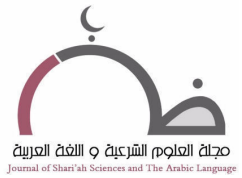
المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم



مجلة
العلوم الشرعية واللغة العربية

Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

علمية ـ دورية ـ محكمة

تصدر عن

جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن

السنة السادسة
المجلد السادس ـ العدد الأول
جمادى الأولى ١٤٤٢هـ ـ يناير ٢٠٢١م

المراسلات

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

(مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية)

ص. ب: 84428 الرمز البريدي: 11671

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الرياض – المملكة العربية السعودية

- هاتف: 118236783 (966+)
- موقع المجلة:

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

- البريد الإلكتروني: vgs-jssal@pnu.edu.sa
- المجلة في التويتر: @Jssalpnu

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

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

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

الرقم الدولي المعياري: (ردمد: ٧٢٦X ـ 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 عبدالرحمن

- **أ. د. صالح بن محمد العقيل.**
  أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية
  رئيس تحرير مجلة الدراسات العقدية

- **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 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
- د. نورة بنت عبد الله الحساوي.
  أستاذ الحديث المشارك بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- د. نورة بنت محمد الهدب (سكرتيرة التحرير).
- د. هياء بنت علي آل مغيرة (سكرتيرة التحرير).

❋ ❋ ❋

التعريف بالمجلة

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

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

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

❋ ❋ ❋

الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤيــة:

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 المُحكمة الرصينة التي تسهم بتطوير المجتمع وتقدمه.

٣ – تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان العلوم الشرعية، واللغة العربية.

❋ ❋ ❋

قواعد وضوابط النشر

أولاً: شروط البحث:

- تتراوح عدد صفحات البحث من (30) إلى (35) صفحة (A4)، أو عدد كلمات البحث من (7000) إلى (10000) كلمة.
- تتضمن بيانات البحث: (عنوان البحث، اسم الباحث، التخصص العام والدقيق، بيانات التواصل معه).
- لا يتجاوز عدد كلمات المستخلص باللغة العربية (250) كلمة، ويُتبع بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة 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 للحاشية والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.

ثانياً: عناصر البحث:

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

١/ مقدمة تتضمن (موضوع البحث، مشكلته، حدوده، أهدافه، منهجه، إجراءاته، تبويب البحث).

٢/ الدراسات السابقة – إن وجدت – وإضافته العلمية عليها.

٣/ تقسيم البحث إلى أقسام وفق (تبويب البحث) بحيث تكون مترابطة.

٤/ عرض فكرة محددة في كل قسم تكوِّن 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، فمدينة 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 شيبة 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 عبدالله. 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 إليكترونياً، 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 شهرًا من تاريخ استلامه لها، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- في حال (نشر البحث) يمنح الباحث نسخة واحدة مجانية من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه، وخمس نسخ من مستلات بحثه.

❋ ❋ ❋

المحتويات

العنوان

- افتتاحية العدد (رئيسة تحرير المجلة) ١٧

البحوث والدراسات

- تسبيح الرسول محمد ﷺ «دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم»

  أ. حمزة عبد الله سعادة شواهنة ٢١

- مدلول مصطلح (صدوق) عند الإمام العجلي من خلال كتابه الثقات: دراسة تحليلية مقارنة

  د. محمود محمد عبد الجواد طه ٥١

- أنوار الناس في الآخرة «دراسة عقدية»

  د. كمال محمد دين محجوب عبده ١١١

- الفرق بين رد قضاء المرأة وقبول شهادتها «دراسة فقهية مقارنة»

  د. آمنة بنت عبد الله بن محمد الزبن الخالدي ١٦١

- المتعاليات النّصية في المعارضات الشعرية «دراسة على المستوى الانزياحي في التّوشيح النبوي الجزائري»

  د. جميلة رمضان معتوق ٢٠٧

- التماسك النَّصي في مجموعة (الكوكب) للكاتب سعد الدوسري مقاربة نصيَّة في (ألفاظ الجسد)

  د.خولة عبد الرحمن حمد الموسى ٢٤٩

العنوان

- بلاغةُ الخطاب الحجاجيّ في استرضائيّات «عمر بن أبي ربيعة» «دراسة في ثلاث قصائد مُختارة»

  أ.د. محمود أحمد الحلحوليّ ٣٠٩

English Section

- The Importance of Sharia Purposes and their Role in Promoting the Intellect

  Prof. Jamal Nour el Din Idris 357

❋ ❋ ❋

افتتاحية العدد

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على مُعلِّم البشرية الخير، نبينا وحبيبنا محمَدٍ بن عبد الله الصّادق الأمين ومَنْ ترسّم طريقه إلى يوم الدين وبعد:

فهذا هو العدد الحادي عشر من مجلة (العلوم الشّرعية واللُّغة العربيّة) بجامعة الأميرة نورة، نضعه بين يديّ القُراء الكرام؛ راجين من الله أن يجدوا فيه ما يفيدهم وينفعهم في أمور دينهم ودنياهم، وما يزيدهم بصيرة وفقها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ كما نرجو أن تكون هذه المجلة وعاءً جادّاً لتأطير البحث العلمي وتجويده لتتبوأ جامعاتنا ومجلاتنا العلمية المكانة التي حقيقٌ بها أن تتبوأها بين الأُمم.

ولأنّ المجلة ذات هدفٍ سامٍ ورسالة قويمةٍ تسعى إلى تحقيقهما من خلال التنويع في البحوث في مجالي اللُّغة العربيّة والدّراسات الإسلاميّة جاءت أبحاث هذا العدد متنوّعة في شتّى المجالات، وباللغتين العربية والإنجليزيّة لتواكب حركة المجلات العالميّة، وإثراءً لحركة البحث العلمي.

ونحنُ في جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن وعبر مجلة العلوم الشّرعيةِ واللُّغة العربيةِ نثمّنُ كُلّ ما من شأنه الارتقاء بهذه الجوانب المُهمّةِ، ومستعدون للتعاون مع أيّ جهةٍ علمية لتحقيق هذه الغايات المهمة.

وفي الختام ونحن نهي أعمال دورة كاملة للمجلة، وعلى أعتاب دورة جديدة لا يسعُني إلاّ أنْ أتقدّم بوافر الشكر والتقدير إلى زملائي العلماء والخبراء أعضاء الهيئتين الموقرتين الاستشارية، والتحرير لإتمامهم ما كلفوا به طوال الثلاث سنوات، وعلى جهودهم المؤثرة في تحقيق رؤية ورسالة وأهداف المجلة، ودعمهم اللامحدود الذي ظهر جلياً في المكانة التي باتت المجلة تتبوأها لدى الباحثين؛ فمعاً لبناء عالمٍ معرفيٍّ يقوم على البحث العلمي الجاد لخدمة أُمتنا وبلدنا.

والشكر موصولٌ لمعالي رئيسة الجامعة، وسعادة وكيلة البحث العلمي والدّراسات العليا على رعايتهما ودعمهما الكبير للمجلة، ومتابعتهما لمسيرتها القاصدة نحو التميُّز العلمي والبحثي، والله الموفق.

رئيسة تحرير المجلة

أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة

البحوث والدراسات

تسبيح الرسول محمد ﷺ

«دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم»

أ. حمزة عبد الله سعادة شواهنة[1]

المستخلص: هذا البحث بعنوان (تسبيح الرسول محمد ﷺ دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم)، وقد هدف البحث إلىٰ تسليط الضوء علىٰ معالِم التسبيح عند الرسول محمد ﷺ في ضوء آيات القرآن الكريم، ولتحقيق هذا الهدف سلكت المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، بحيث أعرض الآيات القرآنية التي تناولت موضوع تسبيح الرسول محمد ﷺ لله ﷻ، ثم استنباط أبرز الجوانب التربوية من منهجه ﷺ في أداء هذه العبادة، وقد خلص البحث في نتائجه إلىٰ المكانة السامية لمنزلة التسبيح في القرآن الكريم، وأنّ الرسول محمد ﷺ سيّد المسبِّحين، حيث سبّح الله ﷻ بلسانه وقلبه وعمله، كما شمل تسبيحه الأوقات والأحوال جميعها، وعليه ينبغي علىٰ العبد التخلُّق بأخلاق الرسول محمد ﷺ في الإكثار من تسبيح الله ﷻ، فهو ﷺ الأسوة الحسنة، وأوصت الدراسة بالعودة إلىٰ المفهوم الأصيل للذِّكر عمومًا وللتسبيح خصوصًا، وذلك عن طريق الجمع بين قول اللسان واعتقاد القلب وعمل الجوارح.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، التسبيح، الرسول، محمد.

***

(١) محاضر جامعي وباحث في الدراسات القرآنية – فلسطين.

البريد الإلكتروني: hamzahamza1985@outlook.sa

Praise of God by the Prophet Mohammed (Peace be upon him) An Objective Study from the Holy Quran

Mrs. Hamzah Abdullah Sa'adeh Shawahnah

Abstract: This research is entitled 'the praise of the Prophet Mohammed, an objective study in the light of the Holy Quran', The aim of the research is to shed light on the characteristics of the manner the Prophet Muhammad praises Allah according to the verses of the Holy Quran. The study uses both inductive and deductive approaches to achieve the expected goals. The study presents the Quranic verses that deal with the subject of praise of the Prophet Muhammad to God. Then, it infers the prominent educational features from the manner the prophet was performing this worship.

The results of the study show that the act of praising Allah is highly appreciated in the Holy Quran and Mohammed (PBUH) is the master of those praising God as he praises Allah Almighty with his tongue, his heart and his actions all the time and in any case. Thus, every Muslim has to follow the Prophet (PBUH) in his good deeds by praising Allah as much as they could. The study recommends that Muslims have to return to the original meaning of zikr, mentioning of Allah by praising Him (SWT) and that is achieved by combining the words of the tongue and the belief of the heart with what the acts of the body parts.

Key words: The Holy Qur'an, Exegesis, Praise of God, Prophet Mohammed.

***

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ خاتم النبيّين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنّ الله ﷻ شَرع لعباده عبادات عظيمة، ومن أجلّ الطاعات التي أكّد عليها القرآن الكريم في كثير مِن آياته عبادة الذكر، ومن أفضل الأذكار تسبيح الله ﷻ، ولمّا كان الجمّ الغفير من المسلمين يدركون مكانة التسبيح، لكنّهم يغفلون عن مدلوله الصحيح، جاء هذا البحث بعنوان (تسبيح الرسول محمد ﷺ دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم)؛ ليتناول منهج أكثر الناس لزومًا للتسبيح وهو الرسول محمد ﷺ، ثم استنباط أبرز الجوانب التربوية من أدائه لتسبيح الله ﷻ، وذلك من آيات القرآن الكريم.

أهمية البحث:

يمكن إجمال أهمية هذه الدراسة في الأمور الآتية:

١ - بيان مفهوم التسبيح وفضله وأنواعه.

٢ - استجلاء القيم التربوية للتسبيح، التي تسهم بدورها في رسم أبرز ملامح الشخصية المسلمة الذاكرة.

أهداف البحث:

يمكن إجمال أهداف هذه الدراسة في الأمور الآتية:

١ - أهمية الموضوع الذي تبحث فيه الدراسة، وهو مقام الذِّكر عمومًا والتسبيح خصوصًا.

٢ - إنّ هذه الدراسة تتعلق بسيّد البشر والأُسوة الحسنة وهو الرسول محمد ﷺ.

٣- إنّ هذه الدراسة تعالج موضوعًا عقديًّا؛ لأن مسألة تنزيه الله ﷻ الذي هو معنىٰ التسبيح يُعدُّ من مسائل الاعتقاد.

٤- التعرف علىٰ هدي الرسول محمد ﷺ في التسبيح.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في السؤال الرئيس الآتي:

* ما هدي الرسول محمد ﷺ في التسبيح في ضوء القرآن الكريم؟

وتتفرع عن هذه المشكلة ثلاثة أسئلة أساسية:

١- ما المقصود بالتسبيح لغةً واصطلاحًا؟

٢- ما النصوص القرآنية التي عَرضت تسبيح الرسول محمد ﷺ؟

٣- ما القِيم التربوية المستنبطة من تسبيح الرسول محمد ﷺ؟

٤- هل الخطاب للرسول محمد ﷺ خطاب لأمّته؟

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة المتعلقة بتسبيح الرسل عليهم السلام في القرآن الكريم، رسالة علمية موسومة بـ(التسبيح في الكتاب والسنة والرد علىٰ المفاهيم الخاطئة فيه)..محمد بن إسحاق كندو، دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.

حيث تعرّضت الدراسة السابقة لمعاني التسبيح في القرآن الكريم والسنة المطهَّرة، وبيان أنواعه، وذِكر نظائره، وتوضيح حُكمه، واستقراء سياقاته، وبعد البحث في الدراسات السابقة لـمْ أعثر علىٰ أيّ دراسة قرآنية منشورة درست هذا الموضوع بشكل مستقلّ سوىٰ هذه الدراسة، علىٰ الرغم من تناولها موضوع التسبيح بعمومه في القرآن الكريم والسنّة الشريفة، إضافة إلىٰ الحديث عن الآيات التي يُذكر فيها ألفاظ التسبيح بتوسُّع، دون الحديث عن تسبيح الرسول محمد ﷺ علىٰ وجه الخصوص كما فعلتُ هنا.

لذا يتبين ندرة الدراسات القرآنية المحكّمة التي درست هذا الموضوع، وحاولت بيان منهج الرسول محمد ﷺ في التسبيح في ضوء آيات الكتاب العزيز فحسب.

ما يضيفه البحث:

ما ندّعيه لهذا الدراسة من فروقات عن غيرها وما تضِيفه علميًّا هو:

١- أنّ هذا البحث دراسة قرآنية موضوعية، اتّبعتُ فيها منهج البحث العلمي وفق طريقة التفسير الموضوعي.

٢- إبراز هذه الدراسة لهدي الرسول محمد ﷺ خصوصًا في التسبيح كما عرضته آيات القرآن الكريم فحسب.

حدود البحث:

سيعتمد هذا البحث علىٰ آيات القرآن الكريم فحسب، إذ هو المصدر الأول للتربية الإسلامية، ولكنّي سأعرّج علىٰ التفاسير الأصيلة، لذا ستقتصر الدراسة في حدّها الموضوعي علىٰ دراسة الآيات التي تضمنت بنصّها مادة (سبح) ضمن الحديث عن مقام التسبيح في حياة الرسول محمد ﷺ.

منهج البحث:

طبيعة البحث وأهدافه تتطلب استخدام المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، بحيث أستقرئ الآيات الكريمة التي تضمّنت تسبيح الرسول محمد ﷺ، ثُم أستنتج الفوائد والمعاني التربوية المستنبطة من تلك الآيات.

خطة البحث:

قسّمتُ البحث إلىٰ مقدّمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة، كما يأتي:

- **المقدمة:** تضمنت أهمية الموضوع، ومسائله، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، ومنهجية البحث.
- **المطلب الأول:** مفهوم التسبيح ونظائره في القرآن الكريم.
- **المطلب الثاني:** نماذج من تسبيح الرسول محمد ﷺ لله ﷻ في ضوء القرآن الكريم.

- **المطلب الثالث:** القيم التربوية المستنبطة مِن تسبيح الرسول محمد ﷺ في القرآن الكريم.
- **الخاتمة:** تشتمل علىٰ أهمّ النتائج والتوصيات.

* * *

المطلب الأول
مفهوم التسبيح ونظائره في القرآن الكريم

سأبيّن في هذا المطلب المقصود بالتسبيح، من تأصيل المعنىٰ اللغوي والاصطلاحي لهذا المصطلح، ثُمّ سأُعرِّج علىٰ ذِكر نظائره في التنزيل العزيز، وذلك علىٰ النحو الآتي:

*** الفرع الأول: مفهوم التسبيح.**

أولاً: معنىٰ التسبيح لغة:

التسبيح لغة: مصدر سَبّح، وعرّفه الأزهري بأنه: تنزيه الله ﷻ من السوء، وتبعيدُه منه، من قولك: سبحتُ في الأرض إذا أبعدتَ فيها، ومنه قوله ﷻ: ﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس: ٤٠)[1].

ثانيـاً: معنىٰ التسبيح اصطلاحًا:

أمّا التسبيح في اصطلاح المفسرين، فقد عُرِّف بتعاريف عديدة؛ وأجمع تعريف له - كما أرىٰ - ما ذكره أبو السعود أنّه: «تنزيه الله تعالىٰ اعتقادًا وقولًا وعملًا عما لا يليق بجنابه»[2].

ومن النظر في التعريف السابق، يتّضح أنّ التسبيح ليس مُجرد قول (سبحان الله) فحسب، بل يشمل تنزيه الله ﷻ باللّسان والقلب والجوارح علىٰ حدّ سواء.

---

(١) انظر: تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، (٤/ ١٩٥).

(٢) إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، (٨/ ٢٠٣).

وهكذا يتضح بأنّ التسبيح في أصله اللغوي دائمًا يدلّ على معانٍ لا تُصرف إلا لله وحده؛ لأن المبالغة في التعظيم لا تليق بغير الله ﷻ، لذا فإنّ كلمة (سبحان الله) تتضمن أصلًا عظيمًا من أصول التوحيد، وهو إبعاد القلوب والأفكار عن أن تظنّ بالله ﷻ نقصًا.

وقد ورد التسبيح بمعنى تنزيه الله ﷻ عن كلّ سُوء في القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة أو آثار السلف الصالح على حد سواء، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون: ٩١).

ولمّا دَل التسبيح على تنزيه الله ﷻ عن النقائص استَلزم اتصافَه بالكمال المطلَق، فكان التسبيح دالًا على التعظيم لله ﷻ، ويقرّر هذا المعنى شيخُ الإسلام، فيقول: «والأمر بتسبيحه يقتضي أيضًا تنزيهَه عن كل عيب وسوء، وإثبات صفات الكمال له؛ فإنّ التسبيح يقتضي التنزيه والتعظيم، والتعظيم يستلزم إثبات المحامد التي يُحمد عليها، فيقتضي ذلك تنزيهه، وتحميده، وتكبيره، وتوحيده»[1].

*** الفرع الثاني: نظائر التسبيح في القرآن الكريم:**

بعد تتبّعي للألفاظ التي وردت في كتاب الله الكريم، وحَملت في طيّاتها معنى التسبيح، تبيّن أنها أكثر من لفظ، وهي:

أولاً: السلام: ومن أسماء الله الحسنى التي تدلّ على معنى التسبيح والتنزيه اسم (السلام)، كما في قوله ﷻ: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُۚ ﴾ (الحشر: ٢٣)، قال ابن القيم معلّقًا: اللهُ أحقُّ بهذا الاسم مِن كلّ مسمًّى به؛ لسلامته سبحانه مِن كلّ عيب ونقص من كلّ وجه[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ابن تيمية، (١٦/ ١٢٥).

(٢) انظر: الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم، (٢/ ١٣٥).

ثانيًا: التقديس: ورد اسم الله (القدّوس) بمعنىٰ تسبيح الله ﷻ وتنزيهه، كما في قوله ﷻ: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡمَلِكِ ٱلۡقُدُّوسِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ (الجمعة: ١)، و﴿ٱلۡقُدُّوسِ﴾ «أي: المنزَّه عن النقائص، الموصوف بصفات الكمال»[١].

ثالثًا: تعالىٰ: ورد الفعل تعالىٰ مسنَداً إلىٰ الله ﷻ بمعنىٰ التسبيح في قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٠)، قال أبو جعفر: «وأمّا قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾، فتنزيه من الله ﷻ نفسه، وتعظيم لها عما يقول فيه المبطلون، ويدعون معه من الآلهة والأوثان»[٢].

رابعًا: حاش لله: ورد لفظ حاش لله بمعنىٰ التسبيح في قوله ﷻ: ﴿قُلۡنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمۡنَا عَلَيۡهِ مِن سُوٓءٖۚ﴾ (يوسف:٥١)، قال ابن عاشور في معنىٰ حاشَ لله: «وحاشَ لله: مبالغة في النفي والتنزيه»[٣].

ويوضّح صاحب الكشاف دلالة (حَاشَ) علىٰ التنزيه لله ﷻ فيقول: (حَاشَ): كلمة تفيد معنىٰ التنزيه في باب الاستثناء، تقول: أساء القومُ حاشا زيد، وهي حرف من حروف الجرّ، فوضعت موضع التنزيه والبراءة، فمعنىٰ حاشا الله: براءة الله ﷻ، وتنزيه الله ﷻ، ثُمّ قال: ﴿لِلَّهِ﴾؛ لبيان مَن يُبرَّأ ويُنزَّه[٤].

---

(١) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي ابن كثير، (٨/ ١١٥).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، (١٣/ ٣١٧).

(٣) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، (١٢/ ٢٩٠).

(٤) انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، (٢/ ٤٦٥)، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النَّسَفِيّ، (٢/ ١٠٧، ١٠٨).

خامساً: التأويب: وردت لفظة التأويب بمعنىٰ التسبيح كما في قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ﴾ (سبأ: ١٠)، يقول الطبري: «(أوّبي معه): سبِّحي معه إذا سبَّح»[1].

* * *

المطلب الثاني

نماذج من تسبيح الرسول محمد ﷺ لله ﷻ في ضوء القرآن الكريم

الرسل عليهم السلام سادات الذاكرين، فهُم أعظم مَن سبّح الله ﷻ ونزّهه من عباده عن كلّ ما لا يليق به؛ لأنهم وصفوه بما أوحاه الله ﷻ إليهم.

لذا سأستعرض في هذا المطلب تسبيح الرسول محمد ﷺ لله ﷻ، كما عرضته آيات القرآن الكريم، ذاكراً الآيات الكريمة التي تضمّنت تسبيحه ﷺ، سواء ورد ذلك بالأمر الإلهي له، أو بإخباره ﷻ عن لَهَجه بالتسبيح، أو بيانه لبعض آثاره وثمراته، مصنِّفًا تلك الآيات وفق تصنيف يناسبها، ثُمّ معقّبًا عليها بتعقيب مناسب، وذلك علىٰ النحو الآتي:

*** الفرع الأول: الأمر الإلهي للرسول محمد ﷺ بالتسبيح.**

تنوعت صيغ الأمر الإلهي للرسول الكريم محمد ﷺ بالتسبيح لله ﷻ، وذلك علىٰ النحو الآتي:

أولاً: الأمر بالتسبيح بحمد الله ﷻ.

ورد الأمر الإلهي للرسول محمد ﷺ بالتسبيح لله ﷻ مقترنًا بتحميده في أغلب المواضع التي تضمّنتْ تسبيحه ﷺ، إذ بلَغت سبعة مواضع في القرآن الكريم، وذلك علىٰ النحو الآتي:

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، (١٤/ ٥٠).

١- قوله ﷻ: ﴿فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ غُرُوبِهَاۖ وَمِنۡ ءَانَآيِٕ ٱلَّيۡلِ فَسَبِّحۡ وَأَطۡرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرۡضَىٰ﴾ (طه: ١٣٠).

٢- قوله ﷻ: ﴿فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ ٱلۡغُرُوبِ ۝٣٩ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَسَبِّحۡهُ وَأَدۡبَٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ (ق: ٣٩- ٤٠).

٣- قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدۡرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ۝٩٧ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٩٨ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٧- ٩٩).

٤- قوله ﷻ: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ﴾ (غافر: ٥٥).

٥- قوله ﷻ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (الطور: ٤٨).

٦- قوله ﷻ: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٥٨).

٧- قوله ﷻ: ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ (النصر: ٣).

والمتأمل في أمر الله ﷻ لنبيّه محمد ﷺ بالتسبيح في قوله: ﴿فَسَبِّحۡ وَأَطۡرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرۡضَىٰ﴾ (طه: ١٣٠)، يلحظ أنّ التسبيح يصل بالذاكر إلىٰ مرتبة الرضا، وهي درجة عظيمة لا يصل إليها إلا الخُلّص من عباده، فمَن لازم التسبيح نَزل بقلبه الرضا في الدنيا والآخرة؛ وذلك لأن التسبيح اتصال بالله ﷻ، والنفس التي تتّصل بربِّها ﷻ تطمئنّ وترضىٰ، كما أخبر ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

ثانيًا: الأمر بالتسبيح مفردًا:

ورد الأمر الإلهي للرسول محمد ﷺ بالتسبيح غير مقترن بالحمد في أربعة مواضع من القرآن الكريم، هي:

١ - قوله ﷻ: ﴿وَمِنْ ءَانَآيِ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ (طه: ١٣٠).

٢ - قوله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَـٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ (ق: ٤٠).

٣- قوله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَـٰرَ ٱلنُّجُومِ﴾ (الطور: ٤٩).

٤ - قوله ﷻ: ﴿فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٢٥﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَٱسْجُدْ لَهُۥ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ (الإنسان: ٢٤ - ٢٦).

يكرّر الله ﷻ في كتابه العزيز أمْره لنبيّه وعبده محمد ﷺ بالتسبيح له، وذلك بَعد إخباره عن ضيق صدره من إيذاء الكافرين، وأمْره له بالصبر في مواضع عديدة، منها قوله ﷻ: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِبْكَـٰرِ﴾ (غافر: ٥٥)، وقوله ﷻ أيضًا: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّـٰجِدِينَ ﴿٩٨﴾ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٧- ٩٩)؛ وفي هذا الترتيب إيماء إلىٰ أنّ التسبيح من أسباب انشراح الصدر، وإزالة الغمّ، كما أنه يُعين علىٰ تحمُّل الشدائد، كما قال ﷻ: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ (البقرة: ٤٥)، لذا كان تسبيح الله ﷻ في هذا الظرف العصيب، مثبِّتًا لقلبه، مقوِّيًا لعزمه، ولذا ينبغي للمكروب أن يَفزع إلىٰ الله ﷻ بالتسبيح وغيره من ألوان القرُبات؛ كي يَكشِف الله ﷻ عنه كُربته، قال الرازي: «إنما أَمَر عقيب الصبر بالتسبيح؛ لأنّ ذِكر الله تعالىٰ يفيد السلوىٰ والراحة؛ إذ لا راحة للمؤمنين دون لقاء الله ﷻ»(١).

ويرد في الآيات الكريمة إطلاق التسبيح علىٰ الصلاة، سواء كانت صلاة الفريضة أم صلاة التطوع، إذ جـاء بمعنىٰ صلاة التطوع في قوله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَٱسْجُدْ لَهُۥ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ (الإنسان: ٢٦)، كما جاء بمعنىٰ صلاة الفريضة في قوله ﷻ: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ وَمِنْ ءَانَآيِ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ (طه: ١٣٠)،

(١) مفاتيح الغيب، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي، (٢٢/ ١١٣).

ومما يدل علىٰ أنّ المقصود بالتسبيح ها هنا صلاة الفريضة حديث جرير بن عبد الله ﷺ فقد قال: «كنّا عند النبي ﷺ، فنظر إلىٰ القمر ليلة البدر، فقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامُّون في رؤيته، فإنِ استطعتم أن لا تُغلَبوا علىٰ صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، فافعلوا ثُم قرأ: ﴿وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ ٱلۡغُرُوبِ﴾ (ق: ٣٩)»[1].

ولا ريب أنّ الصلاة تتضمن منتهىٰ التسبيح قولًا وعملًا، كما هو الحال في التسبيح القولي في دعاء الاستفتاح والركوع والسجود، وعليه فلا غرابة في تسمية الصلاة تسبيحًا، ويعلِّل الزجّاج ذلك، فيقول: «وإنما سمِّيت الصلاة تسبيحًا؛ لأن التسبيح تعظيم الله وتبرئته من السوء، والصلاة يُوحَّد اللهُ فيها ويُحمَد ويُوصف بكلّ ما يبرّئه من السوء»[2].

والمتأمّل في الآيات السابقة، يلحظ وفرة الآيات الآمرة بالتسبيح بصيغة فعل الأمر، حيث بَلغت خمس عشرة مرّة، وقد وردت كلّها في سياق الأمر الإلهي للرسول محمد ﷺ بالتسبيح، بينما وردت مرّة واحدة في سياق الأمر الإلهي لنبيّه زكريا عليه السلام بتسبيحه[3]، كما قال ﷻ: ﴿وَسَبِّحۡ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ﴾ (آل عمران: ٤١)، وفي هذا إشعار بأهمية عبادة التسبيح كما لا يخفىٰ.

ثالثًا: الأمر الإلهي للرسول محمد ﷺ بالتسبيح مقترنًا بأسماء الله ﷻ:

ورد الأمر الإلهي للرسول محمد ﷺ بالتسبيح مقترنًا بأسماء الله ﷻ وذلك في خمسة مواضع من القرآن الكريم، هي:

١ - قوله ﷻ: ﴿فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ﴾ (الواقعة: ٧٤).

---

(١) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، (٦/ ١٣٩).

(٢) معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزّجّاج، (١/ ٤٠٩).

(٣) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، (٣٣٩ - ٣٤٠).

٢- قوله ﷻ: ﴿فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ﴾ (الواقعة: ٩٦).

٣- قوله ﷻ: ﴿فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ﴾ (الحاقة: ٥٢).

٤- قوله ﷻ: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ (الأعلىٰ: ١).

٥- قوله ﷻ: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦۚ﴾ (الفرقان: ٥٨).

والمتأمل في الآيات السابقة، يجد أنّها تدلّ علىٰ أنّ التسبيح من المقامات التي لها صلةٌ بأسماء الله ﷻ، حيث تكرَّر الأمر بالتسبيح باسم الله (العظيم) ثلاث مرات، كما اقترن باسم (الأعلىٰ) مرّة واحدة، كما اقترن باسم (الحيّ) مرة واحدة، كما قرَن الله ﷻ في مواضع أُخر في كتابه العزيز بين التسبيح وبعض أسمائه الحسنىٰ، كما في قوله ﷻ: ﴿لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ (الزمر: ٤)، وقوله ﷻ أيضًا: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦)، حيث قرن ﷻ في هاتين الآيتين بين التسبيح وبعض أسمائه ﷻ، كاسم لفظ الجلالة (الله) والقهّار والرّحمن والواحد.

وينبغي التفرقة بين استعمال لفظ التسبيح متعلِّقًا بلفظ اسم الله، وبين عدم تعلُّقه به، ويفرّق صاحب (التحرير والتنوير) بين استعمال ﷻ: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ﴾ ونحوها، واستعمال ﴿وَسَبِّحُوهُ﴾ ونحوها في الكتاب الكريم، فيقول: عُدِّي فعل الأمر بالتسبيح هنا إلىٰ اسم، فقد تعيَّن أنّ المأمور به قول دالّ علىٰ تنزيه الله بطريقة إجراء الأخبار الطيّبة أو التوصيف بالأوصاف المقدّسة؛ لإثباتها إلىٰ ما يدلّ علىٰ ذاته ﷻ من الأسماء والمعاني، فتسبيحُ اسمِ الله يعني: النطق بتنزيهه في نفسه وبين الناس بذكر يليق بجلاله من العقائد والأعمال كالسجود والحمد، ويشمل ذلك استحضار الناطق بألفاظ التسبيح معاني تلك الألفاظ؛ إذ المقصود من الكلام معناه، وبتظاهر النطق مع استحضار المعنىٰ يتكرر المعنىٰ علىٰ ذهن المتكلم، ويتجدّد ما في نفسه من تعظيم لله ﷻ.

وأمّا تفكُّر العبد في عظمة الله ﷻ، وترديدُ تنزيهه في ذهنه فهو تسبيح لذات الله ومسمّىٰ

اسمه، ولا يُسمّىٰ تسبيح اسم الله؛ لأن ذلك لا يجري علىٰ لفظ من أسماء الله ﷻ، فهذا تسبيح ذات الله، وليس تسبيحًا لاسمه[1].

وعليه فالمراد مِن تعلُّق الأمر بالتسبيح باسم الله في هذه الآية وأشباهها، التسبيح بلسان المقال، فينطق العبد بالتسبيح مقترنًا باسم الله قولًا باللسان واعتقادًا بالجنان، ويعضّد ذلك ما جاء في السنّة المطهَّرة، من ذلك ما ورد عن عائشة ﵂، قالت: «إنْ كان رسول الله ﷺ لَيَدع العمل، وهو يحبّ أن يعمل به؛ خشية أن يعمل به الناس، فيُفرض عليهم، وما سبَّح رسول الله ﷺ سُبحة الضحىٰ قطُّ وإني لأسبِّحها»[2].

ومما يدلّ علىٰ إرادة التسبيح بالقول في القرآن الكريم، وجود قرينة في الكلام تقتضيه مِثل التوقيت بالوقت، كما في قوله ﷻ: ﴿ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴾ (الأحزاب: ٤٢)، فإنّ الذي يكلّف بتوقيته هو الأقوال والأفعال دون العقائد، ومِثل تعدية الفعل بالباء مِثل قوله ﷻ: ﴿وَسَبَّحُواْ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ (السجدة: ١٥)؛ فإنّ الحمد قول، فلا يصاحِب إلا قولًا مِثله[3].

وأُضيف في الآيات السابقة لفظ الربّ إلىٰ ﴿ٱسْمَ﴾ دون عَلَم الجلالة (الله)؛ لِمَا يشعر به وصف رب من أنه الخالق المدبر[4].

وإضافة «ربّ» إلىٰ الرسول ﷺ ها هنا إضافة تكريم وتشريف؛ ذلك ليكون له حظًّا زائدًا علىٰ التكليف بالتسبيح[5].

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، (٣٠/ ٢٧٤).

(٢) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، (٢/ ٥٠).

(٣) انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، (٣٠/ ٢٧٤).

(٤) انظر: المرجع السابق نفسه، (٣٠/ ٢٧٤).

(٥) انظر: المرجع السابق نفسه، (٣٠/ ٢٧٤).

وأُتبع لفظ «ربك» بصفة «الأعلىٰ» وما بعدها من الصفات الدالّة علىٰ تصرُّفات قدرته؛ للإيماء إلىٰ موجِب الأمر بتسبيح اسمه بأنه حقيق بالتنزيه استحقاقًا لذاته ولوصفه، بصفة أنه خالِق المخلوقات خَلقًا يدلّ علىٰ العلم والحكمة وإتقان الصنع، وبأنه أنعم بالهدىٰ والرزق، وأوثرت الصفات الثلاث الأُول؛ لما لها مِن المناسبة[1].

رابعًا: تسبيح الرسول محمد ﷺ بصيغة ﴿سُبْحَٰنَ﴾:

ورد تسبيح الرسول محمد ﷺ بصيغة ﴿سُبْحَٰنَ﴾ في أربعة مواضع من القرآن الكريم، وهي:

١- قوله ﷻ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف:١٠٨).

٢- قوله ﷻ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الصافات: ١٨٠ - ١٨١).

٣- قوله ﷻ: ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء ٩٣).

٤- قوله ﷻ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الإسراء: ١).

والحكمة في افتتاح سورة الإسراء بالتسبيح؛ لما اشتملت علىٰ حادثة الإسراء، وكَذّب المشركون به النبي ﷺ، وتكذيبُه تكذيبٌ لله ﷻ، أُتي (بسبحان)؛ لتنزيه الله ﷻ عما يُنسَب إليه من الكذب[2].

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، (٣٠/ ٢٧٤).

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (٣/ ٣٨٧).

ويُلمح من استعمال صيغة المصدر (سبحان) في القرآن الكريم، التنبيه إلىٰ أنّه ينبغي استمرار العبد في تنزيه الله ﷻ في كلّ وقت.

ويُفهم مِن تكرُّر ورود لفظة (سبحان) في سياق تنزيه الله ﷻ عن السوء، أنّ لهذه الكلمة تأثيرًا قويًّا في نفي زعم المشركين في انتقاصهم لربّ العالمين.

خامسًا: إخبار الله ﷻ نبيّه محمدًا ﷺ بتسبيح الكون له:

أخبر الله ﷻ نبيّه محمداً ﷺ بتسبيح الكون له، ذلك في موضع واحد من القرآن الكريم، وهو قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (النور: ٤١).

قال النسفي: «﴿أَلَمْ تَرَ﴾ ألمْ تعلَمْ يا محمد علمًا يقوم مقام العيان في الإيقان ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ﴾»[1].

وفي الآية السابقة إشارة إلىٰ تسبيح الجمادات والكائنات كلّها بحمد ربّها، إذ أُسند التسبيح فيها إلىٰ الطير والجبال، كما أُسند إلىٰ السماوات السبع والأرض والرعد في مواضع أُخر من الكتاب العزيز، ويؤكِّد هذا عمومُ قوله ﷻ: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤)، ولا ريب أنّ في تسبيح الكائنات بحمد خالقِها ما عدا كفرة الإنس والجن، إرشاداً للعبد إلىٰ الإكثار من ذِكر الله ﷻ والتسبيح بحمده؛ لئلّا تكون تلك المخلوقات الَّتي فضَّله الله ﷻ عليها أكثر منه ذِكرًا، وأفضل منه تسبيحًا، فحرِيّ بالمؤمن أن يكثر من تسبيح الله ﷻ في كلّ أوقاته، ولا يكون من الغافلين.

ويشير الإمام النسفي إلىٰ عظمة الخالق في قوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ

(١) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النَّسَفِيّ، (٢/ ٥١٠).

وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ (الأنبياء: ٧٩)، «وفي هذا النظم من الفخامة ما لا يخفىٰ؛ إذ جُعلت الجبالُ بمنزلة العقلاء الذين إذا أمَرهم بالطاعة أطاعوا، وإذا دعاهم أجابوا؛ إشعارٌ بأنه ما مِن حيوان إلا وهو منقاد لمشيئة الله»(١).

سادسـًا: إخبار الله ﷻ أنّ مِن حِكم البعثة النبوية القيام بتسبيحه:

حكىٰ القرآن الكريم أنّ مِن حِكم بعثة النبي محمد ﷺ تسبيح الله وتنزيهه، كما في قوله ﷻ: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝٨ لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا ﴾ (الفتح: ٨-٩).

والمتتبِّع لألفاظ التسبيح في القرآن الكريم، يجد أنّ الله ﷻ قرَن في كتابه العزيز كثيرًا بين التسبيح وألفاظ الذِّكر الأخرىٰ، حيث قرَن ها هنا التسبيح بالإيمان، كما في قوله ﷻ: ﴿ لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا ﴾ (الفتح: ٩).

وظهر مما سبق في هذا المطلب، أنّ في توجيه الله ﷻ لنبيّه محمد ﷺ أن يسبِّحه؛ دلالة علىٰ أنه ﷻ يحبّ التسبيح والتمجيد وغيره من ألوان الذِّكر، ويحبّ من عباده أن لا يفتَروا عن تسبيحه ﷻ، ففيه تنبيه للمؤمنين مِن باب أَولىٰ إلىٰ الإكثار من تسبيح الله ﷻ باللسان والجنان والأركان.

وتبيَّن تتابُع ألفاظ تسبيح الله ﷻ كثيرًا في القرآن الكريم؛ ولعلّ الحكمة من ذلك؛ كي يرتاض لسان التالي لكتاب الله علىٰ الذِّكر، ولِيتعلّم الأدب مع الله ﷻ، فحريّ بالمؤمن أن يرطِّب لسانه بالتسبيح؛ لِينال الأجر العظيم من الله ﷻ.

واتَّضح من خلال التأمُّل في آيات القرآن الكريم الآنفة، أنّ الله ﷻ قد كرّر أمْره لنبيّنا محمد ﷺ بالتسبيح في مواضع كثيرة، فقام ﷺ بهذه العبادة خير قيام، فكان بحقّ أكمل البشر ذِكرًا، وأتمّهم تسبيحًا، وقد شَمل تسبيحُه القولَ والاعتقاد والعمل، كما استغرق الأزمنة والأحوال

(١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النَّسَفِيّ، (٣/ ٥٥).

جميعها، فأكثَر مِن تسبيح الله ﷻ في صلاة الفريضة والتهجد، وقد واطأ تسبيحُه بالقول تسبيحه بالاعتقاد والعمل، كما رغّب أمّته بالإكثار من ذكر الله ﷻ وتسبيحه، وبيّن لهم فضائله كما تجلّىٰ ذلك في أحاديث كثيرة، وخَتم عُمرَه المبارك بالتسبيح والحمد والاستغفار، فإذا كان هذا هو شأن النبيّ محمد ﷺ مع التسبيح رغم علوّ قدْره، واصطفائه بالرسالة، وعصمته من الذنب، فكيف يكون حال العِباد الخطّائين؟ فينبغي علىٰ العبد أن يجتهد في الاقتداء بنبيّه محمد ﷺ، فيُكثِر مِن تسبيح الله ﷻ في ليله ونهاره.

وخلصت مما سبق في هذا المطلب، أنّ الأوامر التي خوطب بها النبي محمد ﷺ بالتسبيح ابتداءً في آيات كثيرة، موجَّهة ذاتها إلىٰ كلّ المكلَّفين من أمّته تبَعًا كذلك، ما لمْ يقُم دليل علىٰ الخصوصية، ومع ذلك تواتَر الأمر الإلهي للمؤمنين بالقيام بالتسبيح في القرآن الكريم في آيات عدّة، منها قوله ﷻ: ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (الأحزاب: ٤٢).

وفي ختام هذا المطلب أحسب أنّ القارئ طوَّف في جنبات التسبيح في حياة نبيّنا محمد ﷺ، ووقف علىٰ مشاهدَ مِن ذِكره لله ﷻ، واتضحت له إجابة السؤال الثاني: ما الآيات الواردة في تسبيح نبيّنا محمد ﷺ لله ﷻ؟ فإذا كان ذلك كذلك؛ فإني أزعم أنّ القارئ قد تشوّقت نفسه؛ لمعرفة القيم التربوية المستنبطة من تسبيح الرسول محمد ﷺ، وهذا هو موضوع المطلب التالي.

* * *

المطلب الثالث

سمات التسبيح في ضوء القرآن الكريم

بعد الانتهاء من بيان النصوص القرآنية التي تضمّنتْ تسبيح الرسول محمد ﷺ لربّه ﷻ؛ فإنه يحسن بي أن أُعرّج علىٰ أهمّ سمات التسبيح المستنبطة من تلك النصوص، ومِن أهمّها ما يأتي:

١- اختصاص التسبيح بالله ﷻ وحده: فإنّ المتأمِّل في آيات القرآن الكريم يَلحظ أنّ التسبيح - سواء جاء باللفظ أو بالاعتقاد - حقٌّ خالص من حقوق الله ﷻ، لذا لا يجوز أن يُنعَت بها أحدٌ سواه أيًّا كان؛ وذلك لأن لله ﷻ وحده صفات الكمال المطلَق، كما أنّ لغيره أيًّا كان صفات النقص، مِن هنا لا يُذكَر لفظ التسبيح في آيات القرآن الكريم إلا مضافًا إلىٰ لفظ الجلالة أو اسم من أسماء الله الحسنىٰ، أو إلىٰ صفة من صفاته أو إلىٰ ضمير عائد إليه ﷻ، ومِن شواهد ذلك قوله ﷻ علىٰ لسان نبيّنا محمد ﷺ: ﴿وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (يوسف:١٠٨).

٢- فضل التسبيح: فإنّ التسبيح مِن أجلّ العبادات القولية، وله منزلة جليلة في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، ومما يدلّ علىٰ فضله من خلال آيات القرآن الكريم ما يأتي:

* أنّ التسبيح عبادة عقدية؛ لأن حقيقته تنزيه الله ﷻ عن صفات النقص، وهذا من أصول الاعتقاد.

* إخبار الله ﷻ عن تسبيح الجمادات والكائنات لله ﷻ، كما أشار إلىٰ ذلك قوله ﷻ: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلطَّيۡرُ صَٰٓفَّٰتٖۖ كُلّٞ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾ (النور: ٤١).

* أنّ الله ﷻ أَمَر عباده عامّة ورسوله محمدًا ﷺ خاصة بالتسبيح في مواضع عديدة في كتابه العزيز، وفي استخدام القرآن الكريم للتسبيح بصيغة فعل الأمر في آيات عديدة دلالة بيّنة علىٰ أهمية التسبيح، وجلالة منزلته.

* اتصاف المولىٰ ﷻ بصفة النزاهة من كلّ عيب، وقد اشتُقّ من صفة التسبيح اسم من أسمائه الحسنىٰ، حيث سمّىٰ ﷻ نفْسه بـ(السُّبُّوح)، ومن الأسماء الحسنىٰ التي ترجع إلىٰ هذا المعنىٰ اسمُه القدّوس والسلام والمتعالي[1]؛ وفي ذلك إشارة إلىٰ فضل التسبيح ومكانته الجليلة.

(١) وقد سبق في المطلب الأول أن أوردت في هذا المعنىٰ طرفًا من نصوص الكتاب العزيز مع أقوال=

* كثرة ورود ألفاظ التسبيح في القرآن الكريم، حيث وردت مادة (سَبّح) في سبعة وثمانين موضعًا بتصاريفها المتعددة، وهذا دليل بيِّن علىٰ الأهمّية القصوىٰ التي تَحظىٰ بها هذه العبادة[1]، ومما ورد في شأنه استهلال سبع سُوَر من القرآن الكريم بالتسبيح، وهي السور التي سُمِّيت بالمسبِّحات، وهي: الإسراء، والحديد، والحشر، والصفّ، والجمعة، والتغابن، والأعلىٰ، كما ذكَر الله ﷻ التسبيح في مفتَتح سورة النحل، كما في قوله ﷻ: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ (النحل: ١).

* جَعل الله تسبيحه وتنزيهه ﷻ مِن حِكم بعثة النبي محمد ﷺ، كما في قوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝٨ لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا﴾ (الفتح: ٨-٩).

* أمَر الله ﷻ المؤمن بالتسبيح أمر إلزام، كالتسبيح في الركوع والسجود.

* أنّ للتسبيح ثمارًا عظيمة، منها أنّه يصِل بالذاكر المسبِّح إلىٰ مرتبة الرضا، وانشراح الصدر، كما يُعِين علىٰ الصبر، ولذلك يأمر المولىٰ ﷻ نبيّه محمداً ﷺ به بَعد أمْره له بالصبر في خمسة مواضع من كتابه العزيز[2]، ومِن ذلك قوله ﷻ: ﴿فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ﴾ (طه: ١٣٠).

٣- اقتران التسبيح بألفاظ الذِّكر والثناء علىٰ الله ﷻ: فإنّ المتتبِّع لألفاظ التسبيح في القرآن الكريم، يجد أنّ الله ﷻ قرَن في كتابه العزيز كثيرًا بين التسبيح وألفاظ الذِّكر الأخرىٰ، حيث قرَن التسبيح بالحمد وهو الأغلب، كما في قوله ﷻ: ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ﴾ (النصر:٣)، وقرَن بين

=أهل التفسير.

(١) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، (٣٣٩ - ٣٤٠).

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه، (٣٣٩ - ٣٤٠).

التسبيح والاستغفار، كما في قوله ﷻ: ﴿ فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ ﴾ (غافر: ٥٥)، وقرَن التسبيح بالصبر، كما في قوله ﷻ: ﴿ فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ ﴾ (طه: ١٣٠)، وقرَن التسبيح بالتوكل، كما في قوله ﷻ: ﴿ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦ ﴾ (الفرقان: ٥٨)، وقرَن التسبيح بالإيمان، كما في قوله ﷻ: ﴿ لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا ﴾ (الفتح: ٩).

وهذا لا يعني أنّ التّسبيح يَرِد دائمًا مقترنًا ببعض ألفاظ الذِّكر الأخرىٰ، فقد يَرِد مُفردًا أحيانًا، ومن ذلك ما جاء في قوله ﷻ: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَسَبِّحۡهُ وَأَدۡبَٰرَ ٱلسُّجُودِ ﴾ (ق:٤٠).

٤- أزمنة التسبيح: التسبيح عبادة تُشرَع في كلّ وقت، لكنّها تتأكّد في الأوقات الفاضلة، والمتأمِّل في الآيات التي جاء فيها الأمر بالتسبيح للنبي محمد ﷺ، يجد أنّ مِن الأزمنة الفاضلة التي يتأكَّد فيها ما يأتي:

أ- أطراف النهار والمراد: صلاتي الظهر والمغرب.

ب- منها البُكرة، وقبل طلوع الشمس، وهذه الألفاظ تطلَق علىٰ زمن واحد وهو أوّل النهار مِن طلوع الفجر إلىٰ طلوع الشمس، وقد يراد بـ(قبل طلوع الشمس): صلاة الصبح.

ج- قبل غروب الشمس، وهي العصر.

د- الأَصيل، ووقتُ الأَصِيل: بعد العصر إلىٰ غروب الشمس.

هـ- الليل وآناء الليل، وهي: ساعات الليل، ومنها صلاة العشاء.

و- إدبار النجوم، ووقت إدبار النجوم وقت السحر قبيل النهار، وحين القيام، ويُقصد به الصلاة، سواء كانت فرضًا أو نفلًا.

ي- أدبار السجود، ويُقصد به بَعد انتهاء الصلاة.

وفي مجيء الأمر بالتَّسبيح في القرآن الكريم في أزمنة مختلفة؛ إشارة إلىٰ الأمر بإدامة التسبيح، فينطلق العبد يسبّح خالقَه ويحمَده في أوقات الليل والنهار جميعها، كما أشار ﷻ:

﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ﴾ (الشرح: ٧ - ٨)، ولعلّ الحكمة مِن مزيد تخصيص زمنَي الصباح والمساء بالتسبيح كثيرًا؛ لتكرُّرهما، ولِشرفهما؛ كونهما آيتين عظيمتين من آيات الله ﷻ، ولسهولته فيهما، ولِيعمّ الأمر بالتسبيح جميع الأوقات، مِن هنا شُرعت أذكار الصباح والمساء عند وقت الصباح ووقت الغروب.

أمّا الحكمة من الأمر بالتسبيح بالليل؛ لأنه محلّ السكون والنوم، فهو أشقّ علىٰ النفوس، فالثواب فيه أعظم، كما أنّ فيه جمعية النفس أكبر، وعليه فلِلذِّكر في الليل مزيّة علىٰ غيره من الأوقات.

٥- صيغ التسبيح القرآني: تنوّعت صيغ التسبيح الواردة في القرآن الكريم، ومِن صِيَغ التسبيح التي وردت في آيات التسبيح التي خوطب بها الرسول محمد ﷺ ما يأتي:

أ- ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الصافات: ١٨٠).

ب- ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ ﴾ (الإسراء: ١).

ج- ﴿ سُبْحَانَ رَبِّي ﴾ (الإسراء:٩٣).

د- ﴿ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ ﴾ (يوسف: ١٠٨).

ويُؤخذ من الآيات الكريمة التي أُمر فيها الرسول محمد ﷺ بالتسبيح، فضيلةُ التسبيح بصيغة: (سبحان الله وبحمده) ونحوها من الصِّيغ؛ إذ هي مِن صِيَغ التسبيح المأمور بها، وجاء فضلها في عدد كبير من أحاديث السنّة النبوية، منها قول النبي ﷺ: (كلمتان خفيفتان علىٰ اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلىٰ الرحمن: سبحان الله العظيم، سبحان الله وبحمده)[1]، وعليه ينبغي علىٰ العبد أن يحفظ صِيَغ التسبيح الواردة في القرآن الكريم والسنّة النبوية؛ حتىٰ يتأتّىٰ له

(١) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، (٨/ ٨٦).

التطبيق العملي لها سواء كان التسبيح المطلَق أو المقيَّد، وكذلك الإكثار مِن ترداد الذِّكر المأثور والمضاعَف أكثر مِن ترادِهِ الذِّكرَ المفرَد.

وفي ختام هذا المطلب أحسب أنّ القارئ طوَّف في جنبات سمات التسبيح المستنبطة من النصوص القرآنية، واتضحتْ له إجابة السؤال الثاني: ما أهمّ سمات التسبيح المستنبطة من الآيات التي عَرضت تسبيح الرسول محمد ﷺ لربّه ﷻ؟ وبهذا تكون جميع أسئلة الدراسة قد تكاملت إجاباتها، ولمْ يتبقّ إلا إيضاح ما خرجت به الدراسة من نتائج وتوصيات تضمَّنتها خاتمة الدراسة، وهو ما سيجده القارئ الكريم في الإيراد التالي.

***

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، أمّا بعد:

فإنه بعد الجولة العطرة بين ثنايا موضوع (تسبيح الرسول محمد ﷺ دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم)، من خلال استقراءٍ لعدد كبير من الآيات القرآنية، يمكِن الخلوص إلىٰ النتائج الآتية:

* أجمع تعريف للتسبيح في الشرع، أنه: تنزيه الله ﷻ اعتقادًا وقولًا وعملًا عمّا لا يليق بجنابه.

* نظائر التسبيح في القرآن الكريم هي: السلام، والتقديس، والتأويب، وتعالىٰ، وحاشَ لله.

* للتسبيح منزلة جليلة، ويرجع فضله إلىٰ أنّه عبادة اعتقادية؛ لأنّ حقيقته تنزيه الله ﷻ عن صفات النقص؛ لذا جعله الله ﷻ جعَله شِعارًا لرسُله وأنبيائه عليهم السلام.

* التسبيح عبادة تُشرَع في كلّ وقت، لكنّها تتأكّد في الأوقات الفاضلة، وفي مجيء الأمر بالتَّسبيح في القرآن الكريم في أزمنة مختلفة إشارة إلىٰ الأمر بإدامته في جميع الأوقات، وإيذانًا

باختصاص بعض أزمنة التسبيح بمزيد مزيّة علىٰ غيرها.

* تسبيحُ اسمِ الله هو: النطقُ بتنزيهه، وتسبيحُ ذات الله هو: تفكُّر العبد في عظمة الله ﷻ، وترديدُ تنزيهِه في ذهنه.

* اختصاص التسبيح بالله ﷻ وحده؛ فإنّ المتأمِّل في آيات التسبيح يَلحظ أنّه - سواء جاء باللفظ أو بالاعتقاد - حقٌّ خالص مِن حقوق الله ﷻ؛ لذا لا يجوز أن يُنعَت به أحدٌ سواه أيًّا كان؛ وذلك لأن لله ﷻ وحده صفات الكمال المطلَق.

* الحكمة من تتابُع ألفاظ تسبيح الله ﷻ في القرآن الكريم؛ كي يرتاض لسان التالي علىٰ الذِّكر، ولِيتعلّم الأدب مع الله ﷻ، فحريّ بالمؤمن أن يرطِّب لسانَه بالتسبيح؛ لِينال الأجر العظيم من الله ﷻ.

التوصيات:

١ - العودة إلىٰ المفهوم الأصيل للذِّكر عمومًا وللتسبيح خصوصًا، من خلال الجمع بين قول اللسان واعتقاد القلب وعمل الجوارح.

٢ - توجيه البحوث العلمية إلىٰ البحث في العبادات العقديّة في القرآن الكريم، ودراسة أثرها في تنمية الشخصية.

وبعد؛ فهذا ما يسّر الله ﷻ لي الوصول إليه في هذا البحث، وأسأله ﷻ أن يجعلنا ممن يسبِّحه كثيرًا ويذكُره كثيرًا، وصلوات الله وسلامُه علىٰ أشرف خلْقه وتاج رسُله محمد وعلىٰ آله وصحبه، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

(١) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

(٢) إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت: ٩٨٢هـ)، (بيروت، دار إحياء التراث العربي).

(٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر (ت: ١٣٩٣هـ)، (لبنان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

(٤) التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت: ١٣٩٣هـ)، (تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

(٥) التسبيح في الكتاب والسنة والرد علىٰ المفاهيم الخاطئة فيه، د. كندو، محمد بن إسحاق، (دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ).

(٦) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٧) تهذيب اللغة، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت: ٣٧٠)، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م).

(٨) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، وتخريج: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).

(٩) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا، (بيروت، اليمامة، دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

(١٠) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م).

(١١) سنن الترمذي، الترمذي، أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سَوْرة بن موسىٰ (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، (مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ط١، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م).

(١٢) الفوائد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ)، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م).

(١٣) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت: ٥٣٨هـ)، تخريج: الإمام الزيلعي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ).

(١٤) مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المملكة العربية السعودية: المدينة النبوية مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

(١٥) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ).

(١٦) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

(١٧) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النَّسَفِيّ، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت: ٧١٠هـ)، تحقيق: يوسف علي بديوي، (بيروت، دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

(١٨) معاني القرآن وإعرابه، الزّجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (ت: ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

(١٩) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المعجم الشريف، عبد الباقي، محمد فؤاد (ت: ١٣٨٨هـ)، (القاهرة، دار الحديث).

(٢٠) مفاتيح الغيب، الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ)، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ).

***

List of Sources and References

(1) Al-Jami Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar min Umour Rassol Allah wa Sunnanah wa Ayamah, Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Jaafi (d.:256), verified by: Dr. Mustafa Deeb Al-Bagha (Beirut, Al-Yamamah, Dar Ibn Katheer, 3rd Edition, 1407 AH - 1987 AD).

(2) Adhwaa al-Bayan fi Idhah AlQur'an bilQur'an, al-Shanqeeti, Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar bin Abdul Qadir (d.: 1393 AH), (Lebanon, Beirut, Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution, 1415 AH - 1995 CE).

(3) Al-Tahrir wa Attanwir, Ibn Ashour, Muhammad Al-Taher bin Muhammad bin Muhammad Al-Taher (d.: 1393 AH), (Tunisia, Tunisian Publishing House, 1984 AH).

(4) Al-Jami LiAhkam al-Qur'an, Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Abi Bakr (d.: 671 AH), edited by: Ahmad al-Bardouni and Ibrahim Atfayyesh, (Cairo, Dar al-Kutub al-Masriya, 2nd Edition, 1384 AH - 1964 AD).

(5) Alfwayid, Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub (d.: 751 AH), (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2nd Edition, 1393 AH - 1973 AD).

(6) Tafsir Alqu'ran AlAzim, Ibn Katheer, Abu al-Fida Ismail bin Omar al-Dimashqi (d.: 774 AH), edited by: Sami bin Muhammad Salama, (Taibah House for Publishing and Distribution, Edition 2, 1420 AH - 1999 AD).

(7) Jami al-Bayan fi T?aweel Aayi AlQu'ran, al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad ibn Jarir (d.: 310 AH), edited by Mahmoud Muhammad Shakir, and directed by: Ahmad Muhammad Shakir, (The Risalah Foundation, 1st Edition, 1420 AH - 2000 AD).

(8) Irshaad Alaql Asalim ila Mazaya Alkitab Alkarim, Abu Al-Saud, Muhammad bin Muhammad Al-Emadi (d.: 982 AH), (Beirut, House of Revival of Arab Heritage).

(9) Mafatih Al-Ghayb, Al-Razi, Abu Abdullah Fakhr Al-Din Muhammad bin Omar (d.: 606 AH), (Beirut, House of Revival of Arab Heritage, 3rd Edition, 1420 AH).

(10) Majmoo 'al-Fatwa, Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abd al-Halim bin Taymiyyah al-Harrani (d.: 728 AH), edited by: Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, (The Kingdom of Saudi Arabia: The City of the Prophet, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1416 AH / 1995 CE).

(11) Attasbih fi Alkitab wa Assunnah wa Arrad ala Almafahim Alkhattia? feeh Dr.. Kendo, Muhammad bin Ishaq, (Dar Al-Minhaj, Riyadh, 1st Edition, 1426).

(12) Madarik Attanzil wa Haqaiq Atta?wilPerceptions of revelation and the facts of interpretation, al-Nasfi, Abu al-Barakat Abdullah bin Ahmed bin Mahmoud (d.: 710 AH), edited by Yusef Ali Bedaiwi, (Beirut, Dar al-Kallam al-Tayyib, ed. 1, 1419 AH - 1998 AD).

(13) AlItqan fi Uloum AlQur'an, Al-Suyuti, Jalal Al-Din Abdul Rahman bin Abi Bakr (d.: 911 AH), verified by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, (The General Egyptian Book Authority, 1416 AH - 1996 AD).

(14) Alkashaf ?an Haqaiq Attanzil wa Oyoun Al?aqawil fi wojouh Attanzil, al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud ibn Omar (d.: 538), Takhreej: Imam al-Zayla'i, (Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, ed 3, 1407 AH).

(15) Sunan al-Tirmidhi, al-Tirmidhi, Abu Issa Muhammad bin Issa bin Surah bin Musa (d.: 279 AH), edited by: Bashar Awad Maarouf, (Egypt, Mustafa al-Babi al-Halabi Library and Press Company, 1st edition, 1395 AH - 1975 CE).

(16) Tahdheeb Al Luqa, Al-Azhari, Abu Mansour Muhammad bin Ahmed (d.: 370), Edited by: Muhammad Awad Terrif, (Beirut, House of Revival of Arab Heritage, 1st Edition, 2001 AD).

(17) Ma?ani AlQu'ran wa I?rabhu, the Zajjaj, Abu Ishaq Ibrahim bin Al-Sirri bin Sahl (d.: 311 AH), edited by: Abd al-Jalil Abdo Shalabi, (Beirut, The World of Books, ed. 1, 1408 AH - 1988 AD).

(18) Almu?jam Almufahras Lialfaz AlQu'ran Alkarim Bihashiat Almu?jam Asharif, Abd al-Baqi, Muhammad Fuad (T:1388 AH), (Cairo, Dar al-Hadith).

(19) Almuharir Alwajiz fi Tafsir Kitab Al-Aziz, Ibn Atiyah, Abu Muhammad Abdul-Haq bin Ghaleb Al-Andalusi Al-Andalusi Al-Maharbi (d.: 542 AH), edited by: Abd al-Salam Abdul-Shafi Muhammad, (Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1 ed. 1422 AH).

(20) Madarik Assalikin bayna Manzil Iaaka Na?bud wa Iaaka Nasta?in, Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub (d.: 751 AH), verified by: Muhammad al-Mu'tasim Billah al-Baghdadi, (Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 3 ed. 1416 AH - 1996 AD).

❊ ❊ ❊

مدلول مصطلح (صدوق) عند الإمام العجلي
من خلال كتابه الثقات : دراسة تحليلية مقارنة

د. محمود محمد عبد الجواد طه[1]

المستخلص: موضوع هذا البحث هو الحديث عن إطلاقات مصطلح (صدوق) عند الإمام العجلي في كتابه «الثقات» بُغية الوصول إلىٰ مفهوم هذا المصطلح الذي مَسَّت الحاجة إليه عنده، وإبراز قيمته العلمية، وذلك بتتبع أحكام النُّقاد علىٰ الرواة الذين نَعَتَهُم به، وهو ما دفع الدراسة إلىٰ التطرق إلىٰ ثلاثة أمور: الأول: هو الرواة الذين أطلق الإمام عليهم اصطلاحه مفردًا مجرَّدًا، والثاني: هو الرواة الذين أطلق الإمام عليهم اصطلاحه بطريقة مُركَّبة أو تعدد فيهم قوله، والثالث: وهو الراوي الذي حكىٰ فيه الإمام قول غيره. فكان البحث كاشفًا عن دلالة هذا الاصطلاح المتجاذب عند أحد أئمة الحديث، وهو محور اهتمام تلك الدراسة التي تبلوَرت في ضوء عدة محاور منهجية، وهي: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمقارن.

الكلمات المفتاحية: العجلي، مدلول، استعمالات، صدوق، كتاب الثقات.

* * *

(١) أستاذ الحديث وعلومه المشارك بكلية الشريعة والقانون – جامعة الجوف.

البريد الإلكتروني: mmtaha@ju.edu.sa

The meaning of the Term (Sadouq) by the Imam AL-Ejli in his book ‘Althiqat’- A Comparative analytical study

Dr. Mahmoud Mohammad Abdul-jawwad Taha

Abstract: The aim of this research is to investigate the uses of the term (sadouq) by Imam Al-Ejli in his book " Al-Thiqat " in order to reach the concept of this term, which he badly needed, and to highlight its scientific value. That will be achieved by tracing the critics’ judgements on the narrators he described as being *sadouq* (very truthful), which prompted the study to address three points: The first: the narrator described by Imam solely as (Sadouq). The second: the narrator who was described by the imam with the term sadouq combined with other terms. And the third point: the narrator about whom the imam quoted others' descriptive commentaries. The research reveals the meaning behind this disputed term of one of the imams of the noble hadith, which is the focus of this study that uses mixed methods namely: the inductive approach, the analytical, and the critical approach.

Key words: Al-Ejli, referential meaning, uses, sadouq, the book of thiqat.

❊ ❊ ❊

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ نبينا رسول الله، وعلىٰ آله وأصحابه... وبعد:

فإن الوقوف علىٰ ماهيّة ألفاظ وعبارات المحدثين في مصنفاتهم يُعد أمرًا مهمًا، لا يتأتىٰ بدونه الحكم علىٰ الرواة والمرويات، يقول الحافظ الذهبي ﷺ: «ثم نحن نفتَقِرُ إلىٰ تحرير عباراتِ التعديلِ والجرح، وما بين ذلك مِن العباراتِ المُتَجَاذبة، ثم أهَمُّ مِن ذلك، أن نَعلمَ بالاستقراءِ التامِّ عُرْف ذلك الإمامِ الجِهْبِذ، واصطلاحَه، ومقاصِدَه، بعباراتِه الكثيرة»[1].

وقد كان الحافظ العجلي ﷺ من جَهَابِذَة الصناعة الحديثية، بَيْد أن مصطلحاته، ومنها: (صدوق) كان يعوُزها التحرير، والمزيد من التتبع، وإعادة النظر؛ بُغية إِمَاطة اللِّثام عن ماهيتها عنده.

ومن ثَمَّ فقد توجَّهَتْ - بعون الله - همَّتي إلىٰ كتابه: «معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم»، والمشهور بـ«الثقات». فكان بحثي هذا: «مدلول مصطلح (صدوق) عند الإمام العجلي من خلال كتابه «الثقات»: دراسة تحليلية مقارنة».

أهمية البحث:

١- إبراز القيمة العلمية للحافظ العجلي، والمنزلة الرفيعة لكتابه «الثقات» الذي حَازَ شرف الإفادة لكثيرٍ من المصنفات التالية عليه، في ظل نُدْرَةِ الدراسات السابقة في هذا الشأن.

٢- تزويد المكتبة الحديثية، والمعنيين بها ببحث يُبرز دلالات مُصطلح (صدوق) - الذي يُعد من أهم المصطلحات المُتَجَاذِبة - عند الإمام العجلي.

---

(١) الموقظة في علم مصطلح الحديث، للذهبي (١/ ٩٣).

مُشكلة البحث:

يُعد مصطلح (صدوق) من مصطلحات المحدثين التي ينبغي الوقوف عليها، لاسيما عند المتقدمين كالإمام العجلي؛ ولمّا لم يَجْزِم الإمام، ولا أحدٌ من نُقَّاد الحديث بماهية هذا المصطلح في كتاب «الثقات» مسَّت الحاجة إلىٰ استقراء استعمال الإمام له في كتابه؛ بُغية الوصول إلىٰ مدلوله عنده، وكيفية إيراده إياه في إطار مقارنة ذلك بأحكام النُّقَّاد وعلماء الجرح والتعديل.

وبناء علىٰ ما سبق أستطيع أن أجمل أهداف البحث فيما يلي:

١ - التعريف بالإمام العجلي، وكتابه «الثقات» وأهم معالم منهجه فيه، وآليات تحرير عباراته.

٢ - الكشف عن تنوع مدلولات لفظة (صدوق) عند العجلي انطلاقًا من تحديد الرواة الموصوفين عنده بذلك في كتابه «الثقات»، ومقارنة ذلك بأقوال أئمة الجرح والتعديل.

٣- التوصل إلىٰ الآثار المرجوة من فهم مصطلح (صدوق) عند العجلي في الحكم علىٰ الروايات.

المنهج المتبع في البحث:

يتبلور هذا البحث في إطار عدة محاور منهجية هي: الاستقراء التام للرواة الذين حكم عليهم العجلي بـ(صدوق) في كتابه «الثقات»، ثم المنهج التحليلي، المرتكز علىٰ التتبع، والنظر، والمنهج المقارن، من المفهومين الرئيسين: عدالة الراوي، وحُسن حديثه لذاته.

إجراءات البحث:

١ - اعتمدت في الدراسة نسخة البستوي الهندي: «معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم»(١) لِدقتها عنوانًا، ومضمونًا، وتمامها في شأن

(١) تحقيق: د. عبد العليم البستوي، ط١، المدينة المنورة: الناشر: مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ.

(صدوق).

٢- أستعمل خلال البحث الاسم المشهور: «الثقات» تسهيلاً.

٣- جمع الرواة الذين وصفهم العجلي بـ(صدوق) في كتابه «الثقات» وترتيبهم بحسب ورودهم فيه.

٤- دراسة الرواة الذي وصفهم العجلي في ثقاته بـ(صدوق)، متبعًا الخطوات التالية:

أولًا: ذِكْر اسم الراوي في الأصل كما أورده العجلي، مع التعريف به باختصار في الحاشية.

ثانيًا: ذِكْر أحكام العجلي علىٰ الرواة، يتلوه بيان أحكام النقاد عليهم مُرتبًا بتاريخ وفاة الناقد.

ثالثًا: وَضْع خلاصة في حال كل راوٍ تشتمل علىٰ بيان مدىٰ انسجام قول العجلي، وأحكام النقاد فيه، في ضوء القرائن المتاحة، علىٰ أن يكون ترجيح مراد العجلي من مصطلح (صدوق) في الخاتمة.

رابعًا: عند كون أحد الرواة من رجال الصحيحين أو أحدهما أذكر في الحاشية ما يدل علىٰ ذلك.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسةً متخصصةً في مصطلح (صدوق) عند الإمام العجلي في «الثقات» وغاية الأمر أني وجدت أبحاثًا متعلقة بالكتاب، ومنها:

- مصطلح صاحب سنة عند الإمام العجلي في كتابه «الثقات»: دراسة وتحليل. د. محمد الشريفين، د. محمد الزعبي. منشور بمجلة دراسات - مجلة علوم الشريعة والقانون، الأردن (مج٤٢، ع١، ٢٠١٥م).

- ولهما أيضًا: مصطلح (لا بأس به) عند الإمام العجلي، وهو بحث منشور بمجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، الإمارات (مج ٧، ع ٣، سنة ٢٠١٠م).

- وقد اكتفىٰ د. أحمد معبد بالإشارة إلىٰ مصطلح (صدوق) عند الإمام[1].

خطة البحث:

يَشْتمل البحث علىٰ: مُقدمة علمية، ثم تمهيد، ثم خمسة مباحث، وهي كما يلي:

- **المبحث الأول:** مدلول مصطلح (صدوق) مفردًا عند الإمام العجلي.
- **المبحث الثاني:** مدلول مصطلح (صدوق) عند الإمام العجلي في حال التركيب مع ألفاظ المراتب الأعلىٰ.
- **المبحث الثالث:** مدلول مصطلح (صدوق) عند الإمام العجلي في حال التركيب مع ألفاظ المراتب الأقل.
- **المبحث الرابع:** من تعدد فيه قول العجلي من الرواة.
- **المبحث الخامس:** استعمال العجلي مصطلح (صدوق) حكاية لقول غيره من الأئمة.
- **خاتمة البحث، ثم فهرس المراجع.**

* * *

التمهيد

*** الفرع الأول: التعريف بالإمام أبي الحسن العِجْلي[2].**

اسمه، ولقبه، وكنيته:

هو أبو الحسن أَحْمَد بْن عَبْد الله بْن صالح بْن مُسْلِم، الحافظ، العجلي، الكوفي الطرابلسي المغربي.

---

(١) ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل بين الإفراد والتركيب والتكرير (ص٢٢٦، ٢٣٣ – ٢٣٦).

(٢) نسبة العجلي لقبيلة بعينها لم أجده، وقد ذكر السمعاني بني عجل، ولم ينسبه إليهم. الأنساب للسمعاني (٩/ ٢٣٨).

مولده:

أَرَّخ الذهبي، وغيره مولد العجلي بِالْكُوْفة، فِي سَنَة اثْنَتَيْن وَثَمَانِيْن وَمائَة[1].

أبرز شيوخه:

والِدُه عبد الله بن صَالِحٍ المُقْرِئ، والحسين بْن عليّ الْجُعْفيّ، وَشَبَابَة بن سَوَّار، وَأبو دَاوُد الحَفَرِيِّ، ويَعْلَىٰ بن عُبَيْد الطّنافسيّ، ومحمد بْن يوسف الفِرْيابيّ[2].

أبرز تلاميذه:

ابنه صالح، ومحمد بن فُطَيْس الغَافِقيّ، وسعيد بن عُثْمَان الأَعْنَاقِيّ، وعثمان بن حَدِيْد، وَسَعِيْد بن إِسْحَاقَ، وجماعة[3].

من ثناء العلماء عليه:

قال يحيىٰ بن معين: «هو ثقة ابن ثِقة ابن ثِقة»[4]. وذُكِر العجلي لِعَبَّاس الدُّوْرِيِّ، فقال: «ذلكَ كُنَّا نَعُدُّه مثل أَحْمَد بن حَنْبَل، ويَحْيىٰ بن مَعِيْن، ومِن كَلام أَحْمَد بن عبد الله، قال: مَنْ آمَن بِرَجْعَة عَلِيٍّ ﷺ فهو كَافِرٌ، وَمَنْ قال: القُرْآنُ مَخْلُوْقٌ، فهو كَافِرٌ، وقيل: إِنَّهُ فَرَّ إِلىٰ المَغْرِب لَمَّا ظَهَرَ الامْتِحَان بِخَلْق القُرْآن، فَاسْتَوطَنَها، وَوُلِدَ له بِها»[5]. وقال زياد بن عَبْد الرَّحْمَن اللؤلؤي: «سَمِعْتُ مشايخنا بهذا المغرب يَقُولُون: لم يكن لأبي الْحَسَن أَحْمَد بن عَبْد الله بْن صالح بن مُسْلِم العجلي الْكُوفِيّ ببلادنا شَبِيه ولا نَظِير فِي زمانه فِي معرفته بالحديث، وإتقانه وزهده»[6].

---

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٢/ ٥٠٥/ ١٨٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٢/ ٥٠٥/ ١٨٥)، تاريخ الإسلام، للذهبي (٦/ ٢٦٩/ ٣٩).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٠٥/ ١٨٥)، تاريخ الإسلام (٦/ ٢٦٩/ ٣٩).

(٤) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٥/ ٣٤٩/ ٢١٧٦).

(٥) سير أعلام النبلاء (١٠/ ١٤١/ ٢١٤٨).

(٦) تاريخ بغداد (٥/ ٣٤٩/ ٢١٧٦).

وقَال الوليد بن بكر الأندلسي: «كان خروجه إِلَىٰ المغرب أيام محنة أَحْمَد بن حنبل، وأحمد بْن عَبْد الله هَذَا أقدم فِي طلب الحديث، وأعلىٰ إسنادًا، وأجلّ عند أهل المغرب فِي القديم والحديث؛ ورعًا وزهدًا من مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل البخاري، وهو كثير الحديث». وقال: «كَان من أئمة أصحاب الحديث الحفاظ المتقنين». وقال الخطيب: «كانَ حافظًا دينًا صالحًا، انتقل إِلَىٰ بلد المغرب فسكن أطرابلس، وليست بأطرابلس الشام، وانتشر حديثه هناك»(١). وقال الذهبي: «الإِمَامُ، الحَافِظُ، الأَوحدُ، الزَّاهِدُ». وقال: «لَهُ مُصَنَّفٌ مُفِيدٌ فِي الجَرْح وَالتَّعْديل، طَالَعْتُه، وَعلَّقتُ مِنْهُ فَوائِد تَدُلُّ علىٰ تَبحُّره بِالصَّنعَة وَسَعَة حِفْظِ»(٢).

وفاته: أَرَّخَ ابن العِمَاد الحنبلي(٣)، وجماعة وفاته ﷺ في سنة (٢٦١هـ).

*** الفرع الثاني: التعريف بكتاب «الثقات» للإمام العجلي.**

أولاً: نِسْبَة الكتاب للإمام العجلي والاختلاف في تسميته:

لا ريب في نسبة الكتاب إلىٰ الإمام أبي الحسن العجلي، بَيْد أن النُّسَخ التي بين أيدينا إنما هي بترتيب الإمامين؛ أبي الحسن علي السُّبكي (ت٧٥٦هـ)، وأبي الحسن نور الدين الهَيْثَمِيّ (ت٨٠٧هـ).

قال الحافظ الذهبيّ في شأن أبي الحسن العجلي: «صاحب التاريخ، والجرح والتعديل»(٤)، وقال الحافظ ابن حجر: «ومنهم مَنْ أفرد الثقات، كالعِجْلي، وابن حبان، وابن شاهين»(٥). وقال بدر الدين العَيْني في أبي سعيد الأنماري: «وعَلىٰ هَذَا فَهُوَ تَابِعِيّ، وَهَكَذَا ذكره الْعجلِيّ فِي

(١) تاريخ بغداد (٥/ ٣٤٩/ ٢١٧٦).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٠/ ١٤١/ ٢١٤٨).

(٣) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي (٣/ ٢٦٦).

(٤) العبر في خبر من غَبَر، للذهبي (١/ ٢٨٣).

(٥) نُزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني (ص١٧٩).

الثِّقَات»[1].

هذا، وللكتاب عدة أسماء منها: تاريخ الثقات، وهو النسخة المطبوعة بترتيب الحافظ الهيثمي[2]. وتوجد نسخة أخرىٰ مطبوعة بترتيب الهيثمي أيضا باسم: (معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم)[3]. وقد وقفت علىٰ نسخة خطية للكتاب باسم: «ترتيب الثقات للعِجلي» للهَيْثمي، منه نسخة محفوظة بالمكتبة: المكتبة المركزية – الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة، تحت رقم حفظ: (٦٧)، ووجدت نسخة خطية أخرىٰ بعنوان «ترتيب الثقات للعجلي»، وهي بترتيب السُّبكي، منه نسخة محفوظة بالمكتبة المركزية بالرياض، تحت رقم حفظ: (٢٥٩١، ٦٠٠١).

وقد بيَّن الحافظ الهيثمي في مقدمته أن ترتيبه للكتاب كان بإشارة من الحافظ العراقي؛ ليسهل البحث فيه ثم قال: «وبدأت بمن اسمه أحمد تبركًا بالنبي ﷺ»[4].

هذا، وقد سمعت من د. أحمد معبد بالأزهر أن سبب الاختلاف علىٰ اسم الكتاب يرجع إلىٰ أن كل من وقف علىٰ مخطوط باسم معين سمَّاه به، ولما وجدُوا أكثر رواته من الثقات، رتَّبُوه علىٰ الحروف الهجائية.

أهم معالم منهج الإمام العجلي في «الثقات»:

١ – عناصر الترجمة عند الإمام مقتضبة، فغالبًا ما يكتفي باسم الراوي، وبلده، ودرجته.

٢ – أحيانًا يشير إلىٰ بعض الصحابة في أثناء التراجم، كأن يكون أبًا لأحد المترجم لهم عنده.

---

(١) عُمدة القاري بشرح صحيح البخاري، للعيني (١١/ ٧١).

(٢) النسخة بتحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة ١٤٠٥هـ.

(٣) النسخة بتحقيق: الدكتور/ عبد العليم البستوي. ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

(٤) مقدمة كتاب «الثقات» للعجلي (ص٤٥).

٣- يظهر من الكتاب أنه يذكر حال الرجل اعتمادًا علىٰ: معرفته الشخصية به، أو علىٰ ما بَلَغَه عنه، أو بَسَبْر مروياته والنظر فيها، ولا يكثر من العَزْو إلىٰ غيره في الحكم.

٤- يذكر بعض أقوال النقاد مسندةً إليهم، وكذا يورد الكثير من الأحاديث والآثار بأسانيده هو.

٥- أما النساء فقد وجدت العجلي يوثق من ذكرهن من النساء، ولم يجرح واحدة منهن بشيء.

*** الفرع الثالث: أبرز استعمالات المحدثين لمصطلح (صدوق)**

يقال: صَدَقَ يَصْدُقُ صَدْقًا وصِدْقًا وتَصْداقًا. صَدَّقه: قَبِل قولَه، الصِّدْق: نَقِيضُ الْكَذِب، وصدَقَه الْحَدِيث: أَنبأه، وَيُقَالُ: صَدَقْتُ القوم أَي: قُلْتُ لهم صِدْقًا، وَرَجُلٌ صَدُوقٌ: أَبْلَغُ من الصَّادِقِ[1].

هذا، وقد تنوعت استعمالات المحدثين لمصطلح (صدوق) فوجدت أهم مسالكهم فيها كما يلي:

المسلك الأول: استعمال مصطلح (صدوق) في حال من يكتب حديثه وينظر فيه:

وهذا الاستعمال نص عليه ابن أبي حاتم في: «الجرح والتعديل»؛ فقال: «ووجدت الألفاظ في الجرح والتعديل علىٰ مراتب شتىٰ، وإذا قيل للواحد إنه ثقة أو متقن ثبت فهو ممن يُحتج بحديثه، وإذا قيل له: إنه صدوق أو محله الصدق أو لا بأس به فهو ممن يُكتب حديثه ويُنظر فيه، وهي المنزلة الثانية...»[2].

ويوضح ذلك الإمام ابن الصلاح ﷺ فيقول معقبًا عليه: «قُلْتُ: هذا كَما قال؛ لأنَّ هذه

(١) ينظر: لسان العرب، لا بن منظور (١٠/ ١٩٣).

(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٢/ ٣٧).

العِبَارات لا تُشْعِرُ بشَرِيْطَة الضَّبْط، فَيُنْظَر في حَدِيْثِه ويُخْتَبَر»[1].

المسلك الثاني: استعمال مصطلح (صدوق) في حال من يُحَسَّنُ حديثه لذَاتِه:

يُعَدُّ الحافظ ابن حجر من روّاد هذا المسلك، حيث جعل مراتب التعديل سِتًّا؛ ومنها: «الرابعة: وهي مرتبة من قَصر عن درجة الثالثة قليلًا، وإليه الإشارة: بصدوق، أو لا بأس به، أو ليس به بأس...»[2].

وقد بيَّن الحافظ ابن حجر مُراده من أصحاب مرتبة صدوق، فقال: «رواية الصدوق الذي لم يوصف بتمام الضَّبْط والإتقان، هو الحسن لذاته»[3].

وقال الحافظ الذهبي: «فَالصَّدُوْق لا يَكْثُر خَطَؤُه، والكثير الخَطَأ مع القِلَّة هو المَتْرُوْك»[4].

قلت: فظهر أن الاستعمال الاصطلاحي لصدوق يعني العدالة مع خِفَّة الضبط، يقول شمس الدين السَّخَاوي عن هذه اللفظة: «فهي مُنْخَفِضَةٌ عن كَمَال رُتْبَة التَّوْثِيق، وَمُرْتَفِعَةٌ عن رُتَب التَّجْرِيح»[5].

المسلك الثالث: استعمال مصطلح (صدوق) بمعنىٰ العدالة:

يقول الشيخ عبد الله الرحيلي عن منهج الإمام الدارقطني في استعمال لفظة (صدوق):

«حينما يُطْلِقُها مُجردة فإنه يعني بها تزكية الراوي في عدالته فقط، فلا يفيد ذلك توثيق الراوي أو تضعيفه عنده، أمَّا إذا أضاف كلمة (صدوق) فيختلف حكمها باختلاف المضاف إليه: فإن أضافَها إلىٰ ما يُفيد الاحتجاج بالراوي، كأن يقول: «صدوق ثقة» فيحتج به، وإن أضافها إلىٰ

---

(١) معرفة أنواع علوم الحديث، لابن الصلاح (ص٢٤٣).

(٢) تقريب التهذيب، لابن حجر (ص ٧٠).

(٣) النكت علىٰ كتاب ابن الصلاح، لابن حجر (١/ ٤٠٧).

(٤) سير أعلام النبلاء (٨/ ١٤١).

(٥) فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، للحافظ السخاوي (٢/ ١٢١).

ما يفيد عدم الاحتجاج به، كأن يقول: «صدوق كثير الخطأ» فإنه لا يُحتج به، فهو موافق للجمهور في ذلك»[1].

وأمَّا الإمام الحاكم فقد وقفت علىٰ بحث في مقصوده بمصطلح (صدوق) بعنوان: «مصطلح صدوق عند الحاكم في كتابه المستدرك: دراسة تطبيقية»، د.عبد ربه سلمان[2]، وكانت أهم نتائجه: أنه ممن يرىٰ اندراج الصحيح في الحسن بنوعيه، فكان تارة يُطْلِقها علىٰ الثقة أو من دونه بقليل، وتارة يُطْلِقُها علىٰ الضعيف الذي لم يصل إلىٰ حد تركه، وتارة يُطْلِقُها ويريد بها تزكية الرجل في عدالته لا ضبطه.

قلت: ويتجلىٰ مما سبق أن استعمال ابن أبي حاتم قد يكون مَسْلَكًا قائِمًا بذاته، كما يمكن أن ينضم إلىٰ مَسْلَك العدالة، وهو ظاهرٌ في كلام ابن الصلاح المتقدم فترجع المسالك بذلك إلىٰ مسلكين، وهما:

الأول: وهو ينطلق من المفهوم اللغوي لعبارة صدوق، والذي يتضمن العدالة والدِّيَانة، لكنه يحتاج إلىٰ النظر في ضبط الراوي، وقد يتَمَّيز الاصطلاح عند أصحاب هذا المسلك بواسطة القَرائِن تعديلًا أو جرحًا.

والثاني: قبول رواية الصدوق، علىٰ أن يكون حديثه في دَرَجة الحسن لذاته، فهو عدلٌ خفَّ ضبطه.

قلت: فالمقارنة بين أحكام الإمام، ونقاد الحديث في رواة تلك الدراسة يجدر بها أن تكون من هذين المدلولين لـ(صدوق) لاستيعابهما بقية المدلولات، وعدم كونهما اصطلاحًا خاصًا بأحد النقاد.

---

(١) الإمام أبو الحسن الدارقطني وآثاره العلمية، للرحيلي (ص٣٣١).

(٢) انظر: مصطلح صدوق عند الحاكم في كتابه المستدرك، عبد ربه سليمان أبو صعيليك، مجلة المنارة للبحوث والدراسات (الشريعة والقانون)، مج (٢٢)، (ع٤أ)، ص ص ٣٢٨ - ٣٧٥، جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠١٦م.

المبحث الأول
مدلول مصطلح (صدوق) مُفرداً عند الإمام العجلي

ويشتمل هذا المبحث علىٰ خمسة رواة، قد رتبتهم بترتيب ورودهم في كتاب «الثقات» للعجلي، وهم:

١ - إِبْرَاهِيم بن عُيَيْنَة[١].

قول العجلي: «كوفي صَدُوق»[٢].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن معين: «لم يكن بذاك، كان ضعيفًا»[٣]، وقال ابن الجنيد: «سألت يحيىٰ بن معين عن إبراهيم بن عيينة، فقال: كان مسلمًا صدوقًا، لم يكن من أصحاب الحديث»[٤]، وقال أبو حاتم الرازي: «شيخ يأتي بمناكير»[٥]، وقال أحمد بعد أن عُرِضَت عليه أسماء الإخوة: عمرَان، وَإِبْرَاهِيم، وَمُحَمّد: «كَانَ مُحَمَّد شَيْئًا عجبًا، وَكَانَ بعد سُفْيَان وَكَانَ يلبس الصُّوف، وَكَانَ إِبْرَاهِيم ابن عُيَيْنَة حدَّث بِأَحَادِيث أنكرها، ولين القَوْل فِيه»[٦].

---

(١) إِبْرَاهِيم بن عُيَيْنَة بْن أَبي عِمْران، الهلالي، المتوفى (١٧٩هـ). تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢/ ١٦٣/ ٢٢٣).

(٢) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، للعجلي (١/ ٢٠٣/ ٣٣).

(٣) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (١/ ٧٣).

(٤) سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيىٰ بن معين (٣٣٢/ ٢٣٥).

(٥) الجرح والتعديل (٢/ ١١٨/ ٣٦٢).

(٦) العلل ومعرفة الرجال لأحمد برواية المروذي وغيره (١٢٢/ ٢٨٧).

وقال النسائي: «ليس بالقوي»[1]، وأورده ابن حبان في الثقات[2]. وقال الذهبي: «مُحَدِّثٌ، إِمَامُ خَيْر»، ثم قال: «وَلَيْسَ بِالمُكْثِرِ وَلاَ المُجَوِّدِ»[3]، وقال ابن حجر: «صدوق يَهِم»[4].

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين من جملة الأقوال السابقة صدق الرجل وعدالته، لكنه ضعيف من جهة ضبطه.

أما عن قول العجلي فيه: (صدوق)، فإن كان علىٰ الاستعمال الاصطلاحي، الدَّال علىٰ تحسين حديث الرجل لذاته، فهو بخلاف الكافة، وإن كان باعتبار الدِّيانة والصدق، فهو ينسجم وأقوال النُّقاد، والله أعلم.

٢- عبد الله بن رَجَاء الغُدَانِيّ[5].

قول العجلي: «بصري صَدُوق»[6].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن معين: «كان شيخًا صدوقًا، لا بأس به»[7]، وعنه: «كثير التصحيف، وليس بِهِ

---

(١) لم يذكره النسائي في الضعفاء، ينظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي (٢/ ١٦٣/ ٢٢٣).

(٢) الثقات لابن حبان (٨/ ٥٩/ ١٢٢٤٦).

(٣) سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٢٧/ ١٢٩٢).

(٤) تقريب التهذيب (٩٢/ ٢٢٧).

(٥) عَبد اللهِ بن رجاء بن عُمَر، أَبُو عُمَر، البَصْرِيّ. المتوفى (٢١٩هـ). تهذيب الكمال (١٤/ ٤٩٥/ ٣٢٦٢). والغُداني: نسبة إلىٰ غُدانة بن يربوع بن حنظلة بن مالك، من بن تميم. الأنساب للسمعاني (١٠/ ١٩).

(٦) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٢٨/ ٨٨٤).

(٧) الجرح والتعديل (٥/ ٥٥/ ٢٥٥).

بأس»[1]، وقال ابن المديني: «اجتمع أهل البصرة علىٰ عدالة رجلين: أَبِي عُمَر الحَوْضِيّ، وعَبْدِاللهِ ابن رَجَاء»[2]، وقال عمرو بن علي: «صدوق، وهو كثير الغَلَط والتصحيف، ليس بحجة»[3]، وبيَّن النَّسَائي أنه ليْسَ به بأس[4]، وذكره ابن حبان في «الثقات»[5]، وقال أبو حاتم الرازي: «كان ثقة رضًا»[6]، وأثنىٰ عليه أبو زرعة، وقال: «حسن الحديث عن إسرائيل»، وقال الذهبي: «من ثقات البصريين ومُسنديهم»[7]، وقال في موضع آخر: «الحافظ الثقة»[8]. وقال ابن حجر: «صدوق يَهِم قليلا»[9].

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن الجمهور علىٰ تحسين حديث الغُدَانِيّ، وأما نِسْبَته إلىٰ كثرة الخطأ والتصحيف فلا وَجْه لها مع توثيق أبي حاتم إياه - الذي يُعَضّ عليه بالنواجذ - فضلًا عن نقل ابن المديني إجماع أهل البصرة علىٰ عدالته، علاوة علىٰ احتجاج البخاري بروايته في الصحيح في غير موضع[10] ما يعني أنه جاز القنطرة، فما تطمئن إليه النفس أن عبد الله الغُدَانِيّ

(١) تهذيب التهذيب (٥/ ٢٠٩/ ٣٦٣).

(٢) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (١٤/ ٤٩٥/ ٣٢٦٢).

(٣) الجرح والتعديل (٥/ ٥٥/ ٢٥٥).

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (١٤/ ٤٩٥/ ٣٢٦٢).

(٥) الثقات لابن حبان (٨/ ٣٥٢/ ١٣٨٣٢).

(٦) الجرح والتعديل (٥/ ٥٥/ ٢٥٥).

(٧) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٢/ ٤٢١/ ٤٣٠٩).

(٨) تذكرة الحفاظ، للذهبي (١/ ٢٩٦/ ٤٠٦).

(٩) تقريب التهذيب (٣٠٢/ ٣٣١٢).

(١٠) من ذلك: صحيح البخاري، كتاب: الصلاة، باب: التوجه نحو القبلة حيث كان (١/ ٨٨/ ٣٩٩)،=

عدلٌ خفَّ ضبطه، فهو صدوق، والله أعلم.

ومما سبق يتجلىٰ بوضوح أن قول العجلي يتوافق مع أوسط أقوال النُّقاد في عبد الله، والله أعلم.

٣- مُحَمَّد بن عُيَيْنَة، كُوفِي[١].

قول العجلي: «صَدُوق، وَكَان لَهُ فقه»[٢].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال أبو حاتم: «لا يحتج بحديثه يأتىٰ بالمناكِير»[٣]، وقال أحمد: «كان مُحَمَّد شَيْئًا عجبًا، وكان بعد سُفْيَان، وَكان يلبس الصُّوف»[٤]، وقال ابن حبان: «وَكَانَ من العُبَّاد»[٥]، وقال الخليلي: «مُحَمَّد بن عُيَيْنَة، وَإِبْرَاهِيم بن عُيَيْنَة، وعِمْرَان بن عُيَيْنَة مَحَلُّهُم في الْعِلْم علىٰ قَدْر لَا يُحْتَجُّ بِحَدِيثِهِم»[٦]، وحكىٰ الذهبي في «الكاشف» قول أبي حاتم سالف الذكر[٧]، وقال ابن حجر: «صدوق له أَوْهَام»[٨].

=وصحيح البخاري، كتاب الحج، بَابٌ: مَتَىٰ يُصَلِّي الفَجْرَ بِجَمْع. (٢/ ١٦٦/ ١٦٨٣).

(١) مُحَمَّدُ بْنُ عُيَيْنَةَ بْنِ أَبِي عِمْرَانَ الْهِلالِيُّ الْكُوفِيُّ. المتوفى (١٧١هـ). تاريخ الإسلام (٤/ ٧٤٠/ ٢٦٥).

(٢) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٢٤٦/ ١٦٣٢).

(٣) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣/ ١٩٢).

(٤) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية المروزي وغيره (١٦٦/ ٢٩٣).

(٥) الثقات (٧/ ٤١٦/ ١٠٦٨٥).

(٦) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، لأبي يعلىٰ الخليلي (١/ ٣٨٠).

(٧) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٣/ ٦٨٠/ ٨٠٤١).

(٨) تقريب التهذيب (٥٠١/ ٦٢١٣).

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: لم أجد فيمن ترجموا لمحمد بن عُيينة من وَثَّقَه في جانب ضَبْطه، وقد ضعَّفَه أبو حاتم، والخليلي، ونقل الذهبي تضعيف أبي حاتم دون تعقيب، وجمع ابن حجر كل ما سبق في حكمه عليه، فهو ضعيف، ومما سبق يتضح أن قول العجلي في شأن محمد عيينة: (صدوق) إن كان بمعنىٰ تحسين حديثه لذاته فهو بخلاف أحكام جمهور النقاد عليه، وإن كان باعتبار العدالة فينسجم وما ذهبوا إليه، والله أعلم.

٤- عمرَان بن عُيَيْنَة[١].

قول العجلي: «صَدُوق»[٢].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن معين: «ليس بشيء، ضعيف»[٣]، وقال مرة: «صالح الحديث»[٤]، وقال أبو حاتم: «لا يحتج بحديثه فإنه يأتي بالمناكير»[٥]، وقال أحمد: «لم أكتب عَنهُ شَيْئًا»[٦]. وقال أبو زُرعة: «ضعيف الحديث»[٧].

---

(١) عِمْران بن عُيَيْنَة بْن أَبي عِمْران الهلالي، الكوفي، أخو سفيان بن عُيَيْنَة. تهذيب الكمال (٢٢/ ٣٤٥/ ٤٤٩٨).

(٢) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ١٩٠/ ١٤٢٨).

(٣) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (١/ ٦٩).

(٤) تاريخ ابن معين برواية الدوري (٣/ ٤٤٦/ ٢١٩١).

(٥) الجرح والتعديل (٦/ ٣٠٢/ ١٦٨٠).

(٦) العلل ومعرفة الرجال لأحمد، برواية عبد الله بن أحمد (٣/ ١٣٣/ ٤٥٦١).

(٧) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢٢/ ٣٤٥/ ٤٤٩٨).

وقال عنه أبو داود: «صالح الحديث»[1]، وقال البزار: «ليس به بأس»[2]، وقال العقيلي: «يخالِف، فِي حَدِيثِه وَهْمٌ وَخَطَأٌ»[3]، وذكره ابن حبان في «الثقات»[4]، وقال الذهبي: «ضعَّفه أبو زُرعة، ومشَّاه غير واحد»[5]، وقال ابن حجر: «صدوق له أوهام»[6].

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن عمران بن عيينة مختلف فيه، لكن الجرح فيه مُفَسَّر، وقد ضعَّفه الأئمة كأحمد، وابن معين، وأبي حاتم، وغيرهم، والجمع بين الأقوال فيه ممكن، فغاية القول فيه هو ما لخصه الحافظ ابن حجر، بقوله: «صدوق له أوهام»، فهو صدوق في دينه، ضعيف من جهة ضبطه، والله أعلم.

وعلىٰ هذا فقول العجلي لا يتوافق مع أقوال جمهور النقاد في عِمْرَان من جهة الاستعمال الاصطلاحي الذي يفيد تحسين حديثه لذاته، أمَّا ما كان في جانب العدالة فهو منسجمٌ مع أقوالهم فيه، والله أعلم.

٥- مُحَمَّد بن مَاهَان واسِطِيّ، كنيته أبُو حنيفَة.

قول العجلي: «صَدُوق»[7].

---

(١) سؤالات أبي عبيد الآجري للإمام أبي داود السجستاني (٦٨/ ٢٨١).

(٢) تهذيب التهذيب، لابن حجر (٨/ ١٣٦/ ٢٣٦).

(٣) الضعفاء الكبير، للعقيلي (٣/ ٣٠١/ ١٣١٠).

(٤) الثقات لابن حبان (٧/ ٢٤٠/ ٩٨٧١).

(٥) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي (٢/ ٩٥/ ٤٢٧٢).

(٦) تقريب التهذيب (٤٣٠/ ٥١٦٤).

