٢/ ٤٠)، وانظر: مجموع الفتاوى، (١١/ ٤٩٠).

لنصوص الكتاب والسنة - ولا سيما ما يتعلق منها بمسائل الاعتقاد - أولى بالاتباع، والجدير بأن يلتزم بما التزموا به، والعمل بما عملوا. قال ابن مسعود: «من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد ﷺ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً وأقومها هدياً وأحسنها حالاً، قومًا اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ وإقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»^(١). والحاصل أن من أعظم ما أنعم الله به على أهل السنة والجماعة اعتصامهم بالكتاب والسنة، فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده^(٢). إلى غير ذلك من المسائل المتعلقة بما سبق التي ذكرها أهل العلم في مصنفاتهم^(٣).

* المطلب الرابع: منهج المخالفين لأهل السنة في الاستدلال إجمالاً.

إن أهم ما يتميز به المخالفون لأهل السنة من جهة مصادر التلقي ومنهج الاستدلال أنهم قعدوا قواعد لهم، ومهدوا لمذهبهم بأصول اعتمدها في تقرير مسائل الاعتقاد، ثم راحوا يبحثون عما يؤيد قولهم، من النصوص الشرعية، وما خالفها أبطلوه أو أولوه وحرفوه، وربما استدلوا لنصرة مذهبهم بما لا يعد دليلاً، كالأحاديث الواهية والموضوعة، وبأقوال غير المعصوم.

(١) أخرجه ابن عبد البر في الجامع، (٢/ ١١٩)، وانظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، (٤/ ١٣٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، (١١/ ٤٩٠، ١٣/ ٢٨)، درء التعارض، ابن تيمية، (١/ ٧٣)، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، (ص ١٦٠).

(٣) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان علي حسن، (١/ ٢١٩)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، سليمان الغصن، (١/ ٦١، ٢٦١)، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي، (ص ٨٢).

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أهل البدع لما أعرضوا عن الرجوع إلى الكتاب والسنة، صاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها، إمّا في دلالة الألفاظ، وإمّا في المعاني المعقولة، ولا يتأملون بيان الله ورسوله ﷺ، وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله ﷺ فإنّها تكون ضلالاً^(١). وفيما يلي عرض لجملة من التفصيلات لما سبق بيانه.

أولاً: اعتماد العقل أساساً في تقرير مسائل الاعتقاد عند كثير من المخالفين.

إن مصدر التلقي عند كثير من المخالفين هو العقل، وما يسمونه بالأدلة اليقينية، أو القاطع العقلي، وأمّا نصوص الوحي فإذا وافقت العقل، فهي من باب الاستثناس لا غير، لعدم إفادتها اليقين. وإن خالفت العقل وعارضته، فإنه يعرض عنها، وترد بشتى الوسائل، ولهذا قرر الرازي وغيره: أنه إذا تعارض النقل مع العقل قدم العقل^(٢). وسيأتي بيان موقفهم من النصوص الشرعية المخالفة^(٣).

ثانياً: الأدلة النقلية تابعة لما سموه عقلاً.

إن مسلك كثير من المخالفين لأهل السنة في الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة هو عدّها من الأدلة المؤكدة، ويؤتى بها للاستثناس والاعتضاد، ولا يمكن أن يستقل بالاستدلال بها في القضايا القطعية^(٤)، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان حقيقتهم: «وإذا استدلوا بالقرآن كان ذلك على وجه الاعتضاد والاستشهاد لا على وجه الاعتماد والاعتقاد، وما خالف قولهم من القرآن تأولوه على مقتضى آرائهم. وأمّا الأحاديث النبوية فلا حرمة لها عندهم، بل تارة يردونها بكل

(١) مجموع الفتاوى، (٧/٢٨٨). وانظر: (٤/١٩١).

(٢) انظر: أساس التقديس، الرازي، (ص ١٣٠).

(٣) انظر: درء التعارض، (٢/١٣-١٤)، الصواعق المرسلّة، ابن القيم، (٣/١١٣٠).

(٤) انظر تقرير ذلك في كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي في المغني، (١٧/٩٤)، وراجع: أثر علم

الكلام، وليد باصمد، (ص ١٣٥).

طريق ممكن، وتارة يتأولونها، ثم يزعمون أن ما وضعوه برأيهم قواطع عقلية، وأن هذه القواطع العقلية ترد لأجلها نصوص الكتاب والسنة، إمّا بالتأويل، وإمّا بالتفويض، وإمّا بالتكذيب»^(١).

ثالثاً: الإعراض عن نصوص الكتاب والسنة وردّها.

إنّ منهج أهل الكلام قائم على أنّه إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل، وأمّا نصوص الوحي، فإنّهم يحرفونها، ويتأولونها لتوافق معقولاتهم، وأمّا الأحاديث فلا حرمة لها عندهم، بل تارة يردونها بكل طريق ممكن بالتكذيب والتضعيف، وتارة يتأولونها أيضاً. يقول ابن تيمية في بيان حقيقتهم: «فلمّا حدث في الأمة ما حدث من التفرق والاختلاف صار أهل التفرق والاختلاف شيعاً، صار هؤلاء عمدتهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان، ولكن على أصول ابتدئها شيوخهم عليها يعتمدون في التوحيد والصفات والقدر والإيمان بالرسول وغير ذلك، ثم ما ظنوا أنّه يوافقها من القرآن احتجوا به، وما خالفها تأولوه»^(٢).

وإذا تأملت في سبب هذا السلوك منهم تجاه النصوص، تجده يرجع إلى أنّهم لم يقدروها حق قدرها، وأسأوا الظن بها حيث جعلوها غير كافية في معرفة الله تعالى، وأنّ المعول في معرفة ذلك هو تلك العقول التي توغلت في الحيرة والريب، ولا تتورع أن تخالف صريح النصوص الشرعية من أجل الحفاظ على معقولاتهم^(٣).

(١) التسعينية، ابن تيمية، (٣/ ٩٨١-٩٨٢). وانظر: درء التعارض، (١/ ١٧٥)، مجموع الفتاوى، (٧٣/ ١٩).

(٢) مجموع الفتاوى، (١٣/ ٥٨-٥٩).

(٣) انظر لأهم الفروق بين منهج أهل السنة وبين منهج أهل الأهواء في الاستدلال: مجموع الفتاوى، (٤/ ٥٣-٥٠)، وانظر: الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، (١/ ٣٤٧)، الأدلة العقلية الثقلية على أصول الاعتقاد، (ص ١٤١)، الفرق المنهجية بين أهل السنة وأهل الأهواء، عبد العزيز العنقري، (ص ١٣١) - مقال في مجلة جامعة أم القرى (ج ١٩)، عدد (٤٢).

المبحث الأول

دلالة العام، وأقسامه، وبيان علاقته بدلالة السياق والقرائن

* المطلب الأول: دلالة العام، وأقسامه.

الفرع الأول: دلالة العام.

اختلف العلماء في دلالة العموم على أفراد هل هي قطعية أم ظنية؟ إلا أن بعض أهل العلم استثنى صورتين من الخلاف:

١ - دلالة العام الوارد على سبب خاص على صورة السبب؛ فقد ذهب أكثر العلماء إلى أنها دلالة قطعية، وأن صورة السبب لا يمكن تخصيصها من العموم.

٢ - دلالة العام على أخص الخصوص أي على أقل ما يطلق عليه اللفظ، فقد نص كثير من الأصوليين على أنها قطعية. ومرادهم أن العام لا بد أن يدل على هذا القدر قطعاً، ولكن هذا القدر ليس معيناً بل شائعاً في أفراد العام^(١). فالخلاف إذن في هذه المسألة إجمالاً على قولين: فذهب الحنفية إلى أن دلالة العام على كل فرد من أفراد قطعية. وذهب الجمهور إلى أن دلالة العموم على كل فرد من أفراد ظنية، ومعناه أن شموله لأفراد بطريق الظهور لا النصوصية. ومرادهم بأن العام ظني الدلالة: أي أن العموم يحتمل التخصيص^(٢).

(١) انظر: منهاج الأصول، (٢/٣٤٣)، شرح الكوكب المنير، (٣/١١٤)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، (ص ٣١٥).

(٢) انظر: منهاج الأصول للبيضاوي، (٢/٣٤٣)، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، الإسنوي، (٢/٣٤٣)، الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السكبي، (٢/١٩)، البحر المحيط، (٣/٢٦)، شرح الكوكب المنير، (٣/١١٤)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص ٣١٥).



الفرع الثاني: أقسام العام.

قسم أهل العلم العام عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة، ومن تلك التقسيمات: ما يكون باعتبار استعماله في عمومه أو عدمه، فإنه ينقسم إلى:

- ١ - عام أريد به العموم قطعاً، ولا يدخله التخصيص، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٧٦).
- ٢ - عام يراد به العموم، ويدخله التخصيص.
- ٣ - عام أريد به الخصوص، وهو الذي لفظه عام من حيث الوضع، ولكن اقترن به دليل يدل على أنه مراد به بعض مدلوله اللغوي^(١). والخلاصة من هذا أن أقسام العموم: الذي يدخله التخصيص، ومنه العام الذي يراد به الخصوص.

* المطلب الثاني: بيان العلاقة بين دلالة العام ودلالة السياق والقرائن.

تقدم فيما مضى بيان أن جمهور أهل العلم يرون أن دلالة العام على أفراده ظنية من حيث الجملة. وقد بين أهل العلم أن دلالة السياق والقرائن المحتمة بالدليل تعين على فهم النص وتبين دلالاته وتوضحها، ولا يمكن أن يؤخذ من النص تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه، وهذا مسلك كثير من المخالفين، وهذا ما سيأتي الحديث عن تفاصيله في الآتي.

الفرع الأول: مفهوم دلالة السياق والقرائن.

المسألة الأولى: بيان مفهوم دلالة السياق.

السياق في اللغة يدل على المتابعة^(٢). وقد عرف بعض المعاصرين السياق من حيث الاصطلاح

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (٢/٢٢٠)، المهذب في علم أصول الفقه، (٤/١٤٦٧)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص ٢٨٩-٢٩٧).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، الأزهرى، (٩/١٨٥)، لسان العرب، (١٠/١٦٦).

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

بأنَّه: «كافة القرائن التي تساهم في عملية الفهم لغوية كانت أم غير لغوية»^(١). وهذا تعريف بالمعنى العام، واستظهر بعض الباحثين بأنَّ دلالة السياق يراد بها: معنى مفهوم غير مصرح به في النص يشير إليه عموم ارتباط السياق بالسباق، واللحاق في أسلوب الخطاب الذي يبحث فيه عن ذلك المعنى من ذي علم بالعربية ودربة بأساليبها^(٢). وقيل: «هي القرائن الدالة على المقصود في الخطاب الشرعي»^(٣).

المسألة الثانية: تعريف القرائن وبيان أقسامها.

أولاً: تعريف القرائن.

القرائن: جمع قرينة، من قرن: «والقاف والراء والنون، أصلان صحيحان، أحدهما يدل على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء يتأ بقوة وشدة»^(٤). ويدل أيضاً: على المصاحبة. يقال: القرين وهو المصاحب^(٥).

وقد ذكر الأصوليون القرينة، وفصلوا في أقسامها، ومما ذكروه في بيانها: قال الباجي: «القرينة إنما هي ما يبين معنى اللفظ، وذلك إنما يكون بما يوافق المفسر ويمائله، ولا يكون ما يضاذه ويخالفه»^(٦). وقال أبو الخطاب الكلوذاني: «القرينة هي بيان ما أريد باللفظ في عرف الشارع والعادة»^(٧).

(١) انظر: القرائن عن الأصوليين، محمد المبارك، (١/٧٦).

(٢) انظر: دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي، فهد الشتيوي، (ص ٢٩)، أثر دلالة السياق القرآني، تهاني باحويرث، (ص ٤٢).

(٣) انظر: دلالة السياق عند الأصوليين، سعد العنزي، (ص ٦٣).

(٤) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (٥/٧٦).

(٥) انظر: لسان العرب، (١٣/٣٣٦).

(٦) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، (ص ٨٨).

(٧) التمهيد في أصول الفقه، الكلوذاني، (١/١٨٣-١٨٤).

ولذا عرف بعض المعاصرين القرينة فقال: «هي أمر يبين ما أريد من الدليل الشرعي المحتمل»^(١). وقيل: «الأمانة التي تدل على أمر خفي مصاحب لها بواسطة نص أو عرف أو سنة أو غيرها»^(٢). وأجود مما سبق ما قاله بعضهم: «ما يصاحب الدليل فيبين المراد به أو يقوي دلالة أو ثبوته»^(٣).

ثانياً: أقسام القرائن.

ذكر أهل العلم أن القرائن لها عدة أقسام بحسب الاعتبارات المختلفة.

١ - قسم الأصوليون القرائن باعتبار مصدرها إلى قرائن شرعية، وقرائن عقلية، وقرائن حسية، وقرائن عرفية.

٢ - وتنقسم القرائن باعتبار وظيفتها: إلى قرائن مبينة، وقرائن مقوية. ومن القرائن المبينة: القرينة المخصصة، التي تخصص المراد.

٣ - كما تنقسم القرائن باعتبار هيئتها إلى قسمين: قرائن مقالية، وقرائن حالية، وهذا أشهر التقسيمات عند الأصوليين. والمراد بالقرائن المقالية: الألفاظ المقترنة بالشيء فتبين المراد به، أو تقوي دلالة. قال الأبياري: «القيود المقالية: ألفاظ تقترن بالصيغة تبين مقصود المتكلم بها»^(٤). وقال عبد الله المودن: «القرائن المقالية يقصد بها: مجموعة العناصر التي تكون من جنس الكلام، أو خارجاً عن الكلام، فيكون في كلام آخر لفظ يدل على المعنى المراد»^(٥). وأما القرائن الحالية: فهي أحوال تقترن بالشيء تبين المراد به، أو تقوي دلالة. قال

(١) انظر: القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص، محمد قاسم الأسطل، (ص ١٩).

(٢) انظر: الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، إبراهيم الفايز، (ص ٦٣).

(٣) انظر: القرائن عن الأصوليين، (١/٥٩، ٦٨).

(٤) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، الأبياري، (١/٧٢١).

(٥) انظر: القرائن عن الأصوليين، (١/١٤٣-١٤٤).

السبكي: «هي هيئة صادرة عن المتكلم عند كلامه»^(١). وقال محمد الحفيان: «هي التي لا رسم لها في الكلام، وإنما تفهم من أحوال الكلام أو المتكلم أو المخاطب»^(٢). فقرائن الأحوال ترجع إلى: أحوال المتكلم أو الفاعل، وإلى الأحوال المحيطة بالكلام أو الفعل. ومن الأمثلة على قرائن الأحوال: إنكار أهل العلم على من فسر النصوص الشرعية بغير ما هو معهود من لغة العرب، ومقاصدها، وذلك كمن يدعي جواز نكاح الرجل تسع نساء، مستدلًا بقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَتِلْثًا وَرُبْعًا﴾ (النساء: ٣)^(٣). إلى غير ذلك من التقسيمات التي ذكرها أهل العلم^(٤). ومن خلال النظر إلى تعريف القرائن وأقسامه من جهة، وإلى دلالة السياق نجد تشابهًا كبيرًا بينهما، وأن السياق داخل عمومًا في القرائن^(٥).

الفرع الثاني: علاقة دلالة السياق والقرائن بدلالة العموم من النصوص.

لقد اعتمد أهل العلم على القرائن في فهم المراد من النصوص الشرعية، ولم تكن عنايتهم ببيان مدلول الألفاظ ونحوها مقصورة على الوضع اللغوي فحسب، بل رجعوا إلى دلالة السياق والقرائن لمعرفة حقيقة مراد المتكلم.

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، (١/٣٤٢).

(٢) انظر: القرائن عن الأصوليين، (١/١٤٦-١٤٧).

(٣) انظر: تفسير القرطبي، (٥/١٧).

(٤) انظر تفاصيل أنواع التقسيمات: المنحول من تعليقات الأصول، الغزالي، (ص ٢٢٨)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني، (ص ٣٣٩)، القرائن ودورها في الإثبات في الشريعة الإسلامية، السدلان، (ص ١٩)، القرائن عند الأصوليين، (١/١٠٣)، القرينة عند الأصوليين، محمد الأسطل، (ص ٢٣).

(٥) انظر: القرائن عند الأصوليين، (١/٧٩). وراجع: مفتاح الوصول، (ص ٣٤٠)، حيث جعل من أقسام القرائن: القرائن السياقية.

١ - بيان أهمية دلالة السياق والقرائن في فهم النصوص الشرعية.

لقد اتضح مما سبق أنّ دلالة السياق والقرائن المحتفة بالنص الشرعي تبين ما تقترن به، فإذا كان مجملاً فإنّ السياق والقرينة تدل على معناه، وتكشف عن المراد به، وتعين المراد إذا كان محتملاً. كما أنّ القرينة الواردة في السياق تقوي دلالة ما تقترن به، وتؤكد على المعنى المتبادر من ظاهره^(١). ولبيان أهمية النظر في القرائن السياقية والحالية المرتبطة بالنصوص يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والفرق بين القرينة اللفظية المتصلة باللفظ الدالة بالوضع... وبين الألفاظ المنفصلة معلوم يقيناً من لغة العرب والعجم. ومع هذا فلا ريب عند أحد من العقلاء أنّ الكلام إنّما يتم بآخره، وأنّ دلالاته إنّما تستفاد بعد تمامه وكمالها، وأنّه لا يجوز أن يكون أوله دالاً دون آخره، سواء سمي أوله حقيقة أو مجازاً، ولا أن يقال: إنّ أوله يعارض آخره، فإنّ التعارض إنّما يكون بين دليلين مستقلين، والكلام المتصل كله دليل واحد، فالمعارضة بين أبعاضه كالمعارضة بين أبعاض الأسماء المركبة»^(٢).

وقد بين الزركشي رحمته الله أنّ من قواعد تفسير كلام الله تعالى: النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السياق^(٣). يقول رحمته الله: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سبق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي، لثبوت التجوز»^(٤). ولهذا يقول ابن تيمية رحمته الله: «فمن تدبر القرآن وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن، تبين له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج، وأمّا تفسيره بمجرد

(١) انظر: القرائن عند الأصوليين، (١/٦٠).

(٢) مجموع الفتاوى، (٣١/١١٧).

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، (٢/١٧٢). وانظر: الموافقات، الشاطبي، (٤/٢٦٦).

(٤) البرهان في علوم القرآن، (١/٣١٧).

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه، فهذا منشأ الغلط من الغالطين^(١).

٢ - طرق معرفة مراد المتكلم في كلام الشارع.

بين أهل العلم أنَّ معرفة مراد المتكلم هو المقصود من البيان، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده: يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى^(٢).

وقد ذكر بعض الأصوليين أنَّ جهات معرفة مراد المتكلم ثلاثة في كلام الشارع:

- أحدها: العلم بقصده من دليل منفصل، كتفسير السنة للكتاب وتخصيص العموم.

- والثاني: سبب الكلام وحال المتكلم.

- الثالث: وضع اللفظ مفرده ومركبه ويدخل فيه القرائن اللفظية^(٣).

ومما يعين على معرفة مراد المتكلم أيضًا: جمع النصوص في الموضوع الواحد والنظر في ذلك على اجتماعه وفق فهم السلف لها؛ فإنَّ النصوص يبين بعضها بعضًا، بقطع الاحتمالات ودفع الإشكالات، ونحو ذلك^(٤). يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ؛ ماذا عنى بها الله ورسوله ﷺ فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله ﷺ، التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة؛ عرف أنَّ تلك العادة، واللغة

(١) مجموع الفتاوى، (٩٤ / ١٥).

(٢) انظر: إعلام الموقعين، (٢١٧ / ١).

(٣) انظر: المسودة، آل تيمية، (ص ١٣١).

(٤) انظر: أضواء البيان، (٨ / ١)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، (٥٥٢ / ٢).

مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ، بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه^(١).

ولهذا فإنَّ ألفاظ الكتاب والسنة تحمل على لغة القرآن وسنة النبي ﷺ، وعلى اللغة والعرف السائدين وقت نزول الخطاب، ولا يصح أن تحمل هذه الألفاظ على عادات حدثت فيما بعد، أو اصطلاحات وضعها المتأخرون من أهل الفنون^(٢).

وحاصل ما تقدم أنَّ معرفة مراد المتكلم لا يكتفى فيه بمعرفة دلالة الألفاظ اللغوية، بل يضاف إلى ذلك معرفة دلالة السياق والقرائن التي اقترنت بالدليل، وبالنظر إلى الأدلة الأخرى المتعلقة بها، وليس القصد أن يعرف ما يحتمله اللفظ من المعاني من جهة اللغة. وعليه فمن جعل تفسير النصوص بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه كان هذا منهجًا خاطئًا^(٣).

ولهذا فإنَّ أهل العلم يقررون أنَّه لا بد على المفسر أن يجعل المعنى هو المقصود، واللفظ وسيلة إليه، فينظر في سياق الكلام، وما سيق لأجله، ويقابل بينه وبين نظيره في موضع آخر، ويعرف أنَّه سيق لهداية الخلق كلهم، عالمهم وجاهلهم، فالنظر لسياق الآيات مع العلم بأحوال الرسول ﷺ وسيرته مع أصحابه وأعدائه وقت نزوله، من أعظم ما يعين على معرفته وفهم المراد منه، خصوصًا إذا انضم إلى ذلك معرفة علوم العربية على اختلاف أنواعها^(٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى، (٧/١١٥).

(٢) انظر: معالم أصول الفقه، (ص ٣٧٤). وراجع: مجموع الفتاوى، (٧/٢٨٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، (١٥/٩٤)، درء التعارض، (١/٢٠١).

(٤) انظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي، (ص ٣٠). ولأهل العلم عدة قواعد في دلالة السياق القرآني، يمكن الوقوف عليها لمن أراد التوسع. انظر: السياق القرآني وأثره في التفسير، عبدالرحمن المطيري، (ص ١٢٨)، قواعد في التفسير، خالد السبت، (١/١٥٧، ٢/٥٤٦).

٣ - الجمع بين دلالة اللفظ وبين دلالة السياق والقرائن.

يتبين مما مضى من كلام أهل العلم أنه ينبغي الجمع بين الدلالة اللفظية كدلالة العموم وغيرها وبين القرائن المختلفة بالنصوص الشرعية، ولا ينبغي تجريد النص من سياقه، والاكتفاء بمجرد ما يحتمله اللفظ من المعاني من جهة اللغة، بل لا بد من مراعاة السياق ومقتضى الحال والنظر في قرائن الكلام عند تفسير ألفاظ النصوص الشرعية. ولهذا ذكر الغزالي في المنحول أن العموم يرفع بقرائن حالية وبقرائن لفظية^(١). وجعل جمع من الأصوليين الاستثناء والتخصيص من القرائن اللفظية^(٢).

ومن الباحثين من فصل في أثر القرائن في إفادة العموم، وبين توقف العموم على القرائن، كما أنه توسع في ذكر أثر القرائن في إفادة الخصوص، وأنواع القرائن اللفظية المخصصة، فليرجع إليها لمن أراد الاستزادة^(٣).

هذا ما ذكره أهل العلم فيما يتعلق بأهمية القرائن ودلالة السياق وعلاقتها بدلالة العموم وغيره.

إلا أن بعض المخالفين الذين أسسوا مذاهبهم على قواعد مخالفة للكتاب والسنة، تذرعوا من أجل الحفاظ على أصولهم، فراحوا ينظرون في نصوص الكتاب والسنة، فما وجدوه دليلاً - فيما زعموا - على أصولهم سلطوا عليه بعض القواعد العلمية، وتمسكوا بدلائل الألفاظ لإثبات مبتغاهم، وأصولهم، واكفتوا من أجل ذلك بمجرد ما يحتمله اللفظ من المعاني من جهة

(١) انظر: المنحول من تعليقات الأصول، (ص ٢٢٨).

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، (١/١٣٦)، المنحول من تعليقات الأصول، (ص ٢٢٨)، التحقيق والبيان في شرح البرهان، (٢/٩١).

(٣) انظر: القرائن عند الأصوليين، (٢/٧٥١، ٧٧٦).

اللغة، ولم يستقصوا ما في القرآن والسنة من ذلك المعنى، ولم يلتفتوا إلى القرائن ودلالة السياق للنصوص، ولم يريدوا بذلك فهم المراد من النصوص الشرعية. وفيما يلي عرض لجملته من وجوه الاستدلال الخاطيء بالعموم عند المخالفين، وبيان موقف أهل السنة والجماعة من ذلك.

المبحث الثاني

تطبيقات على مسائل الاعتقاد في الاستدلال بالعموم عند بعض المخالفين وبيان موقف أهل السنة منه

يعد المبحث تنمة للمبحث السابق، وبياناً تطبيقياً لبعض ما قرره المخالفون لأهل السنة استناداً منهم على دلالة العموم، دون النظر إلى سائر الأدلة التي وردت في ذلك المعنى، ودون الرجوع إلى دلالة السياق والقرائن المحتفة بالنص الشرعي، وفيما يلي عرض لجملته من هذه القضايا.

* المطلب الأول: حكم تعلم السحر.

الفرع الأول: تعريف السحر.

السحر في اللغة هو كل ما خفي سببه ولطف ودق^(١). وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره، فكأن الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق، وخيل الشيء على غير حقيقته، قد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه^(٢).

وأما في الاصطلاح، فلما كان السحر عدة أنواع وله صورة كثيرة، فإنه يصعب حده بحد

(١) انظر: الصحاح، الجوهري، (٢/٦٧٩).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، (٤/٢٩٠)، لسان العرب، (٤/٣٤٨)، المصباح المنير، الفيومي، (ص١٤١).

مشارت الغلط في الاستدلال بالعموم على مسائل العقيدة

جامع مانع، ولهذا قال الشافعي: «والسحر اسم جامع لمعان مختلفة»^(١). وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «اعلم أن السحر في الاصطلاح لا يمكن حده بحد مانع لكثرة الأنواع المختلفة الداخلة تحته، ولا يتحقق قدر مشترك بينها يكون جامعاً لها مانعاً لغيرها، ومن هنا اختلفت عبارات العلماء في حده اختلافاً متبايناً»^(٢).

ومع ذلك فقد ذكر أهل العلم بعض التعريفات له، من باب بيان حقيقته وأهم أنواعه: يقول الطبري رحمته الله: «السحر تخييل الشيء إلى المرء بخلاف ما هو به في عينه وحقيقته»^(٣). وقال ابن قدامة: «هو عقد ورقى وكلام يتكلم به، أو يكتبه، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه، أو عقله»^(٤). وقال ابن القيم: «مركب من تأثيرات الأرواح الخبيثة وانفعال القوى الطبيعية عنه»^(٥).

الفرع الثاني: أقوال العلماء في حكم تعلم السحر.

بين ابن قدامة رحمته الله أن تعلم السحر وتعليمه حرام، قال: «لا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم»^(٦). وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «إن تعلم السحر لا ينبغي أن يختلف في منعه»^(٧). والدليل على تحريمه قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ (البقرة: ١٠٢)، فإذا

(١) الأم، الشافعي، (٢٥٦/١).

(٢) أضواء البيان، (٤٨٢/٤). وراجع: عالم السحر والشعوذة، عمر سليمان الأشقر، (ص ٧١).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، (٣٥٩/٢). وانظر: (١٠١/١٧).

(٤) المغني، ابن قدامة (٢٩٩/١٢)، وانظر: المبدع، ابن مفلح، (١٨٨/٩).

(٥) زاد المعاد، ابن القيم، (١٢٥/٤).

(٦) المغني، (٣٠٠/١٢).

(٧) أضواء البيان، (٥٦/٤).

أثبت الله أن السحر ضار ونفي أنه نافع، فكيف يجوز تعلم ما هو ضرر محض لا نفع فيه؟!^(١).
ويقال أيضًا: إن تعلم السحر محرم محذور؛ لأن تعلمه داع إلى فعله والعمل به، وما دعا إلى
المحذور كان محذورًا^(٢).

ثم اختلف العلماء في حكم تعلم السحر وتعليمه هل يكفر أم لا؟

١ - فذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إجمالاً إلى القول بكفره.

ومن أقوالهم في ذلك:

أ - أقوال الحنفية: قال ابن الهمام: «وعن أصحابنا ومالك وأحمد: يكفر الساحر بتعلمه
وفعله سواء اعتقد تحريمه أو لا ويقتل»^(٣). وبعض الحنفية فصل: إن اعتقد أن الشياطين يفعلون
له ما يشاء كفر، وإن اعتقد أنه تخييل لم يكفر^(٤).

ب - أقوال المالكية: قال القاضي عبد الوهاب: «ولأن علمه به وفعله له كفر عندنا بدليل
قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا خُنَّ فَتَنَةٌ فَلَا تَكْفُرُ﴾ (البقرة: ١٠٢)^(٥). وقال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ
سُلَيْمَانُ﴾ تبرئة من الله لسليمان ولم يتقدم في الآية أن أحداً نُسب إليه الكفر، ولكن اليهود نسبتها
إلى السحر، ولكن لما كان السحر كفرًا صار بمنزلة من نسبه إلى الكفر، ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ
كَفَرُوا﴾ فأثبت كفرهم بتعليم السحر»^(٦).

(١) انظر: أضواء البيان، (٤/٥٥)، تيسير الكريم الرحمن، (ص ٦١).

(٢) انظر: الحاوي في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي، (١٣/٩٧).

(٣) شرح فتح القدير، ابن الهمام، (٦/٩٩)، وانظر: حاشية ابن عابدين، (٤/٢٤٠).

(٤) انظر: شرح فتح القدير، (٦/٩٩)، حاشية ابن عابدين، (٤/٢٤٠).

(٥) المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبد الوهاب، (٣/١٣٩٤)، وانظر: الذخيرة، القرافي،

(١٢/٣٢).

(٦) الجامع لأحكام القرآن، (٢/٤٣).

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

ج - أقوال الحنابلة: قال ابن قدامة: «قال أصحابنا: ويكفر الساحر بتعلمه وفعله، سواء اعتقد تحريمه أو إباحتَه»^(١). وقال البهوتي: «ويكفر الساحر بتعلمه وفعله، سواء اعتقد تحريمه أو إباحتَه»^(٢).

واستدل هؤلاء العلماء على كفر تعلم السحر وتعليمه:

- بقوله سبحانه: ﴿وَلَيْكِنَّ الشَّيْطِينَ كَفَرُوا﴾ فأثبت كفرهم بتعليم السحر.

- وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حُنُّ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرُ﴾ (البقرة: ١٠٢)، أي: لا تتعلمه فتكفر بذلك^(٣).

٢ - **وذهب الشافعي ومن تبعه إلى عدم تكفيره.** فالمذهب على أن تعلم السحر وتعليمه حرام، فإن تضمن ما يقتضي الكفر كفر، وإلا فلا، وإذا لم يكن فيه ما يقتضي الكفر عزر واستتيب منه.

قال الماوردي: «حكم تعلم السحر: وتعلمه محرم محذور؛ لأن تعلمه داع إلى فعله والعمل به وما دعا إلى المحذور كان محظوراً... فإن تعلمه لم يكفر به»^(٤). وقال النووي: «وأما تعلمه وتعليمه فحرام فإن تضمن ما يقتضي الكفر كفر وإلا فلا وإذا لم يكن فيه ما يقتضي الكفر عزر واستتيب منه»^(٥). وذكر النووي في روضة الطالبين أن الصحيح في المذهب: إن تعلم السحر وتعليمه حرامان^(٦). فهذه خلاصة كلام أهل العلم في المسألة فجمهورهم يرون أنه محرم غير

(١) المغني، (٣٠٠/١٢)، الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، (٦٥/٤).

(٢) كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، (١٨٦-١٨٧/٦).

(٣) انظر: المعونة، (١٣٩٤/٣)، الذخيرة، (٣٢/١٢)، الجامع لأحكام القرآن، (٤٣/٢)، المغني، (٣٠١/١٢).

(٤) الحاوي في فقه مذهب الإمام الشافعي، (٩٧/١٣).

(٥) شرح صحيح مسلم، النووي، (١٧٦/١٤).

(٦) انظر: روضة الطالبين، النووي، (٣٤٦/٩).



جائز، ومنهم من رجح كفر تعلم السحر وتعليمه.

تنبيه: ورد في بعض كتب الشافعية أن بعض أهل العلم أطلق القول بعدم كراهة تعلم السحر، وقيدوا ذلك بالحالات التالية:

١ - إمّا لتمييز ما فيه كفر من غيره.

٢ - وإمّا لإزالته عن وقع فيه، أو درءاً لوقوع الضرر عن نفسه.

قال ابن حجر: «فأمّا الأول فلا محذور فيه إلا من جهة الاعتقاد، فإذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشيء بمجردة لا تستلزم منعاً، كمن يعرف كيفية عبادة أهل الأوثان للأوثان؛ لأنّ كيفية ما يعمله الساحر إمّا هي حكاية قول أو فعل بخلاف تعاطيه والعمل به. وأمّا الثاني فإن كان لا يتم كما زعم بعضهم إلا بنوع من أنواع الكفر أو الفسق فلا يحل أصلاً، وإلا جاز للمعنى المذكور»^(١). وبعضهم أطلق جواز ذلك، كما لا يكره تعلم مذاهب الكفرة للرد عليهم^(٢).

وأما اللجنة الدائمة فيرون أنه: «يحرم تعلم السحر سواء للعمل به أو ليقته، وقد نصّ الله ﷻ في كتابه الكريم على أن تعلمه كفر»^(٣). وفي فتاوى الشيخ ابن باز: «ثم بين [تعالى] أن تعليم السحر كفر، وأنه يضر ولا ينفع، فالواجب الحذر منه؛ لأنّ تعلم السحر كلّ كفر»^(٤). وقال أيضاً: «أمّا أن يتعلم السحر ليحل به السحر، أو لمقاصد أخرى فذلك لا يجوز، بل هو من نواقض الإسلام؛ لأنّه لا يمكن تعلمه إلا بالوقوع في الشرك، وذلك بعبادة الشياطين من الذبح لهم،

(١) فتح الباري، (١٠/٢٢٤)، انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، (١٧/١٢٠، ١٢١).

(٢) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، (١٧/١٢٠، ١٢١)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، (١/٩٨).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة، (١/٥٤٩-٥٥٠).

(٤) مجموع فتاوى الشيخ ابن باز، (٦/٣٧١).

والنذر لهم، ونحو ذلك من أنواع العبادة»^(١).

ورجح الشيخ ابن عثيمين في حكم تعلم السحر وتعليمه أنه محرم وفيه تفصيل:

أ - إذا كانت وسيلته الإشراف بالشياطين فهذا كفر، وكذلك استعماله كفر، وظلم وعدوان.

ب - وإن كان دون ذلك فهو محرم شديد الحرمة، ولا يكفر بذلك^(٢).

الفرع الثالث: بيان رأي الرازي في تعلم السحر وموقف أهل العلم منه.

ذهب الرازي رحمته الله إلى القول بأن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور، فقال رحمته الله: «المسألة الخامسة: في إن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور: اتفق المحققون على ذلك؛ لأن العلم لذاته شريف، وأيضاً لعموم قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الزمر: ٩)، ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز، والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقبيحاً»^(٣).

فالرازي رحمته الله جعل العلم بالسحر من قبل العلم الشريف، وأيد ذلك بكونه داخلاً في عموم قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الزمر: ٩)، من حيث إن الآية تنويها برفعة العلم ومذمة الجهل^(٤)، وذلك عام في كل العلوم، فيدخل في هذا الشرف العلم بالسحر.

(١) مجموع فتاوى الشيخ ابن باز، (١١٨/٨).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، (٢/١٧٤-١٧٥). وراجع: تفسير ابن كثير، (١/٣٧١)، تفسير العزيز الحميد، سليمان آل الشيخ، (ص ٣٢٦)، السحر حقيقته وحكمه والعلاج منه، مسفر الدميني، (ص ٥٣-٥٥).

(٣) تفسير الرازي، (٣/٦٢٦)، وانظر: الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، الطوفي، (١/٢٨٣-٢٨٤).

(٤) انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، (٢٣/٣١٣).

ولا يخفى بطلان استدلاله بالعموم، وما ذكر معه كما سيأتي.

- مناقشة أهل العلم لقول الرازي واستدلاله:

وقد ردَّ أهل العلم قول الرازي، وفندوا مقالته واستدلاله، ويمكن تلخيص ذلك في النقاط التالية:

١ - قوله: «العلم بالسحر غير قبيح». إن عنى به ليس بقبيح عقلاً فمخالفة من المعتزلة يمنعون هذا، وإن عنى أنه ليس بقبيح شرعاً، ففي الآية الكريمة: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هِنُوتَ وَمَنْرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا حُنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لِمَنْ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ (البقرة: ١٠٢) تبشيع لتعلم السحر. ففي قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ (البقرة: ١٠٢)، دليل على أن السحر ضار وأنه غير نافع، فكيف يقال: إنه غير قبيح، لما تيقن محض ضرره وعدم نفعه؟!^(١).

٢ - قوله: «ولا محذور، اتفق المحققون على ذلك»، كيف لا يكون محظوراً مع ما ذكر من الأدلة السابقة من الآية، وزعمه اتفاق المحققين عليه، يقتضي أن يكون قد نصَّ على هذه المسألة أئمة العلماء أو أكثرهم، وأين نصوصهم على ذلك؟ بل كلام العلماء السابق يرد هذا الادعاء، ولا سيما قول ابن قدامة: «إنَّ تعلم السحر وتعليمه حرام، لا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم»^(٢).

٣ - إدخال الرازي علم السحر في عموم، قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩) فيه نظر؛ لأنَّ هذه الآية إنما دلت على مدح العالمين بالعلم الشرعي

(١) انظر: أضواء البيان، (٤/٥٥)، وراجع: فتح القدير، الشوكاني، (١/١٤١).

(٢) المغني، (١٢/٣٠٠).

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

خصوصاً، فلا وجه لإدخال علم قبيح كالسحر فيه^(١).

٤ - أمّا ترقية العلم بالسحر إلى وجوب تعلمه، بأنّه لا يحصل العلم بالمعجز إلا به، فهذا ضعيف بل فاسد؛ لأنّ أعظم معجزات رسولنا ﷺ هي القرآن العظيم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

٥ - ثم إن العلم بأنّه معجز لا يتوقف على علم السحر أصلاً.

٦ - ومن المعلوم بالضرورة أنّ الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين وعلماءهم وعامتهم، كانوا يعلمون المعجز، ويفرقون بينه وبين غيره، ولم يكونوا يعلمون السحر ولا تعلموه ولا علموه، أفتراهم أدخلوا بهذا الواجب؟! وأتى به غيرهم من المتأخرين!!^(٢).

والحاصل مما تقدم أنّ استدلال الرازي ﷺ بعموم الآية غير صحيح، وذلك أنّ قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الزمر: ٩) إنّما دلّ على مدح العالمين بالعلم الشرعي خصوصاً، فلا وجه لإدخال علم قبيح كالسحر فيه، ويقال أيضاً: إنّ في قوله تعالى: ﴿ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ﴾ (البقرة: ١٠٢) بياناً لحكم تعلم السحر، وأنّه قبيح ومحظور، فيكون ذلك قرينة واضحة على عدم دخول العلم بالسحر في العلم الشريف ولا في كونه من العلم المرغّب فيه شرعاً.

- وأمّا ما ذكره بعض أهل العلم كابن حجر العسقلاني وغيره، من جواز تعلم السحر، لتمييز ما فيه كفر من غيره، أو لإزالته عن وقع فيه، أو درءاً لوقوع الضرر عن نفسه؛ فإنّ هذا خلاف

(١) انظر: تفسير القرطبي، (٢٤٠/١٥)، فتح القدير، (٥٢٠/٤)، أضواء البيان، (١٥٢/٤)، تيسير الكريم الرحمن، (ص ٧٢٠).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير، (٣٦٦-٣٦٧/١)، أضواء البيان، (٥٧-٥٥/٤)، روح المعاني، محمود الألوسي، (٣٣٩-٣٤٠/١).

التحقيق، إذ ليس لأحد أن يبيح ما صرح الله بأنه يضر، ولا ينفع، مع أن تعلمه قد يكون ذريعة للعمل به، والذريعة إلى الحرام يجب سدها.
ويؤيد هذا أن بعض أهل العلم صرح - كما تقدم - : أن تعلم السحر وفهم كيف يكون، وكيف يعمل السحر، كل هذا لا يمكن أن يكون إلا بالوقوع في الشرك^(١).

* المطلوب الثاني: القول بخلق القرآن وموقف أهل السنة منه.

الفرع الأول: بيان معتقد أهل السنة والجماعة في القرآن الكريم إجمالاً.

مذهب أهل السنة والجماعة: أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، تكلم به حقيقة، وألقاه إلى جبريل فنزل به على قلب محمد ﷺ. وقد دلت النصوص الشرعية على معتقد السلف ومن ذلك:

١ - الأدلة على أن القرآن كلام الله.

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦)، يعني القرآن. وقال ﷺ: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ فُلَّ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (الفتح: ١٥).

(١) انظر: أضواء البيان، (٤/٥٥-٥٧).

(٢) انظر: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، الدرامي، (١/٥٣٧)، الشريعة، الآجري، (١/٤٨٩)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ابن بطّة، (١/٢١٦)، شرح اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، (٢/٢١٤)، لمعة الاعتقاد، ابن قدامة، (ص ٧٧)، العقيدة الواسطية، ابن تيمية، (ص ٤٦٢-٤٦٣)، شرح العقيدة الطحاوية، (١/١٧٥)، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، (٤/٦٣).

٢ - الأدلة على أن القرآن منزل من عند الله وأنه غير مخلوق.

ومن الأدلة على أن القرآن منزل من عند الله: قوله سبحانه: ﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا ﴾ (ص: ٢٩)، وقوله: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧٢﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٧٣﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥). ومن الأدلة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق: قوله تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ ﴾ (الأعراف: ٥٤). فجعل الخلق شيئاً والأمر شيئاً آخر، لأن العطف يقتضي المغايرة، والقرآن من الأمر. وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴾ (المدثر: ٢٥)، وقول هؤلاء القائلين وقول الجهمية والمعتزلة واحد لا فرق بينهما.

ومن السنة قوله ﷺ: (من نزل منزلاً ثم قال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق، لم يضره شيء، حتى يرتحل من منزله ذلك)^(١). فالاستعاذة لا تكون بمخلوق، فيحمل كلامه ﷺ إذن على أن الاستعاذة لا تكون بكلام مخلوق، بل بكلام غير مخلوق، وهو كلام الله. ويؤيد هذا إجماع السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق؛ قال عمرو بن دينار: «أدركت الناس منذ سبعين سنة أصحاب رسول الله ﷺ فمن دونهم يقولون: الله الخالق وما سواه مخلوق إلا القرآن، فإنه كلام الله منه خرج وإليه يعود». وفي رواية عنه: «القرآن كلام الله ليس بمخلوق»، وفي أخرى: «القرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود»^(٢).

ومن ذلك قول البخاري - وقد ذكر أنه لقي أكثر من ألف رجل من أهل العلم أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة، والبصرة، وبغداد والشام وغيرها - قال: «فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء:... وأن القرآن كلام الله غير مخلوق»^(٣). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «واتفق

(١) أخرجه مسلم، (برقم: ٢٧٠٨)، من حديث سعد بن أبي وقاص.

(٢) أخرجه الدرامي في الرد على الجهمية، (برقم: ٣٤٤)، واللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، (برقم: ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣)، والبيهقي في الأسماء والصفات، (برقم: ٥٣٢).

(٣) انظر: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، (١/١٩٦).

سلف الأمة وأئمتها على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود^(١). إلى غير ذلك من الأدلة التي ذكرها أهل العلم^(٢).

الفرع الثاني: بيان رأي القائلين بخلق القرآن وموقف أهل السنة منهم.

اختلف الناس في مسألة الكلام إلى أقوال عدة، ومن ثم خالف كثير منهم أهل السنة في مسألة القرآن^(٣)، ومن هؤلاء المخالفين: الجهمية والمعتزلة القائلون بأن القرآن مخلوق. قيل: خلقه الله في جبريل عليه السلام، وقيل: خلقه في النبي صلى الله عليه وسلم. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث^(٤). ولمّا ابتلي الناس بفتنة القول بخلق القرآن انتدب سلف الأمة وأئمتها لرد هذه الفرية وإبطالها، والتحذير من قائلها وذلك قرناً بعد قرن.

- ولا شك أن الأدلة السابقة ترد مقالة الجهمية والمعتزلة في خلق القرآن وتبطلها.

- إلا أنهم استدلوا على ذهبوا إليه من خلق القرآن بأدلة، منها قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ

شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦)، ويقول تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: ٦٢).

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وإذا صح ذلك لم يمتنع وصف القرآن بأنه مخلوق،

(١) شرح الأصبهانية، (٨/١).

(٢) انظر: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، (١/٥٣٧)، الشريعة، (١/٤٨٩)، الإبانة، ابن بطة، (١/٢١٦)، شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي، (٢/٢١٤)، القرآن الكريم ومنزله بين السلف ومخالفهم، محمد هشام طاهري، (١/٦٨).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، (ص ١٩٣)، التسعينية، (٢/٤٣٨)، القرآن الكريم ومنزله بين السلف ومخالفهم، (١/٤٤١).

(٤) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، (ص ٥٢٨). وانظر: الشريعة، (١/٤٨٩).

مشارَات الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

وإن كان السمع لم يرد به، على أنه قد قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَلَمْ يَخْصْ﴾^(١). ولعلَّه أخذ ذلك من بعض الجهمية قبله، كما جاء ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه في حجاجه لابن أبي دؤاد وأصحابه بحضرة المعتصم، حيث قال الإمام أحمد: «قال لي بعضهم: قال الله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ﴾، فالقرآن أليس هو شيئاً؟»^(٢). فهؤلاء المعتزلة وغيرهم قالوا: إن كل من ألفاظ العموم، والقرآن شيء، فيكون داخلياً في عموم كل، فيكون مخلوقاً، فعموم الآيتين دال على حدوث القرآن، ولا دلالة تخرجه عن هذا العموم^(٣).

قال ابن أبي العز في بيان وجه استدلالهم: «وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ﴾، والقرآن شيء، فيكون داخلياً في عموم كل فيكون مخلوقاً...»^(٤)، ثم ذكر أوجهها في الرد عليهم كما سيأتي.

- موقف أهل السنة من رأي المعتزلة واستدلالهم:

لَمَّا ابتلي الناس بفتنة القول بخلق القرآن انتدب سلف الأمة وأئمتها لرد هذه الفرية وإبطالها، والتحذير من قائلها وذلك قرناً بعد قرن.

وقد أجاب أهل العلم عن هذا الاستدلال بما يأتي:

١ - أن هؤلاء المخالفين من الجهمية والمعتزلة بنوا أصول عقائدهم على العقل، ثم راحوا

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، (١١٧/٧).

(٢) انظر: الإبانة، (٢/٢٤٩-٢٥٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، (٣٣٠/١٢)، مدارج السالكين، ابن القيم، (٣/٣٣٧)، بدائع الفوائد،

ابن القيم، (٤/٢١٨)، الاعتصام، الشاطبي، (١/٣٠٦).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية، (١/١٧٨).

يبحثون عمّا يؤيد أصولهم، فالأصل عندهم العقل، والنصوص تبع، فمذهب الجهمية قائم على نفي اتصاف الله بالصفات، ومنها صفة الكلام، مع العلم أنّ أصل نفي الصفات باطل كما بينه العلماء، ولهذا فالدليل المذكور آنفاً ليس للاعتماد، وإنّما ذكره للاعتراض، وقد سبق التنبيه على هذا الأصل عند الحديث عن منهج المخالفين في نصوص الكتاب والسنة. فهؤلاء ذكروا هذه الآية واستدلوا بمتشابهة من الكلام على قولهم الباطل، ولا شك أنّ هذا من أبطل الباطل، فإنّ من أنواع البيان التي تضمنها هذا الكتاب المبارك أن يقول بعض العلماء في الآية قولاً، ويكون في نفس الآية قرينة تدل على بطلان ذلك القول^(١). وهذا ما سيتبين - إن شاء الله تعالى - من الوجوه الآتية.

٢ - أنّ القرآن كلام الله تعالى، وصفة من صفات الله، وصفات الخالق غير مخلوقة، فهو الخالق بذاته وصفاته وما سواه مخلوق له، واللفظ قد فرق بين الخالق والمخلوق، وصفاته سبحانه داخلية في مسمى اسمه، فإنّ الله سبحانه اسم للإله الموصوف بكل صفة كمال، المنزه عن كل صفة نقص ومثال.

فالسلف - رضوان الله عليهم - ردوا على استدلال الجهمية والمعتزلة: بأنّ القرآن كلامه، وكلامه من صفاته، وصفاته داخلية في مسمى اسمه - كعلمه وقدرته وحياته، وسمعه وبصره، ووجهه ويديه - فليس الله اسمًا لذات لا نعت لها، ولا صفة، ولا فعل، ولا وجه، ولا يدين، ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان، لا وجود له في الأعيان، بل هو ﷻ موصوف بصفات الكمال والجمال والجلال. ولهذا فإنّ أهل البدع من الجهمية والمعتزلة لمّا احتجوا بقوله تعالى الله: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على أنّ القرآن مخلوق لأنّه شيء، تعقب ذلك نعيم بن حماد وغيره من أهل الحديث بأنّ القرآن كلام الله وهو صفته، فكما أنّ الله لم يدخل في عموم قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾

(١) انظر: أضواء البيان، (١/١٧).

اتفاقاً فكذلك صفاته^(١).

- ٣ - أن هذا العموم يراد به الخصوص، وذلك مثل قوله تعالى عن ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٢٣)، وقد خرج شيء كثير لم يدخل في ملكها، مثل مُلْكِ سليمان ﷺ.
- ٤ - وذكر بعض أهل العلم: أن عموم «كل» في كل موضع بحسبه، ويعرف ذلك بالقرائن، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ (الأحقاف: ٢٥)، ومساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح؟ وذلك لأن المراد تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة وما يستحق التدمير، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام.
- ٥ - وذكر ابن عقيل أن هذا الاستدلال باطل، وبين أن القرآن لا يتناوله هذا الإخبار، ولا يصلح لتناوله، قال ابن عقيل: «لأن به حصل عقد الإعلام بكونه خالقاً لكل شيء، وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلياً تحت الخبر»، قال: «ولو أن شخصاً قال: لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كان كذباً، لم يدخل إخباره بذلك تحت ما أخبر به^(٢). ووافق ابن القيم على ذلك، ثم قال: «ثم تدبرت هذا فوجدته مذكوراً، في قوله تعالى: في قصة مريم: ﴿فَإِذَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (مريم: ٢٦)، وإنما أمرت بذلك لثلاث تسأل عن ولدها، فقولها: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ به حصل إخبار: بأنها لا تكلم الإنس، ولم يكن ما أخبرت به داخلياً تحت الخبر، وإلا كان قولها هذا مخالفاً لنذرها^(٣).
- ٦ - إن هذا الاستدلال يدل على تناقضهم فيبطل به الاستدلال؛ فإن أفعال العباد كلها عند المعتزلة غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها، لا يخلقها الله فأخرجوها من عموم

(١) انظر: فتح الباري، (١٣/٥٣٢).

(٢) انظر: بدائع الفوائد، (٤/٢١٨).

(٣) بدائع الفوائد، (٤/٢١٨).

«كل» في الآيتين، وأدخلوا كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة، إذ بأمره تكون المخلوقات. قال تعالى: ﴿ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ اللَّهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (الأعراف: ٥٤)، ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً لزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

٧ - ومما يدل على بطلان قولهم واستدلالهم: أنه يلزم من ذلك أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم والقدرة وغيرهما، وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء، وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم كل، فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكرها أهل العلم في بيان أن القرآن كلام الله - كما تقدم، وما يوضح بطلان استدلال الجهمية والمعتزلة، وما يلزم على قولهم بخلق القرآن من اللوازم الباطلة^(١).

* المطلب الثالث: السماع الصوفي وموقف أهل السنة منه.

الفرع الأول: تعريف السماع، وحكمه.

المسألة الأولى: تعريف السماع.

السماع: هو كل ما يستلذه الإنسان من صوت طيب^(٢).

والسماع عند الصوفية: هو الاجتماع على استماع الأشعار الملحنة والغناء، ويصاحب

(١) انظر: الإبانة، (٢/٢٤٩-٢٥٠)، السنة، الخلال، (٥/١٠٩)، بدائع الفوائد، (٤/٢١٨)، شفاء العليل، ابن القيم، (ص ٥٣)، مدارج السالكين، (٣/٣٣٧)، الروح، (ص ١٤٦)، شرح العقيدة الطحاوية، (١/١٧٨)، الاعتصام، (١/٣٠٦)، فتح الباري، (١٣/٥٣٢)، تيسير الكريم الرحمن، (ص ٧٢٨)، شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، (ص ٣٦٦)، القرآن الكريم ومنزله، (١/٤٨٨).

(٢) انظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (ص ٤٩٥).

ذلك عند بعضهم الدفوف والمزامير، والتصفيق بالأيدي والرقص والتمايل، مع ارتفاع الأصوات، والصرخات، وخرق الثياب، وغير ذلك^(١). وذكر أهل العلم أنَّ التغيير من أنواع السماع، وهو الضرب بالقضيب على جلد من الجلود وهو آلة من الآلات التي تقرن بتلحين الغناء. وادعى بعض المخالفين أنه يرقق القلوب، والحقيقة أنه يُصدُّ به الناس عن القرآن، وقد أنكره السلف كما سيأتي بيانه^(٢). وأمَّا الغناء: فهو التطريب والترنم بالكلام الموزون وغيره، ويكون مصحوبًا بالموسيقى وغير مصحوب^(٣).

المسألة الثانية: حكم السماع.

ذهب بعض أهل التصوف إلى أنَّ السماع الصوفي مباح، وقال بعضهم باستحبابه، بل عدوه من العبادات المهمة عند الصوفية، وفي هؤلاء من قد يوجبه أحيانًا إذا رآوا أنه لا يؤدي الواجب إلا به، وكذلك يفضلونه على سماع القرآن إذا رآوا أنَّ ما يحصل بسماع الألحان أكثر مما يحصل بسماع القرآن، ومنهم من يرى الإيمان لا يتم إلا به^(٤). يقول القشيري: «اعلم أنَّ سماع الأشعار بالألحان الطيبة، والنغم المستلذة، إذا لم يعتقد المستمع محظورًا ولم يسمع على مذموم في الشرع ولم ينجر في زمام هواه، ولم ينخرط في سلك لهوه مباح في الجملة... ثم ما يوجب للمستمع توفر الرغبة على الطاعات وتذكر ما أعدَّ الله تعالى لعباده المتقين من الدرجات، ويحمله على التحرز من الزلات، ويؤدي إلى قلبه في الحال صفاء الواردات، مستحب في الدين

(١) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح، (١/ ٣١٤)، موقف ابن تيمية من الصوفية، محمد العريفي، (١/ ١٨٩).

(٢) انظر: الاستقامة، ابن تيمية، (١/ ٢٣٨)، مجموع الفتاوى، (١١/ ٥٧٦، ٦٢٩).

(٣) انظر: الغناء والمعازف في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني، (ص ٥)، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، (٣/ ١١٨٦).

(٤) انظر: الاستقامة، (١/ ٢٣٤-٢٣٦)، الكلام على مسألة السماع، ابن القيم، (ص ٢٠).



ومختار في الشرع»^(١).

وقال أبو حامد الغزالي: «إنَّ القلوب والسرائر خزائن الأسرار ومعادن الجواهر وقد طويت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر كما أخفى الماء تحت التراب والمدر ولا سبيل إلى استثارة خفاياها إلا بقوادح السماع، ولا منفذ إلى القلوب إلا من دهليز الأسماع، فالنغمات الموزونة المستلذة تخرج ما فيها، وتظهر محاسنها أو مساوئها، فلا يظهر من القلب عند التحريك إلا ما يحويه. اعلم أنَّ السماع هو أول الأمر، ويثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد ويثمر الوجد تحريك الأطراف، إمَّا بحركة غير موزونة فتسمى الاضطراب وإمَّا موزونة فتسمى التصفيق والرقص»^(٢).

وقد ذكر أهل العلم أنَّ السماع عموماً ينقسم إلى ما يأتي:

١ - السماع الذي شرعه الله تعالى لعباده وكان سلف الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يجتمعون عليه لصلاح قلوبهم وزكاة نفوسهم، وهو سماع آيات الله تعالى، وهو سماع النبيين والمؤمنين وأهل العلم وأهل المعرفة، وهو السماع الذي أمر الله به في كتابه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٤)، وقال سبحانه: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩)، إلى غير ذلك من الآيات. وعلى سماع القرآن كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتمعون، وكانوا إذا اجتمعوا أمروا واحداً منهم أن يقرأ والباقيون يستمعون.

٢ - سماع المكاء والتصديقة: وهو التصفيق بالأيدي والمكاء، مثل الصفيق ونحوه، فهذا هو

(١) الرسالة القشيرية، القشيري، (٢/ ٥٠٤).

(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي، (٢/ ٢٦٨). وراجع: قوت القلوب، أبي طالب المكي، (٢/ ١٠٠-١٠١).

(١٠١)، السماع، ابن القيسراني، (ص ٣٧).

مشارَات الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

سَمَاعُ الْمُشْرِكِينَ الَّذِي ذَكَرَهُ اللهُ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾ (الأنفال: ٣٥)، فَأَخْبَرَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ أَنَّهم كانوا يتخذون التصفيق باليد والتصويت بالفم قرابةً ودينًا، ولم يكن النبي ﷺ وأصحابه يجتمعون على مثل هذا السماع ولا حضروه قط. وقد عرف بالاضطرار من دين الإسلام: أَنَّ النبي ﷺ لم يشرع لصالحي أمته وعبادهم وزهادهم أن يجتمعوا على استماع الأبيات الملحنة مع ضرب بالكف أو ضرب بالقضيب أو الدف. كما لم يبح لأحد أن يخرج عن متابعتة واتباع ما جاء به من الكتاب والحكمة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما سماع القاصدين لصلاح القلوب في الاجتماع على ذلك: إمَّا نشيد مجرد نظير الغبار، وإمَّا بالتصفيق ونحو ذلك، فهو السماع المحدث في الإسلام فَإِنَّه أحدث بعد ذهاب القرون الثلاثة الذين أثنى عليهم النبي ﷺ... وقد كرهه أعيان الأمة ولم يحضره أكابر المشايخ»^(١).

فلم يكن في القرون الثلاثة المفضلة من أهل الدين والصلاح والزهد والعبادة من يجتمع على مثل سماع المكاء والتصديّة لا بدف ولا بكف ولا بقضيب، وإمَّا أحدث هذا بعد ذلك في أواخر المائة الثانية فلما رآه الأئمة أنكروه.

قال الشافعي: «خلفت ببغداد شيئًا أحدثته الزنادقة، يسمونه التغيير يصدون به الناس عن القرآن». وقال يزيد بن هارون: «ما يغبر إلا الفاسق ومتى كان التغيير؟». والتغيير هو الضرب بالقضيب وهو آلة من الآلات التي تقرن بتلحين الغناء. وسئل عنه الإمام أحمد بن حنبل فقال: «هو محدث أكرهه قيل له: إِنَّه يرق عليه القلب. فقال: لا تجلسوا معهم»^(٢). فبين أن هذا بدعة لم يفعلها القرون الفاضلة لا في الحجاز ولا في الشام ولا في اليمن ولا في مصر ولا في العراق ولا

(١) مجموع الفتاوى، (١١/٥٩١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، (١١/٥٦٩، ٥٩٢)، الاستقامة، (١/٢٣٧-٢٣٨)، الكلام على مسألة السماع، (ص ٢٩-٣٣).

خراسان، ولو كان للمسلمين به منفعة في دينهم لفعله السلف، بل كل من عرف ذلك السماع علم يقيناً أنه لا يجلب للقلوب منفعة ولا مصلحة إلا وفي ضمن ذلك من الضرر والمفسدة ما هو أعظم منه.

وأما كون هذا السماع بالألحان والغناء مستحب في الدين ومختار في الشرع فهو قول لم يذهب إليه أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، بل المحفوظ عنهم أنهم رأوا هذا من ابتداع الزنادقة كما قال الإمام الشافعي آنفاً، وبكمال علمه وإيمانه علم أن هذا مما يصد القلوب عن القرآن ويعوضها به عنه.

قال ابن القيم: «وأعظم من هذه البلية وأشد: اعتقاد أنه قرينة حتى يتقرب به إلى الله، ودين يدان الله به، وأن فيه من صلاح القلوب وعمارتها بالأحوال العلية والصفات الزكية ما يجعله أفضل من كثير من النوافل، كقيام الليل وقراءة القرآن، وطلب ما يقرب إلى الله من العلم النافع والعمل الصالح. وأعظم من هذا كله بلية ومصيبة: اعتقاد أن تأثير القلوب به أسرع وأقوى من تأثيرها بالقرآن، وأنه قد يكون أنفع للعبد من سماع القرآن، وأن فتحه أعجل وأقوى من فتح القرآن من وجوه متعددة. ولا ريب أن هذا من النفاق الذي أنبته الغناء في القلب»^(١). ثم نقل ابن القيم عن أبي الطيب الطبري قوله في حكم السماع: «أجمع علماء الأمصار على كراهته والمنع منه، والوصف لعواره وتأثيره في القلوب»^(٢).

وقد سئل ابن الصلاح عن رجل يعتقد الألحان المقترنة بالدُّفوف والشبابات والرقص وجمع الجماعات على ذلك مع المرد، فأجاب رحمته: «نعم يَأْتُمُ بذلك ويفسق وتسقط عدالته، وحالته هذه، وهذا السماع المعتاد حرام غليظ عند العلماء وسائر من يقتدى به في أمور الدين

(١) الكلام على مسألة السماع، (ص ٢٠).

(٢) انظر: الكلام على مسألة السماع، (ص ٢٨).

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

ومن نسب حاله إلى مذهب الشافعي أو أحد من أئمة الصحابة رضي الله عنهم، وعنهم فقد قال باطلاً^(١). وقد توسع أهل العلم في بيان تحريم مثل هذا السماع، ونحوه كالتغيير والغناء، والمعازف، وردوا على الشبهات التي ذكرها من أجازها^(٢).

الفرع الثاني: بيان رأي القشيري في الاستدلال على السماع، وموقف أهل السنة منه.

المسألة الأولى: بيان رأي القشيري في الاستدلال على السماع.

ذهب القشيري رضي الله عنه إلى إباحة السماع الصوفي، وأيد رأيه بأن الله تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يبشر من استمع القول واتبع أحسنه، فقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٧﴾﴾ (الزمر: ١٧ - ١٨)، قال القشيري: «والألف واللام في القول تقتضي التعميم والاستغراق، والدليل عليه أنه مدحهم باتباع الأحسن»^(٣)، أي: وهذا يعم كل قول، فيدخل فيه السماع وغيره^(٤).

المسألة الثانية: موقف أهل السنة من رأي القشيري.

لقد وقف أهل السنة على رأي القشيري واستدلّاه، وبينوا غلظه وخطأه، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد سرد وجه استدلاله من الآية: «وهو غلط باتفاق الأمة وأئمتها»^(٥).

(١) فتاوى ابن الصلاح، (٢/٤٩٨).

(٢) انظر: الاستقامة، (١/٢٣٧-٢٣٨)، مجموع الفتاوى، (١١/٥٥٧-٥٥٨، ٥٧٥-٥٨٧، ٥٩٨-٥٩٩)، (١٦/٨)، الكلام على مسألة السماع، (ص ١٧، ٣٨-٧٠)، مدارج السالكين، (١/٤٧٩)، تحريم آلات الطرب، الألباني، الغناء والمعازف في ضوء الكتاب والسنة، (ص ١١).

(٣) الرسالة القشيرية، (٢/٥٠٤). قال ابن تيمية: وهذا يذكره طائفة منهم: أبو عبد الرحمن السلمي وغيره. الاستقامة، (١/٢١٦).

(٤) انظر: الاستقامة، (١/٢١٦)، الكلام على مسألة السماع، (ص ١٢٤).

(٥) الاستقامة، (١/٢١٦).

ويتبين ذلك من عدة وجوه يمكن إيجازها في المسائل الآتية:

أولاً: إبطال الاستدلال بالعموم على إباحة السماع.

لا يسلم استدلاله بالعموم على إباحة السماع الصوفي وذلك لما يأتي:

١ - إن الله ﷻ لا يأمر، بل لا يأذن في استماع كل قول بإجماع المسلمين، حتى يقال: اللام للاستغراق والعموم، بل من القول ما يحرم استماعه، ومنه ما يكره، قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ تَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى تَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِئَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: ٦٨)، فأمر ﷻ بالإعراض عن سماع هذا القول، ونهى عن القعود مع قائله.

وقال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى تَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾ (النساء: ١٤٠)، فجعل سبحانه المستمع لهذا الحديث مثل قائله، فكيف يجوز أن يقال: إن الألف واللام للاستغراق؟ وينسب إلى الله سبحانه أنه مدح مستمع كل قول؟ وإذا كان السمع والبصر والكلام والفؤاد منقسماً إلى ما يؤمر به وينهى عنه، والعبد مسؤول عن ذلك كله، فكيف يجوز أن يقال: كل قول في العالم فالعبد ممدوح على استماعه؟

فادعاء العموم في الآية في غير القول الذي أنزله الله على رسوله ﷺ من الكتاب والسنة من أبطال الباطل.

٢ - ويؤيد ما تقدم: إنها وإن كانت للعموم في قوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ﴾ (الزمر: ١٨)، فهي إنما تعم القول الذي أنزل الله ومدحه وأثنى عليه، وأمر باتباعه واستماعه وتدبره وفهمه، فهي تقتضي العموم والاستغراق في جميع هذا القول، فإنها تقتضي عموم ما عرفته وقصد مصحوبها.

٣ - ويقال لهم: إن الألف واللام هنا لتعريف العهد، وهو القول الذي دعي إليه المخاطب،

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

وأمر بتدبره، وأخبر بتوصيله له، وهو كالكتاب والقرآن، والألف واللام فيه كالألف واللام في الكتاب سواء، وكذلك الألف واللام في الرسول في قوله: ﴿ وَقَالَ الرَّسُولُ يَرْبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ﴾ (الفرقان: ٣٠)، وفي قوله: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (المائدة: ٩٢)، فهل يجوز أن يقال: إن اللام في الكتاب والرسول للاستغراق، فتحمل على كل كتاب وعلى كل رسول؟

ثانيًا: بيان سياق الآية وقرائنها الدالة على إبطال استدلال القشيري.

إن سياق الآية والقرائن دلت على معنى الآية والمراد منها:

١ - أن السياق كله من أول السورة إلى هذه الآية إنما هو في القرآن، قال تعالى: ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿١﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ﴿٢﴾ (الزمر: ١ - ٣)، فذكر في أول السورة كتابه ودينه والكلم الطيب، والعمل الصالح، فخير الكلام كتابه، وخير العمل إخلاص الدين له، ثم أعاد ذكر الأصليين في قوله: ﴿ وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى ﴾ (الزمر: ١٧)، فهذا إخلاص الدين له، ثم قال: ﴿ فَبِشْرِ عِبَادِ ﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴿٢٧﴾ (الزمر: ١٧ - ١٨)، فهذا كتابه، فتضمنت ذكر كتابه ودينه كما تضمنت أول السورة، فما لأقوال المغنين والمغنيات ههنا؟ فقد تضمن السياق الثناء على أهل ذكره والاستماع لحديثه، كما جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ ﴾ (الحديد: ١٦)، وفي قوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ (الأنفال: ٢). قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «أظهر الأقوال في الآية الكريمة، أن المراد بالقول، ما جاء به النبي ﷺ، من وحي الكتاب والسنة»^(١).

(١) أضواء البيان، (٦/٣٥٦).

٢ - ومما يؤيد أن المراد بالقول في هذه الآية السابقة: القرآن، ما جاء في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ ﴾ (المؤمنون: ٦٨)، وقوله سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ ﴾ (القصص: ٥١)، فالقول الذي بشر مستمعيه ومتبعي أحسنه، هو القول الذي وصله وحض على تدبره، وكلام الله يفسر بعضه بعضاً، ويحمل بعضه على بعض.

٣ - ويؤيده أيضاً: أن الله سبحانه قال بعد الآية: ﴿ قُلْ يَعْبادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (٥٣ - ٥٥)، فهذا الأحسن الذي أمر باتباعه هنا هو الأحسن الذي بشر من اتبعه في أول السورة، وهو أحسن المنزل في الموضوعين، ونظير هذا قوله تعالى لموسى في التوراة: ﴿ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا حُذْوًا بِأَحْسَنِهَا ﴾ (الأعراف: ١٤٥). فهذا كله إذا تدبره المؤمن الناصح لنفسه، علماً يقينياً أن الكتاب والقول والحديث الذي أمر الله باستماعه وتدبره وفهمه، واتباع أحسنه هو كلامه المجيد، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد. وأما مدح الاستماع لكل قول فهذا لا يليق نسبته إلى العقلاء، فضلاً عن رب الأرض والسماء.

ثالثاً: الأدلة الأخرى الدالة على بطلان الاستدلال بالآية لدى القشيري.

ومما يوضح أن المراد من الآية: أنه القرآن ما يأتي:

١ - إن الله سبحانه أثنى في كتابه على المستمعين للقرآن، وحمد هذا السماع، وذم المعرضين عنه، وجعلهم أهل الكفر والجهل، الصم البكم الذين لا يعقلون، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الأعراف: ٢٠٤)، وقال تعالى في حق المنعم عليهم: ﴿ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴾ (مريم: ٥٨)، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ﴾ (المائدة: ٨٣).

مشارَات الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

وقال في ذم المعرضين عن هذا السماع: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ (الأنفال: ٢٢-٢٣)، إلى غير ذلك من الآيات، وكتاب الله يبين بعضه بعضًا.

٢ - إنَّ المعروف في القرآن: هو ذم استماع القول الذي هو الغناء، كما قال تعالى: ﴿ أَفَمِنَ هَذَا الْحَدِيثِ تَعَجَّبُونَ ﴾ ﴿٢٤﴾ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَّبِعُونَ ﴿٢٥﴾ وَأَنْتُمْ سَمِدُونَ ﴿٢٦﴾ (النجم: ٥٩ - ٦١)، قال غير واحد من السلف: هو الغناء، يقال: سمد لنا أي: غنى لنا^(١). فذم المعرضين عن سماع القرآن المتعوضين عنه بسماع الغناء.

٣ - إنَّ الله ﷻ علق الهداية على اتباع أحسن هذا القول، فقال: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴾ ﴿٢٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٢٨﴾ (الزمر: ١٧ - ١٨)، ومن المعلوم بالاضطرار أنَّ الهداية إنما حصلت لمن اتبع القرآن، فهو الذي هداه الله، فأين الهدى في أقوال المغنين والمغنيات؟

وبالجملة ففساد هذا القول الذي حملوا عليه كتاب الله، وألصقوه به وهو منه بريء، وحملوه إياه وليس خليقًا بحمله، معلوم لكل من في قلبه حياة ونور، ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ (النور: ٤٠). إلى غير ذلك الأوجه التي ذكرها أهل العلم في بيان فساد استدلال القشيري وبطلانه على إباحة السماع الصوفي^(٢).

(١) انظر: جامع البيان، (٩٧/٢٢)، تفسير ابن كثير، (٤٦٨/٧).

(٢) انظر: جامع البيان، (١٨٤/٢٠)، المحرر الوجيز، ابن عطية، (٥٢٥/٤)، تفسير القرطبي، (٢٤٤/١٥)، الاستقامة، (٢٣٣-٢١٦/١)، مجموع الفتاوى، (٥/١٦)، تلخيص كتاب الاستغاثة، ابن تيمية، (٦٨٢/٢)، الكلام على مسألة السماع، (ص ١٢٤ - ١٣٤)، روضة المحبين، (ص ١٢١)، تفسير ابن كثير، (٩٠/٧)، أضواء البيان، (٣٥٦/٦).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإنه في خاتمة هذا البحث يتم تسجيل النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، وذلك في الأمور الآتية:

١ - بيان ما لأهل السنة والجماعة من خصائص في منهج الاستدلال، فهم يتلقون الأحكام العقدية والشرعية والأخلاق والآداب من كتاب الله تعالى، ومن سنة النبي ﷺ الثابتة، وما انبنى عليهما من الإجماع الصحيح.

٢ - توضيح منهج المخالفين لأهل السنة في الاستدلال، حيث إنهم يعتمدون على العقل أساساً في تقرير مسائل الاعتقاد، وأن الأدلة النقلية تابعة لما سموه عقلاً، وإذا تعارض العقل والنقل قدم العقل.

٣ - التأكيد على أهم أوجه التباين بين منهج أهل السنة وبين منهج أهل الأهواء في الاستدلال.

٤ - إن دلالة العام عند الجمهور ظنية، وأن من أقسامه: عام يراد به العموم، ويدخله التخصيص، وعام أريد به الخصوص.

٥ - بيان أهمية دلالة السياق والقرائن في فهم النصوص الشرعية، وتوضيح علاقة دلالة السياق والقرائن بدلالة العموم من النصوص.

٦ - طرق معرفة مراد المتكلم في كلام الشارع.

٧ - بيان حقيقة رأي الرازي في تعلم السحر والاستدلال عليه، وإبطال أهل السنة لقوله واستدلّاه.

٨ - توضيح رأي القائلين بخلق القرآن واستدلّاهم على ذلك، وإبطال أهل السنة لقولهم

مشارَاتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

واستدلّالهم.

٩ - بيان موقف القشيري من السماع الصوفي واستدلّاله عليه، وإبطال أهل السنة لقوله

واستدلّاله.

وأما التوصيات:

فمما أوصي طلاب العلم به:

١ - الاهتمام بالموضوعات التي تجمع بين المباحث الأصولية ودلالة الألفاظ وتطبيقاتها

في قضايا الاعتقاد، ففيها مجال خصب للبحث، واستحداث مواضيع جديدة بالاهتمام والطرح الأكاديمي.

٢ - البحث في مناهج المخالفين في الاستدلال على عقائدهم المخالفة للكتاب والسنة،

وبيان الخلل في ذلك مع إثراء الجانب التطبيقي لذلك.

٣ - طرح مشاريع متعلقة بدراسة منهج الاستدلال بالعموم أو بالمطلق عند كل فرقة من

الفرق، مع بيان موقف أهل السنة من ذلك، ويمكن أن يجد الباحث مادة علمية في ذلك في كتاب الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للطوفي رحمته الله.

والله تعالى أعلم وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية. العكبري، عبيد الله بن محمد، الرياض: دار الراهية.
- (٢) الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي، علي بن عبد الكافي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (٣) إحكام الفصول في أحكام الأصول. الباجي، سليمان بن خلف، تحقيق: عبد الله الجوري، ط: ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ.
- (٤) إحياء علوم الدين. الغزالي، محمد بن محمد، بيروت: دار المعرفة.
- (٥) الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد. العريفي، سعود بن عبد العزيز، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤١٩هـ.
- (٦) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: محمد صبحي حلاق، ط: ٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٨هـ.
- (٧) أساس التقديس في علم الكلام. الرازي، محمد بن عمر، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٤هـ.
- (٨) الاستقامة. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- (٩) الأسماء والصفات. البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: عبد الله الحاشدي، ط: ٢، جدة: مكتبة السوادي، ١٤٢٢هـ.
- (١٠) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، تحقيق: حسن قطب، القاهرة: دار الفاروق الحديثة.
- (١١) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله. السلمي، عياض بن نامي، ط: ١، الرياض: التدمرية، ١٤٢٦هـ.
- (١٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، وطبعة دار عالم الفوائد.

مشارت الغلط في الاستدلال بالعموم على مسائل العقيدة

- (١٣) الاعتصام. الشاطبي: إبراهيم بن موسى، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية.
- (١٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م.
- (١٥) الأم. الشافعي، محمد بن إدريس، بيروت: دار المعرفة.
- (١٦) أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي، عبد الله بن عمر، ط: ٢، ١٣٨٨ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- (١٧) البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، محمد بن عبد الله، تحقيق: د. عمر الأشقر، ط: ١، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٩ هـ.
- (١٨) البرهان في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (١٩) البرهان في علوم القرآن. الزركشي، محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- (٢٠) تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد مرتضى، تحقيق: جماعة من الباحثين، ط: ١، الكويت: وزارة الإعلام، ١٤٢١ هـ.
- (٢١) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه. الأبياري، علي بن إسماعيل، تحقيق: علي بسام، الكويت: دار الضياء.
- (٢٢) التسعينية. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، ط: ١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٠ هـ.
- (٢٣) التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد، ط: ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ.
- (٢٤) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب. الرازي، محمد بن عمر، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (٢٥) تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط: ٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠ هـ.
- (٢٦) التمهيد في أصول الفقه. الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، تحقيق: محمد إبراهيم، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى.

- (٢٧) تهذيب اللغة. الأزهرى، محمد بن أحمد، تحقيق: علي البجاوي وغيره، القاهرة: الدار المصرية للتأليف.
- (٢٨) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد. آل الشيخ، سليمان بن عبد الله، ط: ٧، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨ هـ.
- (٢٩) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، اعتنى به: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- (٣٠) جامع البيان عن تأويل آي القرآن تفسير الطبري. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: ١، دار هجر، ١٤٢٢ هـ.
- (٣١) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. الماوردي، علي بن محمد، تحقيق: عادل عبدالموجود، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (٣٢) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة. الأصبهاني، إسماعيل بن محمد، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي، وغيره، الرياض: دار الراجعية.
- (٣٣) درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١ هـ.
- (٣٤) الذخيرة. القرافي، أحمد بن إدريس، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م.
- (٣٥) رسالة السجزي إلى أهل زيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت. السجزي، عبيد الله بن سعيد، تحقيق: محمد باكریم، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
- (٣٦) الرسالة القشيرية. القشيري، عبد الكريم بن هوازن، تحقيق: عبد الحلیم محمود، القاهرة: دار المعارف.
- (٣٧) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المباني. الألوسي، محمود أبو الفضل، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (٣٨) الروح. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: السيد الجميلي، ط: ٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٨ هـ.

مشارتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

- (٣٩) روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: زهير الشاويش، ط: ٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ.
- (٤٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (٤١) روضة الناظر وجنة المناظر. ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، تحقيق: الدكتور عبد الكريم النملة، ط: ٥، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٧هـ.
- (٤٢) زاد المعاد في هدي خير العباد. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- (٤٣) السنة. الخلال، أحمد بن محمد، تحقيق: الدكتور عطية الزهراني، ط: ٣، الرياض: دار الراجعية، ١٤٢٦هـ.
- (٤٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. اللالكائي، هبة الله بن الحسن، تحقيق: الدكتور أحمد الغامدي، ط: ٧، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٢هـ.
- (٤٥) شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار المعتزلي، عبد الجبار أبو الحسن، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة.
- (٤٦) شرح العقيدة الطحاوية. ابن أبي العز الحنفي، محمد بن علي، تحقيق: عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- (٤٧) شرح الكوكب المنير. ابن النجار الفتوحى، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد الزحيلي وغيره، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- (٤٨) شرح صحيح مسلم. النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط: ٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٥هـ.
- (٤٩) الشريعة. الآجري، محمد بن الحسين، تحقيق: د: عبد الله الدميحي، ط: ٢، الرياض: دار الوطن، ١٤٢٠هـ.
- (٥٠) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، ط: ١، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٢٣هـ.

- (٥١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عطار، ط: ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.
- (٥٢) صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل، بإشراف: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: ١، طبعة: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- (٥٣) صحيح مسلم. مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق وتصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (٥٤) الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: علي الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة.
- (٥٥) الغناء والمعازف في ضوء الكتاب والسنة. القحطاني، سعيد بن وهف، د.ت.
- (٥٦) فتاوى ابن الصلاح. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: موفق عبد الله القادر، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- (٥٧) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية. جمع: الدويش، أحمد بن عبد الرزاق، ط: ٢، الرياض: مكتبة العبيكان.
- (٥٨) فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: عبد العزيز بن باز، إخراج: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة.
- (٥٩) الفتوى الحموية الكبرى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، ط: ١، الرياض: دار الصميعي، ١٤١٩هـ.
- (٦٠) القرآن الكريم منزلته بين السلف ومخالفهم. طاهري، محمد هشام، الرياض: دار التوحيد للنشر.
- (٦١) القرائن عند الأصوليين. المبارك، محمد المبارك، الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- (٦٢) القرائن ودورها في الإثبات في الشريعة الإسلامية. السدلان، صالح بن غانم، ط: ٢، الرياض: دار بلنسية، ١٤١٨هـ.

مشارتُ الغلطِ في الاستدلالِ بالعمومِ على مسائلِ العقيدةِ

- (٦٣) قوت القلوب في معاملة المحبوب. المكي، محمد بن علي، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (٦٤) الكلام على مسألة السماع. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد عزيز شمس، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- (٦٥) الكليات. الكفوي، أيوب بن موسى، تعليق: محمد المصري، ط: ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ.
- (٦٦) مجموع فتاوى ابن تيمية. جمع وترتيب: ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٦هـ.
- (٦٧) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين. جمع وترتيب: السليمان، فهد بن ناصر، ط: ١، الرياض: دار الثريا، ١٤١٦هـ.
- (٦٨) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز. جمع: الشويعر، محمد بن سعد، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.
- (٦٩) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، تحقيق: المجلس العلمي، المغرب، ١٤١٣هـ.
- (٧٠) المحصول في علم أصول الفقه. الرازي، محمد بن عمر، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- (٧١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، ط: ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
- (٧٢) مذكرة أصول الفقه. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، المدينة المنورة: مطبوعات الجامعة الإسلامية.
- (٧٣) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. الجيزاني، محمد الجيزاني، الدمام: دار ابن الجوزي.
- (٧٤) المعونة على مذهب عالم المدينة. البغدادي المالكي، عبد الوهاب بن علي، تحقيق: حميش عبد الحق، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز.

د. محمد تيقموني

- (٧٥) المغني. ومعه الشرح الكبير على متن المقنع، ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، ط: ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- (٧٦) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. الشريف التلمساني، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد فركوس، الجزائر: دار تحصيل العلوم، ١٤٢٠هـ.
- (٧٧) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. الأشعري، علي بن إسماعيل، تحقيق: هلموت ريتز، ط: ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (٧٨) منهاج الأصول. (ومعه نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للأسنوي). البيضاوي، عبد الله بن عمر، بيروت: عالم الكتب.
- (٧٩) منهاج السنة النبوية. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط: ١، د.ن، ١٤٠٦هـ.
- (٨٠) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد. حسين، عثمان علي، الرياض: مكتبة الرشد.
- (٨١) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة. الغصن، سليمان بن صالح، الرياض: دار العاصمة.
- (٨٢) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد المريسي الجهمي العنيد. الدارمي، عثمان بن سعيد، تحقيق: رشيد الألمعي، ط: ١، الرياض: مكتبة الرشد.

List of Sources and References

- (1) Al-Ibanah An Shariat Al-Firqah An-Najiah. Al-Akbari, Ubaidullah Bin Muhammad, Riyadh: Dar Ar-Rayah.
- (2) Al-Ibhaj fi Sharh Al-Minhaj. As-Sabki, Ali Bin Abdul Kafi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- (3) Ihkam Al-Fusool fi Ahkam Al-Usool. Al-Baji, Sulaiman Bin Khalaf, edited by: Abdullah Al-Jouri, 1st ed., Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1409.
- (4) IhyaUloom Ad-Din. Al-Ghazali, Muhammad Bin Muhammad, Beirut: Dar Al-Maarifah.
- (5) Al-Adillah Al-Aqliyyah An-Naqliyyah ala Usool Al-Itiqad, (The Textual and Logical Evidences of The Basics of Aqeedah). Al-Arifi, Saud Bin Abdul Aziz, Makkah Al-Mukarramah: Dar Aalam Al-Fawaid, 1419H.
- (6) Irshad Al-FuhoolilaTahqiq Al-Haqq min Ilm Al-Usool. Ash-Shawkani, Muhammad Bin Ali, edited by: Muhammad SubhiHallaq, ed.: 3rd, Beirut: Dar Ibn Katheer, 1428H.
- (7) Asas At-Taqdees fi Ilm Al-Kalam, (The Basis of Glorification in Philosophy). Ar-Razi, Muhammad Bin Umar, Cairo, Al-Babi Al-Halabi Press, 1354H.
- (8) Al-Istiqamah. Ibn Taymiyyah, Ahmad Bin Abdul Haleem, edited by: Dr Muhammad Rashad Salim, Riyadh: Imam Muhammad Bin Saud Islamic University Publications.
- (9) Al-Asma Was-Sifat, (Names and Attributes). Al-Bayhaqi, Ahmad Bin Al-Husain, edited by: Abdullah Al-Hashidi, ed.: 2nd, Jeddah: As-Sawadi Bookstore, 1422H.
- (10) Al-Isharat Al-Ilahiyyahila Al-Mabahith Al-Usooliyyah. At-Toufi, Sulaiman Bin Abdul Qawiyy, edited by: Hasan Qutub, Cairo: Dar Al-Farooq Al-Hadeethah.
- (11) Usool Al-FiqhAlthi la Yasa Al-FaqeehJahluh, (Usool Al-Fiqh that a Jurist Must Know). As-Silmi, Iyadh Bin Nami, ed.:1st, Riyadh: Tadmuriyyah, 1426H.
- (12) Adhwa Al-Bayan fi Iedhah Al-Quran Bil-Quran. Ash-Shanqeeti, Muhammad Al-Amin Bin Muhammd Al-Mukhtar, Cairo: Ibn Taymiyyah Bookstore, Cairo, and an edition by Dar Ilm Al-Fawaid.
- (13) Al-Itisam. Ash-Shatibi: Ibrahm Bin Musa, edited by: Salim Al-Hilali, Dar Ibn Affan, Saudi Arabia.
- (14) Ilam Al-Muaqieen an Rabb Al-Aalameen. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakr, edited by: Taha AbdurRaof Saad, Beirut: Dar Al-Jeel, 1973.
- (15) Al-Umm, (The Mother). Ash-Shaafie, Muhammad Bin Idrees, Beirut: Dar Al-Maarifah.
- (16) Anwar At-Tanzeelwa Asrar At-Taaweel. Al-Baydhawi, Abdullah Bin Umar, ed.: 2, 1388H, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press, Egypt.
- (17) Al-Bahr Al-Muheet fi Usool Al-Fiqh. Az-Zarkashi, Muhammad Bin Abdullah, edited by: Dr Umar Al-Ashqar, ed.: 1st, Kuwait: Ministry of Islamic Affairs, 1409H.