(٧) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٢٥١/ ١٦٤٢).

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن أبي حاتم في ترجمة ابنه أحمد: «روىٰ عن أبيه، كَتَبَ لنا أبو عون بن عمرو بن عون شيئًا من فوائِده، فلم يعرف أبي والده، وقال هو مجهول، ولم يسمع منه»(١).

الخلاصة والمقارن:

قلت: لم أجد من تكلَّمَ فيه غير أبي حاتم الرازي، وحكم عليه بالجهالة، وخالفه العجلي؛ فلعله عرفه من جهة الديانة والصلاح فنعته بـ (صدوق) استنادًا إلىٰ هذا، والله أعلم.

* * *

المبحث الثاني

مدلول مصطلح صدوق عند الإمام العجلي في حال التركيب مع ألفاظ المراتب الأعلى

ويشتمل هذا المبحث علىٰ أربعة رواة، قد رتبتهم بترتيب ورودهم في كتاب «الثقات» للعجلي، وهم:

٦- كَثِير بن هِشَام، الْكلابِي، يكنىٰ أَبَا سهل سكن بَغْدَاد(٢).

قول العجلي: «ثِقَة رجل صَدُوق، يتوكل للتجار يحترف، من أروىٰ النَّاس لجَعْفَر بن برْقَان، روىٰ عنه ألفًا وَمِائَة حَدِيث، ويروىٰ أَيْضا عَن شُعْبَة»(٣).

---

(١) الجرح والتعديل (٢/ ٧٣/ ١٤٠).

(٢) كثير بن هشام الكِلابي، أَبُو سَهْل الرَّقِّيّ. نزل بغداد، ونسبه بعضهم إِلَىٰ دمشق لأنه كَانَ يجهز إليها. توفي سنة (٢٠٧هـ). تهذيب الكمال أسماء الرجال (٢٤/ ١٦٣/ ٤٩٦٥).

(٣) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٢٢٥/ ١٥٤٦).

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن سعد: «كَانَ ثِقَةً صَدُوقًا»(١)، وقال يحيىٰ بن معين: «ثقة، نحن أول من كتب عنه، كتبت كُتُبَه مرتين، مرة قبل أن يُصنف ومرة بعد ما صَنَّف»(٢)، وقال محمد بن عبد الله بن عَمَّار: «هو ثقة»(٣)، وقال أبو حاتم: «يكتب حديثه»(٤)، وقال الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدِ بنِ حَاتِم: «حَدَّثَنَا كَثِير بن هِشَامٍ، وكان مِنْ خِيَارِ الْمُسْلِمِين»(٥)، وقال الآجُرِّي في سؤالاته لأبي داود: «سَأَلْتُهُ عن كَثِيْر بن هِشَامٍ؟ فَقَالَ: ثِقَة، لما مَات كَثِيْر بن هِشَام قِيْلَ: اليوم مَات جَعْفَر بن بُرْقَان»(٦)، وقال النسائي: «لا بأس به»(٧)، وقال ابن قَانِع: «كان صالحًا»(٨)، وقال ابن حبان: «يخطىء وَيُخَالف»(٩)، وقال الذهبي: «وثَّقه جماعة، وقال أبو حاتم: يُكتب حديثه»(١٠)، وقال ابن حجر: «ثقة»(١١).

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن العجلي قد استعمل في الحكم علىٰ الراوي عبارة مركبة من

---

(١) الطبقات الكبرىٰ، لابن سعد (٧/ ٣٣٤).

(٢) تاريخ ابن معين برواية الدوري (٤/ ٤٦٥/ ٥٣٢٠).

(٣) تاريخ بغداد (١٤/ ٥٠٧/ ٦٩٠٧).

(٤) الجرح والتعديل (٧/ ١٥٨/ ٨٨٢).

(٥) تاريخ بغداد (١٤/ ٥٠٧/ ٦٩٠٧).

(٦) سؤالات أبي عبيد الآجُرِّي للإمام أبي داود السجستاني (٢٩٤/ ١٩٥٠).

(٧) تهذيب التهذيب (٨/ ٤٢٩/ ٧٧١).

(٨) تهذيب التهذيب (٨/ ٤٢٩/ ٧٧١).

(٩) الثقات (٩/ ٢٦/ ١٤٩٩١).

(١٠) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (٢/ ١٤٧/ ٤٦٥٠).

(١١) تقريب التهذيب (٤٦٠/ ٥٦٣٣).

مرتبتين مختلفتين، فقرن ثقة بصدوق، ومرتبة الثقة أعلىٰ بلا رَيْب، وقد ظهر من جمع أقوال النقاد في شأن كثير بن هشام، أن الجمهور علىٰ توثيقه، أما عن الضعف المفسّر في شأنه، فقد انفرد به ابن حبان، وخالف به الجمهور(١)، كما أنه لم يذكره في كتابه «المجروحين»، ويضاف إلىٰ ما سبق أن الرجل قد أخرج له مسلم في صحيحه احتجاجًا(٢). فالراجح في حاله أنه ثقة، والله أعلم.

قلت: واقتران لفظة ثقة بصدوق عند العجلي في حال كثير لا تقف عند حدّ العدالة التي قررها الأئمة له، وإلا فما فائدة التركيب؟! والذي يظهر لي أنها تشير إلىٰ توثيقه، وهو ما ينسجم وأقوال النقاد فيه.

وأما عن وصف العجلي للرجل بكونه أَرْوَىٰ الناس عن جعفر بن برْقَان، فقد وافقه عليه إمامٌ معتبر؛ هو أبو داود، وهي فائدة تؤتي ثمارها في مواضع الاختلاف والترجيح، وتضاف إلىٰ ما قرره العجلي، والله أعلم.

٧- مُوسَىٰ بن مَسْعُود، النَّهْدِيّ، يكنىٰ أبا حُذَيْفَة، بَصرِي(٣).

قول العجلي: «صَدُوق ثِقَة»(٤).

---

(١) يقول الشيخ الألباني: «ينبغي لطالب العلم أن يأخذ توثيق ابن حبان وتضعيفه للرواة مأخذ الحذر فلا يسارع في الاعتماد عليه إلا بعد أن يرىٰ موقف العلماء الذين سبقوه أو الذين جاؤوا من بعده». سلسلة فتاوىٰ جدة/ شريط رقم: (١٩ب).

(٢) احتج به الإمام مسلم في مواضع كثيرة في صحيحه؛ منها: مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، بَابُ تَحْرِيمِ ظُلْمِ الْمُسْلِمِ، وخَذْلِهِ، وَاحْتِقَارِهِ وَدَمِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَالِهِ (٤/ ١٩٨٧/ ٢٥٦٤). وينظر ترجمته عند: ابن مَنْجُويَه، رجال صحيح مسلم (٢/ ١٥٥/ ١٣٨٩).

(٣) مُوسَىٰ بن مسعود، أبو حذيفة، النهدي، البصري، توفي سنة (٢٢٠هـ). تهذيب الكمال (٢٩/ ١٤٥/ ٦٣٠٠).

(٤) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم=

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال عثمان الدَّارِمي: قلت ليحيىٰ بن معين: أبو حذيفة؟ فقال: هو مثلهم، يعنىٰ مثل عبدالرزاق، وقَبِيصَة، ويَعْلَىٰ، وعبيد الله في الثوريّ[1]، وقال ابن معين: «لم يكن من أهل الكذب» قيل له: «إن بِنْدَار يقع فيه؟» قال يحيىٰ: «هو خير من بِنْدَار ومِنْ مِلء الأرض مثله»[2]، قَال ابن أَبي حاتم: سَأَلتُ أَبِي عَن أبي حذيفة، فقال: «صدوق معروف بالثوري، كان الثوري نزل بالبصرة علىٰ رَجُل، وكان أبو حذيفة معهم، فكان سفيان يوجه أبا حُذيفة في حوائِجه، ولكن كان يُصَحِّف، وروىٰ أبو حذيفة عن سفيان بضعة عشر ألف حديث، وفىٰ بعضها شيء»[3]، وقال أيضًا: وسُئِل أبي عن حذيفة، ومحمد بن كثير، فقال: «ما أقربهما وكانا مؤذنين»[4] وسئل عن مُؤمل بن إسماعيل وأبي حُذيفة فقال: «في كتبهما خطأ كثير، وأبو حذيفة أقلهما خطأ»[5]، وقال أبو بكر الأَثْرَم: «قلت لأبي عبد الله: أبو حذيفة أليس هو من أهل الصدق؟ قال: نعم أما من أهل الصدق فنعم»[6]، وقال عمرو الفَلاَّس: «لا يحدث عنه من يُبصر الحديث»[7]. وقال الترمذي: «ضَعِيفٌ فِي الحَدِيث»[8]، وقال عبد الله بن أحمد: «سَمِعت أبي وَذكر قبيصَة، وَأَبا حُذَيْفَة، فَقَال: قبيصَة أثبت

=(٢/ ٣٠٥/ ١٨٢٢).

(١) الجرح والتعديل (٨/ ١٦٣/ ٧٢٣).

(٢) تاريخ ابن معين، برواية ابن محرز (١/ ٨٠).

(٣) الجرح والتعديل (٨/ ١٦٣/ ٧٢٣).

(٤) في تهذيب الكمال: «مؤدبين». تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢٩/ ١٤٨).

(٥) الجرح والتعديل (٨/ ١٦٣/ ٧٢٣).

(٦) الجرح والتعديل (٨/ ١٦٣/ ٧٢٣).

(٧) تهذيب التهذيب (١٠/ ٣٧١/ ٦٥٧).

(٨) السنن، للترمذي (٤/ ٣٧٦).

مِنه جدًا، يَعْنِي فِي حَدِيث سُفْيَان، أَبُو حُذَيْفَة شبه لَا شَيْء، وَقد كتبت عَنْهُمَا جَمِيعًا»[1]، وقال السَّاجِي: «كان يصحف وهو لين»[2]، وقال ابن حبان: «يخطىء»[3]، وقال الدارقطني: «كثير الْوَهم»[4]، وقال الحاكم أبو عبد الله: «كثير الوهم سيئ الحفظ»[5]. وقال الذهبي: «صدوق يُصَحِّف»[6]، وقال مرة: «صدوق إن شاء الله، يهم»[7]، وقال ابن حجر: «صدوق، سيئ الحفظ، وكان يُصِّحف»[8].

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: تبين مما سبق أن الجمهور علىٰ تضعيف موسىٰ بن مسعود، وأنه مُتكلم في ضبطه صدرًا، وكتابًا، أما عن روايته عن سفيان، وتخريج البخاري له كما أشار إلىٰ ذلك الدراقطني، فإن هذا أيضًا لا ينفي عنه الضعف بالكلية؛ لأن البخاري إنما روىٰ له متابعة، ومن المعلوم أنه يشترط في الأصول ما لا يشترط في المتابعات والشواهد، يقول الحافظ ابن حجر: «ما له عند البخاري عن سفيان سوىٰ ثلاثة أحاديث متابعة، وله عنده آخر عن زائدة متابعة أيضًا»[9]، أمَّا عن عدالته فعليها ثناء العلماء كما تبين من كلام ابن معين، وأبي حاتم، وعلىٰ هذا فهو صدوق في ديانته

(١) العلل ومعرفة الرجال لأحمد، برواية ابنه عبد الله (١/ ٣٨٦/ ٧٥٨).

(٢) تهذيب التهذيب (٨/ ٤٢٩/ ٧٧١).

(٣) الثقات (٩/ ١٦٠/ ١٥٧٦٦).

(٤) سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني (٢٧٤/ ٤٨٥).

(٥) تهذيب التهذيب (٨/ ٤٢٩/ ٧٧١).

(٦) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (٢/ ٣٠٨/ ٥٧٣٢).

(٧) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٤/ ٢٢١/ ٨٩٢٣).

(٨) تقريب التهذيب (٥٥٤/ ٧٠١٠).

(٩) تهذيب التهذيب (١٠/ ٣٧١/ ٦٥٧).

ضعيفٌ في روايته إلا فيما روىٰ له البخاري.

وعليه، فإن حَمْل (صدوق ثقة) هاهنا عند العجلي علىٰ التوثيق لا يتوافق وأحكام النقاد، والله أعلم.

٨- هِشَام بن عمار، الدِّمَشْقِي[١].

قول العجلي: «ثِقَة صَدُوق»[٢].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال يحيىٰ بن معين يقول: «كَيِّسٌ كَيِّس»[٣]، وَقَال الخلاّل، عن ابن مَعِين: «حَدَّثَنَا هشام بن عمار، وليس بالكذوب»[٤]، وقال ابن الجُنيد في سؤالاته لابن معين: «وسألته عن هشام بن عمَّار الدمشقي، فقال: ثقة»[٥]، وقال ابن أبي حاتم: «سمعت أبي يقول: هشام بن عمَّار لما كَبُر تغير، وكلما دفع إليه قرأه، وكلما لقن تلقن، وكان قديمًا أصح، كان يقرأ من كتابه»، وقال أيضًا سُئل أبي عنه فقال: صدوق»[٦]، وقال مُحَمَّد بْن مُسْلِم بن وَارَة: «عزمت زمانًا أن أمسك عَنْ حديث هشام بن عمار؛ لأنه كان يبيع الحديث»[٧]، وقال الآجُرِّي: «سَمِعْتُ أَبَا دَاوُد يَقُول: سَمِعْتُ يَحْيَىٰ

---

(١) هشام بن عمار بن نصير بن ميسرة بن أبان السلمي، ويُقال: الظفري، أَبُو الوليد الدمشقي، خطيب المسجد الجامع بها. توفي سنة (٢٤٥هـ). تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢٠/ ٢٢٤/ ٦٥٨٦).

(٢) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٣٣٢/ ١٩٠٨).

(٣) الجرح والتعديل (٩/ ٦٦/ ٢٥٥).

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٣٠/ ٢٤٧/ ٦٥٨٦).

(٥) سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيىٰ بن معين (٣٩٧/ ٥١٩).

(٦) الجرح والتعديل (٩/ ٦٦/ ٢٥٥).

(٧) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢٠/ ٢٢٤/ ٦٥٨٦).

ابن مَعِيْن يقول: هِشَام بن عَمَّار كَيِّس. قال أَبُو دَاوُد، وَأَيُّوب - يَعْنِي سُلَيْمَان بن بِنْت شُرَحْبِيل - خير مِنْه - يعني من هِشَام - حَدَّث هِشَام بأرجح من أربع مِئَة حَدِيْث، لَيْس لها أصل مسندة، كَانَ فَضْلكُ[1] يدور علىٰ أَحَادِيْث أَبِي مُسْهِر وغيره يلقنها هِشَام بن عَمَّار، قَالَ هِشَام بن عَمَّار: حديثي قد روي، فلا أبالي من حَمَلَ الْخَطَأ»[2]، وحدث ابن عدي الجُرجاني عن عَبْدَان بن أحمد الجَوالِيقِيّ: «مَا كَانَ فِي الدُّنْيَا مثل هِشَام بن عمَّار فِي إِسْنَاده فِي زَمَانه»، وقال أيضًا: «سَمِعت عَبْدَانِ يَقُول قَرَأَ بعض أَصْحَاب الحَدِيث يَوْمًا علىٰ هِشَام بن عمَّار حَدِيثًا لَيْسَ من حَدِيثه، فَقَالَ هِشَام: يَا أَصْحَاب الحَدِيث، لَا تَفعلُوا فَإِن كتبي قد نظر فِيهَا يحيىٰ بن معِين، وَأَبُو عبيد الْقَاسِم بن سَلام، قَال هِشَام: وَنظر يحيىٰ بن معِين فِي حَدِيثي كُله إِلَّا حَدِيث سُوَيْد بن عبد الْعَزِيز، فَإِنَّهُ قَال: سُوَيْد ضَعِيف الحَدِيث»[3]، وقال الدارقطني: «صَدُوق كَبِير الْمحل»[4]، وقال الخليلي: «ثِقَةٌ، كَبِيرٌ، رَوَىٰ عَنْهُ الْبُخَارِيُّ فِي الصَّحِيح، وَسَمِع منه الْأَئِمَّةُ وَالْقُدَمَاء، رَضِيَه الْحُفَّاظ»، ثم قال: «وَرُبَّمَا يَقَعُ فِي حَدِيثِهِ غَرَائِبُ عَنْ شُيُوخِ الشَّامِ، فَالضَّعْفُ يَقَعُ مِنْ شُيُوخِهِ لَا مِنْه»[5]، وقال الذهبي: «المقرئ، الحافظ، خطيب دمشق، وعالمها، ومفتيها، ومحدثها»[6]، وقال مرة: «المقرئ الحافظ خطيب دمشق وعالمها»[7]، وذكره العلائي في المختلطين، وحكىٰ فيه قول

(١) هو الإمام الحافظ فَضْلك الصائغ أبو بكر الفضل بن العباس الرازي. سير أعلام النبلاء (١٢/ ٦٣٠/ ٢٤٩).

(٢) سؤالات أبي عبيد الآجري للإمام أبي داود السجستاني (٢٣٧/ ١٥٦٧).

(٣) أسامي من روىٰ عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، لابن عدي (٢١٧/ ٢٧٢).

(٤) سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني (٢٨١/ ٥٠٧).

(٥) الإرشاد في معرفة علماء الحديث (١/ ٤٤٥).

(٦) تاريخ الإسلام (٥/ ١٢٧٢/ ٥٧٥).

(٧) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (٢/ ٣٣٧/ ٥٩٧٣).

أبي حاتم الرازي[1]، وقال ابن حجر: «صدوق مُقرئ،كَبُر فصار يتلقن، فحديثه القديم أصح»[2].

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن ابن عمار معدود في الأئمة الثقات، وقد ظهر جليًّا ضبط صَدْره وكتابه، فضلًا عن احتجاج البخاري به في مواضع[3]، وقد جعل الخليلي الحَمل فيما اتُّهِمَ به هشام علىٰ شيوخه، لكن تغيره بعد كبره، وقبوله التلقين ثابت، وعلىٰ هذا فالأحوط حمل إخراج البخاري له علىٰ ما كان من حاله قبل اختلاطه وقبوله التلقين، وعلىٰ الجانب الآخر يحمل تضعيفه علىٰ حاله بعد الاختلاط والتلقين.

ويظهر مما سبق أن قول العجلي في هشام (ثقة صدوق) إن كان بمعنىٰ ثقة، فهو مستقيم مع ما ترجح من أقوال النقاد في هشام قبل اختلاطه، لكن عبارة العجلي في هشام لم تستوعب بقية أحواله، إذ أنها لا تشتمل علىٰ ما قرره النقاد من تغيره بعد كبره - وهو أمر بالغ الأهمية والتأثير - ومن ثم فعبارة العجلي غير وافية في بيان حال الرجل في آخر أمره، فلا تنسجم بذلك مع أقوال النقاد، والله أعلم.

٩- عبيد الله بن مُوسَىٰ، الْعَبْسِي، يكنىٰ أَبَا مُحَمَّد كوفي[4].

قول العجلي: «ثِقَة، كان عَالما بِالْقُرْآن، صَدُوق، وكان يتشيع، وكان صَاحب قُرْآن رأسًا فِيه»[5].

---

(١) المختلطين، للعلائي (١٢٦/ ٤٤).

(٢) تقريب التهذيب (٥٧٣/ ٧٣٠٣).

(٣) من ذلك: صحيح البخاري، كتاب: البيوع، باب: من أنظر معسرًا (٣/ ٥٨/ ٢٠٧٨).

(٤) عُبَيد الله بن موسىٰ بن أَبي المختار، أبو محمد الكوفي. توفي (٢١٣هـ). تهذيب الكمال (١٩/ ١٦٤/ ٣٦٨٩).

(٥) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم=

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال محمد بن سعد: «وكان ثقة صدوقًا إن شاء الله، كثير الحديث، حسن الهيئة، وكان يتشيع ويروي أحاديث في التشيع مُنكرة فضعف بذلك عند كثير من الناس، وكان صاحب قرآن»(١)، وقال يحيىٰ بن معين: «ثقة»(٢)، وقال: «مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ: سَأَلْتُ يَحْيَىٰ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بن مُوسَىٰ، فقال: اكْتُبْ عنه، فَقَدْ كَتَبْنَا عَنْه»(٣)، وقال: مُهَنَّىٰ: «سَأَلْتُ أَحْمَدَ عن عُبَيْدِ الله بْنِ مُوسَىٰ الْعَبْسِيِّ،؟ فَقَالَ: كُوفِيٌّ، فَقُلْتُ: فَكَيْفَ هُوَ؟ قَالَ: كَمَا شَاءَ اللهُ، قُلْتُ: كَيْفَ هُوَ يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ؟ قَالَ: لَا يُعْجِبُنِي أَنْ أُحَدِّثَ عَنْهُ، قُلْتُ: لِمَ؟ قَالَ: يُحَدِّثُ بِأَحَادِيثَ فِيهَا تَنَقُّصٌ لِأَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ»(٤).

وقال أَبُو دَاوُد: «سَمِعْتُ أَحْمَد بن حَنْبَل؟ يَقُولُ: من عُبَيْد الله بن مُوسَىٰ؟! كل بَلِيَّة تَأْتِي عن عُبَيْد الله بن مُوسَىٰ!!»(٥)، وقال أبو دَاوُد: «كَانَ عُبَيْد الله بن مُوسَىٰ مُحْتَرِقًا شِيعِيًّا، جاز حَدِيْثُهُ»(٦)، وقال أبو حاتم: «صدوق حسن الحديث، وأبو نعيم أتقن منه، وعبيد الله أثبتهم في إسرائيل، كان إسرائيل يأتيه فيقرأ عليه القرآن وهو ثقة»(٧)، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: «وَكَانَ يتشيع»(٨)،

=(٢/ ١١٤/ ١١٧١).

(١) الطبقات الكبرىٰ (٦/ ٣٦٨).

(٢) الجرح والتعديل (٥/ ٣٣٤/ ١٥٨٢).

(٣) الضعفاء الكبير، للعقيلي (٣/ ١٢٧/ ١١١٠).

(٤) السنة لأبي بكر الخلال (٣/ ٥٠٣/ ٨٠٧).

(٥) سؤالات أبي عبيد الآجُرِّي أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل (٩٣/ ٤٧٣).

(٦) سؤالات أبي عبيد الآجُرِّي أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل (٣٦/ ١٦).

(٧) الجرح والتعديل (٥/ ٣٣٤/ ١٥٨٢).

(٨) الثقات (٧/ ١٥٢/ ٩٤٢٨).

وقال ابن عدي: «ثقة»[1]، وقال ابن شاهين: «صَدُوق ثِقَة، وَكَانَ يضطرب فِي حَدِيث سُفْيَان اضطرابًا قبيحًا قَالَه عُثْمَان»[2]، وقال الخطيب: «كان ثقة»[3]، وقال الذهبي: «ثَبت إِلَّا أَنه شيعي»[4]، وقال مرة: «الحافظ، أحد الاعلام علىٰ تشيعه وبدعته، ثقة»[5]، وفي موضع آخر: «شيخ البخاري، ثقة في نفسه، لكنه شيعي متحرق، وكان ذا زهد وعبادة وإتقان»[6]، وقال ابن حجر: «ثقة، كان يتشيع، قال أبو حاتم كان أثبت في إسرائيل من أبي نعيم، واستصغر في سفيان الثوري»[7]، وقال مرة: «قال ابن معِين كان عِنْده جَامع سُفْيَان الثَّوْريّ، وَكَان يستضعف فِيهِ، قلت لم يخرج لَهُ البُخَارِيّ من رِوَايَته عَن الثَّوْريّ. شَيْئًا، وَاحْتج به هو وَالْبَاقُونَ»[8]. اهـ كلام الحافظ.

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن عبيد الله بن موسىٰ قد وَصفه العجلي بعبارات مركبة تدور حول وصفه بثقة، وصدوق، فضلًا عن إتقانه القرآن الكريم، وعلىٰ الجانب الآخر هو متهم بالتشيع، ولأجل ذلك لم يرو عنه الإمام أحمد، وضعفه غير واحد، وقد وثقه أبو حاتم، وابن معين، والخطيب، وعثمان بن أبي شيبة، وابن عدي، وابن حجر، والذهبي، وغيرهم، كما احتج به الشيخان في مواضع عديدة[9]، فما أميل إليه في حال عبيد الله هو ما ذَهَبَ إليه الحافظ ابن حجر في خلاصة

(١) تهذيب التهذيب (٧/ ٥٢/ ٩٧).

(٢) تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين (١٦٥/ ٩٥٨). قلت: عثمان، هو ابن أبي شيبة.

(٣) تاريخ بغداد (١٢/ ٧٢/ ٥٤٥٥).

(٤) الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، للذهبي (١٣٥/ ٥٧).

(٥) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (١/ ٦٨٧/ ٣٥٩٣).

(٦) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٣/ ١٦/ ٥٤٠٠).

(٧) تقريب التهذيب (٣٧٥/ ٤٣٤٥).

(٨) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (١/ ٤٢٣).

(٩) من ذلك: صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب: قَوْل النَّبِيِّ ﷺ: (بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَىٰ خَمْس)=

حُكمه عليه، فهو ثقة، روايته عن الثوري فيها ضَعْف كما تبين، ولا تُقبل روايته فيما يوافِق بدعته.

ومما سبق يتضح أن ما ذهب إليه العجلي يتوافق مع ما ترجّح عند الجمهور، ولخَّصَه الحافظ ابن حجر في حال عبيد الله بن موسىٰ، فَحَمْلُ هذا التركيب علىٰ التوثيق خَلاَ ما يوافق بِدعته أولىٰ، والله أعلم.

* * *

المبحث الثالث

مدلول مصطلح صدوق عند الإمام العجلي في حال التركيب مع ألفاظ المراتب الأقل

ويشتمل هذا المبحث علىٰ اثنين من الرواة، رتبتهم بترتيب ورودهم في كتاب «الثقات» للعجلي، وهم:

١٠- بِشْر بن حَرْب الْأَزْدِيّ[١].

قول العجلي: «ضَعِيف الحَدِيث، وَهُوَ صَدُوق».

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن المديني: قيل ليحيىٰ القَطَّان وأنا أسمع: أيهما أحب إليك بِشْر بن حَرْب أو أبو هارون العبدي؟ فقال يحيىٰ: بِشر بن حرب [٢]، وقال ابن سعد: «كَان ضَعِيفًا فِي الْحَدِيث»[٣]،

=(١/ ١١/ ٨)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب: الصيام، بَاب: النَّهْيِ عَنْ صَوْمِ الدَّهْرِ لِمَنْ تَضَرَّرَ بِهِ أَوْ فَوَّت به حَقًّا أو لم يُفْطِرِ الْعِيدَيْن والتَّشْرِيق، وبَيَان تَفْضِيل صَوْم يَوْم، وإِفْطَار يَوْم (٢/ ٨١٤/ ١١٥٩).

(١) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (١/ ٢٤٦/ ١٥٤).

(٢) الجرح والتعديل (٢/ ٣٥٣/ ١٣٤١).

(٣) الطبقات الكبرىٰ (٧/ ١٧٤/ ٣١٤٢).

وقال ابن معين: «ضعيف»[1]، «وقيل له بِشر بن حرب ضعيف؟ قال: نعم نعم»[2]، وقال البخاري: «رأَيت علي بن المَدِينيّ يضَعَّفَه»[3]، وقال مرة: «وَرَأَيْت عليًّا، وَسليمَان بن حَرْب يضعفانه، قال عَليّ: وكان يحيىٰ لَا يروي عَنه»[4]، وقال أحمد: «ليس هو قويًا في الحديث»[5]، وقال عبد الله بن أحمد: «سَأَلت أبي عَن بِشْر بن حَرْب فَقلت: يعْتَمد علىٰ حَدِيثه فَقَالَ: لَيْسَ هُوَ مِمَّن يتْرك حَدِيثه»[6]، وقال أبو زرعة الرازي: «ضعيف الحديث»[7]، وقال أبو داود: «لَيْس بِشَيْءٍ»[8]، وقال أبو حاتم: «شيخ ضعيف الحديث، هو وأبو هارون العبدي متقاربان»[9]، وقال ابن خِرَاش: «متروك، وكان حمَّاد بن زيد يمدحه»[10]، وقال النسائي: «ضعيف»[11]، وقال ابن حبان: «روىٰ عَنْهُ الحمادان، وتركه يحيىٰ الْقطَّان، وَكَانَ ابن مهْدي لَا يرضاه؛ لانفراده عَن الثِّقَات بمَا لَيْسَ من أَحَادِيثهم»[12]، وقال ابن عدي: «لا أَعْرِفُ فِي رِوَايَاتِهِ حَدِيثًا مُنْكَرًا، وَهو عِنْدِي لا بَأْس بِه»[13]،

(١) الجرح والتعديل (٢/ ٣٥٣/ ١٣٤١).
(٢) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (١/ ٧٠).
(٣) التاريخ الكبير، للبخاري (٢/ ٧١/ ١٧٢٩).
(٤) التاريخ الأوسط، للبخاري (١/ ٣١٢/ ١٥٠٧).
(٥) الجرح والتعديل (٢/ ٣٥٣/ ١٣٤١).
(٦) العلل ومعرفة الرجال لأحمد برواية ابنه عبد الله (١/ ٢٥٠/ ٣٤٢).
(٧) الجرح والتعديل (٢/ ٣٥٣/ ١٣٤١).
(٨) سؤالات الآجُرِّي لأبي داود (١٩١/ ١٢٢٨).
(٩) الجرح والتعديل (٢/ ٣٥٣/ ١٣٤١).
(١٠) الجرح والتعديل (٢/ ٣٥٣/ ١٣٤١).
(١١) الضعفاء والمتروكون، للنسائي (٢٣/ ٧٦).
(١٢) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان (١/ ١٨٦/ ١٢٧).
(١٣) الكامل في ضعفاء الرجال (٢/ ١٦٠/ ٢٤٦).

وقال أبو أحمد الحاكم: «ليس بالقوي عندهم»[1]، وقال ابن شاهين: «ضعيف»[2]، وقال البيهقي: «بِشْرُ بْنُ حَرْبٍ النَّدَبِيُّ ضَعِيفٌ»[3]، وقال ابن القَيْسَراني: «وَبِشْرٌ تَرَكَهُ الْقَطَّانُ، وَنَدبٌ حَيٌّ مِنَ الأَزْدِ»[4]، وقال الذهبي: «ضُعِّف، وقال ابن عديّ: لا أعرف له خبراً منكرًا»[5]، وقال ابن حجر: «صدوق فيه لين»[6].

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن الكافة علىٰ تضعيف بِشْر بن حرب من جهة ضبطه، لكن أحدًا لم يجرحه في عدالته، وهذا ما لخَّصَه الحافظ ابن حجر في حاله، وهو ما ينسجم مع ما ذكره العجلي في شأنه.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن العجلي قد حكم علىٰ الرجل هاهنا بـ (صدوق) مُركَّبًا مع ما دونه، وهو ما يعتبره الحافظ ابن حجر في المرتبة الخامسة من مراتب التعديل، وقد اعتبر الشيخ/ أحمد شاكر أصحاب تلك المرتبة عند الحافظ ممن تُرد مروياتهم إلا إذا تعددت الطرق[7]، وهو ما قد يُسْتَأنَسُ به في فهم مدلول (صدوق) عند الإمام في حال التركيب مع ألفاظ المراتب الأقل علىٰ النحو الذي سبق بيانه.

---

(١) تهذيب التهذيب (١/ ٤٤٦/ ٨١٩).

(٢) تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين، لابن شاهين (٦٠/ ٧٥).

(٣) السنن الكبرىٰ، للبيهقي (٢/ ٣٠٢).

(٤) تذكرة الحفاظ، لابن القَيْسَراني (١٥/ ١٧).

(٥) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (١/ ٢٦٧/ ٥٧٣).

(٦) تقريب التهذيب (١٢٢/ ٦٨١).

(٧) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، لابن كثير (ص١٠٦).

١١- حبَان بن علىٰ الْعَنزي كوفي:

قول العجلي: «صَدُوق، جَائِز الحَدِيث، وَكَانَ يتشيع، وَكان وَجهًا من وُجُوه أهل الْكُوفَة، وَكَانَ فَقِيهًا من الْعشْرَة الَّذين قعدوا عِنْد أبي حنيفَة، ثمَّ عَادَاهُ وَتَركه، وَمَوته بعد موت مِنْدَل أَخِيه»(١).

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن سعد: «وَكَانَ حِبَّانُ ضَعِيفًا فِي الْحَدِيثِ أَضْعَفَ مِنْ مِنْدَل»(٢)، وقال ابن معين: «حديثه ليس بشيء»، وعن إسحاق بن منصور عن ابن معين قال: «حِبَّان، ومِنْدَل ابنا عليّ أيهما يُقَدَّم؟ قال: كلاهما سواء»(٣)، وقال ابن محرز: «وسألت يحيىٰ عن مِنْدَل بن علىٍّ فقال: ليس بذاك، وضَعَّف في أمره، ثم قال: هو صالح. قال: وسألت يحيىٰ بن معين عن حبان بن علي، فقال مثله»(٤)، وعن عُثْمَان الدارمي: «وسألته - يعني يَحْيَىٰ بْن معين - عَنْ مِنْدَل بْن علي، فقال: ليس به بأس، قلت: فأخوه حبان بن علي؟، فَقَالَ: صدوق، قلت: أيهما أعجب إليك؟ قَالَ: كلاهما، وَتمرَّىٰ(٥) كأنه يضعفهما»(٦)، وقال مرة: «صدوق»(٧)، وقال الآجُرِّي: «سَمِعْتُ ابن الأَشْعَث يَقُولُ: لا أُحَدِّث عن حِبَّان بن علي، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا دَاوُد: وَسَأَلْتُ يَحْيَىٰ بن مَعِيْن عن حِبَّان فَقَالَ: لا

(١) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (١/ ٢٨١/ ٢٥٥).

(٢) الطبقات الكبرىٰ (٦/ ٣٨١).

(٣) الجرح والتعديل (٣/ ٢٧٠/ ١٢٠٨).

(٤) تاريخ ابن معين رواية ابن محرز (١/ ٧٠).

(٥) تمرَّىٰ: شك. لسان العرب (١٥/ ٢٧٧).

(٦) تاريخ بغداد (٩/ ١٦٦/ ٤٣١٠).

(٧) تاريخ ابن معين برواية الدارمي (٩٢/ ٢٤٥).

هو، ولا أخوه»[1]، وقال ابن نمير: «حِبَّان ومِنْدَل أحاديثهما فيها بعض الغلط»[2]، وقال عبد الله بن أحمد في سؤالاته لأبيه: «سَأَلته عَن مِنْدَل بن عَليّ، فقال: ضَعِيف فَقلت لَهُ حبَان أَخُوهُ؟ فقال: لَا، هُوَ أصلح مِنه يَعْنِي مِنْدَل، وَقَالَ مرّة: مَا أقربهما»[3]، وقال البخاري: «ليسَ بِالْقَوِيِّ عِنْدَهُمْ»[4]، وقال أبو زرعة: «لين»[5]، وقال أبو حاتم الرازي: «يُكتب حديثه، ولا يحتج به»[6]، وقال البزار: «صالح»[7]، وقال النسائي: «ضعيف»[8]، وقال ابن حبان: «وكان يتشيع»[9]، وقال في المجروحين: «فَاحش الْخَطَأ فِيمَا يَرْوِي يجب التَّوَقُّف فِي أمره حَدَّثَنَا الْحَنْبَلِيُّ قال: سَمِعْتُ أَحْمَد بن زُهَيْرٍ يقول عَنْ يَحْيَىٰ بْنِ مَعِينٍ قال: مِنْدَل وَحِبَّانُ ابْنَيْ عَلِيٍّ لَيْسَ حَدِيثُهُمَا بِشَيْء»[10]، وقال ابن عدي: «وَلِحِبَّان بن عَلِيٍّ أَحَادِيث صَالِحَةٌ، وَعَامَّةُ حَدِيثه إِفْرَادَاتٌ وَغَرَائِبُ، وَهو مِمَّنْ يَحْتَمِلُ حَدِيثُهُ وَيُكْتَب»[11]، وقال ابن شاهين: «حِبّان أَخُو منْدَل بن عَليّ الْعَنزي صَالح لَيْس بِذَاك الْقوي، حَدِيثه هُوَ وَأَخُوهُ شَيْء وَاحِد»[12].

(١) سؤالات الآجُرِّي لأبي داود (٢٨٤/ ١٨٨٣).

(٢) الجرح والتعديل (٣/ ٢٧٠/ ١٢٠٨).

(٣) العلل ومعرفة الرجال لأحمد براوية ابنه عبد الله (١/ ٤١٢/ ٨٧١).

(٤) التاريخ الكبير (٣/ ٨٨/ ٣٠٧).

(٥) الجرح والتعديل (٣/ ٢٧٠/ ١٢٠٨).

(٦) الجرح والتعديل (٣/ ٢٧٠/ ١٢٠٨).

(٧) تهذيب التهذيب (٢/ ١٧٤/ ٣١٤).

(٨) الضعفاء والمتروكون (٣٥/ ١٦٣).

(٩) الثقات لابن حبان (٦/ ٢٤٠/ ٧٥٤٢).

(١٠) كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين (١/ ٢٦١/ ٢٦١).

(١١) الكامل في ضعفاء الرجال (٣/ ٣٥٣/ ٥٤٣).

(١٢) تاريخ أسماء الثقات (٧٣/ ٢٨٩).

وقال الدارقطني: «ضعيف»[1]، وقال جوابًا عن سؤال البرقاني عن الأخوين حِبَّان، ومِنْدل: «متروكان، وقال مرة أخرىٰ ضعيفان، ويخرج حديثهما»[2]، وقال أبو بكر الخطيب: «كان صالحًا دينًا»[3]، وقال الذهبي:»فقيه، صالح، ليّن الحديث»[4]، وقال ابن حجر: «ضعيف، وكان له فِقه وفضل»[5]، وقال مرة: «ضعيف»[6].

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن الكَافَّة علىٰ تضعيف حِبَّان، بينما وصفه بالعدالة جمعٌ من الأئمة كابن معين، والخطيب، والبزَّار، فهو ضعيف في روايته، صاحب فضل من جهة دِيانته، وهذا عَيْن ما نَعَتَه به ابن حجر، أما عن وَصْفِه بالتشيع، فقد قرَّره ابن حبان في ثقاته، كما تبين.

بَيْدَ أن الإشكال يكمُن هاهنا في استعمال العجلي عبارته المركبة (صدوق، جائز الحديث) وقد تعرض د. أحمد معبد لمصطلح (جائز الحديث) وبيَّن أنه مصطلح شائع عند الإمام العجلي، وأن ما ترجّح عنده فيه أن الإمام يعني به من نزل عن درجة الثقة، فكان حديثه حسنًا لذاته[7].

قلت: نظرت في استعماله لتلك العبارة في «الثقات» فوجدته يستعملها كذلك مع بعض الرواة الذين يعتدّ بحديثهم، مثل: إِبْرَاهِيم بن المُهَاجر البَجلِيّ، قال العجلي: «كوفي جَائِز

(١) الضعفاء والمتروكون (٢/ ١٤٩/ ١٧٤).

(٢) سؤالات البرقاني للدارقطني (٢٥/ ١١٠).

(٣) تهذيب التهذيب (٢/ ١٧٤/ ٣١٤).

(٤) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (١/ ٣٠٧/ ٨٩٧).

(٥) تقريب التهذيب (١٤٩/ ١٠٧٦).

(٦) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر (٤/ ١٧٣).

(٧) ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل بين الإفراد والتكرير والتركيب، (ص٢٣٢).

الحَدِيث»[1]، وقال أحمد: «ليس به بأس»[2]، وقال أبو حاتم الرازي: «ليس بقوي هو، وحُصَيْن بن عبد الرحمن، وعطاء بن السَّائِب قريبٌ بعضهم من بعض، مَحلهم عندنا مَحل الصدق، يكتب حديثهم ولا يحتج بحديثهم»[3].

وعلىٰ كل حال، فإن هذا التركيب عند الإمام إن قَصَد به الراوي الذي يُحَسَّن حديثه لذاته، فهذا لا ينسجم وأقوال النقاد في حبّان، وإن قصد به الراوي الضعيف الذي يُعْتَدّ بحديثه؛ فهو بذلك ينسجم وأقوال النقاد فيه، لاسيما وقد ثبت استعمال الإمام لتلك العبارة في كتابه علىٰ هذا الوجه، فضلًا عن اقتران هذا التركيب عنده بقوله (كَانَ يتشيع) المشعر بالضعف، وهذه القرائن تدعم الوجه الأخير في بيان مدلول هذا التركيب عنده، والله أعلم.

* * *

المبحث الرابع
من تَعَدَّد فيه قَوْل العجلي من الرواة

ويشتمل هذا المبحث علىٰ ثلاثة رواة، قد رتبتهم بترتيب ورودهم في ثقات العجلي، وهم:

١٢- مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَن بن أبي ليلىٰ[4].

قول العجلي: «كُوفِي صَدُوق ثِقَة، ثمَّ قال بعد ذَلِك بِكَثِير: مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَن بن أبي ليلىٰ يكنىٰ أبا عبد الرَّحْمَن، وَكَانَ فَقِيهًا، صَاحب سنة، وَابْن شُبْرُمَة أقدم موتًا من ابن أبي ليلىٰ،

(١) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (١/ ٢٠٦/ ٤٠).

(٢) الجرح والتعديل (٢/ ١٣٢/ ٤٢١).

(٣) الجرح والتعديل (٢/ ١٣٢/ ٤٢١).

(٤) مُحَمَّد بْن عَبْد الرَّحْمَنِ بْن أَبي ليلىٰ الأَنْصارِيّ، قاضي الكوفة. توفي (١٤٨هـ). تهذيب الكمال (٢٥/ ٦٢٢/ ٥٤٠٦).

كَانَ ابن أبي ليلىٰ صَدُوقًا، جَائِز الحَدِيث، وَكَانَ قَارِئًا لِلْقُرْآنِ عَالمًا بِه»[1].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال شعبة بن الحجاج: «أَفَادَنِي مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَنِ بن أَبِي لَيْلىٰ أَحَادِيث، فَإِذَا هِيَ مَقْلُوبَةٌ»[2]، وقال مرة: «ما رأيت أحدًا أسوأ حفظًا من ابن أبي ليلىٰ»[3]، وعن يَحْيَىٰ بْنُ يَعْلَىٰ عن زائدة بن قُدامة: أنه أَمَرَ أَنْ نَتْرُكَ حَدِيثَ ابْنِ أَبِي لَيْلَىٰ»[4]، وعن أحمد بن يونس: «كان زائدة لا يروي عن ابن أبىٰ ليلىٰ، وكان قد ترك حديثه»[5]، وقال أحمد: «كان يحيىٰ بن سعيد يضعف ابن أبىٰ ليلىٰ»[6]، وقال مرة: «كان سيئ الحفظ، مضطرب الحديث، وكان فقه ابن أبىٰ ليلىٰ أحب إلينا من حديثه، حديثه فيه اضطراب»[7]. وقال أبو زُرعة: «صالح، ليس بأقوىٰ ما يكون»[8]، وقال أبو حاتم: «مَحله الصِّدق، كان سيئ الحفظ، شُغِل بالقضاء فساء حفظه، لا يتهم بشيء من الكذب، إنما ينكر عليه كثرة الخطأ، يكتب حديثه، ولا يحتج به، وابن أبىٰ ليلىٰ، وحجاج بن أرطاة ما أقربهما»[9].

---

(١) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٢٤٣/ ١٦١٨).

(٢) الضعفاء الكبير (٤/ ٩٨/ ١٦٥٣).

(٣) الجرح والتعديل (١/ ١٥٢/ ٦٦).

(٤) الضعفاء الكبير (٤/ ٩٨/ ١٦٥٣).

(٥) الجرح والتعديل (٧/ ٣٢٣/ ١٧٣٩).

(٦) الجرح والتعديل (٧/ ٣٢٢/ ١٧٣٩).

(٧) الجرح والتعديل (٧/ ٣٢٣/ ١٧٣٩).

(٨) الجرح والتعديل (٢/ ١٣٢/ ٤٢١).

(٩) الجرح والتعديل (٢/ ١٣٢/ ٤٢١).

وقال النسائي: «أحد الْفُقَهَاء لَيْسَ بِالْقَوِيّ فِي الحَدِيث»[1]، وقال ابن حبان: «الفقيه، كَانَ رَدِيء الْحِفْظ، كثير الْوَهم، فَاحش الْخَطَأ، يروي الشَّيْء علىٰ التَّوَهُّم، وَيحدث علىٰ الحسبان فَكثر الْمَنَاكِير فِي رِوَايَته فَاسْتحقَّ التّرْك، تَركه أَحْمد بن حنبل، وَيحيىٰ بن معِين»[2]، وقال ابن عدي الجرجاني: «وَهو مَعَ سوء حفظه يكتب حديثه»[3]، وقال ابن شاهين: «ضعيف»[4]، وقال الدارقطني في سننه: «ابْنُ أَبِي لَيْلَىٰ ثِقَةٌ فِي حِفْظِهِ شَيْءٌ»[5]، وقال: «كان سيء الْحِفْظ»[6]، وقال ابن القيسراني: «أُجْمِعَ عَلَىٰ ضَعْفِه»[7]، وقال الذهبي: «قال أحمد: سيء الحفظ، وقال أبو حاتم: محله الصدق»[8]، وقال مرة: «صدوق إمام، سيء الحفظ، وقد وثق»[9]، وقال الساجي: «كان سيء الحفظ، لا يتعمد الكذب، فكان يُمدح في قضائه، فأما في الحديث فلم يكن حجة»[10]. وقال ابن حجر: «صدوق سيء الحفظ جدًا»[11].

---

(١) الضعفاء والمتروكون (٩٢/ ٥٢٥).

(٢) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين (٢/ ٢٤٢/ ٢٤٣).

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال (٧/ ٣٩٩/ ١٦٦٣).

(٤) تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين (١٦٩/ ٥٨٠).

(٥) السنن للدارقطني (١/ ٢٢٥).

(٦) العلل الواردة في الحديث النبوي، للدارقطني (٣/ ١٨٦).

(٧) تذكرة الحفاظ، لابن القَيْسَراني (٢١/ ٣١)

(٨) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (٢/ ١٩٣/ ٥٠٠٠).

(٩) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٣/ ٦١٣/ ٧٨٢٥).

(١٠) تهذيب التهذيب (٩/ ٣٠٣/ ٥٠٣).

(١١) تقريب التهذيب (٤٩٣/ ٦٠٨١).

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن أبي ليلىٰ قد ضعَّفه الكافَّة من جهة حِفظه، حتىٰ حكىٰ ابن القَيْسَراني الإجماع علىٰ ذلك، وكان اضطراب حفظه؛ لانشغاله بالقضاء، بينما مدحُوه من جهة دينه، وفقهه، وصدقه، فهو صدوق في دينه، ضعيف في حديثه، أما عن قول العجلي: «صاحب سنة» فقد تتبع هذا المصطلح عند العجلي كل من د. محمد الشريفين، د. محمد الزعبي، وانتهىٰ بحثهما إلىٰ أنه مصطلح خارج عن ألفاظ الجرح والتعديل، لا يفيد شيئًا فما يتعلق بالضبط[1].

هذا، وقد تبين اختلاف قول العجلي نفسه في ابن أبي ليلىٰ فوثَّقه، أولا ثم وَصَفَه بقوله: (صَدُوق، جَائِز الحَدِيث) وقد تقدم في ترجمة حِبَّان بن علي أن العجلي يستعمل عبارة: (جَائِز الحديث) مع من يُحَسَّن حديثه لذاته، وكذا يستعملها مع من يُعْتَبر بحديثه، وتلك الثانية هي الأقرب إلىٰ أقوال النقاد في ابن أبي ليلىٰ قرينة خارجية في فهم مدلول مصطلح الإمام العجلي في هذا الموضع؛ وعلىٰ هذا، فآخر القولين للإمام للعجلي في شأن ابن أبي ليلىٰ يتوافق ومَسْلَك النقاد فيه، والله أعلم.

١٣- مِنْدَل بن علي الْعَنزي[2].

قول العجلي: «جَائِز الحَدِيث، وَكَانَ يتشيع». وَقَالَ مرّة: «كوفي صَدُوق»[3].

---

(١) مصطلح «صاحب سنة» عند الإمام العجلي في كتابه الثقات دراسة وتحليل، (ص٢٣).

(٢) هو مندل بن علي العنزي، أَبُو عَبْد اللهِ الكوفي، توفي (١٦٧هـ). تهذيب الكمال (٢٨/ ٤٩٣/ ٦١٧٦).

(٣) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٢٩٧/ ١٧٨٨).

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال ابن سعد: «كَانَ أَنْبَهُ وَأَذْكَرَ مِنْ حِبَّان، وَفِيهِ ضَعْف»(١)، وقال ابن أبي خيثمة: سمعت يحيىٰ بن معين يقول: «مِنْدل بن علي ليس بشيء»، وقال أبو حاتم الرازي: «سألت يحيىٰ بن معين عن مِنْدَل، وحِبَّان أيهما أحب إليك؟ قال: ما بهما بأس»(٢)، وقال ابن معين: «ليس بذاك، وضَعَّفَ في أمره، ثم قال: هو صالح»(٣)، وقال مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِح: «سَمِعْتُ يَحْيَىٰ قَالَ: مِنْدَلٌ وَحَبَّانُ، حَبَّانُ أَصَحُّ حَدِيثًا مِنْ مِنْدَلٍ، وَمَقَالَتُهُ مَرَّةً أُخْرَىٰ عَنْ مِنْدَلِ بْنِ عَلِيٍّ، فَقَالَ: ضَعِيفُ الْحَدِيث»(٤)، وقال ابن الجنيد: «وسأل رجل يحيىٰ بن معين، وأنا أسمع عن مِنْدَل فقال: ليس بذاك القوي الشديد، فقال: ابن فضيل مثل مِنْدَل؟ فقال يحيىٰ: لو كان ابن فضيل مثل مِنْدَل كان قد هلك، قال: مِنْدَل دونه؟ قال: نعم، دونه، ودون جيرته أولئك البقالين»(٥)، وقال يعقوب بن شيبه: «كان أشهر من أخيه حِبَّان، وهو أصغر سنًا منه، وأصحابنا - يحيىٰ بن معين، وعلي بن المديني، وغيرهما من نظرائهم - يضعفونه في الحديث، وكان خيرًا، فاضلًا، صدوقًا، وهو ضعيف الحديث، وهو أقوىٰ من أخيه في الحديث»(٦)، وقال أبو زرعة الرازي: «ليّن»(٧)، وقال أبو حاتم الرازي: «شيخ»(٨)، وقال ابن عدي: «وله أحاديث أفراد وغرائب، وَهو ممن يكتب

(١) الطبقات الكبرىٰ (٦/ ٣٨١).

(٢) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

(٣) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (١/ ٧٠).

(٤) الضعفاء الكبير (٤/ ٢٦٦/ ١٨٧٣).

(٥) سؤالات ابن الجُنيد لأبي زكريا يحيىٰ بن معين (٤٧٢/ ٨١١).

(٦) تهذيب التهذيب (١٠/ ٢٩٨/ ٥١٨).

(٧) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

(٨) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

حديثه»[1]، وقال ابن حبان: «وَكَانَ مُرجئًا من العُبَّاد إِلَّا أَنه كَانَ يرفع الْمَرَاسِيل، ويسند الْمَوْقُوفَات، وَيُخَالف الثِّقَات فِي الرِّوَايَات من سوء حفظه فَلَمَّا سلك غير مَسْلَك المتقنين مِمَّا لَا ينفعك مِنْهُ الْبشر من الْخَطَأ، وفحش ذلِك مِنْه عدل به غير مَسْلَك الْعُدُول فَاسْتحقَّ التّرْك»[2]، وقال الذهبي: «ضعفه أحمد»[3]، وقال ابن حجر: «ضعيف»[4].

قلت: وتقدم في ترجمة أخيه حِبَّان، رقم: (١١) كلام لجماعة من النقاد عنه مما يغني عن إعادته.

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين من جملة ما سبق أن مِنْدَل بن علي ضعيف في الحديث.

وقد تعدد فيه قول العجلي، فقال مرة: (جَائِز الحديث)، ثم قال: (صدوق)، وقد تقدم الكلام في غير موضع علىٰ عبارة (جائز الحديث) عند العجلي، وأنها قد تُحمل علىٰ معنىٰ من يعتبر بحديثه مع ضعفه، كما قد تطلق علىٰ الراوي فتفيد تحسين حديثه لذاته، والمدلول الأول هو ما ينسجم، وأقوال النقاد في حال مِنْدَل، فضلًا عن اقتران العبارة عنده بقوله (كَانَ يتشيع) الذي يشعر كذلك بالضعف.

أما عن وصف العجلي له بـ(صدوق)، فإن كان يعني تحسين حديثه لذاته فهو لا يستقيم وما ترجح عند نقاد الحديث في أمره، أما من جهة حمل مدلول: (صدوق) عند العجلي علىٰ العدالة وعدم الكذب مع ضعف الرواية فإنه بذلك ينسجم مع ما أورده نقاد الحديث في حال مِنْدَل بن علي، والله أعلم.

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال (٨/ ٢١٦/ ٢١٦).

(٢) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين (٣/ ٢٥/ ١٠٦٤)

(٣) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (٢/ ٢٩٤/ ٥٦٢٧).

(٤) تقريب التهذيب (٥٤٥/ ٦٨٨٣).

١٤- مطر الْوراق بَصرِي[١].

قول العجلي: «صَدُوق، وَقَالَ مرّة: لَا بَأْس بِهِ، قيل لَهُ تَابعي؟ قَال: لَا»[٢].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

أسند ابن حبان إلىٰ شعبة بن الحجاج أنه قال: «مطر الْوراق: هَؤُلَاءِ لَا يحسنون يحدثُونَ»[٣]، وقال ابن سعد: «وَكَانَ فِيهِ ضَعْفٌ فِي الْحَدِيث»[٤]، وقال يحيىٰ بن معين: «ضعيف في حديث عطاء ابن أبي رباح»، وقال مرة: «صالح»[٥]، وقال عبد الله بن أحمد: «سَأَلت أبي عَن مطر الْوراق فَقَالَ كَانَ يحيىٰ بن سعيد يُشَبِّهُ مطر الْوراق بِابْن أبي ليلىٰ يَعْنِي فِي سوء الْحِفْظ»[٦]، وقال أحمد: «ما أقربه من ابن أبىٰ ليلىٰ في عطاء خاصة، وقال مطر في عطاء: ضعيف الحديث»[٧]، وقال ابن أبي حاتم: «سُئل أبو زرعة عن مطر الوراق، فقال: صالح؛ كأنه لين أمره»[٨]، وقال أبو داود: «لَيْس هو عندي حُجَّة، وَمَطَر لا يقطع به في حَدِيْث إذا اختلف»[٩]، وقال أبو حاتم الرازي: «صالح

---

(١) مطر بن طهمان الوراق، أَبُو رجاء الخراساني، البصري، توفي سنة (١٢٥هـ). تهذيب الكمال (٢٨/ ٥١/ ٥٩٩٤).

(٢) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (٢/ ٢٨١/ ١٧٣٦).

(٣) الثقات (٥/ ٤٣٥/ ٥٥٨٣).

(٤) الطبقات الكبرىٰ (٧/ ٢٥٤).

(٥) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

(٦) العلل ومعرفة الرجال لأحمد، برواية عبد الله بن أحمد (١/ ٤٠٩/ ٨٥٢).

(٧) الجرح والتعديل (١٨/ ٢٨٨/ ١٩١٣).

(٨) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

(٩) سؤالات الآجري لأبي داود (١٨١/ ١١٦٤).

الحديث»[1]، وقال البزار: «ليس به بأس، رأىٰ أَنَسًا، وحدث عنه بغير حديث، ولا نعلم سمع منه شيئًا، ولا نعلم أحدًا ترك حديثه»[2]، وقال النسائي: «لَيْسَ بِالْقَوِيّ»[3]، وقال ابن حبان: «وكان ردئ الحفظ علىٰ صلاح فيه»[4]، وقال ابن عدي الجرجاني: «ولمطر، عَن قَتادَة وعطاء وسائر شيوخه أحاديث صالحة، وكان يكتب المصاحف بالبصرة؛ ولذا سمي الورَّاق، وَهو مع ضعفه يجمع حديثه ويكتب»[5]، وقال الذهبي: «صدوق، مشهور ضُعّف في عطاء»[6]، وقال في موضع آخر: «وقال عثمان بن دِحْيَة: لا يساوىٰ دَسْتَجَة[7] بَقْل، فهذا غُلو من عثمان، فمطر من رجال مسلم حسن الحديث»[8]، وقال ابن حجر: «صدوق، كثير الخطأ، وحديثه عن عطاء ضعيف»[9]، وقال في موضع آخر: «مَطَرٌ الْوَرَّاقُ الْبَصْرِيُّ مَشْهُورٌ فِي التَّابِعِينَ»[10]، وقال الحافظ في موضع آخر: «وَأَبُو قُدَامَةَ، وَمَطَرٌ مِنْ رِجَالِ مُسْلِمٍ وَلَكِنَّهُمَا مُضَعَّفَانِ»[11].

---

(١) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

(٢) تهذيب التهذيب (١٠/ ١٦٨/ ٣١٦).

(٣) الضعفاء والمتروكون (٩٧/ ٥٦٧).

(٤) مشاهير علماء الأمصار، لابن حبان (١٥٣/ ٦٩٩).

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال (٨/ ١٣٤/ ١٨٨٢).

(٦) من تكلم فيه وهو موثق، للذهبي (١٧٥/ ٣٢٧).

(٧) الدَّسْتَجَة: الحزمة. لسان العرب (٢/ ٢٧١).

(٨) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٤/ ١٢٧/ ٨٥٨٧).

(٩) تقريب التهذيب (٥٣٤/ ٦٦٩٩).

(١٠) فتح الباري شرح صحيح البخاري (٤/ ٢٩٩).

(١١) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (٢/ ٢٤).

الخلاصة، والمقارنة:

قلت: قد تبين مما سبق أن مطر الوراق مختلف فيه؛ لكن الجمهور علىٰ تضعيف حديثه؛ لعدة أسباب، هي: الخطأ، والوهم، وسوء الحفظ، وضعف روايته في عطاء بن أبي رباح خاصة.

أما عن تخريج مسلم لحديثه فقد قال ابن الملقن: «وَقد عِيب عَلَىٰ مُسلم إِخْرَاج حَدِيثه»[1].

قلت فلعل مُسْلمًا ﷺ اتقىٰ مواطن الضعف في رواية مطر، لاسيما أنه مجمع علىٰ ضعفه في عطاء، وقبولها عن غيره في المتابعات، ولعل كلام الذهبي محمولٌ علىٰ كون مطر حسن الحديث لغيره لا لذاته، حيث إنه كان في معرض الرد علىٰ من بالغ في التشنيع علىٰ مطر بأن حديثه لا يساوي حزمة بَقْل.

وأما عن تعدد قول العجلي فيه، فلعله من باب التنوع في استعمال المصطلحات أو الترادف، حيث وصف الرجل بعبارتين من مرتبة واحدة، وقد مرَّ بيان ذلك في التمهيد.

وعلىٰ كل حال فما ذهب إليه العجلي بخلاف ما قرره الجمهور إلا إذا كان يعني تحسين حديثه لغيره كما سلف، فالأوجه حَمْل مصطلح (صدوق) عنده هاهنا علىٰ العدالة، وبهذا ينسجم وأقوال النقاد.

وأمَّا نَفْيُ العجلي كون مطر الوراق من التابعين، فالظاهر أنها مخالفة من العجلي، لا تتوافق مع ما قرره الأئمة النقاد من إثبات كونه تابعيًا، فقد أثبت له البزار التحديث عن أنس ﷺ وقرر الحافظ ابن حجر شهرته في التابعين، والله أعلم.

* * *

(١) البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن (٤/ ٢٤٨).

المبحث الخامس

استعمال العجلي مصطلح (صدوق) حكاية لقول غيره من الأئمة

وهذا المبحث اللطيف لا يحوي من الرواة غير رَبَاح بن زيد الصَّنْعَاني.

١٥- رَبَاح بن زيد[١].

قول العجلي: قال: يحيىٰ مَاتَ قبل أَن أَدخل إِلَىٰ الْيمن وَمُحَمّد بن ثَوْر، قلت ليحيىٰ: أَيهمَا أَعلَىٰ؟ قَال: كل ثِقَة؛ رَبَاح، وَمُحَمّد بن ثَوْر، وَهِشَام، وَعبد الرَّزَّاق، قلت ليحيىٰ: أَظن مُحَمَّد بن ثَوْر قَلِيل الحديث، قَال: لَا، كَانَ كثير الحَدِيث، وَكَانَ رَبَاح بن زيد يُصَحِّف، ويخطىء، وَكَأَنَّه: يَقُول: لم يكن صَاحب حَدِيث، إِلَّا أَنه لَا بَأْس بِهِ رجل صَدُوق[٢].

أقوال النقاد وأئمة الحديث:

قال مُحَمَّدُ بْن عمر الواقدي: قد رأيته وكان له فضل وعلم بحديث معمر بن راشد»[٣]، وَقَال أحمد «كان خيارًا، ما أرىٰ كان في زمانه خير منه، قد انقطع عن الناس، وجلس في بيته وحده»[٤]، وقال ابن أبي حاتم: «أنا حرب بن إسماعيل الكرماني فيما كتب إلي قال رأيت أحمد بن حنبل، وذكر رَبَاح الصنعاني، وذكر من فضله وزهده، وقال: كان ابن المبارك يقول: حدثني رباح ورباح رباح»[٥]، وقال

---

(١) رباح بن زيد، القرشي مولاهم، الصنعاني. توفي سنة (١٨٧هـ). تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٩/ ٤٤/ ١٨٤٤).

(٢) معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم (١/ ٣٤٨/ ٤٤١).

(٣) الطبقات الكبرىٰ (٥/ ٥٤٧).

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٩/ ٤٤/ ١٨٤٤).

(٥) الجرح والتعديل (٣/ ٤٩٠/ ٢٢١٩).

أبو حاتم الرازي: «جليل ثقة»[1]، وقال النسائي: «ثقة»[2]، وقال ابن حبان: «وَكَانَ شَيخًا، صَالحًا، فَاضلًا، كَانَ أَحْمد بن حَنْبَل يَقُول: إِنِّي أحب رَبَاحًا، وَأحب حَدِيثه، وَأحب ذكره»[3]، وقال الذهبي: «ثقة، زاهد، متأله[4]»[5]. وقال ابن حجر: «ثقة فاضل»[6].

الخلاصة:

قلت: تبين مما سبق أن الكافة علىٰ توثيق رَبَاح، فهو ثقة فاضل، وما نقله الإمام العجلي عن يحيىٰ مُهملا، فهو: يحيىٰ بن معين، والسائل أبو إسحاق بن الجنيد، وهو ثابت في سؤالاته ليحيىٰ ابن معين[7]، وعلىٰ هذا، فالإمام العجلي ينقل القول بتمامه من غير تفسير منه أو تعقيب، وبهذا لا يُدْخِلُ رباح بن زيد في شرط هذا البحث، من حيث المقارنة، ولكني ذكرته لتمام الفائدة.

***

الخاتمة

أهم النتائج المستخلصة:

١ - عدد الرواة الذين وُصِفُوا في كتاب «الثقات» للإمام العجلي بمصطلح (صدوق) خمسة عشر راويًا، خلا رباح بن زيد، وهو آخرهم ورودًا؛ لكونه غير مندرج تحت شرط هذا البحث.

---

(١) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

(٢) الجرح والتعديل (٨/ ٤٣٥/ ١٩٨٧).

(٣) الثقات (٨/ ٢٤١/ ١٣٢٢٨).

(٤) عَبَدَ اللهَ يَعْبُدُه عِبادَةً ومَعْبَداً ومَعْبَدَةً: تأَلَّه لَهُ. لسان العرب (٣/ ٢٧٢).

(٥) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (١/ ٣٩٠/ ١٥١٥).

(٦) تقريب التهذيب (٢٠٥/ ١٨٧٣).

(٧) سؤالات ابن الجنيد ليحيىٰ بن معين (٤٥٣/ ٧٣٤).

٢- استعمل الإمام العجلي مصطلح (صدوق) بصيغ متعددة؛ مفردًا تارة، ومركبًا تارة أخرىٰ، وكلاهما من قوله، كما استعمله نقلًا عن غيره، ولكل استعمال مدلول خاص عنده.

٣- أطلق الإمام مصطلح (صدوق) مفردًا مجردًا علىٰ خمسة رواة، وافق فيهم جميعًا مسلك النقاد في جانب العدالة والدِّيانة إلا في ابن مَاهَان، فلم أجد من تكلم فيه غير أبي حاتم، وحكم عليه بالجهالة، وخالفه العجلي، ولعلّه عَرَفه مِن جِهة العدالة فنعته بـ (صدوق).

٤- إذا استعمل الإمام مصطلح (صدوق) مقترنًا بأحد ألفاظ أو عبارات المراتب الأعلىٰ، فإنه يعني به (ثقة)، وقد استعملها في أربعة رواة، وافق مسلكه في اثنين منهم مسلك النقاد، وخالف في واحد هو مُوسىٰ النَّهدي، أما هشام بن عمار، فقد وافق فيه النقاد غير أن عبارته لم تكن وافية في بيان حال الرجل في آخر أمره، وللأحوط عددتها مخالفة.

٥- إذا استعمله مقترنًا بأحد ألفاظ أو عبارات المراتب الأقل فإنه يعني به ضعف حفظ الراوي وضبطه مع صلاحه وديانته، وقد استعملها في اثنين من الرواة فوافق في بِشْر بن حرب، وموافقته في حبَان بن علي كذلك لها وجهٌ مقبول إن شاء الله.

٦- إذا تعدد قول الإمام العجلي في راوٍ بعينه فقد رأيت - والله أعلم - أن أحد قوليه، لا سيما آخرهما - إن أمكن تمييزه - هو الموافق للراجح من أقوال أهل العلم في حال ذلك الراوي.

٧- خالف الإمام جمهور المحدثين، فنفىٰ كون مَطَر الوَرَّاق من التابعين، وهي غير مُندرجة تحت المقارنة، ولكني ذكرتها لتمام الفائدة.

٨- الإمام العجلي في جانب استعماله لمصطلح (صدوق) يوافق نُقَّاد الحديث موافقة تامة، أو من وجه مقبول في (١٢) روايًا من أصل (١٤) بعد إخراج رَبَاح بن زَيد، وذلك بنسبة موافقة (٨٥.٧١٪).

٩- البحث يؤكد علىٰ كون الإمام العجلي من أئمة الجرح والتعديل المعتبرين، وأن أحكامه علىٰ الرواة في كثير من الأحايين كانت ركيزة لفهوم أئمةٍ من بعده.

١٠- البحث يؤكد علىٰ رِيَادة الإمام العجلي في استعمال مصطلح (صدوق).

١١- البحث يقرر توسع أئمة الجرح والتعديل المتقدمين كالحافظ العجلي في إطلاق المصطلح الواحد والتنوع في دلالاته، والله أعلم

أهم توصيات البحث:

١- ضرورة العناية بكتاب «الثقات» للإمام العجلي، والدعوة إلىٰ عمل يستوعب مصطلحاته وأسانيده فيه.

٢- ضرورة العناية بالعمل علىٰ تحرير مصطلحات أئمة الجرح والتعديل المتقدمين.

***

فهرس مراجع البحث

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، أبو يَعْلَىٰ خليل بن عبد الله، الخليل القَزْوِينِي، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

(٢) أَسَامِي من روىٰ عنهم محمد بن إسماعيل البُخاري من مَشايِخه في جَامِعه الصحيح، ابن عَدِّيّ، أبو أحمد عبد الله بن عَدِّيّ، تحقيق: د. عامر حسن، ط١، بيروت: البَشَائِر الإسلامية، ١٤١٤هـ.

(٣) الإكْمَال في رَفْع الارْتِيَاب عن المُؤْتَلِف والمُخْتَلِف في الأسماء والكُنَىٰ والأَنْسَاب، ابن ماكُولا، أبو نَصْر علي بن هِبَةُ الله، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

(٤) ألفاظ وعِبارات الجَرْح والتَّعْدِيل بين الإفْرَاد والتَّركِيب والتَّكْرِير، مَعْبَد، أحمد مَعْبَد عبدالكريم، ط١، جدة: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٥هـ.

(٥) الإمام أبو الحسن الدَّارَقُطْنِيّ وآثاره العِلْمية، الرَّحِيلي، عبد الله بن ضَيْف الله، جدة: دار الأندلس الخضراء. (د.ت).

(٦) الأَنْسَاب، السَّمْعَانِي، عبد الكريم بن محمد بن منصور التَّمِيمِي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيىٰ المُعَلِّمِي وغيره، ط١. حَيْدَر آبَاد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢هـ -١٩٦٢م.

(٧) البَاعِث الحَثِيث إلىٰ اختصار علوم الحديث، ابن كَثِير، أبو الفِدَاء إسماعيل بن عمر القُرَشِي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).

(٨) البَدْر المُنِير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن المُلَقِّن، أبو حَفْص عمر بن علي، تحقيق: مصطفىٰ أبو الغيط وآخرون، ط١، الرياض: دار الهجرة، ١٤٢٥هـ.

(٩) تاريخ الإسلام، الذَّهَبِي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: دكتور بشار عوّاد، ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

(١٠) تاريخ أسماء الثقات، ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، تحقيق: صبحي السَّامِرَّائي، ط١، الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١١) التاريخ الأوسط، البُخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، حلب/ القاهرة: دار الوعي ، مكتبة دار التراث، ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م.

(١٢) تاريخ بغداد، البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، ط١، تحقيق: بشار عواد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(١٣) تاريخ ابن مَعِين (رواية عثمان الدَّارِمِي)، ابن مَعِين، أبو زكريا يحيىٰ بن مَعِين البغدادي، تحقيق: د. أحمد محمد نور، دمشق: دار المأمون للتراث. (د.ت).

(١٤) تاريخ ابن مَعِين (رواية الدُّوُرِي)، ابن مَعِين، أبو زكريا يحيىٰ بن معين، تحقيق: د. أحمد محمد نور، ط١، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(١٥) تاريخ ابن مَعِين = معرفة الرجال عن يحيىٰ بن مَعِين، وفيه عن عَلِيٍّ بن المَدِينِي، وأبي بكر بن أبي شَيْبَة ومحمد بن عبد الله بن نُمَيْر وغيرهم/ رواية أحمد بن محمد، ابن مِحْرِز، ابن مَعِين، أبو زكريا يحيىٰ بن مَعِين البغدادي، تحقيق: محمد القَصَّار، ط١، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥هـ.

(١٦) التاريخ الكبير، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، حَيْدَر آباد: دائرة المعارف العثمانية، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (د.ت).

(١٧) تُحْفَة التَّحْصِيل في ذِكْر رُوَاة المَرَاسِيل، وَلِيُّ الدِّين أبُو زُرْعَة، أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق: عبد الله نوَّارَة، الرياض: مكتبة الرشد (د.ت).

(١٨) تَدْرِيب الرَّاوِي شرح تقريب النَّوَاوِي، السُّيُوطِي، أبو الفَضْل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: نظر الفَارْيَابِي، ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤١٥هـ.

(١٩) تذكرة الحفاظ (أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان)، ابن القَيْسَرَانِيّ، أبو الفضل محمد بن طاهر المَقْدِسِي الشَّيْبَانِي، تحقيق: حمدي السَّلفي، الرياض: ط١، دار الصُّمَيْعي، ١٤١٥هـ.

(٢٠) تَذْكِرَة الحُفَّاظ، الذَّهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

(٢١) تقريب التَّهْذِيب، ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد بن علي العَسْقَلاني، تحقيق: محمد عوَّامَة، ط١، سوريا: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ.

(٢٢) التَّلْخِيص الحَبِير في تخريج أحاديث الرَّافِعي الكَبير، ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد بن علي العَسْقَلانيّ، تحقيق: حسن بن عباس بن قُطب، ط١، القاهرة: مؤسسة قُرطبة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

(٢٣) تهذيب التَّهْذِيب، ابن حَجَر، أحمد بن علي العسقلاني، ط١، الهند: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ.

(٢٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال. المِزِّي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(٢٥) الثقات، ابن حِبَّان، أبو حاتم محمد بن حِبَّان التَّمِيمي، حَيْدَر آباد: ط١، دائرة المعارف العثمانية، بإعانة من: وزارة المعارف للحكومة الهندية، تحت مراقبة: د. محمد عبد المعيد خان ١٣٩٣هـ.

(٢٦) الجامع في العِلَل ومعرفة الرجال، أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: د. وَصِيّ الله بن محمد عباس، ط١، الهند: الدار السلفية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٢٧) الجامع المسند الصحيح، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير الناصر، ط١، بيروت: دار طَوْق النجاة ١٤٢٢هـ.

(٢٨) الجَرْح والتَّعْدِيل، ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن الرَّازِي، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

(٢٩) ديوان الضُّعَفَاء والمتروكين وخَلْقٌ من المجهولين وثِقَاتٌ فِيهم لِين، الذَّهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: حمَّاد الأنصاري، ط٢، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٨٧هـ.

(٣٠) رِجال صحيح مسلم، ابن مَنْجُويَه، أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق: عبد الله اللَّيْثِي، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ.

(٣١) سُؤالات ابن الجُنَيْد لأبي زكريا يحيىٰ بن مَعِين، ابن مَعِين، أبو زكريا يحيىٰ بن مَعِين، تحقيق: أحمد محمد نُور، ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٣٢) سؤالات أبي عُبَيْد الآجُرِّي للإمام أبي داود السِّجِسْتَاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: محمد ابن علي الأزهري، ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(٣٣) سُؤَالاَت البَّرْقَانِي للدَّارَقُطْني ، الدَّارَقُطْنِي، أبو الحسن علي بن عمر، تحقيق: عبد الرحيم القَشْقَري، ط١، لاهُور، باكستان: كُتُب خَانَة، ١٤٠٤هـ.

(٣٤) سُؤَالاَت الحَاكِم النَّيْسَابُوري للدَّارَقُطْني، الدَّارَقُطْنِي، أبو الحسن علي بن عمر، ط١، تحقيق: د. مُوَفَّق بن عبد الله بن عبد القادر، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٣٥) السُّنَنْ، التِّرْمِذِي، أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سُورة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون: ط١، القاهرة: مطبعة ومكتبة مصطفىٰ البَابِي الحَلَبِي، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

(٣٦) السُّنَن، الدَّارَقُطْنِي، أبو الحسن علي بن عمر، تحقيق: شعيب الأَرْنَؤُوط، حسن شلبي، عبداللطيف حرز الله، أحمد بَرْهُوم، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

(٣٧) السُّنَن الكُبْرَىٰ. البَيْهَقِي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط٣، بيروت: الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

(٣٨) السُّنَّة، الخَلاَّل، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، تحقيق: د. عطية الزَّهْرَاني، ط١، الرياض: دار الراية، ١٤١٠هـ.

(٣٩) سِيَر أَعْلاَم النُّبَلاء، الذَّهَبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحت إشراف: شعيب الأَرْنَاؤُوط، ط٣، الرسالة، ١٤٠٥هـ.

(٤٠) شَذَرَات الذَّهب في أخبار من ذَهَبْ، ابن العِمَاد، عبد الحَيّ بن أحمد أبو الفَلاَح الحَنْبَلي. تحقيق: محمود الأَرْنَاؤُوط، ط١، دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ.

(٤١) الضُّعَفَاء الكبير، العُقَيْلي، أبو جعفر محمد بن عمرو، تحقيق: عبد المعطي أمين، ط١، بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٤٢) الضُّعَفَاء والـمَتْروكون، النَّسَائِي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، حَلَب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.

(٤٣) الطَّبَقات الكُبرىٰ، ابن سَعْد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن مَنِيع، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٤٤) العِبَر في خَبَر من غَبَر، الذَّهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد ابن بسيوني، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).

(٤٥) العِلَل ومعرفة الرجال، رواية عبد الله بن أحمد، أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حَنْبَل الشَّيْبَاني، تحقيق: وَصِيّ الله بن محمد عباس، ط٢، الرياض: دار الخَانِي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٤٦) العِلَل الوَارِدة في الأحاديث النبوية. الدَّارَقُطْنِيّ، أبو الحسن علي بن عمر البَغْدَادِيّ، تحقيق: مَحفوظ الرحمن السَّلَفِي. ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٥هـ.

(٤٧) عُمْدَة القَارِي شرح صحيح البخاري، العَيْنِي، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسىٰ، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

(٤٨) فتح البَّارِي شرح صحيح البخاري، ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

(٤٩) فَتْح الـمُغِيث بِشَرْح أَلْفِيَّة الحديث للعِرَاقي، السَّخَاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، تحقيق: علي حسين علي، ط١، مصر: مكتبة السنة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٥٠) الكَاشِف في مَعْرِفة مَنْ له رواية في الكتب الستة، الذَّهَبِي، شمس الدين محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عَوَّامَة، ط١، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣هـ.

(٥١) الكامل في ضُعفاء الرجال، ابن عَدِيّ، أبو أحمد الجُرْجَاني، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود- علي محمد معوض، ط١، بيروت: الكتب لعلمية، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

(٥٢) كتاب الـمَجْرُوحِين من الـمُحَدِّثِين والضُّعَفَاء والـمَتْرُوكِين، ابن حِبَّان، أبو حَاتِم محمد بن حِبَّان، التَّمِيمِي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.

(٥٣) كتاب المُخْتَلِطِين، العَلاَئِي، صلاح الدين أبو سعيد خليل الدمشقي، تحقيق: د. رفعت فوزي عبدالمطلب، علي عبد الباسط مزيد، ط١، القاهرة: مكتبة الخَانْجِي، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(٥٤) لِسَان العرب، ابن مَنْظُور، أبو الفضل محمد بن مكرم، ط٣، بيروت: دار صَادِر، ١٤١٤هـ.

(٥٥) لِسَان المِيزان، ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، ط٢، بيروت: مؤسسة الأَعْلَمِي للمطبوعات، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.

(٥٦) المُسْنَد الصحيح المُخْتَصر، مُسْلِم، أبو الحسن مُسْلِم بن الحجاج القُشَيْرِي، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

(٥٧) مَشَاهِير عُلَماء الأَمْصَار وأَعْلام فُقَهَاء الأَقْطَار، ابن حِبَّان، أبو حَاتِم محمد بن حِبَّان التَّمِيمِي، تحقيق: مرزوق علىٰ إبراهيم، ط١، المنصورة: دار الوفاء، ١٤١١هـ.

(٥٨) مُصْطَلَح صاحب سُنَّة عند الإمام العِجْلِي في كتابه الثِّقَات: دراسة وتحليل، الشَّرِيفِين، محمد عيسىٰ، الزُّعبي، محمد مُصْلِح، دراسات علوم الشريعة والقانون، الأردن، مج٤٢، ع١، ٢٠١٥م.

(٥٩) مُصْطَلَح «صَدُوق» عند الحاكِم في كتابه المُسْتَدْرَك: دراسة تطبيقية، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، الأردن، أبو صُعَيْلِيك، عبد ربه سلمان عبد ربه، مج ٢٢، ع٤أ، ٢٠١٦م.

(٦٠) معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصَّلاَح، تَقِيّ الدين عثمان بن عبد الرحمن الشَّهْرَزُورِيّ، تحقيق: ماهر الفَحْل، ط١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ.

(٦١) مَعْرِفَة الثِّقَات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضُّعَفَاء وَذِكْر مَذَاهِبِهِم وأَخْبَارِهِم، العِجْلِيّ، أحمد ابن عبد الله، تحقيق: عبد العليم البُسْتَوِي، ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ.

(٦٢) المُوقِظَة في علم مُصْطَلَح الحديث، الذَّهَبِي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، اعتنىٰ به: عبدالفتاح أبو غُدَّة، ط٢، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية. ١٤١٢هـ.

(٦٣) مِيزَان الاعْتِدَال في نَقْد الرجال، الذَّهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: علي البِّجَاوي. ط١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

(٦٤) نُزْهَة النَّظَر في تَوْضِيح نُخْبَة الفِكَر في مُصْطَلَح أَهْل الأَثَر، ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد بن علي العَسْقَلاني، الرياض: مطبعة سفير، ١٤٢٢هـ.

(٦٥) النُّكَت علىٰ كتاب ابن الصَّلاح، ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد بن علي العَسْقَلاني، تحقيق: ربيع ابن هادي عمير، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ.

* * *

BIBLIOGRAPHY

(1) Abu Dawood, Soliman Ibn Alsha'th, Su'alat AbiObaiyd Alajorry Lilimam Abi Dawoud AlSegethani verified: Mohammed Ibn Ali Alazhari 1st edition Cairo AlFarouk Alhadithah publishing.1431-2010 .

(2) Abu Soayleek, Abdrabo Slman Abdrabo, Mustalah Sadouq ?inda Alhakim fi kitabihi Almustadrak :applied study, Almanaraa magazine for Researches and Studies, Jordan, Vol22, issue 4, 2016.

(3) Ahmed bin Mohamed bin Hanbl Alshaybany, Aljami? Fi Al?ilal wa Ma?rifat Arrijal, verified:Dr.Wasey Allah bin Abbas 1st edition, India Aldar Alslfya, 1408.

(4) Ahmed, Abu Abdallah, Ahmed bin Mohamed bin Hanbl Alshaybani, Al?ilal wa ma?rifat Alrijal, rewayet Abdallah bin Ahmed, verified :Wassey Allah bin Mohamed Abbas, 2nd edition, Riyadh, Dar Alkhany, 1422-2001.

(5) Al Baghdady, 'abu Bakr Ahmed bin Ali Alkhatib, Tarekh Baghdad., 1st edition, verified:Bashar awad, Beirut:Dar Algharb al islami, 1422-2002.

(6) AlAynee Abu Mohammed Mahmoud Ibn Ahmed Ibn Mousa, Omdet Alqary Sharh Sahih albokhary, 1st edition, Beirut: Dar Ehyaa' Alturath AlA'raby (n.d.)

(7) Albayhaky, abu Bakr Ahmed bin alhosein bin Ali, Alsunnan alkobra, verified: Mohamed Abdelkader Atta, 3rd edition. Beirut Alkotob Ala'lmiya 1424.

(8) Albokhary, abu Abdalla Mohamed ibn Ismae'l, Aljame' Almosnad alsahih., verified:Mohamed Zoheir Alnaser, 1st edition, Beirut, Dar Toq Alnagah, 1422.

(9) Albokhary, Abu Abdallah Mohamed bin 'Ismaeil bin Ibrahim, Altarikh Alkebeer, Hayder Abaad: Da' ret almaref alothmanya. Under supervision: Mohamed Abdelmoeid Khan. (n.d.)

(10) Aldarkutni, abu alhassan Ali bin Omar, Alsunnan, verified: Shaib ala'rno'ot, Hassan Shalaby, Abdulattif herzullah, Ahmed Barhoom, 1st edition, Beirut Alresala institution.1424-2004.

(11) AlDhahabi, abu Abdallah bin Ahmed bin Othman, Mezan Ali?tidal fi naqd Alrijal.. Verified: Ali Albegawy, 1st edition, Beirut, Dar almarefaa ll tebaa w alnashr, 1382-1963.

(12) AlDhahabi, abu Abdallah Mohamed bin Ahmed bin Othman, Almuqiza fi ?ilm mostalah alhadeeth. Cared by:Adelfattah abu ghodda. 2nd edition Aleppo: Maktabet Almatboat Alislamya, 1412.

(13) AlDhahabi, Shams Eldein abu Abdallah Mohamed bin Ahmed, Tazkert Alhufaz, 1st edition, Beirut:Dar Alkotob Alelmya, 1419.

(14) AlDhahabi, Shams Eldein Mohamed bin Ahmed bin Othman, Dewan aldoa?fa' wa almatrokeen wa khalq min almajholeen wa theqat fihum leen, verified: Hammad alansary, Makkah, Alnahda Library, 1387.

(15) AlDhahabi. Abu Abdallah Mohamed bin Ahmed Bin Othman, Seir Allam alnobala' under supervision: Shaib ala'rno'ot, 3rd edition, Resala 1405.

(16) AlDhahabi. Shams Eldein Mohamed bin Ahmed bin Othman, Tareekh alislam., verified:Dr. Bshaar awaad, 2nd edition, Beirut:Dar Algharb Al'islami., 2003.

(17) Alejly, Ahmed ibn Abdallah, Ma?rifat altheqat min rijal Ahl al?ilm wa alhadeth wa min addo?afa' wa zikr mzahibahum wa akhbarahum, verified: Abdalaleem albstoy, 1st edition, Al Madina Almonawara: Aldar Library, 1405.
(18) Alkhallal Abu Bakr Ahmed Ibn Muhammed Ibn Haroon, Alsunna, Verified: Aytteya Alzahrani, 1st edition, Riyadh Dar AlRayaa 1410.
(19) Al'la'ey, Salah Eldeen abu Sa'eed Khalil Aldemashqi, Almokhtaliteen, verified: Dr. Refaat Fawzy Abdalmotaleb, Ali Abdalbasset Maziad, 1st edition, Cairo: Alkhanji Library, 1417-1996.
(20) Almezzy, Abu Alhajaj Yossef bin Abdalrahman, Tahzeeb Alkamal fi A'smaa alrijal., verified:Dr. Bashar Awad Maroof, 1st edition Beirut Alresala Institution.1400-1980.
(21) Alnasa'i, Abu Abdalrhman Ahmed bin Shoeib, Aldo?afa' Wa Almatrokoon, verified:Mahmoud Ibrahim Zayed, 1st edition, Aleppo :Dar Alway, 1396.
(22) Aloqaily, Abu Gafar Mohamed bin Amr, Aldo?afa' alkabeer, verified:Abdelmoty Ameen, 1st edition, Beirut:Dar Almaktaba Alelmya, 1404-1984.
(23) Alrahily, Abdallah bin Deif Allah. AL'imam Abu Alhassan Aldarkotny wa atharuhu al?ilmya, Jeddah:Dar Alandalos Alkhadra' a. (n.d.).
(24) alsam'ani. Abdalkarim bin Mohamed bin Mansour Altamimi, Al'ansab, . Verified: Abdalrhman bin yahyaa Almo'lmi wa others 1st edition. Hayder Abad:magles Da'rat alma'ref alothmanya, 1382-1962.
(25) Alsiyuti. abu Alfadl Galal Eldein Abdalrhman bin abi Bakr, Tadreeb Alrawy Sharh Taqreeb Alnawawi. verified:Nazar Alfariabi, 2nd edition, Riyadh:Dar Tybaa 1415.
(26) Alskhwy, Shams eldeen Mohamed bin Abdalrhman, Fath Almogith bisharh alfyat alhadeeth lleraqy, verified :Ali Hessein Ali, 1st edition, Egypt:Alsonna Library 1424-2003.
(27) altermzy, abu Eissa Mohamed bin Eissa bin sorra, Alsonnan, verified:Ahmed Mohmed Shaker w others, 1st edition Cairo Mostafa Elbaby AlHalabi Library, 1395-1975.
(28) ibn abi Hatem, abu Mohamed Adbalrhman Alrazy, Aljarh wa altadeel, 1st edition, Beirut, Dar E'hya' Altorath Alarabi. (n.d.)
(29) Ibn adei, abu Ahmed Algorgany, Alkamel fi Do?afa' alrijal, verified :Adel Ahmed Abdelmwgood-Ali Mohamed Mwaad, 1st edition, BeirutbAlkotob Alelmya 1418-1997.
(30) Ibn alemad, Abdelhay bin Ahmed Abu alfalah alhanbly, Shazrat Alzahab fi akhbar man Zahab, .. Verified: Mohamed ala'rno't, Damascus/Beirut. Dar ibn Katheer, 1406.
(31) Ibn Alsalah, Taqiy aldeen Othman bin Abdalrhman Alshahrzory, Ma?rifat Anwa? Oloom Alhadeeth, verified:Maher Alfahl, 1st edition, Beirut:Alkotob Alelmya, 1423.
(32) Ibn Hagr, abu alfadl Ahmed bin Ali Alasklani, Nozhat alnazar fi tawdih nokhbat alfekar fi mostalah ahl alathar, Riyadh, printing house safeer, 1422.

(33) Ibn Hagr, abu Alfadl Ahmed bin Ali Alasklany, Taqreeb Altahzeeb, verified: Mohamed Awama, 1st edition, Syria :Dar Alroshd, 1406.
(34) Ibn hagr, Abu Alfadl Ahmed bin Ali Alasklany, Altalkhees alhabeer fi takhreej ahadith Alrafe?i Alkabeer., verified:Hassan bin Abbas bin Kotb, 1st edition, Cairo: Kortoba Institution, 1416-1995.
(35) Ibn Hagr, abu alfadl Ahmed bin Ali Alasklany, Fath AlBari sharh Sahih AlBukhari, 1st edition, Beirut:Dar Almarefaa, 1379.
(36) Ibn heban, abu Hatem Mohamed ibn Heban altamimy, Althiqat, hayder Abaad, 1st edition, Da'ert Almaref Al othmanya, under supervision: Ministry of Education.Indian government Dr Mohammed Abdulmo'ed Khan supervision 1393.
(37) Ibn Ma?in abi Zakarya Yahyaa Ibn Ma?in, Su'alat ibn aljunayed l abi Zakarya Yahyaa Ibn mae'en, verified:Ahmed Mohamed Noor, 1st edition, Almadina, Aldar Library, 1408-1988.
(38) Ibn mae'en, abu Zakrya Yahyaa bin Ma?in Albghdady, Tarikh ibn Ma?in Ma?rifat Alrijal an Yahyaa ibn Ma?in, wa fih an Ali bin Almadeni, wa abi Bakr bin Abi Shaiba wa Mohamed bin Abdallah bin Nomair wa others/ riwayet Ahmed bin Mohamed. Ibn Mihriz, verified Mohamed Alqsar, 1st edition. Damascus, Majmae Alloghaa Alarabia 1405.
(39) Ibn Ma?in, abu Zakryaa Yahyaa ibn Ma?in Albaghdadi, Tarikh ibn Ma?in(rwayet Othman Aldaremi), Verified:Dr. Ahmed Mohamed Nour, Damascus:Dar Alma'mun Lilturath. (n.d.).
(40) Ibn Ma?in. Abu Zakarya Yahyaa bin Ma?in, Tarikh ibn mae'en (rwayet Aldory), . Verified:Dr. Ahmed Mohamed Noor 1st edition. Makkah Al Mokaarramah: Markaz Albahth Alelmi w E'hya' Altorath Alislami.1399-1979.
(41) ibn Mangoyah, abu Bakr Ahmed bin Ali, Rijal sahih muslim, verified:Abdallah Allaythii, 1st edition, Dar almarefa, 1407.
(42) Ibn Manzoor abu alfadl Mohamed Makram, Lisan Alarab., 3rd edition, Beirut:Dar Sader 1414.
(43) Ibn Sa'ad, abu Abdallah Mohamed bin Sa'ad bin Manee', Altabaqat Alkobra, ., verified: Mohamed Abdelqader Atta, 1st edition, Beirut. Dar Alkotob Alelmya, 1410-1990.
(44) Ibn Shaheen, 'abu Hafs Omar bin Ahmed bin Othman, Tarikh 'asma' althiqat, verified:Sobhy alsamra'i, 1st edition, Kuwait:Al dar Alsalafya 1404-1984.
(45) lldarkutni, abu Alhassan Ali bin Omar, Su'alat alhakim alnaysabori lldarkutni, 1st edition, verified:Dr mowafaq ibn Abdallah bin Abdelkader, Riyadh, Maref Library, 1404-1984.
(46) lldarkutni, abu Alhassan Ali bin Omar, Su'alat Albarkany lldarkutni, Bakestan:Kotob Khana, 1404.
(47) Moslem, abu Alhassan Moslem bin Hajaj Alqushiery, Almosnad alsahih almokhtasr., verified :Mohamed Fo'ad Abdalbaqi, 1st edition, Beirut Dar 'ehya' Altorath Alarabi. (n.d.).

(48) waly Eldein abu zuraa, Ahmed Abdalrheem bin Alhosein, Tohfat altahseel fi zikr ruwat almaraseel, verified: Abdallah Nwaraa, Riyadh: Alroshd Library. (n.d.).
(49) AlDhahabi, Shams Eldein Mohamed bin Ahmed, Al?ibar fi Khabr man Ghabar, verified:Abu Hager Mohamed Alsa'ed Ibn basyony, Beirut:Dar Alkotob Alelmya (n.d.).
(50) AlDhahabi, Shams Aldeen Mohamed bin Ahmed, Alkashif fi Ma?rifat man lahu riwaya fi alkutob alsitta, verified: Mohamed Awama, 1st edition. Jeddah:Dar alqebla llthqafa Alislamya-Oloom Alqura'an Institution, 1413.
(51) Ibn almolkin, 'abu Hafs Omar bin Ali Al badr al munir fi takhrij al'ahadeeth w al' athar alwaqeia fi al sharh alkabeer, verified:Mostafa AbuElgheit w a' khroon 1st edition, Riyadh:Dar Alhijra., 1425 .
(52) Ibn Hagr, abu Elfadl Ahmed bin Ali Alasqlany, Lisan Almezan, verified: Da'ert Alma'ref alnezamya, India, 2nd edition Beirut: Al'alamy printing institution, 1390-1971.
(53) Ibn Hagr, Ahmed bin Ali Alasklany, Tahzeeb altahzeeb, 1st edition, India:Da'ert Almaref Alnezamya., 1326.
(54) Ibn kathir. 'abu alfida' 'isma'il bin Omar Alkorashy, Alba?ith alhathith ilaa eikhtisar' oloom alhadith, verirfied:Ahmed Mohamed Shaker 2nd edition Beirut: dar al-kotob Al 'lamya. (n.d.)
(55) Al'elal Alwareda fi al ahadith alnabawia, Aldarkutni, Abu alhassan Ali bin Omar albghdady, verified:Mahmooz Alrhman alslafy. 1st edition. Riyadh:Dar Tybaa, 1405.
(56) Albokhary, Abu Abdallah Mohamed bin Isma'il bin Ibrahim, Altarikh al'awsat, Verified:Mahmoud Ibrahim Zayed, 1st edition, Aleppo/Cairo:Dar Alwa'ey, Dar Altorath library, 1397-1977.
(57) Alkhlyly, 'abu yualaa Khlyl bin Abdallah, Alkhlyl Alqzweny, Al'rshad fi ma?rifat U'lama' Al hadeeth. Verified: Sa' ed Omar Edrees, 1st edition.Riyadh: Alroshd library, 1409 .
(58) Alsharefeen, Mohamed Eissa, Alzo'by, Mohamed Mosleh, Mustalah Sahib Sonna ?inda e alimam al?egly fi kitabihi altheqat:Study and Analysis, Derasat, Oloom Alshareaa wa alqanoon, vol2, issue1 Jordan, 2015.
(59) Ibn Aadai, abo Ahmed Abdallah bin Aadai, 'asami man rawa ?anhom Mohamed bin Ismae'l Al bokhari min mashayikhihi fi jami?h alsahih, . Verified: Dr. A'mer Hassan 1st edition, Beirut:Al basha'er Al-Islamya, 1414.
(60) Ibn Alkaysrany, Abu Alfadl Mohamed bin Taher Almakdesy Alshaybani Tazkirat Alhufaz (atraf ahadith kitab almajroheen libn Hibban, verified:Hamdy Alsalafy, Riyadh 1st edition Dar Alsmyey, 1415.
(61) Ibn Hagr, abualfadl Ahmed bin Ali Alasklany, Alnokat ala kitab ibn AlSalah verified:Rabei bin Hady Omayr. AlMadina Almonawarra: Islamic university, deanship of scientific research, 1404.
(62) Ibn Hebban, abu Hatem Mohamed bin Hebban, altamimy, Almajroheen min almohaditheen wa aldo?afa' wa almatrokeen verified: Mahmoud Ibrahim Zayed, 1st edition, Allepo:Dar Alwa'y, 1396.

(63) Ibn Hebban, abu Hatem Mohamed ibn Hebban altamimy, Mshaheer Olama' alamsar wa a?laam foqaha' al'aqtar, verified: Marzook Ali Ibrahim, 1st edition, Mansouraa, Dar Alwafa', 1411.

(64) Ibn Makula AbuNasr Ali bin Hebat Allah, Al'ikmal fi raf? alirtiab ?an almo'talf wa al mokhtalif fi al'asma' wa al kunaa wa al'ansab, 1st edition, Beriut:Dar alkutub ale'lmya, 1411-1990.

(65) Ma' bad, Ahmed Ma'bad Abdalkrim, 'alfaz wa ?ibarat aljarh wa alta?dil bayn alifrad wa altarkeeb wa altakreer, First edition, Jeddah:'adwa' a Alsalaf, 1425.

❊ ❊ ❊

أنوار الناس في الآخرة «دراسة عقدية»

د. كمال محمد دين محجوب عبده[1]

المستخلص: يتطلع البحث إلىٰ بيان المراد بالنور في اللغة والاصطلاح، وحقيقة أنوار الناس في الآخرة، وأنه نور حقيقي ظاهر، يجعله الله للمؤمنين في الحشر؛ يضيء قُدَّامهم، وعن أيمانهم، بخلاف من تأوَّله أو ضلَّ في تعيين المراد به كالرافضة، وكذلك يبين الباحث أهم الأعمال الموجبة له، واختصاص هذه الأمة بنورها من حيث الهيئة والقدر، وبيان موضع ابتدائه في الآخرة قبل الصراط أو عنده، ومكانه من صاحبه، ودرجات أنوار الناس في الآخرة، وهم: خُلَّص المؤمنين، وخُلَّص المنافقين، ومترددوهم، وبيان الأقوال التي تكون بينهم، وقد اعتمدت المنهج الاستقرائي، والوصفي التحليلي في تناول موضوع البحث.

الكلمات المفتاحية: النور، نور الأمة، الصراط، درجات الأنوار، خُلَّص المنافقين.

***

(١) أستاذ العقيدة المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون بجامعة الجوف.