- (18) Al-Burhan fi Usool Al-Fiqh. Al-Juwaini, Abdul Malik Bin Abdullah, edited by: Salah Bin Muhammad Bin Uwaidah, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- (19) Al-Burhan fi Uloom Al-Quran, Az-Zarkashi, Muhammad Bin Abdullah, edited by: Muhammad AbulFadl Ibrahim, Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiah, Isa Al-Babi Al-Halabi and Partners.
- (20) Taj Al-Aroos Min Jawahir Al-Qamoos. Az-Zubaidi, Muhammad Murtadha, edited: a group of editors, ed.: 1st, Kuwait: Ministry of Media, 1412H.
- (21) At-Tahqiq Wal-Bayan fi Sharh Al-Burhan fi Usool Al-Fiqh. Al-Aybari, Ali Bin Ismail, edited by: Ali Bassam, Kuwait: Dar Ad-Dhiyaa.
- (22) At-Tiseeniyyah, (The Ninetieth). Ibn Taymiyyah, Ahmad Bin Abdul Haleem, edited by: Dr Muhammad Bin Ibrahim Al-Ajlan, ed.: 1st, Riyadh: Al-Maarif Bookstore, 1420.
- (23) At-Taareefat, (Definitions). Al-Jurjani, Ali Bin Muhammad, ed.: 1st, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403H.
- (24) TafseerAr-Razi=Mafateeh Al-Ghaib. Ar-Razi, Muhammad Bin Umar, Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi.
- (25) Tafseer Al-Quran Al-Atheem, Ibn Katheer, Ismaeel Ibn Katheer, edited by: Sami Bin Muhammad As-Salamah, ed.: 2, Riyadh: Dar Taybah, 1420H.
- (26) At-Tamheed fi Usool Al-Fiqh. Al-Kaluthani, Mahfouth Bin Ahmad, edited by: Muhammad Ibrahim, Makkah Al-Mukarramah: Centre for Scientific Research and Islamic Cultural Revival, Umm Al-Qura University.
- (27) Tahtheeb Al-Lughah. Al-Azhari Muhammad Bin Ahmad, edited by: Ali Al-Bajawi and others, Cairo: Ad-Dar Al-Masriah Authors.
- (28) Tayseer Al-Aziz Al-Hamid fi Sharh Kitab At-Tawheed, Aal Ash-Shaiekh, Sulaiman Bin Abdullah, ed.: 7th, Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1408H.
- (29) Tayseer AL-Karim Ar-Rahman fi TafseerKalam Al-Mannan. As-Saadi, Abdur Rahman Bin Naasir, care of: Abdur Rahman Bin Mualla Al-Luwaihiq, Beirut: Ar-Risalah Foundation.
- (30) Jami Al-Bayan AnTaaweelAay Al-Quran Tafseer At-Tabari. At-Tabari, Muhammad Bin Jarir, edited by: Abdullah Bin Abdul Muhsin At-Turki, ed.: 1st, Dar hajr, 1422H.
- (31) Al-Hawi Al-Kabeer fi FiqhMathhab Al-Imam Ash-Shaafie, Al-Mawurdi, Ali Bin Muhammad, edited by: Aadil Abdul Mawjood, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- (32) Al-Hujjah fi Bayan Al-MahajjahwaSharhAqeedatAhlis-Sunnah. Al-Asbahani, Ismaeel Bin Muhammad, edited by: Muhammad Bin Rabee Al-Madkhali, and others, Riyadh: Dar Ar-Rayah.
- (33) Dar'uTaarudh Al-Aql Wan-Naql.IbnTaymiyyah, Ahmad Bin Abdul Haleem, edited by: Dr Muhammad Rashad Salim, RiyadhL Imam Muhammad Bin Saud University Publications, 1411H.
- (34) Ath-Thakheerah, Al-Qarafi, Ahmad Bin Idrees, edited by: Muhammad Hajji, Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1994.

- (35) Risalat As-SajziilaAhl Zubair Fir-Radd ala Man Ankar Al-Harf Was-Sawt. As-Sajzi, Ubaidullah Bin Saeed, edited by: Muhammad Bakareem, Al-Madinah Al-Munawwarah, Islamic University.
- (36) Ar-Risalah Al-Qushairiyyah, (The Qushairi Letter). Al-Qushairi, Abdul Kareem Bin Hawazin, edited by: Abdul Haleem Mahmoud, Cairo: Dar Al-Maarif.
- (37) Rooh Al-Maani fi Tafseer Al-Quran Al-Atheem Was-Saba' Al-Mabani. Al-Alousi, Mahmoud AbulFadhil, Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi.
- (38) Ar-Rooh. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakar, edited by: Assyyed Al-Jameeli, ed.: 3rd, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1408H.
- (39) Rawdhat At-TaalibeenwaUmdat Al-Mufteen. An-Nawawi, Yahya Bin Sharaf, edited by: Zuhair Ash-Shaweesh, ed.: 3rd, Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1412H.
- (40) Rawdhat Al-MuhibeenwaNuzhat Al-Mushtaqeen. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah. Muhammad Bin Abi Bakar, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyyah.
- (41) Rawdhat An-NathirwaJannatulManathir. Ibn Qudamah Al-Maqdisi, Abdullah Bin Ahmad, edited by: Dr Abdul Kareem An-Namlah, ed.: 5th, Riyadh: Ar-Rushd Bookstore, 1417H.
- (42) Zaad Al-Maad fi HadiKhair Al-Ibad. Ibn Ah-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakr, edited by: Shuaib Al-Arnaoot, and others, Ar-Risalah Foundation.
- (43) As-Sunnah, (The Sunnah). Al-Khallal, Ahmad Bin Muhammad, edited by: DrAttiah Az-Zahrani, ed.: 3rd, Riyadh: Dar Ar-Rayah, 1426H.
- (44) SharhUsoollitiqadAhl As-Sunnah wa Al-Jamaa'ah. Al-Lalakaie, Hibatullah Bin Al-Hasan, edited by: Dr Ahmad Al-Ghamidi, ed.: 7th, Riyadh: Dar Taybah, 1422H.
- (45) Sharh Al-Usool Al-Khamsah. Al-Qadhi Abdul Jabbar Al-Mutazili, Abdul JabbarAbul Hasan, edited by: Abdul Kareem Uthman, Cairo: Wahbah Bookstore.
- (46) Sharh Al-Aqeedah At-Tahawiyyah. Ibn AbilIzz Al-Hanafi, Muhammad Ibn Ali, edited by: Abdullah At-Turki and Shuaib Al-Arnaoor, Beirut: Ar-Risalah Foundation.
- (47) Sharh Al-Kawkab Al-Munir. Ibn An-Najjar Al-Fatouhi, Muhammad Bin Ahmad, edited byL Muhammad Az-Zuhaili and others, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs.
- (48) SharhSaheeh Muslim. An-Nawawi, Yahya Bin Sharaf, edited by: Khaleel MaamoonSheeha, ed.: 2nd, Beirut: Dar Al-Maarifah, 1415H.
- (49) Ash-Shariah, (The Shariah). Al-Aajiri, Muhammad Bin Al-Husain, edited by: Dr Abdullah Ad-Dumaiji, ed.: 2nd, Riyadh: Dar Al-Watan, 1420H.
- (50) Shifaa Al-Aleel fi Masaail Al-Qadhawa Al-Qadarwa Al-Hikmah wa At-Taleel. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakar, ed.: 1st, Riyadh: Riyadh Hadeethah Bookstore, 1423H.
- (51) As-Sihah Taj Al-LughahwaSihah Al-Arabiah. Al-Jawhari, Ismaeel Bin Hammad, edited by: Ahmad Attar, ed.: 4th, Beirut: Dar Al-Ilm Lil Malayeen, 1990.
- (52) Saheeh Al-Bukhair. Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismaeel, supervision: Muhammad Zuhair Bin Nasir An-Nasir, ed.: 1st, edition: Dar Tawq An-Najat, 1422H.

- (53) Saheeh Muslim. Muslim, Muslim Bin Al-Hajjaj, edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- (54) As-Sawaiq Al-Mursalaha ala Al-Jahmiyyah Wal-Muattilah. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakar, edited by: Ali Ad-Dakheelullah, Riyadh: Dar Al-Aasimah.
- (55) Al-Ghinaawa Al-Maazif fi Dhaw' Al-Kitaab Was-Sunnah, (Singing and Instruments in the Light of the Quran and the Sunnah). Al-Qahtani, Saeed Bin Wahf, (n.d).
- (56) Fatawa Ibn As-Salah. Ibn As-Salah, Uthman Bin Abdur Rahman, edited by: Muwaffaq Abdullah Abdul Qadir, Al-Madinah Al-Munawwarah: Al-Uloomwa Al-Hikam Bookstore.
- (57) Fatawa Al-Lajnah Ad-Daaimah Lil Buhooth Al-Ilmiyyahwa Al-Ifta' BilMamlakah Al-Arabiah As-Saudiyyah, (Fatawa of the Permanent Committee of Scientific Research and Fatawa in Saudi Arabia). collection Ad-Duweesh, Ahmad Bin Abdur Razzaq, ed.: 2nd, Riyadh: Al-Obaikan Bookstore.
- (58) Fath Al-Bari SharhSaheeh Al-Bukhari. Ibn Hajar Al-Asqalani, Ahmad Bin Ali, edited by: Abdul Aziz Bin Baz, produced by: Muhibb Ad-Deen Al-Khateeb, Beirut: Dar Al-Maarifah.
- (59) Al-Fatwa Al-Hamawiyyah Al-Kubra. Ibn Taymiyyah, Ahmad Bin Abdul Haleem, edited by: Hamad Bin Abdul Muhsin At-Tuwaijiri, ed.: 1st, Riyadh: Dar As-Sumaiee, 1419H.
- (60) Al-Quran Al-Kareem ManzilatuhBayn As-SalafwaMukhaalifeehim, (The Position of the Quran Amongst the Salaf and Those who Opposed Them). Tahiri, Muhammad Hisham, Riyadh: Dar At-Tawheed Publishers.
- (61) Al-QarainInda Al-Usooliyeen. Al-Mubarak, Muhammad Al-Mubarak, Riyadh: Imam Muhammad Bin Saud Islamic University Publications.
- (62) Al-QarainwaDawruha Fil-Ithbat Fish-Shariah Al-Islamiyyah, (The Role of Evidence in Providing Proof in the Islamic Shariah). As-Sadlaan, Saleh Bin Ghanim, ed.: 2nd, Riyadh: Dar Balansiah, 1418H.
- (63) Qoot Al-Quloob fi Muamalat Al-Mahboob. Al-Makki, Muhammad Bin Ali, edited by: DrAasim Ibrahim Al-Kayali, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- (64) Al-Kalam ala Masalat As-Samaa. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakar, edited byL Muhammad Aziz Shams, Makkah Al-Mukarramah: Dar Aalam Al-Fawaaid Publishers and Distributors.
- (65) Al-Kuliyyat. Al-Kafawi, Ayyoob Bin Musa, commentary by: Muhammad Al-Masri, ed.: 2nd, Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1419H.
- (66) MajmouFatawa Ibn Taymiyyah. Gathered by: Ibn Qasim, Abdur Rahman Bin Muhammad, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, 1416H.
- (67) MajmouFatawawaRasail Ash-Shiekh Ibn Uthaimen. Gathered by: As-Sulaiman, Fahad Bin Naasir, ed.: 1st, Riyadh: Dar Ath-Thurayya, 1416H.
- (68) MajmouFatawawaMaqalatMutanawwiahLish-Shaikh Abdul Aziz Bin Abdullah Bin Baz, (The Complete Fatawa and Articles of Shaiekh Abdul Aziz Bin Abdullah Bin Baz). Gathered by: Ash-Shuwaieer, Muhammad Bin Saad, Riyadh: Presidency of the Department of Scientific Research and Ifta.

- (69) Al-Muharrar Wal-Wajeez fi Tafseer Al-Kitab Al-Aziz. Ibn Attiah Al-Andalusi, Abdul Haqq Bin Ghalib, edited by: Scientific Council, Morocco, 1413H.
- (70) Al-Mahsool fi IlmUsool Al-Fiqh. Ar-Razi, Muhammad Ibn Umar, edited by: Dr Taha Jabir Fayyadh Al-Alawani, Beirut: Ar-Risalah Foundation.
- (71) Madarij As-SalikeenBaynaManazilIyyakNaabudwaIyyakaNastaeen. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakr, ed.: 2nd, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1408H.
- (72) MuthakkiratUsool Al-Fiqh. Ash-Shanqeeti, Muhammad Al-Amin Bin Muhammad Al-Mukhtar, Al-Madinah Al-Munawarah, and Islamic University Publication.
- (73) MaalimUsool Al-FiqhIndaAhl As-Sunnah Wal-Jamaa'ah. Al-Jizani, Muhammad Al-Jizani, Dammam: Dar Ibn Al-Jawzi.
- (74) Al-Maonah Ala MathhadAalam Al-madinah. Al-Baghdadi Al-Maaliki: Abdul Wahhab Bin Ali, edited by: Hameesh Abdul Haqq, Makkah Al-Mukarramah: Trade Bookstore, Mustafa Ahmad Al-Baz.
- (75) Al-Mughni. And with it Ash-Sharh Al-Kabeer ala Matn Al-Muqni, Ibn Qudamah Al-Maqdisi, Abdullah Bin Ahmad, ed.: 1st, Beirut: Dar Al-Fikr, 1404H.
- (76) Miftah Al-WusoolilaBinaa Al-FurooAlal-Usool. Ash-Shareef At-Tilmisani, Muhammad Bin Ahman, edited by: Muhammad Farkous, Algeria: Dar Tahseel Al-Uloom, 1420H.
- (77) Maqalat Al-Islamiyeenwalkhtilaf Al-Musaleen. Al-Asharie, Ali Bin Ismaeel, edited by: HalmootReeter, ed.: 3rd, Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi.
- (78) Minhaj Al-Usool. (and with it Nihayat As-Sool fi Sharh Minhaj Al-Usool Lil Asnawi). Al-Baydhawi, Abdullah Bin Umar, Beirut: Aalam Al-Kutub.
- (79) Minhaj As-Sunnah An-Nabawiyyah. Ibn Taymiyyah, Ahmad Bin Abdul Haleem, edited by: Muhammad Rashad Salim, ed.: 1st, n.d, 1406H.
- (80) Manhaj Al-Istidlal ala Masail Al-Itiqad. Husain, Uthman Ali, Riyadh: Ar-Rushd Bookstore.
- (81) Mawqif Al-Mutakallimeen min Al-IstidlalBinusoos Al-Kitab Was-Sunnah. Al-Ghusn, Sulaiman Bin Saleh, Riyadh: Dar Al-Aasimah.
- (82) Naqdh Al-Imam Abi Saeed Al-Mureesy Al-Jahmi Al-Aneed. Ad-Darimi, Uthman Bin Saeed, edited by: Rasheed Al-Almae, ed.: 1st, Riyadh: Ar-Rushd Bookstore.

أَمَانُ الرُّسُلِ السُّفَرَاءِ فِي الفِئَةِ الإِسْلَامِيَّةِ ضَوَابِطُ وَمَعَالِمُ
دِرَاسَةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ عَلَى كِتَابِ (رُسُلِ المُلُوكِ وَمَنْ يَصِلُحُ لِسَفَرَةِ وَالْأَمَارَةِ)
لِلْقَاضِي أَبِي يُعْلَى، مُحَمَّدُ بْنُ الحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفِ المَعْرُوفِ بْنِ ابْنِ الفَرَاءِ (المُتَوَفَى: ٤٥٨هـ)
د. سَعَادُ مُحَمَّدُ الشَّايْغِي^(١)

المستخلص: جاءت هذه الدراسة لتوضِّح فطنة الفقهاء لأهمية وضع ضوابط مستمدة من القرآن والسنة النبوية للرسول والسفراء وعلاقته بالواقع المعاصر، ولتسلط الضوء على عالم جليل يُحتدئ به ببيان القيمة العلمية التي يحملها القاضي أبو يعلى، من جهة ملكته الفقهية في استنباط الضوابط، وفي هذا البحث أيضًا نسلط الضوء على النشاط الدبلوماسي.

إذ شهد التاريخ للعرب والمسلمين بعمل دبلوماسي نشط، وإنَّ الاعتقاد بأنَّ الحصانة الدبلوماسية هي وليدة القرون المتأخرة اعتقاد خاطئ، فالدولة الإسلامية وفَّرت الحصانة الدبلوماسية للرسول بأشكال من الحماية والرعاية المطلقة، فرَفَعُ مكانة السفير، والاحتفاء به، وإعطاء الأمان له ولأمواله وحاشيته وجميع مراسلاته، ومنحه حرية التنقل، كل ذلك كان من آثار العمل الدبلوماسي المتواصل في مراحلهِ الأولى، لذا لا بد من الاهتمام بمعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بهم؛ كي يمارسوا صلاحياتهم وفق الشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: أمن، رسول، سفير، أمانة، ضابط، معلّم.

(١) أستاذُ الفقه وأصوله المُشارِكُ بقِسْمِ الدِّرَاسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ، كَلْبَةِ الآدَابِ بالدَّمامِ، جَامِعَةُ الإِمَامِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ فَيْصَلٍ.

البريد الإلكتروني: salshaigi@gmail.com



The Safety of Messengers and Ambassadors in Islamic Jurisprudence Rules and Parameters

An Empirical Study on the Book
(Messengers of Kings and He Who is Suited for Ambassadorship)

By Al-Qadhi Abi Yaala, Muhammad Bin Al-Husain Bin Muhammad Bin Khalaf
known as Ibn Al-Farra (died:458H)

Dr. Suaad Muhammad Ash-Shaiyiq

Abstract: This study has come to present the acumen of jurists in establishing rules extracted from the Quran and the Sunnah regarding messengers and ambassadors and its relationship to the present situation, and to highlight a noble scholar by stating the scientific value of Abu Yaala in terms of his juristic ability to extract rules and parameters, and in this research we also highlight the diplomatic activity.

As history witnessed active diplomatic work by the Muslims and Arabs, and indeed the belief that diplomatic immunity is a product of later generations is an incorrect belief, as the Islamic State provided all kinds of diplomatic immunity and care for the messengers, and so the raised position of the ambassador, and the care and safety provided to him, his wealth, his entourage, his communication, and the freedom of movement afforded to him, all this is the result of diplomatic work in its earlier stages. This is why it is important to know the *Sharie* rulings connected to the same, so that they may exercise their rights in accordance with the Islamic *Shariah*.

Key words: safety, messenger, ambassador, governate, rule, parameter.

* * *



مقدمة

كتاب رسل الملوك والسفراء من الكتب القيمة التي تبحث عن رسل الملوك والصفات التي تتوفر فيهم، فعند قراءة الكتاب يتضح لنا مدى التشابه بين سفراء الماضي والحاضر، وهذا يدل على أن المسلمين فطنوا لهذه المبادئ قبل غيرهم.

أهمية الموضوع:

تتضح أهمية الموضوع في الأمور الآتية:

١ - توضيح فطنة الفقهاء لأهمية وضع ضوابط مستمدة من القرآن والسنة النبوية للرسول والسفراء وعلاقته بالواقع المعاصر.

٢ - تسلط الضوء على عالم جليل يُحتذى به ببيان القيمة العلمية التي يحملها القاضي أبو يعلى، من جهة ملكته الفقهية في استنباط الضوابط، وإظهار شيء جديد لم يلحظه أحد بدراسة علمية عميقة.

٣ - كتاب (رسل الملوك ومن يصلح للسفارة والأمانة) معتبرٌ عند أهل العلم، فلا يستغني عنه من يعمل بالسياسة، فكان حرياً بدراسة بعض جوانبه، وبحث ما ورد فيه من مسائل.

هدفُ البحث:

جمع المسائل الواردة في الكتاب، ودراستها من جهة كونها أقوالاً معتبرة أو غير معتبرة من فقهاء المذاهب الأربعة، وعلاقتها بما يستجد من مسائل حديثة.

الدراسات السابقة:

هناك أطروحة ماجستير بعنوان (أحكام الرسل والسفراء في الفقه الإسلامي) لجمال أحمد نجم وهي تختلف عن هذا البحث كون هذا البحث دراسة تطبيقية على كتاب رسل الملوك ومن يصلح للسفارة والإمانة، وهنالك أيضاً دراسة أخرى وهي عبارة عن بحث للدكتور ماهر ذيب

أمانُ الرُّسلِ السُّفراءِ في الفقه الإسلاميِّ ضوابطٌ ومعالِمٌ

أبو شاويش بعنوان (الحصانة الدبلوماسية في الشريعة الإسلامية، مجلة العلوم الشرعية بجامعة القصيم، المجلد ٧، العدد ١، محرم ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٣ م) تناول فيها الباحث موضوع الحصانة للسفراء بصفة عامة بينما تناولته من خلال كتاب ابن الفراء.

مُشكلةُ البَحْثِ:

أمّا عن مشكلة البحث، فقد جاء البحث ليجيب عن بعض التساؤلات ومنها: هل أمان الرسل من ابتكارات العصر الحديث، أم أنه قديم قدم الحاجة البشرية إليه؟ وهل هنالك علاقة بين أمان الرسل والحصانة الدبلوماسية كمصطلح حديث؟ فهذان السؤالان وغيرهما مما له صلة سأحاول الإجابة عنها من خلال هذا البحث.

مَنْهَجُ البَحْثِ:

سأتبع في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي الاستنباطي الذي يقوم على الاستقراء للمعلومات التي تمت إلى الموضوع بصلة، ومن ثمّ تحليلها واستنباط ما يتعلق بها من مسائل.

خُطّةُ البَحْثِ:

- يشتمل البحث على: مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة.
- المبحث الأول: في التّعريف بالقاضي أبي يعلى، وكتابه الرسل، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: نبذة تعريفية عن القاضي أبي يعلى.
 - المطلب الثاني: خصائص كتاب رسل الملوك والسفراء.
 - المبحث الثاني: التعريف ببعض مفردات عنوان البحث، ويشتمل على ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: تعريف الأمان لغة واصطلاحاً.
 - المطلب الثاني: تعريف الرسل والسفراء لغة واصطلاحاً.
 - المطلب الثالث: تعريف الملوك لغة واصطلاحاً.

- المبحث الثالث: شروط الرسل والسفراء، والقواعد التي يجب مراعاتها عند اختيارهم، ويشتمل على مطلبين:
 - المطلب الأول: شروط وصفات الرسل السفراء.
 - المطلب الثاني: القواعد التي يجب مراعاتها عند اختيار الرسول السفير.
- المبحث الرابع: حقوق الرسل وواجباتهم، ويشتمل على مطلبين:
 - المطلب الأول: حقوق الرسل.
 - المطلب الثاني: واجبات الرسل.
- المبحث الخامس: التكيف الشرعي لأمان الرسل السفراء، والحصانة الدبلوماسية لهم، ويشتمل على أربعة مطالب:
 - المطلب الأول: تعريف الأمان لغة واصطلاحًا.
 - المطلب الثاني: تعريف الحصانة لغة واصطلاحًا.
 - المطلب الثالث: تعريف الدبلوماسية لغة واصطلاحًا.
 - المطلب الرابع: علاقة أمان الرسل بالحصانة الدبلوماسية، والتكيف الشرعي لها.
- خاتمة بأهم النتائج المستخلصة من البحث وبعض التوصيات.

المبحث الأول

في التعريف بالقاضي أبي يعلى، وكتابه الرسل

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: نبذة تعريفية عن القاضي أبي يعلى.

هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، أبو يعلى (٣٨٠-٤٥٨هـ) (٩٩٠ -

١٠٦٦م)، عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون، من أهل بغداد. عاش ثمانياً وسبعين سنة، ارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين، وولاه القائم قضاء دار الخلافة والحريم، وحران وحلوان، وكان قد امتنع، واشترط ألا يحضر أيام الموكب، ولا يخرج في الاستقبالات، ولا يقصد دار السلطان، فقبل القائم شرطه. فكان ممن لا بس الخلفاء، وسكن القصور، واطلع على مكنونات الأمور وخفايا الصدور. له تصانيف كثيرة، منها: الإيمان، الأحكام السلطانية، الكفاية في أصول الفقه، أحكام القرآن، عيون المسائل، المجرد في الفقه على مذهب الإمام أحمد، وغيرها. كان شيخ الحنابلة^(١)، قال عنه صاحب الشذرات: «كان إماماً لا يُدْرَك ولا يُشَقُّ له غبار، عاش ثمانياً وسبعين سنة، حدّث عن الحسن علي بن عمر، ولي عدة مجالس... وجميع الطائفة معترفون بفضله، ومغترفون من بحره»^(٢).

* الْمَطْلَبُ الثَّانِي: خَصَائِصُ كِتَابِ رُسْلِ الْمُلُوكِ وَالسُّفْرَاءِ.

لكتاب (رسل الملوك والسفراء) خصائص ومميزات كثيرة، أذكر منها:

١ - يعدُّ كتاب (رسل الملوك والسفراء) من أهم الكتب التي تحدّثت عن السفراء والدبلوماسية في الإسلام، فقد تناول رفعة السفراء من قِبَل فقهاء المسلمين، واعتبروا حرمتهم مستمدة من حرمة ومكانة الرسل، ولذلك ابتدأ المؤلف ﷺ في الباب الأول، و«ذكر فيه ما جاء في كتاب الله ﷻ من ذكر الرسل، ووجوب حق تعظيمهم، والانقياد إليهم»^(٣)، ثم أردفه مباشرة وفي

(١) انظر طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، (٢/١٩٣-٢٣٠)، شذرات الذهب، ابن العماد، (٥/٢٥٢)، الأعلام، الزركلي، (٦/٩٩-١٠٠).

(٢) شذرات الذهب، (٥/٢٥٢).

(٣) رسل الملوك، (ص ٢).

نفس الباب بأسماء رسل رسول الله ﷺ فكأنه يشير إلى مكائهم المستمدة من مكانة رسل الله من التكريم والتوقير.

٢ - موضوع الكتاب نادر، حيث تكلم عن الرسل المبعوثين للملوك والصفات الواجب توافرها فيهم، فله ارتباط وثيق بعلم الحقوق الدولية في الوقت الحاضر، وما يجب أن يتحلّى به السفراء الدبلوماسيون في الوقت الحاضر من صفات ومؤهلات وكياسة وفطنة، تمكّنهم من أداء مهمتهم في البلد المبعوثين إليه.

٣ - قوة الأسلوب وجزالة العبارة، وهذا ما يميز أسلوب علماء القرنين الرابع والخامس الهجريين، ومن ذلك قوله: «اختر لرسالتك في هديتك، وصلحك، ومهماتك، ومناظرتك، والنيابة عنك رجلاً حصيفاً، بليغاً، حولاً، قلباً، ذا رأي جزل، وقول فصل، ولسان سليط، وقلب حديد، فطناً بلطائف التدبير، مستقلاً لما ترجو أو تحاول بالحزامة وإصابة الرأي، سامياً إلى ما يستدعيه إليك ويستدفعه عنك...»^(١).

٤ - يعطي الكتاب صوراً عن الأحاديث التي كانت تدور، ثم عن المقايسة بين ملوك العرب وملوك بيزنطة، يقول محقق الكتاب: «في الكتاب صفحات من الدبلوماسية بين العرب والبيزنطيين في العصر العباسي، وفيه حوادث لم نجدتها في الكتب الأخرى؛ كاجتماع رسول ملك الروم ببن عبد الملك بن الزيات وما دار بينهما... يبين طريقة تلقي الرسل الروم، يعطي صورة عن الأحاديث التي كانت تدور، ثم إن المقايسة بين ملوك العرب وملوك بيزنطة رائعة ذات قيمة؛ لندرة ما لدينا من النصوص القديمة عنها»^(٢).

(١) رسل الملوك، (ص ١٠).

(٢) مقدمة تحقيق كتاب رسل الملوك، ص ٦.

المَبْحَثُ الثَّانِي

التَّعْرِيفُ بِبَعْضِ مُفْرَدَاتِ عُنْوَانِ البَحْثِ

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

* المَطْلَبُ الأوَّلُ: تَعْرِيفُ الأَمَانِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا.

الأَمَانُ لُغَةً: أصل الأمن: طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمان في الأصل مصادر، ويجعل الأمان تارة اسمًا للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسمًا لما يؤمن عليه الإنسان في الأمن، وتارة اسمًا لما يؤمن عليه الإنسان، نحو قوله تعالى: ﴿ وَتَحَوُّنُوا أَمْنَتِكُمْ ﴾ (الأنفال: ٢٧) أي: ما ائتمتم عليه، وقوله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، ﴿ ثُمَّ أَلْبَغَهُ مَأْمَنَهُ ﴾ (التوبة: ٦) أي: منزله الذي فيه مأمنه^(١).

الأَمَانُ اصْطِلَاحًا: عُرِّفَ الأَمَانُ فِي الاصْطِلَاحِ بَعْدَ تَعْرِيفَاتِ:

فَعَرَّفَهُ المَالِكِيُّ بأنه: رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله، أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما^(٢).

وَعَرَّفَهُ الشَّافِعِيُّ بأنه: ما بذله الواحد من المسلمين، أو عدد يسير لواحد من المشركين أو لعدد كثير^(٣).

(١) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة: (أمن) (ص ٩٠)، وانظر أيضًا: لسان العرب، ابن منظور، مادة: (أمن)، (١/١٦٣)، القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة: (أمن)، (ص ١٠٤٨).

(٢) مواهب الجليل، الحطاب، (٣/٣٦٠).

(٣) الحاوي الكبير، الماوردي، (١٤/٢٩٧).



أَمَّا الْحَابِلَةُ فَعَرَفُوا الْأَمَانَ بِتَعْرِيفٍ مَقَارِبٍ لِلتَّعْرِيفِ اللَّغَوِيِّ، فَقَالُوا: الْأَمَانُ ضِدُّ الْخَوْفِ، وَالْأَصْلُ فِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا مَنَّهُ﴾ (التوبة: ٦).

قال الأوزاعي^(١): هي إلى يوم القيامة، فمن طلب أماناً ليسمع كلام الله، ويعرف شرائع الإسلام لزمته إجابته، ثم يرده إلى أمانه^(٢). فالتعريفات كلها تدور حول معنى واحد، وهو طمأنينة الأشخاص من عدم وجود خطر.

* الْمَطْلَبُ الثَّانِي: تَعْرِيفُ الرَّسْلِ وَالسُّفْرَاءِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا.

الرُّسْلُ لُغَةً: أصل الرسل: الانبعاث على التؤدة، يقال: ناقة رسالة سهلة السير، وإبل مراسيل منبعثة انبعاثاً سهلاً، ومنه الرُّسُولُ المنبعث، وتُصَوَّرُ منه تارة الرفق، فقيل: على رسلك: إذا أمرته بالرفق، وتارة الانبعاث، فاشتق منه الرُّسُولُ، والرُّسُولُ يقال للقول المحتمل، وتارة لمحمتم القول والرسالة، وتقول: على رسلك، أي: على هيتك^(٣).

الرسول في الاصطلاح له معانٍ مختلفة حسب العمل الذي يقوم به:

- (١) الأوزاعي: هو عبدالرحمن بن عمرو بن محمد، شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام، أبو عمرو الأوزاعي، كان مولده في بعلبك عام (٨٨هـ) في حياة الصحابة، حدث عن: عطاء، وعمرو بن شعيب، ومكحول، وخلق كثير، توفي عام (١٥٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٧/١٠٨-١٣٤)، تهذيب الأسماء والصفات للنووي (١/٢٩٨)، الأعلام للزركلي (٣/٣٢٠).
- (٢) شرح منتهى الإرادات، البهوتي، (١/٦٥٢)، المبدع، ابن مفلح، (١١/٢٢٠).
- (٣) انظر: المفردات في غريب القرآن، مادة: (رسل) (٣٥٢-٣٥٣)، معجم مقاييس اللغة، ابن زكريا، (٢/٢٩٢)، أساس البلاغة، الزمخشري، (١/٣٥٣).



أَمَانُ الرُّسُلِ السُّفْرَاءِ فِي الفِقْهِ الإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبُ وَمَعَالِمُ

المَعْنَى الأوَّلُ: هو الشخص المرسل من إنسان إلى آخر بمال أو رسالة؛ كالإرسال في النكاح كمن يرسل شخصًا ليزوجه بامرأة، والإرسال في الخطبة كمن يرسل شخصًا للنظر إلى مخطوبته، والإرسال في الطلاق كمن يرسل كتابًا إلى زوجته يكتب فيه: (أنت طالق) فتطلق زوجته في الحال، والإرسال في عقود المعاوضات كمن يرسل شخصًا ليشتري له شيئًا، وغير ذلك من الصور المتعلقة بالإرسال.

المَعْنَى الثَّانِي: الرسول يأتي بمعنى صاحب رسالة سماوية؛ كالأنبياء والرسل عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم، فتارة يراد بها الأنبياء وتارة يراد به الملائكة، فمن الملائكة قوله تعالى: ﴿إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ (هود: ٨١)، أما الأنبياء كقوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ (آل عمران: ١٤٤)، وقوله: ﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (الأنعام: ٤٨)، فمحمول على رسله من الملائكة والإنس^(١).

إذن الرسول له عدة معانٍ حسب استعمالات كل فن، فعند الفقهاء له معنى، وفي اللغة له معنى آخر، وكذلك في الدين، لكنها جميعها تشترك في صفة واحدة وهي الإطلاق والتوجيه ونقل الخبر، وتختلف حسب المهمة التي يقوم بها.

السَّفَرُ فِي اللِّغَةِ: يطلق على السفر البعيد، سافر سفرًا بعيدًا، وبينى وبينه مسافر بعيد، وهو مسافر: كثير الأسفار، ويعبر مسافر: أي قوي على السفر^(٢)، ويبدو أن السفر في اللغة يطلق على التوجه والانطلاق إلى قوم ما.

في الاصطلاح: يطلق مصطلح السفير على الشخص المصلح، وهو الذي يسعى للصلح بين القوم كما في حديث علي أنه قال لعثمان رضي الله عنه: (إن الناس قد استسفروني بينك وبينهم. أي:

(١) مفردات ألفاظ القرآن، (ص ٣٥٣)، تفسير القرطبي (١٦/١٠٩)، أساس البلاغة (١/٣٥٣).

(٢) انظر: أساس البلاغة، مادة: (سفر)، (١/٤٥٧)، القاموس المحيط، مادة: (سفر) (ص ٣٨٠).



جعلوني سفيرًا بينك وبينهم^(١).

ورد في صبح الأعشى: «السفيري: هو من الألقاب الخاصة بالدوادر، على أني رأيت في بعض الدساتير الشامية قد كتب به لبعض التجار الخواجكية لسفارتهم بين الملوك، وترددهم في الممالك لجلب الممالك والجواري، ونحو ذلك، وهو منسوب إلى السفير، وهو الرسول والمصلح بين القوم»^(٢).

ثم أطلقت في الوقت الحاضر على الشخص صاحب الرتبة الأعلى في التمثيل الدبلوماسي، يقوم بتمثيل رئيس الدولة ذات السيادة في بلاط دولة أخرى أو في عاصمتها، ويخضع لسلطاته سائر أفراد البعثة الدبلوماسية والموظفون في السفارة، يتمتع السفراء بصفة كونهم ممثلين شخصيين لرؤساء بلادهم بعدد من الامتيازات والسلطات التي تشمل عائلاتهم ومنازلهم، ومنها الحصانة الدبلوماسية التي لا يخضع بموجبها سلطة الدولة المعتمد لديها، بل لحكم القضاء في بلاده^(٣).

أو كما عرّفه صلاح الدين المنجد: «السفير أو الرسول: شخص كلف المثل أمام حكومة أرسل إليها ليقضى لديها، ويتكلم باسم من أوفده، أو يقضي أمورًا مضي لإنجازها، وتذليل المصاعب دونها»^(٤).

فالسفير بهذا المعنى هو الرسول الذي تبعته إحدى الدول لتحقيق أي غرض دبلوماسي،

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، (٢/ ٣٧٢)، مجمع بحار الأنوار، الصديقي الهندي، (٣/ ٧٧).

(٢) صبح الأعشى، القلقشندي، (٦/ ١٥).

(٣) موسوعة السياسة، د. الكيالي، (٣/ ٢٠٦-٢٠٧).

(٤) فصول في الدبلوماسية، المنجد، (ص ٦٢).

أَمَانُ الرُّسُلِ السُّفَرَاءِ فِي الفِقْهِ الإِسْلَامِيِّ ضَوَابِطُ وَمَعَالِمُ

فيسعى لإنجازه عن طريق قيامه بإجراء المباحثات والمفاوضات، وغيرها من الأساليب الدبلوماسية مع ممثلي الدولة الموفد إليها^(١).

معنى ذلك أنّ الرسول والسفير بمعنى واحد.

كذلك يمكن أن نستنبط أنّ الرسول أو السفير في السابق يؤدي مهمة معينة في البلد المبعوث إليه، ينتهي عمله بانتهاؤها، وهو يشبه في عمله السفير في الوقت الحاضر، إلا أنّ السفراء في الوقت الحاضر هم موظفون رسميون، لهم صفة الديمومة، ولهم رواتب ومخصصات ثابتة من قبل الدولة، بالإضافة إلى الإقامة الدائمة في البلد المبعوثين إليه، والرسول والسفير في المعنى الاصلاحي القديم والحديث يتحدثان باسم الدولة التي بعثا منها، ويمثلانها.

* المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تَعْرِيفُ المُلُوكِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا.

المَلِكُ لُغَةً: المَلِكُ هو المتصّرّف بالأمر والنهي في الجمهور، وذلك يختصّ بسياسة الناطقين، ولهذا يقال: مَلِكُ الناسِ، ولا يقال: مَلِكُ الأشياءِ^(٢)، وَالْمَلِكُ ضَرْبان؛ مَلِكٌ: هو التملك والتّولّي، ومَلِكٌ: هو القوّة على ذلك، تولّى أو لم يتولّ، فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ المُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً﴾ (النمل: ٣٤)، ومن الثاني قوله: ﴿إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ (المائدة: ٢٠)^(٣).

المَلِكُ فِي الاصْطِلَاحِ: عرّف الفقهاء المَلِكُ بأنّه: اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء

(١) انظر: اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، إسماعيل البدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣ م، (ص ٢١٠).

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة: (ملك)، (ص ٧٧٤، ٧٧٥).

(٣) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة: (ملك)، (ص ٧٧٤). وانظر أيضًا: أساس البلاغة، الزمخشري، (٢/ ٢٢٧)، لسان العرب، ابن منظور، مادة: (ملك)، (١٤/ ١٢٥ - ١٢٦).

يكون مطلقاً لتصرفه فيه، وحاجزاً عن تصرف غيره فيه^(١)، والمراد بالملك في هذا الموضوع: هو السلطان أو الملك.

المبحث الثالث

شروط الرسل والسفراء والقواعد التي يجب مراعاتها عند اختيارهم

ويشتمل على مطلبين:

* المطلب الأول: شروط وصفات الرسل السفراء.

أمّا عن شروط وصفات الرسل فيمكن أن نستخلصها من مواضع عدة في كتاب رسل الملوك على النحو الآتي:

عنون المؤلف في الباب الثاني عشر بقوله: «لم استحب في الرسول إسراف القدر وعبالة الجسم وما احتج به من كان قميّاً من الرسل ومن كان عبلاً»^(٢).

ثم أردف قائلاً: «ويستحب في الرسول تمام القدر^(٣)، وعبالة الجسم^(٤)؛ حتّى لا يكون قميّاً»^(٥).

(١) معجم التعريفات، الجرجاني، (ص ١٩٣).

(٢) رسل الملوك، (ص ٢٠).

(٣) والقدر: الجلد، ويشار بذلك إلى تمام الخلقة. لسان العرب، مادة: (قدد)، (١٢ / ٣٤).

(٤) عبالة الجسم: تعني ضخامته. انظر: لسان العرب، مادة: (عبل)، (١٠ / ١٩)، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: (عبل)، (٤ / ٢١٥).

(٥) قمّاً: قمأ الرجل وغيره، وقمؤ قمأة وقماء وقماءة، لا يعنى بقمأة هاهنا المرة الواحدة البتة: ذل وصغر. لسان العرب، مادة: (قمأ)، (١٢ / ١٨٤).

أمانُ الرُّسُلِ السُّفْرَاءِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبُ وَمَعَالِمُ

وَلَا ضَيْئًا»، وذكر أيضًا فيما يستحب أن تكون من صفات السفير: «الصدق، والذكاء، والفتنة، والفهم، والفصاحة، والتأني، والصبر، والحلم، وكنم الغيظ»^(١).

فَالشَّرْطُ الْأَوَّلُ: هو الكفاءة سواء ما يتعلق منها بالفطري؛ كالصفات الجسمانية: كالوسامة، وحسن الطلة، وقسامة الجسم كما ذكر المؤلف سابقًا: تمام القدر، وعبالة الجسم، أو الصفات الخلقية: كالصدق، والفتنة، والفصاحة، والحلم، والصبر، وغيرها من الصفات الخلقية، «وإن كَانَ الْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ»^(٢) قلبه ولسانه، «ومخبوءًا تحت لِسَانِهِ» إلا أن «الصور تسبق اللسان، والثمان يستر الجنان» فالشخص حينما يكون «وسيمًا جسيمًا - فَإِنَّهُ - يَمَلَأُ الْعُيُونَ الْمُتَشَوِّقَةَ إِلَيْهِ فَلَا تَقْتَحِمُهُ، ويشرف على تِلْكَ الْخَلْقِ الْمُتَصَدِّقَةِ لَهُ فَلَا تَسْتَصْغِرُهُ»^(٣).

وَلِذَلِكَ قَالَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (يُؤْذَنُ لَكُمْ فَيَقْدَمُ أَحْسَنُكُمْ اسْمًا، فَإِذَا دَخَلْتُمْ قَدَمَنَا أَحْسَنُكُمْ وَجْهًا، فَإِذَا نَطَقْتُمْ مِيزَتَكُمْ أَلْسِنَتُكُمْ)^(٤).

ولذلك «كَانَتْ أَعْيُنُ الْمُلُوكِ تَسْبِقُ إِلَى ذَوِي الرُّسُلِ، وَإِنَّمَا تَوْجِبُ ذَلِكَ فِي رِسَالِهَا؛ لِئَلَّا يَنْقُصَ اخْتِيَارُهَا حِطًّا مِنْ حِظْوِظِ الْكَمَالِ، لِأَنَّهَا تَنْفِذُ وَاحِدًا إِلَى أُمَّةٍ، وَفَذَا إِلَى جَمَاعَةٍ، وَشَخْصًا إِلَى شَخْصٍ كَثِيرَةٍ»^(٥)، فالملوك يتطلعون إلى من هو حسن الجسم؛ لأنهم

(١) رسل الملوك، (ص ٢٠).

(٢) قيل: هو قول شقة بن ضمرة حينما قال: أيها الملك، إن الرجال لا تكال بالقفزان، ولا توزن بالميزان، وليست بمسوك يستقى بها الماء، وإنما المرء بأصغريه قلبه ولسانه، إن قال قال ببيان، وإن صال صال بجنان. راجع: فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، البكري، (ص ١٣٧).

(٣) رسل الملوك، أبو يعلى، (ص ٢٠).

(٤) رسل الملوك، (ص ٢٠).

(٥) رسل الملوك، (ص ٢٠).

سيرسلون فردًا واحدًا إلى أمة، والعرب قديمًا قد تنبّهوا ونبّهوا لهذه الصفة المهمة المتعلقة بالناحية الجسمانية لدى السفير.

ف«يكون الرسول.. وسيما قسيما، لا تقتحمه العين ولا يزدري بالخبرة، عفيفا، جيد اللسان، حسن البيان، حاد البصر، ذكي القلب، يفهم الأيما، وينظر الملوك على السواء، فإنه إنما ينطق بلسان مرسله فإذا ذكروه عرف، وإذا نظر إليه لم يحتقر»^(١)، فأشار ﷺ في هذا الموضع إلى بعض الصفات الخلقية.

وكذا الصفات الخلقية ك«الصدق، والذكاء، والفتنة، والفهم، والفصاحة، والتأني، والصبر، والحلم، وكنم الغيظ»^(٢)، والإقدام، والجرأة، وفصاحة اللسان.

فقد «قال الحكيم: اختر لرسالتك في هدتك وصلحك ومهماتك ومناظرتك والنيابة عنك رجلا حصيفا»^(٣)، بليغا، حولا^(٤) قلبا^(٥)، قليل الغفلة، منتهز الفرصة، فمن كانت هذه صفاته فلا بد

(١) رسل الملوك، (ص ١١).

(٢) رسل الملوك، (ص ١١).

(٣) الحصافة: من الحصف، وهو تشدد يكون في الشيء وصلابة وقوة. فيقال لركانة العقل: حصافة، وللعدو الشديد: إحصاف. يقال: فرس محصف وناقة محصاف. معجم مقاييس اللغة، مادة: (حصف)، (٢/٦٧).

(٤) الحول: هو تحرك في دور. معجم مقاييس اللغة، مادة: (حول)، (٢/١٢١). بمعنى أنه يحول بما يخدم الغرض، فيختار العبارات المناسبة التي تفي بالغرض المنشود. ورد في لسان العرب لابن منظور: الحول والحيل والحول والحيلة والحويل والمحالة والاحتيال والتحول والتحيل، كل ذلك: الحذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف. مادة: (حول) (٤/٢٧٦).

(٥) قلبا: رجل أقلب. وفي المثل: اقلبي قلاب، يضرب للرجل يقلب لسانه فيضعه حيث شاء. لسان العرب، مادة: (قلب)، (١٢/١٧٠).

أمانُ الرُّسُلِ السُّفْرَاءِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبُ وَمَعَالِمُ

من أن يكون فصيح اللسان، «ذَا رَأَى جَزَلَ، وَقَوْلٍ فَصَلَ، وَلِسَانٍ سَلِيطَ، وَقَلْبٍ حَدِيدَ، فَطَنَّا لِلطَّائِفِ التَّنْدِيرِ»^(١).

«فالرسول بحاجة إلى أن يكون متأنياً، صبوراً، كاظمًا لغيظه «فإنَّ الرَّسُولَ رُبَّمَا وَجَّهَ إِلَيَّ سَخِيفَ، وَدَفَعَ إِلَيَّ طَائِشَ، فَبَدَرْتُ إِلَيْهِ مِنْهُ الْكَلِمَةَ الْبَدِيَةَ، فِيلْحَقَهُ مِنْ سُورَةِ الْعُضْبِ، وَيَتَمَلَّكَ عَلَيْهِ مِنْ سُلْطَانِ الْغَيْظِ مَا يَتَخَوْنَ عِزْمَهُ وَرَأْيَهُ، وَيَقْطَعُهُ عَنِ اسْتِيفَاءِ حُجْجِهِ، وَيَفَاءُ كُلِّ مَا فِي رِسَالَتِهِ»^(٢).

«وَالرَّسُولُ مَعَ هَذِهِ الْأُمُورِ مُحْتَاجٌ مِنَ الْأَفْدَامِ وَالْجِرَاءَةِ إِلَيَّ مِثْلَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ الْوَقَارِ وَالرَّكَانَةِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَى كُلِّ الطَّبَقَاتِ يَشْتَدُّ وَلَا لِكُلِّهَا يَلِينُ»^(٣)، بل يكون متوسطاً بين هذا وذلك، وهذا ما ينطبق على السفير الدبلوماسي، حيث يحتاج إلى عقل سريع البديهة، وابتسامه حانية، ولباقة في الحديث، وأن يفكر ملياً قبل قول أي شيء، وهذه مهمة من أرسله ورد في نصيحة الملوك «على الملك أن يتفقد أمر رسله إلى العدو، فلا يرسل إلا من رضي أن يكون صورته الممثلة عند عدوه، ولسانه الناطق بحضرته، فلا يختار لرسالته إلا رائع المنظر، كامل المخبر، صحيح العقل، حاضر البديهة، ذكي الفطنة، فصيح اللهجة، جيد العبارة، ظاهر النصيحة، موثقاً بدينه وأمانته، مجرباً، حسن الاستماع والتأدية، كتوماً للأسرار، عفيفاً عن الأطماع، غير منهمك في الفواحش والسكر والشرب، فإنَّه في كل هذه الخلال عوائد يعود نفعها عليهما»^(٤).

(١) رسل الملوك، (ص ١٠).

(٢) رسل الملوك، (ص ١٣).

(٣) رسل الملوك، (ص ١٢).

(٤) نصيحة الملوك، الماوردي، (ص ٢٧٦).

ومن الصفات الخُلقية التي يجب أن تكون في الوكيل: أن يكون أميناً، يقول ابن الفراء: «إن السفارة تقتضي حسن الأخلاق، كأن يكون عفيفاً نزيهاً أميناً... بحيث لا يقبل الرشاً ولا يستدره العطاء»^(١).

أمّا الصفات المكتسبة التي تكون عن طريق القراءة والملاحظة، واكتساب العلوم والفنون، فهي من الأمور المهمة التي يكتسبها السفير، وفي ذلك يقول ابن الفراء: «إنَّ السفير لابد أن يكون عالمًا بالفرائض والسنن والأحكام والسير؛ ليحتذي مثال من سلف فيما يورده ويصدره، عالمًا بأحوال الخراج والحسابات، وسائر الأعمال، ليناظره لا بحسب ما يراه من صوابه وخطئه»^(٢).

و«يجب أن يكون عالمًا بكل ما يلزمه في إمضاء مهمته؛ كعلم المغازي والسير، وأخبار من سبق من السفراء والرسل، ما سيجعله قادرًا على أداء مهمته على الوجه»، معنى ذلك أن يكون جامعًا من العلم ما يساعده على أداء مهمته»^(٣).

الشَّرْطُ الثَّانِي: أن يكون ذا نسب، قال المؤلف: «وليكن من أهل الشرف والبيوتات»^(٤).

وقد اهتم المسلمون بتوافر هذه الصفة بالسفير، فالنبيل لا يصدر عنه ما لا يليق، ولذلك قال ابن الفراء: «لأبد مقتفٍ آثار أوليته محبٍ لمناقبها مساوٍ لأهله»^(٥).

بعد استعراض صفات السفير عند ابن الفراء والعرب قديمًا التي وجدنا لهم الأسبقية في

(١) رسل الملوك، (ص ٩).

(٢) رسل الملوك، (ص ١٠).

(٣) رسل الملوك، (ص ١٠).

(٤) رسل الملوك، (ص ١٠).

(٥) رسل الملوك، (ص ١٠).

إقرار صفات الرسول تنتقل الآن إلى الوقت الحاضر، فهل هنالك شروط ومواصفات خاصة لاختيار السفير؟

بالتتبع وجدنا الكثير من الشروط المعتبرة عند اختيار السفير الدبلوماسي، وهي تحاكي في جُلها ما ذكره العرب قديماً، فبعض هذه الشروط متعلق بالعلوم المكتسبة عن طريق التحصيل العلمي، ومنها ما هو متعلق بالصفات الخَلقية والخُلقية للسفير، وقد ذكر سعيد أبو عباة بعض العلوم التي يجب أن يكتسبها الدبلوماسي، منها:

١ - القانون الدبلوماسي وأصول العمل الدبلوماسي، وتشمل: طريقة القيام بالمهمة الدبلوماسية، والاطلاع على قواعد البروتوكول والإتيكيت والمجاملة، وإتقان تسطير الوثائق الدبلوماسية التي تستوجبها علاقات الدول من كتب رسمية ومذكرات ومعاهدات واتفاقيات.

٢ - التاريخ الدبلوماسي منذ مطلع القرن السابع عشر، وبصورة مفصلة منذ مطلع القرن التاسع عشر، ومعرفة الاتجاهات السياسية التي تسود العالم.

٣ - الإلمام بمهارات التفاوض الدبلوماسي وإدارة الأزمات الطارئة.

٤ - القانون الدولي العام من حيث المبادئ المهيمنة والأنظمة والأساليب السياسية المتنوعة التي تعمل بمقتضاها.

٥ - الثقافة العامة في الجغرافيا السياسية، والعلاقات الاقتصادية الدولية، والإعلام الدولي، والاتصال ما بين الثقافات والحضارات.

٦ - اللغات الأجنبية، حيث أصبحت معرفة الدبلوماسي لغة الأمة المبعوث إليها من مبادئ العمل الدبلوماسي^(١).

(١) المعايير العامة لاختيار الممثل الدبلوماسي، للكاتب الدبلوماسي الدكتور: سعيد أبو عباة

أمَّا الخُلُقِيَّةُ فهي المهارات الشخصية؛ كالانتباه، وسرعة البديهة، وسرعة ردود الأفعال، وتنظيم الأفكار، والحديث، ومهارة التواصل مع الآخرين، فجميعها صفات لا بد من توافرها فيمن يتولى منصب السفير.

* المَطْلَبُ الثَّانِي: طُرُقُ اخْتِيَارِ الرَّسُولِ.

اتبع المسلمون الأوائل طريقتين لاختيار الرسل:

الطَّرِيقَةُ الْأُولَى: اختيار الرسول ممن اتصفت به الصفات الجليلة من أهل الذكاء والفطنة،

ومن لديه قدرة على أداء المهمة على أكمل وجه، وفي ذلك يقول ابن الفراء:

«اختر لرسالتك في هدنتك، وصلحك، ومهماتك، ومناظرتك، والنيابة عنك رجلاً حصيفاً، بليغاً، حوَّلاً، قلباً، قَلِيلَ الغُفْلَةِ، منتَهزَ الفرصة»، فمن كانت هذه صفاته لا بد من أن يكون فصيح اللسان، «ذَا رَأَى جَزَلَ، وَقَوْلَ فَصَلَ، وَلِسَانَ سَلِيطَ، وَقَلْبَ حَدِيدَ، فَطَنًا لِلطَّائِفِ التَّدْبِيرِ»^(١). وقال أيضًا: «ليكن من أهل الشرف والبيوتات»^(٢) أي: صاحب نسب نبيل، ومن قبيلة يشهد لها بالفضل والصلاح، والابتعاد عن كل ما يشين ويريب.

وقال: «وليكن الرسول صحيح الفطرة والمزاج، ذا بيان وعبارة، بصيرًا بمخارج الكلام ووجوهه، مؤدبًا لألفاظ الملك ومعانيها، صدوق اللهجة، لا يميل إلى طمع، حافظًا لما حمل»^(٣).

الطَّرِيقَةُ الثَّانِيَّة: أن يجرى له اختبار قبول، فلا بد من إجراء الاختبارات المتعددة لاختيار

الرسل وخصوصًا للمبتدئين الذين لم يسبق لهم تولي هذه المهمة؛ لانتقاء الأصلح منهم، وهو ما

(١) <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/131500.html>

(٢) رسل الملوك، (ص ١٠).

(٣) رسل الملوك، (ص ١٠).

أمانُ الرُّسُلِ السُّفْرَاءِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبُ وَمَعَالِمُ

يُسَمَّى بالوقت الحاضر بالمسابقة الوظيفية، وهي في نفس الوقت تدرّبهم وتصلّق مهاراتهم، ثم بعد ذلك توجيههم لأداء مهامهم.

وفي ذلك يقول المؤلف: «على الملك أن يمتحن رُسُوله محنة طَوِيلَةً قبل أن يجعله رَسُولًا مَا كَانَتْ تَعْمَلُ عَلَيْهِ مُلُوكُ الْفَرَسِ فِي الْمَحْنَةِ، إِذَا أَثَرَتْ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ رَعَايَاهَا مَنْ تَجْعَلُهُ رَسُولًا إِلَى بَعْضِ مُلُوكِ الْأَرْضِ كَانَتْ تَمْتَحِنُهُ مَحْنَةً طَوِيلَةً».

ويصف ابن الفراء طريقة الاختبار أو الابتلاء قائلاً: «فأول ما تبدئ به من محنته أن يوجهه رَسُولًا إِلَى بَعْضِ خَاصَّةِ الْمَلِكِ، وَمِنْ فِي قَرَارِ دَارِهِ فِي رِسَائِلِهَا، ثُمَّ تَقْدَمُ عَيْنًا لَهَا عَلَيْهِ بِحِفْظِ رِسَالَتِهِ وَيَكْتُبُهَا عَلَى نَصِّ كَلَامِهِ وَمَعَانِيهِ، فَإِذَا رَجَعَ الرَّسُولُ بِالرِّسَالَةِ وَجَاءَ الْعَيْنُ بِمَا كَتَبَ مِنْ أَلْفَاظِهِ قَابِلَ بِهَا الْمَلِكُ أَلْفَاظَ الرَّسُولِ، فَإِنْ اتَّفَقَتْ أَوْ اتَّفَقَتْ مَعَانِيهَا عَرَفَ بِهَا الْمَلِكُ صِحَّةَ عَقْلِهِ وَصَدَقَ لَهْجَتَهُ»^(١).

المرحلة التي تليها أن: «يجعل الملك رَسُولًا إِلَى عَدُوِّ لَهْ، وَيَجْعَلُ عَلَيْهِ عَيْنًا يَحْفَظُ أَلْفَاظَهُ وَيَكْتُبُهَا ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِلَى الْمَلِكِ، فَإِنْ اتَّفَقَ كَلَامُ الرَّسُولِ وَكَلَامُ عَيْنِ الْمَلِكِ عَلِمَ أَنَّ رَسُولَهُ قَدْ صَدَقَهُ عَنِ عَدُوِّهِ، وَلَمْ يَتَزَيَّدْ لِلْعَدَاوَةِ الَّتِي بَيْنَهُمَا»^(٢)، بعدها إن نجح بالاختبار «جعل الملك رَسُولًا إِلَى مُلُوكِ الْأُمَمِ الْمُخَالَفَةِ لَهُ وَوَثِقَ بِهِ»^(٣).

أمّا في العصر الحاضر فمسألة اختيار السفير ومواصفاته من اختصاصات وزارة الخارجية^(٤)، حيث تقوم بدور التدريب والتهيئة للسفراء، ولم تنص على مسألة طريق الاختيار الاتفاقيات

(١) رسل الملوك، (ص ٢٢).

(٢) رسل الملوك، (ص ٢٢) بتصرف بسيط.

(٣) رسل الملوك، (ص ٢٢) بتصرف بسيط.

(٤) رسل الملوك، (ص ٢٢).

الدولية أو معاهدة فيينا للعلاقات الدبلوماسية، أو معاهدة فيينا للعلاقات القنصلية، بل تركت أمرها للقوانين والأنظمة المحلية، ومع ذلك يجب الحصول على موافقة الدولة المستقبلة قبل إرسال رئيس البعثة لاستلام عمله حسبما نصت عليه اتفاقية فيينا^(١).

المبحث الرابع حقوق السفراء وواجباتهم

ويشتمل على مطلبين:

* المطلب الأول: حقوق السفراء.

الرسول لهم مكانة كبيرة عند العرب، وهم محل تقدير واحترام عند الملوك، وفي ذلك يقول ابن الفراء بعد أن ذكر مكانة أنبياء الله ورسله: «وَمَنْ أَحْصَى الْمَنَازِلَ عِنْدَ الْمُلُوكِ وَالطَّفْهَاءِ وَأَقْرَبِ الْأَسْبَابِ مِنْهَا وَأَوْصَلَهَا مَنْزِلَةَ الْمُرْسَلِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَضْدَادِهَا»^(٢)، والسبب في ذلك أن العناية بهم ستترك انطباعاً جيداً لديه، مما سيؤثر على توطيد العلاقة بين بلده والبلد المرسل إليه.

(١) نصت المادة الثامنة عشر من لائحة الوظائف الدبلوماسية للمملكة العربية السعودية على ما يلي: (يتم التعيين على الوظائف الدبلوماسية بالتنسيق مع وزارة الخدمة المدنية بعد اجتياز المرشح المقابلة الشخصية من قبل وزارة الخارجية). لائحة الوظائف الدبلوماسية والجداول الملحقة بها الصادرة بموجب قرار مجلس الخدمة المدنية:

رقم ١١٨٢/١ وتاريخ ١٩/٦/١٤٢٧ هـ المبلغ بخطاب ديوان رئاسة مجلس الوزراء رقم ٢٤/٩/١٤٢٩ هـ وتم العمل به من بداية العام المالي ١٤٣٠/١٤٣١ هـ.

(٢) المادة الرابعة، الفقرة (١).

أمانُ الرُّسلِ السُّفراءِ في الفقهِ الإسلاميِّ ضوابطٌ ومعالِمُ

ولذا يتمتع السفراء أو الرسل بالعديد من الحقوق، نقل ابن الفراء عن سيرة المعتصم بالله «أنه وجه رسولاً إلى ملك الروم، فلما اجتمع الرسول بالملك، ورأى هيبة الرسول وكثرة تجملته، وما صحبه من الرحل والآلات التي لا يكون مثلها إلا لعظماء الملوك، قال له: كم ترزق من مال سلطانك؟ أرزق أنا وولدي في كل شهر عشرين ألف درهم أو نحوها»، فهذا المبلغ كثير جداً، لذا سأله هل: «فتحت فتحاً قط كان السلطان به معنياً، قال الرسول: لا، هل نازلت رجلاً مشهوراً بالفروسية من أعداء سلطانك؟ قال: لا»، وغيرها من الأسئلة من الأمور التي خطرت ببال المعتصم فأجابته الرسول: «إن للخلفاء خدماً يتصرفون في أنحاء الخدم، لكل طائفة مذهب يجتنبون له ويحتملون عليه... ومنهم مثلي من يصلح أن توفده الخلفاء للملوك، ويتحمل رسالتهم إلى مثلك من أهل الجلالة والقدر والسناء والذكر، فلولا ثقتهم بي وعلمهم بمناصحتي وصدقي فيما أورد وأودي صادراً ووارداً لما رأوني أهلاً للتوجه فيما توجهت فيه إليك، وقليل لمثلي هذا الرزق.. فسكت - الخليفة المعتصم - سكوت معترف، ولم يقل في ذلك شيئاً»^(١).

ومن الحقوق التي يتمتع بها السفير، وهي تماثل في الوقت الحاضر الامتيازات على النحو الآتي:

أولاً: الإعفاءات:

الإعفاءات من العشور، قال أبو يوسف: «وما لم يكن من مال التجارة ومروا به على العاشر فليس يؤخذ منه شيء»^(٢)، وورد في موضع آخر «ولا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم ولا من الذي قد أعطي أماناً عشر، إلا ما كان معهما من متاع التجارة، فأما غير ذلك من متاعهم فلا عشر عليهم فيه»^(٣).

(١) رسل الملوك، (ص ٦).

(٢) الرسل والسفراء، (ص ٣٢، ٣٣).

(٣) الخراج، (٢/١٤٧).

ورد في تحفة المحتاج: «ولو دخل كافر الحجاز بغير إذن الإمام أو نائبه أخرجه وعزره إن علم أنه ممنوع منه لتعديده.. فإن استأذن في دخوله أذن له وجوبًا.. إن كان دخوله مصلحة للمسلمين كرسالة وحمل ما يحتاج إليه كثير من طعام وغيره، وكإرادة عقد جزية أو هدنة لمصلحة، وهنا لا يأخذ منه شيئًا في مقابلة دخوله، أما مع عدم المصلحة، فيحرم الإذن كما هو ظاهر فروع الفقه الشافعي»^(١).

ونصوا كذلك على قانون المقابلة «وإذا شورطوا على أن تجارهم يدخلون دار الإسلام بشرط ألا يأخذوا للمسلمين شيئًا، وما أخذوه كانوا ضامنين له، والمضمون يؤخذ من أموال التجار جاز ذلك، ويجب على ولي الأمر إذا أخذ مالا لتجار المسلمين أن يطالبهم بما ضمنوه، ويحبسهم على ذلك كالحقوق الواجبة»^(٢). قاعدة المقابلة هذه تتبع اليوم في بعض الدول الكبرى كأمريكا وسويسرا، أما الإعفاء من العشور فهي بمنزلة الإعفاء من الضرائب^(٣) في الوقت الحاضر، ومن أمثلتها:

١ - إعفاء الدولة المعتمدة لرئيس البعثة من جميع الضرائب القومية والإقليمية والبلدية ما لم تكن مقابل خدمات معينة^(٤).

(١) (٢/٢٠٥).

(٢) الهيتمي، (٩/٢٨٢).

(٣) الإقناع، (٢/١٧٨). ورد أيضًا في الخراج: (وإذا كانوا لم يأخذوا من تجار المسلمين ولا من رسلهم شيئًا لم يأخذ المسلمون شيئًا منهم)، (٢٢٣-٢٢٥).

(٤) الضرائب: مبلغ من المال، تفرضه الدولة على الأفراد؛ باعتبارهم أعضاء متضامنين في هيئة سياسية مشتركة، وتجيبي هذا المبلغ من المكلفين بصورة جدية ونهائية دون مقابل في سبيل تغطية النفقات العمومية أو في سبيل تدخل الدولة فقط. المالية العامة الإسلامية دراسة مقارنة، زكريا محمد=

٢ - الإعفاء من الرسوم الجمركية والضرائب والتكاليف الأخرى غير تكاليف التخزين والنقل والخدمات المماثل، وتشمل: المواد المعدة للاستعمال الخاص للمبعوث الدبلوماسي أو لأفراد أسرته من أهل بيته بما في ذلك المواد المعدة لاستقراره.

٣ - السماح بدخول المواد الخاصة بالمبعثة الدبلوماسية، كما تُعْفَى الأمتعة الشخصية للمبعوث الدبلوماسي من التفتيش، جاء في المادة (٣٦) من اتفاقية فيينا: «ترك الأمتعة الشخصية للمبعوث الدبلوماسي من التفتيش، ما لم توجد أسباب تدعو إلى الافتراض بأنها تحتوي مواد لا تشملها الإعفاءات المنصوص عليها في الفقرة (١) من هذه المادة، أو مواد يحظر القانون استيرادها أو تصديرها، أو مواد تخضع لأنظمة الحجر الصحي في الدولة المعتمدة لديها، ولا يجوز إجراء التفتيش إلا بحضور المبعوث الدبلوماسي أو ممثله المفوض».

ثَانِيًا: الرُّوَاتِبُ الْمُجْزِيَّةُ وَالبَدَلَاتُ:

ومن تلك الحقوق أو الامتيازات الرواتب المجزية التي أشار إليها ابن الفراء بقصة المعتصم مع أحد السفراء، وهي في الوقت الحاضر تعطى كرواتب وبدلات وإعاشة للسفير^(١)، كما نصت على ذلك اتفاقية فينا، ومن ذلك:

=بيومي، (ص٩). وأطلق الشاطبي عليها اسم الوظائف أو الدواهي. الاعتصام، الشاطبي، (٢/ ٨٥). أما الجويني فقد أسماها الجباية. غياث الأمم، الجويني، (ص١٨٨). وعرفها العلماء المعاصرون بأنها: اقتطاع مالي، تقوم به الدولة إجبارًا على الممول، ويقوم بدفعه وفقًا لمقدرته التكاليفية، ومساهمة منه في الأعباء العامة بغض النظر عن المنافع الخاصة التي تعود عليه، وتستخدم حصيلة الضريبة في تغطية النفقات العامة، وتحقيق الأهداف السياسية والمالية والاقتصادية للدولة. انظر: المالية العامة الإسلامية، (ص٩).

(١) المادة (٢٣) من اتفاقية فيينا.

بدل انتقال شهري^(١)، وبدل تمثيل أثناء عمله بالخارج^(٢)، وبدل صعوبة المعيشة بما يعادل ١٥٪ أو ٢٠٪^(٣)، بدل انتداب داخلي للمهام الرسمية عن كل يوم يقيمه خارج مقر عمله الأصلي، وبدل انتداب خارجي إذا انتدب خارج البلد^(٤)، بدل تهيؤ ونقل أمتعة^(٥)، مع توفير سكن دائم وملائم، مع تأمين سكن مؤقت في حال عدم توفر السكن الملائم^(٦)، مع توفير الرعاية الصحية للسفراء ومن يعملون شرعاً المقيمين معه^(٧)، وتنص المادة السابعة والخمسون على منحه إجازة مدتها ثلاثة أيام بكامل الراتب في حال وفاة قريب من الدرجة الأولى^(٨)، تأمين تذاكر ركاب

(١) نصت المادة (٣٧) من اتفاقية فيينا على تمتع أفراد أسرة المبعوث الدبلوماسي من أهل بيته إن لم يكونوا من مواطني الدولة المعتمد لديها بالامتيازات والحصانات المنصوص عليها في المواد (٢٩-٣٦). كما يتمتع موظفو البعثة الإداريون والفنيون، وكذلك أفراد أسرهم من أهل بيتهم إن لم يكونوا من مواطني الدولة المعتمد لديها، أو المقيمين فيها إقامة دائمة بالامتيازات والحصانات المنصوص عليها في المواد شرط ألا تمتد الحصانة المنصوص عليها فيما يتعلق بالقضاء المدني والإداري للدولة المعتمد لديها إلى الأعمال التي يقومون بها خارج نطاق واجباتهم، ويعفى الخدم الخاصون العاملون لدى أفراد البعثة إن لم يكونوا من مواطني الدولة المعتمد لديها أو المقيمين فيها إقامة دائمة من الرسوم والضرائب فيما يتعلق بالمرتببات التي يتقاضونها لقاء خدمتهم.

(٢) المادة الخامسة والأربعون من اتفاقية فيينا.

(٣) المادة السادسة والأربعون من اتفاقية فيينا.

(٤) المادة السابعة والأربعون من اتفاقية فيينا.

(٥) المادة التاسعة والأربعون من اتفاقية فيينا.

(٦) المادة الخمسون من اتفاقية فيينا.

(٧) المادة الرابعة والخمسون من اتفاقية فيينا.

(٨) المادة السابعة والخمسون من اتفاقية فيينا.

بالبطائرة للسفير ومن يعوله عند أداء مهمة رسمية، أو علاجية، أو المثل أمام المحكمة^(١).

* المَطْلَبُ الثَّانِي: وَاجِبَاتُ السُّفَرَاءِ.

١ - تأدية الرسالة على وجهها دون تحريف:

قال المؤلف: «أمرُوا بِأَدَاءِ الرِّسَالَةِ عَلَيَّ وَجَهَهَا، وَنَهَا عَنِ الشُّكِّ وَالتَّحْرِيفِ؛ خِيفَةَ احتِياجِ مَا إِلَيَّ رَسُولِ تَانٍ»^(٢). «قَالَ الْحَكِيمُ: الكِتَابُ يَدُّ، وَالرَّسُولُ لِسَانٌ»^(٣).

٢ - انتهاز الفرص بذكاء وحسن تصرف^(٤):

فإذا ما استقر الرسول في البلد الموفد إليه فعليه أن يؤدي الرسالة على وجهها، وأن يعقد علاقات الصداقة والود، وأن يغتنم الفرص السانحة؛ ليوثق عرى التواصل بين البلدين، قال المؤلف: «رَوَى الوَاقِدِيُّ أَنَّ قُرَيْشًا فِي الجَاهِلِيَّةِ كَانَتْ إِذَا أُرْسِلَتْ رُسُولًا إِلَيَّ بَعْضُ المُلُوكِ قَالَتْ لَهُ: احْفَظْ شَيْئًا، انْتَهَزَ الفَرِيصَةَ، فَإِنَّهَا خَلْسَةٌ، وَبِتْ عِنْدَ رَأْسِ الأَمْرِ لَا ذَنْبَهُ، وَإِيَّاكَ وَشَفِيعًا مَهِينًا فَإِنَّهُ أضعف وَسِيْلَةٌ، وَإِيَّاكَ وَالعَجْزَ فَإِنَّهُ أوطأ مَرَكَبٌ، وَعَلَيْكَ بِالصَّبْرِ فَإِنَّهُ سَبَبُ الظَّفَرِ، وَلَا تَخْضُ العُغْمَرَ حَتَّى تَعْرِفَ القُدْرَ»، فينبغي للسفير أن يستهدف في أعماله توطيد العلاقة بين البلدين، وأن يدافع عن مصالحهما، ويجنبهما الوقوع في المشكلات بذكائه وحنكته، وحسن تصرفه، وانتهازه وتحينه للفرص المناسبة بما يوثق أو اواصر البلدين، ولذا قال المؤلف: «قَالَ الْحَكِيمُ: كذلك من

(١) المادة الرابعة والستون من اتفاقية فيينا.

(٢) المادة الخامسة والستون من اتفاقية فيينا.

(٣) رسل الملوك، (ص ٩).

(٤) رسل الملوك، (ص ٧).

(٥) رسل الملوك، (ص ٢٨).

حسن التدبير عدم التدخل في شؤون البلد الموفد إليه، وأن يتعامل بطريقة رسمية، وعدم استخدام دار البعثة إلا بما يخدم مصالح البلدين، ويستطيع من خلاله تأدية واجباته على أكمل وجه). نصت المادة (٤١) من اتفاقية فيينا على الآتي:

١ - يجب على جميع المتمتعين بالامتيازات والحصانات - مع عدم الإخلال بها - احترام قوانين الدولة المعتمد لديها وأنظمتها، ويجب عليهم كذلك عدم التدخل في شؤونها الداخلية.

٢ - يجب في التعامل مع الدولة المعتمد لديها بشأن الأعمال الرسمية التي تسندها الدولة المعتمدة إلى البعثة.

٣ - أن يجري مع وزارة خارجية الدولة المعتمد لديها أو عن طريقها أو أية وزارة أخرى قد يتفق عليها.

٤ - يجب ألا تستخدم دار البعثة بأية طريقة تتنافى مع وظائف البعثة كما هي مبينة في هذه الاتفاقية، أو في غيرها من قواعد القانون الدولي العام، أو في أية اتفاقات خاصة نافذة بين الدولة المعتمدة والدولة لديها.

المبحث الخامس

التكليف الشرعي لأمان الرسل السفراء والحصانة الدبلوماسية لهم

ويشتمل على أربعة مطالب:

* المطلب الأول: تعريف الأمان لغةً واصطلاحاً.

الأمان لغةً: من الأمان وهو نقيض الخوف، أمن فلان يأمن أمنًا وأمنًا، وأمنة وأمانًا فهو آمن

والأمانة ضد الخيانة^(١).

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة: (أمن)، (١/١٦٣)، القاموس المحيط الفيروزآبادي، مادة: =

في اصطلاح الفقهاء:

ورد في مواهب الجليل تعريف الأمان بأنه: «رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما»^(١).
وورد في الحاوي الكبير: «ما بذله الواحد من المسلمين أو عدد يسير لواحد من المشركين أو لعدد كثير»^(٢).

وورد في الوسيط: «إنَّ الأمان من مكاييد القتال ومصالحه، وإن كان تركاً للقتل، ولكن قد تمس الحاجة إليه، وينقسم إلى عام لا يتولاه إلا السلطان، وإلى خاص يستقل به الآحاد»^(٣).
أمَّا في المبدع فقد اكتفي بتعريفه لغة نيابة عن التعريف الاصطلاحي، فذكر أن: «الأمن ضد الخوف، وهو مصدر أمن أمنًا، وأمانًا»^(٤). وورد في المغني: «أنَّ الأمان إذا أعطي أهل الحرب حرم قتلهم ومالهم والتعرض لهم»^(٥).

فبعد الأمان يقتضي عدم استباحة دماء الحربيين أو قتالهم عند دخولهم بلاد المسلمين بعقد أمان، وهو يشبه إلى حد ما ما يُمنَح للسفير عند دخوله بلاد المسلمين، وما يُمنَح للأفراد من تأشيرة دخول وزيارة لبلد ما، أو عقود العمل من قبل الشركات يملكها مسلمون، وغير ذلك من كل صورة ينطبق عليها التوصيف الشرعي للأمان، والأصل في مشروعيته قوله تعالى: ﴿وَإِنْ

= (أمن)، (ص ١٠٨٤).

(١) مواهب الجليل، الخطاب، (٣/٣٦٠).

(٢) الحاوي، الماوردي، (١٤/٢٩٧).

(٣) الوسيط، الغزالي، (٧/٤٣).

(٤) المبدع، ابن مفلح، (١١/٢٢٠). وانظر أيضًا: معونة أولي النهي، (٤/٤٢٣).

(٥) المغني، ابن قدامة، (٩/١٩٥).

أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا مَنَّهُ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿التوبة: ٦﴾، فالأمان حق مكتسب يتمتع به من دخل بلاد المسلمين، يصبح من خلال هذا الحق مصون النفس والمال والأهل حتى يغادر ديار المسلمين.

* المَطْلَبُ الثَّانِي: تَعْرِيفُ الْحَصَانَةِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا.

الحصن في اللغة: هو المنع يقال حصن المكان يحصن حصانة، فهو حصين: منع، وأحصنه صاحبه وحصنه. والحصن: كل موضع حصين لا يوصل إلى ما في جوفه، وحصنت المرأة نفسها، وتحصنت، وأحصنها، وحصنها، وأحصنت نفسها.

وفي التنزيل العزيز: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ (الأنبياء: ٩١). قال شمر: امرأة حصان وحصان: وهي العفيفة^(١).

فالإحصان في اللغة: هو المنع، والحصن: كل موضوع حصين لا يوصل إلى ما في جوفه، ومن معانيه: العفة والتزويج.

أما في الاصطلاح فيختلف تعريفه بحسب نوعيه: الإحصان في الزنا، والإحصان في النكاح.

• فالإحصان في الزنا: تحصين النفس من الوقوع في الحرام، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَنفَلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النور: ٢٣)، فالمحصنات هنا بمعنى العفيفات.

• الإحصان يأتي بمعنى النكاح كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٢٤)

هن ذوات الأزواج، حرم الله نكاحهن إلا ما ملكت يمينك، فبيعها طلاقها^(٢).

(١) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة: (حصن)، (ص ١٠٩٦)، لسان العرب، ابن منظور، مادة: (حصن)، (٤/١٤٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٢/٢٥٧).

• أما معنى الحصانة في الفقه الإسلامي فهو يساوي عقد الأمان، والأمان: رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة^(١).
فالحصانة في الإسلام تتنافى مع كل تدبير زجري يستهدف الشخص؛ لأنَّ الشخص السفير مصون، والأمان في الإسلام يقضي بتحريم التعرض لشخص الرسول وماله وأسرته وأتباعه وحاجاته، بل ورسائله السياسية^(٢).
فالحصانة في الاصطلاح الحديث: «امتياز يقرره القانون الدولي العام أو القانون الداخلي يؤدي إلى إعفاء المتمتع من عبء أو تكليف يفرضه القانون العام على جميع الأشخاص الذين يوجدون على إقليم الدولة، أو يعطيه ميزة عدم خضوع لأحكام سلطة عامة في الدولة وخاصة السلطة القضائية أو بعض مظاهرها»^(٣).

* المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تَعْرِيفُ الدِّبْلُومَاسِيَّةِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا.

الدِّبْلُومَاسِيَّةُ لُغَةً: أصل كلمة الدبلوماسية ليست بعربية، فهي لفظة مشتقة من اليونانية «دبلوما»، ومعناه يطوي أي: الوثيقة أو الشهادة الرسمية التي كانت تصدر عن الرؤساء السياسيين للمجتمع اليوناني القديم، تمنح بموجبها امتيازات خاصة لحاملها وتسلم إليه مطوية^(٤).
الحصانة الدبلوماسية معناها: حرمة الشخص المبعوث الدبلوماسي، بحيث لا يجوز إخضاعه لأي صورة من صور القبض أو الملاحقة، وأن تضمن معاملته بالاحترام اللائق، واتخاذ

(١) مواهب الجليل، الحطاب، (٣/ ٣٦٠)، الحاوي الكبير، الماوردي، (١٨/ ١١٩).

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د. وهبة الزحيلي، ١٩٩٨م، (ص ٣٣٦، ٣٣٧).

(٣) مجمع اللغة العربية، القاهرة، (ص ٦٤٢).

(٤) التمثيل الدبلوماسي، سلامة عبدالقادر، (ص ٣٤).

جميع التدابير المناسبة؛ لمنع أي اعتداء على شخصه أو حرّيته أو كرامته^(١).
فالحصانة الدبلوماسية هي حصانة خاصة يتمتع بها الدبلوماسيون، تحميهم من تطبيق القوانين المحليّة عليهم^(٢).

*** المطلب الرابع: علاقة أمان الرّسل والسّفراء بالحصانة الدبلوماسية والتّكليف الشرعيّ لها.**
تمثل الحصانة الدبلوماسية الركيزة الأساس للعلاقات الدولية التي تهدف إلى تأمين عمل السّفراء في جو من الأمان، وتعزز العلاقات بين الأطراف على أساس المساواة، وحفظ السلم والأمن الدوليين، إضافة إلى أن إكرام السّفير إكرام لرئيس دولته، ومن مظاهر الحصانة الدبلوماسية للرسول والسّفراء:

١ - حرمة السّفير الشخصيّة:

لم أجد أروع مما نقله ابن الفراء من أبيات شعرية، تصف حرص الخلفاء على حرمة الرسل وأمانهم وإكرامهم حينما بعث رسوله بكتاب وذيله بقوله^(٣):

(أكرم رسولي فإنّه أذن * تسمع عني ومقلّة تنظر
أذنو من النازح البعيد به * ولم أغب عن جميع ما يحضر
ماندم اثنان ظلّ بينهما * بالرفق واللفظ عاقل يسفر)
وقال الآخر في الإسراع برسوله:
(جعلت فداءك لا تحبسن * رسولي إليك ولا تخلفن موعدي

(١) المادة (٢٩) من اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية لعام ١٩٦١م الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة.

(٢) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (٢/٥١٠).

(٣) الرسل والسّفراء، (ص ٥٠).

وَلَا تَرْجِعَنَّ رُسُولِي إِلَيْكَ * رُجُوعَ رُسُولِ أَبِي الأَسْوَدِ^(١)

فالرسل والسفراء في الدولة الإسلامية حظوا بحماية ورعاية لم يحظ بها أقرانهم في الدول الأخرى، لا تسير بحكم العادة والعرف، بل من واقع الدين، حيث أمروا بالمعاملة الحسنة بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: ٦)، فالأمان الأول والحصانة التي يتمتع فيها السفير حرمة دمائه وحمايته، وحصانة السفير وأمانه لا تقتصر عليه وحده، بل قد تمتد إلى حاشيته وأهله ومن معه، فينالهم ما يناله من الأمان والتكريم، ورد في السير الكبير: «وإن قالوا آمنونا فأمنوهم على ذلك، فهم آمنون وأولادهم وأولاد أولادهم»^(٢)؛ لأن الرسول لا يستطيع أداء رسالته إذا لم يكن آمناً بنفسه ومن معه.

ويحق للإمام أن يمنح حق الأمان لشخص أو لعدة أشخاص، ورد في مطالب أولى النهى: «ويصح من أمير لأهل بلده جعل الأمير بإزائهم، فأما في حق غيرهم فهو كآحاد المسلمين؛ لأن ولايته على قتال أولئك دون غيرهم»^(٣).

(١) بل ذكر ابن الفراء علاوة على حرمة الرسول الشخصية إلى أن يجزل للرسول العطاء، فأورد ﷺ عن جرير بن إسماعيل البجلي حينما بعثه المنصور برسالة إلى سليمان بن علي وهو بالبصرة، قال: فأجازه بثلاثة آلاف درهم، فقال له جرير: أعز الله الأمير تجيزني بهذا مع طول الشقة وتحمل المشقة؟ قال له سليمان: هي جائزة عمك خالد إياي حين أتيت برسالة من هشام. قال جرير: إن أقر الأمير أن بني هاشم بجيلة قبلت الثلاثة، فضحك وأمر لي بعشرة آلاف درهم. فابن الفراء ﷺ نقل هذه الحكاية كدليل على حرمة الرسل وإكرامهم. رسل الملوك، (ص ٥٠).

(٢) شرح السير الكبير، السرخسي، (ص ٣٢٧).

(٣) معونة أولى النهى، ابن النجار، (٤/ ٤٢٣).

وهذا أمر مجمع عليه، جاء في الإجماع: «وأجمعوا أن أمان والي الجيش والرجل المقاتل جائز عليهم أجمعين»^(١).

وقد كفل الإسلام مختلف أنواع الحماية والحصانة والتكريم للرسول، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: ٦)، وكذا ورد أيضاً عن رسول الله ﷺ، حيث قال سلمة بن نعيم بن مسعود الأشجعي عن أبيه نعيم: (سمعت رسول الله ﷺ يقول لهما حين قرأ كتاب مسيلمة: ما تقولان أنتما؟ قالوا: نقول كما قال: أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما)^(٢).

قال ابن مسعود: ف«وردت السنة أن الرسل لا تقتل»^(٣)، وأكرم الرسول مبعوث المقوقس عظيم القبط وقبل هداياه، وقد أثرت هذه المعاملة، فدخلوا في الإسلام لما يرونه من حسن المعاملة، مما يدل على التسامح والأمان والرعاية التي جاء به الإسلام، وشموله، وعدالته، ووفائه بالعهود، واحترامه للمواثيق، وتكريمه للإنسان^(٤).

(١) الإجماع، ابن المنذر، رقم الإجماع: (٢٧٩)، (ص ٨٣).

(٢) سنن أبي داود، كتاب: الجهاد، باب: في الرسل، رقم الحديث: (٢٧٦١)، (٣/٨٣)، السنن الكبرى، البيهقي، كتاب: السير، جماع أبواب الشرائط التي يأخذها الإمام على أهل الذمة وما يكون منهم نقضاً للعهد، باب: السنة أن لا تقتل الرسل، رقم الحديث: (١٨٢٠٤)، (٩/٢١١)، المستدرک علی الصحیحین، کتاب المغازی والسرايا، ذکر مسيلمة الکذاب وادعائه النبوة، هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، رقم الحديث: (٤٤٣٤)، (٣/٥٩٨).

(٣) السنن الكبرى، كتاب: السير، جماع أبواب الشرائط التي يأخذها الإمام على أهل الذمة وما يكون منهم نقضاً للعهد، باب: السنة أن لا تقتل الرسل، رقم الحديث: (١٨٢٠٧)، (٩/٢١٢)، مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله بن مسعود ﷺ، رقم الحديث: (٣٧٥٢).

(٤) انظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، علي بن منصور، (ص ٢٠٠).