البريد الإلكتروني: Dr.kamal.m.deen@gmail.com

The lights of People in the Hereafter "Ideological study"

Dr. Kamal Mohamed Din Mahgoub Abdo

Abstract: This research paper aims to define the word “light” and its associations linguistically and idiomatically, and to explain the reality of lights of people in the hereafter, and that these lights are real, which Almighty God gives to the believers in *Hasher* (the Day of Judgment). This light shines in front of them, and on their right, in contrary to those who interpreted it according to their own viewpoints or were misled in defining what is meant by this light, such as the Rejectionists (*Rafida*). The researcher shows the most important deeds ss that lead to this light. Besides specifying the amount and the description of the light of the Nation (Umma), and the position of its beginning in the hereafter, before the path or within, and its place with regard to the person, as well as the degrees of the light for people: pure believers, utter hypocrites, and those in-between., In this paper, the inductive and descriptive analytical approach is adopted.

Key words: light, light of the nation, the path, degrees of lights, the utter hypocrites.

❊ ❊ ❊

مقدمة

يجمع الله الأولين والآخرين في الآخرة للجزاء والحساب، قال تعالىٰ: ﴿ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَوَّلِينَ وَٱلۡأٓخِرِينَ ۝٤٩ لَمَجۡمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوۡمٖ مَّعۡلُومٖ ﴾ (الواقعة:٤٩ ـ ٥٠)، والخلائق في ذلك اليوم في شدة وكرب عظيمين، وهيئة غريبة، وقلوبٍ ملؤها الحيرة والريبة، وتطابق ذلك الحال البئيس مع ظلمة دامسة، وسوادٍ مطبق، تنقطع معه المرئيات، وتختلط فيه المبصَرات، وليس ثمَّ ما يُرشِد أو يُهتدىٰ به من المعالم في تلك الأرض الخاوية(١).

وإذ هم في تلكم المآسي والشدائد يلوح لهم ما يُستبشر به النجاة، ويُتلمَّس فيه الفكاك، فجاء الفرج من الكريم سبحانه لأهل الإيمان بذلك النور أحوج ما يكونون إليه، فأضاء لهم ممشاهم، فاستضاءوا بضيائه، ومشوا به في تلكم العرصات، فيبتدئ ذلك النور في نشر الأمل بعد شدة القنوط، وبعث بصيص النجاة بعد تمام الإياس.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في بيان حقيقة أنوار الناس في الآخرة، ما ورد فيها من نصوص شرعية، وأقوال العلماء في تفسيرها، وما يتعلق بها من مسائل عقدية مهمة، والعمل علىٰ بيان ذلك بيانًا شافيًا، وإيضاحه بالرغم من قلة المنقول في شأنه، وشح مظان مسائله في طيَّات الكتب.

حدود البحث:

يقتصر البحث في الكلام علىٰ أنوار الناس في الآخرة، وأبرز المسائل العقدية المتعلقة بها، ودلائلها.

---

(١) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١١/ ٣٧٥).

أهداف البحث:

يمكن أن توضح أهم أهداف هذا البحث في النقاط التالية:

١ - بيان حقيقة هذا النور الشريف، وجمع ما سطَّره أهل العلم فيه.

٢ - الوقوف علىٰ أهم المسائل العقدية المرتبطة به.

المنهج المتبع في البحث:

اتبعت في البحث المنهج الاستقرائي، والوصفي التحليلي لموضوع البحث.

الدراسات السابقة:

من الدراسات التي تتعلق بموضوع البحث:

١ - المباحث العقدية المتعلقة بالنور في الكتاب والسنة والرد علىٰ المخالفين في ذلك. للباحث: عايد بن عبيد العنزي، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية، بتاريخ ١٤٢٧هـ.

٢ - بحث بعنوان (النور) لفضيلة الدكتور: مسفر بن سعيد الغامدي، منشور في مجلة البحوث الإسلامية: العدد ٧٥، ص(٢٣٦) الإصدار: من ربيع الأول إلىٰ جمادىٰ الآخرة لسنة ١٤٢٦هـ.

ذكر فيه الباحث - وفقه الله - ما يتعلَّق بالنور في الآخرة وذلك في ثنايا فصل أسماه: «جعل نوره لأوليائه في الدنيا والآخرة». وقد اتسم البحثان السابقان بما يلي:

أ- الاقتصار علىٰ مجرد إيراد بعض النصوص من الوحيين وآثار السلف دون البحث في مضامينها ودلالاتها، أو التعليق بما يوضِّح ذلك.

ب- عدم التعرُّض لكثير من المسائل الدقيقة التي تتفرع عن مسألة النور، خاصة فيما يتعلق بمضمون هذا البحث؛ لذا كانت عدد الصفحات عن هذا الموضوع في الأبحاث السالفة قليلة جدًّا، ولم تستوفه حقه.

خطة البحث:

جعلت البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

- **المقدمة:** تشتمل علىٰ الافتتاحيةِ، فمشكلة البحث، ثم حدوده وأهدافه، والمنهج المتبع فيه، والخطةِ.
- **المبحث الأول: التعريف بالنور، وحقيقة أنوار الناس في الآخرة، ونور هذه الأمة، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: النور في اللغة والاصطلاح.
  - المطلب الثاني: حقيقة أنوار الناس في الآخرة.
  - المطلب الثالث: اختصاص هذه الأمة بنورها في الآخرة.
- **المبحث الثاني: موضع ابتداء أنوار الناس في الآخرة، ومكانها من أصحابها، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: موضع ابتداء أنوار الناس في الآخرة.
  - المطلب الثاني: مكان انبثاق أنوار الناس من أصحابها في الآخرة.
- **المبحث الثالث: درجات أنوار الناس في الآخرة، وأقوال أصحابها، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: درجات أنوار الناس في الآخرة.
  - المطلب الثاني: أقوال أصحاب الأنوار في الآخرة.

وأخيرًا فهذا جُهد المقل، فما كان فيه من صواب فمحض توفيق الله سبحانه والمنة له، وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه.

* * *

المبحث الأول

التعريف بالنور، وحقيقة أنوار الناس في الآخرة، وموجبه، ونور هذه الأمة

وفيه أربعة مطالب:

*** المطلب الأول: النور في اللغة والاصطلاح.**

أولًا: يعرف أهل اللغة النور بأنه: هو الذي يُبيِّن الأشياء، ويُرِي الأبصار حقيقتها، فهو المبيِّن والموضِّح للحقائق المبصَرة حسًّا، المجلِّي لمكنوناتها وتفاصيلها[1]. ومعلوم تقارب الألفاظ في الدلالة على المعاني في اللغة العربية، فهو أمر شائع في مفرداتها، ومن هذا الباب ما نجده هنا في لفظ الضياء، فقد كثر استعماله في كلام كثير من أهل اللغة في التعبير عن معنى النور.

والضياء اسم مشتق من الضوء، ويَاء (ضياء) منقلبة عن الواو لوقوع الواو إثر كَسرة الضاد، فقُلبت ياء للتخفيف، وقد تعددت أقوال الناس في بيان معناهما - (النور، والضوء) - وتفسير حقيقتهما إلى مذاهب، منها: الأول: أن النُّور والضوء لفظان مترادفان، وليس ثمة فوارق بين اللفظين في أصل اللغة، بل يدل كلٌّ منهما على الآخر، فالنور هو الضياء أيًّا كان، أو شعاعه وسطوعه، وهو المنقول عن غالب أهل اللغة كالخليل وابن السِّكِّيت وغيرهم من أهل العلم[2]. ويذهب من رأى هذا القول إلى أنّ ما جاء في المنقول عن أهل اللغة ونصوص الشرع في القرآن الكريم والسنة المطهرة من تغاير الإطلاقات بين هذين اللفظين - النور والضياء - فإنّما ذلك من باب التنوع في العبارات، وإطلاق المترادفات على بعضها البعض، فإنه «يكثر في كلام العرب

(١) انظر: تاج العروس، للزبيدي (١٤/ ٣٠١).

(٢) انظر: العين، للخليل (٨/ ٢٧٥)، الصحاح، للجوهري (ص٨٣٨)، إصلاح المنطق، لابن السكيت، (ص١٢٥)، معجم الفروق اللغوية، للعسكري (ص٣٣٢).

إطلاق بعض هذه الكلمات في موضع بعضٍ آخر بحيث يَعْسُر انضباطه»[1].

ومن النصوص الواردة في هذا الباب قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس:٥). ومثله حديث أبي مالك الأشعري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء)[2]؛ فقوله ﷺ: (والصبر ضياء)، أي: نورٌ قويٌّ، فقد قال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس: ٥)[3].

ولكن يدفع أن يكون المراد في الآية الكريمة اتحاد المعنيين من لفظ الضياء والنور، وأن الإيراد إنما هو لمجرد التغاير في العبارة - أن سياق الآية وارد علىٰ سبيل الامتنان والتحدث بإفضال الله جل شأنه علىٰ خلقه، بأن جعل لهم ما يستضيئون به في الليل والنهار بما يناسب كل حال، ويلائم أي وقت، فليس ضياء الشمس في النهار خافتًا، ولا نور القمر بالليل جاهرًا، بل في النيِّرين من ذلك النور أو الضوء ما تستقيم به أحوال العباد، وتتم به نعمة ربهم عليهم، بحسب وقت بزوغ كل منهما[4].

الثاني: أنّ الضوء والنور مترادفان لغة بحسب الوضع، وأنّ الضوء أبلغ بحسب الاستعمال. وبه قال القاضي زكريا. الثالث: أنَّ الضوءُ لِما بالذات كالشمس والنار، والنور لما بالعَرَض والاكتساب من الغَيْر. واختاره الفيروزآبادي وتبعه الزبيدي. الرابع: أنّ الضوء فرع عن النور[5].

---

(١) التحرير والتنوير، لابن عاشور (١١/ ٩٤).

(٢) صحيح مسلم: كتاب: الطهارة، باب: فضل الوضوء (ص١١٩)، (ح٢٢٣).

(٣) حاشية السندي علىٰ شرح النسائي (٥/ ٧).

(٤) التحرير والتنوير (١١/ ٩٤).

(٥) لهذه الأقوال الثلاثة السابقة انظر: تاج العروس (١/ ٣١٩)، (١٤/ ٣٠٠)، والأخير لم يعزه الزبيدي.

الخامس: الضياءُ أقوىٰ من النُّور، وبه قال الزمخشري[1].

ثانيًا: حين البحث عن معنىٰ هذين اللفظين في الاصطلاح، نجد أنّ الكلام قد اختلف وتباين علىٰ مذاهب عديدة، وأقوال مختلفة، بناء علىٰ معناهما في اللغة، وفيما يلي سرد أهم تلك الأقوال ومناقشتها. فأول الأقوال وأكثرها شهرة هو أن الضوء هو: الأشعّة الصادرة عن الشيء، كما هو الحال في الشمس، والنجوم، والنار، وأما النور: فهو الأشعة المكتسبة من الأجسام المضيئة (المشعّة)، كما هو الحال في القمر[2]. وذهب السُّهيلي إلىٰ أنّ النور هو الأصل للضوء، ومبدؤه، ومنشؤه، وأنّ انتشار الضوء إنمّا هو انبعاث من النور[3]. وذهب ابن عاشور إلىٰ أنّ الضياء هو النور الساطع القوي، لأنّه يضيء للرائي، وأنّ الضياء أقوىٰ من الضوء. وأمّا النور: فهو الشعاع مطلقًا، ضَعُفَ ذلك الشعاع أو قوي، وهو أعم من الضياء؛ لأنّه يصدق علىٰ كل شعاع، فضياء الشمس نور، ونور القمر ليس بضياء، وعلىٰ هذا القول، فيكون كل ضياء نور، وليس كل نور ضياء[4]. ومن هذا الباب تفسير من قال في معنىٰ قوله ﷺ: (والصبر ضياء)، (أي: نورٌ قويٌّ)[5]. وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلىٰ التفصيل في المراد بالضياء والنور بأنهّما إمّا أن يكونا ذاتًا أو عرضًا، فإن كان المقصود بالنور الذات بنفسه، فيراد به الشيء المستنير المضيء القائم بنفسه، كالشمس والقمر والنار، كما قال تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ (يونس: ٥)[6]. وإن كان المقصود بالنور

(١) انظر: الكشاف، للزمخشري (٣/ ١١٥).

(٢) انظر: دستور العلماء، للقاضي عبد رب النبي (١/ ٢٥٣)، المناظر، لابن الهيثم (ص٧٥)، تفسير ابن كثير (١١/ ٣٦٣).

(٣) انظر: الروض الأنف، للسهيلي (٢/ ١٦٤).

(٤) انظر: التحرير والتنوير (١١/ ٩٤).

(٥) حاشية السندي علىٰ شرح النسائي (٥/ ٧).

(٦) المرجع السابق (٥/ ٧).

العَرَض القائم بغيره، وليس صفة ثابتة قائمة بغيره، فمثل: الشعاع الذي يحصل بسبب النور والضياء في الهواء والأرض[1]. فما يصير ويكون من نور المصابيح علىٰ ما يلاقيه في البيت من الجدر والأرض والسقف هو عَرَضٌ ناتج عن المصباح، ليس بصفة ثابتة به[2].

وأيًّا ما كان المقصود من اللفظين في نصوص الشرع أو اللغة إلّا أنّ أهل العلم حين الكلام علىٰ هذا النور الذي يكون في الآخرة لم يفرقوا بينهما وإنّما كان مقصودهم بيان ما يحصل به الإنارة سواء كان ذلك نورًا أو ضياء أو ضوءًا. قال القرطبي عن نور الآخرة: «وهو الضياء الذي يمرُّون فيه»[3].

ويبقىٰ أن يُقال إنَّ الأولىٰ أن يُلتزم في بيان ذلك النور الحاصل في الآخرة استعمال لفظ الشرع وهو لفظ (النور) دون الضياء أو غيره من الألفاظ؛ لأنّ استعمال عبارات الشرع بلا شك هو الأسلم، والأدقُّ في الدلالة علىٰ المقصود بما تحمله من معانٍ.

*** المطلب الثاني: حقيقة أنوار الناس في الآخرة:**

وممّا جاء بيانه في الشرع من أحوال اليوم الآخر وأهواله العظام، تلك الظلمة الحالكة والسواد البهيم الذي يكون بأرض المحشر، فيقوم الناس من أجداثهم علىٰ ذلك الحال العظيم، تختلط عليهم السبل، وتلتبس عليهم الطرق، يحار الكافرون أنّىٰ يذهبون، ويتردد المرتابون أيَّ فج يسلكون، ويؤتي الله من شاء من عباده نورًا في تلك الظلمات، يستضيئون به، ويمشون فيه، يسعىٰ بين أيديهم وبأيمانهم[4]. قال تعالىٰ: ﴿ يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ

(١) الجواب الصحيح، لابن تيمية (٤/ ٣٦٨).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٥/ ٣٤٢).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٠/ ٢٤٥).

(٤) انظر: التذكرة، للقرطبي (١/ ٥٢٦)، الداء والدواء، لابن القيم (ص١٣٢)، روح المعاني، للألوسي (٢٧/ ١٩٣).

وَبِأَيْمَـٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّـٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (الحديد:١٢)، وقال تعالىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التحريم:٨)، وقال تعالىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحديد:٢٨).

فذلك النور الظاهر الذي يكون في الآخرة هو نور الإيمان[١]: «وهو نور حقيقي، يجعله الله للمؤمنين في مسيرهم من مكان الحشر؛ إكرامًا لهم، وتنويهًا بهم في ذلك المحشر[٢] يضيء قُدَّامهم، وعن يمين كل واحد منهم»[٣]. وبه قال ابن عباس، وغيره من الصحابة، وهو قول جماهير أهل العلم[٤]. وانقسم الجمهور في تعيين هذا النور إلىٰ قولين: الأول: أنّه نور إيمانهم وأعمالهم وطاعتهم. وهو قول أكثر أهل العلم، منهم: السمعاني، والماوردي، وابن الجوزي، والسعدي[٥]. الثاني: أنّه نور ذواتهم، يعطيه الله لأهل الإيمان تكرمة وإثابة. وهو منقول عن قتادة[٦]. وتأوَّل الضحاك بن مزاحم ﷺ معنىٰ النور الوارد في النصوص المتعلقة باليوم الآخر إلىٰ أنه عبارة

(١) انظر: تفسير السمعاني (٥/ ٤٧٧)، مدارج السالكين، لابن القيم (٣/ ٢١٣).

(٢) التحرير والتنوير (٢٧/ ٣٨١).

(٣) التسهيل، لابن جزي (٢/ ٤١١).

(٤) انظر: المحرر الوجيز، لابن عطية (٥/ ٢٦١)، تفسير البغوي (٨/ ٣٤)، الداء والدواء، لابن القيم (ص١٣٢)، تفسير ابن كثير (١٣/ ٤١٦).

(٥) انظر: تفسير السمعاني (٥/ ٤٧٧)، تفسير الماوردي (٥/ ٤٧٣)، زاد المسير، لابن الجوزي (٨/ ١٦٥)، تفسير السعدي (ص٨٧٤).

(٦) انظر: تفسير الماوردي (٥/ ٤٧٣).

عن استعارة الهدىٰ والرضوان الذي يكون فيه المؤمنون في الآخرة[1]. ولكنَّ هذا التأويل لمعنىٰ النور حين يعرض علىٰ تفاصيل النصوص الوارد فيها لا يستقيم القول به، وذلك لعدة أمور، تسرد فيما يلي:

١ - أنّ معنىٰ النور الوارد في نصوص اليوم الآخر هو المعنىٰ المعهود من تلك الكلمة في كلام العرب الذي ينبغي حمل الكلام عليه، أول ما يطلق اللفظ، وأسبق تلك المعاني إلىٰ الفهم، ولا ينبغي تفسير معناها علىٰ غير ذلك من اصطلاحات خاصة، أو أعراف مباينة.

٢ - أنّه صرف لحقيقة اللفظ عن ظاهره، دون مسوِّغ يدعو إليه، أو صارف يؤيده[2].

٣- أنّ الأدلة ظاهرة في الدلالة علىٰ حقيقة ذلك النور، وتدلّ علىٰ ذلك دلالة ضوء الشمس علىٰ رابعة النهار، وشموس الأخبار الواردة في السنة المطهّرة والآثار المنقولة عن السلف تزيد ذلك الضياء نورًا وإشراقًا[3]، ويتأيَّد هذا بالتالي:

٤ - أنَّ سياق النصوص التي ورد فيها النور في أحوال اليوم الآخر يمتنع فيها حمل النور علىٰ غير المعنىٰ المتبادر إلىٰ الذهن، المعلومِ من اللفظ حال إطلاقه، وهو أنّه نور حقيقي محسوس، وليس نورًا معنويًا، وفيما يلي بيان ذلك:

أ- وصِفَ النور بالسعي بين أيدي أصحابه وبأيمانهم، في قوله تعالىٰ: ﴿ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِم ﴾، والمعنىٰ: أنّ النور يمتدُّ وينتشر بين يدي صاحبه وبيمينه، سعيًا مستمر التجدد، فيسعىٰ حين يسعىٰ صاحبه، لا ينفك عنه، ولا ينفصل منه، وإنما ساغ حذف سعيهم - أي: سعي المؤمنين - لأنّ ذلك متقرّر معلوم، فهو متزامن مع سعي صاحبه، وذلك معنىٰ لا

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ٣٩٨)، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٠/ ٢٤٥).

(٢) انظر: البحور الزاخرة في علوم الآخرة، للسفَّاريني (١/ ٧٣٩).

(٣) انظر: روح المعاني للألوسي (٢٧/ ١٢٤).

يمكن نسبته للهدىٰ والرضوان، فالمعاني لا تُنسب للمعاني، وإنما تُنسب للمحسوسات[1].

وقد ورد ذكر سعي النور في الآخرة: مرة بتقديم كلمة السعي، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿يَسۡعَىٰ نُورُهُم بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ﴾، ومرة بتقديم كلمة النور، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿نُورُهُمۡ يَسۡعَىٰ بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ﴾ والنكتة في هذا أنّ تقديم النور علىٰ السعي ناسب سياق التعظيم في الآية إذ قصد فيها تعظيم رسول الله ﷺ حيث كان سياقها: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ نُورُهُمۡ يَسۡعَىٰ بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا﴾، وذلك بأن يعرب اسم الموصول ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ مبتدأ وخبره: ﴿نُورُهُمۡ﴾، أو يكون الخبر ﴿مَعَهُۥۖ﴾، «إشارة إلىٰ أن جميع الأنبياء وصالحي أممهم من أمته وتحت لوائه، وذلك في غاية ما يكون من الشرف والرفعة له ﷺ والإيمان المقيَّد بمعيته»[2]، فقُدِّم ذكره لأجل هذا، بخلاف الحال الثاني.

ب- أنه نور يُمْشَىٰ فيه، ويستبان به السبيل، لقوله تعالىٰ: ﴿وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ﴾، وهذا وإن كان محتملًا لمعنىٰ النور المعنوي المجازي إلا أنه متحقق في النور الحسي، وأظهر فيه من النور المعنوي؛ لأن المشي الحقيقي هو المشي علىٰ الأقدام، فيكون المقصود به نور حقيقي في الآخرة، ويؤيد هذا أنه قد سبق في السورة نفسها ذكر هذا النور المراد قبل هذه الآية الكريمة[3]، مما يدلِّل علىٰ أنّه أُعيد ذكره ههنا بقصد الإشارة القريبة إلىٰ النور الحسي آنف الذكر؛ لذا اختار هذا المعنىٰ جمع من المفسرين[4].

---

(١) انظر: نظم الدرر، للبقاعي (٢٠/ ٢٠٣)، التحرير والتنوير (٢٧/ ٣٧١، ٣٨٠)، زاد المسير (٨/ ١٦٥).

(٢) انظر: نظم الدرر (٢٠/ ٢٠٣).

(٣) انظر: تفسير البغوي (٨/ ٤٥)، التسهيل (٢/ ٤١٦)، تفسير البحر المحيط (٨/ ٢٢٧)، فتح القدير، للشوكاني (٥/ ٢٣٧).

(٤) انظر: الوجيز، للواحدي (ص٥٤٢)، تفسير السمعاني (٥/ ٣٨٠)، تفسير الخازن (ص٢٨٠).

ج- أن أهل الإيمان يسألون ربهم إتمام النور: ﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا ﴾، وذلك حين يرون انطفاء نور المنافقين في الآخرة، أي: علىٰ الصراط، وبه قال ابن عباس ومجاهد والحسن البصري، وعليه كافة المفسرين(١).

د- فتبيَّن أنه دعاء مخصوص بزمان معين غير مطلق، وقد بُيِّن ذلك الزمان المقصود في مطلع الآية الكريمة بقوله جل شأنه: ﴿ يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ ﴾، فاليوم المذكور ههنا متعلق بقوله جل شأنه: ﴿ وَيُدۡخِلَكُمۡ جَنَّٰتٖ﴾ أي: أنّ ذلك الدعاء إنمّا يكون في الآخرة التي يكون فيها دخول الجنات(٢)، فيشفقون أن ينطفئ نورهم فيسألون ربهم تمامه علىٰ الصراط، وإبلاغهم به نزلهم في الجنة(٣)، وهو دعاء مناسب للمقام والحال الواقع إذّاك؛ مما يبعد أن يكون المقصود بالنور المسؤول تمامه هو نور الهدىٰ والرضوان(٤).

هـ- أن جملة: ﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا ﴾ تعرب حالًا من الضمير في قوله تعالىٰ: ﴿ نُورُهُمۡ ﴾؛ مما يؤكد أن ذلك الدعاء الكريم حاصل في زمان سعي النور بين يدي أهل الإيمان، وهو ما يكون في الآخرة حين المرور علىٰ الصراط، فهو حال مصاحب لأحوال ووقائع تكون في ذلك اليوم العظيم؛ مما يظهر أن المراد هو سؤال إتمام النور الحسي في الآخرة(٥).

و- أنَّ «إضافة (نور) إلىٰ ضميرهم في قوله تعالىٰ: ﴿ نُورُهُمۡ ﴾، وجعلُ مكانه من بين أيديهم

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (١٤/ ٦٣)، تفسير السمعاني (٥/ ٤٧٧)، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٠/ ٢٤٥)، (٢١/ ١٠١).

(٢) انظر: التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧٠).

(٣) انظر: تفسير البغوي (٥/ ٤٧٣).

(٤) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٧/ ٨٦٥).

(٥) التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧١).

وبأيمانهم يبيِّن أنه نور لذواتهم؛ أكرموا به»[1].

فاستبان بما تقدم أن النور الكائن لأهل الإيمان في الآخرة هو نور إيمان المؤمن، وهو نور حقيقي، لا يصلح أن يكون مجازيًا غير محسوس، وهو مجازاة لذلك النور المعنوي القائم في قلوب أهل الإيمان في الدنيا[2]. وأما كيفية وحقيقة ذلك النور فلم أقف علىٰ شيء ورد في نصوص الشرع يبيِّن كنه ذلك النور ومادته، فيبقىٰ ذلك من علم الغيب الذي أخفاه الله عن خلقه، مع ما هو متقرر ومعلوم من أنّ حقائق الآخرة تختلف عن شؤون الدنيا.

وأما حقيقة النور في الدنيا فـ«معلوم أنّ النور المخلوق محسوس، لا يحتاج إلىٰ بيان كيفية»[3]. وذلك للاكتفاء الحاصل بالعلم بكيفيته التي تنقدح في الأذهان من مجرد إطلاق لفظه، وتبادره إلىٰ المسامع.

وحين النظر في أقوال أهل البدع في مسألة نور الناس في الآخرة نجد أنّ الرافضة قد أغربوا فيها كعادتهم وديدنهم في مسائل الشرع[4]، فقد ذهبوا إلىٰ أنّ المقصود بأهل الإيمان الذين يسعىٰ نورهم بين أيديهم وبأيمانهم في الآيات الكريمات علي ﷺ وأصحابه من آل بيته الكرام وغيرهم، دون سائر المؤمنين، وليس ذلك فحسب بل زعموا أن النور الحاصل في الآخرة لسائر أهل الإيمان إنما هو نور علي ﷺ وآل بيته الكرام، ينير لكل أهل الإيمان علىٰ الصراط، وما بعده من مراحل الآخرة حتىٰ ينزلوا بهم منازلهم من الجنة، وهو مثل نور الدنيا بسبعين مرة. واستدلوا لهذه المقالة بالتالي:

---

(١) التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٨٠).

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (١٩/ ٣٢٥).

(٣) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٦/ ٣٨٢).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٧/ ٢٦٠).

١- ما جاء عن ابن عباس مرفوعًا: «أنّ أول ما يكسىٰ من حلل الجنة إبراهيم، ومحمد، ثم عليٌّ يزف بينهما، ثم قرأ: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ قال: عليٌّ وأصحابه»(١).

٢- ما رووا عن أبي عبد الله في قوله تعالىٰ: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ﴾ قال: «نور أئمة المؤمنين يوم القيامة يسعىٰ بين أيدي المؤمنين وبأيمانهم، حتىٰ ينزلوا بهم منازلهم في الجنة»(٢).

وكما هو ظاهر للعيان متجلٍّ لأهل الحق والبرهان أنها مقالة موغلة في الضلال، وترَّهات غير مستغربات ولا مستبعدات عليهم، ومجرد حكايتها كافٍ في تصوِّر فسادها، إلا أنه يحسن أن يردف ذلك بالنقاش الذي يظهر عوارها، فعند التمحيص والتفتيش يظهر الزيف والبهتان، وذلك علىٰ النحو التالي:

١- أما استدلالهم بالنقلين السابقين فإنه قد اتفق أهل العلم علىٰ أنهم أكذب الطوائف(٣)، لذلك فلا يؤبه لمرويِّهم، ولا يلتفت إليه، ولا يوضع في ميزان النقد والبحث عنه في دواوين جهابذة علم الحديث، فإنَّ بضاعتهم معلومة الفساد، وسوقهم فيها ظاهر الكساد.

٢- أنها مقالة مهيضة لا تستند إلىٰ دليل صحيح، لا في تخصيص المراد من أهل الإيمان بعلي ﷺ وأصحابه من آل بيته الكرام وغيرهم، ولا في دعوىٰ أن المراد بالنور هو نور علي ﷺ وآل بيته الكرام: أما دعوىٰ التخصيص: فإنّ الآيات الكريمات قد وردت في شأن المؤمنين بلفظ عام يشمل كل من تعلَّق به وصف الإيمان، فقد جاءت في ألفاظها بصيغ مجمع علىٰ دلالتها علىٰ العموم، وهي الصيغ التالية: صيغة اسم الموصول في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾، وصيغة

(١) انظر: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، للحِلِّي (١/ ١٤٠).

(٢) انظر: الكافي، للكليني: ك/ الحجة، باب: أن الأئمة نور الله (١/ ١٩٥).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٥٩).

لفظ الجموع: ﴿ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾، وهما من الصيغ المعلوم عمومها، كما نقله الأصوليون[1].

كذلك ما فسَّر تلك النصوص من آثار مروية قررت ذلك العموم وأيَّدته، ولم تخصصه بوجه من الوجوه[2]. ويعضد هذا وينصره:

أ- أنّه ليس ثمة مخصص يدل علىٰ ما ذهب الرافضة إليه بتخصيص الآية بعلي ﷺ وآل بيته دون غيرهم من سائر أهل الإيمان، فدعواهم تخصيصٌ بلا مخصص، والتخصيص للعام لابد له من دليل يقوم عليه حتىٰ يقصر العموم علىٰ الخصوص، والأصل إبقاء دلالة النص في هذه الآيات علىٰ العموم لأمرين: الأول: أن دلالته في تلك النصوص قطعية يقينية[3]. الثاني: أن دلالة النص في هذه الآيات علىٰ العموم دلالة عموم ذاتٍ[4].

٣- وأما دعواهم أن النور الذي يسعىٰ هو نور علي ﷺ وآل بيته فهي دعوىٰ باطلة، إنما تقوم علىٰ التأويل المحض غير المستند علىٰ دليل صحيح قريب ولا بعيد، يُشعر فقط بالإشارة إلىٰ ما ذهبوا إليه، فضلًا عن ترجيحه، وهذا النوع من التأويل هو الذي يسمَّىٰ لدىٰ الأصوليين بتأويل اللعب لنصوص الشرع، وهو أحد أقسام التأويل المذموم[5].

٤- أنّ هذه المقالة المنقولة عن الرافضة مخالفة للمأثور عن جماهير أهل العلم من المفسرين وغيرهم في تفسير الآيات الكريمات، كما سبق بيانه، ولم يقل بها أحد ممن يُشهد له

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار (٣/ ١٢٣).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٧/ ٢٥٧).

(٣) انظر: منهاج السنة (٧/ ٢٥٨).

(٤) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد (١/ ٥٤)، شرح الكوكب المنير (٣/ ١١٧).

(٥) مذكرة أصول الفقه، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص٢٧٦).

بالعلم والفضل.

فاتضح بهذا أن ما ذهب إليه الرافضة في هذه المقالة دعوىٰ بعيدة عن الحق والهدىٰ، لا تستند إلىٰ دليل صحيح، ولا تتناسب مع النصوص والآثار المنقولة، وإنما تتناسق مع مذهبهم القائم علىٰ الكذب الصراح في المرويَّات، والجهل المطبق في المعقولات.

*** المطلب الثالث: اختصاص هذه الأمة بنورها في الآخرة:**

من الأجور العظيمة التي رتَّبها الله لأهل الإيمان في الآخرة ذلك النور الكريم، وقد ورد في شأنه النصوص العديدة التي مرَّ بيانها، لكن هل يكون ذلك النور لكل الأمم السابقة أم هو مختص بهذه الأمة؟ بعد البحث والنظر في كلام أهل العلم فيما يتعلق بهذه المسألة يتبين أن فيها ثلاثة أقوال:

الأول: أنّ الأمم السابقة لها مثل النور الحاصل لأهل الإيمان من هذه الأمة في الآخرة، وهو ظاهر المنقول عن ابن عباس وأبي أمامة ﷺ[1]؛ وذلك لأنّ النور المترتب علىٰ الأعمال في الآخرة إنما أصل استمداده من شرع الله المتعبَّد به في الحياة الدنيا[2]، وهذا الشرع قد أبلغه الله جميع الخلائق، علىٰ اختلاف الدهور ومرِّ العصور، فلم يُخْلِ الله أمة إلا وأرسل فيهم رسولًا يبيِّن لهم شرعه وينذرهم عذابه، ويطمعهم في ثوابه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر:٢٤)، وقال تعالىٰ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ﴾ (يونس:٤٧)، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ (النحل:٣٦). فلما استوىٰ الكلّ - هذه الأمة والأمم

---

(١) انظر:المستدرك: ك/ التفسير (٢/ ٤٩٦)، تفسير ابن أبي حاتم (٣٣٣٧)، (ح١٨٨٢٢)، تفسير ابن كثير (١٣/ ٤١٨)، الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ٤٣٥)، (ح١٠١٥)، المستدرك (٢/ ٤٠٠)، تفسير السراج المنير (٤/ ١٤٤).

(٢) سبق الكلام علىٰ هذه المسألة في المبحث الثالث: (الأعمال الموجبة للنور في الآخرة)، انظر: (ص١٣).

السابقة - في أنهم مخاطبون بشرع الله، استوىٰ ثوابهم عنده في الآخرة، ومن تماثل ذلك الثواب في الآخرة: النور الكائن لأهل الإيمان فيها. كما استُدل لهذا القول بالعموم في النصوص الواردة في شأن النور في الآخرة، التي منها:

١- عن جابر ﷺ قال حين سئل عن الورود: (يُحشر الناس يوم القيامة علىٰ تلٍّ، فأكون أنا وأمتي علىٰ تلٍّ، فتُدعىٰ الأمم بأوثانها، وما كانت تعبد، الأولَ فالأولَ،... ويُعطىٰ كل إنسان منهم، منافق أو مؤمن نورًا، ثم يتبعونه،... ثم يطفأ نور المنافقين، ثم ينجو المؤمنون)(١).

٢- قال ابن عباس ﷺ: (ليس أحد من الموحِّدين إلا يُعطىٰ نورًا يوم القيامة، فأما المنافق فيطفئ نوره، والمؤمن مشفق مما رأىٰ من إطفاء نور المنافق فهو يقول: ﴿رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا﴾)(٢).

٣- عن أبي أمامة ﷺ قال: (فيغشىٰ الناس ظلمة شديدة، ثم يُقسم النور فيعطىٰ المؤمن نورًا، ويُترك الكافر والمنافق فلا يعطيان شيئًا)(٣).

فظاهر قول جابر ﷺ: (ويُعطىٰ كل إنسان منهم، منافق أو مؤمن نورًا)، وقول ابن عباس ﷺ: (ليس أحد من الموحِّدين إلا يُعطىٰ نورًا يوم القيامة)، وقول أبي أمامة ﷺ: (فيعطىٰ المؤمن نورًا) عامٌ في جميع المؤمنين من كل الأمم(٤).

٤- قوله تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾، ووجهه: أنّ المراد بالنبي جنس الأنبياء، فيدخل في ذلك جميعهم، ويكون حينها أهل الإيمان مشمولًا به كل من كان مؤمنًا

(١) صحيح مسلم: ك/ الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلة (ص١٠٥)، (ح١٩١).

(٢) المستدرك: كتاب التفسير (٢/ ٤٩٦)، صححه الحاكم.

(٣) تفسير ابن أبي حاتم (٣٣٣٧)، (ح١٨٨٢٢)، تفسير ابن كثير (١٣/ ٤١٨)، الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ٤٣٥)، (ح١٠١٥)، المستدرك (٢/ ٤٠٠)، صححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

(٤) المحرر الوجيز (٥/ ٢٦١).

بنبي من الأنبياء عليهم السلام[1]. فكانت دلالات تلك النصوص تشير بإيتاء الأنوار لأهل الإيمان قاطبة في جميع الأمم السابقة وهذه الأمة المرحومة.

القول الثاني: أنّ النور في الآخرة خاص بهذه الأمة فقط دون غيرها، ومال إليه الألوسي[2]. واستُدل لهذا القول بالنصوص التي ورد فيه التنصيص علىٰ خصوصية هذه الأمة بالنور في الآخرة، ومن تلك الأحاديث:

١- أحاديث الغرة والتحجيل، وإنما النور الحاصل أثر للوضوء الذي هو خاص بهذه الأمة.

٢- ما جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (أنا أول من يُؤذَن له بالسجود يوم القيامة، وأنا أول من يؤذن له أن يرفع رأسه، فأنظر إلىٰ بين يدي فأعرف أمتي من بين الأمم،... فقال له رجل: يا رسول الله ، كيف تعرف أمتك من بين الأمم فيما بين نوح إلىٰ أمتك؟ قال: هم غرٌّ محجَّلون من أثر الوضوء، ليس أحد كذلك غيرهم، وأعرفهم أنهم يؤتون كتبهم بأيمانهم، وأعرفهم يسعىٰ بين أيديهم ذريتهم). وفي لفظ: (فأعرفهم أنّ نورهم يسعىٰ بين أيديهم وبأيمانهم)[3]. فهذا الحديث يدل ظاهره علىٰ أنّ النور مختص بهذه الأمة دون غيرها من الأمم[4].

القول الثالث: أنّ الأمم السابقة لها نور في الآخرة، ولكنه ليس كنور هذه الأمة من حيث الهيئة والقدر. وبه قال جمع من أهل العلم منهم العلامة ابن القيم وابن عاشور وغيره[5]. واستند هذا القول علىٰ الأثر والنظر، وفيما يلي تفصيل هذه الأدلة:

---

(١) انظر: نظم الدرر في تناسب الآي والسور (٢٠/ ٢٠٣).

(٢) انظر: روح المعاني، للألوسي (٢٧/ ١٧٥).

(٣) مسند أحمد (٣٦/ ٦٤-٦٦)، (ح٢١٧٣٧-٢١٧٣٨)، قال محققوا المسند: حسن لغيره.

(٤) انظر: روح المعاني (٢٧/ ١٧٥).

(٥) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم (١١، ٤٠)، التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧٠-٣٧١).

أولًا: الأثر:

فالنصوص قد دلت علىٰ هذا القول من وجهين:

أ- نصوص دلَّت علىٰ إثبات النور لكل الأمم، وقد سبق ذكرها.

ووجه ذلك واضح في الإثبات بتعميم دلالتها في حصول النور لجميع المؤمنين بأنبياء الله ورسله، وعدم قصرها علىٰ المؤمنين من هذه الأمة فقط.

ب- نصوص دلت علىٰ المفارقة بين النور المثبت لهذه الأمة والأمم السابقة، وهي علىٰ قسمين:

١- نصوص دلَّت علىٰ المفارقة بين النور المثبت لهذه الأمة والأمم السابقة من حيث الهيئة، وهي نفس الأدلة التي استُدل بها علىٰ اختصاص هذه الأمة بالنور دون غيرها كحديث الغرة والتحجيل، ولكن وجه الاستدلال مختلف، وذلك بنفي دلالتها علىٰ الاختصاص بجنس النور لا في هيئته، أما من حيث الهيئة فإنَّ ما يكون لهذه الأمة من الأنوار لا يشابه ما لغيرهم في هذا الوجه، يدل لهذا: أحاديث الغرة والتحجيل التي تكون من أثر الوضوء في الآخرة، فإنّه معلوم أنّ الوضوء شُرِّع لهذه الأمة وغيرها[1]. أما الغُرَّة والتحجيل فهي من خصائص هذه الأمة دون غيرها

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (١/ ١٩٩)، شرح الزرقاني (١/ ٦٤)، مغني المحتاج، للشربيني (١/ ١٠٥)، كشاف القناع، للبهوتي (١/ ١٠١)، فتاوىٰ الرملي (١/ ١٣٠). وذلك لما ثبت في قصة سارة زوج إبراهيم عليه السلام، وقصة جريج الراهب، وأحاديثها متفق عليها، انظر: صحيح البخاري: ك/ الإكراه، باب: إذا استُكرهت المرأة علىٰ الزنا فلا حَدَّ عليها (٩/ ٢١)، (ح٦٩٥٠)، صحيح مسلم: ك/ الفضائل، باب: من فضائل إبراهيم الخليل عليه السلام (ص٩٦٤)، (ح٢٣٧١)، صحيح البخاري: ك/ الشركة، باب: إذا هدم حائطا فليَبْنِ مثل (٣/ ١٣٧)، (ح٢٤٨٢)، صحيح مسلم: ك/ البر والصلة والآداب، باب: تقديم بر الوالدين علىٰ التطوع بالصلاة وغيرها (ص١٠٣٠)، (ح٢٥٥٠).

من الأمم، لما جاء عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (لكم سيما ليست لأحد من الأمم، تَرِدون عليَّ غُرًّا مُحَجَّلين من أثر الوضوء)(١). فدلَّ ذلك على أنَّ لأهل الإيمان من الأمم السابقة أجرًا بالوضوء الذي كانوا مكلَّفين به، ولكن أجرهم ليس كنور الوضوء لهذه الأمة، فالوضوء ليس من خصائص هذه الأمة، وإنما من خصائصها الغرة والتحجيل الحاصلتان بسببه.

٢- نصوص دلَّت على المفارقة بين النور المثبت لهذه الأمة والأمم السابقة من حيث القَدْر.

فإنّ النصوص قد أفصحت عن تفاصيل أقدار معيِّنة لأنوار الأعمال لهذه الأمة في الآخرة: كمقدار نور الجمعة لأصحابها، ونور قراءة سورة الكهف، ونور السهم المرميِّ في سبيل الله، وغير ذلك من الأعمال(٢)، بخلاف الأمم السابقة فإنه لم يأت في الشرع بيان أنوارها على هذا الوجه من التفصيل والإيضاح، ولا يدل هذا على انتفاء حصول ذلك لهم، ولكنّه يدل على المفارقة بين هذه الأمة والأمم السابقة لها في قدر هذا النور.كما أنّه قد أفاد قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ﴾ (التحريم:٨) اختصاص هذه الأمة بهذا النور الشريف في هيئته وقدره، فـ: «ضمير ﴿نُورُهُمْ﴾ عائد إلى النبي والذين آمنوا معه، وإضافة نور إلى ضمير (هم) مع أنّه لم يسبق إخبار عنهم بنور لهم، ليست إضافة تعريف؛ إذ ليس المقصود تعريف النور وتعيينه، ولكنَّ الإضافة مستعملة هنا في لازم معناها، وهو اختصاص النور بهم في ذلك اليوم بحيث يميِّزُه الناس من بين الأنوار يومئذٍ»(٣). فيستفاد من تلك النصوص ونقول أهل العلم في دلالاتها اختصاص أمة النبي ﷺ بهذه الهيئة والقدر من النور دون غيرها من الأمم،

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: المبحث السابق.

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧٠-٣٧١).

ولا ينفي ذلك أن يكون لغيرها من الأمم نوراً.

ثانياً: النظر:

وذلك في النقاط التالية:

١ - أنه قد أغفل في الشرع التنصيص على نور الأمم السابقة على وجه التعيين، وهيئته وقدره، بخلاف هذه الأمة التي ذُكر شأن نورها بتفاصيل كثيرة، ووجوه عديدة تدل على تميُّزها، واختصاصها به، من حيث القدر والهيئة.

٢ - من المعلوم أنّه يكون من أجور المؤمن العامل بالشرائع في الآخرة نور بحسب شرع الله المتعبَّد به ومقتضى ذلك؛ لأنّ السؤال والحساب لكل أمة إنما هو بحسب شريعتها، فكذلك يكون الثواب بما يكون مناسبًا لشريعتها[1]، فمن هنا كان نور هذه الأمة ليس كنور غيرها من الأمم[2].

فيشهد ما سبق من التفاوت في الثواب لأهل الإيمان بين هذه الأمة والأمم السابقة، على تفاوت الثواب الحاصل بالنور في الآخرة بينهم كذلك من حيث الهيئة والقدر، فيكون نور هذه الأمة أجلى وأكثر إضاءة وإشراقًا من نور الأمم السابقة، وأما القول الأول بالعموم والتساوي المطلق للنور بين كل الأمم، فإنه معارض بالأحاديث المخصصة لنور هذه الأمة بما ورد في شأنه من البيان والتفصيل، فتلك الهيئة والقدر من النور لهذه الأمة مختص بها، لا يدخل فيه غيرها من الأمم.

أما القول الثاني بالخصوصية المطلقة للنور بهذه الأمة دون غيرها من الأمم، فيناقش بالتالي:

---

(١) انظر: بهجة النفوس شرح مختصر صحيح البخاري، لابن أبي جمرة (٤/ ٢٧٠).

(٢) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (١١، ٤٠)، روح المعاني (٢٧/ ١٧٥).

١ - أما الاستدلال بأحاديث الغرة والتحجيل علىٰ الخصوصية المطلقة فلا يستقيم، فإن المختص بهذه الأمة الغرة والتحجيل، لا مطلق الوضوء، الذي هو مما أمر الله به الأمم السابقة[١].

٢ - أن القول بالتخصيص المطلق للنور بهذه الأمة فيه نفي لما ورد من عموم الأدلة المعارضة لذلك الخصوص واطراح لها، ولا يُصار إلىٰ الترجيح إلا حين يتعذر الجمع بين الأدلة، وأما إن أمكن الجمع بينها فيكون المصير إليه هو الأولىٰ بل المتعيِّن؛ لما فيه من إعمال للأدلة جميعًا، وعدم الإغفال لدلالة شيء منها، كما هو معلوم في أبواب الترجيح بين الأدلة[٢].

فتحمل الأدلة الدالة علىٰ العموم علىٰ إثبات أصل النور لكل الأمم، ويكون معنىٰ الأدلة الواردة في نور هذه الأمة دال علىٰ خصوصيتها وامتيازها بتلكم الصفات الواردة في نورها دون أنوار غيرها من الأمم.

***

المبحث الثاني

موضع ابتداء أنوار الناس في الآخرة، ومكانها من أصحابها

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول: موضع ابتداء أنوار الناس في الآخرة:**

لدلالات النصوص الصريحة والصحيحة، فقد اتفق أهل العلم علىٰ أن النور في الآخرة يحصل ابتداؤه في مقام معين من مقامات اليوم الآخر ومراحله، ولكنَّ تعيين ذلك المكان علىٰ وجه التحديد لم يأت في الشرع التنصيص عليه، والتدقيق في تحديده، إلا أن ثمة ملامح في سياق

(١) انظر: فتاوىٰ الرملي (١/ ٣٠).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (٢/ ١٩٨).

النصوص تشعر بأن ذلك النور المضيء يكون قبل المرور علىٰ الصراط أو عنده، بدلالة عدد من الحيثيات التي تظهر من خلال النقاط التالية:

١- أنّه المنقول في الأحاديث والآثار عن جمع من أهل العلم من الصحابة وغيرهم في تأويل تلكم الآيات الكريمات، وعليه جماعة من أهل العلم[١]، ومن تلك الآثار:

أ- ما ورد عن جابر بن عبد الله ﷺ لما سئل عن الورود فقال: (نجيء نحن يوم القيامة عن كذا وكذا انظر أي ذلك فوق الناس،... ويعطىٰ كل إنسان منهم منافق أو مؤمن نوراً ثم يتبعونه، وعلىٰ جسر جهنم كلاليب وحسك، تأخذ من شاء الله، ثم يطفأ نور المنافقين، ثم ينجو المؤمنون)[٢].

ب- عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله تعالىٰ يدعو الناس يوم القيامة بأسمائهم سترًا منه علىٰ عباده، وأما **عند الصراط** فإن الله ﷻ يعطي كل مؤمن نورًا، وكل مؤمنة نورًا، وكل منافق نورًا، فإذا استووا علىٰ الصراط سلب الله نور المنافقين والمنافقات، فقال المنافقون: ﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾، قال المؤمنون: ﴿رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا﴾ فلا يذكر عند ذلك أحدٌ أحدًا)[٣][٤].

٢- أنه الموضع المقصود بالرجوع إليه وراءً في قوله تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ يَقُولُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ قِيلَ ٱرۡجِعُواْ وَرَآءَكُمۡ فَٱلۡتَمِسُواْ نُورٗا﴾ (الحديد:١٣)، فأغلب المفسرين علىٰ أنّ المكان المراد الرجوع إليه هو الموطن الذي قُسِّم فيه

(١) انظر: الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ٤٣٧)، مدارج السالكين (٣/ ٢١٣)، طريق الهجرتين، لابن القيم (١/ ٤٠٥).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) المعجم الكبير (١١/ ١٢٢)، (ح١١٢٤٢)، فيه متروك. انظر: مجمع الزوائد (١٠/ ٦٥١)، (ح١٨٤٤٣).

(٤) الأثر عن ابن عباس والضحاك في: تفسير ابن كثير (١٣/ ٤١٦، ٤١٨).

النور، وهو الموقف الذي يجمع فيه الخلائق قاطبة[1]. لما نقل في ذلك عن الصحابة، وقد تقدم ذكره.

وفي تفسير بعض العلماء لمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قِيلَ ٱرۡجِعُواْ وَرَآءَكُمۡ فَٱلۡتَمِسُواْ نُورٗا﴾ أنّ المراد: الرجوع إلىٰ الدنيا، واكتساب العمل الصالح منها، وهو معنىٰ محتمل، إلا أنّه غير مقصود في الحقيقة، وقد مر التنبيه علىٰ ذلك من قبلُ، ويزاد عليه بأنه صرف للحقيقة المتبادرة من الرجوع للوراء الحسي إلىٰ الوراء الزماني، والأولىٰ اعتبار الأقرب دون الأبعد، كما أنّ هذا التأويل في محصِّلته يعود إلىٰ القول الأرجح في معناه وهو الرجوع إلىٰ المكان الذي قُسِّمت فيه الأنوار؛ لأنّ الرجوع إلىٰ الدنيا عند الآمر بالرجوع أو المأمور به في الآية الكريمة معلوم أنّه ممتنع شرعًا، غير واقع قطعًا؛ لذا كان ذلك الخطاب من أهل الإيمان للمنافقين علىٰ سبيل الاستهزاء والتهكُّم كما قاله بعض أهل العلم[2]. وذهب بعضهم إلىٰ أن ابتداء النور في الآخرة يكون بعد فصل القضاء، ولكن ذلك بعيد، ولا شيء من النصوص يشعر به فضلًا عن تطابق المثبتين لحقيقة النور علىٰ خلافه[3]. فلما تقدَّم من بيان النصوص الواردة في شأن النور في الآخرة ودلالاتها المأخوذة من كلام أهل العلم صار الأقرب المصير إلىٰ أنّ ابتداءه في الموقف يكون قبل بلوغ الصراط أو عنده.

*** المطلب الثاني: مكان انبثاق أنوار الناس من أصحابها في الآخرة:**

يؤتي الله هذا النور لأهل رضوانه في الآخرة فضلًا منه ومنّةً، يترسَّمون به السبيل المهيع، ويتوصَّلون به إلىٰ جنات الخلد ونعم المخدع، فيتبلَّغون به آمالهم.

وقد وصِفَ هذا النور بالسعي بين أيدي أصحابه وبأيمانهم، في قوله تعالىٰ: ﴿يَسۡعَىٰ نُورُهُم

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ٤٠١)، تفسير السمعاني (٥/ ٣٧٠)، التسهيل (٢/ ٤١٢).

(٢) انظر: الدر المنثور، للسيوطي (١٤/ ٢٧٢).

(٣) انظر: تفسير الماوردي (٥/ ٤٧٤).

بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾، والمعنىٰ: أنّ النور يسعىٰ بين يدي صاحبه وبيمينه حين يسعىٰ صاحبه، لا ينفك عنه، ولا ينفصل منه، «ولا يستضيء به غيره، ولا يمشي أحد إلا في نور نفسه»[1]، وإنما ساغ حذف سعيهم - أي: سعي المؤمنين - لأنّ ذلك متقرر معلوم، فهو متزامن مع سعي صاحبه[2].

فالساعي بسعي صاحبه هو النور، وانبثاق النور ومنشؤه من صاحب النور، فهو الأصل المنبعث منه النور، إذ هو المتسبِّب فيه بما اكتسب في الدنيا من نور الإيمان والعمل الصالح.

وأمّا تعيين المكان الذي يشعُّ منه ذلك النور، ويبدأ فيه انتشاره، فالمنقول عن أهل العلم في ذلك الأقوال التالية: الأول: أنّه ينبع من جميع ذاتهم. وبه قال ابن بطال[3]. وهو أعمُّ الأقوال وأكثرها حظًّا من النص، وأوَّلها معنىٰ مستَبِقًا للأذهان، وأقربها وأيسرها إدراكًا للأفهام؛ لالتزام دلالته بعدم التقييد بشيء لم يرد ثمة ما يُصرِّح به، فالنصوص مطلقة في كون النور يكون من صاحبه، دونما تقييد لنشوئه بأي عضو من أعضائه، فتدل علىٰ أنه ينبع من كل الذات لا من بعضها، وإبقاء المطلق علىٰ دلالته هو المتعيِّن حال انعدام ما يقيد ذلك الإطلاق، وهو الحال هاهنا، كما أنّ هذا القول هو مقتضىٰ الجزاء العدل من العدل سبحانه، وذلك لأنّ أعمال الإيمان المثاب أصحابها بالنور في الآخرة لا تختص بعضو من أعضاء الجسد، بل تصدر من جميع أطراف ذلك الجسد فناسب أن يكون الجزاء بالإحسان لكل الجسد. الثاني: أنه يصدر من وجه المؤمن. وبه قال الطيبي[4]. فيكرم الله أهل الإيمان بإضاءة هذا النور من محيَّا وجوههم، وهذا القول مؤيَّد بما كثر في الشرع من تعليق اعتبار مخايل الإكرام ومطالع السعادة أبلغ في الوجه منه

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٤٣).

(٢) انظر: المحرر الوجيز (٥/ ٢٣٦).

(٣) انظر: شرح صحيح البخارىٰ، لابن بطال (٢/ ١١٣)

(٤) انظر: مرقاة المفاتيح (٢/ ٣٩٦).

في غيره، ومما ورد في ذلك، قوله تعالىٰ: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ (آل عمران:١٠٦)، وقال تعالىٰ: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴾ (عبس:٣٨) مسفرة: أي: مضيئة[١]. الثالث: أنَّ مصدره شيء في يد المؤمن اليمنىٰ. ولم يعيِّن ابن عطية قائله، وضعَّفه[٢]. وذلك تأويلًا لقوله تعالىٰ: ﴿ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ ﴾، يعني (وبأيمانهم) أصله، والشيء الذي هو متَّقِدٌ فيه[٣]. وهذا القول فيه بُعدٌ ظاهر، لمنازعة كثير من أهل العلم في دلالة الشاهد من الآية الكريمة علىٰ ذلك المعنىٰ، إذ إنّ دلالتها عند غالب أهل العلم تتعلق بالمكان الذي ينبعث وينتشر فيه الضوء لا أصل الموضع المنبعث منه، فهو بيان لذلك بدلالة التفصيل المغنية عن الإجمال في هذا الحال، فعبَّر سبحانه تفصيلًا بذكر ما (بين الأيدي والأَيمان) اكتفاء بذكر البعض عن الكل[٤]، واستغناء عن القول بشمول الضوء لجميع جوانب المؤمن حال انبعاثه، وحذف الجار فيه ليدل علىٰ انتشار النور وملئه جميع تلك الجهات[٥]، وكان اختصاص ذكر ما (بين الأيدي)؛ لأنّه موضع حاجة الإنسان إلىٰ النور، واختصاص اليمين لشرفها علىٰ الشمال[٦]، واختار بعضهم تخصيص ذكر اليمين؛ لأنّ طريق الجنة يمنة، وطريق أهل النار يسرة[٧]. وقيل وجه آخر في ذلك: وهو أنه «خَصَّ بالذكر من

(١) انظر: زاد المسير (٩/ ٣٦)، مرقاة المفاتيح (٢/ ٣٩٦).

(٢) المحرر الوجيز (٥/ ٢٣٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥/ ٢٣٦).

(٤) انظر: تفسير الخازن (١/ ٢٧٤).

(٥) انظر: نظم الدرر (٢٠/ ٢٠٣).

(٦) التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧١).

(٧) انظر: تفسير روح البيان (٩/ ٣٥٩).

الجهات الأمام واليمين؛ لأنّ النور إذا كان بين أيديهم تمتعوا بمشاهدته، وشعروا بأنه كرامة لهم، ولأنّ الأيدي هي التي تمسك بها الأمور النفيسة»[1]. بل إنه تأوَّل بعض أهل العلم قوله: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ بتأويلات يمتنع معها القول بأنّ النور ينبعث من يد المؤمن اليمنىٰ، فقد قرأ «سهل بن سعد وأبو حيوة (بإيمانهم) بكسر الألف وهو معطوف علىٰ قوله: ﴿بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾، كأنه قال: كائنًا بين أيديهم، وكائنًا بسبب إيمانهم»[2]. وقال آخرون: المعنىٰ: ﴿وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ كتبهم بالرحمة[3]. وكما هو ظاهر فإن مقتضىٰ هذا القول أنّ النور لا يحصل عن جسد أهل الإيمان، وإنما هو شيء يحمل بالأَيمان، ومعلوم أنّ منزلة الإكرام الحاصلة بالنور من الذات أو الوجه أبلغ فيهما من كونه يحصل بشيء يتَّقد في يد المؤمن اليمنىٰ، لذا قال ابن عطية: «فضُمِّن هذا القول: (أي: الثالث) أنهم يحملون الأنوار، وكونهم غير حاملين أكرم، ألا ترىٰ أنّ فضيلة عبَّاد بن بشر وأسيد بن حضير إنما كانت بنور لا يحملانه، هذا في الدنيا فكيف في الآخرة»[4]. وحين النظر في القولين الأوَّلَين نجد أنهما مبنيان علىٰ إطلاق وتقييد، أما الإطلاق فهو انبثاق النور من الذات مطلقًا، وأما التقييد فهو انبثاقه من الوجه فحسب. أما القول بأن انبثاقه من الوجه، فلا يُسلَّم به؛ إذ لم تقتصر النصوص التي جاءت مقيَّدة بذكر نور الأعضاء بالوجه فقط، بل ورد نور غيره: كاليدين والقدمين كما في حديث الغُرَّة والتحجيل، وجاء كذلك نور الشيب الكائن من شعر الرأس أو اللحية، وقد تقدم بيان هذا.

فيقال بأن اختصاص تلك الأعضاء - كالوجه واليدين والقدمين وغيرها - من الجسد

(١) التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧١)، وانظر: فيض القدير (٣/ ٢٦٢).

(٢) المحرر الوجيز (٥/ ٢٣٦).

(٣) المرجع السابق (٥/ ٢٣٦).

(٤) المرجع السابق (٥/ ٢٣٦).

بالإنارة إنما هو لشرف الأعمال التي حصلت منها في الحياة الدنيا، وأنّ ذلك التقييد ليس خاصًّا بالوجه، وإنما اختصاص ذكر الوجه منها لشرفه علىٰ سائر الأعضاء، وتعليق الشرع الإكرام به غالبًا.

وأنّ ذلك التقييد لا يمانع الإطلاق بأن النور ينبثق من كل الذات، فتلكم الأعضاء هي بمجموعها تمثِّل ذلك الجسد، وإضاءتها إضاءة لكل الجسد لشمولها جميع أطرافه، ويكون في هذا إعمال لكل النصوص التي دلت علىٰ ذلك جميعًا، ويزيد هذا اعتضادًا بأنه قد جاء عن النبي ﷺ أنه سأل ربه تبارك وتعالىٰ أن يرزقه نورًا في كل أجزاء جسده الشريف؛ ليكمل له العلم، والمعارف، والهدىٰ، فقد قال ﷺ: (اللهم اجعل في قلبي نورًا، وفي بصري نورًا، وفي سمعي نورًا، وعن يميني نورًا، وعن يساري نورًا، وفوقي نورًا، وتحتي نورًا، وأمامي نورًا، وخلفي نورًا، وأعظم لي نورًا)[1].

ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة، بأن يسأل العبد ربه ﷻ أن يتمَّ له نوره، ويسبغه عليه في الدنيا، عسىٰ أن يتم له به النور بأن يكون من كل جزء من أجزاء جسده يوم القيامة.

* * *

المبحث الثالث

درجات أنوار الناس في الآخرة، وأقوال أصحابها

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول: درجات أنوار الناس في الآخرة:**

لما كان النور في الآخرة مستمدًّا من الإيمان وأثرًا بليغًا من عظيم آثاره في الآخرة، كان تابعًا له في جميع أحواله ومتعلقاته في الدنيا، فيتبع له في عمومه: لكونه واقعًا لجميع أهل الإيمان،

(١) صحيح البخاري: ك/ الدعوات، باب: الدعاء إذا انتبه بالليل (٨/ ٦٩)، (ح٦٣١٦)، صحيح مسلم: ك/ الصلاة، باب: الدعاء في صلاة الليل وقيامه (ص٣٠١)، (ح٧٦٣)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢/ ٣٩٥).

فيكون النور في الآخرة لكل من صدق شمول اسم الإسلام له، كما دلت عمومات النصوص علىٰ ذلك، كما أنّه قد جاء التصريح بدرجات أصحاب الأنوار في عدد من النصوص، من ذلك ما ورد عن ابن عباس بأنه قال: (ليس أحد من أهل التوحيد إلا يُعطىٰ نورًا يوم القيامة)[1].

وما ورد عن جابر بن عبد الله ﷺ لما سئل عن الورود فقال: (نجيء نحن يوم القيامة عن كذا وكذا... ويُعطىٰ كل إنسان منهم منافق أو مؤمن نورًا ثم يتبعونه، وعلىٰ جسر جهنم كلاليب وحسك، تأخذ من شاء الله، ثم يطفأ نور المنافقين، ثم ينجو المؤمنون)[2]. فتلك النصوص تدل علىٰ عموم إعطاء الأنوار لكل من صدق عليه اسم الإسلام، ويدخل فيهم المنافقون، فإنهم قد جرت عليهم أحكام أهل الإسلام في الدنيا ظاهرًا، وفي الآخرة هم يختلطون مع أهل الإيمان في أرض المحشر، حتىٰ يحين وقت التمايز[3]. ولم أقف علىٰ من خالف هذا القول إلا الكلبي، حيث رأىٰ أنه (يستضيء المنافقون بنور المؤمنين، ولا يعطون النور، فإذا سبقهم المؤمنون وبقوا في الظلمة قالوا للمؤمنين: ﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾)[4]. كما يكون النور تابعًا للإيمان من حيث أقسامه وأحواله: فمعلوم أن الناس في الإيمان ينقسمون إلىٰ كافر، ومؤمن خالص، ومنافق خالص، وما بينهما، يشهد لهذا ما جاء عن أبي سعيد ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (القلوب أربعة، قلب أجرد، فيه مثل السراج يزهر، وقلب أغلف، مربوط علىٰ غلافه، وقلب منكوس، وقلب مُصْفَح، فأما القلب الأجرد فقلب المؤمن، سراجه فيه نوره، وأما القلب الأغلف فقلب الكافر، وأما القلب المنكوس فقلب المنافق، عرف ثم أنكر، وأما القلب المصفح فقلب فيه

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٣٠٣)، (١٤/ ٦٣)، تفسير السمعاني (٥/ ٤٧٧)، الجامع لأحكام القرآن (٢١/ ١٠١).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (٧/ ٢٥٧)، طريق الهجرتين (١/ ٤٠٥)، تفسير ابن كثير (٢/ ٢٨٦).

(٤) تفسير البغوي (٨/ ٣٥).

إيمان ونفاق، فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة، يمدها الماء الطيب، ومثل النفاق فيه كمثل القَرْحة، يمدها القيح والدم، فأيُّ المدتين غلبت علىٰ الأخرىٰ غلبت عليه)[1].

كذلك كان هذا التقسيم حاضرًا في شأن نور الآخرة، فإنَّ الأنوار تُقسم لهم علىٰ حسب أعمالهم كما سبق بيانه، فكلٌّ من أولئك الأقسام الثلاثة: المؤمن والكافر والمنافق الخالص أو المتردد، له نوره المختص به في الآخرة، الذي يتميَّز به عن غيره، ويحكي التفاوت بينهم في ذلك تفاوتًا بيِّنًا، فإن النور يتفاوت أهله فيه بحسب تفاوتهم في الإيمان في الدنيا، وظهر هذا التفاوت في أوضح صوره من وجهين: الوجه الأول: من حيث القوة، فقوة الإيمان لكل قسم من الأقسام الثلاثة تظهر في قوة النور الحاصل لهم، فليسوا في ذلك سواء، كما أن أصحاب القسم الواحد يتفاضلون فيما بينهم في ذلك.

الوجه الثاني: من حيث الديمومة، فديمومة حال الإيمان وملازمة مقتضياته ولوازمه في الدنيا، تظهر في ديمومة النور وملازمته لصاحبه في الآخرة، والوجه الأول وهو قوة الإيمان يؤثر طردًا في الوجه الثاني، فكلما كان الإيمان قويًّا كانت الديمومة أكثر، والعكس بالعكس، فكلما كان الإيمان ضعيفًا كلما قصر أثره في الوجه الثاني، وأصبح خافتًا خابيًا وصار وجوده من الزوال[2].

فتحصَّل بهذا أن النور في الآخرة يتفاوت وصفه بين أصحابه إلىٰ ثلاث درجات:

الدرجة الأولىٰ: النور العظيم الدائم: وأصحابه المؤمنون الخُلَّص، وهذا يختص بهم دون غيرهم، فاختصوا دون سائر المنتسبين إلىٰ الإسلام بهذا النور المتميِّز في هيئته وحقيقته وصفته، لذلك كانت إضافته في الآية الكريمة إلىٰ الضمير العائد علىٰ المؤمنين في قوله: ﴿ نُورُهُمْ ﴾ إنما

(١) مسند أحمد (١٧/ ٢٠٨)، (ح١١١٢٩)، جود الحافظ ابن كثير إسناده، انظر: تفسير ابن كثير (١/ ٣٠٥).

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٠).

أريد بها تمييزهم واختصاصهم بهذا النور، لا مجرد تعيين وتعريف نورهم[1]. وهم أزكىٰ الأقسام الثلاثة وأفضلها؛ الذي تشرَّفوا بالسعي في الدنيا لتحصيل خصال الإيمان، والتمثُّل بشعبه - علىٰ قدر مستطاعهم - مع اختلافها وتعددها، والاهتداء بنوره فهدوا في الآخرة بالنور التام لذلك الإيمان، فشعَّ طريقهم في تلك العرصات بنور ساطع تام قوي يحيط بهم من كل النواحي والجوانب[2]، أقوىٰ ما يكون في الإضاءة والانتشار، يسعىٰ بين أيديهم وبأيمانهم، (يمشون بضيائه، ويتمتعون بروحه وراحته)[3]،يماثل في قوته قوة إيمانهم، ويشابه في صفائه وانتشاره صفاء قلوبهم في الدنيا وخلوِّها من غير مرادات الله، قال تعالىٰ: ﴿ يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم ﴾. وعن بريدة ﷺ عن النبي ﷺ قال: (بشِّر المشَّائين في الظُّلَم إلىٰ المساجد **بالنُّور التامِّ** يوم القيامة)[4]. وهذا الحال والمقام لنور أهل الإيمان في الآخرة (يشبه من بعض الوجوه ما ذُكر في سورة النور، من ضرب مثَل المؤمن، وما جعل الله في قلبه من الهدىٰ والنور، بالمصباح في الزجاجة التي كأنها كوكب دُرّي، وهي قلب المؤمن المفطور علىٰ الإيمان واستمداده من الشريعة الخالصة الصافية الواصلة إليه من غير كدر ولا تخليط)[5]. وأصحاب هذا النور وإن كانوا جميعًا قد تساووا في ديمومته وبقائه، إلا أنهم كذلك متفاوتون في قوته وهيئته وقدره تفاوتًا عظيمًا، فبعضهم أضوأ من بعض، وأكثر نورًا وإشراقًا وضياء، لما دلت عليه النصوص في ذلك، التي منها، ما جاء عن جابر ﷺ: (ثم ينجو المؤمنون فتنجو أول زمرة

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧٠-٣٧١).

(٢) انظر: فيض القدير (٣/ ٢٦٢).

(٣) تفسير السعدي (ص٨٧٤).

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تفسير ابن كثير (١/ ٣٠٤).

وجوههم كالقمر ليلة البدر سبعون ألفًا لا يحاسبون، ثم الذين يلونهم **كأضوأ نجم في السماء، ثم كذلك)**[1].

أما الدرجة الثانية: فهو النور القليل المتقطِّع: وأصحابه المنافقون المتردِّدون، الذين كان يخالف فعلهم قولهم، وسرهم علانيتهم، ومدخلهم مخرجهم، ومشهدهم مغيبهم[2]، الذين لم يكن إيمانهم بالله صادقًا، وإنما كان مترددًا مرتابًا، يكون حينًا مع أهل الإيمان، وغالبًا مع أمثاله من أهل الريب والنفاق، ﴿ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱرۡتَابَتۡ قُلُوبُهُمۡ فَهُمۡ فِي رَيۡبِهِمۡ يَتَرَدَّدُونَ ﴾ (التوبة:٤٥)؛ فكان جزاؤهم وفاقًا لعدم صدق إيمانهم في الدنيا أن جعل الله لهم في الآخرة ذلك النور الخافت المتقطِّع الذي يحكي حال إيمانهم في الدنيا وما كانوا عليه من الريب والشك[3]. لذلك لما كان نور المنافقين نورًا قائمًا علىٰ الإيمان الكاذب، لم تكن له حقيقة دائمة، بل سرعان ما ذهبت حقيقته، واضمحل وتلاشىٰ[4].

الدرجة الثالثة: النور الخافت المنطفئ: وأصحابه المنافقون الخُلَّص، رؤوس أهل النفاق وساداتهم وأئمتهم، الذين كان لهم في الدنيا مبدأ إيمان قليل عرفوا به شيئًا من الإيمان، ولكن لم تستمسك قلوبُهم عراه، فما لبثوا أن فارقوه، وأصبحوا في ضلال كبير وغي عظيم، لا يتبصَّرون بأعينهم، ولا يصيخون بأسماعهم، ولا يهتدون بعقولهم، فكذلك كانوا في الآخرة حين أضاء لهم ذلك الإيمان القليل بصيصًا ثم ما فتئ أن انقطع نوره بالكلية، فانتقلوا من ضعيف نور البصيرة إلىٰ عظيم ظلمة الشك والكفر، وأصبحوا في عمىً يشابه عمىٰ قلوبهم في الدنيا، فلا يستضيئون

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٨٢).

(٣) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (ص١٢).

(٤) انظر: نظم الدرر في تناسب الآي والسور (٢٠/ ٢٠٥).

بنور المؤمنين كما لا يستضيء الأعمىٰ بنور البصير[1]. وهم الذين ضُرب لهم المثل الناري في قوله تعالىٰ: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ۝١٧ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ (البقرة:١٧-١٨)[2]. فاستبان بهذا أن نور المنافقين الخالصين والمترددين إنما هو نور ضعيف مؤقت، ينطفئ عليهم أحوج ما يكونون إليه؛ لأنه ليس لديهم مادة صالحة من خالص الأعمال تبقي ذلك النور، فيتلاشىٰ ويزول بالكلية، وتكون عاقبته إلىٰ ظلام حالك، وعتمة بهيمة، وهذا الحال أشق علىٰ النفس من ظلمة الكافرين أنفسهم التي لم يسبقها نور؛ لأن ظلمة المنافقين ظلمة بعد إضاءة، بخلاف الكافرين الذين هم في ظلمات لم يخرجوا منها مطلقًا[3].

*** المطلب الثاني: أقوال أصحاب الأنوار في الآخرة:**

في تلكم العرصات يكون بين أصحاب الأنوار حوار يحكي شدة الحال ويجلي حقيقة الموقف علىٰ أرض الموقف، فحينما يعاين أهل الإيمان حال المنافقين وحيرتهم إذ أظلمت عليهم جوانبهم، تلهج ألسنتهم بسؤال الله ﷻ أن يكمل امتنانه عليهم بدوام ذلك النور؛ «مخافة أن يسلبوا نورهم كما سلب نور المنافقين»[4]، فتكون دعواهم: ﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (التحريم: ٨)[5]. قال ابن عباس ﷺ: (ليس أحد من الموحِّدين إلا

(١) انظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٩٦-٣٠٣)، (١٣/ ٤١٨)، اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم (ص٢٤، ٢٧).

(٢) انظر: الوابل الصيب (ص١٢٦).

(٣) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٣٧).

(٤) تفسير البغوي (٨/ ٣٥).

(٥) انظر: تفسير ابن كثير (١٣/ ٤١٧).

يُعطىٰ نورًا يوم القيامة، فأما المنافق فيطفئ نوره، والمؤمن مشفق مما رأىٰ من إطفاء نور المنافق فهو يقول: ﴿رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا﴾[1]. وبه قال مجاهد والحسن البصري، وعليه كافة المفسرين[2]. ولما كان أهل الإيمان متفاوتة أنوارهم لتفاوت أعمالهم فقد ذهب بعض أهل العلم إلىٰ أن هذا الدعاء خاص بمن هم أدنىٰ أهل الجنة منزلة، كمن يمرُّون علىٰ الصراط حبوًا وزحفًا، أو من يُعْطَىٰ من النور ما يُبصر به موضع قدميه؛ فيكون المراد بالمؤمنين طوائفهم التي تجاوز الصراط علىٰ ذلك الوجه، وأمَّا من يمُرُّ من المؤمنين علىٰ الصراط كالبرق والريح وأجاود الخيل، فهم ليسوا من الدَّاعين بهذا الدعاء[3]. وكما أن الباعث علىٰ سؤال تمام النور الإشفاق من حال المنافقين، فقد تضمن لفظه معاني المقصود من سؤال ذلك الإتمام: وهو تمام النور بزيادته وقوَّته، وديمومته وعدم انقطاعه إلىٰ بلوغ المنازل في الجنة[4]. وما زال أهل الإيمان مشفقين من حال المنافقين فرجوا المغفرة وهي محو كل نقص يوجب الميل إلىٰ حال ومآل المنافقين، فتضرعوا إلىٰ ربهم سائلين المغفرة فقالوا: ﴿وَٱغۡفِرۡ لَنَآ﴾، وقيل: بل هذا من باب مطلق القربة بالدعاء، كما جاء الأمر له ﷺ بالاستغفار في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ (غافر:٥٥)، وهو مغفور له، لأن الآخرة ليست دار تعبُّدٍ، وقيل: بل هو دلالة ظاهرة علىٰ كمال افتقار المؤمنين لربهم في الدنيا والآخرة، فيسألون الله تمام نورهم ومغفرته شوقًا إلىٰ ربهم[5].

وختمهم دعواهم بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ أي: «إنك علىٰ إتمام نورنا لنا،

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: المطلب الثاني: حقيقة أنوار الناس في الآخرة.

(٣) انظر: تفسير البحر المحيط (٨/ ٢٨٩)، نظم الدرر (٢٠/ ٢٠٣)، التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧١).

(٤) انظر: التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٧١).

(٥) انظر: نظم الدرر (٢٠/ ٢٠٣).

وغفران ذنوبنا، وغير ذلك من الأشياء ذو قدرة»[1].

ثم ينتقل المقام إلىٰ المنافقين حينما يرون تلك الأنوار منهم قد انطفأت، وهاتيكم الأنوار من أهل الإيمان بين يدي أهلها وبأيمانهم قد انتشرت، فيطمعون باستعارة شيء منها، فيجأرون إلىٰ أهل الإيمان طالبين استمداد النور منهم، طامعين أن لو يكون في ذلك الاستجداء نفعًا، فيقولون لهم: ﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾ أي: أمهلونا وانتظرونا، أو تأخَّروا حتىٰ نستضيئ بنوركم[2]، وفي هذا بيان عدم افتقارهم إلىٰ ربهم، وسؤاله وإنما يسألون المخلوقين، فيجيبهم المؤمنون علىٰ وجه التهكم: ﴿ٱرۡجِعُواْ وَرَآءَكُمۡ فَٱلۡتَمِسُواْ نُورٗا﴾. فأمروهم أن يرجعوا إلىٰ المكان الذي قُسِّم فيه النور من أرض المحشر، وقيل: بل ارجعوا إلىٰ الدنيا فالتمسوا النور فيها بعمل الصالحات[3]. فحيل بين الفريقين أهل الإيمان والنفاق بالسور المختلف باطنه بالرحمة مما يلي الجنة عن ظاهره بالعذاب مما يلي النار، ولم يزل المنافقون يستعطفون أهل الإيمان مذكرين لهم بأنهم كانوا معهم في الدنيا علىٰ الدين والإيمان، يشابهونهم في الامتثال للمأمورات من الصلاة والصيام وغيرها، فبيَّن لهم أهل الإيمان أن تلك المعيَّة لم تكن علىٰ حقيقتها، وإنما كانت أمرًا ظاهرًا لا جوهر له، ولذا حصل بها إجراء أحكام الإسلام الظاهرة عليهم، وأمَّنهم من العذاب العاجل من القتل وغيره، وأما في الآخرة حين ظهرت الحقائق لم تنفعهم تلكم الأعمال وحقَّ عليهم العذاب، وأنهم قد جمعوا أصول النفاق وترسَّخت فيهم جذوره من الافتتان بالمعاصي والشهوات والملذات، وتأخير التوبة الصادقة النصوح؛ لأنهم كانوا مرتابين مترددين في دينهم، قد غرَّهم الشيطان وطول

(١) تفسير الطبري (٢٣/ ١١٠).

(٢) المرجع السابق (٢٢/ ٤٠٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٢/ ٤٠١)، تفسير السمعاني (٥/ ٣٧٠)، فتح القدير (٥/ ٢٢٨)، التسهيل (٢/ ٤١٢).

الأمل[1]. قال تعالىٰ: ﴿ فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ ۝١٣ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِىُّ حَتَّىٰ جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَغَرَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴾ (الحديد:١٣-١٤). قال ابن القيم ﷺ: «ولما أظهر المنافقون الإسلام وأسرُّوا الكفر وأظهر الله تعالىٰ لهم يوم القيامة نورًا علىٰ الصراط، وأظهر لهم أنهم يجوزون الصراط، وأسرَّ لهم أن يطفئ نورهم، وأن يحال بينهم وبين الصراط من جنس أعمالهم، وكذلك من يظهر للخلق خلاف ما يعلمه الله فيه فإن الله تعالىٰ يظهر له في الدنيا والآخرة أسباب الفلاح والنجاح والفوز ويبطن له خلافها وفي الحديث: (من راءىٰ راءىٰ الله به، ومن سمَّع سمَّع الله به)»[2][3].

***

الخاتمة

الحمد لله علىٰ جزيل عطائه، وعظيم إفضاله، وسابغ نواله، أحمده تعالىٰ علىٰ ما أولىٰ وأنعم، وأفاض وأتم وأكمل، وما يسَّر من تمام هذا البحث، وفي ختامه أجمل أهم ما برز كنتيجة ومحصلة من ثناياه في النقاط التالية:

١ - معنىٰ النور والعبارات القريبة منه كالضوء أو الضياء في اللغة متقاربة وتكاد تصل إلىٰ حد الترادف لدىٰ بعض أهل العلم.

---

(١) انظر: تفسير السمعاني (٥/ ٣٦٩)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٨٦)، الدر المنثور (١٤/ ٢٧٤).

(٢) متفق عليه، صحيح البخاري، ك/ الرقاق، باب: الرياء والسمعة (٨/ ١٠٤)، (ح٦٤٩٩)، صحيح مسلم: ك/ الزهد والرقائق، باب: من أشرك في عمله غير الله (١١٩٦)، (ح٢٩٨٦)، الوابل الصيب (٨٢).

(٣) الوابل الصيب (٨٢).

٢- أن النور الذي يكون في الآخرة هو نور الإيمان: وهو نور حقيقي ظاهر، يجعله الله للمؤمنين في مسيرهم من مكان الحشر؛ إكرامًا لهم، وتنويهًا بهم في ذلك المحشر يضيء قُدَّامهم، وعن يمين كل واحد منهم، وهو قول جماهير أهل العلم، وهو نور أعمالهم في الآخرة، وأن تأويل هذا النور بغير ما سبق تأويل غير صحيح، تدل النصوص علىٰ خلافه.

٣- مقالة الرافضة في النور في الآخرة من أضل المقالات وأكذبها والنصوص ظاهرة في ردِّها وإبطالها.

٤- أن النور في الآخرة مستمدٌّ من نور إيمان المؤمن في الدنيا، ودليلٌ علىٰ عمله واعتقاده.

٥- اختصاص هذه الأمة في الآخرة بنور مختلف من حيث الهيئة والقدر عن نور الأمم السابقة.

٦- لم يُنَصّ صراحة علىٰ المكان الذي يكون فيه تقسيم الأنوار في الآخرة، ولكن مجموع النصوص يدل علىٰ أن ذلك يكون قبل الصراط أو عنده.

٧- يسعىٰ النور بين يدي صاحبه وعن يمينه، وينبثق من جميع جسده، وقيل: من وجهه.

٨- للنور في الآخرة درجات ثلاث: النور العظيم الدائم: وأصحابه المؤمنون الخُلَّص، والنور القليل المتقطِّع: وأصحابه المنافقون المتردِّدون، والنور الخافت المنطفئ: وأصحابه المنافقون الخُلَّص، ويكون بينهم في الآخرة حوار يحكي فوز أهل الإيمان بذلك النور الكريم، وخسران أهل النفاق وضلالهم بانطفاء أنوارهم أحوج ما يكونون إليها.

التوصيات:

بحث بعض المسائل العلمية التي يحسن دراستها، ولها صلة بموضوع هذا البحث: كمسألة النور لدىٰ الديانات، والفرق المنتسبة للإسلام، ومسألة خصائص هذه الأمة المتعلقة باليوم الآخر.

هذا، وصلىٰ الله وسلم وبارك علىٰ عبده ورسوله نبينا محمد، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

***

قائمة المصادر والمراجع

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية في غزو المعطلة والجهمية، لابن القيم، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر الجوزية، تحقيق: بشير عيون، ط/ ٣، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٤٢١هـ.

(٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، أبي الفتح، محمد بن علي، تحقيق: الفقي، وأحمد شاكر، د.ط، مصر، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ.

(٣) اختيار الأولىٰ في شرح حديث اختصام الملأ الأعلىٰ، لابن رجب الحنبلي، أبي الفرج، عبدالرحمن بن أحمد، تحقيق: جاسم الدوسري، ط/ ١، الكويت، مكتبة دار الأقصىٰ، ١٤٠٦هـ.

(٤) الإرشاد إلىٰ صحيح الاعتقاد والرد علىٰ أهل الشرك والإلحاد، د. الفوزان، صالح بن فوزان، ط/ ٢، الرياض طبع: وزارة الشؤون الإسلامية،١٤١٢هـ.

(٥) الأسماء والصفات، للبيهقي، أبي بكر، أحمد بن الحسين، تحقيق: الحاشدي، د.ط. جدة، مكتبة السوادي، د.ت.

(٦) إصلاح المنطق، لابن السِكِّيت، لأبي يوسف، يعقوب بن إسحاق، تحقيق: عبد السلام هارون، ط/ ٤، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

(٧) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي، محمد الأمين، ط/ ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ.

(٨) البحور الزاخرة في علوم الآخرة للسفَّاريني، أبي العون، محمد بن أحمد، تحقيق: شومان، ط/ ١، الكويت، دار غراس، ١٤٢٨هـ.

(٩) بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها شرح مختصر صحيح البخاري، لابن أبي جمرة، أبي محمد، محمد بن عبد الله، ط/ ١، مصر، مطبعة الصدق الخيرية، ١٣٨٤هـ.

(١٠) تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، أبي الفيض، محمد بن محمد المرتضىٰ، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، د.ط، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٦هـ.

(١١) تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي، للمباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، صححه: عبد الرحمن عثمان، د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.

(١٢) التذكرة بأحوال الموتىٰ وأمور الآخرة، للقرطبي، أبي عبد الله، محمد بن أحمد، تحقيق: د. الصادق إبراهيم، ط/ ١، الرياض، دار المنهاج، ١٤٢٥هـ.

(١٣) الترغيب والترهيب، للمنذري، أبي محمد، عبد العظيم بن عبد القوي، تحقيق: الألباني، عناية: مشهور حسن، ط/ ١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢٤هـ.

(١٤) التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، أبي القاسم، محمد بن أحمد، صححه: محمد هاشم، ط/ ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

(١٥) التعريفات، للجرجاني، علي بن محمد بن علي، د.ط، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م.

(١٦) تفسير البحر المحيط، لأبي حيان، محمد بن يوسف، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ط/ ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.

(١٧) تفسير التحرير والتنوير، لابن عاشور، محمد الطاهر، د.ط تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

(١٨) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، أبي جعفر، محمد بن جرير، تحقيق: د.التركي، ط/ ١، القاهرة، دار هجر، ١٤٢٢هـ.

(١٩) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر، تحقيق: د.البنا، القاهرة، بيروت، شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، دار ابن حزم، ط/ ١، ١٤١٩هـ.

(٢٠) تفسير القرآن، للسمعاني، أبي المظفر، منصور بن محمد، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط/ ١، الرياض، دار الوطن، ١٤١٨هـ.

(٢١) تفسير الماوردي، للماوردي، أبي الحسن، علي بن محمد، تحقيق: السيد عبد المقصود، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، د.ت.

(٢٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر ، أبي عمر يوسف بن عبد الله، تحقيق: مجموعة من المحققين، د.ط، طبع المملكة المغربية، د.ت.

(٢٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لابن سعدي، عبد الرحمن بن ناصر، عناية: اللويحق، ط/ ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣هـ.

(٢٤) التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي، زين الدين محمد بن عبد الرؤوف، ط/ ٣، الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨هـ.

(٢٥) جامع الترمذي، الترمذي، أبو عيسىٰ: محمد بن عيسىٰ، تحقيق: شاكر، ط/ ٢، القاهرة، مطبعة مصطفىٰ الحلبي، ١٣٩٧هـ.

(٢٦) جامع العلوم والحكم، لابن رجب، أبي الفرج، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: الأرناؤوط، ط/ ٧، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ.

(٢٧) جامع المسائل والرسائل لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، المجموعة الأولىٰ، تحقيق: شمس، ط/ ١، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٢هـ.

(٢٨) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبي عبد الله، محمد بن أحمد، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط/ ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ.

(٢٩) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسح، لابن تيمية، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د.العسكر، د.الحمدان، ط/ ٢، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٩هـ.

(٣٠) الداء والدواء، لابن القيم الجوزية، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، د.ط، مصر، مكتبة الإيمان، د.ت.

(٣١) حاشية السندي علىٰ سنن النسائي، السندي، أبو الحسن، محمد بن عبد الهادي التتوي، ط/ ٥، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٠هـ.

(٣٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطيّ، أبي بكر، جلال الدين أبي بكر، تحقيق: د.التركي، ط/ ١، القاهرة، دار هجر، ١٤٢٤هـ.

(٣٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د.رشاد سالم، ط/ ٢، الرياض، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١هـ.

(٣٤) دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات العلوم والفنون)، للأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، ط/ ١، حيدر آباد الدكن، الهند، دائرة المعارف النظامية، ١٤٢١هـ.

(٣٥) دقائق التفسير، ابن تيمية، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم، جمع: د. الجليند، ط/ ٢، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، دمشق، ١٤٠٤هـ.

(٣٦) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي، أبي الفضل محمود، د.ط، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

(٣٧) الروض الأنف، للسهيلي، أبي القاسم، عبد الرحمن بن عبد الله، تحقيق: مجدي منصور، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

(٣٨) زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، أبي الفرج، عبد الرحمن بن علي، ط/ ٣، بيروت، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٤هـ.

(٣٩) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ط/ ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ.

(٤٠) سنن ابن ماجه، لابن ماجه القزويني، أبي عبد الله، محمد بن يزيد، تحقيق: عبد الباقي، د.ط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

(٤١) سنن أبي داود، للسجستاني، أبي داود، سليمان بن الأشعث، د.ط. الرياض، الأردن، بيت الأفكار الدولية، د.ت.

(٤٢) السنن الكبرىٰ، للبيهقي، أبي بكر، أحمد بن الحسين، مطبوع معه الجوهر النقي، للتركماني، علي بن عثمان، ط/ ١، الهند، مكتبة المعارف النظامية، ١٣٤٤هـ.

(٤٣) سنن النسائي، للنسائي، أبي عبد الرحمن، أحمد بن شعيب، مطبوع معه حاشية السندي علىٰ سنن النسائي، ط/ ٥، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٠هـ.

(٤٤) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، أبي البقاء، محمد بن أحمد، تحقيق: د.الزحيلي، د.نزيه حماد، د.ط، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ.

(٤٥) شرح صحيح البخاري، لابن بطال، أبي الحسن، علي بن خلف، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط/ ٢، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ.

(٤٦) شرح صحيح مسلم، للنووي، أبي زكريا، يحيىٰ بن شرف الدين، ط/ ٦، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٠هـ.

(٤٧) الصحاح، للجوهري، أبي نصر، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عطا، ط/ ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ.

(٤٨) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، أبي حاتم، محمد بن حبان، تحقيق: الأرناؤوط، ط/ ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ.

(٤٩) صحيح ابن خزيمة، لابن خزيمة النيسابوري، أبي بكر محمد بن إسحاق، تحقيق: د. الأعظمي، د.ط، بيروت، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.

(٥٠) صحيح البخاري، البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، عناية: محمد الناصر، ط/ ١، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

(٥١) صحيح مسلم، القشيري النيسابوري، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج، عناية: الكرمي، د.ط، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ.

(٥٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم الجوزية، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، د.ط، القاهرة، مكتبة المتنبي، د.ت.

(٥٣) العين، للفراهيدي، أبي عبد الرحمن، الخليل بن أحمد، تحقيق: د. المخزومي، السامرائي، د.ط، د.م، مكتبة الهلال، د.ت.

(٥٤) فتاوئ الرملي في فروع الفقه الشافعي، للرملي، أبي العباس، أحمد بن حمزة، تحقيق: محمد شاهين، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

(٥٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن رجب، أبي الفرج، عبد الرحمن بن شهاب، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط/ ١، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء، ١٤١٧هـ.

(٥٦) فتح القدير، للشوكاني، أبي عبد الله، محمد بن علي، تحقيق: د. عميرة، ط/ ٢، مصر، السعودية، دار الوفاء، دار الخاني، ١٤١٨هـ.

(٥٧) الفروق اللغوية، للعسكري، أبي هلال، الحسن بن عبد الله، تحقيق: محمد سليم، القاهرة، د.ط، دار العلم والثقافة، د.ت.

(٥٨) فيض القدير، للمناوي، محمد بن عبد الرؤوف، ط/ ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ.

(٥٩) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، أبي طاهر، محمد بن يعقوب، ط/ ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ.

(٦٠) الكافي، للكليني، أبي جعفر، محمد بن يعقوب، تحقيق: علي الغفاري، ط/ ٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣هـ.

(٦١) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، أبي القاسم، محمود بن عمر، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط/ ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ.

(٦٢) لباب التأويل في معاني التنزيل، للخازن، علي بن محمد، د.ط، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

(٦٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي، نور الدين، علي بن أبي بكر، تحقيق: عبد الله الدرويش، د.ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.

(٦٤) المجموع شرح المهذب، للنووي، أبي زكريا، يحيىٰ بن زكريا، تحقيق: المطيعي، د.ط، جدة، مكتبة الإرشاد، د.ت.

(٦٥) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم، جمع: ابن قاسم، عناية: الجزار، الباز، ط/ ٣، مصر، دار الوفاء، ١٤٢٦هـ.

(٦٦) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، أبي محمد، عبد الحق بن غالب، تحقيق: عبد السلام محمد، ط/ ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.

(٦٧) مدارج السالكين، لابن القيم الجوزية، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، تحقيق: البغدادي، ط/ ٦، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢١هـ.

(٦٨) مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، محمد الأمين، تحقيق: سامي العربي، ط/ ١، د.م، دار اليقين، ١٤١٩هـ.

(٦٩) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للقاري، أبي الحسن، علي بن سلطان، تحقيق: جمال عيتاني، ط/ ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.

(٧٠) المستدرك علىٰ الصحيحين، للحاكم النيسابوري، أبي عبد الله، محمد بن عبد الله، عناية: د.المرعشلي، د.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

(٧١) المسند، للشيباني، أبي عبد الله، أحمد بن حنبل، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط/ ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ.

(٧٢) معالم التنزيل – تفسير البغوي، أبي محمد، الحسين بن مسعود، تحقيق: مجموعة محققين، ط/ ١، الرياض، دار طيبة، ١٤٢٣هـ.

(٧٣) المعجم الأوسط، للطبراني، أبي القاسم، سليمان بن أحمد، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين للنشر، د.ط، القاهرة، دار الحرمين للنشر، ١٤١٥هـ.

(٧٤) المعجم الكبير، للطبراني، أبي القاسم، سليمان بن أحمد، تحقيق: السلفي، د.ط، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، د.ت.

(٧٥) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي، أبي العباس، أحمد بن عمر، تحقيق: مجموعة محققين، ط/ ١، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ١٤١٧هـ.

(٧٦) المناظر، لابن الهيثم، أبي علي، الحسن بن الهيثم، تحقيق: عبد الحميد صبره، د.ط، الكويت، ١٤٠٤هـ.

(٧٧) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم، د. محمد سالم، ط/ ٢، الرياض، طبع: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ.

(٧٨) منهاج الكرامة، للحِلِّي، الحسن بن يوسف، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، د.ط، إيران، مؤسسة عاشوراء للتحقيق والدراسات الإسلامية، د.ت.

(٧٩) نظم الدرر في تناسب الآي والسور، للبقاعي، أبي الحسن، إبراهيم بن عمر، د.ط، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

(٨٠) الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، لابن القيم الجوزية، لأبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن، د.ط، الرياض، دار عالم الفوائد، د.ت.

(٨١) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للواحدي، أبي الحسن، علي بن أحمد، تحقيق: صفوان داوودي، ط/ ١، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٥هـ.

* * *

List of Sources and References

(1) Adwa' albayan fi 'iidah alquran bialquran, lilshinqitii, Muhamad Alamin, t / 1, Beirut, dar 'iihya' alturath alearabii, 1417 h.

(2) Ehkam Al Ahkam sharh Umdat Al Ahkam, by Ibn Daqiq Al-Eid, Abi Al-Fath, Muhammad bin Ali, edited by: Al-Fiqi, Ahmad Shaker, Dr. T, Egypt, Muhammadiyah Sunnah Press, 1372 AH.

(3) Almusanad, lilshaybani, 'abi eabd Allah, Ahmad bin Hanbal, edited by a group of editors/1, biaruta, muasasat alrsalt, 1416 h

(4) Al'asma' walsifat.lilbaihqi, Abi Bakr, Ahmad bin Alhusayn, edited by: Alhashidi, da.t. jidat, maktabat alsawadi, da.t.

(5) Albuhur alzaakhirah fi Oloum alakhirah llsafariny, Abi Aloan, Muhamad bin 'ahmad, edited by: shuman, t / 1, alkuayt, dar ghras, 1428 h.

(6) Addaa' wa addwa'a, labin alqiam aljawzita, 'abi eabd allah, muhamad bin 'abi bikr, d.t, musr, maktabat al'iiman, da.t.

(7) Alduru Almanthur fi Altafsir Bialmathur, Assaywti, Abi bakr, Jalal aldiyn Abi Bakr, edited by:Dr..alturky, t/1, Cairo, dar hajr, 1424 h.

(8) Alayn, lilfarahidi, Abi Abd Alrahman, Alkhalil bin Ahmed, edited by :Dr..Almakhzumia, Alsamrayy, D.T, D.M., Maktabat alhilala, D..T.

(9) Alfuruq Allughawia, llAskaray, Abi Hilal, Alhasan bBin Abd Allah, edited by:Muhamad Salim, Cairo, D.T, Dar Alilm wa Althaqafat, D..T.

(10) Al'irshad 'iilaa Sahih Alaietiqad wa Alradi eaAla Ahl Ashirk wa l'iilhadi, Dr. alfawzan, Salih bin Fawzan, t / 2, Riyadh Published by: wizarat alshuwuwn al'iislamia, 1412 h.

(11) Aljamie li'ahkam Alquran, Lilqartabia, Abi Abd Allah, Muhamed bin 'Ahmd, edited by a number of editors, ed.1, Bairut, Mu'asasat alrisala, 1427 h.

(12) Aljawab Alsahih liman baddladin almasih, liaibn Taymia, Abi aleibas, Ahmad bin Abd Alhlym, edited by: Dr..Alaskar, Dr..Alhamdan, ed./2, Riyadh, dar aleasmt, 1419 h.

(13) Alkafi, lilkalini, Abi Jaeafara, Muhamed bin Yaqoub, edited by: Ali alghafaari, ed./5, tihiran, dar alkutub al'iislamit, 1363 h.

(14) Alkshaf an Haqayiq Altanzil wa Oyun Al'aqawil fi Wujuh Alt"awil.lilzamakhshari, 'abi alqasm, mahmud bin Amr, edited by: Adil eabd almawjud, ali mewda, t/1, Riyadh, maktabat alebykan, 1418 h.

(15) Almujam Alkabir, liltubrani, 'abi alqasim, sulayman bin 'ahmda, edited by: alsilfi, d.t, alqahirt, maktabat abn taymyat, d.t.

(16) Almufhim lima 'Ashkal min Talkhis Kitab Muslim, llqortubi, 'abi alabas, 'ahmad bin omer, edited by: a number of editors, t/1, dmshq, birut, dar abn kthir, dar alkalim altyb, , 1417 h.