قال السرخسي: إنَّ «الرسُل والمبعوثين لم تزل آمنة في الجاهلية والإسلام، وهذا لأنَّ أمر القتال والصلح لا يتم إلا بالرسُل، فلا بد من أمان الرسل؛ لتوصل إلى ما هو المقصود»^(١)، والأمان للرسُل تعني الحصانة الدبلوماسية للسفراء في الوقت الحاضر، وقد نصَّت اتفاقية فيينا على أن تكون حرمة المبعوث دبلوماسياً مصونة، ولا يجوز إخضاعه لأية صورة من صور القبض أو الاعتقال، ويجب على الدولة المعتمد لديها معاملته بالاحترام اللائق، واتخاذ جميع التدابير المناسبة؛ لمنع أي اعتداء على شخصه أو حريته أو كرامته^(٢). كما يتمتع المبعوث الدبلوماسي بالحصانة القضائية فيما يتعلق بالقضاء الجنائي للدولة المعتمد لديها، وكذلك فيما يتعلق بقضاها المدني والإداري، إلا في الدعاوى العينية المتعلقة بالأموال العقارية، وشؤون الإرث والتركات^(٣). وتشمل الحصانة أيضاً حتى المنزل الخاص الذي يقطنه المبعوث الدبلوماسي، كما نصت عليه اتفاقية فيينا^(٤).

٢ - حُرِّيَّةُ التَّوَاصُلِ:

يحق للسفير حرية التواصل مع بلده المبعوث منه، ومع البلد الموفد إليه، وهي نوع من أنواع الحصانة الممنوحة له، وقد أفرد ابن الفراء باباً كاملاً في هذا الجانب، وعنونه: «في من دفع من رسل الملوك إلى أن حمله ملكه إلى ملك آخر رسالةً غليظةً، وأمره أن يؤدِّيها على وجهها، وحظر عليه أن يغيرها عن هيئتها أو تحريف شيء من معناها ولفظها، وقد نصح لمن أرسله وأدَّى مقالته»^(٥).

(١) انظر: المبسوط، السرخسي، (١٠/٩٢، ٩٣).

(٢) اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية، المادة (٢٩).

(٣) اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية، المادة (٣١)، الفقرة (١).

(٤) اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية، المادة (٣٠).

(٥) رسل الملوك، (ص ١٧).

ثم أورد ما نقله عن سيرة الفرس أنَّ أحد ملوكهم أنفذ إليّ بعض الملوك المجاورين له رسالة... وكانت غليظة، وحظر عليّ أن يغيرها عن هيئتها أو يحرف شيئاً من معناها ولفظها، وحذره من تجاوز ما رسم له من ذلك، فأدئ إليّ الملك المرسل إليّ من مآ أحفظه وأغاظه، لكن الملك كتم غيظه، وقال: الرسول مبلغ غير ملوم، فلم يلمه ولم يعاقبه^(١).
بل ذكر ابن الفراء أبلغ من ذلك في موضع آخر، حينما نقل عما ورد في سيرة المنصور بالله أنه ورد عليه من طاغية الروم رسل كثير، بلغ من دهاء بعضهم وفطنتهم أن أخذ المنصور مشورته واجتهد في محاورته^(٢).
فهذا دليل آخر على أن الرسل لهم حرية الاتصال في إبلاغ الرسالة، بل قد تكون لبعضها موقع النصيحة، ويأخذ بها من أرسل إليه^(٣).

(١) رسل الملوك، (ص ١٧).

(٢) رسل الملوك، (ص ١٧).

(٣) كما ورد عن المنصور أنه أمر بعض ثقاته أن يطوف معه (مع الرسول)، فيريه مدينته، ويوقفه على مبانيه وممالكه، فلمّا نظر إليّ ذلك كله وأعادته إليّ المنصور قال للرومي: كيف رأيت ما شاهدت؟ قال: كل ما رأيت جليل نبيل إلا ثلاثة أشياء! قال: ما هي؟ قال: النفس خضراء ولا خضرة لك، والماء حياة ولا حياة لك، وعدوك معك يعني السوق، وكانت السوق مخالطة لقصره، قال المنصور: أمّا الخضرة فإنّي خلقت للجد لا للهزل (بمعنى أنه قد شغل عن اللهو وملذات الدنيا)، وأمّا الماء فحسبي منه ما بل الشفة وروى الصدي (العطش)، وأمّا مجاورة العوام فما أبالي أن يطلع على سري خاصتي وعامتي؛ لأنّي لا أني فيه وأحصنه. فلمّا انصرف الرسول تعقب الرأي وتبينه فعلم أن الصواب فيما قاله الرسول، فعمر العباسية وكان يطل عليها وأجرى من كرخايا (نهر كان ببغداد) غره ما أجره، ونقل السوق إلى الكرخ. هذه القصة أوردتها الطبري، (٣٢٣/١٠)، ولم أعر على بيانات كتابه، تاريخ بغداد، أحمد بن علي، القاهرة، ١٣٤٩هـ، (٧٨/١)، معجم البلدان، (٤/٣٥٤).

أَمَّا عن التكييف الفقهي لهذه الحصانة، فقد كفل الإسلام للسفير حرية التواصل مع بلده وحرية التنقل، روي عن أبي رافع أنه أقبل بكتاب من قريش إلى رسول الله ﷺ قال: فلما أديت الكتاب ألقى في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله، إنني والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله ﷺ: (إنني لا أخيس بالعهد، ولا أخيس البرد، ولكن أرجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي في قلبك الآن فارجع). قال: فرجعت إليهم، ثم أقبلت إلى رسول الله ﷺ فأسلمت^(١).

والرسول ﷺ لم يفته ضرورة تواصل السفير مع أهل بلده، فنقض العهد مناف للدبلوماسية، ورد في نيل الأوطار تعليقا على هذا الحديث: «والحديث دليل على أنه فيه دليل على أنه يجب الوفاء بالعهد للكفار كما يجب للمسلمين؛ لأن الرسالة تقتضي جوابا يصل على يد الرسول، فكان ذلك بمنزلة عقد العهد»^(٢).

وحرية الاتصال جائزة ما لم يكن هناك شبهة للتجسس والكشف عن عورات المسلمين، فيعاقب إماما بالسجن مدة طويلة بحسب ما يراه الإمام وهو قول الحنفية عدا أبا يوسف، وهو أيضا قول الشافعية.

ورد في السير الكبير: «وإذا دخل الحربي دارنا بأمان فقتل مسلما عمداً أو خطأ، أو قطع الطريق، أو تجسس أخبار المسلمين فبعث بها إلى المشركين، أو زنى بمسلمة أو ذمية كرهاً، أو سرق، فليس يكون شيء منها نقضا للعهد»^(٣).

(١) المستدرک علی الصحیحین، النیسابوری، کتاب: معرفة الصحابة ﷺ، باب: ذكر أبي رافع مولى رسول الله ﷺ، رقم الحديث: (٦٥٩٧)، (٧٨٢/٤)، وذكر فيه أنه حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، سنن أبي داود، كتاب: الجهاد، باب: في الإمام يستجن به في العهود، رقم الحديث: (٢٧٥٨)، (٨٣/٣).

(٢) نيل الأوطار، الشوكاني، (٣٧/٨).

(٣) شرح السير الكبير، السرخسي، (٣٠٥/١).

«وهذا كله إذا لم يشترط عليه ذلك في العقد، أمّا إذا شرط عليه في عقد الأمان عدم التجسس فخالف الشرط، ففي هذه الحالة فيجوز قتله»^(١).
وورد في الأم: «وإن كان عيناً للمشركين على المسلمين يدل على عوراتهم، عوقب عقوبة مُنكّلة^(٢)، ولم يقتل ولم ينقض عهده»^(٣).
بينما يرى المالكية وأبو يوسف من الحنفية أنّه ناقض للعهد وعقوبته القتل، فقالوا: «الجاسوس يتعين قتله إلا أن يسلم؛ لأنّ الأمان لا يتضمن كونه جاسوساً ولا يستلزمه، ولا يجوز العقد عليه»^(٤).
أمّا الحنابلة فقالوا: الإمام يخير بين القتل والاسترقاق والمن كأسير الحرب.
هذا في نقضه للعهد والتجسس على أحوال المسلمين^(٥).
أمّا ما عدا ذلك بأن كان السفير ملتزماً بحقوقه وواجباته فقد كفل له الإسلام حرية التواصل والتنقل، مع تقرير الفقه الإسلامي لهذا المبدأ، من خلال سيرة النبي ﷺ ومواقفه مع الرسل والموفدين.

فالدولة الإسلامية تلتزم بحصانة السفير والتواصل مع بلده، وتلتزم بحصانة الحقيبة الدبلوماسية^(٦)، وتبقى هذه الحصانة ما دامت تستعمل فيما وجدت من أجله أصلاً، أمّا إذا غلب

(١) شرح السير الكبير، السرخسي، (١/٣٠٥). وانظر أيضاً: متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، المرغيناني، (ص ١١٩).

(٢) نكل به تنكيلاً: إذا جعله نكلاً وعبرة. لسان العرب، مادة: (نكل)، (١٤/٣٥٧).

(٣) الأم، الشافعي، (٤/١٩٩).

(٤) منح الجليل، ابن عليش، (٣/١٦٣). وانظر أيضاً: شرح السير الكبير، السرخسي، (١/٣٠٥)، بداية المبتدي، المرغيناني، (ص ١١٩).

(٥) انظر: الشرح الكبير، ابن قدامة، (١١/٨٠)، الإنصاف، المرداوي، (١١/٨٠).

(٦) الحقيبة الدبلوماسية: هي العبوات أو الطرود التي يجري تداولها بين البعثة الدبلوماسية والدولة =

أمانُ الرُّسلِ السُّفراءِ في الفقه الإسلاميِّ ضوابطٌ ومعالِمُ

على ظن الأجهزة المعنية في الدولة المسلمة أن الحقيبة الدبلوماسية تحتوي بداخلها ما لا يقره الشرع، وما يخالف العرف الدولي بقريضة تدل على ذلك، «فإنَّ الحصانة ترتفع عن هذه الحقيقية، ويصح عند ذلك فتحها، والتحقق عمَّا بداخلها»^(١)، أخذًا بقاعدة: «درء المفسد أولى من جلب المصالح»، وقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»، فحرية التواصل للسفير مشروعة في الإسلام، لكن استغلالها بغير ما شرعت له مرفوض من قبل الشرع.

وقد نصت اتفاقية فيينا على حرية التنقل للسفير، والاتصال مع بلده، والحصانة الدبلوماسية لحقيته الدبلوماسية، ورد في المادة (٢٦): «تكفل الدولة المعتمد لديها حرية الانتقال والسفر في إقليمها لجميع أفراد البعثة، مع عدم الإخلال بقوانينها وأنظمتها المتعلقة بالمناطق المحظور أو المنظم دخولها لأسباب تتعلق بالأمن القومي».

وفي المادة (٢٧): «تجيز الدولة المعتمد لديها للبعثة حرية الاتصال لجميع الأغراض الرسمية، وتصون هذه الحرية، ويجوز للبعثة عند اتصالها بحكومة الدولة المعتمدة وبعثاتها وقنصلياتها الأخرى - أينما وجدت - أن تستخدم جميع الوسائل المناسبة، بما في ذلك الرسل الدبلوماسية، والرسائل المرسلة بالرموز أو الشفرة، ولا يجوز مع ذلك للبعثة تركيب أو استخدام جهاز إرسال لاسلكي إلا برضى الدولة المعتمد لديها. وتكون حرمة المراسلات الرسمية للبعثة مصنونة، ويقصد بالمراسلات الرسمية: جميع المراسلات المتعلقة بالبعثة ووظائفها... كما لا يجوز فتح الحقيبة الدبلوماسية أو حجزها، وتقوم الدولة المعتمد لديها

=المعتمدة، ويجب أن تحمل علامات خارجية تدل على صفتها كحقيبة دبلوماسية؛ حتى تتمكن السلطات المختصة من التمييز بينها وبين غيرها من الحقائق والطرود الدبلوماسية. النظرية والممارسة، د. محمود عبد ربه العجومي، ٢٠١١م، (ص ١٤٤).

(١) النظرية والممارسة الدبلوماسية، خلف محمود، (ص ٢٥٥).

بحماية الرسول الدبلوماسي أثناء قيامه بوظيفته، على أن يكون مزودًا بوثيقة رسمية تبين مركزه، وعدد الطرود التي تتألف منها الحقيبة الدبلوماسية». إذن يتمتع السفير بحصانة حرية التنقل، ولا يجوز إخضاعه لأيّة صورة من الصور المنافية لذلك.

٣ - حُرِّيَّةُ الْعَقِيدَةِ وَالِدِّيَانَةِ:

هو مبدأ يدعم الحرية الفردية حرية الفرد أو مجموعة - في الحياة الخاصة أو العامة - ذكر ابن الفراء رضي الله عنه صورًا عديدة تدل على مدى التسامح وحرية العقيدة للسفراء^(١)، وقد كانت الوفود تفد على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فيدعوها للإسلام ولا يجبر أحدًا على اعتناقه. قال ابن إسحاق: وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نصاري نجران بالمدينة، فحدثني محمد بن جعفر بن الزبير قال: «لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم دخلوا عليه مسجده بعد صلاة العصر، فحانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجده، فأراد الناس منعهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (دعوهم)، فاستقبلوا المشرق، فصلوا صلاتهم»^(٢).

فمبدأ عرض الإسلام على السفراء وغيرهم مبدأ منطلق من قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ (التوبة: ٦)، فبعضهم قد يقتنع

(١) حكاية الفضل بن مروان وزير المعتصم حينما التقى بأحد سفراء الروم. رسل الملوك والسفراء، (ص ٣١، ٣٢). وكذا ما أورده عن قصة هشام بن عبد الملك مع رسول الفرس، (ص ١٣)، وقصة أكثم بن صيفي حينما بعث ابنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لينظر في أمره، فكان من حسن لقاءه بالمصطفى صلى الله عليه وسلم سببًا في إسلامه، (ص ٢٩).

(٢) زاد المعاد، ابن قيم الجوزية، (ص ٥٤٩، ٥٥٠)، هداية الحيارى، ابن قيم الجوزية، (ص ٥٤٩، ٥٥٠). وانظر أيضًا: في قصة نجران، شرح الزرقاني، (٦/١٨٦)، تاريخ المدينة ابن شبة، (٢/٥٨٠)، دلائل النبوة، البيهقي، (٨/٣٨٢).

أمانُ الرُّسُلِ السُّفَرَاءِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبُ وَمَعَالِمُ

ويدخل في الإسلام، روي عن أبي رافع أنه أقبل بكتاب من قريش إلى رسول الله ﷺ قال: (فلما أدت الكتاب ألقى في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله، إنني والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله ﷺ: (إنني لا أخيس بالعهد، ولا أخيس البرد، ولكن أرجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي في قلبك الآن فارجع). قال: فرجعت إليهم، ثم أقبلت إلى رسول الله ﷺ فأسلمت^(١).

أمّا عن حكم الحصانة في الفقه الإسلامي فقد أورد الفقهاء ما يشعر بحرية المستأمن في داره إن أراد أن يتخذها مصلى بشرط ألا تتخذ كنائس ودور للعبادة بصورة فيها مجاهرة؛ لأنّه (لا خصاء في الإسلام ولا كنيسة)^(٢)، أي: لا يجوز إحصاء الإنسان، ولا إحداث الكنيسة في دار الإسلام في الأمصار، لكن لا يُمنع من أن يُصلى فيها بنفسه من غير جماعة؛ لأنّه ليس فيه ما ذكرناه من المعنى^(٣).

فالتفسير أو المستأمن عموماً له أن يمارس شعائره الدينية، وله الحرية في ذلك على أن يكون في عقر داره، ولا يحدث كنيسة في دار الإسلام، أو صومعة، أو دار عبادة. أمّا اتفاقية فيينا فلم تنص على حرية الديانة، ولعل ذلك كان بسبب اعتقادهم أن من الأمور المسلم بها حرية الاعتقاد والديانة.

(١) تقدم تخريج الحديث في المطلب الرابع علاقة أمان الرسل بالحصانة الدبلوماسية والتكليف الشرعي لها.

(٢) حديث: (لا خصاء في الإسلام ولا كنيسة) رواه البيهقي عن ابن عباس بلفظ: (ولا بناء كنيسة) وإسناده ضعيف، وأخرجه أبو عبيد بإسناد مصري مرسل، وإسناد آخر موقوف عن عمر، وروى ابن عدي بإسناد ضعيف عن عمر مرفوعاً: (لا تبني كنيسة في الإسلام ولا يبنى ما خرب منها). الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني، رقم الحديث: (٧٤١)، (٣/١٣٥)، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، الزيلعي، (٤/٣٣٩).

(٣) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (٤/١٧٦).

خاتمة البحث

أبرز النتائج التي توصل إليها البحث:

- ١ - كتاب رسل الملوك والسفراء من أهم الكتب التي تحدّثت عن السفراء والدبلوماسية في الإسلام.
- ٢ - أنّ المسلمين الأوائل عرفوا الرسل والسفراء، وهو عرف قديم وليس من ابتكارات العصر الحديث.
- ٣ - من خلال كتاب رسل الملوك والسفراء ومقارنته بالاتفاقيات الحديثة نتعرف على القواعد التي أرساها الإسلام، وقد سبقت غيرها من الأحكام الوضعية في وضع قواعد عمل الرسل والسفراء، وطرق اختيارهم وحقوقهم وواجباتهم، والعلاقات الدبلوماسية مع الدول الأخرى.
- ٤ - من خلال كتاب رسل الملوك والسفراء يتبيّن لنا مدى العلاقة الوثيقة بين إرسال الرسل وعقد الأمان، حيث لا يمكن للرسول أو السفير القيام بمهمته إلا بالأمان الذي يمثل الحصانة الدبلوماسية للرسل والسفراء.

التوصيات:

- ١ - أن يهتم الباحثون بالموروث القديم من الكتب الإسلامية العريقة التي أصبحت حاجة ملحة في ظل الانجراف نحو الأنظمة الوضعية.
- ٢ - أن يضطلع سفراء الدول الإسلامية بواجبهم نحو تمثيل بلدهم أفضل تمثيل بنحو لا يتعارض مع البلد المضيف، وعدم استغلال الحصانة الممنوحة لهم لتنفيذ مصالحهم الشخصية.

أمانُ الرُّسُلِ السُّفَرَاءِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبُ وَمَعَالِمُ

٣ - أن يهتم السفراء بمعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بهم؛ كي يمارسوا صلاحياتهم وفق الشريعة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) آثار الحرب في الفقه الإسلامي. دراسة مقارنة، د. الزحيلي، وهبة ط٢، دمشق - سورية: دار الفكر، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (٢) الإجماع. ابن المنذر النيسابوري، لأبي بكر محمد بن إبراهيم (ت ٣١٨هـ). تحقيق: أبو حماد صغير أحمد محمد حنيف ط٢، عجمان: مكتبة الفرقان، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة.
- (٣) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، منصور، علي. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٩٧١م.
- (٤) أساس البلاغة. الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (٥) الاعتصام، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد. مراجعة وتدقيق: خالد عبدالفتاح، دار الفكر.
- (٦) الأعلام. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ). ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
- (٧) الإقناع. الحجواي. موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجواي، ثم الصالحي، شرف الدين أبو النجا (ت ٩٦٨هـ). تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي. بيروت - لبنان: دار المعرفة.
- (٨) الأم. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ). بيروت: دار المعرفة، بدون طبعة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٩) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (المطبوع مع المقنع والشرح الكبير)، المرادوي علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد (ت ٨٨٥هـ). تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، د. عبدالفتاح محمد الحلو. ط١، القاهرة - جمهورية مصر العربية: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- (١٠) بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة. المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني. أبو الحسن برهان الدين (ت ٥٩٣هـ). القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبح.
- (١١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت ٥٨٧هـ). دار الكتب العلمية. ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- (١٢) تاريخ المدينة. أبو زيد، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ربيعة النميري البصري، (ت ٢٦٢هـ). تحقيق: فهمي محمد شلتوت. طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد، جدة، ١٣٩٩هـ.
- (١٣) تحفة المحتاج في شرح المنهاج. الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. دار إحياء التراث العربي.
- (١٤) تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. دار طيبة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- (١٥) تفسير القرطبي. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. دار الفكر.
- (١٦) التمثيل الدبلوماسي والقنصلي المعاصر والدبلوماسي في الإسلام. سلامة، سلامة عبد القادر. ط ١. مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- (١٧) تهذيب الأسماء والصفات. النووي محيي الدين بن شرف (ت ٢٧٢هـ). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
- (١٨) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي. دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- (١٩) الخراج. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (ت ١٨٢هـ). تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد - سعد حسن محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، المطبعة السلفية.
- (٢٠) الدبلوماسية النظرية والممارسة. خلف، محمود. عمان - بيروت: دار زهران، ١٩٩٧م.

- (٢١) الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. بيروت: دار المعرفة.
- (٢٢) دلائل النبوة. البيهقي. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْردي الخراساني (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي قلججي. ط ١، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٢٣) رسل الملوك ومن يصلح للسفارة والأمانة. ابن الفراء، أبو يُعَلَى محمد بن الحسين بن محمد بن محمد بن خلف مُحمَّد (المُتَوَفَّى: ٤٥٨هـ). تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
- (٢٤) زاد المعاد. ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله. مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- (٢٥) سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. المكتبة العصرية.
- (٢٦) السنن الكبرى. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. دار المعرفة.
- (٢٧) سير أعلام النبلاء، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- (٢٨) شذرات الذهب في أخبار من ذهب. العكري، شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي. تحقيق: محمود الأرنؤوط.
- (٢٩) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية. الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد المالكي (ت ١١٢٢هـ). دار الكتب العلمية. ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- (٣٠) شرح السير الكبير. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت ٤٨٣هـ). الشركة الشرقية للإعلانات، بدون طبعة. ١٩٧١م.
- (٣١) الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف). ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي (ت ٦٨٢هـ). تحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي - د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

أمانُ الرُّسلِ السُّفراءِ في الفقه الإسلاميِّ ضوابطٌ ومعالمٌ

- (٣٢) شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس. عالم الكتب.
- (٣٣) صبح الأعشى. القلقشندي. أبو العباس أحمد. المطبعة الأميرية. القاهرة: ١٣٣٣هـ-١٩١٥م.
- (٣٤) طبقات الحنابلة. ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.
- (٣٥) غياث الأمم في التياث الظلم. الجويني، أبو المعالي الغياثي. تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم أحمد، ط٣، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع.
- (٣٦) فصل المقال في شرح كتاب الأمثال. البكري الأندلسي. أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد (ت ٤٨٧هـ)، تحقيق: إحسان عباس. ط١، بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م.
- (٣٧) فصول في الدبلوماسية الرسل والسفراء في بلاد الغرب وبلاد العرب. ملحق برسلك الملوك والسفراء. المنجد، صلاح الدين.
- (٣٨) الفقه السياسي للحصانة الدبلوماسية. با عمر، أحمد سالم، دار النفائس - الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
- (٣٩) القاموس المحيط. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. دار الجيل، دار إحياء التراث العربي.
- (٤٠) لسان العرب. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. دار صادر، ٢٠٠٣م.
- (٤١) المالية العامة الإسلامية دراسة مقارنة بين مبادئ المالية العامة في الدولة الإسلامية والدول الحديثة. بيومي، زكريا محمد. دار النهضة العربية، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، ١٩٧٩م.
- (٤٢) المبدع في شرح المقنع. ابن مفلح، أبو إسحاق برهان الدين بن محمد بن عبد الله الحنبلي، المكتب الإسلامي، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- (٤٣) المبسوط. السرخسي محمد بن أحمد. ط٢، بيروت: دار المعرفة.
- (٤٤) مجمع اللغة العربية معجم القانون، ط١، القاهرة-مصر: المطابع الأميرية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- (٤٥) مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار. الهندي، جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي الفتنّي الكجراتي (ت ٩٨٦هـ). ط٣ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

- (٤٦) المستدرك على الصحيحين. الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري. دار المعرفة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- (٤٧) مسند الإمام أحمد، ابن حنبل، أحمد بن محمد بن هلال بن أسد. دار إحياء التراث العربي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- (٤٨) المعايير العامة لاختيار الممثل الدبلوماسي، للكاتب الدبلوماسي د. أبو عباة، سعيد
٢٠١٨ / ١ / ٤. <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/131500.html>
- (٤٩) معجم التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة.
- (٥٠) معجم اللغة العربية المعاصرة. د. عمر، أحمد مختار عبد الحميد (ت ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل. عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (٥١) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الجيل، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (٥٢) معونة أولي النهى شرح المنتهى. ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح الحنبلي الشهير (٨٩٨هـ - ٩٧٢م)، تحقيق: أ.د عبد الملك بن عبد الله دهيش. ط ٥، مكة المكرمة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (٥٣) المغني. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. ط ١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٥٤) مفردات ألفاظ القرآن. الأصفهاني، الراغب. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دار القلم - الدار الشامية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٥٥) منح الجليل شرح مختصر خليل. ابن عليش، محمد بن أحمد بن محمد أبو عبد الله المالكي (ت ١٢٩٩هـ). بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- (٥٦) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن. ط ٣، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (٥٧) موسوعة السياسة. المؤلف الرئيس د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون. المؤسسة الغربية للدراسات والنشر.

أمانُ الرُّسُلِ السُّفَرَاءِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ضَوَائِبُ وَمَعَالِمُ

- (٥٨) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية. الزيلمي، جمال الدين عبد الله بن يوسف. ط ١، دار الحديث ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- (٥٩) نصيحة الملوك. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. تحقيق: خضر محمد خضر. ط ١، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- (٦٠) النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد. المكتبة العلمية.
- (٦١) نيل الأوطار. الشوكاني، محمد بن علي، ط ٢، دار الحديث، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- (٦٢) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد أحمد الحاج، دار القلم-دار الشامية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- (٦٣) الوسيط. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر. ط ٣، القاهرة: دار السلام، ١٤١٧هـ.
- كما تم الرجوع إلى:
- (٦٤) لائحة الوظائف الدبلوماسية والجداول الملحقة بها الصادرة بموجب قرار مجلس الخدمة المدنية رقم ١/١١٨٢/١ وتاريخ ١٩/٦/١٤٢٧هـ المبلغ بخطاب ديوان رئاسة مجلس الوزراء رقم ٢٤م ٩م ١٤٢٩هـ، وتم العمل به من بداية العام المالي ١٤٣٠/١٤٣١هـ.
- (٦٥) اتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية ١٩٦١م.



List of Sources and References

- (1) Athar Al-Harb Fil-Fiqh Al-Islami, (The Effects of War in Islamic Jurisprudence). A comparative study, Dr Az-Zuhaily, Wahbah. 2nd ed., Damascus – Syria: Dar Al-Fikr, 1419H-1998.
- (2) Al-Ijma, (The Consensus). Ibn Al-Munthir An-Naysaboori, by Abi Bakr Muhammad Bin Ibrahim (died 318H). Edited by: Abu Hammad Sagheer Ahmad Muhammad Hanif 2nd ed., Ajman: Al-Furqan Bookstore, Makkah Cultural Bookstore, Raas Al-Khaimah.
- (3) Ahkam Al-Qanoon Ad-Dawli fi Ash-Shariah Al-Islamiyyah, (The Rules of International Law in the Islamic Shariah), Mansour, Ali. Supreme Council for Islamic Affairs, Egypt, 1971.
- (4) Asas Al-Balaghah, (The Basis of Rhetoric). Az-Zamakhshari, Abu Al-Qasim Jaarullah Mahmoud Bin Umar. Edited by: Muhammad Baasil Uyoon Assood. Beirut-Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1419H-1998.
- (5) Al-Iitizam, Ash-Shaatibi, Abu ishaq Ibrahim Bin Musa Bin Muhammad. Revision and review: Khalid Abdul Fattah, Dar Al-Fikr.
- (6) Al-Aalam. Az-Zarkali, Khairuddin Bin Mahmoud Bin Muhammad Bin Ali Bin Faaris Ad-Dimashqi (died 1396). 15th ed., Dar Al-Ilm Lil Malayeen, 2002.
- (7) Al-Iqna. Al-Hajawi. Musa Bin Ahmad Bin Musa Bin Saalim Bin Isa Bin Saalim Al-Hajawi, then As-Saalihi, Sharafuddin Abun-Naja (died 968). Edited by: Abdul latif Muhammad Musa As-Sabki. Beirut-lebanon: Dar Al-Maarifah.
- (8) Al-Umm. Ash-Shaafie, Abu Abdullah Muhammad Bin Idrees Bin Al-Abbas Bin Uthman Bin Shafi Bin Abdul Muttalib Bin Abdu Manaf Al-Muttalibi Al-Qurashi Al-Makki (died 204). Beirut: Dar Al-Maarifah, no edition, 1410H-1990.
- (9) Al-Insaf fi Maarifat-Rajih min Al-Khilaf (printed with Al-Muqni and Ash-Sharh Al-Kabeer), Al-Mardawi Alaauddin Abul Hasan Ali Bin Sulaiman Bin Ahmad (died 885H). Edited by: Dr Abdullah Bin Abdul Muhsin At-Turki, Dr Abdul Fattah Muhammad Al-Hilow. 1st ed., Cairo- Egypt: Hajr for Printing, Publishing, Distribution, and Advertisement, 1415H-1995.
- (10) Bidayat Al-Mubtadi fi Fiqh Al-Imam Abi Hanifah. Al-Murghinani, Ali Bin Abi Bakr Bin Abdul Jalil Al-Farghani. Abul Hasan Burhanuddin (died 593). Cairo: Muhammad Ali Subh Bookstore and Press.
- (11) Badaie Al-Sanaie fi Tarteeb Ash-Sharaie. Al-Kasani, Alaauddin Abu Bakr Bin Masood Bin Ahmad Al-Hanafi (died 587). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah. 2nd ed., 1406H-1986.
- (12) Tareekh Al-Madinah, (The History of Madinah). Abu Zaid, Umar Bin Shabbah (his name is Zaid) Bin Ubaidah Bin Reetah An-Numairi Al-Basri, (died 262H). Edited by: Faheem Muhammad Shaloot. Paid for the printing: Assayyed Habib Mahmoud Ahmad, Jeddah, 1399H.
- (13) Tuhfat Al-Muhtaj fi Sharh Al-Minhaj. Al-Haitami, Ahmad Bin Muhammad Bin Ali Bin Hajr. Dar Ihya At-Turath Al-Arabi.



- (14) Tafseer Al-Quran Al-Atheem. Ibn Katheer, Ismaeel Bin Umar Al-Qurashi Ad-Dimashqi. Dar Taybah, 1422H – 2002.
- (15) Tafseer AL-Qurtubi. Al-Qurtubi, Muhammad Bin Ahmad Al-Ansari. Dar Al-Fikr.
- (16) At-Tamtheel Ad-Dublumasi Wal-Qunsuli Al-Muasir Wad-Dublumasi Fil-Islam, (Modern Diplomatic and Consulate Representation in Islam). Salamah, Salamah Abdul Qadir. 1st ed., Egypt, Dar An-Nahdah Al-Arabiah, Cairo, 1997.
- (17) Tahtheeb Al-Asma Was-Sifat. AnnawawiMuhyiddin Bin Sharaf died 272H). Beirut-Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- (18) Al-Hawi Al-Kabeer fi FiqhMathhab Al-Imam Ash-Shaafie, Al-Mawurdi. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1419H – 1999.
- (19) Al-Kharaj. Abu Yusuf, Yacub Bin Ibrahim Bin Habeeb Bin Saad Bin Habatah Al-Ansari (died 182H). Edited by: Taha AbdurRaof Saad – Saad Hasan Muhammad. Cairo: Al-Azhariyyah Cultural Bookstore. The Salafiyah Press.
- (20) Ad-Dublumasiyyah An-Nathariah Wal-Mumarasah (Theoretical Diplomacy and Practise). Khalaf, Mahmoud. Amman – Beirut: Dar Zahran, 1997.
- (21) Ad-Dirayah fi takhreejAhadeeth Al-Hidayah, Ibn Hajar Al-Asqalani, Abulfadhl Ahmad Ibn Ali Bin Muhammad Bin Ahmad Bin Hajar Al-Asqalani (died 852). Edited by: Assayyed Abdullah Hashim Al-Yamani Al-Madani. Beirut: Dar Al-Maarifah.
- (22) Dalail An-Nubuwwah, (The Signs of Prophethood). Al-Bayhaqi. Ahmad Bin Al-Husain Bin Ali Bin Musa Al-Khusrawardi Al-Khurasani (died 458H), edited by: Dr Abdul MutiQalaji. 1sted, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Dar Arrayyan for Culture, 1408H-1988.
- (23) Rusul Al-Mulookwa man Yasluh Lis-Safarah Wal-Imarah, (The Messengers of Kings and Choosing a Suitable Ambassador and Governor). Ibn Al-Farra, Abu Yaala Muhammad Ibn Al-Husain Bin Muhammad Bin Muhammad Bin Khalaf Muhammad (died: 458H). Edited by: Salahuddin Al-Munajjid, Cairo: 1366H – 1974.
- (24) Zad Al-Maad. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Shamsuddin Abu Abdullah. Ar-Risalah Foundation, 1418H – 1998.
- (25) Sunan Abi Daood. Sulaiman Bin Al-Ashath As-Sijistani Al-Azdi. Al-Asriah Bookstore.
- (26) As-Sunan Al-Kubra. Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad Bin Al-Husain Bin Ali. Dar Al-Maarifah.
- (27) SiyarAalam An-nubala, Ath-Thahabi, Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman. Ar-Isalah Foundation, 1422H – 2001.
- (28) ShatharatAth-Thahab fi Akhbar Man Thahab. Al-Akri, ShihabuddinAbil-Falah Abdul Hayy Bin Ahmad Bin Muhammad Al-Hanbali. Edited by: Mahmoud Al-Arnaoot.
- (29) Sharh Az-Zarqani Ala Al-Mawahib Al-LadunniahBil-Minah Al-Muhammadiyah. Az-Zarqani, Abu Abdullah Muhammad Bin Abdul Baqi Bin Yusuf Bin Ahmad Bin Shihabuddin Bin Muhammad Al-Maaliki (died 1122H). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah. 1st ed., 1417H – 1996.

- (30) Sharh As-Siyar Al-Kabeer. As-Sarkhasi, Muhammad Bin Ahmad Bin Abi Sahl Shamsul Aimah (died 483H). Eastern Company for Advertising, no edition. 1971.
- (31) Ash-Sharh Al-Kabeer (printed with Al-Muqni and Al-Insaf). Ibn Qudamah, Shamsuddin Abul Faraj Abdur Rahman Bin Muhammad Bin Ahmad Al-Maqdisi (died 682H). Edited by: Dr Abdullah Bin Abdul Muhsin At-Turki – Dr Abdul Fattah Muhammad Al-Hilow, Hajr for Printing, Publishing, Distributing, and Advertising, cairo, Egypt, 1st ed., 1415H – 1995.
- (32) SharhMuntaha Al-Iradat. Albahouti, Mansour Bin Yunus. Aalam Al-Kutub.
- (33) Subh Al-Aasha. Al-Qalashandi. Abul Abbas Ahmad. Al-Ameeriyah Press. Cairo: 1333H – 1915.
- (34) Tabaqat Al-Hanabilah. Ibn Abi Yaala, Abul Hussain Muhammad. Cairo: As-Sunnah Al-Muhammadiyah Press.
- (35) Ghiyath Al-Umam fit-TayathAth-Thulam. Al-Juwaini, Abu Al-Maali Al-Ghayathi. Edited and studied: Mustafa Hilmi, Fuad Abdul Munim Ahmad, 3rd ed., Dar Ad-Dawah for Printing, Publishing, and Distributing.
- (36) Fasl Al-Maqal fi Sharh Kitab Al-Amthal. Al-Bakri Al-Andalusi. Abu Ubaid Abdullah Bin Abdul Aziz Bin Muhammd (died: 487H), edited by: Ihsan Abbas, 1st ed., Beirut-Lebanon: Ar-Risalah Foundation, 1971.
- (37) Fusool fid-DublumasiyyahAr-Rusul Was-Sufara fi Bilad Al-Gharbwa Bilad Al-Arab, (Lessons in Diplomacy Messengers and Ambassadors in the West and the Arab World). Along with Messengers of Kings and Ambassadors. Al-Munajjid, Salahuddin.
- (38) Al-Fiqh As-Siyasilil-Hasanah Ad-Dublumasiah, (Political Jurisprudence of Diplomatic Immunity). Ba Umar, Ahmad Salim, Dar An-Nafais – Jordan, 1st ed., 1425H – 2005.
- (39) Al-Qamoos Al-Muheet, (Al-Muheet Dictionary). Al-Fairozabadi, Majededdin Muhammad Bin Yaacub. Dar Al-Jeel, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi.
- (40) Lisan Al-Arab. Ibn Manthoor, AbulFadhl Jamaluddin Muhammad Bin Mukrim. Dar Saadir, 2003.
- (41) Al-Maliyyah Al-Ammah Al-IslamiahDirasahMuqaranahBaynMabadi Al-Maliyyah Al-Ammah Fid-Dawlah Al-Islamiyyah Wad-Duwal Al-Hadeethah (Islamic Public Finances a Comparative Study Between the Foundations of Public Finances in the Islamic State and the Modern countries). Beyoumi, Zakaria Muhammad. Dar An-Nahdhah Al-Arabiah, Cairo: Cairo University Press and The University Book, 1979.
- (42) Al-Mubdi fi Sharh Al-Muqni. Ibn Muflih, Abu IshaqBurhanuddin Bin Muhammad Bin Abdullah Al-Hanbali, Al-Maktab Al-Islami, 1421H – 2000.
- (43) Al-mabsoot. As-Sarkhasi Muhammad Bin Ahmad. 2nd ed., Beirut: Dar Al-Maarifah.
- (44) Mujamma Al-Lughah Al-ArabiahMujam Al-Qanun, 1st ed., Cairo- Egypt: Al-Ameeriyah Press, 1420H – 1999.
- (45) Mujamma Bihar Al-Anwar fi Gharaib At-TanzeelwaLataif AL-Akhbar. Al-Hindi, Jamaluddin Muhammad Taahir Bin Ali As-Siddiqqi Al-Fattani Al-Kujurati (died 986H). 3rd ed. Circle of Ottoman Studies Press, 1387 – 1967.

- (46) Al-Mustadrak Alas-Saheehain. Al-Haakim, Abu Abdullah Muhammad Bin Abdullah An-Naysaboori. Dar Al-Maarifah, 1418H- 1998.
- (47) Musnad Al-Imam Ahmad, Ibn Hanbal, Ahmad Bin Muhammad Bin Hilal Bin Asad. Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1414H – 1993.
- (48) Al-Maayeer Al-Ammahlikhtiyar Al-Mumathil Ad-Dubloomasi, (The General Guidelines for Choosing a Diplomat), by the diplomatic writer Dr Abu Abat, Saeed 4/1/2018 <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/131500.html>
- (49) Mujam At-Tareefat, (The Dictionary of Definitions). Al-Jurjani, Ali Bin Muhammad Assayyed Ash-Shareef, edited by: Muhammad Siddeeq Al-Minshawi, Dar Al-Fadheelah.
- (50) Mujam Al-Lughah Al-Arabiah Al-Muasirah (The Modern Arabic Language Dictionary). Dr Umar, Ahmad Mukhtar Abdul Hameed (died 1424H) assisted by a group. Aalam Al-Kutub, 1st ed., 1429H – 2008.
- (51) MujamMaqayees Al-Lughah, (The Dictionary of Linguistic Standards), AbulHusain Ahmad Bin Faaris Bin Zakaria, Dar Al-Jeel, 1420H – 1999.
- (52) MaoonatUli An-NuhaSharh Al-Muntaha. Ibn An-Najjar, Muhammad Bin Ahmad Bin Abdul AzizAl-Futoohi Al-Hanbali Ashaheer (898H – 972), edited byLDr Abdul Malik Bin Abdullah Bun Dahees. 5th ed., Makkah Al-Mukarramah, 1429H – 2008.
- (53) Al-Mughni, Ibn Qudamah, Muwaffuquddn Abdullah Bin Ahmad, 1st ed., Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1405H – 1985.
- (54) MufradatAlfath Al-Quran. Al-Asfahani, Ar-Raghib. Edited by: Safwan Adnan Dawoodi, Dar Al-Qalam, Ad-Dar Ash-Shamiyyah, 1430H- 2008
- (55) Manh Al-Jalil SharhMukhtasar Khalil. Ibn Ulaish, Muhammad Bin Ahmad Bin Muhammad Abu Abdullah Al-Maaliki (died 1299). Beirut: Dar Al-Fikr, 3rd ed., 1412H – 1992.
- (56) Manh Al-Jalil SharhMukhtasar Khalil. Al-Hattab, Muhammad Bin Muhammad Bin Abdur Rahman. 3rd ed., Dar Al-Fikr, 3rd ed., 1412H – 1992.
- (57) Mawsooat As-Siyasah, (The Encyclopedia of Politics). Main author Dr Abdul Wahhab Al-Kayyali and others. The Moroccan Foundation for Studies and Publication.
- (58) NasbAr-Riwayah fi TakhreejAhadeeth Al-Hidayah. Az-Zaylaie, Jamaluddin Abdullah Bin Yusuf. 1st ed., Dar Al-hadeeth 1415H – 1995.
- (59) Naseehat Al-Mulook, (The Advice of Kings). Al-Mawurdi, Abul Hasan Ali Bin Muhammad Bin Habib. Edited by: Khidir Muhammad Khibir. 1st ed., Kuwait: Al-Falah Bookstire, 1403H – 1983.
- (60) An-Nihayah fi Ghareeb Al-Hadeeth Wal-Athar. Ibn Al-Atheer, MajdeddinAbis-Saadaat Al-Mubarak Bin Muhammad. Al-Ilmiyyah Bookstore.
- (61) Nayl Al-Awtar. Ash-Shawkani, Muhammad Bin Ali, 2nd ed., Dar Al-Hadeeth, 1413H – 1993.
- (62) Hidayat Al-hayara fi Ajwibat al-Yahood Wan-Nasara. Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Abu Abdullah Muhammad Bin Abi bakr, edited by: Muhammd Ahmad Al-Hajj, Dar Al-Qalam – Dar Sh-Shamiyyah, 1416H – 1996.



- (63) Al-Waset. Al-Shazali, Abu Haamid Muhammad Bin Muhammad, edited by: Ahmad Mahmoud Ibraim and Muhammad MuhammadTaamir. 3rd ed., Cairo: Darussalam, 1417H.
- (64) List of Diplomatic Functions and Schedules Issued by the Civil Service Council no. 1182/1 and dated 19/6/1427H in the Letter of the Office of the Presidency of the Council of Ministers no. 24/9/1429H and has been in force since the beginning of the financial year 1430/1431H.
- (65) Vienna Agreement on Consular Relations, 1961.



استحقاقُ ولدِ الزنا في الفقه الإسلاميّ

د. بندر بن عبد العزيز اليحيى^(١)

المستخلص: عني التشريعُ الأسريُّ بحفظِ النَّسبِ عنايةً بالغةً؛ لما يترتّبُ عليه من آثارٍ خطيرةٍ نحو ثبوت الحرمة الموجبة لمنع النكاح بين الأقارب، وثبوت حقوق الرضاع، والولاية، والحضانة، والنفقة، والميراث، لذلك اعتبره الفقهاء حقًا شرعيًا لا يحلّ للزوجين التواطؤ على إهداره عند العقد، وجاء هذا البحث عرضًا للإشكالِ الدائرِ في نسبة أبناء الزنا لأبائهم؛ ليسهم في مواجهة التحديّ القائم بتقديم البدائل الممكنة، واستكشاف السُّبلِ المتاحة انطلاقًا من محكمات النصوص، ومن قواعد الشرع ومقاصده، مع الأخذ بعين الاعتبار مراعاة خصوصية الأوضاع الاجتماعية، واستصحاب المقتضيات الشرعية للوجود الإسلامي، ومن نتائج البحث: ضرورة الالتفات إلى معالجة الأسباب التي تثير المشكلات في ثبوت نسب الأولاد إلى الأبوين، والمساعدة على الاستقرار الأسري، حتّى لا يكون المجتمع عرضة لحالات قد تؤدي إلى التشكيك في نسب الأولاد إلى الأبوين، ووضع القواعد القانونية والقضائية التي تسهم في حلّ المشكلات لا تعقيدها، فتراعي في وضعها الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، واجتهادات الفقهاء بما يتلاءم مع المتغيّرات الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، النَّسب، الأولاد غير الشرعيين، الأسرة، المجتمع.

(١) أستاذ الفقه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية العلوم والدراسات الإنسانية بجامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: b.alyahya@mu.edu.sa



The Attribution of an Illegitimate Child in Islamic Jurisprudence

Dr. Bandar Bin Abdul Aziz Al-Yahya

Abstract: One of the greatest concerns of Islamic family law is the preservation of lineage, because of the serious effects it has on establishing the *mahram* relationship which prohibits marriage between relatives, breastfeeding rulings, custody, guardianship, maintenance, and inheritance. It is for this reason the jurists have established lineage as a *Sharii* right which cannot be done away with by the spouses at the time of the contract. This research presents the confusion over attributing an illegitimate child to his/her father, in order to provide possible alternatives to the challenges faced, and to explore other avenues starting from the available texts and the rules and purposes of the *Shariah*, whilst taking into consideration the privacy of social situations and the Islamic presence. Some of the research results are as follows: the importance of paying attention to the cause of difficulty in establishing lineage to the parents, helping in the stability of the family unit, so that society is not susceptible to cases where there is confusion over the parents' lineage, and establishing legal and judicial rules that assist in solving matters as opposed to making them worse, so it takes into consideration the Quranic verses, the noble *ahadeeth*, and the *ijtihad* of the jurists, all in a manner that suits the changing societal dynamics.

Key words: Islamic jurisprudence, lineage, illegitimate children, family, society.

* * *



المقدمة

الحمد لله الذي خلق من الماء بشراً، فجعله نسباً وصهراً، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وإمام المرسلين، ورحمة الله للعالمين، سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلّم، ومن انتسب إليه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً بقضية النسب؛ حتى جعلته من كليّاتها التشريعية، وكان من مظاهر اهتمامها: العناية بالأسرة من حيث تكوينها واستمراريتها، فجعلت الأصل الأصيل المنشئ للنسب علاقة الزوجية القائمة بين الرجل والمرأة. وما كانت الأحكام الدائرة في هذا الباب إلا لأجل إحكام هذه الآصرة، فرتبت أسسه، ونظمت قواعده على أساس متين؛ حتى لا يتطرق إليه الشك، فشرعت الزواج، ورغبت فيه، ودعت إلى إظهاره؛ حتى يتميّز عن أنواع من السفاح والمخادنة، التي من شأنها أن تدخل الشك في النسب، وأبطل طرده غير المشروعة، ممّا كان سائداً في الجاهلية من التبني والاستلحاق.

وشدّد رسول الله ﷺ النكير على الآباء الذين يجحدون نسب أولادهم بقوله: (أئما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه؛ احتجب الله منه يوم القيامة، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين)^(١)؛ لأنّ في هذا الإنكار تعريضاً للولد وأمه للذمّ والعار.

كما توعّد الأبناء الذين ينتسبون إلى غير آبائهم بقوله ﷺ: (من ادّعى إلى غير أبيه، وهو

(١) سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب التغليظ في الانتفاء، حديث رقم (٢٢٦٣)، (٢/٢٧٩). إسناده ضعيف ويحسن إذا توبع، رجاله ثقات، عدا عبد الله بن يونس الحجازي، وهو مجهول الحال. وقال الألباني: قلت: إسناده ضعيف، عبد الله بن يونس مجهول، وبه أعله المنذري. ضعيف أبي داود، (٢/٢٤٧).

يعلم أنه غير أبيه؛ فالجنة عليه حرام^(١)؛ وذلك أن الانتساب إلى غير الآباء من أكبر العقوق لهم؛ بل اشتد نكيره - صلوات الله وسلامه عليه - على النساء اللاتي يلحقن أولادًا بأزواجهن من غيرهم، بقوله: (أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم؛ فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الجنة)^(٢).

وهكذا، فقد صانت الشريعة الأنساب من الضياع والتزييف والتحريف، وجعلت ثبوت النسب حقًا للأب والأم والولد؛ بل وللمجتمع كـله، فهو حق للأب يحفظ به نسبه وولده من دخول غيره فيه، وهو حق للأم تدرأ به الفضيحة عن نفسها، وتدفع به العار عن أسرتها، وهو حق للولد يدفع به المعرة عن نفسه، ويحميه من الضياع والتشرد والانحراف، وهو حق للمجتمع كـله يحميه من أن يعصف به التفكك والانحلال.

أولاً: مشكلة البحث:

تطرح قضية نسبة أبناء الزنا مُشكلاً حقيقياً ألقى بظلاله على كاهل الفقهاء، وعلماء الاجتماع، ومن ورائهم المجتمع، ووسائل الإعلام، والسياسيين على حدّ سواء. هذا المشكل الذي تتسع هوته يوماً بعد يوم، في ظلّ تراجع الوازع الديني، وهيمنة الثقافة الغربية بترسانتها الإعلامية؛ حتى أضحت العلاقات الجنسية - من قبيل المتاح والمباح - وما يترتب عليها من أبناء يأتون إلى الدنيا غير مرغوب بهم من الناحيتين: (الدينية والمجتمعية)،

(١) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب من ادّعى إلى غير أبيه، حديث رقم (٦٧٦٦)، (١٥٦/٨).
ومسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه، حديث رقم (٦٣)، (٨٠/١).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب التعليل في الانتفاء، حديث رقم (٢٢٦٣)، (٢٧٩/٢). قال الألباني: ضعيف.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما مآلهم في ظل ظروف اجتماعية مهترئة، ووازع ديني يكاد يكون معدوماً؟ وهل من العدل أن يُنسب الابن لأمه دون من زنا بأمه؛ فتحمّل وحدها تبعه الحرام، ويفلت الأب من العقاب؟ هل نسب الابن للزاني؛ عقوبةً له، وزجرًا عن ارتكاب الحرام؟ وما ذنب الابن الذي لا وزر له في هذه المصيبة؟ وكيف يمكن لنا أن نحمي مجتمعاتنا المعاصرة ممّا أثبتت به مما كان سائدًا في الجاهليّة؟

هذه بعضُ الأسئلة التي تحتاج إلى أجوبة، ولا أزمع أن إجابتها ضمن طيات بحثي هذا؛ ولكنّها تفتح الآفاق في تكييف الحكم الفقهي الذي نروم الإجابة عنه، وهو ما حكم استلحاق ولد الزنا لأبيه الذي يدعيه في الفقه الإسلامي؟

ثانيًا: أهمية البحث:

لا يخفى على ذي بصيرة أنّ النسب وما يتعلّق به؛ من القضايا الخطيرة في الشريعة الإسلاميّة، وقد جاءت النصوص القرآنيّة والنبويّة لتعالج هذه المسألة في كليّاتها وجزئياتها، فوضعت الأصول والقواعد المبيّنة لهذه المسألة، وسطرت منهجًا قويًّا يحفظ على الناس أنسابهم.

وقد جاء هذا البحث ليعالج إحدى جزئيات حفظ النسب، وهو: حكم استلحاق ولد الزنا في الفقه الإسلامي، وبيان آراء العلماء، وطرح أدلتهم، ومناقشتها، والردّ عليها، سيما وأنّ قضية نسبة أولاد الزنا إلى الزاني بدأت تطرح مُشكلاً كبيراً في بعض المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وهو ما يدعو إلى طرح هذه القضية بعيداً عن التعصّب المذهبي؛ خدمة لشرع الله ببيان أحكامه.

ثالثًا: أهداف البحث:

يهدف بحثي هذا إلى توجيه أنظار الباحثين والعلماء إلى جملة نقاط، وهي:

١ - الاهتمام بمقصد حفظ النسب، من حيث إثباته أو نفيه، والاستفادة من جميع

الإمكانات التي تساعد على ذلك.



- ٢ - دراسة اجتهادات العلماء في مسألة حفظ النسب عامة، ومسألة نسب ولد الزنا خاصة، في ظلّ الواقع الديني والاجتماعي الراهن.
- ٣ - الوصول إلى رؤية تمثّل حلاً جوهرياً لأبناء الزنا؛ تُفضي إلى إنصافهم، وإعفاء المجتمع من تحمّل الآثار المترتبة على هذه الإشكالية.

رابعاً: أسباب اختيار البحث:

دعاني لاختيار هذا البحث عدّة أمور، منها:

- ١ - لمّا كانت الأسرة هي الحاضنة الأولى للقيم الإنسانيّة والأخلاق الإسلاميّة، والمصنّع الأوّل لبناء الإنسان المتوازن نفسياً ومادياً؛ فلا شك أنّ الشارع يهدف إلى تحصينها من أي خلل في بناء صرحها، أو تجاوز العلاقات النازمة لأفرادها، أو الانحراف بها عن مقاصد تشريعها.
- ٢ - ما تشهده بعض الدول العربيّة والإسلاميّة من فشوّ ظاهرة الزنا، وما يتولّد عنها من آثارٍ مدمرة لبناء الأسرة والمجتمع، خاصة ما ينشأ عن هذه العلاقات المحرمة من أبناء يكون مآلهم الصّعلة والتشرّد؛ ومن ثمّ تنتهي حياتهم بين المزابل أو المقابر، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله.
- ٣ - ضعف الجوانب القانونيّة والقضائيّة التي تعجز عن مجابهة المشكلة؛ ومن ثمّ إيجاد حلولٍ جديّة لهؤلاء الأبناء، وهو ما يدفع الأمهات إلى التخلّي عن أبنائهنّ، أو التخلّص منهم.

ومن هنا؛ فإنّ الكشف عن حكم نسب الولد غير الشرعي في الفقه الإسلامي؛ أمر ضروري تستدعيه ضرورة التجديد، وتزداد الحاجة إليه في ظلّ التحديات الراهنة التي تعيشها المجتمعات الإنسانيّة عموماً، والمجتمعات الإسلاميّة على وجه الخصوص.

خامساً: الدراسات السابقة:

يعدّ هذا البحث من المسائل القديمة التي تناولها الفقهاء في مطولاتهم ومتونهم - على اختلاف مذاهبهم - ومع ذلك أجزم أنّ هذه المسألة لا تزال تطرّح نفسها على الساحة الفقهيّة،

وبقوة، خاصة في ظل مجتماعتنا التي تغرّبت في جزء منها؛ وهو ما يدعو إلى إعادة النظر فيما كتبه الفقهاء قديماً، وتنزيله على الواقع، وهو ما يُعرفُ (بفقه التنزيل)، أو تحقيق المناط الخاص، والنظر إلى كل مسألة في إطار تحقيق مقاصد الشارع من التشريع.

ومن هنا فقد طرحت قضية نسبة أبناء الزنا للأب في أكثر من مناسبة بحثية على المستويين: الفردي والمجمعي، الخاص والرسمي، وقد تضاربت آراء الفقهاء في هذه المسألة بين متصير لإثبات النسب، وممتنع بقوة، وبإمكاننا أن نذكر بعض هذه الأبحاث فيما يلي:

١ - أحكام الأولاد الناتجين عن الزنا، للأستاذ الدكتور: وهبة مصطفى الزحيلي، رئيس قسم الفقه في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

٢ - إثبات نسب أولاد الزنا (الحكم - الضوابط - الشروط)، وعناية الإسلام باللقطاء، للدكتور: محمد الصالح، أستاذ الدراسات العليا في الجامعات السعودية ومعاهدها العليا، وعضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر.

٣ - حكم استلحاق ولد الزنا، للدكتور: أحمد بن صالح آل عبد السلام، أستاذ الفقه المشارك في كلية الملك خالد العسكرية.

٤ - أحكام الأولاد الناتجين عن الزنا، للدكتور: فهد بن سعد الجهني، أستاذ أصول الفقه المشارك بكلية الشريعة بجامعة الطائف.

وهذه البحوث جميعها - على أهميتها - لكنها لم تُوفِّ البحث حقّه؛ حيث اكتفى بعضها بعرض الأدلة ومناقشتها دون ترجيح (حكم استلحاق ولد الزنا، لعبد السلام)، ولم يستوف بعضها مناقشة الأدلة التي عرض لها؛ إذ يكتفي بنقل المعنى دون بيان الحكم المُستفاد (أحكام الأولاد الناتجين عن الزنا، للجهني)، واكتفى بعضها بعرض سريع للأقوال والأدلة دون أن يستوفي مناقشتها (أحكام الأولاد الناتجين عن الزنا، لهبة الزحيلي، وإثبات نسب أولاد الزنا، لمحمد الصالح).

وقد حاولتُ جهدي في هذا البحث الإفادة منها، فكانت المشكاة التي جمعتُ على آثار ضوئها المادة العلمية، دون التقيّد بها في الخطّة أو المضمون، ورحتُ أرسمُ لنفسي إطارًا تقيّدت به خلال البحث، وهو النظرُ في أدلّة الفريقين بتجرّدٍ، وموضوعيّةٍ، ولم أرّجح ما رأيتهُ إلّا في نهاية البحث.

سادسًا: منهجُ البحث:

جاء منهجي في البحث على النحو التالي:

اعتمدتُ المنهجَ الاستقرائيّ التحليليّ المقارن؛ حيث رجعتُ إلى المصادر الأصيلة في الفقه الإسلامي، ومختلف المراجع العلميّة والبحثية؛ حتى يكون البحثُ مستوفياً لجميع جوانب المشكل.

سابعًا: خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمةٍ، وتمهيدٍ، ومبحثين، وخاتمة، وذيلتُ كلّ ذلك بفهرس للمصادر والمراجع.

• المقدمة: وفيها:

- أوّلاً: مشكلة البحث.
- ثانيًا: أهميّة البحث.
- ثالثًا: أهدافُ البحث.
- رابعًا: أسباب اختيار البحث.
- خامسًا: الدراساتُ السّابقةُ.
- سادسًا: منهجُ البحث.
- سابعًا: خطة البحث.



- التمهيد: وفيه:
 - أولاً: عناية الشريعة بمقصد حفظ النَّسَب.
 - ثانياً: أسباب ثبوت النَّسَب.
 - المبحث الأول: حكم استلحاق ولد الزنا مع وجود الفراش، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: تعريف الفراش وأقسامه:
 - أولاً: تعريف الفراش.
 - ثانياً: أقسام الفراش وشروطه.
 - المطلب الثاني: صور إثبات النَّسَب بالفراش:
 - أولاً: إقرار صاحب الفراش.
 - ثانياً: نفي صاحب الفراش.
 - المبحث الثاني: حكم استلحاق ولد الزنا مع عدم الفراش، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: القائلون بالمنع وأدلتهم:
 - أولاً: القائلون بمنع إلحاق ولد الزنا بالزاني.
 - ثانياً: أدلة القائلين بالمنع ومناقشتها.
 - المطلب الثاني: القائلون بالجواز وأدلتهم:
 - أولاً: القائلون بجواز إلحاق ولد الزنا بالزاني إذا استلحقه، ولم يكن فراش ولا شبهة.
 - ثانياً: أدلة القائلين بالجواز ومناقشتها.
 - ثالثاً: ثمرة الخلاف والترجيح.
 - الخاتمة: بينت فيها خلاصة البحث والتوصيات.
- ***

التمهيد

أولاً: عناية الشريعة بمقصد حفظ النسب:

لا يخفى أن من المهمات التي عنية بها الشريعة الإسلامية «آصرة النسب»، وهو لحمة شرعية بين الأب وابنه، تنتقل من السلف إلى الخلف، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣).

وما جاءت عناية الشريعة بهذه الرابطة إلا كونها أولاً: النواة الأولى للمجتمع، فمتى صلح الفرد واستقامت الأسرة؛ كان المجتمع قوياً متماسكاً؛ لتماسك جميع أفراده الذين ينتمونه. ثانياً: لما يترتب عليها من آثار خطيرة نحو ثبوت الحرمة الموجبة لمنع النكاح بين الأقارب، وثبوت حقوق الرضاع، والولاية، والحضانة، والنفقة، والميراث؛ لذلك عدّه الفقهاء حقاً شرعياً لا يحلّ للزوجين التواطؤ عند العقد على إهداره.

وما ألحق الأصوليون حفظه برتبة ضروري إلا لما ينشأ عن ضياعه من مفسد تعود على الأسرة والمجتمع، ووجه ذلك أن الشك في انتساب النسل إلى أصله؛ يزيل من الأصل الميل الفطري الدافع إلى حمايته، والقيام عليه بما فيه بقاءه وصلاحه، وكمال جسده وعقله بالتربية والإنفاق، وهذا من قبيل الحاجي؛ لأن في رعاية الأم لطفلها كفاية ما لتحقيق المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الشعور بالمبرّة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز، وهذا لا يخرج عن أيضاً عن هذه المرتبة؛ ولكنه لما كان لانخراص حفظه من مجموع الاعتبارين آثار سيئة تضطرب لها العلاقات الأسرية؛ نزل حفظ النسب منزلة الضروري^(١)، يقول الغزالي: «والبضع مقصود الحفظ؛ لأن في التزاحم عليه اختلاط الأنساب، وتلطيف الفراش، وانقطاع التعهد عن

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، (ص ٨١).

الأولاد لاستبهام الآباء»^(١).

ولهذا فقد قضت فطرة الله تعالى على الناس العناية بالنسب، وجعل كل فرد يعتزُّ بالانتساب إلى أبيه، ويغضب أشدَّ الغضب إن حاول أيُّ إنسانٍ أن يُخرجه عن دائرته، قال شاه ولي الله الدهلوي: «اعلم أن النسب أحدُ الأمور التي جُبلَ البشرُ على محافظتها، فلن ترى إنساناً في إقليم من الأقاليم الصالحة لنشء الناس إلا وهو يحبُّ أن يُنسب إلى أبيه وجدّه، ويكره أن يقدح في نسبه إليهما، وما اتفق طوائف الناس على هذه الخصلة إلا لمعنى في جبلتهم، ومبنى شرائع الله على إبقاء هذه المقاصد التي تجري في الجبلّة»^(٢). فكانت بذلك أصرة النسب أصرةً فطريّةً تعلّقت بها إرادة الله تعالى لبقاء النوع الإنساني، وما كانت داعية التزاوج بين الذكر والأنثى إلا لأجل ما أودعه الله تعالى في الفطرة البشريّة من قابليّة التناسل؛ وذلك لينساق المرء إلى السبب بحكمة خفيّة، فنشأ عن ذلك بالتدرّج نظامٌ زوجيّة.

وقد شرع لحفظ النسب من جانب الوجود: النكاح، واشترط فيه الولاية، والإشهاد، والمهر؛ لتمييز عن الزنا والبغاء وسائر أنواع الاقتران المذموم المعرض للشك في النسب. وفُرضت العدة في الموت والطلاق أصالة؛ لأجل المحافظة عليه^(٣)، يقول ابن رشد: «والعدة أوجبها الله وأمر بها؛ حفظاً للأنسب»^(٤).

ولأجل المحافظة على هذا المقصد من جانب العدم، حظرت الشريعة جميع الذرائع المفضية إلى اختلاط الأنساب الموجب لانقطاع التعهّد من الآباء، وتعرض النسل للإهمال؛

(١) شفاء الغليل، الغزالي، (ص ١٦٠).

(٢) حجّة الله البالغة، الدهلوي، (٢/٢٢٢).

(٣) شرح منتهى الإرادات، البهوتي، (٣/٢١٠).

(٤) المقدمات الممهّدة، ابن رشد، (١/٥٠٧).

ولذلك حرّم الشارع الزنا، وتشدّد في عقوبته بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢)، يقول ابن عاشور: «فالزنا مئنة لإضاعة الأنساب، ومظنة للقتال والتهاجر؛ فكان جديرًا بتغليظ التحريم قصداً وتوسلاً، ومن تأمل ونظر، جزم بما يشتمل عليه الزنا من المفساد»^(١). وحرّم ذوات الأزواج بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٢٤)؛ إذ لو أبيح للمرأة «أن تكون عند زوجين فأكثر؛ لفسد العالم، وضاعت الأنساب، وقتل الأزواج بعضهم بعضاً»^(٢).

وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالنسب من حيث ضبط نظامه، وتحديد أحكامه، وتمييز صحيحه من باطله، فخلّصته ممّا لحقه من عادات العرب في الجاهليّة، وما علق به من أوهام كثيرة، أفسدت بعض ما كان صالحاً في أصل الفطرة، كالحلف، والولاء، والتبني، ودفعت عنه ما ألصق به من عادات الأمم الضالة، وبقايا تشريعاتها المنحرفة ممّا لم يكن صالحاً، وما طرأ على الناس في مختلف العصور، وتعاقب القرون من أحداث أخضعت النسب فيه للأهواء؛ حتى أصبح بعض أحواله مشكوكاً فيها، كالأستبضاع، والمخادنة، والمقت، وغيرها من أنواع الأنكحة الفاسدة.

ولكلّ ذلك اهتمت الشريعة الإسلامية بثبوت النسب غاية الاهتمام، واستنهضت عزائم العلماء؛ لاستنباط الأحكام الملائمة للوقائع؛ تحقيقاً لغاياتها من التشريع، وبيّنت أنّ النسب المعتبر شرعاً: هو الذي وافقت أحواله وأحكامه الحق الذي أراده الله تعالى من خلق البشر، ورفعت مكانة حفظ النسب؛ حتى جعلته في مرتبة الضروري من كليّاتها التشريعيّة، وإلى هذا الأصل ترجع جميع الأحكام الدائرة حول حمايته من الانخرام، أو الشك في حقيقته، وحماية

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٩١/١٥).

(٢) أعلام الموقعين، ابن القيم، (١٠٤/٢).

للسب من الضياع جاءت القاعدة مقررة «أنَّ الشارعَ متشوّفٌ لإلحاق النَّسب»^(١).

ثانياً: أسباب ثبوت النَّسب:

ذكرنا آنفاً مدى عناية الشريعة بمقصد حفظ النَّسب، ولأهميّة حفظ الأنساب؛ فقد عني الشارع ببيان الطرق المُفضية لإثباته، ومن أعظم هذه الطرق الفرائض حال قيام الزوجيّة حقيقة أو حكماً كما في المُعتدّات، وعدّ النكاح الفاسد أيضاً والوطء بشبهة؛ من الطرق الموجبة لإثبات النَّسب.

ولإثبات النَّسب في الشريعة الإسلاميّة إجمالاً سببان، وهما: النكاح، والاستيلاء، والأول: ينقسم إلى صحيح وفاسد^(٢)، ويلحق بهما الوطء بشبهة^(٣)، قال ابن القيم: «إثبات النَّسب فيه حقّ لله، وحقّ للولد، وحقّ للأب، ويترتب عليه من أحكام الوصل بين العباد ما به قوام مصالحهم، فأثبتته الشرع بأنواع الطرق التي لا يثبت بمثلها نتاج الحيوان»^(٤).

فأمّا النكاح الصحيح، فقد اتفق الفقهاء على ثبوت نسب الولد الذي تأتي به المرأة المتزوجة زوجاً صحيحاً من الزوج، إذا ولدته لأقلّ من ستّة أشهر من تاريخ العقد من غير احتياج إلى إقرار أو إقامة بيّنة على البنوّة؛ «لأنّ اختصاص المرأة بالرجل بطريقة الزواج وصيانته إيّاها، وتحقّق حصانة نشأتها؛ اقتضى اعتبار الحمل العالق بها في مدّة ذلك الاختصاص حملاً من

(١) بدائع الصنائع، الكاساني، (٦/٢٤٤).

(٢) النكاح الفاسد: هو النكاح الذي فقد شرطاً من شروط صحّته، كعدم الشهود. اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني، (٣/٢٠٢).

(٣) وذلك مثل: (وطء امرأة يجدها الرجل على فراشه ليلة زفافه، فيظنّها زوجته)، ومثل: (وطء المطلّقة ثلاثاً أثناء العدة على اعتقاد أنّها تحلّ له). الفقه الإسلامي وأدلّته، الزحيلي، (١٠/٧٢٦٣).

(٤) الطرق الحكميّة، ابن القيم، (ص ١٩١).

ذلك الزوج، فجعل الزوج أباً لذلك الولد^(١).
كما اتفقوا على أن الفراش هو الأصل الأصيل في ثبوت النسب، وأن الولد يُنسب إلى الفراش، ولو نازع فيه منازعٌ فلا يقبل منه^(٢)؛ لقوله ﷺ: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر)^(٣).
وأما النكاح الفاسد فيثبت به النسب إذا اتصل به الوطاء، وبه قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة قياساً على النكاح الصحيح^(٤). وخالف محمد بن الحسن الشيباني فقال: لا يثبت النسب فيه إلا بعد مضي ستة أشهر من تاريخ الدخول، وهو القول المُفتى به عند الحنفية^(٥).

ولا فرق من حيث الحكم بثبوت النسب بين الصحيح والفاسد، ووجهه أن النكاح الفاسد هو الذي فقد شرطاً من شروط الصحة، وأنه لا يترتب عليه أثر من آثار النكاح إلا بالدخول الحقيقي.

والقول بإثبات النسب، إنما هو من باب الاحتياط للأنساب؛ لأن هذا النكاح تولد عنه آدمي، فلا يجوز اعتباره كالمعدوم، أو ولد الزنا^(٦).

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، (ص ١٥١).

(٢) المبسوط، السرخسي، (١٥٤/١٧)، والمهذب، الشيرازي، (١٢٠/٢)، والمغني، ابن قدامة، (٧٥/٨).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرّة كانت أو أمة، حديث رقم (٦٧٤٩)، (١٥٣/٨). صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، حديث رقم (١٤٥٨)، (٢/١٠٨١).

(٤) الهداية، المرغيناني، (١٥٣/١)، ومواهب الجليل، الحطاب، (١٣٣/٤)، ونهاية المحتاج، الرملي، (١١٥/٧)، والفروع، ابن مفلح، (٢٩٤/٣).

(٥) الهداية، المرجع السابق، (١٥٣/١).

(٦) المبسوط، السرخسي، (١٢٧/٥)، ومنح الجليل، عليش، (١٢٤/٤)، والأم، الشافعي، (٢٧/٥)، =

ومن أجل ذلك أخذ الفقهاء بمبدأ ثبوت النسب في النكاح الفاسد، معللين ذلك بقولهم: «لحاجة النكاح إلى درء الحد عن نفسه، وصيانة مائه عن الضياع بثبات النسب ووجوب العدة»^(١). وقد نص المالكية على أن كل نكاح يدرأ فيه الحد؛ فالولد لاحق بالوطى^(٢). وقال الحنابلة: «لا حد في وطء النكاح الفاسد، سواء اعتقد حلّه أو حرّمته»^(٣). ومعلوم أنّه إذا انتفى الحد؛ ثبت النسب، ولأنّ العقد وإن فقد شرطاً من شروط صحته؛ لكنه قد وجد ركنه الصادر من أهله في محله، وفساده لا يمنع انعقاده في حق الحكم؛ إلاّ أنّه يمنع من الوطء، فإذا حدث الوطء المحرّم؛ لم يمنع ثبوت النسب^(٤).

وأما الوطء بشبهة، فقد اتفق الفقهاء على ثبوت النسب به من حيث الجملة^(٥)، وإنّما اختلفوا في بعض جزئياته، فذهب الحنفية إلى أنّ «النسب إذا ثبت بنكاح فاسدٍ، أو وطءٍ بشبهة؛ يستحقّ به التوارث»^(٦). وقال الشافعية: «لو علققت بتوأمين من واطى بشبهة، ثم جهل الواطى، توارثاً بأخوة الأبوين بلا خلاف»^(٧). وقال الحنابلة: «إن وطئ امرأة لا زوج لها بشبهة، فأنت بولد؛

=والإنصاف، المرادوي، (٢٦٨/٩).

(١) بدائع الصنائع، الكاساني، (٣٣٥/٢)، والمبسوط، السرخسي، (١٥٧/١٧).

(٢) المدونة الكبرى، سحنون، (١٢٣/٢).

(٣) المغني، ابن قدامة، (١٢/٧).

(٤) بدائع الصنائع، الكاساني، (٢٤٤/٦).

(٥) تبيين الحقائق، الزيلعي، (١٧٩/٣)، والتاج والإكليل، المواق، (٤٩٩/٨)، وروضة الطالبين،

النووي، (٤٣/٥)، والحاوي الكبير، الماوردي، (٤٧/٩)، والإنصاف، المرادوي، (٢٦٧/٩)،

والشرح الكبير، المقدسي، (٦٨/٩).

(٦) المبسوط، السرخسي، (٣٥/٣٠)، والبحر الرائق، ابن نجيم، (٥٧٢/٨).

(٧) روضة الطالبين، المرجع السابق، (٤٣/٥).

لحقه نسبه. قال أحمد: من درأت عنه الحد؛ ألحقت به النسب»^(١).

والحاصل: أن العلماء متفقون على إثبات النسب بالأسباب المذكورة، وإن كانت لهم في ذلك تفصيلاً ليست كلها محل اتفاق، فمنها القوي الذي لا تقدر فيه خصومة، كالنسب الثابت بالنكاح الصحيح، ومنها الضعيف كالثابت بالنكاح الفاسد، أو الوطاء بشبهة؛ إذ قد يتنازع الولد أكثر من شخص.

المبحث الأول

حكم استلحاق ولد الزنا مع وجود الفراش

* المطلب الأول: تعريف الفراش وأقسامه:

أولاً: تعريف الفراش:

أ - تعريف الفراش لغة: الفَرَّاشُ: أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تمهيد الشيء وبسطه، يُقال: فرشتُ الفراشَ أفرشه، وفرشتُ الشيءَ أفرشته فراشاً: بسطته، وفرشه أمره: إذا أوسعه إياه وبسطه له^(٢)، قال ابن منظور: «فرش الشيء يفرشه ويفرّشه فرشاً، وفرشه فانفرش وافترشه: بسطه»^(٣). وذكر غير واحد أنّ الفَرَّشَ مصدر فرش يفرش ويفرّش، وهو بسط الفراش، قاله الليث^(٤).

(١) المغني، المرجع السابق، (٤٣١/٧)، والشرح الكبير، المرجع السابق، (٦٨/٩).

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (فرش)، (٤/٤٨٦)، وتاج العروس، الزبيدي، مادة (فرش)، (٣٠٠/١٧).

(٣) لسان العرب، ابن منظور، مادة (فرش)، (٣٢٦/٦).

(٤) المرجع السابق، (٣٢٦/٦).

وقال الفراء: ويحتمل أن يكون مصدرًا سُمي به، من قولهم: فرشها الله تعالى فرشًا^(١). وقيل: الفرش: المفروش من متاع البيت، وقيل: الفضاء الواسع من الأرض، والفرش: النساء؛ لأنهن يُفترشن، ومنه قوله تعالى: ﴿وَفُرْشٍ مَّرْفُوعَةٍ﴾ (الواقعة: ٣٤)، أراد بها نساء أهل الجنة ذوات الفرش. وافترش الرجل المرأة للذة، والفرش: الجارية يفترشها الرجل، وافترش فلان كريمة فلان: إذا تزوجها، ورجل كريم المفارش: إذا تزوج كرائم النساء^(٢).

وأختلف إذا أطلق هل يقصد به الزوج، أو المرأة، أو هما معا بالاشتراك، أو يقصد به حالة الزوجية القائمة؟ على أربعة أقوال: **الأول**: وهو القول الأكثر، أنه الزوجة، قال الجوهري: «وقد يكنى به عن المرأة»^(٣)؛ لأنها هي التي توطأ، ولكن الزوج أعير اسم المرأة^(٤). وتسمى المرأة فراشاً؛ لأن الرجل يفترشها، قال ابن منظور: «يقال لامرأة الرجل: هي فراشه، وإزاره، ولحافه»^(٥)، وفي الحديث: «الولد للفراش»: أي لصاحب الفراش؛ وهو الزوج، وهو على حذف مضاف، كقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢): أي أهل القرية^(٦)، واحتجوا بقول جرير:

بَاتَتْ تُعَارِضُهُ وَيَبَاتَ فِرَاشُهَا * خَلَقَ الْعَبَاءَ فِي الدَّمَاءِ قَيْلُ

(١) الصحاح تاج اللغة، الجوهري، مادة (فرش)، (١٠١٣/٣).

(٢) لسان العرب، المرجع السابق، (٣٢٧/٦).

(٣) الصحاح تاج اللغة، المرجع السابق، (١٠١٤/٣).

(٤) مقاييس اللغة، المرجع السابق، (٤٨٦/٤)، وطلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، النسفي، (٥٥/١).

(٥) لسان العرب، المرجع السابق، (٣٢٧/٦).

(٦) شرح الزرقاني على الموطأ، الزرقاني، (٥١/٤)، والنظم المستعذب، ابن بطال، (٣٩٠/٢)، وغريب الحديث، ابن الجوزي، (٤٣٠/٣).

أي صاحب فراشها: يعني زوجها، وبهذا القول جزم الباجي: أن إطلاق الفراش على الزوج لا يعرف في اللغة^(١).

ويمكن حمل الخبر عليها «الولد للفراش»، فلا يتعين الحذف، نقل ابن الأعرابي اللغوي: أن الفراش يعبر به عن الزوج وعن المرأة، والأكثر إطلاقه على المرأة، وقد يعبر به عن حالة الافتراش^(٢).

والثاني: أنه الزوج، وبه قال أصحاب أبي حنيفة^(٣) واحتجوا بقول جرير السابق:

بَاتَتْ تُعَارِضُهُ وَبَاتَ فِرَاشُهَا * خَلَقُوا الْعَبَاءَ فِي الدَّمَاءِ قَتِيلُ

والثالث: أنه الزوج والزوجة، قاله غير واحد من العلماء، قال عياض: الفراش يصح التعبير به عن الزوج والزوجة^(٤). وقال أبو عمرو: الفراش: الزوج، والفراش: المرأة، وتسمى المرأة فراشاً؛ لأن الرجل يفتريشها^(٥). وقال الراغب في المفردات: «يكنى بالفراش عن كل واحد من الزوجين»^(٦).

والرابع: أن الفراش غير داخل في الزوجين، وإنما يعبر به عن حالة الافتراش، وهو كناية عن الجماع، قال ابن أبي حمزة: الظاهر أن الفراش كناية عن الجماع، ويقويه قوله: «الولد

(١) المنتقى، الباجي، (٨/٦).

(٢) شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (٨/٣٦٨)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، (٤/٦٥٤).

(٣) شرح صحيح البخاري، المرجع السابق، (٨/٣٦٧).

(٤) شرح الزرقاني على الموطأ، (٤/٥١).

(٥) لسان العرب، ابن منظور، (٦/٣٢٧).

(٦) معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، (ص ٣٨٩).

للفراش»: أي لمن يطأ في الفرّاش، والكناية عن الأشياء التي يستحيا منها كثيرة في القرآن والسنة^(١).

ب - تعريف الفرّاش اصطلاحاً: يتخرّج التعريف الاصطلاحيّ للفرّاش عند الفقهاء على التعريف اللّغوي المتقدّم، فذهب بعضهم إلى أنّ معناه الوطء، قال أبو الوليد الباجي: «ويحتمل عندي أن يكون المراد بالفرّاش ما يُفترش؛ وذلك أنّ الوطء غالباً إنّما يكون على شيء يُفترش؛ فيكون معناه، والله أعلم»^(٢). وفسّره الكرخي من الحنفيّة بأنّه العقد^(٣). قال الشيخ عبد الوهاب خلاف: «المراد شرعاً بالفرّاش: الزوجيّة القائمة حين ابتداء الحمل، فمن حملت وكانت حين حملت زوجة؛ يثبت نسب حملها من زوجها الثابتة زوجيتها به حين حملت من غير حاجة إلى بيّنة منها، أو إقرار منه، وهذا النسب يُعتبر شرعاً ثابتاً بالفرّاش»^(٤).

وذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ معناه: هو كون المرأة مُتعيّنة للولادة لشخص واحد^(٥). قال التهانوي: «الفرّاش عند الفقهاء: هو كون المرأة مُتعيّنة؛ لثبوت نسب ما تأتي به من الولد»^(٦).

وقال صاحب (تبيين الحقائق): «كون المرأة بحال لو جاءت بولد يثبت نسبه فيه؛ فيكون

(١) نيل الأوطار، الشوكاني، (٦/٢٤٨).

(٢) المنتقى، الباجي، (٦/٨).

(٣) حاشية الشلبي بهامش تبين الحقائق، (٣/٣٨).

(٤) أحكام الأحوال الشخصية، ص (١٨٦).

(٥) تبين الحقائق، الزيلعي، (٣/٤٣)، والتعريفات، الجرجاني، (١/١٦٦)، والتعريفات الفقهية، البركتي، (١/١٦٣).

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (٢/١٢٦٦).

الوطء زمان التزوّج ثابتاً حكماً، وإن لم يوجد حقيقة^(١).

والراجح: أنّ المراد بالفراش شرعاً؛ كون المرأة متعيّنة للولادة لشخص واحد، وهو قول الجمهور، والظاهر أنّه لا خلاف بين قولهم وقول الشيخ عبد الوهاب خلاف إلّا من حيث العبارة.

وأختلف في كون المرأة مُتعيّنة لثبوت نسب ما تأتي به من الولد، هل تدخل فيه الحرّة والأمة، أم هو مقصورٌ على الحرّة فقط؟ فيه قولان:

الأول: أنّ التعريف يتعيّن للحرّة المنكوحه فقط؛ لأنّه لا يتنفي نسب ولدها من الزوج إلّا باللّعان بخلاف الأمة؛ فإنّه يتنفي بمجرد نفي المولى، فظهر أنّ الأمة ليست بفراش لمولاها؛ لعدم صدق حدّ الفراش عليها، فإنّها لو جاءت بولد؛ لا يثبت نسبه من غير دعوة المولى.

الثاني: أنّ التعريف يشمل الحرّة والأمة معاً، وبه جزم ابن عبد البر؛ حيث ذكر أنّ الفراش في الحرّة: عقد النكاح عليها، مع إمكان الوطء عند الأكثر. وفي الأمة: عند الحجازيين: إقرار سيدها بأنّه كان يلمّها، وعند الكوفيين: إقراره بالولد، قال: «وهذه الجملة كلّها من حكم الله ورسوله ممّا نقلته الكافة، ولم يختلفوا فيه إلّا فيما وصفت»^(٢).

وعلّلوا ذلك: بكون المرأة مقصوداً من وطئها الولد، وهو ظاهر كما في أمّ الولد، فإنّه إذا اعترف به؛ ظهر قصده إلى ذلك، وإن لم يقصد الولد يثبت نسب ما تأتي به^(٣). قال الباجي: الفراش عند أصحابنا هي الأمة؛ لأنّها تصير فراشاً بالوطء، أو بإقرار السيّد به، وأنّ الولد منسوبٌ إلى صاحب الفراش، وهو سيّد الأمة التي جعل لها فراشاً، فمن أقرّ بوطء أمته، ثمّ ولدت ولدًا ألحق

(١) تبين الحقائق، المرجع السابق، (٤٠/٣٢).

(٢) الاستذكار، (١٦٥/٧)، والتمهيد، (١٨٤/٨).

(٣) كشف اصطلاحات الفنون، المرجع السابق، (١٢٦٦/٢).

به؛ وعليه فقوله ﷺ: (الولد للفراش)، عام في الحرّة والأمة، فيُحمل على عمومه؛ إلا ما خصّه الدليل، ودليلنا من جهة القياس أنّ هذه الحرمة تثبت بعقد النكاح؛ فثبتت بالوطء في ملك اليمين^(١).

ثانياً: أقسام الفراش وشروطه:

أ - أقسام الفراش: اتفق الفقهاء على أنّ الفراش سببٌ من أسبابِ ثبوتِ النَّسَبِ^(٢)، واختلفوا في أقسامه، فذهب الجمهورُ إلى أنّ الفراش ينقسم إلى ثلاثة أقسام، وقال الحنفية: أقسام الفراش أربعة.

القسم الأول: وهم الجمهور: المالكيّة، والشافعيّة، والحنابليّة^(٣)؛ أنّ الفراش ثلاثة أقسام:

١ - الفراش القوي: وهو فراش الزوجيّة، أو المنكوحه ومعتدة الطلاق الرجعي والبائن، مُثَبِّتٌ للنسب مطلقاً، ولا يتنفي إلا باللعان.

٢ - الفراش المتوسط: وهو فراش أم الولد، فيثبت نسب ولدها من غير دعوة، ويتنفي بمجرد النفي، ولا يحتاج إلى لعان.

٣ - الفراش الضعيف: وهو فراش الأمة التي لم تثبت لها أموميّة الولد: أي التي لم يسبق استيلاؤها من السيد، أو اعترافه بمخالطتها، فإنّه لا يثبت نسب ولدها إلا بتحقيق الوطء على

(١) المنتقى، (٦/٦-٨)، المعلم بفوائد مسلم، المازري، (٢/١٧٠).

(٢) المبسوط، السرخسي، (١٧/١٥٤)، وبدائع الصنائع، الكاساني، (٣/١٨٩)، والذخيرة، القرافي، (١١/٣٢٣)، ونهاية المحتاج، الرملي، (٥/١١)، والمهذب، الشيرازي، (٢/١٢٠)، والمغني، ابن قدامة، (٨/٧٥)، وسبل السلام، الصنعاني، (٣/٢١٠).

(٣) الذخيرة، المرجع السابق، (١١/٣٢٣)، ونهاية المحتاج، المرجع السابق، (٥/١١)، والمغني، المرجع السابق، (٨/٧٥).

خلاف بين العلماء في ذلك^(١).

القسم الثاني: وهم الحنفيّة؛ أنّ الفرائس أربعة أقسام^(٢):

١ - الفرائس الأقوي: وهو فراش المطلقة بائناً، يثبت نسب ولدها ولا ينتفي أبداً؛ لأنّ نفيه متوقّف على اللعان، وشرط اللعان الزوجية.

٢ - الفرائس القوي: وهو فراش الزوجة حال قيام الزوجية، أو المطلقة رجعيّاً، فيثبت بلا دعوة، ولا ينتفي إلا باللعان.

٣ - الفرائس المتوسط: وهو فراش أم الولد، فيثبت نسب ولدها بلا دعوة، وينتفي بمجرد النفي، ولا يحتاج إلى لعان.

٤ - الفرائس الضعيف: وهو فراش الأمة لا يثبت النسب فيه إلا بالدعوة.

والتحقيق في هذه المسألة: أنّنا لو تدبّرنا هذا التقسيم؛ لظهر لنا أنّ الخلاف ليس في مراتب الفرائس، بقدر ما هو خلاف في كون المرأة مُتعيّنة لثبوت نسب ما تأتي به من الولد، هل تدخل فيه الحرّة والأمة، أم هو مقصورٌ على الحرّة؟ وقد تقدّم الكلام فيه، وهل ينتفي ولد المطلقة بائناً باللعان أم لا؟

ب - شروط ثبوت النسب بالفرائس: ذكرنا أنّنا اتفقا الفقهاء على اعتبار أنّ الفرائس هو الأصل الشرعيّ، والحجّة القاطعة المقرّرة في ثبوت النسب إذا توفرت شروطه، وهي:

١ - عقد النكاح: اتفق الفقهاء على أنّ النكاح الصحيح أو الفاسد، ووطء الشبهة شرط في ثبوت النسب بالفرائس، إذا وُلد حال قيام الزوجية حقيقة أو حكماً كما في المعتدات، وهل لا يثبت إلا بعد إمكان الوطء؛ وهو مذهب الجمهور، أو يثبت بمجرد العقد؛ وهو مذهب الحنفيّة؟ خلاف.

(١) التعريفات الفقهية، البركتي، (١/١٦٣)، ومعجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، (١/٣٤٢).

(٢) حاشية ابن عابدين، (٢/٦٤٠).

٢ - **الدخول أو إمكانه:** بعد اتفاق الفقهاء على اشتراط العقد الصحيح وما ألحق به من الفاسد، ووطء الشبهة لثبوت النسب بالفراش، اختلفوا: هل يكفي مجرد العقد لثبوت النسب، أو لا بد من تحقق الدخول، أو يكفي إمكانه؟ على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الولد إنما يلحق بالأب بعد ثبوت الفراش، وهو لا يثبت إلا بعد إمكان الوطء في النكاح الصحيح أو الفاسد، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة^(١). واستدلوا لمذهبهم بأن العقد جعل المرأة فراشاً على اعتبار أنه يبيح هذا الاتصال، الذي هو سبب حقيقي للحمل، وعلى ذلك لا يلحق الولد بالزوج إذا لم يتحقق إمكان الوطء، كأن نكحها وطلقها في المجلس، أو غاب عنها غيبة بعيدة ينتفي معها احتمال وصول أحدهما إلى الآخر.

الثاني: أن الولد إنما يلحق بالأب بعد ثبوت الفراش، وهو يثبت بمجرد العقد؛ لكونه موضوعاً لحصول الولد شرعاً، فكان سبباً لثبوت النسب بنفسه، ولا يشترط إمكان الدخول ما دام الدخول متصوراً عقلاً، وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه، واستدلوا له بأن مجرد المظنة كافية، وقالوا: إن النكاح قائم مقام الماء ما دام التصور العقلي حاصلًا، فمتى أنت الزوجة بولد لأدنى مدة الحمل من حين العقد؛ يثبت نسبه من الزوج، لقوله ﷺ: **(الولد للفراش)**: أي لصاحب الفراش، فلم يذكر فيه اشتراط الوطء ولا ذكره، ولأن العقد في الزوجة كالوطء^(٢). وأعرض عليه بمنع حصولها بمجرد العقد؛ بل لا بد من إمكان الوطء، إذ لا شك أن اعتبار

(١) المدونة، سحنون، (٣/١١٨)، وشرح الخرشي على خليل، (٤/١٢٦)، والمجموع، النووي، (١٧/٣٩٩)، والحاوي الكبير، الماوردي، (١١/١٥٧)، وكشاف القناع، (٥/٤٧١)، وشرح

منتهى الإرادات، البهوتي، (٢/٣٤١)، والإنصاف، المرادوي، (٩/٢٥٨).

(٢) بدائع الصنائع، الكاساني، (٦/٢٤٤)، والمبسوط، السرخسي، (١٧/١٥٧).

مجرد العقد في ثبوت النسب بالفراش جمود ظاهر^(١).

الثالث: أن الولد إنما يلحق بالأب بعد ثبوت الفراش، وهو لا يثبت إلا بعد معرفة الدخول المحقق، وإليه ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية، وأشار إليه أحمد في مسألة من طلق قبل البناء، وأتت امرأته بولد فأنكره؛ أنه ينتفي عنه بغير لعان، ورجحه ابن القيم، وقال: وهذا هو الصحيح المجزوم به، وإلا كيف تصير المرأة فراشاً ولم يدخل بها الزوج، ولم يبين بها لمجرد إمكان بعيد؟ وهل يعد أهل اللُغة والعرف المرأة فراشاً قبل البناء بها؟ وكيف تأتي الشريعة بالحقاق نسب من لم يبين بامرأته، ولا دخل بها، ولا اجتمع بها بمجرد إمكان ذلك؟ وهذا الإمكان قد يُقطع بانتفائه عادة؛ فلا تصير المرأة فراشاً إلا بدخول محقق^(٢).

وأعترض عليه بأن معرفة الوطء المحقق متعسرة، فاعتبارها يؤدي إلى بطلان كثير من الأنساب، وهو يُحتاط لها، واعتبار مجرد الإمكان يناسب ذلك الاحتياط^(٣).

والراجح مذهب الجمهور، وهو أن الولد إنما يلحق بالأب بعد ثبوت الفراش، وهو لا يثبت إلا بعد إمكان الوطء في النكاح الصحيح أو الفاسد، وأما مجرد العقد والدخول المحقق؛ فلا يثبت بهما شيئاً، لضعف القول الأول، وبُعد القول الثاني.

٣ - مضي أقل مدة الحمل: حكى الشوكاني اتفاق الفقهاء أنه لا بد في ثبوت نسب الولد أن تأتي به المرأة بعد مضي أقل مدة الحمل من وقت إمكان الوطء عند الجمهور^(٤)، أو العقد عند

(١) شرح النووي على مسلم، (٣٨/١٠).

(٢) زاد المعاد، ابن القيم، (١٧٣/٤).

(٣) نيل الأوطار، الشوكاني، (٣٣٢/٦).

(٤) شرح الزرقاني على المختصر، (١٣٢/٦)، ومغني المحتاج، الشريبي، (٣٩٦/٣)، والحاوي الكبير، الماوردي، (١٦٠/١١)، والمغني، ابن قدامة، (٤٣٠/٧)، وكشاف القناع، البهوتي، (٣٤٧/٥).

أبي حنيفة^(١)، أو معرفة الوطاء المحقق عند ابن تيمية، وهي ستة أشهر على الرجح؛ إذ هي أقل مدة ينزل فيها الجنين من بطن أمه كامل الخلقة، فلو وجد قبل مضيها؛ حصل القطع بأن الولد من قبل؛ فلا يلحق^(٢). وكذلك لا يعدّ مضي أكثر مدة الحمل من حين الفرقة بالطلاق أو الوفاة عند من يقول بأن لأكثر مدة الحمل حدًا محددًا.

٤ - أن يُولد لمثله: اتفق الفقهاء أنه لا بدّ في ثبوت نسب الولد من الزوج إمكان كون الولد منه، ومعنى ذلك أن يكون الزوج قادرًا على الوطاء والإنزال، وهذا لا يتحقّق عادةً إلا إذا كان الزوج بالغًا سليم الآلة، فلو كان صغيرًا لا يُولد لمثله؛ لا يثبت نسب ما تأتي به؛ لأنّه لا يتصوّر منه حمل^(٣).

وأما الخصي والمجبوب، فمذهب الجمهور أنه لا يلحق بهما النسب؛ لعدم تصوّر الإنزال منهما^(٤)، وخالف نفر من الحنفية فقال: يثبت النسب من المجبوب إذا جاء بولد بعد العقد لأكثر مدة الحمل؛ لأنّ ثبوت النسب باعتبار الإنزال بالسحق، وخالف أبو يوسف بأنها: لا تصير زوجته محصنة؛ لأنّه لا تصوّر للجماع بدون الآلة، والحكم بثبوت النسب بطريق الإنزال بالسحق لا بالجماع غير معتبر^(٥).

وأما الخصي والعنين، فالمختار عند الحنفية صحّة ثبوت النسب منهما؛ لأنّ رجاء

(١) بدائع الصنائع، الكاساني، (٣/٢١١)، والبحر الرائق، ابن نجيم، (٤/١٧٦).

(٢) نيل الأوطار، المرجع السابق، (٦/٣٣٢).

(٣) المغني، المرجع السابق، (٧/٤٢٨).

(٤) الذخيرة، القرافي، (٥/٤٣٦).

(٥) المبسوط، السرخسي، (٥/١٠٥)، وبدائع الصنائع، المرجع السابق، (٣/١٨٩)، وتبيين الحقائق،

الزيلعي، (٣/١٩).

الوصول في حقّه موجودٌ لبقاء الآلة^(١).

والراجح اليوم قول من ذهب إلى جواز ثبوت النسب للمجبوب، فقد استطاع الطب الحديث اليوم أن يعالج المجبوب، الذي بقي لديه شيء من عضوه، من خلال الجراحات المتعددة للتكميل بسدائل تُزرع على أوعية الذكر الدموية أو بتركيبات صناعية، وأمّا مقطوع الذكر؛ فالظاهر أنه يأخذ الحكم نفسه، بعد أن صرح الأطباء بإمكانية نقل قضيب وزرعه^(٢).

٥ - ألا ينفي الزوج هذا النسب: اتفق الفقهاء على جواز نفي الزوج الولد الذي شهدت الحقائق بنفيه، وشهدت الوقائع بعدم نسبه لفراش الزوجية، كأن يستبرئ الرجل امرأته ثم يجدها حاملاً، أو كما لو أتت به دون ستة أشهر من حين عقد نكاحها عند الجمهور^(٣). واختلفوا في انقطاع نسب الولد بالملاعة من جهة الأب على مذهبين، أحدهما: يقضي بأنه لو ادعى رجل أن ابن زوجته ليس منه، ورفع أمره للقاضي، ولاعن القاضي بينهما، ونفى نسبة الولد عنه؛ ألحق بأمه، وهو مذهب الجمهور^(٤). والثاني: يقضي بأن المولود للفراش لا ينفيه اللعان البتة؛ لأن النبي ﷺ قضى أن الولد للفراش، وإنما ينفي اللعان الحمل^(٥).

(١) المبسوط، السرخسي، (١٥١/٥)، والبحر الرائق، ابن نجيم، (١٣٤/٤).

(٢) صرح بذلك د. محمد علي البار أثناء مناقشة الآراء في مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة،

(٣/٢١٣٩). انظر، الأحكام الشرعية في ضوء المستجدات الطبية، جهاد حماد، (ص ٢٠٧).

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني، (٣/٢٣٩)، والتاج والإكليل، المواق، (٤/١٣٢)، ونهاية المحتاج،

الرملي، (٧/١١٢)، وكشاف القناع، البهوتي، (٥/٣٩٧).

(٤) البحر الرائق، المرجع السابق، (٤/١٢٠)، وفتح القدير، ابن الهمام، (٣/٢٥٥)، ومغني المحتاج،

الشريبي، (٣/٣٨٠)، والذخيرة، القرافي، (٤/١٤٢)، والمغني، ابن قدامة، (٦/٣٤٥).

(٥) المحلى، ابن حزم، (١٠/١٥٦).

والظاهر أنّ القول بانتفاء ولد الملاعنة مشكل؛ إذ مكّن الشارع المرأة من تبرئة نفسها، وجعل لها أيماً خمسة تدفع بها زوجها عن انتهاك عرضها، فكيف لا يجعل للولد مقالاً يصدّ أباه عن المجازفة بقطع نسبه، وقد تبين من النظائر الشرعيّة أنّ قاعدة حفظ النسب أقوى من قاعدة حفظ العرض، وأنّ الشريعة احتاطت لحق النسب فرجّحت فيه النادر على الغالب؛ فقضت بإضافة الولد لأبيه إذا ولدته أمّه لستة أشهر.

وعليه؛ فينبغي ألا تكون إضاعة الآباء لحقوقهم في نسبة أولادهم أصلاً يعوّل عليه في إهدار حقوق النسب في اتصالهم بأصولهم، وليس هذا الحق دون حق الولد، فإن انتفاء الولد من نسب أبيه؛ يجلب له مفاسد جمّة، ويجعله في ذلّ وسوء حال من الحياة في صغره وكبره^(١).

* المطلب الثاني: صور إثبات النسب بالفراش:

أولاً: إقرار صاحب الفراش:

أجمع أهل العلم على أنّ الحمل إذا وُلد على فراش الزوج، وتوفّرت في أمّه شروطه، ولم ينكره صاحب الفراش؛ فهو ولده، لا يتنفي عنه أبداً بدعوى غيره أنّ هذا الولد ابنه من الزنا، ولا بوجه من الوجوه إلاّ باللّعان؛ لأنّ الأصل السلامة، وأنّ الولد ولد شرعيّ، والفراش أمرٌ ظاهرٌ بين، وأمّا الزنا فالأصل فيه الخفاء؛ فلا معوّل عليه^(٢). قال ابن قدامة: «وأجمعوا على أنّه إذا وُلد على فراش رجل، فادّعاه آخر؛ أنّه لا يلحقه، وإنما الخلاف فيما إذا ولد على غير فراش»^(٣). واستدلّوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها:

(١) كشف المغطى، ابن عاشور، (ص ٢٦٠).

(٢) بدائع الصنائع، الكاساني، (٦/٢٤٤)، والاستذكار، ابن عبد البر، (٦/١٦٩)، ومواهب الجليل، الحطاب، (٥/٢٤٧)، والمجموع، النووي، (٢٠/٣٣٤)، والمغني، ابن قدامة، (٩/١٢٣).

(٣) المغني، (٩/١٢٣).

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً ﴾ (النحل: ٧٢)، ووجه الاستدلال به: أن الله تعالى من علينا بأن جعل لنا من الزوجات اللاتي هن لنا فراش بنين وحفدة؛ فالفراش إذن سبب في نسبة أولاد الرجل إليه.

الدليل الثاني: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، ووجه الاستدلال به: أن الله تعالى نسب الأولاد للأمهات؛ للقطع بولادتهن لهم، بخلاف الآباء فقد عبر عنهم بقوله: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ ﴾؛ لأن المولود له قد لا يكون الأب الحقيقي؛ لكنه لما ولد على فراشه نسب إليه؛ إعمالاً للأصل، واطراحاً لما سواه^(١): أي أن الأصل هو أن ينسب الولد لصاحب الفراش، مع الاكتفاء بذلك، وعدم البحث فيما إذا كان صاحب الفراش هو الأب الحقيقي أو لا.

الدليل الثالث: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «كَانَ عُبَيْدُ عَهْدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدٍ: أَنَّ ابْنَ وَليدَةَ زَمْعَةَ مَنِيٍّ، فَاقْبَضَهُ إِلَيْكَ، فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ، فَقَالَ: ابْنُ أَخِي عَهْدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ عَبْدُ بَنُ زَمْعَةَ، فَقَالَ: أَخِي وَابْنُ وَليدَةَ أَبِي، وُلِدَ عَلَيَّ فِرَاشِهِ، فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ابْنُ أَخِي، قَدْ كَانَ عَهْدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَالَ عَبْدُ بَنُ زَمْعَةَ: أَخِي وَابْنُ وَليدَةَ أَبِي، وُلِدَ عَلَيَّ فِرَاشِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: (هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بَنُ زَمْعَةَ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ). ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ: (اِحْتَجِي مِنْهُ)؛ لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ، فَمَا رَأَاهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ. قال ابن القيم: «فهذا الحكم النبوي أصل في ثبوت النسب بالفراش»^(٢). وقال الشوكاني: «مهما كان الفراش ثابتاً شرعاً؛ كان الولد لاحقاً قطعاً»^(٣).

(١) البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنسية، عمر بن محمد السبيل، (ص ٧٠).

(٢) زاد المعاد، (٥/٤١٠).

(٣) السيل الجرار، (٢/٤٠٢).

الدليل الرابع: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الولد لصاحب الفراش)^(١).
الدليل الخامس: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر).

الدليل السادس: حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، قال: قام رجل فقال: يا رسول الله، إن فلاناً ابني عاهرت بأمة في الجاهليّة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا دعوة في الإسلام، ذهب أمر الجاهليّة، الولد للفراش، وللعاهر الحجر)^(٢).

ووجه الاستدلال من الأحاديث السابقة؛ أنّها بيّنت أنّ (الولد للفراش): أي أنّ ما تلده المرأة ذات الزوج أو السيد، إنّما يُنسب لصاحب الفراش، ولا يُنسب لمن ادعاه، سواء كان موافقاً له في الشبه أو مخالفاً، وذلك إذا أتت به لمدّة الإمكان منه، ومدّة إمكان كونه منه ستة أشهر من حين اجتماعهما.

وقوله صلى الله عليه وسلم: (وللعاهر الحجر): أي للزاني الخبيّة والحرمان، وقيل: المراد بالحجر هنا: الرجم بالحجارة، قال النووي: وهو ضعيف؛ لأنّه ليس كلّ زان يُرجم، بل الرجم مختص بالمحصن، ولأنّه لا يلزم من رجمه نفي الولد، والخبر إنّما سيق لنفي الولد. وقال السبكي: والأوّل أشبه بمساق الحديث؛ لتعمّ الخبيّة كلّ زان، ودليل الرجم مأخوذٌ من موضع آخر، فلا حاجة للتخصيص من غير دليل^(٣).

(١) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرّة كانت أو أمة، حديث رقم (٦٧٥٠)، (١٥٤/٨).

(٢) مسند الإمام أحمد، حديث رقم (٦٩٣٣)، (٤٠٢/٦)، وسنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب الولد للفراش، حديث رقم (٢٢٧٤)، (٥٨٦/٣). وقال الألباني، إسناده حسن صحيح، صحيح أبي داود، (٤٣٠/٢).

(٣) فتح الباري، ابن حجر، (٣٦/١٢).

قلت: ويشهد لهذا المعنى ويقويه قوله ﷺ: (لا دعوة في الإسلام، ذهب أمر الجاهلية، الولد للفراش، وللعاهر الأثلب)^(١). و«الأثلب» هو الحجر، وقيل: الأثلب: دُقاق الحجارة، وقيل: التراب، وهذا يوضح أنّ معناه الخيبة.

ثانياً: نفي صاحب الفراش:

لا يخفى على ذي بصيرة أنّ الشارح راعى حفظ النسب من طريقين: أحدهما: من جهة الثبوت، وقد تقدم الكلام فيه، والثاني: من جهة النفي حال قيام الدلائل على ذلك، وهذا الطريق ليس دون الأول منزلة من حيث تحقيق المصالح المترتبة عليه، وهو على ضربين: أحدهما: أن ينفيه عن الزوجة، وذلك بأن تدّعيه فيكذبها، فيقول: لم تلديه وليس بولدك. والثاني: أن ينفيه عن نفسه، وذلك بأن تدّعيه الزوجة فيصدقها، ويقول: ولدتيه ولكن ليس مني.

ومعلوم اتفاق العلماء من حيث الجملة على جواز إنكار الرجل لنسب الولد الذي ولد على فراشه، وذلك إذا وجد من زوجته ما يدعوه لنفي النسب عن نفسه، ويعدّ نفي النسب اتهاماً ضمنياً للزوجة بالزنا؛ إذ لا يتصوّر من الزوج نفي النسب عن نفسه إلا بالوقوف على ما يتهم به زوجته، وينسب الولد في هذه الحال لأمّه فقط^(٢)، وهل هو ابن زنا أو ابن ملاءنة؟ تفصيل:

فإن أقرت أمّه بالزنا، أو شهدت عليها البيّنة الشرعيّة؛ أقيم عليها الحدّ، وكان ولدها ولد زنا، ويكون حكمه في هذه الحال كالحكم إذا كانت أمّه غير فراش. وإن أنكرت ذلك وتلاعنا؛ يفرّق بينهما فرقة أبدية، والولد يكون ولد ملاءنة لا ولد زنا؛ فيقطع نسبه عن الملاعن، ولا يكون لأحد فيه حق دعوى النسب، قال السرخسي: «ألا ترى أنّ ولد الملاءنة؛ يُقطع نسبه عن

(١) مسند الإمام أحمد، حديث رقم (٦٦٨١)، (٦/٢٣٥).

(٢) بدائع الصنائع، الكاساني، (٣/٢٣٩)، والتاج والإكليل، المواق، (٤/١٣٢)، ونهاية المحتاج،

الرملي، (٧/١١٢)، وكشاف القناع، البهوتي، (٥/٣٩٧)، والمحلّي، ابن حزم، (٩/٣٣٧).

الملاعن، ولا يكون لأحد فيه حق دعوى النَّسَب؛ لأنَّ في إثبات النَّسَب منه بالفراش حكمًا بنفيه عن غيره؛ فبعد ذلك»^(١).

ودليل جواز نفي النَّسَب من القرآن الكريم، قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَمْسَةُ أَنْ لَعْنَتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَمْسَةَ أَنْ غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ (النور: ٦-٩).

ويدلُّ على جواز نفي النَّسَب من السنَّة النبويَّة، حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله: (لا عن بين رجل وامرأته؛ فانتفى من ولدها، ففرَّق بينهما، وألحق الولد بالمرأة)^(٢). ويُفهم ممَّا ذكر أنَّه لا يجوز للزوج نفي نسب المولود على فراشه إلا عن طريق اللعان؛ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أنَّه سمع النبيَّ صلى الله عليه وآله وهو يقول حين نزلت آية الملاعنة: (أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم؛ فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنَّته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه؛ احتجب الله منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين)^(٣).

(١) المبسوط، (٧/ ٣٧٢).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالملاعنة، حديث رقم (٥٠٠٩)، (٥/ ٢٠٣٦).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب التغليظ في الانتفاء، حديث رقم (٢٢٦٣)، (٣/ ٥٧٥)، وسنن النسائي، كتاب الطلاق، باب التغليظ في الانتفاء من الولد، حديث رقم (٥٦٥٤)، (٥/ ٢٨٦)، والمستدرک، الحاكم، حديث رقم (٢٨١٤)، (٢/ ٢٢٠). قال الحاكم: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. وقال الأرناؤوط: إسناده ضعيف؛ لجهالة عبد الله بن يونس، وضعفه الألباني وزاد، وبه أعلم المنذري.

وهل للحامل أن تُلَاعِنَ إذا نفى الزوج حملها؟ وهو مشهور المذهب المالكي، وبه قال الشافعي، وهو قولٌ عند الحنابلة، أو لا لعان بينهما ولا قذف حتى تضع، وبه قال أبو حنيفة، وهو القول الثاني عند الحنابلة، قال به الخراقي وجماعة؟^(١) خلاف.

ووجه القول الأول: قول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحَدَهُمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ ﴾ (النور: ٦)، فلم يفرّق بين حال الحمل وبعد الوضع، ومن جهة المعنى أن كلّ نسب جاز إسقاطه باللّعان بعد انفصال الولد؛ جاز إسقاطه قبله كالفراس. ووجه القول الثاني: أنه لا يتيقّن حملها فينفيه، ولا يتيقّن زناها بالتعانه إن نكلت، ولجواز ألا يكون ثمّ حمل^(٢).

وكلّ من أنكر ولده بالعزل؛ لحق الولد به، وكذلك كلّ من وطئ في موضع يمكن وصول الماء منه إلى الفرج، وأمّا إذا قذفها بزنا وقال: قد وطئتها قبل ذلك، ولم أستبرئها حتى رأيتها تزني، فقيل: إذا لاعن للرؤية؛ ينتفي الولد إلا أن تكون ظاهرة الحمل يوم ادّعى الرؤية، أو أتت به لأقلّ من ستّة أشهر؛ فيلحق به، وقيل: يُلاعن للرؤية ودفع الحدّ عنه، ولا ينتفي بذلك الولد^(٣).

(١) بدائع الصنائع، المرجع السابق، (٣/٢٤٧)، والمبسوط، السرخسي، (٧/٤٥)، والمدونة،

سحنون، (٢/٣٦٠)، ومغني المحتاج، الشربيني، (٥/٦٠)، والمغني، ابن قدامة، (٨/٧٥).

(٢) المنتقى، الباجي، (٤/٧٥).

(٣) حاشية الدسوقي، (٢/٤٦٣)، وبداية المجتهد، ابن رشد، (٣/١٣٤).

المبحث الثاني

حكم استلحاق ولد الزنا مع عدم الفراش

* المطلب الأول: القائلون بالمنع وأدلتهم:

أولاً: القائلون بمنع إلحاق ولد الزنا بالزاني:

وهو قول جمهور العلماء من المذاهب الفقهية الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية^(١)، ورجحه ابن قدامة وابن مفلح بعد ذكر الخلاف^(٢)، وهو اختيار الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ^(٣)، والشيخ عبد العزيز بن باز^(٤)، واختارته الهيئة القضائية العليا^(٥)، ونصت عليه اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية^(٦).

ثانياً: أدلة القائلين بالمنع ومناقشتها:

الدليل الأول: حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ)، ووجه الاستدلال به: يقتضي حصر ثبوت النسب بالفراش، وإلحاق ولد الزنا بالزاني إلحاقاً للولد بغير الفراش، وقد عدّ الفراش في ثبوت النسب من الرجل لا بحقيقة انخلاقه من مائه؛ لأن ذلك

(١) حاشية ابن عابدين، (٨/١٨٤)، وبدائع الصنائع، الكاساني، (٦/٢٤٢)، والمدونة، سحنون، (٢/٥٥٦)، ومواهب الجليل، الحطاب، (٢/٢١٦)، وحاشية البجيرمي على المنهج، (٣/٩٢)، والمغني، المرجع السابق، (٩/١٢٣)، والمحلى، ابن حزم، (٨/٣٣٥).

(٢) الفروع، ابن مفلح، (٥/٥٢٦).

(٣) مجموع فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ورسائله، (١١/١٤٦).

(٤) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ابن باز، (٢١/٢٠٦).

(٥) في قرارها رقم (١١٢)، بتاريخ ١١/٠٣/١٣٩٥ هـ.

(٦) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، (١٦/٥١٥-٥١٦).

لا طريق إلى معرفته يقينا، فأقام الشرع الفراش مقامه تيسيراً^(١)، قال الكاساني في (بدائع الصنائع):
إن دلالة الحديث من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن النبي ﷺ أخرج الكلام مخرج القسمة، فجعل الولد لصاحب الفراش، والحجر للزاني؛ فاقضى ألا يكون الولد لمن لا فراش له، كما لا يكون الحجر لمن لا زنا منه؛ إذ القسمة تنفي الشركة.

والثاني: أن النبي ﷺ جعل الولد لصاحب الفراش، ونفاه عن الزاني بقوله: (وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ)؛ لأن مثل هذا الكلام يُستعمل في النفي.

والثالث: أن النبي ﷺ جعل كل جنس الولد لصاحب الفراش، فلو ثبت نسب ولد لمن ليس بصاحب الفراش؛ لم يكن كل جنس الولد لصاحب الفراش، وهذا خلاف النص^(٢).
وأعترض عليه بما يلي:

١ - أن النبي ﷺ قال: (الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ)؛ فجعل الولد لصاحب الفراش دون العاهر مع وجود الفراش، فإذا لم تكن المرأة فرأشاً لم يتناولها الحديث^(٣).

٢ - أن الحديث إنما جاء في سياق النزاع والخصومة بين طرفين، ولم يأت لتقرير حكم تنسب ولد الزنا من الزاني في صورة مجردة عن النزاع: أي أن الصورة التي حكم فيها النبي ﷺ هي في قضية منازعة مع وجود فراش، وفي هذه الحال لا يُعتدّ بالزنا طريقاً يعارض الفراش، ونقل عن ابن القيم قوله: أن النبي ﷺ حكم بذلك عند تنازع الزاني وصاحب الفراش^(٤).

(١) المبسوط، السرخسي، (١٥٤/١٧)، وبداية المجتهد، ابن رشد، (٣٩١/٢)، والمهذب، الشيرازي، (١٢٧/٢)، والمغني، المرجع السابق، (١٢٣/٩).

(٢) بدائع الصنائع، (٢٤٢/٦).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (١١٢/٣٢).

(٤) زاد المعاد، (٤١٧/٥).

وأجيب عنه: بأن هذا الاستدلال بمفهوم الحديث، وهو يخالف منطوقه، ومنطوق الحديث صريح (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ)، هذا مع ضعف الاستدلال بالمفهوم، وبقية الحديث (وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ)، وهو الزاني ليس له إلا الحجر، ولا يُنسب إليه شيء من الزنا، سواء كانت الممزي بها ذات فراش أو لم تكن.

الدليل الثاني: حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: «قام رجل فقال: يا رسول الله، إن فلاناً ابني عاهرت بأمه في الجاهلية، فقال رسول الله ﷺ: (لا دعوة في الإسلام، ذهب أمر الجاهلية، الولد للفراش، وللعاهر الحجر). ووجه الاستدلال به: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَدَّ اسْتِلْحَاقَ وَلَدِ الزَّانَا مِنْ أُمُورِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَلَمْ يَسْتَفْسِرْ عَنْ حَالِ الْوَلَدِ، هَلْ هُوَ عَلَى فِرَاشِ أُمِّ لَا^(١).

وأعترض عليه: بأنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يحصر الولد على الفراش؛ بل هو حكمٌ في حالة الفراش^(٢). وأجيب عنه: بأنَّ الحديث يدلُّ أيضاً على حالة عدم الفراش، قال أبو بكر الجصاص: قوله ﷺ: (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ) اقتضى معنيين، أحدهما: إثبات النَّسَبِ لصاحب الفراش، والثاني: أنَّ من لا فراش له، فلا نسب له؛ لأنَّ قوله: (الْوَلَدُ) اسم للجنس، وكذلك قوله: (لِلْفِرَاشِ) اسم للجنس؛ لدخول الألف واللام عليه، فلم يبق ولد إلا وهو مراد بهذا الخبر، فكأنَّه قال: لا ولد إلا للفراش^(٣).

الدليل الثالث: حديث ابن عباس ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (لَا مُسَاعَاةَ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ سَاعَى فِي الْجَاهِلِيَّةِ؛ فَقَدْ لَحِقَ بِعَصَبِيهِ، وَمَنْ ادَّعَى وَكَلَّمَ مِنْ غَيْرِ رِشْدَةٍ؛ فَلَا يَرِثُ وَلَا يُورَثُ)^(٤)، ووجه الاستدلال به من عدة وجوه، وهي:

(١) الاستذكار، (٢/١٦٧).

(٢) زاد المعاد، ابن القيم، (٥/٤٢٥)، والشرح الممتع، ابن عثيمين، (١٢/١٢٧).

(٣) أحكام القرآن، (٥/١٥٩).

(٤) سنن أبي داود، كتاب اللعان، باب في ادعاء ولد الزنا، حديث رقم (٢٢٦٤)، (٣/٥٧٦).

١ - أن النبي ﷺ ألغى المساعاة في الإسلام، ولم يلحق النسب بها، وعفا عما كان منها في الجاهلية ممن ألحق بها^(١).

٢ - يحمل الحديث على من ولد في فراش زوج أو سيد، فيكون خارجاً عن محل النزاع، ويقويه ما ذكره الخطابي: أن أهل الجاهلية كانت لهم إماء يساعين، وهنّ البغايا اللواتي ذكرهنّ الله تعالى في قوله: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ (النور: ٣٣)؛ إذ كان سادتهنّ يلمون بهنّ ولا يجتنبوهنّ، فإذا جاءت إحداهنّ بولد، وكان سيدها يطؤها، وقد وطئها غيره بالزنا، فربما ادعاه الزاني وادعاه السيد، فحكم النبي ﷺ بالولد لسيدها؛ لأنّ الأمة فراش السيّد كالحرّة، ونفاه عن الزاني^(٢).

٣ - أن هذا الحديث خاص بالإماء دون الحرّات؛ لأنّ المساعاة معروفة فيهنّ دون الحرّات، قال الخطابي: وكان الأصمعي يجعلها في الإماء دون الحرّات؛ وذلك لأنّهنّ كنّ يسعين لمواليهنّ، فيكسبن لهم بضائب كانت عليهنّ^(٣).

وأعترض عليه: بأنّه ضعيف؛ وذلك لوجود راو مجهول في سنده عن سعيد بن جبير، فلا تقوم به حجّة^(٤). وأجيب عنه: بأنّ للحديث طريقاً آخر من طريق عمرو بن الحصين العقلي، عن معتمر بن سليمان، عن سلم بن أبي الذّيال، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما^(٥).

(١) النهاية في غريب الحديث، (١/٣٦٩).

(٢) معالم السنن، الخطابي، (٣/٢٧٣)، وعون المعبود، العظيم آبادي، (٦/٣٥٣).

(٣) معالم السنن، المرجع السابق، (٣/٢٧٣).

(٤) ضعيف أبي داود، (٢/٢٤٨).

(٥) المعجم الكبير، الطبراني، حديث رقم (١٢٤٣٨)، (١٢/٤٩)، والمستدرک علی الصحیحین، (٤/٣٨٠).

واعترض عليه: بأن هذا السند ضعيف جداً^(١)، فعمرو بن الحصين متروك، مُظلم الحديث؛ ولذا فقد تعقب الذهبي الحاكم بقوله: لعله موضوع^(٢).

وأجيب عنه: بأن للحديث شاهداً بإسناد حسن؛ فيكون حسناً لغيره، وهو الدليل التالي.

الدليل الرابع: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ ﷺ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى: (أَيُّمَا مُسْتَلْحَقٍ اسْتَلْحَقَ بَعْدَ أَبِيهِ الَّذِي يُدْعَى لَهُ ادِّعَاةٌ وَرَثَتُهُ؛ فَصَى إِنْ كَانَ مِنْ حُرَّةٍ تَزَوَّجَهَا، أَوْ مِنْ أَمَةٍ يَمْلِكُهَا؛ فَقَدْ لَحِقَ بِمَا اسْتَلْحَقَهُ، وَإِنْ كَانَ مِنْ حُرَّةٍ أَوْ أَمَةٍ عَاهَرَ بِهَا؛ لَمْ يَلْحَقْ بِمَا اسْتَلْحَقَهُ، وَإِنْ كَانَ أَبُوهُ الَّذِي يُدْعَى لَهُ هُوَ ادِّعَاةٌ، وَهُوَ ابْنُ زُنَيْيَةٍ لِأَهْلِ أُمَّهِ مَنْ كَانُوا حُرَّةً أَوْ أَمَةً)^(٣).

ووجه الاستدلال به: ما ذكره الخطابي أن هذه الأحكام قضى بها رسول الله ﷺ في أوائل الإسلام ومبادئ الشرع^(٤)، وهذا الدليل أقوى ما يستدل به أصحاب هذا القول، فهو صريح في أن الزاني إذا استلحق ابناً له من الزنا؛ لا يلحقه، حتى قال ابن القيم: «إن ثبت هذا الحديث؛ تعيّن القول بمُوجبه والمصير إليه»^(٥).

وأعترض عليه بالآتي:

١ - ما ذكره ابن القيم؛ إذ قال: قال بعضهم: هذه أحكام وقعت في أول زمن الشريعة، قال

(١) مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، (٣/٤٣٧).

(٢) تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومن معه للمسند، (٣/٥٧٦).

(٣) مسند الإمام أحمد، حديث رقم (٦٦٦٠)، (٦/٢٤٩)، وأبو داود، كتاب اللعان، باب في ادعاء ولد الزنا، حديث رقم (٢٢٦٥)، (٣/٥٧٧)، وسنن ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب ادعاء ولد الزنا، حديث رقم (٢٧٤٦)، (٤/٤٥). حسنه الشيخ الألباني، والبوصيري، مصباح الزجاجة، (٢/٩٣)، ومحققو المسند شعيب الأرنؤوط ومن معه، وصححه الشيخ أحمد شاكر.

(٤) معالم السنن، الخطابي، (٣/٢٧٣)، وزاد المعاد، ابن القيم، (٥/٤٢٦) وما بعدها.

(٥) زاد المعاد، المرجع السابق، (٥/٤٢٨).

الشيخ شمس الدين: وليس كما قال، فإن هذا القضاء إنما وقع بالمدينة المنورة بعد قيام الإسلام ومصيرها دار هجرة^(١).

٢ - أن الحديث ضعيف، ففي سنده مقال؛ لأنه من طريق محمد بن راشد المكحولي، وفيه ضعف^(٢). كما أن في سنده سليمان بن موسى الدمشقي، وقد غمز بعض العلماء في ضبطه وإتقانه^(٣)، وإلى ذلك فهو من رواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، وهو مختلف فيه^(٤).

وأجيب عنه:

١ - بأنّ الذي قاله ابن القيم واضح جيّد، وهو الذي تقتضيه قواعد الشريعة والأحاديث الصريحة الصحيحة^(٥).

٢ - أنّ الحديث ثابت، وأنّ محمّد بن راشد لا ينزل حديثه عن رتبة الحسن؛ خلافاً لما

(١) زاد المعاد، المرجع السابق، (٤٢٧/٥).

(٢) قال ابن حبان: كان محمد بن راشد من أهل الورع والنسك، ولم يكن الحديث من صنعته، فكثير المناكير في روايته؛ فاستحق ترك الاحتجاج به. وقال المنذري: «روى عن عمرو هذا الحديث محمد بن راشد، وفيه مقال». تهذيب الكمال، المزني، (٦٨/٢٢)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، (٣٤٣/٧)، وعون المعبود، (٢٥٥/٦).

(٣) قال عنه البخاري: عنده مناكير، وقال في موضع آخر: سليمان بن موسى منكر الحديث، لا أروي عنه شيئاً، وقال: روى سليمان بن موسى أحاديث عامتها مناكير، علل الترمذي الكبير، (٩٣/١).

(٤) فقد قال سفيان بن عيينة: كان في حديثه عند الناس شيء، وقال الإمام أحمد: «أصحاب الحديث إذا شأؤوا احتجوا بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، وإذا شأؤوا تركوه». وقال يحيى بن معين: ليس بذلك، وقيل لأبي داود: عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه حجّة عندك؟ فقال: لا، ولا نصف حجّة. سؤالات أبي داود للإمام أحمد، (ص ٢٣٠)، وتهذيب الكمال، (٦٩/٢٢).

(٥) تحقيق مسند الإمام أحمد، (١٧٣/١٠).

يوهمه كلام ابن القيم^(١)، وقد وثقه غير واحد^(٢)، وترجم له البخاري في التاريخ الكبير، ولم يذكر فيه جرحاً^(٣). وأمّا سليمان ابن موسى، فهو فقيه، صدوق، حسن الحديث^(٤). وأمّا رواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه؛ فقد وثّقها غير واحد من الأئمة المعتمدين^(٥).

الدليل الخامس: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى: (مَنْ عَاهَرَ أُمَّةً أَوْ حُرَّةً؛ فَوَلَدُهُ وَلَدُ زَنَا، لَا يَرِثُ وَلَا يُورَثُ)^(٦). ووجه الاستدلال به أنّه لما كان الميراث

(١) زاد المعاد، (٥/٤٢٧).

(٢) فقد سُئل عنه أحمد فقال: ثقة ثقة، وقال يحيى بن معين: ثقة، وقال أبو حاتم: كان صدوقاً حسن الحديث، وقال شعبة: ما كتبت عنه، أما إنّه صدوق، وقال النسائي: ثقة، وقال في موضع آخر: ليس به بأس، وقال الدارقطني: يُعتبر به. تهذيب الكمال، المزي، (٢٢/٦٨)، وتاريخ ابن معين، (٤/٤٦٥)، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (٧/٢٥٣).

(٣) التاريخ الكبير، البخاري، (١/٨١)، وميزان الاعتدال، الذهبي، (٣/٥٤٣)، وتهذيب التهذيب، (٩/١٤٠).

(٤) تهذيب الكمال، المرجع السابق، (١٢/٩٥-٩٦).

(٥) تهذيب الكمال، المرجع السابق، (٢٢/٦٩). وقال الشيخ الألباني: حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه فيه خلاف معروف، واحتجّ بحديثه جماعة من المتقدمين كأحمد، وابن المديني، وإسحاق، والبخاري وغيرهم. والحق الوسط، أنّه حسن الحديث، وهو في نفسه ثقة، وإنّما ينزل حديثه إلى رتبة الحسن إذا روى عن أبيه عن جدّه، كما هو مبسوط في ترجمته. معجم أسامي الرواة الذين ترجم لهم الشيخ الألباني، (٣/٣٠٢-٣٠٣)، وصحيح سنن أبي داود، (٢/٤٧).

(٦) سنن ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب ادعاء ولد الزنا، حديث رقم (٢٧٤٦)، (٤/٤٥)، ومسند الإمام أحمد، حديث رقم (٦٦٩٩)، (٦/٢٤٨)، كلاهما من طريق سليمان بن موسى الأشدق، والترمذي، أبواب الفرائض، باب ما جاء قي إبطال ميراث ولد الزنا، حديث رقم (٢١١٣)، (٣/٤٩٩)، من طريق ابن لهيعة. حسنه الشيخ الألباني.

من لوازم النَّسَب؛ فَإِنَّهُ متى انتفى الميراث انتفى النَّسَب.

وأعترض عليه بما يأتي:

١ - أن في سنده ابن لهيعة، قال عنه في (التقريب): صدوق، من السابعة، خلط بعد احتراق

كتبه^(١).

٢ - من حيث الدلالة: يحتمل أن المراد به أن تكون الزانية فراشاً لزوج أو سيّد؛ فيكون

خارجاً عن محلّ النزاع^(٢).

وأجيب عنه بما يلي:

١ - أن ابن لهيعة لم ينفرد بهذا الحديث، فقد رواه غيره؛ ولهذا أشار الترمذي إلى قبوله

وتحسينه فقال: «وقد روى غير ابن لهيعة هذا الحديث عن عمرو بن شعيب، والعمل على هذا

عند أهل العلم»^(٣).

٢ - أن النبي ﷺ أطلق الحكم، فتقيده بحالة الفراش تحكّم؛ ولهذا قال ابن القيم: «إن

ثبت هذا الحديث تعين القول بموجبه والمصير إليه؛ وإلا فالقول قول إسحاق ومن معه»^(٤).

الدليل السادس: القياس على ما لو كانت أمّه فراشاً، بجامع أنّه لا يلحق به إذا لم يستلحقه، فلا

يلحقه مطلقاً. قال ابن قدامة: إن ولد الزنا لا يلحق الزاني في قول الجمهور؛ لأنّه لا يلحق به إذا لم

يستلحقه، فلم يلحق به بحال، كما لو كانت أمّه فراشاً، أو كما لو لم يجلد الحد عند من اعتبره^(٥).

(١) تقريب التهذيب، (ص ٢٦١).

(٢) حكم استبراء الزانية واستلحاق ولد الزنا، لعبد العزيز الفوزان، مجلة العدل، العدد (٣٠)، ربيع

الآخر، ١٤٢٧هـ، (ص ١٧٣).

(٣) سنن الترمذي، (٣/٤٩٩).

(٤) زاد المعاد، (٥/٤٢٨).

(٥) المغني، (٩/١٢٣).

وأعترض عليه: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأنه إذا لم يستلحقه، فإنه لا يقرب بأنه ولده المخلوق من مائه فلا يلحق به، بخلاف ما لو استلحقه وأقر بأنه نتج من مائه^(١).

الدليل السابع: أن هذا هو الذي جرى عليه عمل المسلمين في العصور المتقدمة^(٢)، قال الإمام أبو يوسف: «وَقَدْ بَلَّغْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ رَجِمَ غَيْرَ وَاحِدٍ، وَعَنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ ﷺ وَالسَّلَفِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُمْ أَقَامُوا الْحُدُودَ عَلَى الزَّانَةِ، وَلَمْ يَبْلُغْنَا عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ أَنَّهُ قَضَىٰ مَعَ ذَلِكَ بِمَهْرٍ، وَلَا أُثْبِتَ مِنْهُ نَسَبَ الْوَالِدِ»^(٣).

الدليل الثامن: أن إثبات النسب بالزنا فيه تسهيل لأمر الزنا، وما شرع قطع النسب عن الزاني إلا لمعنى الزجر، فإنه متى علم أن مائه يضيع بالزنا؛ ردعه ذلك عن الوقوع فيه^(٤).

الدليل التاسع: أن المرأة المزني بها قد تجرأت على الفجور والزنا، ويحتمل أن يكون زنا بها أكثر من رجل، وليس بعض الزناة أولى به من بعض؛ ولهذا فإن الزنا يقطع النسب من الزاني مطلقاً^(٥).

وأعترض عليه بأنه يصح فيما إذا لم يستلحق ولد الزنا أحد، وأما إذا استلحقه أحدهم، فهو أولى به؛ رعيًا لمصلحة الولد.

(١) حكم استبراء الزانية واستلحاق ولد الزنا، الفوزان، ص (١٧٣).

(٢) المبسوط، السرخسي، (١٧/١٥٤)، ومواهب الجليل، الحطاب، (٥/٢٤٠)، والمهذب، الشيرازي، (٢/١٢٠)، والمغني، ابن قدامة، (٩/١٢٣).

(٣) الرد على سير الأوزاعي، (ص ٥١).

(٤) منح الجليل، لعليش، (٣/٢٦١)، وشرح زاد المقنع، النجدي، (٧/٩٩).

(٥) أحكام القرآن، الجصاص، (٥/٢٤).

* المطلب الثاني: القائلون بالجواز وأدلتهم:

أولاً: القائلون بجواز إلحاق ولد الزنا بالزاني إذا استلحقه، ولم يكن فراش ولا شبهة:

هذا القول مروى عن الحسن البصري^(١)، وهو منقول عن إسحاق بن راهويه^(٢)، وهو مذهب عروة بن الزبير، وسليمان بن يسار^(٣)، وهو قول ابن سيرين، وإبراهيم النخعي في رواية وعطاء^(٤). وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية^(٥)، ونسبه إليه البعلبي في (الاختيارات الفقهية)^(٦)، وقواه ابن القيم، وقال: «وهذا المذهب كما تراه قوّة ووضوحاً»^(٧)، وهو اختيار الشيخ محمد رشيد رضا^(٨)، والشيخ ابن عثيمين^(٩).

وقريب من هذا ما روي عن أبي حنيفة، أنه قال: «لا أرى بأساً إذا زنى الرجل بالمرأة فحملت منه؛ أن يتزوجها مع حملها، ويستر عليها، والولد ولد له»^(١٠). وروي أن الشافعي كان

(١) رواه عنه إسحاق بن راهويه بإسناده في رجل زنا بامرأة، فولدت فادعى ولدها، فقال: يجلد ويلزمه الولد. المغني، ابن قدامة، (٩/١٢٥)، وزاد المعاد، ابن القيم، (٥/٤٢٥).

(٢) فإنه ذهب إلى أن الولد إذا لم يكن مولوداً على فراش يدعيه صاحبه وادعاه الزاني؛ ألحق به. المغني، المرجع السابق، (٩/١٢٣).

(٣) المغني، المرجع السابق، (٩/١٢٣)، وزاد المعاد، المرجع السابق، (٥/٤٢٥).

(٤) المغني، المرجع السابق، (٩/١٢٣)، والحاوي الكبير، الماوردي، (٨/١٦٢).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (٣٢/١١٢). قال ابن مفلح: «واختار شيخنا أنه إن استلحق ولده من زنا ولا فراش لحقه». الفروع، (٦/٦٢٥).

(٦) الاختيارات الفقهية، (ص ٤٧٧).

(٧) زاد المعاد، المرجع السابق، (٥/٤٢٩).

(٨) تفسير المنار، (٤/٣٨٢).

(٩) الشرح الممتع، (١٢/١٢٧).

(١٠) المغني، المرجع السابق، (٩/١٢٣). ومعنى قولي: إن قول أبي حنيفة قريب من هذا: أي من =

يقول به في القديم^(١).

ثانياً: أدلة القائلين بالجواز ومناقشتها:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: ١٦٤)، ووجه الاستدلال به: أن الإنسان لا يتحمّل مسؤوليّة ذنب لم يقع فيه، قال القرطبي: «أي لا تؤخذ نفس بذنب غيرها؛ بل كلّ نفس مأخوذة بجرمها ومعاقبة بإثمها»^(٢)؛ وعليه فالأب الزاني هو الذي يتحمّل الإثم، أما الولد الذي جاء عن طريق الزنا، فلا يصح مطلقاً أن يؤخذ بجريرة أبيه؛ فيحرم من النَّسب، بل إنّ في لحوق نسب ولد الزنا بمن ادعاه حفظ له من الضياع؛ وحتى لا يصيبه الضرر والعار بسبب جريمة لم يرتكبها^(٣).

وأعترض عليه: بأنَّ النَّسب محفوظ شرعاً بموجب طرق وأدلة حدّدها الشارع الحكيم، ولم يجعل الزنا المحرّم أحد هذه الطرق^(٤). وأجيب عنه: بأنّه لا يصحّ الاعتراض بمحلّ الخلاف، فكون الزنا محلاًّ لإلحاق النَّسب بالزاني أو لا إذا لم تكن الأم فراشاً، هو محلّ الخلاف في هذه المسألة؛ فلا يستقيم الاعتراض.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٥)، ووجه الاستدلال به: أنّ منطوق الآية يدعو إلى أن يُنسب الولد إلى الأب الحقيقي، ومقتضى قوله

=قول شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم؛ لأنّه يفارقهم في عدم اشتراط وضع الحمل أو الاستبراء بحيضة إن هو أراد الزواج.

(١) المغني، المرجع السابق، (٩/١٢٣)، وزاد المعاد، المرجع السابق، (٥/٣٧٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، (٧/١٥٧).

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، (٣/٧١).

(٤) نسب ولد الزنا، لعدنان بن محمد الدقيلان، بحث منشور في مجلة العدل العدد (٢٢) جمادى الآخرة، ١٤٢٥هـ، (ص ١٣٥).

تعالى: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ﴾، أن نعرف الأب الحقيقي، وأن نبذل في ذلك جهداً في المعرفة؛ لكي يأتي نسب الولد لأبيه حقاً، سواء أكان شرعياً أم غير شرعي، وسواء أكان من زنا، أو من زواج فاسد، أو فيه شبهة^(١).

وأعترض عليه بما أعترض به على الدليل الأول، وأجيب عنه بالجواب نفسه.

الدليل الثالث: حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **(الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ)**، ووجه الاستدلال منه من جهتين: **الأولى:** أن نص الحديث يثبت النسب بسبب الفراش^(٢). **والثانية:** أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بالظاهر، فجعل الولد للفراش؛ إلا أنه لما رأى شبهة رتب عليه حكماً، وهذا تفريق بين العمل بالظاهر الثابت وهو الفراش وحقيقة الولادة، فلولا الفراش؛ لثبت نسب ولد الزنا من الزاني^(٣).

وأعترض عليه بما يأتي:

١ - أن هذا الاستدلال بالمفهوم وهو ضعيف، وإلى ذلك فهو يخالف منطوق الحديث **(الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ)**، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما المتقدم؛ يؤيد ظاهر الحديث.

٢ - بقیة الحديث **(وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ)** وهو الزاني، ليس له إلا الحجر، ولا يُنسب إليه ولده من الزنا، وهو يصدق على الكل، سواء كان المزني بها فراشاً أو لا.

الدليل الرابع: ما رواه مالك في (الموطأ) عن يحيى بن سعيد، عن سليمان بن يسار: «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يليط أولاد الجاهلية بمن ادعاهم في الإسلام»^(٤). ومعنى يليط: أي

(١) البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لسعد الدين هلال، أعمال وبحوث الدورة السادسة عشر لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م، المجلد (٣)، (ص ٢٧٦).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٣٢/١١٢).

(٣) مجموع الفتاوى، المرجع السابق، (٣٢/١٣٧).

(٤) الموطأ للإمام مالك، (٢/٧٤٠).

يلحق^(١). قال الباجي: «يريد أنه كان يلحقهم بهم وينسبهم إليهم، وإن كانوا لزيّة»^(٢).

وأعترض عليه من وجهين، وهما:

١ - أن إلحاق عمر رضي الله عنه أولاد الجاهليّة بمن ادعاهم في الإسلام خاص بما كان قبل الإسلام^(٣).

٢ - أن ذلك من عمر رضي الله عنه في عهارة البغايا بالجاهليّة دون عهارة الإسلام، والعهارة في الجاهليّة أخفّ حكماً من العهارة في الإسلام؛ فصارت الشبهة لاحقة به، ومع الشبهة يجوز لحوق الولد، وخالف حكمه عند انتفاء الشبهة عنه في الإسلام^(٤).

وأجيب عنه من وجهين، وهما:

١ - أن عمر رضي الله عنه إنما ألحق أولاد الجاهليّة بأبائهم من الزنا في الإسلام، بعد أن أحكم الله شريعته وحرّم الزنا، ولو كان إلحاق ولد الزنا بأبيه لا يصحّ؛ لما فعله عمر رضي الله عنه.

٢ - أن ما ذكر قد يفهم منه أن أهل الجاهليّة لا ياثمون بما فعلوا من الزنا؛ لأنّهم كانوا من أهل الفترة، ولم تقم عليهم الحجّة، فيعذرون لجهلهم بحرمة الزنا، بخلاف من فعل الزنا بعد الإسلام وقيام الحجّة عليه؛ ولكن هذا خارج عن محلّ النزاع الذي نحن بصدده، فإنّ الكلام عن إلحاق ولد الزنا بأبيه إذا استلحقه، وهذا حكم لا يختلف في جاهليّة ولا إسلام، ولا فرق فيه بين معذور وغيره^(٥).

(١) شرح الزرقاني على الموطأ، (٤/٣١). التمهيد، ابن عبد البر، (٨/١٨٣).

(٢) المنتقى، (٦/١١).

(٣) شرح الزرقاني على الموطأ، (٤/٣١)، والاستذكار، ابن عبد البر، (٧/١٦٤).

(٤) الحاوي الكبير، (٨/١٦٢-١٦٣).

(٥) حكم استبراء الزانية واستلحاق ولد الزنا، الفوزان، (ص١٦٨).

الدليل الخامس: حديث الملاعنة بين هلال بن أمية وامرأته، وفيه قول النبي ﷺ: إن جاءت به على صفة كذا وكذا؛ فهو للذي رُميت به، أو على صفة كذا وكذا؛ فهو لزوجها. وفي رواية (فهو لهلال بن أمية)، فجاءت به على الوصف المكروه، فقال الرسول ﷺ: (لولا الأيمان؛ لكان لي ولها شأن)^(١). ووجه الاستدلال به أن قوله ﷺ: (فهو للذي رُميت به)؛ يدل على أنها جاءت به على الصفة المكروهة، فهو ابن الزاني؛ لأنه خلق من مائه؛ ولكن الأيمان التي صدرت من المرأة بإنكار الزنا؛ منعت من إلحاقه بأبيه من الزنا، فنُسب إلى أمه حين انتفى منها زوجها باللعان؛ فدل على أن الرجل إذا استلحق ولده من الزنا، وليست أمه فراشاً لغيره؛ فإنه يلحق به؛ لأنه خلق من مائه^(٢). وأعترض عليه من وجهين، وهما:

١ - أنه استدلال بمفهوم المخالفة؛ وهو ضعيف، وهو يخالف منطوق الحديث: «الولد للفراش».

٢ - أن هذا الحديث خارج عن محل النزاع؛ لأن محل الخلاف فيما إذا استلحق الزاني ولد المزني بها ولم تكن فراشاً لزوج، وامرأة هلال بن أمية كانت فراشاً لهلال، وقد سبق نقل الإجماع على أن الزاني إذا استلحق ولد المزني بها، وكانت فراشاً لزوج؛ فإنه لا يلحق به، وعليه فلا يستقيم الاستدلال بهذه القصة.

الدليل السادس: القياس على الأم، فإن الأب أحد الزانيين، فإذا كان يلحق بأمه ويُنسب

(١) مسند الإمام أحمد، حديث رقم (٢١٣١)، (٣٣٥/٢)، وأبو داود، كتاب الطلاق، باب اللعان، حديث رقم (٢٢٥٦)، (٥٧٠/٣)، والترمذي، أبواب في التفسير، باب ومن سورة النور، حديث رقم (٣١٧٩)، (١٨٤/٥). وقال: حديث حسن غريب. وقال أحمد شاكر: إسناده صحيح، وصححه شعيب الأرنؤوط. وقال الألباني: إسناده ضعيف. ضعيف أبي داود، (٢٤٦/٢).

(٢) سبل السلام، الصنعاني، (٤٠١/٣).

إليها ويرثها وترثه، ويثبت النسب بينه وبين أقارب أمه مع كونها زنت به، وقد وجد الولد من ماء الزانيين، وقد اشتركا فيه، واتفقا على أنه ابنهما، فما المانع من لحوقه بالأب إذا لم يدعه غيره، وقد عهد في الشرع التسوية بين الممتاثلات، والتفرقة بين المختلفات؟ فهذا محض القياس^(١). وأعرض عليه: بأنه قياس مع النص، وهو حديث (الولد للفراش)، فلا عبرة به، والنسب أمر حكمي شرعي لا يثبت إلاً بدليل نصي، فلا يثبت بالدليل العقلي، وزد على ذلك أنه لا يكفي كون الولد تخلق من ماء الواطئ سبباً للنسب؛ بل السبب المعتبر شرعاً أن يولد على فراش شرعي للواطئ؛ بدليل عدم اعتبار مجرد التخلق من الماء في حالة الفراش، بخلاف الأم فإن الولد ينسب إليها بسبب الولادة مطلقاً بالإجماع، فهذا قياس مع الفارق^(٢).

وأجيب عنه: بأننا نسلّم بأن السبب المعتبر شرعاً أن يولد على فراش شرعي للواطئ؛ ولكن هذا إذا كان المزني بها فراشاً، والمسألة محلّ الخلاف هي: في حال كون المزني بها ليست فراشاً، فلا يوجد ما يمنع من اعتبار ماء الواطئ سبباً للنسب في هذه الحالة، فإن ولد الزنا قد تخلق من ماء أمه، وهو ينسب لأمه من الزنا؛ فلا يمتنع شرعاً وعقلاً من أن ينسب لأبيه من الزنا أيضاً.

الدليل السابع: أن الشارع متشوّف لإلحاق الأنساب، وفي إلحاق ولد الزنا بالزاني إذا ادعاه، ولم يعارضه شيء؛ مصالح عظيمة، من أهمها: حفظ نسب الولد من الضياع، والقيام على مصالحه ورعايته، وتدرأ عنه مفسدات كثيرة، من أهمها: حرمانه من حنان الأبوة، وجعله عرضة للصدمات النفسية الحادة؛ إذ شعوره بالاجتثاث عن أصله يوم يكتشف أنه مجرد دعوي؛ خليق بأن يززع تركيبه النفسي؛ مما يؤدي إلى تشويش فكره، واضطراب نظام حياته. وفي نسبة ولد الزنا

(١) زاد المعاد، (٥/٤٢٥).

(٢) الحاوي الكبير، الماوردي، (٩/٢١٨).

إلى أبيه الذي يدعيه تحقيق لتلك المصالح جميعاً، ودرء لتلك المفاسد جميعاً^(١).
وأعترض عليه: بأن تشوّف الشارع لإلحاق الأنساب، يُعارضه أنّ المصلحة لا تعدُّ إلا فيما
أقرّه الشرع، فلا عبرة بمصلحة تُعارض النص الوارد، وهو قول النبي ﷺ: (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ،
وَاللِّعَاهرِ الْحَجَرُ).

الدليل الثامن: أنّ هذا الولد ثبت كونه للزاني، فهو ابنه قدرًا وكونًا، ولم يُعارضه حكم شرعي،
ولا يوجد دليل شرعي صحيح صريح يمنع من إلحاق نسبه به، فلا نهمل الحكم القدري بدون
معارض، أمّا لو عارضه الحكم الشرعي، فمعلوم أنّ الحكم الشرعيّ مقدّم على الحكم القدريّ^(٢).

ثالثًا: ثمرة الخلاف والترجيح:

أ - ثمرة الخلاف: إنّ ما قرّناه في هذه الدراسة من «استلحاق ولد الزنا في الفقه
الإسلامي»؛ يعود إلى مقصد حفظ النَّسب، وبيان الطرق المفضية إلى إثباته الراجع إلى صدق
انتساب النسل إلى أصله، القصد منه: إقرار نظام العائلة، وتحرير ذلك أنّ النفوس جُبلت على
حبّ الأبناء، والرأفة بهم، والحنو عليهم، وتعهدهم بالعتاية المطردة؛ حتّى يبلغوا أشدهم.

وإنّ الناظر في أدلّة كلّ من الفريقين يقف على أنّ الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى ثلاث

نقاط رئيسة:

الأولى: الاختلاف في تأويل حديث النبي ﷺ: (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَاللِّعَاهرِ الْحَجَرُ)، فمن رأى
أنّ الحديث قد حصر النَّسب بالفراش الشرعي، أو ما يلحق به؛ لم يعد الزنا طريقًا يثبت به
النَّسب. ومن رأى أنّ الحديث قد أثبت النَّسب للفراش حال قيامه، ولم ينفه صراحة عن الزاني
حال عدمه؛ عدّ الزنا طريقًا يثبت به النَّسب.

(١) الشرح الممتع، (٥٠١ / ١٥)، وشرح رياض الصالحين، (٧٥ / ٣).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٧٨ / ٣).

الثانية: الاختلاف في اعتبار الدلالات الظاهرة على حقيقة البتة: فمن رأى أن دلالة الزنا على إثبات النسب دلالة ضعيفة، لا تقوى على معارضة الفراه في إثبات النسب؛ لم يعد الزنا طريقاً يثبت به النسب. ومن رأى أن الدلالات الظاهرة والأمارات لها اعتبار في الأحكام عند تعدد الإثبات؛ عدّ الزنا طريقاً يثبت به النسب.

الثالثة: الاختلاف في تكييف إثبات النسب للزاني: فمن رأى أن نفي النسب عن الزاني، إنما شرع على جهة العقوبة له؛ لعدم احترام مائه، إذ لما كان إثبات النسب من الزاني مكافأة له، ومكافأة العاصي ممتنع شرعاً؛ لم يصح إثبات نسب ولد الزنا من الزاني. ومن رأى أن النسب إثبات حقيقة واقعة، وقد قامت الدلائل الظاهرة على أنه خلق من مائه، ولم يتم ما يعارضه وادعاه الزاني؛ عدّ الزنا طريقاً يثبت به النسب.

ب - الترجيح: بعد عرض أقوال العلماء في هذه المسألة وأدلتهم، وما أورد عليها من الاعتراضات والمناقشات؛ يظهر ما يلي:

١ - أصحّ حديث في هذه المسألة (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ)^(١)؛ لكنّه أعترض عليه بكونه يدخله الاحتمال؛ لأنّه في خصوص مسألة وجود الفراش، وهذا الاعتراض لا يقوى - كما مرّ من قول الكاساني والجصاص - بأنّ تركيب الكلام يفيد الحصر؛ فلا يلحق الولد إلا بالفراش.

٢ - أكثر استدلالات القائلين بالجواز أحاديث محتملة، وأقيسة فيها نظر لمقابلتها للنص؛ وعليه فإنّ استدلالهم لا يقوى لمعارضة أدلّة الجمهور، التي هي أقوى من حيث الدلالة والنصيّة، كما صرح بذلك ابن القيم.

٣ - أصرح دليل في هذه المسألة حديثان، حديث: (وَهُوَ ابْنُ زَيْنَةَ لِأَهْلِ أُمِّهِ مَنْ كَانُوا حُرَّةً أَوْ

(١) قال ابن عبد البر: جاء حديث «الولد للفراش» عن بضع وعشرين نفساً، فهو بهذا يصل إلى حدّ التواتر. سبل السلام، الصنعاني، (٣/٢١٠)، ونيل الأوطار، الشوكاني، (٦/٣١٣).

أُمَّةً)، وتبيّن أنّه يُحتمل التحسين، وحديث: (مَنْ عَاهَرَ أُمَّةً أَوْ حُرَّةً؛ فَوَلَدُهُ وَكَدُّ زَنَا، لَا يَرِثُ وَلَا يُورَثُ). وإن كان قد طعن فيه من جهة إسناده؛ لكنه يرتقي بمجموع طرقه، ويزيده قوّة عمل العلماء به، كما قال الترمذي، فيقدّم العمل بهما على الأثر المروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه^(١). وهذا الذي ذكرنا - إن فرضنا عدم إمكان الجمع - وإلا فيمكن الجمع بأن يُقال: الأحاديث المانعة من إلحاق النسب للزاني ولو استلحقه بالنسبة لأهل الإسلام، وأمّا عمل عمر رضي الله عنه فخاص بأهل الجاهليّة، وإن كان يمكن إلحاق هذا الحكم بالكفار الذين أسلموا ومعهم أبناء الزنا^(٢). وأمّا من نزل عمل عمر رضي الله عنه على كلّ من استلحق ولده من الزنا؛ فقد أهدر الوصف الوارد في الأثر أنّهم من أهل الجاهليّة، فهذا الوصف مُعتبر في الحكم، فلا يلحق بهم غيرهم من المسلمين؛ وهذا كحكم إقرار الكفار الذين يسلمون على أنكحتهم الفاسدة خلافاً للمسلمين.

٤ - أن أدلّة الجمهور التي استندوا إليها موافقة للأصول القاضية بإلحاق النسب للفراش، وعدم اعتبار آثار الزنا؛ فلا تُخالف هذه الأصول بأدلّة محتملة.

٥ - أن المصلحة التي راعاها المجيزون للإلحاق، وقولهم: إنّ الشارع يتشوّف إلى إلحاق الأنساب؛ هي في واقع الأمر مصلحة وهميّة، فقد يُنسب الولد لغير أبيه؛ إذ ظنّ الزانية قد ينوبها غير واحد، ثمّ إنّ هذه المصلحة معارضة بمصلحة الزجر عن الزنا، وذلك بعدم اعتبار آثاره^(٣). وعليه؛ فإنّ القول بعدم جواز إلحاق ولد الزنا بمدعيه هو الراجح المُعوّل عليه في الفقه الإسلامي؛ لما يلي:

(١) جاء في «الاعتبار»، «الوجه الثاني والثلاثون، في ترجيح الأخبار، أن يكون مع أحد الحديشين عمل الأُمَّة دون الآخر؛ لأنّه يجوز أن تكون عملت بموجه لصحّته، ولم تعمل بموجب الآخر لضعفه؛ فيجب تقديم الأوّل لهذا التجويز». الحازمي، (١/١٨).

(٢) المنتقى، (٧/٣٤٨).

(٣) المبسوط، (١٧/١٣٧).

- ١ - لموافقته قول الجمهور وروح الشريعة، ولأيلولة القول بجوازه إلى إسقاط الحكم الشرعي الثابت بالحديث النبوي: (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ).
 - ٢ - لأن القول بجوازه؛ يؤدي إلى رفع نظام القرابة، وهو أول معوّل في القضاء على الاجتماع البشري.
 - ٣ - أن القول بجوازه ذريعة إلى فتح باب الفجور من أوسع أبوابه بمساندة المرأة الزانية في إلحاق ولدها بمن حصلت موافقته إياها؛ مما يؤدي إلى إزالة إحدى المعوّقات الطبيعية في طريق فاحشة الزنا، بتسريع يزيد الزانية اطمئناناً، إضافة إلى التشهير بالوالدين أحدهما أو كلاهما؛ ومن ثمّ إثبات الرذيلة قضائياً، وإذاعتها اجتماعياً.
- وإضافة إلى هذا الذي ذكرناه ورجحناه؛ فإنّي أرى أنّ هذه المسألة من مسائل الاجتهاد، ويبقى النظر في كلّ واقعة بملابساتها، فإذا كان الولد يضيع ديناً أو دينياً، فالأخذ بالقول بالاستلحاق فيه تحقيق مصلحة حفظه، وهي مصلحة شرعية.
- ولكنني أرجح أن يكون الحكم للزاني بنسبة ما وُلد له من الزنا بحكم قضائي، وهذا يحتاج إلى أدلة ثابتة يستند إليها في الحكم، فإذا ما توفرت الدلائل والأمارات التي تثبت ذلك، ولم تُعارض بدلائل أقوى منها؛ يُحكم عندئذ له بنسب الولد، وهذا الذي اخترته يقوّيه ما اشترطه ابن مفلح أن يكون هذا الإلحاق بحكم حاكم، قال في (الفروع): "ويلحقه بحكم حاكم"^(١). ويؤيده ما ذهب إليه سماحة المفتي العام للمملكة العربية السعودية، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ؛ حيث وصف هذه المسألة بالقضائية والخلافية الشائكة، وأن إصدار قرار عام فيها؛ قد يكون فيه فتح باب شرّ، واقترح صرف النظر عنها في المجمع، وأن تجعل مسألة قضائية تُعالج عند وقوعها^(٢).

(١) الفروع، ابن مفلح، (٥/٥٢٦).

(٢) كان ذلك أثناء انعقاد جلسات المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة=

الخاتمة

انتهيت خلال هذا البحث إلى عدّة نتائج، أهمّها:

- ١ - لمّا كانت الأسرة دعامة المجتمع وقوامه؛ فلا غرو أن تكون العناية بضبط نظامها من أعظم ما يرمي إليه الإسلام.
- ٢ - اقتضت فطرة الله تعالى الناس العناية بأنسابهم والدفاع عنها، وجعلت الشريعة الإسلاميّة من مهماتها حفظ النّسب؛ فكانت بذلك أصرة النّسب أصرة فطريّة تعلّقت بها إرادة الله تعالى لبقاء النوع الإنساني، ولحمة شرعيّة ترتقي إلى مرتبة الضروري من كليّاتها التشريعيّة؛ وذلك ليستقيم أمر الأفراد والجماعات، وإنّما كانت عناية الشريعة بهذه الرابطة؛ كونها النواة الأولى للمجتمع، فمتى صلح الفرد واستقامت الأسرة؛ كان المجتمع قويّاً متماسكاً لتماسك جميع أفراده الذين ينتظمونه.
- ٣ - أنّ حقّ الأبناء في الانتساب لأبائهم من الحقوق الشرعيّة التي لا تثبت ولا تنتفي إلّا بالطرق الشرعيّة التي تكفّلت ببيانها الشريعة الإسلاميّة؛ ومن ثمّ لا يمكن لأصحابها أن يتنازلوا عنها، بل إنّها ترقى صعداً إلى الضروريات، بحيث يكون أداؤها جزءاً لا يتجزأ من تديّن الأفراد والجماعات.
- ٤ - أنّ قضية النّسب من الأهميّة بمكان، فإضافة لما تحتويه من اعتبارات أدبيّة، ونفسيّة، وعاطفيّة؛ فإنّ لها آثاراً شرعيّة وقانونيّة، وأوّل هذه الآثار تحديد من تجب عليه الحضانة والنفقة،

=المكرمة، يوم الثلاثاء ٢٢ / ٠١ / ١٤٣٢هـ، في دورته العشرين، وبحضور كلّ من: معالي الشيخ الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمين العام للرابطة، وفضيلة الدكتور/ صالح بن زابن المرزوقي البقمي، الأمين العام للمجمع الفقهي، وأصحاب السماحة والفضيلة والمعالي أعضاء مجلس المجمع.

يُضاف إلى ذلك أيلولة التركات بطريق الميراث.

٥ - أن النسبَ المعتبرَ شرعاً هو الذي وافقت أحواله وأحكامه الحق الذي أراده الله تعالى من خلق البشر، وإلى هذا الأصل ترجع جميع الأحكام الدائرة حول حمايته من الانخرام أو الشك في حقيقته، وحماية للنسب من الضياع جاءت القاعدة مقررة: «أنَّ الشارعَ مُتَشَوِّفٌ لِإِلْحَاقِ النَّسَبِ».

٦ - لم يختلف قول العلماء في أن سبب ثبوت النسب من جهة الأم هو الولادة الحقيقية - كانت شرعية أو غير شرعية - وأما من جهة الأب فقد اتفقوا من حيث الجملة على أن سببي ثبوت النسب (النكاح، والاستيلاد)، ثم اختلفوا بعد ذلك في بعض التفصيلات، ليست كلها محل اتفاق.

٧ - أجمع أهل العلم على أن الحمل إذا وُلدَ على فراش الزوج، وتوفرت في أمه شروطه، ولم ينكره صاحب الفراش؛ فهو ولده لا يتنفي عنه أبداً بدعوى غيره أن هذا الولد ابنه من الزنا، ولا بوجه من الوجوه إلا باللعان؛ لأن الأصل السلامة، وأن الولد ولد شرعي، والفراش أمر ظاهر بين، وأما الزنا فالأصل فيه الخفاء، فلا معول عليه.

٨ - اتفق العلماء من حيث الجملة على جواز إنكار الرجل لنسب الولد الذي وُلدَ على فراشه، وذلك إذا وجد من زوجته ما يدعوه لنفي النسب عن نفسه، ويعد نفي النسب اتهاماً ضمنياً للزوجة بالزنا؛ إذ لا يتصور من الزوج نفي النسب عن نفسه إلا بالوقوف على ما يتهم به زوجته، ويُنسب الولد في هذه الحال لأمه فقط.

٩ - اتفق الفقهاء في حكم ما إذا زنى رجل بامرأة ولم تكن فراشاً له، ثم أتت منه بولد ولم يستلحقه؛ أن هذا الولد لا يُنسب إلى أبيه، ولا يلحق به قولاً واحداً، ولم يقل أحد منهم بإلحاق ولد الزنا بالزاني من غير أن يدعيه؛ بل ينسب لأمه باتفاق العلماء.

١٠ - أن الناظر في أدلة القائلين بالاستلحاق، والمانعين منه يقف على أن الخلاف في هذه

المسألة يرجع إلى ثلاث نقاط أساسية، وهي:

الأولى: الاختلاف في تأويل حديث النبي ﷺ: (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ).

الثانية: الاختلاف في اعتبار الدلالات الظاهرة على حقيقة البنوة.

الثالثة: الاختلاف في تكييف إثبات النسب للزاني.

التوصيات:

١ - ضرورة الالتفات إلى معالجة الأسباب التي تُثير المشكلات في ثبوت نسب الأولاد إلى الأبوين، والمساعدة على الاستقرار الأسري؛ حتى لا نكون بصدد هذه المشكلات، التي قد تؤدي إلى التشكيك في نسب الأولاد إلى الأبوين.

٢ - محاربة كل الظواهر السلبية في المجتمع من العلاقات غير الشرعية، سواء كانت في الواقع الحقيقي، أو حتى الافتراضي عن طريق مواقع التواصل الاجتماعي التي يسرّت الحرام، وقربت الرذيلة بشكل غير مسبوق في التاريخ الاجتماعي الإنساني؛ مما يؤدي إلى زيادة ولادة الأبناء غير الشرعيين، الذين قد يشكّلون ضرراً على استقرار المجتمع الإسلامي.

٣ - وضع القواعد القانونية والقضائية التي تسهم في حلّ المشكلات لا تعقيدها، فتراعي في وضعها الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، واجتهادات الفقهاء بما يتلاءم مع المتغيرات الاجتماعية.

٤ - إجراء مزيد من الدراسات حول هذا الموضوع؛ حتى ينال حظّه من الدراسة المتخصصة بمشاركة جميع الأطراف من علماء الشرع، والاجتماع، والنفوس.

وختاماً هذا ما تيسر لي جمعه وتدوينه من كلام العلماء، والله أسأل أن أكون قد وفّقت في كتابة هذا البحث، كما أسأله ﷺ أن يهدينا لما اختلف فيه من الحق بإذنه، وصلى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

فهرس المصادر والمراجع

- (١) أحكام الأحوال الشخصية، خلاف، عبد الوهاب، ط٢، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- (٢) أحكام القرآن، الجصاص، أحمد بن علي، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
- (٣) الاختيارات الفقهية، البعلي، علي بن محمد، تحقيق: محمد حامد الفقي، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).
- (٤) الاستذكار، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- (٥) الإشراف على مذاهب العلماء، ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، ط١، رأس الخيمة، مكتبة مكة الثقافية، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- (٦) الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، الحازمي، محمد بن موسى، ط٢، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩هـ.
- (٧) إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض، بن موسى، تحقيق: يحيى إسماعيل، (د.ط)، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- (٨) الأم، الشافعي، محمد بن إدريس، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- (٩) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، علاء الدين علي بن سليمان، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، ط١، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- (١٠) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، ط٢، (د.م)، دار الكتاب الإسلامي، (د.ت).
- (١١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

- (١٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، محمد بن أحمد، (د.ط)، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- (١٣) البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، هاللي، سعد الدين، أعمال وبحوث الدورة السادسة عشر لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- (١٤) البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجنائية، السليل، عمر بن محمد، ط١، الرياض، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- (١٥) بلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي، أحمد بن محمد، (د.ط)، بيروت، دار المعارف، (د.ت).
- (١٦) البهجة في شرح التحفة، التسولي، علي بن عبد السلام، ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- (١٧) تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد بن محمد، تحقيق: مجموعة من المحققين، (د.ط.م)، دار الهداية، (د.ت).
- (١٨) التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق، محمد بن يوسف، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٤م.
- (١٩) تاريخ ابن معين، يحيى، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، (د.ط)، دار المأمون للتراث، دمشق، (د.ت).
- (٢٠) التاريخ الكبير، البخاري، محمد بن إسماعيل، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (د.ط)، حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانية، (د.ت).
- (٢١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي، عثمان بن علي، ط١، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ.
- (٢٢) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
- (٢٣) التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.

د. بندر بن عبد العزيز اليحيى

- (٢٤) التعريفات الفقهية، البركتي، محمد، ط١، (د.م)، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- (٢٥) تفسير المنار، رضا، محمد رشيد، (د.ط.م)، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- (٢٦) تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: محمد عوامة، ط١، سوريا، دار الرشيد، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- (٢٧) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، (د.ط)، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ١٣٨٧هـ.
- (٢٨) تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ط١، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظاميّة، ١٣٢٦هـ.
- (٢٩) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- (٣٠) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد، (د.ط)، القاهرة، دار الشعب، (د.ت).
- (٣١) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، نكرى، عبد النبي، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- (٣٢) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، ط١، حيدر آباد، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ/ ١٩٥٢م.
- (٣٣) حاشية البجيرمي على المنهج، سليمان بن محمد، (د.ط)، (د.م): مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- (٣٤) حاشية السندي على سنن النسائي، محمد بن عبد الهادي، ط٢، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- (٣٥) حاشية الشلبي بهامش تبين الحقائق، شهاب الدين أحمد بن محمد، ط١، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميريّة، ١٣١٣هـ.
- (٣٦) حاشية ابن عابدين، محمد أمين، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- (٣٧) الحاوي الكبير الماوردي، علي بن محمد، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

استلحاق ولد الزنا في الفقه الإسلامي

- (٣٨) حجّة الله البالغة، الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، تحقيق: السيد سابق، ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- (٣٩) حكم استبراء الزانية واستلحاق ولد الزنا، الفوزان، عبد العزيز، مجلّة العدل، العدد ٣٠، ربيع الآخر، ١٤٢٧هـ.
- (٤٠) الذخيرة، القرافي، أحمد بن إدريس، تحقيق: محمد حجي وآخرين، (د.ط)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- (٤١) الردّ على سير الأوزاعي، أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، عني بتصحيحه والتعليق عليه: أبو الوفا الأفغاني، ط ١، حيدر آباد بالهند، لجنة إحياء المعارف النعمانية، (د.ت).
- (٤٢) روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: زهير الشاويش، ط ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- (٤٣) زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، ط ٢٧، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
- (٤٤) سؤالات أبي داود للإمام أحمد، أحمد بن محمد، تحقيق: زياد محمد منصور، ط ١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤هـ.
- (٤٥) سبل السلام، الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (د.ط)، (د.م): دار الحديث، (د.ت).
- (٤٦) السلسلة الصحيحة، الألباني، محمد ناصر الدين، ط ١، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ / ١٤٢٢هـ.
- (٤٧) سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط ١، (د.م)، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- (٤٨) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط ١، (د.م)، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- (٤٩) سنن الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، ط ٢، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

- (٥٠) السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- (٥١) السنن الكبرى، النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، إشراف: شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- (٥٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، (د.ط)، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- (٥٣) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الشوكاني، محمد بن علي، ط١، بيروت، دار ابن حزم، (د.ت).
- (٥٤) الشافي في شرح مسند الشافعي، ابن الأثير، مجد الدين، تحقيق: أحمد بن سليمان، ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- (٥٥) شرح روض الطالب، السنيكي، زكريا بن محمد، (د.ط)، (د.م): دار الكتاب الإسلامي، (د.ت).
- (٥٦) شرح رياض الصالحين، ابن عثيمين، محمد بن صالح، (د.ط)، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٤٢٦هـ.
- (٥٧) شرح الزرقاني على الموطأ، محمد بن عبد الباقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- (٥٨) شرح صحيح البخاري، ابن بطلال، علي بن خلف، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط٢، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- (٥٩) شرح علل الترمذي، ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، ط١، الأردن، مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- (٦٠) شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، محمد بن علي، مطبعة السنة المحمديّة، (د.ط)، (د.ت).
- (٦١) شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله، (د.ط)، بيروت، دار الفكر للطباعة، (د.ت).

- (٦٢) الشرح الممتع على زاد المستقنع، ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط ١، (د.م)، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ - ١٤٢٨هـ.
- (٦٣) شرح منتهى الإرادات، البهوتي، منصور بن يونس، ط ١، (د.م)، عالم الكتب، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- (٦٤) شرح النووي على مسلم، النووي، يحيى بن شرف، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- (٦٥) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، ط ١، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.
- (٦٦) الصحاح تاج اللغة، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- (٦٧) صحيح أبي داود، الألباني، محمد ناصر الدين، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- (٦٨) الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل، ط ١، (د.م)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- (٦٩) الصحيح، مسلم بن الحجاج، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- (٧٠) صحيح وضعيف سنن النسائي، الألباني، محمد ناصر الدين، برنامج منظومة التحقيقات الحديثة، المكتبة الشاملة.
- (٧١) طرح الثريب في شرح التقريب، العراقي، زين الدين، (د.ط)، (د.م): الطبعة المصرية القديمة، (د.ت).
- (٧٢) الطرق الحكمية، ابن قسيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (د.ط)، (د.م)، مكتبة دار البيان، (د.ت).
- (٧٣) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، النسفي، عمر بن محمد المطبعة العامرة، (د.ط)، بغداد، مكتبة المثنى، ١٣١١هـ.

- (٧٤) ضعيف أبي داود، الألباني، محمد ناصر الدين، ط ١، الكويت، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- (٧٥) علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسى، تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ.
- (٧٦) عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، محمد أشرف، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ.
- (٧٧) غريب الحديث، ابن الجوزي، جمال الدين، تحقيق: عبد المعطي أمين القلجعي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- (٧٨) غريب الحديث، القاسم بن سلام، أبو عبيد، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، ط ١، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- (٧٩) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه وتصحيحه وأشرف على طبعه/ محب الدين الخطيب، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- (٨٠) فتح القدير، ابن الهمام، كمال الدين، (د.ط)، (د.م): دار الفكر، (د.ت).
- (٨١) الفروع، ابن مفلح، محمد تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، (د.م)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- (٨٢) الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي، وهبة، ط ٤، دمشق، دار الفكر، (د.ت).
- (٨٣) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، محمد بن علي، تحقيق: علي دحروج، تقديم: رفيق العجم، ط ١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.
- (٨٤) كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، منصور بن يونس، (د.ط)، (د.م): دار الكتب العلميّة، (د.ت).
- (٨٥) اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني، عبد الغني بن طالب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، بيروت، المكتبة العلميّة، (د.ت).

- (٨٦) لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤ هـ.
- (٨٧) لقاء الباب المفتوح، ابن عثيمين، محمد بن صالح، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
- (٨٨) المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م.
- (٨٩) المحلى، ابن حزم، علي بن أحمد، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- (٩٠) المجموع شرح المذهب، النووي، يحيى بن شرف، (د.ط)، دمشق، دار الفكر، (د.ت).
- (٩١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (د.ط)، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥ م.
- (٩٢) مجموع فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ورسائله، ابن إبراهيم، محمد، جمع وترتيب وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط ١، بمكة المكرمة، مطبعة الحكومة، ١٣٩٩ هـ.
- (٩٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، أشرف على جمعه وطبعه: محمد الشويعر (د.ط)، (د.ت).
- (٩٤) المدونة الكبرى، سحنون، سعيد، ط ١، (د.م)، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤ م.
- (٩٥) المستدرک علی الصحیحین الحاکم، محمد بن عبد الله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠ م.
- (٩٦) المسند للإمام أحمد، أحمد بن محمد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط ١، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥ م.
- (٩٧) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، البوصيري، أبو العباس أحمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، ط ٢، بيروت، دار العربية، ١٤٠٣ هـ.
- (٩٨) معالم السنن، الخطابي، حمد بن محمد، (د.ط)، حلب، المطبعة العلمية، ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٢ م.
- (٩٩) المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، (د.ت).

- (١٠٠) معجم لغة الفقهاء، قلعي، محمد رواس، ط ٢، (د.م)، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- (١٠١) المغني، ابن قدامة، عبد الله، (د.ط)، (د.م): مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.
- (١٠٢) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني، محمد بن أحمد، ط ١، (د.م)، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ.
- (١٠٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، ط ١، (د.م)، دار الكتاب العربي، (د.ت).
- (١٠٤) المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، القرطبي، أبو العباس، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، وأحمد محمد السيد، ويوسف علي بدوي، ومحمد إبراهيم بزال، ط ١، (د.م): (د.ن)، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- (١٠٥) مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، (د.م): دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- (١٠٦) المقدمات الممهّدات، ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (١٠٧) المنتقى شرح الموطأ، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، ط ١، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.
- (١٠٨) منح الجليل شرح مختصر خليل، عليش، محمد بن أحمد، (د.ط)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- (١٠٩) المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، إبراهيم بن علي، (د.ط)، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د.ت).
- (١١٠) مواهب الجليل شرح مختصر خليل، الحطاب، محمد بن محمد، ط ٣، (د.م)، دار الفكر، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- (١١١) الموسوعة الفقهية الكويتية، مجموعة من العلماء والباحثين، ط ٢، الكويت، دار السلاسل، ١٤٠٤هـ / ١٤٢٧هـ.

استلحاقُ ولد الزنا في الفقه الإسلاميّ

- (١١٢) الموطأ، مالك، ابن أنس، صححه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
- (١١٣) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.
- (١١٤) نسب ولد الزنا، الدقيلان، عدنان بن محمد، بحث منشور في مجلة العدل، العدد ٢٢ جمادى الآخرة، ١٤٢٥هـ.
- (١١٥) النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، بطلال، محمد بن أحمد، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ سالم، (د.ط)، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، ١٩٨٨-١٩٩١م.
- (١١٦) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، (د.ط)، بيروت، المكتبة العلميّة، ١٣٩٩هـ.
- (١١٧) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، محمد بن أبي العباس، (د.ط)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- (١١٨) نيل الأوطار، الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط١، مصر، دار الحديث، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.