(17) Almajmu? Sharh Almuhadhab, lilnawawy, 'abi zakria, yahyaa bin zakarya, edited by:almutyey, d.t, jdt, maktabat al'iirshad, da.t

(18) Almujam Al'awsat, lilatabrany, 'abi alqasm, sulayman bin 'ahmd, edited by:qsm altahqiq bidar alharamayn lilnashr, da.t, alqahrt, dar alharamayn lilnashr, 1415 h.
(19) Almnazir, libn Abi Alhytham, 'abi Ali, Alhasan bin Alhythm, edited by: Abd alhamid sbrh, d.t, alkwyt, 1404 h.
(20) Almuharir Alwajiz fi Tafsir Alkitab Alaziz, libn A?tiat, 'abi muhamd, eabd alhaq bin ghalb, edited by: Abd Assalam Muhamed, ta/1, biruta, dar alkutub alelmyt, 1422 h.
(21) Almustadrik Ala Alsahihayn, lilhakim alnysabury, 'abi Abd Allah, Muhamad bin Abd Allh, eanayt:d.almreshly, d.t, biruta, dar almuerfah, d.t.
(22) Alqamus Almuhit, lilfiruzabady, 'abi tahr, muhamad bin yaqub, t/2, biruta, dar 'iihya' alturath alarabi, muasasat alttarikh alarbi, 1420 h.
(23) Alrawd Al'unuf, lilsahili, 'Abi Alqasim, Abd Alruhman bin Abd Allah, edited by: majdy manswr, da.t, biruta, dar alkutub aleilmiata, d.t.
(24) Alsahah, lljuhrya, Abi Nasir, 'Iismaeil bin Hamad, edited by:ahmd eata, t/2, biruta, dar aleilm lilmlayin, 1399 h.
(25) Assunan Alkubra, lilbaihaqi, 'Abi bkr 'Ahmad bin Alhusayna, with Aljawhar Alnaqi, liltrukumani, ali bin Othmana, ta/1, alhind, maktabat almuearif alnzamit, 1344 h.
(26) Altadhkirat Bi'ahwal Almawta wa 'Omur Alakhira, lilqurtubi, 'Abi Abd Allah, Muhamad bin 'Ahmd, edited by: dr. alsadiq 'iibrahim, t / 1, alriyadu, dar almnhaj, 1425 h.
(27) Alta?rifat, liljurjani, Ali bin Muhamad bin Ali, d.t, byrut, maktabat labnan, 1985m.
(28) Altamhid lima fi Almuwta min alma?ani wa l'asanid, liabn Abd Albar, abi Omar yusif bin Abd Allah, edited by: a number of editors, d.ta, published in almamlakat almaghribita, d.t.
(29) Attashil liuloum attanzil, liaibn Jazi, 'abi alqasim, muhamad bin 'ahmad, sahahah: muhamad hashim, t / 1, bayrut, dar alkutub aleilmiat, 1415 h.
(30) Altaiysir bishrh aljami? alsaghyr, llminawy, zayn aldiyn muhamad bin Abd aArrawouwf, ta/3, alryad, mktbat al'imam alshafey, 1408 h.
(31) Alwabil Alsayib wa Rafi? Alkalim Altayib, libn alqiam aljuziatu, Abi Abd Allaha, muhamad bin 'abii bikr, thqyq:ebd alruhmini bin hasn, d.t, alryad, dar ealam alfawayda, d.t.
(32) Alwajiz fi Tafsir Alkitab Alaziz, lilwahadi, 'abi alhasan, Ali bin 'ahmd, edited by: safwan dawwdy, t/1, dmshq, biaruta, dar alqlm, aldaar alshamyt, 1415 h.
(33) At-Targheeb wa At-Tarheeb, by Al-Mundhiri, Abu Muhammad, Abdul-Azim bin Abdul-Qawi, Edited by: Al-Albani, Attention: Mashhour Hassan, First Edition, Riyadh, Knowledge Library 1424
(34) Bahjat Alnufus wa Tahliluha Bimarifat ma laha wa ma Alayha Sharah Mukhtasar Sahih albakhari, liaibn'abi jamrat, 'abi muhamad, muhamad bin eabd allh, t /1, misr, mutabaeat alsidq alkhayriat, 1384 h.
(35) Daqaiq Altfsir, Ibn Taymiat, 'abi alabas, 'ahmad bin Abd Alhaliym, jame da. aljilinida, t/2, muassat eulum alqurana, birut, dimashq, 1404 h.

(36) Dar' Taearud al?aql wa alnaqla, liaibn Taymiata, Abi alabas, 'ahmad bin Abd Alhlim, edited by: da.rshad salm, t/2, alryad, tabae jamieat al'imam muhamad bin sewd, 1411 h.
(37) Dustur alolama' (jamie alolum fi istilahat alolum wa lfunun), lil'ahmad nakri, Abd Alnabi bin Abd Alrasul, ta/1, hidar abad aldkn, alhnd, dayirt almaearif alnzamyt, 1421 h
(38) Fatawaa Alramliu fi furu? Alfiqh Alshaafi?i, lilramali, 'abi aleibasa, 'ahmad bin hamzat, edited by:mihamd shahina, d.t, birwt, dar alkutub aleilmit, d.t
(39) Fath Albary Sharah Sahih Albukhari, libn Rajab, 'abi alfraj, Abd Alrahman bin Shihab, edited by:mjmwet min almhqqyn, t/1, almadinat almunurti, mktibat algharba', 1417 h.
(40) Fath Alqadir, lilshawakani, 'abi Abd Allah, muhamad bin eali, edited by:d.emyrt, t/ 2, msr, alsewdyt, dar alwafa', dar alkhany, 1418 h
(41) Faydh Alqadir, lilmanaway, Muhamad bin Abd Alruwuuf, ta/2, biaruta, dar almaerfah, 1391 h.
(42) Hashiat Alsindi ala Sunnan alnisayy, alsindi, 'abu alhasan, muhamad bin Abd Alhadi altataway, ta/5, biruta, dar almerfah, 1420 h.
(43) Islah Almuntiq, libn Alsikiyt, li'abi yusif, yaequb bin 'iishaq, edited: eabd alsalam harun, t / 4, alqahirat, dar almaearif, da.t.
(44) Ijtima? Aljuyush al'islamia fi Ghazw Almuetalat wa Aljahmiat, liaibn alqiam, 'abi Abd Allah, muhamad bin 'abi bikr aljawziat, edited by: bashir euyun, t / 3, dimashq, maktabatan dar albayan, 1421 h.
(45) Ikhtiar Al'uwlaa fi Sharah Hadith Iikhtisam Almala al'a?laa, liaibn Rajab alhanbali, 'abi alfaraj, Abd Alruhman bin 'ahmad, edited by: jasim aldawsari, t / 1, alkuayt, maktabat dar al'aqsaa, 1406 h.
(46) Jamie Alulum wa Alhikm, libin Rajb, 'abi alfiraj, Abd Alruhman bin 'abi bkra, thqiq: alarnawuwt, t/7, biruta, mwsisat alrsalt, 1419 h.
(47) Jami? Almasayil wa alrasayil libn Taymiata, 'Ahmad bin Abd Alhlym, almajmueat al'uwlaa, edited by:shms, t/1, mikat almukrmt, dar ealam alfawayd, 1422 h.
(48) Jami? Alturmudhi, Alturmudhi, 'Abu Eisaa: muhamad bin eisaa, edited by :shakr, t/2, alqahirt, mtbieat mustafaa alhlby, 1397 h.
(49) Libab Alta'wil fi Ma?ani Altanzil, lilkhazin, Ali bin Muhamed, d.t, birwt, dar alfkr, 1399 h.
(50) Madarij Alsalikin, libn Alqiam Aljuziati, 'abi Abd Allah, Muhamad bin 'abi bikr, edited by: albaghdadi, ta/6, biaruta, dar alkitab alearby, 1421 h.
(51) Ma?alim Altanzil Tafsir Albaghuay, 'abi Muhamed, alhusayn bin maseuda, tahqiq:mjmueat mhqqyn, t/1, alryad, dar tybt, 1423 h.
(52) Majma? Alzawayid wa Manbi? Alfawayd, lilhaithami, nur aldin, ali bin 'abi bakr, edited by:Abd Allah aldarwysh, d.t, byrwt, dar alfkr, 1414 h, da.t.
(53) Majmu? Fatawa Ibn Taymyat, 'abi alabas, 'ahmad bin abd alhaliym, jme: abn qasm, enayt: aljzar, albaz, t/3, msr, dar alwfa', 1426 h, da.t.

(54) Minhaj Alkramt, llhilali, alhasan bin yusif, edited by:abd alrahim mubark, d.t, 'iiran, muasasat eashura' liltahqiq waldirasat al'iislamiat, da.t.
(55) Minhaj Alsunnt Alnabwia, libn Taymia, 'abi alabas, 'ahmad bin abd Alhalim, dr. muhamad salim, t/2, alryad tabe jamieat al'imam muhamad bin sueud al'islamyt, 1411 h.
(56) Mudhakirat Osul Alfiqh, Alshinqiti, Muhamad Al'amin, edited by:sami alerby, t/1, d.m, dar alyqyn, 1419h.
(57) Mirqat Almafatih Sharah Mushkat Almasabih, lilqari, abi alhasan, ali bin sultan, edited by:jmal eitany, ta/1, birut, dar alkutub aleilmiat, 1422 h.
(58) Nazam Aldurrar fi Tanasub Alayi wa Assuwr, lilbiq?i, abi alhasan, 'iibrahim bin emr, d.t, alqahrt, dar alkitab al'iislami, da.t.
(59) Ruh Alma?ani fi Tafsir Alquran Aleazim wa assab? Almathani, lili'alusi, abi alfadl mahmuda, d.ta, 'iidarat altabaeat almuniriata, dar 'iihya' alturath alearabia, da.t
(60) Shaarh Sahih Muslim lilnawawy, 'abi zikria, yahyaa bin sharaf aldyn, t/6, biruta, dar almerft, 1420 h.
(61) Sahih Ibn Haban Bitartib Ibn balban, 'abi Hatim, muhamad bin hban, edited by:alarnawuwt, ta/2, birutu, muasasat alrisalat 1414 h.
(62) Sahih Ibn Khuzaimat, libn khuzimat alnysabwry, 'abi bikr muhamad bin 'iishaq, edited by:d.alaezmy, d.t, biruta, dimshq, almaktab al'iislami 1400h.
(63) Sahih Albukhary, Albukhari, 'Abu abd Allah, muhamad bin 'iismaeil, einayt:mhmd alnasr, t/1, birut, dar twq alnjat, 1422 h.
(64) Sahih Muslm, Alqashirii alnaysaburay, abu alhusayn, muslim bin alhjaaja, enayta :alkrmy, d.t, alriyad, bit al'afkar aldwlyt, 1419 h.
(65) Sharah Alkawkab Almunir, libn alnajara, 'abia albiqa', muhamad bin 'ahmd, edited by:d. alzhyly, da.nizih hmad, d.t, alryad, mktbt alebykan, 1413 h.
(66) Sharah Sahih albukhary, libn bitala, 'abii alhasn, eali bin khlf, edited by:yasr 'iibrahima, t/2, alryad, maktabat alrshd, 1423 h.
(67) Sunnan 'Abi Daoud, lilsajustani, 'abi daoud, sulayman bin al'asheath, da.t.alryad, al'urdun, bayt al'afkar aldawliat, da.t.
(68) Sunnan Ibn Majah, libn Majih alqazwini, 'abi abd Allah, muhamad bin yazyd, edited by:ebd albaqy, d.t, alqahrt, dar 'iihya' alkutub alearabiat, da.t.
(69) Sunan alnasayie, lilnasayie, 'abi abd Alrahmin, 'ahmad bin sheyb, mtbwe maeah hashiat alsandii ealaa sunan alnasayiya, ta/5, biruta, dar almaerafat, 1420 h.
(70) Tafsir Albahr Almuhit, li'abi hayan, muhamad bin yusif, edited by: eadil eabd almawjud, waeali maeud, ta/1, biruta, dar alkutub aleilmiat, 1413 h.
(71) Tafsir Almawardi, lilmawardi, 'abi alhasna, ali bin muhamd, edited by: alsayd abd almaqsoud, da.t, biruta, dar alkutub aleilmiat, muasasat alkutub althuqafiat, da.t.
(72) Tafsir Alquran Alazim, libn kathir, abi alfada' 'iismaeil bin eamra, edited by:d.albna, alqahrt, biruta, sharikat dar alqblat, muasasat eulum alquran, dar abn hazm, 1/1419 h.
(73) Tafsir Alquran, lilsum?any, 'abi almuzafar, mansur bin muhamed, edited by:yasr 'iibrahim, t/1, alryad, dar alwatan, 1418 h.

(74) Tafsir Altabri (Jamie Albayan ?an t'awil aye Alquran), altabri, 'abi ja?afr, muhamad bin jrir, edited by:d.altrky, ta/1, alqahrt, dar hajr, 1422 h.
(75) Tafsir Altahrir wa Altanwir, libn ?ashwr, muhamad altahr, da.t twns, alddar altuwnisiah lilnshr, 1984
(76) Taj al?arus min Jawahir Alqamus, lilzibeidi, 'abi alfaydi, muhamad bin muhamad almurtadaa, edited by: d. eabd alfattah alhuluw, d.ti, alkuayt, mutbaeat hukumat alkuayt, 1406 h.
(77) Tariq Alhijratayn wa Bab Assa?adtin, libn alqiam aljuziat, 'abi abd Allah, muhamad bin 'abi bikra, d.t, alqahrt, maktabat almtnby, da.t.
(78) Taysir Alkarim Alrahman fi Tafsir Kalam Almunnan, libn sa?di, abd Alruhman bin nasir, eanayt: allwyhq, t/1, biruta, muasasat alrisalt, 1423 h.
(79) Tuhfat Al-Ahwadhi Sharh Sunan Al-Tirmidhi, by Al-Mubarakfoury, Muhammad bin Abdul-Rahman, authenticated by: Abd Al-Rahman Othman, Dr. T, Beirut, Dar Al-Fikr, d.
(80) Zad alma?ad fi Hadi Khayr Al?bad, libn alqiam 'abi abd Allah, muhamad bin 'abi bikara, edited by:shueayb waeabd alqadir al'arnawuwt, ta/3, birut, muasasat alrsalt, 1419 h.
(81) Zad Almasir fi ?ilm Altafsir, libn aljawzi, 'abi alfaraj, abd Alrahmin bin ely, t/3, birut, almaktb al'iislami, 1404 h.

❊ ❊ ❊

الفرق بين رد قضاء المرأة وقبول شهادتها

«دراسة فقهية مقارنة»

د. آمنة بنت عبد الله بن محمد الزبن الخالدي[1]

المستخلص: يهدف البحث إلىٰ تعريف القضاء، والشهادة، وبيان العلة في التفريق في الحكم بينهما من خلال دراسة الأدلة الشرعية عند المذاهب الأربعة وذكر مواطن الاختلاف ومناقشتها وترجيح ما هو مظنة الصواب منها وذلك للتوصل إلىٰ الحكم الشرعي حيال قيام المرأة بالقضاء أو الشهادة وهو ما يترتب عليه جواز الأخذ منها أو ردها.

فإن الفقهاء قد اختلفوا في جواز تولي المرأة القضاء، رغم قبولهم لشهادتها في مواطن شتىٰ، ومدار الأحكام مبني علىٰ العدالة، وهي ليست حصرًا علىٰ الرجال.

ولمزيد من الفائدة جرت كتابة هذا البحث ملامسًا لواقع المرأة للاستنارة في إصدار القضاة للأحكام في المسائل المتعلقة بالنساء، وتوضيح علة الاختلاف في القبول والرد بين الشهادة والقضاء.

الكلمات المفتاحية: قضاء المرأة، شهادة المرأة، المرأة القاضية، المرأة والقضاء، المرأة والشهادة.

***

(١) أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن.

البريد الإلكتروني: aaalkaldy@pnu.edu.sa

The Difference Between Women's Exclusion from Judicial Posts and Accepting their Testimony at Court
A Comparative Jurisprudence Study

Dr. Amnah A. Al-Khaldy

Abstract: The research at hand aims to define judiciary and testimony, and to justify the difference in the Shari'a law between them by studying the legal indicants in the Four Schools of Islamic Jurisprudence. By exploring the controversy around this issue, the researcher's goal is to arrive to a conclusion that helps to formulate the Sharia laws regarding the women's status as judges and witnesses in Islam, which entails the permissibility of including or excluding them from the judicial system.

The jurists are divided regarding the permissibility of a woman to take over the judiciary, despite their acceptance of her testimony in various areas, although laws are usually based on *? adala* justice which is not exclusive to men.

To broaden the prospect of this research, the paper is formulated with a clear focus on the reality of the contemporary woman, to be enlightened about the provisions issued by judges in matters related to women; and to clarify the reason behind the difference in permitting female testimony while forbidding her judging.

Key Words: Woman's judiciary, woman's testimony, woman judge, woman and judiciary, woman and testimony.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق خلقه أطوارًا، وأرسل رسله إلىٰ المكلفين منهم إعذارًا منه وإنذارًا، الآمر للمؤمنين في محكم كتابه بقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة:٨).

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الذي أنزل عليه قوله: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ (المائدة:٤٩)، وبعد:

فإن الله تعالىٰ أنزل كتابًا ما فرط فيه من شيء، وشرع دينًا شاملاً لكل شيء، بقواعد متينةٍ تستغرق القديم والحديث، صالحةٍ لكل زمان ومكان، ومنظمَّةٍ لعموم الخلق والأحوال بأحكمِ بيان.

وقد اجتهد فقهاءُ الأمةِ في استنباط الأحكام من أدلتها، وإيضاح الدلالة، وَرَدِّ ما أَشْكَل إلىٰ أشباهه لرفع اللبس وتسهيلِ التطبيق، ومسايرةً لما يستجد من نَوَازلَ باستنباطِ أحكامها، فألفوا في ذلك المؤلفات، واعتنوا بالأصول والفروع منها، ومما رعاه علماؤنا وأحاطُوه بمزيد عناية: علم الفروق الفقهية؛ وذلك لما امتاز به من تشابُهٍ ظاهر في المسائل، واختلاف في الصفات المؤثرة في الحكم، فاحتيج معه إلىٰ نظر دقيق، وفهم عميق، لاستنباط الفرق فيه، وإيضاح مُبْهَمِهِ، وتذليل ما استُشكل منه.

وقد اخترت استلال هذه المسألة من رسالتي باختصار لنشرها بناءً علىٰ طلب الجامعة، وليعم الانتفاع بمعرفة الفرق الذي لأجله اختلف الحكم.

❋ أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث في إزالة كثير من الشبهات والأوهام التي يثيرها من اتهموا الفقه

بالتناقض بسبب إعطائه الأمور المتماثلة أحكامًا مختلفة، وتسويته بين المختلفات وفي تركيزه علىٰ بسط الأدلة والمناقشات في حكم تولي المرأة القضاء أو حكم شهادتها، فإنهن شقائق الرجال، ولا شك أن الإسلام رفع من مقام المرأة وقدرها وأكرمها، لكننا في زمن تكثر فيه هتافات دعاة الفساد إلىٰ المطالبة بالمساواة بطرق معسولة يلجؤون فيها إلىٰ تسليط الضوء علىٰ زوايا محددة تجعل البسطاء عاجزين عن رؤية الصورة الكاملة فيقعون في الفتنة وينساقون للضلال لقصور إدراكهم لأسباب التفرقة الشرعية بين الرجال والنساء في قبول ذلك منهم ورده.

❋ هدف البحث:

يهدف إلىٰ تبيين القول الفصل في اختلافات الفقهاء حول تولي المرأة للقضاء وقبول شهادتها أو ردها باختلاف مجالات الشهادة، وحكم قبول الفتوىٰ منها.

❋ منهج البحث:

هو منهج استقرائي للمسائل، وتحليلي قائم علىٰ تحليل الأدلة، واستنباط العلة الشرعية.

❋ الدراسات السابقة:

تكلم الكثير من أهل العلم عن هذه الأحكام وناقشوها في ثنايا الأبواب والمسائل الفقهية، ومن أشهر هذه الأبحاث ما يلي:

أولاً: في باب القضاء ومنها:

- حكم تولي المرأة لمنصب القضاء في الفقه الإسلامي، للدكتورة ناهدة بنت عطا الله الشمروخ البروفسورة في جامعة الأميرة نورة قسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، نشر مجلة البحوث الإسلامية، العدد رقم (٢٢) عام ٢٠١٧م، وقد بحثته بشكل مقارن بين المذاهب.

- حكم تولي المرأة القضاء، مقال منشور لعلي بن عبدالرحمن بن دبيس، في مركز البحوث، قسم أحكام المرأة، بتاريخ: ١١/ ١/ ٢٠١٣م، وقد درس المسألة فيها بشكل مقارن بين المذاهب.

– حكم تولية المرأة القضاء، لمصطفىٰ محمود سليخ، رسالة ماجستير في جامعة أم درمان بالسودان.

ثانيًا: في باب الشهادات ومنها:

– أحكام شهادة النساء في القضاء لفهد بن صالح العجلان، بحث مقدم بقسم الثقافة الإسلامية في كلية التربية بجامعة الملك سعود، عرض المسائل والمناقشات بطريقة فقهية مقارنة.

– الإثبات بشهادة النساء منفردات لمحمد زيدان زيدان، مجلة جامعة الأزهر بغزة، سلسلة العلوم الإنسانية ٢٠٠٨، مجلد١٠، عدد ٢ – A، وقد اكتفىٰ فيه بالحديث عن حالة انفراد المرأة بالشهادة.

– شهادة المرأة للدكتور: عبد الجبار فتحي زيدان، مقال منشور في شبكة الألوكة بتاريخ ٢٩/ ١٢/ ٢٠١٣م، ولم يناقش بطريقه فقهية تبين أدلة الفقهاء واختلافاتهم.

وهذه الدراسات هي رسائل علمية ضخمة تفرعت بجزئيات الموضوع، واستفرغ أصحابها الجهد في سبر تفاصيلها، وقد حرصت في هذا البحث علىٰ صياغة الفرق بين المسألتين بشكل مختصر ينير الطريق أمام القارئ، ويشحذ ذهنه؛ لئلا يقع في الوهم، والتسرع بناء علىٰ الشبه الظاهري.

❋ خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلىٰ مقدمة، ومطلبين، وخاتمة.

- المقدمة: تضمنت أهمية البحث، والهدف منه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث.
- المطلب الأول: التمهيد، وفيه تعريف القضاء، والشهادة.
- المطلب الثاني: الفرق بين رد قضاء المرأة وقبول شهادتها، وفيه مسألتان:
  - المسألة الأولىٰ: حكم قضاء المرأة.

- المسألة الثانية: حكم شهادة المرأة.

- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- قائمة المصادر والمراجع.

* * *

المطلب الأول

التمهيد

القضاء في اللغة:

القضاء: الحكم، وقضىٰ الشيء قضاءً: صنعه، والقضاء: الحتم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء:٢٣)، وقضىٰ عليه عهدًا: أوصاه، وأنفذه[١].

والجمع: أقضية، والقاضي معناه في اللغة: القاطع للأمور المحكم لها، واستقضي فلان، أي: جعل قاضيًا يحكم بين الناس، وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنىٰ الخلق[٢]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصلت:١٢). ويأتي بمعنىٰ الأداء، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (النساء:١٠٣)، أي: أديتموها[٣].

القضاء في الشرع:

فصل القضاء من الأحكام المهمة لاستمرار التعاملات بين البشر؛ إذ لا تخلو تلك المعاملات من خصومة، ونزاعات تحتاج إلىٰ من يفضها، وهنا يأتي دور القضاء، وقد تنوعت ألفاظ الفقهاء في المذاهب الأربعة في التعبير عنه، وفيما يلي بعض هذه التعريفات:

---

(١) المحكم والمحيط الأعظم (٦/ ٤٨٢).

(٢) لسان العرب (١٥/ ١٨٦)، مختار الصحاح (١/ ٢٢٦).

(٣) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للرافعي (٢/ ٥٠٧).

عرف الحنفية القضاء فقالوا: هو الحكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله ﷻ[1].

وعرفوه أيضًا: بأنه فصل الخصومات، وقطع المنازعات بين الناس[2].

وكلا التعريفين جيدان في الصياغة لكن كل منهما قد اقتصر علىٰ مهمة من مهام القاضي، وكان الأجدر الجمع بينهما.

أما المالكية فعرفوا القضاء بأنه: صفة حكميّة، توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين[3].

وقيل: هو الإخبار عن حكم شرعي علىٰ سبيل الإلزام[4].

ويؤخذ علىٰ هذه التعريفات قصورها عن عمل القاضي في الفصل بين المتخاصمين.

وعند الشافعية عرف القضاء بأنه: فصل الخصومة بين خصمين فأكثر، بحكم الله تعالىٰ[5].

وعرفوه أيضًا بأنه: إظهار حكم الشرع في الواقعة، فيمن يجب عليه إمضاؤه فيه[6].

ويلحظ عليه اقتصاره علىٰ جانب واحد في كل تعريف، كما فعل قبلهم الحنفية.

وعرف الحنابلة القضاء بأنه: تبيين الحكم الشرعي، والإلزام به، وفصل الخصومات[7].

والتعريف الأخير برأيي هو الأكثر قربًا لمعنىٰ القضاء؛ لاجتماع الأساسيات التي يقوم

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٧/ ٢)، البحر الرائق لابن نجيم (٦/ ٢٧٧).

(٢) الدر المختار (٥/ ٣٥٢)، لسان الحكام (١/ ٢١٨).

(٣) الفواكه الدواني للنفراوي (٢/ ٢١٩)، مواهب الجليل للمغربي (٦/ ٨٦).

(٤) تبصرة الحكام (١/ ٩٠)، معين الحكام (١/ ١٠).

(٥) مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني (٤/ ٣٧٢).

(٦) مغني المحتاج (٤/ ٣٧٢)، حاشية الرملي (٤/ ٢٧٧).

(٧) كشف المخدرات والرياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات، للبعلي الحنبلي (٢/ ٨١٧)، مطالب أولي النهىٰ في شرح غاية المنتهىٰ للرحيباني (٦/ ٤٣٧).

عليها تعريف القضاء فيه، وهي:

أولاً: حكمًا بيِّنًا واضحًا.

ثانيًا: مستمدًّا من الشرع.

ثالثًا: لازم التنفيذ.

رابعًا: يقصد به قطع المنازعات، وإنهاء الخصومات بين الناس.

الشهادة في اللغة:

(شهد) الشين والهاء والدال أصل يدل علىٰ حضور وعلم وإعلام، يقال: شهد يشهد شهادة، والمشهد: محضر الناس[1]، والشاهِد: العالم الذي يبين ما علمه[2]، وشهد الشاهد عند الحاكم، أي: بين ما يعلمه وأظهره، والمشاهدة: المعاينة[3].

الشهادة في الشرع:

عرفها الحنفية بأنها: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة، في مجلس القضاء، ولو بلا دعوىٰ[4].

وهذا التعريف هو من أشهر التعريفات عند الفقهاء، لكن أخذ عليه تخصيصه الشهادة بمجلس القضاء لكونها شرط لا ينبغي إقحامه في التعريف[5].

وقيل هي: إخبار بحق للغير علىٰ الغير[6].

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ٢٢١).

(٢) المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ١٨١).

(٣) لسان العرب (٣/ ٢٣٩).

(٤) فتح القدير، للسيواسي (٧/ ٣٦٤)، الدر المختار (٥/ ٤٦١).

(٥) التعريفات للجرجاني (١٦٦).

(٦) البحر الرائق (٧/ ٥٦).

ويعيب هذا التعريف قلة القيود فيه، واختصاره.

وعرفها المالكية فقالوا هي: قول هو بحيث يوجب علىٰ الحاكم سماعه الحكم بمقتضاه، إن عدل قائله مع تعدده، أو حلف طالبه[1].

ويلحظ علىٰ هذا التعريف رغم شموله أنه غير مانع، فإن الإقرار يدخل فيه لأنه قول واجب علىٰ الحاكم سماعه، والحكم بمقتضاه[2].

وقيل هي: إخبار حاكم عن علم؛ ليقضي بمقتضاه[3].

وهذا التعريف هو معنىٰ قول بعضهم الشهادة إخبار بما حصل فيه الترافع وقصد به القضاء، وبت الحكم وأما الرواية فهي إخبار بما لم يحصل فيه الترافع ولم يقصد به فصل القضاء وبت الحكم بل قصد به مجرد عزوه لقائله[4].

وعرفها الشافعية بأنها: إخبار عن شيء بلفظ خاص[5].

وهذا التعريف غير مانع فإنه يدخل فيه الإقرار، والدعوىٰ، والأولىٰ لو أضاف: «لغيره علىٰ غيره» ليتميز عن الإخبار عن النفس وهو الْإقرار، وعن الإخبار بحق له علىٰ غيره وهي الدعوىٰ[6].

وعند الحنابلة: هي الإخبار بما علمه بلفظ خاص، وخصه البعض بلفظ أشهد أو شهدت[7].

---

(١) مواهب الجليل (٦/ ١٥١)، الفواكه الدواني (٢/ ٢١٩).

(٢) درر الحكام (٤/ ٣٨٠).

(٣) الشرح الكبير (٤/ ١٦٤).

(٤) حاشية الدسوقي (٤/ ١٦٥).

(٥) فتح الوهاب شرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري (٥/ ٣٧٧)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لمحمد الشربيني الخطيب (٢/ ٦٣١).

(٦) الإقناع للشربيني(٢/ ٣٢٤)، مغني المحتاج (٢/ ٢٣٨).

(٧) كشاف القناع (٦/ ٤٠٤)، الروض المربع شرح زاد المستقنع للبهوتي (٣/ ٤١٥).

ويؤخذ عليه ما أخذ علىٰ سابقه من حيث دخول الإقرار والدعوىٰ فيه.

وبالنظر فيما قدمناه من تعريفات للشهادة فإني أرىٰ أن التعريف الأول وهو: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء ولو بلا دعوىٰ هو الأقرب لمعنىٰ الشهادة، وإن كان قاصرًا عن جميع أجزائها؛ لسعة باب الشهادة، وعدم القدرة علىٰ تقييدها بعبارات تعريفية، لكنه يظل الأشمل من التعاريف السابقة، وقد تكون إضافة الشرط إليه من باب الإيضاح لا القيد، وهو سلوك كثير من العلماء في كتبهم.

* * *

المطلب الثاني

الفرق بين رد قضاء المرأة وقبول شهادتها

وفيه مسألتان:

- المسألة الأولىٰ: حكم قضاء المرأة.

- المسألة الثانية: حكم شهادة المرأة.

وجه الشبه بين المسألتين: يتفق كل من القضاء والشهادة من وجهين:

الوجه الأول: تأثير القاضي والشاهد في أحكام تخص غيرهما.

الوجه الثاني: لابد من تحقق شرط العدالة في كل منهما.

الفرق بين المسألتين: الشاهد لا سلطة له في الحكم، إنما هو مرجح لأحد الطرفين، بعكس القاضي.

مستند الفرق: يمكن التعليل للتفريق بين المسألتين بالآتي:

التعليل الأول: أنه لا يجوز أن يكون القاضي إلا عالمـًا عدلًا؛ لأن الشهادة دون القضاء

فإذا اعتبرت العدالة في الشهادة ففي القضاء أولىٰ[1].

التعليل الثاني: أن تأثير الشاهد محصور في قضيته التي شهد بها، وتأثير القاضي يمتد لكل القضايا التي حكم بها.

❋ المسألة الأولىٰ: حكم قضاء المرأة:

اختلف الفقهاء في جواز تولي المرأة القضاء، علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: منع المرأة من تولي القضاء، واشتراطهم الذكورة فيمن يتولىٰ القضاء، وهو قول جمهور الفقهاء: فهو أحد القولين عند الحنفية[2]، وهو مذهب كل من المالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5].

القول الثاني: جواز قضائها مطلقًا، وهو منسوب للإمام الطبري[6].

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٣٥٥).

(٢) شرح فتح القدير (٧/ ٢٩٧).

(٣) بداية المجتهد (٢/ ٣٤٤)، الذخيرة (١٠/ ١٦)، منح الجليل (٨/ ٢٥٩).

(٤) نهاية المحتاج (٨/ ٢٣٨)، مغني المحتاج (٤/ ٣٧٥).

(٥) المغني (١٠/ ٩٢)، شرح الزركشي علىٰ الخرقي (٣/ ٢٦٧).

(٦) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الطبري الآملي البغدادي، صاحب التصانيف العظيمة والتفسير المشهور مولده سنة أربع وعشرين ومائتين اقتدىٰ بمذهب الشافعية عشر سنين فلما اتسع بحثه وعلمه، انفرد باختياراته في كتبه، توفي في شوال سنة عشر وثلاثمائة عن ست وثمانين، ينظر: طبقات الشافعية (١/ ١٠٠- ١٠١)، لم أجد هذا القول في كتبه لكن اشتهرت نسبته إليه علىٰ لسان كثير من العلماء، منهم: القاضي عبدالوهاب، وابن جزي، والماوردي، وابن قدامة، وابن حجر، ينظر: المعونة (٣/ ١٥٠٧)، القوانين الفقهية (١/ ١٩٥)، الحاوي الكبير (١٦/ ١٥٦)، المغني (١٤/ ١٢)، فتح الباري (١٣/ ٥٦).

القول الثالث: جواز قضائها فيما سوىٰ الحدود والقصاص، وهذا قول عند الحنفية[1].

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل القائلون بمنع قبول القضاء من المرأة بالأدلة التالية:

الدليل الأول: من الكتاب: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ (النساء:٣٤).

وجه الدلالة: دلت الآية علىٰ تفضيل الرجال علىٰ النساء من وجوه متعددة، ومن ذلك اختصاص الولايات كالحكم والإمارة بالرجال دون النساء[2].

ويمكن أن يناقش: بأن استدلالكم بقوامة الرجل علىٰ المرأة أمر صحيح في بابه من كمال الخلقة والنفقة، لكن إقامة الشرع وتطبيق الأحكام الشرعيّة أمر عام، ينظر فيه للجنسين بشكل متساو.

الدليل الثاني: من السنة:

أولًا: قوله ﷺ: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[3].

وجه الدلالة: نفي الفلاح عن الولاية حال تولي المرأة لها، وعدم الفلاح أمر يقتضي التحريم، والولاية هنا عامة، فتشمل ولاية القضاء.

ويمكن أن يناقش: أن في ربطكم انعدام الفلاح بعموم الولاية أمر لا دليل عليه، فإن لفظ الولاية إذا أطلق ينصرف فيه الذهن إلىٰ الولاية العظمىٰ، والقضاء مختلف عنها.

---

(١) بداية المبتدي (١/ ١٥٠)، شرح فتح القدير (٧/ ٢٩٧)، تبيين الحقائق (٤/ ١٨٧).

(٢) تفسير السعدي (١/ ١٧٧)، تفسير القرطبي (٥/ ١٦٨).

(٣) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلىٰ كسرىٰ وقيصر، برقم: (٤١٦٣)، (٤/ ١٦١٠).

ثانيًا: قوله ﷺ: (يا أيها الناس: مالكم حين نابكم شيء في الصلاة أخذتم في التصفيق؟ إنما التصفيق للنساء، من نابه شيء في صلاته فليقل: سبحان الله)[1].

وجه الدلالة: من رأىٰ أن المراد بمنع نطقها في الصلاة كون صوتها عورة، منع قضاءها بين الناس[2].

يمكن أن يناقش: بعدم التسليم بكون صوتها عورة وذلك من وجهين:

الأول: أن الله ﷻ أمر أمهات المؤمنين بعدم الخضوع في القول، قال تعالىٰ في خطاب أمهات المؤمنين: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ ﴾ (الأحزاب:٣٢). أي: فلا تلن بالقول للرجال فيما يبتغيه أهل الفاحشة منكن[3]، والنهي هنا مختص بالخضوع بالقول، وليس عامًّا في القول؛ لذا فلا وجه لمن تأول تصفيق النساء في الصلاة بكون صوت المرأة عورة.

الثاني: فعل الصحابة رضي الله عنهم فقد كانوا يسألون أم المؤمنين عائشة عن أمور دينهم قبل وبعد وفاته ﷺ، ولم يرد النهي عن ذلك.

ثالثًا: قوله ﷺ: (خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها)[4].

وجه الدلالة: أفضلية التأخر للمرأة، وينافيه توليها القضاء؛ لأنه من أعلىٰ مراتب التقديم[5].

---

(١) صحيح البخاري، أبواب السهو، باب: الإشارة في الصلاة (١/ ٤١٤)، برقم: (١١٧٧).

(٢) عدة البروق (١٩٧).

(٣) تفسير الطبري (٢٢/ ٢).

(٤) صحيح مسلم، باب: تسوية الصفوف، وإقامتها، وفضل الأول فالأول منها والازدحام علىٰ الصف الأول والمسابقة إليها وتقديم أولي الفضل وتقريبهم من الإمام (١/ ٣٢٦) رقم: (٤٤٠).

(٥) عدة البروق (١٩٧).

يمكن أن يناقش: بعد التسليم بأن خير صفوف النساء آخرها، بعكس صفوف الرجال، لكن الحديث في مقام صلاة الجماعة، والفصل بين الرجال والنساء حال اجتماعهم أمر محبب في الإسلام، وإبقاء النساء في الصفوف المتأخرة عن الرجال؛ لأمن الفتنة عنهم، وسترًا لهن عن التقدم، ولا وجه للربط بين ذلك وبين القضاء؛ لأن القضاء لا يلزم منه البقاء بحضرة الرجال، وخاصة في هذا الزمان: حيث تعرض القضايا مطبوعة، أو منقولة عبر الأجهزة الحديثة، ولو سلمنا بذلك لكان الأمر كذلك بالنسبة للرجل، فإن القاضي يبقىٰ مع النساء الأجنبيات ويحكم بينهن، وقد يحتاج الأمر إلىٰ كشفها لوجهها.

الدليل الثالث: استدلوا بأدلة عقلية: وذلك بعدد من الأقيسة، وتفصيل ذلك:

القياس الأول: كما أن نقصان عقل المرأة أمر لا يؤهلها للخصومة مع الرجال، فكذلك لا أهلية لديها تمكنها من تولي القضاء[1].

ويمكن أن يناقش: بعدم التسليم في أن المقصود بنقصان عقل المرأة هو عدم الأهلية للقضاء؛ لأن الخصومة تختلف عن القضاء، فالقضاء تبيين للحكم الشرعي وفصل بين المتخاصمين، كما أن النقصان المراد في الحديث هو كما وضحه رسول الله ﷺ بأن شهادتها كنصف شهادة الرجل[2]، ومع كون الأمر كذلك؛ إلا أنه لم يقدح في شهادتها أو يبطلها.

القياس الثاني: قياس القضاء علىٰ الولاية العظمىٰ، فكما أن المرأة تمنع من الإمامة العظمىٰ فإنها تمنع من القضاء بجامع كون القضاء جزء من الولاية العامة[3].

نوقش: بعدم التسليم لتغير مفهوم الولايات العامة في وقتنا الحاضر عما كانت عليه سابقًا

(١) فتح القدير (٧/ ٢٩٧-٢٩٨).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، (١/ ١١٦)، برقم: (٢٩٨).

(٣) بداية المجتهد (٢/ ٣٤٤).

فالقضاء قد انتقل من القضاء الفردي للقاضي إلىٰ القضاء المؤسسي يتشارك في النظر فيه والحكم عليه عدد من القضاة، فمشاركة المرأة فيه لا يعطيها الولاية العامة[1].

القياس الثالث: قياسًا علىٰ الأعمىٰ؛ لأنّ من لم ينفذ حكمه في الحدود لم ينفذ حكمه في غير الحدود كالأعمىٰ بجامع نقصان القدرة[2].

نوقش: هذا قياس مع الفارق، لأنّ الله ﷻ يقول: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ (غافر:٥٨)، والمرأة بصيرة.

القياس الرابع: قياس المرأة علىٰ العبد لنقصان حرمتها، فكما لا يصح القضاء من العبد لا يصح من المرأة[3].

نوقش: هذا قياس مع الفارق لأن سلب الولاية من العبد محلها انشغاله بخدمة سيده[4]، ولأنه في أعين الناس ممتهن، والقاضي موضوع للفصل بين الخصومات، وبين الحالتين منافاة، بخلاف المرأة فإنها حرة ولا امتهان لها.

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدلّ القائلون بجواز قضاء المرأة مطلقًا بأدلة عقلية أبرزها:

الدليل الأول: أن الغرض من الأحكام تنفيذ القاضي لها وسماع البينة عليها والفصل بين الخصوم فيها، وذلك يمكن من المرأة كإمكانه من الرجل[5].

---

(١) عمل المرأة في المحاماة والقضاء، للقاضي د. هاني بن عبدالله الجبير، مقال منشور في موقع الإسلام اليوم، في تاريخ ١٢ ربيع الأول ١٤٣٥هـ.

(٢) الحاوي الكبير (١٦/ ١٥٦).

(٣) بداية المجتهد (٢/ ٣٤٤).

(٤) الإبهاج للبيضاوي (٣/ ٥٧).

(٥) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٤٨٣).

نوقش: بأن هذا ينتقض بالإمامة الكبرىٰ فإن الغرض منها حفظ الثغور وتدبير الأمور وحماية البيضة وقبض الخراج ورده علىٰ مستحقيه وذلك لا يتأتىٰ من المرأة كتأتيه من الرجل[1].

وقد يجاب عنه: بأن تولي المرأة القضاء ليس ولايةً عامة.

الدليل الثاني: بقاؤه علىٰ الأصل ما لم يدل الدليل الشرعي علىٰ خلافه، والأصل هو أن كل من يتأتىٰ منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرىٰ، فيبقىٰ علىٰ الأصل لعدم وجود المانع[2].

نوقش: بعدم التسليم بكونه أصل في الشرع[3].

الدليل الثالث: القياس علىٰ الفتوىٰ فإن ولاية الأحكام ومأخذها تتأتىٰ من المرأة، وقد أخذ الصحابة العلم من أم المؤمنين عائشة ﵂، فكما يجوز أخذ الفتوىٰ من المرأة يجوز أخذ الحكم منها[4].

نوقش: بأن هذا قياس مع الفارق لاختلاف الفتيا عن القضاء؛ لأن الفتوىٰ هي الإخبار بالحكم الشرعي من غير إلزام والقضاء هو الإلزام بالحكم الشرعي[5].

أدلة أصحاب القول الثالث:

استدل القائلون بجواز قضاء المرأة فيما سوىٰ الحدود والقصاص بدليل عقلي، وهو:

القياس علىٰ الشهادة وذلك من وجهين:

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٤٨٣).

(٢) بداية المجتهد (٢/ ٣٤٤).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٤٨٣).

(٤) الذخيرة (١٠/ ٢٢).

(٥) شرح ميارة (١/ ١٤).

الوجه الأول: وجود الإجماع علىٰ جواز شهادة المرأة، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة[1].

الوجه الثاني: أن نقصان عقلها لم يسلب منها أهلية ولايتها: فإنها تصلح شاهدة، وناظرة في الأوقاف، ووصية علىٰ اليتامىٰ[2].

بجامع أن في كل من القضاء والشهادة تنفيذ للقول علىٰ الغير.

نوقش: بأن هذا قياس مع الفارق لأن الشهادة أخفض رتبة من القضاء، فإن المرأة تصح شهادتها دون توليها الإمامة العظمىٰ والعدل يصح منه الأمران[3].

قد يجاب عنه بما سبق من أن توليها القضاء ليس ولايةً عامة.

القول الراجح:

يظهر لي – والله تعالىٰ أعلم – أن الخلاف بين الحنفية والجمهور خلاف لفظي؛ لأن أبا حنيفة يرىٰ خطأ تولي المرأة القضاء، وبهذا يوافق مذهب الجمهور، لكنه خالفهم[4]، في نفاذ حكمها إن وَليت، فقال: إن وليت ينفذ حكمها ويجوز[5].

لكني أخالف الجمهور في منع قضائها مطلقًا – والله تعالىٰ أعلم – لأن العبرة في إنفاذ الأحكام تكون بعدالة هذا الحُكْم وصحته، والله سبحانه يأمر بالعدل والإحسان، والغاية في الحكم هو إصابته الحق؛ ولإمكان ورود المناقشات علىٰ أدلة المانعين.

---

(١) بدائع الصنائع (٧/ ١٧)، شرح فتح القدير (٧/ ٣١٦)، العناية شرح الهداية (٤/ ٣٢٦).

(٢) فتح القدير (٧/ ٢٩٨).

(٣) الذخيرة (١٠/ ٢٢).

(٤) وهو ظاهر ما ذكره شيخي زاده في مجمع الأنهر (٣/ ٢٣٤).

(٥) الشذوذ في القول بجواز تولي المرأة منصب الإمامة والقضاء، للشيخ صالح بن علي الشمراني، وهو ظاهر ما نقله الرملي عن السبكي في شرح الروض، فتاوىٰ الرملي (٥/ ٣٤٨).

ومع ذلك لا أرىٰ إطلاق يدها في الأحكام؛ لأن المرأة لا تخرج للملأ وتعاشرهم، ولا تباشر من الأعمال ما يقوم به الرجال، مما يقلص مساحة خبرتها وثقوب نظرها مقارنة بالرجل، والأمر كذلك بالنسبة للرجال في أمور النساء؛ لذا فإن القضاء الصادر من رأي فيه تشاور بين قضاة من الرجال بعد استشارة الثقات من النساء فيما يتعلق بالمرأة من القضايا قد يكون أجدىٰ كما وفيه توسيع لرؤية القاضي لما قد يخفىٰ عليه في مجتمعات النساء، وهو أمر من السهل تحقيقه في الأزمنة المتأخرة لتعدد وسائل التواصل واشتراك أكثر من قاض في دراسة القضايا قبل إصدار الأحكام.

ويتفرع عن هذه المسألة ما استجدت الحاجة إليه في وقتنا الحاضر من وجود محققات إناث في النيابات العامة، والنيابة العامة لها الصفة القضائية كما هو مقرر في النظام[1]، وتظهر تلك الحاجة خاصة في المحاكم الأسرية؛ لوثيق مساسها بجوهر حياة النساء؛ فإن وجود امرأة تصغي إليهن يبعد عنهن الخوف والحرج في الإدلاء بما لديهن، ويرفع عن كاهل المرأة ما قد تخشاه من تحيز للرجل، كما وفيه مراعاة لكرامتها وحرمتها، وخصوصيتها، وصيانة لحيائها، وهذا الاقتراح يدرس حاليًا في مجلس الشورىٰ[2]، مما احتيج معه إلىٰ إمعان النظر في مفرداته؛ فإن لازم تعيين المرأة للتحقيق يقتضي منها استجواب الخصوم الذي قد يكون من الرجال، وسماع الشهادات، والبحث عن القرائن والأدلة، وهي نازلة تحتاج للدراسة في المجامع الفقهية المعتبرة لتتضح الضوابط الشرعية المقننة لها.

---

(١) ينظر: اختصاصات وخصائص هيئة التحقيق والادعاء العام- وهو الاسم السابق للنيابة العامة- موقع الهيئة الرسمي.

(٢) طالب مجلس الشورىٰ في جلسته بتاريخ ٢٣/ ١٠/ ١٤٣٨هـ باستحداث وظيفة محققة نسائية.

*** المسألة الثانية: حكم شهادة المرأة.**

شهادة النساء تنقسم إلىٰ فروع عدة، وهي:

- الفرع الأول: حكم قبول شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال من حقوق الأبدان:

وهي محل اتفاق بين كل من الفقهاء الأربعة، فقد ذهبوا إلىٰ مشروعية قبول شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال[1]، وفيما يلي بعض من نصوصهم الدالة علىٰ مذاهبهم:

جاء في المبسوط قوله: «أن الولادة مما لا يطلع عليها الرجال وشهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال حجة تامة فكانت شهادة القابلة فيه حجة»[2].

وفي روضة الطالبين قال: «النوع الثاني ما لا يطلع عليه الرجال، وتختص النساء بمعرفته غالبًا، فيقبل فيه شهادتهن منفردات، وذلك كالولادة والبكارة والثيابة والرتق والقرن والحيض والرضاع»[3].

وقال في مختصر الخرقي: «ويقبل فيما لا يطلع عليه الرجال مثل الرضاع والولادة والحيض والعدة وما أشبهها شهادة امرأة عدل ومن لزمته الشهادة، فعليه أن يقوم بها علىٰ القريب والبعيد»[4].

---

(١) كالولادة والرضاع والبكارة وعيوب النساء، نقل الاتفاق علىٰ ذلك ابن هبيرة في: اختلاف الأئمة العلماء (٢/ ٤١٢)، وقد تتبعت أقول الفقهاء في كتبهم. ينظر: فتاوىٰ السغدي (٢/ ٧٨١)، المبسوط، للسرخسي (٦/ ٤٨)، تحفة الفقهاء (٢/ ٩٨)، بدائع الصنائع (٢/ ٣٢٣)، المدونة الكبرىٰ (٥/ ٤٥)، رسالة القيرواني (١/ ١٣٢)، الكافي، لابن عبد البر (١/ ٤٦٩)، الأم (٧/ ٤٨)، التنبيه (١/ ٢٧١)، روضة الطالبين (١١/ ٢٥٣)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل، وابن راهويه (٢/ ٢٩٩)، مختصر الخرقي (١/ ١٤٤)، عمدة الفقه (١/ ٩٨).

(٢) للسرخسي (٦/ ٤٨).

(٣) (١١/ ٢٥٣).

(٤) (١/ ١٤٤).

ومحل قبول شهادتها كونها شهادة علىٰ عورات للنساء ليس للرجل عليهن سبيل، فدعت الحاجة إلىٰ قبول شهادة النساء في أحكام لا يشهدهن سواهن، وفي القول بردها تعطيل للأحكام وإضرار بالمسلمين.

- الفرع الثاني: حكم قبول شهادة النساء فيما يطلع عليه الرجال من حقوق الأبدان:

وهي تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: شهادة النساء منفردات، أو مع غيرهن في الحدود، والقصاص، والفقهاء في قبولها علىٰ قولين:

القول الأول: لا تقبل شهادة المرأة في الحدود والقصاص، وهو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4].

القول الثاني: تقبل شهادة النساء في الحدود، وقد حُكِي هذا القول عن بعض التابعين[5].

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل القائلون بمنع قبول الشهادة بما يأتي:

---

(١) المبسوط، للشيباني (٤/ ٤٧٢-٤٧٣)، المبسوط، للسرخسي (٧/ ٥٥، ١١٤)، بدائع الصنائع (٦/ ٢٧٩)، الاختيار تعليل المختار (٢/ ١٥٦)، إيثار الإنصاف (١/ ٥٣٧).

(٢) المدونة الكبرىٰ (١٢/ ١٣٩)، (١٣/ ١٦١)، التلقين (٢/ ٥٤١)، بداية المجتهد (٢/ ٣٤٨)، القوانين الفقهية (١/ ٢٠٤)، معين الحكام (١/ ٣٩٦).

(٣) مختصر المزني (١/ ٣٠٣)، كفاية الأخيار (١/ ٥٧٠)، شرح المنهج (٥/ ٣٩١)، أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ٣٦١)، الإقناع، للشربيني (٢/ ٦٣٥-٦٣٦).

(٤) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وابن راهويه (١/ ٣٧٨)، المغني (١٠/ ١٥٦)، الكافي في فقه ابن حنبل (٣/ ٢٢)، (٤/ ٥٣٧)، المبدع (٧/ ٤٧-٤٨)، (١٠/ ٢٥٥-٢٥٦).

(٥) نسبه الماوردي إلىٰ عطاء وحماد بن أبي سليمان. ينظر: الحاوي الكبير (١٧/ ٧).

الدليل الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق:٢).

وجه الدلالة: خص ﷻ الإشهاد بالرجال في الآية، وهذا أمر منه ﷻ، والأمر يقتضي الوجوب.

الدليل الثاني: أن حدود الله تعالىٰ تدرأ بالشبهات، فكانت الشهادة فيها أغلظ من الشهادة في غيرها مما لا يدرأ بالشبهات، فاشترط فيها شهادة الذكور[1].

دليل أصحاب القول الثاني:

استدلّ القائلون بقبول شهادة النساء في الحدود بدليل عقلي هو: القياس، فكما قبلت شهادة النساء في الأموال تقبل في الحدود بجامع إحقاق الحق.

يمكن أن يناقش: بأن الحدود تقام علىٰ الأبدان، فيسري الضرر بالإنسان طوال حياته بخلاف الشهادة علىٰ الأموال لإمكان تعويضها.

القول الراجح:

الراجح - والله تعالىٰ أعلم - هو منع قبول شهادتهن وذلك لسببين:

الأول: وجاهة ما استدل به أصحاب هذا القول وورود المناقشة علىٰ دليل مخالفيهم.

الثاني: إخباره ﷻ بورود النسيان في شهادة النساء لَمَّا قال سبحانه: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ (البقرة:٢٨٢)، ما يجعل رد شهادتها في الحدود أولىٰ من قبولها.

القسم الثاني: شهادة النساء مع الرجال في النكاح والطلاق والعتاق وسائر حقوق الأبدان، وقد اختلف الفقهاء فيها علىٰ قولين:

القول الأول: قبول شهادتهن مع الرجال، وهو أحد القولين عند الحنفية[2]، وقول ضعيف

---

(١) الحاوي الكبير (١٧/ ٧).

(٢) إيثار الإنصاف (١/ ٥٣٧)، بدائع الصنائع (٦/ ٢٧٩).

عند الحنابلة[1].

القول الثاني: منع قبولها مطلقًا، وهو القول الثاني عند الحنفية[2]، ومذهب المالكية[3] والشافعية[4]، والمشهور عند الحنابلة[5].

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل القائلون بقبول شهادتها مع الرجال بما يأتي:

الدليل الأول: أن الأصل فيها القبول؛ لوجود ما يبتنىٰ عليه أهلية الشهادة، وهو المشاهدة والضبط والأداء، إذ بالأول يحصل العلم للشاهد، وبالثاني يبقىٰ، وبالثالث يحصل العلم للقاضي؛ ولهذا يقبل إخبارها في الأخبار[6].

الدليل الثاني: أن ثبوت الأهلية يكون إما بالولاية أو بالتحمل، والولاية مبنية علىٰ الحرية والإرث، والنساء في هذا كالرجال، والتحمل يكون بالمشاهدة والضبط، والنساء في ذلك كالرجال؛ ولهذا قبلت روايتهن لأحاديث الأحكام الملزمة للأمة[7].

---

(١) المبدع (١٠/ ٢٥٥-٢٥٦)، الطرق الحكمية (١/ ٢٢٣-٢٢٧).

(٢) فتاوىٰ السغدي (٢/ ٧٨١)، المبسوط، للسرخسي (١٦/ ١١٤)، الاختيار تعليل المختار (٢/ ١٥٦).

(٣) المدونة الكبرىٰ (١٢/ ١٣٩)، (١٣/ ١٦١)، تهذيب المدونة (٣/ ٤٤٨)، بداية المجتهد (٢/ ٣٤٨).

(٤) مختصر المزني (١/ ٣٠٣)، الحاوي الكبير (١٧/ ٦)، كفاية الأخيار (١/ ٥٧٠)، الإقناع، للشربيني (٢/ ٦٣٦).

(٥) مسائل الإمام أحمد ابن حنبل وابن راهويه (١/ ٣٧٨)، المغني (١٠/ ١٥٦)، الكافي في فقه ابن حنبل (٣/ ٢٢)، المبدع (١٠/ ٢٥٥-٢٥٦).

(٦) الهداية شرح البداية (٣/ ١١٧).

(٧) شرح فتح القدير (٧/ ٣٧٠).

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل القائلون بمنع قبول شهادتها مع الرجال بالأدلة التالية:

الدليل الأول: استدلوا بما رواه الزهري أنه قال: مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا تقبل شهادة الرجال مع النساء، في الحدود والقصاص والنكاح والطلاق[1].

وأجيب عنه: بعدم التسليم، فإن ما استدلوا به ضعيف، وقد اقتصر على الحدود والقصاص، والزيادة فيه من عندهم[2].

الدليل الثاني: ورود النص والقياس باقتصار الشهادة على الرجال دون النساء، وتفصيل ذلك:

أولًا: أن الله تعالى نص في الشهادة فيما سوى الأموال على الرجال دون النساء في ثلاثة مواضع: في الطلاق والرجعة والوصية، فقال عز من قائل: ﴿ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾ (الطلاق:٢)، وقال جل ثناؤه: ﴿ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾ (المائدة:١٠٦). والنصّ على شهادة الرجال، فلم يجز أن يقبل فيه شهادة النساء، كالزنى[3].

ثانيًا: قياسًا على الزنى، فإن الله جل ثناؤه قال: ﴿ لَّوۡلَا جَآءُو عَلَيۡهِ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَۚ ﴾ (النور:١٣)، وقال

---

(١) إيثار الإنصاف (١/ ٥٣٧)، ولم أجده في كتب الحديث بهذا اللفظ، إنما جاء مقتصراً على القصاص عند الشوكاني، وقال عنه: إنه مع كونه مرسلاً في إسناده ضعف، فلا يصلح أن يكون شبهة في الحدود، فضلاً عن القصاص. ينظر: السيل الجرار (٤/ ١٨٧).

(٢) المراجع السابقة، المواضع نفسها.

(٣) الحاوي الكبير (١٧/ ٦).

سعد: يا رسول الله! أرأيت لو وجدت مع امرأتي رجلًا، أمهله حتىٰ آتي بأربعة شهداء؟ فقال: (نعم)[1].

وجه الدلالة: دلت الآيات علىٰ أن الشهود هم رجال لا نساء معهم، فإن الله سبحانه قال في آية الدين: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ (البقرة:٢٨٢). ولم يذكر في شهود الزنا ولا الفراق ولا الرجعة امرأة[2].

الدليل الثالث: أن الأصل فيها عدم القبول؛ لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولاية، فإنها لا تصلح للإمارة، ولهذا لا تقبل في الحدود[3].

الدليل الرابع: انعدام الضرورة، والنكاح أعظم خطرًا وأقل وقوعًا، فلا يلحق بما هو أدنىٰ خطرًا وأكثر وجودًا[4].

نوقش: بأن نقصان الضبط بزيادة النسيان انجبر بضم الأخرىٰ إليها، فلم يبق بعد ذلك إلا الشبهة؛ فلهذا لا تقبل فيما يدرأ بالشبهات، وهذه الحقوق تثبت مع الشبهات[5].

الدليل الخامس: أنه مما يمكن اطلاع الرجال عليه، فلا ضرورة فيه[6].

القول الراجح:

الأولىٰ الجمع بين القولين ما أمكن، وذلك بمنع شهادتهن منفردات في حقوق الأبدان، إلا لضرورة تباح لأجلها المحرمات؛ لوجاهة ما استدل به المانعون، وقبولها إن كانت مع رجل أو

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب: من وجد مع أهله رجلاً أيقتله، وهو مما سكت عنه أبو داود فهو صالح، وله شواهد بألفاظ قريبة منه عند مسلم، كتاب اللعان، برقم (١٤٩٨)، (٢/ ١٤٩٧).

(٢) الحاوي الكبير (١٧/ ٦).

(٣) الهداية شرح البداية (٣/ ١١٧).

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) الهداية شرح البداية (٣/ ١١٧).

(٦) الاختيار تعليل المختار (٢/ ١٥٦).

أكثر؛ لقيام الاحتراز من انفرادهن بالشهادة، كما أن شهادة الواحد تقبل في بعض الأحكام، فكان قبولها مع شهادتهن من باب أولىٰ.

- الفرع الثالث: قبول شهادة النساء في قتل الخطأ:

اختلف الفقهاء في حكم قبول شهادة النساء في قتل الخطأ علىٰ قولين:

القول الأول: قبول شهادة المرأة في قتل الخطأ، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية[1] والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة علىٰ المشهور المختار في المذهب[4].

القول الثاني: لا تثبت الجناية في البدن بشهادة فيها نساء، وهو قول مرجوح عند الحنابلة[5].

دليل أصحاب القول الأول:

استدل القائلون بقبول شهادة النساء في قتل الخطأ بدليل من العقل، مفاده: أن موجبها المال، والمال يثبت بشهادة النساء مع الرجال بالنص، وذلك في قوله تعالىٰ في آية الدين: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة:٢٨٢)، وقد أجمع أهل العلم علىٰ القول به[6].

---

(١) المبسوط، للشيباني (٤/ ٤٧٢)، تبيين الحقائق (٤/ ٢٠٩)، العناية شرح الهداية (١٠/ ٣٨١)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٥٦٨).

(٢) المدونة الكبرىٰ (١٢/ ١٣٣)، تهذيب المدونة (٤/ ٣٤)، الكافي، لابن عبد البر (١/ ٤٦٩)، الذخيرة (١٢/ ٢٨٦)، شرح ميارة (٢/ ٤٨٦).

(٣) الأم (٧/ ٣٧، ٨٦)، روضة الطالبين (١٠/ ٣١)، مغني المحتاج (٤/ ١١٩).

(٤) المغني (١٠/ ١٥٧-١٥٨)، الطرق الحكمية (١/ ٢٢٧)، المبدع (١٠/ ٢٦٠)، كشاف القناع (٦/ ٤٣٤).

(٥) المغني (١٠/ ١٥٧-١٥٨)، المبدع (١٠/ ٢٦٠).

(٦) المغني (١٠/ ١٥٨).

دليل أصحاب القول الثاني:

استدل القائلون بمنع شهادة النساء في قتل الخطأ بدليل من العقل، مفاده: أنها جناية فأشبهت ما يوجب القصاص[1].

نوقش: بأنها تفارق ما يوجب القصاص؛ لأن القصاص لا تقبل فيه شهادة النساء، كذلك كل ما يوجبه، والمال يثبت بشهادة النساء، فكذلك ما يوجبه، فتكون أشبه بالبيع؛ لأن موجبها المال[2].

القول الراجح:

الراجح - والله تعالىٰ أعلم - هو: ما ذهب إليه الجمهور من قبول شهادة النساء في قتل الخطأ؛ وذلك لعدة أسباب:

الأول: سلامة استدلالهم.

الثاني: أن في تركه تعطيلًا لنص لم يثبت ما يخالفه، وهو قبول شهادة النساء في الأموال.

الثالث: أنه مما تُقبل فيه شهادة الواحد مع اليمين، علىٰ قول أكثر الفقهاء[3]، فقبول شهادتها فيه من باب أولىٰ.

- الفرع الرابع: حكم قبول شهادتهن في الجراح والقتل في الحمام والأعراس:

اختلف الفقهاء فيها علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم قبول شهادة النساء بعضهن علىٰ بعض فيه، وهو علىٰ عمومه في أي

---

(١) المغني (١٠/ ١٥٨).

(٢) الشرح الكبير، لابن قدامة (١٢/ ٩٣).

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

مكان يجتمعن فيه. وهو مذهب الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، وقول عند الحنابلة[4].

القول الثاني: قبول شهادتهن في الجراح إذا اجتمعن في الأعراس، والحمامات، وغيرها من أماكن لا يحضرها الرجال، وقد قال به بعض الحنفية[5]، وبعض المالكية[6]، وهو القول الصحيح عند الحنابلة[7].

القول الثالث: التفريق: وذلك بقبول شهادتهن إن اجتمعن في أمر مباح، وردها إن كان الاجتماع في ممنوع شرعًا أو منكر، وذلك كالذهاب إلىٰ الحمام بغير مئزر، وحضور الأعراس التي يمتزج فيها الرجال والنساء، وحضور المآتم للنياحة، وهو قول عند بعض المالكية[8].

---

(١) المبسوط، للسرخسي (١٦/ ١٣٦)، البحر الرائق (٧/ ٩٠)، درر الحكام شرح غرر الأحكام (٨/ ٢٤١).

(٢) الكافي، لابن عبد البر (١/ ٤٧٠)، جامع الأمهات (١/ ٤٦٩-٤٧٠)، الذخيرة (١٠/ ٢١٠-٢١٣)، شرح ميارة (١/ ١١٥)، الفواكه الدواني (٢/ ٢٢٧).

(٣) الحاوي الكبير (١٧/ ٦٠)، مغني المحتاج (٤/ ٤٥٤)، إعانة الطالبين (٤/ ٢٧٦).

(٤) النكت والفوائد السنية علىٰ مشكل المحرر (٢/ ٣٣١)، المبدع (١/ ٢٦١)، إعلام الموقعين (١/ ٩٧).

(٥) غمز عيون البصائر (٣/ ٣٨٧)، حاشية ابن عابدين (٤/ ٤٩٦).

(٦) الكافي، لابن عبد البر (١/ ٤٧٠)، الفروق مع هوامشه (٤/ ٢٢٤)، الذخيرة (١٠/ ٢١٠-٢١٣)، تبصرة الحكام (١/ ٢٥٢).

(٧) الفروع (٦/ ٤٩٧)، النكت والفوائد السنية علىٰ مشكل المحرر (٢/ ٣٣٢)، الإنصاف، للمرداوي (١٢/ ٨٦)، كشاف القناع (٦/ ٤٣٦)، إعلام الموقعين (١/ ٩٧).

(٨) الفروق مع هوامشه (٤/ ٢٢٥)، تبصرة الحكام (١/ ٢٥٢).

دليل أصحاب القول الأول:

استدل القائلون بمنع قبول شهادة النساء في الجراح والقتل في الحمام والأعراس، بدليل عقلي هو:

انعدام الحاجة والضرورة الداعية لاجتماعهن[1].

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن النساء كن ولم يزلن يجتمعن في الأعراس والمآتم منذ زمنه ﷺ وهلم جرّا، فإذا لم يقبل قول بعضهن علىٰ بعض ذهبت دماؤهن.

الوجه الثاني: اجتماعهن إذا كان في العرس المباح الذي لا يختلط فيه الرجال مع النساء ولم يكن هناك منكر بيِّن، فلا وجه فيه لإسقاط عدالتهن في الشهادة[2].

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل القائلون بقبول شهادتهن في الجراح والقتل في الحمام والأعراس، بما يأتي:

الدليل الأول: القياس وذلك من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: قياسًا علىٰ قبول شهادة الكافر علىٰ الوصية في السفر إن عدم غيره[3].

الوجه الثاني: قياسًا علىٰ قبول شهادة الصبيان في الجراح والقتل حال اجتماعهم[4].

وأجيب عن ذلك: بعدم التسليم بصحة القياس؛ لاختلاف الفقهاء في قبول ورد هذه الشهادات[5]،

---

(١) تبصرة الحكام (١/ ٢٥٢).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٩٧).

(٤) النكت والفوائد السنية علىٰ مشكل المحرر (٢/ ٣٣١-٣٣٢).

(٥) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٩).

وقبول شهادة الصبيان في الجراح والقتل هو علىٰ خلاف الأصل[1].

الوجه الثالث: قياسًا علىٰ قبول شهادة النساء منفردات فيما لا يحضره الرجال وما لا يمكنهم الشهادة عليه، كالولادة، وعيوب الزوجة[2].

الدليل الثاني: أن في عدم قبول شهادتهن حال تعذر سواها ضياعًا للحقوق، وإهدارًا للدماء؛ لذا فإن قبولها ضرورة لرفع الضرر[3].

دليل أصحاب القول الثالث:

استدل القائلون بالتفريق بين الاجتماع للمنكر وغيره بأن حضور النساء لأماكن المنكر يسقط عدالتهن، والله تعالىٰ اشترط العدالة في الرجال والنساء، بقوله تعالىٰ: ﴿ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ (البقرة:٢٨٢)[4].

يمكن أن يناقش: بأن اشتراط العدالة وصف قائم بأي شاهد لتقبل شهادته فلا معنىٰ لإفراده بقول ثالث.

القول الراجح:

الراجح -والله تعالىٰ أعلم- هو: القول بقبول شهادة النساء في الجراح والقتل في الحمام والأعراس؛ للحاجة، إن خلا اجتماعهن من المنكرات ومما يجعله محرمًا؛ وذلك لسببين:

الأول: وجاهة ما استدل به من قال بقبول شهادتهن.

الثاني: عدم ورود نص شرعي يمنع من قبولها[5].

---

(١) عدة البروق (٢٠٧).

(٢) الذخيرة (١٠/ ٢١٠-٢١٣).

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٩٧).

(٤) الفروق مع هوامشه (٤/ ٢٢٥)، تبصرة الحكام (١/ ٢٥٢).

(٥) وقد سبقني لهذا الترجيح الدكتور سليمان السهلي في رسالته في الفروق.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام علىٰ النبي المختار والمبعوث رحمةً للأنام، وعلىٰ آله وصحبه ومن اتبع هداه إلىٰ يوم الدين، وفيما يلي أهم النتائج لهذا البحث:

١- يمنع تولي المرأة للقضاء علىٰ الراجح من قول أهل العلم؛ والعلة في ذلك عدّها من الولاية العامة علىٰ المسلمين.

٢- إغفال الاستفادة من واقع المرأة للاستنارة في إصدار القضاة للأحكام في المسائل المتعلقة بالنساء.

٣- جواز قبول شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال.

٤- يمنع قبول شهادة المرأة في الحدود والقصاص علىٰ الراجح من أقوال أهل العلم.

٥- رد شهادة النساء منفردات في حقوق الأبدان.

٦- قبول شهادة النساء في قتل الخطأ علىٰ الراجح من أقوال أهل العلم.

٧- أن مدار قبول شهادة النساء في الجراح والقتل في الحمام والأعراس هو خلو هذا الاجتماعات من المنكرات.

التوصيات:

١- دراسة الارتباط بين القضاء والولاية العامة بشكل موسع والفرق بينهما.

٢- دراسة إمكانية تولي المرأة القضاء عن بعد كما استجد في وقتنا الحالي حيث أحيلت أغلب القضايا إلىٰ التقاضي الإلكتروني.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

(١) الإبهاج في شرح المنهاج علىٰ منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول، البيضاوي: علي بن عبدالكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٢) أحكام القرآن، ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر - لبنان.

(٣) اختلاف العلماء، المروزي: محمد بن نصر أبو عبد الله، تحقيق: صبحي السامرائي، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة: الثانية.

(٤) الاختيار لتعليل المختار، للموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي، تحقيق: عبداللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، الطبعة: الثالثة.

(٥) آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، النووي: يحيىٰ بن شرف أبو زكريا،تحقيق: بسام عبدالوهاب الجابي، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٨هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٦) أدب المفتي والمستفتي، الشهرزوي: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان أبو عمرو، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، دار العلوم والحكم، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٧) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، القرطبي: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري، تحقيق: سالم محمد عطا - محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولىٰ.

(٨) أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب، السنيكي: زكريا الأنصاري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولىٰ.

(٩) الإصابة في تمييز الصحابة، العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الطبعة: الأولىٰ.

(١٠) الأصل المعروف بالمبسوط، الشيباني: محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي.

(١١) إعلام الموقعين عن رب العالمين الزرعي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣م.

(١٢) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الشربيني: محمد الخطيب، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ.

(١٣) الأم، الشافعي: محمد بن إدريس أبو عبد الله، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٣هـ، الطبعة: الثانية.

(١٤) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المرداوي: علي بن سليمان أبو الحسن، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(١٥) إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، ابن الجوزي: سبط ابن الجوزي، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليفي، دار السلام - القاهرة، ١٤٠٨هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(١٦) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم: زين الدين الحنفي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الثانية.

(١٧) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار الفكر - بيروت.

(١٨) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني: علاء الدين، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٩٨٢م، الطبعة: الثانية.

(١٩) التاج والإكليل لمختصر خليل، العبدري: محمد بن يوسف بن أبي القاسم أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨هـ، الطبعة: الثانية.

(٢٠) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون: برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد اليعمري، تحقيق: خرج أحاديثه وعلق عليه وكتب حواشيه: الشيخ جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الحنفي، دار الكتب الإسلامية – القاهرة، ١٣١٣هـ.

(٢٢) تحفة الفقهاء، السمرقندي: علاء الدين، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م، الطبعة: الأولىٰ.

(٢٣) التعريفات، الجرجاني: علي بن محمد بن علي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٢٤) تكملة رد المحتار، ابن عابدين: علاء الدين محمد بن محمد أمين، نسخة دار التراث.

(٢٥) التلقين في الفقه المالكي، الثعلبي: عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي أبو محمد، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية – مكة المكرمة، ١٤١٥هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٢٦) التنبيه في الفقه الشافعي، الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي أبو إسحاق، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب – بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٢٧) تهذيب المدونة، القيرواني: أبو سعيد خلف بن أبي القاسم، نسخة دار التراث.

(٢٨) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

(٢٩) جامع الأمهات، المالكي: ابن الحاجب الكردي، نسخة دار التراث.

(٣٠) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد أبو جعفر، دار الفكر – بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٣١) الجامع الصحيح المختصر، البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، الطبعة: الثالثة.

(٣٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، دار الشعب – القاهرة.

(٣٣) حاشية إعانة الطالبين علىٰ حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، الدمياطي: أبي بكر ابن السيد محمد شطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت.

(٣٤) حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير، الدسوقي: محمد عرفه، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر – بيروت.

(٣٥) حاشية الرملي، الرملي: أبو العباس، نسخة دار التراث.

(٣٦) حاشية الشيخ سليمان الجمل علىٰ شرح المنهج، زكريا الأنصاري: سليمان الجمل، دار الفكر – بيروت – نسخة دار التراث.

(٣٧) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، الماوردي: علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، الطبعة: الأولىٰ.

(٣٨) حواشي الشرواني علىٰ تحفة المحتاج بشرح المنهاج، الشرواني: عبد الحميد، دار الفكر – بيروت.

(٣٩) الدر المختار، الحصفكي: علاء الدين، دار الفكر – بيروت، ١٣٨٦هـ، الطبعة: الثانية.

(٤٠) درر الحكام شرح غرر الأحكام، منلا خسرو: محمد بن فراموز، نسخة دار التراث.

(٤١) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية – لبنان / بيروت.

(٤٢) الذخيرة، القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب – بيروت، ١٩٩٤م.

(٤٣) رسالة ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله بن أبي زيد القيرواني أبو محمد، دار الفكر – بيروت.

(٤٤) الروض المربع شرح زاد المستقنع، البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، مكتبة الرياض الحديثة – الرياض، ١٣٩٠هـ.

(٤٥) روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، المكتب الإسلامي – بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الثانية.

(٤٦) سنن أبي داود، السجستاني: سليمان بن الأشعث أبو داود الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

(٤٧) السيل الجرار المتدفق علىٰ حدائق الأزهار، الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٤٨) شرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، الزركشي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله المصري الحنبلي، تحقيق: قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الطبعة: الأولىٰ.

(٤٩) شرح فتح القدير، السيواسي: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، دار الفكر- بيروت، الطبعة: الثانية.

(٥٠) الشرح الكبير، الدردير: سيدي أحمد أبو البركات، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر - بيروت.

(٥١) الشرح الكبير، المقدسي: عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة، نسخة دار التراث.

(٥٢) شرح ميارة الفاسي، المالكي: أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولىٰ.

(٥٣) صحيح مسلم بشرح النووي، النووي: أبو زكريا يحيىٰ بن شرف بن مري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩٢هـ، الطبعة: الثانية.

(٥٤) طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٥٥) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، الزرعي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي، تحقيق: د. محمد جميل غازي: مطبعة المدني - القاهرة.

(٥٦) عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق في مذهب الإمام مالك، التلمساني: أبي العباس أحمد بن يحيىٰ الونشيري، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٥م.

(٥٧) عمدة الفقه، ابن قدامه المقدسي: عبد الله بن أحمد، تحقيق: عبد الله سفر العبدلي، محمد دغيليب العتيبي، مكتبة الطرفين - الطائف.

(٥٨) عمل المرأة في المحاماة والقضاء، الجبير: القاضي د. هاني بن عبدالله، مقال منشور في موقع الإسلام اليوم، في تاريخ ١٢ ربيع الأول ١٤٣٥هـ.

(٥٩) العناية شرح الهداية، البابرتي: محمد بن محمد (المتوفى: ٧٨٦هـ)، نسخة دار التراث.

(٦٠) غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، الحموي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحنفي، تحقيق: شرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الطبعة: الأولىٰ.

(٦١) فتاوىٰ الرملي، الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، نسخة دار التراث.

(٦٢) فتاوىٰ ابن الصلاح، ابن الصلاح، دار التراث.

(٦٣) الفتاوىٰ الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار الفكر، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٦٤) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن رجب: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي - السعودية / الدمام، ١٤٢٢هـ، الطبعة: الثانية.

(٦٥) فتح الوهاب شرح منهج الطلاب، الأنصاري: زكريا، دار النشر: دار الفكر - بيروت.

(٦٦) الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٦٧) الفروق الفقهيَّة بين المسائل الفرعيَّة في القضاء والشهادات، جمعًا ودراسةً، رسالة دكتوراه، بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، إعداد: سليمان بن رضي السهلي.

(٦٨) الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، الطبعة: الأولىٰ.

(٦٩) الفواكه الدواني علىٰ رسالة ابن أبي زيد القيرواني، النفراوي: أحمد بن غنيم بن سالم المالكي، دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ.

(٧٠) القوانين الفقهية، ابن جزي: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، نسخة دار التراث.

(٧١) الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ابن قدامة: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، المكتب الإسلامي – بيروت.

(٧٢) الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٧٣) كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفىٰ هلال، دار الفكر – بيروت، ١٤٠٢هـ.

(٧٤) كشف المخدرات والرياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات، البعلي: عبد الرحمن بن عبد الله البعلي الحنبلي، تحقيق: قابله بأصله وثلاثة أصول أخرىٰ: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية – لبنان/ بيروت، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م، الطبعة: الأولىٰ.

(٧٥) كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، الحصيني: تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير – دمشق، ١٩٩٤م، الطبعة: الأولىٰ.

(٧٦) لسان الحكام في معرفة الأحكام، إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي، دار النشر: البابي الحلبي – القاهرة، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م، الطبعة: الثانية.

(٧٧) لسان العرب، ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولىٰ.

(٧٨) المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي أبو إسحاق، المكتب الإسلامي – بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٧٩) المبسوط، السرخسي: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة – بيروت.

(٨٠) متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، المرغيناني: برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الفرغاني، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح – القاهرة.

(٨١) مجمع الأنهر في شرح ملتقىٰ الأبحر، شيخي زاده: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي،، تحقيق: خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، الطبعة: الأولىٰ.

(٨٢) المحرر في الفقه علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن تيمية: عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٤هـ، الطبعة: الثانية.

(٨٣) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولىٰ.

(٨٤) مختار الصحاح، الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، طبعة جديدة.

(٨٥) مختصر الخرقي من مسائل الإمام أحمد بن حنبل، الخرقي: أبو القاسم عمر بن الحسين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة: الثالثة.

(٨٦) المدونة الكبرىٰ، مالك بن أنس، دار صادر – بيروت.

(٨٧) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وابن راهويه، المروزي: إسحاق بن منصور بن بهرام الكوسج أبو يعقوب التميمي، تحقيق: خالد بن محمود الرباط - وئام الحوشي - د. جمعة فتحي، دار الهجرة - الرياض / السعودية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، الطبعة: الأولىٰ.

(٨٨) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، الفيومي: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت.

(٨٩) مطالب أولي النهىٰ في شرح غاية المنتهىٰ، الرحيباني: مصطفىٰ السيوطي، المكتب الإسلامي - دمشق، ١٩٦١م.

(٩٠) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت - لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، الطبعة: الثانية.

(٩١) المعونة في الجدل، الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق، تحقيق: د. علي عبدالعزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ١٤٠٧هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٩٢) معين الحكام، الطرابلسي: علاء الدين علي بن خليل أبو الحسن، نسخة دار التراث.

(٩٣) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ابن قدامة: عبد الله بن أحمد المقدسي أبو محمد، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولىٰ.

(٩٤) مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني: محمد الخطيب، دار الفكر - بيروت.

(٩٥) المنثور في القواعد، الزركشي: محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الثانية.

(٩٦) منح الجليل شرح علىٰ مختصر سيد خليل، عليش: محمد، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٩هـ.

(٩٧) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، المغربي: محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨هـ، الطبعة: الثانية.

(٩٨) النتف في الفتاوىٰ، السعدي: أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد، تحقيق: المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، دار الفرقان / مؤسسة الرسالة - عمان الأردن / بيروت لبنان، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، الطبعة: الثانية.

(٩٩) النكت والفوائد السنية علىٰ مشكل المحرر لمجد الدين ابن تيمية، ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي أبو إسحاق، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٤هـ، الطبعة: الثانية.

(١٠٠) نهاية المحتاج إلىٰ شرح المنهاج، الشافعي الصغير: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، دار الفكر للطباعة - بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١٠١) الهداية شرح بداية المبتدي، المرغياني: أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني، المكتبة الإسلامية.

* * *

List of Sources and References

(1) ?amal Al-Mar'a Fi Al-Muhaamah wa Al-Muqaadhah, Al-Jubayr: Dr. Hani Bin Abdullah, an article issued in Al-Islam Today website on January 13th 2014.

(2) Adab Al-Fatwa wa Al-Mufti wa Al-Mustafti, Al-Nawawi: Yahya Bin Sharaf Abu Zakariya, edited by Bassam Abd Al-Wahab Al-Jabi. P1, Dar Al-Fikr: Damascus, 1988.

(3) Adab Al-Mufti wa Al-Mustafti, Al-Shahrazawi: Othman Bin Abd Al-Rahman Bin Othman Abu Amru, edited by Dr. Muwafaq Abdullah Abd Al-Qadir. P1, A'ala, Al-Kutub: Beirut, 1987.

(4) Ahkam Al-Quran, Ibn Al-Arabi: Abu Bakr Muhammad Bin Abdullah, edited by Muhammad Abd Al-Qadir Ada, Dar AlFikr: Beirut.

(5) Al-asl Al-Ma?ruf Bi Al-Mabsout, Al-Shaybani: Muhammad Bin Al-Hasan Bin Farqad Abu Adbullah, edited by Abu Al-Wafa Al-Afghani. Idarat Al-Quran w Al-Ulum Al-Islamiyah: Karachi.

(6) Al-Bahr Al-Raiq Sharh Kanz Ad-Daqaiq, Ibn Najim: Zayn Al-Deen Al-Hanafi. P2, Dar Al-Ma'rifah: Beirut.

(7) Al-Durr Al-Mukhtar, Al-Hasfaki: Alaadin. P2, Dar Al-Fikr: Beirut, 1966.

(8) Al-Fataawa Al-Hindiyya Fi Math'hab Al-Imam Al-A'atham Abi Hunayfah Al-Nu'man, Al-Sheikh Nidham and a group of Indian scholars. Dar Al-Fikr, 1991.

(9) Al-Fawakih Al-Dawani ?la Risalat Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, Al-Nafrawi: Ahmad Bin Ghaneem Bin Salem Al-Maliki. Dar Al-Fikr: Beirut, 1994.

(10) Al-Furu? wa Tas'hih Al-Furu?, Ibn Muflih: Muhammad Bin Muflih Al-Maqdasi Abu Abdullah, edited by Abu Al-Zahra' Hazim Al-Qadhi. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 1997.

(11) Al-Furuq Al-Fiqhiyah Bayn Al-Masa'il Al-Far?iyah Fi Al-Qadha' wa Al-Shahadat, a PhD study in Shari?ah by Sulaiman Bin Ridha Al-Sahli at The Islamic University of Madinah.

(12) Al-Furuq Aw Anwar Al-Buruq Fi Anwa'i Al-Furuq (with footnotes), Al-Qarafi: Abu Al-Abbas Ahmad Bin Idirs Al-Sanhaji, edited by Khalil Al-Mansour. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 1998.

(13) Al-Hawi Al-Kabeer Fi Fiqh Mathhab Al-Imam Al-Shafi?i wa Huwa Sharh Mukhtasar Al-Muzani, Al-Mawardi: Ali Bin Muhammad Bin Habib Al-Basri Al-Shafi'i, edited by Al-Sheikh Ali Muhammad Mu'awadh, Al-Sheikh A'dil Ahmad Abd Al-Mawjud. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 1999.

(14) Al-Hidayah Sharh Bidayat Al-Mubtdi, Al-Marghayani: Abi Al-Hasan Ali Bin Abi Bakr Bin Abd Al-Jaleel Al-Rashdani. Al-Maktabah Al-Islamiyah.

(15) Al-Ibhaj Fi Sharh Al-Minhaj ?la Minhajil Wusul Ila ?Ilm alusul, Al-Baydawi, Ali Bin Abd Al-Kafi Al-Subki, edited by a group of scholars. P1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Eilmia, 1984.

(16) Al-Ikhtiyar li Ta?lil Al-Mukhtar, Al-Mawsili: Abdullah Bin Mahmud Bin Maudud Al-Hanafi, edited by Abd Al-Latif Muhammad Abd Al-Rahman. P3, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 2005.
(17) Al-Inayah Sharh Al-Hidayah, Al-Baburti: Muhammad Bin Muhammad (Died:1384). Dar Al-Turath version.
(18) Al-Insaf Fi Ma?rifat Al-Rajih Min Al-Khilaf ?la Madhab Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Al-Mardawi: Ali Bin Sulaiman Abu Al-Hasan, edited by Muhammad Hamad Al-Faqi. Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi: Beirut.
(19) Al-Iqna? Fi Hal Alfaz Abi Shuja?, Al-Sharbini: Muhammad Al-Khatib, edited by Maktab Al-Buhuth w Al-Dirasat. Dar Al-Fikr: Beirut, ١٩٩٤.
(20) Al-Isabah Fi Tameiz Al-Sahabah, Al-Asqalani: Ahmad Bin Ali Bin Hajar Abu Al-Fadhl Al-Shafi'i, edited by Ali Muhammad Al-Bajawi. P1, Dar Al-Jeel: Beirut, 1992.
(21) Al-Istithkar Al-Jami? Li Mathahib Fuqaha'a Al-Amsar, Al-Qurtubi: Abu Amr Yusuf Bin Abdullah Al-Nimri, edited by Salem Muhammad Ada, Muhammad Ali Mu'awad. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 2000.
(22) Al-Jami? Al-Sahih Al-Mukhtasar, Al-Bukhari: Muhammad Bin Isma'il Abu Abdullah Al-Ja'fi, edited by Dr. Mustafa Deeb Al-Baqha. P3, Dar Ibn Al-Katheer:Beirut, 1987.
(23) Al-Jami? Li Ahkam Al-Quran, Al-Qurtubi: Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad Al-Ansari. Dar Al-Sha'b:Cairo.
(24) Al-Kafi Fi Fiqh Ahl Al-Madinah, Ibn Abd Al-Br: Abu Omar Yusuf Bin Abdullah Bin Abd Al-Br Al-Qurtubi. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 1986.
(25) Al-Kafi Fi Fiqh Al-Imam Al-Mubajjal Ahmad Bin Hanbal, Ibn Qudamah: Abdullah Bin Qudamah Al-Maqdasi Abu Muhammad. Al-Maktab Al-Islami: Beirut.
(26) Al-Ma?unah Fi Al-Jadal, Al-Shirazi: Ibrahim Bin Ali Bin Yusif Abu Is'haq, realization by Dr Ali Abd Al-Aziz Al-Omairini. P1, Jam'iyat Ihya' Al-Turath Al-Islami: Kuwait, 1986.
(27) Al-Mabsut, Al-Sarkhasi: Shams Al-Deen Al-Sarkhasi. Dar Al-Ma'rifah: Beirut.
(28) Al-Manthur Fi Al-Qawa?id, Al-Zarkashi: Muhammad Bin Bahadir Bin Abdullah Abu Abdullah, edited by Dr. Taysir Fa'iq Ahmad Mahmud. P2, Wizarat Al-Awqaf w Al-Shu'un Al-Islamiyah: Kuwait, 1984.
(29) Al-Misbah Al-Munir Fi Gharib Al-Sharh Al-Kabeer Li Al-Rafi'i, Al-Fayyumi: Ahmad Bin Muhammad Bin Ali Al-Muqri Al-Fayyumi. Al-Maktabah Al-Eilmia: Beirut.
(30) Al-Mubdi' Fi Sharh Al-Muqni', Ibn Muflih: Ibrahim Bin Muhammad Bin Abdullah Al-Hanbali Abu Is'haq. Al-Maktab Al-Islami: Beirut, 1980.
(31) Al-Mudawanah Al-Kubra, Malik Bin Anas. Dar Sadir: Beirut.
(32) Al-Mughni Fi Fiqh Al-Imam Ahmad Bin Hanbal Al-Shibani, Ibn Qudamah: Abdullah Bin Ahmad Al-Maqdasi Abu Muhammad. P1, Dar Al-Fikr: Beirut, 1984.

(33) Al-Muharir Fi Al-Fiqh ?la Mathhab Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Ibn Taymiyah: Abd Al-Salam Bin Abdullah Bin Abi Al-Qassim Al-Harani. P2, Maktabat Al-Ma'arif: Al-Riyadh, 1983.
(34) Al-Muhkam wa Al-Muhit Al-A?tham, Ibn Sayidih: Abu Al-Hasan Ali Bin Isma'il Bin Sayidih Al-Mursi, edited by Abd Al-Hamid Hindawi. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 2000.
(35) Al-Natf Fi Al-Fatawa, Al-Sa?di: Abu Al-Hasan Ali Bin Al-Husain Bin Muhammad, edited by Al-Muhami Al-Doctor Salah Al-Deen Al-Nahi. P2, Dar Al-Furqan/ Mu'assasat Al-Risalah: Jordan/Beirut, 1984.
(36) Al-Nukat wa Al-Fawa'id Al-Suniyah 'Ala Mashkal Al-Muharir Li Majd Al-Deen Ibn Taymiyah, Ibn Muflih: Ibrahim Bin Muhammad Bin Abdullah Al-Hanbali Abu Is'haq. P2, Maktabat Al-Ma'rif: Al-Riyadh, 1983.
(37) Al-Qawanin Al-Fiqhiyah, Ibn Juzay: Muhammad Bin Ahmad Bin Juzay Al-Khalbi Al-Ghurnadi. Dar Al-Turath version.
(38) Al-Rawd Al-Murb? Sharh Zaad Al-Mustaqni?, Al-Buhutyi: Mansur Bin Yunis Bin Idris. Maktabat Al-Riyadh Al-Hadithah: Al-Riyadh, 1970.
(39) Al-Sayl Al-Jarrar Al-Mutadaffiq ?la Hada'iq Al-Azhar, Al-Shawkani: Muhammad Bin Ali Bin Muhammad, edited by Mahmud Ibrahim Zayd. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia:Beirut, 1984.
(40) Al-Sharh Al-Kabeer, Al-Dardeer: Seedi Ahmad Abu Al-Barakat, edited by Muhammad Ulaysh. Dar Al-Fikr: Beirut.
(41) Al-Sharh Al-Kabeer, Al-Maqdasi: Abd Al-Rahman Bin Muhammad Ibn Qudamah. Dar Al-Turath version.
(42) Al-Ta'rifat, Al-Jurjani: Ali Bin Muhammad Bin Ali, edited by Ibrahim Al-Ibyari. P1, Dar Al-Kitab Al-Arabi:Beirut, 1984.
(43) Al-Taj wa Al-Iklil Li Mukhtasar Khalil, Al-'Abdari: Muhammad Bin Ysuf Bin Abi Al-Qassim Abu Abdullah. P2, Dar Al-Fikr:Beirut, 1978.
(44) Al-Talqeen Fi Al-Fiqh Al-Maliki, Al-Tha?labi: Abi Al-Wahhab Bin Ali Bin Nasr Al-Malki Abu Muhammad, edited by Muhammad Thalith Sa'id Al-Qhani. P1, Al-Maktabah Al-Tijariyah: Makkah, 1994.
(45) Al-Tanbeeh Fi Al-Fiqh Al-Shafi?i, Al-Shirazi: Ibrahim Bin Ali Bin Yusuf Al-Fayrouz Abadi Abu Is'haq, edited by Imad Al-Deen Ahmad Haidar. P1, A'lam Al-Kutub:Beirut, 1982.
(46) Al-Thakheerah, Shihab Al-Deen Ahmad Bin Idris, edited by Muhammad Hajji. Dar Al-Gharb: Beirut, 1994.
(47) Al-Turuq Al-Hikmiyah Fi Al-Siyasah Al-Shar?iah, Al-Zari': Abu Abdullah Shams Al-Deen Muhammad Bin Abi Bakr Bin Ayub Bin Sa'ad Al-Dimashqi, edited by Dr. Muhammad Jameel Ghazi. Madba'at Al-Madani: Cairo.
(48) Al-Um, Al-Shafi'i: Muhammad Bin Idris Abu Abdullah. P2, Dar Al-Ma'rifah: Beirut, 1973.
(49) Asna Al-Matalib Fi Sharh Rawd Al-Talib, Al-Suniki: Zakariya Al-Anssari, edited by Dr. Muhammad Muhammad Tamir. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 2000.

(50) Badai? Al-Sanai? Fi Tartib Al-Sharai?, Al-Kasani: Alaadin. P2, Dar Al-Kitab Al-Arabi:Beirut, 1982.
(51) Bidayat Al-Mujtahid wa Nihayat Al-Muqtasid, Ibn Rushd: Muhammad Bin Ahmad Bin Muhammad Bin Rushd Al-Qurtubi Abu Al-Waleed. Dar Al-Fikr:Beirut.
(52) Durar Al-Hukkam Fi Sharh Ghurar Al-Ahkam, Manla Khasru: Muhammad Bin Furamuz. Dar Al-Turath version.
(53) Durar Al-Hukkam Sharh Majallat Al-Ahkam, Ali Haidar, edited by Al-Muhami Al-Hussaini. Dar Al-Kutub Al-Eilmia:Beirut.
(54) Fatawa Al-Ramli, Al-Ramli: Shams Al-Deen Muhammad Bin Abi Al-Abbas Ahmad Bin Hamzah Shihab Al-Deen. Dar Al-Turath version.
(55) Fatawa Ibn Al-Salah, Ibn Al-Salah. Dar Al-Turath.
(56) Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari, Ibn Rajab: Zayn Al-Deen Abi Al-Faraj Abd Al-Rahman Ibn Shihab Al-Deen Al-Baghdadi Thum Al-Dimashqi, edited by Abu Mu'ath Tariq Bin 'Awadh Allah Bin Muhammad. P2, Dar Ibn Al-Jawzi: Saudi Arabia, Dammam, 2001.
(57) Fath Al-Wahhab Sharh Minhaj Al-Tullab, Al-Ansari: Zakariya. Dar Al-Nashr: Beirut.
(58) Ghamz Oyun Al-Basa'ir Sharh Kitab Al-Ashbah wa Al-Naza'ir Li Ibn Nujaym, AL-Hamawi: Abu Al-Abbas Shihab Al-Deen Ahmad Bin Muhammad Makki Al-Husayni Al-Hanafi, edited by Sharh Mawlana Al-Sayid Ahmad Bin Muhammad Al-Hanafi Al-Hamawi. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 1985.
(59) Hashiyat Al-Dusuqi ?la Al-Sharh Al-Kabeer, Al-Dasuqi: Muhammad 'Arafah, edited by Muhammad Aleesh. Dar Al-Fikr: Beirut.
(60) Hashiyat Al-Ramli, Al-Ramli: Abu Al-'Abbas. Dar Al-Turath version.
(61) Hashiyat Al-Sheikh Sulaiman Al-Jamal ?la Sharh Al-Manhaj, Zakariya Al-Ansari: Sulaiman Al-Jamal. Dar Al-Fikr: Beirut, Dar Al-Turath version.
(62) Hashiyat I?anat Al-Talibin ?la Hal Alfaz Fat'h Al-Mu?in Lisharh Qurrat Al?yn Bi Muhimmat Al-Deen, Al-dhimyati: Abi Bakr Ibn Al-Seed Muhammad Shata. Dar Al-Fikr: Beirut.
(63) Hawashi Al-Sharawani A'la Tuhfat Al-Muhtaj Bi Sharh Al-Minhaj, Al-Sharawani: Abd Al-Hamid. Dar Al-Fikr: Beirut.
(64) ?ilm Al-Muwaqqi?in 'An Rabb Al-?alamin, Al-Zari'i: Abu Abdullah Shams Al-Deen Bin Abi Bakr Bin Ayub Bin Sa'ad Al-Dimashqi, edited by Dah'a Abd Al-Ra'uf Sa'ad. Dar Al-Jeel: Beirut, 1973.
(65) Iddat Al-Baruq Fi Jami? Ma Fi Al-Mathhab Min Al-Jumu?wa Al-Furuq fi Mathhab Al-Imam Malik, Al-Tilmisani: Abi Al-Abbas Ahmad Bin Yahya Al-Wanshiri, edited by Ahmad Fareed Al-Muzidi. Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 2005.
(66) Ikhtilaf Al-?ulama'a, Al-Marwazi: Muhammad Bin Nasser Abu Abdullah, edited by: Subhi Al-Samrai. P2, Aalam Al-Kutub: Beirut, 1986.
(67) Ithar Al-Insaf Fi Athar Al-Khilaf, Ibn Al-Jawzi: Sabat Ibn Al-Jawzi, edited by Nasser Al-Ali Al-Nasser Al-Khalifi. P1, Dar Al-Salam: Cairo, 1987.