List of Sources and References

- (1) Ahkam Al-Ahwal Ash-Shakhsiyyah, (The Rulings Within Family Law), Khilaf, Abdul Wahhab, 2nd ed., Cairo, Dar Al-Kutub Al-Masriah Printers, 1357H/1938.
- (2) Ahkam Al-Quran, (The Rulings of The Quran), Al-Jassas, Ahmad Ibn Ali, Edited by: Abdus Salam Muhammad Ali Shaheen, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415H/1994.
- (3) Al-Ikhtiyaarat Al-Fiqhiyyah, (Jurispudence Choices), Al-Baali, Ali Bin Muhammad, Edited by: Muhammad Hamid Al-Faqqi, (n,d), Beirut, Dar Al-Marifah, (n,d).
- (4) Al-Istithkar, (Remembrance), Ibn Abdul Barr, Yusuf Bin Abdullah, Edited by: Salim Muhammad Ataa, and Muhammad Ali Muawwidh, 1sted, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1421H/2000.
- (5) Al-Ishraf ala Mathahib Al-Ulama, (Supervising the Scholarly Schools), Ibn Al-Munthir, Muhammad Ibn Ibrahim, Edited by: Sagheer Ahmad Al-Ansari, 1st ed., Raas Al-Khaymah, Makkah Cultural Bookstore, 1425H/2004.
- (6) Al-Itibar Fi-Nasikh Wal-MansookhMinal-Aathar, Al-haazimi, Muhammad Ibn Musa, 2nd ed., Hyderabad, The Circle of Ottoman Knowledge, 1359H.
- (7) Ikmal Al-MuallimBifawaid Muslim, Iyadh, Bin Musa, Edited by: Yahya Ismail, (n,d), Egypt, Dar Al-Wafaa Printers and Publishers, 1419H, 1998.
- (8) Al-Umm, (The Mother), Ash-Shafie, Muhammad Ibn Idris, (n,d), Beirut, Dar Al-Maarifah, 1410H/1990.
- (9) Al-Insaf fi MaarifatAr-Raajih Min Al-Khilaf, (The Just in Knowing the Preferred Opinion), Al-Mardawi, Alaa Ed-Din Ali Bin Sulaiman, Edited by: Abdullah Bin Abdul Muhsin Al-Turki, 1st ed., Cairo, Dar Hajr for Printing, Publishing, and Distributing, 1415H, 1995.
- (10) Al-Bahr Al-RaaqSharhKanz Ad-Daqaiq, Ibn Nujaim, Zayn Ed-Din Bin Ibrahim, 2nd ed., (n,d), Dar Al-Kitab Al-Islami, (n,d).
- (11) Badai As-Sana'ia fi Tartib Ash-Shara'ie, Al-Kasani, Alaa Ed-Din, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1406H/1986.
- (12) Bidayat Al-Mujtahid waNihayat Al-Muqtasid, Ibn Rushd, Muhammad Bin Ahmad, (n,d), Cairo, Dar Al-Hadith, 1425H/2004.
- (13) Al-Basmah Al-WirathiyyahwaMajalat Al-IstifadahMinha, (The DNA and Its Uses), Hilali, Saadeddin, The 16th Session of the Islamic Fiqh Academy which was held in Makkah, 1422H/2002.
- (14) Al-Basmah Al-WiraathiyyahwaMadaMashrooiyyatiha fi An-Nasabwa Al-Jinaayah, (The Legitimacy of DNA in Crimes and Establishing Lineage), As-Subayyil, Umar Bin Muhammd, 1st ed., Riyadh, Dar Al-Fadeelah for Publishing and Distributing, 1433H/2002.
- (15) Bulghat As-Salik Li Aqrab Al-Masalik, As-Sawi, Ahmad Bin Muhammad, (n,d), Beirut, Dar Al-Maarif, (n,d).



- (16) Al-Bahjah fi Sharh At-Tuhfah, At-Tasawuli, Ali Bin Abdus Salam, Edited and corrected by: Muhammad Abdul QadirShaheen, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1418H/1998.
- (17) Taj Al-Aroos Min Jawahir Al-Qamoos, Az-Zubaidi, Muhammad Bin Muhammad, Edited by a group of editors, (n,d), Dar Al-Hidayah, (n,d).
- (18) At-Taj wa Al-IklilLimukhtasar Khalil, Al-Mawwaq, Muhammad Ibn Yusuf, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1416H/1994.
- (19) Taarikh Ibn Mueen, Yahya, (History By Yahra Ibn Mueen), Edited by: Ahmad Muhammad Nur Saif, (n,d), Dar Al-ma'moon Lit-Turath, Damascus, (n,d).
- (20) At-Tarikh Al-Kabir, Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismail, Printed under the supervision of Muhammad Abdul Mueed Khan, (n,d), Hyderabad, The Circle of Ottoman Knowledge, (n,d).
- (21) Tabyeen Al-HaqaiqSharhKanz Ad-Daqaiq, Az-Zaylaie, Uthman Bin Ali, 1st ed., Cairo, The Grand Ameeriyah Printers, 1313H.
- (22) At-Tahrir wa At-Tanwir (Tahrir Al-Mana As-SadidwaTanwir Al-Aql Al-Jadid min Tafsir Al-Kitab Al-Majid), Ibn Aashoor At-Tunisi, Muhammad At-Tahir, Ad-Dar At-Tunisiyyah Publishers, Tunis, 1984.
- (23) At-Tareefat, (The Definitions), Al-Jurjani, Ali Bin Muhammad, 1st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403H.
- (24) At-Tareefat Al-Fiqhiyyah, (The Juristic Definitions), Al-Barkati, Muhammad, 1st ed., (n,d), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1424H/2003.
- (25) Tafsir Al-Manar, Ridha, Muhammad Rashid, (n,d), The Egyptian General Book Authority, 1990.
- (26) Taqrib At-Tahtheeb, Ibn Hajar Al-Asqalani, Ahmad Ibn Ali, Edited by: Muhammad Awamah, 1st ed., Syria, Dar Ar-Rasheed, 1406H/1986.
- (27) At-Tamhid lima fi Al-Muwatta min Al-Maaniwa Al-Asaneed, Ibn Abdul Barr, Yusuf Bin Abdullah, Edited by: Mustafa Bin Ahmad Al-Alawi, (n,d), Morocco, Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1387H.
- (28) Tahtheeb At-Tahtheeb, Ibn Hjar Al-Asqalami, 1st ed., India, Department of Legal Knowledge Printers, 1326H.
- (29) Tahtheeb Al-Kamal fi AsmaAr-Rijal, Al-Mazzi, Yusuf Ibn Abdur Rahman, Edited by: Bashar AwwadMaarroof, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1400H/1980.
- (30) Al-JaamiLiahkam Al-Quran, Al-Qurtubi, Muhammad Bin Ahmad, (n,d), Cairo, Dar Ash-Shaab, (n,d).
- (31) Jaami Al-Uloom fi Istilaahat Al-Funun, Nakra, Abdun-Nabi, 1st ed., 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1421H/2000.
- (32) Al-Jarhwa At-Taadeel, Ibn Abi Haatim, Abdur Rahman Ibn Muhammad, 1st ed., Hyderabad, The Circle of ottoman Knowledge Edition, Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1271H, 1952.
- (33) Haashiyat Al-Bujairami Ala Manhaj, Sulaiman Bin Muhammad, (n,d), Al-Halabi Printers, 1369H/1950.

- (34) Haashiyat As-Sindi ala Sunan An-Nisaaie, Muhammad Bin Abdul Hadi, 2nd ed., Halab, Imlamic Material Bookstore, 1406H/1986.
- (35) Hashiyat Ash-ShalabyBihamishTabyeen Al-Haqaiq, Shihabudin Ahmad Bin Muhammad, 1st ed., Cairo, The Grand Ameeriyah Printers, 1313H.
- (36) Hashiyat Ibn Aabideen, Muhammad Amin, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Fikr, 1412H/1992.
- (37) Al-Hawi Al-Kabir Al-Mawurdi, Ali Bin Muhammd, Edited by: Ali Muhmmad Muawwadh, and Adil Ahmad Abdul Mawjud, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1419H/1999.
- (38) Hujjat Allah Al-Baalighah, Ad-Dahlawi, Ahmad, Bin Abdur Rahim, Edited by: AssayyedSabiq, 1st ed., Beirut, Dar Al-Jabal, 1426H/2005.
- (39) HukumIstibra Az-ZaniahwaIstilhaqWalad Az-Zina, (The Ruling on Disowning the Adulteress and Attributing the Illegitimate Child), Al-Fawzan, Abdul Aziz, Al-Adl Journal, no. 30, Rabi Al-Akhir, 1427H.
- (40) Ath-Keerah, Al-Qarafi, Ahmad Bin Idris, Edited by: Muhammad Hajji and others, (n,d), Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1994.
- (41) Ar-Radd ala Siyar Al-Awzaie, Abu Yusuf, Yaacub Bin Ibrahim, Correction and commentary by: Abu Al-Wafa Al-Afghani, 1st ed., Hyderabad, India, Revival of Nomani Knowledge Committee, (n,d).
- (42) Rawdhat At-Talibeen, waUmdat Al-Mufteen, An-Nawawi, Yahya Bin Sharaf, Edited by: Zuhair Ash-Shaweesh, 3rd ed., Beirut, Islamic Office, 1412H/1991.
- (43) Zad Al-Maad fi Hady Khayr Al-Ibad, Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi Bakr, 27th ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, Kuwait, Al-manar Islamic Bookstore, 1415H/1994.
- (44) Sualaat Abi Dawood lil-Imam Ahmad, Ahmad Bin Muhammad, Edited by: Ziyad Muhammad Mansour, 1st ed., Al-Madinah Al-Munawwarah, Al-Uloomwa Al-Hukam Bookstore, 1414H.
- (45) Subul As-Salam, As-Sanaani, Muhammad Ibn ismail, (n,d), Dar Al-hadith, (n,d).
- (46) As-Silsilah As-Sahihah, Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, 1st ed., Riyadh, Al-Maarif Bookstore for Publication and Distribution, 1415H/1422H.
- (47) Sunan Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad, Edited by: Shuaib Al-Arnaoot, 1st ed., (n,d), Dar Ar-Risalah Al-Aalamiyyah, 1430H, 2009.
- (48) Sunan Abi Dawood, Sulaiman Ibn Al-Ashath, Edited by; Shuaib Al-Arnaoot, 1st ed., (n,d), Dar Ar-Risalah Al-Aalamiyyah, 1430H/2009.
- (49) Sunan At-Tirmithi, Muhammad Ibn Isa, Edited by: Ahmad Muhammad Shakir and others, 2nd ed., Egypt, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Bookstore and Printers, 1395H/1975.
- (50) As-Sunan Al-Kubra, Al-Bayhaqi, Ahmad Ibn Al-Husain, Edited by: Muhammad Abdul Qadir Ata, 3rd ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1424H, 2003.
- (51) As-Sunan Al-Kubra, An-Nisaaie, Ahmad Ibn Shuaib, Edited by: Hasan Abdul MunimShalabi, Supervision: Shuaib Al-Arnaoot, 1st ed., Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1421H/2001.

- (52) SiyarAalam An-Nubala, Athahabi, Shamsuddin Ahmad Bin Muhammad, (n,d), Cairo, Dar Al-Hadith, 1427H/2006.
- (53) As-Sail Al-Jarrar Al-Mutadaffiq ala Hadaiq Al-Azhar, Ash-Shawkani, Muhammad Ibn Ali, 1st ed., Bairut, Dar Ibn Hazm, (n,d).
- (54) Ash-Shafi fi SharhMusnad Ash-Shaafie, Ibn Al-Atheer, Majduddin, Edited by: Ahmad Ibn Sulaiman, 1st ed., Riyadh Ar-Rushd Bookstore, 1426H/2005.
- (55) SharhRawdh At-Taalib, As-Sunaiki, Zakaria Bin Muhammad, (n,d), Dar Al Kitab Al-Islami, (n,d).
- (56) Sharh Riyadh As-Saaliheen, Ibn Uthaimen, Muhammad Ibn Saalih, (n,d), Riyadh, Dar Al-Watan Publishers, 1426H.
- (57) Sharh Az-Zarqani ala Al-Muwatta, Muhammad Bin Abdul Baqi, Edited by: Taha AbdurRaof Saad, 1st ed., Cairo, Ath-thaqafah Ad-Diniyyah Bookstore, 1424H/2003.
- (58) Sharh Sahih Al-Bukhari, Ibn Battal, Ali Bin Khalaf, Edited by: Abu Tamim Yasir Ibn Ibrahim, 2nd ed., Riyadh Ar-Rushd Bookstore, 1423H/2003.
- (59) SharhIlal At-Tirmithi, Ibn Rajab, Abdur Rahman Bin Ahmad, Edited by: Hammam Abdur Rahim Saeed, 1st ed., Jordan, Al-manar Bookstore, 1407H/1987.
- (60) SharhUmdat Al-Ahkam, Ibn Daqeeq Al-Eid, Muhammad Ibn Ali, As-Sunnah Al-Muhammadiyah bookstore, (n,d).
- (61) SharhMukhtasar Khalil li Al-Kharshi, Muhammad Ibn Abdullah, (n,d), Beirut, Dar Al-Fikr Printers, (n,d).
- (62) Ash-Sharh Al-Mumti ala Zad Al-Mustaqni, Ibn Uthaimen, Muhammad Ibn Salih, 1st ed., (n,d), Dar Ibn Al-Jawzi, 1422H-1428H.
- (63) SharhMuntaha Al-Iradat, Al-Bahooti, Mansour Bin Younus, 1st ed., (n,d), Aalam Al-Kutub, 1414H/1993.
- (64) Sharh An-Nawawi ala Muslim, Yahya Bin Sharaf, 2nd ed., Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1392.
- (65) Shifa Al-Ghail fi Bayan Ash-Shabahwa Al-MukhayyalwaMasalik At-taleel, Al-Ghazali, Abu HaamidMuhammad Bin Muhammad At-Tousi, Edited by: Dr Hamad Al-Kabees, Al-irshad Printers- Baghdad, 1st ed., 1390H/1971.
- (66) As-Sihah Taj Al-Lughah, Al-Jawhari, Ismail Bin Hammad, Edited by: Ahmad Abdul Ghafoor Attar, 4th ed., Beirut, Dar Al-Ilm Lil Malayeen, 1407H/1987.
- (67) Sahih Abi Dawood, Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, Ghiras Foundation for Publishing and Distributing, 1423H/2002.
- (68) As-Sahih, Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismail, 1st ed., (n,d), Dar Tawq An-Najah, 1422H.
- (69) As-Sahih, Muslim Bin Al-Hajjaj, Edited by: Muhammad Abdul Baqi, (n,d), Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, (n,d).
- (70) Sahih waDaefSunan An-Nisaaie, Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, Modern Investigations Program Ash-Shamilah Bookstore.
- (71) Tarh At-Tathreeb fi Sharh At-Taqreeb, Al-Iraqi, Zayneddin, (n,d): Old Egyptian Print, (n,d).

- (72) At-Turuq Al-Hakeemah, Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Bin Abi bakr, (n,d), Dar Al-Bayan Bookstore, (n,d).
- (73) Talabat Al-Talabah fi Al-Istilahat Al-Fiqhiyyah, An-Nasfi, Umar Ibn Muhammad, Al-Aamirah Publishers, (n,d), Baghdad, Al-Muthanna Bookstore, 1311H.
- (74) Daeef Abi Dawood, Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, 1st ed., Kuwait, Ghiraas Foundation for Publishing and Distribution, 1433H/2002.
- (75) Ilal At-Tirmithi Al-Kabeer, Muhammad Ibn Isa, Edited by: Subhi As-Saamirraie, 1st ed., Beirut, Aalam Al-Kutub, 1409H.
- (76) Awn Al-MaaboodSharhSunan Abi Dawood, Al-Atheemabadi, Muhammad Ashraf, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415H.
- (77) Ghareeb Al-Hadith, Ibn Al-Jawzi, Jamaluddin, Edited by: Abdul Muti Amin Al-Qalaji, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1405H/1985.
- (78) Ghareeb Al-Hadith, Al-Qasim Bin Sallam, Abu Ubaid, Edited by: Muhammad Abdul Mueed Khan, 1st ed., Hyderabad, Circle of Ottoman Knowledge Printers, 1384H/1964.
- (79) Fath Al-bariSharhSaheeh Al-Bukhari, Ibn Hajar Al-Asqalani, numbered the books, chapters, and ahadeeth: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, corrected and supervised the printing: Muhibuddin Al-Khateeb, (n,d), Beirut, Dar Al-Maarifah, 1379H.
- (80) Fath Al-Qadeer, Ibn Al-Hammam, Kamaluddin, (n,d), Dar Al-Fikr, (n,d).
- (81) Al-Furoo, Ibn Muflih, Muhammad, Edited by: Abdullah Bin Abdul Muhsin At-Turki, 1st ed., (n,d), Ar-Risalah Foundation, 1424H/2003.
- (82) Al-Fiqh Al-IslamiwaAdillatuh, (Evidennce for Islamic Jurisprudence), Az-Zuhaili, Wahbah, 4th ed., Damascus, Dar Al-Fikr, (n,d).
- (83) KashafIstilahat Al-Funun, At-Tahanuwi, Muhammad Ibn Ali, Edited by: Ali Dahrooj, Introduction by: Rafeeq Al-Ajam, 1st ed., Beirut, Lebanon Publishers Bookstore, 1996.
- (84) Kashf Al-Qinaa an Matn Al-Iqna, Al-Bahooti, Mansour Bin Younus, (n,d): Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (n,d).
- (85) Al-Lubab fi Sharh Al-Kitab, Abdul Ghani, Abdul Ghani Bin Taalib, Edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hameed, (n,d), Beirut, Al-Ilmiyyah Bookstore, (n,d).
- (86) Lisan Al-Arab, Ibn Manthoor, Muhammad Ibn Mukarram, 3rd ed., Beirut, Dar Saadir, 1414H.
- (87) Liqaa Al-Bab Al-Maftouh, Ibn Uthaimen, Muhammad Ibn Salih, Voice lessons transcribed by Ash-Shabakah Al-Islamiyyah website.
- (88) Al-Mabsoot, As-Sarkhasi, Muhammad Bin Ahmad (n,d), Beirut, Dar Al-Maarifah, 1414H/1993.
- (89) Al-Muhalla, Ibn Hazm, Ali Bin Ahmad, Dar Al-Fikr, Beirut, (n,d).
- (90) Al-MajmouSharh Al-Muhathab, An-Nawawi, Yahya Bin Sharaf, (n,d), Damascus, Dar Al-Fikr, (n,d).

- (91) MajmouFatawa Shaikh Al-Islam Ibn Taymiyyah, Ahmad Bin Abdul Haleem, Edited by: Abdur Rahman Bin Muhammad Bin Qaasim, (n,d), Al-Madinah An-Nabawiyyah, King Fahad Complex for Printing the Mushaf, 1416H/1995.
- (92) Majmoufatawa Ash-Shaikh Muhammad Ibn Ibrahim and his Letters, Ibn Ibrahim, Muhammad, Collected and organized them: Muhammad Bin Abdur Rahman Bin Qaasim, 1st ed., Makkah Al-Mukarramah, Government Printers, 1399H.
- (93) MajmouFatawawaMaqalatMutanawwiah Li Shaikh Ibn Baz, Abdul Aziz Bin Abdullah, Supervised the collection and printing: Muhammad Ash-Shuwaier, (n,d).
- (94) Al-Mudawwanah Al-Kubra, Sahnoon, 1st ed., (n,d), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415H/1994.
- (95) Al-Mustadrak Ala As-Saheehain, Al-Haakim, Muhammad Ibn Abdullah, Edited by: Mustafa Abdul QaadirAtaa, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1411H/1990.
- (96) Al-Musnad Lil-Imam Ahmad, Ahmad Bin Muhammad, Edited by: Ahmad Muhammad Shakir, 1st ed., Cairo, Dar Al-Hadith, 1416H/1995.
- (97) Misbah Az-Zujajah fi Zawaid Ibn Majah, Al-Buwaiseeri, Abu Al-Abbas Ahmad Ibn Abi Bakr, Edited by: Muhammad Al-Muntaqa Al-Kashnawi, 2nd ed., Beirut, Dar Al-Arabiah, 1403H.
- (98) Maalim As-Sunan, Al-Khattabi, Hamad Bin Muhammad, (n,d), Halab, Al-Ilmiyyah Press, 1351H/1932.
- (99) Al-Mujam Al-Kabeer, At-Tabarani, Sulaiman Bin Ahmad, Edited by: Hamdi Bin Abdul Majid As-Salafi, 2nd ed., Cairo, Ibn Taymiyyah Bookstore, (n,d).
- (100) MujamLughat Al-Fuqaha, (Dictionary of the Language of Jurists), Qalaji, Muhammad Rawas, 2nd ed., (n,d), Dar An-Nafa'is for Printing, Publishing, and Distributing, 1408H/1988.
- (101) Al-Mughni, Ibn Qudamah, Abdullah, (n,d), Cairo Bookstore, 1388H/1968.
- (102) Mughni Al-MuhtajilaMaarifatMaaniAlfath Al-Minhaj, Ash-Sharbeeny, Muhammad Bin Ahmad, 1st ed., (n,d), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415H.
- (103) Al-Mufradat fi Ghareeb Al-Quraan, Ar-Raghib Al-Asfahani, Al-Husain Bin Muhammad, 1st ed., (n,d), Dar Al-Kitab Al-Arabi, (n,d).
- (104) Al-Mufhim Lima Ashkal min TalkheesSaheeh Muslim, Al-Qurtubi, Abu Al-Abbas, Edited by: MuhyiddinDeebMisto, and Ahmad Muhammad Assyyed, and Yusuf Ali Bedeywy, and Muhammad Ibrahim Bazal, 1st ed., (n,d), 117H/1996.
- (105) Maqayees Al-Lughah, Ibn Faaris, Ahmad Ibn Faaris, Edited by: Abdus Salam Muhammad Haroon, (n,d): Dar Al-Fikr, 1399H/1979.
- (106) Al-Muqaddimat Al-Mumahhidat, Ibn Rushd Al-Qurtubi, Abu Al-Waleed Muhammad Ibn Ahmad, Edited by: Dr Muhammad Hajji, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut-Lebanon, Edition: 1st, 1408H-1988.
- (107) Al-MuntaqaSharh Al-Muwatta, Al-Baji, Abu Al-Waleed Sulaiman Bin Khalaf, 1st ed., Egypt, As-Saadah Press, 1332H.
- (108) Manh Al-Jalil SharhMukhtasar Khalil, Aleesh, Muhammad Ibn Ahmad, (n,d), Beirut, Dar Al-Fikr, 1409H/1989.

- (109) Al-Muhathab fi Fiqh Al-Imam Ash-Shaafie, Ash-Shirazi, Ibrahim Ibn Ali, (n,d), Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (n,d).
- (110) Mawahib Al-Jalil Sharh Mukhtasar Khalil, Al-Hattab, Muhammad Bin Muhammad, 3rd ed., (n,d), Dar Al-Fikr, 1412H/1992.
- (111) Al-Mawsooah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah, (Kuwaiti Encyclopedia of Jurisprudence), a group of scholars and researchers, 2nd ed., Kuwait, Dar As-Salasil, 1404H/1427H.
- (112) Al-Muwwata, Malik Bin Anas, corrected and commented on by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, (n,d), Beirut, Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1406H/1985.
- (113) Meezan Al-Itidal fi Naqd Ar-Rijal, Ath-Thahabi, Shamsuddin Muhammad Bin Ahmad, Edited by: Ali Muhammad Al-Bajawi, 1st ed., Beirut, Dar Al-Maarifah Press, 1382H/1963.
- (114) Nasab Walad Az-Zina, (The Lineage of an Illegitimate Child), Ad-Duqailan, Adnan Bin Muhammad, research published in Al-Adl Journal, no. 22 Jumada Al-Aakhir, 1425H.
- (115) An-Nathm Al-Mustathab fi Tafsir Gharib Alfath Al-Muhathab, Battal, Muhammad Bin Ahmad, Edited by: Mustafa Abdul Hafiz Saalim, (n,d), Makkah Al-Mukarramah, Trade Bookstore, 1988-1991.
- (116) An-Nihayah fi Ghareeb Al-hadith wa Al-Athar, Ibn Al-Atheer, Majdeddin, Edited by: Taahir Ahmad Az-Zaawi, (n,d), Beirut, Al-Ilmiyah Bookstore, 1399H.
- (117) Nihayat Al-Muhtajila Sharh Al-Minhaj, Ar-Ramli, Muhammad Bin Abi Al-Abbas, (n,d), Beirut, Dar Al-Fikr, 1404H/1984.
- (118) Nail Al-Awtar, Ash-Shawkani, Muhammad Ibn Ali, Edited by: Isameddin As-Sababati, 1st ed., Dar Al-Hadith, 1413H/1993.



الفاعل والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

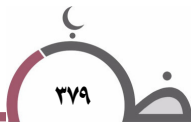
د. محمد بن سعد بن عبد الكريم الشوّاي^(١)

المستخلص: يتناول هذا البحث العنصرين الاسميّين في الجملة الفعلية: المسند إليه، والفضلة، أو الفاعل، والمفعول، وفق القاعدة النحوية الكلية المتداولة: (الإعراب فرع عن المعنى)، ويهدف إلى قياس التزام النحويين بهذه القاعدة الكلية في تحديد إعراب هذين العنصرين في ست صور من صور الجملة الفعلية: أربع منها تتعلق بالفاعل، ومسألان تتعلقان بالمفعول، ويعرض اختلاف أهل الصناعة في الإعراب، وسبب هذا الخلاف الذي ينشأ عادة بسبب الالتزام بهذه القاعدة النحوية، أو العدول عنها وتغليب الجانب الشكليّ أو المنطق الصوريّ. واتبعت في هذا البحث المنهجين الاستقرائي، والتحليليّ، وذلك بذكر أمثلة للمسألة، وتحليل إعرابها وفق اعتباري المعنى والمنطق الصوريّ، مع عرض الخلافات في المسائل، وتحليل سبب الخلاف، وبيان الراجح. أمّا النتائج التي توصل إليها البحث فهي: احتياج الدرس النحويّ إلى البحوث التي تعنى بالجانب التطبيقيّ للقواعد النحوية الكلية، وقياس التزام النحويين بهذه القواعد، وتحديد الاتساق والتناقض في تناول أهل الصناعة لقواعد التركيب. ومن خلال المسائل التي درست في هذا البحث ظهر بجلاء ميل الكوفيين إلى التقييد وفق المعنى، وميل المدرسة البصرية إلى الجانب الشكليّ.

الكلمات المفتاحية: الفاعل، المفعول، المعنى، الصوريّة، التركيب.

(١) أستاذ مشارك، بقسم النحو والصرف، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: mshaway@gmail.com





The Subject and the Object Between the Consideration of the Meaning and the Structure

Dr. Muhammad Bin Saad Bin Abdul Kareem Ash-Shawway

Abstract: This study deals with the two nouns in a sentence beginning with a verb: the subject and the object, in accordance with the overall grammatical principle: (*I'rab* is a branch of the meaning), and it aims to measure the commitment of the grammarians to this overall rule in determining the *I'rab* of these two elements in six different structures of the verb sentence: four of them concern the subject, and the other two concern the object, and it displays the difference between the experts in the *I'rab*, and the reason for this difference that usually arises is because of the commitment to the overall grammatical principle or the opposition to it in favour of the format.

I followed in this study the inductive and analytical approach. This was done by mentioning examples of the issue, and analyzing its *I'rab* according to the two considerations of meaning and format, along with presenting the differences of opinion, and analyzing the reasons for the differences, and the preferred opinion.

The results reached in this research are: grammatical lessons need studies that are concerned with the application side of the overall grammatical rules, measuring the level of grammarians' commitment to these rules, and determining the consistency and inconsistency within the industry in dealing with the rules of composition, and through the issues that were studied in this paper it clearly showed the leaning of the *Kufis* towards the meaning side of things, whilst the *Basris* showed a tendency towards the format.

Key words: subject, object, meaning, format, composition.



مقدمة البحث

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على نبينا الأكرم،
محمد ﷺ، أما بعد:

فهذا البحث يتناول الفاعل والمفعول في عدد من المسائل.

أهمية الموضوع:

من الأصول النحوية التي يتداولها النحويون: الإعراب فرع عن المعنى، لكن المتأمل في
الدرس النحويّ عمومًا يلحظ بجلاء تجافي كثير من النحويين - وخصوصًا البصريين ومن أخذ
بمنهجهم - عن هذا الأصل، وتغليبهم القواعد الشكلية الصورية على المعنى في كثير من
المسائل، لذا رأيت وضع هذا البحث لتجلية هذا الجانب المهم من جوانب الدرس النحويّ.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهجين: الاستقرائي لاستخراج المسائل المتعلقة بهذا البحث من
عدد من المصادر النحوية وغير النحوية، والمنهج التحليلي لتجلية المسائل، وبيان التعارض بين
اللفظ والمعنى في تناول العلماء لها.

الدراسات السابقة:

بحثت عن دراسات سبقني أصحابها في تناول مسائل هذا البحث فلم أجد إلا دراسة واحدة
تناولت بعض ما ورد في بحثي، وهذه الدراسة هي أطروحة تقدمت بها الباحثة أسماء بنت إبراهيم
آل جوهر للحصول على درجة الماجستير في العام ١٤٣٥ هـ، وعنوانها (غياب الفاعل الحقيقي -
دراسة تركيبية دلالية في أبواب من صحيح البخاري) وهذه الدراسة تختلف عن بحثي هذا من جهتين:
١ - عنيت هذه الدراسة بالجانب التطبيقي، ولم تعن بالتعارض بين الصورة والمعنى.
٢ - لم تتحدث عن المسألتين الثانية، والثالثة من المبحث الأول من هذا البحث، وكذلك
لم تتناول المسألتين الواردتين في المبحث الثاني.

خطة البحث:

تناولت في هذا البحث المسائل المتعلقة بالمكونين الاسميّين في الجملة الفعلية: الفاعل، والمفعول به، وقسمته إلى مبحثين:

• المبحث الأول - الفاعل، وتحتّه أربع مسائل:

١ - قولنا: مات الرجل، وسقط الجدارُ، فالنحويون بعامة يعربون المسند إليه فاعلاً دون نظر إلى المعنى؛ لأنّ المسند إليه لم يحدث فعلاً، بل إنّه في المعنى يعد مفعولاً به؛ لأنّه قد وقع عليه الحدث.

٢ - قولنا: زيدٌ سافر، فهنا يحتم المعنى إعراب المسند إليه فاعلاً، لكنّ النحويين مختلفون في هذا، فالكوفيون يحكّمون المعنى ويعربونه فاعلاً، والبصريون يحكمون البنية الصوريّة التي وضعوها لشكل الجملة الفعلية، فيقدرون فاعلاً للفعل، ويخرجون المسند إليه من الجملة الفعلية، ويضعونه طرفاً لجملة أخرى ويقدرّون معه الركن الآخر لهذه الجملة الاسمية.

٣ - ما سمع من العرب من نصب الفاعل ورفع المفعول، كقولهم: خرق الثوبُ المسمارَ، وكسر الزجاجِ الحجرَ، فالنحويون هنا لم يسندوا الفعل إلى المرفوع اعتماداً على الصورة التي تحتم أن يكون المسند إليه مرفوعاً، بل أسندوه إلى المنصوب اعتماداً على المعنى.

٤ - الأفعال التي يفعلها طرفان، نحو: شارك، وناقش، وسابق نحو قولك: صارع زيدٌ عمرًا، فالبنية الصورية تجعل (زيدٌ) فاعلاً، و(عمرًا) مفعولاً به، وهذا الإعراب لا يتفق مع المعنى؛ لأنّ الاثنين سببٌ للفعل فهما فاعلان في المعنى، ووقع أيضاً عليهما أثر الفعل فهما مفعول بهما في المعنى.

• المبحث الثاني - المفعول به، وفيه مسألتان:

١ - الفرق بين: أنشأت الجدارَ، وهدمتُ الجدارَ، فبناءً على الصناعة النحوية المتعارف عليها لا يظهر فرق بين الجملتين، فلفظ (الجدار) مفعول به؛ لأنّ الصورة واحدة، لكن من

النحويين من فرق بينهما اعتماداً على المعنى، فالمنصوب في الثانية مفعول به؛ لأنَّ الحدث وقع عليه، أمّا في الأولى فليس كذلك؛ لأنَّه لم يكن موجوداً قبل الحدث، فليس ممكناً للفعل أن يقع عليه، فيعرب مفعولاً مطلقاً؛ لأنَّه يوافق ما وضعه النحويون من ضابط للمفعول المطلق، وهو أنَّ الفعل يخرج من عدم إلى الوجود.

٢ - بعض الأفعال الناصبة لأكثر من مفعول كأفعال التصيير، نحو صير الخباز العجين خبزاً، والفعل الناصب لثلاثة نحو أعلمت الطلاب الاختبار قريباً، فالفعل (صير) واقع على (العجين)، لكنَّه غير واقع على (خبزاً)، فلذلك أعربه بعض النحويين حالاً، وكذلك الجملة التي يكون الفعل فيها غير واقع على أي من المنصوبين، وذلك في الأفعال القلبية الناصبة لمفعولين أصلهما مبتدأ وخبر نحو قولنا: علمت زيداً مسافراً، وظننت علياً قادمًا، فالفعل هنا لا يقع على المسند، ولا على المسند إليه، إنَّما يقع على العلاقة التي تجمعهما وهي الإسناد.

المبحث الأول

الفاعل

تعريف الفاعل: لم يتفق النحويون على تعريف واحد للفاعل، بل اختلفوا في حده اختلافاً

كبيراً، ومن الحدود التي وضعها النحويون للفاعل:

تعريف الفارسي: لم يضع له حداً، لكنَّه وضع ما يشبه الحد، فقال: «وصفته أن يسند الفعل

إليه مقدماً عليه»^(١).

تعريف الصيمري: «الفاعل في حكم العربية هو: ما بني على فعل صيغ له على طريقة

(١) الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي، (ص ٦٣).

الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

(فَعَلٌ)»^(١).

تعريف الزمخشري: «هو ما كان المسند إليه، من فعل أو شبهه مقدماً عليه أبداً»^(٢).

تعريفات ابن يعيش:

١ - اعلم أنّ الفاعل في عُرْفِ النحويّين: كل اسم ذكرته بعد فعلٍ، وأسندت ونسبت ذلك الفعل إلى ذلك الاسم، ولذلك كان في الإيجاب والنفي سَوَاءً.

٢ - وبعضهم يقول في وصفه: كل اسم تقدّمه فعلٌ، غيرٌ مغيّر عن بنّيته، وأسندت ونسبت ذلك الفعل إلى ذلك الاسم؛ ويريد بقوله: «غير مغيّر عن بنّيته» الانفصال من فعلٍ ما لم يُسم فاعله، ولا حاجة إلى الاحتراز من ذلك؛ لأنّ الفعل إذا أسند إلى المفعول نحو: ضَرَبَ زيدٌ، و«أَكْرَمَ بكرٌ» صار ارتفاعه من جهة ارتفاع الفاعل؛ إذ ليس من شرط الفاعل أن يكون موجداً للفعل، أو مؤثراً فيه.

٣ - وقال بعضهم في وصفه: هو الاسم الذي يجب تقديم خبره لمجرّد كونه خبراً، كأنّه احتراز بقوله: «لمجرّد كونه خبراً» من الخبر إذا تضمّن معنى الاستفهام، من نحو: أين زيدٌ؟ وكيف محمّدٌ؟ ومتى الخروجُ؟ فإنّ هذه الظروف التي وقعت أخباراً يجب تقديمها، لكن لا لمجرّد كونه خبراً، بل لما تضمّن الخبر من الاستفهام الذي له صَدْرُ الكلام^(٣).

تعريف ابن مالك: «هو المسندُ إليه فعلٌ أو مضمن معناه، تام مقدّم فارغ غير مصوغ للمفعول»^(٤).

(١) التبصرة والتذكرة، الصيمري، (ص ١٠٦).

(٢) المفصل، الزمخشري (مع شرح ابن يعيش)، (١/ ٧٤).

(٣) شرح المفصل، ابن يعيش، (١/ ٧٤).

(٤) تسهيل الفوائد، ابن مالك، (ص ٧٥).

تعريف ابن هشام: «اسم أو ما في تأويله، أسند إليه فعل أو ما في تأويله، مقدم، أصلي المحل والصيغة»^(١).

ومن هذه التعريفات يمكن أن نستخرج الضوابط التي تحكم الفاعل، وذلك كما يأتي:

١ - أن يكون مسنداً إليه فعل، أو ما في معناه، ولا يلزم أن يكون قد أحدث الفعل حقيقة، قال أبو علي الفارسي: «صفته أن يسند الفعل إليه مقدماً عليه ومثاله: جرى الفرس، وغنم الجيش، ويطيب الخبر، ويخرج عبد الله، وبهذا المعنى الذي ذكرت يرتفع الفاعل لا بأنّه أحدث شيئاً على الحقيقة فلهذا يرتفع في النفي إذا قيل: لم يخرج عبد الله كما يرتفع في الإيجاب وكذلك: أيقوم زيد»^(٢).

٢ - أن يكون المسند متقدماً على الفاعل، خلافاً للكوفيين^(٣) الذين يرون أنّ المقدم فاعل في مثل زيد يكتب، وكذلك ورد تقدم الفاعل في بعض الأساليب، وقد وصفه سيبويه^(٤) بالفتح ووضع الكلام في غير موضعه، وذلك كقول المرار الفقعسي:

صدت وأطولت الصدود وقلمًا * وصال على طول الصدود يدوم^(٥)
والأصل: وقلمًا يدوم وصال.

٣ - أن يكون الفعل أصلي الصيغة، فإذا قلت: سرق اللص المتاع، فإنّ (اللس) فاعل؛ لأنّ الفعل (سرق) مصوغ الصيغة الأصلية، أمّا سرق المتاع فإنّ المسند إليه ليس فاعلاً؛ لأنّ الفعل

(١) أوضح المسالك، ابن هشام، (٢/٧٧).

(٢) الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي، (ص ٦٣-٦٤).

(٣) التذييل والتكميل، أبو حيان، (٦/١٧٦)، أوضح المسالك، ابن هشام، (٢/٨٦).

(٤) الكتاب، سيبويه، (١/٣١).

(٥) الكتاب، سيبويه، (١/٣١)، المقتضب، المبرد، (١/٤٨)، خزنة الأدب، البغدادي، (١/٢٢٦).

الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

مصوغ صيغةً فرعيةً، وهي صيغة البناء للمفعول.

بناء على ما سبق ظهر عندي إشكال في أربع مسائل:

المسألة الأولى: قولنا: مات الرجل، وسقط الجدار، ونحوه، اعتمد النحويون في هذه المسألة على صورة الإسناد دون نظر إلى المعنى، فعدوا الرجل والجدار فاعلين مع كونهما لم يحدثا فعلاً، بل الحقيقة أنه قد وقع الفعل عليهما، فهما من حيث المعنى مفعول بهما. قال أبو العباس أحمد بن يحيى: «العربُ تُخرجُ الإعرابَ على اللَّفظِ دون المعاني، ولا يفسد الإعرابُ المعنى، فإذا كان الإعرابُ يُفسد المعنى فليس من كلام العرب، وإنَّما صحَّ قول الفراء لأنَّه عمل العربية والنحو على كلام العرب، فقال: كلُّ مسألة وافق إعرابها معناها، ومعناها إعرابها فهو الصحيح.... والفراء حمّل العربية على الألفاظ والمعاني فبرع واستحقَّ التَّقدِّمة، وذلك كقولك: مات زيد؛ فلو عاملت المعنى لوجب أن تقول: مات زيداً؛ لأنَّ الله هو الذي أماته، ولكنك عاملت اللفظ، فأردت: سكتت حركات زيد»^(١).

وقال الصيمري: «اعلم أن الأفعال على ضربين:

أحدهما: ما يجعل حديثاً عن فاعله في الحقيقة، نحو: قام زيد، وجري الفرس....
والآخر: ما جعل حديثاً عن غير فاعله في الحقيقة، نحو: مات زيد، وسقط الحائط، ورخص السعر، واشتد الحر، وسكن البرد، فهذه الأفعال وما أشبهها جعلت حديثاً عن غير فاعلها في الحقيقة؛ لأنَّ الله ﷻ يميت زيداً، ويُرخص السعر، ويُشدُّ الحر، ويُسكن البرد، وإنَّما رفعت هذه الأسماء بها وإن لم تكن فاعليها في الحقيقة؛ لأنَّها لما جعلت حديثاً عنها - كما يكون الفعل حديثاً عن فاعله في الحقيقة - أجري هذا مجرى ذلك»^(٢).

(١) طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر الزبيدي، (ص ١٣١)، وينظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة،

جمال الدين القفطي، (٤/٨-٩).

(٢) التبصرة والتذكرة، الصيمري، (١/١٠٧).

ومن هذين النصين يظهر لنا بجلاء اعتماد النحويين على صورة الإسناد وإغفالهم للمعنى في إعراب المسند إليه فاعلاً قياساً على المسند إلى فاعله الحقيقي، والعلة في ذلك التشابه بينهما في الصورة، ويمكن تعليل الجمع بين النوعين بما ذكره عبد القاهر الجرجاني إذ جعل الإسناد في الجملة الفعلية نوعين، ووضع لهما ضابطاً، فقال: «تقول: ضَرَبَ زيدٌ، فتثبت الضرب فعلاً لزيد، وتقول: مَرَضَ زيدٌ فتثبت المَرَضَ وصفاً له، وهكذا سائر ما كان من أفعال الغرائز والطبائع، وذلك في الجملة على ما لا يوصف الإنسان بالقدرة عليه، نحو كَرُمَ وظَرُفَ وحَسُنَ وقَبِحَ وطَالَ وقَصُرَ، وقد يُتصوَّر في الشيء الواحد أن تُثبت من الجهتين جميعاً، وذلك في كل فعلٍ دَلَّ على معنى يفعله الإنسان في نفسه نحو قام وقعد، إذا قلت: قام زيد، فقد أثبتَّ القيام فعلاً له من حيث تقول: فَعَلَ القيام وأمرته بأن يفعل القيام، وأثبتته أيضاً وصفاً له من حيث إنَّ تلك الهيئة موجودة فيه، وهو في اكتسابه لها كالشخص المنتصب، والشجرة القائمة على ساقها التي توصف بالقيام، لا من حيث كانت فاعلةً له، بل من حيث كان وصفاً موجوداً فيها»^(١).

المسألة الثانية: قولنا: زيدٌ سافر، ونحوه، فالبصريون يرون هذه الجملة جملة اسمية، وخبر المبتدأ فيها جملة فعلية فاعلها مستتر، مع أنَّها في المعنى تماثل سافر زيدٌ، وهنا أقصد المعنى التركيبي الأساس؛ لأنَّ التقديم والتأخير في الغالب يرتبطان بالمعاني التداولية؛ وعلة منعهم إعراب المتقدم فاعلاً أنَّ الفاعل عندهم لا يسبق عامله، والصوروية عندهم هي الأصل، وليس المعنى، فجملة: زيد سافر توافق ما وضعوه من صورة للجملة الاسمية^(٢)؛ لأنَّها صدرت باسم، وتخالف الصورة التي وضعوها للجملة الفعلية، وهي كون العامل متقدماً على الفاعل، وإن حصل شيء من ذلك فتقدَّم الفاعل على عامله فهو عندهم قبيح وموضوع في غير موضعه كما

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ص ٣٦٨).

(٢) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، (ص ٤٢٠).

الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

تقدم النقل عن سيويوه، ومن الشواهد على ذلك قول المرار الفقعسي:

صددت وأطولت الصدود وقلّما * وصال على طول الصدود يدوم

والأصل: وقلّما يدوم وصالٌ، وقول الزّبّاء:

«ما للجمال مشيها وثيداً»

فأعربوا (مشيها) فاعلاً للوصف (وثيداً)، أمّا الكوفيون فالجملة عندهم فعلية، والاسم

المتقدم فاعل.

ولم يطرد للبصريين منهجهم الإعرابي الذي نهجوه في إعراب: زيدٌ سافر، ونحوه، ومن

ذلك الشواهد السابقة، ونحوها، ومن المسائل المهمة التي عدلوا فيها عن هذا الإعراب مسألة

مجيء الاسم بعد لفظ طالب للفعل كأدوات الشرط، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ

الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ (التوبة ٦)، فلأن أداة الشرط مختصة بالفعل لا

يمكن عندهم إعراب (أحد) مبتدأ، لذلك لجؤوا إلى: تأويل أراه متكلفاً غاية التكلف، وذلك

بإعراب الاسم المقدم فاعلاً، لكن ليس للفعل المذكور بعده، بل لفعل مقدر من جنس الفعل

المذكور، فيكون التقدير: وإن استجارك أحدٌ استجارك، ويكون الفعل الثاني لا قيمة له في

الإسناد، بل جاء تفسيراً للفعل المقدر.

ويظهر هنا بجلاء سهولة المذهب الكوفي، بأن تكون الجملة فعلية، فلا نحتاج إلى تقدير

الفاعل في نحو: زيد سافر، وكذلك يمكن أن تقع بعد الألفاظ التي تطلب الفعل كما في الآية؛

وذلك بالاعتماد على المعنى، لا على الصورة.

المسألة الثالثة: ما سمع من العرب من نصب الفاعل ورفع المفعول، قال ابن مالك: «وقد

يحملهم ظهور المعنى والعلم بأمن اللبس مع ألا يجهل المراد على الإتيان في جملة واحدة

(١) التذييل والتكميل، أبو حيان، (٦/١٧٧)، أوضح المسالك، ابن هشام، (٢/٨٦).

بفاعل منصوب ومفعول مرفوع كقولهم: خرق الثوب المسمار، وكسر الزجاج الحجر^(١)، وقال ابن عقيل: «وقد يُرْفَعُ المفعولُ به، ويُنْصَبُ الفاعلُ عند أمن اللبس؛ كقولهم: خَرَقَ الثَّوْبُ المسمارَ، ولا يُقَاسُ على ذلك، بل يُقْتَصَرُ فيه على السَّماع»^(٢)، ونقل صاحب التصريح^(٣) عن ابن الطراوة أنه جعله قياساً مطرداً، ومما استشهد به على هذا الاستعمال قوله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّى آءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ ﴾ (البقرة: ٣٧)، في قراءة عبد الله بن كثير بنصب (آدم)، ورفع (كلمات)، ومن شواهد الشعر قول الأخطل:

مثل القنafd هداجون قد بلغت * نجران أو بلغت سواتهم هجر^(٤)

بنصب الفاعل (سواتهم)، ورفع المفعول به (هجر).

ويدخل هذا في ما يسمى (القلب) وهو باب واسع من العربية، وقد تناوله ابن قتيبة^(٥) بالتفصيل، وذكر له عدداً من الشواهد، وكتبت فيه بحوث علمية^(٦) تناولت جانبه النحوي، والبلاغي. وفي مسألة قلب الإعراب بين الفاعل والمفعول لم يلتفت النحويون إلى صورة الجملة؛ لأن خرق الثوب المسمار تماثل شكلاً جملة قطع المنشأ الخشب، لكن لم يعرب أحد من

(١) شرح التسهيل، ابن مالك، (١٣٢/٢).

(٢) شرح ألفية ابن مالك، ابن عقيل، (١٤٧/٢).

(٣) التصريح بمضمون التوضيح، الشيخ خالد الأزهرى، (٣٩٥/١).

(٤) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، (ص ١٩٥)، شرح الكافية الشافية، ابن مالك، (ص ٦١٢).

(٥) في تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، (ص ١٩٤-١٩٨).

(٦) من البحوث التي تناولت القلب (قلب الإعراب في القرآن الكريم)، عبد المجيد بن صالح الجار الله، ونشر في مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية - العدد الخامس عشر - جمادى الآخرة ١٤٣٦ هـ، (ص ٩-١٠٣)، وتضمنت مقدمة البحث ذكر بعض البحوث التي تحدثت عن القلب نحويًا.

الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

النحويين الثوبُ مسندًا إليه كما أعرب المنشار مسندًا إليه؛ لأنَّ المعنى يَأبى ذلك، فأهمل النحويون هنا الشكل أو الصورة، وبنوا إعرابهم على المعنى، مخالفين بذلك منهجهم وخصوصًا البصريين الذين يعتمدون على الجانبِ الصوري في قواعدهم كما سبق بيانه في المسألة الثانية.

المسألة الرابعة: نحو قولك: صارع زيدٌ عمرًا، وهذه المسألة تتناول الأفعال التي يفعلها طرفان، نحو: شارك، وناقش، وسابق، فصورة الإسناد تجعل (زيدٌ) فاعلاً، و(عمرًا) مفعولاً به، وهذا الإعراب لا يتفق مع المعنى؛ لأنَّ الاثنين سببٌ للفعل فهما فاعلان في المعنى، وأيضًا وقع عليهما أثر الفعل فهما مفعول بهما في المعنى.

ويرى الدكتور محمد الأوراغي أنَّ المرفوع هو المبادر بالفعل، والمستجيب لفعل الآخر هو المنصوب، فإذا قلت: ناقش زيدٌ عليًا، فإنَّه لا يصح أن تقول: ناقش عليٌّ زيدًا، وأنت تهدف إلى المعنى نفسه، بل الجملة الثانية تختلف في معناها عن الأولى، وهذا نص كلامه: «لأنَّ الصيغة (فاعل) إذا ربطها عامل دلالي بفعل متعدّد افتراقي أفادت معنى المشاركة، وهو أن يشارك كلا الموضوعين الآخر في وظيفته النحوية، ويصير كلاهما مزدوج الوظيفة، وينفرد المبادر بحالة الرفع، والمستجيب بحالة النصب، كما يتضح من مجموعة الجمل:

(أ) شاتم اللئيمُ قرينه.

(ب) سابق الكروجُ أسرعُ العدائين.

(ج) لاكم نسيماً خصماً عنيداً.

.... ويإعرابي الموضوعين يميز بين الموضوع المبادر والموضوع المستجيب، فالمرفوع

مبادر، والمنصوب مستجيب، وعليه لو تبادل الموضوعان الإعراب.... لوجب أن تكون إحداهما كاذبة»^(١).

وهذا الرأي وإن كان له حظ من المنطق، لكنَّ الاستعمال اللغوي لا يؤيده، فقد ذكر غير

(١) الوسائط اللغوية، محمد الأوراغي، (١/ ٣٨١).

واحد من النحويين أنَّ الجملتين متفتحتان في المعنى، قال سيبويه: «اعلم أنَّك إذا قلت: فاعلته، فقد كان من غيرك إليك مثل ما كان منك إليه حين قلت فاعلته، ومثل ذلك: ضاربت، وفارقت، وكارمته، وعازني وعاززته، وخاصمني وخاصمته، فإذا كنت أنت فعلت قلت: كارمني فكرمته»^(١). فهذا نص من سيبويه أنَّك إذا أردت أن تخصص واحداً من الطرفين بالفاعلية فيجب أن تستعمل صيغة أخرى للفاعل، وقال المبرد: «ومعنى فاعل إذا كان داخلاً على فعل أن الفعل من اثنين، أو أكثر؛ وذلك لأنَّك تقول: ضربت، ثم تقول: ضاربت، فتخبر أنَّه قد كان إليك مثل ما كان منك، وكذلك شامت»^(٢). وقال الرضي: «فانتصب الثاني لأنَّه مشارك - بفتح الراء - في الضرب لا لأنَّه مضروب، والمشاركُ مفعول، كما انتصب في: أذهبتُ عمراً؛ لأنَّه مجعول»^(٣).

ويرى الدكتور محمد الأوراعي وجود صورة أخرى مخالفة لما تقدم من وجود مبادر مرفوع ومستجيب منصوب، وذلك في قوله: «إذا تبادل الموضوعان الفعل لا على جهة المبادرة والاستجابة... ولكن على جهة المصاحبة والاتفاق أمكن حينئذٍ إشراك الموضوعين في حالة الرفع التركيبية، وكأنَّ (فاعل) مع أسَّه فعل أضمَر فيه مثله، فيرتفع بالفعل الظاهر موضوع يليه، وبالفعل المضمَر غيره»^(٤)، وهذا التحليل الإعرابي مستمد - كما ذكر الأوراعي - من شرح ابن جني لبيت من الشعر رفع فيه الطرفان، وهو قول أوس بن حجر:

تُواهرُ رجلها يداها ورأسُه * لها قَتبٌ خَلَفَ الحقيبة رادِفُ^(٥)

(١) الكتاب، سيبويه، (٤/٦٨).

(٢) المقتضب، المبرد، (١/٢١١).

(٣) شرح شافية ابن الحاجب، الرضي الإسترابادي، (١/٩٦).

(٤) الوسائط اللغوية، محمد الأوراعي، (١/٣٨٢).

(٥) ديوان أوس بن حجر، (ص ٧٣)، ومصادر أخرى وردت في ثنايا هذه الفقرة، والمواهقة: أن تصنع =

الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

وقد أورد هذا الشاهد سيبويه في باب سماه (بابٌ يُحَدَفُ منه الفعلُ لكثرتِه في كلامهم حتى صارَ بمنزلةِ المَثَلِ)^(١)، وذكر الشاهد دون شرح أو تعليق مكتفياً بما ذكره في الشاهد قبله، فقال: «ومثل ذلك قول الشاعر - وهو عبد بنى عبس -:

قد سألَمَ الحياتُ منه القَدَمَا
الأفْعوانَ والشُّجاعَ الشُّجعَمَا
وذا قَرنينَ ضُموزاً ضُررَما

فإنما نصب الأفعوانَ والشُّجاعَ لأنَّه قد عُلِمَ أنَّ القَدَمَ ههنا مسالِمَةٌ كما أنَّها مسالِمَةٌ، فَحَمَلَ الكلامَ على أنَّها مسالِمَةٌ، ومثُلُ هذا البيتِ إنشادٌ بعضهم لأوس بنِ حَجْرٍ:

تُواهِقُ رجلاها يداها ورأسُهُ * لها قَتَبٌ خَلَفَ الحَقِيبةَ رادِفٌ^(٢).

وردَّ المبرد رواية البيت برفع (يذاها)، فقال: «فأمّا قوله:

تُواهِقُ رجلاها يديه ورأسُهُ *

فمن أشدّه برفع اليدين فقد أخطأ؛ لأنَّ الكلامَ لم يستغن، ولو جاز لجاز: ضارب عبدُ الله زيدٌ؛ لأنَّ من كلِّ واحدٍ منهما ضرباً^(٣)، وهذا من أبي العباس منهج لم يرض عنه كثير من أهل الصناعة، وذلك بردّ النصوص لمخالفتها القياس^(٤)، وعلى العكس منه رأي معاصره أبي العباس

= كما يصنع، والحقيبة مؤخر الرحل، ورادف: من ردت الشيء إذا صرت خلفه، والشاعر هنا يصف حمار وحش يسوق أتاناً إلى الوجه الذي يريد، فرأسه منها موضع الحقيبة منها.

(١) الكتاب، سيبويه، (١/ ٢٨٠).

(٢) الكتاب، سيبويه، (١/ ٢٨٦-٢٨٧).

(٣) المقتضب، المبرد، (٣/ ٢٨٥).

(٤) ينظر: تعليق د. محمد عبد الخالق عزيمة على النص المنقول.

ثعلب، فأجازه دون ذكر شاهد، ولم يبين مستنده في إجازته: أنقل عن العرب، أم اعتمد على الصناعة؟ قال: «إذا كان الفعل من الاثنين جاز رفعهما، يقال: خاصم زيدٌ عمروٌ»^(١)، وقد أورد بيت أوس ابن حجر في موضع آخر^(٢) بنصب (يديها) ولم يذكر ثم شيئاً متعلقاً بالمسألة. أمّا شرح ابن جني المشار إليه فهو قوله: «أراد: تهاق رجلاها يديها، فحذف المفعول وقد عُلِمَ أنَّ المواهقة لا تكون من الرجلين دون اليدين، وأنَّ اليدين مواهقتان كما أنَّهما مواهقتان، فأضمر لليدين فعلاً دلَّ عليه الأول، فكأنَّه قال: تهاق يداها رجليها، ثم حذف المفعول في هذا كما حذفه في الأول فصار على ما ترى: تهاق رجلاها يداها، فعلى هذه الصنعة التي وصفت لك تقول: ضارب زيدٌ عمروٌ على أن ترفع عمراً بفعل غير هذا الظاهر، ولا يجوز أن يرتفعا جميعاً بهذا الظاهر»^(٣).

ويظهر من كلام أبي الفتح أنه يرى القياس هنا اعتماداً على المعنى، لكنَّه قيد نفسه بالصورية حينما منع رفع الاسمين بعامل واحد، وقدر عاملاً للمرفوع الثاني، وكذلك هو رأي الأوراعي، لكنَّه يرى أنَّ الفعل المذكور تضمن معنى فعل آخر، وليس بتقدير فعل مستقل. وأرى القول بالقياس في هذا الاستعمال؛ وذلك لأنَّه جاء عن عَلم من أعلام متقدمي الكوفيين، وهو أبو العباس ثعلب، ولا يمكن أن يحكم بقياسه إلا وقد بنى رأيه على النقل عن العرب، كما هو منهج المدرسة الكوفية، ويعضد هذا الشاهد الذي أورده سيبويه وغيره كما مضى.

(١) مجالس ثعلب، (ص ٤١٧).

(٢) مجالس ثعلب، (ص ٢٥١).

(٣) الخصائص، ابن جني، (٢/٤٢٧-٤٢٨).

المبحث الثاني المفعول به

تعريف المفعول به: أغفل كثير من النحويين وضع حد للمفعول به؛ ولعل ذلك راجع لظهوره، ومن التعريفات التي وضعها النحويون: تعريف الزجاجي: «والمفعول به: قولك: ضربت زيداً، فزيد ليس بمفعول لك، إنما فعلت فعلاً أوقعته به، فهو مفعول به»^(١) وهذا في الحقيقة ليس حدًا بالمعنى الاصطلاحي، إنما هو وصف.

تعريف الزمخشري: «هو الذي يقع عليه فعل الفاعل في مثل قولك: ضرب زيدٌ عمرًا، وبلغت البلد»^(٢). واختار هذا التعريف ابن الحاجب^(٣)، والسيوطي^(٤). وهنا سأفصل القول في مسألتين:

المسألة الأولى: الفرق بين جملة: أنشأت الجدار، وجملة: هدمت الجدار، وبناءً على الصناعة النحوية المتعارف عليها لا يظهر فرق بين الجملتين، فلفظ (الجدار) مفعول به؛ لأن الصورة واحدة، لكنَّ عبد القاهر الجرجاني يرى اختلافًا ظاهرًا في الإعراب بناءً على اختلاف في المعنى، وذلك في قوله: «فها هنا أصل آخر يدخل في غرضنا، وهو أنَّ الأفعال على ضربين: متعد وغير متعد، فالمتعدي على ضربين: ضرب يتعدى إلى شيء هو مفعول به، كقولك: ضربت زيداً، (زيداً) مفعول به؛ لأنك فعلت به الضرب ولم يفعله بنفسه، وضرب يتعدى إلى شيء هو مفعول

(١) الجمل، الزجاجي، (ص ٣١٦).

(٢) المفصل، الزمخشري (مع شرح ابن يعيش)، (١/ ١٢٤).

(٣) الكافية، ابن الحاجب (مع شرح الرضي)، (١/ ٣٩١).

(٤) همع الهوامع، السيوطي، (٧/ ٣).

على الإطلاق، وهو في الحقيقة كَفَعَلَ وكلُّ ما كان مثله في كونه عامًّا غير مشتق من معنى خاص، كصنع، وعمل، وأوجد، وأنشأ، ومعنى قولي: من معنى خاص أنه ليس كضرب الذي هو مشتق من الضرب، أو أعلم الذي هو مأخوذ من العلم، وهكذا كلُّ ما له مصدر، ذلك المصدر في حكم جنس من المعاني، فهذا الضرب إذا أسند إلى شيء كان المنصوب له مفعولاً لذلك الشيء على الإطلاق، كقولك: فعل زيد القيام، فالقيام مفعول في نفسه، وليس بمفعول به.

وأحق من ذلك أن تقول: خلق الله الأناسي، وأنشأ العالم، وخلق الموت والحياة، والمنصوب في هذا كله مفعول مطلق لا تقييد فيه، إذ من المحال أن يكون معنى: (خَلَقَ العالمَ): فعل الخلق به، كما تقول في: ضربت زيداً: فعلت الضرب بزيد؛ لأنَّ الخلق من (خلق) كالفعل من (فعل)، فلو جاز أن يكون المخلوق كالمضروب، لجاز أن يكون المفعول في نفسه كذلك، حتى يكون معنى (فَعَلَ القيامَ): فعل شيئاً بالقيام، وذلك من شنيع المحال^(١).

ومن هذا النص يظهر تفريقه بين نوعين من المنصوبات: أولهما المنصوب الذي يكون موجوداً قبل الفعل، مثل: ضربت زيداً، فالمنصوب مفعول به؛ لأنَّه كان موجوداً قبل الفعل، ووقع الفعل عليه، فوافق تعريف المفعول به، والثاني المنصوب الذي يخرج الفاعل من العدم إلى الوجود، نحو: خلق الله الأناسي، فهذا عنده مفعول مطلق؛ لأنَّه يوافق ما وضعه النحويون من تعريف للمفعول المطلق، وهنا يحسن ذكر تعريفات المفعول المطلق:

تعريف الزجاجي: «فأما المفعول المطلق: فالمصدر، نحو قولك: خرجت خروجاً، وقعدت قعوداً، وضربت ضرباً، فالقعود والخروج مفعول صريح؛ لأنَّك أحدثتهما بعد أن لم يكونا»^(٢).
تعريف أبي علي الفارسي: «هو الذي لم يقيد بشيء من حروف الجر، وهو أسماء

(١) أسرار البلاغة، الزجاجي، (ص ٣٦٨-٣٦٩).

(٢) الجمل في النحو، الزجاجي، (ص ٣١٦).

الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

الأحداث، فالفعل غير المتعدي إلى المفعول به والمتعدي يتعدى إلى المصدر، تقول: قمت قيامًا، ونمت نومًا، وضربت ضربًا، وعلمت علمًا، وظننت ظنًا، فتعدي (نمت) إلى المصدر كما تعدي إليه (ضربت)»^(١).

تعريف ابن الحاجب: «هو اسمٌ ما فعله فاعلٌ فعلٌ مذكور بمعناه»^(٢).

تعريف ضياء الدين بن العليج (صاحب البسيط): «ما كان من الأفعال العامة نحو: فعلتُ، وصنعتُ، وعملتُ، وأوقعتُ، فإذا قلت: فعلت فعلًا فالواقع ذات الفعل؛ لأنَّ الذوات الواقعة هنا هي هذا، ولا تقع هنا الجواهر والأعراض الخارجة عنا، فلا تكون مطلقة في حقنا، بل في حق الله تعالى، كقولك: خلق الله زيدًا، فإنه مفعول مطلق، فلذلك كان المفعول المطلق أعم من المصدر المطلق»^(٣).

تعريف ابن هشام: «الذي يصدق عليه قولنا (مفعول) صدقًا غير مقيد بالجار»^(٤).

ويظهر من هذه التعريفات الخلاف في مفهوم المفعول المطلق، فمن النحويين من يقصره على المصدر، وهذا هو المشهور في الدرس النحويِّ عمومًا، وهذا الاتجاه يعتمد على الصورة، فالمفعول المطلق لا يكون إلا وفق صور محددة (المؤكد لفعله، والمبين لنوعه، والمبين لعدده) ولا يدخل في هذا نحو: خلق الله الإنسان؛ لأنَّ صورة المفعول هنا تماثل صورة المفعول في: قطع الرجل الشجرة، فيكون مفعولًا به، أمَّا الاتجاه الآخر فينحو نحو المعنى كما فعل عبد القاهر، وابن العليج، فيتوسع في المفعول المطلق ليشمل كلَّ مفعول أخرجته الفعل من العدم إلى الوجود، كقولنا: خلق الله الإنسان، وبنى فلان بيتًا، وألف الأستاذ كتابًا، وصنع الحداد سيفًا، ونحو ذلك، فالمحكّم عند هؤلاء هو المعنى وإن تماثلت الصور.

(١) الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي، (ص ١٦٧).

(٢) الكافية، ابن الحاجب (مع شرح الرضي)، (١/٣٤٤).

(٣) التذييل والتكميل، أبو حيان، (٧/١٣١).

(٤) أوضح المسالك، ابن هشام، (٢/٢٠٥).

المسألة الثانية: ما ينصب مفعولين: إذا نظرنا إلى الأفعال التي تنصب مفعولين أو أكثر وفق تعريف المفعول به المتقدم فسنجدها على ثلاثة أحوال:

١ - وقوع الفعل على المفعولين وتأثيره فيهما، وذلك في باب (كسا) نحو: أعطيت الفقير صدقةً، فالعطاء قد وقع على الفقير وعلى الصدقة، فهنا يعرب الاثنان مفعولاً به.

٢ - وقوع الفعل على أحد المنصوبين، أو المنصوبات، وذلك في أفعال التصيير، نحو صير الخباز العجينَ خبزاً، وفي الفعل الناصب لثلاثة نحو أعلمت الطلابَ الاختبارَ قريباً، فالفعل (صير) واقع على (العجين)، لكنّه غير واقع على (خبزاً)، كذلك في: أعلمت الطلابَ الاختبارَ قريباً يظهر بجلاء وقوع الفعل على (الطلاب) وعدم وقوعه على المنصوبين الآخرين.

٣ - أن يكون الفعل غير واقع على أيّ من المنصوبين، وذلك في الأفعال القلبية الناصبة لمفعولين أصلهما مبتدأ وخبر نحو قولنا: علمت زيدا مسافراً، وظننت علياً قادماً، فالفعل هنا لا يقع على المسند، ولا على المسند إليه، إنّما يقع على العلاقة التي تجمعهما وهي الإسناد، فالعلم إنّما هو بسفر زيد، والظن بقدم محمد؛ لكنّ النحويين اختلفوا في إعرابهما: فأعرابهما البصريون مفعولين اعتماداً على الصورة، وأعرّب الكوفيون الثاني حالاً^(١)؛ ولأنّ إعرابهما مفعولين مخالف لمفهوم المفعول به، فالأولى البقاء على وضعهما الأصلي وإعرابهما مبتدأً وخبراً، لكن دخلهما النصب على سبيل النسخ كما هو في اسم (إنّ) وأخواتها، وفي خبر (كان) وأخواتها، حيث نصبا وبقيا على وضعهما السابق مع نسخ الرفع إلى النصب، ولم يدع أحدٌ من النحويين أنّهما مفعول بهما.

(١) الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري، (ص ٨٢١)، وينظر: التذييل والتكميل، أبو حيان (٦/٦).

خاتمة البحث

بعد تحليل هذه المسائل، واستعراض أقوال النحويين فيها، ظهر لي عدد من النتائج:

١ - مازال الدرس النحويّ بحاجة إلى البحوث التي تعنى بالجانب التطبيقيّ للقواعد النحوية الكلية، وقياس التزام النحويين بهذه القواعد، وتحديد الاتساق والتناقض في تناول أهل الصناعة لقواعد التركيب.

٢ - بالنظر الدقيق في المسائل التي درست في هذا البحث تبين بجلاء ميل الكوفيين إلى التععيد وفق المعنى، ومن ذلك: قول أبي العباس ثعلب توضيحاً لمذهب الفراء: «فلو عاملت المعنى لوجب أن تقول: مات زيداً؛ لأنّ الله هو الذي أماته»، وإعراب الكوفيين المتقدم فاعلاً في نحو: زيدٌ سافر، ومنه إجازة ثعلب رفع الاثنين في: ضارب زيدٌ عمروٌ؛ لأنّ كلّ واحد منهما قد حصل منه الفعل كما حصل من الآخر، وإعراب الكوفيين الثاني حالاً في نحو: ظننت زيداً مسافراً.

٣ - توجد إشارات متعددة للخروج عن إطار النحو التقليديّ في ما سطره عدد من العلماء، وخصوصاً علماء البلاغة، والمنطق، وعلماء الكلام، فلا بد من التوجه إلى هذه المؤلفات لكشف هذه التوجهات، وتحليله وفق القواعد النحوية الكلية.

التوصيات:

من التوصيات التي يوصي بها الباحث دراسة العديد من الإشارات للخروج عن إطار النحو التقليديّ التي وردت في مؤلفات عدد من العلماء، وخصوصاً علماء البلاغة، والمنطق، وعلماء الكلام، فلا بد من التوجه إلى هذه المؤلفات لكشف هذه التوجهات، وتحليلها وفق القواعد النحوية الكلية.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) أسرار البلاغة، الجرجاني، عبد القاهر تحقيق: محمود محمد شاكر، (د.ط)، جدة، دار المدني، (د.ت).
- (٢) إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، جمال الدين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٠٦هـ.
- (٣) الإنصاف في مسائل الخلاف، الأنباري، أبو البركات، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، (د.ت).
- (٤) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، بيروت، المكتبة العصرية، (د.ت).
- (٥) الإيضاح العضدي، الفارسي، أبو علي، تحقيق: د. حسن شاذلي فرهود، ط ١، (د.م)، (د.ن)، ١٣٨٩هـ.
- (٦) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط ٣، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٣٩٣هـ.
- (٧) التبصرة والتذكرة، الصيمري، عبد الله بن علي بن إسحاق، تحقيق: د. فتحي أحمد مصطفى، علي الدين، ط ١، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.
- (٨) التذييل والتكميل، أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: د. حسن هنداوي، ط ١، الرياض، دار كنوز إشبيلية، ١٤٣١هـ.
- (٩) تسهيل الفوائد، ابن مالك، محمد بن عبد الله الجباني، تحقيق: محمد كامل بركات، (د.ط)، بيروت، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ.
- (١٠) التصريح بمضمون التوضيح، الأزهرى، خالد بن عبد الله، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

الفاعلُ والمفعولُ بين اعتباراتِ المعنى والبنيةِ الصوريّةِ

- (١١) الجمل، الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، تحقيق: د. علي توفيق الحمد، ط١، بيروت، دار الرسالة، ١٤٠٤هـ.
- (١٢) خزانة الأدب، البغدادي، عبد القادر بن عمر، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٤، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ.
- (١٣) الخصائص، ابن جنّي، أبو الفتح عثمان الموصليّ، تحقيق: محمد علي النجّار، (د.ط)، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت).
- (١٤) ديوان أوس بن حجر، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، (د.ط) بيروت، دار بيروت للطباعة، ١٤٠٠هـ.
- (١٥) شرح ألفية ابن مالك، ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن الهاشمي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢٠، القاهرة، دار التراث ودار مصر للطباعة، ١٤٠٠هـ.
- (١٦) شرح التسهيل، ابن مالك، محمد بن عبد الله الجياني، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، ط١، القاهرة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٠هـ.
- (١٧) شرح شافية ابن الحاجب، الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ.
- (١٨) شرح الكافية الشافية، ابن مالك، محمد بن عبد الله الجياني، تحقيق: د. عبد المنعم هريدي، ط١، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.
- (١٩) طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، القاهرة، دار المعارف، (د.ت).
- (٢٠) غياب الفاعل الحقيقي - دراسة تركيبية دلالية في أبواب من صحيح البخاري، آل جوهر، أسماء بنت إبراهيم، رسالة ماجستير، المملكة العربية السعودية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، ١٤٣٥هـ.
- (٢١) قلب الإعراب في القرآن الكريم، للجار الله، عبد المجيد بن صالح، مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية، الرياض، العدد الخامس عشر، ١٤٣٦هـ، ص ٩ - ١٠٣.

- (٢٢) الكافية، ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر (مع شرح الرضي)، تحقيق: د. حسن الحفظي، ط ١، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٤ هـ.
- (٢٣) الكتاب، سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ١، بيروت، دار الفكر، (د.ت).
- (٢٤) مجالس ثعلب، ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، (د.ت).
- (٢٥) مغني اللبيب، ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط ٥، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩ م.
- (٢٦) المفصل، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (مع شرح ابن يعيش)، (د.ط)، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، (د.ت).
- (٢٧) المقتضب، المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد الثمالي، تحقيق: د. محمد عبد الخالق عزيمة، ط ٢، القاهرة، لجنة إحياء التراث، ١٣٩٩ هـ.
- (٢٨) همع الهومع، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، (د.ط)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ.
- (٢٩) الوسائط اللغوية، الأوراغي، محمد، ط ٢، الرباط، دار الأمان، ١٤٣٤ هـ.

List of Sources and References

- (1) Asrar Al-Balaghah, (The Secrets of Rhetoric), Abdul Qahir edited by: Mahmoud Muhammad Shakir, (n.d), Jeddah, Dar Al-Madani, (n.d).
- (2) InbahArruwat ala Anbah An-Nuhat, Al-Qafti, Jamaluddin, edited by: Muhammad AbulFadhl Ibrahim, 1st ed., Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1406H.
- (3) Al-Insaf fi Masail AL-Khilaf, Al-Anbari, Abu Al-Barakat, edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Beirut, Dar Al-Fikr, (n.d).
- (4) Awdah Al-MasalikilaAlfiyyat Ibn Malik, Ibn Hisham, Jamaluddin Abdulah Bin Yusuf Al-Ansari, edited by: MuhammdMuhyiddin Abdul Hamid, (n.d), Beirut, Al-Asriah Bookstore, (n.d).
- (5) Al-Iedah Al-Adhudi, Al-Farisi, Abu Ali, edited by: Dr Hasan ShaathilyFarhoud, 1st ed., (n.d), (n.d), 1389.
- (6) TaiweelMushkil Al-Quran, (Interpreting the *Mushkil* of the Quran), Ibn Qutaibah, Abu Muhammad Ad-Daynoori, edited by: Assyyed Ahmad Saqar, 3rd ed., Cairo, Dar At-Turath Bookstore, 1393H.
- (7) At-Tabsirah Wat-Tathkirah, As-Sumairi, Abdullah Bin Ali Bin Ishaq, edited by: DrFathi Ahmad Mustafa Aliuddin, 1st ed., Makkah Al-Mukarramah, Centre for Scientific Research and Islamic Cultural Revival – Umm Al-Qura University, 1402H.
- (8) At-Tathyeel Wat-Takmeel, Abu Hayyan, Atheeruddin Muhammad Bin Yusuf Al-Andalsui, edited by: Dr Hasan Hindawi, 1st ed., Riyadh, Dar KunoozIshbelia, 1431H.
- (9) Tasheel Al-Fawaid, Ibn Malik, Muhammad Bin Abdullah Al-Jayyani, edited by: Muhammad Kamal Barakat, (n.d), Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi Printers and Publishers, 1387H.
- (10) At-TasreehBimadhmoon At-Tawdeeh, Al-Azhari, Khalid Bin Abdullah, edited by: Muhammad Basil Uyoon As-Sood, 1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1421H.
- (11) Al-Jumal, (The Sentences), Az-Zujaji, Abu Al-QasimAbdur Rahman Bin Ishaq, edited by: Dr Ali Tawfeeq Al-Hamad, 1st ed., Beirut, Dar Ar-Risalah, 1404H.
- (12) Khizanat Al-Adab, Al-Baghdadi, Abdul Qadir Bin Umar, edited by: Abdus Salam Haroon, 4th ed., Cairo, Maktabat Al-Khanji, 1420H.
- (13) Al-Khasa'is, Ibn Jinni, Abu Al-Fath Uthman Al-Maosili, edited by: Muhammad Ali An-Najjar, (n.d), Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, (n.d).
- (14) Diwan Aws Ibn Hajar, edited by: Muhammad Yusuf Najm, (n.d) Beirut, Dar Beirut Printers, 1400H.
- (15) SharhAlfiyyat Ibn Malik, (An Explanation of Ibn Malik), Ibn Aqeel, Bahaa'uddin Abdullah Bin Abdur Rahman Al-Haashimi, edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, 20th ed., Cairo, Dar At-Turath and Dar Misr Printers, 1400H.

- (16) Sharh At-Tasheel, (An Explanation of At-Tasheel), Ibn Malik, Muhammad Bin Abdullah Al-Jayyani, edited by: DrAbdur Rahman Assyyed, Dr Muhammad Badawi Al-Makhtoun, 1st ed., Cairo, Hajr Printers, Publishers, and Distributors, 1410.
- (17) SharhShafiyat Ibn Al-Haajib, Ar-Raddhi, Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Istiraabathi, edited by: Muhammad Noor Al-Hasan, and Muhammad Az-Zifzaf, and Muhammad Muhuiddin Abdul Hamid, (n.d), Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1402H.
- (18) Sharh Al-Kafiyah Ash-Shafiyah, Ibn Malik, Muhammad Bin Abdullah Al-Jiyyani, edited by: Dr Abdul MunimHareedi, 1st ed., Makkah, Umm Al-Qura University, 1402H.
- (19) Tabaqat An-Nahawiyyeen Wal-Lughawiyyeen, Az-Zubaidi, Abu Bakr Muhammad Ibn Al-Hasan, edited by: Muhammad AbulFadhl Ibrahim, 2nd ed., Cairo, Dar Al-Maarif, (n.d).
- (20) Ghiyab Al-Faail Al-Haqeeqi – DirasahTarkeebiyahDalaliyyah fi Abwab min Saheeh Al-Bukhari, (The Absence of the Actual Subject- A Complex Evidential Study of Chapters in Saheeh Bukhari), AalJuwair, AsmaBint Ibrahim, Masters thesis, Kingdom of Saudi Arabia, College of Arts, King Saud University, 1435H.
- (21) Qalb Al-I'rab fil-Quran Al-Kareem, Lil Jaarullah, Abdul Majeed Bin Saleh, Journal of the Saudi Scientific Committee for the Arabic Language, Riyadh, 15th issue, 1436H, 9-103.
- (22) Al-Kaafiyah, Ibn Al-Haajib, Jamaluddin Uthman Bin Umar (with SharhAr-Radhiyy), edited by: Dr Hasan Al-Hifthi, 1st ed., Riyadh, Imam Muhammad Bin Saud Islamic University, 1414H.
- (23) Al-Kitab, (The Book), Seebawaih, Abu Bishr Amr Bin Uthman Bin Qanbar, edited by: Abdus Salam Haroon, 1st ed., Beirut, Dar Al-Fikr, (n.d).
- (24) MajaalisThaalab, Thaalab, Abul Abbas Ahmad Bin Yahya, edited by: Abdus Salam Haroon, 2nd ed., Cairo, Dar Al-Maarif, (n.d).
- (25) Mughni Al-Labeeb, Ibn Hisham, Jamaluddin Abdullah Bin Yusuf Al-Ansari, edited by: DrMaazin Al-Mubarak, and Muhammad Ali Hamdallah, 5th ed., Beirut, Dar Al-Fikr, 1979.
- (26) Al-Mufassal, (The Detailed), Az-Zamakhshari, AbulQasim Mahmoud Bin Umar (with the explanation of Abi Yaeesh), (n.d), Cairo, Aministration of Al-Muneeriyah Press, (n.d).
- (27) Al-Muqtadhib, Al-Mubarrid, Abul Abbas Muhammad Ibn YazedAth-Thamali, edited by: Muhammad Abdul KhaaliqAtheemah, 2nd ed., Cairo, Committee of Cultural Revival, 1399H.
- (28) Ham' Al-Hawma', As-Siyooti, JalaluddinAbdur Rahman Bin Abi Bakr, edited by: Abdul Aal Salim Mukarram, (n.d), Beirut, Ar-Risalah Foundation, 1413H.
- (29) Al-Wasait Al-Lughawiyyah, (Linguistic Intermediaries), Al-Awraghi, Muhammad, 2nd ed., Rabat, Dar Al-Aman, 1434H.

دلالة الإشارة عند النقاد «دراسة وصفية»

أ. د. صباح علي السليمان^(١)

المستخلص: تعدُّ الدلالة الإشارية من الدلالات القديمة التي عرفها الإنسان، فتأتي ماديةً عن طريق بيان شيء بين شخصين متفقين فيما بينهما، أو الخوف والإحراج من شيء لا يُراد ذكره، ومعنويةً وهي الخوض في ظل المعنى. والهدف منها بيان فكرة الشاعر فيما يريد أن يشير إليه، ونظرة الناقد إلى هذه الفكرة، وبيان دلالتها عن طريق السياق وعلاقاتها من مناسبة وموقف وإيحاء، وتسليط الضوء على نظرة الناقد العرب في الدلالة الإشارية في أنها لمحة دالة على بلاغة وسحر الكلمة عن طريق الائتلاف بين اللفظ والمعنى، وكذلك بيان نظرة الغربيين إلى اللفظ والمعنى والمشار إليه، مقسمًا إياها إلى أنواع حسب السياق الذي جاءت به الكلمة، ومفسرًا معناها. وتوصلت الدراسة إلى أنَّ الإشارة تقسم إلى مادية وهي باليد والوجه، ومعنوية وهي الخوض في ظل المعنى، وكذلك أنَّ أساس الإشارة هي الربط بين الفكرة والصورة الصوتية، وليس بين الشيء والتسمية، وكذلك الربط بين الاسم والفكرة والمشار إليه. وأنَّ للإشارة دلالات كثيرة يمكن معرفتها عن طريق البحث في خفايا المعنى، وهي بدعية وعكسية وسببية وتتبعية وتضمنية وتصريحية ودقة المعنى وتلويحية، وهذا فالإشارة تتعدد بتعدد المعنى المراد في البيت.

الكلمات المفتاحية: دلالة، إشارية، مادية، معنوية، الناقد، الأدب.

(١) الأستاذ بقسم اللغة العربية، بكلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت، العراق.

البريد الإلكتروني: Sabah1975ab@gmail.com

The Inference of Insinuation Amongst Critics “A Descriptive Study”

Dr. Sabah Ali As-Sulaiman

Abstract: Insinuation is one of the old inferences known by man. It appears in physical form by exhibiting something between two in agreement, or fear and embarrassment from something that does not want mentioning, and meaning wise it is to go deep into the meaning. The aim is to explain what the poet is insinuating, the critic's view of the poet's idea, and to explain its inference in a contextual manner and the relationships whether occasion or suggestion, highlighting the viewpoint of Arab critics that insinuation is a glimpse telling of eloquence and word beauty by complete harmony between word and meaning. Also the viewpoint of Westerners towards the word, meaning and object, dividing such into types depending on the context of the word and its meaning.

The study reached the conclusion that the foundation of insinuation is to tie between an idea and vocal picture, and not between something and its name. it also ties between the name, idea and what is being insinuated. Insinuation has many telling signs that can be known by looking into the depths of the meaning, and they are intuitive, reversible, causative, consequential, and descriptive and implicit., and by this insinuation has many kinds depending on the meaning of the verse.

Key words: inference, insinuation, physical, meaning, critics, literature.

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على الصادق الأمين وعلى آله وصحبه وسلم،
أمّا بعد.

فتعدُّ دلالة الإشارة عند النُّقاد ذات ميزةٍ مهمّةٍ في معرفة الفكرة الإيحائية عند الشاعر
والنَّاقِد؛ لأجل الخوض في ظل معنى البيت الشعري. فمن خلالها نتعرّف على مقصد الإشارة
عند الشاعر وأثرها عند النّاقِد وهذا يكون من خلال حالة الشاعر عند القول، ومناسبة القصيد،
وسياق المعنى الذي يجول في البيت، وقد تنبه النُّقاد إلى هذه الظاهرة في كتبهم.

أهداف البحث:

تسليط الضوء على دلالة الإشارة عند الشعراء، وكيفية نقدها من قبل النُّقاد، وأثرها في
توظيف الرمز في البيت الشعري. وتناول مثل هكذا دراسة في دواوين الشعراء، زيادة عن فنون
النشر في كتب الأدب.

مشكلة البحث:

تبرز مشكلة البحث في تساؤلات وهي: كيف أشار الشعراء إلى الإشارة في شعرهم؟ وكيف
وضفها النُّقاد في تقديم لقول الشاعر؟ وهل أدت الإشارة إلى المعنى الوظيفي في البيت.

حدود البحث:

أمّا حدودُ البحث فيشملُ كتب النُّقد الأدبي في توجيه نوع الإشارة التي جاء بها الشاعر، وما
تحمله من ربط بين اللفظ والمعنى والمشار إليه.

الدراسات السابقة في الدلالة الإشارية:

١ - النُّظرية الإشارية / عبيد حامد.

- ٢ - دلالة الإشارة وآثارها الفقهية نظرة أصولية تطبيقية / أبو مالك السعيد العيسوي.
<https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=287486>
- ٣ - النهج الإشاري في التفسير / فلاح السعدي.
<https://www.kitabat.info/subject.php?id=38414>
- ٤ - أقسام التفسير الإشاري وشروط صحته / الشيخ صالح آل شيخ.
www.tasfiatarbia.org
- ٥ - التفسير الإشاري الضوابط والمنهج / مؤمن توفيق العنان.
<https://malannan.wordpress.com/2010/>
- ٦ - الاستفادة من التفسير الإشاري في تدبر القرآن / مساعد الطيار.
www.attyyar.net/container.php?fun=artview&id=374
- زيادة عن وجود هذه النظرية في كتب علم اللغة الحديث.

منهج البحث:

كان المنهج يتناول نظرة يسيرة للغويين الغربيين في تناولهم للدلالة الإشارية خلال المثلث اللغوي المشهور، زيادة على آراء نقاد الأدب العربي في تعاملهم والدلالة الإشارية في النص الشعري.

الخطة:

تمهيد وفيه محوران الأول الدلالة الإشارية في نظر اللسانيين، والثاني نظرة نقاد الأدب العربي لهذه الإشارة.

قُسمت الدلالة الإشارية إلى أنواع متعددة حسب السياق الذي جاءت فيه، وهُنَّ: التصريحية، والسببية، والعكسية، والبديعية، والتبعية، ودقة المعنى، والمغايرة، والتمثيلية، والمبهمة، والتلويحية.

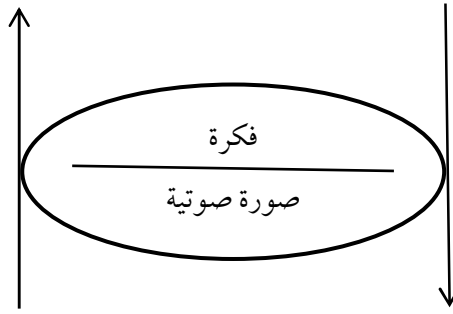
خُتمَ البحث بخاتمة مع قائمة للمصادر والمراجع.