(68) Jami? Al-Bayan Fi Ta'wil Aayi Al-Quran, Al-Tabri: Muhammad Bin Jarir Bin Yazeed Bin Khalid Abu Ja'far. Dar Al-Fikr:Beirut, 1984.
(69) Jami? Al-Ummahat, Al-Maliki: Ibn Al-Hajib Al-Kurdi. Dar Al-Turath version.
(70) Kashf Al-Mukhaddarat wa Al-Riyadh Al-Muzhirat Li Sharh Akhsar Al-Mukhtasarat, Al-Ba'li: Abd Al-Rahman Bin Abdullah Al-Ba'li Al-Hanbali. P1, Dar Al-Basha'ir Al-Islamiyah: Beirut, 2002.
(71) Kashshaf Al-Qina? ?n Matn Al-Iqna?, Al-Bahwati: Mansour Bin Yunis Bin Idris, edited by Hilal Musaylihi Mustafa Hilal. Dar Al-Fikr: Beirut, 1982.
(72) Kifayat Al-Akhyar Fi Hal Ghayat Al-Ikhtisar, Al-Husaini: Taqyi Al-Deen Abi Bakr Bin Muhammad Al-Husayni Al-Hussayni Al-Dimashqi Al-Shafi'i, edited by Ali Abd Al-Hamid Baltaji and Muhammad Wahbi Sulaiman. P1, Dar Al-Khair: Damascus, 1994.
(73) Lisan Al-Arab, Ibn Manzur: Muhammad Bin Mukrim Bin Manzur Al-Afriqi Al-Masri. P1, Dar Sadir: Beirut.
(74) Lisan Al-Hukkam Fi Ma?rifat Al-Ahkam, Ibrahim Bin Abi Al-Yaman Muhammad Al-Hanafi. P2, Dar Al-Nashr: Al-Babi Al-Halabi Cairo, 1973.
(75) Mu?jam Maqayis Al-Lughah, Ibn Faris: Ibn Al-Husain Ahmad Bin Faris Bin Zakariya, edited by Abd Al-Salam Muhammad Haroun. P2, Dar Al-Jeel: Beirut, 1999.
(76) Manh Al-Jaleel Sharh ?la Mukhtasar Sayid Khalil, 'Ulaysh: Muhammad. Dar Al-Fikr: Beirut, 1988.
(77) Masa'il Al-Imam Ahmad Bin Hanbal wa Ibn Rahwiyah, Al-Marzui: Is'haq Bin Mansour Bin Burham Al-Kawsaj Abu Ya'qub Al-Tamimi, edited by Khalid Bin Mahmoud Al-Ribat, Wi'am Al-Hawshi, Dr. Juma'ah Fathi. P1, Dar Al-Hijrah: Saudi Arabia, Riyadh, 2004.
(78) Matalib Uli Al-Nahi Fi Sharh Ghayat Al-Muntahi, Al-Ruhaybani: Mustafa Al-Sayudi. Al-Maktabi Al-Islami: Damscus, 1961.
(79) Mawahib Al-Jaleel Li Sharh Mukhtasar Khalil, Al-Maghribi: Muhammad Bin Abd Al-Rahman Abu Abdullah. P2, Dar Al-Fikr: Beirut, 1978.
(80) Matn Bidayat Al-Mubtadi Fi Fiqh Al-Imam Abi Habifah, Al-Marghayani: Burhan Al-Deen Ali Bin Abi Bakr Bin Abd Al-Jaleel Al-Farghani. Maktabat w Madba'at Muhammad Ali Subh: Cairo.
(81) Mu?in Al-Hukkam, Al-Tarabulsi: Alaadin Ali Bin Khalil Abu Al-Hasan. Dar Al-Turath version.
(82) Mughni Al-Muhtaj Ala Ma?rifat Ma?ani Alfadh Al-Minhaj, Al-Sharbini: Muhammah Khadib. Dar Al-Fikr: Beirut.
(83) Mujama? Al-Anhur Fi Sharh Multaqa Al-Abhur, Sheiky Zadah: Abd Al-Rahman Bin Muhammad Bin Sulaiman Al-Kulaibuly, edited by Khalil Omran Al-Mansour. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 1998.
(84) Mukhtar Al-Sihah, Al-Razi: Muhammad Bin Abi Bakr Bin Abd Al-Qadir, edited by Mahmud Khatir. New Print, Maktabat Lebanon Nashirun: Beirut, 1995.

(85) Mukhtasar Al-Khuruqi Min Masa'il Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Al-Khuruqi: Abu Al-Qassim Omar Bin Al-Husain, edited by Zuhair Al-Shawish. P3, Al-Maktab Al-Islami: Beirut, 1982.
(86) Nihayat Al-Muhtaj Ala Sharh Al-Minhaj, Al-Shafi'i Al-Saghir: Shamd Al-Deen Muhammad Bin Abi Al-Abbas Ahmad Bin Hamzah Ibn Shihab Al-Deen Al-Ramli. Dar Al-Fikr: Beirut, 1984.
(87) Rawdhat Al-Talibin wa ?umdat Al-Muftiyin, Al-Nawawi. P2, Al-Maktab Al-Islami: Beirut, 1984.
(88) Risalat Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, Abdullah Bin Abi Zayd Al-Qayrawani Abu Muhammad. Dar Al-Fikr: Beirut.
(89) Sahih Muslim Bi Sharh Al-Nawawi, Al-Nawawi: Abu Zakariya Yahya Bin Sharaf Bin Murry. P2, Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi: Beirut, 1972.
(90) Sharh Al-Zarkashi 'Ala Mukhtasar Al-Khuruqi, Al-Zarkashi: Shams Al-Deen Abi Abdullah Muhammad Bin Abdullah Al-Masri Al-Hanbali, edited by Abd Al-Mun'im Khalil Ibrahim. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 2002.
(91) Sharh Fat'h Al-Qadeer, Al-Seesawi: Kamal Al-Deen Muhammad Bin Abd Al-Wahid. P2, Dar Al-Fikr: Beirut.
(92) Sharh Mayarat Al-Fasi, Al-Maliki: Abi Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Muhammad, edited by Adb Al-Latif Hasan Abd Al-Rahman. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia: Beirut, 2000.
(93) Sunan Abi Daud, Al-Sijistani: Sulaiman Bin Al-Ash'ath Abu Daud Al-Azdi, edited by Muhammad Muhyii Al-Deen Abd Al-Hamid. Dar Al-Fikr.
(94) Tabaqat Al-Shafi?iyah, Ibn Al-Qadhi Shuhbah: Abu Bakr Bin Ahmad Bin Muhammad Bin Omar, edited by Dr. Al-Hafidh Abd Al-'Aleem Khan. P1, 'Alam Al-Kutub: Beirut, 1986.
(95) Tabsirat Al-Hukkam Fi Usul Al-Aqdhiya wa Manahij Al-Ahkam, Ibn Farhun: Barhan Al-Deen Abi Al-Wafa' Ibrahim Ibn Al-Imam Shams Al-Deen Abi Abdullah Muhammad Al-Ya'mari, edited by Al-Shaikh Jamal Mar'ashli. Dar Al-Kutub Al-Eilmia:Beirut, 2001.
(96) Tabyin Al-Haqa'iq Sharh Kanz Ad-Daqa'iq, Al-Zayla'i: Fakhr Al-Deen Othman Bin Ali Al-Hanafi. Dar Al-Kutub Al-Islamiyah: Cairo, 1895.
(97) Tahtheeb Al-Mudawwanah, Al-Qayrawani: Abu Sa'id Khalaf Bin Abi Al-Qassim. Dar Al-Turath version.
(98) Takmilat Radd Al-Muhtar, Ibn A'bdeen: Alaadin Muhammad Bin Muhammad Amin. Dar Al-Turath version.
(99) Tayseer Al-Kareem Al-Rahman Fi Tafseer Kalam Al-Mannan, Al-S'adi: Abd Al-Rahman Bin Nasser, edited by Ibn Othaimeen. Mu'assasat Al-Risalah:Beirut, 2000.
(100) Tuhfat Al-Fuqaha', Al-Samarqandi: Alaadin. P1, Dar Al-Kutub Al-Eilmia;Beirut, 1984.
(101) ?umdat Al-Fiqh, Ibn Qudamah Al-Maqdasi: Abdullah Bin Ahmad, edited by Abdullah Safar Al-Abdalli, Muhammad Daghleeb Al-Otaibi. Maktabat Al-Tarafayn: Al-Taif.

❋ ❋ ❋

المتعاليات النّصية في المعارضات الشعرية
«دراسة على المستوى الانزياحي في التّوشيح النبوي الجزائري»

د. جميلة رمضان معتوق(١)

المستخلص: تمنح المتعاليات النّصية العمل الأدبي بُعدًا إبداعيًا علىٰ المستوىٰ الانزياحي ولاسيّما إذا ارتبط ذلك بالمعارضات الشعرية؛ لأنها نص ينتج عن إعجاب شاعر بنصٍّ شعري آخر؛ ولذلك تبحث الدّراسة في التّعالي النّصي وعلاقته بالمعارضات الشعرية، وفي الآليات الفنية التي تمنحه حقّ الخصوصية الإبداعية والشعرية وإثباتها جماليًا في تفاعلاتها النّصيّة، وستكشف عن هذا التّفاعل من منطلقات أسلوبية في مدونة الدّراسة الخاصة بالمديح النبوي الجزائري القديم مع موشحة ابن علي الجزائري في مدح الرسول ﷺ كونها نصًا معارِضًا لموشحة نبوية أخرىٰ، حيث تستنبط الفروقات الفنية من خلال الحوارية النّصية التي تجسدت بينهما، وأثرها في إثبات الخصوصية الإبداعية للنص المعارِض، وتتوصّل إلىٰ أنّ للتعالي النصّي آفاقه النقدية وتداعياته المعاصرة في قراءة المعارضة الشعرية إجرائيًا، وبحْثِ جَديدِ إبداعها مع موضوع التّلقّي.

الكلمات المفتاحية: المتعاليات النصية، التناص، المناص (النّص الموازي)، المعارضة الشعرية، الموشح النبوي.

***

(١) باحثة في الأدب الجزائري وتراثه والنقد، قسم اللغة والأدب العربي، حاصلة علىٰ الدكتوراه دراسات جزائرية في اللغة والأدب العربي، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر.

البريد الإلكتروني: maatdja@yahoo.com

Transtextualities in Poetic Pastiche
(A study in the prophetic tawshih at the deviation level)

Dr. jamila Ramdane Maatouk

Abstract: Transtextualities give literary work a creative dimension at the deviation level, especially if it is related to poetic pastiche because it is a text that results from a poet's admiration for another poetic text. Therefore, the study investigates transtextuality and its relationship with poetic pastiche, and the technical mechanisms that grant it the right to creative and poetic specificity and to establish it aesthetically in their textual interactions. This interaction will be revealed from stylistic perspectives in the record of the study of classic Algerian prophetic poetry with focus on the Muwashahah al-Nabawiyah by Ibn Ali Al-Jazaery as it is a pastiche text to another prophetic muwashahah that will be seen through analysis. It deduces the technical differences through the textual dialogue embodied between them and the effect of transtextuality in proving the creative specificity of the pastiche text and concluding that it has its critical horizons and contemporary implications in reading the poetic pastiche in a procedural way to discover the new in its creativity with reference to reception.

Key words: Transtextualities, Intertextuality, Paratext, Poetic Pastiche, Prophetic Muwashahah.

❊ ❊ ❊

مقدمة

أنْ تقف عند مستوىٰ الانزياح في دراسة نصٍّ شعريّ ما، يعني الوصول بالقراءة الأسلوبية التي تباشره إلىٰ أعلىٰ مستوياتها الجمالية بعد استكشافها الخطط الفنية التي مرت بها في مراحلها الأولىٰ (الاختيار والتركيب)، ومحاولة البحث عمّا يكشف عن الشّعرية وكيفيّات تشكّلها، ثم إيصالها إلىٰ المتلقي في صورة تبليغية تحكي الخصوصية الإبداعية، وتلك من الغايات التي يطمح الشاعر الوصول إليها «بكسره القواعد اللغوية الموضوعة، أو يخرج عن النّمط المألوف للّغة، أو يبتكر صيغًا وأساليب جديدة، أو يستبدل تعبيرات جديدة ليست شائعة بأخرىٰ قديمة...»[1]. إنّه يختار كلّ ما من شأنه أن يُخرج عباراته إلىٰ عالم التّميّز الفني، وينقلها من الحالة العادية إلىٰ حالة خاصة ينتظمها خطاب مخصوص تحتفي به نظريات القراءة، وتمنح له مسوّغات الأثر الذي يخلقه في أيّ قارئ أخذه التنازع الجمالي وأحسّه، فيترك له مهمة التّلقي لآفاق أخرىٰ ينجزها قراءة إجرائية.

وإذا ما التقت الدّراسات الأسلوبية بأدب المعارضات الشّعريّة- Pastiche، فإن البحث في جمالياتها الشعرية يتطلب طرائق إجرائية مضاعفة لإبراز خصوصية التّجربة الإبداعية الخاصة بنظم النّص المعارِض الذي ما كان ليُصاغ لولا ردة فعل تأثرية تمثلت في إعجاب الشاعر المعارِض بنصٍّ شعري سابق يتمثل في النّص المعارَض، وعلىٰ القراءة الأسلوبية في هذا المقام أن تُحْكِم إجراءاتها النقدية للكشف عمّا ينماز به النّص المعارِض من خلال ما يتفرّد به إبداعيًا، وهو واقع تحت تأثير النّص السابق.

---

(١) الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم (التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة دراسة نظرية تطبيقية)، عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، (ص١٤٢).

ولابدّ للشاعر من جهته أيضًا إضفاء سمات أسلوبية مضاعفة ليأتي بجديدة الإبداعي ويبعده عن متاهات الاتّباع والمحاكاة السلبية، ويكون ذلك بتوظيف تقنيات فنية يتجاوز فيها ما تأثر به وفق ما يقتضيه السّياق، وهاته التقنيات كفيلة بأن تفتح آفاق الإبداع في نصّه من خلال ميزة تفرضها طبيعة المعارضات الشعرية، وتتمثل في حضور النّص السّابق (النص المعارَض) على مستوى بناء النّص اللّاحق ومضامينه (النص المعارِض)، وإنّ هذا الحضور من شأنه أن يقيم من خلاله الشاعر المعارِضُ علاقة تواصل بين نصيّ المعارضة الشعرية، ويدفع بالرؤية النقدية الحديثة إلى التّعامل مع هذا الوضع التّفاعلي النّصي، والوقوف عند مستوى ما يسمى بالمتعاليات النصية – Transtextualité التي دعا إليها الدرس النقدي المعاصر في إطار اهتمامه بشعرية النّص، التي تضمن سيرورة إبداعه وجمالياته.

١ـ أهمية الموضوع:

تكمن أهمية دراسة المتعاليات النصيّة وعلاقتها بالمعارضات الشعرية لنصّ المدائح النبوية الجزائرية القديمة في النقاط الآتية:

أ- إثبات المكانة الإبداعية في نصوص المعارضات الشعرية كونها نتاجَ عاطفة إعجاب وتأثر بنص آخر؛ لأنّ منطلقاتها الشعرية تتشكل من تجربة شعرية سابقة لها، وهذا ما يدخلها في شبهة الاتباعية ويجعل قضيتها الإبداعية محتملة مستبعدة الخصوصية.

ب- التأكيد على أهمية الوعي النقدي وحضوره في التّعاطي مع المعارضات الشعرية والتعامل مع فنياتها لا من باب أنها معارضة شعرية تقليدية، فيدخلها في دوّامة المقارنة والبحث في نقاط الائتلاف والاختلاف لا غير، والأحرى أن يدقّق النّقد نظرته ويُحكِم الإجراء ويُحكّمُه في دراستها ليثبت تداعيات شعريتها الفنية.

ج- الجمع بين الموروث الأدبي القديم وبين النظرة الحديثة للنقد الأدبي المعاصر، وتفعيل إجراءاته للقراءة والبحث في تحليل الخطاب، حيث يسخر مفاتيحه لاستنطاق جماليات

النص القديم ومحاولة ربطه بما يرسو عليه النص الشعري الحديث والمعاصر.

٢- أسباب الاختيار:

تعود أسباب دراسة المعارضات النبوية الجزائرية من هذا المنطلق النقدي إلىٰ البحث في خصائص المعارضة الشعرية من خلال نصوص المديح النّبوي، وقد تمثلت هاته الأسباب في النقاط الآتية:

أ- أنّ البحث في موضوع المدائح النبوية الجزائرية القديمة من وجهة نظرية الاستجابة الجمالية في أطروحة الدكتوراه كان دافعًا للكشف عن موضوع المعارضات النّبوية، من حيث إنها صورة من صور التّفاعل النّصي.

ب- ما تُعرف به المعارضات الشعرية، دفع للوقوف عند مهمة الشاعر المعارِض من باب كونه متلقٍ يجسد صورة التّحاور النّصي من خلال تأثره وتفاعله مع النص الذي أعجب به، ما يحمل علىٰ البحث في الآليات الفنية المتّخذة لتحقق ذلك.

ج- إنّ الاطّلاع علىٰ دراسة عبد الله التّطاوي للمعارضات الشّعرية، أثار عدّة تساؤلات في الكيفية الناجعة التي بها يُدرس هذا النوع من الشعر، حيث بحث في السّبل النقدية التي تُثبت للنّص الثّاني إبداعه ودعوته لفتح آفاق قراءتها علىٰ النص الشعري المعارِض.

٣- أهداف البحث:

تهدف دراسة المعارضات الشعرية والتّعالي النّصي إلىٰ:

أ- إثبات العلاقة بين المعارضة الشعرية والمتعاليات النّصية، والكشف عن مظاهر التّفاعل النصي بين النصين المعارضين من خلال آليات التّعالي النصي المتمثل في تقنيتي (التناص والتّوازي النّصي).

ب- دراسة هذه العلاقة في النص المعارِض والبحث عن مظاهر المتعاليات النّصية التي استعان بها الشاعر وأقام بها حوارًا يُكسبه تجربة جديدة من الغرض الشعري ذاته.

ج- محاولة البحث عن السبل النقدية الحديثة والمعاصرة وإعمالها في دراسة المعارضات الشعرية.

د- العمل علىٰ ربط المعارضات الشعرية بنظرية التلقي وتقريب صورة الشاعر المعارِض علىٰ اعتبار أنه متلقٍ.

٤- منهج الدراسة:

تتّضح منطلقات الدراسة في طرحها لإشكالية العلاقة بين المتعاليات النّصية والمعارضات الشعرية، ودورها المهم في إثبات تفرّد شعرية النص المعارِض وخصوصيته الإبداعية قياسًا إلىٰ غيره من النصوص، وبه نعني النّص المعارَض، وفي الطريقة التي يتجاوز بها الشاعر التجربة الشعرية التي أعجب بها وفي إطارها؟ ويصنع إبداعًا بمّا تأثر به، وذاك ما ستتناوله في ضوء مفاهيم التعالي النصي من خلال أنموذج من المعارضات الشعرية المتعلقة بالمدائح النبوية الجزائرية القديمة؛ ولذلك سنتوسّل في هذا المسعىٰ بالمنهج الأسلوبي المقارن الذي يبحث ما يميز النّص الثاني عن الأول أسلوبيًا.

٥- الدّراسات السابقة:

إنّ فكرة التّطرق للتّعالي النّصي في نص المعارضات الشعرية كانت وليدة البحث في قضية تفاعل القارئ مع العمل الأدبي في إطار نظرية التلقي واهتماماتها بتأثير النص الأدبي علىٰ المتلقي، هذا من بعض ما كان يطمح إليه عبد الله التّطاوي في كتابه «المعارضات الشعرية (أنماط وتجارب)» من خلال دراسته للمعارضات الشعرية ودعوته إلىٰ ضرورة الوقوف عند الفروق الأسلوبية للنصين المعارضين، والوصول إلىٰ إثبات الخصوصية الإبداعية للنص الثاني، وقد تطرق أيضًا لذلك أحمد زنيبر في كتابه «المعارضات الشّعرية عتبات التّناص في القصيدة المغربية»، وهو يتحدث عن العلاقة التفاعلية بين النص المعارِض والنص المعارَض مطبّقًا دراسته علىٰ نصوص من الأدب المغربي.

٦- خطة البحث:

تشكلت خطة الدراسة انطلاقًا من معطيات طبيعة الموضوع المطروح في البحث عن مظاهر العلاقة بين التّعالي النّصي وبين المعارضات الشّعرية وفق النقاط الآتية:

- **المبحث الأول:** المتعاليات النّصية والمعارضة الشّعرية (التّصور المفاهيمي وميلاد فرضية).
- **المبحث الثاني:** الحوارية الخارجية في النّص المعارِض.
- **المبحث الثالث:** الحوارية الداخلية في النص المعارِض.
- **الخاتمة** رصدت النتائج المتوصل إليه من خلال طرح الدراسة، والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع.**

* * *

المبحث الأول
المتعاليات النّصية والمعارضة الشّعرية
(التّصور المفاهيمي وميلاد فرضية)

تبحث المتعاليات النّصية – Transtextualité ما يثبت للنص شعريته، وذلك في إطار ما دعا إليه النّاقد جيرار جينيت – Gérard Genette[1] في كتابه «طروس» – Palimpsestes[2]؛ وقد ترجم محمد خير البقاعي الفصل الخاص بالمتعاليات النّصية منه في كتابه «دراسات في النّص والتّناصية»[3]؛ حيث يرى جيرار أن موضوع الشّاعرية يحصل في التّعددية النّصية أو التّعالي النّصي للنّص[4]؛ وذلك انطلاقًا

(١) جيرار جينيت – Gérad Genette (١٩٣٠-٢٠١٨): ناقد ومنظّر أدبي فرنسي.

(2) Palimpsestes: La littérature au second degré, Gérard Genette, p:15, 19.

(٣) دراسات في النص والتناصية، محمد خير البقاعي، (ص١٢٥-١٤٨).

(٤) يُنظر: المرجع نفسه، (ص١٢٥).

من تعريفه: «بأنه كلّ ما يضع النّص في علاقة ظاهرة أو خفية مع نصوص أخرىٰ»[1]، وهي علاقة من شأنها أن تقرنه بأنماط الخطاب التي يندرج ضمنها[2].

وهذا من منطلقات التّعامل مع النّص وعلاقته بآليات فنية تعمل علىٰ تحديد شاعريته وفق نظرة نقدية في قراءتها للعمل الأدبي ضمن ما يسمىٰ بخاصية التناص – Intertextualité التي تبرز علىٰ مستوىٰ التّفاعل النّصي الخارجي، وخاصية المنَاص – Paratexte، وهو ما يعرف بالتّوازي النّصي الذي يبحث في العلاقات الداخلية للنص، وما يصاحبه من نصوص حافّة كالعنوان والشكل الخارجي.

وإذا كان مفهوم المعارضة الشّعريّة «أن يُحاكي الأديب في أثره الأدبي أثر أديب آخر محاكاة دقيقة تدل علىٰ براعته ومهارته»[3]. فذلك دليل علىٰ أنّ هناك تفاعلًا يحدث أثناء محاكاة الشاعر لنص آخر أعجب به وتأثر علىٰ منواله، وإذا كانت تتسم بصفة الإعجاب والتأثر، فإنّ هذا يعني حدوث تفاعل نصّي علىٰ مستوىٰ النّص المعارِض، وهذا يسوّغ له حسب إجراءاتها ما يصطلح عليه بالميتانص– Métatextualité، النّمط الثالث من التّعالي النّصي المتمثل في «العلاقة التي شاعت تسميتها بـ«الشرح» الذي يجمع نصًا ما بنص آخر يتحدّث عنه دون أن يذكره بالضرورة (يستدعيه) بل، دون أن يُسميه»[4]. فتحضر أصداؤه[5] وفق سياق معين، ما يحمل المعارضات الشّعرية علىٰ ربطها بآليات نقدية معاصرة تتجسد في تشكلها علىٰ ضوء ما تُعنىٰ به مفاهيم المتعاليات النّصية.

---

(1) Palimpsestes, p:13.

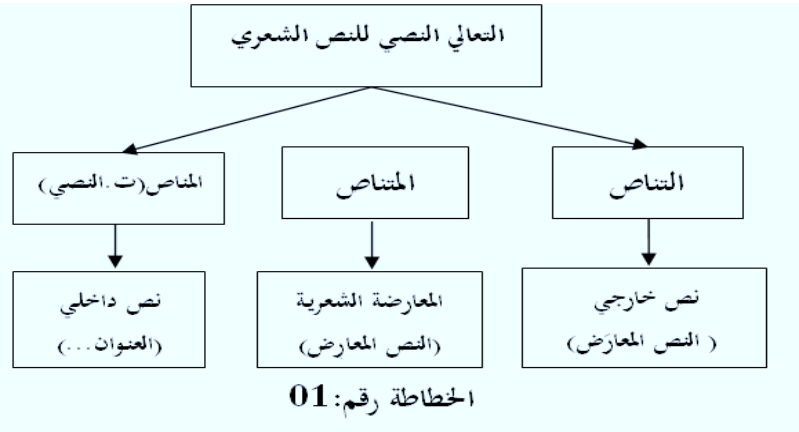
(٢) مدخل لجامع النص، جيرار جينيت، عبد الرحمان أيوب (مترجم)، (ص٩١).

(٣) معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبي، كامل المهندس، (ص٣٧١).

(4) Palimpsestes, p:15.

(٥) المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي– عربي، محمد عنابي، (ص٤٦).

ولذلك يوضح جيرار علاقة التّعالي النّصي بالمعارضات الشعرية كما في قوله «أضع أيضًا ضمن التّعالي النّصي أنواعًا أخرىٰ من العلاقات، وأهمها فيما أعتقد علاقة المحاكاة وعلاقة التغيير، وتعطينا المعارضة والمحاكاة السّاخرة فكرة عنها بل فكرتين متباينتين بالرغم من أنهما تكُونان في الغالب متداخلتين أو غير مميزتين عن بعضهما بدقة...»[1]، كما هو موضح في الخطاطة رقم: (٠١).



الخطاطة رقم: 01

وعليه ستتناول الدراسة الصّورة الأسلوبيّة للنّصّ المعارِض مع موشّحة ابن علي الجزائري (١١٦٤هـ - ١٧٥١م)[2][3] في مدح الرّسول ﷺ، الموسومة بـ«هاج الغرام»[4]، وفيها يُعارض

(١) مدخل لجامع النص، (ص٩١).

(٢) محمد بن محمد بن علي بن محمد المهدي القلعي أبو عبد الله: تاريخ ميلاده غير معلوم، وكان حيًّا سنة (١١٦٤هـ- ١٧٥١م)، اشتهر بابن علي، وهو شاعر وأديب من الجزائر، ولّىٰ بها افتاء الحنفية، لقب من قبل عبد الرحمان الفاسي بأديب العلماء وعالم الأدباء، وله آثار منها ديوان شعري في مدح النبي ﷺ.

(٣) معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتىٰ العصر الحاضر، عادل نويهض، (ص٢٤١).

(٤) نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب، أبو العباس سيدي أحمد بن عمار، (ص٢٥، ٣٩).

أستاذه الشيخ أحمد المانجلاتي[1] في موشحته النبوية - أيضًا - الموسومة بـ«نلت المرام»[2]؛ «إذ قلّده في نظمها من جهات عدّة، منها المطلع المتشابه في القوافي، وفي اللّفظ، وفي البدْء بالقسم، ومنها القافية الثابتة المنتهية بروي الميم، ومنها بحر المجتث (مستفعلن فاعلاتن)، ومنها الموضوع...»[3].

فنحن إذن بإزاء نموذج من المعارضات الشعرية التي أشار إليها ابن عمّار الجزائري[4][5] في كتابه «نحلة اللّبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب»، في معرض حديثه عن المديح النبوي الجزائري القديم؛ فتحدث عن الشيخ المانجلاتي صاحب النص المعارَض، أنه «مجلي هذه الحلبة ومقدم الجماعة وناثل الجعبة وإمام الصناعة، ركاب صعابها ومذللها ومسيل شعابها ومُسَهلها عاشق الجناب المحمدي ومادحه بلا معارض»[6]، ويقول فيها:

بِاللهِ حَادِي القِطَار ❊ قِفْ لي بِتلكَ الدِّيار ❊ واقْر السَّلامْ

---

(١) محمد أبو العباس سيدي أحمد المانجلاتي أديب لغوي وفقيه، من الجزائر، عاش في القرن الحادي عشر للهجرة، كان حيا سنة (١٠٦٦هـ-١٦٥٦م)، وله ديوان في مدح الرسول ﷺ (تزري بالأزهار الندية)، وهو أستاذ ابن علي.

(٢) يُنظر: نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب، (ص ٢٨، ٣١).

(٣) الشعر الصوفي القديم في الجزائر، إيقاعه الداخلي ووظيفته، مختار حبّار، (ص٦٥).

(٤) أحمد بن عبد الله بن عمر أبو العباس من الجزائر لا يُعلم تاريخ ميلاده، (ت. ١٢٠٥هـ- ١٧٩٠م)، وهو علم من أعلام زمانه في العلوم النقلية والعقلية، عالم بالحديث والتاريخ، آثاره الرحلة الحجازية المسماة «نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب»، وكثير ما يعرف بـ«ابن عمار»، وهذا ما ثبت في رحلته.

(٥) معجم أعلام الجزائر، (ص٩٧).

(٦) نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب، (ص٢٧).

سَلِّمْ علَىٰ عُرْبِ نَجْدِ * واذْكُرْ صَبَابة وَجْدِي * كَيْفَ يُـلَامْ
مَنْ بَادَرَتْهُ الدُّمُـوعُ * شَوقًا لِتِلْكَ الرُّبُـوع * مَعَ المَقَـامْ[1]

ثم انتقل إلىٰ ابن علي صاحب المعارضة الشعرية في المديح النبوي، بقوله: «ثم جاء مصليًا خلفه علم الأعلام اللّاعب لسانه بأطراف الكلام، سحبان البلاغة وقسّ البراعة، ومالك أزمّة المعاني ومصروف اليراعة، فارس الأدب المفرد وحامي ذماره وحارس روضه الأنف ومطلع شموسه وأقماره»[2].

فالمعارضات الشعرية «ليست تغييرًا لنص معين، وليست استعادة حرفية له»[3]، وإنما هي تحاور وتفاعل فني في مستوىٰ بنيتها النّصية، وهذا ما يؤكده الدارسون لخصائصها الفنية أمثال أحمد زنيبر موضحًا «أن القصيدة المحتذية أو المعارضة غالبًا ما تصدر عن شاعرية وتتبنىٰ في أحيان كثيرة موقفًا خاصًا لا يلتقي دومًا مع منطلقات المحتذاة أو المعارضة وإن اتفقتا في العناصر الثلاثة المذكورة الموضوع والبحر والروي»[4]، ولذلك تهدف الدراسة إلىٰ البحث عمّا يميز أسلوبيًا الموشحة النبوية لابن علي، وهو يُعارض موشحة المانجلاتي النبوية، وما يصدر عنه فيها من عاطفة إعجاب وفق مقتضيات سياق حالته النفسية في مدحه النبي ﷺ، فيعتمد في ذلك تقنية الهدم وإعادة البناء من خلال خاصيتي (التّناصّ والمناصّ)، وإنّ تلك تداعيات تؤكدها الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة في التّعاطي مع المعارضة الشعرية برؤية إجرائية تحاول أن تغيّر الطرق التي تمّ التّعامل بها في الأعمال السّابقة لها.

(١) نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب، (ص٢٨).
(٢) المصدر نفسه، (ص٣٥).
(٣) مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، شرفي عبد الكريم، (ص٧٤).
(٤) المعارضات الشعرية عتبات التناص في القصيدة المغربية، أحمد زنيبر، (ص ٥١، ٥٢).

ولنا أن نذكر - علىٰ سبيل المثال - عبد الله التّطاوي[1] الذي يرىٰ - فيما أفرده من بحوث ودراسات للمعارضات الشّعريّة[2]، ولاسيّما في جانبها البنيويّ - أنها تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهو يؤكد علىٰ فكرة التأصيل الإبداعي فيها «بضرورة التحليل المتأني لكلٍّ من العملين علىٰ مستوىٰ علاقاتهما الخارجية والداخلية جميعا»[3]. ويحرص في البحث علىٰ تبيّن الفروقات الفارقة التي تعطي للنص المعارِض حقّه الشرعي في عملية الإبداع، بقوله «وتظل الفروق الفردية معيارًا دقيقًا للفصل بين العملين أو لتسجيل سمات التّفرد لكلّ منهما»[4]؛ فطموحه النقدي للمعارضات الشعرية يخرجها إذن من الاتّباع إلىٰ الإبداع.

إنّ هذا الموقف النّقديّ يستبطن فرضية مفادها أنه ثمة علاقة بين المعارضات الشعرية، وإنّ هذه العلاقة تجسّد ظاهرة التّفاعل النّصي بينها وبين المتعاليات النصية التي تنحو بالنّص - من خلال هذا التّفاعل - إلىٰ شعرية جديدة لا تزال راهنة في زماننا، وهل ما طرحه عبد الله التّطاوي يجيب عنه ما تراه هذه الآليات النقدية المعاصرة مع النّص الأدبي؟ لأن التناص - Intertextualité وسيلة أساسية لتفاعل النصوص، لها تقنياتها في مباشرة ظاهرة المعارضات الشعرية نظرًا ودرسًا، أما عن النّص الموازي - Paratexte (العناوين والمقدّمة والخاتمة والشّكل وغيرها)، فهو من المظاهر النّصية التي تعتبر مفتاحًا للولوج إلىٰ النص وتضفي عليه خصوصية ينفرد بها عن باقي النصوص، وتطلق الدراسات النقدية الحديثة علىٰ هاته

(١) الدكتور عبد الله التطاوي من مصر، أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب جامعة القاهرة.

(٢) مؤلفاته في المعارضات الشعرية، كتاب (المعارضة الشعرية بين التقليد والإبداع)، و(المعارضات الشعرية (أنماط وتجارب)، و(تقاطعات الحركة الشعرية بين الموروث والفردي، تداعيات رحلة المعارضة).

(٣) المعارضات الشعرية (أنماط وتجارب)، عبد الله التّطاوي، (ص٩٩).

(٤) المصدر نفسه، (ص١٠٠).

المصطلحات باسم المتعاليات النصية، وسيتناول البحث الذي نحن بصدده مظاهرها في المعارضة الشعرية لابن علي من خلال المتعاليين النصيين اللذين يندرجان ضمن الممارسات النصيّة – Textuelles Pratiques الخمسة[1] التي ضبطها جيرار جينت في «طروس – Palimpsestes للمتعاليات النصّيّة ودورهما في التّفاعل النّصي وإثبات خصوصية النّص المعارِض.

* * *

المبحث الثاني
الحوارية الخارجية في النّص المعارِض

طبيعي أن يشترك شعراء المديح النبوي في بناء القصيدة العربية والقواعد الفنية التي يسيرون علىٰ نهجها، وأن يجتمع الشعراء علىٰ الأفكار والمشاعر نفسها في مدح الرسول ﷺ، وهذا الأمر يدفعهم إلىٰ أن يستقوا معانيهم من معين واحد ويشتركوا في خلفية دينية واحدة، «فيتابع بعضهم بعضا في ذكر المعاني الجديدة التي يشكّلون منها مواضيع قصائدهم ويتفاوتون في مقدرتهم علىٰ إبداع المعاني الجديدة بتفاوت مواهبهم»[2]. وإنّ اشتراكهم في معاني المعجم

(١) تتمثل هاته العلاقات الخمس في الآتي:

١ – التناص Intertextualité.

٢ – المناص Paratexte.

٣ – الميتانص Métatextualité.

٤ – التّعالق النصي Hypertextualité.

٥ – جامع النص Archetextualité.

(٢) المدائح النبوية حتىٰ نهاية العصر المملوكي، محمود سالم محمد، (ص٢٩١).

الخاص بالمديح وألفاظه، قد جعلهم يصنعون لهذا الغرض الشعري عالمـــًا فنيًا له سماته الخاصة به.

وقد فسحت ظروف هذا الاشتراك المزدوج بين البناء والموضوع في المدائح النبوية المجال أمام المعارضات الشعرية للبحث والدّرس، وعلىٰ الرغم من هذا الاشتراك في المعاني، فإنّ ذلك لا يمنع من أن تكون لكلّ شاعر طريقته المخصوصة في التعبير عن حبّه للرسول ﷺ، ومقدرته علىٰ توليد المعاني، وإعطائها بعدًا يتماشىٰ وتجربته الخاصة بالسياق «فيضع المعنىٰ القديم أو المعروف في قالب جديد يبدو معه جديدًا كلّ الجدّة أو يُعمل عقله في المعنىٰ القديم ليُخرج منه معنىٰ جديدًا عن طريق نقل المعنىٰ من موضوع إلىٰ موضوع أو عكسه أو الاجتزاء منه أو الاتساع به أو غير ذلك من التغييرات التي يبدو معها المعنىٰ جديدًا»(١). ما يربط الشاعر بخاصية تداخل النّصوص وعلاقاتها فيما بينها وأهمّية هذا التّداخل وتلك العلاقات في رسم الخصوصية الجمالية للنص المعارِض.

يُعدّ تداخل النّصوص – Intertextualité النّمط الأول من المتعاليات الخمس التي نصّ عليها جيرار جينيت في كتاب «طروس» (Palimpsestes)، واهتم بها في إطار الشعرية الجديدة، ويرىٰ «أنها علاقة حضور مشترك بين نصين أو عدد من النّصوص بطريقة استحضارية eidétiquement، وهي في أغلب الأحيان الحضور الفعلي لنص في نص آخر»(٢). وإنّ هذا يحدث من خلال طرق متنوعة نلمسها في النص المعارِض بالنسبة إلىٰ موشحة ابن علي النبوية، وهي تجسد ظاهرة المعارضات الشعرية في المديح النبوي الجزائري قديما، وسنبين انطلاقًا منها كيف أعمل الشاعر آليات التناص، وهو يستحضر النص السابق المعارَض متصرّفًا في المفردات والعبارات التي تأثر بها ونقلها إلىٰ نصه مقيمًا – بذلك – تحاورا بين الموشحتين وعلاقات

(١) المدائح النبوية حتىٰ نهاية العصر المملوكي، محمود سالم محمد، (ص٢٩١).

(2) Palimpsestes, p:13.

تفاعلية تتضح من خلالهما الفروقات الدّلالية.

إنّ المعارضات الشعرية – في ضوء ما سبق ذكره – تجسّد صورة التناص، وهي «تتطلب انتباهًا أكيدًا يدرك هذا الصوت الآخر المدرج في النّص المقروء، ويلتفت إليه ويَفهم علىٰ ضوئه»(١). وإنه لا بدّ – لبيان ذلك – من الرجوع إلىٰ خطة كلٍّ من الشاعرين في عرض أفكار مدحهما للرسول ﷺ ومشاعرهما، وفي حبّهما له، وآلام البعد عن الديار المحمدية، واشتياقهما إليها وحنينهما لها، وعجزهما عن الوصل واللّقاء... وقد انتهجا في بنائهما لمدحيتهما النبوية المقولات النقدية المحدّدة لنظام بناء القصيدة العربية القديمة في التقديم والتخلص للموضوع الرئيس ثم الختام.

فكلاهما استهلّ قصيدته بما كانت تُقدّم به القصائد العربية وفق الهيكل الذي ضبطه ابن قتيبة في «الشّعر والشّعراء» أي بالمقدمات الطللية والغزلية، وذاك أنّ المطْلَع في كلتيهما كان بالقسم علىٰ الحادي والطاوي أن يوصل لهما الأشواق، وحرارة الحبّ، وهما يتمنيان الوصل وتحقق اللقاء. ثم عَمدا إلىٰ ذكر صفات الرسول ﷺ ومعجزاته، وما حباه الله سبحانه به، وفي الأخير يدخلان في مناجاة مع الله، ويصليان علىٰ النبي ﷺ، وانتظمت هذه المعاني في قالب موشّح له شكله المشطّر الخاص.

والملاحظ أيضًا أنّ المدحيّتين اشتركتا في طريقة العرض، وفي انتقاء الكلمات والمفردات والعبارات، لا يكون الاختلاف إلا في طريقة عرض كل مرحلة، وأمّا عن المفردات والعبارات، فيُلحَظ بوضوح مدىٰ تأثر ابن علي في انتقائه للتراكيب والصيغ بالمانجلاتي، ويبقىٰ التنافس من «جهة اختيار اللفظ ونظمه في المواضيع اللائقة به دون غيره...»(٢)، ولنا – هنا – أن نسائل أنفسنا:

(١) مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، (ص٧٥).

(٢) الشعر الصوفي القديم في الجزائر، إيقاعه الداخلي ووظيفته، (ص٦٦).

هل كان نقل ابن علي لما ذكرنا من النّصّ المعارَض يدل علىٰ أنّ السّمات قد وُظّفت في النّص المعارِض بالطريقة نفسها والمعنىٰ نفسه والمكان نفسه؟ وسيكون الجواب عن هذا السّؤال من خلال تبيّن إجراءات آليات توظيف التناص الاستشهادي(الاقتباسي)، والإحالي، والإيحائي[1].

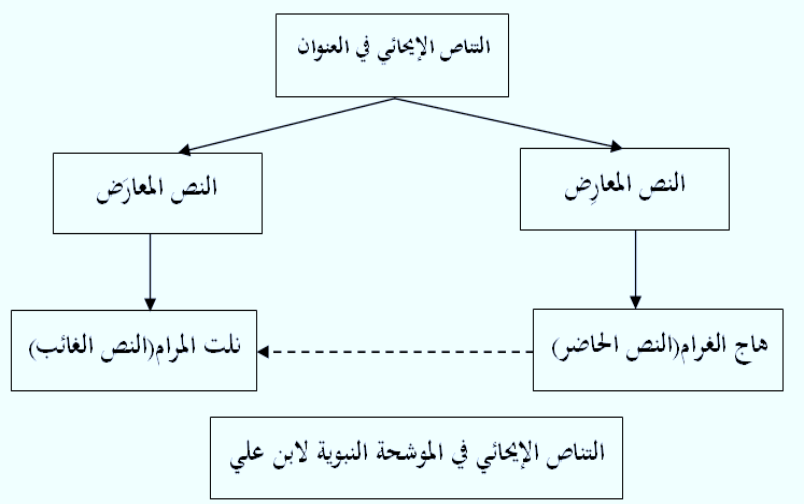
١- تناصّ الإيحاء أو التّلميح:

يقوم التّلميح «علىٰ الإحالة غير المباشرة ودون أن يصرح، فيكون بمثابة دعوة تتوجه بصفة خاصة إلىٰ ذاكرة القارئ »[2]، وإنّنا ننطلق من هذا النّوع التّناصي لأنه مُجسّد في عنوان الموشّحة النبوية المعارِضة الموسومة بـ(هاج الغرام)، وذاك أنّ مجرّد ذكره أو إبصاره، يذكّرنا أو يحيلنا مباشرة إلىٰ عنوان موشّحة المانجلاتي المعارَضة والموسومة بـ(نلت المرام)، علىٰ أنّه «ليس حرفيًا ولا صريحًا، [وإنّما] يبدو أكثر خفاء ودقّة »[3]. فإعجاب ابن علي حمله علىٰ صياغة عنوانه وفق التركيب الإسنادي في العنونة، ولكن وفق سياقاته وتجربته الشعرية، وإنّ العلاقة التناصية تكمن في إحساس القارئ بحضورها بين ما هو كائن موجود في عنوان الموشحة المعارِضة (هاج الغرام)، وبين ما هو غائب كما نوضّحه في الخطاطة رقم: (٠٢)، فذكر المناص الحاضر في النّص المعارِض يوقظ فكرة المناص الغائب في النص المعارَض، وإنّ ما ساعد علىٰ ذلك التركيب الإسنادي للمناصين والصيغة الجناسية التي تجمع بينهما في كلمتي العنوانين (الغرام، المرام).

(١) التناص، عبد الجليل مرتاض، (ص٦٤-٦٥).

(٢) مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، (ص٧٣).

(٣) المرجع نفسه، (ص٧٢).



الخطاطة رقم:02

٢- التناص الإحالي:

تكثر آلية التناص الإحالي في موشحة ابن علي المعارِضة، وهي التّصريح بالتناص دون عرض النّص الغائب، وإحالة القارئ نحوه دون الاستحضار الكلي[١]، وهو «وسيلة لمضاعفة التّواصل بين النّصوص المختلفة وتؤدي دورًا اسيراتيجيًا حاسمًا في فهم النّص»[٢]؛ لأن هاته الآلية لا تعرض النّص مباشرة، ولكنها تشير بشيء منه لتحيل القارئ علىٰ النص الغائب، ولذلك يكثر هذا النوع من التناص، وفي نص الموشحة النبوية لابن علي مواضع كثيرة تشير إلىٰ هذا النوع من التناص من بداية النص إلىٰ نهايته، وأوّل صوره صيغة النّداء في بداية النّص، حيث ينادي من يشدّ رحاله إلىٰ مكة وطيبة، ويعبر عن الموقف الذي يعيشه الشاعر، وهو ينظر القافلة تسير نحو طيبة، مبتعدة عن الديار، وهو لا يحرك ساكنًا كما في قوله: (بالله طاوي القفار)، وهي صيغة

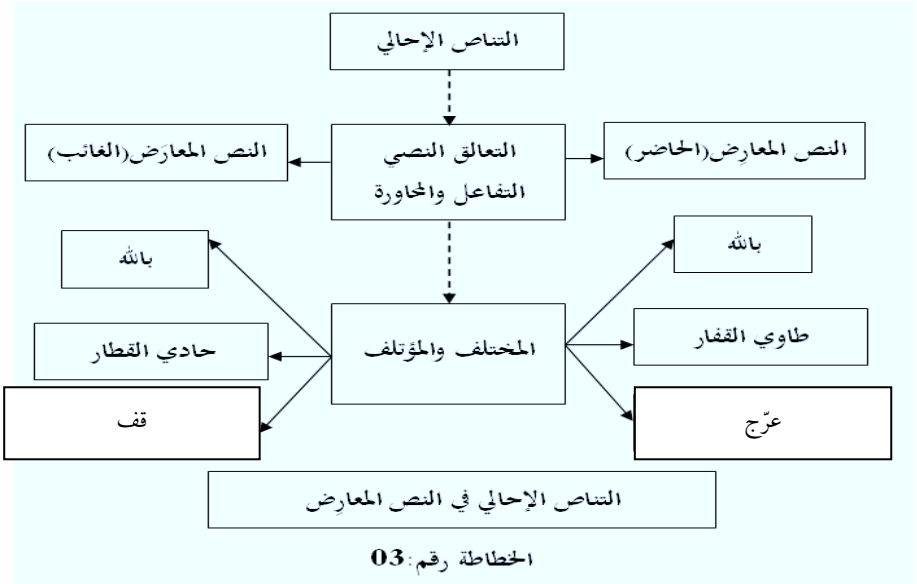
(١) يُنظر: مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، (ص٧٢).

(٢) المرجع نفسه، (ص٧٢).

قسمية ندائية تحيل إلىٰ الصورة ذاتها في مستهلّ النّص المعارَض للمانجلاتي (بالله حادي القطار):

بِاللهِ حَادِي القِطَـــار * قِفْ لي بِتلكَ الـــدَّيار * واقْـــر السَّـــــلامْ[1]

فالمشترك بينهما جزئية اجتزأها الشاعر ابن علي، وهي جملة القسم (بالله)، وابتدأ بها موشحته النبوية، وإنّ ذكرها يحيلنا مباشرة إلىٰ النّص المعارَض، وهذا ما ظهر في الجزئية الثانية من جملة القسم من خلال النّداء، وهي توافق المعنىٰ والصيغة الصرفية مع التّفاوت في الدّلالة حيث ذكر ابن علي (طاوي القفار)، وقبله المانجلاتي (حادي القطار)، ثم انتقل إلىٰ جملة جواب القسم حين طلب منه أن يعرّج، بينما في النّص الأول طلب منه الوقوف (قف بتلك الدّيار)، وهذه محاورة بين النّصين المعارضين، والتّفاعل بينهما يتّضح في الخطاطة رقم: (٠٣).



الخطاطة رقم: 03

(١) مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، (ص٢٨).

فحين يُعجَب الشاعر بنصّ مّا ويتأثر بسماته الأسلوبية، تجده يحاول فنيًا أن يتصرف بشكل ذكي في استخدام تقنية التّناص، وهو يجتزئ ويجلب من النص المعارَض محيلًا إليه ببعض العبارات التي تخصّه، ثم يأتي بها علىٰ طريقته، ويركّبها وفق الدلالة المناسبة لمقتضىٰ السّياق، وربما وجدته يجمع بين التناصين في نصّه كالذي استفاده ابن علي ملمّحًا ومحيلًا إلىٰ عبارات الشطر السّابع (من ذكر واد العقيق)، و(له انسجام) عند المانجلاتي، وتوزيعها علىٰ الشطر الخامس (أهيل واد العقيق)، والشطر التّاسع (له انسجام) من موشحته النبوية، وهذا ما يسمىٰ بعملية التفكيك ثم التركيب حسب السّياق.

وهناك مواضع كثيرة في نص الموشحة النبوية عند ابن علي تشير إلىٰ التناص الإحالي، وتؤكد تعارضه وإحالته الضمنيّة إلىٰ النص المعارَض في موشحة المانجلاتي من بداية النّص إلىٰ نهايته، وسنحاول أن نجمعها في الجدول رقم: (٠١).

التناص الإحالي والتّعالق النّصي					
النص (١): الموشحة النبوية المعارَضة			النص(٢): الموشحة النبوية المعارِضة		
الشطر	النّص	المعنىٰ الأولىٰ	الشطر	التناص	الدلالة الجديدة
٠٥	أصل الغرام	أصل الغرام مع ساكن الخيم هناك في أرض الجحاز	٠٢	حرّ الغرام	طلب من الطاوي أن يرد بوصل حرّ الغرام
٠٣	شوقًا لتلك الربوع	كيف يلام من دفعه شوقه إلىٰ ذرف الدّموع	٠٢	عرّج بربع المعالي	يطلب من طاوي القفار أن يعرج علىٰ الربع هناك في مكة وطيبة
٢٣	الالتئام	يسأل متىٰ يكون اللقاء	٠٣	له التئام	يكفي المتشوق أن يجمع شمله بالحبيب
٢٠	إنّ التهاب الجمار	يلتهب ما في النفس جمرًا يوم رمي الجمار(شعائر الحج)	٠٤	وفي الفؤاد جمار	من جراء البعد عن الديار بات الفؤاد يتألم بنار لها انضرام؟؟

التناص الإحالي والتّعالق النّصي					
النص (١): الموشحة النبوية المعارَضة			النص(٢): الموشحة النبوية المعارِضة		
الشطر	النّص	المعنىٰ الأولىٰ	الشطر	التناص	الدلالة الجديدة
٠٦	من مستهام	يطلب من يبلغ سلامه واصفًا حاله بالمستهام	١٣	من مستهام	أنّ الحبّ أرداه مستهامًا باحثًا عن ليالي الوصال التي غابت
٠٧	له انسجام	يذرف الدّمع كالعقيق منسجمًا	٠٩	له انسجام	والدّمع يجود من المقلة له انسجام
٠٨	فالقلب هام	يهيم القلب حين يكون بقرب زمزم	٠٦	فالقلب هام	يسأل إن كان هناك طريق ليصل إلىٰ أهل وادي العقيق لأن قلبه هام
٠٢	اذكر صبابة وجدي	يطلب حادي القطار أن يسلم علىٰ عرب نجد ويذكر صبابته	٠٦	هاجت بلابل وجدي	بعده عن سلع ونجد جعل من وجده يهيج ويتألم
٠٤	سكناهم في فؤادي	يطلب من الحادي أن يوصل إلىٰ أهل مكة أنهم بالقلب	١١	في خبايا الفؤاد نار	أنّ في فؤاده نارًا ملتهبة من شدة البعد وآلام الشوق والحنين
٢٥	جودوا بوصل له	من أهل مكة أن يصلوه فقد أعياه البعد	١٢	وليس يحييه وصل	أن الصبّ لايمكن أن يموت بالنسيان ولا يحيه وصل.
٤٤	هو إمام	في مدح الرسول ﷺ	١٦	طه الإمام	في مدح الرسول ﷺ
٦٥	الحِمام	يسأل الرحمة من الله ساعة الموت	٦٣	الحِمام	أنه حين تُذكر الذنوب والحِمام يرتعش جسمه
١٢- ٦١	الحَمام	يوصل سلامه لأهل نجد وأحالت دون الرسول والمشركين في الغار	٠٦	الحَمام	يوصل له السلام إلىٰ أهل ذاك المقام

جدول رقم: ٠١ يبين صور التناص الإحالي في النّص المعارِض

٣- تناص الاستشهاد أو الاقتباس:

هو أوضح صور التّناصّ لأنه يُدرج نصًّا في نصّ آخر بشكل حرفي واضح لا يحتاج إلىٰ ما يوضحه، وهو ما يسمىٰ بالدّرجة الصفر للتناص؛ لأنه «يفرض نفسه في النص دون أن يتطلب من القارئ إعمال الذهن أو معرفة خاصة، إنه يعين نفسه بنفسه»[١]، علىٰ أنّه يفرض وجهته الإبداعية ويحثّ علىٰ المعنىٰ الجديد ليفصح عن دلالاته الجديدة في النّص الحاضر، ومن فوائده توسعة آفاق القارئ الثقافية، وكذلك الاستشهاد علىٰ النص المعارَض وأخذ فكرة عنه، ويكثر بشكل كبير لأنه يتصل بالمعجم الشعري المشترك بين الشعراء، والذي يختص بمفردات المديح النبوي؛ ولذلك تجد بعض الصيغ تتكرر كما هي في معظم النصوص المدحية النبوية وتُتداول بين الشعراء علىٰ اعتبار أن المصدر الذي يقتبسون منه هاته الصيغ واحد، وهو القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، فمنهما ينطلق الشعراء في مدح الرسول ﷺ.

علىٰ أنّ تكرار الصيغ لا يحرمها من خاصية التّجديد والإبداع، ويبعدها عن الرتابة والنّمطية، وقد أكّدت جوليا كرستيفا – Julia Kristeva[٢] أنّ «الوحدة المكرّرة لا تظلّ هي هي»[٣]، وأنّ مجرّد نقلها كما هي لتجربة شعرية جديدة تخصّ كلّ شاعر، والطريقة التي يستنبتها بها في نصه، تمنحها ميلادًا جديدًا في تجربة كلّ نص شعري، وتبعدها عن نمطية التّكرار، فالتّناصّ الاستشهادي «ليس بهذه البساطة أو السهولة، فهو لمّا يندرج في الرواية وحتىٰ في القصيدة، فإنه يتجاوز بكثير وظائفه التّقليدية»[٤]. ولذلك فإنه لا بدّ للتناص الاستشهادي من مبررات التّعالق النّصي علىٰ أساس الصلة الدّلالية القوية التي تجمع بين النصين، وإنّ هاته التقنيات الأسلوبية

(١) مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، (ص٧١).

(٢) جوليا كرستيفا – Julia Kristeva: ناقدة وأديبة فرنسية بلغارية.

(٣) علم النص، جوليا كريستيفا، فريد الزاهي (مترجم)، (ص٨١).

(٤) مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، (ص٧٢).

كفيلة بأن تعين الشاعر علىٰ التعبير بأقصىٰ جهد فنّيّ ليحسن التصوير، وهو في مقام الحبيب المصطفىٰ ﷺ.

* * *

المبحث الثالث
الحوارية الداخلية في النص المعارِض

أمّا عن النّص الموازي – Paratexte، فهو النمط الثاني من المتعاليات النّصيّة الخمس التي لها حضورها في النّص علىٰ المستوىٰ الداخلي كملحقات نصّية «توفر للنص وسطًا (متنوعًا)...»[1]، ولذلك يُعدّ «النّصّ الموازي لنصه الأصلي»[2] ولا يُعرف إلا به ومن خلاله، «والنص لا يمكن معرفته أو تسميته إلا بمناصّه...»[3]. يتركب من مقطعين؛ كلمة – Para، ومعناها الحامل للنّص الأصلي، وكلمة – Texte، ويُعني بها النّص، ومن صوره[4]، المناص التّأليفي – Paratexte auctorial، أو ما يسمىٰ بمناص المؤلف ويتمثل في المصاحبات الخطابية التي تعود مسؤوليتها إلىٰ الكاتب والمؤلف، وتتمثل في (اسم الكاتب، العنوان، العنوان الفرعي، الإهداء، الاستهلال...)، وهي عناصر لها علاقة مباشرة بموضوع النّص وأبعاده، «وقلّما يظهر عاريًا من مصاحبات لفظية أو أيقونية تعمل علىٰ إنتاج معناه ودلالته كاسم الكاتب والعناوين والإهداء...»[5]، وهي منطلقات الدراسة، وما يؤكد أهميتها في الكشف عن جماليات النص في

(1) Palimpsestes: La littérature au second degré, p14.

(٢) عتبات (من النص إلىٰ المناص)، جيرار جينيت، عبد الحق بلعابد (مترجم)، (ص٢٨).

(٣) المرجع نفسه، (ص٤٤).

(٤) تُنظر التفاصيل: المرجع نفسه، (ص٤٤، ٤٨).

(٥) المرجع نفسه، (ص٤٨).

استقطاب المتلقي، وسنبحث مظاهرها في العتبات النّصية للموشحة النبوية عند ابن علي، استنادًا إلىٰ العنوان والمقدمة والخاتمة والشكل.

١ - مناص العنوان ووظيفته التّواصلية:

يعدّ العنوان من أهم عناصر المناص لكونه عتبة فارقة تميّز النص الشعريّ عن غيره، وبها يُعلم ما يحمله النّص من معانٍ ورسائل يرسلها إلىٰ المتلقي لتثير فيه فضول الولوج إلىٰ عالم النّص، واهتمت به الدراسات النقدية الحديثة حين لاحظت مدىٰ تمثيله لشعرية النص بصفته خاصية موازية تعين علىٰ إدراكه، وتُمكِّن من الدّخول إليه بعد اجتياز عتبته وإقامة التّفاعل معه؛ لأنه «يقدم لنا معونة كبرىٰ لضبط انسجام النّص وفهم ما غمض منه...، وهو الذي يحدد هوية القصيدة»[1]، فيشتغل علىٰ وظائف نصية وتركيبية للكتابة.

يساعد العنوان القارئ علىٰ تلقي النص وقد يحصل أن يكون باعثًا علىٰ النّفور منه أو الانصراف عنه، فلا يكون بذلك مجرد عتبة فحسب، بل يكون نقطة فاصلة في فعل القراءة ومحفزًا لعملية التّلقّي؛ لأنه «يستميل القارئ إلىٰ اقتناء النص، وقراءته تكون ترياقًا محفزًا لقراءة النص، وحينما ينفر القارئ من تلقي النص يصير سمًّا يفضي إلىٰ موت النص أي إلىٰ عدم قراءته»[2]. ويعدّه جيرار جينيت نصًا في حديثه عن الشعرية المرتبطة بمفهوم المتعاليات النّصية التي تعتبره مظهرًا من مظاهر العلاقات الداخلية للنص، وإنّ أول ما يلفت النظر في الموشحة النبوية لابن علي في ضوء ما ذكرنا عنوانها (هاج الغرام)، إنه من العناصر التي ستساعدنا علىٰ إثبات شعريته، وهو يعارض موشحة المانجلاتي في مدح الرسول ﷺ، ويعنينا في هذا الصّدد تعرّف سرّ انتقاء الشاعر لهذا العنوان، وما دلالاته بالنسبة إلىٰ الموشحة؟ وما وظيفته

(١) دينامية النص (تنظري وانجاز)، محمد مفتاح، (ص٧٢).

(٢) من النص إلىٰ العنوان، محمد بوعزة، (ص٤٠٨).

البنيوية والدلالية؟

جاء العنوان (هاج الغرام) في صيغة تركيبية إسنادية، أسند فيها فعل (الهيجان) إلىٰ العامل (الغرام)، وتُعتبر العلاقة بين الهيجان وبين الغرام علاقة إسنادية مجازية، وهذا ما يجعلها تتجاوز العلاقة الإسنادية الحقيقية في عنوان المانجلاتي (نلت المرام)؛ فمجازية العنوان عند ابن علي تجعل تلك العلاقة الإسناديّة بصياغة عدولية انحرافية، وتُعدّ هذه الصّياغة «نواة إخبارية Noyau Informatif تعطي نظرية مكثفة عن النّص الأدبي وتجد تفسيراتها في بنية العمل الأدبي »[1]. فعلىٰ صعيد الخارج النّصيّ للنّص – Hors -Textuel يحيل العنوان – وهو خارج عن النّص – مباشرة إلىٰ غرض الغزل لإشارة الكلمة إلىٰ من يتغزل (الغرام)، وقد تفاقمت حالة وجده وصبابته لفراق محبوبته، وهذا عمومًا ما كان يعرف عند شعر شعراء الغزل.

فدلالة كلمة (الغرام)، هي « اللّازم من العذاب والشرّ الدائم والبَلاء والحبّ والعشق وما لا يُستطاع أن يُتفصّىٰ منه، وقد أغرم بالشيء أي أُولع به...، وفلان مغرم بكذا أي مبتلىٰ به»[2]؛ إذ الأمر متعلق بلزوم صفة في المرء لا يمكنه أن يحيد عنها بسهولة لأن الغرام يدل علىٰ الولع والتّعلق، فيقال «وإنّي بك لمغرم إذا لم يصبر عنه»[3]، فهي إذن مشاعر تعبّر عن شدة الوجد والتّعلق بالمحبوب، أما عن دلالة الهيجان فتعود إلىٰ «هَاج الشيء يهيج هيجًا وهياجًا وهيجانًا وتهيج:ثار لمشقّة أو ضرر»[4]، وإنّ فيها ما يدل علىٰ انفعال المشاعر وإثارتها بشكل كبير فيه الكثير

(١) من النص إلىٰ العنوان، محمد بوعزة، (ص٤١٠).

(٢) لسان العرب، ابن منظور، (١٠/ ٦٤، ٦٥)، مادة (غرم)، ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السّيد (محققان).

(٣) المصدر نفسه، (١٠/ ٦٥).

(٤) لسان العرب، ابن منظور، (١٥/ ١٩٥)، مادة (هيج).

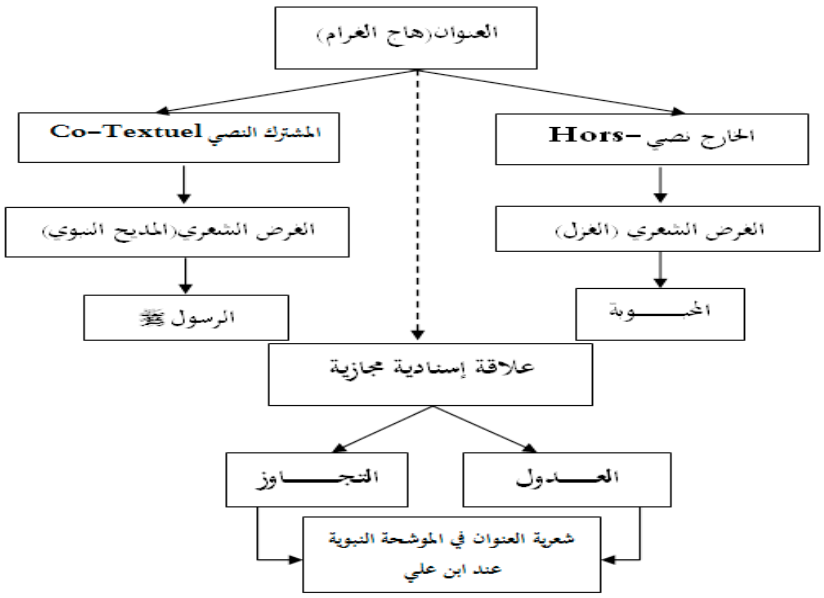
من التحمّل والصبر، وكلّها مصطلحات من قاموس غرض الغزل، وقد عُني بها الشعراء قديمًا في إظهار ولعهم وحبّهم وتصبُّرهم علىٰ الصّدّ والفراق، وتحمل دلالة التّحمل علىٰ توظيف الفعل (هاج) بالنسبة إلىٰ الغرام، وإنّ ما يميز هاته الصياغة الإسنادية أنها ليست علىٰ الحقيقة، وإنما هي علاقة إسنادية مجازية لأن الغرام هو ما يقوم بفعل الهيجان، وهو ما يؤكد دلالة التّحمل والبُعد شوقًا وحنينًا.

تكمن شعرية العنوان هناك، أي في عدول الشاعر من العلاقة الإسنادية الحقيقية إلىٰ علاقة إسنادية مجازية، هذا من جهة، وإذا نحن نظرنا إلىٰ هذا التركيب الإسنادي المجازي من زاوية المشترك النّصيّ Co-Textuel ، وما يوحي به العنوان استنادًا إلىٰ الموشحة النبوية، من جهة أخرىٰ، فإنّ كل ما ذكرناه من مشاعر الغرام وهيجانها ينتقل إلىٰ مدلول ديني مرتبط بغرض شعري آخر يُعنىٰ فيه الشاعر بالتّعبير عن مشاعر الحبّ النّبويّ مظهرًا ومخبرًا، وهو غرض المديح النبوي حيث تُفعم تلك المشاعر بالإيمان المترع بالشوق والحنين إلىٰ الحبيب وإلىٰ دياره هناك، والطّافح بآلام البعد والفراق، فالشاعر في أرض المغرب من الجزائر، ومنها يُلقي بموشحته النبوية في اتّجاه النبي ﷺ، كما يتّضح في الخطاطة رقم: (٠٤)، ومن ثمّ، فالعنوان يوحي بما يأتي:

١ - انفعال الشاعر ومشاعر شوقه وحنينه.

٢ - أن هناك وضعًا يعيشه الشاعر يعاني فيه آلام البعد.

٣- وجود محبوب يكنّ له محبّة خاصة، الرّسول محمد ﷺ.



الخطاطة رقم: 04

وإذا انتقلت دلالة العلاقة الإسنادية المجازية بين الفعل والعامل إلىٰ غرض المديح النبوي بعد أن كانت لغرض الغزل، فهذا يعني أن الشاعر سينقل كل ما يتعلق بالمشاعر من دلالة الشوق والحنين وآلام البُعد والفراق من المحبوبة إلىٰ الرسول ﷺ، وإنّ مردّ آلام شوق الشاعر وحنينه، هو بعده عن المقام المحمدي وسعيه إلىٰ الوصال، وليكن بإرسال السّلام عبر طاوي القفار والحَمام.

وبعد كل هذا فإنه لا بد أن نثبت التجوّز العدولي في العنونة، ونتبيّن دلالته بالنسبة إلىٰ النّص بعد أن رأينا عدول صياغة العنوان، ونضع الفروق بين عنواني الموشحتين، وكيف تعامل ابن علي مع عنوان موشحة المانجلاتي، وهو معجب به، فالشاعر يستجيب لما تحدّثه به تجربته الشعرية التي يعيشها، وقد غيّر من الصيغة الإسنادية إلىٰ ما يناسب مشاعره، ولو تأمّلنا العنوانين

(نلتَ المرام) و(هاج الغرام)، لرأينا أنّ علاقتهما الإحالية «تختلف طبيعتها باختلاف العناوين والنّصوص واختلاف مقاصد المؤلفين في اختيار عناوينهم»(١)، ومن هنا ننطلق نحو إبراز خصوصية العلاقة بين العنوان والنّص ووظيفتها عند ابن علي في موشحته النبوية.

إنّ ما يشترك فيه عنوانا الموشحتين هو العلاقة الإسنادية بين الفعل والعامل، (نلت المرام) و(هاج الغرام)، وهذا ما يجمعهما لأول وهلة؛ لأنهما يتركّبان من صياغة إسنادية تبدو أنها متوازية، وهذا ما نستشعره في نطقهما، ولكن الضمير في عنوان المانجلاتي بصيغة خطابية تعود علىٰ من تحققت أمنيته في السفر للأراضي المقدسة، وربما يعود علىٰ حادي القطار، فهي مركبة من (فعل+ فاعل+ مفعول به)، أمّا عنوان ابن علي فقد جاء بصيغة الغائب، وتعود مباشرة علىٰ الشاعر في غرامه وهيجانه ساعة الرّحيل، وتتشكل من (فعل+ فاعل)، فيكتفي بالفاعل فقط ويلتزم به للتعبير عن حاله.

فضلًا عن التركيبة البلاغية الجناسية بين كلمة (المرام) وكلمة (الغرام)؛ بحيث التّوافق في كل الحروف إلا في الحرف الأول (الميم – الغين)، وهذا يُعدُّ جناسًا ناقصًا يدل علىٰ بداية عدول الشاعر ابن علي، علىٰ رغم من تأثره بالمانجلاتي في الإتيان بالصيغة نفسها، ولكن حدث الاختلاف علىٰ مستوىٰ الحرف الأول، وإنّ النّاظر المتعمّق في حقيقة التركيب الإسنادي، ليقف علىٰ أنّ لابن علي تعبيره الخاص الذي يناسب الحال التي يمرّ بها.

فالمتأمل في صياغة المانجلاتي (نلت المرام) يجدها صياغة عادية لأن تركيبها الإسنادي حقيقي يعبر عن وصوله إلىٰ الغايات والمرامي بالإقبال علىٰ الحرمين، أمّا ابن علي فقد أتىٰ بصورة بيانية في التركيب الإسنادي المجازي جعل الغرام فيها هو من يقوم بالفعل وليس أيّ فعل، فقد أخذ معنىٰ الهيجان للدلالة علىٰ حالة الحبّ للرسول ﷺ خاصة ساعة وداع القافلة،

(١) من النص إلىٰ العنوان، (ص٤١١).

وكلاهما يعبّر عن حرمان، ولكن ابن علي أبدئ حزنه علىٰ طريقته مكوّنا صورة شعرية منزاحة لها مسوّغاتها في تجاوز الشاعر العنوان عند المانجلاتي، وهذا ما سنوضحه في الجدول رقم (٠٢).

النص	العنوان	المؤتلف	الأنموذج	المختلف (المفارقة)	الأنموذج
الموشحة النبوية (٢) لابن علي (النص المعارِض)	هاج الغرام	الصياغة الجناسية	الغرام	تركيبة إسنادية مجازية (الصورة الشعرية)	هاج الغرام (العدول والتجوّز)
الموشحة النبوية (١) للمانجلاتي (النص المعارَض)	نلت المرام		المرام	تركيبة إسنادية حقيقية	نلت المرام (العدول)

جدول رقم (٠٢) يبين الصيغة التركيبية للمناص العنواني في الموشحة النبوية

أ. العملية التّواصلية للعنوان:

استعان جيرار جينيت لتقريب العملية التّواصلية للعنوان بخطاطة رومان جاكبسون (Jakobson Roman)(١) ذاتها وفق العناصر الآتية: [فالمرسل/ الكاتب هو المُعنْوِن] و[المرسل إليه/ القارئ هو المُعَنْوَن له] و[الرسالة/ النص هي العنوان](٢)، وذلك وفق مرجع وسياق خاصّين، وتتحقق هذه العناصر في العنوان (هاج الغرام) كونه رسالة تربط بين المعنوِن (ابن علي) والمعنوَن له (القارئ)، وهذا ما يحمل المتلقي علىٰ البحث في مضامين النّص،

(١) رومان جاكبسون- Roman Jakobson (١٨٩٦-١٩٨٢): عالم لغوي وناقد أدبي من أوروبا الشرقية، أحد روّاد المدرسة الشكلية الروسية.

(٢) تُنظر التفاصيل: عتبات (من النص إلىٰ المناص)، (ص٧١، ٧٣).

وتحقّق الأمر نفسه مع موشحة المانجلاتي (نلت المرام)، وهو ما يدعو إلىٰ التّساؤل عمّا إذا كانت العنونة مجرّد محاكاة يظهر فيها ابن علي تأثره الكامل بالنّصّ المعَارَض، أم كان لموضعة العنوان خصوصيتها؟ وهل كانت لكليهما الوظيفة المناصية التي تُعبر عن معنىٰ النّص الأصلي؟ وبعبارة أخرىٰ، هل كانت لكليهما المهمّة ذاتها في وصف مضمون الموشحتين؟ وأيّهما كان الأعمق تعبيرًا حسب مقتضيات السّياق وأكثر وقعًا وتأثيرًا؟ ذاك ما سنتبيّنه في وظيفة العنوان التّواصلية في العنصر الآتي، كما سنخطّط له في الجدول المرفق رقم: (٠٣).

عناصر العملية التواصلية في العنوان			
النص	العنوان	المُعنوِن	المُعَنوَن له
النص المعارِض (الموشحة النبوية)	هاج الغرام	ابن علي	المتلقي/ القارئ
النص المعارَض (الموشحة النبوية)	نلت المرام	المانجلاتي	المتلقي/ القارئ

جدول رقم: (٠٣) يبين عناصر العملية التواصلية في العنوان

ب- العنوان وإيحاءاته (هاج الغرام):

تتحقّق وظائف العنوان - تمامًا كما سبق أن حدّدنا عمليّته التّواصليّة - بمقاربة الوظائف اللغوية للعملية التواصلية لجاكبسون، وإنّ ذلك هو ما توصّل إليه جيرار مبينًا أن للعنوان وظائف متعدّدة تفيد التّعيين أو الوصف أو الإحالة وغيرها[1]، ومحدّدًا العلاقة الدلالية بين العنوان والنّص، وهي تربط بينه وبين القارئ، كما أنها تساعده علىٰ إخباره وإعطائه فكرة عن الأجناس الأدبية التي ينتمي إليها، ويُذكر أنّ عنوان الموشحة النبوية لابن علي (هاج الغرام) من العناوين التي تميل إلىٰ الوظيفة التعيينية في تحديد مضمون النّص بصورة إيحائية تنقل ما يدل عليه نوع النّص الأدبي، وهو (الشعر) في قالب توشيحي.

(١) تُنظر التفاصيل: عتبات (من النص إلىٰ المناص)، (ص٧٣، ٧٨، ٨٨).

فوظيفة عنوان الموشحة النبوية وصفية إيحائية، وتحيل القارئ إلىٰ شعر الغزل الذي ينقله إلىٰ الحالة التي آل إليها الشاعر، وهو يشكو فراق الحبيب المصطفىٰ ﷺ، وقد تأججت المشاعر في حرقة، وهاجت مشاعر الغرام اشتياقًا وحنينًا لبعده عن المقام وطول المسافات التي تفصله عن تلك القداسة الدينية، ولما حانت ساعة الرحيل، وتأهب الحجيج لزيارة بيت الله الحرام والكعبة الشريفة، تضاعفت طاقة المشاعر واحتدّت، فعبّر عنها بلهفته وكثرة مطالبه ورسائله التي يُحمّل فيها طاوي القفار وحادي العيس السّلام والحبّ والاشتياق، إنّه يكشف في تلك اللحظات عن كل أحواله ومشاعره بصيغة عنوانية (هاج الغرام) التي تحمل دلالات رمزية.

محصّل القول أنّ عنونة ابن علي لموشّحته قد اجتمعت لها وظيفتان هما الوظيفة التعيينية الأدبية التّصويرية والوظيفة الوصفية الإيحائية التي لها مؤشراتها في مضمون الموشحة النبوية، وإنّ العنوان يساعد علىٰ تقريب هاته المؤشرات و«يقوم بتوجيهنا قصد النظام الجنسي للعمل، أي يأتي ليخبر عن الجنس الذي ينتمي إليه هذا العمل الأدبي أو ذاك»[1]، وإذا نحن ربطنا الصّلة بين عنوان موشّحة ابن علي وعنوان الموشحة النّبوية للمانجلاتي (نلت المرام)، وجدنا في العنوان المعَارَض الوظيفة التعيينية نفسها التي سبق أن وجدناها في عنوان موشحة ابن علي، ولكنها عنونة أدبية غير تصويرية ومباشرة، كما سيتّضح في الجدول المرفق رقم (٠٤).

النص/ الموشحة	المناص / العنوان	الوظيفة(١)	نوعها	الوظيفة(٢)
المعارِض	هاج الغرام	تعيينية	أدبية غير مباشرة (تصويرية)	وصفية إيحائية
المعارَض	نلت المرام		أدبية مباشرة	وصفية

جدول رقم (٠٤) يبين وظيفة مناص العنوان

(١) عتبات (من النص إلىٰ المناص)، (ص٨٩).

٢- مناصّ المطلع والختام:

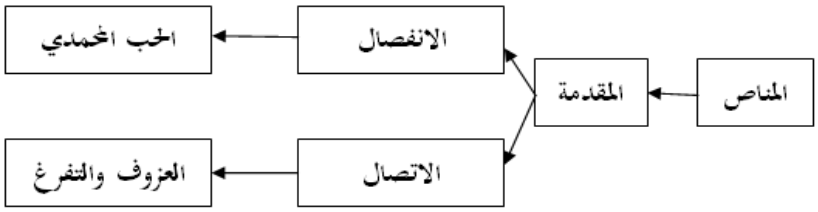
إذا كانت العبرة بالمطالع في القصيدة، فإنّها تؤثر علىٰ المتلقي من البداية، هذا ما يتوقف علىٰ ذكاء البدايات وحسن الانتقاء، والجدير بالذّكر مدىٰ اهتمام النقد العربي القديم بقيمة الطّالع أو الاستهلال البنيويّة والوظيفيّة كما في محاولة ابن قتيبة وضبط الهيكل النّموذجيّ للقصيدة العربيّة القديمة في «الشّعر والشّعراء»، وربما كان هذا الاهتمام أكثر من الغرض الرئيس، وقد أكّد سائر النّقّاد علىٰ ضرورة حسن التّخلص من موضوع إلىٰ آخر كما في قول ابن قتيبة، وهو يستدلّ علىٰ القيمة النّفسيّة والفنّيّة للمقدّمة الغزليّة الفاتحة لعالم القصيدة: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيدة إنما ابتدأ فيها بذكر الدّيار والدّمن والآثار، فبكىٰ وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق... فشكا شدّة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة والشوق ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه وليستدعي إصغاء الأسماع إليه لأن التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب...»[1]، وهذا ما يشير إلىٰ الدّلالات النّفسية والفنية للمقدمات، مما جعلها تُصنّف ضمن أهم عناصر الموازيات النّصية «أما المقدمة (Préface) فتتمتع بأهمية قُصوىٰ ضمن خطاب العتبات لاعتبارات شتىٰ منها ما ارتبط بشكلها ومنها ما يرتبط ببنائها ومنها ما يرتبط بوظيفتها»[2].

ولمصطلح المقدّمة مرادفات نحو الاستهلال، والمدخل، والتمهيد، والديباجة، والتوطئة، والحاشية، وغيرها، وتتمثل وظائفها في التقديم لغرض القصيدة وأهميتها في البحث عن كيفية مباشرة النّص، ولذلك تعدُّ نصًّا موازيًا للنص علاقته به جدلية تتمثل في ثنائية الاتصال والانفصال كما هو موضح في الخطاطة:رقم (٠٥)، فالاتصال يثبت أهمية التقديم بالنسبة إلىٰ النّص، ولابدّ للشّاعر - كي يضع المتلقي في جو الموضوع وسياقاته - من تمهيدٍ للموضوع الذي يعبّر عنه، علىٰ حين يعدّ التّقديم منفصلًا عن الموضوع الرئيس، وهذا الذي ذكرنا هو ما جعله مناصّا قائمًا بذاته.

---

(١) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، (١/ ٧٥، ٨٥)، أحمد محمد شاكر(محقق).

(٢) مدخل إلىٰ عتبات النص دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، عبد الرزاق بلال، (ص٣٧).



الخطاطة رقم: 05

ويبدو جليًّا في تقديم ابن علي لموشحته النبوية، وهو يمدح الرسول ﷺ، أنه يقدّم بنداء طاوي القفار لا بنيّة التقديم الطللي والغزلي، وإنما هو تقديم ديني وقف فيه الشّاعر علىٰ الدّيار المحمدية مناشدًا من يُعِدُّ راحلته للقاء الأحبة هناك، وإنّ هذا يُعدّ عدولًا عن تقاليد القصيدة المدحية النبوية التي أثبتت ولاءها للقصيدة العربية في أعرافها الفنية، وتوجهًا إلىٰ مدح المصطفىٰ، فقد عكس في المقدمة حالته النفسية والروحية إثر بعده عن ديار الحبيب المصطفىٰ ﷺ، وكأنه يبكي الدّيار، وهو ما دفعه إلىٰ مساءلة (طاوي القفار) عمّن يمتطي راحلته قاصدًا مكة وطيبة، ويناشده بالله (بالله طاوي القفار) أن يبرّد عنه حرّ غرامه بوصله الربع هناك، ودعا الحَمام يسأله ليرسل معه التّحايا والأشواق، وهنا يخلص للمدح النبوي بإعلان عزوفه عن المقدمات الطللية والغزلية والتفرغ لمدح المصطفىٰ ﷺ، وهذا في قوله:

دَعْ وَصْفَ هِنْدٍ وَلَيْلَىٰ * وجُرْ لِلْمدْحِ ذَيْلا * فِيمَنْ أَقَامْ
يَدْعُو الوَرَىٰ لِلْهُدَىٰ * كَنْزُ العُلَىٰ أَحْمَدَا * خَيْرُ الأَنَامْ
المصْطَفَىٰ قَبَلَ آدَمَ * مَنْ مَجْدِهِ قَدْ تَقَادَمْ * طَهَ الإِمَامْ
لَهُ المقَامُ الرَّفِيعُ * وَهُوَ شَفِيعُ الجَميعُ * يَومَ القِيَامْ[1]

(١) نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب، (ص٣٦).

ومما يُحسن فيه التخلص كذلك الخاتمة وتُعدّ من عناصر المناص التي تُتَمِّم النّص، فبعد الانتهاء من الموضوع الرئيس ينتقل الشاعر إلىٰ الختام، وإذا تعلق الأمر بقصيدة المديح النبوي، فإن ختامها يكون بالصلاة والتسليم علىٰ النبي ﷺ، وهو ما أتمّ به الشاعر ابن علي موشحته النبوية، وهو يدعو الله ﷻ في قوله آخر الأبيات (ثم أتمّ الصلاة علىٰ شفيع العصاة...):

ثُمَ اتَمُّ الصَّلَاة * عَلَىٰ شَفِيعِ العُصَاة * تَاجُ الكِّرَامْ
وَآلِهِ الطَّيِّبِين * وَصَحْبِهِ الطَّاهِرِينْ * مِسْكِ الخِتَامْ[1]

٣- مناصّ الشّكل الخارجيّ:

يُعدّ شكل النّصّ الأدبيّ مهمًّا بالنسبة إليه، إذ يُميِّزه ويدرجه في النّوع الفني الذي ينتظمه، وقد بات معلومًا أنّ الجنس الأدبي – Genre Littéraire هو «صنف أو فئة من الإنتاج الفني له شكل متعيّن وتكنيك أو مضمون»[2]، ويمكننا القول استنادًا إلىٰ الشّكل إنّ نصّ ابن علي الشّعريّ ينتمي إلىٰ جنس الموشّح؛ لأنه يحيل إلىٰ السّمات الموسيقية التي تميزت بها الموشحات عند الأندلسيين، وانتشرت لأسباب فنية وأخرىٰ اجتماعية، وللموشّحة شكل هندسي متّسق مرتبط بتنوع القوافي والأوزان، وبطريقة نظمها وتركيبها المعماري الذي عرفت به؛ ولها أشكالها وصورها المتنوعة[3]، ولعلّ أشهرها ما يقوم علىٰ «أجزاء مؤلفة يلزم أن يكون كل قفل منها متفقًا مع بقيتها في وزنها وقوافيها وعدد أجزائها»[4]، ويُسمّىٰ القفل الأول مطلعًا، وهو ما به يبدأ الموشح ويُسمّىٰ الأخير بالخرجة، أمّا عن الأبيات فهي «أجزاء مؤلفة مفردة أو مركبة يلزم في كل بيت منها

(١) نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب، (ص٣٩).
(٢) معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي، (ص١٢٤).
(٣) الشعر الصوفي القديم في الجزائر، إيقاعه الداخلي ووظيفته، (ص٥٨، ٧١).
(٤) دار الطراز في عمل الموشحات، ابن سناء الملك، جودة الركابي (محقق)، (ص٢٥).

أن يكون متفقًا مع بقية أبيات الموشح في وزنها وعدد أجزائها لا في قوافيها»[1]، ويحسن أن تكون قوافي كل بيت منها مخالفة لقوافي البيت الآخر.

وإنّ ما يثير الانتباه في الموشحة النبوية عند ابن علي أنّ شكلها ليس على نظام التوشيح المعروف، وإنما هو نظام تشطيري قلّ انتشاره، وهو غريب الشكل «نوع من الشعر ينظر فيه للأشطر لا الأبيات، ويتخذ فيه من كل شطر وحدة مستقلة»[2]، وهو شكل موشحي «يقدم عناصر متناسقة وفق ترتيب هندسي محكم متأسس على التّوازن والتّقابل في تميّز عن توازي وتقابل الشّكل النموذجي»[3]، فبين قفل وقفل تنتظم الأسماط في توازٍ عمودي، كما تتقابل الأغصان مشكّلة الأبيات، وذاك ما يميز هذا الجنس الشعري، وإنّه لم يُسمَّ موشّحًا إلا لذلك الشكل الذي يحكمه «التنويع المنتظم بين عنصرين: أبيات تختلف قوافيها وأخرى متفقة القافية»[4].

نظم ابن علي موشحته النبوية على منوال المانجلاتي، نظام بناء وأسلوب أداء، وهذا النّوع من الموشّحات من الشعر المسمّط، ويتكون من ثلاثة أشطر، ويُنظَم في شطرين طويلين مزدوجين يشتركان في القافية على مستوى القسم الواحد من الناحية الأفقية، بينما تختلف في القسم الثاني من الناحية العمودية، ويضاف إليهما شطر قصير يكون بمثابة عمود الموشحة، لوحدة قوافيه، وهو شطر ثالث يسمى بالغصن، وإنّ ذلك هو ما يجسد الانتظام والتزيين والتّرصيع المتّسق والمنسجم على مستوى الأشطر، ويرمز له بالشكل الآتي: ا ا آ - ب ب آ - ج ج آ[5]، وهو ما يطلق عليها بالمثلثات على مثل هذا الشكل المرفق رقم: (٠٦).

---

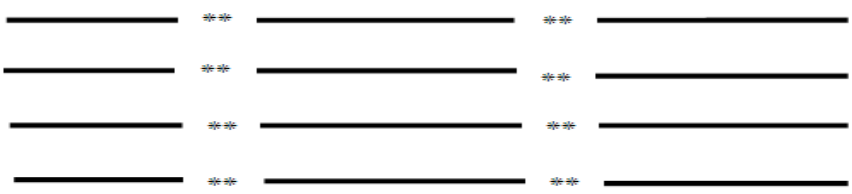
(١) دار الطراز في عمل الموشحات، ابن سناء الملك، جودة الركابي (محقق)، (ص٢٦).

(٢) موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، (ص٢٨٠).

(٣) الشكل والخطاب، محمد الماكري، (ص١٥٣).

(٤) الموشح الأندلسي، صمويل م.ستيرن، عبد الحميد شيحة (مترجم)، (ص٢٦).

(٥) يُنظر التّفاصيل: موسيقى الشعر، (ص٢٨٠-٢٨٧).



الخطاطة رقم:06 مناص شكل الموشح

لقد اتخذ ابن علي شكلًا توشيحيًا يلفت انتباه المتلقي ويحمله علىٰ سؤال النّص، ولا يعني تأثره بالمانجلاتي أنه كان اتّباعيًّا صرفًا، يكفي أنه شكل يثير القارئ، وذاك ما يؤهله لخصوصيته الفنية. فالمناص – وفق ما ذهب إليه جيرار جينيت – يحمل النص إلىٰ شعريته، وكلٌّ وطريقته في جذب القارئ إليه لـ«يقوده برفق عبر تلك التنويعات الخفيفة فيطهّره من الشعور بالملل الذي ينتابه وهو يتلقىٰ ذلك الإيقاع الرتيب الصادر عن التناسب التام الذي يتردد بشكل صارم علىٰ سمعه وعلىٰ مساحة واسعة في القصيدة خاصة مع المطوّلات، فإنّ التلوين في مثل هذه الحال يغدو أسلوبًا ذكيًّا ناجعًا للنهوض بالوظيفة التأثيرية أو الجمالية للشعر»[1]؛ ممّا يساعده علىٰ ترسيخه في الذاكرة وتشكيل مرجعية قادرة علىٰ تحديد أيّ نص كان بمجرد الالتقاء به بدءًا من الشكل الخارجي.

ويرىٰ محمد الماكري بأن لذلك علاقة بالمتلقي علىٰ أساس أنه يلفت انتباهه لأنه ليس بالشكل المعتاد للنص الشعري المعروف؛ فهناك خصائص شكلية وموسيقية تميّز الموشح، وتؤثر علىٰ بصر متلقي النص «بخصائصه الصوتية الإيقاعية الزمانية من جهة، وبشكل اشتغاله علىٰ الفضاء من جهة ثانية، وباعتبار هذا العنصر الثاني يُعتبر الموشح نقلة بصرية بالقياس إلىٰ التنويعات

(١) بناء القصيدة المولدية في المغرب الإسلامي عهد الإمارات المستقلة (الحفصية- الزيانية- المرينية- النصرية)، محمد زلاقي، (ص٤٩٦).

الأخرىٰ التي لم تفعل بشكل مؤثر علىٰ هذا المستوىٰ»[1]، وهي جميعُها تؤثر علىٰ المتلقي إذا ما اطّلع عليه حينما يتوافر علىٰ تلك المكونات التي تشكل فضاء شكليًا يعدّ أنموذجًا يشتغل فيه.

* * *

خاتمة

يعدّ شاعر المعارضة الشعرية متلقيًا متفاعلًا بالنسبة للنص المعارَض، وتتمثل معالم تفاعله في عاطفة الإعجاب بالنص والتأثر بخصائصٍ فيه؛ فتتحقق من خلال الحوارية التي تنشأ بين النّص الثاني وبين النص الأول، وقد خلُصت الدّراسة في بحثها لهاته الحوارية إلىٰ النقاط الآتية:

١- أنّ ما يحدث من حوار علىٰ مستوىٰ النّص المعارِض يمنحه الشرعية الإبداعية في تجربته الشعرية وفق ما تسنّه المتعاليات النصية؛ فإنّ لها آفاقًا إبداعية جمالية تخرج بالمعارضات الشعرية من النظرة النقدية السائدة كونها محاكاة وتقليدًا إلىٰ نظرة معاصرة تنظر لها بمنظور الشعرية ومتطلّباتها.

٢- إذا كان لابد من حتمية التّناص في المعارضات الشّعرية، فإن للنص الموازي الأثر الأكبر في الكشف عن الخصوصية الإبداعية للنّص المعارِض من خلال النّص اللّاحق، ويَثْبُتُ ذلك مع نصِّ الموشحات التي تُعرف بأشكالها وصورها المتعددة، فثمة جديد يُذكر ينتظر بحثًا جادًا.

٣- إنّ مشاعر الحبّ المحمدي تدفع بالشاعر إلىٰ التّنوع في إقامة حوار علىٰ مستوىٰ عالٍ من الفنية وفق مقتضيات السّياق، وتُدخل المديح النبوي القديم وما له من الخصوصية الدينية في خضم تداعيات جماليات الشعرية، وهذا ما يشكل تحدّيًا أمام المديح النّبوي المعاصر في محاولة صنعها المتأمَّل، فلا يعقل أن تبقىٰ الصورة هي هي، وأن تتوقّف تداعياتها الجمالية أو

(١) الشكل والخطاب، (ص١٥٢).

تكاد عن منح ما يُرضي اللغة العالية، وأن تَرضىٰ به!

٤- إذا كان ثمة ما يُنجز لآفاق دراسة نص المدائح النّبوية، فإنه لا بدّ من أن تجتمع طروحات التّعالي النّصي بنظرية التّلقي مع المعارضات النبوية، وما تُسَطِّر له من إجراءات المسافات الجمالية وأفق توقعات القارئ وإنجازاته التّفاعلية أمام هذا النّوع من الشّعر خاصة وهو مرتبط بالرسول ﷺ ومكانته في نفوس البشرية.

توصيات الدراسة:

تحاول الدراسة في إطارها العام التعريف بالمدائح النبوية الجزائرية القديمة مخصّصة الطرح علىٰ جزئية متعلقة بصورة من صورها تمثلت في المعارضة النبوية، ومن خلالها تبيّن بعض ما تنماز به المعارضات الشعرية وعلاقتها بالمتعاليات النصّية، وبناء علىٰ ما طرحت من إشكالات في ذلك، وما توصلت إليه من نتائج، فإنّ توصياتها ترىٰ:

١- ضرورة التعريف بمغمور مدونة المديح النبوي الجزائري خاصة القديم منه؛ لأنه يشكل مادة غنية تثري الأدب الجزائري القديم والحديث.

٢- فتح قنوات الدرس النقدي المعاصر وتوسعة آفاقه الإجرائية مع نص المدائح النبوية والتّحسيس بضرورة التّعامل وفق ما تتيحه من قراءات للبحث في استنطاق جمالياته.

٣- عقد أيام دراسية وملتقيات دولية للتعريف بسمات المدائح النبوية في القديم وما تنفرد به عن عامّ المدح، والبحث في أحوالها مع القصيدة المعاصرة.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

(١) الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم (التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة دراسة نظرية تطبيقية)، هنداوي، عبد الحميد، (د.ط)، صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٢) بناء القصيدة المولدية في المغرب الإسلامي عهد الإمارات المستقلة (الحفصية- الزيانية- المرينية- النصرية)، زلاقي، محمد، (د.ط)، الجزائر:دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.

(٣) التناص، مرتاض، عبد الجليل، (د.ط)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠١١م.

(٤) دار الطراز في عمل الموشحات، الملك، ابن سناء، جودة الركابي (محقق)، (د.ط)، دمشق: ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

(٥) دراسات في النّص والتّناصية، البقاعي، محمد خير، ط(١)، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٨م.

(٦) دينامية النّص (تنظير وإنجاز)، مفتاح، محمد، (د.ط)، لبنان: المركز الثقافي العربي، (د.ت).

(٧) الشعر الصوفي القديم في الجزائر إيقاعه الداخلي ووظيفته، حبّار، مختار، (د.ط)، وهران- الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٧م.

(٨) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ج(١)، أحمد محمد شاكر(محقق)، (د،ط)، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٩) الشكل والخطاب، الماكري، محمد، ط(١)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م.

(١٠) عتبات (من النص إلىٰ المناص)، جينيت، جيرار، عبد الحق بلعابد (مترجم)، ط(١)، الجزائر: منشورات الاختلاف، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(١١) علم النص، كريستيفا، جوليا، فريد الزاهي (مترجم)، ط(٢)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٧م.

(١٢) لسان العرب، ابن منظور، ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السّيد (محققان)، (د.ط)، مصر: المكتبة التوفيقية للطباعة، (د.ت).

(١٣) المدائح النبوية حتىٰ نهاية العصر المملوكي، سالم محمد، محمود، ط(١)، بيروت- لبنان: دار الفكر المعاصر، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(١٤) مدخل إلىٰ عتبات النص دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، بلال، عبد الرزاق، (د.ط)، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م.

(١٥) مدخل لجامع النص، جينيت، جيرار، عبد الرحمان أيوب (مترجم)، (د.ط)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية.

(١٦) المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي- عربي، عنابي، محمد. ط(٣)، مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ٢٠٠٣م.

(١٧) معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتىٰ العصر الحاضر، نويهض، عادل، ط(٢)، بيروت - لبنان: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(١٨) معجم المصطلحات الأدبية، فتحي، إبراهيم، ط(١)، تونس: المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٦م.

(١٩) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، وهبة، مجدي والمهندس، كامل، ط(٢)، لبنان - بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤م.

(٢٠) المعارضات الشعرية (أنماط وتجارب)، التطاوي، عبد الله، (د.ط)، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

(٢١) المعارضات الشعرية عتبات التناص في القصيدة المغربية، زنيبر، أحمد، ط(١)، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م.

(٢٢) مفهوم التناص (من حوارية ميخائيل باختين إلىٰ أطراس جيرار جينيت)، عبد الكريم، شرفي، مجلة دراسات، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، ع(٢)، (٢٠٠٨م).

(٢٣) موسيقىٰ الشعر، أنيس، إبراهيم، ط(٢)، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢م.

(٢٤) من النص إلىٰ العنوان، بوعزة، محمد، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي، جدة، مج (٥٣)، ع(١٤)، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).

(٢٥) الموشح الأندلسي، م.ستيرن، صمويل، عبد الحميد شيحة (مترجم)، ط(٢)، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(٢٦) نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلىٰ الحبيب، سيدي أحمد بن عمار، أبو العباس، (د،ط)، الجزائر: مطبعة فونتانة، ١٣٢٠هـ - ١٩٠٢م.

(27) Palimpsestes: La littérature au second degré, Genette, Gérard, (Paris,. Éditions du Seuil, 1982).

* * *

List of Sources and References

(1) Al'iiejaz alsarfiu fi alquran alkarim (the rhetorical utilization of the word form. Ann applied theoretical study), Hindawi, Abdelhamid, Saida-Beirut: Qlmaktabat Aleasriat, 1429AH-2008AD.

(2) Almadayih Al-nnabawyah hataa nihayat Aser almamalik, Salim Mohammed, Mahmoud, Ed(1), Beirut- Lebanon: Dar Alfikr Almu'asir, 1417AH-1996AD.

(3) Almu'aradat Alshi'ria (anmat wa tajarib), Al-tataoui Abdu-allah, alqahrt: Dar Quba' for printing, publishing and distribution, 1998AD.

(4) Almu'aradat Alshi'riah Atabat alttanas fi alqasidat almaghribiyah, , Zanbir, Ahmad, Ed(1), alribat: Dar 'abi raqraq for printing and publishing, 2008.

(5) Almustalahat al'adbiat alhadithat dirasat wa muejam 'iinjlizi- araby, eanabi, mahmd. Ed(3), masr: alsharikat almisriat alealamiat lilnushr-liwanijaman, 2003.

(6) Al-Muwashah Al-Andalusi, M.Stern Samuel, Abdel-Hamid Shiha (translator), alqahirat: Ala'dab Library, 1417AH-1996AD.

(7) Alshakel wa Alkhitab, Almakiri Mohammed, Ed(1), Beirut: almarkaz althaqafiu alearabi, 1991.

(8) Alshi'r wa Alshu'ara'u, Ibn Qutaybah, P(1), 'Ahmad Mohammed Shakir (editor), Cairo: Dar al-Hadith, 1427 AH- 2006 AD.

(9) Alshi'r Alsouwfi alqadim fi aljazayir 'iiqa?ahu alddakhilia wa wazifatuhu, Hbbar Mokhtar, Oran- algeria: diwan almatbueat aljamieiat, 1997.

(10) Alttanas, Murtadh Abdu-aljalil, (Algeria: diwan almatbueat aljamieiat, 2011.

(11) Binaa alqasidat almulidiat fi almaghrib al'iislami ?ahd al'iimarat almustaqila (alhafsiatu- alziyaniatu- almariniatu- alnasriata), zalaqi, mahamad, aljzayr: dar baha' aldiyn for publishing and distribution, 2013.

(12) Dar Altiraz fi ?amal almushihati, Almalik ibn sana' Jawdat Alrakabi (editor), Damascus: 1368AH- 1949AD.

(13) Dinamiat alnnas (tanazir wa 'iinjaz), Miftah Muhammad, Lebanon: almarkaz althaqafiu alearabiu, Without date.

(14) Dirasat fi Alnnas wa Attannasia, Al-Biqai Muhammad Khair, Ed(1), halb: markaz al'iinma' alhadarii, 1998.

(15) Atabat (min alnnas ila almanasa), Jeanette Girard, Abdelhak Belabed (translator), Ed(1), aljazayir: manshurat alaikhtilafi, 1429 AH- 2008 AD.

(16) Ilemu Alnnas, Kristeva, Julia, Farid Ezzahi (translator), Ed(2), aldaaru albayda'a: Dar tubaqal for publishing, 1997.

(17) Lisan Al'arab, Ibn Manzur Yasser Suleiman Abu Shady, Majdi Fathi Al-Sayed (two editors), Egypt: Al-Tawfiqia Library for Printing, Without date.
(18) Madkhal 'iilaa atabat alnnas (a study of the introductions to ancient Arab criticism), Bilal Abdu- alrazaaq, almghrb: East Africa, 2000.
(19) Madkhal liJami' Alnnas, Jeanette, Gerard, Abdul Rahman Ayoub (translator), baghdad: Dar alshuwuwn althaqafiah al'amah afaq arabiah, Without date.
(20) Mafhum alttanas (min hiwariat Mikhail Bakhtin ila Atras Gérard Genet), Abdelkarim Shurfi, majalat dirasati, Center for Research, Consultation and Educational Services, Algeria, vol (2), (2008).
(21) Min alnnas ila Al?unwan, Bouazza, Muhammed, Majalat alamat fi alnnaqed, alnnadi al'adbi, jidat, Vol (53), P(14), (1425AH- 2004).
(22) Mu?jam ?alam aljazayir min sadar alislam hataa al?asr alhadir, Nawihed, Adel, Ed(2), Beirut- Lebanon: Nawihed Cultural Foundation for Authorship, Translation and Publishing, 1400 AH - 1980 AD.
(23) Mu?jam Almustalahat Aladbiah, Fathi 'ibrahim, Ed(1), Tunisia: Arab Foundation for United Publishers, 1986.
(24) Mu'ajam Almustalahat alarabiah fi Allughat wa Aladab, Wahba, Majdi and Al Mohandes, Kamel, Ed(2), Lebanon- beirut: Lubnan Library, 1984.
(25) Musiqaa alshi?r, Anis Ibrahim, Ed(2), Egypt:Al'anjlu almisriyah Library, 1952.
(26) Nahlat Allabib bi'akhbar alrrihlah ila alhabibi, Sidi Ahmad bin Ammar, Abu al-Abbas, aljazayir: fawnatanah printing house, 1320AH-1902AD.
(27) Palimpsests: Literature in the second degree, Genette, Gérard, (Paris, . Éditions du Seuil, 1982).

❋ ❋ ❋

التماسك النَّصي في مجموعة (الكوكب) للكاتب سعد الدوسري
مقاربة نصيَّة في (ألفاظ الجسد)

د.خولة عبدالرحمن حمد الموسىٰ[1]

المستخلص: يتناول هذا البحث تحليل الخطاب الموجه للطفل موضوعًا له من خلال أهم معايير النصية؛ وهما معيارا: (السبك، والحبك)؛ من خلال تطبيق هذين المعيارين علىٰ مجموعة قصصية للأطفال هي مجموعة (الكوكب) للكاتب السعودي سعد الدوسري، وعلىٰ دلالة معجمية محددة؛ وهي (ألفاظ الجسد) وتشجيراتها الدلالية.

ويختار البحث وسيلة واحدة من كل معيار من معايير النصية ليطبقها في التحليل النصيّ؛ فمن معيار (السبك) الذي يهتم بربط عناصر النص ومكوناته اختار البحث: (التكرار)، أما معيار (الحبك) الذي يهتم بربط المفهوم فقد اختار البحث منه وسيلة واحدة وهي: (العلاقات الدلالية والمنطقية)، ليتبين أثر هاتين الوسيلتين علىٰ التماسك النصي في هذه المجموعة القصصية.

وقد توصل البحث في نهايته إلىٰ عدد من النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: التماسك النصي، ألفاظ أعضاء الجسد، المتصاحبات اللفظية، العبارات المسكوكة، التكرار.

***

(١) أستاذ اللغويات المساعد بقسم اللغة العربية، جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن.

البريد الإلكتروني: kaalmoosa@pnu.edu.sa

Textual Cohesion in (Al-Kawkab) Story Collection by the writer/ Saad Al-Dossari; a Textual Approach to (Body Words)

Dr. Khawlah Abdulrahman Hamad Almoosa

Abstract: This research deals with the analysis of the discourse directed to children through the most important textual criteria which are (cohesion and coherence) by applying these two criteria to a collection of children's stories, (Al-Kawkab), by the Saudi writer, Saad Al-Dossari, and through a specific lexical connotation; that is (body words) and its semantic ramifications.

The researcher has selected one method from each of the textual criteria to be applied into the textual analysis. From the (cohesion) criterion, which is concerned with linking text elements and components, the researcher has chosen: (recurrence). As for the criterion of (coherence), which relates the concepts, the researcher has also chosen one technique which is (semantic and logical relations), to show the effect of these two methods on textual cohesion in this story collection.

Finally, the research comes out with a number of conclusions and recommendations.

key words: Textual Cohesion, Words of Body Parts, Word Collocations, Phraseology, Recurrence.

❊ ❊ ❊

المقدمة

تركز الدراسات الحديثة علىٰ دراسة اللغة بوصفها أداةً للاتصال من خلال النص، الذي أصبح يُنظر إليه علىٰ أنه بنية لغوية كبرىٰ تترابط فيها مجموعة من المكونات، وبهذا تنتقل الدراسات اللغوية من دراسة الجملة ووحداتها لتصل إلىٰ معالجة النص وحدة كاملة، تترابط وحداته وتتضافر معًا لتؤديَ وظيفة تواصلية، فالجملة خارج سياق النص تفقد كثيرًا من المعاني المحملة بها وهي داخله وتكتسب أخرىٰ جديدة وهي داخل السياق.

وإذا كان مُنتِج النص (المؤلف) هو صاحب المعنىٰ، فإن المتلقي شريك له أيضًا في تشكيل ذلك المعنىٰ[1]، وعليه لا بد أن تتضافر الجهود لتحليل النصوص الموجهة للطفل؛ يراعىٰ فيها: منتِج النص، والمتلقي، والسياق الزمني والمكاني للنص؛ لكي يتم الوصول إلىٰ سمات عامة تحكم طبيعة آليات اشتغال هذه النصوص وسماتها العامة، من حيث لغتها: مفردات وتراكيب ومعجم، وتشكيلها الفني والموضوعاتي وأساليبها ومراميها التربوية والاجتماعية الخاصة بالمتلقي الطفل.

علم النص والتحليل النصي:

«تنظر اللسانيات المعاصرة إلىٰ النص علىٰ أنه وحدة كلية موحدة منتظمة في وحدة دلالية، وليست حشدًا من الجمل غير المترابطة دلاليًا، وذلك ما ينبغي للنص أن يكون عليه، سواء أكان نصًّا منطوقًا أم مكتوبًا، قصيرًا أم طويلًا؛ لأنّ النص في جوهره نظام من المعاني علىٰ مستوىٰ أعلىٰ»[2].

---

(١) علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، سعيد بحيري، (ص١٨١).

(2) Holliday, M.A.K.: Language as social semiotic, Edward Arnold-London (1993) p.137).

والنص عند هاليداي ورقية حسن «وحدة من التنظيم الدلالي الموقفي، إنه منظومة من المعاني في سياق بعينه، منظومة تقوم على بنائها علاقة الحبك الدلالية»[1].

وقد وضع (دي بوجراند) معايير للنصية[2] نتناول منها في هذا البحث معيارين هما:

١ – السبك أو الربط النحوي COHESION:

وهو كيفية تركيب النص، فيترتب عليه إجراءات تبدو بها العناصر السطحية على صورة وقائع يؤدي السابق منها إلى اللاحق، بحيث يتحقق لها الترابط الرصفي، ووسائله تشمل التراكيب والجمل وأمورًا أخرى، مثل: التكرار REPEATED، والحذف ELLIPSIS، والمرجعية أو الإحالة REFERENCE، والعطف CONJUNCTIO [3].

وسنختار في هذا البحث وسيلة واحدة من وسائل السبك؛ وهي **التكرار** REPEATED، وهو: إعادة ذكر لفظ أو عبارة أو جملة أو فقرة باللفظ نفسه أو مرادفه[4].

وتكمن وظيفة التكرار في أنه يحقق التماسك النصي من خلال ربط مكونات النص فيما بينها عن طريق امتداد عنصر ما من بداية النص حتى نهايته؛ ومن ثمة فإن التكرار وسيلة من وسائل الإطالة في النص[5]، وتختلف قوة تأثيره حسب نسبة وروده في النص[6].

---

(1) Holliday, M.A.K. and Hassan, Ruqaya: Cohesion in English, Longman- London-New York (1983) p.25.

(٢) والمعايير الباقية هي: القصد، والقبول، ورعاية الموقف، والتناص، والإعلامية.

ينظر: النص والخطاب والإجراء، دي بو جرانت، روبرت، (ص١٠٣-١٠٥).

(٣) ينظر: النص والخطاب والإجراء، دي بوجرانت،روبرت، (ص١٠٣). أما ترجمة المصطلحات السابقة فهي موجودة في كتاب (دي بوجرانت)، وفي كتاب (علم لغة النص النظرية والتطبيق)، عزة شبل.

(٤) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية، صبحي الفقي، (٢/ ٢٠).

(٥) ينظر: علم لغة النص النظرية والتطبيق، عزة شبل، (ص١٤٢).

(٦) ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، (٢/ ٢٢).

٢- الحبك أو التماسك الدلالي COHERENCE:

وهو الذي يولد الترابط المفهومي والاستمرارية الدلالية، مما يمكِّن القارئ من إدراك تدفق المعنىٰ داخل النص علىٰ اعتبار النص وحدة واحدة وليست مجموع جمل منفصلة، ويتجلىٰ ذلك في منظومة المفاهيم CONCEPTS والعلاقات RELATIONS الرابطة لهذه المفاهيم[١]، وهو إما أن يكون تماسكًا دلاليًّا عن طريق العلاقات الدلالية، أو تداوليًا عن طريق تماسك النص مع السياق[٢].

والعلاقة بين النص المحبوك ودور القارئ علاقة وثيقة، بل حتمية، ينبغي للنص حتىٰ يكون نصًّا أن يكون محبوكًا، وفي الوقت نفسه سوف يظل للقارئ أو المستمع دوره في إدراك الترابط المعنوي بين التصورات والمفاهيم التي ينهض عليها النص، يقول برنادر سوفنسكي: «تصير المنطوقات اللغوية محبوكة إذا اتصلت ما تحمل من معلومات بعضها ببعض في إطار نصي أو موقف اتصالي بحيث لا يشعر المستمعون أو القراء بثغرات أو انقطاعات في تلك المعلومات»[٣]. ومن ناحية أخرىٰ يقول تيادور ليفاندوفيسكي: «ليس الأمر في الحبك أنه محض خاصية من خواص النص، ولكنه - في الوقت نفسه - حصيلة اعتبارات معرفية عند المستمعين أو القراء»[٤].

وفي هذا البحث سنكتفي بمعالجة وسيلة واحدة من وسائل الحبك أو التماسك الدلالي، وهي: **العلاقات الدلالية والمنطقية** ومنها: السببية، والعموم والخصوص، وتفصيل المجمَل، والتفسير، والتقابل، والوصف، والاستجابة التي تشمل: المشكلة والحل، والسؤال والجواب، والتعليق والرد[٥].

---

(١) ينظر: نحو أجرومية للنص الشعري دراسة في قصيدة جاهلية، سعد مصلوح، (ص١٥٤).

(٢) ينظر: علم لغة النص النظرية والتطبيق، (ص١٨٦-١٨٧).

(3) Sowinski, Bernhard: Textlinguistik, Berlin (1983) p.83.

(4) Lewandowski, Theodor: Linguistisches Woerterbuch. Wiesbaden (1994) p546.

(٥) ينظر: علم لغة النص النظرية والتطبيق، (ص١٩٣-١٩٤).

و«يرتبط السبك بالحبك ويؤدي أحدهما إلىٰ الآخر، ومن ثَمّ يكونان ثنائية مفهومية في اللسانيات النصية؛ فالسبك يربط عناصر النص بعضها ببعض، ويكمن الحبك في عالم النص، وهما معًا يشيران إلىٰ ما بين العناصر اللغوية التي تكون النص من تكيف يجعل للنص معنىٰ، والسبك والحبك هما أوضح معايير النصية TEXTUALITY، ولكنهما - في الوقت نفسه - لا يقدمان فواصل مطلقة بين ما هو نص وما ليس بنص في أي اتصال فعلي»[1].

مصطلحات البحث:

يتوسل البحث في هذه الدراسة بمجموعة من المفاهيم المستمدة من علم النص والدراسات المتصلة به، ومن أهم المفاهيم يمكننا أن نذكر ما يلي:

- **التماسك النصي**: وهو العلاقات أو الأدوات الشكلية والدلالية التي تسهم في الربط بين عناصر النص الداخلية من ناحية، وبين النص والبيئة المحيطة من ناحية أخرىٰ، والتحليل النصي يعتمد أساسًا علىٰ التماسك في تحقيق النصية من عدمه؛ فالتماسك يهتم بالعلاقات بين أجزاء الجملة، والعلاقات بين جمل النص وبين فقراته، كما يهتم بالعلاقة بين النص وما يحيط به[2].

ويحتاج كل خطاب إلىٰ أدوات تعزز تماسكه النصي؛ حتىٰ لا يكون مجرد جمل متراصَّة، وهذه الأدوات والوسائل منها الشكلي: كالعطف والتكرار...، ومنها الدلالي: كالإبدال والحذف والترادف...، وقد توسع البعض في هذه الأدوات حتىٰ جعل كل ما يؤدي إلىٰ الوضوح وعدم اللبس يؤدي بالضرورة إلىٰ التماسك والترابط، كالإعراب والرتبة[3].

ويتضمن النظام اللغوي في كل الألسنة عددًا من وسائل الترابط في النص، بعضها يعتمد

(1) De Beaugrand, R. and A. Dressler: Introductionto To Textlinguistics. Longman, London, New York (1983) p.113.

(٢) ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية علىٰ السور المكية، (ص٩٦-٩٧).

(٣) ينظر: بناء الجملة العربية، محمد عبداللطيف، (ص٨٧).

على الفهم والإدراك الخفي للعلاقات، وبعضها الآخر على الوسائل اللغوية المحسوسة[1].

ونسعى في هذا البحث إلى أن نبيِّن أثر استعمال ألفاظ (أعضاء الجسد) في قصص الأطفال على التماسك النصي، من خلال السياق الذي وردت فيه هذه الألفاظ، وعلاقتها بغيرها مما أدى إلى تكوين معانٍ مقصودة أو غير مقصودة في النص المقدَّم للطفل.

- **المصاحبات اللغوية** COLLOCATIONS[2]: تسهم المصاحبة اللغوية بين أجزاء الجملة الواحدة في الاتساق المعجمي، فتوارُدُ زوج من الكلمات وارتباطهما بعلاقة معينة داخل النص قد تكون تضادًّا أو ترادفًا، أو جزءًا من كل...يسهم في تماسك أجزاء النص[3].

- **العبارات المسكوكة أو التعابير الاصطلاحية** IDIOMS: هي العبارات التي يكون مدلولها الإجمالي غير مجموع مدلولات مكوناتها، بحيث لا يمكن أن يضاف إليها عنصر آخر مرادف دون أن يتغير معناها، كما في عبارة (رأى النور) التي تعني: وُلِد[4] – وليس معنى (رأى) البصرية و(النور) الذي هو الضوء –؛ حيث يكون بين المفردتين التحام تام وتلازم؛ مما يضفي على هذا التجمع التركيبي قدرًا من التكلس ثم التحجر.

ومن سمات هذا الضرب من العبارات اللغوية: أن الوحدات المكونة لها تكون غير قابلة للاستبدال، أو الكسر، أي الإضافة، أو التفكيك، مما يقود إلى تجمد معناها، بالإضافة إلى أنها تقوم على المجاز في الغالب[5].

---

(١) ينظر: بناء الجملة العربية، (ص٨٧).

(٢) وبعضهم يسميها: المتلازمات اللفظية.

(٣) ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية، (ص٤٢).

(٤) ينظر: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، أحمد المتوكل، (ص١٠٦).

(٥) ينظر: المصاحبة اللفظية ودورها في التماسك النصي، نوال الحلوة، (ص٧).

حدود البحث:

وسأحاول في هذا البحث دراسة الألفاظ الدالة علىٰ أعضاء الجسد أو متعلقاته في مجموعة قصصية من قصص الأطفال، هي مجموعة (الكوكب) للكاتب السعودي سعد الدوسري؛ وهي مجموعة مؤلَّفة من خمس قصص قصيرة هي: (الضفيرتان - والكوكب - والكابوس - والهدية - والأمواج).

وستنحصر **الدراسة** في هذه القصص علىٰ ألفاظ أعضاء الجسد وأعماله ومتعلِّقاته في المجموعة القصصية؛ شعورًا منا بأهمية هذه الألفاظ التي تكتسي قيمة بالغة في مختلف الألسنة الطبيعية وتتخذ دلالات موسعة حسب ما تمليه عليها ثقافتها وموروثها الجماعي، حتىٰ أصبحت هذه الدلالات الرمزية (الاستعارات) المستحدثة معانيَ أصلية دخلت معجم هذه الألسنة، وأخذت حيزًا مهمًا في الاستعمال اللغوي بناءً علىٰ ما ترمز إليه في محيطها الثقافي والاجتماعي؛ فلفظ الرأس وما تفرع منه يدل علىٰ الرئاسة والعلو وما يرتبط بها، وكذلك أصبح لفظ اليد يدل علىٰ البذل والعطاء المادي والمعنوي، مثلما دل اللسان علىٰ اللغو وعلىٰ الفصاحة والبيان، ويدل لفظ العين علىٰ كل ما يتعلق بالرؤية المادية المحسوسة والمجردة - من رؤية ونظر إلىٰ المستقبل- أو الاعتقاد، بل ذهبت بعض الثقافات إلىٰ أن تجعل القسم العلوي للجسد إيجابيًّا مقارنةً بالسفلي، وهو أرفع منه في السُّلَّم القِيَميِّ[1].

مشكلة البحث:

وتتمثل أبرز **مشكلات البحث** فيما يعتري ألفاظ الجسد من تطور دلالي ومجازي واستعمالات جديدة تساعد علىٰ خلق علاقات جديدة داخل النص مما يقوي تماسكه، وكذلك ما يضيفه التلاقح بين الحقول الدلالية والمتصاحبات اللفظية علىٰ هذا التماسك.

(١) ينظر: اللغة والجسد، الأزهر الزنار، (ص١١٥).

هدف البحث:

تطبيق عناصر السبك والحبك علىٰ الخطاب الموجه للطفل، والإجابة عن الآتي:

- ما هو أثر عناصر السبك والحبك علىٰ الترابط الشكلي والمعنوي للنص؟

- كيف تخدم الألفاظ الدالة علىٰ (أعضاء الجسد) ومتعلقاتها بمعانيها الحقيقية والمجازية الفكرة الرئيسة للقصة.

منهج البحث:

ويعتمد البحث علىٰ **المنهج** الوصفي التحليلي الاستقرائي؛ حيث يستخرجُ في كلِّ مبحثٍ عيناتِ الدراسة الخاصةَ بألفاظ الجسد ومتعلقاته دون غيرها، ثم يحللها وَفق منهجية موحَّدة.

الدراسات السابقة:

اتجهت الدراسات النصية في الآونة الأخيرة إلىٰ الدراسات التطبيقية التي تطبق معايير النصية، ومنها معيارا السبك والحبك علىٰ النصوص المختلفة، وكان من أهمها دراسات د.صبحي الفقي التطبيقية علىٰ السور المكية والخطابة النبويّة، وهما من مراجع البحث الرئيسة.

خطة البحث:

قُسِّمت الدراسة في هذا البحث إلىٰ ثلاثة مباحث، هي:

- **المبحث الأول:** مفردات جسم الإنسان في مجموعة الكوكب وتشجيرها الدلالي وَفق معيارَي السبك والحبك.
- **المبحث الثاني:** ملامح التطور الدلالي لألفاظ الجسد ومتصاحباته في مجموعة الكوكب.
- **المبحث الثالث:** المتصاحبات اللفظية في ألفاظ الجسد ومتعلقاته، وأثرها في التماسك النصي.
- **الخاتمة والتوصيات.**

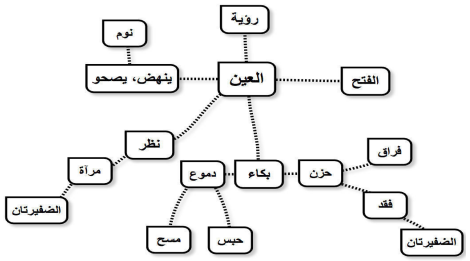
***

المبحث الأول
مفردات جسم الإنسان في مجموعة الكوكب
وتشجيرها الدلالي وِفق معيارَي السبك والحبك

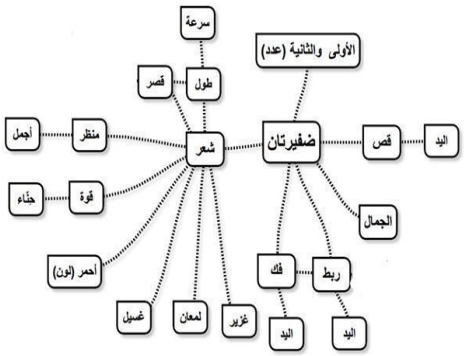
١ – قصة (الضفيرتان):

تحكي القصة صداقة بين الطفلة (خلود) وضفيرتيها، إلا أن هذه العلاقة الحميمة كدّرها قص والدة خلود للضفيرتين؛ مما أحزن خلود وضفيرتيها حزنًا شديدًا علىٰ هذا الفراق، لكن خلود تُفاجأ بعد فترة بعودة ضفيرتيها لها أقوىٰ وأغزر من السابق.

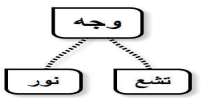
١–١ – التشجير الدلالي للقصة:



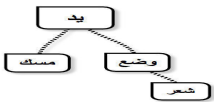
الشكل (١–١)



الشكل (١–٢)



الشكل (١–٣)



الشكل (١–٤)

١-٢- تحليل التشجير الدلالي:

- تدور أحداث قصة (الضفيرتان) كما يُفهم من العنوان حول الشَّعر وأحواله وصفاته من قصر، وطول، وغزارة، وقوة، وضعف... واتساقًا مع الفكرة العامة للقصة جاءت شبكة ألفاظ (الشَّعر) الأكثر ورودًا فيها، تلتها من حيث الاتساع شبكة ألفاظ (العين) وما يتصل بها ويتبعها من نظر، ورؤية، وبكاء...، ثم تلتها ألفاظ (الوجه) بما تدل عليه من معاني الجمال والبراءة، ثم جاءت ألفاظ (اليد) التي تتحسَّس الشعر، فالمحسوس هو الشَّعر، أما (العين واليد) فهما العضوان اللذان يعطيان هذا المحسوس تلك الصفة الحسية الملموسة من إدراك لصفات الشعر كاللون والطول والغزارة بواسطة العين، ولمس وتحسس بواسطة اليد.
- جاء مجالَا الألفاظ المتعلقة بـ (الشَّعر) و(العين) متضمنين لمفردات عديدة أسهمت في تكثيف المعنىٰ الرئيس للشعر والعين، وهو: الإدراك المحدود للأشياء عند الأطفال، وما فيه من معنىٰ تربوي كبير؛ وهو ضرورة خوض التجربة حتىٰ تُستخلص النتيجة والحكم؛ مما يولد الخبرة المطلوبة عند الأطفال، ثم تلاهما مجالا ألفاظ (اليد) و(الوجه)؛ فالطفلة تحزن عند قص ضفيرتيها؛ ظنًّا منها أنها فقدتهما للأبد! مع ما يصاحب هذا الفقد من حزن وبكاء، إلا أنها بعد فترة من قصها لضفيرتيها اكتشفت أنّ هذا القص جعل ضفيرتيها أقوىٰ وأغزر من السابق!
- تضافرت أعضاء الجسد لخدمة عضو معين، فـ (اليد) تقوم بعدد من الخدمات لعضو آخر وهو (الرأس) من خلال القيام ببعض الأحداث والحركات مثل: (التسريح، والربط، والفك، والغسل، ووضع الحناء)، كما سُخِّرت (العين) لخدمة الشَّعر ومساندته: (رأت، نظرت، فتحت، قامت)، وفي مجال آخر تظل (العين) راعية للشَّعر وتحمل إزاءه أحاسيس جمة منها: (الحزن، والبكاء، والدموع).
- ارتبطت بعض ألفاظ هذا المجال بالشَّعر فقط، مثل صفات: (الغزارة، واللمعان،

والقوة...)، بينما ارتبطت ألفاظ أخرىٰ بالضفيرتين مثل: (الفك، والربط، والعدد)، وفي المقابل لم ترد بعض الألفاظ التي ارتبطت بالشَّعر في استعمالنا الحديث مثل: (التمشيط، والتصفيف).

١-٣- من أدوات السبك المعجمي: التكرار:

١-٣-١- التكرار اللفظي للمفردات:

بداية من تكرار العنوان: (الضفيرتان) بصِيَغه المختلفة (المفرد، المثنىٰ، والجمع)، وكذلك تكرار الألفاظ الأكثر ارتباطًا بمجال الشَّعر، ومن أهمها ما يأتي:

الكلمة	عدد تكرارها		
الضفيرة	٢٩		
	١٠ بصيغة المفرد	١٨ بصيغة المثنىٰ	١ بصيغة الجمع
الشَّعر	٥		
القص	٦		
الجمال	٥		
الفقد (بمعنىٰ القص)	٨		

نلحظ من الجدول السابق أنّ لفظ (الضفيرة) يمثل القضية الكبرىٰ، فكانت اللفظ الأكثر تكرارًا في النص، فهي البؤرة التي تناسل منها السرد؛ لذا حَظِيت بتكرار أكبر.

فالشَّعر هو مصدر الضفيرتين، والقص هو الحدث الذي ارتكزت عليه القصة، أمّا الفَقْد فهو الأثر الذي ترتب علىٰ القص، هذا الترابط بين وحدات النص أسهم في ترابطه والتحامه بالنسبة إلىٰ هذا المجال الدَّلالي المتعلق بالشَّعر.

١-٤- من أدوات الحبك: (العلاقات الدلالية):

إن الحبك هو الذي يولد الترابط المنطقي للقصة؛ فقد رأينا من خلالها عدة علاقات دلالية هيأت التماسك المنطقي في النص، كما في الأمثلة الآتية:

١-٤-١-علاقة السببية[١]:

نقرأ في قصة (الضفيرتان): «غدًا ستقصُّنا خلود...وسنفترق إلىٰ الأبد»[٢]، فحدث الفراق كان بسبب القص، مثلما أن وضع الحناء علىٰ الشعر كان سببًا في قوة الشعر وطوله السريع: «سأضع الحناء علىٰ شعرك؛ لكي يصبح قويًّا ويطول بسرعة»[٣].

وكذلك «وضعت علىٰ كل ضفيرة شريطة بيضاء علىٰ شكل وردة، فأصبح وجهها كحديقة تشع بالنور»[٤]، فوضاءة الوجه بسبب الشرائط البيضاء علىٰ الضفائر.

أيضًا: «إذا قصصت شعري، سأفقد ضفيرتي»[٥]؛ ففقد الضفيرتين بسبب قص الشعر.

١-٤-٢-علاقة العموم والخصوص:

«اربطي شعري علىٰ شكل ضفيرتين»[٦]؛ فالشعر أعم من الضفيرتين، كما أن ربط الشعر قد يكون بأشكال كثيرة منها (شكل الضفيرتين).

١-٤-٣-علاقة الاستجابة:

الحوار مع التشخيص:

لقد شكل الحوار بين الضفيرتين والطفلة استراتيجيةً فاعلة من إستراتيجيات التماسك النصي وهو المحاورة؛ فدوران جمل النص بين المُلقي والمتلقي جعله أشد تماسكًا ورصفًا، ثم

---

(١) وهي أن يكون بين السبب والمسبب عنه رابط منطقي، يترتب فيه المسَبَب علىٰ المسَبِب.
ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية علىٰ السور المكية، (٢/ ١٤٩).

(٢) قصة (الضفيرتان)، (ص٤).

(٣) قصة (الضفيرتان)، (ص٨).

(٤) قصة (الضفيرتان)، (ص٨).

(٥) قصة (الضفيرتان)، (ص٧).

(٦) قصة (الضفيرتان)، (ص٨).

جاء التشخيص ليضرب أوتاد النص فيُحكِم تلاحمَ أجزائه، ومن المواضع التي تجسد فيها الحوار: «سألت خلود ضفيرتيها: ما بالكما؟ مسحت الضفيرة الثانية دموعها...أجابت الضفيرة الأولىٰ: إننا حزينتان...»[1].

وتتكرر هذه الحوارات كثيرًا في القصة التي شخَّصَ فيها الكاتب بعض شخصياته مثل: الشعر والضفيرة؛ حيث أضفىٰ علىٰ الضفيرة صفة الإنسان وجعلها كائنات بشرية حية يعتريها شعور الحزن والظلم والقهر وغيرها من الأحاسيس الإنسانية.

السؤال والجواب مع التعليل:

لا يخفىٰ دور السؤال والجواب من رد آخر الكلام علىٰ أوله؛ مما يمنح النص الاستمرارية والتدفق، مثلما نلحظ ذلك في أماكن عدة في القصة التي نختار منها الحوار التالي علىٰ سبيل التمثيل لا الحصر:

«صباح الخير يا أمي،... لماذا أنت سعيدة هكذا؟ لأنني جميلة. أترين؟»[2].

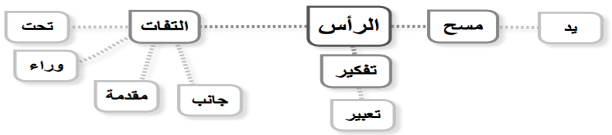
٢- قصة (الكوكب):

تحكي القصة فشل طالبة في الحصول علىٰ درجة كاملة في مادة التعبير؛ لخلو كتاباتها من الخيال، وذات ليلة حلمت بالموهبة التي أخذتها إلىٰ كوكب كل مافيه غريب وجميل، حيث ساعدها ما رأته في هذا الكوكب في كتاباتها الخيالية لاحقًا، لتأخذ بعدها الدرجة الكاملة في مادة التعبير.

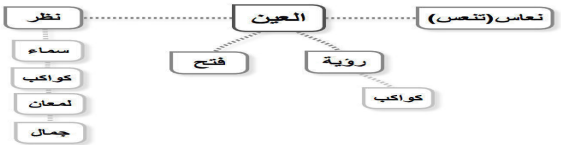
(١) قصة (الضفيرتان)، (ص٤).

(٢) قصة (الضفيرتان)، (ص٦).

٢-١- التشجير الدلالي للقصة:



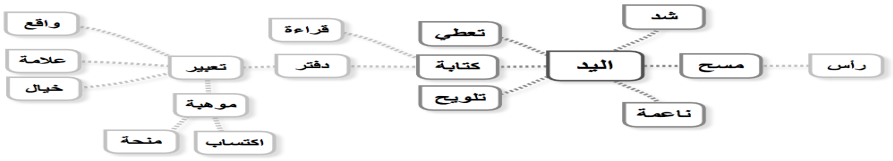
الشكل (٢-١)



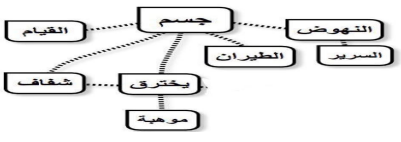
الشكل (٢-٢)

الشكل (٢-٣)

الشكل (٢-٤)



الشكل (٢-٥)



الشكل (٢-٦)

٢-٢- تحليل التشجير الدلالي:

- تركز القصة ههنا علىٰ مَلَكة التَّخيل، هذه المَلَكة التي تنمو في الطفل كما ينمو جسده؛ فهي ضرورية له كالماء والهواء، بل إن التخيل يعد مكونًا أساسيًا من مكونات الإبداع، كما تُعَدُّ القصة من أهم وسائل تنمية هذه المَلَكة؛ لذا نلاحظ أن الكاتب ركز عليها في هذه القصة؛ حيث جاء (الكوكب) ليدل علىٰ معنىٰ الخيال عند الطفل، فالكوكب يتحمّل الخيال بكل درجاته، إذ لم يسبق أن ذهب أحد حقيقةً إلىٰ الكوكب الآخر ليرىٰ ما فيه ومن يعيش عليه؛ فللطفل الحرية المطلقة لتخيل أحداث وأشخاص علىٰ هذا الكوكب الآخر دون أن يُلام علىٰ هذه الأفكار الخارجة عن المألوف والواقع؛ فهو في كوكب خيالي، وكل ما يقع فيه من الخيال مقبول.
- ومن التشجير الدلالي لأعضاء الجسد في قصة الكوكب نلحظ أن أعضاء الجسد التي وردت في القصة والأعمال التي ارتبطت بها غلب عليها التشخيص؛ فـ (الجسم ينهض، ويقوم، ويخترق...)، و(العين: تنظر وترىٰ وتنعس...)، و(الرأس: يلتفت، ويُمسَح...)، و(اليد: تشد، وتلوِّح، وتمسح، وتعطي، وتكتب...)؛ كل ذلك يعزز من فكرة الخيال الذي ينبغي أن يعيشه الطفل واقعًا يحسه، فإثراء خيال الطفل يمثل هذه الاستعارات والمجازات، والتشخيصات تفتح أمامه باب الإبداع وتعينه علىٰ تجاوز عقباته النفسية والعقلية؛ حيث يمنحه الخيال فضاء واسعًا بلا قيود أو تحكم، مما يعِين الطفل علىٰ الإلهام والخلق.
- رغم ذلك نجد أن الكاتب قد حصر ألفاظ أعضاء الجسد في استعمالات دلالية محسوسة دون غيرها من الاستعمالات الرمزية ولا سيما المجازية منها، مما يجعل من الاستعمال المحسوس لألفاظ الجسد وما يتعلق به لا ينهض بخيال الطفل نحو آفاق أخرىٰ تخرج عن نطاق العالم الواقعي وتخلق فيه عوالم افتراضية ممكنة لا حدود لها، وربما جاز لنا أن نقول بأن المنحىٰ الملموس لألفاظ الجسد وما يتعلق به من صفات وأحداث يكاد ينطبق علىٰ سائر القصص.

٢-٣- من أدوات السبك المعجمي: التكرار:

٢-٣-١-التكرار اللفظي للمفردات:

من أهم ألفاظ أعضاء الجسد التي تكررت في القصة يمكننا أن نشير إلىٰ الآتي:

الكلمة	تكرارها	
خيال	٨	
	٥ بصيغة الاسم	٣ بصيغة الفعل
كتابة	٨	
	٤ بصيغة الاسم	٤ بصيغة الفعل
موهبة	٤	
تعبير	٤	
واقع	٢	
تفكير	١ بصيغة الفعل	

نلحظ من الجدول السابق أن لفظة (الخيال) هي أكثر الألفاظ تَكرارًا؛ ذلك لأن الخيال يشكل القضية الكبرىٰ في القصة؛ حيث يعمل الكاتب في هذه القصة علىٰ إطلاق العنان لخيال الطفل في التفكير عامة والكتابة خاصة، كذلك لفظة (الكتابة) التي هي قالب الخيال، ثم (التعبير) الذي هو أداته، هذا التكرار أسهم في ربط النص وتماسكه ليؤدي الفكرة المقصودة بتسلسل أسهم التكرار في بنائه.

٢-٤- من أدوات الحبك: (العلاقات الدلالية):

٢-٤-١- الاستجابة (الحوار والسؤال والجواب):

لقد قدم الكاتب (الموهبة) في شخص امرأة جميلة جاءت لزيارة الفتاة وهي نائمة، جميلة تتحدث وتمسك... «لا تخافي أنا صديقتك...اسمي (الموهبة)...تمددت علىٰ سريري وأخذت تمسح علىٰ رأسي بيديها الناعمتين، وكانت جميلة...». وقد أسهم السؤال والإجابة المتكرران

بين (الموهبة) و(الطفلة) في التماسك في النص وتقوية الجانب التشخيصي للموهبة. "لا تخافي أنا صديقتك. صديقتي؟ أجل أنا اسمي (الموهبة)...أنت لا تحبين الخيال. أليس كذلك؟. أجل أنا...تعالي معي. إلىٰ أين؟. لا تخافي، تعالي..."[1].

٢-٤-٢- التفسير والشرح:

«التعبير موهبة يمنحنا الله إياها ولا نستطيع أن نكتسبها»[2]؛ فكلمة (التعبير) وهي من الكلمات المعنية بالخيال **شُرِحت** في القصة بأنها: (موهبة - غير مكتسبة) ولما كانت كل الكلمات السابقة جديدة علىٰ قاموس الطفل في هذه المرحلة؛ فقد جاء شرحها مباشرًا تقريريًّا يجعل الطفل القارئ يفهمها مباشرة ودون وسيط.

«هي تستخدم خيالاتها، تكتب مواضيع لا يمكن أن تحدث في الواقع»[3]؛ فالجملة الثانية **شرح** للجملة الأولىٰ بألفاظ مختلفة، والتفسير والشرح يجعلان النص يعود علىٰ نفسه، وهذا مما يكفل له الترابط ويقوي تماسكه.

٢-٤-٣-الوصف:

«كانت جميلة جدًّا، ووجهها يشع بالنور» فالجملة الثانية مربوطة بالجملة الأولىٰ؛ لكونها وصفًا لجمال الموهبة.

٢-٤-٤-ضرب الأمثلة:

«أنت لا تحبين الخيال...أجل أنا دائمًا أرىٰ البيت بيتًا والشارع شارعًا والمصباح مصباحًا»[4] استخدمت هنا أداة التمثيل، فالجملة الثانية مثال للجملة الأولىٰ، حيث وظَّف الكاتب

---

(١) كل النصوص السابقة في قصة (الكوكب)، (ص١٢).

(٢) قصة (الكوكب)، (ص١٠).

(٣) قصة (الكوكب)، (ص١٠).

(٤) قصة (الكوكب)، (ص١٢).

التمثيل ليوقِظَ مشاعر الطفل ويقرب له المعنىٰ، مما ينشط ذهنه وخياله فيتفاعل مع النص ويقربه من المعنىٰ المراد.

٢-٤-٥-التضاد:

التضاد عملية عقلية بحتة تقوم علىٰ زَوْي طرفي المعنىٰ في عرض حركي مميَّز بُني علىٰ قوة إدراك العقل للشيء بضده، مما يزيد من عمق الإدراك لدىٰ الطفل، إلىٰ جانب أنه وسيلة إقناعية فذَّة تجمع بين جمال اللفظ وقوة المعنىٰ، فهو علاقة معجمية لها أثرها في تماسك النص وتوثيق عراه؛ ومما ورد في القصة من باب التضاد، الآتي:

«أنا لا أحب الخيال، أحب الأشياء الواقعية»(١)، تضاد بين لفظتي (الواقع)و(الخيال)،وبين الجملتين أيضًا.

«هي تستخدم خيالاتها، تكتب مواضيع لا يمكن أن تحدث في الواقع»(٢) التضاد بين(الواقع) و(الخيال).

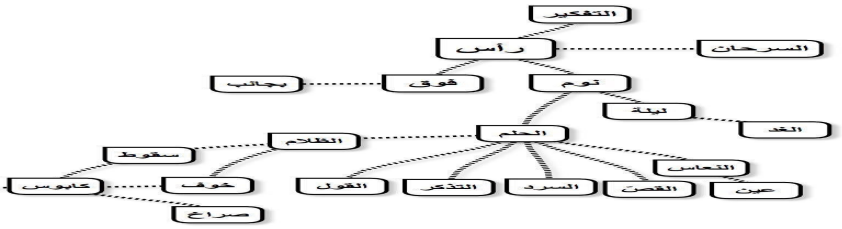
٣- قصة (الكابوس):

تحكي القصة خوف طفلة من غضب والدها المتكرر، مما جعلها تحلم دائمًا بكوابيس مزعجة إلا أنها اكتشفت بعد ذلك أن خوفها من والدها مبالغ فيه بعد أن بدأت تتقرب منه، فتحولت بعد ذلك كوابيسها إلىٰ أحلام جميلة.

(١) قصة (الكوكب)، (ص١٠).

(٢) قصة (الكوكب)، (ص١٠).

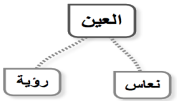
٣-١- التشجير الدلالي للقصة:



الشكل (٣-١)

الشكل (٣-٢)

الشكل (٣-٣)



الشكل (٣-٤)

٣-٢- تحليل التشجير الدلالي:

- تعد شبكة الألفاظ المتعلقة بـ(الرأس) الشبكة الأكبر انتشارًا في قصة الكابوس؛ فهو مستجمع الأحلام والكوابيس- وقد ذُكِر في القصة ثلاث مرات - حيث قُدِّم في القصة بهذا الشكل في أول جملة بـ (عندما نمتُ حلمت بأن طيورًا مفترسة تطير فوق رأسي)؛ فاستهداف الطيور المفترسة لرأسها مَردُّهُ ما استقر فيه من أفكار مغلوطة (سلبية) عن غضب والدها المستمر.
- لقد أسقطت القصة دلالة (الهم والإرهاق النفسي) علىٰ (الرأس) أكثر من مرة؛ فالطيور المفترسة تحوم حول رأس الطفلة في الكابوس، والدنيا ستقلب علىٰ (رأس) الطفلة و(رأس) والدتها عندما يغضب الوالد، بينما لم يُذكر (الرأس) في نهاية القصة عند إحساس الطفلة بالاطمئنان النفسي.

- جاء حقل المشاعر ومنه (الخوف – الهرب – الاختباء – البعد) للدلالة علىٰ المعاناة، وهو ما صرحت به القصة في الجملة الثانية منها (هربت منها فأتعبني الهرب)؛ فالنتيجة التي تخلص إليها القصة هي: مواجهة ما استقر في رؤوسنا من أفكار قاتمة تكون زائفة في كثير من الأحيان؛ حيث إن عدم إدراك الطفل للعالم حوله يجعله فريسة للخوف والأوهام؛ لذا يكون خياله منقذًا له من ذلك كله.

٣-٣- من أدوات السبك المعجمي: التكرار:

٣-٣-١- التكرار اللفظي للمفردات:

من أهم الكلمات المتعلقة بأعضاء الجسد التي تكررت في القصة، الآتي:

الكلمة	تكرارها		الكلمة	تكرارها
حلم	٩		صراخ	١
	٦ أسماء	٣ أفعال		
خوف	٦		ظلام	١
	٥ أفعال	اسم واحد		
غضب	٥ أفعال		عين	١
رأس	٣		كابوس	١
نوم	٢			
	فعل واحد	اسم واحد		

وإذا كان تكرار لفظة (حلم) يعزز التماسك في النص، إلا أن كثرته قد تؤدي إلىٰ عكس ذلك أحيانًا، وهو زعزعة التواصل وقطعه، كما في تكرار كلمة (حلمت) في «وحين نَعسَت عيناي، حلمت بالأطفال، وبثيابهم البيضاء، حلمت أنني معهم أحمل سلة...» فتكرار الفعل الواحد بين الجمل المعطوفة قَطَع التماسك المعنوي وأخلَّ بترابط المعنىٰ.

٣-٣-٢- التكرار اللفظي للجمل:

ولم يقتصر التكرار في القصة علىٰ الكلمات؛ بل امتد إلىٰ **الجُمَل**، حيث تكررت جملة «تخاف أن يغضب أبي»[١] ثلاث مرات في القصة لتعزيز كابوس الطفلة الحقيقي، وهو (غضب الأب) مما عزز التماسك وأوثق عُرىٰ النص.

٣-٣-٣- تكرار المعنىٰ:

«فبدأت تقص علينا حلمها...صارت كل واحدة من صديقاتي تسرد حلمها»[٢]؛ فبيْن (تقص، وتسرد) ترادف وتكرار للمعنىٰ يساعد في التماسك النصي للنص، هذا الاستبدال يثري قاموس الطفل اللغوي في نفس الوقت.

«عندما نمتُ حلمت...حين نعست عيناي حلمت...»[٣]؛ بين (نمت، ونعست) تكرار للمعنىٰ زاد من حبك نسيج النص.

٣-٤- من أدوات الحبك: (العلاقات الدلالية):

٣-٤-١- علاقة الترادف:

ونعني بالترادف هنا ترادف الجمل والعبارات وليس الكلمات، فاستخدام عبارات مترادفة كـ(فكرت في كلامها، وسرحت بتفكيري) - للربط بين الجمل المتتابعة التي تحكي فيها بطلة القصة أفكارها - يبدد الملل عند القارئ، كما يذكِّره بأن هذه الجمل هي حديث النفس، هذه العلاقة الممتدة بين المعاني تزيد من ترابط النص وتماسكه. جاء في القصة: «فكرت في كلامها كثيرًا، فأنا أحاول دومًا أن أبدو...سرحتُ بتفكيري: هل هذا...»[٤].

---

(١) قصة (الكابوس)، (ص١٦).

(٢) قصة (الكابوس)، (ص١٨).

(٣) قصة (الكابوس)، (ص١٦).

(٤) قصة (الكابوس)، (ص١٨).

٣-٤-٢- السببية:

«أحمرَّ وجهي خجلًا لمبادرته الرقيقة»[١]، علاقة السببية بين احمرار الوجه والمبادرة الرقيقة.

«هزت أختي كتفي كي أفيق من الكابوس»[٢] علاقة السببية؛ فالهز والإيقاظ من النوم سببه الكابوس.

هذه العلاقة أحكمت نسيج النص.

٣-٤-٣- التفصيل بعد الإجمال:

«تشتري لها هدية: علبة حلوى، باقة ورد، هدية تذكارية»[٣]؛ فـ(علبة الحلوى، وباقة الورد، والهدية التذكارية) تفصيل لـ(الهدية)، وهو تفصيل يربط النص أوله بآخره.

٤- قصة (الهدية):

تتناول القصة قضية سوء الظن بدون تثبت، حيث تتهم (جواهر) زميلة لها في الفصل (خديجة) بسرقة قلمها المفضل لأنها فقيرة، أما خديجة فقد قابلت سوء الظن بالإحسان؛ حيث أهدت قلمها لجواهر.

٤-١- التشجير الدلالي للقصة:

الشكل (٤-١)

الشكل (٤-٢)

(١) قصة (الكابوس)، (ص٢٢).

(٢) قصة (الكابوس)، (ص١٦).

(٣) قصة (الكابوس)، (ص٢٢).

٤-٢- تحليل التشجير الدلالي:

- تقوم قصة (الهدية) علىٰ مسألة (سوء الظن بالآخرين)؛ حيث تتهم طالبة صديقتها بسرقة قلمها المفضَّل دون دليل؛ فالأحداث الرئيسة في القصة هي: (الظن-السرقة)، ولا نجد في هذه القصة أيًّا من ألفاظ أعضاء الجسد المتعلقة بفعلي الظن والسرقة -كالرأس، واليد- إلا عضو (العين) فقط، وفي المقابل تكررت متعلقات هذين العضوين-الرأس واليد- وأفعالهما؛ مثل (التفكير، والنسيان، والاعتقاد) بالنسبة للرأس، و(الأخذ، والمناولة) بالنسبة لليد؛ ومما عزز حضور صورة (اليد) - علىٰ الرغم من عدم وجود اللفظ الدال عليها- بعضُ الكلمات التي توحي بالصورة المشخصة وتعزز التخيل، كعبارة (ناولته) التي تستلزم حضور يَدَيّ المعطي والمتلقِّي في الحدث اللغوي.
- جاءت دلالة الفتح للعينين في القصة، وهي دلالة حسية علىٰ الغضب، وهو ما يعمي الإنسان عن الحقيقة.

٤-٣- من أدوات السبك المعجمي: (التكرار):

٤-٣-١- التكرار اللفظي للمفردات:

من أهم الكلمات المتعلقة بأعضاء الجسد التي تكررت في القصة، الآتي:

الكلمة	تكرارها		الكلمة	تكرارها	
بحث	٤		هدية	٣	
	٣ أفعال	اسم واحد		اسمان	فعل واحد
سرقة	٤		فتَّش	١	
	٣ أفعال	اسم واحد			
أَخذ	٤ أفعال		عين	١	
			وجه	١	

٤-٣-٢- تكرار النمط النحوي:

في القصة نوع آخر من التكرار، وهو تكرار **النمط النحوي**[١] لبعض الجمل المتتابعة:

«في مكان آخر...في منزل جواهر...في غرفتها...علىٰ طاولة دروسها...»[٢].

«سأل القلم نفسه...رد القلم علىٰ نفسه...»[٣].

٤-٣-٣- تكرار العنوان:

الربط بين العنوان (الهدية) والقصة عن طريق تكرار العنوان باشتقاق مختلف في آخر جملة (إنني أهديك إياها)؛ لتجيب عن تساؤل القارئ عن سر اختيار هذا العنوان للقصة، وهو شبيه بباب رد العجز علىٰ الصدر؛ مما أحدث التماسك في النص.

٤-٣-٤- تكرار المعنىٰ:

ترادف بعض الكلمات الدالة علىٰ أفعال أعضاء الجسد:

«لقد بحثت عنه ولم أجده...لقد فتشت عنه في كل مكان»، بين (بحثتُ، وفتشتُ) تكرار للمعنىٰ.

«لماذا تركتني جواهر؟ هي لم تعتَدْ أن تنساني»[٤]، بين (تركت، وتنسىٰ) تكرار معنوي حيث جاءت اللفظتان بمعنيين قريبين في هذين السياقين.

---

(١) يقصد به تكرار نمط أو قالب الجملة؛ كأن تكون الجمل كلها منفية أو جمل تقدم الجار ومجرور علىٰ الفعل فتبدأ به.

(٢) قصة (الهدية)، (ص٢٦).

(٣) قصة (الهدية)، (ص٢٨).

(٤) هذا النص وما قبله في قصة (الهدية)، (ص٢٦).

٤-٤- من أدوات الحبك: (العلاقات الدلالية):

٤-٤-١- السببية:

«هي لم تعتد أن تنساني، إنها تحبني كثيرًا»[١]؛ فعدم النسيان بسبب الحب، إلا أن الجملتين فُصلتا بدون رابط بينهما؛ مما أضعف علاقة السببية.

٤-٤-٢- الاستجابة (الحوار، التعليق والسؤال والجواب):

«لقد كانت فرحتها كبيرة عندما أهداني أبوها لها بمناسبة نجاحها، كان أول شيء كتبته بي هو اسم أبيها»[٢] فالتعليق علىٰ الجملة الأولىٰ بذكر الدليل علىٰ هذه الفرحة في الجملة الثانية، إلا أن الجملتين فُصلتا أيضًا دون رابط يعزز هذه العلاقة بينهما.

٤-٤-٣- العموم والخصوص:

«خديجة بنت فقيرة، إنها دومًا صامتة وخجولة»[٣]؛ فقد جاء الصمت وهو سمة من سمات الخجل، ثم ذُكر الخجل بعده وهو العام الذي يشمل الصمت وغيره.

٤-٤-٤- التضاد:

بين كلمتي (سرق، وأستعيده) تضاد: «أعتقد أن القلم قد سُرق... وسوف أستعيده»[٤].

ولقد كان لهذه العلاقات الدلالية أثرها في ترابط النص، وقوة نسيجه.

٥- قصة (الأمواج):

تحكي القصة معاناة طفلة لا تعبر عن مشاعرها الجميلة تجاه من تحب، حتىٰ أصبح هذا

---

(١) قصة (الهدية)، (ص٢٦).

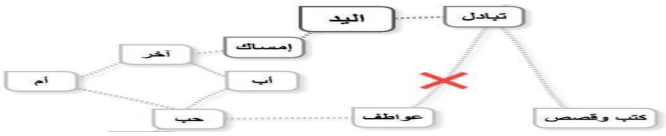
(٢) قصة (الهدية)، (ص٢٦).

(٣) قصة (الهدية)، (ص٢٦).

(٤) قصة (الهدية)، (ص٢٤، ٢٦).

الجمود العاطفي أشبه بالقطيعة بينها وبين صديقتها المفضلة، ولكنها تقرر بعد ذلك أن تصارح الجميع بمشاعرها الجميلة تجاههم.

٥-١-التشجير الدلالي للقصة:



الشكل (٥-١)

٥-٢- تحليل التشجير الدلالي:

- تتحدث القصة عن أهمية التعبير عن مشاعر الحب للآخرين مهما كان قربهم منا، وجاءت لفظة (اليد) وما يتبعها من:إمساك وتبادل؛ لتجسد التواصل والتعبير الحسي الذي قد يخلو من المشاعر علىٰ غير العادة.
- لم ترد ألفاظ الأعضاء المسؤولة عن التعبير كـ (الفم، واللسان...) وإنما جاءت أفعالُها، مثل (الصمت، وضده المصارحة).

٥-٣- من أدوات السبك المعجمي: (التكرار):

٥-٣-١- التكرار اللفظي للمفردات:

من أهم الكلمات المتعلقة بأعضاء الجسد المتكررة في القصة، الآتي:

الكلمة	تكرارها		الكلمة	تكرارها
حب	٩		صمت	٣ أسماء
	٦ أفعال	٣ أسماء		
صراخ	٤ أفعال		مصارحة	٣ أفعال
صوت	٤ أسماء		عواطف	٢ اسمان
مقاطعة	٤ أفعال		تبادل	٢ فعلان

٥-٣-٢-تكرار النمط النحوي في الجمل:

«طالعتُ البحر فإذا هو صامت، طالعت نفسي فإذا أنا صامتة».

«تُحب أمي أبي كثيرًا، وتصارحه بالحب أمام الجميع، يُحب أبي أمي كثيرًا، ويصارحها بالحب أمام الجميع»(١).

أسهم التكرار ههنا في ترابط النص وتماسكه.

٥-٤- من أدوات الحبك: (العلاقات الدلالية):

٥-٤-١- علاقة الترادف:

«صديقتي هدىٰ لم تعد ترغب في محادثتي، هكذا فجأة انقطعت عني». في (لم تعد ترغب في محادثتي) و(انقطعت عني) -وهي من أفعال اللسان- ترادف معنوي.

«لا أمواج، ولا حركة لهذا البحر»(٢). الترادف بين جملة (لا أمواج) وجملة (لا حركة لهذا البحر)، والحركة وعدمها من أفعال الجسد بعد تشخيص البحر.

هذا الترادف نوع من أنواع التكرار المعنوي جسَّد الترابط، ووصل الجمل بعضها ببعض حتىٰ بدا النص جملة واحدة.

٥-٤-٢- التفسير:

«ماذا أفعل أيها البحر كي ترجع هدىٰ لي، كي نراجع معًا دروسنا التي تلقيناها في الحصص، لكي نتبادل الكتب والقصص»(٣)، الجملتان الثالثة والرابعة تفسران ما قبلهما، وهي: نوع العلاقة التي تريد الفتاة رجوعها.

---

(١) هذا النص وما قبله في قصة (الأمواج)، (ص٣٠).

(٢) هذا النص وما قبله في قصة (الأمواج)، (ص٣٠).

(٣) قصة (الأمواج)، (ص٣٠).

٥-٤-٣- التضاد:

حيث تكررت كلمة (الصمت) وضدها (المصارحة) كثيرًا باشتقاقات متعددة في القصة، كذلك بين (صرخت، وهمست) في: «صرخت بهما: أحبك يا أمي، أحبك يا أبي، ثم همست لأمي»[1].

وقد أضفىٰ التضاد علىٰ النص حياة وحيوية حقَّقت الترابط فيه.

* * *

المبحث الثاني

ملامح التطور الدلالي في حقل الجسد ومصاحباته في مجموعة (الكوكب)

يعرض هذا الفصل ألفاظ أعضاء الجسد وما يتعلق بها وأعمالها الواردة في القصة، تلك التي استُخدمت في غير معناها اللفظي الحقيقي، سواء أكانت مفردة في القصة أم في عبارات مسكوكة.

١- الألفاظ المفردة:

تشكلت علاقة الفكر الإنساني بالجسد منذ القدم؛ فهو من أول الأشياء التي أدركها الإنسان بحكم ارتباطه بوجوده؛ لذلك استُغل الجسد بما يحويه من أعضاء وأعمال تابعة لها في التعبير عن أفكار ومواقف، فقد أَلقىٰ صفات جسده وأعمالها علىٰ المعاني ليكسوَها بنوع من الحقيقة المحسوسة، وذلك من خلال الاستعمال المتطور أو المجازي لهذه الألفاظ.

وإذا كانت هذه المجموعة القصصية موجهة للطفل إلا أنها لم تخلُ من هذه العلاقات عند تناول ألفاظ الجسد أو متلازماته، ومنها:

---

(١) قصة (الأمواج)، (ص٣٥).

١-١- «أخذتْ تفكِّر بطريقة تستطيع بها استعادة قلمها»[١].

أخذ: (الأخذ) لغة: التناول باليد[٢]؛ وهو من أعمال اليد المحسوسة؛ حيث يحتاج إلىٰ أداة حسية- وهي اليد- فالأخذ حسي والمأخوذ حسي، إلا أنه في القصة قد توسع من المعنىٰ الحسي إلىٰ المعنىٰ المعنوي؛ حيث جاءت بدلالة معنوية، وهي (العقل والتفكير) في: (أخذتْ تفكِّر)؛ فالأخذ في العبارة السابقة توسع في الدلالة يقصد به: بدءُ عملية التفكير، وقد ورد هذا المعنىٰ في معجم لسان العرب: «وأَخَذَ يَفْعَلُ كذا، أَي: جعل، وهي عند سيبويه من الأفعال التي لا يوضع اسمُ الفاعل في موضع الفعلِ الذي هو خبرها، وأَخذ في كذا، أَي: بدأَ»[٣]. وقد جاءت بهذا المعنىٰ في أكثر من موضع (انظر الجدول ١) والذي يعزز هذا المعنىٰ أن فعل التفكير عندما جاء في الماضي المستمر جاء بدون ارتباطه بالفعل (أخذ)؛ لاستحالة البدء بشيء في الماضي (كان القلم يفكر)[٤]. أما نوع التطور الدلالي فيها فهو: نقل المعنىٰ من الحسي إلىٰ المعنوي.

١-٢- «نحن نراجع الدروس معًا، نتبادل الكتب والقصص، والقصص لا تحمل عواطفنا، كنت أنتظر أن أحس بعواطفك لي»[٥].

راجع وبادل: جاء في معجم لسان العرب: المُراجَعَة في الكلام: المعاوَدَة، وراجَعه الكلامَ مُراجَعة: حاوَرَه إِيَّاه[٦]؛ فالمراجعة في الكلام: المحاورة، أما معناها في النص فهو جديد متطور بمعنىٰ: التأكد من صحة المعلومات المتداولة، ويكون بين اثنين أو أكثر، وهذا المعنىٰ حديث

(١) قصة الهدية، (ص٢٦).

(٢) ينظر: الصحاح للجوهري، لسان العرب (أ خ ذ).

(٣) لسان العرب (أ خ ذ).

(٤) قصة الهدية، (ص٢٦).

(٥) قصة الأمواج، (ص٣٣).

(٦) لسان العرب (ر ج ع).

من باب تخصيص المعنىٰ.

أما التبادُل حسب معجم لسان العرب: تغيير الشيء[1]، وهو نفس المعنىٰ الحديث كما أنه المقصود في النص، فيقال: «تبادلَ الشَّخصان الهدايا ونحوَها: بادلوها بينهما، أخذ كلٌّ منهما هدايا الآخر»، إلا أن المعنىٰ في العصر الحديث توسع ليشمل الأشياء المحسوسة، والمعنوية كالأفكار وغيرها، كتبادل: الرأي، والأفكار، والتحية[2].

وقد أُعطي الفعلان (نُراجع ونتبادل) في النص صفة الآلية، وهي ألفاظ تستلزم الحديث، فمراجعة الدروس بين طالبين أو أكثر فيها تواصل جسدي وفكري، وكذلك تبادل الأشياء كالكتب والدفاتر، إلا أنها أُظهِرت في القصة بمظهر الآلية التي تخلو من التواصل الحقيقي وما فيه من مشاعر وإحساس.

١ - ٣- «وجهها كحديقة تشع بالنور»، «وجهها يشع بالنور»[3].

شعَّ: الشعاع في معجم لسان العرب: ضوء الشمس الذي تراه عند ذروتها، أو انتشار ضوئها[4]، وقد جاء في القصة: أن الوجه يشع بالنور، بمعنىٰ: جمال الوجه، وقد جاء استخدامها بمعنىٰ حُمرة الوجه وجماله علىٰ سبيل المجاز والتشبيه قديمًا؛ «أَنشدني ابن معن عن الأصمعي[5]: لولا الشُّعاع بضم الشين، وقال: هو ضوءُ الدم وحُمرَتُه وتَفَرُّقُه، فلا أَدري أَقاله وضعًا أَم علىٰ التشبيه»[6]. أما نوع التطور الدلالي فهو: علىٰ سبيل المجاز.

---

(١) ينظر: لسان العرب (ب د ل).

(٢) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (ب د ل).

(٣) قصة الضفيرتان، (ص٨)، وقصة الكوكب، (ص١٢).

(٤) لسان العرب (ش ع ع).

(٥) صاحب كتاب (الأصمعيات)، أحد أهم رواة العرب ولغويِّيهم ت٢١٦هـ.

(٦) لسان العرب (ش ع ع).

١-٤- «صرخت بها: هدىٰ، أهذهِ أنتِ؟!»[١].

صرخ: الصراخ في معجم لسان العرب: الصوت الشديد عند الفزع والخوف، وتأتي للاستغاثة؛ لأن الصوت من متعلقاتها ولوازمها، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ مَّآ أَنَا۠ بِمُصۡرِخِكُمۡ وَمَآ أَنتُم بِمُصۡرِخِيَّ ﴾ (إبراهيم ٢٢)؛ أي: ما أنا بمغيثكم، وما أنتم بمغيثيَّ[٢]. وقد يأتي بمعنىٰ: الصياح، كما في قول عنترة العبسي[٣]:

فَصَرَخْتُ فيهِمْ صَرْخَةً عَبْسِيَّةً * كالرَّعْدِ تُدَوِّي في قُلوبِ العَسْكَرِ

فالمعنىٰ يدور حول الصوت العالي الشديد، وقد جاء في القصة: (صرخت بها) بمعنىٰ: النداء، أي: ناديتها، واستخدامها بمعنىٰ النداء - كما في القصة - استعمال حديث أشارت إليه المعاجم اللغوية العربية الحديثة: «صَرَخَ لِصَاحِبِهِ: نَادَاهُ»[٤]، والمعروف أن النداء يتطلب رفع الصوت بدرجات مختلفة حسب بُعد الشخص المنادىٰ، ومن هنا تباينت حروف النداء حسب قرب المنادىٰ وبعده؛ لتنتهي عند نداء البعيد بحركة الفتحة الطويلة (يا، أيا، هيا) التي تحتمل مد الصوت وما يتبعه من صوت عالٍ، بينما فُقد هذا المد في أدوات نداء القريب (الهمزة، أيْ).

إلا أن كاتب القصة استخدم (الباء) لتعدية الفعل (صرخ) وهي - أي الباء - المستخدمة في تعدية الفعل: صاح بمعنىٰ: نادىٰ.

---

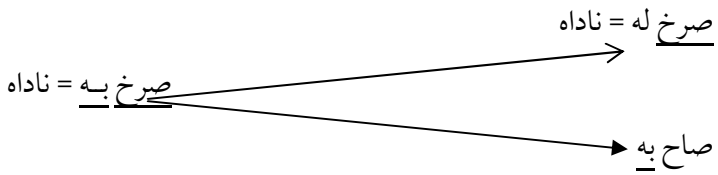
(١) قصة الأمواج، (ص٣٢).

(٢) تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري (١٦/ ٥٦٤).

(٣) ديوان عنترة، (ص١٥٣).

(٤) ينظر: المعجم الغني (ص ر خ).

في المعاجم الحديثة[1]	في القصة



وورودها بمعنىٰ النداء في الاستعمال الحديث وارد «ناديت... ما ردَّت. صرخت.. ما ردت. أي: صرخت مناديًا»[2]، ونوع التطور الدلالي في هذه اللفظة: تخصيص المعنىٰ من عموم الصوت الشديد إلىٰ النداء[3].

١-٥- «فوجدتْ جواهرَ غارقةً في تفكيرها»[4].

وَجَد: مِن وجَدَ ضالَّته، ووجَدَ مطلوبه[5]، وقد استُخدم بمعنىٰ: اللقاء والرؤية، وهذا المعنىٰ الوارد في القصة – وهو اللقاء والرؤية – منصوص عليه في المعاجم المعاصرة: «وجد بمعنىٰ: لقِيَ»[6]،

---

(١) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصر لأحمد مختار عمر، المعجم الوسيط، المعجم الغني، (ص ر خ)، (ص ي ح).

(٢) الدلالة والكلام دراسة تأصيلية لألفاظ الكلام في العربية المعاصرة في إطار المناهج الحديثة، محمد داوود، (ص٤٧٩).

والنص المذكور في الكلام من الأعمال الشعرية محل الدراسة في الكلام.

(٣) ينظر: الدلالة والكلام دراسة تأصيلية لألفاظ الكلام في العربية المعاصرة في إطار المناهج الحديثة، (ص٥٠٥).

(٤) قصة الهدية، (ص٢٦).

(٥) ينظر: الصحاح، لسان العرب (و ج د).

(٦) المعجم الغني، (و ج د).

ونوع التطور الدلالي فيه: تخصيص المعنىٰ وتضييقه ليدل علىٰ اللقاء الذي ليس بعد الفقد.

١-٦- «كانت خلود تبكي كل ليلة حين تضع يدها علىٰ شعرها»[١].

وضع: الوضع: عكس الرفع: «وَضَعْتُ الشيءَ من يدي وَضْعًا،... ويقال في الحَجَر وفي اللَّبِن إذا بُنِي به: ضَعْه علىٰ غير هذه الوَضْعة...»[٢] فالمعنىٰ المعجمي خاص بالمحسوسات؛ فما يوضع هو الحَجر واللبِن، وفي المجموعة القصصية استُخدِم الفعل (تضع) بمعنىٰ: التحسس واللمس في (تضع يدها علىٰ شعرها)، والمعروف أن في معنىٰ (اللمس) حنانًا ومشاعرَ تخلو منه (وضع)[٣]، ولعلها مشاعر الحزن التي تخشاها الطفلة عند لمس ضفيرتيها بعد القص؛ لذلك استخدمت لفظة (وضعت) بدلًا منها؛ خشية الألم النفسي نتيجة فقد الضفائر العزيزة عليها، ويعزز ذلك استخدام كلمة (وضعت) في القصة نفسها بمعناها الحقيقي: (سأضعُ الحنَّاء علىٰ شعرك)، و(وضعتْ علىٰ كل ضفيرة شريطة بيضاء)[٤].

والتطور الدلالي في (وضع) هو: نقل المعنىٰ من وضع الشيء المادي إلىٰ اللمس والتحسس.

١-٧- «ثم سمعتها تقول لي بصوت به رعشة الأمواج»[٥].

رعشة: مصدر وهو من أعمال الجسد، إلا أنه جاء مضافًا للأمواج؛ للدلالة علىٰ حركة الأمواج (بصوت به رعشة الأمواج)، فالرعشة هي صفة للكائن الحي تطرأ علىٰ الجسد لعارض

---

(١) قصة الضفيرتان، (ص٨).

(٢) الصحاح (و ض ع).

(٣) ومنه ما جاء في القرآن الكريم ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (المائدة: ٦)؛ حيث فُسِّر اللمس: بالملامسة الصغرىٰ. ينظر: تفسير البحر المحيط، لأبي حيان (٣/ ٤٣٥). وهذه الملامسة تستلزم المشاعر.

(٤) قصة الضفيرتان، (ص٨).

(٥) قصة الأمواج، (ص٣٢).

مادي كالجوع أو البرد، أو عارض نفسي كالخوف، فجُسِّد البحر ليكون كالجسم الذي يرتعش من باب الاستعارة المكنية.

والإضافة هنا تعد حقيقية؛ حيث سبقها تشبيه للصوت الحزين برعشة الأمواج، فاستعير ما هو صفة للجسد (الرعشة) للصوت، وهذا من باب تلاقح الحقول الدلالية، حيث تَكون تلك الحقول الأخرىٰ مصدرًا للاستعارة والمجاز والنقل؛ مما يؤدي إلىٰ رفع كفاءة الحِجاج والإقناع في النص، ومن ثم ترابطه.

ويوضح الجدول التالي رقم (١) تطور دلالة الألفاظ السابقة:

الأفعـــال			
الكلمة (فعل)	المعنىٰ الحقيقي	المعنىٰ المتطور	نوع التطور الدلالي
أخذ	التناول والحصول علىٰ الشيء	جعل، وبدأ	نقل المعنىٰ
تبادل	تغيير الأشياء الحسية	تبادل المحسوسات والمعنويات كالأفكار	توسع الدلالة
راجع	المحاورة والمعاودة في الكلام	التأكد من صحة المعلومات	تخصيص الدلالة
شعَّ	التفرق والانتشار	الجمال والحسن	المجاز
صرخ	عموم الصوت الشديد	النداء	تخصيص الدلالة
وجد	من وجد الضالة والمطلوب	اللقاء والرؤية	تخصيص الدلالة
وضع	عكس الرفع	اللمس	نقل المعنىٰ
الأســـمـــاء			
الكلمة	المعنىٰ الحقيقي	المعنىٰ المتطور	نوع التطور الدلالي
رعشة	الرعدة والاهتزاز الذي يصيب الإنسان من خوف أو برد	عموم الاهتزاز ويشمل الأمواج	توسع الدلالة

الجدول (١)

١-٨- من الملحوظات العامة التي تُذكر في هذا المبحث؛ ارتباط ألفاظ أعضاء الجسد بمعانٍ معينة في القصة بعضها قديم والآخر حديث، أهمها الآتي:

١-٨-١- لقد كان حديث الكاتب عن أعضاء الجسد حديثًا مرتبطًا بالاستعمال الحقيقي لها أو بتلك الاستعارات الميتة التي دخلت معجم الجماعة وفقدت دهشتها، فالقاصُّ لم يأت باستعارات أو مجازات حديثة تسهم في إثراء قاموس الطفل أو تدفعه لمجاراتها إبداعًا وخلقًا.

١-٨-٢- جاءت العين مرتبطة بالحزن من خلال تصاحبها مع الدموع، كما ارتبطت بالاستيقاظ الذي عبر عنه (بفتح العين)؛ فاستخدام لفظ العين ومتعلقاتها حقق نوعًا من التماسك داخل النص، وللعين حديث على حد قول د.سعيد بنكراد؛ فهي تكشف ما يصدر عن القلب والعقل «وتنتج شحنة دلالية تحتاج إلى معرفة جديدة لا علاقة لها بفعل البصر، فهي من المضاف الثقافي وحده»[1] وهو الذي غفل الكاتب عنه في قصصه.

١-٨-٣- جاء الشَّعر مرتبطًا بالشكل وما يتبعه من (طول، وقصر، وقص...) من خلال القصة التي تحكي قصة تلك الضفائر.

١-٨-٤- فيما يتعلق بالوجدان فقد ارتبط بأهم الأحاسيس التي يشعر بها الطفل، وهي: الحب، وأهم أسبابه: حب الوالدين؛ وشعور الخوف، وأهم أسبابه: الغضب، والظلام.

١-٨-٥- جاءت اليد مرتبطة بالكتابة، وهي أهم إنجازات الطفل في وقته المبكر، بالإضافة إلى أنها وسيلة الاتصال بين الأفراد، فهي: التي تمسك، وتلوِّح، وتُبادل الأشياء مع الآخرين، واستخدام اليد ومتعلقاتها داخل النص أسهم في تماسكه والتحامه.

١-٨-٦- جاء الجسم في القصص مرتبطًا بالنوم وما يحتاجه من: استلقاء وتمدد ونهوض،

(١) حديث العين، سعيد بن كراد، (ص٢٧).

بالإضافة إلىٰ التعب، والحاجة إلىٰ الراحة، مما يقوي عند الطفل أهمية النوم والراحة؛ فهذا ما يحتاج إليه جسمه ليبقىٰ نشيطًا وقويًّا.

٢- العبارات المسكوكة، أو العبارات الاصطلاحية

٢-١- احْمَرَّ وجهي خجلًا[١].

وهي كناية عن الخجل لصعود الدم إليه[٢].

٢-٢- أنتظر الغد بفارغ الصبر[٣].

ومعنىٰ: انتظر بفارغ الصَّبر، أي: بصبر كاد ينفد، وبجزع بحيث لم يعُدْ يقوىٰ علىٰ الاحتمال، وشبيه به: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَرِغًا﴾ (القصص ١٠): أَيْ: خَالِيًا مِنَ الصَّبر والعقل[٤]، والعبارة فيها مجاز.

٢-٣-صرختُ بأعلىٰ صوتي[٥].

العبارة تدل علىٰ شدة الصراخ والمبالغة فيه، والشدة في التعبير.

والفعل (صرخت) استُخدم بثلاثة معانٍ في المجموعة القصصية:

---

(١) قصة الكابوس، (ص٢٢).

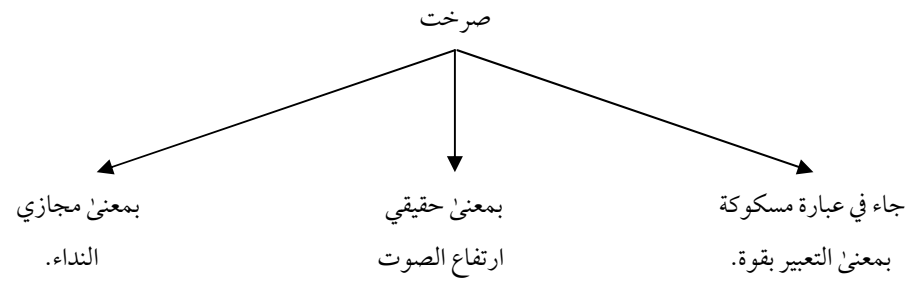
(٢) والاحمرار هنا اكتسب المعنىٰ من اللون، فيقال: احمرَّ وجهه خجلًا، أو غضبًا، وكذلك احمرَّت عيناه؛ كناية عن شدة البكاء، إلا أنه قد يأتي مقترنًا مع غيره من الكلمات دون أن يعطي معنىٰ اللون، كما في: احمرَّ البأس: أي اشتدَّ.

ينظر: المعجم الوسيط، المعجم الغني (ح م ر).

(٣) قصة الكابوس، (ص٢٢).

(٤) ينظر: المعجم الغني، معجم المعاني الجامع (ف ر غ).

(٥) قصة الأمواج، (ص٣٠).



صرخت بهما: أحبك يا أمي أحبك يا أبي...ثم همست...)[1] وعزز هذا المعنىٰ التضاد بعدها في (همست) ليؤكد معنىٰ الصوت العالي في (صرخت) قبلها.

٢-٤- شدَّ علىٰ يدي[2].

وهو تعبير يدل علىٰ المعاونة والمؤازرة، والشدُّ أصلًا في اللغة يحمل معنىٰ الصلابة والقوة[3]، ومصاحبة (الشد) وارتباطه بالعضو (اليد) في هذا التعبير جديد، ولكنَّ له جذورًا قديمة؛ فقد جاء في اللسان: شدَّ عَضُدَه: أي قوَّاه[4]، والعضد: الساعد إلىٰ الكتف، فمعنىٰ المصاحبتين واحد، إلا أن هناك تحولًا في العضو الجسدي من الساعد إلىٰ اليد.

٢-٥- غارقة في تفكيرها[5].

وهو تعبير يدل علىٰ الكثرة والمبالغة في الشيء، وقد ورد استخدامه قديمًا بهذا المعنىٰ «وفي حديث وحشيٍّ أنه مات غَرِقًا في الخمر، أي: متناهيًا في شربها والإكثار منها، مستعار من

(١) قصة الأمواج، (ص٣٥).
(٢) قصة الكوكب، (ص١٢).
(٣) ينظر: لسان العرب (ش د د).
(٤) لسان العرب (ش د د).
(٥) قصة الهدية، (ص٢٨).

الغَرَقِ»[1]. والغرق في الشيء تعبير مجازي يدل علىٰ الكثرة.

٢-٦- يقلب الدنيا علىٰ رأسك ورأسي[2].

وهي تدل علىٰ الغضب وما يتبعه من أفعال، واستُخدمت الرأس هنا؛ لأنها ما ستتحمل توابع أفعال الغضب، وما ستحمله من هموم ونكد يتبع هذه الأفعال، وتعبير (علىٰ رأسي) يعطي معانيَ متعددة في الاستخدام الحديث، منها: التقدير والتودد كما في قولنا: (طلبك علىٰ رأسي)[3]، وهو تعبير قديم، حيث جاء في الأثر: (أمر الله علىٰ الرأس والعين)[4]، كما يوحي بالحياة (وراسك، براس والديك، براس العزيز عليك)[5]. أما (قلب الدنيا)، فمعناه: عكس الأوضاع من جيدة إلىٰ سيئة.

إن هذه العبارات المسكوكة حققت نوعين من الترابط؛ ترابط داخلي بين أجزاء العبارة المسكوكة، وترابط خارجي من خلال ترصيع النص بتلك الكتل الدلالية الجاهزة التي أحكمت عراه.

***

(١) لسان العرب (غ ر ق).

(٢) قصة الكابوس، (ص١٧).

(٣) ينظر: معجم التعبير الاصطلاحي، محمد داوود، (ص٣٧٨).

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف الكلبي، (١٤/ ٥٢٤).

(٥) ينظر: اللغة والجسد، الأزهر الزنار، (ص١٣٧).

المبحث الثالث

المتصاحبات اللفظية في ألفاظ الجسد ومتعلقاته، وأثرها في التماسك النصي

دأبت العربية علىٰ استخدام بعض الألفاظ مع بعضها؛ مما أعطىٰ لتكاثرها صفة التلازم، ولا تتساوىٰ المتصاحبات في نوع العلاقة بين وحداتها وجِدَّتِها؛ فمن هذه المتصاحبات ما هو قديم، ومنها ما هو جديد ومبتكر، ومنها ما هو حقيقي، وآخر مجازي...، ويكون التصاحب أو التلازم بين كلمة أساسية أو جوهرية وكلمة متواردة أو مكملة؛ فقد يكون بين[1]:

البنية التركيبية	مثال
فعل واسم	أدىٰ الزكاة، وأعلىٰ الرايةَ
اسم واسم	: أداء الدين، إراقة الدماء
صفة واسم	طويل الباع، طويل النجاد
اسم وفعل	حيٌّ يُرزق
صفة وصفة	لئيم متشرِّد
(فعل أو اسم) وجار ومجرور	أُخرِج بالقوة، وخروج بالقوة
(فعل أو اسم) وشبة جملة ظرف	وقع تحت رحمته، مثولٌ بين يديه

وتختلف هذه المتصاحبات في درجاتها بين التلازم والتصاحب البسيط الذي تكون العلاقة فيه مألوفة، والتصاحب والتلازم الوسيط الذي تستدعي فيه اللفظة الأخرىٰ، والتلازم والتصاحب الوطيد الذي تكون فيه المتلازمتان متلاحمتين ومتعالقتين سياقيًّا وجدوليًّا[2].

---

(١) ينظر: تعريف المتلازمات اللفظية في القاموس العربي الحديث «المعجم الوسيط» نموذجًا، منية لحمامي، (ص٢٢٣-٢٢٤)، والمتلازمات المعجمية العربية في المعاجم الثنائية «القاموس الألماني العربي»، و«قاموس الكامل الكبير زائد»، محمد معتصم، (ص٥٤-٥٥).

(٢) ينظر: تعريف المتلازمات اللفظية في القاموس العربي الحديث «المعجم الوسيط» نموذجًا،=

وفيما يلي جدول يوضح أهم المتصاحبات التي ارتبطت مع أعضاء الجسد أو متعلقاته في مجموعة الكوكب:

الجملة	العضو الجسدي أو متعلقاته (أساس التصاحب)	المصاحِب	اتصال المتصاحبات أو انفصالها	البنية التركيبية
الشعر				
ستقص أمك شعرنا	الشعر	القص	–	فعل متعدٍّ+ اسم+ اسم (مفعول به)
قصصت شعري	الشعر	القص	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
اربطي شعري	الشعر	الربط	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
غسلت شعرها	الشعر	الغسل	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
تقصنا	الضفيرتان	القص	+	فعل متعدٍّ+ ضمير
أقص ضفيرتك	الضفيرة	القص	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
بقص الضفيرتين	الضفيرتين	القص	+	حرف جر واسم مجرور+ اسم (مضاف إليه)
فكت ضفيرتيها	الضفيرتين	الفك	+	فعل متعدٍّ +اسم (مفعول به)
العين ومتعلقاتها				
تحبس دموعها (مرتان)	الدموع	الحبس	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
تنعس عيناي	العين	النعاس	+	فعل لازم+ اسم (فاعل)
فتحت عينيها	العين	الفتح	+	فعل متعدٍّ + اسم
فتحت عيني	العين	الفتح	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)

=(ص٢٢٤).

الجملة	العضو الجسدي أو متعلقاته (أساس التصاحب)	المصاحِب	اتصال المتصاحبات أو انفصالها	البنية التركيبية
فتحت جواهر عينيها بشدة	العين	الفتح	–	فعل متعدٍّ+ اسم (فاعل) + اسم (مفعول به)
فتحت عينيها	العين	الفتح	+	فعل متعد + اسم (مفعول به)
مسحت...دموعها	الدموع	المسح	–	فعل متعد +...+ اسم (مفعول به)
نعست عيناي	العين	النعاس	+	فعل لازم + اسم (فاعل)
الأذن				
همست...في أذني	الأذن	الهمس	–	فعل لازم +...+ حرف جر واسم مجرور
اللسان وأعماله				
سألت جواهر... أجابت إيمان	السؤال (من أعمال اللسان)	أجابت	–	فعل متعدٍّ+...+ فعل متعدٍّ
سأل القلم نفسه...رد القلم	السؤال (من أعمال اللسان)	ردت	–	فعل متعدٍّ +...+ فعل لازم
صوت هادئ	الصوت	الهدوء	+	اسم + صفة
قالت إيمان... ردت جواهر. فقالت لها... ردت جواهر.	القول (من أعمال اللسان)	ردت	–	فعل متعدٍّ+...+ فعل لازم
نراجع دروسنا	المراجعة (من أعمال اللسان)	الدروس	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)

الجملة	العضو الجسدي أو متعلقاته (أساس التصاحب)	المصاحِب	اتصال المتصاحبات أو انفصالها	البنية التركيبية
	الرأس والعقل وأعمالهما			
تسرد حلمها	الحلم	السرد (من أعمال اللسان)	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
تقص الحلم	الحلم	القصُّ (من أعمال اللسان)	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
تقص علينا حلمها	الحلم	القصُّ (من أعمال اللسان)	–	فعل متعدٍّ +جار واسم مجرور+ اسم (مفعول به)
عندما نمت حلمت	الحلم (من أعمال العقل)	النوم	+	فعل لازم + فعل لازم
تمسح علىٰ رأسي	الرأس	المسح	–	فعل متعد + حرف جر واسم مجرور
فوق رأسي	الرأس	فوق (الاتجاهات)	+	ظرف+ اسم
التفت إلىٰ الوراء	الالتفات (من حركات الرأس)	الوراء (الجهات)	–	فعل لازم + حرف جر واسم مجرور
فكرت في كلامها	التفكير (من أعمال العقل)	الكلام	+	فعل لازم + حرف جر واسم مجرور
سرحت بتفكيري	التفكير (من أعمال العقل)	السرحان	+	فعل لازم + حرف جر واسم مجرور

الجملة	العضو الجسدي أو متعلقاته (أساس التصاحب)	المصاحِب	اتصال المتصاحبات أو انفصالها	البنية التركيبية
غارقة في تفكيرها	التفكير (من أعمال العقل)	الاستغراق	–	صفة+ حرف جر واسم مجرور
حلمًا جميلًا	الحلم (من أعمال العقل)	الجمال	+	اسم + صفة
كل حلم أجمل	الحلم (من أعمال العقل)	الجمال	+	اسم + اسم مضاف إليه + صفة
أفيق من الكابوس	الإفاقة (من أعمال العقل)	الكابوس	–	فعل متعدٍّ+ حرف جر واسم مجرور
	الكتف			
هزت أختي كتفها	الكتف	الهز	–	فعل+ اسم (فاعل)+ اسم (مفعول به)
	اليد وأعمالها			
تكتب مواضيع	الكتابة (من أعمال اليد)	مواضيع	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
حاولت أن أكتب موضوعًا	الكتابة (من أعمال اليد)	مواضيع	+	فعل متعدٍّ +اسم (مفعول به)
كتبتُ...في دفتر التعبير	الكتابة (من أعمال اليد)	دفتر	–	فعل متعدٍّ + حرف جر واسم مجرور+ اسم مضاف إليه
أعطتني المعلمة العلامة الكاملة	أعطتني (من أعمال اليد)	العلامة	–	فعل متعدٍّ + اسم + فاعل+ اسم (مفعول به)+ اسم (صفة)

الجملة	العضو الجسدي أو متعلقاته (أساس التصاحب)	المصاحِب	اتصال المتصاحبات أو انفصالها	البنية التركيبية
شدت علىٰ يدي	اليد	الشدُّ	_	فعل متعدٍّ + جار ومجرور
أيادي تلوح	اليد	التلويح	+	اسم+ فعل لازم
فتحت حقيبتها	الفتح (من أعمال اليد)	الحقيبة	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
أخرجت قلمها	الإخراج (من أعمال اليد)	القلم	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
يمسك كل منهما يد الآخر	الإمساك (من أعمال اليد)	اليد	_	فعل متعدٍّ+ اسم + جار ومجرور+ اسم مضاف+ اسم مضاف إليه
نتبادل الكتب	التبادل (من أعمال اليد)	الكتب	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
	القلب والوجدان وأعماله			
تخاف أن يغضب أبي	الخوف (من أعمال الوجدان)	غضب الأب	_	فعل متعدٍّ+ مصدر مؤول+ اسم
أخاف أن يغضب أبوك	الخوف (من أعمال الوجدان)	غضب الأب	_	فعل متعدٍّ+ مصدر مؤول+ اسم
أخافني الظلام	الخوف (من أعمال الوجدان)	الظلام	+	فعل متعد+ اسم (فاعل)
فقدت أملي	الأمل (من أعمال الوجدان)	فقدان	+	فعل متعدٍّ + اسم (مفعول به)
فرحت فرحًا شديدًا	الفرح (من أعمال الوجدان)	الشدة	+	اسم + اسم (مفعول مطلق) + صفة

الجملة	العضو الجسدي أو متعلقاته (أساس التصاحب)	المصاحِب	اتصال المتصاحبات أو انفصالها	البنية التركيبية
تحبني كثيرًا	الحب (جزء معنوي من الوجدان)		+	فعل متعدٍّ + صفة
تحب أمي أبي. يحب أبي أمي.	الحب (من أعمال القلب المجازية)	الأب والأم (أشخاص)	+	فعل متعد + اسم+ اسم
يحباني.	الحب (من أعمال القلب المجازية)	الأب والأم (أشخاص)	+	فعل متعدٍّ
أحبك يا أمي/ أحبك يا أبي.	الحب (من أعمال القلب المجازية)	الأب والأم (أشخاص)	–	فعل متعدٍّ + اسم
تصارحه بالحب يصارحها بالحب صارحي الجميع بالحب	الحب (من أعمال القلب المجازية)	المصارحة	+	فعل متعدٍّ + حرف جر واسم مجرور
	الجسم وأعماله			
أتسلل إلىٰ غرف	التسلل (من أعمال الجسد)	الغرفة	–	فعل لازم +حرف جر واسم مجرور
أتعبني الهرب	التعب (من أعمال الجسد)	الهرب	+	فعل متعد+ اسم (فاعل)
اخترق جسدها	الجسد	الاختراق	+	فعل متعد+ اسم (فاعل)
استلقت خلود علىٰ سريرها	الاستلقاء (من أعمال الجسد)	السرير	–	فعل لازم + اسم (فاعل)+ حرف جر واسم مجرور
تمددت علىٰ سريرها	التمدد (من أعمال الجسد)	السرير	–	فعل لازم + حرف جر واسم مجرور

الجملة	العضو الجسدي أو متعلقاته (أساس التصاحب)	المصاحِب	اتصال المتصاحبات أو انفصالها	البنية التركيبية
جسدي يطير	الجسد	الطيران	+	اسم+ فعل لازم
نهضت خلود من النوم	النهوض (من أعمال الجسد)	النوم	–	فعل لازم+ اسم (فاعل)+ حرف جر واسم مجرور
يحتاج إلىٰ الراحة	الراحة (من أعمال الجسد)	الاحتياج	–	فعل متعدٍّ + حرف جر واسم مجرور

الجدول (٢)

بعد النظر في الجدول السابق نلحظ ما يأتي:

١- يتبين لنا أن المتصاحبات الفعلية غلبت علىٰ المتصاحبات الاسمية، كما جاءت المتصاحبات المتصلة دون فصل أكثر من المتصاحبات المفصولة باسم أو حرف جر...

٢- كثير من الألفاظ اكتسبت دلالة جديدة نتيجة للتصاحب مع لفظة أخرىٰ، مثل:

٢-١- أُفيق: الإفاقة تكون للمغشي عليه[1]، وفي المجموعة جاءت كلمة (أُفيق) متصاحبة مع (الكابوس) تشبيهًا للكابوس بفقدان الوعي الذي يغشىٰ الإنسان لمرض أو خوف أو غيره، كما أنه لم يستخدم الفعل (أستيقظ) بدلًا من (أفيق) التي تأتي للقيام من النوم علىٰ اعتبار أن الكابوس لا يكون إلا في النوم.

(١) جاء في اللسان: «فُوَاق ناقة بمعنىٰ الإفاقة كإفاقةِ المَغْشِيِّ عليه، تقول: أَفَاقَ يُفِيقُ إِفَاقَةً وفواقًا، وكل مغشيٍّ عليه أو سكران معتوهٍ إذا انجلىٰ ذلك عنه قيل: قد أفاقَ واستَفَاقَ... وأفاق العليلُ إفاقة واسْتَفَاقَ: نَقِه، والاسم الفُواق، وكذلك السكران إذا صحا» (فوق).

٢-٢- تسلل: والتسلل من أعمال الجسد، وهو: الانطلاق في استخفاء[١]، واستخدامه في هذا السياق بدلالته الحسية الأصلية وما تحويه من خفة ومهارة.

٢-٣- الجسد: جاءت لفظة الجسد متصاحبة مع لفظين جديدين غير معقولين في الحقيقة:

٢-٣-١- الأول وهو لفظ (الاختراق): (اخترق جسدها- اخترق جسدي)؛ فالاختراق هو: النفاذ والمرور السريع[٢]، ومصاحبة الاختراق للجسد بالمعنىٰ الحسي للاختراق غريب نوعًا ما؛ حيث إن الشيء المخترَق لا يقبل مرور الجسد البشري دون كسر، وهو في هذا السياق يحمل نوعًا من التشبيه- تشبيه جسد الإنسان بالضوء أو غيره مما ينفذ من الزجاج- وهذا النوع من المصاحبات غير المعقولة يناسب الطفل وخياله، خاصة وأن الشخصية الأولىٰ- صاحبة الجسد المخترِق- شخصية خيالية، وهي الموهبة.

٢-٣-٢- أمّا اللفظ الثاني، فهو (طار): (جسدي يطير) ومصاحبة الطيران للجسد ودلالته الحقيقية غير معقولة إلا أنه جاء في الحلم، وهو الذي يُقبَل فيه غير المعقول، وهذه المتصاحبات غير المعقولة من شأنها أن تشد الطفل للنص لتخلق نوعًا من التماسك النصي.

٢-٤- حضن: يدل الفعل هنا علىٰ حركة الاحتضان، وتتم هذه الحركة بواسطة عدة أعضاء، منها (اليدان) وضم الجسم المحضون إلىٰ الصدر ويحاط بالذراعين، والحركة هنا ليست من جسم واحد، وإنما يشترك فيها أكثر من جسم وأكثر من عضو[٣].

---

(١) ينظر: لسان العرب (س ل ل).

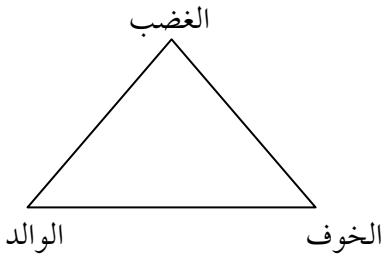
(٢) ينظر: لسان العرب (خ ر ق).

واختراق الريح مرورها، واخترق الدار أو دار فلان: جعلها طريقًا لحاجته.

(٣) ينظر: الدلالة والحركة دراسة لأفعال الحركة في العربية المعاصرة في إطار المناهج الحديثة، محمد داوود، (ص٤٤٤).

٢-٥- سرح: فأصل دلالة (سرح) حسيَّة حركية، بمعنىٰ: السير والخروج، ومنه ما جاء في القرآن الكريم: ﴿ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ (النحل:٦)، وسمة الحركة والتجول هي التي مهدت للدلالة المجازية حين يسند الفعل (سرح) إلىٰ الفكر والخيال[١].

٢-٦- الغضب: جاءت لفظة (أب) متصاحبة مع (غضب) كثيرًا، وتكرار هذه المصاحبة يخدم ويناسب الفكرة الرئيسة لقصة (الكابوس)- أن كابوس كل طفل هو غضب الوالدين- وعندما انتفىٰ خوف الطفل من الوالد انتفىٰ الكابوس ليحُلَّ محله الحلم الجميل؛ فالمتصاحبات (خوف - غضب - والد) تؤكد معنىٰ الكابوس، كما جاء التعليل صريحًا بذلك: «خِفت منه»، «خائفة منك»، «أنا أخاف منك...لأنك تغضب»[٢]، فالمتصاحبات ثلاثة، هي: الخوف - الوالد - الغضب؛ فارتباط الخوف بالوالد سببه غضبه الذي صُرِّح به «لأنك تغضب».



٢-٧- لوَّح: وهو من المتصاحبات التي جاءت مع اليد (أيادي تلوِّح)، والتلويح يحوي معنىٰ الظهور «أَلاَحَ النَّجمُ: بَدَا وأَضاءَ وتَلأْلأَ»، والحركة «أَلاحَ بسَيْفِه: لَمَعَ به وحَرَّكَه»[٣].

(١) ينظر: الدلالة والحركة دراسة لأفعال الحركة في العربية المعاصرة في إطار المناهج الحديثة، (ص٩٣).

(٢) قصة الكابوس، (ص٢٠).

(٣) تاج العروس (ل وح).

والتلويح يكون بشيء يُمسَك باليد كالسيف أو الثوب «وأَلاحَ بثوبه ولَوَّح به...: أَخذ طَرَفَه بيده من مكان بعيد، ثم أَداره ولمع به ليُرِيَه من يحبُّ أَن يراه»[1]، إلا أنها في الاستعمال الحديث تجعل اليد هي ما يُلَوَّحُ به.

٢-٨- مسح: إن ارتباط الفعل (مسح) بـ(الرأس) في الإسلام في بعض السياقات له دلالات تزيد عن الدلالة المعجمية للفعل التي تعني لمس الشيء؛ فهي تدل علىٰ العطف والرحمة، وهذا المعنىٰ حاضر في المتصاحبة في النص «تمدَّدَت علىٰ سريري وأخذت تمسح علىٰ رأسي بيديها الناعمتين».

٢-٩- مسك: جاء المَسك متصاحبًا مع اليد؛ لأنه من الأعمال الخاصة باليد، والمَسك أصلًا: القبض باليد.

٢-١٠-النَّوم: نلحظ وجود بعض المتصاحبات الجديدة، مثل: «نهضت خلود من النوم»، فالمتصاحبات الأكثر شيوعًا مع (نهضت) هي: (استيقظت، صحت...)؛ لأن النهوض بمعنىٰ القيام من وضع كالجلوس أو الاستلقاء، وهو المعنىٰ المنصوص عليه في المعاجم العربية القديمة، ومنها اللسان: «نَهَضَ يَنْهَضُ نَهْضًا ونُهوضًا وانْتَهَضَ، أَي: قامَ»[2].

٣- أن كثيرًا من الألفاظ المتصاحبة مع مفردات أعضاء الجسد - التي تدل علىٰ أعمال خاصة بهذا العضو أو متعلقاته- ليست خاصة بهذه الأعمال أو بمجال هذا العضو من الجسد؛ فقد تتكرر في أكثر من مجال أو حقل دلالي، ومن أمثلة ذلك: الربط، والقص، والفك، وهي أعمال- في القصة- خاصة بالشَّعر إلا أن هذه الألفاظ ليست خاصة بهذا المجال وحده؛ فالقص يأتي للشَّعر والورق... وقد يأتي بمعنىٰ رواية أو سرد في (قصِّ الحلم)، علىٰ العكس من بعض

(١) لسان العرب (ل وح).

(٢) لسان العرب (ن هـ ض).

الألفاظ المختصة، كتصفيف الشعر مثلًا. إلا أن تكرارها متصاحبةً مع الشعر في القصة التي تتحدث عن الضفائر عزَّز هذا المعنىٰ وربطه بالشعر، وممَّا أسهم أيضًا في هذا التعزيز وقوته قربُ المسافة بين المتصاحبتين داخل النص[1].