التمهيد

أ/ الدلالة الإشارية في نظر اللسانيين:

تعدُّ الإيماءاتُ أسبقَ وجودًا من الكلام، كما أنَّ التعبيرَ بالصورِ أسبقُ وجودًا من اختراعِ الكتابة^(١)، وهذا يعني أنَّ مدلولَ الإشارةِ قديمٌ فهو ليس علمًا جديدًا، وبهذا أشار دي سوسير إلى أنَّ الإشارةَ اللغويةَ «تربطُ بين الفكرةِ والصورةِ الصوتيةِ، وليس بين الشيءِ والتسمية»^(٢)، أي بين الصورةِ السايكولوجيةِ للصوتِ وبين الفكرةِ الموجودةِ في دماغِ الإنسانِ كما في الرسمِ الآتي:

فكرة



وهذا يعني أنَّ لفظةَ الإشارةِ تدلُّ على الفكرةِ بأكملها والصورةِ الصوتيةِ، وقد أُستبدل مكانها المدلولُ والذالُّ على أنَّ يكونا بصيغةِ اعتباريةِ^(٣)، والاعتباطيةُ تعني أنَّها «لا ترتبطُ بدافعِ أنَّها اعتباريةٌ؛ لأنَّها ليس لها صلةٌ طبيعيةٌ بالمدلول»^(٤)، كذلك التعجبُ الذي توحى أصواته

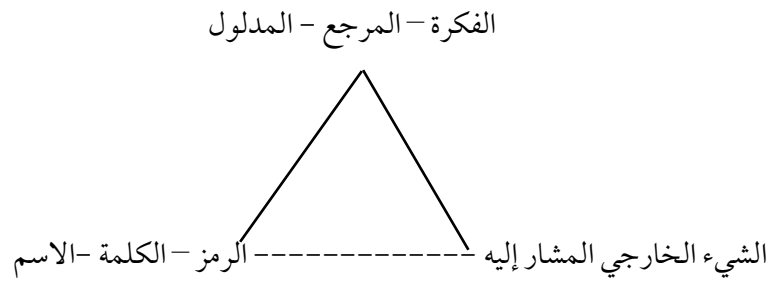
(١) ينظر: أسس علم اللغة، ماريو باي، (ص ٣٩).

(٢) ينظر: علم اللغة العام، دي سوسير، (ص ٨٤-٨٥).

(٣) ينظر: م. ن، (ص ٨٦).

(٤) علم اللغة العام، دي سوسير، (ص ٨٨).

بمعانيه، وهي تعبيرٌ تلقائيٌ للحقيقة تمليها على المتكلم القوي الطبيعية^(١). وقد طوّر أوجدن وريتشاردن في كتابهما the Meaning of Meaning النظرية الإشارية كما في المثال الآتي:



وفي هذه النظرية رايان الأول أنّ معنى الكلمة هو ما تشير إليه، وهذا يقتضي الرمز والمشار إليه، والثاني أنّ معناها هو العلاقة بين التعبير وما يشير إليه، وهذا يتطلب الجوانب الثلاثة للوصول للمشار إليه عن طريق الفكرة^(٢). أمّا ستيفن أولمان فيذهب إلى أنّ الدال والمدلول كلاهما يستدعي الآخر، أمّا الشيء الخارجي المشار إليه فلا يهم اللغوي بل يهم عالم النفس أو الفيلسوف؛ لأنّ دارس اللغة تهتمه الكلمات لا الأشياء^(٣).

وقد اعترضت لهذه النظرية أمورٌ متعددة، وهي دراسة الظاهرة اللغوية خارج إطار اللغة، وقيامها بدراسة الموجودات الخارجية المشار إليه، وعدم تضمينها كلمات مثل لا وإلى ولكن وأو، وإنّ معنى الشيء غير ذاته فالتفاحة ليست هي التفاحة؛ لأنّ التفاحة تؤكل ولكن المعنى لا يؤكل^(٤).

(١) ينظر: م. ن، (ص ٨٨).

(٢) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار عمر، (ص ٥٥).

(٣) ينظر: دور الكلمة ستيفن، (ص ٦٤-٦٥).

(٤) ينظر: م. ن، (ص ٥٦).

أمّا الفرق بين الإشارة والرمز فالإشارة تنحصر في إطار محدود لا يتغير، إذ يعبر به الفهم دون أن يلاحظها باعتبارها خالية من المعنى وآلية في حين يفتح الرمز على فاعلية التغير والتجدد والشمول فقد تعدد مدلولات الرمز بتعدد السياقات التي يرد فيها وبالتالي فهو أوسع من الإشارة في التعبير والإيحاء، لذلك جعله الشعراء قناعاً يختفون وراء إبهامه وتعدد مدلولاته^(١). فمثال على ذلك ما موجود في التمثيل الصامت فـ«الإشارة الملوسة تشير إلى شيء واحد ملموس، والرمز يرمز لأكثر من رمز وهو متغير عبر الزمن ومتنقل عبر الأجيال ومتنوع لعدد أشكاله»^(٢). إذ يكون الرمز أعمّ من الإشارة.

وهنا المقصود بالإشارة الإشارة المادية، أمّا الرمز فهو دلالة اللفظة في سياقها الذي جاءت به فهي تنوع في كلّ جملة حسب الموقف الذي جاءت به، وهذا المقصود بالإشارة المعنوية.

ب / الدلالة الإشارية في نظر نقّاد الأدب العربي:

أحسّ النقّاد ضرورة الإشارة، ولا يتوصل إلى معرفتها إلا عندما تسير في ظل المعنى، فهي كالبيت لا يتوصل لداخله إلا بعد ولوج باب^(٣). ومن فوائدها أنّ لها في النفوس سحرًا، ففسّرت تفسيرًا بديعًا^(٤)، وقد وصفها ابن رشيق القيرواني بأنّها «من غرائب الشعر وملحه، وبلاغته عجيبة تدلّ على بعد المرمى وفرط المقدره، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز، والحاذق الماهر، وهي في كلّ نوع من الكلام لمحّة دالّة، واختصار وتلويح يعرف مجملًا ومعناه بعيد من ظاهر لفظه»^(٥).

(١) الرمز والعلامة والإشارة المفاهيم والمجالات، كعوان، (ص ١٠).

(٢) جماليات الرمز والإشارة في التمثيل الصامت (مقالة).

(٣) ينظر: الموافقات، الشاطبي، (٤/٢٤٣).

(٤) خصائص التركيب دراسة تحليلية، أبو موسى، (ص ١٩٩).

(٥) العمدة، القيرواني، (١/٣٠٢).

وذكر ابن قدامة في الالتلاف والمعنى والإشارة، وشرحها بأن قال: «وهو أن يكون اللفظ القليل مشتقاً على معانٍ كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدلُّ عليه»^(١). ومن شروط الإشارة «صحة الدلالة وحسن البيان مع الاختصار؛ لأنَّ المشير بيده إن لم يفهم المشار إليه معناه بأسهل ما يكون، فإشارته معدودة من العبث»^(٢).

وذكر ابن المعتز أن الفرق بين الإشارة والكناية أن الإشارة تدلُّ على كلِّ شيء حسنٍ على عكس الكناية فتدلُّ على كلِّ شيء قبيح، فمثل قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَنَاصَاتٌ يَلْمِزْنَ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسُ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن: ٥٦)، إشارة إلى عفافهنَّ، وقوله تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا بِكُلَّانِ الطَّعَامِ أَنْظَرُ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظَرُ أَنْزِلُ يُؤَفِّكُونَ﴾ (المائدة: ٧٥) كناية عن قضاء الحاجة^(٣).

وعلى هذا فالإشارة نوعان نوعٌ مادي يكون عن طريق اليد أو حركات الوجه، فيعرف الحرُّ ذلك، ونوعٌ معنوي يكشف عن طريق البحث في ظل المعنى عن طريق الأمور النفسية والاجتماعية ومناسبة القصيد وحالة الشاعر زيادة عن العلاقات السياقية وهي المجاز والتطور الدلالي والأضداد والمشارك اللفظي....

(١) نقد الشعر، ابن قدامة، (ص ٥٥-٥٦).

(٢) تحرير التحبير، لابن أبي الإصبع العدواني، (ص ٢٠٠).

(٣) ينظر: البديع، لابن المعتز، (ص ٩٩).

دلالة الإشارة عند النقاد

للدلالة الإشارية أنواعٌ، وهذا النوعُ يعرفُ خلال السياق المراد في البيت، وهي:

أ / إشارة صريحة:

وهو أن يصرح الشاعر بالإشارة إلى شيء معين، ومنها ما جاء عند أبي نؤاس، وهو أن الأمين بن زبيدة قال له مرة: هل تصنع شعراً لا قافية له؟ قال نعم، وصنع من فوره ارتجالاً إذ قال^(١): [الخفيف]

ولقد قلتُ للمليحة قولي * من بعيدٍ لمن يحبُّك: «إشارة قبلية»
فأشارتُ بمعصمٍ ثم قالتُ * من بعيدٍ خلاف قولي: «لا لا»
فتنفستُ ساعةً ثم إنني * قلتُ للبلغل عند ذلك: «امش»

جاءت هذه الإشارات باليد وبحركات الشفة^(٢). ونرى أن سؤال الحبيبة إشارة إلى قبلية، وإشارتها بمعصم إشارة إلى الرفض، والانصراف إشارة إلى معرفة جوابها والقناعة به. وكذلك أن الإشارة جاءت صريحة في الحالات الثلاثة، ومنها استعمال ضمير المتكلم قلت وقالت، والصرحة عن الجواب، فجاءت الإشارة في الأولى معنوية، وفي الثانية والثالثة مادية.

ب / إشارة تضمين:

هو «أن يحيل الشاعر إحالةً أو يشير به إشارةً فيأتي به كأنه نظم الأخبار أو شبيه به»^(٣)، ومنه

(١) لم أقف عليه في ديوانه. ينظر: العمدة، القيرواني، (١/٣١٠).

(٢) تأريخ آداب العرب، الرافعي، (٣/٢٤٨).

(٣) العمدة، القيرواني، (٢/٨٨).



قول العباس بن الأحنف في وصف الرشيد حينما هجرته مارية^(١): [السريع]

لَا بَدَّ لِلْعَاشِقِ مِنْ وَقْفَةٍ * تَكُونُ بَيْنَ الْوَصْلِ وَالصَّرْمِ
حَتَّى إِذَا الْهَجْرُ تَمَادَى بِهِ * رَاجِعَ مَنْ يَهْوَى عَلَى رِغْمِ

فهذا أبعُد التضمينات كلها وأقلها جودة، فهنا أشار الشاعر إلى مهلة بين الوصل والصرم؛ كيلا يتسرع في اتخاذ القرار، وإن تَمَادَى به الهجر فهو راجع إلى من يهوى على رِغْمِ القطيعة، فهنا الوقفة إشارة إلى التأمل ومراجعة النفس لاتخاذ القرار. فهنا الإحالة والإشارة جاءت نظم من الأخبار.

ج/ سببية:

وهي أن يكون في البيت سببٌ ومسببٌ، فيبين الشاعر شيئاً وبعدها يذكر السبب، ومن هذا

قول النابغة^(٢): [الطويل]

رِقَاقُ النَّعَالِ، طَيِّبٌ حُجْرَاتِهِمْ * يُحْيُونَ بِالرِّيحَانِ يَوْمَ السَّبَاسِبِ

أشار الشاعر إلى عدم خصف نعالهم؛ لأنهم ملوكٌ، والخصفُ يكون لمن يمشي، ودلَّ طيبُ حجراتهم على عفتهم، والحجزة الوسط أراد أنهم يشدون أزهرهم على عفة، وأنهم يحيون بالريحان يوم عيدهم وهو يوم السباسب، ومثل هذا لا يمدحُ به السوقةُ فضلاً عن الملوك^(٣). وبهذا كان ما هم فيه من عفةٍ وجاه سبباً إلى عدم خصف نعالهم.

(١) البيت الثاني:

يَعْتَبُ أَحْيَانًا وَفِي عَتَبِهِ * يَهْيِجُ مَا يُخْفِي مِنَ السُّقْمِ

ينظر: ديوانه، (ص ٢٥١).

(٢) ديوانه، (ص ٣٤).

(٣) ينظر: الصناعيتين، العسكري، (ص ١١٠)، والبديع في نقد الشعر، لابن المعتز، (ص ١٠٠).



ومنه قول بشر بن أبي خازم^(١): [الطويل]

أَشَارَ بِهِمْ لَمَعَ الْأَصْمِ فَأَقْبَلُوا * عَرَانِينَ لَا يَأْتِيهِ لِلنَّصْرِ مُخْلِِبُ

المقصود بلمع الأصم أنك تشير إلى الأصم بإصبعك، وهذه الإشارة تعود إلى مقدم الجيش؛ ليقبلوا مسرعين علمًا أن العون لا يأتيه إلا من بني عمه^(٢)؛ لأنه ذو عزة فلا ينصره الأجانب، وهنا جاءت العلاقة بين المشار وهو سيد القوم والمشار إليه وهم أبناء قومه، ومدلول الإشارة وهو احترام القوم لسيدهم. وكذلك قال عنتره^(٣): [الكامل]

بَطَّلِ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ * يُحْذِي نِعَالَ السَّبْتِ لَيْسَ بِتَوْءَمِ

أشار الشاعر إلى أن ثيابه في سرحه يدل على طول قامته، ويحذي نعال السبت وهذا يدل على أنه ملك قوي شديد^(٤)، ويدل أيضًا أنه ليس ممن زوحم في الرّحم فضعف^(٥). وقول الشاعر^(٦): [متقارب]

وَيَوْمٌ يُبِيلُ النِّسَاءَ الدِّمَاءَ * جَعَلْتَ رِدَاءَكَ فِيهِ خِمَارًا

يريد بالرداء الحسام^(٧) كما قال متمم بن نويرة^(٨): [طويل]

لَقَدْ كَفَّنَ الْمَنَهَالَ تَحْتَ رِدَائِهِ * فَتَى غَيْرِ مِيطَانِ الْعَشِيَّاتِ أَرْوَعَا

(١) ينظر: ديوانه، (ص ١٠).

(٢) ينظر: الحيوان، الجاحظ، (٤/٤٥٨).

(٣) ديوانه، (ص ٢١٢).

(٤) ينظر: البديع، لابن المعتز، (ص ١٠١).

(٥) ينظر: زهر الآداب، الحصري، (١/٣٢٩).

(٦) نسب إلى رجل من بني عجل. ينظر: سمط اللآلي، البكري، (١/٢٨٧).

(٧) ينظر: العمدة، القيرواني، (١/٣٠٣).

(٨) لم أفق على ديوانه.

وأشار بقوله: «يبيل النساء إلى وضع الحوامل من شدة الفزع»^(١) أراد يوماً تسقط الحبالى جنيهنَّ فيبُلُ الدماءُ بسيلها، ولهول الموقف جعل سيفه خماراً لهنَّ^(٢) فكأنَّه قد وضع خماراً على رؤوسهنَّ؛ لأنَّهنَّ كنَّ مكشفات الرؤوس^(٣). فهنا شبه الشاعر سيفه بأنَّه خمارٌ على رؤوسهنَّ يوم سقوط جنيهنَّ، وهذا دليل على عفة الشاعر. فجاء السبب موافقاً للمسبب فيما دُكِرَ.

د/ إشارة عكسية:

من سنن العرب أن تشير إلى البركة باليمنى وإلى الشؤم باليسرى، ومنه قول الشاعر^(٤):

[الطويل]

أبيني أفي يمنى يديك جعلتني * فأفرح أم صيرتني في شمالك

أشار باليمين إلى الرضا وبالشمال إلى السخط^(٥). وفي بعض الأحيان يُشار باليمنى أو

اليسرى بمعنى تنح عني أو اعدل عني، ومنه قول البحري^(٦): [البيسط]

ألوت بموعدها القديم، وأياست * منه بللى بنانة لم تخضب

وهنا لم تشر بإصبعها على استقامة كما يشير المبتدئ بالسلام^(٧)، ومن شأنهم أن يصفوا بنان

المرأة بالحناء^(٨). فهنا جاءت الدلالة عكسية فاليمنى دلالة على بركة المشي والأكل ويوم الميعاد

(١) ينظر: العمدة، القيرواني، (٣٠٣/١).

(٢) ينظر: جمهرة اللغة، لابن دريد، (١٩٤/٢).

(٣) ينظر: سمط اللآلي، البكري، (٢٨٧/١).

(٤) نسب إلى الرماح بن ميادة. ينظر: تحرير التحبير، لابن أبي الإصبع العدواني، (ص ٢١٥).

(٥) ينظر: البديع، لابن المعتز، (ص ١٠١).

(٦) ينظر: ديوانه، (ص ٦٦).

(٧) ينظر: الموازنة، الأمدي، (٧٦/٢).

(٨) ينظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، الأمدي، (٧٧/٢).

وهم أصحاب اليمين على عكس اليسرى، أمّا لوي الإصبع فهي إشارة إلى عدم الرضا من الشيء، وهي من أساليب التحقير عند العرب.

هـ/ إشارة بديعية:

وهي أن يشير الشاعر إلى وصف صورة بديعية في شعره، وهو ضربٌ من النظم الرائع، ومنه قول علقمة بن الفحل^(١): [البسيط]

أوردتهم وصدور العيسِ مُسنفةً * والصُّبْحُ بالكوكبِ الدُّري منحور

وصف الشاعر هنا أنه أوردهم وصدور العيسِ ضامرة مع إشارته إلى طلوع الفجر^(٢) إلا أن العسكري ذكر أنه لم يشر إلى الفجر بل قد صرّح بالصبح بذكر الشاعر نحو الكوكب الدُّري، ووضعه في الاستعارة أولى من وضعه في باب المماثلة^(٣)، وبهذا شبه الشاعر الصبح برجل منحور بكوكبٍ دري وهي استعارة بديعية. وقال الشاعر^(٤): [الوافر]

رأيتُ ابن معنٍ أنطقَ النَّاسَ جوده * فكلفَ قولَ الشعرِ من كانَ مفحمًا
وأرخصَ بالعدلِ السلاحَ بأرضنا * فما يبلغُ السيفُ المهندُ درهمًا

أتى الشاعر على كثير من المدح باختصار وإشارة بديعية^(٥)، إذ وصفه بحسن المنطق فسهل الشعر لمن كان منقطع الصوت من شدة البكاء، وجعل السلاح رخيصًا للدفاع عن الوطن، إذ بلغ السيفُ درهمًا. وهنا أشار إلى سهولة ابن معن وجوده مع الناس، وبلاغته في التكلم، ورخص

(١) ينظر: ديوانه، (ص ٤١).

(٢) ينظر: نقد الشعر، ابن قدامة، (ص ٦٠).

(٣) ينظر: الصناعتين، العسكري، (ص ٣٥٦).

(٤) لم أقف على قائله.

(٥) ينظر: نقد الشعر (ص ٢٥-٢٦).

السلاح، وهي إشارة إلى العدل عنده. وقال آخر^(١): [الطويل]

تركتُ الطعانَ لأهلِ الطعانِ * وأكرهتُ نفسي على ابنِ الصعقِ
وضعتُ يديَّ وشاحاً له * وبعضُ الفوارسِ لا يعتنقُ
أشارَ الشاعرُ إلى أنه تركَ الطعانَ لأهلِ الطعانِ، وجعل يديه وشاحاً عندَ المعانقةِ لمن أصابه
الصعق^(٢)، وهي «إشارةٌ بديعيةٌ لغير لفظ الاعتناق ودالةٌ عليه»^(٣). وهنا إشارةٌ إلى الدفاع عنه،
ورسم صورة بديعية وهي معانقته، مشبهاً اليد بالوشاح. وقال زهير بن أبي سلمى^(٤): [الوافر]
فإنِّي لو لقيتُك فاتجھنا * لكان لكلِّ منكراً كفاءِ
ذهبَ النقادُ إلى أن هذا البيتَ أفضلُ ما قيل في اللمحة الدالة على الإشارة؛ إذ أشارَ الشاعرُ
بقبح ما كان يصنع لو لقيه^(٥)، وكان لكلِّ منكراً لقاءً، ولا يأتي هذا القولُ إلا الشاعرُ الحاذق.
و/ إشارة تتبعية:

ويسمونه التجاوز وهو «أن يريدَ الشاعرُ ذكرَ الشيء فيتجاوزه، ويذكر ما يتبعه في الصفة
وينوب عنه في الدلالة عليه، وأول من أشار إلى ذلك امرؤ القيس يصف امرأة^(٦): [الطويل]

(١) لم ينسب لأحد.

(٢) ينظر: سر الفصاحة، الخفاجي، (ص ٢٣٣).

(٣) نظرة الإغريض، أبو علي العلوي، (ص ٣٤).

(٤) العمدة، القيرواني، (١/٣٠٢).

البيت لزهير وهو:

وإنِّي لو لقيتُك فاتجھنا * لكان لكلِّ مندية لقاء.

ينظر: ديوانه، (ص ٢٠).

(٥) ينظر: العمدة، القيرواني، (١/٣٠٢).

(٦) العمدة، القيرواني، (١/٣١٣). في البيت (وتضحى). ينظر: ديوانه، (ص ١١٦).

ويضحى فتيت المسك فوق فراشها * نؤوم الضحى لم تنطق عن تفضل
 فقوله ويضحى فتيت المسك تتبع أول، وقوله نؤوم الضحى تتبع ثانٍ، وقوله لم تنطق عن تفضل تتبع ثالث. وأراد الشاعر أن يصف ترف هذه المرأة بقوله نؤوم الضحى، وإبقاء فتيت المسك فوق فراشها، ولم تنطق لتخدم نفسها فعبّر بذلك عن غناها وترفها^(١)؛ ليتجاوز الشاعر من بليغ إلى أبلغ، وبهذا أشار الشاعر إشارة تتبعية تدل على غناها وترفها. وكذلك قول حسان بن ثابت^(٢): [الكامل]

أولاد جفنة حول قبر أبيهم * قبر ابن مارية الكريم المفضل
 أشار الشاعر إلى تتبع مليح وهو «أنهم ملوك مقيمون لا يخافون فينتقلون من مكان إلى مكان، وأنهم في مستقر عز وأرض خصب»^(٣). وهنا أشار الشاعر بحول القبر دليل على وحدتهم؛ لأنهم كرماء منذ القدم ككرم مارية التي أهدت إلى الكعبة قُرطبيها. وقال امرؤ القيس^(٤): [طويل]
على هيكل يعطيك قبل سؤاليه * أفانين جزي غير كز ولا وان
 جمع الشاعر في فرسه أوصاف الجودة بقوله أفانين، وبذلك نفى عنه الانقباض والفتور فسلبه صفات القبح من عدم الانقياد، ودلّ بتتابع القدمين والاسترخاء على الجري من دون طلب ولا حث وهذا كمال الوصف^(٥)، وجاءت لفظة أفانين دالة على جملة من المواصفات لو عبّر عن غيرها لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة^(٦). وبهذا تتابعت إشارات وصف فرسه؛ لتبلغ غاية الكمال.

(١) ينظر: سر الفصاحة، الخفاجي، (ص ٢٣٠).

(٢) ديوانه، (ص ١٨٤).

(٣) ينظر: العمدة، القيرواني، (١/٣١٩).

(٤) ديوانه، (ص ١٦٤).

(٥) ينظر: نقد الشعر، لابن قدامة، (ص ٥٦).

(٦) ينظر: أنوار الربيع، المدني، (٥/٣٠٢).

ز/ إشارة دقة المعنى:

ويقصد بها دقة اختيار الكلمات؛ لتناسب أرقى معانيها، ومنه قول عمر بن أبي ربيعة^(١):

[الطويل]

بَعِيدَةٌ مَهْوَى الْقُرْطِ، إِمَّا لِنَوْفَلٍ * أَبُوهَا وَإِمَّا عَبْدُ شَمْسٍ وَهَاشِمٌ
أشارَ الشاعرُ إلى أن طَوَلَ عُنُقَهَا بطولِ مهوى القرط^(٢)؛ ولأنَّ «بعدَ المسافةِ بين شحمة الأذن
والكتفِ يستلزمُ طولَ الجيدِ»^(٣). وكذلك أن الشاعر يذهب إلى أبعد من هذا فدلالة طول العنق
يدلُّ على شرف نسبها.

ومن حسن الدقة وجودة الإشارة لفظة (فقط) في قول القيسي: «ما زلت أمتطى النهار إليك،
وأستدل بفضلك عليك، حتى إذا جنَّ الليل، فقبض البصر، ومحا الأثر، أقام بدني، وسافر أمني،
والاجتهاد عاذر؛ وإذا بلغتك فقط»^(٤). فهنا يذكر الشاعر معاناه؛ بسبب بعدها عنه، ويأتي بعدها
الجواب بإشارة (فقط)؛ ليحصل على مزايا كثيرة إذا بلغها وقابلها، فكلمة (فقط) دلَّت على دقة
المعنى للحصول على أمور كثيرة إذا بلغها.

ح/ إشارة المغايرة:

المغايرة «هي مدح الشيء بعد ذمه، أو عكسه»^(٥)، ومنه قول أيمن بن خريم في بشر^(٦):

[الكامل]

(١) ديوانه، (ص ١٨٢).

(٢) ينظر: البديع في نقد الشعر، لابن المعتز، (ص ٩٩)، والصناعتين، العسكري، (ص ٣٥٢).

(٣) البيان، (ص ٢١٣).

(٤) ينظر: الصناعتين، العسكري، (ص ١٨٦).

(٥) جواهر البلاغة، الهاشمي، (ص ٣١٣).

(٦) ينظر: نقد الشعر، لابن قدامة، (ص ٧٣).

فلو أعطاك بشر ألف ألفٍ * رأى حقاً عليه أن يزيده
وأعقب مدحتي سرّجاً خلنجاً * وأبيض جوزجانياً عقوداً
فإننا قد وجدنا أمّ بشرٍ * كأمّ الأسد مذكّاراً ولوداً

أوماً الشاعرُ إلى المدح بالتناهي في الجود في البيتين وأفسده في البيت الثالث إذ أشار أن جعل أمه ولوداً، والناس مجتمعون على أن نتاج الحيوانات يكون أعسر^(١). فنجد إشارة المغايرة واضحة في الأبيات، فالمتمأمل يرى الزيادة في كل شيء إلا أن البيت الأخير لم تكن الزيادة فيه موفقة.

ط / إشارة تمثيل:

وهي أن يمثل الشاعرُ لحالة قد رآها وسمعها خلال الصور الشعرية التي يرسمها في ذهنه، ومنه قول بعض العرب^(٢): [البسيط]

فتى صدمته الكأس حتى كأنما * به فالج من دائها فهو يرعش
والكأس لا تصدم، ولكنه أشار بهذا التمثيل إشارةً حسنةً إلى سكره^(٣)، وكأنّه به مرضٌ أفقده حواسه من مرض هذا الكأس فهو يرتعش. فهنا الشاعر يرسم صورة الكأس بشيء قد صدمه، وسبب له المرض؛ لما في أمر الخمر من أمراض لا يُحمّد عقباها. وكذلك قول اللعين المنقري يصف ناره: [الكامل]

رأى أن نيران عوائنا تكفها * بأعرافها هوج الرياح الطرائد
فقد أوماً بقوله أم نيران إلى قدسيتها، وبعوان إلى كثرة عاداته لإيقادها، وهو إيماءً غريباً

(١) ينظر: نقد الشعر، لابن قدامة، (ص ٧٣).

(٢) لم أقف على قائله.

(٣) ينظر: نقد الشعر، لابن قدامة، (ص ٦٠).

وظريفٌ، وإن كانت العربُ تقول ذلك في النار كثيراً^(١)، إذ وصفَ سنامها أو أطرافها بالسرعة، وكأنَّها متطاردةٌ فيما بينها. وهنا تمثيل رائع في وصف أطراف النار. وقال المتنبي^(٢): [الطويل]

وَذِي لَجَبٍ لَا ذُو الْجَنَاحِ أَمَامَهُ * بِنَاجٍ وَلَا الْوَحْشِ الْمُثَارِ بِسَالِمٍ
تَمُرُّ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَهِيَ ضَعِيفَةٌ * تُطَالِعُهُ مِنْ بَيْنِ رُؤُوسِ الْقَشَاعِمِ

أوما الشاعر إلى المعنى إيماء^(٣)، إذ أشار المتنبي إلى أن هذا الجيش لا يسلم منه طائرٌ ولا وحشٌ؛ لأنَّه صياد ماهر^(٤)، والعقبان مرتفعة فوقه تسايه فتحطفُ الطيرَ أمامه^(٥)، وبعدها أشار إلى قوتهم بأنَّ الشمسَ تمرُّ عليهم ضعيفةً، تطالعهم من بين ريشِ النسور، وبهذا استحقَّ هذا البيت فضل التقدم^(٦). فهنا مثل الشاعر لقوة الجيش بخوف الوحوش، وضعف الشمس أمامهم.

ي / إشارة مبهمه:

وهي أن يشير الشاعر إشارة مبهمه في النص الشعري يوهم القارئ أنها غير واضحة، ولكنها تكشف شيئاً فشيئاً خلال تتبع السياق في النص. فمنها قول عمر بن أبي ربيعة^(٧): [السرير]

(١) ينظر: نقد الشعر، لابن قدامة، (ص ٦٠).

(٢) ديوانه، (ص ٢١٠).

(٣) ينظر: البديع في نقد الشعر، لابن المعتز، (ص ٢٢٦).

(٤) ينظر: الفتح على أبي الفتح، لابن فورجة، (ص ٨٩).

(٥) ينظر: المآخذ على شرح أبي الطيب، عز الدين الأزدي، (١/ ٢٧٩).

(٦) ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب، لابن الأثير، (٣/ ٢٨٤).

(٧) البيتان:

أَوْمَتْ بَعَيْنَيْهَا مِنَ الْهُدُوجِ * لَوْلَاكَ فِي ذَا الْعَامِ لَمْ أَحْجُجِ
أَنْتَ إِلَى مَكَّةَ أَخْرَجْتَنِي * وَلَوْ تَرَكْتُ الْحَجَّ لَمْ أَخْرُجِ

ديوانه، (ص ٤٣).



أَوَمَّتْ بِكَفَيْهِمَا مِنَ الْهَوْدَجِ * لَوْلَاكَ هَذَا الْعَامَ لَمْ أُخْجَجِ

هذه إشارة غير مفهومة، وقد أفرط القائل في حكايته^(١)، وهي لا تتحمل هذه المعاني^(٢).

والذي يبدو لي أن إشارته واضحة فحبها له هو الذي أخرجها إلى مكة، ومنه قولها^(٣): [السريع]

..... * حُبًّا، وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أُخْرَجِ

فترى الشاعر قد أوهم القارئ في بداية كلامه، وبعدها انكشف المعنى. وقال جرير^(٤):

[الكامل]

لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنْ أَخْرَجَ عَهْدِكُمْ * يَوْمَ الرَّحِيلِ فَعَلْتُ مَا لَمْ أَفْعَلِ

يدل هذا البيت إلى أن السامع لا يدري إلى أي شيء أشار من أفعاله في قوله: (فعلت ما لم

أفعل) وأراد «أن يبكي إذا رحلوا، أو يهيم على وجهه من الغم الذي لحقه، أو يتبعهم إذا ساروا،

أو يمنعهم من المضي على عزمة الرحيل، أو يأخذ منهم شيئاً يتذكروهم به، أو يدفع إليهم شيئاً

يتذكرونه به، أو غير ذلك، مما يجوز أن يفعله العاشق عند فراق أحبته، فلم يبين عن غرضه؛

وأحوج السامع إلى أن يسأله عما أراد فعله عند رحيلهم^(٥). فالشاعر أهبم القارئ بالشيء الذي

سيفعله وحين المتابعة في النصوص انكشف المعنى المراد.

ك/ إشارة تلويح:

هو «كناية تكثر فيها الوسائط بلا تعريض، فيكون الفضاء الفاصل بين المعنى المكنى عنه

(١) ينظر: عيار الشعر، لابن طباطبا، (ص ٢٠١).

(٢) ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الراجعي، (ص ١٤٥).

(٣) ينظر: عيار الشعر، لابن طباطبا، (ص ٢٠١).

(٤) ديوانه، (ص ٣٥٧).

(٥) الصناعتين، العسكري، (ص ٣٣).

والمعنى الحرفي كبيراً. وسميت بالتلويح لأنها تقوم على الإشارة من بعيد^(١)، ومنه قول الشاعر^(٢): [وافر]

ومايكُ في من عيبٍ فإني * جبانُ الكلبِ مهزولُ الفصيلِ

لوح الشاعر إلى أنه ليس فيه عيب إلا أن كلبه جبن؛ لأنه أنس الضيوف، وهزل فصيله، ولأن لبنه مبدول للضيوف فقل^(٣)، «فكرم الضيافة جاء بلوازم متعددة وهي جبن الكلب عن الهرير بوجه الضيف وهذا يدل على كثرة الوجوه، وكثرة الوجوه تدل على شهرة صاحب الساحة، وكذلك هزال الفصيل يدل على فقد اللبن، والعرب تهتم بالنوق لا سيما المثلثات لقوام أكثر مجاري أمورهم بالأبل، وهذا يلزم نحرها، ونحرها يؤدي إلى صرفها عن الطباخ، وصرف الطباخ يؤدي إلى كثرة الضيافة^(٤)». فنرى الشاعر قد لوح بحاله، وإن ليس فيه عيب مبيناً سبب ذلك.

الخاتمة

لكل بداية نهاية، ولكن نهايات علوم العربية لا تنتهي لارتباطها بالقرآن الكريم فهي صالحة لكل زمان ومكان، وفي خلال كتابة هذا البحث المتواضع توصلت إلى أمور أوجزها بما يلي:

١ - إن دلالة الإشارة قديمة، وتقسّم إلى مادية ومعنوية، فالمادية تكون باليد وبالوجه، والمعنوية تكون بالخوض في ظل المعنى وإحاطة النص بكل جوانبه من معنى وحالات نفسية

(١) علوم البلاغة، قاسم وأديب، (ص ٢٤٩).

(٢) لم ينسب لأحد في المصادر.

(٣) ينظر: العمدة، القيرواني، (١/٣١٨).

(٤) مفتاح العلوم، السكاكي، (ص ٤٠٥).



اجتماعية.

٢ - تكمن الإشارة في الربط بين الفكرة والصورة الصوتية وليس بين الشيء والتسمية كما عبّر دي سوسير وهنا دمج دي سوسير بين المادية وهو الإشارة إلى الشيء بالوجه أو باليد، وبين المعنوية وهو الخوض في ظل المعنى.

٣ - بين النقّاد أنّ الإشارة تدلّ على معانٍ كثيرة فهي ذات سحر وإيجاز ولا يتوصل بها إلا عن طريق الولوج فيها ومعرفتها من كافة الجوانب المحيطة بها.

٤ - إنّ للإشارة دلالات كثيرة يمكن معرفتها عن طريق البحث في خفايا المعنى، وهي بدعية وعكسية وسببية وتتبعية وتضمنية وتصريحية ودقة المعنى وتلويحية، وهذا فالإشارة تعدد بتعدد المعنى المراد في البيت، ومن خلال السياق الذي جاءت به الأبيات قسمت الإشارة إلى هذه الأنواع.

٥ - تتبّه نقّاد الأدب العربي إلى دلالة الإشارة تكمن بين فكر الشاعر والمشار إليه، فقد ربطوا بين الاسم والفكرة والمشار إليه؛ ليعطوا وحدة موضوعية للدلالة من كافة الجوانب.

٦ - تكمن فائدة الدلالة الإشارية في بيان أهمية الرمز المشار إليه؛ لتوظيف المعنى في داخل البيت الشعري عن طريق السياقات المحيطة به.

هذا أهم ما توصلت إليه بعد أن فصلت فيه القول وأسأل الله تعالى أن أكون قد قدمت درسًا لسانيًا لمكتبتنا العربية.

التوصيات:

أوصي بدراسة دلالة الإشارة في القرآن الكريم، وقراءته، والحديث الشريف، وكلام العرب، أو إجراء دراسة موازنة بين هذه الأصول لمعرفة السياق الإشاري حول النص.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) أسس علم اللغة، ماريوباي، ترجمة وتعليق: د. أحمد مختار عمر، ط ٥، د.م، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (٢) أنوار الربيع في أنواع البديع، المدني، علي صدر الدين بن معصوم (ت ١١٢٠هـ)، تحقيق: شاكر هادي شكر، ط ١، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٨هـ - ١٩٨٦م.
- (٣) البديع في البديع، المعتر بالله، أبو العباس عبد الله بن محمد (ت ٢٩٦هـ)، ط ١، دار الجيل، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٤) تاريخ آداب العرب، الرافي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر (ت ١٣٥٦هـ)، د.ط، دار الكتاب العربي، د.ت.
- (٥) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ابن أبي الإصبع العدواني، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر (ت ٦٥٤هـ)، تحقيق: الدكتور حفني محمد شرف، د.ط، الجمهورية العربية المتحدة - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ت.
- (٦) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى (ت ٣٦٢هـ)، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- (٧) الحيوان، الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب (ت ٢٥٥هـ)، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- (٨) خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله (ت ٨٣٧هـ)، تحقيق: عصام شقيو، الطبعة الأخيرة، دار ومكتبة الهلال - بيروت، دار البحار - بيروت، ٢٠٠٤م.
- (٩) خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، أبو موسى، محمد محمد، ط ٧، مكتبة وهبة، د.ت.

- (١٠) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: د. كمال محمد بشر، د. ط، مكتبة الشباب، د. ت.
- (١١) ديوان امرئ القيس، ضبطه وصححه: مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ٥، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (١٢) ديوان البحري، البرقوقي، ضبطه عبد الرحمن افندي، د. ط، مطبعة هندية بمصر، ١٢٢٩هـ - ١٩١١م.
- (١٣) ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، عني بتحقيقه: د. عزّة حسن، د. ط، دمشق، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
- (١٤) ديوان جرير، د. ط، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- (١٥) ديوان حسان بن ثابت، شرحه: عبد أمهنا، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- (١٦) ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدمه: فاعور، علي حسن، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (١٧) ديوان العباس بن الأحنف، شرح وتعليق: الخزرجي، عاتكة، د. ط، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- (١٨) ديوان علقمة بن عبدة، شرح وتعليق: مكارم، سعيد نسيب، ط ١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦م.
- (١٩) ديوان عمر بن أبي ربيعة، د. ط، دار القلم، بيروت - لبنان، د. ت.
- (٢٠) ديوان عنتر، دراسة وتحقيق: مولوي، محمد سعيد، المكتب الإسلامي، جامعة القاهرة، ١٩٦٤م.
- (٢١) ديوان المتنبي، د. ط، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (٢٢) ديوان النابغة الذبياني، شرح وتعليق: د. الحتي، حنا نصر، ط ١، دار الكتاب العربي، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (٢٣) زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري، إبراهيم بن علي بن تميم (ت ٤٥٣هـ)، د. ط، دار الجيل، بيروت، د. ت.

- (٢٤) الزهرة، الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف (ت ٢٩٧هـ)، المكتبة الشاملة، الإصدار الرابع. www.moswarat.com/books_view_459.html
- (٢٥) سر الفصاحة، الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان (ت ٤٦٦هـ)، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- (٢٦) سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد (ت ٤٨٧هـ)، تنقيح: عبد العزيز الميمني، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.
- (٢٧) الصناعتين، العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (ت نحو ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، المكتبة العنصرية - بيروت، ١٤١٩هـ.
- (٢٨) علم الدلالة، عمر، أحمد مختار، ط ٥، دار المعرفة، ١٩٩٨م.
- (٢٩) علم اللغة العام، دي سوسير، فردينان، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، مراعاة النص العربي، د. مالك يوسف المطلبي، د.ط، آفاق عربية، ١٩٨٥م.
- (٣٠) علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، محمد أحمد قاسم، ومحبي الدين أديب، ط ١، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان، ٢٠٠٣م.
- (٣١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٥، دار الجيل، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- (٣٢) عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، د.ط، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، د.ت.
- (٣٣) الفتح على أبي الفتح، ابن فُورجة البروجردي، محمد بن حمّد بن محمد بن عبد الله بن محمود (ت نحو ٤٥٥هـ)، تحقيق: عبد الكريم الدجيلي، ط ٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد - العراق، ١٩٨٧م.
- (٣٤) المآخذ على سُراح ديوان أبي الطَّيِّب المُتَنَبِّي، عز الدين الأزدي، أحمد بن علي بن معقل (ت ٦٤٤هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، ط ٢، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- (٣٥) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، د.ط، دار نهضة مصر للطباعة والنشر التوزيع، الفجالة - القاهرة، د.ت.
- (٣٦) مفتاح العلوم، السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي (ت ٦٢٦هـ)، ضبطه: نعيم زرزور، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٣٧) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، الأمدى، أبو القاسم الحسن بن بشر (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، و د. عبدالله محارب، ط٤، مكتبة الخانجي، ١٩٩٤م.
- (٣٨) الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- (٣٩) نظرة الإغريض في نصره القريض، أبو علي العلوي، المظفر بن الفضل بن يحيى (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: نهى عارف الحسن، د.ط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ت.
- (٤٠) نقد الشعر، ابن قدامة، بن جعفر بن زياد (ت ٣٣٧هـ)، ط١، مطبعة الجوائب - قسطنطينية، ١٣٠٢هـ.

* المتنديات:

- (١) الرمز والعلامة والإشارة والمفاهيم والمجالات، د.كعوان محمد، الملتقى الوطني الرابع «السيمياء والنص الأدبي».
- <http://dspace.univ-biskra.dz:8080/jspui/bitstream/123456789/3235/1/kaaouane.pdf>
- (٢) جماليات الرمز والإشارة في التمثيل الصامت (مقالة). أ. غادة عبد الستار: www.ssrcaw.org/ar/print.art.asp?aid=549597&ac=2

List of Sources and References

- (1) Usus Ilm Al-Lughah, (Foundations of Linguistics). Mariobay, translation and commentary: Dr Ahmad Mukhtar Umar, 5th ed., n.d, 1419H – 1998.
- (2) Anwar Ar-Rabee fi Anwaa' Al-Badee', Al-Madani, Ali Sadreddin Bin Masoom (died 1120H), edited by: Shakir Hadi Shukr, 1st ed., An-Nouman Press, An-Najaf, Al-Ashraf, 1388H – 1986.
- (3) Al-Badee fil Badee, Al-Mutazz Billah, Abul Abbas Abdullah Bin Muhammad (died 296H), 1st ed., Dar Al-Jeel, 1410H – 1990.
- (4) Tareekh Aadab Al-Arab, (The History of Arabic Literature), Ar-Raafie, Mustafa Sadiq Bin Abdur Razzaq Bin Saeed Bin Ahmad Bin Abdul Qadir (died 1356H), n.d, Dar Al-Kitab Al-Arabi, n.d.
- (5) Tahreer At-Tahree fi Sinaat Ash-Shir Wan-Nathr wa Bayan Ijaz Al-Quran, Ibn Abi Al-Isbi Al-Adawani, Abdul Atheem Bin Al-Wahid Bin Thaaafir, (died 654H), edited by: Dr Hafni Muhammad Sharaf, n.d, United Arab Republic – Higher Council for Islamic Affairs – Committee for the Revival of Islamic Culture, n.d.
- (6) Jawajir Al-Balaghah fil Maani Wal-Bayan Wal-Badee, Al-Haashimi, Ahmad Bin Ibrahim Bin Mustafa (died 362H), n.d, Al-Asriah Bookstore, Beirut, n.d.
- (7) Al-Hayawan, Al-Jaahith, Amr Bin Bahr Bin Mahboob (died 255H), 2nd ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1424H.
- (8) Khizanat Al-Adab wa Ghayat Al-Arab, Ibn Hajjah Al-Hamawi, Taquiddin Abu Bakr Bin Ali Bin Abdullah (died 837H), edited by: Issam Shaqyu, final edition, Dar and Hilal Bookstore – Beirut, Dar Al-Bihar – Beirut, 2004.
- (9) Khasais At-Tarakeeb Dirasah Tahleeliyyah Li Masail Ilm Al-Maani, (Composition Properties an Analytical Study of Matters of Semantics), Abu Musa, Muhammad Muhammad, 7th ed., Wahbah Bookstore, n.d.
- (10) Dawr Al-Kalimah fil Lughah, (The Role of the Word in Language), Steven Oleman, translation: Dr Kamal Muhammad Bishr, n.d, Ash-Shabab Bookstore, n.d.
- (11) Diwan Imru' Al-Qays, corrected by: Mustafa Abdu Ash-Shafi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 5th ed., Beirut, Lebanon, 1425H – 2004.
- (12) Diwan Al-Buhturi, Al-Barqooqy, corrected by Abdur Rahman Afandi, n.d, Indian Press Egypt, 1229H – 1911.
- (13) Diwan Bishr Bin Abi Khazim Al-Asadi, edited by: Dr Azzah Hasan, n.d, Damascus, 1379H – 1960.
- (14) Diwan Jarir, n.d, Dar Beirut Printers, Publishers, and Distributors, 1406H – 1986.
- (15) Diwan Hassan Bin Thabit, explained by: Abda' Muhanna, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2nd ed., Beirut – Lebanon, 1414H – 1994.
- (16) Diwan Zuhair Bin Abi Sulama, introduction and explanation by: Faaoor, Ali Hasan, 1st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1408H – 1988.
- (17) Diwan Al-Abbas Bin Ahnaf, explanation and commentary: Al-Khazraji, Aatikah, n.d, Dar Al-Kutub Al-Masriah Press, Cairo, 1373H – 1954.

- (18) Diwan Alqamah Bin Abduh, explanation and commentary: Makarim, Saeed Naseeb, 1st ed., Dar Sadir, Beirut, 1996.
- (19) Diwan Umar Bin Abi Rabeeah, n.d, Dar Al-Qalam, Beirut – Lebanon, n.d.
- (20) Diwan Antarah, studied and edited by: Mawlawi, Muhammad Saeed, Al-Maktab Al-Islami, Cairo University, 1964.
- (21) Diwan Al-Mutanabbi, n.d, Dar Beirut Printers and Publishers, 1403H – 1983.
- (22) Diwan An-Nabighah Ath-Thubyani, explanation and commentary: Dr Al-Hitty, Hannah Nasr, 1st ed., Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1411H – 1991.
- (23) Zahr Al-Aadab wa Thamr Al-Albab, Al-Husari, Ibrahim Bin Ali Bin Tamim (died 453H), n.d, Dar Al-Jeel, Beirut, n.d.
- (24) Az-Zahrah, (The Flower), Al-Asbahani, Abu Bakr Muhammad Bin Daood Bin Ali Bin Khalaf (died 297H), Ash-Shamilah Bookstore, 4th ed.
www.moswarat.com/books_view_459.html
- (25) Sirr Al-Fasahah, (The Secret of Eloquence). Al-Khafaji, Abu Muhammad Abdullah Bin Muhammad Bin Saeed Bin Sinan (died 466H), 1st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1402H – 1982.
- (26) Samt Al-La'aly fi Sharh Aamali Al-Qali, Al-Bakri, Abu Ubaid Abdullah Bin Abdul Aziz Bin Muhammad (died 487H), edited by: Abdul Aziz Al-Maimani, n.d, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut – Lebanon, n.d.
- (27) As-Sina'atain, Al-Askari, Abu Hilal Al-Hasan Bin Abdullah Bin Sahl Bin Saeed Bin Yahya Bin Mihran (died around 395H), edited by: Ali Muhammad Al-Bajawi, and Muhammad Abul Fadhl Ibrahim, n.d, Al-Asriah Bookstore – Beirut, 1419H.
- (28) Ilm Ad-Dalalah, (The Knowledge of Inference), Umar, Ahmad Mukhtar, 5th ed., Dar Al-Maarifah, 1998.
- (29) Ilm Al-Lughah Al-Amm, (Knowledge of General Linguistics), De Susser, Fredinand, translation: Dr Yoo'iel Yusuf Aziz, care of the Arabic text, Dr Malik Yusuf Al-Matlabi, n.d, Aafaq Arabiah, 1985.
- (30) Uloom Al-Balaghah Al-Badee wa Al-Bayan wa Al-Maani, Muhammad Ahmad Qasim, and Muhyiddin Adeeb, 1st ed., Modern Foundation for Books, Tripoli – Lebanon, 2003.
- (31) Al-Umdah fi Mahasin Ash-Shir wa Aadabih, Al-Qayrawani, Abu Ali Al-Hasan Bin Rasheeq (died 463H), edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, 5th ed., Dar Al-Jeel, 1401H – 1981.
- (32) Iyar Ash-Shir, Ibn Tabataba Al-Alawi, Abul Hasan Muhammad Bin Ahmad Bin Muhammad Bin Ahmad Bin Ibrahim (died 322H), edited by: Abdul Aziz Bin Nasir Al-Maani, n.d, Publisher: Al-Khanji Bookstore – Cairo, n.d.
- (33) Al-Fath ala Abil Fath, Ibn Fourrajah, Al-Baroujardi, Muhammad Bin Hamad Bin Muhammad Bin Abdullah Bin Mahmoud, (died around 455H), edited by: Abdul Kareem Ad-Dujaili, 2nd ed., Centre for General Cultural Matters, Baghdad – Iraq, 1987.

- (34) Al-Maakhith ala Shurrah Diwan Abi At-Tayyib Al-Mutanabbi, izzuddin Al-Azdi, Ahmad Bin Ali Bin Maaqil (died 644H), edited by: Abdul Aziz Bin Nasir Al-Maani, 2nd ed., King Faisal Centre for Research and Islamic Studies, Riyadh, 1424H – 2003.
- (35) Al-Mathal As-Saair fi Adab Al-Kaatib wa Ash-Shaair, Ibn Al-Atheer, Dhiyaa Uddin Nasrullah Bin Muhammad (died 637H), edited by: Ahmad Al-Houfi, Badawi Tabanah, n.d, Dar Nahdhat Masr Printers Publishers and Distributors, Al-Fajalah – Cairo, n.d.
- (36) Miftah Al-Uloom, (The Keys of Knowledge). As-Sakaki, Abu Yaaqub Yusuf Bin Abi Bakr Bin Muhammad Bin Ali, (died 626H), edited by: Naeem Zarzour, 2nd ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut – Lebanon, 1407H – 1987.
- (37) Al-Muwazanah Bayn Shir Abi Tammam Wa Al-Buhturi, Al-Aamidi, Abu Al-Qasim Al-Hasan Bin Bishr (died 370H), edited by: Syed Ahmad Saqr, and Dr Abdullah Muhareb, 4th ed., Al-Khanji Bookstore, 1994.
- (38) Al-Muwafaqat, (The Agreements), Ash-Shatibi, Ibrahim Bin Musa Bin Muhammad Al-Lakhmi, (died 790H), edited by: Abi Ubaidah Mashhoor Bin Hasan Aal Salman, 1st ed., Dar Ibn Affan, 1417H – 1997.
- (39) Nathrat Al-Ighreeth fi Nusrat Al-Qareedh, Abu Ali Al-Alawi, Al-Muthaffar Bin Al-Fadhl Bin Yahya (died 656H), edited by: Nuha Aarif AL-Hasan, n.d, The Arabic Language Complex Publications in Damascus, n.d.
- (40) Naqd Ash-Shir, Ibn Qudamah, Bin Jaafar Bin Ziyad (died 337H), 1st ed., Al-Jawaib Press – Constantinople, 1302H.

Forum:

- (1) Ar-Ramz wa Al-Alamah wa Al-Isharah wa Al-Mafaheem wa Al-Majalat, (The Code, the Sign, the Concept, and the Role), Dr Kaawan Muhammad, The Fourth National Forum (Semiotics and the Literary Text).
<http://dspace.univ-biskra.dz:8080/jspui/bitstream/123456789/3235/1/kaouane.pdf>
- (2) Jamaliyyat Ar-Ramz wa Al-Isharah fi At-Tamtheel As-Saamit (maqalah), (The Beauty of the Code and Sign in Silent Acting (article). Ghadah Abdus Sattar: www.ssrcaw.org/ar/print.art.asp?aid-549597&ac=2

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

د. مصطفى محمد تقي الله بن مايا بابا^(١)

المستخلص: يُصنف حقل «النقد الأدبي» ضمن العلوم المرتبطة بالفن، وعلى الرغم من التصاقه المستمر بالفنون الأدبية إلا أن جُلَّ الدراسات النقدية تتفاعل مع الفكرة المباشرة التي يطرحها الناقد دون النظر إلى شكل النص النقدي ذاته وطبيعة المتلقي الذي يوجه إليه الخطاب في النص الأدبي. ومن هنا يتجه هذا البحث في اتجاه مغاير ليسلط الضوء على نوع القارئ للعمل النقدي وتأثير ذلك القارئ في بنية ذلك العمل، فالبحث المقدم يتناول - في ضوء معايير علمية وموضوعية - النص النقدي بالتحليل على مستويين: (١) مستوى الشكل وما يتضمنه من ألفاظ وتراكيب وإيجاز وتفصيل و(٢) مستوى المضمون بما يعكسه من أسلوب الناقد في طرح موضوعه وطرق الإقناع التي يتبعها. ويهدف البحث إلى إثبات أن طبيعة القارئ الذي يتوجه إليه الخطاب في النص النقدي تؤثر في بنية النص النقدي، وأن النص المؤلف لمتلقي منكر يختلف في شكله ومضمونه عن ذلك الذي يخاطب متلقيًا فارغ الذهن أو موافقًا للكاتب في وجهة نظره. وكي يتحول البحث من مرحلة الفكرة المجردة إلى بحث تطبيقي فقد ارتكز في منهجه النظري على مفهومي «نوع القارئ» عند الناقد الألماني فولفغانغ آيزر و«القارئ القصدي» عند مراد مبروك، وفي مادته التطبيقية على تحليل لآراء أربعة من النقاد المحدثين ذوي رؤى مختلفة حول موضوع الحنين إلى الماضي في معلقة امرئ القيس.

الكلمات المفتاحية: القارئ، نقد النقد، الحنين، آيزر، امرئ القيس، نظرية التلقي.

(١) أستاذ مشارك، بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز.

البريد الإلكتروني: mmayaba@kau.edu.sa



The Nature of the Reader and its Impact on the Structure of the Literary Text

Dr. Mustafa Muhammad Taqi Ullah Bin Mayaba

Abstract: The field of “literary criticism” is classified among the sciences that are connected to art, and despite its continuous attachment to the literary arts, most of the literary studies relate to the direct idea presented by the critic without looking at the format of the critical text itself, and the nature of the receiver addressed in the literary text. Based on this, this research has taken the opposite course to highlight the type of reader of the critique and his/her impact on the structure of that critique, and so this study provides – in the light of scientific and objective standards – an analysis of the critique on two levels: 1. The level of format and what it includes in terms of phrases, structures, conciseness, and details, and 2. The level of content reflected in the critic’s style in presenting his topic and the methods of persuasion he uses. This study aims to prove that the nature of the reader addressed in the critique impacts the format of the critique, and that a text authored for an unknown reader differs in its format and content from that which addresses a reader who is absent minded or who agrees with the writer’s point of view. And so that the study evolves from just an idea into an applicable study it has focused in its theoretical method on the two concepts of the “reader type” according to the German critic Volvohang Ayzer, and the “intended reader” according to Murad Mabrouk, it then focused in its application stage on an analysis of the views of four of the modern critics with different views on the topic of Nostalgia for the Past in the poem/*muallaqa* of Imru’ Al-Qays.

Keywords: reader, critique of the critique, nostalgia, Ayzer, Imru’ Al-Qays, the theory of receiving.



المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهمية الموضوع:

ركزت جلّ الدراسات النّقدية العربية المعاصرة على النصّ الأدبي لتبحث في لغته وتراكيبه وجودته، واهتمت بالأديب أو مؤلف النصّ الأدبي لتبحث في الأبعاد النفسية والاجتماعية التي أثرت في شخصيته التي - بدورها - أثرت في عمله وإنتاجه الأدبي. ولكن الاهتمام في جلّ هذه الدراسات انصرف عن نصّ مقابل للنصّ الأدبي وهو النصّ النّقدي كما انصرفت عن دراسة علاقة النصّ النّقدي بالأبعاد النفسية والاجتماعية لمستقبل العمل الأدبي وهو النّاقِد. فالطبيعة الإنسانية للنّاقِد تجعله يتأثر بالظروف المحيطة به وتتوقعات قرائه لنصه النّقدي، ويسعى - في الغالب - إلى هدف محدد يتعلق بإقناع قراء عمله بصواب وجهة النظر التي يطرّحها.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى إثبات حقيقة أنّ طبيعة المتلقي الذي يتوجه إليه الخطاب في النصّ النّقدي الأدبي تؤثر في بنية ذلك النصّ النّقدي، وأنّ النصّ الذي يستهدف متلقيًا منكرًا يختلف في شكله ومضمونه عن ذلك الذي يخاطب متلقيًا محايدًا أو مؤيدًا لوجهة نظر المؤلف. ويسلط البحث الضوء على تأثير طبيعة القارئ الذي يحضر في ذهن النّاقِد على بنية النصّ النّقدي الذي يؤلفه، وتراكيبه، والأسلوب، واستراتيجية الإقناع التي يتبعها. وينتمي البحث إلى حقل نقد النّقد metacriticism الذي يجعل من النصّ النّقدي مادة للدراسة والتحليل على مستوى المعنى والألفاظ. وتكمن صعوبة البحث في أنّه ينظر إلى النصّ النّقدي باعتباره نصًّا أدبيًّا يمكن من خلاله البحث في الأبعاد المنهجية والثقافية التي شكلت رؤية النّاقِد ودفعته إلى ترشيح قراءة محددة للنصّ الأدبي دون غيرها، كما أنّه يتجاوز القيمة الفكرية للنصّ النّقدي ليبحث في ألفاظه وتراكيبه.

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

منهج البحث:

يتخذ البحث من مفهوم «القارئ» عند الناقد فولفغانغ آيزر ومن حديثه عن أنواع القراء وسيلة للكشف عن طبيعة القارئ في النص النقدي موضوع البحث كما استفاد -في السياق ذاته- من رؤية الاتصال الأدبي التي قدمها مراد مبروك في كتابه «النظرية النقدية: نظرية الاتصال الأدبي وتحليل الخطاب»^(١).

حدود البحث:

يقوم البحث على تحليل لآراء أربعة من النقاد المعاصرين في تفسيرهم للمقدمة الطللية لمعلقة امرئ القيس - بوصفها نموذجاً للنص الشعري القديم - في ضوء أربعة من المناهج النقدية الحديثة وهي: المنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج الأسطوري، والمنهج التاريخي. فالبحث المقدم يتناول - في ضوء مفهومي «نوع القارئ» عند الناقد فولفغانغ آيزر و«القارئ القصدي» عند مراد مبروك- هذه النصوص النقدية بالتحليل على مستويين الأول منهما: الشكل بما يتضمنه من أساليب لغوية تتعلق بالألفاظ، والتراكيب، والإيجاز، والتفصيل، والثاني: المضمون بما يعكسه من أسلوب المؤلف أو الناقد في عرض موضوعه وأساليب الإقناع التي يتبعها.

خطة البحث:

ويتضمن البحث مقدمة، ومبحثين، وخاتمة متبوعة بقائمة المصادر والمراجع على النحو الآتي:

- المقدمة: وفيها خطة البحث وأهميته.
- تمهيد.

(١) النظرية النقدية: نظرية الاتصال الأدبي وتحليل الخطاب، مراد عبد الرحمن مبروك.



- المبحث الأول: مفهوم القارئ.
- نصوص البحث.
- المبحث الثاني: تحليل القراءات النقدية.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتحليل، والتوصيات.
- المصادر والمراجع.

التمهيد

أشار عبد القاهر الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز» بطريقة غير مباشرة إلى تأثير طبيعة القارئ في النص، وتأثير ذلك القارئ المتخيل في ذهن الكاتب على بنية النص وذلك في قوله: «واعلم أن مما أغمض الطريق إلى معرفة ما نحن بصدده أن ههنا فروقاً خفية تجهلها العامة وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلون في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنها هي ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل. روى ابن الأنباري أنه قال: ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إنني لأجد في كلام العرب حشواً. فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: «عبد الله قائم» ثم يقولون: «إن عبد الله قائم» ثم يقولون: «إن عبد الله قائم» فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ. فقولهم: «عبد الله قائم» إخبار عن قيامه، وقولهم: «إن عبد الله قائم» جواب عن سؤال سائل، وقولهم: «إن عبد الله قائم» جواب عن إنكار منكر قيامه. فقد تكررت الألفاظ لتكرار المعاني. قال: فما أحرار المتفلسف جواباً. وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم أو معترض فما ظنك بالعامة ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله»^(١). ففي

(١) دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، (ص ٣١٥).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

ما ذكره الجرجاني إشارة غير مباشرة إلى ما يسعى البحث إلى إثباته، والحقيقة هي أن المعاني اختلفت لاختلاف الألفاظ، والألفاظ اختلفت لاختلاف طبيعة المستمع، فبنية الجملة اختلفت باختلاف طبيعة المتلقي إن كان جاهلاً أو مستفسراً أو منكرًا. والفرق بين ما أشار إليه الجرجاني وما يركز عليه البحث هو أن الجرجاني يشير إلى متلقٍ محدد وحاضر في وعي المتكلم ويمكن وصفه بأنه يشبه «القارئ الحقيقي» عند آيزر أمّا البحث فيضيف إلى ذلك النوع من القراء نوعاً آخر يمكن وصفه بالقارئ المفترض والمتخيل في ذهن الناقد دون أن يكون حاضرًا في وعي الناقد بالضرورة.

وقد تحدث مراد مبروك عن نوع القارئ^(١) في النص ولكنه ركز على النص الإبداعي، وجاء البحث الحالي ليستخدم مفهوم «القارئ» عند آيزر وذلك ليكشف عن التأثير الذي يحدثه ذلك القارئ في بنية وتراكيب النص النقدي.

المبحث الأول

مفهوم القارئ

يضع فولغانغ آيزر في نظريته الظواهرية phenomenological theory حدًا فاصلاً بين نوعين من القراء، قارئ محدد ومقصود يتوجه إليه الخطاب في النص الأدبي، وقد أطلق آيزر على هذا النوع من القراء وصف القارئ الحقيقي the actual reader، وهو القارئ الفعلي الذي له كينونة وجودية في الواقع، والنوع الآخر من القراء في رؤية آيزر هو القارئ الضمني the implied reader وهو القارئ العام الذي يتضمنه النص، وهو القارئ الذي يؤثر في الكاتب

(١) النظرية النقدية: نظرية الاتصال الأدبي وتحليل الخطاب، (ص ١٤٤-١٤٩).

عندما يشرع في بناء نصه، فالقارئ الضمني عند آيزر هو صورة ذهنية تتشكل في ذهن الكاتب دون أن يحدد قارئاً بعينه^(١).

والقارئ الضمني الذي يفترضه الناقد هو بمنزلة الرقيب الذي يترصد ثغرات النص، وغالباً ما يكون قارئاً مثاليًا يدرك ما وراء الجملة، وخبيراً في ملء فراغات النص، وقد عرفه آيزر بأنه «حالة نصية وعملية إنتاج للمعنى على السواء، إنَّ المصطلح - أي القارئ الضمني - يدمج كلاً من عملية تشييد النص للمعنى المحتمل وتحقيق هذا المعنى المحتمل من خلال عملية القراءة»^(٢). إنَّ فكرة القارئ الضمني عند آيزر «تحيل إلى بنية قرينة بالمتلقي، إنَّها شكل يحتاج إلى التجسيد حتى ولو أنَّ النص بوساطة تخيل القارئ لا يبدو مهتماً بالمرسل إليه، أو حتى إذا طبق استراتيجيات تهدف إلى إبعاد كل جمهور محتمل»^(٣). فأيزر يسعى بتأكيد على هذا المفهوم أن يتمثل كما يقول هولب: «طريقة لتقرير حضور القارئ دون أن يكون في حاجة إلى أن يعرض لقراء حقيقيين أو فعليين، شأنه شأن شتى القراء التجريديين»^(٤). فالقارئ الضمني في رؤية آيزر متصور في الذهن أكثر من كونه موجوداً في الحقيقة.

وقد استخدم إيكو في دراسته للقارئ مصطلح (القارئ النموذجي)، واعتبر أنَّ على الكاتب أن يفكر في القارئ النموذجي «كمجموعة من شروط النجاح، أو السرور المنجزة نصياً، والتي ينبغي أن تكون مقنعة حتى يمكن للنص أن يحين كلياً من خلال مضمونه الكامن فيه»^(٥). فوظيفة

(١) النص الأسطوري والاتصال الأدبي عند حمزة شحاتة، مراد عبد الرحمن مبروك، (ص ٧٣٣-٧٤٥).

(٢) نظرية التلقي، روبرت هولب، (ص ٢٠٤).

(٣) الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ناظم عودة خضر، (ص ١٦٣).

(٤) نظرية التلقي، روبرت هولب، (ص ٢٠٤).

(٥) نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، رولان بارت وآخرون، (ص ١٥٦).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

القارئ النموذجي عند إيكو هي رفع مستوى النص المكتوب إلى درجة تقارب الكمال، فهو العنصر الرئيس الذي يدفع الكاتب إلى مراجعة مواطن الضعف في نصه حتى يكون نصًا نموذجيًا لقارئ نموذجي.

وقد حاول بارت من جهة أخرى أن يرضي القارئ الافتراضي من خلال ما أطلق عليه (لذة القارئ) ليحقق من خلالها (لذة الكاتب)، ويتساءل «هل تضمن لي الكتابة في لذة -أنا الكاتب- لذة قارئ؟ لا بكل تأكيد، هذا القارئ عليّ أن أبحث عنه، أن أراوده عن نفسه دون أن أدري أين يوجد، وسوف يكون حينئذٍ مكان للمتعة قد خلق، فليس شخص الآخر هو ما يلزمني، بل إنَّه المكان، إمكانية جدل للرغبة إمكانية فجائية للمتعة»^(١). فمفهوم «اللذة» عند بارت يمكن تفسيره بأنَّها استراتيجية تجعل من النص نصًا منتجًا.

وقد وضع الناقد مراد مبروك حدًا فاصلاً بين نوعين من القراء، قارئ معين ومقصود يتوجه إليه النص الأدبي، وهو (القارئ القصدي) - وقد أطلق عليه آيزر وصف (القارئ الحقيقي) - وهو القارئ الفعلي الذي له كينونة وجودية في الواقع، ومفهوم (القارئ القصدي) يرد في رؤية مراد مبروك حول الاتصال الأدبي في سياق يختلف عن سياقه في نظرية التلقي الألمانية، فالقارئ القصدي في نظرية كونستانس هو القارئ «المثالي أي القارئ الغائب عن النص [...] إنَّ القارئ القصدي ليس هو القارئ الحقيقي ولكنَّه مجموعة من التصرفات، والمواقف، والمعارف، والفرضيات التي يقدمها النص بوصفها شروطاً لقراءته الخاصة»^(٢)، وتكمن صعوبة البحث عن القارئ القصدي في النص النقدي أنَّه لا يستدل عليه إلا بمؤشر لغوي صريح كأن يصرح الناقد باسم القارئ الذي يتوجه إليه بالخطاب أو يلمح إليه دون تصريح.

(١) رولان بارت، لذة النص، (ص ١٤).

(٢) في نظرية التلقي، جان ستاروبينسكي وآخرون، (ص ٦٤).

وقد يؤثر القارئ في النص النقدي أكثر من تأثيره في النص الإبداعي، وذلك لأنَّ حضور هذا القارئ في ذهن الكاتب الإبداعي وهو يكتب نصه هو حضور فيما وراء المنطقة الواعية التي هي الذاكرة والإحساس والتي يطلق عليها فرويد (اللاوعي)، وإذا حضر القارئ في ذهن الشاعر حضوراً واعياً فمن شأن ذلك أن يقلص العملية الإبداعية، ويخرج النص الشعري من خطاب العاطفة إلى خطاب العقل، أمَّا حضور القارئ في ذهن الكاتب النقدي فيكون في الوعي كما يكون في اللاوعي، وذلك لأنَّه يخاطب العقل والمنطق بالدرجة الأولى.

ويمكن من خلال تحليل عدد من القراءات النقدية لنص مقدمة معلقة امرئ القيس في ضوء مناهج نقدية مختلفة أن تتضح أهمية عنصر القارئ وتأثيرها على بنية النص النقدي وشكله وتراكيبه.

نصوص البحث

يقول امرؤ القيس في مقدمة معلقته:

- فَمَا نَبِكُ مِنْ ذِكْرِي حَيِّبٍ وَمَنْزِلِ * بِسِقْطِ اللُّوئِ بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوَمَلِ
فَتَوْضِحَ فَالْمِقْرَاءِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا * لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَالِ
تَرَى بَعَرَ الأَرَامِ فِي عَرَصَاتِهَا * وَقِعَانِهَا كَأَنَّهُ حَبُّ فُلْفُلِ
كَأَنِّي غَدَاةَ البَيْنِ يَوْمَ تَحَمَّلُوا * لَدَى سَمُرَاتِ الحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلِ
وُقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ * يَقُولُونَ لَا تَهْلِكِ أَسَىٌّ وَتَجَمَّلِ
وَإِنَّ شِفَائِي عَبْرَةٌ مَهْرَاقَةٌ * فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ
كَدَابِكِ مِنْ أُمَّ الحُؤَيْرِثِ قَبْلَهَا * وَجَارَتِهَا أُمَّ الرِّبَابِ بِمَاسَلِ

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

إذا قامت تَصَوُّعُ المسك منهما * نسيم الصِّبا جاءت برِّيا القَرْنُفْلُ
فَفاضت دُموعُ العَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً * عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعِي مِحْمَلِي^(١)

ولتقريب فكرة تأثير طبيعة القارئ على النص النقدي فقد تم اختيار عدد من القراءات النقدية المفسرة لمقدمة معلقة امرئ القيس في ضوء رؤى فكرية مختلفة وهي كالتالي:

أ - نص أحمد الحوفي:

«أليس من حق هذه الأطلال أن يعزها الشاعر، وأن يقف بها، وأن يطوف من حولها؟ بلى، وقد وقف واستوقف، وبكى واستبكى، ونطق واستنطق^(٢)، وإذا كانت الحبيبة هي المثير الطبيعي^(٣) لعاطفة الحب فإن الأطلال هي المثير المقارن^(٤) أو الصناعي، وتفسير ذلك كما يقرر علم النفس أن الحبيبة بعيدة عن الشاعر فديارها حلت محلها في إثارة عاطفة حبه، فلما ثارت هذه العاطفة أقبل المحب على الجدران يقبلها؛ لأنَّ الديار وجدرانها هي المثير الصناعي، والذي سوغ ذلك أن الحبيبة كانت تسكن تلك الديار، فاقرنت الديار بها، حتى صارت الحبيبة وديارها وحدة متماسكة، فإذا كان جزء قد ارتحل فإنَّ الجزء الآخر قد حل محله ولهذا أضافوا الأطلال

(١) امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، (١/ ١٦٤).

(٢) يشير إلى ما تواتر في كتب النقد العربي القديم من أن امرأ القيس في مقدمة معلقته هو أول من وقف واستوقف وبكى واستبكى. خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله الحموي، (١/ ٢٠).

(٣) المثير الطبيعي: هو المثير الذي يتناسب مع الأثر، ويتصل به اتصالاً مباشراً.

(٤) المثير المقارن: هو المثير المصاحب للمثير الطبيعي عند إحداثه الأثر، ويتكرر اقتران المثيرين حتى يصبحا مثيراً واحداً مركباً.



إلى اسم المحبوبة؛ لأنَّهما مقترنان اقتراناً معنوياً في ذهن الشاعر، وقد كانا مقترنين اقتراناً محسوساً من قبل»^(١).

ب - نص يوسف خليف:

«في هذه المقدمة نرى الشاعر بين أطلال صاحبه، وهو يطلب إلى صاحبين له أن يقفا معه ليكي حُبَّه القديم في هذه الأطلال التي راحت الرياح تتعاقب عليها من كل ناحية، فهذه تسفي»^(٢) عليها الرمال فتحجبها، وتلك تكشفها عنها فتظهرها، ولذلك ظلت واضحة المعالم والرسوم، وقد تناثرت فوق رمالها آثار الظباء التي تتخذ من ساحتها، وأوديتها مراتع لها. وتعود إلى نفسه الحزينة ذكريات يوم الرحيل، يوم أن رحلت صاحبه عن هذه الديار، وهو واقف لدى أشجار الحي الجافة الشائكة، التي استطاعت الصمود لجذب الأرض، وقسوة الطبيعة، يذرف الدموع حزناً على فراقها، ويستجيب صاحبه له، فيقفان من أجله مطيها، ولكنهما يحاولان أن يخففا عنه لوعته وأساه ويكفكفا من دموعه وعبراته بما يطلبان إليه من صبر وتجميل، وهو مشغول عنهما بما يعانیه في أعماقه من صراع بين عاطفته التي تدفعه للبكاء، لعلَّ فيه شفاء لنفسه من أحزانها الدفينة، وذكرياتها المكبوتة، وبين عقله الذي يحاول أن يردّه إلى تماسكه وتجلده، بما يحاول أن يقنعه به من أن البكاء في هذه الرسوم الدارسة لا يجدي شيئاً»^(٣).

ج - نص إبراهيم عبد الرحمن:

«وينبغي أن نقرر هنا أن هذا الغزل القصصي (أو الحدثي) الذي يسوقه امرؤ القيس في هذه الأبيات [أي المقدمة الطللية لمعلقته] ليس بالضرورة في صورته تلك أحداثاً حقيقية عايشها

(١) وقفات الشعراء بالأطلال، أحمد الحوفي، (ص ٣٦).

(٢) في الأصل (تسفي).

(٣) يوسف خليف، دراسات في الشعر الجاهلي، (ص ١٢٨ - ١٢٩).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

الشاعر كما يظن كثير من الدارسين، ولكنه صيغة فنية خالصة ليس لها صلة مباشرة بواقع الحياة، ومن ثم فإن ما ينبغي أن نؤكد ونعول عليه في فهم الغزل وغيره من الأغراض الأخرى، وتفسيره والكشف عن رموزه، هو أن الشاعر قد قطع بينه في صورته تلك وبين أصوله التاريخية، ولعل فيما نلاحظ من مشابهة - أو فلنقل من اتفاق - بين أحداث هذا الغزل في يوم دارة جلجل^(١) على نحو ما يرويها القدماء، وبين أحداث ملحمة (المها بهارتا)^(٢) ما يحملنا على الاعتقاد بأن هذا الغزل - وغيره من الأغراض الأخرى في صورها النمطية تلك - بقايا أساطير قديمة انتقلت إلى الشعر في هذه الصورة الفنية أو تلك ليعادل بها الشعراء مواقفهم من الحياة، وأحداثها من حولهم

(١) جاء في الأغاني «أن أمراً القيس كان عاشقاً لابنة عم له يقال لها عنيزة، فطلبها زماناً فلم يصل إليها، وكان في طلب غرة من أهلها ليزورها، فلم يقض له حتى كان يوم الغدير وهو يوم دارة جلجل، وذلك أن الحي احتملوا فتقدم الرجال، وتخلف النساء والخدم والثقل، فلما رأى ذلك امرؤ القيس تخلف بعد ما سار مع قومه غلوة، فكمن في غيابة من الأرض حتى مر به النساء، فإذا فتيات وفيهن عنيزة، فلما وردن الغدير قلن لو نزلنا فذهب عنا بعض الكلال فنزلن إليه، ونحين العبيد عنهن، ثم تجردن فاغتسمن في الغدير... فأتاها امرؤ القيس محتالاً... وهن غوافل فأخذ ثيابهن فجمعها». الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، (١٠/٣٤٣-٣٤٤).

(٢) يقول ديمتري أفيرينوس «ملحمة المها بهارتا» البهارتا العظيم «هي ملحمة الهند الكبرى، وواحدة من الملحمتين السنسكريتيتين اللتين شكّلتا معاً التربة الخصبة والمعين الثر للأدب الهندوسي الحكيم والديني، وهي الوثيقة الكبرى التي يمكن الركون إليها لمعرفة بدايات الهندوسية، وتطورها اللاحق في نهاية عصر الفيدا، وتعود فترة تأليفها إلى ما بين عامي ٥٠٠ و ٤٠٠ ق م، وهي تحكي وقائع أحداث وقعت في أواخر الألف الثاني قبل الميلاد، وينسب المنقول الهندي هذا المؤلف الملحمي إلى مؤلف واحد هو الحكيم فياسا». المَهَا بَهَارَتَا: تاريخ الإنسانية من منظور إلهي، موقع معابر، ديمتري أفيرينوس.

ففي هذه الملحمة الهندية نلاحظ تطابقاً واضحاً بين شخصية امرئ القيس وشخصية (كرشنا^(١)) في صورتها الدرامية بوجهيها المأساوي واللاهوي من الحياة، وبينها وبين شخصية أوديب في أسطوره المعروفة من ناحية أخرى^(٢).

د - نص محمود الجادر:

«إن تأمل لوحة امرئ القيس كليل بأن يوقفنا على حقيقة مذهشة، وهي أن الشاعر استطاع أن يودع تفاصيل اللوحة الطللية ملامح تجربته الموضوعية، حتى كاد طلل الحبيبة يبدو طلل المملكة المنهارة، ويعيب القدامى على الشاعر أنه دعا صاحبيه للبكاء معه على الحبيبة الراحلة، فزعموا أن الصاحب لا ينبغي أن يدعى للبكاء على الحبيبة، وإنما يدعى ليسعد على البكاء، ولكن فاتهم أن الشاعر لا يبكي على حبيبة، ولا يدعو صاحبين حقيقيين، وإنما يبكي على مملكة كندة، ويدعو قبيلتي كندة وحمير لتبكي معه؛ كي يكون الدمع حافز الثأر، وذلك ما تحقق على الصعيد التاريخي. ولأن المملكة التي انهارت بمقتل الملك حجر قد أفقرت من معالم القوة والشموخ فحسب طلل الحبيبة أن يعدو فقراً إلا من بعر الأرام التي كانت تعمره بالحياة، ثم رحلت، ولم يبق مما ينبى عن وجودها إلا البعر المتناثر بين عرصات الطلل، أمّا الشاعر فحسبه

(١) كرشنا هو الشخصية الأولى في الملحمة بوصفه تنزلاً إلهياً كما كان يعتقد الهنود، وقد بدأت أحداث قصته عندما أنجبه الأميرة ستيفتي - من حيث لم يدر أحد - وتركته في جزيرة، وعندما بلغ الطفل كرشنا سن البلوغ انتقل إلى الغابة ليحيا فيها زاهداً وبعيداً عن الناس، ويعود إلى قومه وهم في حروبهم، ويحاول أن يكون سفيراً للسلام، ولكنه يفشل، فينضم إلى أحد الحزبين المتحاربين، ويحضهم على الحرب، بصرف النظر عن العواقب، ويرفع بعد ذلك الحجاب عن هويته الحق بوصفه تنزلاً للإله فشنو، ثم يتدخل في رفع الوزر عن الأرض قبل أن يموت، وبالإضافة إلى شخصيته القتالية عُرف كرشنا بغزله. المهااراتا: ملحمة الهند الكبرى، عبد الإله الملاح، (ص ١-٢).

(٢) من أصول الشعر العربي القديم: الأغراض والموسيقى دراسة نصية، إبراهيم عبد الرحمن، (ص ٢٧).

أن يسكب الدمع، وأن يغدو دمع كدمع ناقف الحنظل لتؤكد الصورة أن البكاء إنما يستثار بمؤثر يقع خارج الذات، وذلك ما لا يومية إلى حالة وجد ذاتي، يفترض أن يثيرها رحيل حبيبة، فتبعث معاناتها النفسية على البكاء، أمّا فرسان كندة وحمير الذين وقفوا خلف الشاعر في مرحلة استعداده للتأثر فحسبهم أن يشخصوا في صورة الصحب الذين يدعونه إلى التجمل، فالصبر هو الطريق الوحيدة إلى أخذ الثأر، وتحقيق الطموح بإعادة بناء صرح المملكة المنهارة^(١).

المبحث الثاني

تحليل القراءات النقدية

أ - قراءة أحمد الحوفي^(٢):

يتضح في نص الحوفي أن القارئ كان حاضرًا في وعيه وهو يكتب نصه، وأنه يتوقع من القارئ أن لا يوافق بالضرورة في تفسيره النفسي لبكاء امرئ القيس على الطلل، فخاطب الجانب الإنساني لدى ذلك القارئ الافتراضي، ووجه إليه التساؤل التقريري (أليس من حق هذه الأطلال أن يعزها الشاعر، وأن يقف بها وأن يطوف من حولها؟) ثم أجاب عنه بـ(بلى). ولم يرد أي مؤشر لغوي يدل

(١) مدخل إلى بنية القصيدة العربية قبل الإسلام، محمود الجادر، (ص ٦٢).

(٢) ولد الناقد المصري أحمد محمد الحوفي عام ١٩١٠م وتوفي عام ١٩٨٣م. عرفه فاروق صالح باسلامة بقوله: «يعتبر الدكتور أحمد محمد الحوفي من جهازة الأدب العربي وفطاحله في العصر الحديث، وهو أديب وباحث أكاديمي مصري مشغول بدراسة الأدب وفكره، وذو ثقافة واسعة في الأدب في العالم الإنساني الكبير، فهو يقرأ للجاحظ وشكسبير ويقرأ لشوقي كما يقرأ ويطلع للأمارتين، كيف وهو الذي شرح ديوان أحمد شوقي في مجلدين شرحًا بيانياً ولغويًا وبلاغيًا، وهو من أروع شروح شوقي رحمهما الله». أحمد الحوفي والخبرة الدراسية في الفكر الأدبي، فاروق صالح باسلامة.

على طبيعة القارئ الذي توقعه الحوفي غير هذا التساؤل، ومنه يمكن استنباط أن الحوفي يتوقع قارئاً شبه منكر، ولذا وجه إليه الاستفهام بصيغة النفي، وهي أكثر توكيداً من صيغة الإثبات. وقد يكون الحوفي يتصور قارئاً حقيقياً أو مجموعة من القراء ينكرون على الشاعر وقوفه على الطلل، ويتفقون مع أبي نواس في سخريته من وقفة امرئ القيس على الرسم الدارس^(١).

ويسعى الحوفي في خطابه إلى إزاحة الفروق بينه وبين القارئ من خلال جملة الاستفهام وجوابها، فهو يتعد عن الخطاب الموجه كما يتعد عن تجسيد ذاته في النص، ويتعد عن استراتيجية التلقين ليستخدم استراتيجية التضامن^(٢) التي تؤسس لعلاقة تفاعلية بين المرسل والمستقبل، تاركاً للقارئ مساحة أوسع من الحرية بالموازنة مع المساحة التي يجدها القارئ في نصوص أخرى كالنص اللاحق لإبراهيم عبد الرحمن.

وليقتنع الحوفي القارئ برؤيته النفسية بدأ نصه بالمقولة التي توارثها النقاد العرب جيلاً بعد جيل، وهي أن مقدمة معلقة امرئ القيس هي أولى المقدمات، واقتبس من تقي الدين الحموي قوله عن مقدمة امرئ القيس «وما عظم ابتداء امرئ القيس في النفوس إلا الاقتصار على سماع

(١) يقول أبو نواس ساخراً من وقوف امرئ القيس على الطلل في مقدمة معلقته:

قل لمن يبكي على رسم درس * واقفاً ما ضر لو كان جلس
تندب الربع ومن حل به * مثل سلمى ولبنى وخنس
فاترك الربع وسلمى جانباً * واصطبح كرخية مثل القيس

ديوان أبي نواس، (ص ٣٠٥).

(٢) يعرف عبد الهادي ظافر الاستراتيجية التضامنية بأنها «الاستراتيجية التي يحاول المرسل أن يجسد بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبر عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها أو تطويرها بإزاحة معالم الفروق بينهما». استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية، (ص ٢٥٧).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

صدر البيت، فإنه (وقف واستوقف، وبكى واستبكى، وذكر الحبيب والمنزل في شطر بيت)»^(١). ويمهد الناقد باقتباسه لمقولة الحموي للطريق للقارئ قبل عنصر المفاجأة، أي قبل أن يفاجئ النص القارئ باعتباره أن الحبيبة هي المثير الطبيعي.

وقد سجل النص عنصر المفاجأة بصيغة الجملة الشرطية والتي تعتمد على جملتين، جملة مؤكدة هي (إذا كانت الحبيبة هي المثير الطبيعي لعاطفة الحب) وهي جملة فعل الشرط، تتبعها جملة جواب الشرط وهي (فإن الأطلال هي المثير المقارن أو الصناعي) وهي تماثل الجملة السابقة في مستواها التوكيدي. فالناقد يتخيل قارئاً له خصائص معرفية، أولها أن يكون قارئاً مطلعاً على ما توصلت إليه النظريات النفسية الحديثة، ومؤمناً بما تقول به النظرية السلوكية من أن سلوك الإنسان يقوم على ثنائية (المؤثر والاستجابة)، وأن كل فعل أو تصرف هو نتيجة لاستجابة داخلية أو خارجية.

ويعتمد أحمد الحوفي في نصه على الجمل المنطقية القصيرة (الحبيبة بعيدة عن الشاعر، فديارها حلت محلها في إثارة عاطفة حبها، فلما ثارت هذه العاطفة أقبل المحب على الجدران يقبلها، لأن الديار وجدرانها هي المثير الصناعي) ويتمثل دور هذه الجمل فيما يمكن وصفه بالعصف الذهني للقارئ، فهي تحفز تفكير القارئ، ولا تترك له فرصة العودة إلى موروثه الأدبي، وهو الموروث الذي قد يقف عقبة في طريق قبول الرؤية المقترحة.

ويقوي الحوفي طرحه النقدي باعتماده على ثنائية (الحدث - التعليل) كما في قوله: «فلما ثارت هذه العاطفة أقبل المحب على الجدران يقبلها؛ لأن الديار وجدرانها هي المثير الصناعي، والذي سوغ ذلك أن الحبيبة كانت تسكن تلك الديار، فاقرنت الديار بها، حتى صارت الحبيبة وديارها وحدة متماسكة». ويقدم الناقد قراءته للمتلقي على أنها شاهد على صحة ما تقول به

(١) خزانة الأدب، تقي الدين الحموي، (٢٠/٢).

النظرية السلوكية لا على أنها قراءة أدبية مجردة، فهو يعتبر هذه النظرية غاية ويتخذ نص امرئ القيس وسيلة لتحقيق هذه الغاية، ومن هنا فهو يحذف العناصر الفرعية التي لا تتعلق مباشرة بالتفسير السلوكي، فيحذف أجزاء الطلل كعبر الآرام والأماكن المتعددة، ويحذف تقلبات الرياح بين الجنوب والشمال، كما يحذف عنصر المرأة في الطلل، ولا يستبقى إلا العناصر التي تدل على رؤيته وتساند وجهة نظره السلوكية.