٤- أن بعض المتصاحبات يتغير معناها بحسب ما يستلزمه الحوار أو السياق وهو ما يسمىٰ: (بالاستلزام الحواري)، وهو آلية من آليات إنتاج الخطاب، تعني الانتقال من المعنىٰ الصريح للجملة إلىٰ معنىٰ لم يتولد من صيغة، وإنما تولد من السياق أو المقام الذي أُنجزت فيه الجملة؛ حيث ينتقل من معنىٰ مباشر صريح إلىٰ معنىٰ غير صريح أو مُستلزم حواري، أي: يُقدم تفسيرًا صريحًا لقدرة المتكلم علىٰ أن يعني أكثر مما يقول بالفعل، وأكثر مما تؤديه العبارات المستعملة[2]، فمتصاحبة (الفتح مع العينين) وردت في المجموعة القصصية بمعنيين مختلفين تبعًا لاختلاف السياق أو المقام، تشتمل كلتاهما علىٰ المعنىٰ الرئيس في فعل (الفتح) وهو: الحركة. إلا أنها في الأولىٰ دلت علىٰ: الاستيقاظ من النوم في (فتحت عينيها)[3]، وفي الثانية علىٰ معنىٰ: الغضب في (فتحت جواهر عينيها بشدة)[4] أو التعبير عن الدهشة أو الخوف، وهذه المعاني المختلفة لمتصاحبة واحدة حسب ما يقتضيه السياق.

كذلك نجدها في لفظة (أعطتني المعلمة العلامة الكاملة)؛ فالإعطاء هنا لا يعني المناولة بمعناها الحقيقي، وإنما استحقاق الدرجة، وهو معنىٰ اكتُسب من السياق.

---

(١) ينظر: المصاحبة اللفظية ودورها في التماسك النصي، (ص١٦).

(٢) ينظر: الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلىٰ وضع القوانين الضابطة لها، العياشي الإدراوي، (ص١٥-١٩).

(٣) قصة الضفيرتان، (ص٤).

(٤) قصة الهدية، (ص٢٦).

٥- أن أغلب المتصاحبات مع الأعضاء الجسدية أو متعلقاتها أفعال تتميز بالحركة، سواء أكانت هذه الحركة سريعة كالطيران، أم قوية كالاختراق، أو بطيئة كالتسلل (الذي قد يكون خفيفًا)، أو ترددية واهتزازية كما في ارتعش، وهذه الدلالات المشبعة بالحركة تخلق نوعًا من التماسك النصي الذي يجذب الطفل ويجعله يتخيل النص بصورته الحركية.

٦- أن دور المصاحبة اللغوية في التماسك النصي يأتي واضحًا فيما يحويه النص من تماسك معجمي؛ حيث يسهم رصف المفردات المتصاحبة في تكثيف المعنىٰ الداخلي له، كما أنها تسهم في تكوين علاقات دلالية داخل النص؛ مما يضمن اتساق النص واستمراريته[1].

***

الخاتمة

بعد تحليل النص في المجموعة القصصية (الكوكب) توصل البحث إلىٰ نتائج أهمها:

١ - أسهمت أدوات تحليل الخطاب في هذه المجموعة في تحقيق التماسك النصي داخل القصة، وأهمها: التكرار بأنواعه المختلفة، والعلاقات الدلالية المختلفة، كما كان للتعبيرات المسكوكة دور مهم في ذلك التماسك، حيث تجعل الطفل يستنتج المقصود منها من خلال فهمه للنص وأحداثه.

٢- لعبت المتصاحبات بنوعيها (ذات الدلالات الحسية، أو غير المعقولة) دورًا مهمًا في تماسك النص، فقد تميزت الدلالة الحسية بالحركة مما خلق نصًّا متحركًا مصورًا للطفل، وقد قربت المتصاحبات غير المعقولة المعاني عن طريق التشبيه مثل: (اخترق جسدي، جسدي يطير، أفيق من الكابوس...).

(١) ينظر: المصاحبة اللفظية ودورها في التماسك النصي، (ص١٦).

٣- لقد حققت ألفاظ الجسد ومتضمناته قدرًا من التماسك في النص؛ حيث إن دوران الحقل بمفرداته داخل النص له دور في التحامه وقوة نسيجه.

٤- سيطرت لغة الاستعمال العربي الحديث على القصة، فنجد ألفاظًا جديدة ومجازات واستعارات حديثة؛ مما يؤكد أن المؤلف اعتمد على اللغة الحية المستعملة، فالذي يحكم الألفاظ ومعانيها هو الاستخدام، وقد وردت في القصة بعض الاستخدامات الجديدة، مثل: فتحت عينيها، بمعنى: الغضب، وأخرى بمعنى الاستيقاظ من النوم، بدلالتين مختلفتين باختلاف السياق.

٥- استُخدمت بعض الألفاظ المرتبطة بأعضاء الجسد بدلالات حديثة جديدة سببها التطور الدلالي، من تلك الألفاظ: الصراخ بمعنى: النداء، والأخذ بمعنى: البدء بالشيء، والمراجعة...

٦- تنوُّع استخدام الكاتب للألفاظ؛ إذ استخدم الفعل الواحد بأكثر من معنى في الفقرة نفسها، مثل استخدام لفظة (أخذت) بمعنى- بدأت- في (أخذت خلود تبكي)، ثم تبعها الاستخدام الكلمة بالمعنى الأصلي- وهو التناول والإمساك- بعد أسطر عدة في (أخذتها إلى الحمام)[1].

٧- أنّ حقل أعضاء الجسد وهو يطوف في النص إنما يحيك شبكة من الدلالات يحيط بها عدد من العلاقات الدلالية التي بالتأكيد أسهمت في ترابط النص وقوة تماسكه، وبالتالي أسهمت في إثراء معجم الطفل وقاموسه اللغوي، فكان الخيال والاستعارة والمجاز بأنواعه- أهمها النقل- من أهم الأدوات اللغوية التي ارتقت بعقل الطفل ومهاراته اللغوية؛ لتمكِّنَه لاحقًا من التعبير عن ذاته وفكره ومشاعره، معتمدةً على عناصر جذب متنوعة في القصة أسهمت جميعًا في

(١) قصة الضفيرتان، (ص٧).

ترابط النص وإحكام نسيجه، والكشف عنه غاية هذا البحث ومرامه.

التوصيات

تركيز الجهود علىٰ دراسة النصوص المقدمة للطفل وتحليلها، ومقارنتها بواقعه اللغوي، لتحديد احتياجاته اللغوية، حيث إنّ الحاجة ماسة لذلك.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

* أولًا: المراجع العربية:

(١) الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلىٰ وضع القوانين الضابطة لها. إدراوي، العياشي. ط١، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٢) بناء الجملة العربية. عبد اللطيف، محمد حماسة. د.ط، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد بن محمد المرتضىٰ الحسيني.ط٢، الكويت:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٤) تعريف المتلازمات اللفظية في القاموس العربي الحديث «المعجم الوسيط» نموذجًا. لحمامي، منية. مجلة الدراسات المعجمية، منشورات الجمعية المغربية للدراسات المعجمية، الرباط، العدد الخامس، ٢٠٠٦م.

(٥) تفسير الطبري. الطبري، محمد بن جرير. تحقيق: محمود محمد شاكر، أحمد شاكر أبو الأشبال. ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

(٦) تفسير البحر المحيط. أبو حيان، محمد بن يوسف. ط١، د.م، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(٧) تهذيب الكمال في أسماء الرجال. الكلبي، جمال الدين يوسف. تحقيق: د. بشار عواد معروف.ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م.

(٨) تهذيب اللغة. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عوض مرعب.د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

(٩) حديث العين. بن كراد، سعيد، مجلة علامات، المغرب، مكناس، العدد (٤٦)، ٢٠١٦م.

(١٠) الدلالة والحركة دراسة لأفعال الحركة في العربية المعاصرة في إطار المناهج الحديثة. داوود، محمد محمد. د.ط، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

(١١) الدلالة والكلام دراسة تأصيلية لألفاظ الكلام في العربية المعاصرة في إطار المناهج الحديثة. داوود، محمد محمد. د.ط، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

(١٢) ديوان عنترة.د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت.

(١٣) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق – الخطابة النبوية نموذجًا. الفقي، صبحي إبراهيم. مجلة علوم اللغة، القاهرة، المجلد التاسع، العدد الثاني، ٢٠٠٦م.

(١٤) علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات. بحيري، سعيد حسن. ط٢، د.م: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م

(١٥) علم لغة النص نحو آفاق جديدة (مترجم). بحيري، سعيد حسن. ط١، د.م: مكتبة زهرة الشرق، ٢٠٠٧م.

(١٦) علم لغة النص النظرية والتطبيق.شبل، عزة محمد. ط٢، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٩م.

(١٧) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق – دراسة تطبيقية علىٰ السور المكية. الفقي، صبحي إبراهيم. ط١، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ – ٢٠٠٠م.

(١٨) القاموس المحيط. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد. ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

(١٩) قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية. المتوكل، أحمد. ط١، الرباط: منشورات الاختلاف، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٤م.

(٢٠) الكوكب، الدوسري، سعد عبدالله، د.ط، الرياض، مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ١٤٢٦هـ.

(٢١) لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم. ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

(٢٢) اللغة والجسد. الزنَّار، الأزهر. د.ط، تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠١٧م.

(٢٣) المتلازمات المعجمية العربية في المعاجم الثنائية «القاموس الألماني العربي»، و«قاموس الكامل الكبير زائد». معتصم، محمد،. مجلة الدراسات المعجمية، منشورات الجمعية المغربية للدراسات المعجمية، الرباط، العدد الخامس، ٢٠٠٦م.

(٢٤) المصاحبة اللفظية ودورها في التماسك النصِّي. الحلوة، نوال. مجلة الدراسات اللغوية، العدد الثالث، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٣٣هـ.

(٢٥) معجم التعبير الاصطلاحي. داوود، محمد محمد. د.ط، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠١٣م.

(٢٦) المعجم الغني. أبو العزم، عبدالغني. د.ط، دم، د.ب، د.ت.

(٢٧) معجم اللغة العربية المعاصر. عمر، أحمد مختار. ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٢٨) نحو أجرومية للنص الشعري دراسة في قصيدة جاهلية. مصلوح، سعد. مجلة فصول، مصر، المجلد١٠، العدد الأول والثاني، ١٩٩١م.

(٢٩) النص والخطاب والإجراء. دي بو جرانت، روبرت. ترجمة: تمام حسان. ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

* ثانيًا: المراجع الأجنبية:

(30) De Beaugrand , R. and A. Dressler: Introductionto To Textlinguistics. Longman, London,New York (1983).
(31) Holliday,M.A.K.: Language as social semiotic ,Edward Arnold-London (1993).
(32) Holliday,M.A.K. and Hassan, Ruqaya: Cohesion in English, Longman- London-New York (1983).
(33) Lewandowski, Theodor: Linguistisches Woerterbuch. Wiesbaden (1994).
(34) Sowinski, Bernhard: Textlinguistik, Berlin (1983).

* * *

List of Sources and References

(1) Albahr Almuheet Interpretation of the Holy Quran, Abu Hayyan, Mohammed bin Yusuf, 1st Edition, (without city), Dar Ihyaa Alturath Al Araby, 1423H-2002G.

(2) Al Istilzam Alhiwari fil Tadawul Allisani, from the awareness of the qualitative peculiarities of the phenomenon to the development of rules controlling them. Idrawi, Ayashi. 1st Edition, Rabat: DAR AL-AMANE, 1432H-2011G.

(3) Al-Kawkab, Al-Dossari, Saad Abdullah, (without edition), Riyadh, King Abdul Aziz Public Library, 1426H.

(4) Al-Mu'jam Alghani, Abu Al-Azm, Abdul Ghani, without edition, without city, without publishing house, without date.

(5) Alqamoos Almoheet. Al-Fayrouz Abadi, Majd al-Din Muhammad, 8th edition, Beirut: Al-Risala Foundation for Printing and Publishing 1426 – 2005.

(6) Almutalazimat Almu?jamia Alarabia fi Alma?ajim Athunaiia "The German-Arabic Dictionary" Al Kamil Al Kabeer Za'id Dictionary". Mutasim, Muhammad, Journal of Lexical Studies, Publications of the Moroccan Association for Lexical Studies, Rabat, 5th edition, 2006G.

(7) Binaa Aljumla Alarabia, Abdullatif, Mohammed Hamasa, without edition, Cairo: Dar Gharib for Printing, Publishing and Distribution, 2003G.

(8) Cohesion in English. Halliday, M.A.K. and Hassan, Ruqaya, Longman- London-New York (1983).

(9) Mu?jam Alarabia Almu?asir, Omar, Ahmed Mokhtar. without edition, Cairo: Aalam Alkotob, 1429G-2008G.

(10) Ta?rif Almtalazimat Allafziah fi Alqamus Alarabi Alhadith "Almu'jam al-Waseet", as an example, Lahmami, Minyat. The Journal of Lexical Studies, publications of the Moroccan Association for Lexical Studies, Rabat, 5th issue, 2006G

(11) Antarah Collection, without edition, Beirut: Dar Sader, without date.

(12) Hadeeth Al Ein, Bin Karad, Saeed, Alamaat magazine, Morocco, Meknes, issue (46), (2016).

(13) Mu?jam Atta?bir Alistilahi. Dawood, Muhammad Muhammad, without edition, Cairo: Dar Gharib for Printing and Publishing, 2013G.

(14) Introduction to Text Linguistics. De Beaugrand, R. and A. Dressler, Longman, London, New York (1983).

(15) Qaddaia Allughati Alarabia fi Allisaniat Alwazifia. Al-Mutawakel, Ahmed. 1st edition, Rabat: publications of variation, 1434H – 2014G.

(16) Allugha wa Aljasad: Al-Zanar, Al-Azhar. without edition, Tunisia: University Publishing Center, 2017G.

(17) Language as social semiotic. Halliday, M.A.K., Edward Arnold-London (1993).

(18) Tahzib Allugha. Al Azhari, Abu Mansur Mohammed bin Ahmed, verified by Muhammed Awad Merheb, without edition, Beirut, Dar Ihyaa Alturath Al Araby, without date.

(19) Linguistisches Woerterbuch. Lewandowski, Theodor, Wiesbaden (1994).
(20) Lisan Al Arab. Ibn Manzur, Muhammad bin Makram. 3rd edition, Beirut: Dar Sader, 1414H.
(21) Aldilala wa Alharaka: A study of the action verbs in contemporary Arabic language within the framework of modern methodologies. Dawood, Muhammad Muhammed. without edition, Cairo, : Dar Gharib for Printing, Publishing and Distribution, 2002.
(22) Aldilala wa Alkalam: A foundational study of words in contemporary Arabic language within the framework of modern methodologies. Dawood, Muhammad Muhammad, Cairo, Dar Gharib for Printing, Publishing and Distribution, 2002.
(23) Tafsir Attabri, Tabari, Mohammed Jarir, verified by, Mahmoud Mohammed Shaker, Ahmed Shaker Abu Al Ashbal, 2nd edition, Cairo, Ibn Taymiyyah Bookshop, without date.
(24) Tahzeeb Alkamal fi Asmaa Alrijal, Alkalbi, Jamaluddin Yusuf. Verified by, Dr. Bashar Awaad, Maarouf, 1st edition, Beirut, Resalah Foundation, 1980G.
(25) Taj Al Aroos min Jawahir Alqamous, Al-Zubaydi, Mohammed Mohammed Almortada Alhusaini, 2nd edition, Kuwait: The National Council for Culture, Arts and Literature, 1419H – 1998G.
(26) Text, Discourse and Procedure. De Beaugrand, R., Translated by: Tamam Hassan. 1st edition, Cairo: Aalam Alkotob, 1418H-1998G.
(27) ?ilm Allugha Annasi baina Annazria wa Attatbiq – an applied study on the Meccan Suras. Al-Feki, Sobhi Ibrahim. 1st Edition, Cairo: Qebaa House for Printing and Distribution, 1431H-2000G.
(28) ?ilm Lughat Annas baina Annazria wa Attatbiq– the Prophet's rhetoric as an example. Al-Feki, Sobhi Ibrahim. Journal of Language, Cairo, 9th volume, 2nd issue, 2006G.
(29) ?ilm Lughat Annas nahwa Afaqin Jadida (translated). Beheiri, Saeed Hassan. 1st edition, without city, Zahrat Al Sharq Bookshop, 2007G.
(30) ?ilm Lughat Annas:: Concepts and Approaches. Beheiri, Saeed Hassan. 2nd edition, without city, Al-Mukhtar Foundation for Publishing and Distribution, 1431H – 2010G.
(31) ?ilm Lughat Annas: Theory and Practice, Shebel, Azza Muhammad, 2nd Edition, Cairo, : Literature Library, 2009G.
(32) Textlinguistik. Sowinski, Bernhard, Berlin (1983).
(33) Nahwa Ojromiat Annas Ashi?ri:a study of a pre-Islamic poem. Maslouh, Saad, Fosul Magazine, Egypt, Vol. 10, Issue 1 & 2, 1991G.
(34) Almusahba Allafzia wa Dawruha fi Attamasuk Annasi. Al-Helwa, Nawal, Journal of Linguistic Studies, issue 3, King Faisal Center for Islamic Research and Studies, 1433H.

❋ ❋ ❋

بلاغةُ الخطاب الحجاجيّ في استرضائيّات «عمر بن أبي ربيعة»
«دراسة في ثلاث قصائد مُختارة»

أ.د. محمود أحمد الحلحوليّ[1]

المستخلص: هذا بحث يتوسّل بأدوات المنهج الحجاجيّ في تحليل ما اخترتُ من قصائد للشّاعر الأمويّ «عمر بن أبي ربيعة» حدّدتها في ثلاث ممّا يمكن وسمها بـ«الاسترضائيّات» أو من شعر التّذلّل التّقليديّ في العشق، ولا شكّ في أنّ خطاب الاسترضاء يتطلّب انتقاء خاصًّا للألفاظ وتحميلها **طاقة وجدانيّة مكثّفة قادرة على الاستعطاف والاستمالة** ذكيّة للفوز برضىٰ الطّرف الآخر ومراعاة الجانب النّفسيّ للمخاطَب، وقد انطلق البحث من سؤال رئيس هو: ما الخطّة التي تضمّنتها القصائد المعتمدة للفوز بالمحبوبة والظّفر برضاها؟ وقد كشفت مقولات المنهج الحجاجيّ المندرج في «البلاغة الجديدة» عن الأدوات الحجاجيّة التي تؤثّث صياغة إنشاء القصيدة،وكان الحاصل أنّ المنهج الحجاجيّ بصبغته النّظريّة التّحليليّة قادر علىٰ كشف خطط منتج الخطاب وإستراتيجيّاته الإقناعية، وأنّ هذه الإستراتيجيّات لا يمكن لها أن تكون متساوية في قوّة التّأثير؛ لأنّ تأثيرها مرتبط بمدىٰ قربها من الموضوع الأساسيّ أو بعدها عنه، ومرتبط أيضًا بمدىٰ تفاعل المتلقّي معها التّفاعل المشروط وبمدىٰ مقدرته الإبداعيّة والثّقافيّة.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، الاسترضاء، السلم الحجاجي، الشعر الأموي، البلاغة.

***

(١) أستاذ النقد الأدبي القديم / الأدب لأموي، بقسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة الهاشميّة.

البريد الإلكتروني: asad@hu.edu.jo

The rhetoric of the liturgical discourse in the theories of Omar Ibn Abi Rabiat "Study in three selected poems"

Dr. Mahmod Ahmad Mohmad Al-halholi

Abstract: The Eloquence of Argumentative Discourse in Three Selected Appeasement Poems by Omer bin Abi Rabia

This research investigates the tools of argumentative approach in the analysis of three selected poems by the Umayyad poet Omar ibn Abi Rabia, the type of poetry described as appeasement or traditional love poetry. No doubt appeasement discourse requires a special selection of emotional words in a smart argument that is capable of winning the satisfaction of the other party and taking into account the psychological side of the addressee, The main question in this study is: What is the plan contained in the chosen poems to win the beloved heart and get her satisfaction? Relying on argumentative approach found in "new rhetoric", this study reveals the argumentative tools that are used to build a poem. The result is that the argumentative approach with its theoretical analytical base is capable of revealing the addressor's persuasive strategies and plans and that these strategies cannot be equally influential as its effect is strongly related to how far or near it is from the major topic. Moreover, it is related to the receiver's conditioned interaction with it and his or her creative and cultural abilities.

Keywords: Argumentation, appeasement, Argumentation ladder, Umayyad poetry, rhetoric.

❊ ❊ ❊

مقدمة

الحمد لله الذي كان بعباده خبيرًا بصيرًا، والصلاة والسلام علىٰ النبي الكريم، وبعد، فيتغيّا هذا البحث التّوقف علىٰ تمثلات الخطاب البلاغي في استراضائيات عمر بن أبي ربيعة، الشّاعر الأمويّ، من منظورات النظريّة الحجاجيّة؛ مُتخذةً قصائدَ ثلاثًا نماذجَ تطبيقيّةً لها، ويختصُّ البحث الآنيُّ بدراسة فاعلية المحمول الحجاجيّ في بنية الخطابِ الشّعري الاسترضائيّ عند عمر بن أبي ربيعة في استرضاء محبوباته، ونيل الرضىٰ من لدنهنّ.

ولعلّ أحد أبرز المسوغات التي تضافرت لإنجاز هذه المقاربة أنّ الباحث لم يعثر -في حدود اطّلاعه - علىٰ دراسة ناجزة متكاملة تناولت الخطاب الاسترضائيّ في الشعر العربيّ عمومًا، أو علىٰ دراسة درست الخطاب الحجاجيّ في استراضئيات عمر بين أبي ربيعة خصوصًا من منظورٍ حجاجيّ.

وفي سياق ذلك فلا بد من القول: إنّ الخطاب - أيًّا يكن جنسه - يقوم علىٰ مقوّماتٍ لغويّةٍ منطقيّةٍ تحقّق عمليّة التّواصل والإفلاح في إيصال الخطاب إلىٰ المتلقّي وضمانِ تفاعله، وتتوقّف قيمة الخطاب علىٰ مدىٰ مقدرته علىٰ إحداث التّأثير في المخاطَب، وتحتاج آليّة قوّة التّأثير إلىٰ مهارات تعبيريّة وملكات لغويّة فضلًا عن مراعاة الجانب النّفسيّ للمخاطَب، وهذه السّمات تكثر في الشّعر الحواريّ الذي يفترض حضور متلقّ مستمع متفاعل مع الحديث كما هو الحال في أغلب شعر «عمر بن أبي ربيعة».

من هنا كانت نظريّة الحجاج عاملًا من عوامل صناعة الخطاب النّاجح والنّاجع؛ فالوظيفة الإقناعيّة التّأثيرية تُعدُّ من أهمّ وظائف النّسيج اللّغويّ لأيّ خطاب، وقد تؤدّي كلمة في غير موضعها أحيانًا إلىٰ أن تقلب المعنىٰ وأن تفضي إلىٰ نتائج عكسيّة، فمراعاة المتلقّي تكون - من ثمَّ - من التّقنيّات التي ينبغي حضورها في أثناء نسج الخطاب، ونشير هنا إلىٰ ضرورة وجود

إستراتيجيّة مقصودة في التّحدّث وإنتاج الخطاب؛ فالمتكلّم يصوغ كلامه وفق إستراتيجيّة خاصّة ومتىٰ تخلّفت هذه الإستراتيجيّة فَشِل الإقناع.

حدود البحث:

يدرس هذا البحث استرضائيّات «عمر بن أبي ربيعة» (ت٩٣هـ) في ثلاث قصائد من ديوانه؛ وقد اختيرت هذه القصائد لما احتوت عليه من حوارٍ، وأحداث كلاميّة، وتداوليّة، وصفات نفسيّة، يمكن أن نتعرّف عليها من خلال القصيدة؛ سواء أكان ذلك يتعلّق بنفسيّة الشّاعر أم بنفسيّة المحبوبة التي كان عمر بن أبي ربيعة يتوجّه إليها بالخطاب، ويسير في ذلك وفق مسلك حجاجيّ.

وقبل الشّروع في تحليل النّصوص الشّعريّة واستنباط الخصائص الحجاجيّة في خطاب الشّاعر رأيت أن أقدّم في إيجاز دالّ المسار العام للنظرية الحجاجيّة في تمهيد نظريّ.

منهج البحث:

يأخذ البحثُ من المنهج الحجاجيّ منهجًا له، استنادًا إلىٰ القدرة المائزة لهذه المنهج علىٰ الكشف عن مظاهر الحجاج في الخطاب.

الدراسات السابقة:

وأما بالنسبة إلىٰ الدراسات السّابقة التي تناولت الخطاب الحجاجيّ بصورة عامة في الخطابين الشعري والنثري، القديم والحديث، فيمكن الإشارة إلىٰ ما يأتي:

- دراسة سامية الدريديّ للشعر العربي الموسومة بـ(الحجاج في الشعر العربي القديم بنيته وأساليبه).

- دراسة محمد عبدالباسط عيد لداليّة عمر بن أبي ربيعة؛ التي مطلعها ليت هندًا أنجزتنا ما تعد، الموسومة بـ(الحجاج في النص الشعري: قراءة في دالية «عمر بن أبي ربيعة»).

وهي دراسات تتقاطعُ وموضوعَ دراستي العامّ، بيد أنّ دراستي تختلف عنها بأنها قامت

علىٰ انتخاب نماذجَ من الشعر الاستراضائيّ عند عمر بن أبي ربيعة، ومن ثم دراستها دراسة حجاجيّة؛ وهو ما لم يدرس من قبلُ في حدود اطّلاعي.

خطة البحث:

ينقسم البحث إلىٰ قسمين:

- القسم الأول: ووسمته بـ(التمهيد؛ المقاربة ومقولاتها).
- القسم الثاني: الموسوم بـ(المقاربة التطبيقية) قصائد استرضائية لعمر بن أبي ربيعة.
- الخاتمة.
- قائمة للمصادر والمراجع.

* * *

القسم الأول

التمهيد: المقاربة ومقولاتها

(١) في النظرية الحجاجية:

الحجاج مصدر الفعل المضعف (حجَّ)، وأحد معانيه الوضوح ومنه أيضًا الحجَّة، والمحجة كما جاء في معجم (العين) هي: «قارعة الطريق الواضح، والحجة: وجه الظّفر عند الخصومة[١]، وقيل: الحُجَّة ما دُوفِعَ به الخصم»[٢]، فتكون الحجة مفرد كلمة (الحجاج)، كما نلحظ في هذه التّعريفات أنّ الوضوح والظّفر أمران متلازمان في (حجج)، فالحجة تحتاج إلىٰ قصد وتحتاج إلىٰ ظفر كي تؤدّي معناها.

---

(١) معجم العين، الفراهيدي، (٣/ ١٠).

(٢) لسان العرب، ابن منظور، مادّة (حجج).

أمّا الحجاج اصطلاحًا؛ فنجد اتّساعًا في استعمال مصطلح الحجاج عند الدارسين، لكنّهم يتّفقون علىٰ أنّه يقوم علىٰ ثلاثة مقوّمات هي (المتكلّم، والمتلقّي، وعمليّة الإقناع)، وتشكّل عمليّة الإقناع الرّكيزة الأساسيّة في الحجاج، وهي تخاطب العقل بخطاب موجّه له مقصديّة وهدف، و«حيثما وجد خطاب العقل واللغة، فإنّ ثمّة إستراتيجيّة معيّنة نعمد إليها لغويًّا أو عقليًّا، إمّا لإقناع أنفسنا أو لإقناع غيرنا، وهذه الإستراتيجيّة هي الحجاج ذاته»(١). وبذلك يجب أن يكون الخطاب مبنيًّا أساسًا علىٰ إستراتيجيّة تواصليّة تهدف إلىٰ الإقناع، وطالما أنّ اللغة هي الميدان الأرحب للتّواصل فإنّ اختلاف الخطابات أدّىٰ إلىٰ اختلاف الحجاج بين خطاب وآخر نظرًا لاختلاف الموضوع والهدف بين الشّعر والنّثر.

ويشكّل المتلقّي الوجهة المقصودة بالإقناع، وهو الجمهور المقصود. وتكثر سمة غياب المرسل إليه في شعر «عمر»، فهو يستخدم وساطة الرّسل ويحمّلهم أشواقه وعتابه(٢)، وهذا في حدّ ذاته يُعدُّ من نوع الجمهور الذي تحدّث عنه أهل الحجاج.

وهنا تبدأ عمليّة التأثّر التي تُعدّ محور نجاح الخطاب الحجاجيّ إذ «لا حجاج بدون وجود جمهور يرمي الخطاب إلىٰ جعله يقتنع، ويسلّم تسليمًا، ويصادق علىٰ ما يعرض عليه»(٣)، فيتحوّل الحجاج حسب بيرلمان من عمليّة إقناع إلىٰ عمليّة تأمّل من المتلقّي الذي يمعن في

(١) الحجاج والاستدلال الحجاجي، «عناصر استقصاء نظري»، حبيب أعراب، (ص٩٩).

(٢) هذه سمة واضحة في شعر عمر، كما في قصيدته التي مطلعها:

حيِّ الربابَ، وتربها * أسماءَ، قبلَ ذهابها

ارْجِعْ إِلَيْهَا بِالَّذي * قالتْ برجعِ جوابها

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٤٤).

(٣) الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته «مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكاه، عبد الله صولة، (ص٣٠٦).

الخطاب ويفكّر فيه ويتفاعل معه. وإنّ هذا ليجعل المهمّة مضاعفة أمام صاحب الخطاب الذي يجب عليه أن ينوّع حججه بتنوّع ثقافات المتلقّين، ونحن لا نعلم علىٰ وجه التّحديد أكانت حبيبة «عمر بن أبي ربيعة» واحدة بأسماء مختلفة لعدم مقدرته علىٰ البوح باسمها جهارًا أم هي متعدّدة. علىٰ أنّ أخبار الشّاعر تقول إنّه ممّن كان يعترض النّساء في الشّوارع، ويتنقّل بينهنّ دون أن يتملّكه الغرام لواحدة بعينها؛ ولذلك تعدّدت مستويات الخطابات وإستراتيجيّاتها بين الأدبيّ والاجتماعيّ، والدينيّ والفكاهيّ والسياسيّ لأنّ «عمر» كان في الأماكن المقدّسة، وهذه المستويات الثقافيّة للمجتمع موجودة كلّها، فتعدّدت تبعًا لذلك وسائل تحليل نصّ «عمر بن أبي ربيعة» ودراساتها وبيان قوانينها، وإنّ هذا أدّىٰ إلىٰ الخروج عن الأطر البنيويّة المغلقة التي كانت تشرح النّصّ من داخله دون الاكتراث لمستوياته السّياقيّة والمقصديّة والزّمنيّة التي أنتجته، فالخطاب الحجاجي خطاب متّسع لكلّ أنساق التّواصل القائمة علىٰ الإقناع ولا يختصّ بميدان دون آخر فيشمل «الشّفويّ والمكتوب الأدبيّ وغيره»[1].

وهو يلحق الشك؛ فأينما وُجد الشّكّ حول موضوع مّا وُجد الخطاب الحجاجيّ، لكنّ الحجاج يختلف عن عبثيّة الشّكّ في أنّه خطاب موجّه ينتج كردّة فعل عن افتراض عدم اقتناع المتلقّي بفكرة أو مجموعة أفكار، فيقوم إذن علىٰ التّخطيط والاختيار الأنسب للوسائل المقنعة. إنّه عمليّة منظّمة ومنسجمة مع الهدف الذي يرمي إليه صاحب الخطاب[2]، وهي عمليّة تأخذ من القول وسيلتها، فالمنطق القوليّ هو الوسيلة التّواصليّة الأقوىٰ في الحجاج، وهو قول مقصود يصوّر «عملًا جادًّا، وليس نوعًا من التّسلية الكلاميّة»[3] لأنّه خطاب عقليّ ناتج عن حيلة وهدف،

(١) البلاغة والحجاج عبر نظرية المساءلة لـ«ميشال ميار»، محمد علي القارصي، (ص٣٩٤).

(٢) ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، (ص٢٢٦).

(٣) مفهوم الحجاج عند «بيرلمان» وتطوره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم ولد محمد الأمين، (ص٨٠).

وهذا لا يبعد الحجاج عن الشّعر؛ فالشّعر - علىٰ الرّغم من أنّ الخيال يعدّ ركيزته الأساسيّة - إلا أنّ التّفنّن باللّغة بين التّقديم والتّأخير، والحذف، وفنون البلاغة، والتنوّع الأسلوبيّ، واختيار الاستعارات المناسبة والصّور المناسبة وانتقاء الألفاظ الذي يعطي للشّعر بعدًا حجاجيًّا يستحقّ البحث[1]. فمنذ الوهلة الأولىٰ يتبادر إلىٰ الأديب أنّه يكتب لشخص مّا، وهذا الاستدعاء لأيّ إنسان في مدّة الكتابة يجعل للخطاب مقصديّة وهدفًا وخطّة يسير وفقها، وهذا من وسائل الحجاج الذي يقودنا بدوره إلىٰ الإشارة بشكل سريع إلىٰ أهميّة الحجاج في الفنون التي تشغل لغتنا في الشّعر والنّحو.

(٢) ميادين الخطاب الحجاجي:

إنّ اللّغة هي المادّة الأساسيّة للحجاج، ولهذه اللّغة مستويات عدّة. وترجع هذه المستويات إلىٰ نوع الأدب الذي ننشئ؛ فالحجاج في الشّعر - مثلًا - يأخذ ترتيبًا مفاهيميًّا ينطلق من المقدّمات التي تعارفت عليها الجماعة سواء في حركة الاستعارات أو في الأمثال أو فيما اعتادت عليه الجماعة في حياتها المتداولة وما يتطابق مع معتقداتها وفلسفتها في الحياة، فالموروث الثقافيّ الذي ينتشر في جماعة ما يشكّل ركيزة أساسية في تقنيات الحجاج اعتمادًا علىٰ

---

(١) يظهر ذلك في أكثر من موضع في شعر عمر بن أبي ربيعة، كقصيدته التي مطلعها:

أنــىٰ تــذكرَ زينــبَ القلــبُ؟؟ * وَطِـلاَبُ وَصْـلِ غَرِيـرَةٍ شَـغْبُ

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٤٧)، وقصيدته التي يقول في مطلعها (الخفيف):

مَـنْ لِعَيْنٍ تُذْري مِـنَ الـدَّمْعِ غَرْبَا * مُعْمَـلٍ جَفْنُهـا اخْتِلاجـاً وَضَـرْبا

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٥١).

وقصيدته التي يقول في مطلعها (الخفيف):

أصـبحَ القلـبُ قـد صـحا وأنابـا * هَجَـرَ اللَّهْـوَ وَالـصِّبَا والرَّبَابـا

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٥٥).

اللغة الطّبيعيّة التي تتيح ذلك[1].

وعلىٰ الرّغم من اتفاقنا علىٰ أنّ الشّعر تعبير حرّ عن مشاعر وأحاسيس فإنّه عند توظيفه للوصول إلىٰ هدف مّا لا بدّ من أن يخضع للسّلطات الاجتماعية والسياسية والثقافيّة علىٰ حدّ سواء، وما هذه إلا «تعليمات وتوجيهات تقدّمها المكوّنات اللغوية للمؤوّل حتّىٰ يتمكّن من الوصول إلىٰ المعلومات المقاميّة الكفيلة ببيان كيفيّة إعادة بناء المعنىٰ الذي قصد إليه القائل»[2] وكأنّ العمليّة بمثابة عقد مبرم بين الطّرفين يتّفقان فيه علىٰ جملة من الأمور وفق القوانين المعمول بها، ويكفي أن نشير هنا إلىٰ قضيّة التحرّر من المقدمة الطّللية وما لاقاه تاركوها من انتقادات بحكم أنّ العرف الإنشائيّ جرىٰ علىٰ ابتداء القصيدة بالوقوف علىٰ الأطلال.

وإنّ هذه السّلطات مقيّدة نوعًا مّا، إلا أنّ الشّاعر الحجاجيّ يستخدمها فنيًّا لتمرير مطالبه وإقناع المتلقّي بما يريد أن يقوله، وقد يلجأ الشّاعر أحيانًا إلىٰ فنون بلاغيّة شعريّة تكثّف من شعريّة القصيدة وتزيد من حجّيّة ما يريد أن يقوله متجاوزًا فكرة الرّبط المنطقيّ التي أقرّها المعجم وتعارف عليها النّاس، سواء علىٰ حركة المفردات داخل النص أو حركة المواضيع التي تناولتها القصيدة لأنّ الحجّة ربما تأتي علىٰ «شكل قول أو فقرة أو نصّ، أو قد تكون مشهدًا

---

(١) يمكن ملاحظة ذلك في عدة قصائد كما في قصيدته التي مطلعها:

طربَ الفؤادُ وهل له من مطربِ * أَمْ هَلْ لِسَالِفِ وُدِّهِ مِنْ مَطْلَبِ؟

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٨٠).

وقصيدته التي مطلعها:

أرسلتْ خلتي إليّ بأنا * قد أتينا ببعض ما قد كتمتا

وبِهِجْرانِكَ الرَّبابَ، حَديثًا * سَوْأَةٌ، يا خَلِيلُ، ما قَدْ فَعَلْتا

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٨٣).

(٢) نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت، (ص٣٥٨).

طبيعيًا أو سلوكًا غير لفظيّ إلىٰ غير ذلك، والحجّة قد تكون ظاهرة أو مضمرة بحسب السّياق، والشيء نفسه بالنّسبة إلىٰ النّتيجة والرّابط الحجاجيّ الذي يربط بينهما»[1].وقريب من هذا المعنىٰ لكلمة الحجاج ما نجده عند الفيلسوف ابن رشد الذي يستخدم كلمة المحاججة وهي عنده تثبيت الشيء بالكلام أو ما يظنّ به أنه مقنع[2].

أمّا الحجاج عند الأصوليين فهو البحث في العلاقة بين المنطوق والمفهوم في الجمل، «فعقدوا بابًا للبحث عن معنىٰ يخالف أو يوافق معنىٰ المنطوق من الجمل يسمّونه المفهوم»[3]. ويرىٰ عبد الله صولة أنّ اللسانيّين العرب أخذوا معنىٰ التّعليل من الأصوليّيين بقوله: «وقريب من معنىٰ المفهوم عند الأصوليّيين معناه عند اللسانيّين... وهو ما يستنبط من المنطوق فهو حدث بلاغي مرتبط بمقام القول»[4]. وهذا توصيف دقيق ينظِّر للمسألة من زاويتين: المقام أولًا، والحدث البلاغي ثانيًا، والحجاج يأخذ شكله وآلياته التي تُستخدم للإقناع من المقام ويعبر عن نفسه من طريق الحدث البلاغيّ.

وربط الحجاج بالحدث البلاغيّ من أهمّ الملحوظات التي اتّسع فيها النّظر لاحقًا، فالحجاج نشأ من رحم البلاغة ومن حقول بلاغية ومنطقية ولسانية[5]، فتناولته «البلاغة الجديدة»

(١) اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، (ص ١٨).

(٢) ينظر: تلخيص الخطابة، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت٥٩٥هـ)، (ص١٨).

(٣) البحث النحوي عند الأصوليين، جمال الدين مصطفىٰ، (ص٢٧٦). والحجاج عند الأصوليين ليس من اختصاص هذا البحث، ينظر للاستزادة حول فكرة الحجاج عند الأصوليين والعلاقة بين المفهوم والمنطوق: الغزالي (أبو حامد): المستصفىٰ من علم الأصول، بيروت، ١٩٩٣م. وينظر: الحجاج في القرآن أهم خصائصه الأسلوبية، عبدالله صولة. وينظر: أصول الفقه، الخضري (محمد).

(٤) الحجاج في القرآن، عبدالله صولة، (١/ ٣٠٣).

(٥) ينظر: الحجاج والبلاغة الجديدة، إكرام تكتك، (ص٢٣).

في إجراءاتها وعدّته سمة خطابيّة لا يمكن إغفالها، ويمكن ملاحظة العلاقة اللصيقة بين الفنّين من خلال التّعريفات التي وضعت لهما، فالحجاج «هو جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقّي على الاقتناع بما تعرضه عليه أو الزّيادة في حجم الاقتناع»(١). وإنّ التّعويل كما هو واضح هنا على اللغة الطبيعيّة لأنّ المتحدّث مهما تبلغ مقدرته البلاغّية لن يستطيع أن ينزاح عن العلاقات الطبيعيّة بين مفردات اللغة من جهة «الدّالّ والمدلول» وبين مرتكزات العمليّة التّواصليّة بينه وبين المخاطب (العلاقة المنطقيّة الإقناعيّة في التّواصل ضمن الأسرة اللغوية الواحدة) وهي التي تقوم أساسًا على اللغة الطبيعيّة الواضحة المعلومة لدى الطرفين من جهة ثانية.

على حين نجد تعريف «البلاغة الجديدة» بأنّها «نظريّة عامّة للمحاججة بكلّ أشكالها الشّرعيّة والسّياسيّة والأخلاقيّة والجماليّة والفلسفيّة»(٢). فالبلاغة إذن تبحث في الأساليب التي من شأنها أن توصل النّصّ وتبلغه من خلال وسائل الاتّصال التي تتيحها اللغة، فهي «دائمًا متعلّقة بمن وُجّه إليه الخطاب بقصد إقناعه في المواضيع التي يمكن أن ينشغل بها الإنسان كافّة»(٣). ومن الممكن أن يكتب فيها كالفلسفة والخطب الشرعية والسياسية(٤) إذ لا يتعارض هذا

(١) الحجاج في الشعر العربي القديم بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، (ص٢١).

(٢) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ديكرو (أوزوالد)، وستشايفر (جان ماري)، (ص١٦٣).

(٣) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، (ص١٠١).

(٤) وهذا ما توضّحه الحفريّات التي قام بها العلماء في تأصيل نظرية الحجاج، فمنذ عهد أرسطو يتسع الحجاج ليشمل مناحي الحياة كلها. فأرسطو جعل العلاقة وطيدة بين الحجاج والخطابة والجدل. وممّا لا شك فيه أنّ الخطاب متعدد الموضوعات والجدل أيضا. فاختلاف الرأي حول أية مسألة تؤدي إلى الاعتماد على الحجاج بهدف اثبات الرأي. ينظر: وهبة(مراد): المعجم=

الكلام مع ما احتوته البلاغة من كسر للعلاقات بين الدّالّ والمدلول أو ما يسمّىٰ بـ«الانزياح» بالمفهوم الأسلوبي للتّعبير. فقد عدّ العلماء ظاهرة الانزياح نوعًا من المقدرة علىٰ التّأثير، وذاك أنّ من يمتلك القدرة علىٰ التّفنن في الكلام وتشقيقه يمتلك المقدرة علىٰ الإقناع، فيتحول «الانزياح» من خروج عن القاعدة والمألوف إلىٰ ثوب يجسّد اللغة الفنّية ويصفها وسيلة من وسائل الحجاج[1]. إنّ البراعة في كسر أفق الانتظار لدىٰ القارئ من شأنه أن يؤثر فيه ويجعله يعتقد في ما يقوله صاحب الخطاب، مع الملاحظة أنّ العلاقة من هذه الزاوية بين الحجاج و«البلاغة الجديدة» تبدو أكثر وضوحًا لأنّ البلاغة تهدف إلىٰ إيصال الخطاب والحجاج يهدف إلىٰ إيصال الخطاب وإحداث التأثير في القارئ.

ويرجع الفضل في الإشارة إلىٰ العلاقة الوطيدة بين الحجاج والبلاغة إلىٰ شاييم بيرلمان (Chaim Perelman)، وتيتكا (Tyteca)، حيث أعلنا أنّ «موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي إلىٰ التّسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»[2]. وهذا التّعريف يتناول عمليّة التّأويل الحجاجيّ كما هو واضح إذ يتحدّث عن إدراك تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تعطي السّمة الحجاجيّة للنّصّ، علىٰ حين ذهب بيرلمان إلىٰ أنّ الحجاج «إذعان العقول بالتّصديق لما يطرحه المرسل، أو العمل علىٰ زيادة الإذعان هو الغاية من كلّ حجاج»[3]. ولا شكّ في أنّ الإذعان الذي تحدّث عنه بيرلمان يرجع إلىٰ وجود الأساليب البلاغيّة النّاجعة التي تتيح للسّمات الحجاجيّة أن تعبر عن نفسها،

=الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، مصر، ط٣، ١٩٧٩م، (ص٣٩٣). وينظر: صولة، عبدالله، الحجاج في القرآن، (ص١٤).

(١) ينظر: الأسلوبية والتداولية، مدخل لتحليل الخطاب، صابر حباشة، (ص٣٩).

(٢) الحجاج في القرآن الكريم، عبد الله صولة، (ص٢٧)، نقلاً عن (Traité de l'argumentation, p5).

(٣) استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، (ص٤٥٧).

وهذا هو موضوع البلاغة أساسًا.

وتبعًا لذلك أصبح موضوع الحجاج موضوعَ «البلاغة الجديدة» التي أصبحت تُنظِّر لعدّة سمات موجودة في النّصّ أهمّها «الإعلانية»، و«التناغم»، و«الاستدلال» والبرهنة...)[1]. أمّا ديكرو فقد ابتدع مصطلح «السّلالم الحجاجيّة» في تنظيره الحجاجيّ للنّصوص، ويقصد به النّتيجة المستخلصة من الحجج المقّدمة بداية، فهو يرىٰ أنّ (ن) يجب أن تكون نتيجة للحجج المقدّمة والمتمثلة في (أ)، و(ب)، و(ج)، و(هـ)، و...) وتتدرّج هذه الحجج في النّصّ بحسب قوّتها من الحجّة الضّعيفة الثّانوية إلىٰ الحجّة القويّة الرّئيسة؛ لذلك نراه يعرِّف السّلّم الحجاجيّ بأنّه علاقة تراتبيّة للحجج[2]. وتختلف قوّة الحجّة باختلاف أهمّية الفكرة التي يتحدّث عنها الشّاعر، وباختلاف الحالة السيكولوجية (النفسية والثقافية) للمتلقّي، وذلك بإثارة الجوانب الانفعاليّة والعاطفيّة فيه بمعرفة الحاجات النفسية التي تسيطر علىٰ المتلقي، وكذلك الدّوافع والمعتقدات والمصالح، وأسباب القلق والمخاوف والقيم والآراء والمواقف[3]، وكل ما يمكن أن يؤثّر في شخصيّة القارئ.

وفي الحقيقة فإنّ مفهوم السّلّم الحجاجيّ يكتسب قيمته التّواصليّة من مدىٰ إفادته

(١) يقصد بـ«السّمة الإيحائية» البحث عن الأثر الذي يتركه الخطاب في المتلقي وهو ما يسميه بعضهم بالإعلانية أيضًا والإشهار، ويقصد بـ«التّناغم» منطقية تسلسل الوقائع وترتيب اللغة داخل النص، وإتقان التناغم دليل علىٰ معرفة المتكلم بحال المتلقي، ويقصد بـ«الاستدلال» السياق العقلي الذي يحيط بكل من المتكلم والمتلقي وفق نسق تفاعلي لغوي يهدف إلىٰ الإقناع، ويقصد بـ«البرهنة» وهي تشمل الأمثلة والإقناع والاستدلال وكل ما من شأنه أن يخدم العملية الحجاجية. ينظر: الحجاج في الشعر العربي، سامية الدريدي، (ص٦٢-٧٢).

(٢) ينظر: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، رضوان الرقبي، (ص٩٣).

(٣) ينظر: الإقناع الاجتماعي: خلفياته النظرية وآلياته الاجتماعية، عامر مصباح، (ص٥١).

للإشارات الحجاجيّة، والتي تشير إلىٰ كل الطاقات الإقناعيّة التي تمنحها اللغة والسّياق، وقصد المتكلم، في موقف مّا[1]. وتتفاوت هذه الطاقات في مقدرتها علىٰ التأثير بعدًا وقربًا من الموضوع الأساسيّ الذي يرمي إليه صاحب الخطاب ولاختلاف المستويات الثقافية والإدراكيّة للجمهور، وبعدًا وقربًا من الاستخدام اللغوي للأحداث اللغوية؛ فالعدول عن اللفظ الأساسيّ إلىٰ غيره من الانزياحات التي تلبّيها أسلوبيّة الكاتب من استعارات وتشابيه وبلاغة عمومًا هو ارتقاء من الضّعيف إلىٰ الأقوىٰ في دائرة التّأثير؛ لأنّ الجملة التّالية: (القمر فضّيّ مستدير) هي جملة عادية، لكنّ الانزياح الذي يستعمله الشّاعر في قصديته عندما يصف القمر بقوله: (القمر برتقالة زرقاء) هو عدول وانزياح عن الطبيعيّ، و«عمر بن أبي ربيعة» يستعمل هذه الأساليب[2]. فالسّلّم الحجاجيّ يعمل بطريقة غير مباشرة علىٰ تنظيم الخطاب في شبكة منسجمة لأنّه – أساسًا – يغلّب فكرة تلازم النّتيجة التي يطمح الخطاب إلىٰ إيصالها مع المقدّمة التي حشدها في سبيل ذلك[3].

ويرىٰ «طه عبد الرحمن» أنّ الحجاج علاقة ضمنيّة في الخطاب تقوم علىٰ أساسين (المدّعي/ المعترض)[4]. فالمدّعي هو الذي يشحن خطابه بالأساليب البلاغيّة الحجاجيّة بهدف الإقناع، وهو يفترض وجود معارضين لأنّ المتكلّم لن يلجأ إلىٰ الاقناع في الخطاب إذا حضر متلقٍّ يصدّق كلّ ما يقال له، ومن هنا تأتي أهمّية المتلقّي(المعترض) الذي سيعترض علىٰ

(١) ينظر: الحجاج في اللغة، أبوبكر العزاوي، (ص١٣١).

(٢) ينظر علىٰ سبيل المثال قصيدته التي مطلعها:

نَـأَتْ بِصَدُوفَ عَنْكَ نَوًى عَنُوجُ * وجـنّ بـذكرها القلـبُ اللجـوجُ

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٤١).

(٣) ينظر: نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت، (ص٣٦٣).

(٤) ينظر: اللسان والميزان، طه عبد الرحمن، (ص٢٢٥).

الخطاب، وكلّما زاد اعتراضه زادت الوسائل الإقناعيّة في الخطاب[1].

وهذا أمر واضح في الشّعر العربيّ القديم عندما تتعدّد مستويات القصيدة[2]، فنستشفّ الرّاحة النّفسيّة والطّمأنينة وعدم الارتباك في المقدّمة الطللية لأنّها المدخل إلىٰ القصيدة، وهي ممّا تعارف عليه المجتمع؛ حتّىٰ إن احتوت هذه المقدّمة علىٰ أبيات يبثّ فيها مشاعر الحبّ والشّوق، علىٰ حين نجد الحالة النفسيّة المضطربة في الأبيات التي تشكّل محور القصيدة كالأبيات التي قالها امرؤ القيس يعبر فيها عن الليل الطّويل والألم الذي يعانيه، فلا يحتاج إلىٰ وسائل الحجاج إذ تحدث عن الطلل، لكنه احتاج إليها في حديثه عما يعتمل في نفسه من مشاعر الحب والشوق لمحبوبته فاطمة أو مشاعر الحزن والانكسار التي قالها وهو يعاني من الظلم والتشرد، ولا نجد مثل هذا في «استرضائيات عمر» وقد كانت بمثابة رسائل اعتذار، وتجديد

(١) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، (ص٧٦).

(٢) فلا نجد عند عمر بن أبي ربيعة الالتزام بمذهب محدد، فقد يبدأ قصيدته أحيانًا بالشوق أو العتاب أو الفراق، أو البكاء علىٰ الديار، من ذلك مطلع قصيدته (الطويل):

ألا ليتَ حظي منكِ أنيَ كلما * ذكرتكِ، لقاكِ المليكُ لنا ذكرا

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٦٩).

وقصيدته (البسيط):

قلْ للمليحةِ: قد أبلتنيَ الذكرُ * فَالدَّمْعُ كُلَّ صَبَاحٍ فِيكِ يَبْتَدِرُ

فَلَيْتَ قَلْبي وَفِيهِ مِنْ تَعَلُّقِكُمْ * ما لَيْسَ عِنْدي لَهُ عِدْلٌ وَلاَ خَطَرُ

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٧١).

وقصيدته (البسيط):

يا صاحبيّ، أقلا اللومَ، واحتسبا * في مستهامٍ رماه الشوقُ بالذكرِ

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٧٣).

لعهد الحب مع محبوباته[1].

إنّ الإشارة التي ألمح إليها طه عبد الرحمن تفتح الباب واسعًا لملاحظة الإشارات النفسية التي امتاز بها المتكلّم والمتلقّي معًا لأنّ العلاقة المحدّدة بينهما هي علاقة جدليّة تعدّت مفهوم التّواصل اللغوي البسيط بين متحدّث ومستمع؛ لتصل إلىٰ علاقة التّأثير والتأثّر وقابليّة المتلقّي لأن يتأثّر.

وتمثّل فكرة الادّعاء والاعتراض محور التّواصل الشّعري؛ فالقصيدة التي تثير التّساؤلات لدىٰ المتلقّي؛ فتجعله يقتنع بأشياء ويعترض علىٰ أشياء أخرىٰ هي القصيدة النّاجحة التي تثير التّفاعل وتُدخل المتلقّي في حيّز الجدل الذي تحدّث عنه أرسطو جاعلًا إيّاه مسرح الحجاج الحقيقيّ، ولا داعي لأن يكون الاعتراض بمعناه السّلبيّ هو الذي يشكّل ردّة فعل المتلقّي، فقد يعترض (أي المتلقّي) لسانيًّا علىٰ قناعته في الداخل بما قاله الشّاعر، وهذا حال العشّاق الذين لا يقبلون بالقليل من المشاعر واللهفة والشّوق فتراهم يعترضون علىٰ المحبوب لقلّة لهفته، وهو ما يدفع الشّاعر إلىٰ كثير من التّعبير بطرق حجاجيّة متنوّعة، يعبر فيها عن شوقه وثباته علىٰ العهد.

ويمكن اتّباع الإشارات السّابقة في نظريّة الحجاج لدىٰ تحليل قصيدة «عمر بن أبي ربيعة» التي مطلعها[2]:

---

(١) نجد مثل هذا في قصيدته التي مطلعها (البسيط):

أَبْلِغْ سُلَيْمىٰ بِأَنَّ البَيْنَ قَدْ أَفِدا ❊ وأَنْبِىءْ سُلَيْمَىٰ بِأَنَّا رَائِحونَ غَدا

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٥٢).

وقصيدته (الطويل):

يَقُولُ خَليلي إِذْ أَجَازَتْ حُمُولُها ❊ خَوَارِجَ مِنْ شَوْطَانَ: بِالصَّبْرِ

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص٦٣).

(٢) ديوان عمر بن أبي ربيعة، (ص١٨٣).

أَلِمَّـا بـذاتِ الخـالِ فاسـتطلعا لنـا * علـىٰ العهـدِ بـاقٍ وِدُّهَـا أمْ تَـصَرَّمَا

وكيف عبّر الشاعر عمّا يعتمل في نفسه وإرساله الرسل إلىٰ حبيبته، يسأل عن حبّها ويبلغها أنه ما زال علىٰ عهده ووفائه.

* * *

القسم الثاني

(المقاربة التطبيقية) قصائد استرضائية لعمر بن أبي ربيعة

تقوم قصيدة «عمر بن أبي ربيعة» - كغيرها من القصائد الغزليّة الاسترضائيّة - علىٰ عناصر فنّية تميّز الخطاب الشّعريّ/ الشّعوريّ مثل: الأنا (العاشقة المفتونة)، والآخر الحبيب (المتغزَّل به) في سياق ينسجم مع الحالة الشّعوريّة المعبر عنها لدىٰ الشّاعر، كما تميّزت بالمزاوجة بين الوصف من جهة، وبين السّرد والحوار من جهة ثانية، وإنّ القاسم المشترك بين الخطابين المنجزين هو أنّ الطّرف الأوّل سعىٰ سعيًا حثيثًا إلىٰ إفهام الثّاني ما يجب فهمه، ومحاولة استمالته بشتّىٰ الوسائل، وإثارة عواطفه.

ويمكن تقسيم الخطاب الحجاجيّ في القصيدة موضوع البحث إلىٰ ثلاث دارات:

١- خطاب «عمر بن أبي ربيعة» إلىٰ محبوبته وحججه.

٢- خطاب المحبوبة واقتناعها.

٣- خطاب «عمر بن أبي ربيعة» إلىٰ محبوباته.

وكلّ دارة اتّسمت باستخدام تقنيات وأدوات حجاجيّة تتناسق مع الغاية والمقصد اللّذين يطمح كلّ طرف إلىٰ تحقيقهما، ويسعىٰ كلّ منهما إلىٰ التّأثير في الآخر، مع مراعاة الجانب النّفسيّ، ويوجد بين الدّارة الأولىٰ والثّانية فاصل يمكن أن يُعدّ رابطًا حجاجيًّا فريدًا من نوعه.

الدارة الأولىٰ: خطاب «عمر بن أبي ربيعة» إلىٰ محبوبته وحججه:

استخدم الشّاعر في القصيدة سمة إعلانيّة أو إشهاريّة؛ وذلك حين وجّه خطابه إلىٰ محبوبته من خلال (أختيها) اللّتين قد تكونان صديقتيها أو قريبتيها، وفق تناغم ينمّ عن معرفته بحال المتلقّي (ذات الخال/ المحبوبة)، ولا يوجد وسيلة تواصل معها غير ذلك، وهنا يقنع الشّاعر السّامع لقصيدته ويستميله لإتمام النّص إلىٰ نهايته، عبر لمحتين ضمَّهُمَا بيتُ المطلع وهما: الإشارة إلىٰ انغلاق المجتمع، والإشارة إلىٰ موضوع الرّسالة وهو عشق لفتاة في مجتمع محافظ، وإنّ الجوّ المشحون بهذه المعاني حفّز القارئ أن يكمل قراءة القصيدة التي تتمثّل في ذات شاعرة متكلّمة ذليلة متذلّلة تغاير ما ألفناه عنها وفيها من تكبّر ومكابرة، وهذا أوّل استدراج للمتلقّي كي يتأثّر بالنّصّ وينغمس في جوّه.

فالمطلع الشّعريّ عتبة مهمّة في جذب المتلقّي أو نفوره، ولمّا كانت القاعدة تقول إنّه «لا استمالة بلا حجاج، ولا حجاج بلا حوار، فالحجاج عمل حواريّ ينهض علىٰ فكرة استمالة المتلقي»(١)، فإنّنا نجد القصيدة بمثابة بنية حواريّة عميقة بدأت من «عمر بن أبي ربيعة» حين أرسل مَن يبلّغ خطابه إلىٰ محبوبته، وهنا تظهر الأساليب اللغوية التي لا بدّ من استخدامها أيضًا، فكانت صيغة الأمر لهما: **ألمّا** بذات الخال...)، وصيغة الاستفهام لها في قوله:

ألما بذاتِ الخالِ، فاستطلعا لنا * علىٰ العهدِ باقٍ ودّها أم تصرما؟

بعد المطلع نجد الشاعر يستخدم (الحجاج التّقويميّ)(٢)، لذلك لم ينتظر ردّ محبوبته، وبدأ

(١) مستويات الحجاج في النص الشعري: قراءة في دالية عمر بن أبي ربيعة، محمد عبد الباسط عيد، (ص١٨٦).

(٢) يقصد بالحجاج التقويمي: «إثبات الدعوىٰ بالاستناد إلىٰ قدرة المستدلّ علىٰ أن يجرّد من نفسه ذاتًا ثانية يُنزلها منزلة المعترض علىٰ دعواه؛ فها هنا لا يكتفي المستدلّ بالنّظر في فعل إلقاء الحجّة إلىٰ المخاطَب، واقفًا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدّىٰ=

بتوجيه خطاب تقويميّ يحاول من خلاله أن يسترضيها سلفًا ويصلح ما أفسده الوشاة، فطلب من (أختيها) أن تقولا لها:

وقــولا لــها: إنّ النّــوىٰ أجـنـبيــةٌ * بنا، وبكم، قد خفتُ أن تَـتَـتَـمَّـمَا
شطــونٌ بأهــواءٍ نــرىٰ أنّ قربـنــا * وَقُـرْبَكُمْ، إنْ يَـشْـهَـدِ الـنّـاسُ مَوْسِما
وقـولا لهـا: لا تقبلـي قـولَ كاشـحٍ، * وَقـولـي لَـهُ، إنْ زَلَّ: أَنْفُـكَ أُرْغِـمَا
وقـولا لهـا: لـم يـسلنا النـأيُ عـنكمُ، * وَلاَ قَـوْلُ وَاشٍ كَـاذِبٍ إنْ تَـنَـمَّـما
وقـولا لهـا: مـا في العبـادِ كريـمـةٌ * أَعَـزَّ عَلَـيْنـا مِـنْـكِ طُـرًّا وَأَكْرَمَا
وقـولا لهـا: لا تـسمـعـنّ لكـاشحٍ * مَقَالاً، وإنْ أَسْدَىٰ لَـدَيْكِ وَأَلْـحَـمَـا
وقـولا لهـا: لـم أجـنِ ذنبًـا، فتعتبـي * علـيّ بحـقٍّ، بل عتـبتِ تجرّمـا

نلحظ في هذه الأبيات أنّ الشّاعر ارتكز علىٰ أسلوب النّهي والنّفي والتّوكيد من خلال التكرار في تقديم حججه التي دافع بها عن نفسه واحدة تلو أخرىٰ، فبدأ بنفي نيّة البعد (النّوىٰ أجنبيّة)، ولم ينفها عن نفسه فقط بل عن محبوبته أيضًا (بنا، وبكم) ويُلاحظ أنّه فصل حاله عن حالها باستخدام ضمير المتكلم (نا) والمخاطب (كم).

والحقيقة أنّه لا توجد فاصلة، فهو يقول: إنّ النّوىٰ أجنبيّة (بنا)... أمّا بكم أنتم فالوضع مختلف، وأنا أخاف أن تتمّ عندكم وتستملك قلبكم، فالواو (قبل بكم) ليست عاطفة بل هي استئنافية، وهذا المعنىٰ هو الذي دفعه إلىٰ إرسال الرّسول كي يتأكّد من مشاعرها تجاهه،ويجدّد

=ذلك إلىٰ النّظر في فعل التلقّي باعتباره هو نفسه أوّل متلقٍّ لما يلقي، فيبني أدلّته أيضًا علىٰ مقتضىٰ ما يتعيّن علىٰ المُستدَلّ له أن يقوم به، مستبقًا استفساراته واعتراضاته،ومستحضرًا مختلف الأجوبة عليها، ومستكشفًا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها». ينظر: اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، (ص٢٢٨).

لها العهد بحبّه، وينتظر ردّها في تجديد العهد من قبلها وألّا تلتفت إلىٰ قول الوشاة، وهنالك ملاحظة أخرىٰ متعلّقة بكلمة (تَـتَـتَـمَّـمَا) التي عبّر بها عن خوفه من دخول الهجر إلىٰ قلب محبوبته علىٰ دفعات متتالية في مدّة طويلة من الفراق باستخدام الوزن (تتفعَّل)، وهو وزن يُستخدم في العربيّة للدّلالة علىٰ التّدرّج في حدوث الفعل، وأنّه لم يحدث دفعة واحدة كقولنا: (تتسلسل، تتشقّق، تتموضع، تتدرّج...)، وهذا أسهم في استمالتها واسترضائها والتأثير فيها، علمًا أنّه خاف - سلفًا - من نجاح الوشاة في تحقيق مرادهم.

ثمّ ينتقل إلىٰ أسلوب النّهي حين طلب من محبوبته ألّا تقبل (قول كاشح) وهو المبغض والمضمر للعداء، حتىٰ لو (زلّ): أي حتّىٰ إن اعتزم إحداث الفرقة والقطيعة، وقد جاء النّهي هنا نتيجة للنّفي سالف الذكر، فهو قد علّل أنّ القطيعة ليست من شمائل العلاقة الرّوحية والوجدانيّة التي تجمعه بمحبوبته، ويطلب منها أن توجّه خطابًا مباشرًا إلىٰ كلّ واش وتقول: (ألصق الله أنفك في التّراب)، وإنّ هذا المعنىٰ هو المباشر، وأمّا المعنىٰ المراد من هذه الكناية فكأنها تقول للواشي: أنا أحبّه وسأبقىٰ أحبّه رغم أنفك فلتمت بغيظك، وهذه ـ لا شكّ ـ خطّة حجاجيّة يقول لها فيها: إنّ النّاس يقولون للواشين دائما: خسئتم، ويعملون بنقيض ما يقوله الواشون كي لا يحقّقوا لهم رغباتهم، فهلّا عملت كما تعمل الناس، وقلت لهذا الواشي: خسئت وفعلت نقيض ما يتمنّىٰ؟ ولكن ما نقيض ما يتمنّىٰ؟ إنّ نقيضه أن تعلن هذه الفتاة حبّها للشّاعر وتبقىٰ علىٰ هذا الحبّ رغم أنف الواشين.

ويُعدّ الدّعاء من الأساليب الإنشائية التي تعبر عن تأثر النّفس بوضع مّا وانفعالها لحدث مّا، بهما يُجسّم الشّاعر إنكاره لمواقف الخصم أو دعوته إلىٰ وقوف مواقف أخرىٰ؛ لذلك اعتبر أولرون (Oleron) مثل هذه الأساليب طرقًا للتّعبير عن القبول أو الرّفض وتحيل في الآن ذاته إلىٰ تدخّل المتكلّم السّافر في الخطاب الحجاجيّ[1]، وقد جاء هذا الدّعاء علىٰ كل كاشح، وعلىٰ كلّ

(١) ينظر: الحجاج في هاشميات الكميت، سامية الدريدي، (ص٢٦٣).

واش، وعلىٰ كلّ كاذب، وعلىٰ كلّ نمّام، وورد كلّ منهم نكرة دلالة علىٰ العموم، فالشّاعر يقصد كل صنف من هؤلاء العذّال بعينه.

وكرّر الشّاعر أسلوب النّفي حين نفىٰ عن نفسه البعد ونيّته فقال: (لم يسلنا النّأي عنكم) كما نفىٰ عن نفسه سماع قول كل (واش كاذب إن تنمّما): أي كل مَن حاول أن يلفّق الأكاذيب والأخبار عن محبوبته، فهو تعرض كمثلها لمحاولات تفريق بينهما؛ لكن حبّه لها أقوىٰ،وكل ما تمر به الآن قد مرّ به سابقًا في حبّه لها؛ لكنه اجتازه وبقي علىٰ حبّها، وهو يطلب منها أن تصنع صنيعه.

إنّ في حركة النّفي هنا تأكيدًا علىٰ مدىٰ الحبّ وعلىٰ مدىٰ الاستمالة والاسترضاء أيضًا، وأكد محبته لها ومكانتها الرفيعة عنده حين وضعها في مقابلة مع (العباد) ورجحانها عليهم، فليسوا (أعزّ علينا منكِ..). وجاءت المقابلة هنا وفق خطّة حجاجيّة تهدف إلىٰ التأثير والإقناع عن طريق التّضخيم والمبالغة، فهو يرىٰ محبوبته أعزّ من أيّ شيء آخر وأكرم.

وكرّر أسلوبية النّهي التي جاءت نتيجة لأسلوبيّة النّفي السّابقة، فهو نفىٰ عن نفسه سماع قول الوشاة وكلّ (كاشح)، ويطلب من محبوبته ألا تصغي لأقوال المراوغين المتقنين لفنون القول والتّفريق، ويعمد إلىٰ تكرار أسلوب النفي المصاحب للحجاج التقويمي حين يقول: (لم أجن ذنبًا فتعتبي... بل عتبت تجرما) فهو يدفع عن نفسه جميع التهم المفترض أن محبوبته تتهمه بها، نتيجة لدخول الوشاة وسماع أقوالهم، ونتيجة البعد وحالة الجفاء بينهما.

إنّ حالة المدّ والجزر بين أسلوبيّة النّفي والنّهي لم تأت جزافًا، بل لعبت دورًا بارزًا في حركة الإيقاع الداخلي للقصيدة؛ فجاء تكرار لفظين في مستهلّ كل بيت: (قولا لها)، ونستشفّ من هذا التّكرار دلالتين نفسيّتين: الأولىٰ: توكيده علىٰ مَن ينقل كلامه أن يبلّغه إلىٰ محبوبته «بنصّه وفصّه»، وخوفه من انزلاق (أختيها) بما انزلق به الوشاة، وأمّا الثّانية: فلهفته عليها، واشتياقه إليها، وولهه للحديث معها.

وعند انتهاء خطابه إلىٰ محبوبته، وتقديم حججه،وردّه علىٰ الوشاة (النّصّ الغائب)، نجد وقفة وصفية تسبق الدّارة التّالية (خطاب المحبوبة واقتناعها)، وتُعدّ هذه الوقفة رابطًا حجاجيًّا في الآن نفسه؛ فالرّوابط الحجاجيّة في أبسط تعريفاتها هي التي «تربط بين قولين أو أكثر، وتسند إلىٰ كلّ قول دورًا محدّدًا داخل الإستراتيجيّة الحجاجيّة العامّة»(١).

ويمكن التّمثيل للرّوابط الحجاجيّة بالأدوات التالية: (بل، لكن، حتىٰ، لاسيّما، إذن، لأنّ، بماأنّ، إذ، ف، ثمّ...إلخ ونذهب - فيما يخصّ هذه الرّوابط - إلىٰ ما هو أشمل وأوسع ممّا ذهب إليه بعض الدارسين حين حصروها بألفاظ وحروف وأدوات معيّنة لتضاف إليها الوقفة الوصفية بين أيّ خطابين من طرفين متخاصمين يحاول الأوّل إقناع الثّاني وتبرئة نفسه، فنحن نطمح إلىٰ معاينة الخطاب أساسًا وكيفية توظيف الحجاج فيه؛ لإدراك توسّع أكثر يستدعي معاينة بلاغة الخطاب وسياقه خصوصًا في الشّعر؛ فالخطاب الشّعريّ يسير وفق اتّجاه واحد حتّىٰ لو تعدّدت الأصوات والرّؤىٰ داخل القصيدة، وأوّل هذه الوقفات في القصيدة قول الشّاعر:

فَقَالاَ لَهـا، فَـآرْفَضَّ فَـيْضُ دُمُوعِهـا، * كما أسلمَ السلكُ الجمانَ المنظّما

تَحَـدُّرَ غُـصْنِ البـانِ لانَـتْ فُرُوعُـهُ، * وَجَادَتْ عَلَيْـهِ دِيـمَـةٌ، ثُـمَّ أَرْهَمَـا

فَلَمَّـا رَأَتْ عَيْنـي عَلَيْهـا، تَهَلَّلَـتْ * مخافةَ أن يـنهـلّ كـرهًا، تبـسّما

ويؤدّي الوصف والتّصوير أدوارًا حجاجيّة متنوّعة؛ فقد يستخدم للإقناع والاستدلال كما يستخدم للتّأثير النّفسيّ عندما يُوظّف للاستعطاف والاسترضاء، أو للتّرهيب والتّرويع، كما يؤدّي دورًا محوريًا في التّرغيب والإغراء والتّقريب، وكلّها وسائل حاسمة في التأثير علىٰ من يوجّه إليه الخطاب(٢). ونتساءل هنا: إلىٰ من يوجّه الشّاعر هذا الخطاب؟ إنّ هذا يحيلنا إلىٰ إجابة

(١) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، (ص٢٧).

(٢) ينظر: الحجاج في الخطابة العربية في صدر الإسلام والعصر الأموي، بدر محمد إبراهيم،=

مرتبطة بعنوان البحث، نعني (الحجاج في استرضائيّات «عمر بن أبي ربيعة»). فنجد أنّ هذه القصيدة بمثابة استرضائيّة لمحبوباته اللّائي تغزّل بهنّ في مسيرته الشّعريّة، وهو لم يحدّد (هندا) أم (ثريا) أم (نُعما)...)، مثلما جرت العادة في غزليّاته، بل جاء الخطاب موجّهًا إلىٰ (ذات الخال)، **وقد لا تخلو أغلب النساء منه،** فهو سمة جماليّة في المرأة عمومًا، وأيّ متغزل بها ربما تظن أنها المقصودة بغزله هذا وقوله!، وهنا نستشف أن الشاعر لعب علىٰ الجانب النفسي والشعوري في تقديم خطابه الاسترضائي وحججه لخبرته العميقة في نفسية المرأة (الأنثىٰ) التي تحب أن يُتغزل بها، وتحب كذلك أن تلمس معاناة الشّاعر وعذابه نتيجة بعدها عنه، وتشعر بالغيرة حين يتغزل بغيرها، ممن تقول كلاما في حبه – بزعمه – أكثر منها.

ونتابع لتوضيح ذلك أكثر تحليلَ الخطاب الشّعريّ/ الشّعوريّ وحججه، فنجد الشّاعر في هذه الوقفة الوصفيّة يقدِّم مشهدًا لمحبوبته حين وصلها خطابُه، وردّة فعلها العاطفيّة/ النّفسيّة التي نقيضتها العلامات الجسديّة، وإنّ التّمثّل العاطفيّ لمضامين الخطاب، واستعمال لغة الجسد لتصديق ذاك التّمثّل يؤدّيان إلىٰ التّأثير في المخاطَب بالاعتماد علىٰ انتقال العاطفة من المخاطِب إلىٰ المخاطَب إذا اتّسق مع الحجج النّصّيّة، وهو ما يمثّل الوصول إلىٰ إقناع المخاطَب إقناعًا تامًّا بنتائج الحجج، أو انتفاء القدرة علىٰ الردّ علىٰ تلك الحجج[1]، وكانت نتيجة الدّارة الأولىٰ (خطاب «عمر بن أبي ربيعة» إلىٰ محبوبته وحججه) أنّ المحبوبة اقتنعت بكلامه وحججه التي قدّمها في الدّفاع عن نفسه أمام أقاويل الوشاة وأكاذيبهم، وأنّ البُعد عنها ليس واردًا عنده.

وأوّل رابط/ عامل حجاجيّ ورد في القصيدة بين خطاب الشّاعر وخطاب الطّرف الثّاني (المحبوبة) هو حرف (الفاء) في قوله: (فقالا لها) أي أنّ خطابه وصل إليها كما هُوَ دون زيادة أو

=(ص٩٨٤).

(١) ينظر: الحجاج في الخطبة النّبويّة، جمعان بن عبد الكريم الغامدي، (ص٢٩٢).

نقصان، وتكرّر حرف (الفاء) في قوله: (فارفضّ)، وجاء التّكرار بوظيفة مختلفة عن الأولىٰ وهي وظيفة أماطت اللّثام عن نتيجة خطابه الذي وجّهه إلىٰ محبوبته ومدىٰ اقتناعها بحججه، فدمعها الذي سال وانتثر متتابعًا شبّهه بالجواهر التي انفرطت لانقطاع السّلك الذي ينتظمها.

ويتابع الشّاعر وقفته الشّعريّة/ الإقناعيّة بوصف حال محبوبته عند سماعها خطابه، فدمعها انحدر بنعومة دون صخب كتحدّر الماء عن غصن بعد أن هطل عليه مطر غزير تواصل فترة طويلة، ولم يرد التّشبيه لغاية تزيينيّة أو تجميليّة بل «يقوم بدور حجاجيّ كبير من خلال تقريب الصّورة إلىٰ ذهن المتلقّي، فيقتنع بالفكرة التي يريد المخاطب توصيلها إليه، وبذلك يظهر دور التّشبيه والإقناع والتأثير في نفسيّة المتلقّي ووجدانه»[1]. فتشبيه دموع المحبوبة بالجواهر الثّمينة دلالة علىٰ قيمتها العالية عنده، ودلالة علىٰ رقّة المحبوبة ونعومتها وحنانها، وحين شبّه الدّموع بمياه الأمطار فذلك دلالة علىٰ كثرتها، فالتّشبيه في هذه الصّور كان له دور إقناعيّ بمدىٰ تأثّر المحبوبة بكلامه واقتناعها، وهذا يؤكّد أنّ الخطاب الشّعريّ في القصيدة بمثابة استرضائيّات لكلّ محبوباته.

وختم الشّاعر وصف حال محبوبته بقوله: (رأت عيني عليها)، وفي ذلك كناية عن إطالة النّظر إليها - مجازًا - وأنّ صورتها لا تفارق خياله،تمثل ذلك في قوله: (تهللت... تبسما) نتيجة وقع عينه علىٰ عينها التي خافت أن تبكي دون إرادتها، وهذا المشهد الخطابيّ لا ينفكّ عن الالتحام بالخطاب الحجاجيّ الإقناعيّ لمدىٰ محبته في قلب المحبوبة رغم بعدها عنه، فهي غير ماثلة أمامه مباشرة بل عن طريق خياله وعواطفه.

وفي اقترابنا من السّلّم الحجاجيّ[2] في القصيدة، نجد أنّ الحجج في خطاب «عمر بن

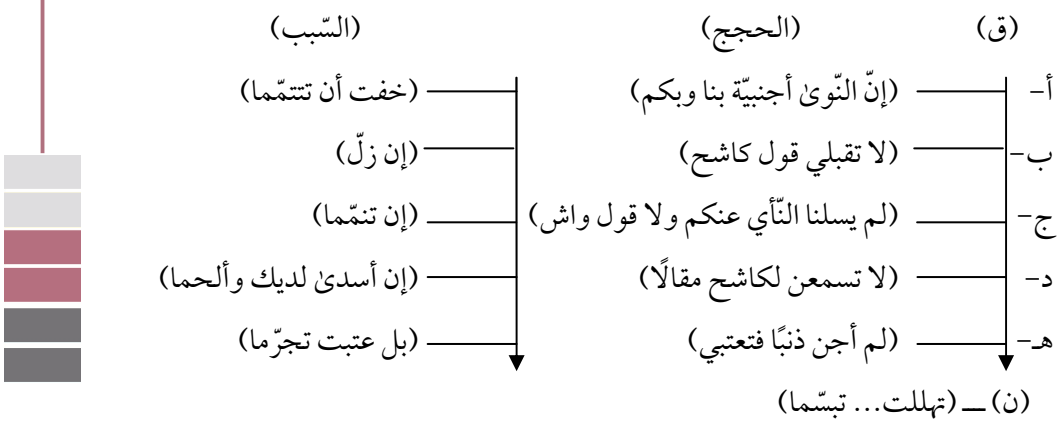
(١) ينظر: خطاب الحجاج والتداولية دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عباس حشاني، (ص٢٩١).

(٢) قدم أزوالد ديكرو (O.Ducrot) مجموعة من المفاهيم والنظريات مثل: السلم الحجاجي، والحجاج داخل اللغة، والحجاج في مفهومه التقني (الفني)، والعوامل والروابط الحجاجية، وفعل=

أبي ربيعة» تسير في خطّ تنازليّ – من أعلىٰ إلىٰ أسفل –، وكذلك الأمر في خطاب المحبوبة، وكانت الحجج ونتائجها عاطفية/ نفسية في المقام الأول، مرتبطة بنبذ أسباب البعد والجفاء، وتكذيب أقوال الوشاة والحسّاد، وتوجيه خطاب استرضائي إقناعي لـ(محبوبته) بأنّه علىٰ العهد لباق، وأنّ حبّه لهنّ أكبر من حبّهن له.

ولتوضيح ذلك حسب السّلّم الحجاجيّ، سنعتمد علىٰ الدّارات الثّلاث كما في الرّسم التّالي:

(الدّارة الأولىٰ)



=الاقتضاء، والأفعال اللغوية، وقانون الأنفع أو الأجدىٰ وغيرها، واستثمرها لتحقيق التوجيه الحجاجي للخطاب وصولًا إلىٰ الإقناع المنشود منه. إن الذي يهمنا هنا السلم الحجاجي الذي نبسط معناه في أنّ كل حجة تأخذ فيه مرتبة وفق موقعها في الخطاب، وكل حجة تكون أقوىٰ من التي قبلها بحيث ينتج عن الخطاب جميع الأقوال (ق) دونه أو النقيض، حتىٰ يصل في النهاية إلىٰ النتيجة (ن) النهائية، وهي بطبيعة الحال مرتبطة بمقصدية المرسل/ المتكلم، ومدىٰ أثر الخطاب في المخاطَب. ينظر: آليات الحجاج في مناظرة السيرافي لمتي بن يونس القنائي: دراسة تحليلية، رامي جميل سالم، (ص٢٨٠).

نلاحظ في هذا السّلّم الحجاجيّ أنّ الحجج (ق) كانت تسير في خطّ تنازليّ من أعلىٰ إلىٰ أسفل، ويوازي كلّ حجة سبب تقديمها وتعليل وجودها، وإنّ ذلك يعود إلىٰ ارتكاز الشّاعر علىٰ الحجاج التّقويميّ - كما أسلفنا -، فهو لم ينتظر ردّ المحبوبة علىٰ استفساره عن سبب غيابها وبُعدها، كما نلاحظ أنّها عاطفية نفسية وليست عقليّة أو منطقيّة.

لذلك نجد (ق. أ) جاءت توكيدًا بنكهة نفي نية البُعد، و(ق. ب) نهي للمحبوبة عن الإنصات إلىٰ المبغضين، و(ق. ج) نفي صريح وتبرئة لنفسه من انتزاع البعد له وإنصاته إلىٰ الوشاة، و(ق. د) نهي مباشر عن السّماع لأكاذيبهم، و(ق. هـ) هي الحجّة المركزيّة التي تتفرّع عنها جميع الحجج السّابقة وأقواها، بل هي التي ستتفرّع عنها حجج خطاب المحبوبة، وتعدّ المرتكز الضوئيّ لبناء الخطاب الشعري كلّه، وجاءت علىٰ شكل نفي صريح وتبرئة لنفسه من ارتكاب أيّ ذنب فتعتب عليه وتعاقبه بالابتعاد عنه، وكانت النتيجة (ن) أنّ المحبوبة أسعدها سماع هذا الخطاب فاقتنعت بالحجج من خلال صدق عواطف الشّاعر.

الدّارة الثّانية: خطاب المحبوبة واقتناعها:

بعد أن قدّم الشّاعر حججه ودافع عن نفسه، وبعد وصفه لحال محبوبته حين سمعت خطابه، انتقل (التفت) الخطاب في حركة حواريّة متناقضة من المحبوبة باتّجاه الشّاعر، وأؤكّد حين نحلّل مثل هذه النصوص وجوب التّنبّه إلىٰ أنّ الخطاب مصدره (الشاعر) حتىٰ لو كان فيه أطراف متعدّدة وأصوات مختلفة، فالنّصّ الشّعريّ يتميّز عن النّصّ السّرديّ بأحاديّة العاطفة النّفسيّة حتىٰ لو اختلفت بؤرة الرّؤية ومصدرها، ففي الأبيات اللّاحقة نجد خطابًا من المحبوبة، لكنّه في الحقيقة خطاب من الشّاعر إلىٰ (محبوباته) بهدف نفسي أساسه إثارة الغيرة لديهن عليه، ورفع وتيرة (الأنا) المعتدة بنفسها عاطفيًا، يقول الشاعر:

وقالت لأختيها: اذهبا في حفيظةٍ، * فَزورا أَبا الخَطَّابِ سِرًّا، وَسَلِّما

وقولا له: واللهِ ما الماءُ للصَّدي، * بأشهىٰ إلينا من لقائك، فاعلما

وقولا له: ما شاعَ قـولُ محـــــرشٍ * لـــدي، ولا رامَ الرضـا، أم ترغـمـا

وقـــولا له: إنْ تجـنِ ذنبـًا أَعـُـــدُّهُ * مِـنَ العُـرْفِ إنْ رَامَ الوُشـاة التَّكَلُّمـا

إنّ ما يلاحظ في خطاب المحبوبة وردّها - الذي هو في الأصل استرضاء الشّاعر لمحبوبته - ارتكازه علىٰ نفي جميع الفرضيّات التي بدأت بها القصيدة، وتوكيد حالة الحبّ المتبادل بين الطّرفين، ومن هنا نجد أنّ النّصّ يسير وفق خطّ واحد، وهذا مسلك فريد من نوعه حجاجيًا.

فالمفترض أن يكون هنالك معترض أو مدّع أو طرف مخالف أو مناقض يسعىٰ المخاطِب إلىٰ إقناعه بوجهة نظره، ونعلّل عدم وجود ذلك التناقض نصّيًّا أنّ الخطاب في هذا النّصّ الشّعريّ موجّه إلىٰ من هو خارجه (محبوبته)، وهذا سبب نفي الاتّهامات عن نفسه بسهولة دون الدّخول في غمار جدل فلسفيّ وعقليّ.

لذلك نجد الشّاعر قد ارتكز علىٰ الإقناع العاطفيّ والنفسيّ في استرضائه لها، ومن ثم وجّه أمرًا إلىٰ الوسيط إلىٰ المحبوبة يقضي بضرورة الذهاب (اذهبا)، و**هذا تجاوز لحال التّذلّل الذي انطلق به القصيد، وهو الجانب التّقليديّ فيه وسعي منه إلىٰ استعادة الجانب المكابر فيه وأنّه المطلوب غزليًّا لا الطّالب، وهو المُستحدث في غزل «عمر بن أبي ربيعة» ويطلب من الوسيط** تقديم التّحيّة: (وسلّما)؛ أي التّأدّب في الحديث معها، مع الدّعاء (لأختيها) - الوسيط - بالسّلامة: (في حفيظة) والوصية بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن يراهما أحد، وهذا يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ الشّاعر لم يكن ينظر إليها وهي تنظر إليه حقيقةً بل مجازًا، واستخدامها لكنية الشاعر (أبا الخطاب) هي ما جرت عليه عادة العرب قديمًا، فكانوا «يَعْدِلُون عن الاسم واللّقب إلىٰ الكُنية قَصْدًا إلىٰ تعظيم المَكْنيّ وإجلاله؛ لأنّ بعضَ النّفوس تَأْنَفُ أن تُذكَرَ باسمِها أو لَقَبها»[1]، وهنا إبراز لنرجسيّة الشّاعر، ورفع لقيمته في نفس (محبوبته) الّتي يسترضيها في قصيدته،

(١) ينظر: شرح قطر النّدىٰ، محمّد محيي الدّين عبدالحميد، (ص١٣٤)، هامش (٢) باب العَلَم.

وبدأ خطاب المحبوبة – المفترض – بالقسم (والله) مرافقًا لصورة فنيّة: (ما الماء للصدي... بأشهىٰ إلينا من لقائك) وفي هذا توكيد نفي نيّة البعد عنها أيضًا؛ فالنفي «هو كالاستفهام يفيد الحجاج بالقصد التلميحيّ؛ فكلّ قول منفيّ هو حجة لإثبات ما يريد المرسل إيصاله للطّرف الآخر، وتأتي حجاجية النّفي من كونه يثبت الحكم الذي يقرّره المرسل ممّا لا يجعل للمتلقي مجالًا للشّك في الحكم المقرّر سابقًا»[1].

وهذا الحكم كان موجودًا في بداية القصيدة مثل خوف الشّاعر من إنصاتها إلىٰ كلام الوشاة الذي نفته بقولها: (ما شاع قول محرّش لديّ...) فهي تنفي سماعها لأقوال الوشاة والمشجّعين علىٰ الخصام والفرقة، وترفض جميع أقوالهم، وتردّ عليهم إذ حاولوا التكلّم بالسّوء عنه، ونقل ذنوبه إليها ويرىٰ أن تقول إن ذنوبه عندها كالمعروف والإحسان عندهم، نكاية بهم، وهنا همز ولمز وتلميح بعيد من الشّاعر لمحبوباته اللّواتي يتمنّىٰ سماع هذا الكلام منهنّ، لذلك جاء بهذا الخطاب علىٰ لسان إحداهن ليستميلهن ويسترضيهن، كأنه يقول لهن: انظرن كيف يكون الحب! وهكذا، فإنّ ما حدث في السّلّم الحجاجيّ الأوّل، قد انسحب علىٰ خطاب المحبوبة الحجاجيّ الذي سار من أعلىٰ إلىٰ أسفل كذلك:

(الدّارة الثّانية)

(ق)

أ- ما... أشهىٰ إلينا من لقائك

ب- ما شاع قول محرّش لديّ

ج- ولا رام الرّضا

د- إن تجن ذنبًا أَعُدُّهُ من العرف

(ن) إيجاد الشاعر فسحة للاسترضاء والتّغزّل

(١) تقنيات الحجاج عند الجاحظ: كتاب العثمانية أنموذجًا، نور الهدىٰ حناوي، (ص٩٨).

فلو قمنا بترتيب الحجج (ق) في السّلّم الحجاجيّ للخطابين لوجدنا أنّهما متوازيان، فالحجّة الأولىٰ (ق. أ) في السّلّم الأوّل تنفي نيّة البعد، وكذلك كانت (ق. أ) علىٰ السّلّم الثاني في خطاب المحبوبة، و(ق. ب) في السّلّم الأوّل كانت نهيًا عن الإنصات لأقوال المبغضين من الوشاة والعذّال، وكذلك كانت (ق. ب/ ج) في السّلّم الحجاجيّ الثّاني، أمّا الحجّة الأخيرة في السّلّم الأوّل (ق. هـ) فكانت موازية للحجّة (ق. د) في السّلّم الثاني تلك التي أكّدت عدم وجود عتب حتىٰ لو اقترف الشّاعر خطأ أو ذنبًا، ومن ثم كانت النتيجة (ن) كما أرادها الشّاعر أن تكون فسحة لبثّ استرضائياته علىٰ مسامع محبوباته حتىٰ نهاية القصيدة.

الدارة الثالثة: خطاب «عمر بن أبي ربيعة» إلىٰ محبوباته:

ختم الشّاعر قصيدته بالردّ علىٰ محبوبته التي حاورها (ذات الخال)، وهذا الرد بمثابة خطاب استرضائيّ مكثّف أسهم في إزالة الغشاوة عن عينها اتجاه جميع الاتهامات التي وُجهت إليه ودافع بها عن نفسه، فبعد اقتناعها بخطابه وحججه، وتأثرها الكبير وردّها الرقيق، أوجد الشاعر بذلك مساحة كافية للتّعبير عن عواطف الحبّ والوفاء المخزونة في داخله، وهذه المشاعر تنسحب علىٰ كل محبوباته وكل مَن تغزل بهن، فيقول:

فقلتُ: اذهبا قولا لها: أنتِ همهُ، * وكبرُ مناهُ من فصيحٍ وأعجما
إذا بِنْتِ بَانَتْ لَذَّةُ العَيْشِ وَالْهَوَىٰ * وَإِنْ قَرُبَتْ دَارٌ بِكُمْ، فَكَأَنَّما
يَرَىٰ نِعْمَةَ الدُّنْيَا احْتَواها لِنَفْسِهِ * يَرَىٰ اليَأْسَ غَبْنًا وَاقْتِرَابَكِ مَغْنَما
فلِمَ تَفضُلِينا في هوىٰ، غيرَ أننا * نرىٰ ودنا أبقىٰ بقاءً، وأدوما

في هذا الخطاب نلحظ أنّ الشّاعر بحث عن قيمة تداوليّة تحمل طاقة تأثيريّة كبيرة ليضيفها إلىٰ نتاجه الغزليّ، تداولها العشّاق من بعده، فبدأ بما أسهم في انسجام الخطاب وزيادة لحمته مع الذي سبقه، وجاء علىٰ شكل ردّ منه علىٰ محبوبته المرادفة له في مشاعر الحبّ والوفاء مؤكّدًا أنّها أعظم الأماني وأجلّها، وهي التي يريدها من بين الخلق جميعًا في قوله:(من فصيح وأعجما).

وارتكز خطابه على أسلوب الشّرط والمقابلة التّصويرية، فمحبوبته إذا ابتعدت (إذا بانت) ابتعدت معها هناءة الحياة ولذّة الحبّ (بانت لذة العيش والهوى)، وإن قربت منه رأى كأنّه احتوى نعم الدّنيا لنفسه.

وختم خطابه بتفضيل حبّه على حبّها وتفوّقه عليها عاطفيًّا عن طريق استخدام أسلوب النّفي (لم تفضلينا) فهي لم تزد عليه في حبّها لأنّ حبّه أكثر بقاءً واستمرارًا ممّا تظنّ، وبهذه الخاتمة تكتمل لوحة الخطاب الاسترضائي الشّعوري والعاطفي الذي وجّهه إلى كلّ محبوباته على أنّه غير محدّد بحادثة معيّنة أو محبوبة مخصوصة.

- بلاغة الاستدلال والاسترضاء في (ميمية١):

تنهض هذه القصيدة على قيم حجاجيّة عاطفيّة (استرضائية) كما هو الحال في القصيدة السّابقة ومردّ هذه الفرضيّة أنّ النّصّ جاء عامًّا غير مُوجّه إلى محبوبة معيّنة، وبدأ الشّاعر خطابه معاتبًا لكلّ لائم تجنّى عليه مبيّنًا للمخاطَب (محبوباته) مدى معاناته بسبب هذا التّجنيّ، ويمكن تقسيم هذا النّصّ الاسترضائيّ إلى دارتين:

- بلاغة الخطاب الاستدلالي.
- بلاغة الخطاب الاسترضائي.

يقوم النّصّ على مبدإ الحوار الذي لم تكن أطرافه موجودة فعليًّا لاعتماد الشّاعر في هذه القصيدة أيضًا على «الحجاج التّقويميّ» لجميع المفاهيم والفرضيّات الخاطئة عنه، ولذلك فهو يفترض وجودها، ويقرّر محاورتها وإقناعها بصدقه معتمدًا في ذلك على أسس التّأثير النّفسيّ والعاطفيّ المستمدّين من بلاغة الخطاب المكثّفة، فمن المنطقيّ أن «يتّكئ النّصّ الحجاجيّ بشكل واضح على مبدإ (الحوار) أو (التّحاور) بين طرفي التّخاطب، وهو ما يضمن حضور الخصم أو حججه في النّصّ، سواء أكان ذلك الحضور إمكانًا قائمًا أم استنباطًا مفترضًا تدلّ عليه

المعطيات المطروحة»[1]. وهذا ما سنوضّحه أثناء التّحليل.

الدارة الأولىٰ: بلاغة الخطاب الاستدلالي:

استهلّ الشّاعر قصيدته باستياء كبير جدًا نتيجة اللوم الذي يتعرّض له دائمًا، وهذا اللوم هو ضريبة التّجنّي عليه من الوشاة والعاذلين، وقام الاستهلال بوظيفة (الاستدلال) التي تعوّل علىٰ السّياق العقليّ المحيط بكلّ واحد من أطراف الخطاب، وذلك وفق نسق تفاعليّ لغويّ يهدف إلىٰ الإقناع؛ يقول الشّاعر:

يلومونني في غير جرم جنيته، * وغيريَ، في كلّ الذي كان، ألومُ
أمنتُ أناسًا أنتمُ تأمنونهم، * فَزَادُوا عَلَيْنا في الحَدِيثِ، وَأَوْهَمُوا
وقالوا لنا ما لم نقلْ، ثم أكثروا * علينا، وباحوا بالذي كنتُ أكتمُ

بدأ الخطاب الشّعريّ بالفعل المضارع (يلومونني) الذي يدلّ علىٰ استمراريّة حدث اللّوم، وجاء في صيغة الجمع للتّفخيم (ظاهريًا) رفعًا لمكانة المحبوبة، علىٰ أنّ هذه النّتيجة لا تتوافق (دلاليًا) والمقاربة الحجاجيّة لأنّ السّياق الاستهلاليّ للقصيدة ليس استرضائيًّا، وإنّما هو استدلاليّ ويهدف إلىٰ تقديم أدلّة علىٰ حالة الظلم التي يعيشها، فالمراد بالجمع (محبوباته) التّأثير في أيّة واحدة يبلغها خطابه هذا، والملاحظ استثمار الخطاب الشّعريّ لعلامة بلاغيّة (التّصدير) لم ترد في مطلع القصيدة - كما نرىٰ - لغاية تزيينيّة أو تجميليّة، بل استخدمها الشّاعر وسيلة حجاجيّة إقناعية ينقل من خلالها مسؤوليّة اللوم عن نفسه إلىٰ مَن هو أحقّ بها، إنّه نفي لارتكابه أيّ ذنب يُعاقَب عليه، فهنالك مَن هو أحقّ بهذا اللوم منه، وعليه تنطبق كلّ الصّفات التي أُلصقت به ظلمًا وافتراءً، علىٰ أنّ الاستدلال دون برهنة يظلّ فعلًا ناقصًا.

لذلك لجأ الشّاعر إلىٰ تقديم براهين وأدلّة وأمثلة تكشف عن أسباب ظلمه؛ فكان أوّل

(١) في حجاج النص الشّعري، محمد عبد الباسط عيد، (ص٤٣).

براهينه حسن نيته حين وثق بأناس لا يستحقّون الثقة وآمن بهم؛ وإنّ ما دفعه إلىٰ ذلك ثقة (محبوبته) بهم، أي العواذل والوشاة الذين يحومون دائمًا حولها، ويكونون قريبين منها، وقد دفع ثمن هذه الثقة حين ألصقوا به تهمًا وأحاديث باطلة لم يقترفها، بل إنّهم - علاوة علىٰ ذلك - «أوهموا» محبوبته باختلاق أحاديث تعضدها أدلّة تُثبّت ما ادّعوا عليه، وإنّ هذا الكلام لينسحب علىٰ كلّ محبوباته، اللّائي كان يعاني معهنّ من وطأة الوشاة وتسلّطهم عليهم جميعًا.

وقد استخدم الشاعر علامة بلاغية أخرىٰ هي (الطباق) في قوله: (باحوا/ أكتم)، ولم تُستخدم هذه العلامة - كسابقتها - لغاية تحسينيّة أيضًا، وإنّما كان هذا الاستخدام أيضًا لغاية حجاجية إقناعية، فالوشاة حين تصيّدوا المحبوبة وحاولوا إقناعها بهجره قاموا بالفعل نفسه مع الشّاعر: و(قالوا لنا ما لم نقل)، أي أنّهم افتروا عليهما (هو/ هي) وتزيّدوا في الحديث، وهو ما دفعه في النّهاية إلىٰ الكشف عن كلّ ما يكتمه عن الوشاة، فهو لا يرغب في التّصريح بذلك لأنّه لا يهتمّ لكلامهم ولا يَعتدّ به، إلاّ أنّ ما وصل إليه من معاناة دفعه إلىٰ البوح مرغمًا، باللّجوء إلىٰ الوظيفة الاستدلالية حين حدّد (أُناسًا) وثق بهم - وجاءت كلمة أناس نكرة للتكثير ولكنّ المحبوبة - تعرفهم معرفة تامّة - وباللّجوء أيضًا إلىٰ الوظيفة البرهانية حين قال: (قالوا لنا ما لم نقل) تأكيدًا منه علىٰ نفي أسباب اللوم في بداية القصيدة؛ ثم جاء بعد الاستدلال والبرهان فاصل سبق خطابه الاسترضائي، وهو بمثابة وقفة شعرية/ وصفية نَعُدّها رابطًا حجاجيًّا مهمًّا جدًّا - كما أسلفنا - لأنّه يسهم في استمالة المُخاطَبِ والتّأثير فيه - وهي وقفة بين خطابين مختلفين دلاليًا وأسلوبيًا. يقول الشاعر:

وقد كُحِلَتْ عيني القذىٰ لفراقكم ❊ وَعَادَ لَهَا تَهْتَانُهَا فَهْيَ تَسْجُمُ

فقد انحصرت الوقفة الوصفيّة/ الشّعريّة الشّعورية في توظيف العلامات الجسديّة - كما في القصيدة الأولىٰ - حين صوّر الشّاعر عينه التي «كُحِلَت» بـ«القذىٰ»، والصّورة كناية عن كثرة السهر الذي يعانيه الشاعر جراء هجرها له، وجاءت مفردة (فراقكم) بصيغة الجمع للتفخيم

(ظاهريًا)، والمقاربة الحجاجيّة تقول إنّ المقصود محبوباته اللاتي يسترضيهنّ (دلاليًا) من النّسق العام للقصيدة، واستمرّ الشّاعر في وقفته حين وصف الدّموع وهي تنسكب من عينه وتسيل بغزارة، وهذه الصورة المأسويّة لها دور كبير في الاستمالة والاسترضاء واللعب علىٰ عواطف المتلقّي والتأثير فيه نفسيًّا.

الدّارة الثانية: بلاغة الخطاب الاسترضائي:

إنّ التّأثير هو المستهدف النّهائيّ من الحجاج، وهو المستهدف النّهائيّ من الاختيارات الأسلوبيّة والبلاغيّة داخل النّصّ التي تبتغي (التّأثير) بمنجزها الجمالي[1] إلىٰ جانب منجزها العقليّ والمنطقيّ؛ ولذلك جاء التّسلسل الخطابي وفق خطة حجاجيّة بدأت بالعتب واللوم وانتقلت إلىٰ تقديم الأدلّة والبراهين من خلال الارتكاز علىٰ (الاستدلال)، ومن الطبيعي أن تنتهي بخطاب استرضائيّ فيه جانب غزليّ، يقول الشّاعر:

فلا تصرميني، إنْ تريني أحبّكم، * أَبوءُ بِذَنْبي، إنَّني أَنا أَظْلَمُ

مُنَعَّمَةٌ، لو دبّ ذرٌّ بجسمها، * لَكَادَ دَبيبُ الذَّرِّ في الجِسمِ يَكْلِمُ

ألَيسَ كثيرًا أن نكونَ ببلدةٍ، * كِلانا بِهَا ثاوٍ، وَلا نَتَكَلَّم؟

بدأ الخطاب بعامل حجاجيّ ثان ربط بين الخطاب (الاستدلاليّ) والخطاب (الاسترضائيّ) بعد الوقفة الوصفيّة/ الشّعرية، وهذا العامل هو حرف (الفاء)، الذي تأتي تفيد، في بعض استعمالاتها، (السّببيّة). وتكمن بلاغة التّوظيف في أنّ هذا الحرف تمّ توظيفه للاستئناف،علىٰ الرغم من أنّه لم يُسبق بحرف (تعليل) أو (دعاء) أو(ترجّ) كما يُشترط نحويًّا، بل سُبق بخطاب (استدلالي) و(برهاني) استدعىٰ من المخاطِب أن ينتقل إلىٰ (نتيجة) نهائية وهي الطّلب من المحبوبة عدم القطع (فلا تصرميني) والجفاء والابتعاد عنه، فكأنّه يقول بناء علىٰ كل

(١) ينظر: في حجاج النص الشعري، محمد عبد الباسط عيد، (ص٣٧).

ما قدّمه من حجج وبراهين: «عليكِ ألاّ تبتعدي عنّي»، ويقرّ الشّاعر - اعترافًا - باقترافه ذنبًا واحدًا، وهو أنّه مظلوم، وما زال يُظلَمُ، وفي هذا الموضع ينبغي أن نشيد بمدىٰ مقدرة المقاربة الحجاجيّة في فهم دقائق أي خطاب، في النّواحي النّحوية فضلًا عن الجوانب الدّلاليّة والتّأويليّة والنّفسيّة والسياقيّة.

إنّ الجانب الاسترضائي عند «عمر بن أبي ربيعة» يهيمن عليه ما يمكن وسمه بـ«غزليّة الخطاب» التي تصحب كل حجّة وكل دعوىٰ يدافع بها عن نفسه، ونجد هذا جليًّا في قصيدته التي ندرسها حين تغزّل بنعومة محبوبته من خلال استخدام صورة فنية فريدة تتمثل في وصف (الذَّرَّ) الذي لو لامس جلدها لكان له أن يجرحه لنعومتها، وجاءت هذه الكناية/ الصورة لتستميل المحبوبة حسّيًا وعاطفيًّا بعد أن قدّم حججًا وبراهين عقليّة، ومن ثَمّ، ختم الشّاعر قصيدته باستفهام تقريريّ تردّد صداه داخل المخاطَب، مؤكدًا من خلال توظيف هذا الاستفهام رغبته بالوصل بعد الجفاء، وبأن تعود المياه لمجاريها، ومن الناحية النفسية كأنه ينتظر رد فعل المحبوبة بعد سماعها خطابه، وأمّا عن السّلّم الحجاجيّ فنجده مختلفًا عن القصيدة السابقة، ونراه فريدًا من نوعه، إذ يسير بشكل مغاير تقدّمت فيه النتائج عن الحجج والبراهين، لكأنّ الشاعر أراد صدمة المخاطَب والتأثير فيه بصورة قاسية:

(ن) يلومونني في غير جرم جنيته

أ- أمنت أناسًا أنتم تأمنونهم

ب- وقالوا لنا ما لم نقل ثم أكثروا

جـ- باحوا بالذي كنت أكتم

د- كحلت عيني القذىٰ لفراقكم

هـ- إن تريني أحبكم

(ن) أليس كثيرًا أن نكون ببلدة... ولا نتكل

نستنتج من السّلّم الحجاجيّ أن بداية القصيدة وختامها كانا بمثابة نتائج لخطاب ما بينهما، فقد بدأ الشّاعر باللوم الذي تعرّض له؛ ومن ثَمّ قدّم أسباب هذا اللوم ومعاناته، ومن ثَمّ، ختم القصيدة بجفاء المحبوبة وبعدها عنه، وأسباب هذا الجفاء والبُعد نجدها في الخطاب الذي سبقه.

- بلاغة الخطاب النزوعي والتبريري والاسترضائي في (ميمية٢):

نختم باختيار قصيدة جاء خطابها مُلخِّصًا لأسباب استرضائيّات «عمر بن أبي ربيعة» في جميع قصائده التي من هذا النّوع، وهو الهجوم علىٰ كل (كاشح) و(عاذل) و(كذّاب)، يفتري عليه، ويظلمه، ويسهم في التفريق بينه وبين محبوبته - سواء أكانت موسومة معلومة أم نكرة مجهولة - كما في هذه القصيدة التي نحن بصددها، ويمكن أن نقسمها إلىٰ ثلاث دارات:

١- نزوعية الخطاب الاستفهامي وبلاغته.

٢- بلاغة الخطاب التبريري وحجّيته.

٣- بلاغة الخطاب الاسترضائي ونرجسيّته.

الدارة الأولىٰ: نزوعيّة الخطاب الاستفهامي وبلاغته:

استهلّ الشّاعر قصيدته باستفهام إنكاريّ موجّه إلىٰ محبوبته، التي نزعم أنّها ليست واحدة، بل جمعًا يأخذ نفسه باستمالته واسترضائه؛ لأنه لم يحدّد حادثة أو مكانًا أو شخصًا معيّنًا، بل جاء خطابه مبهمًا (سياقيًا)، وعامًّا ليشمل الجميع (دلاليًا)، يقول الشاعر:

أيها العاذلُ الذي لجّ في الهجـ ❋ ـرِ، علامَ الذي فعلتَ، ومما؟

فِيمَ هَجْري، وَفِيمَ تَجْمِعُ ظُلْمي ❋ وَصُدودًا، وَلَمْ عَتَبْتَ وَعَمّا؟

بدأ خطابه بأداة نداء (أي) للقريب مصحوبة بهاء للتنبيه، فهو يخاطب مَن هي قريبة من قلبه بعيدة عن عينه والتي (لجت) أو تمادت في البُعد، وينبّهها مستفهمًا إيّاها عن أسباب الهجر والصدود والعتب ومكثّفًا في ذلك من استخدام أدوات الاستفهام (ممّا/ فيم/ لم/ عمّا)،

وللاستفهام أدوار حجاجية مهمّة، كما سبق أن أشرنا، وله أدوار خطابيّة أسهمت في أداء الوظيفة النّزوعيّة التي تعد «أهمّ هدف للخطاب هو أنّ صاحبه ينزع إلىٰ المتلقّي، وإنما يؤدّي الخطاب هذه الوظائف أداءً صحيحًا إذا استطاع أن يصل المرسل بالمتلقي، فيكون تركيز الخطاب موجّهًا إليه في المقام الأوّل؛ وذلك بإحداث تأثير من نوع مّا علىٰ المتلقّي، ويمثل هذه الوظائف خير تمثيل أبواب متعدّدة في النّحو والبلاغة العربيين، منها: النداء، والإغراء، والتحذير، والأغراض البلاغية، وما تؤديه هذه الأبواب من تطبيقات في السّياقات والمقامات المختلفة»[1]، واجتمع في الخطاب الاستهلالي للقصيدة (النداء) و(التنبيه) و(الاستفهام)، وهي أدوات نزع بها المخاطب إلىٰ المتلقّي مباشرة لاستمالة سمعه وتركيزه،أي إحداث حالة تواصل مباشرة بين طرفي الخطاب (المرسل/ المتلقي).

الدارة الثانية: بلاغة الخطاب التّبريري وحجّيته:

في ضوء هذا العنوان نعاين جانبا مميّزًا من المقاربة الحجاجيّة المتعلّقة بالحجّة تحديدًا ونوعيتها ودورها، وإنّ هذه الحجّة – كما تناولها (تولمن) مبدئيًا بصورة حدسية – تتميّز بوظيفتها التّبريريّة فالحجّة بالنسبة إليه هي كلّ قضيّة نقدّمها للتأكيد، وتكون مصاغة بشكل أو بآخر كأسباب[2]، كما سنوضّح ما ورد في قول الشاعر:

أدلالًا، لـتـتـــزيدَ مُحبّـــــًا، * أم بعـادًا، فتـشعـر القلـبَ همّـا؟
أَيَّمـا أَنْ يكُـونَ، كَـانَ هَـوًىٰ مِنْـ * ـكَ، فـزادَ الإلـهُ فيـه، وتـمَّا
أم عـدوٌّ يمـشي بـزورٍ وإفـكٍ، * كاشـحٌ دبَّ بالنـميـمـةِ لـمّا
يلـفِ عهـدًا نقـضتـهُ بعـدَ وأيٍ، * وَأَسَـاءَ الَّـذي وَشَـىٰ وَأَذَمّـا

(١) الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة، سمير استيتية، (ص١١٤).

(٢) ينظر: تاريخ نظريات الحجاج، بروتون، فيليب وجوتييه، جيل، (ص٦٠).

زعمـــوا أنـــني لغيـــركَ ســـلمٌ، * شـــلّ شـــانيكَ، لا أُحاشـــي، وصـــمّا

نلاحظ في هذا الخطاب أنّ الشاعر وضع عددًا من أسباب ابتعاد محبوبته عنه، وأنّ النيّة الحسنة سبقت نقيضتها في خطابه حين تقدّمت علىٰ نظيرتها حين افترض أنّ من أسباب ابتعادها «الدّلال» عليه لتزيد قلبه ولهًا بها، وحزنًا عليها، وحصر النية الحسنة بهذين الافتراضين، فقال: (أيّما أن يكون) بمعنىٰ أيّ شيء كان من هذا القبيل فهو يقبله لأنه يعني أنها تحبّه، ويدعو أن يزيد الله هذه المحبّة في داخله، ويستمر الشاعر في تقديم أسباب ابتعاد محبوبته عنه، ثم يطغىٰ علىٰ خطابه النية السيئة علىٰ سابقتها حين أطال وفسر وعلّل وبيّن ودعا وارتفعت وتيرة صوته غضبًا من ذلك العدو الذي يمشي بشكل خفي ويهمس ويوسوس بأذن محبوبته بالكذب والبهتان والافتراء عليه ليفرق بينهما، وهذا الشخص من صفاته أنه (كاشح) أي مضمر العداوة له، ويبرر الشاعر سبب هذه العداوة معه، لأنه نكّل به (نقضه) بعد أن كان بينهما اتفاق (عهد)، لكن هذا الواشي بقي يحمل بداخله العداوة للشاعر ويتقصد أذيته بالكذب والافتراء عليه.

ويرىٰ (تولمن) أنّ الحجّة بمثابة خليط مكوّن من قضية وسبب، أو عدّة أسباب تثبتها، وهذا هو ما يجعله يعتقد أنّ الحجة تمارس وظيفة تبريرية أصيلة، وكل وظيفة أخرىٰ لها تبقىٰ ثانوية؛ بل عالة علىٰ هذه الوظيفة التبريرية[1]، ونلحظ فيما يخصّ الوظيفة التبريرية أنّ الشاعر برر أسباب ابتعاد محبوبته عنه، ويتطلّع من خلال هذا التبرير إلىٰ استمالتها حين لم يشكّك في حبّها له أو حبّه لها؛ وإنّما أسند هذا الجفاء والبعد إلىٰ مَن له معهما عداوة قديمة، ولم يقف في تبريره عند هذا الحدّ؛ بل برّر أسباب عداوته، ونراه في تبريراته يقوم بدور حجاجي إقناعي حين يقدّم أسباب قضيته الأساسية ليتمكّن من نفيها في النهاية.

ويُذكر في هذا الصّدد أنّ هنالك مَن يرىٰ أنّ «النص الحجاجي ينهض علىٰ دعوىٰ واحدة في

(١) تاريخ نظريات الحجاج، بروتون، فيليب وجوتييه، جيل، (ص٦١).

الغالب، هي مركز حجاجه وعلَّة وجوده، إليها تؤوب التفاصيل على اختلافها، وإليها تُرَّد الحجج على تنوعها؛ فهي محرك الخطاب، وهي من ناحية أخرى سبب تماسكه النصي»[1]. وإنّ هذه الدعوى في هذه القصيدة هي نفي لخطاب الوشاة والمبغضين له والرّدّ عليهم، واسترضاء لمحبوبته.

الدارة الثالثة: بلاغة الخطاب الاسترضائي ونرجسيّته:

ختم الشاعر قصيدته بخطاب ينسجم مع مضمون النّصّ الذي سبقه وتسلسله، وهذا أسهم في تماسكه وترابطه الكلّيّ وحرص الشاعر في هذا المقام على حفظ كبريائه لإسهابه في التبرير والتعليل والاستجداء ومحاولة النزوع إلى المحبوبة، يقول:

فـــاتقِ الله في المغيـــبِ، فإنـــــي * حَـــافِظٌ لِلْمَغِيـــبِ، ذَلِـــكَ مَعْمـــــا

لَـــيْسَ يُفْتَـــاتُ ذو المَـــوَدَّةِ عِنْـــدي * ويـــرى الكاشـــحونَ أنفًـــا أشمّـــــا

قَـــدْ رَضِـــينا، وإنْ قَـــضَيْتِ بِجَـــوْرٍ، * فـــاقبلي قـــولَ كاشـــحٍ، أثـــلَ، أمَّـــا

بدأ خطاب الاسترضاء بحرف (الفاء) الذي يفيد الترتيب والتعقيب في سرد الأحداث، وهو إجابة عن السّؤال (لماذا)، ويقدم الحرف التعليلي على سببه وإجابته، دلالة على استعجال الشّاعر في تحقيق ما يرجوه من المحبوبة وهو أن يرقّ له قلبها بتقوى الله وتجنّب ما يعصيه من ظلم وتجنّ، فالشّاعر يتقي الله في حبه لها في غيبتها وعدم حضورها، على الرغم من كل ما يقال عنه، وإنّه ليرجو ذلك منها.

وفيما يتعلق بكبريائه نجده يوظف الكناية توظيفًا فنيًّا رائعًا حفظ له مكانته التي يرجو وجودها في نفوس محبوباته حين قال عن نفسه في مواجهة العذّال: (ويرى الكاشحون أنفًا أشمَّا) وهي كناية عن كبريائه واعتزازه بنفسه، وكذلك مقطع القصيدة الأخير الذي جاء بمعنى:

(١) في حجاج النص الشعري، محمد عبد الباسط عيد، (ص٤٤-٤٥).

قَــدْ رَضِــينا، وإنْ قَــضَيْتِ بِجَــوْرٍ، * فــاقبلي قــولَ كاشــحٍ، أثــلَ، أمَّــا!

ونجد أنّه وفق أية مقاربة سطحيّة فإن هذا التسليم يتناقض تمامًا مع مقصدية النص وهدفه الأساسي الذي بُني من أجل تحقيقه؛ ذلك أن المقاربة الحجاجية تقول إنَّ الشاعر قد لعب على الجانب النفسي/ العاطفي في خطابه الاسترضائي، كأنه يقدّم نفسه إنسانًا فاقد الأمل من اقتناع المحبوبة بكلامه، ويصل إلى درجة اليأس الشديد.

ونُلاحظ عند تتبّع السّلّم الحجاجيّ أن الحجج جاءت تنازلية (من أعلى إلى أسفل)، ونلحظ كذلك أن الشّاعر وضع نتيجة حججه النهائية في موضع مختلف عن القصيدتين السّابقتين، فالنتيجة جاءت ضمن الدارة الأخيرة (بلاغة الخطاب الاسترضائي ونرجسيته) لكنها لم ترد في آخر بيت:

(ق) أيّها العاذل الذي لج في الهجر

أ- علام الذي فعلت ومما؟

ب- فيم هجري... فيم تجمع ظلمي... لم عتبت وعمّا

جـ- أدلالًا... أم بعادًا

د- أم عدو... أساء... وذمّا

هـ- زعموا أني لغيرك سلم...

(ن) اتّق الله في المغيب فإني حافظ للمغيب

إنّ الواضح من هذا السّلّم أنّ الحجج جاءت وفق التسلسل المنطقي مترابطة ومنسجمة، وقد أسهم هذا التسلسل في تماسك النّص ولحمته، بدءًا بنداء للقريب –والبعيد كما وضحنا– عن طريق توظيف الوظيفة النزوعية للاتصال المباشر معه، ومن ثم، قدّم الشاعر تبريرات متسلسلة بدأت بالنية الحسنة بعد ذلك تلاها ما هو سيء يطغى على أجواء القصيدة، ولكنه ختم قصيدته باسترضاء، ونفى عن نفسه جميع التهم الموجهة إليه، واعتمد على الجانب النفسي/

الشعوري للمخاطب، وبعد إعطاء حججه وخطابه قدّم الرجاء من المحبوبة والوشاة باتقاء الله تعالىٰ فيه؛ فهو ملتزم بعهده وحبه لها.

***

الخاتمة

لقد حاول هذا البحث أنْ يستجليَ مظاهر الخطاب الحجاجي في استرضائيات الشّاعر الأمويّ عمر بن أبي ربيعة من منظور حجاجيّ، وقد توصل هذا البحث إلىٰ عدد من النتائج، ومنها:

١- أنّ الدّراسات الحجاجيّة قد أثبتت أنها ما تزال مجالًا بِكْرًا، يحتاجُ إلىٰ غيرِ قليل من الدراسات الجّادة والرّصينة، التي تفيد من معطياتها في دراسة النّصوص؛ شعريّة وسرديّة، قديمة وحديثة، بُغيةَ اكتناه دلالات هذه النصوص، وسبر أغوارها، والقبض علىٰ الرؤىٰ الإبداعية المركوزة في بنياتها.

٢- أنّ الخطاب الشّعريّ الاسترضائيّ عند عمر بن أبي ربيعة، وإن تعدّدت فيه الأصوات، وبؤر الرؤىٰ واحتوىٰ علىٰ حوار، وبنىٰ سرديّة، يبقىٰ منبعه الشّاعر وعواطفه.

٣- أنّ السّلم الحجاجيّ الذي بنىٰ عمر بن أبي ربيعة علىٰ أسٍ منه، تبين أنّه رتّب حججه ترتيبًا خاصًا، راعىٰ خلاله عمر بن أبي ربيعة السّياق الاجتماعيّ، والظروف المحيطة بالمخاطَب.

٤- أنّ هذه القصائد الاسترضائية التي حلّلنا في بحثنا هذا قد بُنيت بطريقة مخاتلةٍ ومرواغةٍ تجعلُ القصيدة وكأنها موجّهة إلىٰ محبوبات عمر بن أبي ربيعة جميعهنّ؛ ليستميلهنّ، ويسترضيهنّ، ويؤكّد علىٰ حبّه لهنّ؛ بصورة تجعلُ كلّ مَنْ تسمع هذه الأبيات سيذهب بها الظّن إلىٰ أنّها هي المقصودة.

٥- أنّ الخطاب الحجاجيّ قد انبثق من الجانب النفسيّ، والشعوريّ للمخاطِب، وارتكز علىٰ الحالة النفسيّة، والشعوريّة للمخاطَب.

٦- أنّ خطاب عمر بن أبي ربيعة الاسترضائي قد تأسس علىٰ الاسترضاء وفقًا لخططٍ حجاجيّة معيّنة؛ مما نأىٰ بخطابه هذا عن التّعليل والتّبرير الزّائدين والمتكلّفين، والدّخول في سجالات عقلية أوفلسفية، فطغىٰ - انسجامًا مع لذلك - الهدفُ الإقناعيُّ العاطفيُّ الذي لم يكن للمحبوبة داخل القصيدة؛ بل للمحبوبات خارجها، وقد لاحظنا أيضًا أنّ الشاعر جرّد من نفسه ذاتًا ثانية ووضعها محلّ محبوبته، وبدأ في سجالها مستبقًا الرّدّ، وبذلك يكون قد حقّق نوعًا من الحجاج الذي يسمىٰ بـ(الحجاجَ التّقويميّ).

٧- أنّ عمر بن أبي ربيعة قد نجح من الناحية اللغوية في انتقاء الأساليب والأدوات المناسبة، في سبيل إقناع المحبوبة بضرورة عدم سماع الوشاة، ويمكن لنا- بوصفنا متلقّين- لهذا الحوار الشّعريّ؛ بين عمر وذات الخال-مثلًا-، أن نلاحظ الفكرة الرئيسة في القصيدة وهي: (تجديد العلاقة بين العاشقين)، فبعد شعور عمر بجفاء محبوبته له بفعل الواشين؛ نجد أنه تعامل مع الموقف بحذر وفق فكرتين: الأولىٰ توضيح اللبس الحاصل بينهما بعد أن عكّر الوشاة علاقتهما، والثاني حثُّها علىٰ تجديد أسباب الحبّ بينهما، فهو يسترضيها من خلال تبيان الحقيقة لها، استنادًا إلىٰ خطة كلامية وألفاظ مناسبة صاغها الشّاعرُ بطريقةٍ محددةٍ؛ ابتغاء الوصول إلىٰ رضىٰ محبوبته.

التوصيات:

١- ضرورة الالتفات إلىٰ الإفادة المنهجية والعلمية من منجز الدراسات الحجاجيّة في دراسة الخطابين الشعريّ والسردي، القديم والحديث.

٢- دراسة نماذج من شعر عمر بن أبي ربيعة ونماذج من شعر النقائض ومن شعر المتنبي دراسة حجاجية تداوليّة.

***

قائمة المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

(١) الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله. الرقبي، رضوان، مجلة عالم الفكر، المجلد٤٠، العدد ٢، ٢٠١١م.

(٢) استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية. الشهري، عبد الهادي بن ظافر، ط١، ٢٠٠٤م، سور الأزبكية، الكتاب الجديد، بنغازي، ليبيا.

(٣) الإقناع الاجتماعي: خلفياته النظرية وآلياته الاجتماعية. مصباح، عامر، ط١، ٢٠٠٥م، المطبوعات الجامعية، الجزائر.

(٤) آليات الحجاج في مناظرة السيرافي لمتي بن يونس القنائي: دراسة تحليلية. سالم، رامي جميل، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، الأردن، المجلد١٠، العدد ٣، ٢٠١٤م.

(٥) البحث النحوي عند الأصوليين. مصطفىٰ، جمال الدين، ط١، ١٩٨٠م، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق.

(٦) تاريخ نظريات الحجاج. بروتون، فيليب جوتييه جيل، ترجمة: محمد صالح ناحي الغامدي، ط١، ٢٠١١م، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، السعودية.

(٧) تقنيات الحجاج عند الجاحظ: كتاب العثمانية أنموذجًا، حناوي، نور الهدىٰ، مجلة التراث العربي، المجلد ٣٢، ٢٠١٤م، سوريا.

(٨) تلخيص الخطابة. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت٥٩٥ه)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط١، ١٩٦٧م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

(٩) الحجاج في الخطابة العربية في صدر الإسلام والعصر الأموي. إبراهيم، بدر محمد، مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، العدد ١٠٠، ٢٠١٧م.

(١٠) الحجاج في الخطبة النبوية. الغامدي، جمعان بن عبد الكريم،، مجلة جامعة أم القرىٰ لعلوم اللغات وآدابها، العدد ١٠، ٢٠١٣م.

(١١) الحجاج في الشعر العربي القديم بنيته وأساليبه. الدريدي، سامية، ط١، ٢٠١١م، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن.

(١٢) الحجاج في القرآن عبر أهم خصائصه الأسلوبية. صولة، عبدالله، ط١،٢٠٠١م تونس.

(١٣) الحجاج في هاشميات الكُميت. الدريدي، سامية، مجلة حوليات الجامعة التونسية، ع٤٠، ١٩٩٦م.

(١٤) الحجاج والبلاغة الجديدة. تكتك، إكرام، مجلة الحقيقة، العدد(٣١) ٢٠١٤م.

(١٥) الحوار ومنهجية التفكير النقدي. الباهي، حسان، ط٤، ٢٠٠٤م، دار أفريقيا الشرق، المغرب.

(١٦) خطاب الحجاج والتداولية، دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي. حشاني، عباس، ط١، ٢٠١٤م، عالم الكتب الحديث، الأردن.

(١٧) الخطاب السّجالي في الشعر العربي: تحولاته المعرفية ورهاناته في التواصل. يوسف، عبدالفتاح أحمد، ط١، ٢٠١٤م، دار الكتاب الجديد، بيروت.

(١٨) الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة. استيتية، سمير شريف، الموسم الثقافي الواحد والثلاثون لمجمع اللغة العربية الأردني، ٢٠١٣م.

(١٩) ديوان عمر بن أبي ربيعة. تحقيق: محمد فايز، ط١، ٢٠٠٤م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(٢٠) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. عبد الرحمن، طه، ط٢، ٢٠٠٠م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٢١) في حجاج النص الشعري. عيد، محمد عبد الباسط، ط١، ٢٠١٣م أفريقيا الشرق، المغرب.

(٢٢) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ديكرو (أوزوالد) / ستشايفر (جان ماري)، ترجمة: منذر عياشي،، ط٢، ٢٠٠٧م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٢٣) لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، جمال الدين، ط٣، ١٤١٤هـ، دار صادر، بيروت.

(٢٤) اللسان والميزان. عبد الرحمن، طه، ط١، ١٩٩٨م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٢٥) اللغة والحجاج. العزاوي، أبو بكر، ط١، ٢٠٠٦م، الدار البيضاء، المغرب.

(٢٦) مستويات الحجاج في النص الشعري: قراءة في دالية «عمر بن أبي ربيعة». عيد، محمد عبدالباسط، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، المجلد ٣٤، العدد ١٣٥، ٢٠١٦م.

(٢٧) معجم العين. الفراهيدي (الخليل بن أحمد)، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج٣ (د. ت).

(٢٨) المعجم الفلسفي. وهبة، مراد، ط٣، ١٩٧٩م، دار الثقافة الجديدة، مصر.

***

List of Sources and References

(1) Ibn Rushd, Abu Al-Walid, edited by: Abd al-Rahman Badaw, 1967 AD, 1st Edition, *Talkhis alkhataba*, the Egyptian Renaissance Library, Cairo.

(2) Jamal al-Din, Muhammad bin Makram bin Ali Abu al-Fadl, Ibn Manzur, *Lisan Al Arab*, 1414 AH, 3rd Edition, Beirut, Dar Sader.

(3) Al-Bahi, Hassan, 2004 AD, 4th Edition, Alhiwar wa Manhajiat attafkir alnaqdi, Morocco, East Africa House.

(4) Bruton, Philip Gautier Gil, translated by: Muhammad Saleh Nahi Al-Ghamdi, 2011 AD, 1st Edition, Tarikh Nazariat Alhajjaj, Jeddah, Saudi Arabia Scientific Publishing Center, King Abdulaziz University.

(5) Hashani, Abbas, 2014 AD, Khitab Al-Hajjaj wa Tadawlia: Dirasa fi Nitaj Ibn Badis Aladabi. 1st Edition, Jordan, the Modern World of Books.

(6) Drideeri, Samia, 2011 AD, 1st Edition, *Al-Hajjaj Ashi?r Alarabi Alqadim, Binitah wa Asalibah*, Irbid, Jordan, Modern Book World.

(7) Decro (Oswald) / Schieffer (Jean Marie), translated by: Monther Ayachy, 2007 AD, 2nd Edition *Alqamoos Almawso?i Aljadid fi Elm Alkalam*, Casablanca, Arab Cultural Center.

(8) Al-Shehri, Abdul-Hadi Bin Dhafer, 2004 AD, 1st Edition, Istrategiat Alkhittab, Dirasa Lughawia Taqabulia, Benghazi, Libya, Sur Al-Azbakeya, The New Book.

(9) Soula, Abdullah, 2001 AD, 1st Edition, *Al-Hajjaj fi Alquran ?abra Ahamma Khasaissahu Aluslobia*, Tunisia.

(10) Abdel-Rahman, Taha, 1998 AD, 1st Edition, *Allisan wa Almizan*, Casablanca, the Arab Cultural Center.

(11) Abdel-Rahman, Taha, 2000 AD, 2nd Edition, *Fi Usol Alhiwar wa Tajdid Elm Alkalam*, Casablanca, the Arab Cultural Center.

(12) Al-Azzawi, Abu Bakr, 2006 AD, 1st Edition, *Allugha wa Hajjaj*, Casablanca, Morocco.

(13) Edited by: Muhammad Fayez, 2004 AD, 1st Edition, *Diwan Omar bin Abi Rabia*, Beirut, Lebanon, Arab Book House.

(14) Eid, Mohamed Abdel-Basit, 2013 AD, 1st Edition, *Fi Hajjaj Annas Ashi?ri*, Morocco, East Africa.

(15) Al-Farahidi (Al-Khalil bin Ahmed), edited by: Mahdi Al-Makhzoumi, Ibrahim Al-Samarrai, *Mu?jam Al?in*, Al-Hilal House and Library, Part 3 (D.T).

(16) Mesbah, Amer, 2005 AD, 1st Edition, Aliqna? Alijtima?i: Khalfiatu Alnazariah wa Aaliatah Alijtima?ia, Algeria, University Publications.

(17) Mustafa, Jamal al-Din, 1980 AD, 1st Edition, Albahth Annahwi Inda Alossoliin, Baghdad, Iraq, Dar Al-Rashid Publishing.

(18) Wahba, Murad, 1979, 3rd Edition, *Almu?jam Alphalsaphi*, Egypt, House of New Culture.

(19) Youssef, Abdel-Fattah Ahmed, 2014 AD, 1st edition, *Alkhitab Asijali fi Ashi?r Alarabi: Tahawlath Alma?rfia wa Rihanatuh fi Attawasul*, , Beirut, Dar Al-Kitaab Al-Jadeed.

(20) Ibrahim, Badr Muhammad, 2017, Al-Hajjaj fi Alkhataba Alarabia fi Sadar Alislam wa Alasr Alamawi., Cairo University, Issue 100, Journal of the Faculty of Science House.

(21) Ticktek, Ikram, 2014 AD, *Al-Hajjaj wa Alblagha Aljadida*, Al-Haqiqa Magazine, Issue (31).

(22) Hinnawi, Noor Al-Huda, 2014 AD, Taqniat Alhajjaj Inda AlJahiz Kitab Alothmania, Syria, No. 32. Arab Heritage Magazine.

(23) Estetia, Samir Sharif, 2013 AD, *Alkhitab fi Addirasat Allisania Alhaditha*, The Thirty-One Cultural Season of the Jordanian Arabic Language Academy.

(24) Drideeri, Samia, 1996 AD, *Al-Hajjaj fi Hashemiyat alKumit,* Vol. 40, Annals of the Tunisian University.

(25) Al-Raqbi, Radwan, 2011 AD, *Alistidlal Alkhattabi Al-Hajjaji wa Aaliatih*, Volume 40, Issue 2, The World of Thought Magazine.

(26) Rami Jamil, 2014 AD, Aaliat Alhajjaj fi Munazarat Assirafi Limata bin Yonus AlQinnai: Dirasa Tahlilia, , Jordan, Volume 10, Issue 3, The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature.

(27) Eid, Muhammad Abdul Basit, 2016 AD, *Mustawaiat Al-Hajjaj fi Annas Ashi?ri*: *Qiraa fi Daliat "Omar Ibn Abi Rabia",* Kuwait, Volume 34, Issue 135The Arab Journal for the Humanities.

(28) Al-Ghamdi, Jamaan bin Abdul-Karim, 2013 AD, *Al-Hajjaj fi Alkhutba Annabawia* Umm Al-Qura University Journal of Language Sciences and Literature, Issue 10.

❋ ❋ ❋

القسم الإنجليزي

(47) Qalaa Gee, Muhammad Rawas, Sadiq, Hamed, Dictionary of the Language of the Jurists, Mejam Lughat al-Fuqaha', 2nd Edition, Beirut: Dar Al-Nafais.
(48) Nour al-Din Ibn Mukhtar al-Khademi, al-Ijtihad al-Maqasidi, its authority, controls, and fields, ed. 1, vol. 1 (Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1998).

❊ ❊ ❊

(32) Al-Tunisi, Muhammad Al-Taher Bin Ashour, The Purposes of Islamic Sharia Law, edited by: Muhammad Al-Habib Ibn Al-Khawja, 1425 H (Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 2004).
(33) Al-Zarqa, Ahmad bin Sheikh Muhammad, Explanation of Jurisprudence Rules, corrected and commented on by: Mustafa Ahmad Al-Zarqa, 2nd Edition, Damascus: Dar Al-Qalam, 1989 -1409 AH.
(34) Al-Zuhaili, Wahba Mustafa, Fundamentals of Islamic Jurisprudence, 1st Edition, Syria: Dar Al-Fikr for Printing, 1406 AH.
(35) An-Na`im, Abdullah Muhammad Al-Amin, Sharia Purposes (Maqasid al-Sharia) towards a framework for research in the social and human sciences, 1st Edition, Dar Al-Fikr, 2009.
(36) Dameeriya, Othman Juma, Introduction to the Study of the Islamic Faith, 2nd Edition, Al-Sawadi lil-Tawzie Library, 1417 AH-1996.
(37) Ibn Al-Atheer, Majd Al-Din Al-Jazari, al-Nihayat fi Gharib Al-Hadith and Al-Athar, edited by: Taher Ahmad Al-Zawy and Mahmoud Muhammad Al-Tanahi, Beirut: The Scientific Library, 1399 AH - 1979.
(38) Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman, revealed the problem from the hadith of the two Sahihs, edited by: Ali Hussain al-Bawab, Riyadh: Dar al-Watan.
(39) Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman, Sayid al-Khater, edited by: Hassan al-Masahi Sweidan, 2nd edition, Damascus: Dar Al-Qalam, 1425 AH - 2004.
(40) Ibn Ashour, Hamad Al-Taher Bin Ashour: al-Tahrir wa al-Tanwir, Tharir al-Maenaa al-Sadid wa Tanwir al-Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Mujid), Tunisia: Tunisian Publishing House, 1984.
(41) Ibn Ashour, Muhammad Al-Taher, The Purposes of Islamic Sharia Law, edited by: Muhammad Al-Habib Ibn Al-Khawja, 1425, Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 2004.
(42) Ibn Faris Ahmad, Maejam Maqayis al-Lugah, edited and controlled by: Abd al-Salam Haroun, 2nd Edition, Egypt: Company, Bookshop and Printing Press of Mustafa al-Babi al-Halabi, 1392 AH.
(43) Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad, the Musnad of Imam Ahmad Ibn Hanbal, edited by: Shuaib Al-Arna`out, Adel Morshed, and others, 1st Edition, Beirut: Foundation for the Message, 1421 AH - 2001.
(44) Ibn Qayyim Al-Jouzia, Shams Al-Din, Al-Tareeq Al-Hakamiyyah, Part 1, Dar Al-Bayan Library.
(45) Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abdul Halim, Majmoo 'al-Fatwas, edited by: Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, Kingdom of Saudi Arabia: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, Medina 1416 AH / 1995.
(46) Odeh, Jasser, Purposes of Sharia as a Philosophy of Islamic law, A Systemic View, Arabization: Abd al-Latif al-Khayyat, 1st Edition, Virginia: United States of America, International Institute of Islamic Thought, 1423 AH – 2012.

(15) Al-Jizani, Muhammad ibn Husayn ibn Hasan, Usul al-Fiquh eind Ahl al-Sunna wa al-Jamaea, 5th Edition, Dar Ibn al-Jawzi, 1427 AH.
(16) Al-Kafawi, Abu Al-Buqa 'Al-Hanafi, Al-Kuliyyat: A Dictionary of Terms and Linguistic Nuances. Investigation by: Dr. Adnan Darwish, and Muhammad Al-Masry, Cairo: Dar Al-Kitaab Al-Islami.
(17) Al-Khademi, Nour al-Din bin Mukhtar, The Purposive Jurisprudence, Authority, Guidelines and Domains, 1st Edition, Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1998 AD.
(18) Al-Manawi, Abd Al-Raouf, Fayd Al-Qadeer fi Sharh Al-Jamie Al-Saghir, 2nd Edition, Egypt: al-Maktabat al-Tijariat al-Kubraa., 1356 AH.
(19) Al-Qahtani, Saeed bin Ali bin Wahaf, Explanation of the Most Beautiful Names of God, 2nd Edition, Riyadh, Safir Press, 1413 AH.
(20) Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed Al-Ansari, Interpretation of Al-Qurtubi, "Al-Jami` li-Ahkam Al-Qur`an", 2nd Edition, Egypt: The Egyptian General Book Authority, 1987.
(21) Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr Shams al-Din, al-Jami li-Ahkam al-Qur'an, edited by Ahmad Al-Bardouni and Ibrahim Atfeesh, 2nd Edition, Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masrya, 1384 AH - 1964.
(22) Al-Saadi, Abd Al-Razzaq Bin Farraj, "The Origins of Arabic Knowledge in Madinah", Journal of the Islamic University of Madinah, Vol. 1, Issue 105, 106, (Twenty-Eighth Year, 1417 AH / 1418 AH / 1987-1988).
(23) Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa, al-Mowafaqat, edited by: Abu Ubaidah Mashhour bin Hassan Al Salman, 1st Edition, Dar Ibn Affan, 1417 AH - 1997.
(24) Al-Shawkani, Hamad bin Ali, Neil Al-Awtar, edited by: Essam Al-Din Al-Sabbati, 1st Edition, Egypt: Dar Al-Hadith, 1413 AH - 1993.
(25) Al-Shawkani, Muhammad bin Ali Fateh Al-Qadeer, 1st edition, Damascus, Beirut: Dar Ibn Katheer, Dar al-Kulum al-Tayeib, 1414 AH.
(26) Al-Sijstani, Abu Dawud Suleiman bin Al-Ash'ath Al-Azdi, Sunan Abi Dawood, edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Beirut - Sidon: The Modern Library.
(27) Al-Sinaoni, Hassan Bin Omar Bin Abdullah, al-Asl al-Jamie li-Eidah al-Durar al-Manzumat fi Silk Jame al-Jawamie, 1st Edition, Tunisia: Al-Nahda Press, 1928.
(28) Al-Sobky, Taqi al-Din Ali bin Abd al-Kafi, and his son Taj al-Din, al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1416 AH - 1995.
(29) Al-Suyuti, Jalal al-Din, Al-Muzhar, The Sciences of Language and Their Types, Edited by: Fouad Ali Mansour, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1418 AH- 1998.
(30) Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, edited by: Ahmad Muhammad Shakir, 1st Edition, (Beirut: Moassasat al-Risalla, 1420 AH - 2000.
(31) Al-Tamimi, Muhammad bin Khalifa bin Ali, Attitudes of Sects on the Unification of Names and Attributes, 1st Edition, Riyadh: Adwaa al-Salaf, 1422 AH - 2002.

References

(1) Abdul-Jabbar, Suhaib, Al-Jami Al-Sahih lil-Sunan wa Al-Masanid, Al-Shamela Library, 2014, unprinted.

(2) Abdul-Rahman, Abdullah Al-Zubair "The Purposes of Sharia and their Impact on Reform, Legislation, and the Unity of the Islamic Nation", The International Symposium on Jurisprudence, Its Origins, and the Challenges of the Twenty-first Century (Purposes of Sharia and Means to Achieve them in Contemporary Societies), (14-16 Rajab 1427 / 8-10 August), The International Islamic University, Malaysia.

(3) Abu Zayd, Safi Ashour, The Purposes of Jurisprudential Rulings, their History and Educational and Advocacy Functions, 1st Edition, Kuwait: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Rawafed series, Ramadan 1433 AH August 2012.

(4) Abu Zayd, Wasfi Ashour, "The Educational and Advocacy Positions for the Purposes of Sharia Law Rulings", The Modern Muslim Magazine, Issue No. 144, (December 2012).

(5) Al-Amdi, Abu Al-Hassan Syed Al-Din, Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam, edited by Abd Al-Razzaq Afifi, Beirut: Damascus, the al-Makhtab al-Islami.

(6) Al-Ansari, Ibn Hisham, Explanation of Shozoor al-Dhahab fi Maarifa Qalam al-Arab, 15th Edition, Cairo: The al-Tagadom Press, 1398 AH.

(7) Al-Ansari, Jamal Al-Din Ibn Manzur, Lisan Al-Arab, 3rd Edition, Beirut: Dar Sader, 1414 AH.

(8) Al-Ashmouni, Ali Nur al-Din, Sharh al-Ashmouni on Alfiyya Ibn Malik, Egypt: Dar Ehiaa al-kutob al-Arabia, Issa al-Babi al-Halabi and Co.

(9) Al-Azdi, Abu Bakr Muhammad Ibn Al-Hassan Ibn Duraid, The Language Population, edited by: Ramzi Munir Baalbaki, 1st Edition, Beirut: Dar Al-Eilm lil-Malaiein, 1987.

(10) Al-Bayhaqi, Al-Hafiz Abi Bakr Ahmad Ibn Al-Hussein, al-Aietiqad wa al-Hidayat 'iilaa Sabil al-Rashad, edited by: Ahmed Essam Kateb, 1st Edition, Beirut: New Endowment House, 1401 AH.

(11) Al-Farahidi, Abu Abdul-Rahman Al-Khalil bin Ahmed, Al-Ain, editted by: Dr. Mehdi Makhzoumi and d. Ibrahim Al-Samarrai, Al-Alamy Foundation for Publications.

(12) Al-Fassi, Allal, The Purposes and Honor of Islamic Sharia Law, 2nd Edition, Rabat - Morocco: Al-Risala Press, 1979.

(13) Al-Gohary, Ismail bin Hammad, As-Sahhah, Taj Al-Luguah and Sahih Al-Arabiya, edited by: Ahmad Abd Al-Ghafour Attar, 2nd edition, Beirut: Dar Al-Eilm lil-Malaiein, 1407 AH - 1987.

(14) Al-Harawi, Muhammad bin Ahmed bin Al-Azhari, Tahdheeb al-Lugah, edited by: Dr. Abdel Azim Mahmoud, and reviewed by: Muhammad Ali Al-Najjar, The Egyptian House of Authorship and Translation.

effective solutions and appropriate answers to many of the events fall in our Islamic nation, whether they are general events in the various aspects of ideological, cultural, social, civilization and economic life ... or *Fiqh* events that directly affect the life from the Sharia perspective.

And as per so important to be acquainted with *Sharia purposes*, this paper comes to clarify the role must be performed in light of these purposes to revive and promote the Islamic intellect (*Fikr*), as well as to focus on this spring of science as anucle for the process of the renewal innovative intellect.

Results:

1. The Islamic nation will never revive or regain its past glory without a big awareness from the side of its religious scholars with *sharia purposes*.
2. The importance of the *sharia purposes* in field of education and call (Da'wa) appears in ordering the priorities; the necessities firstly, then the needs followed by the improvements. In other words, the most important issues are given priority than the important aspect, and so on.
3. One of the perfect aspects of the *Sharia* (Islamic religion) in its belief domain is using for the purposivness without contradicting to the rules and the glorified texts of the religion.

Recommendations:

1. It is a must for Islam scholars to pay attention to the sharia purposes deep understanding for it focuses on the partial practical rules of *Fiqh*, particularly about current novel issues in Da'wa and enlightening.
2. It is urgent to make use from the efforts of our former muslim scholars in this domain of *Sharia purposes.*
3. It is highly necessary to include a curriculum about *Sharia purposes* to be taught in our universities and colleges in a method link our current era with the previous origins.
4. It is so important to conclude conferences, seminars,webinars to bring Islam scholars together for discussing the reasons beyond the drop and renaissance of the Islamic nation, and to find general and private solutions via *sharia purpose* for the humanity and the world.

It is clear that most of the disagreement between muslims is in the branches and parts of religion, in other words it is in the practical rules of Fiqh, and if they understand the purposes of the sub-rules, and they knew that when the purpose becomes clear, there is nothing wrong with the multiplicity and diversity of forms, and then overcome great problems, save enormous energies and transfer our battle to the real squares.

If the purposes bring together the jurists and reduces the areas of disagreement, then it is not surprising that they will have an effective role in reducing the disagreement between muslims in the field of calling to God.

Islamic work - its symbols and its people - will remain in great trouble unless we rectify this matter by spreading the culture of purposes and enabling the consciousness of purposes among the preachers. Because this is one of the greatest guarantees of the safety of the Islamic body, and the restoration of the health of the Islamic call in all its segments

and factions so that our nation assumes the rightful place for it.

Conclusion:

Praise be to Allah, the one God, by it grace good deeds come to be perfect, and blessings are sent down, and may peace be upon the teacher of good deeds, our Prophet Muhammad bin Abdullah, and whoever follows his way to the Day of Judgment.

It is time for me to arrive at this station after this pleasant journey in which I wandered among the many prominent Muslim scholars of our renaissance, past and present, to take a sip of their sweet and gentle purposive resources, for *Sharia purposes* represent a significant reference for revival in Islamic intellict generally, and in other aspects particularly, and sure referring to these sources is the most capable for providing

Symposium on Jurisprudence, Its Origins, and the Challenges of the Twenty-first Century (Purposes of Sharia and Means to Achieve them in Contemporary Societies), (14-16 Rajab 1427/8-10 August), The International Islamic University, Malaysia, vol.1, 573.

submission, as well as integrity and perfection, and this is not considered a defamation in the servitude of the slave or his creed, as there is a minimum level of compliance, submission, integrity and performance that no one may abandon either knowing the purposes of rulings or not, but the worshipers vary in degrees of these comprehension of the meanings and they differ in the degree of their discipline to obedience and submission.

In the call domain, one of the important public functions of the purposes is that it guides the Islamic call, the movement for Islam, and works - to a large extent - on the unity of the nation(1).

In addition to the unity to those working in the Islamic work arena it makes all the workers understanding, agreeing, and cooperating, excusing each other in the branches that were based on significant evidence from Sharia.

If the purposes in general have played a commendable and appreciated role in the arena of contemporary jurisprudence, both in legitimating and revelation, then we call for it to play a greater role in bridging contemporary da'wah with its various approaches. As this role has not yet reached its full extent, and there have been no calls for activating the purposes of rapprochement and unification among the preachers to God Almighty(2).

Knowing the objectives of the Shari'a also shows its importance in (ordering priorities for the one who preaches in calling to God Almighty; he puts the necessities over the needs, and the needs over the improvements, and he makes the priority to what is in the public interest over what has a special interest, and the most important over the important, as he warns the people of the most harm, dangerous before warning them of less serious harm, as he addresses all people according to their minds, and with a speech that suits their level of understanding(3).

(1) Wasfi Ashour, Abu Zayd, "The Educational and Advocacy Positions for the Purposes of Sharia Law Rulings", The Modern Muslim Magazine, Issue No. 144, (December 2012) ,15.
(2) Ibid.
(3) Abdullah Al-Zubair Abdul-Rahman, "The Purposes of Sharia and their Impact on Reform, Legislation, and the Unity of the Islamic Nation", The International

Ibn Ashur said: (informing of the cause, activates charged responsible to obey, as he becomes aware of wisdom)[1].

This does not mean that the servant of God does not obey the command of God and accepts to implement His judgment except with his knowledge of the purpose or the secrets of the rulings. Rather, it is sufficient that it is the command of God or the command of His Messenger (PBUH). This is alone is sufficient for compliance, surrendering, and adherence - as happened with most of the companions of the Messenger of God.

Here we are about the "increment" in these meanings, not just mention them. As "what is meant is that the Sharia ruling is not devoid of wisdom and interest, but this wisdom may be known, and it will facilitate compliance[2]."

Al-Manawi said in a valuable statement: (Whoever understands God commands and preventing, and knows why He commands and prevents, will obey the command willingly, and more hastened to what has been commanded and more fleeing of what has been prevented. Jurisprudence in religion is a great soldier with which God supports the people of believe who have seen the good and bad of things, the destiny of matters, and the good management of God Almighty in that with the light of their certainty to worship Him with insight and reassurance**,** and whoever lack this obeys Him in suffer and hate**;** Because if the heart obeys the command of God, then the soul is only driven if it sees the benefit or harm of something, and the soldiers of soul and Satan are desires, so a person needs their opposites from the soldiers to defeat them, which is the jurisprudence)[3].

It is not reasonable for the slave who knows the goal of judgment to equate with the slave who does not know, in the speed of compliance and

(1) Mohammad Al-Taher Bin Ashour: al-Tahrir wa al-Tanwir, vol.14, (Tunisia: Tunisian Publishing House, 1984), 278.
(2) Muhammad ibn Husayn ibn Hasan, Al-Jizani, Usul al-Fiquh eind Ahl al-Sunna wa al-Jamaea, 5th Edition, (Dar Ibn al-Jawzi, 1427 AH) ,357.
(3) Abd Al-Raouf, Al-Manawi, Fayd Al-Qadeer fi Sharh Al-Jamie Al-Saghir, Vol. 2, 2nd Edition, (Egypt: al-Maktabat al-Tijariat al-Kubraa., 1356 AH), 2510.

whether the Prophet had wishes to marry her or not. The Messenger of God (PBUH) said to a man from the Ansar: “Marry me your daughter”. He said: Yes, it is my honor. He said: "I do not want her for myself." He said: To whom, O Messenger of God? The Messenger of God said: “To Julaibib.” He said: So, the man said: O Messenger of God, I consult her mother, so he came to her mother and said: Messenger of God is engaged to your daughter. So, she said: Yes, it is my honour. So, he said: He does not engage her to himself, but rather he is preaching her to Julaibib. So, she said, “Julaibib? No, we will not marry him. When he wanted to get up, and go to the Messenger of God and tell him about what her mother said: The girl said: Who betroth me to you? Her mother told her and said: Do you refuse the order of the Messenger of Allah? Let me; because he will not let me get lost. So, her father went to the Messenger of God, may God bless him and grant him peace, and he told him, and he said: you can marry her to Julaibib. Messenger of God (PBUH) was there in a battlefield that Allah conferred upon him the spoils of war. He said to his Companions: Is anyone missing amongst you? They said: So, and so and so. He again said: Is there anyone missing amongst you? They said: So, and so and so. He then said: Is there anyone missing amongst you? They said: No. Thereupon he (the Holy Prophet) said: But I am missing Julaibib. They (his Companions) searched him amongst those who had been killed and they found him by the side of seven (dead bodies) whom he had killed and he had been killed (by the opponents). Allah's Apostle (PBUH) came there and stood (by his side) and said: He killed seven (persons). Then (his opponents) killed him. He is mine and I am his. He then placed him upon his hands and there was no one else to lift but Allah's Apostle (PBUH). Then the grave was dug for him and he was placed in the grave and no mention is made of a bath.

Thabit said: There was not a widow in Ansar of more wealth than her. Ishaq bin Abdullah bin Abi Talhah said: Do you know what the Messenger of God supplicated? He said: “May God pour wealth on her, and do not make her life toil.” He said, “There was not a widow in Ansar of more wealth than her”[1].

(1) Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, Al- Musnad edited by: Shuaib al-Arnaout, Adel Morshed, et al, Ed. 1, Vol. 33 (Beirut: Moassasat al-Resala, 1421 AH - 2001), Hadith No. (19785), 30.

this, and like this." The Prophet (**PBUH**) pointed out with his hand towards his right, his left and his back (while illustrating it). He proceeded with his walk and said, "The rich are in fact the poor (little rewarded) on the Day of Resurrection except those who spend their wealth like this, and like this, and like this, to their right, left and back, but such people are few in number." Then he said to me, "Stay at your place and do not leave it till I come back." Then he proceeded in the darkness of the night till he went out of sight, and then I heard a loud voice, and was afraid that something might have happened to the Prophet (**PBUH**) intended to go to him, but I remembered what he had said to me, i.e. 'Don't leave your place till I come back to you,' so I remained at my place till he came back to me. I said, "O Allah's Messenger (**PBUH**)! I heard a voice, and I was afraid." So, I mentioned the whole story to him. He said, "Did you hear it?" I replied, "Yes." He said, "It was Gabriel who came to me and said, 'Whoever died without joining others in worship with Allah, will enter Paradise.' I asked (Gabriel), 'Even if he had committed theft or committed illegal sexual intercourse? Gabriel said, 'Yes, even if he had committed theft or committed illegal sexual intercourse[(1)]."

To love something the Prophet loves:

Anas, may God be pleased with him reported that a tailor invited the prophet Muhammed (**PBUH**) share him a meal, Anas narrated he went with the prophet and saw the prophet likes the pumbkin. Anas added that he remains like eating the pumbkin since he saw the prophet loves it.[(2)].

Great supplication for a woman responded to the command of the Messenger:

On the authority of Abu Barzah Al-Islami, that Julaibib used to come to the women, pass by them and humor with them. I said to my wife: Do not let Julaibeeb to come to you. For if he comes to you, I will do so and so. He said: if one of Ansar had any widow, would not marry her until he knew

(1) Al-Bukhari, ibid, vol.8, Book: To make the Heart Tender (Ar-Riqaq), Chapter: The Hadith of the Prophet (PBUH): I would not like to have gold equal to this mountain of Uhud, Hadith No. (6444).94.

(2) ibid, vol.7, Book: The Food, Chapter: Eating from around the dish while taking meal with someone else if not hates it, Hadith No. 5379,86.

Prompt obedience from the prophet companions:
Abu Mas'ud al-Badri reported:
"I was beating my slave with a whip when I heard a voice behind me: Understand, Abu Masud; but I did not recognize the voice due to intense anger. He (Abu Mas'ud) reported: As he came near me (I found) that he was the Messenger of Allah (PBUH) and he was saying: Bear in mind, Abu Mas'ud; bear in mind. Abu Mas'ud. He (Abu Mas'ud) said: threw the whip from my hand. Thereupon he (the Holy Prophet) said: Bear in mind, Abu Mas'ud; verily Allah has more dominance upon you than you have upon your slave. I (then) said: I would never beat my servant in future"[(1)].

Prompt responding to Allah's command to wear the veil:
Mother of the Believers, Umm Salamah - may God be pleased with her -: Describes the condition of the women of the Companions - may God be pleased with them - when the verse of the veil was revealed and how they hasten to obey God and His Messenger. "When the verse (That they should cast their outer garments over their persons), **Al-Nour, 59**, was revealed, the women of Ansar came out as if they had crows over their heads by wearing outer garments." Narrated by Abi Dawud and suspended by al-Bukhari. Umm Salamah also narrated: "May Allah have mercy on the early immigrant women. When the verse "That they should draw their veils over their bosoms was revealed, **Al-Nour, 59**, they tore their thick outer garments and made veils from them"[(2)].

Abide by the command of the Prophet, (PBUH), regardless of the cost:
Abu Dhar said: While I was walking with the Prophet (**PBUH**) in the Harra of Medina, Uhud mountain came in sight. The Prophet (**PBUH**) said, "O Abu Dhar!" I said, "Labbaik, O Allah's Messenger (**PBUH**)!" He said, "I would not like to have gold equal to this mountain of Uhud, unless nothing of it, not even a single Dinar of it remains with me for more than three days, except something which I will keep for repaying debts. I would have spent all of it (distributed it) amongst Allah's Slaves like this, and like

(1) Muslim, ibid, vol.3, the book: Oaths, Chapter:Treatment of Slaves and Atonement of who slaps his slave, Hadith No. (1659), 1280.
(2) Abu Dawud, ibid, vol.4, Book: Clothing, Chapter: the Verse: "That they should cast their outer garments over their persons "Hadith No. (4101) ,61.

God Almighty revealed to them by the prophet in all what they should do and refrain to do in compliance with his saying: **"It is not fitting For a Believer, man or woman, When a matter has been decided By God and His Apostle, To have any option About their decision: If anyone disobeys God And His Apostle, he is indeed On a clearly wrong Path"**[1].

- When the Companions saw in the hand of the Prophet a gold ring, they put on gold rings, and when he took it off, they took off their rings.

Narrated by Ibn `Umar: Allah's Messenger (PBUH) had a gold ring made for himself, and he used to wear it with the stone towards the inner part of his hand. Consequently, the people had similar rings made for themselves. Afterwards the Prophet; sat on the pulpit and took it off, saying, "I used to wear this ring and keep its stone towards the palm of my hand." He then threw it away and said, "By Allah, I will never wear it." Therefore, all the people threw away their rings as well"[2].

When the Prophet saw in a man's hand a gold signet ring he took it away and cast it on the ground, then the man who is keen to obey the Messenger of God refused to raise the gold signet ring that the Messenger of God (PBUH) cast in the ground.

Abdullah b. 'Abbas reported that Allah's Messenger (PBUH) saw a person wearing a gold signet ring in his hand. He (the Holy Prophet) pulled it off and threw it away, saying: One of you is wishing live coal from Hell and putting it on his hand. It was said to the person after Allah's Messenger (PBUH) had left: Take your signet ring (of gold) and derive benefit out of it. Whereupon he said: No, by Allah, I would never take it when Allah's Messenger (PBUH) has thrown it away[3].

(1) Al-Ahzab, 36.
(2) al-Bukhari, ibid, vol. 8, Book of Faith and Vows, Chapter: whoever took an oath against something, if isn't required to do so, Hadith No. 6651, 133.
(3) Muslim, ibid, vol.3, the book: Dress and Ornament, Chapter: Throwing of signet ring (of gold), Hadith No. (2090), 1655.

The second effect of the proposed order on the availability of aconscious vision and understanding of the world(1) is the realization of the openness of Islamic fiqh to the progress made by mankind in the natural and social sciences. Today it is no longer possible for a claimant to make judgments consistent with "reality" without conducting appropriate scientific research based on A scientific method, whether natural or social. We have seen how some issues related to Sharia competence, such as the "sign of death," "the maximum period of pregnancy," "the age of discernment," or the "age of puberty," which the jurists in the past used to pass judgment based on "the questioning of the people", as far as their expression.

It is true that what we call "science" remains in development over time, and it is true that this calls for a permanent review and updating of our decisions and scientific answers, but the development of science is part of the natural development of the world's view of the jurist, and the entry of science into the jurisprudential methodology in this aforementioned meaning is what guarantees "Openness" and leads to development in the Islamic jurisprudence system.

The educational domain: One of the important things should be realized is that the real goal of the purposes of the Sharia depends on compliance theoretically and practically, and that these purposes are the criteria of human thought in general and Muslims in particular, and this function is specific to the charged Muslim, because if he knows the purpose of the rule, he will "increase" his compliance, adherence and perfection of the work, once by compliance and docile, especially in matters of worship, this why A l-Aamidi said: (what indicates the cause – i.e. in the texts – has the priority for its proximity to the purpose because of the rapidity of docile and ease of acceptance)(2).

That is why we find the Prophet's companions have realized this disciplinary purpose and committed themselves to obeying him in what

(1) Jasser, Odeh, Ibid, 330.
(2) Abu Al-Hassan Syed Al-Din, Al-Amdi, Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam, Edited by: Abdelraziq Afifi, V. 4, (Beirut, Damascus, al-Maktab al-Islami), 265.

total of the texts resulted in restricting the issuance of this threat to arrogance, disclaiming truth out of self-esteem, and vanity.

And we ask here: Would this stern warning applied to him if he sends down his lower garments without arrogance, disclaiming truth out of self-esteem or vanity? Wouldn't we by that judgment bring whole peoples into the fire of Hell? The legislator hereby is committed to the prohibition in form, but so, its purpose is not achieved. So, look how dangerous it is!

What is the most wonderful thing that Ibn Al-Jawzi narrated the Prophet (That a suit was bought for him with twenty-seven camels, and Tamim al-Dari had a suit that was bought for a thousand dirham, in which he prays at night, then he said: "So people came, and they showed asceticism, and fabricated a way decorated for them by fancy, then they sought evidence for it, but man should follow a path and require its evidence, then they were divided: some of them are outwardly pretentious, let the evil in the interior, indulge in lusts in their seclusion and devote themselves to pleasures, make people see in his clothing that he is a ascetic Sufi, but regarding him is nothing ascetic but the shirt. When one looks at him, he will see the arrogance of Pharaoh[1].

Hence, it becomes clear to us the danger for a man to do something without knowing its intended purpose, and without knowing the purpose for which the ruling was prescribed, and it is evident to us that it is extremely important for the one who charged with a matter to agree with the purposes of the rules and to identify the purposes for which the rules were prescribed in some detail and definition as much as possible.

It is worth noting that our analysis does not mean that ritual worship and transactions are two distinct domains that do not intersect. Worship is intended in the Islamic Sharia rules - but it is required that a balance occurs between the aspect of worship and social purposes.

(1) Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman, Ibn al-Jawzi, Sayid al-Khater, edited by: Hassan al-Masahi Sweidan, 2nd edition, Vol. 1, (Damascus, Dar al-Galam, 2004-1425H). 41-42.

Imam Shawkaani said (when the God finished rebuke for adultery and slander, He mentioned rebuke from entering the houses without asking permission, because siting of men and women togather may lead to one of the two mentioned crimes...)[1], but someone who does not know this purpose or does not take it into account may stop at the door waiting for permission to enter, but he may send his eyesight into the house through its door or its windows. This man had fulfilled the formal obligation to ask permission but violated it in terms of its purpose.

Another example of which there is a lot of dispute among the observant people – the one who does not go deep into the purposes and goals of the Sharia law - which is the order to shorten clothes, or the prohibition on send down his lower garments (below ankles).

Muslim narrated about Abu Dharr (May Allah be pleased with him): "There are three (types of) people to whom Allah will neither speak on the Day of Resurrection nor look at them nor purify them, and they will have a painful punishment." The Messenger of Allah (PBUH) repeated that three times. Abu Dharr (May Allah be pleased with him) remarked: "They lost. Who are they, O Messenger of Allah?" Upon this, the Messenger of Allah (PBUH) said, "One who sends down his lower garments (below his ankels) out of arrogance, one who boasts of his favours done to another; and who sells his goods by a false oath."[2] Many scholars mentioned that[3] this warning is carried out on the one who lets down his lower garments, out of arrogance. By combining the texts that were mentioned on this topic, the

(1) Muhammad bin Ali, Al-Shawkani, Fateh Al-Qadeer, 1st ed,vol.4, (Damascus, Beirut: Dar Ibn Katheer, Dar al-Kulum al-Tayeib, 1414 AH).23

(2) Muslim, Sahih Muslim, Vol. 1, Book: Kitab al-Iman, Chapter: Statement of Prohibition of trailing lower garment, Qamees or turban arrogantly, and reminders of generosity, Swearing produces a ready sale for a commodity, The three (types of) people to whom Allah will not speak on the Day of Resurrection, nor will He purify them, nor look at them, and they will have a painful punishment, Hadith No. 106, 102.

(3) Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman, Ibn al-Jawzi, Kashf al-Mushkal min Hadith al-Sihihain, edited by: Ali Hussein al-Bawab, Vol. 1, (Riyadh: Dar al-Watan), 365, and Al-Shawkani, Muhammad bin Ali, Nail al-Awtar, Edited by: Isam al-Deen al-Sababti, Ed. 1,Vol. 2, (Egypt: Dar al-Hadith, 1993- 1413H). 134.

This is tangible and visible in reality and is not limited to Islamic ritual acts or orders and prohibitions only, but applied to life and its various activities all together. The work is not essentially performed unless we know its nature, and do it in the correct and right manner only after we know its purpose and intent, otherwise we perform the work or assignment in a body without spirit, form without content, and activity without effect or benefit.

The researcher does not exaggerate if he says that ignorance of the purpose of the rules makes the Muslim - in many cases - practice in contradiction to the intention of the legislator, and this may lead to the disruption of the effects of Sharia rules. An example of this is seeking permission when entering homes, as it is intended that a person's eyes do not see what is not permissible, or what people do not like to be seen from them or with them of the privacy of their homes, and God establishes the prohibition on entering a house that is not yours for the goal of chatting without permission, a rule for a house that is not yours, as for your house in which you live, if your family is in it, then there is no permission for it, only you greet them when you enter. The companion Qatada said: When you enter your house, greet your family, and then they are more entitled to the ones whom you have greeted. In case your mother or sister is living with you, they said: make a sound of wheeze and strike your foot until they be aware, As for the mother and sister, they may be in a situation in which you do not like to see them. Ibn Al-Qasim narrated that Malik said: the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, was questioned by a man who said, "O Messenger of Allah, shall I ask permission of my mother to enter?" He said, "Yes " The man said, "I live with her in the house". The Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, said "request her permission." The man said, "I am her servant." The Messenger of Allah. may Allah bless him and grant him peace, said, "request her permission. Do you want to see her naked?" He said, "No." He said, "Then request her permission.[1]

(1) Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr Shams al-Din, Al-Qurtubi, al-Jami li-Ahkam al-Qur'an, edited by Ahmad Al-Bardouni and Ibrahim Atfeesh, 2nd Ed,vol.12, (Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masrya, 1384 AH – 1964),219.

makes that judgment a kind of rigid ritual, while the researcher means to emphasize that it is important to maintain a continuous follow-up in the domain of worship of Islamic fiqh, such as prayer, fasting and Hajj, but it is not possible to exaggerate in the expansion of the circle of worship against the circle of transactions. Hence, the required is to reach a balance between these two areas.

Let us cite some examples that clarify this point: The purpose of Zakat Al-Fitr is to help the poor people, and it was reported from the Prophet that he said: "Save them (i.e. the poor) wondering around (in the markets and the streets asking for food) on that day[1]."

However, this zakat was discussed under the item of acts of worship based on this, it has been applied literally in every place and at all times, while when the place and the society changes to the point that dates, raisins and barley become useless for the poor (and the Iqt (Frozen acidified milk cooked) have disappeared in most countries), and like insisting on delivering them before the Eid prayer and not before enough time that the poor is able to benefit from it by purchasing the Eid needs like clothes and food ...; Because the primary purpose is "save them from the need" and therefore, literally applying this charity as a pure act of worship will inevitably waste the intended meaning(the purpose) for which it was prescribed.

Thus, the advantage of practicing and following the purposes of the Sharia is what we can gain as strength from understandin of the purpose of the Shari, and from what is appropriate to be a rule[2] because he who does not know the purposes of what he does is about to slip wrongly in his work, and distort him from its intention and reality, ... and the Muslim has to make his intent and deed compatible with the purpose of the legislator.

(1) Al-Bayhaqi, (Ibid), vol. 4, the book: Zakat, Chapter: When Zakat Al-Fitr is to be paid, Hadith No. 7739, 292, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, the Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal, vol. 9, 249.

(2) Taqi al-Din Ali bin Abd al-Kafi, Al-Sobky, and his son Taj al-Din, al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj, vol.1, (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmia, 1995 - 1416H), 8.

there is a differentiation between; the jurist himself, the Quran, and the Sunnah as the sources of the jurist's knowledge, which are also part of the way the jurist sees the world, but seeing the world must be "conscious", not only a mere speculation or illusion. It must be based on a "scholar" view and contemporary methodology in the field of the science targeted by Sharia law, whether economics, medicine, politics, art, or other, while when a jurist does not have an understanding of the world as it is in reality, he is not "competent" to reach valid jurisprudential opinions. This understanding of the world is another expression of having of the jurist to the requirement of "jurisprudence of reality", which was put by Ibn Al-Qayyim as a condition to the *ijtihad* saying that:

(If the ruler does not comprehend the signs or evidences, or acquaintance with the surrounding circumstances and conditions of private and common provisions he will lose many people rights. He will also judges in what the people explicitly see false doubtless by his relying on the explicit matter without attention to the implication and circumstances evidences). Here are two types of *fiqh* (understanding and comprehension), the ruler must perceive; a fiqh about the sentences of the total events and a fiqh about reality and the circumstances of the people to distinguish the one who tell the truth from the false one. Then matches between them giving judgment of reality and makes not contrary to the reality. And anyone knows Sharia law, and its tending to gurantee the interests of people in this world and hereafter, its utmost justice it will be evident to him that fair policy is a part of it, and a branch of its branches, and who knows its purposes and condition, does not need policy other than its own policy)[(1)].

This, too, is reflected in the jurisprudence[(2)] of the changes in the "understanding of the world" for the jurist since it will reduce the literal understanding of Islamic fiqh, for following the rules in its literal sense

(1) Shams Al-Din, Ibn Qayyim Al-Jouzia, Al-Tareeq Al-Hakamiyyah, vol. 1,) Maktabat Dar al-Bayan), 4.

(2) Jasser, Odeh, Purposes of Sharia as a Philosophy of Islamic law, A Systemic View, Arabization: Abd al-Latif al-Khayyat, 1st Ed, (Virginia: The United States of America, International Institute of Islamic Thought, 1423 H – 2012), 329.

As it is known, belief has three sections: divinities, prophecies, and news narrated about the prophet[1]. Within the divinities we find names and attributes, and among the names of God Almighty is the "Ever Wise", and among His attributes is "Wisdom".

The “Ever Wise” who does not create anything in vain and does not legislate anything without wisdom or without purpose[2].

It is impossible for Him to legislate a rule or judgment without a goal and purpose, whether this purpose is clear to our mind or not, and wheather we know it or ignore, and since we ignor it or it does not clear to our minds that does not mean it is not exist.

And anyone denies the purposing - comprehensively or partially - about the Sharia of God rules obstructs some of the name of God "the Ever-Wise attributes "wisdom” and this distorts the belief of monotheism for a Muslim.

Thus, giving care to the purposes, acting upon them, relying on them in establishing rules, and referring to them in the practice of independent judgment (ijtihad) is a kind of correcting and strengthening the Muslim creed.

The Jurisprudence (Fiqh) Domain and Worship: This must evidently clarify that the renewal of Islamic jurisprudence through the purposive view from the position occupied by “the way how the islamic jurist see the world” in the proposed system of Islamic jurisprudence, and this shows how the jurist occupies a central position in the conception of jurisprudence as a result to the way the Islamic jurist sees the world. Here

(1) Muhammad bin Khalifa bin Ali, Al-Tamimi, Attitudes of Sects on the Unification of Names and Attributes, 1st Edition, (Riyadh: Adwaa al-Salaf, 1422 AH – 2002) ,24 and Dameeriya, Othman Juma, Introduction to the Study of the Islamic Faith, 2nd Ed, Vol. 1, (Maktabat al-Sawadi, 1996-1417H), 106.

(2) Al-Hafiz Abi Bakr Ahmad Ibn Al-Hussein, Al-Bayhaqi, al-Aietiqad wa al-Hidayat 'iilaa Sabil al-Rashad, edited by: Ahmed Essam Kateb Edition 1 (Beirut: Dar al-Awqaf al-Jadida, 1401H), P. 60, and Al-Qahtani, Saeed bin Ali bin Wahaif, Sharh Asmaa Allah al-Husnaa, Ed. 2 (Riyadh, Safir Press, 1413 H), P. 100.

Perhaps among the most prominent domains of purposive understanding in which forms of manifested intellectual development are the following:

- **The belief domain**: Doubtless that the reform of human is one of the highest goals of Islamic law, and its objectives, and as the goodness of man depends on the righteousness of his belief, the Holy Quran has paid more attention to this aspect and treated it more than others in order to build a sound human being.

Accordingly, it is not surprise when we find that the first thing Islam call did, is the reform of the belief aspect throughout the Meccan period, and in this Al-Taher Bin Ashour says[1]: The greater purpose of the Sharia is to bring goodness and ward off corruption. And that happens by reforming the condition of the human and warding off his corruption for the human is the one who dominates this world, his goodness and affects the goodness of the world. Therefore, we see Islam treating the goodness of the community with the goodness of its individuals who are parts of it, and with the goodness of the mankind. So, the call began to reform belief, which is a reform of the basis of human thought that leads him to thinking correctly about the conditions of this world. Then it cured the human by purifying his soul and essence because this leads him to good deeds and virtues as it narrated about the prophet peace be upon him: **(Beware! There is a piece of flesh in the body if it becomes good (reformed) the whole body becomes good but if it gets spoilt the whole body gets spoilt and that is the heart)**[2]**.** We also find that the Qur'an has made metaphysics and doctrinal issues based on blind obedience, in contrast to mental and intellectual issues in which Islam has released the freedom of mind for research, thinking and deliberation but to be conditionally controlled by the Quranic and Sunna texts, and since the error is probable in intellectual issues when treating the universal facts; it is in unseen matters, plunges one who involved in to a limitless darkness.

(1)Wasfi Ashour, vol.3.197.

(2) Al-Bukhari, Ibid, Book: Faith, Chapter: The Virtue of the One Who Cleared His Religion, Hadith No. (52), vol. 1, 20, Muslim, Ibid, the book: Al-Ikhtabhah, forbearing. No. (1599), vol.3, 1219.

Qiyas as it arose as one of its forms in the context of the explanatory approach, so it can be said that the effect of the purposive factor in one way or another was also dependent and influencing the ijtihad movement. He used to operate his work under various names such as (approval) or (sending interests)(1) or (observance of necessity) ... This represents the greatest testimony to the importance of the objectives in crystallizing and renewal thought.

Domains of Purposive Understanding and Intelict Promotion:

No doubt that the *Sharia Purposes* has functions and tasks that they perform to the extent makes benefits to the individual and community, and among the most prominent of these functions are the *Fiqh* origins (jurisprudence)and the principals of jurisprudence (usul al-fikh) functions, which have reflection on the process of jurisprudence studiousness (ijtihad), and then affect thought and deliberation to the extent to which it expands and revive the means, which make a great role in serving the Sharia. And one should remember that it is not possible for us to properly and soundly understand Sharia – as should - and find out the secrets of its rules and goals without understanding of the purposes, which makes us stand on a solid ground in understanding Islam as a law and a belief, as it enables us to properly interact with the origin related to our current time, instead of making us live in the past far from the concerns and requirements of reality.

In order for us to understand the secrets and purposes of the Sharia, we must read and understand them in their Sunni doctrine, social and historical context in which they are existed ..., and we will be obliged to know the reasons for the revelation of the Quran words, or the reasons for the emergence of the prophet says (*Noble Hadith)*, and compare the Sharia texts by the basis of the Arabic language and its requirements. This is all of what we must adhere to to achieve the purposes-based understanding of the Shari'a and its texts(2).

(1) Nour al-Din al-Khademi, ibid,vol.1,116.

(2) Wasfi Ashour, Abu Zaid, "The Educational and Advocacy Positions for the Purposes of Sharia Law Rulings", The Modern Muslim Magazine, Issue No. 144, (December 2012) ,13.

The purposes too, made the Imam Ali -may Allah be pleased with him- commaned Abu al-Aswad al-Du'ali to put the principles of the Arabic grammar to maintain the language of the Quran after mistakes being made in the speech of the people that time [1]. And the sharia purposive interest, too, let the Imam enable the craftmen guarantee the assets they own in case they are unable to prove the assets depreciation was the reason, and the imam said: ((nothing benefit people than that))[2]

This entrepreneuring purposive awareness had a great impact in development of the independent judgment (ijtihad) among the followers (Tabiein) and their successors (Tabiei al- Tabiein), as many similar and various interpretations were corresponded, and the so-called school of opinion appeared in Iraq which followed the companions methodology in using the jurisprudential consideration reinforced by the correct maxim and supported by the teachings of the Quran and the Sunnah and the jurisprudence of the predecessors, the companions and the followers supported by taking into account interests, as well as the Shafi'i school, etc...

Undoubtedly, the researcher can summon hundreds of images that support this fact and reflect the purposive nature in it, by extrapolating the independent judgment (ijtihad) of the independent jurists within each doctrine, but there is no room for that, and for this the reference may substitute for the statement here, and perhaps the best evidence beside that the analogy appeared in the history of jurisprudence the largest entrance to *ijtihad*, so that some considered it, as *Shafi'I,* synonymous to *ijtihad*, and it can be said that all this jurisprudential heritage, and what could not be counted from the jurisprudence of the mujtahids, was behind its relying on analogy. If we know that the purposive idea was previously part of the

(1) Jalal Al-Din, Al-Suyuti, Al-Mizhar fi Olum al-Lugha wa Anwaaha, Edited by: Fuad Ali Mansour, Ed. 1, Vol. 2 (Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1418 AH- 1998), 324, and Abdul-Razzaq Bin Faraj, Al-Saadi, "The Fundamentals of Arabic Language Science in Madinah ", Journal of the Islamic University of Madinah, Vol. 1, No. 105, 106, (Twenty-Eighth Year, 1417 AH - 1418 AH / 1987-1988), 297.

(2) Abdul-Jabbar, Suhaib, Al-Jami` al-Sahih lil-Sunan wa al-Masaneed, Vol. 36 (al-Maktaba al-Shamila, 2014, unprinted), 350.

an exploration of its secrets lead to the target of the legislator, due to a benefit-based wisdom or corruption avoidance, and then we build our social and Islamic sciences on two objective dimensions(1) mentioned by Imam Al-Shatibi (the purposes of the legislator and the purposes of the individual)(2), to put their legislative and judgmental extensions in details, undoubtedly influence the formation of purposive awareness that surrounds the mentality of indoctrination in its narrowest circles, and opens the horizon widely, as for the mentality of thinking and inferring, which gives its great effect in moving *Ijtihad* firstly towards understanding the text in light of its partial purpose and secondly in light of general purposes, and as a result, the scholars will able - to a greater extent - to understand the rule, define it and apply it.

2- In the past, the Purposive awareness of the Companions was an inspiring source in understanding the partial texts and linking them to the comprehension of Sharia and its general principles, in a way that enriched their jurisprudential talents and increased their mental abilities in adapting facts in a legal, original and deliberated manner within the framework of a vision includes and perceives all the possibilities, and the consequences that move the view of independent judgment (Ijtihad) towards proper and sound choice to the best and most beneficial for Islam and Muslims. *Sharia purposes* were behind the establishment of tax (Kharaj), mintage, and succession of caliphate, regions, and prisons(3) which was not in the era of the prophet peace be upon him.

(1) Abdullah Muhammad Al-Amin, An-Na`im, Sharia Purposes (Maqasid al-Sharia) towards a framework for research in the social and human sciences, Ed. 1, (Dar al-Fikhr, 2009), 62.

(2) Al-Shatibi, Ibid, Vol. 1, 27, and Nour al-Din Ibn Mukhtar al-Khademi, al-Ijtihad al-Maqasidi, its authority, controls, and fields, ed. 1, vol. 1 (Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1998), 53.

(3) Hassan bin Omar bin Abdullah al-Maliki, al-Sinauni, al-Asl al-Jamie li-Iidah al-Darar al-Manzumat fi Silk Jame al-Jawamie, Ed. 1, Vol. 3 (Tunisia: Al-Nahda Press, 1928 AD), 15, and al-Zarqa Ahmed bin Sheikh Muhammad, Sharh al-Gawaid al-Fiqhiya, edited by: Mustafa Ahmad Al-Zarqa, 2nd Ed., Vol. 1 (Damascus: Dar Al-Qalam, 1989 -1409 AH), 210.

researchers, seekers of knowledge from all humans-thought different laws and civilizations, and therefore talking about the effect of the understanding these purposes on the movement of scholars independent judgment (ijtihad) may sometimes mean talking about the history of Islamic Fiqh generally, which is undoubtedly a long history. Perhaps it started with the say of the Messenger of God, to his great companion, Mu'aaz - may God be pleased with him - when the prophet wanted to send him to Yemen: "**All praise is due to Allah who enabled the messenger of Allah's Messenger to the satisfaction of Allah's Messenger**."[(1)].

Therefore, investigating all the details related to the effect of the legal purposes on the movement of intellect and independent judgment (ijtihad) and then recalling all the components of the image through the ages is what appears beyond the capacity and nature of this research paper, and therefore we will content with presenting general aspects through which we include some of the examples and pick up some indicators that may be expressed in its summary on the importance of the purposes and their role on the intellectual and independent judgment movement (ijtihad), which we will address through the following points:

1- Paying attention to the spirit of the text, is considered one of the purposive forms in understanding where the purposive *Fiqh* accord the two characteristics of taking the the explicit text and maintaing its spirit in a way the meaning does not violate the text nor the text violates the meaning, so that the Sharia is based on a single system where no contradiction[(2)] to be away from the literalism and rigidity of some literalists (Zahirite) such as Ibn Hazm who denied the *Qias*(seeking simillar judgment when there is no evident sharia rule).

Paying attention to the spirit of the text is a search for its significances and

(1) Abu Dawud, Suleiman bin Al-Ash'ath Al-Azdi, Al-Sijstani, Sunan Abi Dawood, Edited by: Muhammad Muhyiddin Abdel Hamid, V. 3 (Beirut - Saida: The Modern Library), book: Al-Qadiyyah, Chapter: Igtihad al-Rai fi al-Ghadaa, Hadith No. (3592), 303.

(2) Ibrahim bin Musa al-Shatibi, al-Mowafagat, edited by: Abu Ubaidah Mashhur bin Hassan Al Salman, ed, 1, V. 2 (Dar Ibn Affan, 1417 AH / 1997), 392.

We abstract from these definitions that they are all close together, but indicate that the *Islamic Shariah Purposes* are the benefits intended by Allah based on the Sharia rules, thus we find the benefit of fasting is the attainment of piety, and the benefit of jihad, is the resistance of aggression and defending the nation by peace keeping, and the benefit of marriage is chastity and abstain from banned-sex and offspring to construct healthy world. These benefits are many and varied, and they combine in a great interest and an overall goal: achieving the worship of God, development of the humanity, and making people happy, here and hereafter, (For We assuredly sent Amongst every People an apostle, (With the Command), "Serve God, and eschew Evil"[1].

Sharia Purposes and their Effect on Intellect Renewal:

The study the purposes is of a great importance in the renewal of intellect because it represents a methodological framework that control the concepts, and a scientific approach that frames the revealations not only in the Sharia sciences, but in the rest of the other sciences; i.e. social, economics, and political sciences, as well as experimental sciences in all its branches; and in terms of being a cognitive methodology for the various branches of knowledge. The purposes in its comprehension considered a scholar methodology for achieving the goals and objectives in the field of science and knowledge, as well as, the movement of authenticated Fiqh, without obscuring its glory, or freezing its effectiveness, or preventing its great contributions in highlighting the eternal characteristics of the Islamic law in its originality, fairness, tolerance and moderation, and its ability to continue and give solutions and treatments across all times and places.

The purposive deep awareness was present in the Muslim Fiqh mentality, and a real participant in the achieving of all aspects of enlightenment extending along the jurisprudential path in the glorious history of Islamic Sharia, starting with the era of the prophet, and passing through the era of the Rightly Guided Caliphate and the followers ages, and even in the darkest eras, there were shining purposive illuminations, so that Islamic law has remained the focus of admiration of nations and the direction of

(1) Al-Nahl, 36.

in dealing with contemporary life issues considering legal evidence, texts and rules. This special attention extended to consider the purposes an independent science has its own origins and branches.

Accordingly, there have been several definitions of this science as follows:

1- Sheikh Muhammad al-Taher bin Ashour defined it as: (*Sharia purposes* are: the meanings and judgments observed for the legislator(Quran and Sunnah) in all or most cases of legislation, so that their observation does not pertain to be in a special type of Sharia rules)[1], then he said: (This includes descriptions of Sharia and its general goals and meanings the legislation includes, and this also includes meanings of wisdom that are not noticeable in other kinds of wisdom, but are noticeable in many types of them)[2], This definition, as it seems, is specific to the general purposes of the Sharia, so it is from this point of view is not valid to define the purposes in its general, comprehensive sense of the general and private purposes.

2- Allal Al-Fassi defined it by saying: (the goal and the secrets that the legislator(Allah or the prophet) established to each of its rules)[3] and it is noticed that this definition encompasses the purposes of both types, the general and the specific one.

3- Wahba Al-Zuhaili defined it by saying: (They are the meanings and goals observed in all or most of its rules, or they are the goal of the Sharia and the secrets established by the legislator in each of its rules)[4]. This definition is compounded from the definition of Ibn Ashur in his first part, and from Al-Fassi in the second part.

(1) Objectives of Islamic Law edited by: Muhammad Al-Habib Ibn Al-Khawja, 1425 (Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 2004), 51.
(2) Ibid.
(3) The Purposes and Honor of Islamic Sharia Law, Edit. 2 (Rabat - Morocco: Al-Risala Press, 1979), 3.
(4) Fundamentals of Islamic Jurisprudence, (Syria: Dar al-Fikhr for Printing, 1406H), 1017.

Islam: in language is the sense of surrendering [1], and idiomatically: (it is to obey Allah through monotheism, and purify faith from polytheism), and it is the religion of all prophets, but what is meant here is: the religion revealed to our Prophet Muhammad, which is the last and final religion[2].

The definition of the *Sharia Purposes* in what is dealt by the Sharia Schoalrs:

The early scholars did not have a clear, specific or precise definition of the aims of the purposes of Islamic Sharia ,even among those were interested in the purposes, such as al-Ghazali and al-Shatibi, but there were words and sentences related to some of its types, sections, expressions, synonyms, applications, argument and origins. They mentioned the five purposes (preservation of religion, soul, mind, offspring, and money), and they mentioned the necessary interests, and some wisdoms, and causes related to their provisions and evidences, and they mentioned, too, evidences from the Quran and Sunnah, and justified reasoning indicating to the validity of the purposes, and the necessity of relying on them with certain criteria and established controls, without deviating from the Sharia law or opposing its evidence and teachings, rules and principles. They also expressed about these purposes in many terms indicated by declaring, hinting, quoting, and gesturing of those scholars and their care for these purposes in the process of understanding the texts and rules in a balance.

Among these expressions and derivations are interest, wisdom, cause, benefit, corruption, goals, objectives, meanings, and intentions, etc.

Contemporary scholars' definition of purposes (*maqasid*): *Sharia purposes* in the modern era has received special attention by scholars and researchers. This is due to its importance and its role in the process of jurisprudence (*Fiqh Ijtihad*) (the inferring of rules by sharia scholars), and

(1) Ibn Faris, Ibid,vol. 3, 469, Al-Ansari, Jamal Al-Din Ibn Manzur, Lisan Al-Arab, edit. 3, V. 12, (1414H. Beirut, Dar Sader), 295.

(2) Abu Al-Buqa ,Al-Hanafi, Al-Kafawi, Al-Kuliyyat: A Dictionary of Terms and Linguistic Nuances, Edited by: Dr. Adnan Darwish, and Muhammad al-Masri, vol.1 (Cairo: Dar al-Kitab al-Islami), 170, and Muhammad Rawas Qalaa Gi, and Hamid Sadiq, Moagam Lughat al-Foqaha, Volume 2 (Beirut: Dar Al-Nafais), 68.

direction to, coming to, doing something, straightening the path, and there are many evidences for that from the Qur'an, Sunnah, and Arabs says.

Definition of *Sharia* in language:
Sharia in language is religion, methodology, way,.[1] and its origin in Arabic language is the resource of *water supply*[2].

The reason that Sharia means the source and the spring of the water is that water is the source of human life, animals and plants, and the Islamic religion is the source of life, goodness, progress, and safety, here and the hereafter (O ye who believe! give your response to Allah and the apostle of Allah when He calleth you to that which will give you life)[3].

Definition of Sharia in what is dealt by the Shariah Schoalrs:
Ibn Taymiyyah defined it saying: (The name of the Sharia, jurisprudence (Shara), and (Shiraa), includes all the beliefs and deeds that God has prescribed[4]). This definition is like many of Scholars (Olama) who define it with a comprehensive definition, except another definition to the Sheikh-Elislam, Ibn Taimiya, who said: (Sharia is obedience to God, God Messenger, and those Rulers among us)[5].

(Beirut: Dar Al-Ilm for the Millions, 1407 AH – 1987), P. 524, and pages after it, and Ahmed bin Faris, Moajam Magayees al-Lugah, edited by: Abdul Salam Haroun, Edition 2nd edit. V. 5 (Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Company, Library and Printing Press, 1392 AH), 95, and Muhammad bin Ahmed bin Al-Azhari, Al-Harawi, Tahdheeb al-Lugha, edited by: Dr. Abdel-Azim Mahmoud, and reviewed by: Muhammad Ali Al-Najjar, V. 8, (The Egyptian House for Authorship and Translation), 385.

(1) See: Ibn Faris, Ibid vol.2, 526, al-Jawhari, Ibid, vol. 3, 1236, Majd al-Din al-Jazari ibn al-Atheer, The End in Gharib al-Hadith and the Impact, edited by: Taher Ahmad al-Zawy, and Mahmoud Muhammad al-Tanahi, c2 (Beirut: The Library Scientific, 1399 AH - 1979), 460.

(2) Ibid.

(3) Al-Anfal, 24.

(4) Ahmad bin Abdul Halim, Ibn Taymiyyah, Majmoo 'al-Fatwas, edited by: Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, Kingdom of Saudi Arabia: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, Medina 1416 AH / 1995.

(5) Ibid, vol. 19, p. 309.

- Because of the functions, roles and tasks of these purposes are performed on the level of the individuals and communities, no doubt that the most prominent of these functions will directly reflect in the process of intellect promotion with all its authentication types, whether are constructive, or selective, etc..

The study aims to investigate several objectives, including:
Having an acquaintance with objectives of *Sharia purposes* and their impact on intellect development or promotion, providing an important glimpse about the interests of the *purposive* comprehension in a manner contributes to applicably solve many of our problems via the proper deep understanding of these purposes.

For the requirements of this study, the researcher followed the inductive analytical methodology dividing the research into a long discussion included; definition of the *sharia purposes,* the effect of these purposes on renewal intellect, and the purposive deep understanding for advancement of intellect, which I have restricted to some domains as in the research details.

The researcher supplemented the study with a conclusion includes the most important findings, along with some recommendations.

Definition of *Sharia Purposes:*
Sharia Purposes is a noun for the art of Islamic Sharia law, and it is a compound noun. To define this compound noun as a legal scientific title, it is necessary to define each of its two words, which are: (*Purposes, Sharia*).

Definition of *Purposes* in Arabic Language:
Purposes has different meanings in arabic language as[1]: depending on,

(1) Abu Abd al-Rahman al-Khalil bin Ahmad, Al-Farahidi, Al-Ain, edited by: Dr. Mehdi Makhzoumi and Dr. Ibrahim Al-Samarrai, Part 5 (Al-Alamy Foundation for Publications), 54, and Abu Bakr Muhammad bin Al-Hassan bin Duraid, Al-Azdi, Gamharat al-Lugah, edited by: Ramzi Munir Baalbaki, ed. 1, V. 2 (Beirut: Dar Al-Alam for the Millions, 1987), 274, and Ismail bin Hammad, Al-Jawhari, Al-Sihhah Taj al-Lugah and Sahih Al-Arabiya, edited by: Ahmad Abd Al-Ghafour Attar, ed. 4, V. 2

Introduction

All praise be to Allah Almighty who said in its Holly Book: "Then we made thee according to the law of the Commander, so follow it and do not follow the whims of those who do not know"[(1)] and may be blessings and peace be upon our Prophet Muhammad, who fully explained to us the features of the Sunnah and the straight path.

Caring the aims and outcomes of Sharia law in the history of Islamic intellect is considered a project to revive the nation and save its scholar and cognitive capabilities every time the light of its civilization is about to diminish on one hand, and it contains an answer to the troubling questions that confuse the minds on other hand. This answer, which starts from the niche of knowledge, goes beyond simple limits of recognition. Because Knowledge, originally, is what known by its existence, type, method, reason, and so on, and therefore recognition is opposite to denial and knowledge to ignorance.

It is a mercy from Allah on humanity that the foundations of the rules of the Sharia were purposes-based and wisdom-built, without it, the laws would not have been legislated, and the *halal* would not be permissible, and the *haram* would not be forbidden, and that the tension, anxiety, war and terror that prevails in our contemporary world will continue since it is far from the Sharia that secures to the individuals and the communities, and the whole world intellectual promotion to the extent that it achieves the values of the truth, justice, goodness and beauty.

Therefore, the researcher tried his best to gather several reasons for writing about this topic, the most important of it are:
- Explaining that *Sharia purposes* are wisdom-based for the interests of the people, here and hereafter.

- To apply these purposes on our life will be fruitful for the intellectual aspect.

(1) Al - Gāshiya, 18.

أَهَمِّيَّةُ المَقَاصِدِ الشّرْعيّةِ وَدَوْرُهَا فِي الارْتِقَاءِ الفِكْرِيِّ

أ. د. جمال نور الدين إدريس

المستخلص: يحتل علم المقاصد مكانة مرموقة بين العلوم ؛ لأنّه العلم الذي ينهض بوعي المسلم، ورسالته الإنسانيّة ليمارس دوره تجاه العالمين في إخراجهم من الظلمات إلىٰ النّور، وتحقيق النُّقلة الغائبة في إحياء موات أُمتنا المسلمة لتمارس شهودها الحضاري الذي عُرفت به في السّابق، وذلك بالتخلي عن الجمود والتّلقين والمُحاكاة والتّراجع الحضاري إلىٰ التّفكير النّاقد والجاد من خلال الاجتهاد والتّجديد والتّغيير وتشكيل العقل المقاصدي الهادف الذي بلوره الإسلام علىٰ هدايات الوحي والرّشاد، في تناغم وانسجام بحيث لا يكون فيه محل للعبثية والتناقض، ولا يتمُّ ذلك إلاّ من خلال ربط الأسباب بمسبباتها، والوسائل بمقاصدها، والنتائج بمقدماتها، وكذلك النّظرة الشمولية الآنية المرتبطة بفقه الواقع والغايات الأصلية التي تصوّب النظرة إلىٰ تحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، وهي الغاية التي جاءت بها الشريعة ومن خلالها تمّت معالجة العديد من مشكلات المجتمع وقضاياه وحاجاته، ومن هنا كانت الطوْرانية في الفكر المقاصدي الأمر الذي أدّىٰ إلىٰ نهضة الفكر في كل الأصعدة ليلبي تطلعات الإنسان في ضرورياته وحاجياته وتحسينياته؛ فيعود للعقل دوره ومكانته.

ولكُلِّ هذا جاء هذا البحث ليبرز أهمية المقاصد الشرعية ودورها في الارتقاء بالفكر من خلال مناقشته وإنزالها في مجالات متنوّعة.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، تجديد الفكر، الفهم المقاصدي، المجال العقدي، المجال التربوي، المجال الدعوي.

* * *

The Importance of Sharia Purposes and their Role in Promoting the lntellect

Prof. Jamal Nour el Din Idris[1]

Abstract: *Sharia Purposes* (Maqāsid al- sharīaa) occupies a prominent place because it raises the awareness of the Muslims, and their humanitarian mission to exercise their role towards all creations in taking them out of darkness to the light, and to achieve the absent transformation in reviving our nation to perform its civilized role known about it in the past by abandoning immobility, and move toward critical thinking through diligence, renewal, change and formation of purposeful mind that Islam crystallized it by the revelation and guidance harmonically where no place for absurdity and contradiction, the issue that can't be without linking reasons to causes, means to purposes, as well as the current holistic view related to the reality *Fiqh* and the original goals that direct the view toward achieving the interests of the people, here and hereafter, which is the goal the *Sharia* came for inorder to process many of the community's issues, and hence the evolutionism in these purposes will lead to the lntellect promoting at all levels to meet humanity aspirations, necessities, and improvements, and then the mind gains its role and consideration. Thus, this research highlights *Sharia Purposes* science role in advancing human lntellect through discussion of the various domains.

Key words: Sharia Purposes, Thought Renewal, Purposive Fiqh, Belief Domain, Educational Domain, Da'wa Domain.

* * *

(1) Professor, Department of Islamic Studies, College of Arts, Imam Abdulrahman Bin Faisal University, Dammam, KSA.
e-mail: Dr.jamal68@gmail.com

English Section