وإذا كان نص الحوفي - باعتباره أنموذجاً للنص المفسر لمقدمة معلقة امرئ القيس - يحاول أن يقنع القارئ بأهمية القراءة السيكولوجية للمقدمة الطللية فإن أصحاب الرؤية الاجتماعية - من مثل يوسف خليف - اهتموا بظاهرة الوقوف على الأطلال أكثر من اهتمامهم بالنص الطللي نفسه، وقرنوا الدافع الذي دفع الشاعر قبل الإسلام للوقوف على الطلل بالشعور العام لدى القبيلة، والفناء الجماعي الذي يهدد كيانها فالدلالة التي تحملها جمل النص الطللي أقرب ما تكون للدلالة المباشرة، بينما تحمل ظاهرة الأطلال ككل دلالة يقرؤها أصحاب هذه الرؤية قراءة سوسولوجية مختلفة، ويسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى إقناع القارئ بأن ظاهرة الطلل هي نتاج مجتمع وليست وليدة تجربة فردية، والشاعر يكتبها ليعبر عن شعور قبيلته لا ليعبر عن ذاته، فنقاد هذا الاتجاه - في الغالب - يتجاهلون الحديث عن ذاتية الشاعر في المقدمة الطللية وهو ما يظهر جلياً في تفسير يوسف خليف للمقدمة الطللية لنص امرئ القيس.

ب - قراءة يوسف خليف^(١):

لا يحتمل نص يوسف خليف الحديث عن قارئ قصدي يتصوره الناقد لحظة الكتابة،

(١) ولد الناقد يوسف خليف في الإسكندرية عام ١٩٢٢ م وتوفي عام ١٩٩٥ م بعد حصوله على جائزة الملك فيصل العالمية وجائزة البحث العلمي من جامعة القاهرة؛ كما حصل على جائزة الدولة التقديرية في الآداب من المجلس الأعلى للثقافة في مصر. تكلمة معجم المؤلفين، وفيات (١٣٩٧ هـ - ١٤١٥ هـ) = (١٩٧٧ - ١٩٩٥ م)، محمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف، (١/ ٦٤٢).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

وذلك لأن الغاية من النص غاية تفسيرية تحاول أن تزيج حواجز اللغة التي تحول بين القارئ المعاصر والتفاعل مع المقدمة الطللية، كما أن النص لا يطرح رؤية ذاتية يمكن بواسطتها معرفة الرؤى المعارضة واستنباط القارئ المقصود منها. ويكتب يوسف خليف نصه لقارئ يريد قراءة المقدمة الطللية لمعلقة امرئ القيس ولكن بأسلوب مباشر وبسيط، أي أنه يريد أن يفهم ظاهر النص دون أن يتكبد عناء البحث في المعاجم اللغوية عن معاني مفردات النص، ودون أن يتفاعل تفاعلاً مباشراً مع النص الشعري، فيكون النص النقدي ليوسف خليف وسيطاً بينه وبين النص الطللي في معلقة امرئ القيس، وهذا النص الوسيط يعيد سرد النص الطللي بعيداً عن الإضافات التأويلية أو إطلاق الأحكام.

ويتخيل يوسف خليف نصه قارئاً لا يريد أن يتعمق في دلالات النص الطللي، ولا يبحث عن تحليل أو استقراء أو استنباط للنص وما وراء النص، ولا يهمله جلب الفرضيات الدلالية التي تساعده على الشعور بلذة النص، فهو يتخيل قارئاً بسيطاً يحصر همه في حل شفرات النص ويقدم له رؤيته الاجتماعية التي لخصها في قوله: «إنما تكون الصلة في ضوء إيماني [والضمير يعود على يوسف خليف] بالتفسير الاجتماعي للأدب أو المنهج الاجتماعي في دراسة الأدب بين حركة المجتمع وحركة النقد»^(١). فخليف يصرح بمنهجيته في التفكير، وأسلوبه الاجتماعي في التفاعل مع النص.

ويضع يوسف خليف متلقي نصه في موضع (المروي له)، وهو في موضع (الراوي الشاهد) كما في السرد الروائي «بأن يحيد نفسه، وبأن يتقدم إلى القارئ كمجرد ناقل للمروي، فتنية الراوي الشاهد في السرد الروائي تعادل تقنية آلة التصوير في العمل السينمائي، والوظيفة في كلا الحالين هي التقاط المرئي، ونقله إلى القارئ أو المشاهد»^(٢)، لتتحول العلاقة من علاقة القارئ

(١) تاريخ الشعر في العصر العباسي، يوسف خليف، (ص ٥).

(٢) تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، يمني العيد، (ص ٩٠).

بنص يوسف خليف إلى علاقة القارئ بالنص الطللي بواسطة نص يوسف خليف. ولأن الناقد يوجه خطابه لصنف معين من القراء المفسرين فهو لم يترك لأولئك القراء فرصة التفاوت الدلالي بينهم في تشكيل الصور الذهنية المتخيلة عن أجزاء النص الطللي لمعلقة امرئ القيس، فالصورة الذهنية المتخيلة من قبل (س) عن رياح الشمال والجنوب في المقدمة الطللية ليست بالضرورة هي الصورة المتخيلة عند (ص)، ولكن نص يوسف خليف يرفض ذلك التفاوت وينطلق من أحادية التأويل. وتبرز هذه الأحادية في مطلع النص النقدي عندما تلتئم ذات الناقد يوسف خليف مع ذات القارئ في صيغة الجمع (نرى) «في هذه المقدمة نرى الشاعر»، ويدخل ذلك الالتئام بين ذات الناقد وذات القارئ ضمن استراتيجية يتبعها النص من أجل إقناع المتلقي والتأثير فيه.

وخلافاً لطبيعة الكتابة النقدية فإن نص يوسف خليف يخاطب عاطفة المتلقي أكثر مما يخاطب عقله، فالناقد يتوقع لنصه قارئاً عاطفياً تتحكم فيه الانفعالات أكثر مما يوجهه العقل، وكأنه يكتب رسالة إلى المتلقي هدفها تفهيم المأساة التي تكبدها الشاعر، ويريد من القارئ أن يتوحد توحداً كافياً مع معاناة امرئ القيس.

وقد اتبع الناقد أسلوب التحفيز النفسي في خطابه للمتلقي، ومثال هذا الأسلوب «أن تحفز القصة مشكلة الحب من خلال العراقيل التي تعترض الحب بين شخصيتين»^(١)، وإذا كان التحفيز مفهوماً سردياً يهدف إلى تأثير النص في القارئ فيمكن نقله إلى حقل السرد النقدي، واعتبار أن يوسف خليف قد حفز الجانب النفسي لدى القارئ بتصويره لمشاعر الحب عند امرئ القيس تجاه محبوبته ومشاعره تجاه صاحبيه، وذكريات يوم الفراق للمحبوبة، والصراع النفسي الذي

(١) آليات المنهج الشكلي في نقد الرواية العربية المعاصرة: التحفيز أنموذجاً تطبيقياً، مراد عبدالرحمن مبروك، (ص ٤٨).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

يعاني منه الشاعر. فنص يوسف خليف يدخل تحت ما سماه بارت (نص اللذة)، وإن كان بارت يقصد النص الإبداعي، «إنه ذلك النص الذي يأتي من صلب الثقافة، ولا يقطع صلته بها، هذا النص مرتبط بقراءة مريحة للقارئ»^(١). وفيما يتعلق بجانب العلاقة بين النص النقدي والثقافة التي ينتمي إليها فإن التفسير الاجتماعي للنص الطللي كما يلاحظ في تفسير خليف لا تختلف كثيراً عن القراءات التي تتبع المنهج الأسطوري في تفسير المقدمة الطللية لمعلقة امرئ القيس وتحاول أن تقنع القارئ بالعلاقة بين وقوف الشاعر الجاهلي على الطلل والثقافة السائدة في مجتمعه كما يلاحظ في قراءة إبراهيم عبد الرحمن لنص امرئ القيس.

ج - قراءة إبراهيم عبد الرحمن^(٢):

تعد الأسطورة مكوناً أساسياً من مكونات الإنسان العربي قبل الإسلام، وقد حضرت الأسطورة في ذهن ذلك المتلقي كمفهوم مستقل له من الخصائص ما يميزه عن غيره، ودليل ذلك الاتهام الذي وجهه مشركو قريش إلى النبي ﷺ بأنه كاتب أساطير، واتهامهم للقرآن بأنه كتاب أساطير كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ مُجِدُّوَنَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام، ٢٥)، ويقول ﷺ: ﴿وَإِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال، ٣١)، كما حضرت الأسطورة في ذهن المتلقي العربي قبل الإسلام باعتبارها عقيدة يصعب التشكيك في وجودها، فأمن بأسطورة الغول والعنقاء وشياطين الشعراء وغيرها، ما يعني أن الأساطير طبعت تفكير الإنسان العربي قبل الإسلام بطابعها

(١) لذة النص، رولان بارت، (ص ٢٢).

(٢) ولد الناقد المصري إبراهيم عبد الرحمن في القليوبية عام ١٩٢٩م وله عدد من المؤلفات الأدبية والنقدية المرتبطة بالأدب العربي على مر العصور. إبراهيم عبد الرحمن محمد، موسوعة المعرفة، مؤسسة المعرفة.

الخاص. والمهم في هذا السياق هو أنّ عددًا من النقاد المحدثين - من مثل إبراهيم عبد الرحمن - وظفوا حقيقة انتشار الأساطير بين العرب في الجاهلية كوسيلة لإقناع القارئ بأن يفسر النص الطللي تفسيرًا ميثولوجيًا.

يسير نص إبراهيم عبد الرحمن في اتجاهين تفاعليين مع النص الطللي ومع القارئ القصدي، فيتفاعل مع النص تفاعلاً أسطوريًا بينما يتفاعل مع القارئ القصدي تفاعلاً مبنياً على المخالفة، فقد أشار إلى هذا القارئ بقوله: «كما يظن بعض الدارسين»، وهو يقصد أولئك النقاد الذين فسروا أحداث النص الطللي تفسيرًا يعتمد على ظاهر النص وكأنّ الشاعر يحكي مواقف حدثت له مع محبوبته.

ومدى تمثل القارئ القصدي - وهو ذلك الناقد الذي يعتبر أحداث النص الطللي أحداثًا حقيقية - في ذهن إبراهيم عبد الرحمن يفسر تلك الجملة التقريرية والمؤكّدة التي بدأ بها نصه (ينبغي أن نقرر هنا)، وكأنّه يخاطب بهذه الجملة قارئه القصدي محذرًا إياه من قراءة الأحداث من منظور الحقيقة وعدمها؛ لأنّ هذه القراءة قد تفصم عرى النص الطللي، وتدخله في متاهات الصدق والكذب. وتوجّه الناقد بالخطاب إلى القارئ القصدي هو ما يفسر ظهور شخصية الناقد أمام متلقي نصه أكثر من شخصية شاعر الطلل امرئ القيس، فلم يبحث النص النّقدي في شخصية الشاعر بالتحليل والاستقصاء، وإنما أحال القارئ إلى نصوص خارج النص، وبقي صوت الناقد يعلو فوق أصوات كل من الشاعر والمتلقي والقارئ القصدي الذي أشار إليه.

ويقف الناقد إبراهيم عبد الرحمن في خطابه موقف المرسل الذي يمتلك السلطة مثله مثل الخطيب الذي يلقي جمهوره، فهو يعي أنّ الخطاب يقوم على طرفين المرسل والمستقبل ولكل منهما دوره، فأحدهما موجّه والآخر موجّه، لذا وقف في نصه موقف الموجّه الذي يوجه المتلقي - وهو القارئ القصدي للنص - إلى الاستراتيجية التي يتبعها في قراءة النص الطللي.

وفي تعبير «بعض الدارسين» تغييب للرؤية المخالفة عن القارئ القصدي، فالنص لم

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

يصرح بأسماء أولئك النقاد الذين احتكموا إلى الحقيقة في تفاعلهم مع النص الطللي، وقد يوجّه هذه التغييب توجيهات عدة في مقدمتها خشية الناقد من أن يتأثر القارئ بأسماء أولئك النقاد فيتحول في تلقيه للرؤية المقترحة من موقف المحايد إلى موقف المنحاز للرؤية المعاكسة.

ويقدم الناقد نفسه إلى القارئ من خلال النص على أنه ناقد يحمل منهجاً في قراءة النص الطللي، ولكنّه لا يحمل تفسيراً محدداً، فهو يقدم منهجه ويتنحى جانباً ليترك للقارئ الحق في اختيار المعنى، وهو اختيار يكاد أن ينحصر في الحقل الأسطوري، أي أن القارئ يمتلك حرية الاختيار، ولكنّها ليست حرية مطلقة.

ولا بد أن يكون نص إبراهيم عبد الرحمن قد خالف توقعات كثير من القراء عندما ربط النص الطللي بالأساطير القديمة، وهو ما يدفع القارئ إلى تجديد موروثه الأدبي أو - بعبارة أخرى - فعليه أن يجدد فهم الموروث الذي ينتمي إليه، وعليه أن يطرح على النص الطللي تساؤلات جديدة تختلف عن التساؤلات التي تثار حول الأبعاد النفسية والاجتماعية التي تربط الشاعر بالمكان المفقود.

ويسير نص إبراهيم عبد الرحمن في اتجاه واحد (نص ← قارئ) بعيداً عن محاوره القارئ ومتبعاً استراتيجية التلقين، فهو يحاول أن يجذب معه القارئ إلى رؤيته دون أن يترك له الحق في المقاومة أو القبول والرفض كما في قوله: «ومن ثم فإن ما ينبغي أن نؤكد ونعول عليه في فهم الغزل وغيره من الأغراض الأخرى، وتفسيره والكشف عن رموزه، هو أن الشاعر قد قطع بينه في صورته تلك وبين أصوله التاريخية». وعندما يشرك الناقد قارئه بضمير المتكلمين (نقرر) في قوله: «وينبغي أن نقرر هنا» فهو يتبع استراتيجية في القراءة هدفها التأثير في القارئ؛ كي لا يضع قارئه في موضع الآخر الذي يتبنى وجهة نظر مختلفة وكي لا تتحول العلاقة بين إبراهيم عبد الرحمن وقارئ نصه إلى علاقة المحاوره التي قد تفضي إلى الاختلاف. فيتبع إبراهيم عبد الرحمن في تأويله للنص الطللي الأسلوب الذي تحدث عنه هايدجر من أن «كل تأويل ينبغي

بالضرورة أن يستعمل العنف، لكي ينتزع مما تقوله الكلمات ما تريد قوله^(١). فالتأويل هو - إلى حد كبير - تغييب للمعاني المخالفة وإبراز لمعنى واحد مقصود.

وإشارة الناقد إلى الغزل القصصي باسم الإشارة (هذا) في قوله: «وينبغي أن نقرر هنا أنّ هذا الغزل القصصي (أو الحداثي) الذي يسوقه امرؤ القيس في هذه الأبيات» هي إشارة تجمع الكاتب بقارئه الضمني، وقد تحدث فإنسان جوف عن هذا النوع من الإشارات في السرد، واعتبر أنّها «موجهة إلى القارئ فقط، فالسارد لا يحتاج إلى معلومات عن سرد يقوم هو نفسه بسرده»^(٢)، وكأنّ الإشارة التفات من إبراهيم عبد الرحمن إلى القارئ بهدف التأثير فيه، وإقناعه باتجاهه المقترح في قراءة النص الطللي.

وقد يكون الناقد برؤيته لظاهرة الطلل في معلقة امرؤ القيس من الخارج دون أن يقف عند تفاصيل ذلك الطلل قد توقع قارئاً يتجاوز ظاهر النص إلى التأويل، وينطلق من المناطق الصريحة والظاهرة في النص كما يراها إبراهيم عبد الرحمن وأهمها أنّ الأسطورة مرتبطة بأي تفسير للمقدمة الطللية ليعمم تلك النتيجة على المناطق المشتبهة التي توقف انسجام النص وتترك للقارئ الفرصة في إرجاع هذا الانسجام وتفسير تلك المناطق المشتبهة، لذا فقد ترك النص مفتوحاً أمام القارئ ليكمل الرؤية المقترحة، وليضع التأويلات والاحتمالات التي تشبع رغباته، وهو ما قد يفسر خلو نص إبراهيم عبد الرحمن من التدليل المنطقي والاستشهاد بنصوص طللية على صحة تفسيره لنص امرؤ القيس في ضوء رؤيته الأسطورية، وإنّما عرض الناقد منهجه في التفسير على قارئ نصه دون أن يتكبد عناء الاستشهاد والخوض في الأدلة التي تثبت صحة منهجه.

(١) نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، رولان بارت وآخرون، (ص ١٣٠).

(٢) الأدب عند رولان بارت، فانسان جوف، (ص ١٦٦).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

وفي مخيلة الناقد ذلك الخلاف الذي يتوقع أن يثيره نصه بين قرائه، وقد أدرك مدى تأثير هذا الخلاف على متلقي نصه، وأشار إلى المخالفين بقوله: «كما يظن كثير من الدارسين»، وهو - بهذه العبارة - يتوجه إلى قارئه الضمني بالتحذير من أن تؤثر فيه كثرة المعارضين لهذا الاتجاه التأويلي فيتبعهم دون أن يراجع موقفه.

وباستخدام الناقد لتعبير (خالصة) - في عبارة «صيغة فنية خالصة» - يخاطب قارئه القصدي ويحذره من العودة إلى الواقع الحقيقي للشاعر في ملئه لفراغات النص الطللي وتفسيره للمعاني الغامضة فيه، وأن يستبعد أي معلومة تاريخية يمكن أن تضلله في قراءة النص، فالمقدمة الطللية لمعلقة امرئ القيس - في رأي إبراهيم عبد الرحمن - ليس لها أي صلة مباشرة بالواقع. فهو يرسم للقارئ الذي يفترضه استراتيجية تطبيقية، ويعتبر الغزل في معلقة امرئ القيس أنموذجاً لهذه الاستراتيجية، وهي تشمل جميع الأغراض الشعرية بهدف «فهم الغزل وغيره من الأغراض الأخرى وتفسيره والكشف عن رموزه» ويريد أن يؤسس لقارئه نظرية في فهم النص الشعري تعتمد على الأسطورة.

والخطوة الأولى في الاستراتيجية التي يرسمها إبراهيم عبد الرحمن لمتلقيه القصدي هي الفصل بين النص وتاريخ النص، وعندما شرع في تطبيق الاستراتيجية على النص الطللي أكد في البدء على أن «الشاعر قد قطع بينه في صورته تلك وبين أصوله التاريخية»، وعندما يقوم القارئ بتلك الخطوة فهو يتحرر من أي التزام في اختياره للمعنى، أي في فهم النص. وقد وقع الناقد فيما حذر منه قارئه فرجع إلى التاريخ في فهمه لنص امرئ القيس عندما لاحظ المشابهة أو الاتفاق - في وجهة نظره - بين أحداث الغزل في يوم دارة جلجل على الصورة التي روتها كتب التاريخ وبين أحداث ملحمة المها بهارتا الهندية، أي أنه عاد إلى التاريخ في فهمه وقراءته للنص الغزلي في معلقة امرئ القيس.

والقارئ الحاضر في ذهن إبراهيم عبد الرحمن هو قارئ أيديولوجي بالدرجة الأولى،

تدفعه تلك المرجعية إلى البحث عن ما يغذيها في النص، من هنا فقد فتح الناقد أمام القارئ مدخلاً نصياً يرضي نهمه الأيديولوجي عندما اعتبر أن الغزل - وغيره من الأغراض الأخرى - بقايا أساطير قديمة انتقلت إلى الشعر.

ومع أن النص يتخيل قارئاً أيديولوجياً إلا أنه لا يتوقع من هذا القارئ أن يكون متمسكاً بقراءات الماضي، وإنما يخاطب قارئاً يعيد تشكيل فهمه السابق للنص الطللي من خلال ما أطلق عليه أيزر «وجهة النظر الجواله»^(١)، فهو يقرأ النص ويقوم الأحداث وفقاً لتوقعاته المستقبلية منطلقاً من خلفيته المعرفية، وعندما يفاجأ بالأشياء غير المتوقعة كبقاء الديار مع تعاقب الرياح، وتضمين النص لأسماء أماكن كالدخول، وحومل، وتوضح، والمقراة) تشعبت آراء المؤرخين القدامى والمحدثين حول مواقعها^(٢)، ودعوة الصاحب للبكاء مع أن الصاحب يدعى للمواساة

(١) يقصد أيزر بـ(وجهة النظر الجواله) حدوث شيء غير منتظر ومتوقع يزعزع ثقة المتلقي في توقعاته السابقة، ويدفعه إلى إعادة تشكيل توقعاته بطريقة تناسب هذا النص ليؤلف بين أجزائه، وتساهم هذه العملية في بث الانسجام والتألف النصي، وينتهي دور (وجهة النظر الجواله) بانتهاء التلقي، ف«عملية تعديل الأفق تستمر منذ بداية القراءة وحتى الانتهاء منها؛ لأن القارئ معرض في كل لحظة إلى أن يعيد النظر في معانيه». في نظرية التلقي، جان ستاروينسكي وآخرون، (ص ١١٧).

(٢) يقول أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري: «الدخول وحومل وتوضح والمقراة مواضع ما بين إمرة إلى أسود العين». شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، (ص ١٩)، ويقول أبو عبيد البكري عن الدخول: «موضع اختُلف في تحديده فقال محمد بن حبيب: الدخول وحومل بلاد أبي بكر بن كلاب... وقال أبو الحسن: الدخول وحومل بلدان بالشام... إلا أن أبا عبيدة يقول: إن المقراة ليس موضعاً وإنما يريد الحوض الذي يجمع فيه الماء». معجم ما استعجم، عبد الله بن عبد العزيز البكري، (ص ٥٤٨)، ويقول التبريزي: «المقراة في غير هذا الموضع الغدير الذي يجتمع فيه الماء». شرح القصائد العشر، (ص ١٣)، ويقول الحموي في معجم البلدان: «توضح كتيب أبيض =

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

فحدوث تلك الأشياء غير المتوقعة تدفع القارئ إلى إعادة صياغة توقعاته، وإلى إعادة تفسير النص ولكن من خلال الأسطورة.

والنص باعتماده على التشبيه يحيل القارئ إلى نص آخر يماثل النص الطللي، فينتقل هذا القارئ إلى ملحمة (المها بهارتا) الهندية، ويبحث في تفاصيل تلك الملحمة عن شخصية (كرشنا)، ويتعمق في النص ليكشف عن تفاصيل حياة هذه الشخصية، ثم يعود إلى النص الأصلي وهو النص الطللي ليبحث عن العلاقة بين شخصيتي امرئ القيس وكرشنا في مستوى تكوين الشخصية ونشأتها والمنعطفات التاريخية، وعلاقتها بأعدائهما وأصدقائهما.

وبعد الرحلة النصية الأولى نحو ملحمة (المها بهارتا) تبدأ رحلة نصية أخرى نحو مسرحية شكسبير (الملك أوديب)، ليغوص القارئ في أعماق تلك المسرحية، ويبحث عن تفاصيل شخصية أوديب، ثم يعود إلى النص الطللي ليبحث عن أوجه الشبه بين شخصيته من جهة وشخصية امرئ القيس من جهة أخرى، ويتوقع إبراهيم عبد الرحمن أن يعود قارئه المقصود من هاتين الرحلتين وقد أجرى بعض التعديلات الداخلية في آليات استقباله للنص، ويكون أكثر استعدادًا لتقبل الرؤية الأسطورية المقترحة.

وعلى الرغم من الاختلاف المنهجي بين القراءات الأسطورية للمقدمة الطللية ونظيراتها التاريخية مثل قراءة الناقد محمود الجادر إلا أنّهما تشابهان في أنّهما تدفعان القارئ إلى استدعاء عناصر تاريخية في التفاعل مع النص الطللي وتفسيرها بطريقة رمزية تنقل المسميات من معانيها المباشرة إلى معانٍ رمزية عميقة تحتاج إلى قارئ يتجاوز المعنى الظاهر للنص.

= في كئبان حمر بالدهناء قرب اليمامة عند نصر، وقيل توضح من قرئ قرقرئ باليمامة وهي زروع

ليس لها نخل». معجم البلدان، (ص ٥٩).

د - قراءة محمود الجادر^(١):

لم يتضمن نص محمود الجادر الذي يفسر فيه مقدمة معلقة امرئ القيس من وجهة نظر تاريخية أي مؤشر لغوي يدل على قارئ قصديّ إن تلميحاً أو تصريحاً، فخطابه يدعو إلى التأمل، ويتعد عن الآراء المعارضة عند النقاد المحدثين، والتي قد تخرج النص من دائرة التأمل وتدخله في دائرة الموازنة مع الرؤى الأخرى. ويفترض الناقد لنصه قارئاً يستمتع ببناء نص موازٍ لنص امرئ القيس ويضمن مفردات النص دلالات توازي المعاني الواردة في المعاجم اللغوية ويعطي الأسماء في النص مسميات توازي المسميات التي تحدثت عنها كتب التاريخ، أي أنه يتوقع قارئاً مثله ويتبع استراتيجيته في تلقي النص الشعري.

ولأن الجادر يتوقع من قارئه أن يتساءل وهو يتلقى هذه القراءة التاريخية للمقدمة الطليعية عن موقف هذه القراءة من آراء القدماء الذين عابوا على الشاعر دعوته لصاحبه كي يبكي معه، فأجاب عن هذا التساؤل الافتراضي بأن النقاد القدماء لم يفهموا نص امرئ القيس حق فهمه، وأن الشاعر لم يكن يخاطب صاحبين حقيقيين وإنما يخاطب قبيلتين: كندة وحمير.

ومما يمكن وصفه بالقفزات النصية - أي عندما ينتقل الكاتب من موضوع إلى آخر دون تمهيد منطقي - يتضح أن الناقد يريد أن يزيل المسافة التي تفصل رؤيته المقترحة عن الرؤية التقليدية التي يتوقعها عند القارئ، لذا كان نصه أقرب إلى النص الشفهي المكتوب، فهو ينتقل من قضية إلى أخرى دون تسلسل منطقي فيفاجئ القارئ عندما ينتقل من قضية طلل المملكة المنهارة «حتى كاد طلل الحبيبة يبدو طلل المملكة المنهارة» إلى قضية أخرى «ويعيب القدامى على الشاعر» دون تسلسل منطقي.

(١) ولد الناقد العراقي محمود الجادر في الموصل سنة ١٩٣٧م وتوفي عام ٢٠٠٧م بعد أن كتب العديد من المؤلفات والكتب النقدية حول الأدب العربي القديم.

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

ولو قال الجادر (إنَّ طلل الحبيبة هو طلل المملكة المنهارة) لكانت رؤيته أقرب إلى القطع والجزم من قوله: «حتى كاد طلل الحبيبة يبدو طلل المملكة المنهارة»، ولكنه تردد في إطلاق الحكم؛ لتوقعه بأنَّ القارئ الناقد لن يسلم بصحة الرؤية، وسيثير تساؤلات عدة حول منطقية هذا التفسير، لذا ترك ثغرة نصية للاحتتمالات، واختار الفعلين (كاد، ويبدو) لأنَّ الفعل الأول يدل على المقاربة، وهو بمعنى أوشك واقترب، ولكنه لم يحدث، ويدل الفعل (يبدو) على الظهور، ولكنه ظهور يشوبه الغموض، أي أنه ليس ظهورًا محققًا.

ولعل الناقد قد تخيل ردود أفعال القراء المتباينة نحو الرؤية التي يقترحها من قارئ يراها رؤية منطقية إلى آخر يراها رؤية انطباعية، وقارئ يراها رؤية كاملة وآخر يراها رؤية ناقصة، فأسهب في طرحه، وأراد أن يكيّف رؤيته مع عقلية المتلقي المفترض، وحاول أن يتوقع استفسارات تدور في ذهن القارئ كي يجيب عنها، كل هذا ليحوّل المتلقي إلى مشارك إيجابي، ولتنال رؤيته قبول أكبر شريحة من القراء.

ويرسم الجادر عالم الخيال السياسي في النص الطللي كي يمتع قارئه الضمني بطريقة نص المتعة عند بارت، وهو «ذلك الذي يضعك في حالة ضياع ذلك الذي يُنعب - وربّما إلى حد نوع من الملل - فإنّه يجعل القاعدة التاريخية والثقافية والسيكولوجية للقارئ تترنح، ويزعزع كذلك ثبات أذواقه، وقيمه وذكرياته، ويؤزم علاقته باللغة»^(١). فالنص يريد أن يثير - ما أطلق عليه مراد مبروك - ارتدادًا عكسيًا^(٢) في ذهن القارئ ليحركه في اتجاه بحث استكشافي عن شيء لم يكن يفكر فيه، ويستحضر الجادر بنيتين في قراءته للنص الطللي هما (بنية النص، وبنية الواقع)، ويريد من القارئ أن يستحضر هاتين البنيتين في قراءته لأيّ نص إبداعي.

(١) لذة النص، رولان بارت، (ص ٢٢).

(٢) النظرية النقّدية: نظرية الاتصال الأدبي وتحليل الخطاب، مراد عبد الرحمن مبروك، (ص ١٤٢).

ومع أنَّ الباقلائي هو من استنكر دعوة امرئ القيس صاحبيه للبكاء مخالفاً آراء جمهور النقاد القدماء الذين رفعوا من شأنها، لأنَّ الشاعر وقف واستوقف وبكى واستبكى، إلا أنَّ النَّاقِدَ عمَّ رؤية الباقلائي على القدماء، وذلك ليضع القارئ المعاصر أمام اتجاهين: اتجاه أول نسبه للقدماء وهو أنَّهم لم يقرؤوا النص حق قراءته، وحملوا النص ما لا يحتمل كما حملوا الشاعر ما لا يحتمل، وقالوا إنَّ الصاحب يُدعى ليسعد على البكاء لا ليكي، واتجاه آخر يُفهم من دلالة المخالفة أنَّه اتجاه المعاصرين وهو البحث فيما وراء ظاهر المفردات النصية، وعلى القارئ أن يختار بين اتجاه القدماء واتجاه المعاصرين.

وقد أدرك الجادر أنَّه بإزاحته للرؤية التقليدية القديمة من ذهن القارئ سيفسح المجال أمام قبول رؤيته المعاصرة، فاتبع استراتيجية (تحقق التوازن) عند آيزر، والتي تعني «الحد من البدائل حتى يجد القارئ نفسه مدفوعاً إلى القيام باختيار ميسور وواضح»^(١)، فالبدائل هي الرؤى التي طرحها القدماء، والاختيار الميسور في وجهة نظر الجادر هو تفسير النص من منظور تاريخي عصري.

ويرتكز خطاب الجادر للقارئ على استراتيجية الإقناع، وفيها «يرتكز خطاب النِّقد على سلطة الحججة العلمية تحقيقاً لمقصدية معينة: إقناع المتلقي [...] والإقناع - من ثمة - عملية تفاعلية يحصل بموجبها تغيير المعتقد النَّقدي بالذي يجب أن يكون عند المتلقي»^(٢)، فالنَّاقِد يريد أن يغير المعتقد النَّقدي لدى القارئ معتمداً على النص الطللي لمعلقة امرئ القيس كشاهد يطبق عليه استراتيجيته في الربط بين النص والتاريخ.

وقد حوَّر محمود الجادر النص الطللي بشكل يتناسب مع الواقع التاريخي وهذا التحوير

(١) نظرية التلقي، روبرت هولب، (ص ٢١٣).

(٢) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية، (ص ٢٤٣).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

يجعل من نص امرئ القيس نصًا جديدًا يكسر انتظار القارئ ويخرجه من دائرة المتوقع إلى غير المتوقع، وهذا الانكسار في التوقع قد يؤسس لعلاقة جديدة بين النص والمتلقي، ليقوم المتلقي بإعادة بناء تشكيل النص الطللي واستدعاء عناصر تاريخية، واستبعاد بعض العناصر المعجمية واللغوية.

فالنَّاقِدُ يريد من القارئ أن يفسر البيت الأول - مثلاً - من معلقة امرئ القيس على النحو التالي (يخاطب امرؤ القيس فرسان قبيلتي كندة وحمير فيقول: قفوا يا فرسان قبيلتي كندة وحمير، قفوا معي كي نبكي من ذكرى حبيبنا المفقود الملك حجر، ونبكي المنزل الذي فقدناه بعد قتله، والواقع بسقط اللوى، وهذه الدعوة للبكاء يقابلها في نفس الشاعر نية للثأر من بني أسد الذين قتلوا أباه؛ لأنَّ بكاء هؤلاء الفرسان سيكون حافزًا لهم؛ ليقفوا مع امرئ القيس في حربه). فقد استدعى الجادر الشخصيات والأماكن في مقدمة امرئ القيس وأضاف لها معانٍ رمزية من خلال تفسيره التاريخي للنص ثم أعاد سرد القصة بطريقة تجعل من نصه نصًا مختلفًا عن نص امرئ القيس.

ويتوقع النَّاقِدُ من القارئ أن يمر بالمراحل الزمنية الثلاث في تفاعله مع الرؤية المقترحة، وهي الأزمنة التي تحدث عنها أيزر وحددها بـ(زمن التلقي الجمالي، وزمن التأويل الاستعادي، وزمن التلقي التاريخي)^(١)، فهو يتوقع من القارئ أن يشعر بالدهشة وهو يطلع على تفسير عناصر الطلل تفسيرًا سياسيًا، فيخضع لوقع هذا التفسير بعيدًا عن العملية الإدراكية التي قد تؤوّل هذه الدهشة، ويتجاوز بعدها القارئ زمن التلقي الجمالي ليدخل في مرحلة التأويل، وهي المرحلة التي تبرر الدهشة، ويتوقع فيها الجادر مشاركة تفاعلية مع القارئ الذي يكمل بناء فهمه وتأويله بالعودة إلى نص امرئ القيس من جهة وتاريخ الشاعر من جهة أخرى ويتنقل بعد ذلك إلى زمن

(١) القراءة التفاعلية: دراسات لنصوص شعرية حديثة، إدريس بلمليح، (ص ٥٦ - ٥٧).

التلقي التاريخي، عندما يؤوّل القارئ النص اعتماداً على معاناة امرئ القيس كما يراها الجادر في قراءته للنص الطللي في معلقة امرئ القيس.

الخاتمة

التائج:

بعد تحليل لتفسير أربعة من النقاد المحدثين لجزء الحنين إلى ديار المحبوبة والوقوف على الطلل في مقدمة معلقة امرئ القيس يمكن إيجاز النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط التالية:

- ١ - على الرغم من أن معنى نص امرئ القيس واضح في المستوى السطحي إلا أن النقاد ذهبوا في تأويله مذاهب شتى متأثرين بالمناهج التي يتبعونها في تفسير النص الشعري.
- ٢ - أن طبيعة القارئ الذي يتوجه إليه الناقد في خطابه تؤثر في لغة النص النقدي وهو ما يؤكد - بطريقة غير مباشرة - أن المعاني لا تختلف فقط لاختلاف الألفاظ - كما أشار إلى ذلك الجرجاني - وإنما التراكيب وبنية النص تختلف باختلاف القراء والمتلقين.
- ٣ - أن طبيعة القارئ الذي يتوجه إليه الناقد في خطابه تؤثر في استراتيجية الإقناع التي يتبعها الناقد في نصه، فالخطاب الموجه لمتلقٍ منكر يختلف عن ذلك الموجه إلى قارئٍ محايد.
- ٤ - أن الناقد يتأثر بالظروف الاجتماعية والسياسية المحيطة به وبتوقعات قرائه لنصه النقدي، وينعكس هذا التأثير في بنية وتراكيب النص النقدي.
- ٥ - أن بعض النصوص النقدية تشبه نظيراتها الشعرية في أنها ليست نصوصاً مغلقة على دلالة واحدة بل قد يكون النص النقدي نصاً مفتوحاً وقابلاً لأكثر من تفسير.
- ٦ - أن اللغة التي يستخدمها الناقد في تحليل النص الأدبي ليست بالضرورة لغة علمية

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

بحثة مثلها مثل اللغة المستخدمة في العلوم التطبيقية وإنما هي لغة قابلة -إلى حد كبير- للتحليل والتأويل.

٧- أن حقل «نقد النّقد» من الحقول التي لا زالت في حاجة إلى مزيد من الاهتمام والدراسة من المتخصصين ونقاد الأدب، وأنّ مفهومي «نوع القارئ» عند آيزر و«القارئ القصدي» عند مراد مبروك خاصة، و«نظرية التلقي» عند آيزر و«نظرية الاتصال الأدبي» عند مراد مبروك يمكن أن تضيف جديدًا في مجال دراسات «نقد النّقد».

التوصيات:

ومن خلال النتائج السابقة يوصي الباحث بما يلي:

- ١- الاهتمام بحقل «نقد النّقد» باعتباره حقلًا من حقول النّقد الأدبي التي تساعد في تحليل النص النّقدي.
- ٢- تطوير آليات لدراسة وتحليل لغة النص النّقدي وخاصة ظاهرة التناس في لغة النص النّقدي العربي القديم، باعتبار أنّ كثيرًا من النصوص النّقديّة القديمة تتشابه في تحليلاتها، وهو ما قد يفتح أفقًا لدراسة لغة تلك النصوص والسبب وراء تشابه أولئك النقاد في تفسيرهم للنص الأدبي في عصر ما قبل الإسلام خاصة والعصور القديمة على وجه العموم.
- ٣- تطوير منهج أكاديمي يعتمد على حقل النّقد التطبيقي practical criticism وذلك لنقل النظريات النّقديّة من طبيعتها النظرية لتكون أدوات يستخدمها النّاقِد لتحليل النص الأدبي.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) إبراهيم عبد الرحمن محمد، موسوعة المعرفة، مؤسسة المعرفة: <https://www.marefa.org/> /إبراهيم_عبد_الرحمن_محمد).
- (٢) أحمد الحوفي والخبرة الدراسية في الفكر الأدبي. باسلامة، فاروق صالح. صحيفة الرياض، ع (١٧٣٤٤)، ١٩ ديسمبر ٢٠١٥ م.
- (٣) الأدب عند رولان بارت. جوف، فانسان. ترجمة: عبد الرحمن بوعلي. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٤ م.
- (٤) استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية. الشهري، عبد الهادي بن ظافر. (د.م): دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤ م.
- (٥) الأصول المعرفية لنظرية التلقي. خضر، ناظم عودة. عمان: دار الشروق، ١٩٩٧ م.
- (٦) الأغاني. الأصفهاني، أبو الفرج. تحقيق: علي مهنا وسمير جابر. ط١، بيروت: دار الفكر، (د.ت).
- (٧) آليات المنهج الشكلي في نقد الرواية العربية المعاصرة: التحفيز نموذجاً تطبيقياً، مبروك، مراد عبد الرحمن. الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٢ م.
- (٨) تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنوي. العيد، يمنى. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠ م.
- (٩) تكملة معجم المؤلفين، وفيات (١٣٩٧-١٤١٥ هـ) = (١٩٧٧-١٩٩٥ م). يوسف، محمد خير بن رمضان بن إسماعيل. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م.
- (١٠) خزنة الأدب وغاية الأرب. الحموي، تقي الدين بن حجة. تحقيق: عصام شعيتو. بيروت: دار الهلال، ١٩٨٧ م.
- (١١) دراسات في الشعر الجاهلي. خليف، يوسف. القاهرة: دار غريب، (د.ت).
- (١٢) دلائل الإعجاز. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر. تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، (د.ت).

طبيعة القارئ وتأثيرها في بنية النص النقدي: بحث تطبيقي

- (١٣) ديوان أبي نواس. أبو نواس. شرح: علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٦م.
- (١٤) ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السكري. امرئ القيس. شرح: أبو سعيد السكري. تحقيق: أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة. العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠م.
- (١٥) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م.
- (١٦) شرح القصائد العشر. التبريزي، يحيى بن الخطيب. تحقيق: عبد السلام الحوفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- (١٧) في نظرية التلقي. ستارووينسكي، جان وآخرون. ترجمة: غسان السيد. دمشق: دار الغد، ٢٠٠٠م.
- (١٨) القراءة التفاعلية: دراسات لنصوص شعرية حديثة. بلمليح، إدريس. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٠م.
- (١٩) لذة النص. بارت، رولان. ترجمة: فؤاد صفا. ط ٢، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠١م.
- (٢٠) مدخل إلى بنية القصيدة العربية قبل الإسلام. الجادر، محمود. أبحاث اليرموك، اليرموك، م (٦)، (٢)، ١٩٨٨م، ص. (٥٥-٩٤).
- (٢١) معجم البلدان. الحموي، ياقوت بن عبد الله. بيروت: دار الفكر، (د.ت).
- (٢٢) معجم ما استعجم. البكري، عبد الله بن عبد العزيز. تحقيق: مصطفى السقا. ط ٣، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
- (٢٣) من أصول الشعر العربي القديم: الأغراض والموسيقى دراسة نصية. عبد الرحمن، إبراهيم. فصول: القاهرة، م (٤)، (٢)، ١٩٨٤م، ص. (٢٤-٤١).
- (٢٤) المَهَابَهَارَاتَا: تاريخ الإنسانية من منظور إلهي. أفيريونس، ديمتري. موقع معابر: http://www.maaber.org/issue_december05/mythology1.htm.
- (٢٥) المهاجراتا: ملحمة الهند الكبرى. الملاح، عبد الإله. دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

- (٢٦) نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي. بارت، رولان وآخرون. ترجمة: عبد الرحمن بوعلي. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٣م.
- (٢٧) نظرية التلقي. هولب، روبرت. ترجمة: عز الدين إسماعيل. جدة: النادي الأدبي الثقافي، ١٩٩٤م.
- (٢٨) النظرية النقدية: نظرية الاتصال الأدبي وتحليل الخطاب. مراد عبد الرحمن مبروك. القاهرة: دار الأدهم للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م.
- (٢٩) وقفات الشعراء بالأطلال. الحوفي، أحمد. الثقافة، القاهرة، م (٥)، (٥٤)، ١٩٧٨م، ص. (٣٦-٣٨).
- (٣٠) النص الأسطوري والاتصال الأدبي عند حمزة شحاتة. مبروك، مراد عبد الرحمن. علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، م (١٥)، ٢٠٠٦م، ص. (٧٣٣-٧٤٥).

List of Sources and References

- (1) Ibrahim Abdur Rahman Muhammad, Mawsooat Al-Maarifah, (Al-Maarifah Encyclopedia), Al-Maarifah Foundation: (https://marefa.org/محمد_الرحمن_عبد_ابراهيم).
- (2) Ahmad Al-Hofi Wal-Khibrah Ad-Dirasiyyah Fil-Fikr Al-Adabi, (Ahmad Al-Houfi and the Educational Experience in Literary Thought). Basalamah, Farooq Saleh. Riyadh Newspaper, a(17344), 19 December 2015.
- (3) Literature with Roland Barthes. Joff, Vansan. Translation: Abdur Rahman Bu Ali. Lattakia: Dar Al-Hiwar, 2004.
- (4) Istiraatijiyat Al-Khitab: MuqarabahLughawiyyahTadawuliyah, (The Strategy of Prose: A Linguistic Approach). Ash-Shihri, Abdul Hadi Bin Thafir. (n.d): Dar Al-Kitab Al-Jadid Al-Muttahidah, 2004.
- (5) Al-Usool Al-MaarifiyyahLinathariat At-Talaqqi, (The Cognitive Origins of the Receiving Theory). Khidir, NaathimOudah. Amman: Dar Ash-Shurooq, 1997.
- (6) Al-Aghani. Al-Asfahani, Abul Faraj. Edited by: Ali Muhanna and Samir Jabir. 1st ed., Beirut: Dar Al-Fikr, (n.d).
- (7) Aaliyyat Al-Manhaj Ash-Shakli fir NaqdAr-RiwayahAl-Arabiah Al-Muaasirah: At-TahfeezNamuthajanTatbeeqiyyan, (Mechanisms of Structural Methodology in the Criticism of the Contemporary Arabic Novel: Motivation as an Applied Model), Mabrouk, Murad Abdur Rahman. Alexandria: Dar Al-Wafaa, 2002.
- (8) Taqniyat As-SardAr-Riwaie fi Dhaw Al-Manhaj Al-Baneewy, (Novel Narration Techniques in Light of the Baneewy Methodology). Al-Eid, Yumna. Beirut: Dar Al-Farabi, 1990.
- (9) TakmilatMujam Al-Muallifeen, wafiyyat (1397 – 1415H) = (1977 – 1995) (Continuation of the Dictionary of Authors, deaths (1397 – 1415H) = (1977 – 1995)). Yusuf, Muhammad Khair Bin Ramadhan Bin Ismaeel. Beirut. Beirut: Dar Ibn Hazm for Printing, Publishing, and Distributing, 1997.
- (10) Khazanat Al-AdabwaGhayat Al-Arab. Al-Hamawi, Taquiddin Bin Hajjah. Edited by: IssamShaeeto. Beirut: Dar Al-Hilal, 1987.
- (11) Dirasat fish-Shir Al-Jaahili, (Studies on Jaahili Poetry), Khaleef, Yusuf. Cairo: Dar Ghareeb, (n.d).
- (12) Dalail Al-I'jaz, (Signs of Miracles). Al-Jurjani, Abu Bakr Abdul Qaahir. Edited by: Mahmoud Muhammad Shaakir. Cairo: Al-Khanji Bookstore, (n.d).
- (13) Diwan Abi Nuwas. Abu Nuwas. Explanation: Ali Faaoor. Beirut: Dar Al-Kutub AL-Ilmiyyah, 2016.
- (14) Diwan Imru' Al-QayswaMulhaqatihBisharh Abi Saeed As-Sakri, (The Diwan of Imru' Al-Qays and its Attachments With the Explanation of Abi Saeed As-Sakri. Edited by: Anwar Alayyan Abu Suwailim and Muhammad Ali Ash-Shawabikah. Al-Ayn: Zayed Centre for Culture and History, 2000.
- (15) Sharh Al-Qasaid As-Saba At-Tiwal Al-Jahiliyyat, (An Explanation of the Seven Long Jahihi Poems). Al-Anbari, Abu Bakr Muhammad Bin Al-Qasim Al-Anbari. Edited by: Abdus Salam Haroon. Cairo: Dar Al-Maarif, 1963.

- (16) Sharh Al-Qasaid Al-Ashr, (An Explanation of the Ten Poems). At-Tabreezi, Yahya Bin Al-Khateeb. Edited by: Abdus Salam Al-Houfi. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1997.
- (17) Fi Nathariat At-Talaqqi, (The Theory of Receiving). Starobinsky, Jan and others. Translation: Ghassan Assyyed. Damascus: Dar Al-Ghad, 2000.
- (18) Al-Qiraa'ah At-Tafauliyyah: DiraasatLinusoosShiriyahHadeethah, (Interactive Reading: Studies on Modern Poetry). Balmaleeh, Idrees. Casablanca: Dar Toubaqal, 2000.
- (19) Lathat An-Nass. Barthes, Roland. Translation: FuaadSafaa. 2nd ed., Casablanca: Dar Toubaqal, 2001.
- (20) MadkhalilaBunyat Al-Qaseedah Al-ArabiahQabl Al-Islam, (Introduction to the Structure of Arabic Poetry Pre-Islam). Al-Jaadir, Mahmoud. Al-yarmouk Studies, Al-Yarmouk, J(6), (2), 1988, (55-94).
- (21) Mujam Al-Buldan, (The Dictionary of Countries). Al-Hamawi, yaaqoot Bin Abdullah. Beirut: Dar Al-Fikr, (n.d).
- (22) Mujim Ma Istaajam. Al-Bakri, Abdullah Bin Abdul Aziz. Edited by: Mustafa As-Saqq. 3rd ed., Beirut: Aalam Al-Kutub, 1403H.
- (23) Min Usool Ash-Shir Al-Arabi Al-Qadeem: Al-Aghradh Wal-MuseeqaDirasahNassiah, (The Origins of Ancient Arabic Poetry: Purposes and Music a Textual Study). Abdur Rahman, Ibrahim. Fusool: Cairo, J(4), (2), 1984, (24-41).
- (24) Al-Mahabaharata: Tareekh Al-Insaniyyah Min ManthoorIlaahi, (Mahabaharata: The History of Humanity from a Divine Perspective). Afeerinoos, Dymtry. Maaber website: http://www.maaber.org/issue_december05/mythology1/htm
- (25) Al-Mahabaharata: Malhamat Al-Hind Al-Kubra, (Mahabaharata: The Great Indian Slaughter). Al-Mallah, Abdul Ilah. Damascus: Ward for Printing, Publishing, and Distributing, 2002.
- (26) Nathariyyat Al-Qiraah min Al-banyooyahilaJamaliyyat At-Talaqqi, (Reading Theories from the Structure to the Beauty of Receiving). Bathers, Roland and others. Translation: Abdur Rahman Bu Ali. Lattakia: Dar Al-Hiwar, 2003.
- (27) Nathariat At-Tallaqqi, (The Theory of Receiving). Holab, Robert. Translation: Izzuddinismaeel. Jeddah: The Cultural and Literary Club, 1994.
- (28) An-Nathariah An-Naqdiah: Nathariat Al-Ittisal Al-AdabiwaTahleel Al-Khitab, (The Criticism Theory: The Theory of Literary Connection and Analyzing the Prose. Murad Abdur Rahman Mabrouk. Cairo: Dar Al-Adham for Publishing and Distributing, 2015.
- (29) Waqafat Ash-ShuaraBil-Atlal. Al-Houfi, Ahmad. Culture, Cairo, J(5), (54), 1978, (36-38).
- (30) An-Nas Al-Ustoori Wal-Ittisal Al-AdabiInda Hamza Shahatah, (The Legendary Text and Literary Connection of Hamza Shahatah). Mabrouk, Murad Abdur Rahman. Signs in Criticism, Literary Cultural Club, Jeddah, J(15), 2006, (733-745).

آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشليّ النقدية

د. إبراهيم بن عبد الله بن غانم السماعيل^(١)

المستخلص: هذا بحث بعنوان (آراء عبد الكريم النهشليّ النقدية) جاءت الإشارة فيه إلى آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشليّ في قضايا نقدية متعددة، التي تبين اتكاء ابن رشيق على عبد الكريم النهشليّ، وثقته فيه، ونقله آراءه النقدية.

وقد تحدثت البحث عن القضايا النقدية التي نسبها أبو علي الحسن ابن رشيق القيروانيّ في كتابه (العمدة في محاسن الشعر وآدابه) إلى عبد الكريم النهشليّ، ثم انتقل البحث إلى القضايا البلاغية التي تناولها النهشليّ في كتابه (الممتع في صنعة الشعر، ومنها: البيان القرآنيّ، وموقف سيدنا محمد ﷺ من الشعر، ومدى تأثير الشعر، وعلاقة الشعر بالإشهار المزيف، وقضية المرافدة وتناقل المعاني، وحديثه عن العتبات، وتحكيمة معايير العرب في آرائه النقدية، وطريقته في تحليل الشاهد الشعري، وحديثه عن المبالغة والبلاغة، وإشاراته إلى بُنية النص، والبعد الأخلاقي).

وقد خلص البحث إلى عدة نتائج، وتوصيات، أثبتتها في الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: آراء، النهشليّ، النقدية، ابن رشيق، الممتع، العمدة.

(١) الأستاذ المشارك، في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي، كلية اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: ias1429@gmail.com



The Critical Views of Abdul Kareem Bin Ibrahim An-Nahshali

Dr. Ibrahim Bin Abdullah Bin Ghanim As-Samaeel

Abstract: This study is entitled (The Critical Views of Abdul Kareem Bin Ibrahim An-Nahshali), and points to the views of Abdul Kareem Bin Ibrahim An-Nahshali in various topics of critique, that display the reliance of Ibn Rasheeq on Abdul Kareem An-Nahshali, and his trust in him, and his carrying forth of Abdul Kareem's views.

This study has discussed the matters of critique that Abu Ali Al-Hasan Bin Rasheeq Al-Qayrawani has credited in his book (*Al-UmdahfiMahasin Ash-ShirwaAadabih*)to Abdul Kareem An-Nahshali. The study then moves on to issues of rhetoric dealt with by An-Nahshali in his book (*Al-Mumti fi San'at Ash-Shir*), and some of them are: the Quranic language, the position of the Prophet Muhammad pbuhwith regards to poetry, the extent of its effect, the relationship of poetry with regards to false advertising, the issue of synonymity and transfer of meanings, his talk on thresholds, his referring to the standards set by the Arabs is his critical views, his method of analyzing the poetic witness, his talk about exaggeration and rhetoric, his references to text structure, and the moral dimension.

The research reached a few results and recommendations which I included in the Conclusion.

Key words: views, An-Nahshali, critique, Ibn Rasheeq, Al-Mumti, Al-Umdah.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد بن عبد الله النبي الأمي العربي الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد
فإنني أسأل الله التيسير والإعانة في بحثي هذا الموسوم بـ (آراء عبد الكريم النهشلي النقدية) الذي سأقف فيه - إن شاء الله - تعالى على آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي في قضايا نقدية متعددة.

أهمية الموضوع:

لهذا البحث أهمية مبنية على:

- 1 - أهمية شخصية عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي في الساحة النقدية.
- 2 - مدى اتكاء ابن رشيّق وهو من أكبر نقاد عصره على النهشلي محل الدراسة هنا.
- 3 - الإضافة المرجوة من هذا البحث في جمع المتفرق من الآراء النقدية لأحد أكبر نقاد عصره؛ عبد الكريم النهشلي.

أسباب اختيار الموضوع:

وقد دعاني إلى هذا البحث عدة أسباب؛ منها:

- 1 - الرغبة في إخراج آراء عبد الكريم النهشلي مرتبة على الموضوعات والقضايا النقدية.
- 2 - الإفادة مما ذكره ابن رشيّق عن أستاذه النهشلي في كتابه (العمدة) إذ يعد من أبرز تلاميذه وأكثرهم إعجاباً به.
- 3 - إعادة ترتيب وقفات النهشلي النقدية الموثقة في كتابه (الممتع).
- 4 - الرغبة في جمع النظير إلى نظيره، والشبه إلى شبيهه فيما جاء مكرراً أو متفرقاً من وقفات نقدية للنهشلي.

آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي النقدية

مشكلة البحث:

ولهذا البحث رغبة في الإجابة على تساؤلات منها:

- ما مدى تأثير ابن رشيق بالنهشلي؟
- ما الآراء التي جاءت في كتاب الممتع للنهشلي مما يثبت منزلته النقدية؟

منهج البحث:

وسأتيح في بحثي هذا المنهج الاستقرائي التحليلي، مستعرضاً الآراء النقدية لدى النهشلي، محللاً إياها تحليلًا مجملًا بما يتطلبه المقام.

الدراسات السابقة:

- مع الإشارة إلى أن دراستي هذه ستختلف من حيث تناول عن الدراسات التي سبقتها حول النهشلي، مما يجعلها متعاضدة معاً للقيام ببعض حقّ النهشلي وكتابه الممتع. ومن تلك الدراسات:
- ١ - عبد الكريم النهشلي ناقداً، عمر إسماعيل فالح الربيع، وقعت في فصلين من مئة وستين صفحة. [رسالة جامعية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، الأردن ٢٠١٤].
 - ٢ - الإبداع والاتباع في تصور الناقد عبد الكريم النهشلي، أنيسة بن جاب الله، [مجلة الفضاء المغاربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، ٢٠٠٣].
 - ٣ - عبد الكريم النهشلي وجهوده في قضايا النقد الأدبي علي محمد علي، [القاهرة، ٢٠١٤].

خطة البحث:

وقد بنيت هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين اثنين، وخاتمة، وقائمة بالمصادر

والمراجع:

- مقدمة.
- تمهيد.

- المبحث الأول: القضايا النقدية التي نسبها ابن رشيق إلى النهشلي:
 - المطلب الأول: اتكاء ابن رشيق على آراء النهشلي.
 - المطلب الثاني: المصطلح النقدي.
 - المطلب الثالث: المستوى الصوتي.
 - المطلب الرابع: مخالفة ابن رشيق النهشلي
- المبحث الثاني: القضايا البلاغية التي تناولها النهشلي في كتابه (المتع في صنعة الشعر):
 - المطلب الأول: البيان القرآني.
 - المطلب الثاني: النبي ﷺ والشعر.
 - المطلب الثالث: منزلة الأدب والشعر.
 - المطلب الرابع: تأثير الشعر.
 - المطلب الخامس: الشعر والإشهار المزيف.
 - المطلب السادس: تقسيم الشعر.
 - المطلب السابع: المرافدة وتناقل المعاني.
 - المطلب الثامن: نقداً بين الإيجاز والإطناب.
 - المطلب التاسع: الهجاء.
 - المطلب العاشر: العتبات.
 - المطلب الحادي عشر: تحكيمه معايير العرب في آرائه النقدية.
 - المطلب الثاني عشر: تحليله الشاهد الشعري.
 - المطلب الثالث عشر: نقد الفئات المتجانسة.
 - المطلب الرابع عشر: المبالغة والبلاغة.
 - المطلب الخامس عشر: بُنية النص، والبعد الأخلاقي.



• خاتمة.

• قائمة بالمصادر والمراجع.

أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصاً لوجه الله الكريم، وأن يثقل به حسناتي وحسنات والديّ يوم أن نلقاه، وأن يجعل لي فيه من خيرات الدنيا والآخرة. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

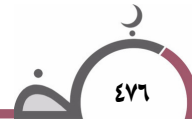
المتع:

طُبِعَ الكتاب بعنوان (المتع في صنعة الشعر)، تحقيق د. محمد زغلول سلام، رئيس قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، نشر منشأة المعارف في الإسكندرية، جاء الكتاب في أربعمئة وستة وأربعين صفحة.

وطبع جزء منه بعنوان (اختيار المتع) عام ١٩٧٨م، بتحقيق منجي الكعبي، الدار العربية للكتاب، تونس. وطبع باسم (اختيار المتع)، عام ٢٠٠٦م، بتحقيق محمود شاكر قطان، الإسكندرية.

النهشلي:

هو عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي التميمي القيرواني أبو محمد صاحب (كتاب المتع في علم الشعر وعمله)، من كبار شعراء المغرب العربي، تولى ديوان الإنشاء للمعز بن باديس، ونهشل التي ينتسب إليها من أكبر بطون دارم التميمية، وهي رهط مالك بن الربيع، قال الصفدي: عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي. توفي بالقيروان أو المهديّة سنة خمس وأربعمئة، ومنشؤه بالمحمدية من أرض الزاب. كان شاعرًا، مقدمًا، عارفًا باللغة، خبيرًا بأيام العرب، وأشعارها،



بصيرًا بوقائعها وآثارها. وكانت فيه غفلة شديدة عما سوى ذلك. قال له بعض إخوانه: الناس يزعمون أنك أبله! فقال: هم البُّله! هل أنا أبله في صناعتي؟ قال: لا! قال: فما على الصائغ أن لا يكون نساجًا! ومن ذكر عنه أنه لم يهج أحدًا قط^(١).

تعددت الأقوال في عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي، مبينة منزلته النقدية، ومكانته في عصره، وأثره في غيره من تلاميذه والمستفيدين منه، ومن ذلك ما ذكره صاحب نفح الطيب بقوله: «كان عبد الكريم النهشلي أستاذ ابن رشيق، يعده شاعرًا مقدمًا»^(٢)، ومما قيل فيه إنه «من أبعد الشخصيات تأثيرًا فيه، فكتاب العمدة ينطق بما يكره له ابن رشيق من تقدير وإجلال»^(٣).

وحسبك في بيان منزلة النهشلي عند ابن رشيق أن تسمع ابن رشيق نفسه ما يزال يبني كثيرًا من قواعده النقدية على آداب اللياقة في مجالس الممدوحين،... فينقل عن أستاذه عبد الكريم النهشلي قوله...^(٤).

وهو من المعدودين ضمن المؤثرين في الحراك النقدي في عصره؛ إذ إنه من أعيان النقاد في قرنه، من خلال جوانب النقد تلك في هذا القرن التي تتمتع بقسط من الحيوية، النابعة من شخصيات الناقد، كان من أبرز المؤثرين فيها أمثال المرزوقي وعبد الكريم النهشلي وابن رشيق وابن شهيد^(٥).

وكان العلماء يعتدون برأيه، ويذكرون حكمه على الشعراء؛ فها هو ابن بسام يعتمد رأي النهشلي في الشاعر ابن الريب؛ إذ يقول: «وأبو علي ابن الريب القروي لعله الحسن بن محمد

(١) ينظر: الوافي بالوفيات (١٩/٥١).

(٢) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، التلمساني (٣/١٥٦).

(٣) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، طه أحمد إبراهيم (٤٤٠).

(٤) ينظر: السابق (٣٦٨).

(٥) ينظر: السابق (٣٧٢).

آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي النقديّة

التميميّ التاهرتيّ الأصل، كان عارفاً بالأدب وعلم النسب، قوي الكلام يتكلفه بعض التكلف، وكان عبد الكريم النهشليّ يعده شاعراً متقدماً^(١).

ومن ذلك ما جاء في ترجمة ابن الربيب أيضاً: «كان عبد الكريم النهشليّ يروي له ما لا يروى لأحد من الشعراء، وقد سئل عن أشعر أهل بلده؟ فقال: أنا، ثم ابن الربيب»^(٢).

ومن منزلة النهشليّ النقديّة أنّ أصحاب التراجم يعرفون بالمترجّم له بكونه على صلة بالنهشليّ؛ في نحو ما ورد في ترجمة التجيبيّ؛ إذ يقول أ. محمد محفوظ: «وكان له صلة تعارف بالشاعر النّاقّد عبد الكريم النهشليّ صاحب كتاب الممتع»^(٣).

وللنهشليّ تساؤلاته حول الأثر الإقليميّ للأدب، وشيوع المؤلفات الأدبية القائمة على أساس جغرافيّ، إذ «قد رأينا أول التفاتة عارضة إلى الأثر الإقليميّ في الأدب إنّما وردت عند الثعالبيّ في اليتيمة، ثم توضحت وأصبحت موضع تساؤل عند كلّ من عبد الكريم النهشليّ وابن رشيق»^(٤).

ومما يدل على علو مكانته هذه الحادثة التي حملت الفتى الحدث على الدفاع عن النهشليّ عند شيخ تعرض له بنقيصة؛ يروي ذلك ابن حمدون بقوله: «قال الحسن بن رشيق الأزديّ الكاتب المغربيّ فيما جمعه من شعر المغاربة: اجتمعت وأنا حدث ببعلى بن إبراهيم الأربسيّ، وكانت له مكانة من الخطّ والترسلّ وعلم الطبّ والهيئة مع تقدّمه في الشعر، فأخذ في ذكر الشعراء، وغضّ من عبد الكريم النهشليّ - وهو من أعيان وقته - فأغلظت له في الجواب.

(١) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام (١/٥٦٨).

(٢) بغية الوعاة، السيوطي (١/٥٢٥)، ومعجم أعلام الجزائر، عادل نويهض (١٥٨).

(٣) تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ (١/١٦٣).

(٤) تاريخ النّقد الأدبي عند العرب (٤٩٣).

فالتفت إليّ منكرًا عليّ وقال: وما أنت وما دخولك بين الشيوخ يا بني؟! فقلت له: ومن يكون الشيخ أيده الله؟ فعرفني نفسه...»^(١)، فمن هذه الحادثة وأمثالها نقف على مكانة عبد الكريم النهشلي رحمته، وأنه من أعيان وقته.

ومما يدل على علو كعبه في التقدير، أن يأتي متصدرًا قائمة الأسماء اللامعة في وقته في المجال الثقافي، يقول د. إحسان عباس: «أمّا القيروان فإنّ المجالات الثقافية التي توفرت في زمن بني زيري، وخاصة في عهد باديس وابنه المعز، ما تزال بحاجة إلى مزيد من البحث والاستجلاء، وقد تحملنا الأسماء الأدبية التي لمعت في تلك الفترة مثل عبد الكريم النهشلي وابن شرف وابن رشيق والحصريّ الضرير والحصريّ صاحب زهر الآداب...»^(٢).

والنهشليّ يتمتع بأخلاق حسنة؛ فمع علو قدره إلا أنه لا يدعي ما ليس له، يشهد له موقفه النابع من تواضعه في اعترافه بعدم قدرته على البديهة، وهو ما نجده في هذه الواقعة الدالة على عدم التعالي ولا الادعاء، ذلك «أنّ كُتّاب الخراج بالقيروان اجتمعوا في الديوان يومًا، فوعدت بينهم جرادة، فوضعها بعضهم في يده، وقال: من يصفها؟ فقال عبد الكريم بن إبراهيم النهشليّ قد علمتم أنّي امرؤ مرو، ولست بصاحب بديهة، فبدرهم يعلى بن إبراهيم الأريسيّ، وهو أصغرهم سنًا إذ ذاك، فقال:

أتتك بلون أسودٍ تحت أصفر * وخيفانية صفراء مسودة القرا
وأجنحة حمرة كأمثال ردينة * تقاصر عن أطراف بردٍ محبر»^(٣)

(١) التذكرة الحمدونية، ابن حمدون (٧/٢٩٩).

(٢) ملامح يونانية في الأدب العربي، د. إحسان عباس (٨٩).

(٣) بدائع البدائ، الأزدي (١٦٩).

من شعره:

كان عبد الكريم النهشلي ناقدًا متمكنًا، ينقل آراءه كبار النقاد أمثال ابن رشيق، فهو شاعر حاضر في تراثنا، وهو ما نراه من إيرادٍ لنماذج من أشعاره في ثنايا الكتب، ومن ذلك أبيات له في الهيبة أوردها في كتابه الممتع^(١)، ومنها أبيات له في التهئة^(٢)، وممن أورد هذا النموذج من أشعار عبد الكريم النهشلي صاحب الحماسة المغربية؛ إذ يقول: وقال عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي: ثم أورد الأبيات المتقدمة كاملة مصدرة بيت لم يورده صاحب التذكرة في مطلعها، ومنها أشعاره في وصف حمار الوحش^(٣)، وكذلك أورد الوطواط أبيات النهشلي هذه^(٤)، ومن أشعاره في التذكرة الحمدونية ما جاء في وصف الفيل^(٥)، وكذلك أورد النويري والوطواط، أبياته هذه في وصف الفيل^(٦)، ومن أشعاره ما أوردها ابن حمدون أيضًا مثنيًا على نظمها البديع؛ بقوله: وقال عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي المغربي وجمع أنواعًا من التشبيه وأوردتها متصلة لأحفظ نظمها البديع من التصديق^(٧)، ومن أشعاره ما جاء عند التيفاشي في كتابه سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، الذي يورد من أشعاره واصفًا إياه بتصنيف كتاب الممتع؛ إذ يقول: فمن ذلك قول عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي مصنف «كتاب الممتع في علم الشعر وعمله» يصف غبوقًا اغتبه

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر، النهشلي (١١٩).

(٢) ينظر: التذكرة الحمدونية (٥/٢٥٢).

(٣) ينظر: التذكرة الحمدونية (٥/٢٥٤).

(٤) ينظر: مباهج الفكر ومناهج العبر، الوطواط (٢٧٣).

(٥) ينظر: التذكرة الحمدونية (٥/٢٦٦).

(٦) نهاية الأرب في فنون الأدب (٩/٣٠٩)، وينظر: مباهج الفكر ومناهج العبر (٢٧٩).

(٧) ينظر: التذكرة الحمدونية (٥/٣٦٢).

مع المعز بن باديس^(١)، وكذلك أورد الحصريّ هذه الأبيات^(٢)، ومما أورده التيفاشي أيضًا من أبيات حمائم الأيكة^(٣) المتقدمة قريبًا، وكذلك أورد الأبيات نفسها ابن منظور في كتابه نثار الأزهار في الليل والنهار^(٤).

بل إنَّ أشعار النهشليّ كانت محل دراسة كبار النقاد؛ فها هو ذا ابن رشيق يوازن بين شعر النهشليّ، وشعر امرئ القيس، والطرماح، مستدرِّكًا على النهشليّ سقطة سقطها حسب رأي ابن رشيق؛ إذ يقول: «ومما سقط فيه عبد الكريم من جهة المقابلة وإن كان تمثيلًا وتشبيهاً قوله يمدح نزار بن معد صاحب مصر:

إلى ملكٍ بين الملوك وبينه * مسافة ما بين الكواكب والترّب
لأنّه لما أتى بـ(الملوك) أولاً وبضمير الممدوح وهو (الهاء) التي في (بينه) بعد ذلك، ثم أتى بـ(الكواكب) وهي جماعة تقابل (الملوك) وبـ(الترّب) وهو واحد يقابل الضمير باتحاده؛ أوجب له بهذا الترتيب أن يكون هو الترب، وتكون الملوك هم الكواكب، ولم يرد إلا أن يجعله موضع الكواكب، ويجعلهم موضع الترب...، ويدلك على صحة ما طلبته به قول امرئ القيس بن حجر...قابل (الرتب) أولاً بـ(العناب) مقدّمًا، وقابل (اليابس) ثانيًا بـ(الحشف) تاليًا. وكذلك قول الطرماح...فقابل (بيدو) بـ(يسل)، وقابل (تضمرة البلاد) بـ(يغمد)، على ترتيب، وكذلك كان يجب لهؤلاء أن يصنعوا، وإلا كانوا مخطئين أو مقصرين»^(٥).

(١) ينظر: سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، التيفاشي (٤٩).

(٢) ينظر: نور الطرف ونور الظرف، الحصري (٣١٤).

(٣) ينظر: سرور النفس بمدارك الحواس الخمس (٩٨).

(٤) ينظر: نثار الأزهار في الليل والنهار، ابن منظور (٨١).

(٥) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق (١٩/٢).

المبحث الأول

القضايا النقدية التي نسبها ابن رشيق إلى النهشلي

تقدمت الإشارة إلى أن ابن رشيق تلميذ لعبد الكريم النهشلي، وأن ابن رشيق يجلّ شيخه النهشلي غاية الإجلال، ويورد له العديد من آرائه النقدية في كتابه العمدة، «وينقل عن شيخه هذا كثيرًا من الأقوال حول الشعر معناه وأصنافه وجيده وريئه»^(١)، وهو ما سوف أسلط الضوء عليه في هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

* المطلب الأول: اتكاء ابن رشيق على رأي النهشلي.

يقوّي ابن رشيق في العمدة رأيه بالعديد من أقوال النهشلي، وشواهده النقدية، ومن تلك المواضيع ما ذكره في باب شفاعات الشعراء، وتحريضهم؛ حيث قال مؤيداً رأيه في أهمية الشعر: «قال عبد الكريم: عرضت قتيلة بنت النضر بن الحارث للنبي ﷺ وهو يطوف، فاستوقفته وجذبت رداءه حتى انكشف منكبه، وقد كان قتل أباه، فأشدته... فقال النبي ﷺ: (لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته)»^(٢).

وهذا النص السابق مما يدخل في الحجاج الذي أصبح بؤرة اهتمام الدارسين منذ أن تطورت الدراسات البلاغية... التي اهتمت بالحجاج في الخطابات الفلسفية، والأخلاقية، والاجتماعية، والقانونية، والسياسية»^(٣).

وفعل ابن رشيق هذا بتأييد رأيه في أهمية شفاعات الشعراء، بالحادثة التي نقلها عن

(١) المقاييس البلاغية والنقدية في قراضة الذهب، د. محمد الدبل (١٥).

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٥٦)، ولم أقف على ذكر للقصة في كتب الحديث، وتخريجه.

(٣) الحجاج في الخطبة الرملية لمسلم بن محمود الشيرزي، أخوزمية (٩١).



عبدالكريم النهشلي دليل على قناعته بالرجل، وإيمانه بتوجهاته النقدية. وهكذا نجد ابن رشيق يؤيد رأيه في استنكاف الشعراء العطايا من غير الملوك بما حكاه النهشلي^(١)، وهو إيراد يدل على مدى احترام ابن رشيق آراء النهشلي النقدية، واتكائه عليها في معرض الحديث عن القضايا النقدية التي أشار إليها في كتابه العمدة. بل إن ابن رشيق يورد تقسيم النهشلي للشعر، ذاكراً ما ذهب إليه من اعتبارات أخلاقية، متبنيًا رأيه في تقسيم الشعر هذا، محكِّمًا المعيار الأخلاقي في الشعر^(٢)، وهو بذلك يذكرنا بمذهب ابن قتيبة في التقسيم الرباعي للشعر المبني على الاعتبار الأخلاقية^(٣). ويرتبط ابن رشيق بالنهشلي ارتباطاً بيئياً في رأيه في تقسيمات الشعر أصولاً وفروعاً^(٤). وفي قضية اللفظ والمعنى نجد عبد الكريم النهشلي حاضراً لدى ابن رشيق في إيراده رأيه في تلك القضية؛ مبيّناً ما كان يميل إليه النهشلي فيها، وما الذي يتبعه في شعره ونثره^(٥). ويتطرق ابن رشيق إلى موضوع السرقات الشعرية^(٦)، فيورد بجلاء رأي عبد الكريم النهشلي فيها، واختياره الرأي الوسط بعدما ذكر وجهات النقاد فيها^(٧)، ملاحظاً أن النهشلي يورد الوجهات المتقابلة في اعتبار السرقة، ويقف منها موقفاً وسطاً ارتضاه ابن رشيق، ونقله عنه.

(١) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٨٥).

(٢) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/١١٨).

(٣) ينظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة (١/٦٥).

(٤) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/١٢١).

(٥) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/١٢٧).

(٦) ينظر للاستزادة حول قضية السرقات: السرقات الأدبية دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها،

د. بدوي طبانة.

(٧) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٢٨٠).

آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي النقديّة

وفي معرض الحديث عن دقة الألفاظ، واصطفائها، ينتقل بنا ابن رشيق في أفياء تحليل أدبيّ نقديّ جميل، ثم يؤيد تحليله باختيار للنهشليّ حول دقة لفظ (آيب)^(١).

ومما عني به النقاد قديماً موافقة الشعراء لعادات العرب؛ حتى «أضحى العُرف ضرباً من ضروب نقدهم، وبرز هذا الضرب جلياً عند شراح الدواوين، فقد كانوا يصرحون بالمواضع التي شدّ فيها الشاعر عمّا تعارف عليه العرب، وألفوه»^(٢)، ومن عادات العرب عاداتها في الغزل، وهو مما أشار إليه ابن رشيق مستنداً إلى رأي عبد الكريم النهشليّ في ذلك؛ حيث قال: «قال بعضهم أظنّه عبد الكريم: العادة عند العرب أنّ الشاعر هو المتغزل المتماوت»^(٣)، وعادة العجم أن يجعلوا المرأة هي الطالبة والراغبة المخاطبة، وهنا دليل كرم النجيزة في العرب وغيرتها على الحرم»^(٤).

و«الهجاء من أنجع الوسائل التي وظفتها القبيلة العربية، خاصة في العصر الجاهلي، في مواجهة خصومها، وهنا يكون الهجاء قبلياً، لكن هذا لا ينفي اندراجه ضمن الشعر الذاتي في بعض الأحيان، حينما يذكر على الصعيد الفردي الشخصي»^(٥)، وقد أورد ابن رشيق مذهب النهشليّ في الهجاء، ذاكراً أنّ النهشليّ لا يتبناه نقداً نظرياً فحسب، وإنّما يعيشه واقعاً تطبيقياً في أشعاره؛ حيث إنّه «لم يهج أحداً قط»^(٦).

وحول عتبة اللقب يشير ابن رشيق إلى رأي النهشليّ في لقبين من ألقاب الشعراء، في

(١) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٣٠٥).

(٢) آليات التأويل عند الزوزني في قشر الفسر، د. خلود الجوهري (٣٧).

(٣) ينظر: تاريخ الشعر العربي، الكفرواي (١/٢١١).

(٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/١٢٤).

(٥) الانزياح الدلالي في شعر بشر بن أبي خازم، د. أحمد يحيى (١٩٨).

(٦) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/١١١).

موضعين من الكتاب، مكتفياً بهما دون الإطالة في تتبع الألقاب لئلا يطول في ذلك الحديث^(١). ويشارك ابن رشيقي النهشلي إعجابه بالمتنبي وشعره، مع تحفظه على بعض التفاصيل في الرأي^(٢). و«للمكان أقسام فرعية كثيرة، منها: المكان الثابت والمتحرك، والمكان الخصب والمقفر، والمكان الجاف والرطب، والمكان الذي يدل على الوحدة، والمكان الواسع والضيق»^(٣)، ولكل قسم منها أثره على المبدع، وفي معرض الأثر النفسي، وأثر الفضاء المكاني على الإبداع، يورد ابن رشيقي عدداً من أقوال النقاد في ذلك، ويستشهد بقول النهشلي وفعله، في هذا الحوار الطريف: «حدثني بعض أصحابنا من أهل المهديّة وقد مررنا بموضع بها يعرف بالكديّة هو أشرفها أرضاً وهواء قال: جئت هذا الموضع مرة فإذا عبد الكريم على سطح برج هنالك قد كشف الدنيا، فقلت: أبا محمد؟ قال: نعم، قلت: ما تصنع ههنا؟ قال: ألقح خاطري، وأجلو ناظري، قلت: فهل نتج لك شيء؟ قال: ما تقر به عيني وعينك إن شاء الله تعالى، وأنشدني شعراً يدخل مسام القلوب رقة، قلت: هذا اختبار منك اخترعته، قال: بل برأي الأصمعي»^(٤).

وينصّ ابن رشيقي على كلام النهشلي حول استكراه توظيف البلاغة في تزييف الواقع بإحقاق الباطل وإبطال الحق، فيقول فيما يمكن أن يؤخذ منه مفهوم (البلاغة الأخلاقية) القائمة على معيار المعنى والأخلاق^(٥): «ومن كتاب عبد الكريم قالوا: حسن البلاغة أن يصور الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق. قال: ومنهم من يعيب ذلك المعنى، ويعده إسهاباً،

(١) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٧٥)، (٢/٣٠٨).

(٢) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/١٨٨).

(٣) المكان في شعر البردوني، د. خالد اللعبون (٢١).

(٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٢٠٦).

(٥) ينظر: قضايا النقد الأدبي، د. محمد ربيع (٤٥).

آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي النقدية

وآخره يعده نفاقاً»^(١).

وإذا أورد ابن رشيقي مسألة أدبية، أو قضية نقدية، وأحال على من ذكرها من النقاد، يشير إشارة إجمالية إليهم، وينص نصاً على النهشلي، كما جاء ذلك في قصة عطاء النبي ﷺ كعب بن زهير بعد قصيدته المشهورة (بانت سعاد)^(٢)، إذ يقول: «وذكر جماعة منهم عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي الشاعر أنه أعطاه مع البردة مئة من الإبل»^(٣)، كما فعل ذلك أيضاً عندما نصّ على النهشلي وأنه وقف على رأيه حول (المبالغة) ووقفاً أكيداً^(٤).

ويذكر ابن رشيقي رأي النهشلي في رقة الوصف، واستحسانه أن يكون الوصف فيما رق من الألفاظ، وساغ من المعاني، بعد إيراد أبيات وصفية رقيقة، من قصيدة المرار بن منقذ الطويلة البالغة خمسة وتسعين بيتاً: «قال عبد الكريم: هذه أملح وأشرف ما وقع في الوصف، وهي أشبه بنساء الملوك»^(٥).

ومع إيراد ابن رشيقي رأي النهشلي في استحسان الوصف، ورقته، يورد أيضاً له نقده المتجاوز في الوصف، وعدم إصابة وضعه المناسب، وذلك ما جاء في نقد النهشلي بعض وصف أبي تمام؛ موافقاً في ذلك رأي الأمدّي فيما ينقل عنه^(٦)، وإن كان ابن رشيقي يخالفهما في

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٢٤٧).

(٢) وردت القصة في المستدرک على الصحيحين، الحاكم (٣/٦٧٠)، والسنن الكبرى، النسائي (١٠/٤١٢)، والمعجم الكبير، الطبراني (١٩/١٧٨)، وينظر للاستزادة: قصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير وأثرها في التراث العربي، د. السيد إبراهيم (ص ١٩).

(٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٢٤).

(٤) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/٥٣).

(٥) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/١١٨).

(٦) ينظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، الأمدّي (١/١٥٧).

ذلك^(١). ويرى ابن رشيقي رأي النهشلي في حسن التخلص، مستحسنًا ما ذهب إليه من ثنائه على امرئ القيس في حسن تخلصه^(٢). ولا يخفي ابن رشيقي إعجابه الكبير برأي النهشلي النقدي حول اختلاف الخطاب باختلاف المقام، وتفضيله ذلك القول تفضيلاً ظاهراً^(٣). وقد يورد ابن رشيقي استشهاد النهشلي بشاهد شعري على فن بلاغي دون الجزم بما إذا كان ذلك هو مراد النهشلي أم لا؟^(٤). وربما استعان ابن رشيقي بقول النهشلي في معرض تحليله الشواهد الشعرية؛ مستفيداً من ثروة النهشلي اللغوية، ودرايته بالأنساب^(٥).

* المطلب الثاني: المصطلح النقدي.

ومما يطالعنا في (العمدة) إشارات في مواضع إلى المصطلح البلاغي الذي ارتضاه عبد الكريم النهشلي، مما يدل على عنايته بالمصطلح البلاغي، وإن كان مخالفاً لما استعمله ابن رشيقي نفسه؛ ومن تلك المواضع قوله: «ومن (التصدير) نوع سماه عبد الكريم (المضادة)»^(٦).

(١) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/٢٤٧)، والموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري (١/١٥٧).

(٢) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/٧٤).

(٣) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٩٣).

(٤) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٢٧٩).

(٥) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٩٤)، (١/١٠٩).

(٦) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/٤)، وينظر: (٢/٢٦).

* المطلب الثالث: المستوى الصوتي.

ولا يقتصر ابن رشيقي فيما ينقل عن النهشلي على القضايا النقدية الصرفة؛ بل إنه يشير أيضاً إلى آرائه في العروض والأوزان والقوافي؛ ومن ذلك ما جاءت الإشارة إليه في مسألة الوقف على القوافي المقيدة، وما يتبع ذلك من نقل حركة حرف الروي إلى الحرف الذي قبله^(١). وفيما يتعلق بالظواهر الصوتية في الشعر وموسيقا الشعر^(٢) ذهب ابن رشيقي في معرض حديثه عن (الخزم) في الكلام ونسق بعضه على بعض إلى رأي النهشلي في ذلك، حيث يتبين مذهبه النقدي في ترابط القصيدة^(٣). وكذلك أشار ابن رشيقي في حديثه عن ظاهرة صوتية أخرى ذات صلة بالموسيقا، وهي (الحذاء)، مشيراً إلى نقل النهشلي في حادثة طريفة إلى ما قيل إنه أصل الحذاء^(٤).

* المطلب الرابع: مخالفة ابن رشيقي النهشلي.

ولم يمنع ابن رشيقي إعجابُه بالنهشلي في مواضع متفرقة من كتابه العمدة أن يخالفه حول رأيه فيما أورد مستشهداً على الإيجاز بحديث مروى عن رسول الله ﷺ؛ حيث قال في ذلك: «فأما قوله ﷺ: (كفى بالسيف شا)^(٥)، يريد شاهداً، فقد حكاه قوم من أصحاب الكتب، أحدهم عبد الكريم، والذي أرى أن هذا ليس مما ذكروا في شيء»^(٦).

(١) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/٣١٢).

(٢) ينظر حول علاقة موسيقا الشعر بالغناء: موسيقا الشعر العربي، د. النعمان القاضي (١٨).

(٣) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/١٤٣).

(٤) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه (٢/٣١).

(٥) رواه عبد الرزاق ﷺ عن الحسن، في الرجل يجد مع امرأته رجلاً قال: قال رسول الله ﷺ: (كفى بالسيف شا) يريد أن يقول: شاهداً فلم يتم الكلام حتى قال: (إذا يتبايع فيه السكران والغيران)، مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٩/٤٣٤).

(٦) العمدة في محاسن الشعر وآدابه (١/٢٥٣).

المبحث الثاني

القضايا البلاغية التي تناولها النهشلي في كتابه (المتع في صنعة الشعر)

لعبد الكريم بن إبراهيم النهشلي مواقفهُ التّقديّة التي كونت له مكانة رفيعة بين معاصريه، مما حدا بالدارسين إلى الوقوف عليها لاستجلاء خصائص ماثورة في نقداًته تلك التي أُفعم بها كتابه (المتع في صنعة الشعر)، يقول الدكتور إحسان عباس رحمه الله: «نستطيع أن نفهم موقف عبد الكريم النهشلي في التّقدي على نحو أوضح، فهو يسرع إلى المقارنة بين العرب، وينظر إلى قسمة الشعر من زاوية الخير والشر، ويجيز الفوارق المتأتمية لا عن اختلاف المقامات والأزمنة وحسب؛ بل عن اختلاف البلاد أيضاً»^(١).

وبتتبع آراء النهشلي التّقديّة من خلال كتابه (المتع) الذي هو موضوع هذا المبحث نقف على العديد من الآراء التّقديّة التي أثرت الساحة التّقديّة، وتناقلها عنه التّقاد من معاصريه، وممن أتوا بعده، ومن تلك الآراء:

* المطلب الأول: البيان القرآني.

بيانه منزلة القرآن الكريم اللغوية، وأثره البياني، وعلو شأنه، ومدى إعجازه، وكونه معجزة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. وغير خاف أن كلام النهشلي هذا من المسلّمات لدى دارسي بلاغة القرآن الكريم المنبثقة من ربانية الكتاب العزيز ربانية شاملة للفظه ومعناه، والربانية هذه أصل عظيم في دراسة بلاغة النّظم القرآني التي تعني أن القرآن الكريم كلام الرب لفظاً ومعنى^(٢).

(١) ملامح يونانية في الأدب العربي (٩٠).

(٢) ينظر: المتع في صنعة الشعر (١١).

(٣) الدراسات البلاغية للنّظم القرآني في ضوء ربانيته وخصوصيته، د. العليوي (٢٠).

* المطلب الثاني: النبي ﷺ والشعر.

ومما يدل على رأي النهشلي في أهمية الشعر، وبيان منزلته إيراد العديد من الشواهد على استماع النبي ﷺ الشعر؛ ومحاورته ﷺ الشعراء^(١).

ويبين النهشلي في حوار النبي ﷺ مع الشعراء، وتعجبه من أثر البيان، وقدرته على توظيف المعاني التوظيف المختلف بالتلاعب بالألفاظ، المعدود ضمن أرقى الحوارات التي حظي بها الشعراء مع النبي ﷺ، المشتمل على مبدأ مهم من مبادئ حوارات النبي ﷺ، وهو مبدأ التثبيت^(٢)، في قول النبي ﷺ عند ذلك: (إنَّ من البيان لسحراً، وإنَّ من الشعر لحكماً)^(٣)، أي يلزم الشعر كما يلزم من الحكم^(٤).

وبعض ما ورد في الحوار السابق بين الزبرقان وعمرو بن الأهمم ﷺ ناشئ من التنافس بين الأقران الداخل في فلسفة الحسد المنطلقة من «أنَّ المحسودين أشخاص ناهون، خصهم الله تعالى بالفضائل والنعم، والحساد يتمنون زوال النعم عنهم، أو انتقالها إليهم»^(٥).

وإن كان بعضهم يرى أنَّ المطابقة المطلوبة هي: «المطابقة لحال النفس والشعور، أو الصدق والوفاء بالمعنى، وهذا مناط التأثير؛ إذ هي تكون بين الغرض الخاص، أو المعنى الفني، والصورة اللغوية الخاصة التي سيقَّت من أجله، وتشكَّلت في ضوءه؛ فالعلاقة وثقى بين بنية

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٣).

(٢) الحوار في السيرة النبوية، د. محمد الحمد (٤٨).

(٣) صحيح البخاري (١٩/٧)، والمعجم الوسيط، البيهقي (٣٤١/٧)، والمستدرک علی الصحیحین (٧١٠/٣).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٥).

(٥) فلسفة الحسد في شعر أبي تمام، أ.د. علي الحمود (١٩).

النص كما أبدعها الأديب، ومراده المستهدف^(١). ويورد النهشلي وفادة بني تميم على النبي ﷺ. ويزيد النهشلي في بيان أهمية الشعر لدى النبي ﷺ، النابع من اتخاذه ﷺ «منهج القرآن الكريم إمامًا في تحديد موقفه من الشعر، فهو يفرق بين الشعر الناصح المفيد، وبين الشعر الطالح المذموم»^(٢)، ومن ذلك حين استنشاده ﷺ شعر حسان ﷺ استنشادًا^(٣).

* المطلب الثالث: منزلة الأدب والشعر.

مما أشار إليه النهشلي في آرائه النقدية، بيان منزلة الأدب عامة^(٤). ويحشد في موضع آخر ما يدل على أهمية الأدب من نصوص في الباب الذي عقده للبيان^(٥). ومن آراء النهشلي رأيه في سبب توجه العرب إلى نظم الشعر^(٦). ويشير النهشلي إلى ما ذكره النقاد من أن مبدأ الشعر العربي كان قبل ما يقارب مئة وخمسين عامًا قبل الإسلام^(٧). ولعل هذا الذي حمل أحد النقاد المعاصرين على وصفه بدايات الشعر

(١) المعاني دراسة في الانزياح الأسلوبي، د. عزة جدوع (٤٨).

(٢) الممتع في صنعة الشعر (٢٦)، وينظر: كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، الشنقيطي (٧/٢١٢)، والكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، الكوراني (٧/٣٤٥)، وتخريج أحاديث الكشاف، الزيلعي (٣/٣٣١).

(٣) شعراء حول الرسول ﷺ، عبد الله أبو داهش (١٩).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٣١)، وينظر أصل الحديث في: صحيح البخاري (٤/١١٢)، ومسند أبي داود الطيالسي (٢/٩٨)، وفضائل الصحابة، أحمد بن حنبل (٢/٨٠٨).

(٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٦).

(٦) ينظر حول أهمية البيان: البيان العربي، د. بدوي طبانة (١٧).

(٧) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٩).

(٨) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٤).

آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي النقدية

العربي بقوله: «ولما كان الوعي الشعري تغييرًا وعبورًا من حال إلى حال أخرى، أن تكون تغييرًا منتظمًا داخل النسق الآتي ذاته لميلاد اللحظة الشعرية»^(١). ويضيف النهشلي «أصل الكلام منشور، ثم تعقبت العرب ذلك واحتاجت إلى الغناء»^(٢).

ويشير النهشلي إلى بيان إجمالي لأهمية الشعر في عنوان أحد أبواب كتابه وما يتبع العنوان من تعزيز لتلك الأهمية؛ فيقول: «باب في الشعر التياط بالقلوب»^(٣). وقد أجاد النهشلي توظيف العنوان إجادة واضحة الدلالة في تعزيز قيمة الشعر، ذلك أن «العنوان أحد أهم مصاحبات النص؛ لأنه الحاضر الأول على صفحة غلاف كل منجز نصي فهو حارسه، وهو العتبة الأولى التي يقام على حافتها فعل التفاوض إيدانًا بالدخول إلى عوالمه أو التراجع عن ذلك»^(٤). ولأن العنوان بوصفه علامة تداولية «هو العتبة الأولى في القصة أو في الرواية أو ربّما في القصيدة هو الملفوظ المتنقل شفهيًا في الأوساط القارئة، أو الجاذب للقراء على رفوف المكتبات والمعارض وعلى صفحات التواصل الاجتماعي»^(٥). ولذلك يسوق النهشلي من النصوص ما يؤيد به توجه العرب إلى الشعر، وتقديمه، والعناية به^(٦). ويقول: «ولموضع قدر الشعر في العرب قال رؤبة بن العجاج في الحرب التي كانت بين بني تميم والأزد: يا بني تميم أطلقوا من لساني. أي افعلوا ما أقول فيه»^(٧).

(١) حفريات في بداية اللغة الشاعرة عند العرب، محمد زيوش (١٧٤).

(٢) الممتع في صنعة الشعر (١١).

(٣) الممتع في صنعة الشعر (٢٧١).

(٤) سيميائية العنوان، زهيرة بولفوس (٦٣).

(٥) التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، أ.د. صالح رمضان (٤٤).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٩، ٢٢).

(٧) الممتع في صنعة الشعر (١٩).

وفحوى هذه الحادثة يرشدنا إلى التقاء الدافع والباعث لدى المبدع؛ ذلك «أنَّ الدافع قوة كامنة في الفرد أن يؤثر فيه الباعث؛ بينما الباعث مثير عارض، يسهم في حركية الدافع، الذي يعمل... على توجيه السلوك نحو الهدف الذي يسعى الفرد لتحقيقه والوصول إليه»^(١).
ويبدي النهشلي رأيه الطبيعي في أنَّ سمو منزلة الشعر لدى العرب استلزم علو منزلة الشاعر نفسه؛ فيقول^(٢): والشعر عند العرب - كما يحكي النهشلي - من المروءات لدى الشرفاء، التي هي «خلق كريم، وأروع ما تحلى به الرجال، وتزين به أهل الحجا والكمال»^(٣)، ويتصدى النهشلي لمن ينتقص قيمة الشعر، فيبين أهمية الشعر، ومنزلته، وآثاره الحميدة، في العديد من وجوه الحياة^(٤).

* المطلب الرابع: تأثير الشعر.

يشير النهشلي أنَّ من أهمية الشعر لدى العرب وعلو منزلته بعض الخصائص التي أختص بها الشعر دون غيره؛ كمدح الشاعر نفسه في الشعر مما هو مغتفر في الشعر لا في الشتر^(٥).
ومما تفتن له النهشلي في مزايا الشعر وخصائصه تغيير بعض الأعراف الاجتماعية اللفظية فيه عما سواه من الكلام؛ كتسمية الملوك الممدوحين في الشعر بأسمائهم المجردة^(٦).

(١) بواعث الشعر في النَّقد القديم، عقيلة القرني (٤١).

(٢) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٠).

(٣) المروءة، ابن المرزبان (٥).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٣).

(٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٤).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٦٥).

وحيث إنّ الشجاعة من أهم ما يتغنى بها العربي فقد كان الشعر قريناً لتلك الخصلة الحميدة، إمّا تخليداً لها، وإمّا حثاً عليها، وإمّا أخذاً بيد الجبان ليرتقي إليها، وهو ما فطن إليه النهشلي في نقولاته عن العرب حول هذه الصفة، إذ يقول في غير ما موضع من كتابه^(١). ويشير النهشلي إلى أثر الشعر في النصر، وكيف أنّ أبياتاً منه تجرّ مئة رجل لنصرة صاحبها^(٢). ولو لم يحمل الناس أنفسهم على المكاره لما سلموا من أثر الشعر في تخليد مسبتهم، وهذا ما أشار إليه النهشلي مبيّناً المزيد من منزلة الشعر في معرض حادثة دالة على تلك القضية^(٣). ولا يزال النهشلي يقوّي رأيه في أهمية الشعر، وبيان منزلته، وأنّه سبب لتخفيف الآلام، وجبر المصاب، حتى إنّ بيتاً شعرياً واحداً من الأبيات السائرة ينهي حالة جاثمة من الحزن، وغيمة قاتمة من الهم، مشيراً إلى أثر الشعر في التعزية^(٤). كما أنّ فيما ذكر النهشلي أنّ الشعر سلاح يهدد به الشعراء خصومهم، وهو ما حداه أن يعقد له باباً مستقلاً عن الاحتماء بالشعر، وأورد فيه العديد من الشواهد^(٥). ويشير النهشلي إلى أثر الشعر في تخليد المواقف الجادة والمازحة؛ مستشهداً بهذا الحوار الأدبي بين العربيتين: «وقالت بنت لسان بن أبي حارثة لما رأت بنتاً لزهير في بعض مجامع النساء، وإذا لها شارة حسنة: قد سرنى ما أرى من هذه النعمة. فقالت بنت زهير: لعمرى إنّ أكثر ذلك لمن فضلكم وإحسانكم، فقالت: بل والله لكم الفضل علينا أعطيناكم ما يفنى، وأعطيتمونا ما يبقى»^(٦).

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٧).

(٢) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٣٥١).

(٣) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٣٤٢).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٩).

(٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٥٥).

(٦) الممتع في صنعة الشعر (٥٧).

وتظهر لنا هذه المحادثة بين هاتين المرأتين، بعض المكونات اللسانية الظاهرة التي يختارها المتكلم حسب قدرته على التحكم في اللسان، وحسب طبيعة الموضوع الذي يتحدث فيه، ثم حسب طبيعة العلاقة التي تربطه بأطراف الحوار^(١). ويورد النصوص المتتابة في تخليد الشعر مآثر الكرام وحفظ كرمهم، فيقول: «ولولا الشعر ما عرف جود حاتم^(٢)، وكعب بن مامة، وهرم بن سنان، وأولاد جفنة، وإنما أشاد بذكرهم الشعر، وبعد نقولات طويلة عن النقاد والشعراء على امتدادهم منذ العصر الجاهلي إلى الأموي حول قصة السمؤال، قال النهشلي بإيجاز مبيِّناً أهمية الشعر في تخليد المآثر والمناقب التي من ضمنها منقبة السمؤال: ولو لم تضمن هذه الفعالة في الشعر لذهبت مع ما ذهب من سائر المنشور^(٣)».

وأشار النهشلي أيضاً إلى أثر الشعر في الحفاظ على الذاكرة المجتمعية عن النسيان، بالنص على معايب رجل أو قوم، قد يكون غيرهم مصاباً بأكثر منها، لكنَّه الشعر الذي ظل وصمة عار لمن تناوله لسانه الذي لا يرحم^(٤). ومع أهمية الخطابة لدى العرب في جاهليتها، ووجود الخطباء الكبار فيها من أمثال أكثم بن صيفي، وقس بن ساعدة الإيادي، ووجود الدواعي التي تتطلب هذا الفن فيها من الحرب والسلام، والاجتماع حول القبيلة^(٥)؛ مع وجود ذلك كله إلا أنَّ النهشلي يشير في موضع آخر على تفضيل الشاعر على الخطيب: «الشاعر عند العرب أفضل من الخطيب^(٦)». هذا مع وعي النهشلي أنَّ من المواضيع ما لا يحسن فيها الشعر، بل إنَّ اقتصار

(١) الوصائل في تحليل المحادثة دراسة في استراتيجيات الخطاب، د. خليفة الميساوي (٢٠٠٨).

(٢) ينظر للاستزادة والإمتاع: حاتم الطائي، سعد العفنان.

(٣) الممتع في صنعة الشعر (٣٤٢).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٦٩).

(٥) الخصائص الفنية في الأدب النبوي، د. محمد الدبل (٥٥).

(٦) الممتع في صنعة الشعر (١٦١).

التأثير، واستدعاء المقام إنما هو من نصيب الخطبة^(١).
والتكسب بالشعر مما ضيقت العرب أبوابه أمام الشعراء، وألجأتهم إلى الاحتيال على
التكسب بطرق أخرى^(٢)، وحول أهمية الشعر، وعلو شأنه يشير النهشلي إلى هذه القضية من ترفع
العرب عن التكسب به، والسمو به وبوظيفته^(٣).

* المطلب الخامس: الشعر والإشهار المزيف.

ومما تنبه له النهشلي أثر الشعر المشابه ببعض وسائل الإعلام الحديثة من حيث قلب
الحقيقة، وتغيير الواقع، واتهام الأبرياء، وإلصاق المعاييب بغير أهلها، فذكر قبائل حطها الشعر،
وقبائل كذب في حقها الشعراء، فقال: «فأما من وضعه الشعر من القبائل وقصر به حتى صار مثلاً،
وإن كان فيهم خير كثير، وشرف وفرسان...»^(٤). ومن قلب الحقائق في الشعر ما أشار إليه النهشلي
في تغيير النجاشي تفاخر بني العجلان بلقب أبيهم إلى تواريهم واستحيائهم من اللقب نفسه^(٥).

* المطلب السادس: تقسيم الشعر.

ومن الآراء النقدية التي يشير إليها النهشلي في كتابه مسألة تقسيم الشعر، وأنواعه؛ إذ يقول
ناقلاً أقوال النقاد في ذلك: «قال أبو عمرو: أجمعت العرب على أن أقسام الشعر تؤول إلى أربعة
أركان فمنه افتخار، ومنه مديح، ومنه هجاء، ومنه نسيب»^(٦).

(١) الممتع في صنعة الشعر (٣٠).

(٢) ينظر: هجاء الذات في العصر العباسي، د. إبراهيم أبانمي (٦٦٩).

(٣) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٦١).

(٤) الممتع في صنعة الشعر (١٧٥).

(٥) الممتع في صنعة الشعر (٢٢٢).

(٦) الممتع في صنعة الشعر (٣٣٦).

* المطلب السابع: المرافدة وتناقل المعاني.

قضية (المرافدة)، من القضايا التي حظيت بنصيب في آراء النهشليّ التّقدية، فهذا هو ذا يقول: «قال جميل... لما سمع الفرزدق قوله: ترى الناس ما سرنا يسيرون خلفنا... البيت، حسده الفرزدق، وقال له: تجاف لي عنه، فأنا أحق به منك... فقال له: أنا أحق به منك، لتدعّه أو لتدعّن عرضك... فقال: خذه، لا بارك الله لك فيه»^(١). كما نجد الحضور التّقدّي للنهشليّ في قضية المعاني التي يأخذ الشعراء بعضهم عن بعض^(٢).

* المطلب الثامن: نقداً بين الإيجاز والإطناب.

وفي إشارة للنهشليّ إلى أهمية الإيجاز^(٣) يقول: «وأجمعوا على استحسان الكلام مع الصواب كما أجمعوا على كراهة الكلام مع الإسهاب»^(٤). ومما يظهر في نقداً عبد الكريم النهشليّ التي تميزه الإيجاز في الأحكام، وعدم الإطالة في تفصيل الرأي التّقدّي، فهذا هو يورد أبيات شعرية، ثم يكتفي بالتعليق عليها بعبارة، موجزة^(٥). ومما يطالعنا في منهجه التّقدّي شيوع العبارات القصيرة، مقابل الشواهد الكثيرة، حتى غدت أحكامه التّقدّية ومضات، وقد يورد العديد من الشواهد مقابل الحكم التّقدّي الموجز^(٦).

(١) الممتع في صنعة الشعر (١٤٦).

(٢) الممتع في صنعة الشعر (١٥٩).

(٣) ينظر مثلاً: شروح التلخيص، التفتازاني وآخرون (١٥٩/٣).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١١).

(٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٥٠).

(٦) ينظر مثلاً: الممتع في صنعة الشعر (١١٥).

وتطالعنا هذه الخاصية الأسلوبية في نقادات النهشلي حتى في أحكامه على الأدباء^(١). وربما اقتصر في حكمه النقدي على أبيات شعرية بوصفها أنها من مختارات الشاعر^(٢)، وأورد أبياتاً له. وهو داخل حسب نظريات النقد الحديث ضمن نظرية «التفاعل وتلقي النص الفني»؛ على ضوء أن مصدر الرسالة الشعرية بات لا يتواصل مع متلق حاضر معه، ينقل إليه صوراً إدراكية مرتبطة بواقع مشترك بينهما، وإنما هو شخص يتواصل مع ذات يجردها من نفسه، على أساس أنها ذات جماعية يتصورها ويمنحها وجوداً تخيلياً خارج إنتاجه، ولذلك فإن التفاعل بين المصدر وبين هذه الذات المجردة تفاعل ضمني يكمن في النص على أنه تواصل من قبيل أنا أنا^(٣).

ومن ذلك ذكره في مواضع متفرقة مقالات موجزة عن الفرزدق، تبين رأيه في الرجل وشعره^(٤)، ومقطعات الفرزدق هذه داخله في كون «الشاعر إذا أراد أن ينظم في غرض من الأغراض فعليه أولاً أن يثير في نفسه المشاعر والانفعالات الخاصة بهذا الغرض. وتقمص المشاعر، وتمثلها أمر مسلم به في عالم الأدب»^(٥). وقال في موضع آخر عن السموأل: «كان السموأل شاعراً كريماً شجاعاً، وهو أحد الأوفياء المذكورين بالوفاء»^(٦)، وغير خاف ما في هذه العبارة المقتضبة من «سيميائية الرمز التاريخي / الأسطوري»^(٧) للسموأل في قصة وفائه الشهيرة. وأبدى النهشلي رأيه في موضعين عن زهير؛ أحدهما في معرض الإشارة إلى ثنائية اللفظ

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٥٦).

(٢) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٨٢).

(٣) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب، إدريس بلمليح (٢٧٢).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٠٢).

(٥) بواعث الشعر في النقد العربي القديم (٥٨).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٣٣٨).

(٧) التحليل السيميائي والمشروع التأويلي، أ.د. عامر حلواني (١٢٩).

والمعنى^(١)، وهو واضح مما كان زهير يتعمده من «اختيار مقاطع الألفاظ؛ ليضمن لكلماته العذوبة والبعد عن الحوشية والغرابة»^(٢).
ومن ذلك إيجازه البين في الحكم الذي جاء بعد نقولات طويلة عن النقاد والشعراء منذ العصر الجاهليّ إلى الأمويّ حول قصة السموأل، ثم قال بإيجاز: «ولو لم تضمن هذه الفعالة في الشعر لذهبت مع ما ذهب من سائر المنثور»^(٣)، وإن كان هذا المنثور الذاهب قد اشتمل من غير شك على العديد من الشخصيات بتقسيماتها النقدية المعروفة: الشخصيات الاجتماعية، والشخصيات التاريخية، والشخصيات المجازية، والشخصيات الأسطورية، التي تُعنى كل شخصية منها برسم الواقع آنذاك؛ ذلك من حيث إن «سماتها وأفعالها مستقاة من مجتمع ذي وجود حقيقي»^(٤). ومع عباراته الموجزة في الأحكام النقدية؛ إلا أنه ربّما أورد الشاهد الشعري مضيئاً عليه بعض النقاشات النقدية^(٥). وقد يطيل النفس في المناقشة النقدية للمختارات الشعرية، ويضفي على الكلام العديد من النقاش، والنقولات عن النقاد^(٦).

* المطلب التاسع: الهجاء.

من القضايا النقدية التي حظيت لدى النهشليّ بأهمية بينة قضية تعامل العرب مع الهجاء؛ إيماناً منها بأثره، وخوفاً منه، وتحاشياً للشعراء الهجائيين، وقد عقد لذلك باباً خاصاً، فقال: «باب

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٥٦).

(٢) الخصومة بين القديم والجديد في النقد العربي القديم، د. البسيوني أحمد (١٨٣).

(٣) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٣٤٢).

(٤) سيميائية الشخصية في الرواية السعودية، د. الرّيم بنت مفوّز الفوّاز (٤٩).

(٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٣).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٤٣).

أنفة السادات من قول الهجاء والمناقضات^(١). ويشير إلى بيان أثر الهجاء في بيان المعاييب^(٢). وحتى القبائل الرفيعة لا تُخفي خوفها من الهجاء، على حد قول النهشلي^(٣). وربّما وصف النهشلي شاعرًا بالهجاء، كما فعل ذلك مع الفرزدق^(٤)، وزياد الذي كان شديد العارضة^(٥). ومما أشار إليه النهشلي في قضايا الهجاء الباب الذي عقده حول النهي عن التعرض للشعراء، وفي ذلك يقول: «باب فيه النهي عن تعرض الشعراء»^(٦).

وبلغ من أثر الهجاء أن يبكي منه المهجو كما أشار إلى ذلك النهشلي^(٧). وقد كتب عدد من الباحثين أبحاثًا مفردة حول صناعة العرب الأعشى الذي أبكى بشعره من أبكى، وأطرب من أطرب.

ومما أشار إليه النهشلي من القضايا النقدية، ترفع الشعراء عن إجابة من يروونه أقل منهم؛ حفاظًا على منزلتهم أن تتدنّى بالنزول إليهم، كما أشار إلى ذلك النهشلي تعقيبًا على بيت الحطيئة المشهور (دع المكارم)^(٨). ولعل هذا ما أخاف النقاد من الشعراء؛ فيما يظهر لنا من خلال وقفة من وقفات النهشلي النقدية حيث أشار إلى خوف النقاد من الحكم على الشعراء الأحياء، ومحاولتهم الفرار من التعرض لهم؛ لعلمهم بنتيجة تسلط الشاعر على الناقد، واستهدافه إياه،

(١) الممتع في صنعة الشعر (٢٥٥).

(٢) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٢٤).

(٣) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٩٤).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٠٢).

(٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٥٦).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٩٧).

(٧) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٠٠).

(٨) الممتع في صنعة الشعر (٢٥٧).

ورشفه بنبَل قصيده، وسهام هجائه، ومن ذلك ما أورده في هذه الحادثة الطريفة: «قال أبو عبيدة: وقد قيل له: أيما أشعر أبو نواس؟ أو ابن أبي عيينة، أنا لا أحكم بين الشعراء الأحياء. فقيل له: سبحان الله أمّا يتبين هذا لكل أحد؟ فقال: أنا ممن لم يتبين له»^(١). ومن الممكن أن يدخل جواب أبي عبيدة المتقدم في قدرته على التخلص مما أراد خصمه إيقاعه فيه مما يُعرف في النقد الحديث بـ(المفاوضة الاستباقية)، وهي: «استراتيجية حجاجية تقوم على استباق الحجج المضادة التي يمكن أن يطرحها المخاطب، مما يدفع الأخير إلى التقيّد بالطرح المقدم من لدن المتكلم»^(٢)، وهو الذي استطاع أبو عبيدة الخلاص منه، إذ لم يقده محاوره إلى ما يريد.

* المطلب العاشر: العتبات.

ومما يرد في وقفات النهشليّ النقديّة ما يدخل في نظرتّه النقديّة من خلال العتبات القبليّة للنص، بإيراده سبب القصيدة، وهذا مما يتماشى مع «عرض القصيدة هذه المناسبة بإشارة موجزة لا تتجاوز أحياناً ثلاث كلمات»^(٣)، ومن ذلك إيراد النهشليّ سبب معلقة عنتره^(٤). ومن خلال الوقوف على إيراد سبب المعلقة يتبين قول من عد «الشعر الجاهليّ جناساً خطياً للمتلقّي في العصر الإسلاميّ، الذي قام بروايته وتدوينه، ومن ثم يكون هذا الشعر صورة أيقونية تجسد ميول هذا المتلقّي ورؤيته للعالم، أكثر مما تجسد ميول ورؤى مؤلفيه ومبدعيه»^(٥). أو يكون

(١) الممتع في صنعة الشعر (٢٠٠).

(٢) بلاغة الإقناع في المناظرة، د. عبد اللطيف عادل (١١٨).

(٣) إغواء العتبة عنوان القصيدة وأسئلة النقد، د. سامي العجلان (٩٦).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٤٧).

(٥) شعريّة التواصل في التراث الأدبيّ تنظير وتطبيق، د. حميد سمير (٨٦).

حديث النهشلي في العتبة البعدية للنص بإيراده سبب القصيدة بعد ذكرها^(١). ومن القضايا النقدية التي تناولها النهشلي، وأطال الحديث عنها، وعدد الشواهد فيها قضية عتبة الألقاب؛ وذووعها عند العرب، ومدى عنايتهم فيها، وصلتها الوثيقة بالشعر، تلك الظاهرة التي تمثل «تقليدًا شائعًا في الثقافة العربية القديمة»^(٢) وحول ألقاب الجمادات^(٣) يشير النهشلي إلى مارذ والأبلىق، وهو حصن دومة الجندل^(٤)، حين امتنعا على الغزاة فقالوا: «تمرد مارذ، وعز الأبلىق»^(٥). ويصرح النهشلي بأثر اللقب المستمر مع الذي يُلقب به؛ إذ قد يحط اللقب من صاحبه^(٦). ويشير إلى ميل العرب إلى تغيير اللقب؛ إيمانًا منهم أن اللقب المناسب لمرحلة عمرية قد لا يناسب غيرها^(٧). وتغيير الألقاب، أو الأسماء، كانت غير مناسبة مما جاءت به السنة المطهرة^(٨). ويبين النهشلي في عتبة الألقاب أن اللقب الملازم لقبيلة قد يكون ناشئًا من لفظ عابر، أو كلمة قيلت في لحظة عابرة، إلا أنها صارت أمرًا لازمًا^(٩). وأن من الألقاب ما يزري بمن

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٤٧).

(٢) ألقاب الشعراء: أ. د. عبد الله الفيقي، وينظر: الممتع في صنعة الشعر (٤٣).

(٣) حول أسماء الأماكن وألقاب الجمادات في الجزيرة العربية ينظر مثلاً: كتاب أسماء جبال تهامة وجبال مكة والمدينة وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الأشجار وما فيها من المياه، عرام السلمي.

(٤) للاستزادة حول دومة الجندل في قرون ينظر: دومة الجندل منذ ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية، نايف الشراري.

(٥) الممتع في صنعة الشعر (٣٣٨).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٩٩).

(٧) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٩٩).

(٨) ينظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (١١٣).

(٩) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٠٧).

أُلصقت به من إنسان، أو قبيلة، ومنها ما يرفع شأن صاحبه، ومن ذلك ما أشار إليه النهشلي في بعض الشواهد^(١). ومما يقرب من هذا المطلب ما امتاز به النهشلي في عتبة العناوين لأبواب كتابه؛ وهو ما يمكن أن نطلع عليه من ملكته النقدية من خلال الدقة في اختيار عناوينه في أبواب الكتاب، حتى يمكننا أن نحكم بارتياح أن تبويه أمانة على نقده؛ وهو ما يمكن إدراجه في النقد الحديث ضمن (الوظيفة التأصيلية) التي تجيب على تساؤل: لماذا أَلَّف المؤلف كتابه؟^(٢) وللعناوين أهمية للكتب، كما هي أهميتها للقصائد؛ «فإن منزلة العنوان من أغراض الشعر تنزل منزلة المعنى من الغرض، فالعنوان وسائر معاني النص الشعري تؤلف الموضوع المحقق للغرض»^(٣)، ومن تلك العناوين التي وضعها النهشلي قوله: «باب احتمائهم بالشعر وذبيهم به عن الأعراس»^(٤)، ومثل ذلك الأبواب الأخرى؛ من عناوين النهشلي تدخل في أهمية العنوان الذي عُدَّ «أحد عناصر النص الموازي، تعبيراً عن استقلالته النسبية، وعن النظر إليه بوصفه نصاً آخر موازياً للنص الرئيس، لما يحمله من سمات دلالية وجمالية»^(٥). ومن مجموع عناوين أبواب النهشلي يمكننا الحكم: «أنها تمثل استراتيجية مرشدة للقراءة والقارئ معاً، باعتبارها مرآة ذات أنواع ووظائف تولد انفعالات وشعورا وأفق انتظارٍ، إضافة إلى أنها تثير جملة من الأسئلة يجيء النص متكلِّفاً بالجواب عنها وتوليدها»^(٦).

(١) الممتع في صنعة الشعر (١٨٧).

(٢) ينظر: عتبات النص المفهوم والموقعية والوظائف، مصطفى سلوي (٢٦).

(٣) ظاهرة العنوان في شعر العهدين الزنكي والأيوبي: المفهوم والإجراء، د. عبد العزيز الخراشي (٢٨٠).

(٤) الممتع في صنعة الشعر (١٥٥).

(٥) العنوان تشكيله الجمالي ومحاورة الدلالية، د. دوش الدوسري (٨).

(٦) تداولية الاستهلال في البلاغة العربية، عمارة خيرة (٥٩).

* المطلب الحادي عشر: تحكيمة معايير العرب في آرائه النقدية.

ومما هو جلّي اعتماد النهشلي في نظرتة النقدية معايير العرب في تناولها المعاني والألفاظ، وفي تفضيلها واختياراتها، حتى نرى قرب نفسه من المؤرخ، كما يتضح من كتابه في مواضع عديدة^(١)، وهو مما يدخل في «اتصال الألسن وعلاقته باللسان العربي قديماً»^(٢)، وتفريق النقاد في ذلك بناء على ما استقر لدى العرب. ومن ذلك إشارة النهشلي الداخلة في منهجه في النقل عن العرب: «لمن تعاطى من العلم ما لا يحسن: عاط بغير أنواط»^(٣). ولعل نظرة النهشلي هذه قائمة على أساس نظرية المتقبل المبنية على حضور المخاطب لحظة الإبلاغ الأدبي باعتبار المتقبل كائناً مجرداً يُفرض على النص فرضاً، ويفرض بدوره معايير ونهجاً لا بد من سلوكه^(٤). ومثل ذلك نقل النهشلي عن أبي قتيبة: «وإذا رأيت العرب تنسب إلى شيء خسيس في نفسه فليس ذلك إلا لمعنى شريف فيه...»^(٥). وفي ذلك يظهر عدم حرص الشاعر على التعليم قدر حرصه على إظهار براعته الحرفية، وقدرته على التصوير الدقيق الذي لا يكاد يغفل أمراً من جوانب الموصوف^(٦). ونقل النهشلي رأي أبي عمرو في أقسام الشعر حسب تصنيف العرب^(٧)، ومثل هذه التقسيمات فتحت الباب أمام النقاد ودارسي الشعر إلى ما عُرف بـ«مقامات الاستشهاد، التي من شأنها

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٠٥).

(٢) تداخل الألسن، د. خليفة الميساوي (٢٧).

(٣) الممتع في صنعة الشعر (١٢).

(٤) جمالية الألفة النص ومتقبله في التراث النقدي، شكري المبخوت (١٩).

(٥) الممتع في صنعة الشعر (٤٣).

(٦) ينظر: التشبيه المستطرف رؤية نقدية، أ.د. عيد شبايك (١٠٧).

(٧) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٣٣٦).

التمكن من تصنيف الشاهد الشعري وغيره إلى أنواع^(١). ومن ذلك إشارة النهشلي إلى عادة العرب عدم الطلب بالشعر، من خلال باب خاص عن نظرة العرب للشعر^(٢). وهو من الأسباب التي ألجأت بعض الشعراء إلى التكسب بطرق أخرى^(٣).

* المطلب الثاني عشر: تحليله الشاهد الشعري.

وللنهشلي نظرتة النقدية التطبيقية في دراسته الشواهد، تتضح بعض من معالمها من خلال الوقوف على نماذج منها، فمن ذلك أيضًا قول النهشلي بعد إيراده أحد الشواهد: «القرشي الذي ذكر هو عبد الله بن جدعان من تيم بن مرة...»^(٤). وإذا كان «التأليف الأدبي والنظم البلاغي يقومان على اختيار الألفاظ المعبرة، والتراكيب الدالة»^(٥)، فإن هذا ما نراه لدى النهشلي في تناوله الشاهد الشعري في ذكره ما يتماس مع التوجه النقدي لآراء العرب في أشعارها، في مثل قوله في: «وقوله: (ابن مارية) للشاعر أن يسمي الملك ويدعوه باسم أمه في الشعر»^(٦). ومما يدخل في وقفاته مع تحليله الأبيات قوله: «ثم وصفه بالخيبة في مغازيه، وقلة الفوز والظفر، وحرمان التوفيق، وتأخر الإقدام. فسبحان من يسره لجمع هذه المخازي»^(٧). وهي مما يرد - حسب اللسانيات الحديثة - ضمن الوعي القصدي لدى المبدع؛ ذلك الوعي المتحول من متصور عرفاني قد تشوبه بعض

(١) مقامات الاستشهاد بالشعر وغيره بين الأعمال والإحالة، د. عبد الرزاق صالح (٩١).

(٢) الممتع في صنعة الشعر (١٦١).

(٣) ينظر: هجاء الذات في العصر العباسي (٦٦٩).

(٤) الممتع في صنعة الشعر (٤٠).

(٥) دراسات أسلوبية في التراث، د. عبد الرحيم الحموني (١٠٧).

(٦) الممتع في صنعة الشعر (٦٥).

(٧) الممتع في صنعة الشعر (٦٩).

الانزلاقات النفسية الذاتية إلى وعي متعال يتجرد من الظواهر الطبيعية التي يعيشها العقل في بعض تأملاته^(١). وربما أبدى النهشلي رأيه بتدعيم الشاهد بمعززات شواهد أخرى^(٢).

* المطلب الثالث عشر: نقد الفئات المتجانسة.

للفئات المتجانسة سمات تجمعها في النقد، ومن ذلك ما عُرف بنقد الخلفاء، ونقد اللغويين، وهو ما جاءت الإشارة إليه في كتاب الممتع؛ حيث تحدث عن الوفود؛ بناء على ما ثبت في كتب التاريخ من «خوض الخليفة في بعض ما يخوضون، وقد يتحدث مع الوفد القادم عن شاعر له، مؤانسة وتكريماً»^(٣)، وقد يكون حكم الخليفة على الشعر والشعراء لسبب غير ذلك، وللنهشلي وقفاتة النقدية أشار إليها في العديد من المواضع من كتابه مما يدخل في نقد الخلفاء، ومواقفهم نحو الشعر والشعراء، بدءاً عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومروراً بخلفاء بني أمية، وخلفاء بني العباس^(٤). وإشارته إلى موقف نقدي لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه. متحدثاً عن تدخل الخلفاء بسلطتهم في تعزيز آرائهم النقدية، مسيئين في سبيل ذلك الأدب والنقد^(٥). ويشير النهشلي إلى نقد عملي في استحسان أبيات حماسية، ومدى أثرها على الخليفة الرشيد^(٦). وقد وُجد من النقد نوع يراد به العلم، وخدمة الفن الشعري، وخدمة تاريخ الأدب، وهو ما نجده عند اللغويين، وعند

(١) المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، أ.د. خليفة الميساوي (٢٠٨).

(٢) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٦٧).

(٣) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري (٣٣).

(٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٢٤).

(٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٧).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٨٩).

(٧) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٧).

كثير من النحويين؛ بهدف قرع الحجة بالحجة^(١)، ويشير النهشليّ إلى نقد اللغويين، بذكر أقوال غير واحد من النقاد دون انتصار لأحدهم^(٢). وهو تارة يذكر القول دون نسبته لناقد معين^(٣). وقد ينقل النهشليّ عن الناقد قوله مكتفياً به، راضياً به^(٤). وربما نقل النهشليّ رأي ناقد، واعترض عليه^(٥). ومما يقرب من ذلك اختلاف النقاد في نسبة الأبيات إلى قائلها، مما يوقفنا على قضية الخلط في نسبة الشعر وأثرها النقدي المهم، وهذا «الخلط في نسبة الشعر إلى قائله قد يحدث في أيّ مكان وفي أيّ زمان»^(٦). وهذا مما ألمح إليه النهشليّ من القضايا النقدية التي وردت في كتابه، من حيث تعدد نسبة الشعر إلى غير واحد من الشعراء^(٧).

* المطلب الرابع عشر: المبالغة والبلاغة.

للهشليّ رأي في الوصف والمبالغة فيه، ذكره في غير ما موضع من كتابه^(٨). وله رأي حول المبالغة في الوصف^(٩). وهو يورد على المبالغة البيت في جمهورية صوت أبي عروة الذي غدا مثلاً^(١٠).

- (١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري (٥٢).
- (٢) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٣٠).
- (٣) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٢).
- (٤) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٦٦).
- (٥) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٣).
- (٦) قضية الخلط في نسبة الشعر إلى قائله، د. راشد الرشود (٢٨٣).
- (٧) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٣٣٦).
- (٨) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٩٠).
- (٩) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٩١).
- (١٠) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٣٠).

ويشير النهشليّ في غير ما موضع من كتابه إلى منزلة البلاغة في الكلام، وإلى ملاحظة الفرق بين بلاغة النثر والشعر، في اتساع العذر للشاعر، مع ضيقه للناثر^(١). وتظهر عناية النهشليّ بالمصطلح البلاغي، واهتمامه بالحد في التعريفات؛ إيماناً منه بأهمية تحديد المصطلح الذي هو «إخراج الشيء من معنى لغوي إلى معنى آخر، لبيان المراد»^(٢)، ومن ذلك تبيانه سبب تسمية البلاغة^(٣)، وهو داخل في الوظيفية التواصلية التي هي إحدى الوظائف الخمس للمصطلح حسب ما ذكر د. يوسف وغليسي^(٤). وللنهشليّ رأيه في اجتماع البلاغات؛ حيث يقول: «وقالوا: اللسان البليغ والشعر الجيد لا يجتمعان إلا قليلاً»^(٥)، ومن ذلك ما ذكره من اجتماعهما للطرمّاح والكُميت^(٦). ولمنزلة البلاغة الرفيعة أثنى النهشليّ على الجاحظ بما أوتيه من بيان^(٧). ومما يطالعنا في أسلوب النهشليّ النقدي استعماله (أفعل التفضيل)، في حكمه على أبيات معينة، ونظرته في الأبيات السيارة، ومن ذلك قوله حول أبيات لعمر بن معدى كرب^(٨).

* المطلب الخامس عشر: بُنية النص، والبُعد الأخلاقي.

مما نجده لدى النهشليّ في نقده إعادة قراءة القصيدة، ونظرته في حسن موقع البيت

(١) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٣).

(٢) التعريفات، الجرجاني (٤٤).

(٣) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٢٥).

(٤) ينظر: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، د. يوسف وغليسي (٤٢).

(٥) الممتع في صنعة الشعر (١٢٤).

(٦) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٦٠).

(٧) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (٢٥١).

(٨) ينظر: الممتع في صنعة الشعر (١٢٢).

الشعري في الترتيب، حتى مع اختلاف بعض الرواة في موضع ذلك البيت^(١). ورأي النهشلي هذا هو ما يسميه النقاد المعاصرون (بنية النص الشعري الجامع)؛ مما يؤكد «على الفكرة التوليدية التي يصنعها النص بنفسه»^(٢).

وللنهشلي رأي نقدي حول تغيير الكلام، وتوظيف الألفاظ لخدمة المعاني المرادة، ذاهباً إلى رأي مَنْ كره النفاق البياني، منتصراً (للبعد الأخلاقي في النقد)^(٣). وهو محمول على رأي النقاد الذين جعلوا «الصدق مقياس جودة الشعر وحسنه»^(٤). والذي يظهر لي أن لكلِّ مقام أحوالاً تستدعي خطاباً معيناً متغيراً بتغير ذلك المقام وتميزه عن غيره، و«من غير الممكن عند ضبط تلك الخصائص والمميزات أن نغفل عن ارتسام وضعية التلفظ في النص وتفاعل ذات الكاتب قبل الكتابة وأثناءها»^(٥).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أرجو أن أكون قد وفقت في الإبحار مع الناقد الشاعر عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي في وقفاته النقدية؛ من خلال مصدرين مهمين لتلك النقّادات؛ أولهما ما نقله عنه تلميذه ابن رشيقي القيرواني في كتابه (العمدة في محاسن الشعر وآدابه)، والمصدر الآخر الذي اعتمده بفضل الله تعالى هو كتاب النهشلي نفسه (المتع في صنعة الشعر).

(١) ينظر: المتع في صنعة الشعر (١٨٤).

(٢) النص وظله، حميد سمير (٣٢).

(٣) ينظر: المتع في صنعة الشعر (٢٢٥).

(٤) قضايا النقد الأدبي (١٧).

(٥) السرد والتاريخ والتخييل، نور الدين بنخود (١٢).

النتائج:

وقد خرجت في بحثي هذا بالعديد من النتائج؛ منها:

- ١ - مكانة النهشلي لدى النقاد القدامى والمعاصرين.
 - ٢ - منزلة النهشلي الكبرى لدى تلميذه ابن رشيقي التي اتضحت في كتاب (العمدة).
 - ٣ - اعتماد ابن رشيقي على النهشلي، وقبوله آراءه النقدية في كثير مما جاء فيه ذكر النهشلي في (العمدة).
 - ٤ - خالف ابن رشيقي أستاذه النهشلي في بعض ما ذهب إليه.
 - ٥ - ثقافة النهشلي اللغوية الواسعة.
 - ٦ - إلمام النهشلي بعادات العرب، وسننها في الأقوال والأفعال.
 - ٧ - قرب نفس النهشلي من نفس المؤرخ في تناوله قصص العرب، وأيامها.
 - ٨ - تمتع النهشلي بشاعرية جيدة، تجعله في مصاف الشعراء الجيدين.
 - ٩ - حُسن خلق النهشلي في عدم ادّعائه ما لا يجيد.
 - ١٠ - تقاطع بعض النظريات النقدية الحديثة مع ما ورد لدى النهشلي وغيره من نقادنا الأوائل.
- أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكون مما أنتفع به في حياتي، وبعد مماتي، وأن يكتب لي ولوالدي ثوابه. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

التوصيات:

- ١ - الاستفادة من كتب التراث؛ مع ربطها بما استجدّ من نظريات نقدية حديثة، بغية التكامل.
- ٢ - العناية بشعر النهشلي ودراسته دراسةً وفق المناهج الحديثة، أسلوبية، أو سيميائية، أو غيرهما.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. وغيلسي، د. يوسف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (٢) إغواء العتبة عنوان القصيدة وأسئلة النقد. العجلان، د. سامي بن عبد العزيز، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، نادي أمها الأدبي، عسير، أمها، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- (٣) ألقاب الشعراء، بحث في الجذور النظرية لشعر العرب ونقدهم. الفيبي، د. عبد الله بن أحمد، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٤) آليات التأويل عند الزوزني في قشر الفسر. الجوهر، د. خلود بنت عبد اللطيف، مجلة العلوم العربية، مجلة علمية فصلية محكمة، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الحادي والثلاثون، ١٤٣٥هـ.
- (٥) الانزياح الدلالي في شعر بشر بن أبي خازم: صورة أوس بن حارثة نموذجًا. اليحيى، د. أحمد بن محمد بن إبراهيم، مجلة العلوم العربية، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد السابع والثلاثون، شوال ١٤٣٦هـ.
- (٦) بلاغة الإقناع في المناظرة. عادل، د. عبد اللطيف، دار الإيمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- (٧) بواعث الشعر في النقد القديم. القرني، عقيلة محمد، النادي الثقافي الأدبي بجدة، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (٨) البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى. طبانة، د. بدوي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ودار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع الرياض، الطبعة السابعة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٩) تاريخ الشعر العربي. الكفراوي، د. محمد عبد العزيز، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

آراء عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي النقدية

- (١٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري. إبراهيم، الأستاذ طه أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- (١١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب. عباس، دكتور إحسان، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣ م.
- (١٢) التحليل السيميائي والمشروع التأويلي. حلواني، أ.د. عامر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، وحدة البحث في المناهج التأويلية، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.
- (١٣) تداخل الألسن دراسة المظاهر والقيود اللسانية. الميساوي، د. خليفة، نادي الأحساء الأدبي، الأحساء، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- (١٤) تداولية الاستهلال في البلاغة العربية. خيرة، عمامرة، الرواي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، جدة، المملكة العربية السعودية، العدد ٢٩، شعبان ١٤٣٦ هـ - يونيو ٢٠١٥ م.
- (١٥) تراجم المؤلفين التونسيين. محفوظ، محمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٤ م.
- (١٦) التشبيه المستطرف رؤية نقدية. شبايك، أ.د. عيد، دار اكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.
- (١٧) التعريفات. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨ م.
- (١٨) التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية. رمضان، أ.د. صالح بن الهادي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ.
- (١٩) جمالية الألفة النص ومتقبله في التراث النقدي. المبخوت، شكري، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٣ م.
- (٢٠) الحجاج في الخطبة الرملية لمسلم بن محمود الشيرزي. أخوزهيية، د. رائدة محمود، و.د. ثناء نجاتي عياش، مجلة العلوم العربية، مجلة علمية فصلية محكمة، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الحادي والثلاثون ١٤٣٥ هـ.

- (٢١) حفريات في بداية اللغة الشاعرة عند العرب قراءة تاريخية للوعي الشعري العربي. زيوش، محمد، علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي بحدّة، شوال ١٤٣٦هـ، يونيو ٢٠١٥م.
- (٢٢) الحوار في السيرة النبوية. الحمد، د. محمد بن إبراهيم، دار ابن خزيمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- (٢٣) الخصائص الفنية في الأدب النبوي. الدبل، د. محمد بن سعد، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- (٢٤) الخصومة بين النقد القديم والجديد في النقد العربي القديم. منصور، د. البسيوني أحمد، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- (٢٥) دراسات أسلوية في التراث. بو حمدي، د. محمد، ود. عبد الرحيم الرحموني، مطبعة أنفوس، برانت، فاس، المغرب، ٢٠٠٥م.
- (٢٦) دومة الجندل منذ ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية، دراسة تاريخية حضارية. الشراري، نايف بن علي السنيد، دار الملك عبد العزيز، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- (٢٧) السرد والتاريخ والتخييل. بنخود، د. نور الدين أحمد، مركز دراسات اللغة العربية وآدابه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
- (٢٨) السرقات الأدبية. طبانة، دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها، د. بدوي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة.
- (٢٩) سيميائية الشخصية في الرواية السعودية ١٤١٠-١٤٣٠هـ. الفوّاز، د. الرّيم بنتُ مَفوّز، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، النادي الأدبي بجدّة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م.
- (٣٠) سيميائية العنوان في رواية «القاهرة الصغيرة» للروائي الجزائري عمارة لخص. بولفوس، زهيرة، الرواي، النادي الأدبي الثقافي بجدّة، جدّة، المملكة العربية السعودية، العدد (٣٠)، صفر ١٤٣٠هـ - ديسمبر ٢٠١٥م.

- (٣١) شعرية التواصل في التراث الأدبي تنظير وتطبيق. سمير، د. حميد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٣٢) ظاهرة العنوان في شعر العهدين الزنكي والأيوبي: المفهوم والإجراء. الخراشي، د. عبد العزيز بن عبد الله، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- (٣٣) عتبات النص: المفهوم والموقعية والوظائف. سلوى، مصطفى، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- (٣٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه. القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- (٣٥) العنوان تشكيله الجمالي ومحاوره الدلالية دراسة في شعر عبد العزيز العجلان. الدوسري، د. دوش بنت فلاح، النادي الأدبي بالرياض، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
- (٣٦) فلسفة الحسد في شعر أبي تمام. الحمود، أ.د. علي بن محمد، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ.
- (٣٧) قصيدة «بانة سعاد» لكعب بن زهير وأثرها في التراث العربي. محمد، د. السيد إبراهيم، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- (٣٨) قضايا النقد الأدبي. ربيع، د. محمد، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- (٣٩) قضية الخلط في نسبة الشعر إلى قائله. الرشود، د. راشد بن مبارك، مجلة العلمية السعودية للغة العربية، مجلة علمية محكمة، العدد السابع، جمادى الآخرة، ١٤٣٢هـ.
- (٤٠) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام. بلمليح، إدريس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- (٤١) المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم. الميساوي، أ.د. خليفة، كلمة للنشر والتوزيع، أريانة، تونس، ودار الأمان، الرباط، المغرب، ومنشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

- (٤٢) المعاني دراسة في الانزياح الأسلوبي. جدوع، د. عزة محمد، مكتبة المتنبى، الدمام، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٣٧هـ.
- (٤٣) مقامات الاستشهاد بالشعر وغيره بين الإعمال والإحالة. صالحى، د. عبد الرزاق، آفاق أدبية، مجلة محكمة، مطبعة أنفو برانت، فاس، المغرب، العدد الخامس، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- (٤٤) المقاييس البلاغية والتقنية في قراضة الذهب في نقد أشعار العرب لابن رشيق القيرواني عرض وتحليل ودراسة. الدبل، د. محمد بن سعد، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- (٤٥) المكان في شعر البردوني دراسة موضوعاتية. اللعبون، خالد بن عبد العزيز، مطبعة الحميضي، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- (٤٦) ملامح يونانية في الأدب العربي. عباس، دكتور إحسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.
- (٤٧) الممتع في صنعة الشعر. النهشلي، عبد الكريم النهشلي القيرواني، تحقيق الدكتور محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية.
- (٤٨) موسيقا الشعر العربي. القاضي، د. النعمان، وحيد عبد الحكيم الجمل، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠م.
- (٤٩) النص وظله الشاعر وقربنه في الخطاب الشعري عند المتنبى، مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، نادي نجران الأدبي الثقافي، نجران، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- (٥٠) هجاء الذات في العصر العباسي دراسة في البواعث والدلالات. أبانمي، د. إبراهيم بن محمد، مجلة العلوم العربية والإسلامية، جامعة القصيم، القصيم، المملكة العربية السعودية، المجلد (٧)، العدد (٢)، ربيع الثاني ١٤٣٥هـ - فبراير ٢٠١٤م.
- (٥١) الوصائل في تحليل المحادثة دراسة في استراتيجيات الخطاب. الميساوي د. خليفة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

List of Sources and References

- (1) Ishkaliyyat Al-Mustalah fil-Khitab An-Naqdi Al-Arabi Al-Jadid, (The Problem of Definition in the New Arabic Critical Discourse), Waghleesy, Dr Yusuf, Aad-Dar Al-Arabiah for Sciences Publishers, Algiers, Algeria, 1st ed., 1429H – 2008.
- (2) Ighwa' Al-AtabahUnwan Al-QasidahwaAsilat An-Naqd. Al-Ajlan, Dr Sami Bin Abdul Aziz, Al-Intishar Al-Arabi Foundation, Beirut, Lebanon, Abha Literary Club, Asir, Abha, 1st ed., 2015.
- (3) Alqab Ash-Shuaraa, (Poets' Titles), a study on the theoretical roots of Arabic poetry and their critique. Al-Ffi, Dr Abdullah Bin Ahmad, Aalam Al-Kutub Al-Hadeeth, Irbid, Jordan, 1st ed., 1430H – 2009.
- (4) Aaliyyat At-TaweelInda Az-Zawzani fi Qishr Al-Fasr, Al-Jawhar, DrKhuloodBint Abdul Latif, Journal of Arabic Languages, a quarterly scientif journal, Rectorate of Scientific Research, Imam Muhammad Bin Saud Islamic University, 31st issue, 1435H.
- (5) Al-Inziyah Ad-Dalali fi ShirBishrBin Abi Khaazim: Soorat Aws Bin Al-HaarithahNamoothajan. Al-Yahya, Dr Ahmad Bin Muhammad Bin Ibrhaim, Journal of Arabic Languages, Rectorate of Scientific Research, Imam Muhammad Bin Saud Islamic University, 37st issue, 1436H.
- (6) Balaghat Al-Iqna' Fil-Munatharah, (The Elegance of Persuasion in Debates). Aadil, Dr Abdul Latif, Dar Al-Iman, Rabat, 1st ed., 1434H – 2013.
- (7) Bawaith Ash-Shir Fin-Naqd Al-Qadeem. Al-Qarni, Aqeelah Muhammad, Cultural Literary Club Jeddah, Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, 1st ed., 1423H – 2011.
- (8) Al-Bayan Al-Arabi, Dirasah fi Tatawwur Al-Fikrah Al-BalaghiyyahInda Al-Arab waManahijahawaMasadiraha Al-Kubra, (Arabic Composition, a Study on the Development of Arabic Eloquence Methods and Major Sources), printed by Dr Badawi, Dar Al-Manarah Publishers and Distributors, Jeddah, and Dar Ar-Rifaaie Printers, Publishers, and Distributors Riyadh, 7th ed., 1408H – 1988.
- (9) Taareekh Ash-Shir Al-Kubra, (The Big History of Poetry), Al-Kafrawi, DrMuhammah Abdul Aziz, NahdatMisr Printers, Publishers, and Distributors, Cairo.
- (10) Tareekh An-Naqd Al-Arabi Indal-Arab min Al-Asr Al-Jaahili Ila Al-QarnAr-Rabi Al-Hijri, (History of Arabic Literary Criticism from the JahiliPeriod to the Fourth Hijri Century), Ibrahim, Al-Ustaz Taha Ahmad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon.
- (11) Taareekh An-Naqd AL-Arabi Indal-Arab, (History of Arabic Literary Criticism), Abbas, Dr Ihsan, Dar Ath-Thaqafah, Beirut, Lebanon, 4th ed., 1983.
- (12) At-Tahlil As-SeemiyaieWal-Mashroo' At-Taweely, Halawani, DrAamir, College of Arts and Humanities in Safaqis, Unit of Research, Tunis, 1st ed., 2010.
- (13) Tadakhul Al-AlsunDirasat Al-Mathahir Wal-Quyood Al-Lisaniyyah, (Overlapping Tongues a Study of Aspects and Tongue Limitations). Al-Maysawi, DrKhalifah, Al-Ahsa Literary Club, Ahsa, Kingdom of Saudi Arabia, 1st ed., 1423H – 2011.

- (14) Tadawuliyat Al-Istihlal Fil-Balaghah Al-Arabiah. Khairah, Amamirah, Ar-Rawi, Cultural and Literary Club Jeddah, Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, issue 29, Shaaban 1436H – June 2015.
- (15) Tarajim Al-Mualifeen At-Tunisiyeen, (Dictionary of Tunisian Authors). Mahfooth, Muhammad, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut – Lebanon, 2nd ed., 1994.
- (16) At-Tashbeeh Al-MustatrifRu'yahNaqdiyyah, (Transient Metaphor a Critical Opinion).Shabayik, Dr Eid, Dar Uktub Publishers and Distributors, Cairo, Egypt, 1st ed., 2009.
- (17) At-Tareefat, (Definitions). Al-Jurjani, Ash-Shareef Ali Bin Muhammad, edited by Ibrahim Al-Aybari, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 4th ed., 1998.
- (18) At-Tawasul Al-Adabi min At-Tadawuliyahila Al-Idrakiyyah, (Literary Communication from Deliberative to Cognitive). Ramadan, Dr Saleh Bin Hadi, Arabic Cultural Centre, Casablanca, Literary Club Riyadh, 1st ed., 1435H.
- (19) Jamaliyyat Al-Ulfah An-NaswaMutaqabaluh Fit-Turath An-Naqdi, Al-Mabkhoot, Shukri, The Tunisian Complex for Science and Arts Bayt Al-Hikmah, Carthage, 1993.
- (20) Al-Hajjaj Fil-Khutbah Ar-Ramliyyah By Muslim Bin Mahmoud Ash-Shayrazi. Akhuzahyah, DrRaa'idah Mahmood, and Dr Thana NajatiAyyash, Arabic Sciences Journal, a quarterly scientific journal, Rectorate of Scientific Study, Imam Muhammad Bin Saud Islamic University Riyadh, issue 31, 1435H.
- (21) Hufriyyat fi Bidayat Al-Lughah Ash-ShairahIndal-Arab Qiraa'ahTareekhiyyah Lil Waie Ash-Shirie Al-Arabi, Ziyoush, Muhammad, Signs in Criticism, Cultural and Literary Club Jeddah, Shawwal 1436H, June 2015.
- (22) Al-HiwarFis-Seerah An-Nabawiyyah, (Dialogue in the Prophetic Biography), Al-Hamad, Dr Muhammad Bin Ibrahim, Dar Ibn Khuzaimah, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, 2nd ed., 1434H – 2013.
- (23) Al-Khasais Al-Faniyyah fil-Adam An-Nabawi, (Artistic Characteristics in the Prophetic Literature). Ad-Dabal, Muhammad Ibn Saad, Al-Obaikan Bookstore, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, 2nd ed., 1418H – 1997.
- (24) Al-KhusoomahBayn An-Naqd Al-Qadeem Wal-Jadeed Fin-Naqd Al-Arabi Al-Qadeem, (The Rivalry Between Old and New Criticism Within Ancient Arabic Criticism). Mansour, Dr Al-Basyouni, Ahmad, Al-Falah Bookstore, 1st ed., 1401H – 1981.
- (25) DirasatUsloobiyyah Fit-Turath, (Stylistic Studies in Heritage). Bu Hamdi, Dr Muhammad, and DrAbdur Rahim Ar-Rahmouni, Aanfou Press, Brant, faas, Morocco, 2005.
- (26) Doomat Al-JandalMunthThuhoor Al-Islam Hatta Nihayat Ad-Dawlah Al-Umawiyyah, (Doomat Al-Jandal Since the Beginning of Islam until the end of the Umayyad Period), a Historic Cultural Study. Ash-Sharari, Nayef Bin Ali As-Sunaid, King Abdul Aziz Circle, 1426H – 2005.
- (27) As-Sard Wat-Taareekh Wat-Takhyeel. Behkhoud, DrNooruddin Ahmad, Centre for Arabic Language and Literature Studies, Imam Muhammad Bin Saud Islamic University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, 1437H – 2016.

- (28) As-Sariqat Al-Adabiyah, (Literary Thefts). Tabanah, a study in inventing literary work and plagerism, Dr Badawi, NahdatMisr Bookstore in Fejalah.
- (29) The Semiotic Character in the Saudi Novel 1410 – 1430H. Al-Fawwaz, DrAr-ReemBintMufawwiz, Al-Intishar Al-Arabi, Beirut, Lebanon, Literary Club Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, 1st ed., 1437H – 2015.
- (30) The Semiotic Title in the Novel (Little Cairo) by the Algerian Novelist AmarahLakhous, Bulfous, Zahirah, The Literary and Cultural Club Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, issue (30), Safar 1430H – December 2015.
- (31) Shiriat At-Tawasul Fit-Turath Al-AdabiTantheerwaTatbeeq, (The Poetry of Communication in Literary Heritage). Sameer, Dr Hameed, Cultural Literary Club, Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, 1st ed., 1430H – 2009.
- (32) Thahirat Al-Inwan Fi Shir Al-Ahdain Az-Zinky Wal-Ayyoby: Al-Mafhoum Wal-Ijra', (The Phenomenon of the Title in the Poetry of the Two Eras Az-Zinky and Al-Ayyoby: Concept and Procedure).Al-Kharashi, dr Abdul Aziz Bin Abdullah, Imam Muhammad Bin Saud Islamic University, 1436H – 2015.
- (33) Atabat An-Nas: Al-Mafhoum Wal-Mawqiiyyah Wal-Watha'if, (Text Thresholds: Concept, Place and Function). Salwa, Mustafa. University of Muhammad The First, College of Arts and Humanities, Jeddah, 1st ed., 2003.
- (34) Al-Umdah fi Mahasin Ash-ShirwaAdabih. Al-Qayrawani, Abu Ali Al-Hasan Bin Rasheeq Al-Azdi, edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Dar Al-Jeel, 5th ed., 1401H – 1981.
- (35) Al-InwanTashkeeluh Al-Jamali waMahawiruh Ad-DalaliyyahDirasah fi Shir Abdul Aziz Al-Ajlan, (The Aesthetics of the Title and its Indications a Study on the poetry of Abdul Aziz Al-Ajlan). Ad-Dowsary, DrDawshBint Falah, Literary Club Riyadh, Riyadh, Saudi Arabia, 1st ed., 2016.
- (36) Falsafat Al-Hasad fi Shir Abi Tammam, (The Philosophy of Envy in the Poetry of Abi Tammam), Al-Hamoud, Dr Ali Bin Muhammad, 1st ed., 2013 – 1434H.
- (37) Qaseedat (Banat Suaad) Li Kaab Bin Zuhair waAtharuha Fit-Turath Al-Arabi, (The Poem (Banat Suaad) and its Effect on Arabic Heritage). Muhammad, Dr Syed Ibrahim, Al-Maktab Al-Islami, 1st ed., 1416H – 1986.
- (38) Qadaya An-Naqd Al-Adabi, (Matters of Literary Criticism). Rabea, Dr Muhammad, Dar Al-Fikr Publishers and Distributors, Amman, Jordan, 1st ed., 1990.
- (39) Qadiyyat Al-Khalt fi Nisbat Ash-ShirilaQaailih, (The Issue of Confusion in Attributing Poetry to its Author). Ar-Rushood, Dr Rashid Bin Mubarak. The Scientific Saudi Journal for Arabic, scientific journal, 7th issue, Juamada Al-Aakhir, 1432H.
- (40) Al-Mukhtarat Ash-ShiriyahwaAjhizatTalaqeehaIndal-Arab min Khilal Al-MufaddaliyyatwaHamasat Abi Tameem, (Poetry Collections and Methods of Receiving Arabic Poetry Through Al-Mufadaliyyat and Hamasat Abi Tameem). Balmaleeh, Idrees, College of Arts and Humanities in Rabat, 1st ed., 1995.

- (41) Al-Mustalah Al-LisaniwaTasees Al-Mafhoum, (The Linguistic Term and Establishing Concepts). Al-Maysawi, DrKhalifah, Kalimah Publishers and Distributors, Aryanah, Tunisia, and Dar Al-Aman, Rabat, Morocco, and Manshoorat Al-Ikhtilaf, Algiers, Algeria, and ManshooratDafah, Beirut, Lebanon, 2nd ed., 1436H – 2015.
- (42) Al-MaaniDirasah Fil-Inziyah Al-Uslubi, (Meanings a Study of the Stylistic Displacement). Jadou, Dr Izzat Muhammad, Al-Mutanabi, Dammam, Saudi, 2nd ed., 1437H.
- (43) Maqamat Al-IstishhadBish-ShirwaGhairehBayn Al-Amal Wal-Ihalah. Salihi, DrAbdurRazaq, AfaqAdeebah, journal, Aanfou Press, Faas, Morocco, 5th issue, 1433H – 2012.
- (44) Al-Maqayees Al-Balaghiyyah Wan-Naqdiah fi QaradhatAth-Thahab fi NaqdAshar Al-Arab by Ibn Rasheeq Al-Qayrawani Analysis and Study. Ad-Dabal, Dr Muhammad Bin Saad, 2nd ed., 1431H – 2010.
- (45) Al-Makan fi Shir Al-BardouniDirasahMaudooatiyyah, (Place in the Poetry of Al-Bardouni an Objective Study). Al-Laboon, Khalid Bin Abdul Aziz, Al-Humaidi Press, 1st ed., 1435H – 2014.
- (46) MalamihYoonaniyyah Fil-Adab Al-Arabi, (Greek Glimpses in Arabic Literature). Abbas, Dr Ihsan, The Arabic Foundation for Studies and Publication 1st ed., 1977.
- (47) Al-Mumti fi Sanat Ash-Shir. An-Nahshali, Abdul Kareem An-Nahshali Al-Qayrawani, edited by Dr Muhammad Zaghlool Salam, Al-Maarif Establishment, Alexandria, Egypt.
- (48) Mooseeqa Ash-Shir Al-Arabi, (The Music of Arabic Poetry). Al-Qadhi, Dr An-Nouman, Waheed Abdul Hakeem Al-Jamal, Dar Ath-Thaqafah Printers and Publishers, 1980.
- (49) An-NaswaThilluhAshaairwaQareenuh fi Al-KhitabAshiriIndal-Mutanabbi, (The Text and its Shadow the Poet and His Companion in Al-Mutanabbi's Poetic Composition), Arwiqah Foundation for Studies, Translation, and Publication, Cairo, Egypt, Najran Literary and Cultural Club, Najran, Kingdom of Saudi Arabia, 1st ed., 2013.
- (50) HijaaAth-That fil-Asr Al-Abbasi Dirasah Fil Bawaith Wad-Dalalat. Abanami, Dr Ibrahim Bin Muhammad, Journal of Arabic and Islamic Sciences, Al-Qassim University, Al-Qassim, Saudi Arabia, vol. (7), no. (2), RabeeAth-Thani 1436H – February 2014.
- (51) Al-Wasail fi Tahleel Al-MuhadathahDirasah fi Istiratijiyyat Al-Khitab, (The Ways in Conversation Analysis a Study in Speech Strategies). Al-MaysawiDrKhalifah, Aalam Al-Kutub Al-Hadeeth, Irbid, Jordan, 1st ed., 2012.

القسم الإنجليزي

List of Sources and References

- (1) Abd al-‘Ati Hammudah. 1977. *The Family Structure in Islam*. (America: American Trust Publications).
- (2) Abd al-Rauf, Muhammad. 1972. *Marriage in Islam*. (New York: Exposition Press).
- (3) Ahmad, Khurshid. 1977. *Family Life in Islam*. 2nd Ed. (London: The Islamic Foundation)
- (4) Al-‘Asqalāni, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar. 1986. *Kitāb al-Nikāh Min Fath al-Bāri*. (Beirut: Dār al-Balāghah).
- (5) Ali, Mohammed Farid. 2002. *Views and Recommendations in the Respect of the Proposed Family Bill*. (Suva, Fiji Islands: Fiji Muslim League Head Quarters).
- (6) Al-Jazāyri, Abu Bakr Jābir. 2001. *Minhāj al-Muslim*. Vol.2. (Riyād: Dār al-Salām).
- (7) Al-Qaradawi, Yusuf. 2004. *Khitabuna al-Islami fi ‘Asr al-‘Awlamah*. (Beirut: Dar al-Shuruq).
- (8) Bryan Strong & Theodore F. Cohen. 2001. *The Marriage and Family Experience Intimate Relationship in a Changing Society*. (Belmont, USA: Wadsworth Thomson Learning, 8th Edition).
- (9) Feffer, John. *Living in Hope: People Challenging Globalization*. (London: American Friends Services Committee, 2002).
- (10) Hirst, Paul and Thompson, Grahame. 1996. *Globalization in Question*. (Cambridge: Polity Press).
- (11) Rapoport, Robert N. 1997. *Families, Children and the Quest for a Global Ethic*. (USA: Ashgate Publishing Limited).
- (12) Sali, Muhammad and Abdul Hayy. (2017). *‘Afat al-‘Awlamah wa Ta`thiruha `ala Tamasul al-Ussrah al-Muslimah*. At <https://manifest.univ-ouargla.dz/index.php/seminaires/archive/faculté-des-sciences-sociales-et-sciences-humaines/57>(accessed 20 March 2018).
- (13) Wells, J. Gipson. 1988. *Current Issues in Marriage and Family*. 4th Ed. (New York: Macmillan Publishing Company).
- (14) Yusuf Ali Bedewi, *Asas-Asas Kebahagiaan Rumahtangga Dalam Islam* (Jln Perdana; Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, v. 1, 1996), p. 17 & 18.



behavior⁽¹⁾. The internal (changing sex roles) completely breaks down the whole machinery of the marriage institution. The women because of the burden of domestic and paid work are not free to bear child, for it is time consuming and if they decide to have child then only once or twice is possible to sacrifice the paid work. The dual-worker idea has snatched the concentration of the parents away from their children, stole the time of husband and wife to share love and affection, and destroyed the family structure. To reverse the tide of such invasive negativities, Muslims have to be creative so as to creatively sift through the adoptable from non-adoptable cultural choices with current dominant culture and from new lifestyles which aggressively promote and tend to impose. The best resistance to such cultural invasion comes from within. Almighty Allah has prescribed: “Verily, Allah will not change the (good) condition of a people as long as they do not change their state (of goodness) themselves (by committing sins and by being ungrateful and disobedient to Allah)” [al-Ra'd 13:11].

* * *



(1) Hammudah ‘Abd al-‘Ati, *The Family structure in Islam*, pp. 54.

paid job. It has done so by downplaying its real motivation under the pretext of assumed modern necessity so that a married woman can help the husband financially to cater for the new life styles and habits introduced by the modern life style. This recent change in the sex role has raised the issue of imbalance of work and leisure. Married women especially pay the penalty of overburdening herself with both domestic duties and her career⁽¹⁾. Capturing this, Wells writes:

Although 40 to 60 percent of women are employed in such countries as the United States, Russia, Poland, and Japan, they pay a penalty of being overburdened by both domestic and paid work (Blake, 1974). Employed American women who have families average a total of seventy hours of work a week (Gauger, 1973: 23). Each week they have a few hours less leisure time than men for sleep or relaxation (Szalai, 1973)⁽²⁾.

Since the turn of twentieth century ‘dual-worker families’ increased and affected deeply in the participation patterns of family life. These changing patterns are the main culprit in precipitating strains in the patterns set by previous generation. Hence when these changes reach the point of intolerance, then the reaction leads to broken family or the debauched bond of marriage.

CONCLUSION

From the above reflection, it is submitted that the external and internal effects of cultural-globalization on marriage directly oppose the wisdoms of marriage in Islam. The external—high cost of marriage—discourages the new generation to marry and on the other hand lures them towards immoral sexual behaviors that come with a cheaper price than the marriage⁽³⁾. This openly opposes the purpose of marriage in Islam i.e. lawful sexual

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Famous scholar Maulana Ahsān al-Haq a distinguished disciple of *Shaykh al-Hadith* Maulana Zakaria used to say in his speeches that we Muslims today have made marriage expensive because of our traditions and cultures and fornication (*zinā*) cheap.



marriage itself for families with low income.

While such vacillation in weddings from laymen perspective may be associated with inflation and moving with time, in essence it is a manifestation of cultural globalization in the garb of progress and social development. The reason being that cultural globalization as a form of alien cultural onslaught (*al-ghazw al-thaqafi*) purports to mold the whole world into one single multiracial village in the process of which cultures and life styles contrary to it are gradually eroded and wiped out either openly or subtly. As time passes by, the borrowed culture gets assimilated and gets blended into the borrower's social environment that appears in conformity with their indigenous cultural norms. It blends so perfectly that the society starts to believe that performing without those cultures will invalidate the whole marriage ceremony. The bride feels that if she will not wear the white princess marriage gown, her marriage will not achieve a remarkable memory; the bridegroom thinks that if he will not wear Versace black three piece suit, his marriage will not be the best; the family of the couple assumes that if the marriage ceremony doesn't take place in the glittering 5 star hotel then it will be a insult; the invited guest's and families' expectation is to set eyes on live concert or no less than a DJ on the marriage stage other wise the ceremony is not considered modern and so on. It is a dilemma to observe that these impacts are not only on city habitants, but villagers as well. A poor villager earns whole of his life with the aim to fulfil the cultural rituals of marriage ceremony which originally does not belong to his culture⁽¹⁾.

Changing Spousal Roles as an Internal Impact

“Traditional sex-typed division of labour between women's work at home and men's work at job” is no longer the practice of the day⁽²⁾. Cultural-globalization encouraged the women to be financially independent and join

(1) In my stay in Pakistan for studies from 1989-2001 I observed the villages of Punjab. A villagers concern is his children's (especially daughters') marriage rituals and ceremony. If his lifetime earning is not sufficient then borrowing loan is his last resort.

(2) J. Gipson Wells, *Current issues in Marriage and Family* (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), pp. 122.

NEGATIVE EFFECTS OF CULTURAL-GLOBALIZATION ON MARRIAGE

Globalization which in a nutshell, stands for homogenization of diverse pattern of life after the model of the dominant way of life while bringing mechanical improvements in terms of gadgets and tools is apt to homogenize cultures by creating a new life style and pattern of thinking and behaviors.⁽¹⁾ In the area of personal life, since early twenties its impacts on family and marriage have not been less pervasive as is in other aspects of the consuming nations and societies. Marriage as the bedrock of Islamic social structure has been most impacted by the invasion of globalized cultures in so many aspects, the obvious symptoms of which include, postponement of marriage, repulsive attitude to marriage but openness to unrestricted free mixing of the sexes prior to marriage, high index of children born out of wedlock, increasing number of marriage breakdowns and lack of inhibition against marriage fidelity, and lists goes on. All the above and others which are characteristic features of societies with “disintegrated family system”⁽²⁾ have impacted Muslims which traditionally possessed cohesive and harmonious families. For the purpose of this paper, we delineate two negative effects of cultural-globalization on marriage, one of which relates to external factors of the marriage such as cost of marriage, and the other is associated with the internal factors of the marriage, such as role of a spouse in marital life.

Cost of Marriage as an External Impact

The cost of contemporary marriage ceremony is sky rocketing. Previous generation had their ceremony outlined according to the religious guidelines, which looked out to be simple and free from extravagance, but the cultural globalization influenced the new generation to add foreign cultural styles of celebration to their marriage. This resulted to excessively magnifying the cost of marriage ceremony; a cost that discourages

(1) Yusuf al-Qaradawi, *Khitabuna al-Islami fi `Asr al-`Awlamah* (Beirut: Dar al-Shuruq, 2004), p. 23.

(2) Muhammad Sali and Abdul Hayy, *`Afat al-`Awlamah wa Ta`thiruha `ala Tamasul al-Ussrah al-Muslimah*. At <https://manifest.univ-ouargla.dz/index.php/seminaires/archive/faculté-des-sciences-sociales-et-sciences-humaines/57> (accessed 20 March 2018).



marriage⁽¹⁾ enumerates some marriage wisdoms, which are as follows:

1. Continuing the existence of the human race through the procreation process, a direct result of marriage.
2. Maintaining chastity by satisfying natural sexual desires of each spouse by the other.
3. Cooperation of each partner in raising the progeny and preservation of life.
4. Organizing the relationship between a husband and wife upon the foundation of exchanging rights with one another and mutual assistance that comes about in the circle of love, affection, respect and honor of each other.

Other than these, marriage provides psychological tranquility to married people. They are capable of controlling their emotions and act towards constructive solutions of problems⁽²⁾. It is a source of social and economic security. Only after marriage the individuals realize the sense of responsibility to collect and save money for the purpose of providing food, clothing, and shelter to family members. Through marriage the spouses become source of support and motivation for each other. The success in projects and carrier is primary for the happiness of the spouse and family members. Marriage also secures unity and brotherhood. It creates a bond between two communities and promotes social cohesion. It is the strongest protection scheme for wealth and heritage. Whatever the parents earn and collect in their life time is safely transferred to children and family members because of the bond created by the marriage. It is the marriage and family life that enable people to realize their role as vicegerent of Almighty Allah on earth. Among the things entrusted to man is his wife. It is reported in Sahih al-Bukhari that the Messenger of Allah said: "Fear Allah about the women. You take them in marriage as a trust from Allah."

(1) Abu Bakr Jābir al-Jazāyri, *Minhāj al-Muslim* (Riyād: Dār al-Salam, 2001), pp.321, vol. 2.

(2) Yusuf Ali Bedewi, *Asas-Asas Kebahagiaan Rumahtangga Dalam Islam* (Jln Perdana; Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, v. 1, 1996), p. 17 & 18.

institutions. The case of family institution is the other way round. It produces humans and all their tools of veneration⁽¹⁾. Almighty Allah in the Chapter The Women (al-Nisa) in the Qur'an stated:

O mankind! Reverence your Guardian-Lord, Who created you from a single person, created, of like nature, his mate, and from them twain scattered (like seeds) countless men and women; - Reverence God, through whom ye demand your mutual (rights), and (reverence) the wombs (that bore you): for God ever watches over you⁽²⁾.

Such divinely inspired institution originates through marriage. Besides establishing family institution, marriage is the solution to social diseases humans currently are addicted to. These moral decadence, has crippled and un-stabilized some societies. To have a stable society requires stabilized units. Marriage is the remedy to stabilize an individual. Al-Mighty Allah said:

And among His signs is this that he created for you mates from among yourselves, that ye may dwell in tranquility with them, and He has put love and mercy between your (hearts): verily in that are signs for those who reflect⁽³⁾.

The Prophet (peace be upon Him) said: "O young people! Who so ever can bear the burden of marriage should marry, for indeed marriage is most effective in lowering the gaze and most protective for the private parts"⁽⁴⁾. and to strengthen the injunction of marriage he said: "He who turns away from my path (*sunnah*) is not from me"⁽⁵⁾. Al-Jazāyri in his discussion of

(1) Khurshid Ahmad, *Family Life in Islam* (London: The Islamic Foundation, 1974), pp.14.

(2) Al-Quran, Surah al-Nisā, 4:1.

(3) Al-Quran, Surah al-Rūm 30-21.

(4) Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-'Asqalāni, *Kitāb al-Nikāh min Fath al-Bāri* (Beirut: Dār al-Balāgh, 1986), pp.22.

(5) Ibid.



WHAT IS MARRIAGE?

A marriage is a legally recognized union between a man and a woman in which they are united sexually; cooperate economically; and may give birth to, adopt, or rear children. The union is assumed to be permanent (although in reality it may be dissolved by separation or divorce)⁽¹⁾. From Islamic perspective, marriage is a wedlock, is a contact in which, it is lawful for each of the two married to enjoy each other's companionship⁽²⁾. The marriage is legalized by the verse stated in the Qur'an:

And marry those among you who are single, and those who are pious among you, your male slaves and your female slaves; if there are needy, Allah will make them free from want out of His Grace; and Allah is ample- Giving, knowing and let those who cannot find a match keep chaste until Allah makes them free from want out of His Grace"⁽³⁾.

IMPORTANCE OF MARRIAGE IN ISLAM

Institution of marriage in Islam is a religious duty, moral safeguard as well as a social necessity⁽⁴⁾. Marriage is considered one half of the religion. Al-Bayhaqi reported that the Messenger of Allah said: "when the slave of Allah marries, he has completed half of the religion. He should fear Allah for the remaining half of the religion." The reward for marriage is similar to building a masjid⁽⁵⁾. Its importance can be well perceived when looking at the role of family institution in a society. Family is the basic unit of a society, which came into existence with the creation of man. Men through experiments sometimes fail and sometimes succeed and produce other

(1) Bryan Strong and Theodore F. Cohen, *The Marriage and Family Experience Intimate Relationship in a Changing Society* (Belmont, USA: Wadsworth Thomson Learning, 8th Edition, 2001), p. 15.

(2) *Family Management and Parenting CCLS 2052*, (CCAC, IIUM), p. 5.

(3) Al-Nur: 32.

(4) Hammudah 'Abd al-'Ati, *The Family structure in Islam* (America: American Trust Publication, 1977), pp. 52.

(5) Mustafa Haji Daud, *Perkahwinan Menurut Islam* (Cheras, Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd., v. 2, 1993), p. 19.

brothers of Satan),” intermingling of opposite sex, and actions that will oppose the very nature of the *nikah* contract.

By this, we can deliberate a bench mark to evaluate the impacts influenced by the cultural globalization. If the impacts on the Islamic cultures do not allow the smooth realization of an Islamic dictate or allows the realization but opposes other teachings concomitantly, then such impact will be considered negative and destructive. In this case the Muslims can express this situation as “challenges of globalization in Islam.” If the impacts guaranty advance form of realization without opposing other directives, then the Muslims can express this situation as “opportunities of globalization in Islam.”

When cultural-globalization makes an impact through influencing the social life of a society, it comes into direct contact with the basic unit of the society, the family institution. The impact demands changes in the social environment because of which the family unit is forced to ‘reinvent’ its ways of relating and coping in that environment⁽¹⁾. Such reinventing is necessary because previous social environment was different, which a society and their forebears used to cope up with. The unit of family plays the role in explaining the members and societies the method of coping, which generally means parents explaining to children⁽²⁾. So the reinvention of a generation in order to cope up with the new globalized social environment will be either opposing the directives of Islam or will be in concordance with it. This paper discusses some of the impacts of cultural globalization on the family institution particularly marriage ceremony. This is discussed after outlining the importance of marriage in Islam.

(1) Robert N. Rapoport, *Families, Children and the Quest for a Global Ethic* (Aldershot, England: Ashgate Publishing Limited, 1997), pp. 46.

(2) Conveying of coping methods is not always easy. Especially when the new generation growing in a social environment different from their parents absorbs new influences, skills, and methods their parents were not exposed to. This is one of the factors resulting to generation gap.



Answers to these questions will be answered through time, but more crucial is to identify the effects the process of mono-culturalization or cultural globalization imparts to other cultures and societies. It takes centuries for each society and culture to come into shape. A sudden change will either have positive or negative impact. The nature of the culture and the society will decide the type of impact on a people. Impacts that will either result to complete destruction or impacts that will open the spectrum of opportunities or both. Having said this, cultural globalization will have impacts on Muslims and their cultures. In their case, the impact can be graver because in Islamic civilization culture is considered to be a byproduct of the religion (*dĒn*). In Islam, culture reflects the holistic teachings connecting the dots between the injunctions of the Qur'an and Prophetic Tradition (*Sunnah*) and the way of life. On the contrary, civilizations which believe religion to be only a byproduct of their culture will not have problems of clash between culture and religion. In case of Islam, Muslims will have to face the challenge of those cultural globalization which are pruned to negate and erode the Islamic institutions, values, and norms Islam developed through time.

Since Islam is a dynamic Religion (*din*), the Muslims are not expected to take a passive stance against the challenges inflicted by cultural globalization. Islam has taught them the creative application of *ijtihĒd* to fend for solutions. *Ijtihad* is the built-in mechanism in Islam that ensures harmonization of the new cultures influenced by globalization with the dictates of Islam. Muslims through time develop cultures to realize the Islamic traditions such as marriage ceremony, celebration of the two *eids*, *aqiqah* of the new born, circumcision, sale contracts, and many others. The Islamic cultures for these Islamic traditions are wheels without which the latter cannot maneuver. Similarly, the Islamic cultures are designed in a manner that they should not oppose other dictates of Islam. For instance, the Islamic culture in relation to marriage ceremony not only assures the smooth realization of the *nikah* contract and its particulars prescribed by the *Shari'ah*, but also assures not to oppose other Islamic dictates such as "*kulu wa-shrabu wa la tusrifu* (eat and drink, but do not be extravagant," "*inna al-mubadhahirina kanu ikhwan al-shayatin* (the wasteful are the



INTRODUCTION

“Globalization” is no longer a strange phenomenon in the era we are living. The territorial borders are just like leaking dams, which can no longer block the forceful flow of multidimensional global effects from rushing into local communities and societies. It gives impact to the dimensions of social life influencing local economy; local culture and local people to behave in certain ways. John Feffer’s definition of globalization bolsters the ongoing:

Globalization is a Nike trainer on every foot, Golden Arch in every town, a Madonna on every magazine cover, a sweatshop in every alley, a coke on every table, a big dam on every river, a cloud of pollution on every landscape, and structural adjustment in the speech of every government leader. Globalization is an assembly line circling the world, generating ever more 3D jobs (dirty, dangerous, and difficult) and widening the gap between rich and poor. Globalization is the same answer to multitude of problems: Let the market decide. Globalization is TINA (There is no alternative), which Margaret Thatcher declared victorious after the collapse of communism in Eastern Europe⁽¹⁾.

The target to which the globalization process is stretching its hands is to pull everyone under one umbrella culture and values, irrespective to which origin or to where one belongs to. The call to cultural uniformity, global ethics, global village, society with no differences and one legal system is self-explanatory. In other words the globalization is in process of converting the whole world to a monoculture society from multicultural societies. This process gives rise to questions such as “whose hands are behind this process?” and “whose values, norms, institutions and practice will dominate the worldwide cultural dimensions?”

(1) John Feffer, *Living in Hope: People Challenging Globalization* (London: American Friends Services Committee, 2002).



العولمة وتأثيرها الخارجي والداخلي على زواج المسلمين

د. محمد فريد علي، و د. سيد اسكندر حنيف، و د. ميك وك محمود

المستخلص: العولمة الثقافية جزء لا يتجزأ من التحول الشامل للمجتمعات بناءً على الأنماط التي وضعتها الحضارة السائدة والمهيمنة في عصرنا حيث تمتلك هذه الحضارة كل الأدوات اللازمة لتصدير وزرع أنماط الحياة والسلوكيات الخاصة بها على الثقافات الأخرى. وفي خضم هذه العملية، يتعرض مفهوم الزواج والأسرة بين المسلمين لتغيرات كبيرة على الرغم من كونه مجالاً شخصياً وحساساً لم يتعرض له أحد من قبل. يكمن خطر عولمة مفهوم الزواج والأسرة في تسرب العولمة بلباس التحديث ومواكبة التقدم الاقتصادي والتكنولوجي، وبالتالي فهي تتسرب خفية إلى مجتمعات المسلمين وعقولهم. يحاول هذا البحث كشف اللثام عن الوجه الخفي للعولمة الثقافية في قضايا هامة تتعلق بأدوار الزوجين وحفلات الزفاف، وهي من القضايا التي يجب إعادة النظر فيها من قبل المسلمين في ماليزيا.

الكلمات المفتاحية: العولمة الثقافية، مصارف حفل الزفاف، النكاح، أدوار الزوجين.

* * *





CULTURAL-GLOBALIZATION AND ITS EXTERNAL AND INTERNAL IMPACT ON MUSLIM MARRIAGE

Mohammed Farid Ali al-Fijawi⁽¹⁾, Sayid Sikandar Hanif⁽²⁾ & Mek Wok Mahmud⁽³⁾

Abstract:

Cultural globalization as an integral part of wholesale transformation of societies along the patterns set by the domineering and hegemonic civilization of our time that has all the needed tools to import and transplant its own life styles and patterns of behaviors to people of other cultures. In this process, Muslim concept of marriage and family feels the effects the most as it is a personal and sensitive domain which even European colonialists avoided touching. The irony in globalizing the hegemonic pattern of marriage, however, is that it comes in the name of modernizing and keeping pace with economic and technological progresses, thus surreptitiously seeping into Muslim minds and psyche. In this paper, we make a disclosure of the hidden face of cultural globalization in the cases of marriage ceremony and spousal roles which our Muslims need to rethink.

Keywords: Cultural Globalization, Cost of Marriage Ceremony, Marriage, Spousal Roles.

* * *

(1) Fiqh and Usul al-Fiqh, KIRKHS, International Islamic University Malaysia.

e-mail: Abumariyah@iium.edu.my

(2) Fiqh and Usul al-Fiqh, KIRKHS, International Islamic University Malaysia.

e-mail: sayedsikandar@iium.edu.my

(3) Fiqh and Usul al-Fiqh, KIRKHS, International Islamic University Malaysia.

e-mail: mekwok@iium.edu.my

English Section